

ThDr. Ján Husár, PhD. (ed.)

**PRAVOSLÁVNY BIBLICKÝ ZBORNÍK
III/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.

OBSAH

ŠTEFAN PRUŽINSKÝ

Analýza bohoslužobných textov sviatku Christovho Preobrazenia 4

ALEXANDER CAP

„*Kto by prepustil, ženu, ak len nie pre smilstvo – a vzal by si inú, cudzoloží (a kto si prepustenú vezme cudzoloží)*“ (Mt 19, 9)..... 13

ALEXANDER CAP

Autori jednotlivých kníh Starého Zákona podľa otca Alexandra Meňa 19

JÁN HUSÁR

Historicko-kritický úvod do 8. žalmu..... 22

JÁN HUSÁR

Exegéza 8. žalmu (Úvod do exegézy a výklad žalmového nadpisu)..... 32

JÁN HUSÁR

Exegéza 8. Žalmu (2. časť – oslava Boha ako Stvoriteľa) 40

JÁN HUSÁR

Exegéza 8. Žalmu (3. časť – postavenie a úloha človeka vo svete) 54

MIROSLAV ŽUPINA

Situáčna etika z pohľadu pravoslávnej kresťanskej etiky 69

PAISJUSZ (MARTYNIUK), biskup

*Хиротония – торжественный акт призыва и передания
благодати священства* 79

PAISJUSZ (MARTYNIUK), biskup

Православие, створzenie, экология 88

MARTINA ŠIPOVÁ

Mozgová smrť – kritérium definitívneho okamihu smrti (?!) 98

LUCIA DROTÁROVÁ

Unavený, či lenivý? 110

АНДРІЙ ЦЕБЕНКО

Навчальні богословські заклади Православної Церкви

Чеських земель і Словаччини 119

ANALÝZA BOHOSLUŽOBNÝCH TEXTOV SVIATKU CHRISTOVHO PREOBRAZENIA

Štefan Pružinský

Po Svätom Písme najcennejšie myšlienky o udalosti Christovho Preobrazenia ako aj o všetkých ostatných biblických udalostach môžeme nájsť v cirkevnej Tradícii, v ktorej na prvom mieste sú bohoslužobné texty. Cieľom tejto štúdie je analýza historického vývoja sviatočnej bohoslužby a niektorých najdôležitejších bohoslužobných textov sviatku Christovho Preobrazenia s poukázaním na praktické východiská pre duchovný život súčasného človeka.

Pretože Christovo Preobrazenie sa udialo podľa výkladu svätych otcov¹ štyridsať dní pred Christovým utrpením, čiže vo februári, bolo by logické očakávať, že aj sviatok Christovho Preobrazenia bude Cirkev sláviť v tomto mesiaci. Nie je tomu však tak, pretože vo februári už začína veľkopôstne obdobie a v tomto období by nebolo možné osláviť tento sviatok v bohoslužbách s takou radosťou a oslavným charakterom, ako je tomu teraz, keď sa sviatok slávi v auguste. Veľkopôstne bohoslužby majú svoju špecifickú štruktúru, preto by bolo veľmi ľažké zaradiť do nich všetky bohoslužobné texty, ktorými Cirkev počas ôsmych dní sviatku a tzv. „poprazdenstva“² podrobne tento sviatok vysvetľuje a sprítomňuje. Z tohto dôvodu bol tento sviatok presunutý na obdobie mimo Veľkého pôstu na deň 19. (6). augusta. Ani tento deň nebol podľa svedectva svätého Nikodýma Svätohorského³ vybratý náhodne, ale preto, aby sa sviatok Christovho Preobrazenia sviatkoval štyridsať dní pred sviatkom Pozdvihnutia Christovho Kríža, aby bolo zachované historické aj vnútorné prepojenie Christovho Preobrazenia s Christovým utrpením a Ukrižovaním.

Na prepojenie Christovho utrpenia a oslávenia poukázal Christos počas svojho verejného pôsobenia niekoľkokrát. Aj tesne pred svojím

¹ Pozri ΜΑΥΡΟΜΑΤΗ, Γ. Β.: Η Μεταμόρφωση του Κυρίου, Κατερίνη 1987, s. 44.

² Obdobie niekoľkých dní po samotnom sviatku, kedy sa v bohoslužobných textoch ešte stále spomína a prežíva udalosť sviatku.

³ Pozri tamže, s. 44.

Preobrezením na hore Tábor hovoril o svojom prichádzajúcom utrpení a nabádal k noseniu kríza aj svojich nasledovníkov¹. Jeho zámerom bolo, aby Jeho učení „pochopili utrpenie vo svetle Preobrazenia a Preobrazenie vo svetle Jeho utrpenia“².

Ďalším dôvodom, prečo bol sviatok Christovho Preobrazenia ustanovený ako posledný tzv. „Hospodský“³ sviatok na konci cirkevného roka⁴, je skutočnosť, že Christovo Preobrasenie „uzatvára ročný cyklus sviatkovania udalostí zo života Christa, ale súčasne tento sviatok otvára eschatologickú perspektívnu budúceho príchodu Christa, slávy a zbožštenia v Christu preobrazeného človeka, ktoré je zavŕšením a cieľom vykupiteľského diela Spasiteľa Christa“⁵.

Z uvedenej historickej a teologickej analýzy vzniku a formovania sviatku Christovho Preobrazenia vyplýva dôležitý záver. Neoddeliteľné prepojenie a spojitosť sviatku Christovho Preobrazenia so sviatkom Pozdvihnutia Christovho kríza potvrdzuje a vyjadruje učenie Cirkvi o tom, že cesta k osláveniu, zbožšteniu a duchovnému uzdraveniu človeka vedie v podmienkach padlého ľudstva jedine cez námahu a utrpenie askézy, čiže neustáleho ťažkého zápasu s pôsobením hriechu, zla a vášní v človeku. Z tohto dôvodu pravoslávna teológia ako terapeutická náuka vždy ponúka ťažké a náročné lieky a dlhotrvajúce metódy liečenia psychologických a iných ťažkostí človeka, medzi ktoré patrí najmä pokánie, prijímanie svätých Tajín, pôst, bdenie a modlitba, no tieto lieky a metódy majú istý a trvalý účinok, pokračujúci aj vo večnosti. Svet ponúka neporovnatelne ľahšie, príjemnejšie a rýchlejšie prostriedky k prekonávaniu ľudských nemocí, no tieto majú len dočasný efekt, ktorý sa týka iba pozemských, pominuteľných a telesných záujmov človeka.

V ďalšom pokračovaní tejto štúdie uvedieme niektoré najdôležitejšie bohoslužobné texty sviatku Christovho Preobrazenia, ktoré pomáhajú odhaliť najdôležitejší význam a prínos tejto udalosti pre človeka. Pod-

¹ Pozri Mt 16, 24-25.

² ΚΑΛΛΙΣΤΟΥ, επισκόπου: Μεταμόρφωση. Αθήνα 1984, s. 16.

³ Sviatok zasvätený spasiteľskej udalosti zo života Hospodina Isusa Christa.

⁴ Cirkevný rok začína 14. 9. (1. 9) a končí 13. 9. (31. 8.).

⁵ ΜΑΥΡΟΜΑΤΗ, Γ. В.: Η Μεταμόρφωση του Κυρίου, Κατερίνη 1987, s. 45.

ťa bohoslužobných textov Malej večerne sviatku sa Christos preobrazil preto, aby „ukázal prvotný obraz“¹ (csl. πατιλοωεράζνοε ποκαζά) svojej slávy², aby ukázal „vždy jestvujúcu krásu“³ (csl. πριηνοδίψινοε εῖτολιθπε) svojho Božstva, aby zjavil, že je „náš Boh a Kráľ večnosti“⁴ (csl. εῖτρι πάσι, ψῆφος εἰτεκώες), aby „premenil sčernetú Adamovu prirodzenosť“⁵ (csl. ἀδίμοβο πρεμιθήνες ὡγερηθέεσσε εἰτεετεό), čiže hriechom zatemnenú prirodzenosť Adamových potomkov, ďalej, aby nás osvetil „žiarou cnosti“⁶ (csl. εἴληεμζ δοεροδέτελεň), aby nám hriešnym zjavil „vždy jestvujúce svetlo“⁷ (csl. ειέπτζ... πριηνοδίψινыи) svojho Božstva, čiže Božiu blahodať, energiu, silu.

Podľa bohoslužobných textov Veľkej večerne sviatku sa Christos preobrazil preto, aby sa Christovi učenici „vidiac zázraky..., nezľakli utrpení“⁸ (csl. Δι ειδέθεισε ψέδεσλ..., οὐ φεραπάστεια ειραδάνιι), aby svojich učeníkov osvetil „lúčom sily, ľudomilnosťou, mocou“⁹ (csl. λάχειο είληι,... ψλεψικούειμζ,... ειλάστη), aby nám ukázal „svetlosť vzkriesenia“¹⁰ (csl. εοικρήνια ειεύγλοστη), aby zjavil „predvečné, skryté tajomstvo“¹¹ (csl. πρεβέζηνοε εο εοικροεύνοε τάиниетко), aby ukázal, že „vládne nad živými aj

¹ Prvá stichira na Malej večerni. In: *ЛИНИЯ, мѣсяцъ льтгустъ*. Черновцы 2002, s. 142.

² Porovnaj Jn 17, 5.

³ Druhá stichira na Malej večerni. In: *ЛИНИЯ, мѣсяцъ льтгустъ*. Черновцы 2002, s. 142.

⁴ Sláva i nyni po stichirách na Malej večerni. In: *ЛИНИЯ, мѣсяцъ льтгустъ*. Черновцы 2002, s. 142.

⁵ Prvá stichira na stichovni na Malej večerni. In: *ЛИНИЯ, мѣсяцъ льтгустъ*. Черновцы 2002, s. 143.

⁶ Druhá stichira na stichovni na Malej večerni. In: *ЛИНИЯ, мѣсяцъ льтгустъ*. Черновцы 2002, s. 143.

⁷ Tropar sviatku. In: *ЛИНИЯ, мѣсяцъ льтгустъ*. Черновцы 2002, s. 143.

⁸ Prvá stichira na Hóspodi vozzvách na Veľkej večerni. In: *ЛИНИЯ, мѣсяцъ льтгустъ*. Черновцы 2002, s. 143.

⁹ Druhá stichira na Hóspodi vozzvách na Veľkej večerni. In: *ЛИНИЯ, мѣсяцъ льтгустъ*. Черновцы 2002, s. 144.

¹⁰ Tamže.

¹¹ Tretia stichira na Hóspodi vozzvách na Veľkej večerni. In: *ЛИНИЯ, мѣсяцъ льтгустъ*. Черновцы 2002, s. 144.

mŕtvymi”¹ (csl. жиевым և мѣртвым ѡбладаєтъ), že je Ten, kto „krížom zájazd pekla a mŕtvy daroval večný život”² (csl. իւ էրթոմ ամ պահնիւսա, և մէրտвым ճարծուս ժիեօտք եկչնայ), aby „posvätil celý svet”³ (csl. եւ եւելենիջո արդիւս), aby ukázal, že svojou silou „zbavuje svet priestupku”⁴ (csl. միք հզեւալաւի ա քրցիւլունիա), aby ukázal „slávu... Božstva”⁵ (csl. ռաքէջ և բյեստել), aby nás osvetil „svetlom... poznania”⁶ (csl. տեխտոմ բաջմէնիա), aby nás nasmeroval na „cestu (Jeho) prikázani”⁷ (csl. ու սրբութիւն ձափական), aby tajomným spôsobom ukázal „obraz Trojice”⁸ (csl. դիպան անգամ), aby „trochu skryl, že prijal telo... a zjavil tak krásu obrazu prvotnej dobroty, no aj tak nie dokonale..., aby okrem zraku neprišli aj o život”⁹ (csl. մալա սկրիւս լուսի բօգրիլութիւն, մավակա հաւառագիշնա ծօբրութիւն, և ո՞ւ ու եւսօւրածնիա..., Ճ ու ու կակա ու զրկոմ և չիւ ժինի ողջեկան), aby zjavil, že On je „pravým žiareniím Otcovho bytia (podstaty)”¹⁰ (csl. հստանու ծննդու բյեստել ունիւ), aby Boh Otec dopredu svedčil o Christovi: „Toto je Ten, ktorého som ešte pred rannou zorou z útroby rodil, môj milovaný Syn, ktorého som poslal spasť tých, čo sú pokrstení v Otca i Syna i Svätého Ducha a ktorí verne vyznávajú, že jediná moc Božstva je nerozdeliteľná”¹¹ (csl. ունի չըրտ, չըրջ ուղղենիա քրյա դենինի ան չըրե րոնիչ, ունի ազնուալենիա մօն: Չըրջ ուղարկա սուրբ ա ծննդ և միա և ճախ սուրբ կրքաւամայ, և ուսուածուսա եկիրա, ճակա ուրազմէնիա չըրտ չմինա դերյակա բյեստել), aby

¹ Štvrtá stichira na Hóspodi vozovách na Veľkej večerni. In: МИИИІІІ, мѣсѧцъ лѣтѹгѹ. Черновцы 2002, s. 144.

² Tamże.

³ Првá лitijná stichira. In: МИHІА, м'есацз ѿнгутз. Черновцы 2002, s. 147.

4 Tamże

⁵ Druhá litijná stichira. In: МИШІЛ, мѣсяцъ ѿнгустъ. Черновцы 2002, s. 147.

6 Tamże

⁷ Tamże.

⁸ Третя лінійна стихира. In: МИХІЯ, мѣсяцъ лютыцъ. Черновцы 2002, с. 148.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tretia litijná stichira. In: МИШАЛ, мѣсяцъ йнгустъ. Черновцы 2002, с. 148.

11 Tamžė

zjavil „slávu Jednorodeného z Otca, ktorého svetlom prijmeme svetlo a pozdvihnutí duchom ospievame jednobytnú Trojicu na veky“¹ (csl. ελέθ̄ ἕικω ἐδιηορόδηναγω ὥ ὁὗται ειεύπομζ πρίμεμζ ειεύτζ, ἡ βοζεύισενη εύιεше ἀχομζ, τῆτζ̄ ἐδιηοεδψηθ̄ιο εοεποήμζ εο εεκη), aby bolo dosvedčené, že Christos je „Ten, ktorý vykonal a naplnil Zákon aj proroctvá prorokov“² (csl. Ζλκόνα ἡ πρρόκιωβζ τὰ χρήτε, τεορπ̄α ἡ ἡπόλιητελα), aby zatemnenú prirodzenosť Adama a jeho potomkov „učinil opäť žiarivou tým, že ju pretvoril do slávy svojho Božstva a svetlosti“³ (csl. ωβειητάτη πάκη εοτεορπ̄ιζ ἔεη, πρετεορπ̄ιεβζ ἐ εο τεοεγώ εεκεεπτελ ελέθ̄ κε ἡ εεύεπ-λοιτε), aby Christovi najlepší apoštoli „uvideli nezadržateľnosť... toku svetla a neprístupnosť Božstva..., keď boli zmenení božským dojatím“⁴ (csl. Ήεωδερηκήμοε... εεψητολιήτια, ἡ ιεπηρηγθ̄πιοε εεκεεπτελ Յրάψε..., εεյεεπтвен-հմիմ հմթենիշալ օյշկաомз).

Podľa bohoslužobných textov Utrene sviatku sa Christos preobrazil preto, aby ukázal „premenu človeka slávou“⁵ (csl. ψλεύχεικοε ἡՅմթենիմ, Շկε εο ελάвом) pri svojom druhom a „strašnom“ príchode, ďalej preto, aby „zažiaril v sláve Otcovej“⁶ (csl. εο ελάвѣ Ծ՚и ωβειηտάвз), aby zjavil „odblesk bytnosti skrytý pod telom“ (csl. εοφρεкенихъю мօլнիю под̄ πλότիю εփеетвә), aby „obnažil malý lúč Božstva“⁷ (csl. Եկեստвѧ... լալ̄ Յարէ ωբնալжնեвз), aby „zbožštil“⁸ (csl. Ե՞օօդքելլազ) človeka, čiže urobil ho „bohom“ podľa blahodate a účastným na božskej prirodzenosti⁹, aby „s

¹ Sláva po litijných stichirách. In: *ԱԻԻԻԱ, լեէւացչ Հուշտց.* Черновцы 2002, s. 148.

² I nyni po litijných stichirách. In: *ԱԻԻԻԱ, լեէւացչ Հուշտց.* Черновцы 2002, s. 148.

³ Druhá stichira na stichovni na Veľkej večerni. In: *ԱԻԻԻԱ, լեէւացչ Հուշտց.* Черновцы 2002, s. 149.

⁴ Tretia stichira na stichovni na Veľkej večerni. In: *ԱԻԻԻԱ, լեէւացչ Հուշտց.* Черновцы 2002, s. 149.

⁵ 1. sidalen. In: *ԱԻԻԻԱ, լեէւացչ Հուշտց.* Черновцы 2002, s. 150.

⁶ Sedalen po Polijeleji. In: *ԱԻԻԻԱ, լեէւացչ Հուշտց.* Черновцы 2002, s. 150.

⁷ Stichira po 50. žalme. In: *ԱԻԻԻԱ, լեէւացչ Հուշտց.* Черновцы 2002, s. 151.

⁸ Prvý tropar tretej piesne prvého kánona. In: *ԱԻԻԻԱ, լեէւացչ Հուշտց.* Черновцы 2002, s. 152.

⁹ Porovnaj 2Pt 1, 4.

celým Božstvom zmiešal ľudskú prirodzenosť vo svojej hypostáze¹ (csl. **επεμψθη ἐξετεθη εμβοήνεις γελοεύσας τερπνός, καὶ ὑποτάσσεις εκοέν**), aby sa zjavil ako „nemateriálny oheň, ktorý nespaľuje telesné veci“² (csl. **Ογνὺς οὐ φωλάλα βέψῃ πτελέεινα... οὐκείητεντεν**), aby sa zjavil „v dvoch dokonalých prirodzenostiach“ (csl. καὶ δεύτερη περισσότερη ἐπετεθη), aby ukázal „prvotný obraz svojej dobroty v stvorení“³ (csl. **παντοκράτορις τέλος εν τούτῳ ενδιάμενης δοερότητος ποκαζάλης ἐστιν**), aby ukázal „horiaci uhol... Božstva, ktoré spaľuje hriechy, ale duše osviecuje“⁴ (csl. **οὐρανὸς γοράζουσα... εξετεθελη, ποπλάνουσις οὐρανοφερέχην**, **αδύτης καὶ προειδικάνων**), aby „zatemnil každý klam“⁵ (csl. **λέγεται εἰποῦν ωμαρανίνεις**), aby zjavil to, čo je „na nebi citeľné, čo je na zemi s ničím neporovnateľné, umné slnko spravodlivosti“⁶ (csl. **εν οὐρανῷ οὐρανοῖς ηὔρεται οὐρανοειδές, ὃν ζευλήν οὐκείηνος, ωβληστὰ εἴησε πράδοι μητερεινοῖς**), aby v oblaku zjavil „blahodať Ducha“⁷ (csl. **εὐλογίαν αὐτοῦ**), aby Christovi učenici „rochopili Jeho dobrovoľné utrpenie“⁸ (csl. **επαγράψαντες οὐρανούς**), aby Christos zjavil, že je „nezadržateľným a nezapadajúcim svetlom,... ktoré osvetlilo stvorenie“⁹ (csl. **οὐαρεργήτης οὐδὲντος οὐδὲντος**).

¹ Tretí tropar, tretej piesne druhého kónona. In: **ЛНННІІІ**, лік'єлюць літгург. Черновцы 2002, s. 153.

² Tretí tropar štvrtnej piesne druhého kónona. In: **ЛНННІІІ**, лік'єлюць літгург. Черновцы 2002, s. 154.

³ Druhý tropar piatej piesne druhého kónona. In: **ЛНННІІІ**, лік'єлюць літгург. Черновцы 2002, s. 155.

⁴ Tretí tropar piatej piesne druhého kónona. In: **ЛНННІІІ**, лік'єлюць літгург. Черновцы 2002, s. 155.

⁵ Druhý tropar šiestej piesne prvého kónona. In: **ЛНННІІІ**, лік'єлюць літгург. Черновцы 2002, s. 155.

⁶ Prvý tropar šiestej piesne druhého kónona. In: **ЛНННІІІ**, лік'єлюць літгург. Черновцы 2002, s. 156.

⁷ Tretí tropar šiestej piesne druhého kónona. In: **ЛНННІІІ**, лік'єлюць літгург. Черновцы 2002, s. 156.

⁸ Kondak sviatku. In: **ЛНННІІІ**, лік'єлюць літгург. Черновцы 2002, s. 156.

⁹ Druhý tropar ôsmej piesne prvého kónona. In: **ЛНННІІІ**, лік'єлюць літгург. Черновцы 2002, s. 156.

ιεβέτζ... τελάρ्य ὡψιηνήεζ), aby učeníci mohli uvidieť Christa ako „jasné vyobrazenie božskej hypostázy“¹ (csl. Εἰκόνα τοῦ Θεοῦ παντοπαντός τῆς φύσεως), aby ukázal, že sa „svetlom a slávou oblieka ako odevom“² (csl. ῥάκῳ ρίζοι τοῦ εἰκόνας ἡ στολὴ τοῦ ὀδηγείται), aby si učeníci „od svetelného oblaku osvetili um“³ (csl. Τὸν εἰκόναν τοῦ Θεοῦ... ὡψιν προεικόνισε), aby zjavil, že „vládne nebu, aj zemi panuje, aj nad tými, čo sú v podsvetí, má moc“⁴ (csl. Ηὔομος βαλανθίσεις, ἡ γῆ μετέρα τῆς φύσεως, ἡ πρενεπόδηνη μετέρα τῆς φύσεως), aby zjavil, že je „nezmeniteľným obrazom Toho, ktorý je, nehnuteľnou a nemennou pečaťou, Synom, Slovom, múdrošťou aj ramenom, pravicou, silou Najvyššieho“⁵ (csl. Ήμέρᾳ ηπειρομήνιαν διδασκαλίαν πεγάστη η θεοφυΐα: εἴη, ειόβε, λόγος τε ἡ λόγισση, δεσμήνια, βαύισηναργανία), aby vyzval ľudí: „Prídeťte, ľudia, mne sa pokorte, keď vyjdete na svätú a prenebesnú horu, nehmotne sa postavíme v meste živého Boha a v ume uvidíme nehmotné Božstvo Otca aj Ducha, ktoré zažiarilo v Jednorodenom Synovi“⁶ (csl. Προσελθετε, μηδὲ ποκορίτεσθε λαύδε, βοῶθετε παρὰ τὸν ἄρχοντα, πρενεπόδηνον, ηπειρομήνιαν στάνετε εἰς τὸν ἀρχέαν τοῦ Θεοῦ, ἡ οὐρανοὶ λόγισσην παρατείνετε παρατείνετε, οὖτις, ἡ ἀρχὴ, εἰς τὴν έδανον πόδην εἰσελθετε τοῦ Θεοῦ παρατείνετε), aby ukázal, že je „svetlom mimo čas“⁷ (csl. Επειρομήνια εἰκόνα, τοῦτο γένεται, čiže svetlom, ktoré nemá vek, počiatok ani konec, aby zjavil svoju „nevysloviteľnú starostlivosť, aj milosť, aj veľké

¹ Treći tropar ôsmej piesne prvého kánona. In: МИИИИ, мѣсѧцъ ѿнгутъ. Черновцы 2002, s. 157.

² Štvrtý tropar ôsmej piesne prvého kónona. In: МИШАЛ, мѣткацъ Інгвартъ. Черновцы 2002, s. 158.

³ Piaty tropar ôsmej piesne prvého kánona. In: МИШАЛ, МІКЕЛІЦЬ Інгуман. Черновцы 2002, s. 158.

⁴ Treći tropar ôsmej piesne druhého kónona. In: МИИІІІ, мѣсѧцъ љнг҃ути. Черновцы 2002, s. 158.

⁵ Štvrtý tropar deviatej piesne prvého kánona. In: МИХАІЛ, місцеавпць Інгруцз. Черновцы 2002, s. 159.

⁶ Druhý tropar deviatej piesne druhého kánona. In: *Литургия, мѣсяцъ йнгиръ*. Черновцы 2002, s. 160.

⁷ Prvá stichira na Chvalítech. In: МИЛІА, місляць Інгумськ. Черновцы 2002, с. 160.

milosrdenstvo, ktorým spasil svet"¹ (csl. ΗΕΗΞΡΕΙΗΝΟΣ ΕΛΟΤΓΕΗΕ ḥ ΛΔΓΤЬ, ḥ ΜΗΟΓΟΕ ΛΔΓДИЕ, ḥΜЖЕ ΣΠΕΛΖ ڇИ мірз), aby o Ņom Otec dosvedčil, že On je „jednobytný a na jednom tróne"² (csl. ՚АКВ ՚ДИНОСДЦИНА ḥ ՚ДИНОПРТГЛВНЯ) s Bohom Otcom.

Z vyššie uvedeného výberu najdôležitejších myšlienok z bohoslužobných textov sviatku Christovho Preobrazenia je zrejmé, že bohoslužobný život Pravoslávnej cirkvi je v súlade s patristickou teológiou Cirkvi a teológia Cirkvi je v súlade s jej bohoslužobným životom. Bohoslužobné texty sú syntézou toho najdôležitejšieho, čo má Cirkev vo svojej posvätnnej Tradícii a teológii. Čerpanie z tohto prameňa je zároveň základom terapie človeka z dôsledkov hriechu a väšní, nakoľko celá cirkevná teológia bola v patristickej tradícii vždy chápaná a používaná ako liečebná, psychoterapeutická metóda. Bohoslužobné texty posúvajú teológiu do roviny modlitby, vyznania a prežívania všetkého, čo Cirkev má, preto nás pri pozornom vnímaní ich obsahu intenzívne približujú k Bohu, spáse a duchovnému zdraviu. V bohoslužobných textoch sa všetky slová o božskom a nestvorenom svetle Christovho Preobrazenia stávajú rozumnou a srdečnou prosbou k Bohu o preniknutie celého nášho bytia týmto svetlom pre naše zjednotenie s Bohom a medzi sebou. Takýmto spôsobom majú bohoslužby silu a schopnosť premieňať človeka a začlenovať ho stále hlbšie do Christovho Tela Cirkvi. Je to tá sféra, v ktorej sa uskutočňuje to najdôležitejšie, kvôli čomu Christos stvoril a spasil človeka, a to vytvorenie z ľudí jednej nedeliteľnej duchovnej rodiny, jedného Božieho národa, v ktorom je Boh Otcom ľudí a ľudia Jeho milujúcim ľudom, Jeho deťmi. Táto myšlienka je obsiahnutá aj v treťom sviatočnom antifone Christovho Preobrazenia počas najdôležitejšej bohoslužby sviatku - Liturgie, kde sa hovorí, že „Hospodin je okolo svojich ľudí od teraz až na veky“ (csl. ГД ՚ОКРЕГПУЛ АЮДЕНІ СВОНХЗ, ՚W ՚НЫИНѣ ḥ до вѣка). Toto je zároveň aj najdôležitejší odkaz a východisko pre súčasnosť z teológie Christovho Preobrazenia zhrnutej a najlepšie vyjadrenej v bohoslužbe Cirkvi zasvätej tejto spasiteľskej udalosti.

¹ Druhá stichira na Chvalitech. In: МИИИА, мѣсѧцъ ѿнѹгѹгъ. Черновцы 2002, s. 161.

² Tretia stichira na Chvalitech. In: МИИИА, мѣсѧцъ ѿнѹгѹгъ. Черновцы 2002, s. 161.

Zoznam bibliografických odkazov:

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

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

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

ΚΑΛΛΙΣΤΟΥ, επισκόπου: Μεταμόρφωση. Αθήνα 1984.

ΜΑΥΡΟΜΑΤΗ, Γ. Β.: Η Μεταμόρφωση του Κυρίου, Κατερίνη 1987.

ЛІННІА, місіяць Інгуман. Черновцы 2002. 2. wydanie. ISBN 5-7533-0039-1.

**„KTO BY PREPUSTIL, ŽENU, AK LEN NIE PRE SMILSTVO –
A VZAL BY SI INÚ, CUDZOLOŽÍ
(A KTO SI PREPUSTENÚ VEZME CUDZOLOŽÍ“ (MT 19, 9)**

Biblicko-exegetický výklad

Alexander Cap

Manželstvo uzatvorené v Cirkvi, pred Bohom je posvätné. Tento posvätný úkon v chráme, kde dva partneri opačného pohlavia sa rozohnú z lásky a dobrovoľne prijať túto sviatosť, je v živote človeka veľmi dôležitá. Posvätné zjednotenie sa muža a ženy je dané Bohom, ktoré tvoria jedného človeka. Avšak toto posvätenie v chráme na spoločný život s Bohom nefunguje magicky a automaticky bez toho, aby sa obaja partneri snažili žiť aktívne cirkevné a sviatostne. Štatistiky na Slovensku hovoria, že každé druhé uzatvorené manželstvo končí rozvodom a žiaľ aj tie, ktoré boli posvätené v chráme. Je dosť nepochopiteľné, že ľudia, ktorí sa milujú a vstupujú slobodne do manželského zväzku, sa po istom čase dostávajú do stavu akejsi mechanickosti, stereotypu, kde sa začína strácať úcta a láska a objavuje sa iba neprekonateľná nenávisť, ktorá končí rozvodom. Čo o rozvode hovorí Evanjelium? Rozvod je priamym protikladom manželstva. Zámena jedného životného partnera za iného je v podstate iba zameniť nedostatky jedného životného partnera za nedostatky druhého. Dokonalí životní partneri neexistujú i keď pri zaľúbenosti je veľmi ľahko nedostatky partnera spočiatku odhalení. Manželská cesta do kráľovstva Božieho okrem istých pozitív má aj svoje negatíva. Je plná odriekania, mučenictva, uskromňovania, každodenného zbavovania sa egoizmu, odpúšťania a tiež je to úzka cesta rovnako tŕnistá a rovnako fažká ako tá, ktorou sa vybral dobrovoľne mnich v kláštore. Vychovať správne deti, postarať sa o ich materiálne a dušovne potreby nie je ľahké a zvlášť v dnešnej dobe.

Evanjelista Matúš ¹zaznamenáva ako farizeji opäťovne pokúšajú Christa a začínajú s ním rozhovor na problematickú tému a to či je mož-

¹ Mt 19, 1–12, porovnaj Mk 10, 1–12.

né prepustiť manželku z akejkoľvek príčiny. Spasiteľ¹ im na to odpovedá: „Či ste nečitali, že Stvoriteľ stvoril ich od počiatku ako muža a ženu? A riekoť: Preto opustí človek otca a matku a pripojí sa k manželke, i budú dvaja jedno telo, takže už nie sú dve telá, ale jedno². Čo teda Boh spojil, človek nerozlučuj! Povedali Mu: A tak prečo Mojžiš prikázal dať pripustný list a prepustiť ju? Odpovedal im: Mojžiš Vám dovolil prepúšťať manželky pre tvrdosť vášho srdca³, ale od počiatku nebolo tak“. Ak čítame paralelné miesta v Starom Zákone nachádzame usmernenie Mojžiša⁴, ktoré hovorí o rodinnej kríze: „Ak si muž vezme ženu a manželsky s ňou žije a potom sa mu znepáči, lebo nájde na nej niečo odporného⁵, nech jej napiše prepúšťiaci list, dá jej ho do ruky

¹ Mt 19, 4–8.

² Manželský zväzok je užší a tesnejší než pokravný zväzok medzi synom, otcom a matkou, pretože ich opúšťa kvôli svojej žene.

³ Grécky termín σκληροκαρδια a tiež ruský termín жестокосердие vyjadruje zatvrdlosť srdca. Mojžiš dovolil rozvod práve kvôli zatvrdlosti srdca, pretože muži „mučili“ a ponižovali svoje ženy, ktoré prestali milovať. Preto Mojžiš dopustil menšie zlo, kvôli tomu, aby sa vyhol väčšiemu zlu. (АВЕРКИЙ, Т.: Четвероевангелие. Москва 2003, s. 230). V médiach sa v poslednom čase objavujú správy o zabitií životného partnera, čo svedčí o skrate avšak aj o dlhodobom terorizovaní najbližej osoby, ktorá sa žiaľ včas neriešili rozvodom – či rozchodom. Lopuchin hovorí o „neobrezanosti srdca“ t.j. na hrubosť morálky starozákonného človeka na jeho nevyvinutosť rozumovú i citovú. Samotný Spasiteľ toto Mojžišovo „nariadenie o rozvode“ považoval za ľudské a nie Božie. Zato farizeji na túto Mojžišovu výnimku hľadeli s veľkou úctou a považovali ho za Božie prikázanie. Samotný blažený Hieroným poukazuje, že išlo o ľudskú radu a nie o Božie prikázanie. (Позри ЛОПУХИН, А.: Толковая Библия, Т. 3. Петербург 1911–1913, s. 304–305).

⁴ 5Mjž 24, 1–3 porovnaj Mal 2, 10–16. Rabín Eliezer, ktorý žil 100 po Chr., keď objasňoval proroka Malachiáša hovoril: „Nad každým, kto sa rozvedie so svojou prvou ženou, pláče dokonca aj oltár.“ (Pozri LIMBECK, M.: Evangelium sv. Marka. Kostelní Vydří 1997, s. 123).

⁵ Hebrejský – erwat dábár vyjadruje niečo hanebné, nahé. Podľa Mišny Šamajího rabínska škola vysvetľovala erwat dábár ako čisto sexuálne previnenie sa zo strany ženy. Hillelova rabínska škola hovorila, „že je to aj vtedy keď žena mužovi pripáli jedlo“ a rabín Aki-ba vysvetľoval, „že aj vtedy, keď sa mužovi iná žena bude zdať krásnejšia“. Vladky Averkij definuje učenie rabína Hillela, že ženu možno prepustiť z akýchkoľvek dôvodov a podľa rabína Šamajího iba z dôvodu cudzoložstva. (Позри АВЕРКИЙ, Т.: cit. dielo, s. 229). Nie je celkom jasné cudzoložstvo ženy a jej prepustenie, aby sa mohla znova vydať, keď cudzoložstvo sa v Starom Zákone trestalo smrťou. „Keď niekto cudzoloží so ženou svojho blížneho, musia byť vydaní na smrť obaja, cudzoložník aj cudzoložnica“ (3Mjž 20, 10). (Позри ЛОПУХИН, А.: cit. dielo, s. 305). Rabínske výklady sú veľmi svojvoľné a preto

a pošle ju preč zo svojho domu. Ak vyjde z jeho domu, odíde a vydá sa za iného muža a ak aj druhý muž ju znenávidí a napíše jej prepúšťací list, dá jej ho do ruky a pošle ju zo svojho domu“.

Na inom mieste evanjelista Matúš¹ hovorí: „*Kto by prepustil manželku, nech jej dá prieplavný list. Ale ja vám hovorím, že ktorokvek prepúšťa ženu manželku, okrem príčiny smilstva², vystavuje ju cudzoložstvu, a kto si vezme prepustenú, cudzoloží*“. V židovstve bolo manželstvo zmluvou, ktorú mohol ukončiť iba muž³, čo vidíme aj na príklade Jozefa⁴, ktorý ešte nechápal tajomstvo spásy a tehotné Máriu chcel tajne prepustiť. Grécky termín porneia⁵ poukazuje na nevhodné sexuálne správanie zo strany ženy alebo intímne vzťahy k rodinným príslušníkom, čo bolo v Starom Zákonе zakázané⁶. O nesprávnom správaní sa muža už nič nehovorí hoci vo

dosť nespoľahlivé. Niektorí žiaci Hillela zastavajú názor, že ide o nejakú telesnú vadu, alebo nejaké iné previnenie ženy. Je nepravdepodobné, podľa Šamajího žiakov, že išlo o manželskú neveru, preto tá sa trestala smrťou. Prax bola nesporné pružná a ponechávala mužovi veľkú voľnosť. Prepustená žena, ktorá sa znova vydala bola pre neho (iba pre neho) už navždy poškvrnená. Muž bol považovaný za pána ženy, pretože oženíť sa znamenalo stať sa jej vlastníkom. Vďaka prepúšťaciemu listu sa mohla ženy ešte raz vydáť. Podľa Chamurapiho kódexu môže muž prepustiť ženu, ak vysloví rozvodovú formulu, avšak bol povinný poskytnúť jej odškodené. (Pozri *Výklady ke Starému Zákonom I.* Praha 1991, s. 556–557). Blažený Teofilakt poukazuje, že Christos učí, aby muži prestali nenávidieť vlastné ženy kvôli obyčajným nedorozumeniam. Kresťan má byť tvorcom pokoja nielen vo vzťahu k iným a tým viac aj k svojej žene. (ΦΕΟΦΙΛΑΚΤ, Б.: *Благовестник*. С. Петербург 1900, с. 37–38).

Neviem či 7 x 77 odpúšťanie Christos, o ktorom sa hovorí v Evanjeliu, nemyslel na neustále si odpúšťanie v manželstve, kde často môže dôjsť k sporom.

¹ Mt 5, 31–32.

² Jediná výnimka, ktorá môže byť príčinou na rozvod je „obvinenie z cudzoložstva“, pretože tento hriech sám o sebe neguje ideu manželstva, ktoré z tohto dôvodu prestáva existovať. (АВЕРКИЙ, Т.: cit. dielo, s. 230).

³ Pozri HARRINGTON, D.: *Evangelium podle Matouše*. Kostelní Vydří 2003, s. 302.

⁴ Mt 1, 19.

⁵ Πορνεία.

⁶ 3Mjž 18, 6–18. V kanaánskej oblasti boli rozšírené pohanské kulty plodnosti. Pri ich slávnostiach sa dočasne rušili manželské a rodinné vzťahy. Izrael sa nesmel v tomto prispôsobovať pohanom. Medzi členmi rodového spoločenstva nesmie dochádzať k promiskuite. Musí sa zachovať zvláštnosť izraelského ľudu, ľudu svätého Boha, ktorého meno je Hospodin. (Pozri *Výklady ke Starému zákonom I.* cit. dielo, s. 375). Jedinečnosť Hospodinovho ľudu chránili Božie prikázania a usmernenia pre ľudské vzťahy vnútri

Svätom Písme máme mnohé príklady. Išlo o dobu výsostne patriarchálnu. Samotný Spasiteľ¹ hovorí: „Počuli ste, že bolo povedané: Nescudzoložiš! Ale ja vám hovorím: Každý, kto žiadostivo pozerá na ženu, už scudzoložil sňou v srdci“. Každý hriech sa podľa svätých otcov najprv odohrá v srdci, v myšlienkach a až potom sa realizuje telom. Nový Zákon kladie morálmu úroveň veriaceho človeka na ešte vyššiu úroveň, pretože Christos nabáda, aby ľudia zápasili už so svojimi „nečistými“ myšlienkami.

Vieme, ako striktne sa snažili dodržiavať prikázania samotní židia, keď priviedli k Christovi, ženu smilnicu², ktorú chceli ukameňovať. Až keď Christos začal písaf ich hriechy po zemi zahanbili sa a zanechali túto „prostitútku“ bez potrestania.

Evanjelista Marek³ píše: „A ak ona prepustí muža a vydá sa za iného, cudzoloží“. V židovstve bolo veľmi neobvyklé, aby žena zahajovala rozvodové konanie a podľa všetkého išlo o akési prispôsobenie ku grécko-rímskemu a tiež židovsko-egyptskému rozvodovému právu, keď aj žena mohla podať návrh na rozvod. Pri Mítvom mori bol objavený zvitok⁴ z Murabbaatu, ktorý poukazuje na tento rozvodový a prepúšťiaci list: „Rozvádzam sa s tebou a slobodne sa vzdávam teba, ja Jozef, syn Nakasanov moja žena Miriam takže si voľná a môžeš ísť a stať sa ženou akéhokoľvek židovského muža, ktorý sa ti zapáči.“ Vlastnenie takéhoto prepúšťacieho listu znamenalo pre ženu právny doklad o tom, že manželstvo bolo ukončené a to jej dávalo právo sa opäťovne vydať za niekoho iného. Išlo zároveň o právnu ochranu pre ženu proti nárokom jej bývalého manžela, čo jej dávalo možnosť začať iný život. Známy príklad Jána Krstiteľa, ktorý veľmi horlivо vystupoval proti nezákonnému man-

posvätného rodinného zväzku. Všetko je podriadené Božej vôli a ten, ktorý to nedodržuje je vyobcovaný zo spoločenstva a potrestaný smrťou. (Pozri Starý Zákon preklad s výkladom. 2 Exodus, Leviticus. Praha 1975, s. 301).

¹ Mt 5, 27.

² Jn 8, 1–11. Vladyska Kasián poukazuje, že o písaní hriechov na zem sa zmieňuje blažený Hieroným. (Pozri БЕЗОБРАЗОВ, К.: *Евангелие от Иоанна*. Париж 2006, с. 153; Porovnaj ИЕРОНИМ, С.: *Толкование Евангелия*. Минск 2008; Porovnaj PRUŽINSKÝ, Š.: *Evanđelijum podľa Jana* (Kapitola 2.–12). Prešov 2010, s. 152–159).

³ Mk 10, 12.

⁴ HARRINGTON. D.–DONAHUE, J.: *Evangelium podle Marka*. Kostelní Vydří 2005, s. 301.

želstvu kráľa Herodesa¹. Židovský zákon dovoľoval levirátne manželstvo, t.j. keď po prirodzenej smrti brata za podmienky, že nemali potomstvo si mohol brat zobrať svoju švagrinu. Herodes tieto podmienky nespĺňal, pretože jeho brat Filip žil a s Herodiádou, mal aj dcéru Salome.

Isusovo učenie o manželstve je rovnako platné v prvom storočí ako aj v 21. storočí. Cirkev ako dobrá matka má však citlivo reagovať voči tým, ktorí nežijú v riadnych vzťahoch². Je zaujímavé, že žena samaritánka, ktorá mala piatich mužov, nemala problém v Christovi spoznať aspoň proroka. Paradoxom bolo to, že tí, čo žili v jednom manželstve t.j. podľa zákona v osobe Isusa Christa vôbec nevideli Spasiteľa a ani proroka a častokrát to boli náboženskí vodcovia, čiže ľudia, ktorí boli knňazmi. Boh nechce žiadne rozbroje, ale praje si aby ľudské vzťahy pretrvali³. Kto to nechápe, nepochopil, prečo sme my ľudia boli vlastne stvorení. Rozvod je vlastne dôsledok tvrdosti srdca. Podľa biblického chápania základom rozvodu nie je sklamanie sa v svojom partnerovi, ale vlastná neochota viesť život tak, aby sme sa podriadili Božím usmerňeniam. Vladyska Kasián⁴ hovorí, že rozvod protirečí Božej vôle. A tam kde sa nerešpektuje Božia vôle začína panovať hriech. Christos kritizuje „literu zákona“ na ktorú sa odvolávali farizeji a objasňuje duch zákona.

Zoznam bibliografických odkazov:

- АВЕРКИЙ, Т.: *Четвероевангелие*. Москва 2003. ISBN 5-7429-0010-4.
БЕЗОБРАЗОВ, К.: *Евангелие от Иоанна*. Париж 2006, ISBN 966-8538-49-8.
БЕЗОБРАЗОВ, К.: *Евангелие от Марка*. Париж 2003. ISBN 966-7936-18-X.
BIBLIA. Vydala Slovenská Evanjelická Cirkev A. V. v ČSSR 1990. ISBN 0-564-03222-0.

¹ Mt 14, 1–12.

² Jn 4, 7–42; 8, 1–11.

³ LIMBECK, M.: cit. dielo, s. 128.

⁴ БЕЗОБРАЗОВ, К.: *Евангелие от Марка*. Париж 2003, s. 100.

- Библия. Москва 2003. ISBN 5-85524-009-6.
- ФЕОФИЛАКТ, Б.: *Благовестник*. С. Петербург 1900.
- HARRINGTON, D.: *Evangelium podle Matouše*. Kostelní Vydří 2003.
ISBN 80-7192-423.
- HARRINGTON, D.–DONAHUE, J.: *Evangelium podle Marka*. Kostelní
Vydří 2005. ISBN 80-7192-915-8.
- ИЕРОНИМ, С.: *Толкование Евангелия*. Минск 2008. ISBN 978-985-6171-
89-8.
- LIMBECK, M.: *Evangelium sv. Marka*. Kostelní Vydří 1997. ISBN 80-7192-
219-6.
- ЛОПУХИН, А.: *Толковая Библия*. Т. 2. Петербург 1911- 1913.
- ЛОПУХИН, А.: *Толковая Библия*. Т. 3. Петербург 1911- 1913.
- PRUŽINSKÝ, Š.: *Evanjelium podľa Jána (Kapitola 2.-12)*. Prešov 2010. ISBN
978-80-969437-4-6.
- Starý Zákon překlad s výkladem. 2 Exodus, Leviticus*. Praha 1975.
- Sväté Písmo Starého a Nového Zákona*. Trnava 1996. ISBN 80-7162-152-8.
- Výklady ke Starému zákonu I*. Praha 1991. ISBN 80-7017-408-0.

AUTORI JEDNOTLIVÝCH KNÍH¹ STARÉHO ZÁKONA
PODĽA OTCA ALEXANDRA MEŇA²

Alexander Cap

5 kníh Mojžišových. Prvá kniha Mojžišova, druhá kniha Mojžišova, tretia kniha Mojžišova, štvrtá kniha Mojžišova, piata kniha Mojžišova. V plnosti napísaná Mojžišom mimo 34³ kapitoly 5 Mojžišovej knihy – Deuteronomium, ktorá bola napísaná pravdepodobne Ezdrášom⁴, ktorý „zozbieran“ Mojžišove knihy (blaž. Hieroným⁵).

Kniha Isusa Navina⁶ – kniha Jozue. Podľa názoru väčšiny otcov Cirkvi bola napísaná samotným Jozuom. Avšak blaž. Teodorit⁷ je prevedený, že autor „je niekto iný, ktorý žil neskôr“.

Kniha Sudcov. Bola napísaná „po období, ktoré zobrazuje“ (blaž. Teodorit, Výklad na knihu Sudcov. v 2. Mnoho otcov Cirkvi autorstvo pripisuje prorokovi Samuelovi).

Kniha Rút. Autor neznámy. Je možné, že ju napísal prorok Samuel.

¹ V príspievku používam názvy jednotlivých kníh tak ako to boli odsúhlasené na Katedre biblických náuk, Pravoslávnej bohosloveckej fakulty PU. (Pozri GERKA, M. a kol., Sväté Písmo a skratky biblických kníh z pohľadu pravoslávnej a nepravoslávnej bibliistiky na Slovensku. In: PTZ XXXIV/19. Prešov 2009, s. 5-19).

² MEHĽ, A., *Исаюшка - Вениций Засек*. Москва 2000, s. 57-58. Autor je známy pravoslávny biblista 20. storočia, ktorý pôsobil v službách Ruskej pravoslávnej cirkvi.

³ 5Mjž 34, 1-12. Pojednáva o vystúpení Mojžiša na vrch Nebo, vzhliadnutí zasľúbenej zeme a smrti Mojžiša a jeho pochovaní. Poniekotorí tento dodatok pripisujú Isusovi Navinovi - Jozuemu ako nástupcovi Mojžiša.

⁴ Ezdráš bol do Jeruzalema poslaný za panovania Artaxerxa I. roku 458 pred Chr. Pravdepodobne v Perzii zastával funkciu, ktorá sa dá pripojiť k ministru pre židovské záležitosti. Opäťovne zapísal Zákon – Tóru, a ďalšie posvätné knihy, ktoré boli v exile zničené. (Pozri *Novy biblicky slovník*. J. Douglas a kol. Praha 1996, s. 242).

⁵ Blažený Hieroným Stridonský (340-420) – významný učiteľ západnej časti Christovej Cirkvi. (Pozri ХРИСТИАНСТВО. Т.1. Москва 1993, s. 584).

⁶ Názov kníhy Isus Navin sa nachádza aj v gréckine, ruštine a cirkevnoslovančine. Meno Jozue, hebrejský Jošua, alebo Jehošuha znamená spasiteľ, záchrancu t.j. Isus. V Pravoslávnej cirkvi sa pomenovanie Mesiáša - Isus Christos t.j. Spasiteľ, Pomazaný ponechal z gréckej pôvodiny.

⁷ Blažený Teodorit sa narodil v Antiochii a bol biskupom Kýrskym. Pôsobil v rokoch 393-457. (Pozri ХРИСТИАНСТВО. Т.3. Москва 1995, s. 92-93).

Knihy Kráľovské – prvá kniha Kráľovská, druhá kniha Kráľovská, tretia kniha Kráľovská, štvrtá kniha Kráľovská. Predpokladaní autori: prorok Samuel a proroci žijúci po ňom.

Knihy Kronické a prvá kniha Ezdráša – prvá kniha Kronická, druhá kniha Kronická. Jedna časť otcov Cirkvi sa prikláňa k názoru, že autori sú neznámi, druhá časť zastáva názor, že autorom je Ezdráš.

Kniha Nehemiášová. Autorom knihy je Nehemiáš.

Kniha Tobiáš. Autor knihy je pravdepodobne Tobiáš.

Kniha Judit. Neexistuje jednotný názor na autorstvo knihy. (Predpokladá sa, že autorom je samotná Judit, Eliakim, Achior a ďalší).

Kniha Ester. Autor je neznámy. Niektorí otcovia autorstvo knihy pripisujú Mardochejovi.

Kniha Jób. Autor neznámy. Blažený Hieroným pripisoval autorstvo Mojžišovi. Origenes¹ udáva, že autor žil v domojžíšovskej epoche.

Kniha Žalmov – Žalmy. Autorom je kráľ Dávid a ďalší žalmisti a speváci, ktorých mená nachádzame na začiatku Žalmov.

Kniha prísloví Šalamúnových. Autorom je kráľ Šalamún a ďalší ľudia, na ktorých sa poukazuje v knihe.

Kniha Kazateľ. Autor kráľ Šalamún.

Kniha Pieseň piesní (Veľpieseň). Autor kráľ Šalamún.

Kniha Múdrostí Šalamúnovej. Autor neznámy. Iba málo otcov sa prikláňa k názoru, že autorom je Šalamún.

Kniha Múdrosti Isusa, syna Sirachovho. Autor – Isus, Jozue – Je- hošuha, syn Siracha. Predslov ku knihe napísal jeho vnuk.

Veľkí proroci. Izaiáš, Jeremiáš, Ezechiel, Daniel. Knihy sú napísané autormi, ktorých mená nachádzame v ich názve.

Malí proroci. Ozeáš, Joel, Amos, Abdiáš, Jonáš, Micheáš, Naum, Avakum (Habakuk –Abakuk), Sofoniáš, Aggeus, Zachariáš, Malachiáš. Knihy sú napísané autormi, ktorých mená nachádzame v ich názve.

¹ Vladyska Ilarion (Alfejev) nazýva Origena centrálnou osobou teologického života kresťanského Východu 3. storočia. Išlo o alexandrijského presbytera „významného pedagóga a učiteľa prvotnej Cirkvi, muža encyklopédických vedomostí, originálneho mysliteľa a filozofa. Protojerej John Meyendorf ho nazval „zakladateľom kresťanskej teológie“. (ИЛАРИОН, А.: *Отецы и учителя Церкви III. века*. 2 Т. Москва 1996, с. 14).

Knihy Makabejské – prvá kniha Makabejská, druhá kniha Makabejská, tretia kniha Makabejská. Autor týchto kníh je neznámy.

Tretia kniha Ezdráša. Autor je neznámy. Niektorí otcovia pripisujú autorstvo priamo Ezdrášovi.

Ďalšie knihy, ktoré patria do kánonu starozákonných kníh ako 2 kniha Ezdráša, Jeremiášov plač (Náreky, Žalospevy), Jeremiášov list vo svojom diele Alexander Meň neudáva. Takže k celkovému počtu 47 kníh Starého Zákona ak pripočítame vyššie uvedené 3 knihy dostávame celkový počet kníh Starého Zákona 50.

Zoznam bibliografických odkazov:

- GERKA, M. a kol.: *Sväte Písma a skratky biblických kníh z pohľadu pravoslávnej a nepravoslávnej bibliistiky na Slovensku*. In: *PTZ XXXIV/19*. Prešov 2009. ISBN 978-80-8068-998-8.
- ХРИСТИАНСТВО. Т.2. Москва 1995. ISBN 5-85270-023-1.
- ХРИСТИАНСТВО. Т.3. Москва 1995. ISBN 5-85270-100-9.
- 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.
- МЕНЬ, А.: *Исагогика - Ветхий Завет*. Москва 2000. ISBN 5-89831-003-7.
- Nový biblický slovník*. J. Douglas a kol. Praha 1996. ISBN 80-85495-65-1.
- СОКОЛОВ, Н.: *Ветхий Завет*. Москва 2002.

HISTORICKO-KRITICKÝ ÚVOD DO 8. ŽALMU

Ján Husár

Miesto ôsmeho žalmu v Knihe žalmov

V hebrejskej Biblia je ôsmy žalm súčasťou prvej knihy žalmov. Vo všetkých súčasných prekladoch Knihy žalmov je na ôsmom mieste. V bohoslužbách Pravoslávnej Cirkvi je súčasťou prvej z dvadsiatich kafiziem a je záverečným žalmom tzv. tretej slávy a zároveň celej prvej kafizmy.¹

Obsahovo je tento žalm pokračovaním predchádzajúceho, v ktorom prorok prisľubuje vyznať sa menu Hospodina: „*Vyznám sa Hospodinovi podľa Jeho spravodlivosti a menu Hospodina najvyššieho spievam,*“² čo práve v tomto žalme koná: „*Hospodine, Hospodin náš, aké obdivuhodné je Tvoje meno po celej zemi, lebo Tvoja veľkolepost bola vyvýšená nad nebesá.*“³ Jeho umiestnenie za siedmym žalmom môže teda vychádzať práve z tejto obsahovej paralely. Z tohto dôvodu u svätých otcov a súčasných pravoslávnych biblistov nachádzame názor, že ôsmy žalm patrí do obdobia Absolónovho povstania⁴, kedy po vyslovení údivu nad Božou starostlivosťou o prenasledovaného človeka a okolnosťami, ktoré viedli k jeho záchrane, teraz, v stave uspokojenia nad vývinom udalostí, vyslovuje prorok Bohu slávoslovie za poskytnutú záštitu.

Umiestnenie ôsmeho žalmu je vyvrcholením oslavys Boha Tvorcu, Jeho vznešeného mena a Jeho neprestajnej starostlivosti o stvorený svet a samotného človeka. Poukazuje nám aj na lásku Boha k stvorenému svetu, no najmä k človeku, na Jeho dar pre človeka – spravovať stvorený svet a starať sa oň. Z bohoslužobného hľadiska je skutočným oslavným záverom nielen tretej „slávy“, ale celej prvej kafizmy.

¹ Každá kafizma je kvôli bohoslužobnému použitiu Knihy žalmov rozdelená na tri „Slávy“. Pozri **ПСАЛТИРъ. Мокрая** 2000.

² Ž 7, 18.

³ Ž 8, 2.

⁴ Sú aj iné názory na dobu napísania žalmu, o ktorých sa zmienime nižšie a ktoré vychádzajú z iného chápania žalmového nadpisu (podľa TM).

Nadpis žalmu

V hebrejskej (TM¹), gréckej (LXX²), latinskej (Vg³) i cirkevnoslovenskej (CSL⁴) Biblia a od nich odvodenej prekladoch má tento žalm nadpis. Podľa LXX znie: *Na koniec, o lisoch. Žalm Dávidov.*

V nadpise ôsmeho žalmu je použitý výraz, ktorý robí prekladateľom fažkosti a ktorý sa v TM a LXX chápe rozdielne. Ide o výraz „לִמְנַצֵּחַ“ (lamnaccéach), ktorý bol v LXX preložený ako „εἰς τὸ τέλος“ (CSL: εἰς κοινέψ - na koniec). V nadpisoch žalmov sa vyskytuje 54-krát.⁵ Podrobnejšie sa tomuto výrazu venujeme v úvode do 4. žalmu.⁶

Nadpis ôsmeho žalmu podľa LXX obsahuje po prvýkrát výraz „ύπερ τῶν ληνῶν“, ktorý prekladáme „o lisoch“. V židovskej tradícii sa hovorí, že žalm bol napísaný v dobe vinobrania, kedy sa na odšävenie hroznou používal lis a zvyčajne sa spievali rozličné piesne oslavujúce Božiu veľkolepost, starostlivosť a dobrotvosť – to by znamenalo, že tento výraz chápeme doslovne. No viacerí svätí otcovia⁸ tu vidia aj prenesený význam, podľa ktorého pod lismi máme chápať kresťanské chrámy, v ktorých sa ako v lise pripravuje na oltároch tajomné víno svätej tajiny Eucharistie alebo tiež veriacim ľuďom vylieva tajomné víno kresťanského spásenosného učenia. Podrobnejšie sa o tom zmienime v exegéze na ôsmym žalm. Okrem ôsmeho žalmu sa tento výraz (*o lisoch*) nachádza aj v nadpisoch žalmov 80 a 83.

V nadpise podľa TM tu stojí výraz „גִּתִּית“ (gittit), ktorý podľa niektorých exegétov poukazuje na sprievod hudobným nástrojom pochá-

¹ לִמְנַצֵּחַ עַל-הַנְּתִיבָה מִזְמֹר לְדָוִר

² Εἰς τὸ τέλος, ύπέρ τῶν ληνῶν ψαλμὸς τῷ Δαυΐδ.

³ In finem pro torcularibus psalmus David. NVg: Magistro chori. Ad modum cantici "Torcularia...". Psalmus. David.

⁴ Εἰς κοινέψ, ὡς τοιήμεχζ, Φιλόιμως Δέεδ.

⁵ Ide o tieto žalmy: 4, 6, 8–14, 17–19, 21, 30, 35, 38–41, 43–46, 48, 50–61, 63–69, 74–76, 79–80, 83–84, 87, 108, 138–139.

⁶ Pozri HUSÁR, J.: Historicko-kritický úvod do 4. žalmu. In: *Pravoslávny biblický zborník III/2010*. Dostupné na internete: <http://www.okp-elpis.pl/wydawnictwa>.

⁷ Pozri napr. Sud 10, 27; Jer 18, 33.

⁸ Sv. Atanáz Veľký, sv. Ján Zlatoústy, sv. Vasilij Veľký, bl. Theodorit Kýrsky, mních Eufimij Zigaben, archiep. Irinej, ep. Palladij a iní. Pozri aj ЛУЗИН, М., еп.: *Библейская наука*. Т. 4. Тула 1900, с. 84–86.

dzajúcim z filištínskeho mesta Get a ktorý sa mohol podobať svojimi otvormi či tvarom na lis. Celý nadpis tak možno chápať ako poukázanie na to, že tento žalm sa má sprevádzať getským hudobným nástrojom pri vinobraní ako akási ľudová pieseň.¹ Kedže nadpis podľa TM hovorí o spôsobe hudobného prednesu žalmu, súčasní západní prekladatelia² uprednostňujú preklad: „*Zbormajstrovi pre hudobný prednes na gatský nápev. Žalm Dávidov.*“³ Ďalšiu možnosť chápania tohto výrazu nachádzame v nadpise podľa NVg, kde sa hovorí o nápeve: „*Zbormajstrovi. Na nápev piesne „Lis“. Dávidov žalm.*“⁴ Existuje mienka, že práve nápev, na ktorý sa mal spievať tento žalm, bol nápevom piesní spievajúcich ľudí smerujúcich do vinohradu na vinobranie.

Autor, doba a okolnosti napísania žalmu

Na autorstvo poukazuje samotný nadpis žalmu. Za autora ôsmeho žalmu bibliisti bez pochybností považujú kráľa Dávida, ktorého meno uvádza aj nadpis – דָּוִיד, ψαλμὸς τῷ Δαυὶδ, ψаломъ дѣѧ, psalmus David, žalm Dávidov. Ďalším dôkazom Dávidovho autorstva je obsahová aj jazyková príbuznosť s inými Dávidovými žalmami, v tomto prípade napríklad s predchádzajúcim siedmym žalmom, ale aj inými. Ďalším nepriamym dôkazom potvrdzujúcim Dávidovo autorstvo je aj umiestnenie samotného žalmu. Prvá kniha žalmov v hebrejskej Biblia (podľa TM: 1–41) obsahuje takmer výlučne Dávidove žalmy.

O dobe napísania žalmu jestvujú viaceré názory. Niektorí bibliisti (napr. Lopuchin) umiestňujú tento žalm do obdobia Dávidovho života ešte pri otcovi. Kedže hlavnou tému obsahu žalmu je vyobrazenie veľkoleposti Boha v prírode, predpokladá sa, že Dávid mal dostatok času na takéto rozjímanie a teda, že to muselo byť ešte pred jeho nástupom na slúženie ako kráľa, pretože potom prenasledovania Saulom

¹ Pozri ЛОПУХИН, А. П.: *Толковая Библия. Псалтирь*. Том 4. Харвест 2000, с. 790.

² V našom prostredí je takýto nadpis v protestantských vydaniach a ekumenickom preklade Biblie.

³ *Biblia*. Písmo Sväté Starej a Novej Zmluvy. Slovenská Evanjelická cirkev A.V., Liptovský Mikuláš 1979, s. 467; *Biblia*. Slovenský ekumenický preklad. Slovenská biblická spoločnosť, Banská Bystrica 2007, s. 513.

⁴ *Biblia*. Sväté Písmo Starého a Nového Zákona. Spolok sv. Vojtech, Trnava 2005⁶, s. 877.

a rôzne boje a vojny a aj kráľovské povinnosti zamestnali jeho myseľ inými myšlienkami. Dobu vzniku žalmu treba vidieť v živote Dávida ešte v otcovskom dome po prvom pomazaní prorokom Samuelom. Vtedy pásol otcove stáda, prebýval uprostred prírody a mohol rozjímať nad jej nádherou.¹

Ďalšou domnenkou o čase napísania je doba vinobrania. „Niektorí zo židovských rabínov sa domnievajú,“ hovorí Razumovskij, „že tento žalm bol Dávidom napísaný pri zbere hrozna vo vinohrade, kedy sa používajú lisy na získanie hroznovej šťavy.“² Podobné informácie zo židovského exegetického prostredia prináša aj biskup Palladij, keď hovorí, že rabíni umiestňovali zostavenie tohto žalmu do doby pri oberaní vinohradu. No iní rabíni, vidiac v hebrejskom slove „gittit“ poukázanie na mesto Get, domnievajú sa, že tento žalm bol napísaný v meste Get, keď doň kráľ Dávid pri nejakej udalosti utiekol alebo bol napísaný pri víťazstve nad Filištíncom Goliášom z Getu.³

Zaujímavú informáciu nachádzame v tzv. Synaxároch pôstnej a kvetnej triody byzantského hymnografa Nikifora Kallista, ktorý v Synaxári na nedeľu svätej Päťdesiatnice hovorí, že kráľ Dávid nadpísaloval žalmy výrazom „*o lisoch*“ pravdepodobne pri príležitosti židovského sviatku Stánkov, ktorý sa konal päť mesiacov po Pasche a po zbere plodov.⁴

Vychádzajúc zo slov svätého Jána Zlatoústeho je podľa našej mienky najpravdepodobnejším obdobím zostavenia ôsmeho žalmu doba Absolónovho povstania, presnejšie doba, keď Dávidov priateľ Chúšaj zmaril radu Achitofela o skorom napadnutí Dávida. Prorok vyslovil slová siedmeho žalmu a potom aj ôsmeho. V oboch vidíme obsahové súvislosti. V siedmom žalme prorok povedal: „*Vyznám sa Hospodinovi podľa Jeho spravodlivosti a menu Hospodina najvyššieho spievam*“⁵, teraz napĺňa sľubované a prináša pieseň Jeho obdivuhodnému menu: „*Hospodine,*

¹ Pozri ЛОПУХИН, А. П., cit. dielo, с. 790.

² РАЗУМОВСКИЙ, Г.: *Объяснение священной Книги Псалмов*. Москва 2006, с. 47.

³ Pozri ПАЛАДИЙ, епископ: *Толкование на псалмы*. 2. издание. Вятка 1874, с. 28.

⁴ Pozri Синаксари постной и цветной триодей. Москва 2009, с. 220.

⁵ Ž 7, 3.

Hospodin náš, aké obdivuhodné je Tvoje meno po celej zemi.^{“1} V predchádzajúcim žalme hovoril prorok sám za seba: „*Hospodine, Bože môj...*^{“2}, teraz hovorí za mnohých: „*Hospodine, Hospodin náš...*^{“4}

Bohoslužobné používanie žalmu

Tento chválitebný a prorocký žalm je vďaka svojmu obsahu bohatozastúpený v pravoslávnych bohoslužbách, najmä v textoch Pôstnej tríody, Oktoicha a Mineáč. Keďže Cirkev, nasledujúc apoštola Pavla (Ž 8, 5–7 = Hebr 2, 6–8), prijala jeho mesiášsky charakter, používa ho najmä v bohoslužbách tzv. Hospodských sviatkov, najmä sviatku slávnostného vchodu Isusa Christa do Jeruzalema (Kvetná nedele).

Ôsmy žalm ako celok³ je súčasťou prvej kafizmy, ktorá sa podľa všeobecného typikonu (bohoslužobného poriadku) číta na sobotnej večerni. V období Veľkého pôstu sa okrem sobotnej večerne číta prvá kafizma aj v stredu na utreni. Žalm je ozajstnou oslavou Boha Tvorcu a ako taký je najlepším chválitebným záverom prvej kafizmy. V iných bohoslužbách sa ôsmy žalm ako celok nepoužíva.

Slová tohto žalmu citoval aj Spasiteľ Isus Christos, keď po slávnostnom vstupe do Jeruzalema vošiel do Božieho chrámu a odpovedal na hnevlivé slová veľkňazov a zákonníkov po tom, čo vyhnal z chrámu kupcov a peňazomencov. Takto slová tretieho verša tohto žalmu⁴ vošli do tzv. evanjeliových začátkov (83. začalo) a čítajú sa na utreni Kvetnej nedele.

Slová ôsmeho žalmu v mesiášskom kontexte uviedol aj svätý apoštol Pavol vo svojom liste k Hebrejom (Ž 8, 5–7 = Hebr 2, 6–8). Preto sa slová žalmu dostali aj do tzv. apoštolských začátkov (začalo 305), ktoré sa číta 8. novembra (juliánsky kalendár) na Liturgii sviatku Zboru svätého archanjela Michala a ostatných nebeských beztelesných síl a aj na Liturgii, keď sa slúži tzv. všeobecná služba anjelským mocnostiam.

¹ Ž 8, 2a = 8, 10.

² Ž 7, 2 a 4.

³ Použitie celého žalmu v bohoslužbách znamená použitie bez žalmového nadpisu.

⁴ Ž 8, 3a – Ήδη ὁ γένος μακάρεσσις ἡ εὐλογησίας τοιερηπήντας ἐστὶ χειλός – Z úst detí a dojčiat si urobil chválu.

Najčastejšími slovami žalmu, ktoré nachádzame v pravoslávnych bohoslužbách sú slová druhého (resp. desiateho) a tretieho verša, ktoré sú použité ako prokimen, verš prokimuenu, verše medzi stichiram alebo verše k „Alliluja“. Najviac sú tieto verše použité v Triode pôstnej v bohoslužbe Kvetnej nedele. Napríklad štvrtá stichira na „Hospodi vozvach“ veľkej večerne sviatku hovorí o tom, že Izrael prináša chvály cez ústa pokorných nemluvniat a dojčiat kvôli vstupu Christa do Jeruzalema (...ειργώ ράδη ἡ χβαλένειε πριηόσητρις βοζλόβελενηνηϊ ἵηλυ ἡβ' οὔρητρις ειδίψηχζ, ἡ μλήειζρις ιειλόβενειχζ, βράψηχζ τὰ χρῆτε, ειχοδάψια κο ειτύιη γράδ, πρέκιδε ϕειρητή δηέη πλέχη). Na malej aj veľkej večerni toho istého sviatku sú oba verše žalmu použité ako verše medzi stichiry „Stichovne“ – prvý verš tvoria slová prvej polovice tretieho verša¹ a druhý verš slová prvej polovice druhého verša.² Na utreni toho istého sviatku sú oba verše použité ako prokimen (v. 3a) a jeho verš (v. 2a). Na tej istej utreni sa slová celého tretieho verša parafrázujú v prvom tropare prvej piesne kónona sviatku: *Z úst krotkých detí a dojčiat si urobil chválu Tvojich služobníkov, aby bol zničený nepriateľ a utrpením na kríži pomstený pád prvého Adama, aby bol teda drevom vzkriesený a zaspieval Tebe, Hospodinovi, víťaznú pieseň.*³ Na tej istej utreni v Synaxári čítame opäť slová tretieho verša tohto žalmu.⁴

Slová z tohto žalmu nachádzame v Pôstnej triodi aj v týždni pred sviatkou slávnostného vstupu Christa do Jeruzalema, čo nie je nič neobvyklé, keďže celý týždeň je prípravným k tomuto sviatku a nesie aj pomenovanie „týždeň ratolestí.“⁵ Napríklad vo štvrtok na utreni vo

¹ Ž 8, 3a – *Z úst detí a dojčiat si urobil chválu.*

² Ž 8, 2a (10) – *Hospodine, Hospodin nás, aké obdivuhodné je Tvoje meno po celej zemi.*

³ Ἡβ' οὔρητρις μλαδένειζρις ιειλόβενειχζ, ἡ ειδίψηχζ, χβαλέτρις τβούήχ ράεξ ειερεψηάλις ἔτη, πράρθητην ιεποετάτη, ἡ ώμητητη ιεράρχητην κρῆτα, πλένειε δρέκηλα όλαμα, δρέκομις όκει ποεκρήτητη εερό, ποιόψια ποεκέδητο πεέσηε τεεεή γάη. – Pozri **ΤΡΙΩΔΙΑ ΠΟΣΤΗΑΔΛ.** T. 2. Moskva 2002, c. 388.

⁴ Ὦ τέλια πράζηνιζκ ἡ πρέροκζ γλιγόλαше захрі́м гл. д., ср. д.: ράδηςια σφέλω αιρή ειώνοβα, εε ψή τεβοή γραλέητρις τεεεή κρότοκα, ἡ εεέδκια πα ποδάρεμινηκα ἡ ζκρεκά ծελα εώνα ποδάρεμινηγια. Ἡ δέδκια πάκη ώ δέέτεχζ: ἡβ' οὔρητρις μλαδένειζρις ἡ ειδίψηχζ ειερεψηάλις ἔτη χβαλέτρις – Pozri **ΤΡΙΩΔΙΑ ΠΟΣΤΗΑΔΛ.** T. 2. Moskva 2002, c. 389–390.

⁵ Každý deň posledného týžňa Veľkej štyridsiatnice nesie pomenovanie „βαῖτι“ – ratolesti, vetvičky, ktorými privítajú deti Christa pri Jeruzaleme.

Štvrtom tropare štvrtej piesne kánona nachádzame voľne použité slová tretieho verša.¹ Taktiež na Liturgii Lazarovej soboty sú slová tretieho verša použité ako tzv. pričasten.

Celý druhý verš žalmu rozdelený na dve časti je použitý ako prokimen a jeho verš v dvoch dňoch Veľkého pôstu. Prvýkrát je to v utorok na večerni prvého týždňa Veľkého pôstu², kedy sa prvých 137 žalmov (okrem 136. žalmu) používajú ako prokimen na večerni alebo šiestom čase. Po druhýkrát je to na šiestom čase vo Veľký piatok.³

Tematika ôsmeho žalmu našla svoje použitie aj v prokimenoch, troparoch a stichirách Minei. Slová prvej polovice tretieho verša sú allilujným veršom na Liturgii svätýmu mučeníkom Kyrikovi a Julite (15. júl); slová prvej polovice druhého verša sú súčasťou tretieho tropara tretej piesne kánona utreni svätému Jermogénovi Moskovskému (17. február). Na veľkej večerni druhej nedele po Päťdesiatnici sú ako prvy verš na stichovni použité opäť slová druhého verša. Slová o ovenčení slávou a cľou (8, 6) sú častými v rozličných troparoch a modlitbách, ktorými autori bohoslužobných textov chceli poukázať na oslávenie svätca Všemohúcim Bohom.⁴

Slová z tohto žalmu (v. 3a) sa nachádzajú aj v Trebníku, konkrétnie v poriadku bohoslužby pri začiatku učenia sa detí. Sú tu použité ako prokimen.⁵ Ďalšie použitie ôsmeho žalmu v Trebníku je vo svätej tajine manželstva, kde kňaz blahosloviaac ženicha a nevestu vyslovuje parafrázované slová zo šiesteho verša: „Γὰν εἴπεις οὐαίσι, ελάθοι ἡ γέστην εθίηται ἀ“ – Hospodine, Bože nás, slávou a cľou ich ovenčí.⁶

Svoje použitie našiel žalm aj v modlitbe pred ikonou Presvätej Bohorodičky „Mlekopitatelnica“ (Mliekom krímiaca). V nej sa modlíme,

¹ Προφέκτας ἐσή λάζαρεο οὐεπένειε, ἐγόρκε πο μάλιθε βοζδεύτε, ώ αδψιχς τεβέγονοιαψιχς πριάλικας ἐσή χελάδ, επρῆτη τεοελ είσε λούη ωεράζει – Pozri ΤΡΙΩΔΙΟΝ ΠΟΣΤΗΑΛ. Τ. 1. Μοσκώ 2002, с. 369.

² Pozri ΤΡΙΩΔΙΟΝ ΠΟΣΤΗΑΛ. Τ. 1. Μοσκώ 2002, с. 99.

³ Pozri ΤΡΙΩΔΙΟΝ ΠΟΣΤΗΑΛ. Τ. 2. Μοσκώ 2002, с. 455.

⁴ Nie je tu priestor na všetky texty, pretože oslávenie svätca slovami zo žalmov je prirodzenou súčasťou bohoslužieb Pravoslávnej Cirkvi.

⁵ Pozri ΤΡΕΒΗΗΚΑ έως δεδίχς γατράχς. Κίεβυ πέρβλα. Κίεβυ 2009, с. 723.

⁶ Pozri ΤΡΕΒΗΗΚΑ έως δεδίχς γατράχς. Κίεβυ πέρβλα. Κίεβυ 2009, с. 138.

aby Bohorodička ochraňovala deti a ich rodičov, aby deti, krímiac sa, rástli, aby rodičia, vychovávajúc ich, naplnili sa radosťou a pokojom, aby Hospodin Boh cez jej modlitby vykonal pre seba chválu z úst detí a dojčiat.¹

Kedžže je ôsmy žalm druhým mesiášskym žalmom Knihy žalmov, jeho použitie je naozaj veľmi bohaté.

Paralelné miesta ôsmeho žalmu podľa cirkevnoslovanskej Biblie

Verš	Podľa 8. žalmu	Podľa ostatných SZ a NZ kníh
8, 1		Nav 3, 11
8, 2	Ž 109, 1	2Krn 20, 6; Sk 17, 24
8, 3	Mt 21, 16	Ž 56, 2; Mt 11, 25; Mt 21, 16
8, 4		
8, 5	Job 7, 17; Ž 143, 3; Hebr 2, 6	
8, 6		
8, 7	1Mjž 21, 28; 9, 2; 1Kor 15, 27	Ef 1, 22
8, 8		
8, 9		
8, 10		

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.

¹ Ἰανδάριλ εἶ ἡ ἀντίστροφή ἐι. Μάτεια πρέδ ἵκώνοιο πρεετῆμα εῖδη, ἡλεκθέμοιο μλεκοπιητάτελενηца. (online) [cit. 01-03-2012] Dostupné na: <http://www.orthlib.ru/worship/molmolebn/>

- Biblia.* Slovenský ekumenický preklad. Slovenská biblická spoločnosť, Banská Bystrica 2007. ISBN 978-80-85486-45-2.
- Biblia.* Sväté Písmo Starého a Nového Zákona. 6. vydanie. Spolok sv. Vojtecha, Trnava 2005. ISBN 80-7162-538-8.
- Biblia.* Písмо Sväté Starej a Novej Zmluvy. Slovenská Evanjelická cirkev A.V., Liptovský Mikuláš 1979. ISBN 0 564 03222 0.
- Biblia Sacra Vulgatae editionis. Ex tribus editionibus Clementinis critice descriptis, dispositionibus logicis et notis exegeticis illustravit, appendice lectionum Hebraicarum et Graecarum auxit P. Michael Hetzenauer. Ratisbonae et Romae: Sumptibus et typis Friderici Pustet, 1914.*
- Nova Vulgata.* Dostupné na: http://www.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_index_lt.html
- Часослово. Москва 1980.
- Молитва пред иконою пресвятой Богородицы. Аменемо молекопитательница. (online) [cit. 01-03-2012] Dostupné na: <http://www.orthlib.ru/worship/molmolebn/>
- Октоих. Киев 2001. Т. 1-2.
- Псалтирь. Киев 1999. ISBN 5-901094-10-7.
- Псалтирь. Москва 2000. ISBN 5-7850-0077-7.
- Псалтирь Григория Палладия. Часы первые. Москва 1993.
- Служебник. Москва 2004. ISBN 5-94625-065-5.
- Το Χαλτηριον. Αθήνα 1998. ISBN 960-315-146-7.
- Τρέβηνικ έ βεδχζ ψιτάχζ. Часы первые. Киев 2009.
- Τριώδης ψεύτημα. Москва 2002. ISBN 5-94625-014-0.
- Τριώδης πόρτημα. Т. 1. Москва 2002. ISBN 5-94625-013-2.
- Τριώδης πόρτημα. Т. 2. Москва 2002. ISBN 5-94625-013-2.
- Τύποικόν, сирийский, азбуковике церковнаго пособија во јерданским србијама латры, прпенаго и богоспасаго Спаса наше града Саввы. Dostupné na: <http://orthlib.narod.ru>
- АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ, св.: Творения в четырех томах. Том 4. Москва 1994.

- АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ, св.: *Творения. Толкование на псалмы*. Москва : Благовест, 2009. ISBN 978-5-9968-0002-5.
- ЕФРЕМ СИРИН, св.: *Творения*. Том 3. Москва 1994. ISBN 5-86809-092-6.
- ФЕОДОРИТ КИРСКИЙ, бл.: *Изъяснение псалмов*. Москва 2004. ISBN 5-94625-081-7.
- ГРИГОРИЙ НИССКИЙ, св.: *Творения*. Часть 2. Москва 1861.
- ИОАНН ЗЛАТОУСТ, св.: *Творения*. Почаевская Лавра 2005.
- ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ, св.: *Беседы на псалмы*. *Творения*. 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.
- ЮНГЕРОВ, П. А.: *Псалтирь в русском переводе с греческого текста LXX, с введением и примечаниями*. Казань, 1915.
- ЮНГЕРОВ, П. А.: *Введение в Ветхий Завет. Книга 2*. Москва 2003. ISBN 5-7429-0189-5.
- ЛОПУХИН, А. П.: *Толковая Библия*. Книга 1. Том 4. Харвест 2000. ISBN 985-13-2252-0.
- ЛУЗИН, М., еп.: *Библейская наука*. Т. 4. Тула 1900.
- MÚDROSLOVNÉ KNIHY STARÉHO ZÁKONA s komentárimi Jeruzalemskej Biblie. Trnava 2006. ISBN 80-7141-527-8.
- 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.
- СИНАКСАРИ постной и цветной триодей. Москва 2009. ISBN 978-5-7429-0393-2.
- 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 8. ŽALMU

(Úvod do exegézy a výklad žalmového nadpisu)

Ján Husár

Ôsmy žalm je v učení svätých otcov druhým mesiašskym žalmom Knihy žalmov. Svedčí o tom už samotný nadpis, v ktorom je použitý výraz „*o lisoč*“. Tento výraz svätí otcovia chápú v alegorickom zmysle ako poukázanie na cirkevné spoločenstvá Christovej Cirkvi, keďže sám Jednorodený Syn sa nazýva viničom a Jeho verní vetvami.¹ Aj samotný žalm podľa svätých otcov obsahuje prorocké miesta. Ide najmä o tretí a piaty až siedmy verš. V prvom prípade (v. 3) na mesiašsky charakter poukázal samotný Spasiteľ, keď jeho slová vyslovil ako námetku voči farizejom, ktorí sa pohoršovali nad deťmi oslavujúcimi Christa ako Mesiaša a Syna Dávida: „*Nikdy ste nečítali: Z úst detí a dojčiat si urobil chválu.*“² V druhom prípade (v. 5–7) na mesiašsky charakter poukázal svätý apoštol Pavol vo svojom liste Hebrejom³, ktorý pod *málo menším než anjeli* vidí Isusa Christa, ktorý podstúpil smrť na kríži a bol za to ovenčený slávou a čľou.⁴

Tento žalm je zároveň chválitebný. Prináša Bohu chválu, chválu Je-ho obdivuhodnému menu a chválu Jeho dokonalému stvoriteľskému plánu. Je výzvou pre každého veriaceho človeka, aby aj on prinášal Bohu takéto chvály. Zároveň by človek mal mať pocit vďačnosti Bohu – Tvorcovi – podobný pocitu, ktorý mal žalmista.

Prorok Dávid tento žalm vyrieckol akoby v mene všetkých veriacich sŕdc, ktoré dostávajú mystické víno kresťanského učenia z duchovných „lisov“ – Božích Cirkví. Dávid predpovedá spásu – záchranu ľudstva Jednorodeným Božím Synom, diviac sa Jeho nepostihnutelnej múdrosti, nevysloviteľnej ľudomilnosti a zvláštnej, nesmiernej a obdivuhodnej starostlivosti o stvorený svet a hriešneho zúboženého človeka. Tí, ktorí

¹ Pozri Jn 15, 5.

² Pozri Mt 21, 16 porovnaj Ž 8, 3.

³ Pozri Hebr 2, 6–8 porovnaj Ž 8, 5–7.

⁴ Pozri Hebr 2, 9 porovnaj Ž 8, 6.

spievajú tento žalm skrúšeným srdcom a rozjímajú o Bohu, stávajú sa hodní prijatia blahodate Isusa Christa.

Svätyň Arsénij Kappadótsky tento žalm odporúča modliť sa za tých, ktorí utrpeli krivdu od démonov alebo od ľstivých ľudí.¹ Svätyň Ján Zlatotústy o obsahu ôsmeho žalmu hovorí, že je nádherným modlitebným vyznaním človeka, ktorý cíti, že Boh oňho prejavuje veľkú starostlivosť, že táto starostlivosť bude zavŕšená jeho spásou.² Takto žalm tajomne odkrýva Boží úmysel s človekom, svojím najdokonalejším stvorením.

Výroky ôsmeho žalmu sa v pravoslávnej teológii považujú za klasické miesta pomenovania a objasnenia prostriedkov prirodzeného poznávania Boha – poznávania cez stvorený svet a Božiu starostlivosť oň. Božia veľkolepost je viditeľná vo veľkoleposti človeka. Ôsmý žalm je jedna z najkrajších piesní, ktoré kráľ Dávid napísal a môžeme povedať, že je obsahovo krásnou chválou Božej veľkoleposti, ktorá sa odráža v stvorenom svete, najmä však v človeku, ktorý od Boha do vienka dostal vlastnosti samotného Tvorca – je pánom nad všetkým, čo Boh stvoril a tak má podiel na tejto Božej moci. Počas pokojnej noci, vnímajúc srdcom, žalmista Dávid hľadí na nádherné, hviezdami posiate nebo a tu ho objíma pocit Božej veľkoleposti, ktorú sa ľudskými slovami snaží opísať. Jeho pocit rastie s pohľadom na harmóniu neba a zeme, prírody, v ktorej sa nachádza, prírody oddychujúcej počas noci, prírody, v ktorej žijú všetky stvorené zvieratá a uprostred ktorej prebýva človek – vrchol Božieho tvorenia. V každom viditeľnom stvorení sa kúsok po kúsku odkrýva Božie meno a on, vidiac toto všetko, z hĺbky svojej citlivej duše zvoláva: „*Hospodine, Hospodin náš...*“ Božia sláva sa odkrýva vo všetkom stvorení, preto je Jeho slávy plná zem a prevyšuje aj nebesá, pretože je nemerateľne veľká.

Kresťanskí askéti a hymnografi kresťanských bohoslužieb, vidiaci mnohé úkly diabla, pridávali do modlitieb a piesní mnohé úryvky zo žalmov, v ktorých žalmisti hovoria o nepriateľoch Boha, t.j. diablovi,

¹ Pozri CHRISTODOULOS, jerom.: *Ο Γερων Παΐσιος*. Preklad do slovenského jazyka: Zozuľák, J.: *Starec Paisij*. Prešov 1999, s. 133.

² Pozri ИОАНН ЗЛАТОУСТ, св.: *Беседа на псалом 8*. In: Творения. Том V. Свято-Успенская Почаевская Лавра 2005, с. 94–112.

jeho anjeloch a ním zvedených ľuďoch. Tak je to aj so slovami tohto žalmu.

Obsahová štruktúra žalmu:

1. Nadpis (v. 1).
2. Oslava Božieho mena (v. 2–3).
3. Vyznanie Boha ako Stvoriteľa sveta a človeka (v. 4).
4. Postavenie a úloha človeka vo svete (v. 5–9).
5. Záverečné slávoslovie (v. 10).

LXX: ¹ Εἰς τὸ τέλος, ὑπὲρ τῶν ληνῶν· ψαλμὸς τῷ Δαυὶδ.

CSL: ¹ ΒΖ ΙΩΗΕΛ, ὡ̄ ΤΟΥΗΛΦΞΖ, ΨΑΛΩΜΖ ΔΕΔΔΣ,

TM:

לְמִנְצָח עַל-הַנִּתִּית מָמוֹר לְדוֹד ¹

SVK: ¹ Na koniec, o lisoch. Žalm Dávidov.¹

8, 1 – Nadpis² žalmu podľa LXX je zložený z troch častí. Prvá časť obsahuje výraz „na koniec“, ktorý poukazuje na obdobie naplnenia sa prorockého obsahu žalmu na konci dní (Starého Zákona), čo poukazuje na mesiášsku dobu.³ Druhá časť nadpisu potvrdzuje úvodnú, keď výraz „o lisoch“ svätí otcovia alegoricky chápú ako Cirkvi, t.j. spoločností veriacich v Christa zhromaždených okolo oltárov, čo je doba Nového Zákona – doba Cirkvi. Záver nadpisu obsahuje informácie o autorovi žalmu, ktorým je kráľ a prorok Dávid (τῷ Δαυὶδ, ΨΑΛΩΜΖ ΔΕΔΔΣ, לְדוֹד). Ôsmy žalm, predpovedá spásu celého sveta, poukazuje na Božiu stárostlivosť o ľudí a predpovedá aj Vtelenie Jednorodeného Syna. Predstavuje chválitebnú pieseň Bohu za Jeho dobrotivosť a priazeň darované človeku v rozumne a nádherne stvorenom svete.

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

² Viac o nadpise žalmu a rozdieloch medzi LXX a TM pozri v *Historicko-kritickom úvode do 8. žalmu*.

³ Pozri РАЗУМОВСКИЙ, Г.: *Объяснение священной Книги Псалмов*. Москва 2006, с. 28.

Podrobne objasnenie si vyžaduje najmä výraz „*o lisoch*“ (ύπερ τῶν ληνῶν, ω̄ τοιήλτεχ), ostatné časti už boli podrobne vysvetlené v predchádzajúcich žalmoch. Ako už bolo uvedené skôr, pod „*lismi*“ máme rozumieť Božie Cirkvi, t.j. tie spoločenstvá veriacich v Isusa Christa, ktoré, sústredené okolo jedného oltára Najvyššieho Boha a pritom pri rôznych oltároch rôznych chrámov každého kresťanského spoločenstva, tvoria jedinú Christovu novozákonnú Cirkev. Hoci je oltárov (a chrámov) mnoho, všetky sú jediným oltárom Všemohúceho Boha. Aj v Starom Zákone, ako prípravnom období a predobrave Nového Zákona bol oltár, no iba jeden – jeden bol obetný stôl, avšak po prizvaní pohanov v Novom Zákone je obetných stolov mnoho a to sú chrámy Christovej Cirkvi.

Aj podľa svätého Vasilija Veľkého je „*lismi*“ nazvaná Božia novozákonná Cirkev a „*predlisom*“ (предточиле) je nazvaný starozákonný predobraz Cirkvi, príprava pomocou Zákona a poučenie k zbožnosti.¹ Na ozaj v období Nového zákona máme mnoho lisov (chrámov, oltárov), na ktorých sa nekrvavým spôsobom sprítomňuje jediná golgotská obeta Spasiteľa, pričom v období Starého Zákona bol len jeden chrám v Jeruzaleme, jeden obetný oltár, na ktorom sa prinášalo množstvo obiet podľa predpisov daných cez Mojžiša. Rovnaké objasnenie nachádzame aj u blaženého Theodorita,² ktorý hovorí, že „*lismi*“ prorok nazýva Cirkvi, pretože aj Hospodin Isus Christos sa sám nazval vínnym kmeňom. Sám

¹ Pozri ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ, св.: Творения. Т. 1. Толкование на пророка Исаию. In: Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе (Т. 3.). Москва 2008, с. 719. O *predlise* ako o obraznom pomenovaní obetného oltára Jeruzalemského chrámu (jedného oltára starozákonnej Cirkvi) hovorí prorok Izaiáš v 5, 1–3 („...Postavil som stôl a v ňom vykopal predlis a čakal som, aby urodil strapce hrozna, no urodil trnie...“). V starozákonnej dobe bol postavený len jeden chrám pravému Bohu, nachádzal sa v Jeruzaleme, pretože len jednému národu na celom svete bolo od Boha dané mať takýto chrám. Prorok tu pod stôlom nazýva jeruzalemský chrám a *predlisom* chápe obetný stôl v tomto chráme. Na konci starozákonného slúženia bol tento chrám zničený a namiesto neho boli postavené po celom svete v nespočetnom množstve Christove chrámy, pretože všetky národy znova dostali nimi predtým stratené skutočné poznanie o Bohu.

² Pozri ФЕОДОРИТ КИРСКИЙ, бл.: Изъяснение псалмов. Творения Т. 2. Москва 2004, с. 35.

povedal vo Svätom Evanjeliu: „*Ja som vínný kmeň.*“¹ Z tohto viniča verní zbierajú strapce hrozna a pripravujú tajomné (tajinné, eucharistické) víno.² Toto je naozaj veľké usvedčenie Židov a odhalenie ich nevery. Ved' cez slová tohto a ďalších dvoch žalmov (80 a 83) počuli o množstve lisov a dobre vedeli, že oni dostali jediný lis, lepšie povedané predlis, starozákonný predobraz *lisov*, a aj tak nechcú pochopiť, že staré sa už skončilo a zjavila sa blahodať Nového Zákona, ktorá privoláva k spásie všetkých ľudí. A preto nie podľa Starého Zákona, nie pri jednom obetnom oltári kňazi vkladajú do lisu plody človeka (chlieb a víno), no sú postavené mnohé obetné oltáre po celej zemi aj mori. O tomto hovoril Christos žene Samaritánke, keď jej objasnil, že na každom mieste je možné klaňať sa Bohu, no je potrebné klaňať sa v Duchu a pravde.³ Na mnohé novozákonné Božie oltáre úplne jasne poukazuje aj 83. žalm, pretože jeho nadpis obsahuje výraz „*o lisoch*“ a samotný žalm obsahuje slová o mnohých Božích príbytkoch: „*Aké sú milované Tvoje príbytky Hospodine mocnosti. Moja duša si ich želá a končí v Hospodinových dvoroch... Tvoje oltáre, Hospodine mocnosti, Kráľu môj a Bože môj.*“⁴

Svätý Gregor Nysský vo svojom objasnení žalmových nadpisov hovorí, že „*lismi*“ máme rozumieť Cirkvi. Doplňa, že lis je vinársky nástroj, ktorým sa vytláča, lisuje hroznová šťava. Ak je hrozn zo nezrelé alebo zahniaté, šťava (víno) sa čoskoro skazí a nie je vhodná na pitie – začína vydávať zápach, kvasiť a stáva sa tekutinou podobnou octu. Vtedy je škodlivá pre organizmus človeka. Ak sa však do lisu vloží hrozn dobrej kvality, zrelé a nezahniaté, lis vydá lahodnú sladkú a voňavú šťavu. Také víno sa časom ešte viac zlepší – bude lahodnejšie a voňavejšie. Toto lisovanie hrozna, podľa svätého Gregora, nám má poukázať na to, čomu máme vo svojom kresťanskom živote venovať najviac pozornosti. Tomu, aby sa dobre obohatovala pokladnica nášho ľudského rozumu a tou pokladnicou je nádej. Tým hroznom môžeme rozumieť plody nášho života, pretože ako sme zakorenení v Christovi⁵ (Vínom

¹ Jn 15, 5.

² Pozri АУЗИН, М., еп.: *Библейская наука*. Т. 4. Тула 1900, с. 84-86.

³ Pozri Jn 4, 20-24.

⁴ Ž 83, 2-3. 4.

⁵ Pozri Kol 2, 7.

kmeni) súc vtvami, prinášame Mu skutky viery. No tieto plody nemôžu byť nezrelé, kyslé, trpké a zahntité. Nás lis – svedomie, ten prelisiuje naše skutky (plody života), aby nám šťava z nich dala víno budúceho života. Teraz však každý ochutnáva svoje vlastné skutky, akékoľvek by boli. Preto sú blažení tí, ktorých víno (šťava skutkov) je voňavé¹ a veselí srdce² a plácu hodní tí, ktorých víno je podobné jedu zmije.^{3 4} Podobne usudzuje aj mnich Eufimij, ktorý strapce hrozna prirovnáva ku kresťanskej viere, z ktorých v chránoch ako z lisov vyteká kresťanské učenie veseliace srdcia veriacich.⁵

O „lisoch“ ako o Cirkvách (zboroch) po Vtelení Jednorodeného Božieho Syna hovorí aj svätý Atanáz Veľký. Slová tohto žalmového nadpisu považuje za usvedčenie Židov, ktorí sa výkladmi tohto žalmu snažili odpútať pozornosť len na človeka, a nie na Bohočloveka Christa, o ktorom je podľa Atanáza tento žalm. Cirkev podľa neho zhromažďuje na oltáre (lisy) plody ľudí prospievajúcich v cnostiach.⁶

Blažený Augustín vo svojom diele *Ennarrationes in psalmos* taktiež uvádzá mystický a alegorický význam výrazu „o lisoch“. Podľa neho môže mať tri významy: Lisy na hrozno predstavujú Cirkev, hrozno symbolizuje Božie slovo – cirkevné učenie a lisy na hrozno symbolizujú mučeníctvo – telá mučeníkov zostali na zemi, no duše prešli do Božieho Kráľovstva.

Podľa obsahu je tento žalm prorocký a chválitebný. Prorok Dávid v ňom oslavuje veľkoleposť Boha a slávu Tvorca, ktoré boli zjavené vo stvorení človeka ako kráľa a vladára na zemi. No keďže človek pádom čiastočne stratil moc panovať nad stvorením, preto naň nemôžeme v plnosti vzťahovať to, čo je povedané vo veršoch 6–9. Svätí otcovia

¹ Pozri Pr 3, 10.

² Pozri Ž 103, 15.

³ Pozri 5Mjž 32, 33.

⁴ Pozri ГРИГОРИЙ НИССКИЙ, св.: *О надписании Псалмов. Книга 2. Глава 5.* Москва 1861, с. 80–82.

⁵ Pozri ЗИГАБЕН, Е.: *Толковая Псалтирь изъясненная по свято-отеческим толкованиям.* Ясненово 2000, с. 60.

⁶ Pozri АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ, св.: *Творения. Толкование на псалмы.* Москва : Благовест 2009, с. 28.

⁷ Pozri TRSTENSKÝ, F.: *Úvod do Knihy žalmov.* Ružomberok 2008, s. 133–134.

veľmi správne a s nimi aj apoštol Pavol (1Kor 15, 26; Hebr 2, 6) vzťahujú slová ôsmeho žalmu na Isusa Christa, pretože aj On sám ho vzťahoval na seba (Mt 21, 16). Tento žalm Dávid zaspieval v mene veriacich sídc, ktoré prijímajú tajomné víno kresťanského spásosného učenia z duchovných lisov – Božích chrámov.

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. Vojtechova. Trnava 2005 (6. vydanie). ISBN 80-7162-538-8.

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

ТО ПАЛАТРИОН. Аθήνα 1998. ISBN 960-315-146-7.

АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ, св.: *Предуведомление к толкованию на Псалтирь*. Творения. Т. 4. Москва 1854.

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

АМФИЛОХИЈЕ (Радовић), митр.: *Историјски пресјек тумачења Старога Завета*. Цетиње 2009. ISBN 978-86-7660-119-6.

ГРИГОРИЙ НИССКИЙ, св.: *О надписании Псалмов*. Книга 2. Москва 1861.

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

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

- АФАНАСИЕВ, Д.: *Руководство к изучению священного писания Ветхого Завета*. Том 3 – Учительные книги. Йорданвилле 1975.
- 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.
- ЛУЗИН, М., еп.: *Библейская наука*. Т. 4. Тула 1900.
- МЕТОДИЈЕ (МУЖДЕКА), епископ тимочки: *Месијански псалми. Манастир Благовештење* 2005.
- ОРДА, И.: *Руководственное пособие к пониманию Псалтири. «Лествица»* : Москва 2000. (По изд. 1882 г.)
- ПАЛЛАДИЙ, епископ: *Толкование на псалмы*. 2. издание. Вятка 1874.
- ПОЛИКАРПОВ, Д.: *Предизображение Иисуса Христа в ветхозаветных пророчествах и прообразах по святоотеческому пониманию их*. С.-Петербург 1903.
- ПСАЛТИРЬ в святоотеческом изъяснении*. Свято-Успенская Почаевская Лавра 1998. ISBN 5-86868-103-7.
- РАЗУМОВСКИЙ, Г.: *Объяснение священной Книги псалмов*. Москва 2006. ISBN 5-7429-0120-8.
- ТОЛКОВАЯ ПСАЛТИРЬ на церковно-славянском языке. Мгарский монастырь 2001. ISBN 966-302-233-7.
- ТОЛКОВАЯ ПСАЛТИРЬ с подстрочным комментарием и краткой историей. Москва 2006.
- TRSTENSKÝ, F.: *Úvod do Knihy žalmov*. Ružomberok 2008. ISBN 978-80-8084-299-4.
- 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 8. ŽALMU
(2. časť – oslava Boha ako Stvoriteľa)

Ján Husár

Nasledujúce slová kráľa Dávida obsahujú nádhernú oslavu Boha ako Stvoriteľa neba a zeme a aj samotného človeka (v. 2–4).

LXX: ² Κύριε ὁ κύριος ἡμῶν, ὃς θαυμαστὸν τὸ ὄνομά σου ἐν πάσῃ τῇ γῇ, ὅτι ἐπήρθη ἡ μεγαλοπρέπειά σου ὑπεράνω τῶν οὐρανῶν.

CSL: ² Γῆς γὰρ οὐρανοί, τὰκων γέδυμον ἡμῖν τέος ποιεῖται θεοὶ τοιαὶ βελοκολέπτες τέος πρεβύτιες οἵτε.

TM יְהוָה אֱלֹהֵינוּ מֶה-אֲדִיר שְׁמֵךְ בְּכָל-הָאָרֶץ אֲשֶׁר תַּנְהַזֵּךְ עַל-הַשְׁמִים ²

SVK: ² Hospondine, Hospodin náš, aké obdivuhodné je Tvoje meno po celej zemi, lebo Tvoja veľkolepost bola vyvýšená nad nebesá.

8, 2 – Celý ôsmy žalm je oduševnená pieseň alebo chvála proroka veľkoleposti, premúdrosti a blahosklonnosti Boha k všetkému stvorenému a obzvlášť k ľudskému rodu. Rozmýšľajúc o veľkoleposti Boha, prorok prichádza do úžasu, že si Boh zamiloval človeka a prejavuje mu svoju priazeň, urobil ho hodným svojich navštívení, darov, veľkej milosti a dobrodení. Prorok sa týmito úvodnými slovami žalmu čuduje nad neopísateľnou a nesmiernou starostlivosťou Boha o hriešneho človeka. Hovorí: „aké obdivuhodné je Tvoje meno“, t.j. aké absolútne nezvyčajné je, no aké presne, to nepovedal, pretože ľudskými slovami nemohol. Preto sa vyjadril takto intenzívne a zdvojil oslovenie. Na znásobenie intenzity prorok použil aj výraz „aké“, ktorý tu nie je použitý na porovnávanie, ale na umocnenie reči. Prorok akoby hovoril: Tvoje meno, Vládca, sa intenzívne a nepretržite ospevuje. Všetci Ča pomenúvajú Tvorcom neba a zeme. Všetci spoznali, že Ty vládneš nad nebom aj zemou a nad všetkým, čo je v nich. Hoci je Tvoja veľkolepost večná ako Ty, no nie vždy o tom ľudia vedeli. Poukázal na to napríklad prorok Avakum, keď povedal: „Boh z juhu príde a Svätý z vrchu zatônenej húštiny.“

Pokryla nebesá Jeho dobrotiost' a Jeho chvály je plná zem.“¹ A aj sám Hod-podin, keď sa zjavil patriarchovi Jakubovi a ten sa spytoval na Jeho meno, odpovedal mu: „Prečo sa vypytujes na moje meno, ktoré je tajomné?“²

Kráľ Dávid žasne nad tým, čo sa stalo: Aké je veľké, aké dôležité a obdivuhodné, že stvorenie – človeka, ktoré sa Bohu odcudzilo a stalo sa Jeho nepriateľom, samotný Boh zmieril, urobil ho svojím a postavil vyššie než všetko ostatné! Božia veľkolepost je viditeľná v stvorení a ono nám do istej miery umožňuje poznávať Ho. O tom hovoril aj svätý Gregor Bohoslov, keď chcel poukázať na možnosť poznávať Boha: „Chcel som spoznať Boha a tak som sa vybral na horu. No keď som otvoril oči, ledva som uzrel Boží chrbát³ a aj ten bol pokrytý Kameňom,⁴ t.j. kvôli nám vteleným Slovom. Nemohol som vidieť tú čistú prirodzenosť, ktorú pozná len On, nevidel som to, čo prebýva vo vnútri za prvého závesom a je zakryté cherubínnmi, no iba okraj, ktorý sa k nám vystiera. To je tá veľkolepost, o ktorej hovorí Dávid, ktorá sa odráža v Jeho stvorení, o ktoré sa stará. To všetko je Boží chrbát, čo nám dáva možnosť poznáť Ho. Aj Slnko nemôžeme vidieť priamo, len jeho odraz na hladine vody.“⁵

Isus Christos je Hosподinom nielen veriacich, ale aj neveriacich, no Hosподinom neveriacich môže byť nazvaný len ako ich Stvoriteľ. Pre veriacich je Hosподinom dvojnásobne – ako ich Stvoriteľ a ako ich Boh, preto je aj meno Hosподina v tomto verši uvedené dvakrát. Tieto slová sú slovami nielen kráľa Dávida, ale obrazne sú slovami spoločenstiev veriacich (Cirkvi), ktoré sa obracajú k Isusovi Christovi. Akoby hovorili: „Ó, Hosподine, Stvoriteľu náš! Ó, Hosподine náš, ktorého sme len nedávno spoznali ako Boha! Veľmi neobyčajné je Tvoje meno po celej zemi! Len samotné prizývanie Tvojho mena odháňa démonov, kriesi mŕtvych, zbavuje chorôb, krotí prírodné živly a Tvoje meno má moc nad

¹ Av 3, 3.

² 1Mjž 32, 29.

³ Pozri 2Mjž 33, 22–23.

⁴ Pozri 1Kor 10, 4.

⁵ ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ, св.: *Творения в 2 томах*. Т. 1. Слово 28. In: Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе (Т. 1.). Москва 2007, с. 334.

všetkým a všetkými.“ Jeho menom bola zničená smrť, spútaní démoni, otvorené nebo, odkryté dvere raja, zoslaný Svätý Duch, otroci sa stali slobodnými, nepriatelia synmi, cudzinci dedičmi, ľudia anjelmi; dokonca Boh sa stal človekom a človek sa stal bohom, nebo prijalo pozemskú (telesnú) prirodzenosť a zem prijala sediaceho na cherubínoch uprostred anjelských vojov; bola zbúraná stena, bolo zjednotené rozdelené, rozptýlená temnota a zažiarilo svetlo. Meno Hospodinovo je v tomto verši nazvané obdivuhodným, neobyčajným, divným, no na inom mieste prorok meno Hospodinovo nazýva aj strašným a hrozným.¹ Meno Hospodinovo je tak obdivuhodné kvôli nadprirodzeným činnostiam, ktorými je sprevádzané jeho prizývanie a strašné kvôli nevysloviteľnej všemohúcnosti, ktorá sa prejavuje v týchto činnostiach.²

Ďalej je nevyhnutné obrátiť pozornosť aj na to, ako prorok Dávid v tomto nazvaní Hospodina *Hospodinom našim*, pripočítal k nám aj samého seba. Istotne Svätým Duchom predvidel tajomstvo budúceho veku – tú spasiteľnú vieru v ukrižovaného Božieho Syna, ktorá následne prenikla všetky končiny zeme. Prv, v Starom Zákone, bolo Jeho meno až na židovský národ všetkými ostatnými národmi opovrhované, no ako hovorí prorok Izaiáš³, bolo to práve kvôli vyvolenému národu, avšak teraz, v dobe Nového Zákona a kresťanstva, je to presne naopak.⁴ Mnohé národy Božie meno velebia, židovský národ však Hospodina Christa neprijal. Preto je zrejmé, že prorok Dávid predvidel toto tajomstvo odkrytie Božieho mena medzi národmi.

„*Hospodine יהוה (יְהוָה), Hospodín (הָנָן) náš*“ – Prvé oslovenie Boha v tomto verši je v hebrejskom jazyku vlastné iba jedinému Bohu, ktoré sa zvyčajne prepisuje cez spoluhlásky JHWH a môžeme ho preložiť ako *jestvujúci (ыиі)*. Starobylij Židia, a napokon aj samotný Isus Christos a Jeho apoštoli, toto meno zo zbožnosti ani nevyslovovali. Namiesto

¹ Pozri Ž 46, 3; 98, 3; 110, 9.

² Pozri ЗИГАБЕН, Е.: *Толковая Псалтирь*. Ясеново 2000, с. 60–61. Pozri aj ИОАНН ЗЛАТОУСТ, св.: *Беседа на псалом 8*. In: *Творения. Том V. Свято-Успенская Почаевская Лавра* 2005, с. 94–95.

³ Pozri Iz 52, 5.

⁴ Pozri Mal 1, 11–12; Iz 11, 9.

neho používali oslovenie Adonai¹, ktoré je aj v tomto verši ako druhé v poradí. Prorok akoby hovoril: Bože svojbytný, Prameň, z ktorého vytiekajú všetky existujúce stvorenia, Ty si nás Hospodin.

„Zem“ a „nebesá“ – tieto výrazy môžeme chápať dvojako. Podzemou sa chápe všetko stvorené na Zemi, ktoré svojou rôznorodosťou, krásou, dokonalosťou jasne svedčí o veľkosti ich Tvorcu. O tom nemo svedčia aj nebesá, nebeské telesá a všetky atmosférické aj astronomické javy. Vo svätootcovkej literatúre sa pod zemou chápu ľudia a pod nebesami svet anjelov. Jedni aj druhí oslavujú Boha.²

„Tvoja veľkolepost bola vyvýšená nad nebesá“ – Veľkoleposťou prorok nazýva Božiu majestátnosť, vznešenosť a Jeho spravovanie stvoreného sveta, ktoré samotné prevyšuje všetok rozum. Táto Božia veľkolepost prevyšila aj chápanie samotných nebeských mocností, zostala pre nich nepochopiteľná a obdivuhodná. Teda tomuto Božiemu tajomstvu sa čudujú nielen ľudia, no aj samotní nebeskí anjeli.

Iné vysvetlenie sa ponúka vtedy, ak prijmeme fakt, že si tu prorok želá ukázať bezhraničnú všemohúcnosť Božej prirodzenosti, ktorá panuje na zemi i na nebi, aj nad nebesami, t.j. ani zem, ani nebo ju nemôžu obmedziť. Taká je veľkolepost Spasiteľa sveta, sediaceho po pravici Boha–Otca! Tak obdivuhodné je meno nášho Hospodina Isusa Christa, ku ktorému sa priamo a bezprostredne vzťahujú slová nasledujúcich veršov tohto žalmu.

LXX: ³ ἐκ στόματος νηπίων καὶ θηλαζόντων κατηρτίσω αἷνον ἔνεκα τῶν ἔχθρῶν σου τοῦ καταλῦσαι ἔχθρὸν καὶ ἐκδικητήν.

CSL: ³ Ἦδι ὄφεται μιλαδένειεψε καὶ εἰδψιχζ εοερψάντζ ἐτὴ χβαλζ, ερᾶγζ τεοήχζ ράδη, ἔτε κε ραζράψωντη εραγλ καὶ μέστηνικα.

TM: ³ מִפְּעֵלְלִים וּנְקִים יִסְרָף עַז לְמַעַן צָוָרִיךְ לְהַשְׁבִּית אֹוִיב וּמַתְנָקֶם

¹ Výraz Adonai sa v slovenskom prostredí často prekladá slovom Pán. My ho v našom preklade a výklade nebudeme používať, keďže ním oslovujeme aj každého (hriešného) človeka. Budeme naďalej používať výraz Hospodin, ktorým oslovujeme len Boha.

² Pozri ЛОПУХИН, А. П.: Толковая Библия. Псалтирь. Том 4. Харвест 2000, с. 790.

SVK: ³ Z úst detí a dojčiat si urobil chválu kvôli Tvojim nepriateľom, aby si zničil nepriateľa aj pomstychtivého.

8, 3 – Tretí verš je biblistami považovaný za prvé mesiášske miesto tohto žalmu. Opisuje zázrak zjavenia sa obdivuhodného Božieho mena na zemi, kde nie učení, nie dospelí, ale malé deti pochopili a spoznali, kto vstúpil do Jeruzalema, kto vstúpil do Božieho chrámu.¹ Prečo vzťahujeme slová tohto verša na slávnostný vstup Isusa Christa do Jeruzalema? Odpovede sú tri. Po prve preto, lebo ich sám Spasiteľ vyslovuje v Jeruzalemkom chráme² po svojom slávnostnom vstupe do mesta ako odpoveď na rúhanie sa veľkňazov a zákoníkov, ktorí nechápali, prečo malé deti Christa oslovujú: „*Hosana Synovi Dávidovmu!*“ Preto, lebo oslovenie „*Syn Dávidov*“ bolo tajomným pomenovaním pravého Isusa ako Mesiáša, skutočného Kráľa a Boha. Dávidovo kráľovstvo bolo predobrazom Mesiášovho Kráľovstva – Christovej Cirkvi a sám kráľ a prorok Dávid bol nielen predobrazom Christa, ale aj Jeho telesným predkom.³ Samotný výraz „*Hosana*“⁴ je pozdravom kráľa, zároveň prosba o záchranu a želanie víťazstva.⁵ Po druhé preto, lebo ich vo svojich výkladoch takto chápu aj svätí otcovia, ktorí uvádzajú tieto Dávidove slová nielen pri exegéze žalmu, ale aj pri exegéze udalosti slávnostného vstupu Spasiteľa do Jeruzalema. Spomenieme sv. Irineja Lyonského,⁶ sv. Atanáza Veľkého,⁷ sv. Jána Zlatoústeho,⁸ či bl. Theodorita Kýrskeho⁹. Po tretie preto, lebo ich v tomto kontexte nachádzame aj v bohoslužobných textoch Pravoslávnej Cirkvi. Slová tohto verša sú v nich citované alebo

¹ Pozri Mt 21, 1–17; por. Lk 19, 28–38.

² Pozri Mt 21, 16.

³ Pozri napr. Mt 1. kapitola (genealógia).

⁴ Pozri Ž 118, 25.

⁵ Pozri PRUŽINSKÝ, Š.: *Evanjelium podľa Matúša*. Prešov 2002, s. 188.

⁶ Pozri ИРИНЕЙ ЛИОНСКИЙ, еп.: Против ересей. Кн. 4, гл. 3, с. 437. Подл.: ПОЛИКАРПОВ, Д.: *Предизображение Иисуса Христа в ветхозаветных пророчествах и прообразах по святоотеческому пониманию их*. С.-Петербург 1903, с. 20.

⁷ Pozri АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ, св.: *Творения. Толкование на псалмы*. Москва : Благовест, 2009, s. 28–29.

⁸ Pozri ИОАНН ЗЛАТОУСТ, св., cit. dielo, s. 96–98.

⁹ Pozri ФЕОДОРИТ КИРСКИЙ, бл.: *Изъяснение псалмов*. Москва 2004, s. 35–36.

parafrázované – najmä v textoch sviatku Kvetnej nedele.¹ Pravdivosť tohto proroctva jasne potvrdzuje evanjeliová história.

Blažený Theodorit o slovách tretieho verša hovorí, že Boh nimi obzvlášť jasne poukázal na svoju silu. Tá spočíva v tom, že prostredníctvom ľudí, ktorí ešte neboli naučení ľudskej múdrosti a svojou prostotou sa podobali na maličké dojčiace deti, zničil zlého mučiteľa, ktorý bol vždy Bohu nepriateľom. Tento nepriateľ navádza človeka na zlé. Tak napríklad naviedol Achitofela, aby dal radu a potom ho priviedol k samovražde. Tak aj naviedol Judáša na zradu a ako odmenu mu podal slučku.² Týchto a mnohých ďalších sa mu podarilo naviesť na zlé preto, lebo stratili úprimnosť a jednoduchosť dieťaťa.

Prorocké slová tohto verša sa doslovne naplnili na Hosподinovi Isusovi Christovi pri Jeho slávnjom vstupe do Jeruzalema, kde Ho aj malé deti, ktoré ešte nevedeli rozprávať, vyznali v chráme ako Boha a Spasiteľa. „Tento zázrak,“ hovorí biskup Metodije, „je rovnocenný zázraku vzkriesenia mŕtvyx. Farizeji Christa ohovárali, a On ich usvedčil slovami maličkých detí, čím sa potvrdilo, že sa vzťahujú na Noho. Sám Hospodin Isus Christos vrial do sídc malých detí cit a myšlienky o Ňom ako o Bohu a jedinom Spasiteľovi sveta. Potom ústa hovoria to, čo cíti srdce.³ Christos týmto umlčal svojich protivníkov.⁴ Prorok Dávid tu predpovedá chválitebnú pieseň detí, ktorá bude nimi zaspievana na počesť Hospodina. Zo všetkých zázrakov a znamení, ktoré Isus Christos vykonal na zemi, tu prorok poukazuje len na jeden, ako na obzvlášť obrovský zázrak. A naozaj, veď napríklad prípady vzkriesenia mŕtvyx boli aj do príchodu Isusa Christa, boli aj prípady vyliečenia malomocných aj vyhnania démonov, no spev dojčiat, ktoré silno a zrozumiteľne

¹ V bohoslužbe na sviatok slávostného Vchodu Isusa Christa do Jeruzalema sa priamo hovorí, že samotný Svätý Duch naučil deti spievať chválitebnú pieseň Synovi Dávidovmu pri Jeho vstupe do Jeruzalema. Naozaj, toto bol veľký zázrak, veľké prejavenie Božieho mena – mena Spasiteľa. A tento zázrak bol urobený preto, aby stíchli ústa Božích nepriateľov, aby boli usvedčení a poučení neveriaci. Bohoslužobnému použitiu tretieho verša sme sa podrobne venovali v historicko-kritickom úvode do 8. žalmu.

² Pozri ФЕОДОРІТ КИРСКИЙ, бл., cit. dielo, s. 35–36.

³ Pozri Lk 6, 45.

⁴ МЕТОДІЈЕ (МУЖДЕКА), еп.: Месијански псалми. Манастир Благовештење 2005, с. 21.

ospievali Božiu slávu, sa udial na zemi len raz. Prečo? Aby si Židia nemysleli, že ide o starozákonnú udalosť, prorok vybral takú, ktorá sa vtedy udiala po prvý a jediný krát. Pritom spievajúce boli nielen deti, no ako hovorí prorok, aj deti, ktoré boli dojčené mliekom, čiže dojčatá a tento úkaz je naozaj veľmi neobyčajný. Svätý Ján Zlatoústy hovorí, že Boh priviedol k činnosti to, čo bolo k činnosti nespôsobilé – nečinný jazyk detí priviedol k jasnému oslavovaniu Boha.¹

„*Z úst detí a dojčiat*“ – V prvom rade tu máme naozaj chápaať deti, malé nehovoriace deti, čo potvrdzuje druhý výraz v poradí. Prečo si Spasiteľ vybral práve deti, ktoré ešte ani nerozprávali? Nielen preto, aby sa naplnilo toto Dávidovo proroctvo, no preto, aby tým pripomenal učenie, ktoré predtým sám hlásal o deťoch, ktoré Ho celým svojím bytím môžu pocítiť a spoznať Ho ako Spasiteľa pre svoju prostotu a čistotu.² Taktiež preto, aby tým poukázal na svojich učeníkov, pretože deťmi sú tu nazvané nielen malé jeruzalemské deti, prostredníctvom ktorých Christos učinil zázrak, ale aj svätí apoštoli, mučeníci, pustovníci a všeobecne všetci svätí, v ktorých Hospodin prebýva a cez ktorých prejavuje svoju moc.³ Na nich sa naplnilo Dávidovo proroctvo, ktoré sa aj dnes naplňuje na všetkých spravodlivých, ktorí sú v Evanjeliu nazvaní deťmi múdrosti.⁴ Svätí apoštoli, o ktorých je povedané, že sú ľudia nevzdelení a jednoduchí, hlásali Christovo meno po celej zemi.⁵ Preto Spasiteľ poviedal: „*Velebím Ťa, Otče, Hospodine neba i Zeme, že si toto skryl pred múdrymi a rozumnými a zjavil to jednoduchým ľuďom.*⁶ A je tiež napísané: „*Múdrost múdrych zničí a rozumnosť rozumných zavrhnem.*⁷ Svätý apoštol Pavol hovorí, že jeho slová nepochádzajú z ľudskej múdrosti a akejsi dialektickej schopnosti, ale pochádzajú zo Svätého Ducha a sily.⁸ Každý, kto svoj život odovzdal Christovi a zriekol sa hriešneho sveta kvôli

¹ Pozri ІОАНН ЗЛАТОУСТ, сб., cit. dielo, s. 96.

² Pozri Mt 18, 2–4.

³ Pozri Ž 67, 36, Iz 66, 2 a 57, 15.

⁴ Pozri Mt 17, 19.

⁵ Pozri Sk 4, 13; 1, 8.

⁶ Mt 11, 25; por. Lk 10, 21.

⁷ Iz 29, 14; por. 1Kor 1, 19.

⁸ Pozri 1Kor 2, 4–5; 4, 20.

Christovi, neprestajne cíti, že sa mu Christos opäťovne odkrýva cez mnohé skutočné znamenia a zázraky.

Podobne o deťoch a dojčatách hovorí aj svätý Vasilij Veľký,¹ ktorý v nich obrazne vidí ľudí jednoduchých, neučených, nezákerných, neskazených, čistých srdcom, takých, ktorí sa svojou úprimnosťou podobajú na deti. Blažený Hieroným tu napríklad konkrétnie chápe starobylných prorokov, ktorí čistotou srdca bezprostredne, ako malé deti, poznávali Hospodinovu vôľu a zvestovali ju vyvolenému národu.²

„*Kvôli Tvojim nepriateľom*“ – Prorok objasňuje aj samotnú príčinu tohto zázraku. Tento zázrak je urobený preto, aby boli zatvorené ústa nepriateľov, aby zmíkli ako nemé deti a neotvárali ústa. Bol urobený, hovorí prorok, kvôli Tvojim nepriateľom plným zloby, t.j. Židom, ktorí s podozrievavosťou hľadeli na Tvoje ďalšie zázraky, mysliac si, že nimi podvádzaš a klameš ich oči. No pri piesni detí, ktoré boli ich deťmi a ktoré pri nich celú dobu vyrastali, nemohli mať žiadne podobné po-dozrenie. Preto bol tento zázrak nasmerovaný k tomu, aby bola zničená podozrievavosť židovského národa vo vzťahu ku Christovi, t.j. aby bol usvedčený tento národ – nepriateľský a súčasne pomstychtivý voči Bohu, národ, ktorý svoje nepriateľské úmysly a skutky zakrýval menom Boha Otca. Prečo aj tie najmenšie deti – dojčatá svojím tichom odsudzujú židovský národ, ktorý odmietal Isusa Christa a ktorý sa tak podobal diablu? Preto, lebo tento národ, hoci často prestupoval Boží zákon a robil úplne opačne, než kázali Božie prikázania, sa potom postavil do úlohy zákonodarcu a sudcu a ukrižoval Spasiteľa Isusa Christa, nazývajúc Ho Božím nepriateľom a porušovateľom Zákona. Židia považovali Isusa Christa za nepriateľa a tvárti sa, že všetko robia horliac a mstiac sa za Otca. Preto, aby stratili akúkoľvek možnosť ospravedlniť sa, Hos-podin im povedal: „*Kto mňa nenávidí, nenávidí aj môjho Otca.*“³

„*Nepriateľa aj pomstychtivého*“ – Svätý Atanáz tu vidí fyzického aj duchovného nepriateľa.⁴ Podobne aj Blažený Theodorit tu chápe diabla,

¹ Pozri ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ, св.: *Творения*. Т. 1. *Толкование на псалом 32*, cit. dielo, s. 526–527.

² Pozri ПАЛЛАДИЙ, еп.: *Толкование на псалмы*. 2. издание. Вятка 1874, с. 29.

³ Jn 15, 23.

⁴ Pozri АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ, св., cit. dielo, s. 29.

prvého nepriateľa Boha a toho, ktorý sa pomstieva Bohu cez zvádzanie ľudí a chápe tu aj židovský národ, ktorý odvrhol Christa.¹ Pod nepriateľom a pomstychtivým teda možno chápať diabla. Naozaj, on je úhlavným nepriateľom Boha, pretože sa protíví Božím prikázaniam, chráni v sebe zlo a je nepriateľský proti Božím priateľom. Je tiež pomstychtivý voči Bohu, pretože po odpadnutí kohokoľvek od Boha stará sa držať odpadnutého v tomto stave (odpadnutia) a okrem toho ho nabáda k porušovaniu ďalších Božích prikázaní, čím ho uvrhuje do ešte väčšieho nešťastia. V čase zázraku bol aj tento pomstychtivý, chytrý a zákerný nepriateľ porazený („aby si zničil“) chválitebnou piesňou malých detí.

Nepriateľom a pomstychtivým svätý Gregor Bohoslov nazýva napríklad cisára Juliána Odstupníka,² čím poukazuje na to, že Boh má nepriateľa v každej dobe.

LXX: ⁴ ὅτι ὄψομαι τοὺς οὐρανούς, ἵνα τῶν δακτύλων σου, σελήνην καὶ ἀστέρας, ἀ σὺ ἐθεμελίωσας.

CSL: ⁴ Ἰδίκω οὐρανὸν οὐρανὸν, μὲνά πέριπτον τεούχος, λόγος ἡ εβέβαδυ, ἕπειτα ὡμοεάλις ἔστι:

TM: ⁴ כִּירְאָה שְׁמַיִךְ מַעֲשֵׂי אֱלֹהִים יְרֵחַ וּכְכָבִים אֲשֶׁר כוֹנַנְתָּה
SVK: ⁴ Lebo uvidím nebesá, dielo Tvojich prstov, Lunu a hviezdy, ktoré si osnoval.

8, 4 – Žalmista, udinený veľkolepostou Boha, skúma Jeho stvorenie, stáva sa ešte viac zbožným a pokorným pred Ním. Táto zbožnosť sa ešte viac zväčšuje s poznaním, že človek je Bohom postavený ako hlava nad svetom, ako vladár, z čoho je zrejmá neobyčajná priazeň Boha k človeku. Kráľ Dávid si preto želá priniesť Bohu za Jeho veľké skutky dôstojnú chválu. Keď Boh z úst detí urobil chválu, on, ako zrelý muž, nemôže zostať nemý. Na dôkaz Tvojej veľkoleposti, akoby hovoril prorok, posťačia aj prírodné živly, nebesá, Luna, Zem, Slnko a ich dokonalá činnosť, prospiešnosť a krásu. No Tvoja prozreteľnosť a ustavičná starostlivosť.

¹ Pozri ФЕОДОРІТ КИРСКИЙ, б.л., cit. dielo, s. 36.

² Pozri ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ, св.: *Творения в 2 томах*. Т. 1. Слово 4, cit. dielo, s. 94.

vost', ktorá sa rozprestiera aj nad nehodnými ľuďmi, ešte viac poukazujú na Tvoju neopísateľnú ľudomilnosť. V staroveku si pohania mysleli, že svet je stvorený ich falošnými bohmi, no Pravda tento temný pohanský svet osvetlila svojím žiarivým svetlom.

„Lebo uvidím“ – Prorok Dávid to hovorí akoby zosobňoval celý verejaci národ, ktorý až neskôr pochopil, že Isus Christos je Stvoriteľ sveta. Hovorí to nie ako ten, ktorý sa práve pozera, ale ako ten, ktorý sa nádeja niekedy uvidieť. „Z toho môžeme usudzovať,“ poznamenáva svätý Gregor Bohoslov, „že videné teraz – to nie je skutočnosť, no len obraz skutočnosti.“¹ Hriechom zatemnený rozum človeka nemôže v plnosti poznáť Tvorcu a preto ani Jeho stvorenie. Stačí sa zamyslieť len nad tým, koľko námahy musí človek vynaložiť, aby skrotil vodný živel, oheň, vietor, pochopil ako žiť v harmónii so stvoreným svetom a koľko úsilia ho stojí to, aby pochopil všetky zákonitosti prírody a seba samého. Nám nie je dané poznať všetko a úplne o Božom stvorení a jeho zákonitostiach. No v porovnaní so stvorenými je pre človeka ešte viac nepochopiteľná tá prirodzenosť, ktorá je vyššie než tie, ktoré od vyšej vzišli.² Plnosť pravdy o Bohu a o všetkom, čo stvoril, spoznáme až po Jeho druhom príhode, ktorý podľa svätého Gregora Bohoslova je treťím zemetrasením v poznávaní Boha (teognóze). Vo Svätom Písme je skrytá pravda o Bohu aj o človeku. Tajomstvo Božieho Zjavenia sa odkrýva postupne spôsobom troch „zemetrasení“. Prvé zemetrasenie – to je Starý Zákon, cez ktorý Boh vyslobodzuje ľudí z modloslužobníctva a privádza k počiatkom poznaniu Boha. Starý Zákon jasne odkrýva Boha Otca a poukazuje na Syna, Boží Logos, ktorý sa odkrýva druhým zemetrasením – Novým Zákonom, odkrývajúc aj Svätého Ducha. Treťím zemetrasením bude druhý príchod Isusa Christa, kedy Boh odhalí celé tajomstvo o sebe a svete.³

„Nebesá“ – Nebesami tu prorok nazýva nebo stvorené na počiatku, ktoré vtedy ešte nezdobili žiadne svietiace nebeské telesá a tiež nebo s jeho nespočetnými nebeskými telesami, ktoré sa v histórii stvorenia

¹ Псалтирь в святоотеческом изъяснении. Свято-успенская почаевская лавра 1998, с. 28.

² Pozri ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ, св.: Творения в 2 томах. Т. 1. Слово 28, cit. dielo, s. 335.

³ Pozri АМФИЛОХИЈЕ (Радовић), митр.: Историјски пресек тумачења Старога Завета. Цетиње 2009, с. 55–56.

objavili od štvrtého dňa. Množné číslo je tu použité kvôli charakteru hebrejského jazyka. Prorok preto hovorí o nebi, ktoré akoby objíma celý nami viditeľný svet, lebo chce poukázať na samotné nebo a aj na všetko stvorené, obkolesené zo všetkých strán nebeskou klenbou.

„*Dielo Tvojich prstov*“¹ – Podľa mienky niektorých exegétov je výraz „*prstov*“ použitý preto, aby bolo poukázané, že aj tak vážne a veľkolepé časti stvorenia, ako napríklad nebo, nepotrebovali od ich Tvorcu nejaké obzvlášť veľké úsilie, no predstavujú prejavenie Jeho tvoriacej všemo-húcnosti – to sú diela len Jeho prstov, nie viac. Môže to však aj znamenať, že prorok chce vyjadriť Božiu múdrost vo stvorení neba a nebeských telies, pretože prstami sa robia veci, ktoré si vyžadujú osobitné umenie a cit, a nie úmornú námahu. Podľa mienky mnícha Zigabena² prorok tieto slová použil neutrálne, t.j. nedával im žiadny osobitý význam, pretože na inom mieste hovorí: „*Diela Tvojich rúk sú nebesá.*“³

„*Lunu a hviezdy, ktoré si osnovať*“ – Ked' spomenul nebo, prorok pridáva niekoľko slov aj o okrasách neba. Ja Ča poznám, akoby hovoril, ako Tvorcu nielen neba, no aj nebeských telies.⁴ Spomínajúc na Mesiac, prorok mal možno na mysli aj Slnko a hovoriac o prvom, poukazuje aj na druhé. Je všeobecne známe, že Mesiac dostáva svoje svetlo od Slnka a vďaka nemu je pre nás viditeľný. Obe nebeské telesá tak majú vzájomný vzťah. Je tiež známe, že tieto dve veľké nebeské telesá sú tak vzájomne spojené, že ak hovoríme o jednom, v tom istom čase sa v našom vedomí vytvára asociácia na druhé. Na inom mieste prorok spomína len Slnko: „*Ty si učinil žiaru aj Slnko,*“⁵ no na mysli má aj Mesiac, pretože obe tieto nebeské telesá sa navzájom predpokladajú. Ako je nemenná pravidelnosť v striedaní dňa a noci, tak sú Slnko a Mesiac spojené a nerozlučné. Jedným z možných vysvetlení, prečo tu Dávid spomína iba Lunu a hviezdy je ten, že toto rozjímanie nad veľkolepostou Boha sa udialo v tichosti noci, pretože nočný čas je najvhodnejší

¹ Ide tu opäť o antropomorfizmus, t.j. výraz, ktorý opisuje Božiu činnosť, skutky, tak, že sú Bohu pripísané časti ľudského tela.

² Pozri ЗИГАБЕН, Е., cit. dielo, s. 63.

³ Ž 101, 26.

⁴ Pozri Sk 17, 24.

⁵ Ž 73, 16.

k premyšľaniu a modlitbe. O tom hovorí na inom mieste: „*O polnoci som vstal vyznať sa Ti, Hospodine*“¹ a inde: „*Za ranných zôr som sa Tebou poúčal.*“² Podobne hovorí aj prorok Izaiáš: „*Od noci bdie môj duch k Tebe Božie.*“³

Prečo tu prorok nevymenúva všetky časti sveta? Lebo stačilo vymenovať tie najpodstatnejšie. Keď bol na kríži, všetci Ho mohli spoznať – zastalo Slnko aj Luna, nastalo zemetrasenie a tma... Príroda nechcela vidieť na kríži visieť svojho Stvoriteľa. Prečo tu hovorí len o viditeľných veciach? Lebo všetci môžu vidieť ich krásu, veľkolepost, užitočnosť, nemennosť a stačí im dokázať, že ich stvoril Boh.

„*Osnoval*“ – inak povedané upevnil, silno postavil, pretože nebeské telesá nemôžu opustiť svoje miesto, hoci pod sebou nemajú žiadne pevné základy a javia sa akoby visiacimi vo vzduchoprázdne.⁴ Týmto výrazom je povedané aj to, že Boh tieto telesá stvoril z ničoho.⁵

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.

¹ Ž 118, 62.

² Ž 62, 7.

³ Iz 26, 9.

⁴ Samozrejme existujú aj pohybujúce sa nebeské telesá, napr. kométy, mesiace a iné, no aj tie majú zvyčajne svoju stanovenú dráhu, ktorú môžu ovplyvniť gravitačné polia väčších nebeských telies, napr. planéty, zhluky hviezd a podobne.

⁵ Pozri РАЗУМОВСКИЙ, Г., cit. dielo, s. 48. Porovnaj ИРИНЕЙ, архиепископ: Толковая псалтирь. Москва 2010, с. 42.

- BIBLIA.** Sväté Písmo Starého a Nového Zákona. Spolok sv. Vojtecha. Trnava 2005 (6. vydanie). ISBN 80-7162-538-8.
- МОЛДВОСЛОВЬЯ.** Москва 2005. ISBN 5-7533-0335-8.
- ПСАЛТИРЬ.** Москва 2000. ISBN 5-7850-0077-7.
- ТО ΨΑΛΤΗΡΙΟΝ.** Аθήνα 1998. ISBN 960-315-146-7.
- АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ,** св.: *Предуведомление к толкованию на Псалтирь. Творения. Т. 4.* Москва 1854.
- АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ,** св.: *Творения. Толкование на псалмы.* Москва : Благовест, 2009. ISBN 978-5-9968-0002-5.
- АМФИЛОХИЈЕ** (Радовић), митр.: *Историјски пресек тумачења Старога Завета.* Цетиње 2009. ISBN 978-86-7660-119-6.
- ФЕОДОРИТ КИРСКИЙ,** бл.: *Изъяснение псалмов.* Москва 2004. ISBN 5-94625-081-7.
- ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ,** св.: *Творения в 2 томах. Т. 1. Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе (Т. 1.).* Москва 2007. ISBN 978-5-91362-007-1.
- ГРИГОРИЙ НИССКИЙ,** св.: *О надписании Псалмов. Книга 2.* Москва 1861.
- ИОАНН ЗЛАТОУСТ,** св.: *Творения. Том V.* Почаевская Лавра 2005.
- ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ,** св.: *Творения. Т. 1. Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе (Т. 3.).* Москва 2008. ISBN 978-5-91362-053-8.
- ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ,** св.: *Творения. Т. 2. Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе (Т. 4.).* Москва 2009. ISBN 978-5-91362-144-3.
- 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.

- ЮНГЕРОВ, П. А.: *Введение в Ветхий Завет. Книга 2.* Москва 2003.
ISBN 5-7429-0189-5.
- КЛИМЕНКО, Л. П.: *Словарь переносных, образных и символических употреблений слов в Псалтири.* Мгарский монастырь 2004. ISBN 966-302-530-1.
- ЛОПУХИН, А. П.: *Толковая Библия. Книга 1. Том 4.* Харвест 2000.
ISBN 985-13-2252-0.
- ЛУЗИН, М., еп.: *Библейская наука. Т. 4.* Тула 1900.
- МЕТОДИЈЕ (МУЖДЕКА), епископ тимочки: *Месијански псалми. Манастир Благовештење* 2005.
- MÚDROSLOVNÉ KNIHY STARÉHO ZÁKONA s komentárimi Jeruzalemskej Biblie. Trnava 2006. ISBN 80-7141-527-8.
- ОРДА, И.: *Руководственное пособие к пониманию Псалтири. «Лествица»* : Москва 2000. (По изд. 1882 г.)
- ПАЛЛАДИЙ, епископ: *Толкование на псалмы. 2. издание.* Вятка 1874.
- ПОЛИКАРПОВ, Д.: *Предизображение Иисуса Христа в ветхозаветных пророчествах и прообразах по святоотеческому пониманию их.* С.-Петербург 1903.
- ПРУŽINSKÝ, Š.: *Evanjelium podľa Matúša.* Prešov 2002. ISBN 80-8068-077-9.
- ПСАЛТИРЬ в святоотеческом изъяснении. Свято-Успенская Почаевская Лавра 1998. ISBN 5-86868-103-7.
- ПСАЛТИРЬ, или Богомысленные размышления, извлеченные из творений Святого Отца нашего ЕФРЕМА СИРИАНИНА и расположенные по порядку Псалмов Давидовых. Санкт-Петербург 2002.
- 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 8. ŽALMU
(3. časť – postavenie a úloha človeka vo svete)

Ján Husár

Počnúc piatym veršom ôsmeho žalmu až do jeho konca sa kráľ a prorok Dávid venuje otázke postavenia a úlohy samotného človeka v Bohom stvorenom svete. V závere sám vyjadruje myšlienku, že prvou úlohou človeka je chválenie svojho Stvoriteľa(v. 10).

LXX: ⁵ τί ἐστιν ἀνθρωπος, ὅτι μιμνήσκη αὐτοῦ, ἢ υἱός ἀνθρώπου, ὅτι ἐπισκέπτῃ αὐτόν;

CSL: ⁵ υπὸ ἔπειραν γελοεῖκες, ῥάκω πόλινησην ἔρο; ἡλὶ εύην γελοεῖκιν, ῥάκω ποιεῖψιν ἔρο;

TM: ⁵ מִה-אָנוֹשׁ כַּי-תְּכַרְנֵנוּ וּבֶן-אָדָם כִּי תִפְקַדְנֵנוּ

SVK: ⁵ Čože je človek, že naň pamätaš alebo syn človeka, že ho navštievuješ?

8, 5 – Nasledujúce tri verše ôsmeho žalmu predstavujú druhé mesiášske miesto. Na takýto ich zmysel poukázal už svätý apoštol Pavol, ktorý ich v liste Hebrejom zacitoval a nasmeroval na osobu Isusa Christa.¹

Predchádzajúci verš hovoril o stvorení, tu Dávid, podľa slov blaženého Theodorita, hovorí o Božej prozreteľnosti, o starostlivosti Boha o človeka a o úlohe človeka vo svete (v. 6–9). Prorok nehovorí: Čo je človek, ktorého si stvoril?, no hovorí: Čo je človek, že naň pamätaš a navštevuješ? No na druhom mieste jasne a v žiaľu hodných črtách vyobrazuje malosť ľudskej prirodzenosti, keď hovorí: „Človek sa marnosti podobá, jeho dni ako tieň prechádzajú“² a inde dodáva: „Človek, ako tráva sú jeho dni (život), ako poľný kvet, tak odkvitne; lebo duch prejde v ňom a nebude a tak nespozná svoje miesto.“³ Vo Svätom Písme možno nájsť desiatky

¹ Pozri Hebr 2, 6–9.

² Ž 143, 4.

³ Ž 102, 15–16.

podobných miest, ktoré ponižujú ľudskú pýchu. Preto aj tu prorocké slovo v údive vzýva: *Čo je človek, že naň pamäťaš, alebo syn človeka, že ho navštievoješ?* Boh človeka nielen priviedol k životu, no daroval mu aj mnohé blahá a neprestáva naň myslieť a navštievoať ho.¹

Aké stvorenie je teda pre Boha človek², ktorý sa po páde stal slabým, biednym, chorým a smrteľným? Aj napriek pádu je človek v Božích očiach vrchol Jeho stvoriteľského aktu a preto naň Boh pamäta, nezabúda a navštievuje ho svojou milosťou a milosrdensťom. Boh ako najlepší Lekár prišiel, aby nás uzdravil. Sloveso *pamäťaš* označuje nielen obyčajné pamätanie Boha na človeka, no aj náklonnosť Boha k dobročinnosti voči človeku, preto kráľ Dávid pridáva vysvetľujúce sloveso *navštievoješ*, ktoré môžeme chápať ako dohliadať, staráť sa. Toto Božie navštívenie označuje osobitú starostlivosť, ktorú Boh preukazuje voči človeku. Vidiac túto starostlivosť, ľudomilnosť a všetko, čo Boh vykonal pre spásu ľudského rodu, sa prorok čuduje, prečo vlastne Boh obdaril človeka toľkou starostlivosťou a priazňou. Všetko mu je dané, všetko od Adama po príchod Christa bolo pre neho, pre človeka bol raj, prikázania, dopustenia, zázraky, rany, dobrodenia, v čase Zákona sa kvôli človeku sám Boží Syn stáva človekom. A čo už máme povedať o budúcich blahách. Čo je človek, že je toho hoden? Naozaj, kto si len predstaví, kol'ko bolo a je robené pre človeka a kol'ko dostane po skončení vekov, ten musí prísť do úžasu a jasne uvidí, ako veľmi sa o človeka Hosподin Boh stará.³ Najlepším príkladom je zoslanie svojho Jednorodeného Syna na svet, ktorý prijal našu ľudskú prirodzenosť a vykonal dielo našej spásy. O tomto navštívení hovorí vo svojej piesni aj prorok Zachariáš: „*Blahoslovený je Hosподin, Boh Izraela, pretože navštívil a vykonal vyslobodenie svojim ľuďom.*“⁴ Naozaj toto navštívenie je hodné vzývania: „*Čo je človek, že naň pamäťaš..., že ho navštievoješ?*“

Prorok Dávid sa nemohol vyhnúť týmto otázkam, pretože bol naplnený Bohom a predvidel Vtelenie Božieho Syna. Nastoluje túto otáz-

¹ Pozri ФЕОДОРІТ КИРСКИЙ, бла., cit. dielo, s. 36.

² V TM je použitý výraz שׁוֹנָא (enoš) od anaš, Vg: infirmus fuit – bol slabý: človek označuje slabého tvora, biedneho, chorého.

³ Pozri ЙОАНН ЗЛАТОУСТ, св., cit. dielo, s. 106.

⁴ Lk 1, 68.

ku, lebo Vtelenie Boha predstavuje najvyšší prejav lásky Boha k človeku a Božej starostlivosti o človeka. To je zmyslom jeho slov. Boh v Christovi vykúpil všetkých ľudí.¹ Cez Christa nás Boh tajomne pozýva a volá k sebe ako k nevyčerpateľnému Prameňu života, všetkých nás, ktorí sme sa svojimi hriechmi vzdialili od Noho.² Nás, ktorí sme v tme, volá do svojho zázračného svetla.³ Preto slová svätého proroka nepoukazujú len na slávu veriaceho človeka, na jeho snahu o podobnosť s Bohom, ale aj na slávu celej ľudskej prirodzenosti vo všeobecnosti a jej obnovenia v Christovi.⁴ Boh sa vtelil a stal sa človekom, ktorého stvoril podľa večného obrazu svojho bytia.⁵ Týmto je zemi preukázaná najväčšia česť zo strany neba a človeku zo strany Boha. Vtelenie Boha je svedectvom faktu, že všetci ľudia sú s Bohom spojení vzťahom duchovného príbuzenstva. Toto vyslovil už apoštol Pavol vo svojej reči na aténском Areopagu pred tými, ktorí odmietali Boží obraz v človeku a nesmrteľnosť ľudí a ktorí sa mu pre toto učenie posmievali.⁶ V Evanjeliu podľa Jána je povedané, že Boh, zjavený v tele, príde k svojim a svoji ho neprijímú.⁷ Ľudia sú „svoji“ v Bohu a nie naopak, sú „svoji“ na základe obrazu Boha, na ktorý sú stvorení. Sám Boh ústami žalmistu hovorí: „*Povedal som, ste bohovia a synovia Najvyššieho všetci.*“⁸ To je veľké tajomstvo. Človek je súčasne malý aj veľký, ponížený aj povyšený, smrteľný aj nesmrteľný, súčasne telesný aj nebeský! Jedno má spoločné s pozemským svetom, druhé s Bohom, jedno s telom a iné s Duchom. S Christom sa máme pochovať, s Christom máme z mŕtvych vstať. Christa máme nasledovať, stať sa Božími synmi, dokonca bohmi!⁹

Svätý Atanáz Veľký pripomína, že apoštol Pavol presne objasnil Dávidove slová, vzťahujúc ich na nášho Spasiteľa, tak je potrebné sa

¹ Pozri Lk 1, 68 a 7, 16.

² Pozri Iz 59, 2 a Jn 6, 67.

³ Pozri 1Pt 2, 9.

⁴ Pozri Hebr 9, 9.

⁵ Pozri Prem 2, 23 a 1Mjž 1, 27–28.

⁶ Pozri Sk 17, 32.

⁷ Pozri Jn 1, 11.

⁸ Ž 82, 6; por. 2Mjž 7, 1; Zach 12, 8.

⁹ Pozri ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ, св.: *Творения. Т. 1. Слово 7*, cit. dielo, s. 148–149.

nechať viesť týmto jeho výkladom a objasnením.¹ Z tejto perspektívy majú Dávidove slová takýto zmysel: Keď hľadím a zamýšľam sa nad Božou slávou a veľkoleposťou vo svete a nad tým, že všetko v ňom je podriadené Hospodinovi Isusovi Christovi, tak v údive nad touto Jeho slávou zvolávam: Čože je to za človek, tak veľmi Tebou povýšený, o ktorého sa tak staráš?

„*Človek, syn človeka*“ – Oba výrazy sú na tomto mieste synonymami a označujú to isté. Podobný spôsob vyjadrovania je Starému Zákonom vlastný. Syn človeka je tu parafráza pojmu človek. V mesiášskom kontexte patria oba výrazy Isusovi Christovi. Naozaj, vo Svätom Písme Nového Zákona sa nimi sám Boží Syn často pomenúva alebo ho tak nazývajú iní.²

Toto miesto predkladá učenie o človeku, jeho pôvode a úlohe vo svete. V slovách žalmistu sa neobyčajne jasne konštatuje osobitá stastrostlivosť Hospodina o stvorenie človeka a jeho úloha v Bohom stvorennej prírode. Človeku bolo dané panovanie nad celým svetom, jeho prirodzenosť stojí omnoho vyššie, než všetko hmotné, či už živej alebo neživej prírody a ak je menšia, to len v porovnaní s prirodzenosťou Boha a anjelov. V súvislosti so správou o stvorení človeka podľa obrazu a podoby Boha, odovzdanie človeku panovania nad celým svetom, vdýchnutia do neho Bohom duchu života³ a podľa apoštolského chápania toto miesto prorocky poukazuje na moc a veľkosť Božieho Syna.⁴

LXX: ⁶ ἡλάττωσας αὐτὸν βραχύ τι παρ ἀγγέλους, δόξη καὶ τιμὴ ἐστεφάνωσας αὐτόν.

¹ Pozri АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ, св., cit. dielo, s. 29.

² *Syn človeka*: Mt 7, 20; 9, 6; 10, 23; 11, 19; 12, 8. 32. 40; 13, 37. 41; 16, 13. 27. 28; 17, 9. 12. 22; 18, 11; 19, 28; 20, 18. 28; 24, 27. 30. 37. 39. 44; 25, 13. 31; 26, 2. 24. 45. 64; Jn 1, 51; 3, 13. 14; 6, 27. 53. 62; 8, 28; 12, 23. 34; 13, 31. U Mk 12-krát, u Lk 24-krát. Spolu v NZ 79-krát.

Človek: Mt 26, 72. 74; Mk 14, 71; 15, 39; Lk 23, 6. 14. 47; Jn 4, 29; 7, 46; 8, 40; 9, 11. 16. 24; 10, 33; 11, 47; 18, 17; 19, 5. Spolu v NZ 17-krát.

³ Pozri 1Mjž 1, 26–28; 2, 7.

⁴ Pozri Hebr 2, 6–9; por. Sir 17, 1–7.

CSL: ⁶ Οὐμάλιας ἐπὶ ἐγὸν μάλιμων γίμων ὦ Ἀγρας, ελάκοι ἡ γέετην
εἴθιμας ἐπὶ ἐγό:

TM: ⁶ וְתַחֲרֹהוּ מַעַט מָלֵהִים וְכָבוֹד וְחֶדֶר תַּעֲטַרְהוּ

SVK: ⁶ Len málo si ho urobil menším než anjeli, slávou a cľou si ho ovenčil.

8, 6 – Prorok Dávid sa rozpamätal na dávne blahé Božie skutky, ktoré Boh vykonal prvému človeku na zemi pri jeho stvorení. Po prvej, človek je stvorený Bohom, obdarený je preto veľkou dôstojnosťou, že len máličko je menší než anjeli, no rovnako ako oni je človek spôsobilý k duchovno-mravnému zdokonaľovaniu sa, čo nemôžu ostatné stvorené tvory. Človek je poctený slávou a cľou omnoho viac než všetky ostatné stvorenia, pretože bol stvorený podľa Božieho obrazu a podoby, obdarený bol rozumom a slobodnou vôľou. A nakoniec, Boh mu daroval moc a panovanie nad všetkým, čo stvoril, obzvlášť nad zvieratami. Prvý človek, ktorý na svet prišiel z rúk Tvorcu, mal naozaj také vlastnosti prirodzenosti, že boli len máličko menšie než mali Boží anjeli. Na rozdiel od nich Boh človeku daroval aj telo a s ním všetko to, čo sa k telu vzťahuje. Samozrejme ani toto nebolo urobené bez osobitej Božej starostlivosti o človeka. Ak by sa človek stal hrdým napríklad kvôli svojmu rozumu, t.j. pýšil by sa, že je na rozdiel od iných stvorení rozumná bytosť, ihned by mu Boh cez jeho telesnosť pripomenal jeho slabosti. Ak sa obťažení telom často dokážeme chváliť svojím rozumom, tak ako by sme sa pýšili, ak by sme nemali telá?

Podľa blaženého Theodorita tu prorok uviedol myšlienku, ktorá nastala po až páde človeka, pretože vtedy bol človek na rozdiel od anjelov ponížený telesnou smrteľnosťou. Druhá časť verša podľa neho ukazuje dobu po vtelení Boha a Spasiteľa nášho Isusa Christa, kedy sme prostredníctvom Noho boli opäť ovenčení slávou a cľou. „Lebo blahodaťou ste spasení,“ hovorí apoštol „a s Ním vzkriesení a spolu usadení na Nebesiah v Isusovi Christovi.“¹

¹ Ef 2, 5–6. Pozri ФЕОДОРІТ КИРСКІЙ, б.л., cit. dielo, s. 36–37.

Tento verš pokračuje v mesiášskej téme predchádzajúceho verša. Výklad naň podáva už apoštol Pavol v liste Hebrejom a môžeme povedať, že celý tento list, ktorý z mnohých strán opisuje slúženie Isusa Christa, Jeho Božstvo aj človečenstvo, Ním vykonané spasiteľné skutky a celú ikonómiu spásy ľudského rodu, má za základ rôzne proroctvá o Mesiášovi, Jeho podstate a službe práve z Knihy žalmov.¹ Hovorí: „*Ale o niečo menším od anjelov vidíme Isusa, ktorý za podstúpenie smrti bol korunovaný slávou a cťou, aby podľa Božej blahodate okúsil smrť za všetkých. Lebo sa patrilo, aby Ten, pre ktorého je všetko a prostredníctvom ktorého je všetko, ktorý priviedol mnoho synov do slávy, urobil pôvodcu ich spásy dokonalým cez utrpenie. Lebo aj Ten, ktorý posväcuje, aj tí, ktorí sú posväčovaní, všetci pochádzajú z Jedného.*“² Ak Ten, komu sa klaňajú anjeli, strpel ponížiť sa (stať sa málo menším než anjeli) kvôli nám, tak tým viac my, menší než anjeli kvôli telu, kvôli zjednoteniu so zemou (hmotou), mali by sme pokorne všetko znášať kvôli Nemu.

Sám Christos hovorí: „*Otec je väčší odo Mňa.*“³ Aj my ľudia sa často porovnávame navzájom. Porovnávame aj zvieratá rovnakého druhu. Boh Otec aj Boh Syn sú tej istej podstaty, rozdielni vlastnosťami. No Syn kvôli nám zostúpil z nebies, stal sa človekom a tak sa ukázal menší než anjeli, keď prijal ľudské telo.⁴ Toto všetko trpel len kvôli nám, kvôli svojej ľudomilnosti, aby stratenú ovcu zachránil, raneného človeka vyliečil a vrátil ho do jeho skutočnej domoviny – Božieho Kráľovstva.⁵

„Len málo“ – tento výraz sa vo svätootcovskej literatúre chápe aj v zmysle poukázania na obdobie, na dobu stavu padlého človeka až do jeho obnovenia prostredníctvom Mesiášovho utrpenia, kedy človek, prijímajúc bezprostredne Isusa Christa v tajine Eucharistie, stáva sa cez to vyšším než anjeli, pretože oni prijímať Eucharistiu nemôžu. V súlade

¹ Sám Isus Christos uviedol, že v žalmoch je o ňom veľa napísané: „*Toto sú moje slová, ktoré som vám hovoril, kým som bol ešte s vami, že sa musí vyplniť všetko, čo je o mne napísané v Mojžišovom zákone, u prorokov a v žalmoch*“ – Lk 24, 44.

² Hebr 2, 9–11.

³ Jn 14, 28.

⁴ Hebr 2, 9; Iz 53, 2–3.

⁵ Pozri ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ, св.: Творения. Т. 2. Послания. In: Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе (Т. 4.). Москва 2009, с. 460–461.

s týmto chápáním výraz „*len málo*“ je totožný s výrazom „*len na nejaký čas*“, „*len na krátko*“, t.j. od doby pádu Adama do doby utrpenia a vzkriesenia Spasiteľa Isusa Christa.¹

„*Než anjeli*“ – v TM *než Boh*. Takto preložili aj Symmach, Akvila a Theodotion.² Takto verš chápe aj blažený Hieroným. Výraz *elohim* môže označovať aj Boha, aj anjelov, aj pozemských panovníkov.³

„*Slávou a cľou si ho ovenčil*“ – Toto možno chápať historicky aj obrazne. Prorok hovorí o moci človeka, ktorá mu bola daná pri stvorení a hovorí aj o nasledujúcich blahách, ktoré dostal človek po príchode Isusa Christa. Ty si ovenčil človeka slávou, stvoril si ho na svoj obraz a podobu, ovenčil si ho tiež cľou, poctami, pretože si mu daroval moc nad všetkými zvieratami. Na počiatku mu bolo povedané: „*Nech všetky zemské zvery majú pred vami strach a trasú sa.*“⁴ Väčšia sláva a česť spočívajú v tom, čo je napísané v Novom Zákone, kde má človek za svoj počiatok Isusa Christa, keď sa stáva údom Jeho tela, keď sa stáva bratom, spoludedičom Jeho Kráľovstva, keď dostáva väčšiu slávu než Mojžiš, ako to opísal apoštol Pavol: „*Lebo aj čo bolo slávené, stráca slávu v porovnaní s prenesmiernou slávou (Nového Zákona). Lebo ak je slávne to, čo je pominuteľné, tak oveľa slávnejšie je to, čo ostáva. Keď teda máme takúto nádej, počiname si celkom otvorene, a nie ako Mojžiš, ktorý si dával na tvár závoj, aby synovia Izraela nemohli hľadieť na koniec toho, čo je pominuteľné.*“⁵ O tejto sláve prorok hovorí v obraznom zmysle. A naozaj, čo sa môže porovnať s takou slávou, keď my ľudia dostávame od Boha synovstvo, keď nám dáva svojho Jednorodeného Syna? Teraz už nie sme dedičmi pozemských vecí, no máme spoluúčasť na nebeských blahách, sme spoluúčasťníkmi Isusa Christa a pozvaní sme do spoločenstva s Jednorodeným Synom.⁶ Toto všetko prorok nazýva slávou a poctami.⁷

¹ Pozri ЛОПУХИН, А. П., : *Толковая Библия. Псалтирь*. Том 4. Харвест 2000, с. 790–791.

² Pozri ИОАНН ЗЛАТОУСТ, св., cit. dielo, s. 106.

³ Pozri ПАЛЛАДИЙ, еп., cit. dielo, s. 30.

⁴ 1Мјž 9, 2.

⁵ 2Кор 3, 10.

⁶ Pozri 1Кор 1, 9.

⁷ Podrobnejšie o tom hovorí svätý Ján Zlatoústy. Pozri ИОАНН ЗЛАТОУСТ, св., cit. dielo, s. 106–107.

Vo vzťahu k Christovi pod *slávou a cťou* môžeme rozumieť Christov kríž, Jeho utrpenie. Kríž preto, lebo aj samotný Isus Christos ho nazýva slávou, keď hovorí: „*Príde čas, kedy bude oslávený syn človeka.*“¹ Ak Christos nazýva slávou utrpenie kvôli hriešnym ľuďom, tak tým viac máme my nazývať takto naše utrpenie kvôli Christovi.

V tomto verši nachádzame učenie Knihy žalmov o svete anjelov. To má vo všeobecnosti ten istý charakter ako iné vieroučné tézy predkladané žalmistami. Nevyjadrujú sa o pôvode a podstate anjelského sveta, no vo všeobecných rysoch konštatujú, že ich prirodzenosť stojí vyššie než ľudská,² má duchovný charakter³ a odlišuje sa silou a mocou, možnosťami, schopnosťami.⁴ Žalmisti však podrobne hovoria o ich skutkoch, činnosti, ktorá je dostupná pre chápanie ľudského srdca. Hovoria napríklad o tom, že anjeli neustále oslavujú Boha, dobrorečia ho a spievajú mu chválitebné hymny,⁵ zbožne sa Mu klaňajú.⁶

LXX: ⁷ καὶ κατέστησας αὐτὸν ἐπὶ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν σου, πάντα ὑπέταξας ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτοῦ,

CSL: ⁷ Ἦ πορτάβηλος ἐπὶ ἐργὸν οὐδὲ δέλλεις φύκος πεοέντος, εἰλούσθη ποκοφήλος ἐπὶ ποδὸν μόζῃς ἐργῷ:

TM: ⁷ תִּמְשִׁילָהוּ בְּמַעֲשֵׂי יְדֵיךְ כֹּל שְׁתָחָה תְּחִתְ-נֶגֶלְיוֹ

SVK: ⁷ A postavil si ho nad diela Tvojich rúk, všetko si pod jeho nohy pokoril:

8, 7 – V tomto verši prorok podrobnejšie hovorí o tom, čo rozumie pod *slávou a cťou*, ktorou bol človek Bohom ovenčený. Boh povedal: „*Stvorme človeka podľa nášho obrazu a podľa podoby*“ a dodal: „*A nech vládne nad morskými rybami, nebeským vtáctvom, (zvieratami) a dobytkom, nad*

¹ Jn 12, 23.

² Pozri tento verš.

³ Pozri Ž 103, 4.

⁴ Pozri Ž 77, 25.

⁵ Pozri Ž 102, 20; 148, 2.

⁶ Pozri Ž 96, 7.

celou zemou aj všetkými plazmi plaziacimi sa po zemi“ a ešte povedal: „*Plod-te sa a množte, a napĺňajte zem, a panujte nad ľňou. Vládnite nad morskými rybami, (zwieratami), nebeskými vtákmi a všetkým dobytkom, a celou zemou, aj všetkými plazmi plaziacimi sa po zemi.*“¹ Človeku, ako bytosti rozumnej a Bohu podobnej, daroval Boh vládu na všetkým, čím sa človek stal pánom nad všetkým stvoreným. Človek, prijmúc silu cez Boží obraz, bol postavený za vladára nad všetkým na Zemi, lebo aj Boh je Kráľ všetkého a nad všetkým. Ak je tu povedané: „*A postavil si ho nad diela Tvojich rúk*“ a inde: „*Diela Tvojich rúk sú nebesá*“² – tak je jasné, že človek bol postavený aj nad nebesami. To hovoria nasledujúce prorokove slová: „*Všetko si pod jeho nohy pokoril.*“ Teraz však Boh pokoril človeku najmä viditeľnú prírodu a obzvlášť zvieratá, no keďže je pre človeka pripravený anjelský život na nebi, tak človek je aj tam postavený nad diela Jeho rúk – bude dozerať na nebo a všetko, čo v ňom bude.

Apoštol Pavol tieto slová objasnil tak, že sa v plnosti naplnili na Spasiteľovi Christovi. Preto Mu Otec slovami žalmu povedal: „*Sadni si po mojej pravici, pokým Ti nepokorím Tvojich nepriateľov ako podnož Tvojich nôh.*“³ Panovanie, stratené pádom Adama, bolo v plnej sile vrátené ľudskej prirodzenosti Isusa Christa, pretože Nebeský Otec „*všetko pokoril pod Jeho nohy.*“⁴ Ludia toto panovanie, spravovanie stvoreného, dostávajú od Hospodina podľa miery svojej viery, čo je preukázateľné mnohými zázrakmi, vykonanými a vykonávanými svätými ľuďmi v mene Hospodina Isusa Christa. Ešte viac sa táto moc svätých nad prírodou prejaví v budúcom veku, kedy budú spoludedičmi a spoluúčastníkmi Spasiteľa v Jeho moci a sláve v Kráľovstve Nebeského Otca. Takto sa slová žalmistu vzťahujú na Spasiteľa sveta a v prenesenom význame aj na všetkých skutočne veriacich ľudí.

Človek má v malej miere všetky atribúty, ktoré má v absolútном zmysle iba Boh, pretože je človek Božím obrazom alebo zarámovaná Božia ikona v tele. Človek je aj ako anjel. V cirkevnej piesni sa hovorí: *Tajomne zobrazujeme cherubínov.* Každý človek je podľa svojej duchovnej

¹ 1Mjž 1, 26. 28.

² Ž 101, 26.

³ Hebr 1, 13; por. Ž 109, 1; Sk 2, 34–35.

⁴ Hebr 2, 8; por. 1Kor 15, 27.

prirodzenosti stvorený len o trochu menším ako anjeli. Adamovým odpadlítvom zatemnený Boží obraz v človeku je možné obnoviť iba Christom, v Christovi a prostredníctvom Christa, lebo iba On ako Bohočlovek môže dať moc, ktorou sa zničí hriech a zlo v ľudskej prirodzenosti: „Ak je niekto v Christovi, je nové stvorenie.“¹ Vtelený Boží Syn zničil všetko zlo,² zjednotil všetkých ľudí so Sebou a v Sebe a týmto ich uviedol do sféry nového života v trojhypostáznom Bohu. Život mimo Boha nie je nič iné, ako život v hriechu a hriech je prameňom horkosti života, duchovného pesimizmu, zúfalstva a smrti. Preto pravdivý Boh, Spasiteľ a Darca života, ktorý nám môže dať silu, aby sme v sebe zničili hriech, je Bohočlovek Christos. „Všetko môžem v Christovi, ktorý ma posilňuje.“³ Zjednotil so Sebou všetku ľudskú prirodzenosť, ľudskú dušu aj telo, Boží Syn si rozdelil s človekom aj Svoju slávu a učinil ho následníkom života v Bohu. Svätý Gregor Bohoslov⁴ hovorí, že ľudská túžba po vlastnej transcendentálnosti sa v plnosti realizovala iba v Christovi. Človek, iba v Christovi prekonáva samého seba, svoju vlastnú prirodzenosť, lebo v Christovi rastie Božím napredovaním, rastie Božím vzrastom,⁵ v celej Božskej hĺbke, výške a šírke, konkrétnie v celej nekonečnosti.⁶ Pravá túžba ľudského ducha je vyjadrená v slovách proroka Dávida: „Túži moja duša po Bohu, po Bohu živom, k Bohu...“⁷ V plnej mieri je realizovaná Vtelením Božieho Syna. Preto svätý apoštol Peter hovorí, že Vtelenie Boha je tajomstvom, ktoré aj anjeli chcú poznať.⁸ Sláva, ktorú má ľudská prirodzenosť, obnovená v Christovi, je oveľa väčšia ako sláva, ktorú mal prvý človek Adam pred pádom do hriechu. Rovnako moc Christových svätých nad viditeľnou prírodou, o ktorej hlásali svätí proroci⁹ je oveľa väčšia ako moc, ktorú mal Adam nad viditeľnou prírodou pred pádom. Nakoniec obnovením človeka a života v Christovi sa ob-

¹ 2Kor 5, 17.

² Jn 3, 5.

³ Fil 4, 13, por. Iz 43, 25 a 42, 22.

⁴ Uvádzame podľa METODIJE (МУЖДЕКА), еп., cit. dielo, s. 25.

⁵ Pozri Kol 2, 19; Ef 4, 13.

⁶ Pozri Ef 3, 18.

⁷ Ž 41, 2; por. 62, 1.

⁸ Pozri 1Pt 1, 12.

⁹ Pozri Iz 11, 6; Oz 1, 18; Job 22, 25.

novuje všetko stvorené, je mu vrátená jeho prvotná krása a harmónia, lebo osud stvoreného závisí od osudu človeka a nie naopak.¹ Svojím pádom do hriechu sa človek stal „zemným“, môže za mnoho zla na tomto svete. Cez neho do sveta vošli trápenia a choroby. V ňom ochorelo aj celé stvorenie. Celá hľbka sveta a osud človeka predstavujú jednu a tú istú drámu, ktorá má antropologické a kozmické následky. Preto Spasiteľ svojim apoštolom povedal: „*Chod’te do celého sveta a zvestujte Evanjelium celému stvoreniu,*“² lebo sa udeje preobrazenie človeka, ktoré sa uskutoční silou Christa a Jeho Evanjelia a dotkne sa celého stvoreného sveta.

LXX: ⁸ πρόβατα καὶ βόας πάσας, ἔτι δὲ καὶ τὰ κτήνη τοῦ πεδίου, ⁹ τὰ πτερεινὰ τοῦ οὐρανοῦ καὶ τοὺς ἰχθύας τῆς θαλάσσης, τὰ διαπορευόμενα τρίβους θαλασσῶν.

CSL: ⁸ Ὁβεὶ ἡ βοὸς ἐβλ., ἐψέ̄ ότε ἡ ικοτὸς πωλεικία, ⁹ πτηνὶς ἡ ερέεινα λ ἡ ρύιεις μορεικία, πρεχοδάψιαλ ἐπεζὴ μορεικία.

TM:

⁸ צַנָּה וְאֶלְפִּים כָּלִם וְגַם בְּהַמּוֹת שְׂרֵי

⁹ צָפֹר שְׁבִים וְרַגְּנִי חַיִם עַבְרָ אֲרַחָות יְמִים

SVK: ⁸ všetky ovce aj voly, taktiež aj poľnú zver, ⁹ nebeské vtáky aj mor-ské ryby, brázdiace morské cesty.

8, 8–9 – V týchto veršoch, hovorí svätý Ján Zlatoústy, prorok špecifikuje moc človeka nad stvorením a vymenúva konkrétné zvieratá. Je zaujímané, že človek aj po páde neboli pozbavený moci nad stvoreným a aj keď ho Boh v tomto trochu obmedzil, tak len kvôli výchove a starostlivosti. Človek už tak dobre nerozumie prírode a pre hriech nerozumne spravuje svet. Panoval nad všetkými zvieratami, no po páde už napríklad nevie panovať nad divými a dravými, hoci to rozličnými zbraňami dokáže, no má z nich strach a trasie sa pred nimi. Je to preto, aby sa pri boji s nimi rozpamätať na Adamov hriech – teda aj z tohto máme úžitok. Ostatné zvieratá nám Boh ponechal v službe, napríklad

¹ Pozri 1Mjž 3, 17; Rim 8, 19–22; 2Pt 3, 13.

² Mk 16, 15.

ako dopravný prostriedok, pomoc na poli, zdroj odevov a potravy a podobne. Aký úžitok máme z divých zvierat? – vzbudzujú v nás pokoru, poukazujú na slabosť našej prirodzenosti a máme z nich lieky na naše choroby.¹

Jasným dôkazom Božej ľudomilnosti je aj to, že padlú ľudskú prirodzenosť obdaroval toľkou múdrošťou, že človek panuje nielen nad suchozemskými tvormi, ale aj nad morskými rybami a nebeskými vtákmi, nad všetkým, čo žije na súši, aj v mori – vlastnými vymyslenými spôsobmi loví vo výškach i hlbinách, pokoruje si lietajúce vtáky aj vo vodách skrývajúce sa ryby. Dávid týmto konkrétnym vymenovaním zvierat rozčlenil priestor vlády človeka na tri časti: *zem* – ovce, voly, zveri, *nebesia* – vtáky a *more* – ryby a všetko, čo žije vo vode.

LXX: ¹⁰ Κύριε ὁ κύριος ἡμῶν, ὃς θαυμαστὸν τὸ ὄνομά σου ἐν πάσῃ τῇ γῆ.

CSL: ¹⁰ Γְּדוֹלָה גְּדוֹלָה נָשָׂא, רַקֵּב כָּלְמָדָה מִלְּמָדָה.

TM: ¹⁰ יְהוָה אֱלֹהֵינוּ קָדוֹשׁ אֱלֹהִים בְּכָל־הָאָרֶץ

SVK: ¹⁰ Hospodine, Hospodin náš, aké obdivuhodné je Tvoje meno po celej zemi!

8, 10 – Žalmisti hovoria, že človek je Božím stvorením, že Boh s osobitou starostlivosťou stvoril človeka, dal mu prirodzenosť vyššiu než všetkému ostatnému viditeľnému stvoreniu a postavil ho nad celým stvoreným svetom. Cieľom odkrytie tejto dogmy u žalmistov bolo želanie vzbudiť v ľuďoch zbožnosť a lásku k Bohu, vzbudiť oslavovanie Tvorca a Jeho veľkolepého mena. Preto prorok opakuje svoj prvý výrok a dáva ho namiesto záveru, čím poukazuje, že bol hlavným cieľom tohto žalumu.

Kedže sláva mena Isusa Christa Spasiteľa naplnila nebo aj celú zem, kedže aj Božou blahodaťou vysoko postavený človek, v osobe Isusa Christa zjednotený s Božstvom, stal sa hodným veľkých pôct a slávy, preto kráľ Dávid, vidiac toto všetko, prorockým duchom v údi-

¹ Pozri ЙОАНН ЗЛАТОУСТ, св., cit. dielo, s. 107–108.

ve znova vzýva: *Hospodine, Hospodin náš, aké obdivuhodné je Tvoje meno po celej zemi!* Kedže tento žalm prorocky hovorí o Vtelení a službe Božieho Syna a samotný Hospodin zostúpil na Zem a potom sa vzniesol späť na Nebesá, navrátil sa do svojej predchádzajúcej Otcovej slávy, preto sa aj tento žalm na konci vracia späť k úvodným slovám.

K tomuto hlbokému pocitu proroka sú veľmi blízke pocity svätého Efréma Sýrskeho, ktorý oslavoval Vykupiteľa ľudského rodu, Hospodina nášho Isusa Christa. Toto je jedna jeho oslavná óda: „*Príďte pozemské aj nebeské, nadchýnajte sa a buďte ohromení veľkoleposou dôstojnosti! Pretože náš rod je povýšený na ohromnú výsosť nedostihnutelného Božstva. Pre nás a pre všetko stvorené vykonal Boh veľký nový zázrak v našom človečenstve. Lebo naše telo urobil chrámom, aby ho naplnil tým, čo je ctené všetkými. Nebo aj Zem a všetko, čo je v nich, nech slávia spolu s nami Toho, ktorý pozdvihol náš rod; pretože obnovil svoj obraz v nás, zahladil naše hriechy, dal nám svoje meno a všetko nám podmanil. Preslávenia od všetkých je hodný Ten, ktorý nás nad všetko povýšil. Všetci Mu jednohlasne spievajme, aj Otcovi, ktorý Ho poslal, aj Svätému Duchu.*¹ *Hovorme aj my neprestajne to isté, udinení starostlivosťou Boha o svet, Jeho múdrošťou a ľudomilnosťou.*

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.

¹ ПСАЛТИРЬ, или Богомысленные размышления, извлеченные из творений Святаго Отца нашего ЕФРЕМА СИРИАНИНА и расположенные по порядку Псалмов Давидовых. Санкт-Петербург 2002. Citované podľa РАЗУМОВСКИЙ, Г.: Объяснение священной Книги Псалмов. Москва 2006, с. 49–50.

- 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.
- МОЛНТВОСЛОВЬЯ.** Москва 2005. ISBN 5-7533-0335-8.
- ПСАЛТИРЬ.** Москва 2000. ISBN 5-7850-0077-7.
- ТО ΦΑΛΤΗΡΙΟΝ.** Αθήνα 1998. ISBN 960-315-146-7.
- АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ**, св.: *Предуведомление к толкованию на Псалтирь*. Творения. Т. 4. Москва 1854.
- АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ**, св.: *Творения. Толкование на псалмы*. Москва : Благовест, 2009. ISBN 978-5-9968-0002-5.
- ФЕОДОРИТ КИРСКИЙ**, бл.: *Изъяснение псалмов*. Москва 2004. ISBN 5-94625-081-7.
- ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ**, св.: *Творения в 2 томах*. Т. 1. Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе (Т. 1.). Москва 2007. ISBN 978-5-91362-007-1.
- ИОАНН ЗЛАТОУСТ**, св.: *Творения. Том V*. Почаевская Лавра 2005.
- ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ**, св.: *Творения. Т. 1. Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе (Т. 3.)*. Москва 2008. ISBN 978-5-91362-053-8.
- ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ**, св.: *Творения. Т. 2. Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе (Т. 4.)*. Москва 2009. ISBN 978-5-91362-144-3.
- 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.**: *Псалтирь в русском переводе с греческого текста LXX, с введением и примечаниями*. Казань 1915.
- ЛОПУХИН, А. П.**: *Толковая Библия. Книга 1. Том 4*. Харвест 2000. ISBN 985-13-2252-0.
- ЛУЗИН, М., еп.**: *Библейская наука*. Т. 4. Тула 1900.
- МЕТОДИЈЕ (МУЖДЕКА)**, епископ тимочки: *Месијански псалми. Манастир Благовештење* 2005.

- MÚDROSLOVNÉ KNIHY STARÉHO ZÁKONA s komentármie Jeruzalemskej Biblie. Trnava 2006. ISBN 80-7141-527-8.
- ОРДА, И.: Руководственное пособие к пониманию Псалтири. «Лествица» : Москва 2000. (По изд. 1882 г.)
- ПАЛЛАДИЙ, епископ: Толкование на псалмы. 2. издание. Вятка 1874.
- ПОЛИКАРПОВ, Д.: Предизображение Иисуса Христа в ветхозаветных пророчествах и прообразах по святоотеческому пониманию их. С.-Петербург 1903.
- ПСАЛТИРЬ в святоотеческом изъяснении. Свято-Успенская Почаевская Лавра 1998. ISBN 5-86868-103-7.
- ПСАЛТИРЬ, или Богомысленные размышления, извлеченные из творений Святаго Отца нашего ЕФРЕМА СИРИАНИНА и расположенные по порядку Псалмов Давидовых. Санкт-Петербург 2002.
- РАЗУМОВСКИЙ, Г.: Объяснение священной Книги псалмов. Москва 2006. ISBN 5-7429-0120-8.
- ТОЛКОВАНИЕ ПОСЛАНИЙ СВ. АПОСТОЛА ПАВЛА по трудам святителя Феофана Затворника. Москва 2002. ISBN 5-85134-007-X.
- 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.

SITUAČNÁ ETIKA Z POHĽADU PRAVOSLÁVNEJ KRESŤANSKEJ ETIKY¹

Miroslav Župina

Pravoslávne biblické a svätootcovské chápanie etického života správne poukazuje na absolútny a nekonvenčný charakter učenia Evanjelia, alebo Svätého Písma, ktorý nespočíva v prehnanej radikálnosti alebo nedostatku pružnosti, ale v neakceptovaní a nezlučiteľnej symbióze s hriechom a ignorovaní pokánia.² Neoddeliteľnou súčasťou „vyväženého“ chápania etického života je aj schopnosť porozumieť slabostiam človeka, nakoľko skutočné a pravdivé prezentovanie pravoslávnej kresťanskej etiky je založené na osobnom a jedinečnom prístupe ku každému človeku vrátane individuálneho a samostatného posudzovania jeho konania. Nasledujúce riadky sa pokúsia o prezentáciu vyššie načrtnutého pravoslávneho etického učenia v konfrontácii s koncpciami kauzistiky a predovšetkým situačnej etiky.

V Novej zmluve a vo svätootcovskej literatúre sa etické učenie kresťanstva predstavuje ako plod zjavenia sa Boha ako Bohočloveka Isusa Christa – pravého a autentického človeka vo svete. Môžeme tiež povedať, že z praktického etického a duchovného hľadiska ide o uplatňovanie a aplikovanie základných východísk kresťanskej antropológie v každodennom živote človeka.³ Christos, ktorým a pre ktorého bolo všetko stvorené,⁴ volá a vyzýva celý svet, zvlášť korunu stvorenstva – človeka, aby Jeho učenie, rady a výzvy boli aplikované, pretože privádzajú k spásie a majú zreteľný a ničím nenahraditeľný soteriologický význam.⁵ Do tohto rámca patria aj morálne kánony alebo etické ustanovenia a napomenutia predkresťanského sveta, ktoré vyjadrujú všeobecné etické

¹ Tento článok je jedným z výsledkov riešenia vedeckovýskumného projektu *Fenomén slobody – hodnota kultúrnej a sociálnej identity* (VEGA č. 1/0276/11).

² Pozri ŽUPINA, M.: Absolútny charakter kresťanskej etiky. In: *Nipsis*, roč. I, č. 1. Prešov 2006, s. 20-27.

³ Pozri ZOZUĽAK, J.: *Ortodoxia a ortopraxia*. Prešov 2007, s. 3-4.

⁴ Pozri Kol 1, 16.

⁵ Pozri MANTZAPIΔΗ, Γ.: *Χριστιανική ηθική*. Θεσσαλονίκη 1995, s. 126.

zásady. Pozorujeme, že okrem prikázaní Staré zmluvy mnohé etické napomenutia alebo podnety predkresťanského sveta sa v Cirkvi „udomácnili“ ponorením do ducha Evanjelia. Porovnávajúc napríklad katalógy cností a vášní, ktoré nachádzame v listoch apoštola Pavla s obdobnými katalógmi židovského i helénskeho pôvodu,¹ zisťujeme dôležité zhody a podobnosti. Dokonca priamo apoštol Pavol nabáda kresťanov, aby činili to, čo aj iní ľudia považujú za čestné, spravodlivé, čisté atď.² Podobný je aj podnet zlatého pravidla kresťanskej etiky: „Všetko, čo chcete, aby ľudia robili vám, robte aj vy im.“³ Dôraz je kladený na schopnosť človeka rozlišovať dobro pre seba, čím môže vnímať dobro aj pre svojho blížneho.

Kresťanská etika nie je vymedzovaná do kánonov alebo abstraktívnych pravidiel. Má všeobecný charakter, a ako hovorí filozof a mučeník Justín, prijíma každý pozitívny prvok, ktorý existuje v ľudskej tradícii.⁴ Pravda a zmysel kresťanského života sa nenachádza v dodržiavaní etických kánonov a zásad, ale v osobnom spoločenstve s Bohom. Podobne aj význam a cieľ kresťanskej etiky sa nenachádza v teoretických zásadách alebo ideánoch, ale v Christovi, ktorý zjednocuje veriacich ako údy svojho Tela.

Etika Cirkvi je etikou slobody.⁵ Christove prikázania netvoria právne ustanovenia, ale ako hovorí Marek Pustovník, „ochraňujú hranice danej nám slobody.“⁶ Sebaobmedzovania, ktoré veriaci praktizujú pri dodržiavaní prikázaní, sa podieľajú na zachovaní slobody v Christu.

¹ V Talmude je opísaný veľmi zaujímavý príbeh o jednom z najväčších rabínov, Hillelovi, ktorý bol o jednu generáciu starší ako Christos. V tomto príbehu sa hovorí, že raz prišiel za iným veľkým rabínom, Šamaiom, jeden človek a chcel od neho, aby ho obrátil na vieru tým, že ho naučí celú Tóru, zatial čo on bude stáť na jednej nohe. Rozčúlený rabín tohto muža poslal preč, avšak on prišiel k Hillelovi, ktorý bol známy svojou láskavosťou. Keď mu zopakoval svoju prosbu, Hillel mu odpovedal: „Nerob blížnemu nič, čo je neprijemné pre teba. V tom spočívá celý Zákon, všetko ostatné je iba vysvetlením (tohto princípu). Chod' a nauč sa to!“ (Shabb. 31a). Podobné myšlienky sa nachádzajú v dielach Aristotela, Filóna Alexandrijského a ďalších.

² Pozri Flp 4, 8.

³ Mt 7, 12. Porovnaj s Lk 6, 31.

⁴ Pozri IOΥΣΤΙΝΟΥ: Απολογία δευτέρα νπέρ χριστιανών 13. PG 6, 465-468.

⁵ Pozri Gal 5, 1.

⁶ MAPKOΥ EPHMITOΥ: Περί βαπτίσματος 4. PG 65, 992A.

Príčina neschopnosti a slabosti človeka dodržiavať Božie prikázania nespočíva v ich charaktere, ale v neprirodzenom hriešnom stave človeka.¹

V Novej zmluve nemáme kazuistické usporiadanie etického života, ale odhalenia étusu človeka ako účastníka Božieho kráľovstva. Christos koná ako vedúci a prvý účastník tohto kráľovstva. Christovo učenie rovnako ako učenie Jeho učeníkov je bezprostredne spojené so skutočnosťami a realitou každodenného života. Napokon aj spojenie Božích prikázaní so situáciami každodenného života sa po prvýkrát neobjavuje v Novej zmluve, ale existovalo už v Starej zmluve.

Židia, aj keď so strohou prísnosťou dodržiavali sobotňajší deň, predsa svojho „vola“ alebo „osla“ v tento deň napájali. Práve na takýto spôsob poukazoval Christos, keď bol predstaveným synagógy odsudzovaný, pretože uzdravoval v sobotu.² Christos tu nevytýkal porušenie zákona zo strany Židov, ale hovoril o tomto praktizovaní ako o prirodzenom a potrebnom. Samozrejme, podľa chápania tradičnej etiky dodržiavanie soboty ako dňa pokoja bez fyzickej práce, čo je znakom úcty voči Bohu, musí byť chápané vyššie od napájania vola alebo osla. To znamená, že kvôli dodržiavaniu soboty musí byť povinnosť človeka voči zvieratú až druhoradá po povinnosti voči Bohu. Avšak konkrétna potreba zvieraťa v tomto prípade si vyžaduje výnimku. Tá vychádza z Božej lásky, ktorá objíma tak zvieratá, ako aj celú prírodu. Aj mnohé iné Christove uzdravenia, ktoré sa stali v sobotu, hovoria o takomto chápaní lásky a slobody, ktoré je nevyhnutné pri dodržiavaní Božích prikázaní a pôsobí protikladne voči pokryteckému správaniu sa farizejov, ktorí hľadeli na zákon ako na „chladné“ neosobné pravidlo.

Keď Christos hovorí, „ak ľa niekto nútí na jednu miľu, chod' s ním dve,³ nechápe sa tým ustanovenie zákona so všeobecnou univerzálnou a absolútou „nadčasovou“ platnosťou pre každé miesto a dobu. V tomto prípade čelí konkrétnemu javu „nútenej služby“⁴, kedy Židia žili pod rímskym útlakom a naznačuje spôsob, akým sa môže veriaci s týmto

¹ Pozri ŽUPINA, M.: Terapeutický účinok dodržiavania Božích prikázaní. In: *Pravoslávny biblický zborník III/2011*. Gorlice 2011, s. 5-13.

² Pozri Lk 13, 14-17.

³ Mt 5, 41.

⁴ PRUŽINSKÝ, Š.: *Evanjelium podľa Matúša 1/1*. Prešov 2000, s. 163.

javom vysporiadať. Tento postoj je všeobecne formulovaný na inom mieste prikázaním neodporovaniu zlu: „Ale ja vám hovorím: Neprotivte sa zlému!“¹

Otázka z vyššie povedaného by mohla znieť aj takto: Dochádza teda k zmene Božích prikázaní? Isteže nie. Prikázania vyjadrujú Božiu vôľu, ktorá je večná a nemenná.² Súčasne však platí, že Božia vôľa je formulovaná na základe skutočnosti aktuálnej doby a spája sa aj s problémami života veriacich vo svete. Nakoľko tieto prvky sú rozdielne nielen v závislosti od doby, od miesta, ale aj od človeka, dokonca od toho istého človeka v jeho rozdielnych okamihoch života, je prirodzené, že dodržiavanie ako aj formulácia prikázaní dostáva osobitú podobu v každom jednom konkrétnom prípade.

Historický charakter zjavenia a formulovania Božej vôľe neznamená nestálosť, ale nekonvenčnosť a silu vo svete a histórii. Evanjelium Božieho kráľovstva bolo zjavené v konkrétnom historickom rámci a vyjadrené jazykom určitej konkrétej doby. Súčasne však Evanjelium ne-prestáva mať večnú a diachronickú autoritu. Evanjelium je v konečnom dôsledku samotný Christos, ktorý je „Ten istý včera i dnes i naveky.“³ Ak sa veriaci zúčastňuje na Christovom živote, je prirodzené, že sa to odráža aj v jeho každodennom živote a konkretých prejavoch. Dá sa povedať, že Evanjelium hľadá všeobecný osobný príspevok človeka, a keďže každý človek tvorí osobitú a jedinečnú osobu, jeho všeobecný osobný prínos je tak výsledkom neopakovateľnosti jeho osoby.⁴

Na druhej strane situácie, v ktorých sa zakaždým človek nachádza, sú odlišné. To znamená, že človek nemôže vždy a všade konáť tým istým spôsobom a aplikovať tú istú metódu. Christos, ktorý povedal, „ak ľa niekto udrie po pravom líci, nastav mu aj druhé,“⁵ keď dostal po tvári od strážcu, nenastavil druhé líce, ale žiadal zdôvodnenie činu: „Ak som zle hovoril, vydaj svedectvo o zlom. Ak však dobre, čo ma biješ?“⁶ Pos-

¹ Mt 5, 39.

² „Slovo nášho Boha zostáva naveky.“ Iz 40, 8.

³ Hebr 13, 8.

⁴ Pozri MANTZAPIΔΗ, Γ.: *cit. dielo*, s. 129.

⁵ Mt 5, 39.

⁶ Jn 18, 23.

toj v konkrétnych prípadoch sa vytvára na základe rozvalhy, rozlišovania a modlitby. Tu sa nachádza presvedčivé svedectvo a potreba toho, aby sa človek neustále snažil o očistenie svojho srdca a osvietenie svojej myseľ,¹ ktoré jedine v tom prípade sú otvorené pre „počutie“ a prijatie Božej vôle.

Teda absolútny duch prikázaní nielen nevylučuje, ale aj predpokladá úplné uznanie osobitosti človeka a jeho tvorivej aktivity v každej konkrétnej situácii. Toto uznanie neznamená relatívnosť alebo konvenčnosť. Neustále je potrebné, aby boli rešpektované objektívne skutočnosti, v ktorých sa človek nachádza a koná, ako aj jeho osobité miesto uprostred nich. Jednoznačná podriadenosť všetkého konania všeobecným a neosobným zásadám je nefilantropická a je v rozpore s duchom Cirkvi.

V tomto momente sa dostávame k nami skúmanej otázke, pretože slobodu od pravidiel a zásad zdôrazňovala aj tzv. situačná etika. Objavila sa v rámcoch západného kresťanského sveta, predovšetkým americkejho protestantizmu pod vplyvom nových teologických a filozofických prúdov (existencializmus). Situačná etika vznikla ako protiklad voči starnej kánonickej etike, ktorá bola pestovaná v prostredí rímskeho katalicizmu a kulminovala v kazuistike. Spoločným menovateľom obidvoch vyššie uvedených etických princípov je ich záujem o spôsob postoja a konania človeka v každej konkrétnej situácii. Cieľom kazuistiky je vymedziť spôsoby konania človeka v rôznych životných situáciach. Zvlášť sa snaží riešiť tzv. konflikt povinností. Takéto problémy zamestnávali predovšetkým stoikov, rabínov a jezuitov. V protiklade s kazuistikou situačná etika odmieta málo pružné, neosobné etické zásady a zdôrazňuje osobný a filantropický princíp.² Týmto spôsobom kladie akcent aj na etickú zodpovednosť človeka. Napriek týmto pozitívnym vlastnostiam situačná etika sa nevyvarovala vnútornému rozporu. Na koľko zdôrazňovala etickú zodpovednosť a slobodu, dostala sa až k takmer úplnej deštrukcii každej etickej zásady. Bolo to prirodzené,

¹ Pozri HIEROTHEOS (VLACHOS), metr.: *Pravoslavná spiritualita (stručné uvedení)*. Prešov 2006, s. 46, 52 a iné.

² Pozri WEBER, H.: *Všeobecná morální teologie*. Praha 1998, s. 122.

pretože situačná etika nevziašla zo života autentického ducha Evanjelia, ale objavila sa ako neskorší výtvor modernej sekularizovanej teológie. Dá sa povedať, že situačná etika usmerňuje slobodné a zodpovedné konanie človeka až do takých rozmerov, kde nie je priestor pre žiadne etické kánony a zásady. Zatiaľ čo takýmto spôsobom kladie hlavný dôraz na zodpovednosť človeka a proklamuje jeho slobodu od abstraktných princípov, nakoniec ho necháva bez pomoci napospas nestálosti a neurčitosti rôznych situácií.

Hlavným princípom v situačnej etike je láska,¹ ktorá je stotožňovaná so spravodlivosťou. Láska nahradza prikázania a nie je nimi vymedzovaná. Rozhodnutia lásky sa uskutočňujú situačným spôsobom. Platí tu známy výrok: „Ciel ospravedlňuje prostriedky.“ Napríklad na fundamente lásky je postavené aj prikázanie „nezabiješ!“ Avšak v určitých prípadoch sa vražda nielen nezakazuje, ale aj vyžaduje. To isté platí aj o ostatných prikázaniach.² Situačná etika tak nevyhnutne vedie k vlastnému popreťiu.

Samozrejme to neznamená, že táto etika nemá aj pozitívne prvky. Naopak, zdôrazňuje základné kresťanské pravdy, ktoré boli zanedbané v konvenčnom chápaniu kresťanskej etiky. Práve láska a sloboda, na ktoré poukazuje situačná etika, majú v Cirkvi výnimočné a centrálné miesto. Samotný Christos zhrňuje Zákon a prorokov v prikázaní lásky k Bohu a bližnemu.³ Podľa apoštola Pavla, ten, kto miluje, dodržiava všetky Božie prikázania.⁴ Avšak spôsob, s akým sa v situačnej etike chápu láska i sloboda, prináša nemalé nedostatky a chyby.

Láska v Cirkvi nepredstavuje abstraktný etický princíp, ale ontologický znak Trojedeného Boha. Boh je láska.⁵ Samotná Božia láska nemá abstraktný charakter, ani „nie je pasívna, ale prejavuje sa vo vzťahu k iným osobám“⁶ praktickým a konkrétnym spôsobom dodržiavania

¹ Pozri WEBER, H.: *cit. dielo*, s. 132.

² Pozri FLETCHER, J.: *Situation Ethics. The New Morality*. Philadelphia 1966. Porovnaj s COX, H. (ed.): *The Situation Ethics Debate*. Philadelphia 1968.

³ Pozri Mt 22, 40.

⁴ Pozri Rim 13, 8-10.

⁵ Pozri 1Jn 4, 8.

⁶ PRUŽINSKÝ, Š.: *Prvý list svätého apoštola Jána Teológa*. Prešov 2000, s. 308.

Božích prikázaní alebo životom v Christu. Láska, píše evanjelista Ján, je život podľa Božích prikázaní,¹ aj život v Christu nie je mysliteľný ináč, ako život lásky. Je prirodzené, že rozhodnutia lásky sa chápu situačne a nie sú vymedzované detailnými zásadami. Snahou kresťanskej etiky nie je predložiť zásady, ktoré úplne vymedzujú život veriaceho kresťana a jeho rôzne aktivity, ale označiť a ukázať ukazovatele pre jeho dovršenie v slobode v Christu. Rozhodnutia skutočnej lásky môžu vychádzať len z pravdivého života v Christu. Christovo učenie, napriek tomu, že má situačný charakter a neposkytuje podrobnosti a detaile etického života, predstavuje dokonalý ukazovateľ pre správny návrat človeka do prostredia skutočnej slobody v Christu.

Známa teória, „účel svätí prostriedky“, je zastávaná nielen v situačnej etike, ale svoje uplatnenie nachádza aj v širších etických dimenziách na základe logických i teologických argumentácií. Predovšetkým tzv. teleologická (účelová) etika, ktorá posudzuje skutky človeka z pohľadu ich efektívnosti, akceptuje použitie zlých prostriedkov na dosiahnutie dobrých cieľov. Naviac vo Svätom Písme a svätootcovskej tradícii sa dá nájsť niekoľko prípadov, ktoré svedčia o výbere nie práve bezúhonných prostriedkov pre realizáciu dobrých cieľov. Napríklad svätí Vasil Veľký a Ján Zlatoústy sa zhodne zmieňujú o dobrom úskoku a dobrom klame.² Avšak takéto názory, povedzme rady cirkevných Otcov vôbec nepotvrdzujú zásadu „účel svätí prostriedky“. Veď prostriedok je vždy súčasťou nejakého čiastkového cieľa, pričom človek si nikdy nemôže byť istý aj uskutočnením konečného cieľa. Čo v takom prípade, ak sa konečný cieľ nepodarí zrealizovať a celé úsilie stroskotá „na polceste“? Zlo predsa nemá svoju vlastnú podstatu, ale objavuje sa na základe neprítomnosti a absencie dobra. Zlo je to, čo sa rodí z egocentrizmu a sebecetva, a to nevedie nikdy k dobru. Prípady úskoku alebo klamu, o ktorých sa zmieňujú svätí Vasil Veľký a Ján Zlatoústy, v žiadnom prípade nie sú spájané s egocentrizmom alebo sebectvom, ale s úžitkom pre „oklamánych“ alebo so snahou vyvarovania sa nerozvážnosti. Keď sa svätý Ján

¹ Pozri 2Jn 6; 1Jn 5, 3.

² Pozri ΜΕΓΑΛΟΥ ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ: Εις την αρχήν των Παροιμιών 12. PG 31, 421A. ΙΩΑΝΝΟΥ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ: Περὶ τερασύνης 1, 8. PG 48, 629.

Zlatousty zmieňuje o týchto klamoch, charakteristicky poznamenáva: „Nie vždy je určitá vec škodlivá, ale stáva sa ňou podľa úmyslu.“¹ Klasickým príkladom je použitie klamstva v terapeutickej metóde pri liečbe chorých. V takomto prípade človek používa klamstvo, aby neublížil, ale pomohol.² Nejde tu o použitie zla pre realizáciu dobrého cieľa, ale uplatnenie určitej stratégie, ktorá sa od počiatku riadi nezištnou láskou k blížnemu.

Situačná etika je známa aj v rímskokatolíckom prostredí. Dobre známa jezuitská kazuistika, napriek svojej odlišnej podobe, môže byť v konečnom dôsledku považovaná za duchovnú maťku situačnej etiky. Vychádzajúc z toho, že spôsob, s akým sa vývoj etiky v rímskokatolíckom prostredí neraz stretol s nefilantropickým a neosobným charakterom, ktorý je cudzí biblickej a svätootcovskej tradícií, mohol ľahko vyvolať reakcie a dialektickým protirečením dôjsť k ďalšieho extrému, ktorý reprezentuje aj súčasná situačná etika protestantského sveta. Stále musí byť na zreteli, že rímskokatolícke chápanie situačnej etiky nie je úplne totožné s tým, ako situačnú etiku chápnu protestantskí teológovia.³

Pravoslávna teológia nemôže voči situačnej etike zostať ľahostajná, nakoľko na jednej strane táto etika predstavuje súčasnú realitu a na strane druhej sa odvoláva na základné kresťanské pravdy vychádzajúce zo slobody a lásky. Christos povedal: „Sobota bola ustanovená pre človeka, a nie človek pre sobotu.“⁴ Kánony a zásady boli dané pre človeka, ale človek nie je ich otrokom. Musia sa aplikovať s láskou a miernosťou, zhovievavosťou. Zhovievavosť, ako už poznamenal Aristoteles, nie je totožná s právom, ale ani s ním neprichádza do protikladu. Zhovievavosť je „zdokonalením práva“ a „opravou zákonného práva,“⁵ pretože samotný zákon so svojou všeobecnosťou a abstraktnosťou nie je schopný správne čeliť rôznym situáciám. Viac ako len dodržiavať akékoľvek pravidlá a riadiť sa zásadami má veriaci milovať Boha a konáť podľa

¹ ΙΩΑΝΝΟΥ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ: *cit. dielo.* PG 48, 629.

² Tamže. PG 48, 632.

³ Pozri napríklad HÄRING, B.: *Das Gesetz Christi: Moraltheologie. Dargestellt für Priester und Laien*, č. 1. Freiburg 1963. GRÜNDEL, J.: *Normen im Wandel*. München 1980.

⁴ Mk 2, 27.

⁵ ARISTOTELES: *Etika Nikomachova* V, 10, 1137b 8-13.

Božej vôle. Zmysel jeho konania nadobúda pozitívne alebo negatívne hodnoty analogicky v závislosti od toho, či je to v súlade s Božou vôľou a Božím zámerom. Keď sa pýtali abbu Pimena, čo je dobro, „hovoríť alebo mlčať,“ povedal: „Ten, kto hovorí o Bohu, dobre robí, ale i ten, kto kvôli Bohu mlčí, tiež robí správne.“¹

Na záver je možné povedať, že predpoklady, za ktorých dochádza k porušeniu Božej vôle, sú odlišné v závislosti od každého konkrétneho prípadu, nie je správne posudzovať každé nedodržanie Božej vôle všeobecne a neosobne.² Je potrebný osobný prístup ku každému človeku a samostatný prístup ku každému prípadu, ktorý by reflektoval všetky osobitosti a špecifiká. Pravoslávna tradícia vždy kladie dôraz na prioritu človeka a nedáva prednosť jeho podriadenosti všeobecným a neosobným pravidlám. V protiklade so západnou teológiou, ktorá sa so svojím právnym duchom dostala do krajinosti kazuistiky a spôsobila reakciu situačnej etiky, pravoslávna teológia si svojím empirickým a charizmatickým charakterom udržala osobnú slobodu. V tejto perspektíve je to zrejmé a pochopiteľné, pretože akákoľvek snaha o systematizáciu etického učenia nikdy nevyústí do konečnej kompozície systému etiky.

Zoznam bibliografických odkazov:

- ARISTOTELES: *Etika Nikomachova*. Praha 1996. ISBN 80-901796-7-3.
- COX, H. (ed.): *The Situation Ethics Debate*. 1. vydanie. Philadelphia 1968.
- FLETCHER, J.: *Situation Ethics. The New Morality*. 1. vydanie. Philadelphia 1966. ISBN 0-664-25761-5.
- GRÜNDEL, J.: *Normen im Wandel*. 1. vydanie. München 1980. ISBN 3-7698-0358-2.
- HÄRING, B.: *Das Gesetz Christi: Moraltheologie. Dargestellt für Priester und Laien*, č. 1. 1. vydanie. Freiburg 1963.
- HIEROTHEOS (VLACHOS), metr.: *Pravoslavná spiritualita (stručné uvedenie)*. 1. vydanie. Prešov 2006. ISBN 80-8068-465-0.

¹ Αποθέγματα αγίων Γερόντων (περί αββα Ποιμένος). PG 65, 357D.

² Pozri napr. ΜΕΓΑΛΟΥ ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ: Εις την αρχήν των Παροιμιών 9. PG 31, 404AC. Porovnaj s Ομιλία εις Ψαλμόν 76. PG 29, 240.

- MANTZAPIΔΗ, Γ.: *Xριστιανική ηθική*. 4. vydanie. Θεσσαλονίκη 1995.
ISBN 960-242-122-3.
- PRUŽINSKÝ, Š.: *Evanjelium podľa Matúša 1/1*. 1. vydanie. Prešov 2000.
ISBN 80-8068-007-8.
- PRUŽINSKÝ, Š.: *Prvý list sväteho apoštola Jána Teológa*. 1. vydanie. Prešov 2000. ISBN 80-88885-74-4.
- WEBER, H.: *Všeobecná morální teologie*. 1. vydanie. Praha 1998. ISBN 80-7021-292-6.
- ZOZULAK, J.: *Ortodoxia a ortopraxia*. 1. vydanie. Prešov 2007. ISBN 978-80-8068-693-2.
- ŽUPINA, M.: *Kresťanská etika a jej miesto v systematickej teológii*. 1. vydanie. Prešov 2003. ISBN 80-8068-237-2.
- ŽUPINA, M.: Absolútny charakter kresťanskej etiky. In: *Nipsis*, roč. I, č. 1. Prešov 2006, s. 20-27. ISSN 1337-0111.
- ŽUPINA, M.: Terapeutický účinok dodržiavania Božích prikázaní. In: *Pravoslávny biblický zborník III/2011*. Gorlice 2011, s. 5-13. ISBN 978-83-63055-03-5.

ХИРОТОНИЯ – ТОРЖЕСТВЕННЫЙ АКТ ПРИЗВАНИЯ И ПЕРЕДАНИЯ БЛАГОДАТИ СВЯЩЕНСТВА

Ks. biskup dr. Paisjusz (Piotr Martyniuk)

Всякое общество, выделяет из своей среды особых деятелей в качестве руководителей – возглавителей. Это наблюдается даже в мире животных. В человеческом же роде это общий закон, вытекающий из существа самой природы человека.

Этот порядок ведется с тех пор как существует род человеческий. Семьей, родом, обществом, государством – руководят старшие начальники, правители.

Когда на земле было всего два человека, жена – Ева – была «помощницей» (Быт. 2, 18), а муж – Адам – главою ее, как это потом стало законом для всех семей (Еф. 6, 23).

Религиозные общества, стремящиеся к осуществлению религиозно – нравственных целей, не могут составлять в этом отношении исключения, тем более, что их жизнь преимущественно является жизнью духа.

Мы видим, что как только возникает религиозное общество, появляется и облеченный особыми религиозными и нравственными правами в отношении остальных членов руководитель, возглавитель. Когда пределы религиозного общества совпали с пределами первобытной семьи, затем рода, таким возглавителем был отец семейства, глава рода. С размножением человеческого рода и с образованием более сложных общественных единиц стали образовываться и более сложные религиозные общества, складывающиеся уже не только на основе единства семьи или рода, но и на единстве целей, возврений, убеждений.

В еврейском народе у горы Синай является иерархический институт по непосредственному Божию повелению: «*И ты – говорит Господь Моисею – приведи к себе Аарона, брата твоего, и сыны его от сынов Израилевых да священодействуют Мне... И да сотворят ризу святу Аарону, в ней же имать священодействовать мне во святыиши. И сия суть ризы, ихже сотворят... И облечеши в ня Аарона, брата*

твоего, и сыны его с ним: и да помажеши их, и исполнииши руце их, и освятиши их, да Ми священнодействуют» (Исх. 28, 1-3).

Хотя ветхозаветное священство и возникло по особому Божьему указанию, утверждалось через особое посвящение и осуществляло все видимые функции пастырского служения: духовного руководительства учительства священнодействия (жертвоприношения и благословения), но все же оно представляло лишь прообразовательный тип настоящего священства.

Самое его посвящение имело лишь обрядовый характер и само священство как не получившее при посвящении излияния благодатных даров Святого Духа ограничивалось в области священнодействия лишь совершением обрядов, возбуждавших в ветхозаветных иудеях сознание своей греховности и необходимости приспешения Избавителя.

Этим объясняется существование в еврейском народе рядом с институтом священства особого института пророков, как лиц, наделявшихся Господом для высших целей специальными благодатными дарами.

Начало истинного священства положено в Новом Завете Господом нашим Иисусом Христом.

Иисус Христос не только основал Святую Церковь, но и явил в лице Своем образ истинного, величайшего священника.

Среди всех пастырей и учителей Христос – единый Пастырь и Учитель.

Апостол Павел в отличие от иудейских священников называет Его : «*священником во век по чину Мелхиседекову*» (Евр. 7, 11).

Господь наш Иисус Христос не только на Тайной вечере совершил таинство причащения, но в след за Тайной вечерей, Он на кресте принес как величайшую жертву за грехи мира Тело и Кровь Свою.

У всех прочих пастырей пастырствование кончается с их смертью, «*а Сей как пребывающий вечно, имеет и священство непреходящее, посему и может всегда спасать приходящих через него к Богу, будучи всегда жив, чтобы ходатайствовать за них*» (Евр. 7, 24-25). Он Сам обещал : «*во вся дни, до скончания века*» пребывать с проповеду-

ющими дело Его (Мф. 28, 20), как до скончания века будет беспрерывно повторяться принесенная Им Голгофская жертва (1Кор. 2, 26).

Чтобы основанная Христом Спасителем Церковь после Его отхода из мира к Отцу не осталась без видимых руководителей, Он еще при жизни Своей на земле поставил особых лиц для продолжения Его дела.

Святые Апостолы, сначала двенадцать, а потом семидесят, явились первыми преемниками из рук Спасителя божественной благодати, уполномочившей их на пастырское служение, и этот залог благодати передали избранным ими другим достойным лицам, уже при них получившим современные названия: епископов, пресвитеров, диаконов.

В книге Деяний апостольских, в посланиях Св. Ап. Павла, в писаниях мужей апостольских а также в древних памятниках, например : «Διδαχὴ τῶν δωδεκά αποστολῶν», в постановлениях апостольских и других встречаемся с наименованием священных степеней , но и находим указание, что возведение в эти степени совершалось через **рукоположение**. «Рукоположивши же им – χειροτονησάντες δε αυτοῖς – пресвитеров к каждой церкви , они помолились с постом...» (Деян. 14, 23); «Для того я оставил тебя в Крите, чтобы ты довершил недоконченное и поставил по всем городам пресвитеров, как я тебе приказал» – пишет Ап. Павел ученику своему Титу (Тит. 1, 5), а ученику своему Тимофею, бывшему по преданию епископом Ефесской церкви, внушает: «напоминаю, тебе возгревать дар Божий, который в тебе через мое рукоположение» (2Тим. 1, 6); «не неради о пребывающем в тебе даровании, которое тебе дано по пророчеству с возложением рук священства» (1Тим. 4, 14); «рук ни на кого не возлагай поспешно» (1Тим. 5, 22).

Отсюда самое посвящение в должности епископа, священника и диакона получило название **«рукоположение»** - χειροτονία.

Звание священства, по апостольскому учению, носят все христиане. Называя верующих во Христа «родом избранным, царственным священством, народом святым, людьми, взятыми в удел»

(1Петр., 2, 9), Апостол указывает тем самым выделенность христиан, как нового , духовного Израиля, из всего человечества.

Каждый из них рождаясь от воды и Духа, становится храмом Божиим. И в этом смысле все они получают благодатное священническое служение, предоставив свои тела «*в жертву живую, святую, благоугодную Богу*» (Рим. 12, 1) и принося Ему духовные жертвы – молитву веры, дух сокрушенный и смиренный, сердце исполненное любовью ко Господу.

Объединяясь во Христе как Источнике вечной жизни, христиане составляют единое целое – Святую Церковь. Хотя все Христиане призваны к служению в Церкви, однако служения эти различны, как различны и дары, полученные каждым от Господа. «*Все ли Апостолы? Все ли пророки? Все ли учителя? Все ли чудотворцы?*» (1Кор. 12, 29), - спрашивает Апостол Павел. Поэтому одни являются пастырями а другие паствой; одни поставлены на более высокую ступень и наделены большей духовной властью, чем другие.

По каноническим постановлениям Вселенской Церкви все христиане разделяются на духовенство и мирян (клир и народ). К клиру принадлежат лица, занимающие в Церкви должности священнослужителей и церковнослужителей. Возведение в ту или иную степень духовного служения совершается через литургическое посвящение.

Посвящение в степени священнослужителей: диакона, пресвитера, епископа, производится через Таинство Священства, которое называется таинственным рукоположением или хиротонией (греч. ο χειρ – рука, τονεω – избирать поднятием руки).

Посвящение в степени церковнослужителей: чтеца, певца, иподиакона, производится по благословению епископа через церковный обряд называемый хиротесией (греч. ο χειρ – рука, τίτεμι – класть, назначать, возлагая руку). Они являются низшей степенью клира и во всех своих действиях в Церкви подчиняются священнослужителям.

По примеру Спасителя и по воле Святого Духа апостолы избрали себе достойных преемников и учеников. Через таинст-

венное рукоположение (хиротонию) они посвятили их на служение Церкви и передали им преемство пастырского служения.

С момента сошествия Святого Духа на Апостолов продолжается в Церкви непрерывающаяся нить «преемственного поставления» пастырей от Господа, посвящаемых на духовное служение через Таинство Священства.

Неизменными остаются и основные литургические части тайнодействия хиротонии, о которых неоднократно упоминается в книге Деяний Апостольских – возложение рук Апостола на главу избираемого и соборная молитва. С молитвою возложены были руки на Савла и Варнаву в Антиохии, когда Дух призвал их на дело служения (Деян. 13, 1-3). Через рукоположение и молитву были возведены на диаконское служение семь мужей в Иерусалиме (Деян. 6, 6). Апостолы Павел и Варнава, проходя по городам Листры, Иконии и Антиохии, утверждали там учеников своих в вере, рукополагали пресвитеров для каждой церкви, «помолились с постом и предали их Господу» (Деян. 14, 23). О рукоположении как тайнодейственном способе поставления в Священство говорится в посланиях Апостола Павла к Тимофею, в которых, кроме того, указывается и на особый дар, полученный через это посвящение (1Тим. 4, 14); (2Тим. 1, 6).

С апостольских времен в Церкви сохраняются особые требования к избранникам на должности священства, поставляемым служителям Христовых Таин. Хиротонисуемые в священнические степени должны быть предварительно обучены истинам веры и духовно испытаны, Сам Господь Иисус христос, готовясь к Своему Божественному служению, постился и молился, так же поступали и Святые Апостолы (Деян. 6, 6; 13; 23).

Они называли Господа Учителем и Он не сразу послал их на служение, а по прошествии трех с лишним лет, в течение которых они были в постоянном общении с Ним, слушая Его наставления и проникая духом Истины.

В управлении Церковью, в созидании ее Апостолы следовали заветам Христа. Апостол Павел поставил Тимофея в служители Церкви после того, как он был «научен» и умудрен «во спасение верою

во Христа Иисуса» (2Тим. 3, 14-15). Апостол таким образом наставляет епископа Тимофея: «Рук ни на кого не возлагай поспешно» (1Тим. 5, 22). В послании к Титу он перечисляет качества, которыми должен обладать служитель Божий : «Епископ должен быть непорочен, как Божий домостроитель, не дерзок, не гневлив, не пьяница, не убийца, не корыстолюбец, но страннолюбив, любящий добро, целомудрен, справедлив, благочестив, воздержан, держащийся истинного слова, согласного с учением, чтобы он был силен и наставлять в здравом учении и противящихся обличать» (Тит. 1, 7-9).

Пастыри действуют в Церкви и для Церкви. Их первая и высшая обязанность – содействовать верующим, чтобы в них : «изобразился Христос» (Гал. 4, 19), приводить их ко Христу (Еф. 4, 12.14).

Для плодотворного действия им, по благости Господа, в Таинстве Священства сообщается особый дар, - он сообщается не для услаждения тех, кому ондается (т.е. самих пастырей), а для пасомых, чтобы получившие его пастыри служили своим пасомым. Сами же пастыри, наделяемые великим даром, неизбежно обрекаются на всякие лишения и страдания (Ин. 15, 18, 20), обычно сопровождающие их служение и непременно обязываются к любви и самоотвержению, без которых их служение не может иметь ни успеха, ни смысла, ни оправдания. В этом именно смысле дан Апостолом Павлом завет Тимофею : «Кто епископства желает, добrego дела желает» (1Тим. 3, 1), ибо желать епископства – означает желать неусыпного труда, лишений, темниц, до мученической кончины включительно ради Христа, для приведения к Нему людей! Таким образом, пастырское служение в своем истинном выявлении есть в подлиннейшем смысле служение (диакония) в Церкви и для Церкви по примеру служения Самого Пастыренаачальника.

В древности хиротонии в священнослужительские степени совершились над лицами избранными Апостолами или их учениками. Позднее входит в практику избрание священнослужителей народом и клиром местной церкви. С четвертого века начала появляться практика при важнейших кафедрах организовать, что то в роде семинарии для клириков готовящихся к принятию

священства. Большую роль в принятии священства играли тоже монастыри. Позже, с возникновением богословских школ, воспитание кандидатов на священническое служение было возложено на эти духовные учреждения.

В Таинстве Священства через святительское рукоположение на правильно избранного нисходит Святой Дух и поставляет его совершать Таинства и пасти стадо Христово.

К видимой стороне этого Таинства относятся: возложение рук на голову посвящаемого и молитвенное призывание Святого Духа. Внутренним, невидимым действием рукоположения (хиротонии) является особая благодать, которая возвышает избранных над остальными верующими и наделяет духовной силой и властью учитывать, священнодействовать и управлять паствой. Таинство Священства: «может по справедливости называться венцом и связью всех других, ибо оно служит спасительным орудием для их сообщения по благодати, данной апостолами и постепенно нисшедшей через непрестанное рукоположение до нынешних служителей Церкви Христовой».¹

Священниками Бога Вышнего, служителями Его таин поставляет людей Сам Дух Святой и по словам Апостола Павла: «никто сам собою не приемлет этой части, но призывающий Богом, как и Аарон» (Евр. 5, 4).

Посвящение в степени священнослужителей есть дверь, через которую пастырь входит «во двор овчий», облеченный духовной властью над паствой и ответственный за нее перед Господом.

Благодать священства избранник Церкви получает от Святого Духа, по силе ее соборной молитвы. Поэтому и хиротонии совершаются в присутствии всей Церкви – народа Божия. Они происходят в алтаре во время Божественной Литургии, которая является высшим выражением соборности Церкви, объединяя верующих в общем молитвенном обращении к Богу.

¹ Муравьев А.Н., «Собрание лекций и статей по Пастырскому Богословию» Москва 1909 г., с. 37.

В отличие от хиротонии посвящение в чины церковнослужителей – хиротесия – не является таинственным рукоположением Священства, а представляет собой священнодействие, которое совершается архиерейским благословением и руковоизложением в знамение учреждения в церковной должности. При этом возложение руки не произносятся таинственные слова призываия благодати, рукополагающей во священство. Посвящение в разные степени церковнослужения сопровождается облачением в священные одежды, соответствующие каждому чину, которую носят : «ради Божественного служения, дабы не прикасаться к чему – либо из предметов священных, или чтобы не надевать одежды священства прямо и непосредственно на одежды мирские.»¹

Возложение рук епископа (в свою очередь ранее удостоившегося такого же рукоположения), на посвящаемого, являющееся одним из видимых знаков посвящения, реально, так сказать, объясняет нам непрерывную преемственность действующей в пастырском служении благодати.

Эти на протяжении двух тысяч лет протягивающиеся на главы посвящаемых епископские руки составляют как бы одну неразрывную цепь, начало которой – руки Св. Апостолов, которых касались руки Господа, а продолжение – все последующие епископские руки до наших дней и далее .

По этой цепи беспрерывно льется божественная благодать, которую впервые излил в души Св. Апостолов Дух Святой, так что тот же Дух Святой, действующий в блаженных Учениках Христовых, действует и в современных служителях Церкви, и дары, сообщенные Им Апостолам, преемственно, путем передачи, переходят на всех преемников Апостольских.

Величественная и столь трогательная картина!

Вследствие такой преемственной передачи, каждый вновь рукополагаемый, принимая от законного епископа благодать пастырского служения, приемлет ее от Пастыреначальника – Иисуса Христа и Им Самим поставляется на дело пастырства.

¹ „Писания Святых Отцов и Учителей Церкви“, ч. 2-я, СПб., 1856, с. 241.

Поэтому Ап. Павел говорит : «И он – т.е. Иисус Христос – поставил одних апостолами, других-пророками, иных-пастырями и учителями к совершению святых, на дело служения, для созидания Тела Христа, доколе все приидем в единство веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова» (Еф. 4, 11-13); в другом месте замечает : «Как проповедовать, если не будут посланы» (Рим. 10, 15), выражая ту мысль, что проповедничеству, являющемуся частью пастырского служения, должно предшествовать посланничество, т.е. получение законных полномочий на служение.

Из сказанного явствует высота пастырского служения.

Пастырь – преемник Иисуса Христа и Св. Апостолов; он же носитель и проводник той благодати, которой не имели даже Св. Апостолы до сошествия Святого Духа в праздник Пятидесятницы (Деян. 2 глава); он совершитель тех тайн, в которые желают проникнуть сами Ангелы (1Петр. 1, 12).

В лице священника Господь как бы соединил небо и землю. Он дал священнику известную власть над небесами, чтобы этим небесным врачевать и очищать земное, а это земное возводить к небесному, чтобы царство мира сего преображать в Царство Божие, и делать людей истинными сынами и наследниками этого небесного царства.

PRAWOSŁAWIE, STWORZENIE, EKOLOGIA

Ks. biskup dr. Paisjusz (Piotr Martyniuk)

Chrześcijanie „wysławiają Boga w swoim ciele” (1Kor 6, 11-20), Św. Ap. Paweł mówi: „Czy jecie, czy pijecie, czy cokolwiek czynicie, wszyscy czyncie na chwałę Bożą” (1Kor 10, 31). Jest to jakby nowy „ewangeliczny styl” wykonywania najbardziej rzeczywistych rzeczy.

Wszystkie gesty i spojrzenia zostają oczyszczone przez modlitwę, materia, której dotykają, staje się „nowym stworzeniem” pod wpływem nowej ewangelicznej postawy człowieka, albowiem „całe stworzenie wespół wzducha i wespół boleje, oczekując synostwa, odkupienia ciała naszego” (Rz 8, 18-23).

Zmysłowa rzeczywistość pozwala odczuć najgłębsze tajemnice boskiej kreacji. Liturgia korzysta z rzeczy tego świata i ukazuje najlepiej ich spełnienie, dokonuje ich deprofanacji, odbiera im pospolitość w samym bycie tego świata. Liturgia obejmuje najbardziej podstawowe czynności życiowe: picie, jedzenie, mycie się, mówienie, działanie, przyjmowanie Komunii, życie i umieranie dla zmartwychwstania. Przywraça im ich sens i ich prawdziwe przeznaczenie, jakim jest bycie częstekami kosmicznej świętyni chwały Bożej. Psalmy opisują rodzaj świętego tańca, w którym „góry skaczą jak kozły, a doliny jak kozice”, wyrażając dążenie wszelkiej żywej istoty do opiewania swego Stwórcy.

Dary i charyzmaty określają powołanie człowieka „kultywować” ogromne pole świata, grać na całej gamie sztuk i nauk, aby zbudować ludzkie istnienie, jakiego chciał Bóg. Ta służba może oprzeć się tylko na służbie, której sens biblijny znaczy więcej niż służbie społecznej, termin ten oznacza bowiem właśnie akt uzdrawiania i przywracania równowagi.

W chrześcijańskim rozumieniu świata w centrum znajduje się nie człowiek, lecz Bóg. To właśnie w Nim, Panu i Stwórcy wszystkiego, mamy odniesienie do siebie wzajemnie i do pozostałych stworzeń. To na Jego obraz panujemy nad pozostałymi żywymi stworzeniami. Dawne syryjskie tłumaczenie 26 wersetu z księgi Rodzaju pokazuje jasno ten

związek: „Uczyrímy człowieka na nasz obraz i podobieństwo, ażeby mógł sprawować władzę...”.

Panujemy na obraz Boga, Który jest Królem na zawsze i przyniosł zbawienie światu poprzez Krzyż. Prawdą jest, że nauka o obrazie Boga w człowieku nadaje nam wielką godność, ale też i wielką odpowiedzialność. Zatem jeśli ktoś próbuje zaczerpnąć z chrześcijaństwa światopogląd lub teorię dotyczącą miejsca człowieka w przyrodzie bez odniesienia do Boga, skutkiem tego będzie prawdopodobnie antropocentryzm. Jednak taki światopogląd nie jest zgodny z nauką i wiarą chrześcijańską, która przecież nie nadaje sensu czemukolwiek w oddzieleniu od Boga.

A więc troska o ochronę integralności Bożego stworzenia staje się dziś wielkim problemem teologicznym i wielkim wyzwaniem dla nas, którzy „panujemy na obraz Boga”.

Jednym z pierwszorzędnych zadań Kościoła jest misja „soteriologicznego pośrednictwa” wobec całego świata, nie zaś tylko człowieka. Z niej wypływa także wezwanie do poszukiwania takich sposobów zmiany ludzkiej mentalności, które włączyłyby w swój zasięg także problemy uzdrawiania relacji człowieka do otaczającego go świata. Chodzi więc tutaj o nie tylko o doraźne działania, lecz raczej harmonijne współżycie wszystkich stworzeń. Potrzebny jest nowy etos charakteryzujący się przyjaznym i odpowiedzialnym nastawieniem do całego środowiska naturalnego.

Wielu współczesnych prawosławnych teologów w swej twórczości podejmuje „ekologiczne wątki”. Patriarcha Konstantynopola Bartolomeusz I nazywany jest „zielonym patriarchą” ze względu na jego umiłowanie świata zwierząt i przyrody.

Od samego początku chrześcijanie wyznają wiarę : „w Boga Ojca Wszechmogącego, Stworyciela nieba i ziemi, wszystkich rzeczy wiadzialnych i niewidzialnych...” . Upatruje ona w Bogu przyczynę wszystkich istot i rzeczy stworzonych. Możemy więc mówić o swoistym pokrewieństwie losów człowieka i całego stworzenia już w samym momencie ich zaistnienia. Biblijne opisy stworzenia zawarte w Starym Testamencie świadczą przede wszystkim o tym, że człowiek i świat całkowicie zależą od Boga Stwórcy w stawaniu się, trwaniu i działaniu.

Zarówno człowiek, zwierzęta jak i świat materialny pozostają stworzeniami zawdzięczającymi swe istnienie wszechmocy i miłości Bożej. Zadaniem współczesnej teologii jest przemyślenie problemu relacji człowieka do całej otaczającej go natury stworzonej.

Chrześcijańska protologia mówi nie tylko o jedności człowieka z całą resztą natury w samym fakcie stworzenia, lecz także daje podstawy do dostrzeżenia jakiegoś tajemniczego, trudnego do wyjaśnienia związku, istniejącego pomiędzy ludzkim upadkiem a obecnym stanem kosmosu. Jest faktem, że człowiek dzięki swej cielesności przynależy do świata materialnego. Z drugiej zaś strony, będąc "ucieleszionym duchem" ma w sobie zakodowany pęd ku przekraczaniu ograniczeń swojej stworzoności. W zamiarze Stwórcy został on pomyślany jako ogniwo łączące dwa światy: świat ducha i świat materii. W nim miał się wypełnić i zrealizować pierwotny plan doprowadzenia wszystkich stworzeń do jedności z Bogiem. Niestety, na skutek niewłaściwego ukierunkowania danej i zadanej człowiekowi wolności doszło do tragicznego w skutkach wydarzenia, które odcisnęło piętno nie tylko na samym człowieku, lecz także na całym świecie materialnym. Człowiek, czyli stworzenie, które miało dzięki swojej jedynej i niepowtarzalnej kondycji bytowej zrealizować w sobie samym zaplanowaną przez Stwórcę "komunikność ducha i materii", źle wykorzystał dar wolności. W swoim dążeniu do bycia "jak Bóg" (por. Rdz 3, 5) zapomniał o tym, iż on sam pozostaje jedynie stworzeniem. Doprowadziło to w konsekwencji do alienacji, a nawet wrogości wobec całej stworzonej rzeczywistości. Nic więc dziwnego, że radykalnej zmianie i przeorientowaniu uległa wzajemna relacja pomiędzy kosmosem a człowiekiem. Zakłócona została pierwotna harmonia bytów. Wrodzona zdolność kształtowania relacji międzyludzkich opartych na przyjaźni, zaufaniu i miłości została utracona. Pojawiły się lęk, obawa, a nawet wrogość wobec tego, co pozostaje "poza" człowiekiem, posiadając jakiekolwiek znamiona inności. Odtąd nawet sama ziemia wydaje się być "przeklęta" z powodu człowieka (por. Rdz 3, 17), choć nie ciąży na niej żadna własna wina. Grzech pierwotny doprowadził więc do dezintegrującej zmiany w całym świecie. Stąd też "całe stworzenie z upragnieniem oczekuje objawienia się synów Bożych" (Rz 8, 19). W nich upatruje szansę swojego ocalenia.

Mówiąc o pokrewieństwie losów człowieka i natury stworzonej, nie sposób nie odwołać się do najważniejszego wydarzenia w historii dziejów kosmosu, jakim było Wcielenie Syna Bożego. W fakcie przyjęcia ludzkiego ciała przez Drugą Osobę Trójcy Świętej tradycja chrześcijańska upatruje początek nowego stworzenia, fakt raz na zawsze decydujący o odnowie i przemianie całej rzeczywistości stworzonej. W Chrystusie wyzwolone zostały, niejako w załączku, wszystkie stworzenia. Nie można więc ograniczać zbawczych skutków wcielenia, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa jedynie do człowieka. Prawdą jest, że to on pozostaje pierwszorzędnym podmiotem Bożego działania. Jednakże takie zawężenie soteriologiczne byłoby sprzeczne z biblijną i wczesnochrześcijańską tradycją o kosmicznym zasięgu odkupienia. Sprowadzałoby się ono, jak zauważa W. Hryniewicz, do jakiejś formy "kosmologicznego doktryzmu". Tymczasem teksty biblijne ukazują Chrystusa jako ośrodek i cel całego stworzenia, zmierzającego w Nim do swego eschatycznego wypełnienia. Do Niego należy panowanie nad światem oraz pierwzeństwo we wszystkim (por. Kol 1, 18). Będąc "pierworodnym wobec każdego stworzenia" (Kol 1, 15) staje się On w jakiś sposób "pokrewny" nie tylko nam samym, lecz także wszystkiemu, co wyszło z ręki Stwórcy.

Uwielbiony Chrystus w swojej osobie rekapituluje całą stworzoną rzeczywistość. J. Zizioulas pod wpływem lektury Ojców greckich, zwłaszcza św. Ireneusza oraz św. Maksyma Wyznawcy, wiele razy podkreślaową niepowtarzalną "właściwość" Chrystusa, zdolnego przymiągnąć wszystko do siebie (por. J 12, 32). Przez owo "wszystko" rozumie oczywiście całą stworzoną rzeczywistość, nie zaś tylko człowieka. Ostateczną podstawą do takiego twierdzenia pozostaje dla tego autora niezaprzeczalny realizm wcielenia, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. To jedyne i niepowtarzalne w głębi swej tajemnicy wydarzenie posiada więc kosmiczny charakter. Zostało ono przewidziane i postanowione niezależnie od tragicznego w skutkach nadużycia przez człowieka swojej wolności. Chrystus stając się człowiekiem przyjął do natury Słowa stworzoną rzeczywistość. W Nim ludzka natura – a poprzez nią także cały kosmos - odzyskały "ekstatyczny ruch w kierunku Boga", przewyściężając w ten sposób zgubny proces indywidualizacji i de-

fragmentacji całego stworzenia. W osobie Wcielonego Słowa - dzięki przyjęciu przez Nie człowieczeństwa wraz ze ograniczeniami wynikającymi z faktu jego stworzoneści – przywrócona została komunijność wszystkich bytów. Wydaje się, iż właśnie w tym teologia wschodnia zdaje się upatrywać istotę "nowego stworzenia" w Chrystusie. W ten sposób przed ludzkością została otwarta na nowo możliwość realizacji swego kapłańskiego powołania wobec świata materialnego, do którego to została ona wezwana w akcie stworzenia. Oczekiwanie stworzeń na wyzwolenie z kenotycznego sposobu istnienia nie jest więc pozbawione nadziei. W Chrystusie bowiem świat materii uzyskał na nowo możliwość swego eschatycznego przetrwania.

Intuicja o kapłańskim powołaniu człowieka względem całego stworzenia, stanowiąca pewien przyczynek na drodze ku odbudowaniu owego etosu, zasadza się na eucharystyczno-eschatycznej wrażliwości teologii wschodniej. Jest to jednocześnie droga odzyskiwania "liturgicznej i eucharystycznej" solidarności losów człowieka i jego środowiska. Ludzkość musi dziś na nowo powrócić do utraconego zmysłu liturgicznej wrażliwości na sacram obecne w naturze świata. Nie wolno jednak ubóstwiać stworzenia, jak wydają się to czynić dziś niektóre ekstremistyczne nurty obecne we współczesnych ruchach ekologicznych. Metropolita J. Zizioulas, który spośród współczesnych teologów prawosławnych rozwinał chyba w sposób najpełniejszy powyższą intuicję, dostrzega to niebezpieczeństwo. Widzi w nim jakąś formę powrotu do panteistycznego pogaństwa, które stawiało znak równości pomiędzy Bogiem a światem. Zarówno człowiek, jak i wszystkie pozostałe stworzenia są ontologicznie "różne" od Stwórcy. Swoje przetrwanie zawiadczają jedynie uczestnictwu w życiu nieśmiertelnego Boga. Tymczasem religie pogańskie upatrywały zasadniczo w samej naturze świata siły zdolne "utrzymać" go w istnieniu. Stojąc na straży dialektyki pomiędzy niestworzonoscią Boga a stworzonoscią świata teologia prawosławna dostrzega jednak "immanencję transcendencji" w stworzeniu. Dzięki niestworzonym energiom Boskiego Ducha świat ciągle jest podtrzymywany w istnieniu. W tym sensie istnieje on w Bogu. Można więc mówić, przy zachowaniu powyższej dialektyki, o pewnej formie chrześcijańskiego pan-en-teizmu.

Poszukiwanie właściwych relacji pomiędzy człowiekiem a kosmosem powinno – zdaniem Zizioulasa – rozpocząć się od uświadomienia prawdy o jego kapłańskim powołaniu względem natury. W zamiarze Stwórcy człowiek, jako "ucielesiony duch" stojący na styku świata materialnego z duchowym, miał być właśnie kapłanem, poprzez którego cała natura powinna dojść do swojego spełnienia w Bogu. To on, w jej imieniu, został powołany do składania dzięczynienia i chwały za całe dzieło stworzenia. Natura pozostawiona samej sobie, bez tego łącznika (link), którym jest właśnie on sam, nigdy nie osiągnęłaby swojego pierwotnego przeznaczenia. Jako taka pozostaje ona "niema" przed Bogiem. Do człowieka należy więc wstawiennictwo za wszystkim, co istnieje i żyje. Tylko w nim dochodzi bowiem do "stykania się" dwóch światów: świata ducha i materii. Jest on "bytem przejścia" - od tego, co materialne, ku temu, co duchowe.

Istota kapłańskiej funkcji człowieka względem natury polega na tym, iż jest on w stanie działać jak kapłan, tj. jako ten, który "odnosi z powrotem" (refers back) do Boga to, co od Niego otrzymał. W ten sposób przyznaje się przed Stwórcą i sobą samym, że jest on nie tyle właścicielem, a nawet zarządcą (można przecież zarządzać niewłaściwie), ale raczej kapłanem składającym dzięczynienie za bogactwo stworzenia. Oczywiście, tak jak każdy kapłan, może z tych darów korzystać, lecz czyni to już inaczej. Nie będzie widział w rzeczach materialnych tylko dóbr, które mogą być przez niego użyte i potem wyrzucone. Ich sakramentalna natura, jako rzeczy odbijających chwałę i miłość samego Stwórcy, nie pozwoli na takie utylitarne podejście. Ten nowy sposób traktowania rzeczywistości stworzonych Zizioulas nazywa "personalnym". Nie oznacza to oczywiście jakiejś formy ubóstwiania czy nawet uczłowieczania materii. Mówią jedynie o zaistnieniu nowej relacji, takiej, jaka powinna charakteryzować życie międzycosobowe oparte na poszanowaniu, miłości i wdzięczności.

Kapłański przywilej utracony przez grzech pierwszych ludzi przywrócił na nowo Chrystus. W ścisłym tego słowa znaczeniu tylko On jest Kapłanem stworzenia. Przez Jego usta stworzenie najlepiej chwali Boga. On też pozostaje nadzieję jego wyzwolenia i eschatycznego spełnienia. Każdy człowiek, zwłaszcza ten, któremu jest dane być świad-

kiem cudu eucharystycznej przemiany, może jednak uczestniczyć w tej "formie" Chrystusowego kapłaństwa. Co więcej, właśnie w Eucharystii materia, która sama w sobie jest "nośnikiem śmiertelności i ograniczoności", doznaje w rękach kapłana swojego wywyższenia, stając się Ciałem i Krwią Chrystusa. Przyjmując Eucharystię, człowiek otrzymuje w ruchu zstępującym przemienioną materię, która teraz jest już samym życiem. W taki sposób Eucharystia zbawia człowieka i poprzez niego cały kosmos.

Nawiązując do kosmicznej soteriologii Ojców greckich, podkreślającej wszechogarniające wymiary odkupienia, teologia prawosławna pojmuje Eucharystię jako misterium streszczające w sobie dzieje całego świata. Ostateczna celowość Bożego stworzenia odsłania się i staje dostępna dzięki percepcji wiary, która widzi w niej Paschę kosmosu. Eucharystia jest "małą paruzją", radykalnym wkroczeniem rzeczywistości ostatecznej w teraźniejszość świata, "zwierciadłem przyszłości". W Chrystusie i przez Chrystusa dokonuje się wielka przemiana całego stworzenia. Ma ona charakter paschalny i kosmiczny zarazem. Pascha Chrystusa i Pascha człowieka stają się Paschą wszechświata.

Misterium Eucharystii sprawowane przez Kościół dotyczy samej ontologii wszystkich bytów stworzonych. Obecność Bożego Ducha w Eucharystii zapoczątkowuje na ziemi wydarzenia eschatyczne i je poświadczają. Każdorazowe zgromadzenie wierzących wokół stołu Pańskiego przywołuje "wieczną Eucharystię" w królestwie niebieskim, czyniąc tym samym Kościół wspólnotą będącą w drodze ku swemu wypełnieniu. To dzięki niej jest on sakramentem nowego świata, ikoną nadchodzącego Królestwa. Eucharystyczny obraz Bożego królestwa nie jest jakąś platońską wizją, pozbawioną obecności pierwiastka materialnego i historycznego. Logika Eucharystii obejmującej widzialne elementy "tego świata" nie pozwala na zbytnią spirytualizację rzeczywistości eschatycznych. Jest w nich miejsce także dla środowiska naturalnego, złączonego wspólnotą losów z człowiekiem.

Metropolita Zizioulas, chcąc podkreślić kosmiczny charakter Eucharystii, wskazuje głównie na obecność materialnych "przedstawicieli" świata w postaci chleba, wina i wody w celebracji każdorazowego wydarzenia eucharystycznego. Poprzez dary eucharystyczne cała natura

zostaje włączona w paschalne misterium Chrystusa. Staje się ona narzędziem pośredniczącym w uobecnianiu ofiary Krzyża i zmartwychwstania. Przemianie eucharystycznej zostaje w nich poddana zarówno materia ożywiona, jak i nieożywiona. W Eucharystii jest zatem antycypowana, w sposób sakralny, przyszłość świata.

Perspektywa eschatologiczna, tak bardzo zaznaczająca się w teologii i duchowości prawosławnej, skłania więc do "poszerzania" wizji zbawczego oddziaływanie Chrystusa i Jego Ducha. Eucharystia, ze swoim ukierunkowaniem na przyszłość zapowiada w sakralny sposób Paschę kosmosu. Chrystus obecny pod widzialnymi elementami tego świata ukazuje mu w ten sposób jego finalną celowość i przyszłą tożsamość.

Można wskazać tutaj na starożytne liturgie, podkreślając obecny w nich moment uświęcenia materii i czasu. Śpiew hymnów i psalmów, piękno ikon i liturgicznych szat, zapach kadzidła, okresowe błogosławieństwa wody, ziemi, płodów rolnych – wszystko to umiejscawia liturgię niejako pośrodku stworzenia. Jednak z darami eucharystycznymi wziętymi z tego świata dokonuje się coś, co stanowi największą tajemnicę materii powołaną do bycia Ciałem Boga-Człowieka. W nich cały świat zostaje w przedziwny sposób związany z osobą Chrystusa. W ten sposób doznaje on wyniesienia do stanu nieskończego przewyższającego jego immanentną potencjalność.

Zizioulas podkreśla ów moment "wywyższenia" czy "wyniesienia" natury stworzonej w Eucharystii. Słusznie zauważa, iż połączenie kosmologicznej wrażliwości świata greckiego z duchem hebrajskiego profetyzmu zaowocowało swoistą formą "kosmologicznego profetyzmu" obecnego w chrześcijańskiej liturgii. Każe on patrzeć na otaczający nas świat przez pryzmat jego ostatecznego spełnienia, niejako z perspektywy przyszłości. Ten profetyzm najpełniej manifestuje się w tajemnicy eucharystycznej, gdzie materia zostaje "uniesiona ku górze" pod postacią darów ofiarnych. Taka jest zresztą sama etymologia greckiego terminu "anaphora". W eschatologicznej perspektywie Eucharystia jest czymś więcej niż tylko dziękkczynieniem i błogosławieństwem Stwórcy za dzieło stworzenia – jest zapowiedzią i sakralną antycypacją przeobrażającej Paschy kosmosu. Chleb i wino, egzystujące jakby na

przecięciu dwóch płaszczyzn – stwórczej mocy Boga, obecnego w świecie poprzez swe energie, i kulturotwórczej pracy człowieka, jego wysiłków i trudów - są swoistego rodzaju skrótem powrotu wszechświata do Boskiego Źródła. Jest to jednak nie tylko powrót do stanu pierwotnej integralności przed upadkiem człowieka - jest to istnienie przemienione mocą zmartwychwstałego Pana.

Kapłańska funkcja i powołanie człowieka wobec natury uwidacznia się najpełniej właśnie w Eucharystii. Działając jako kapłan stworzenia ofiaruje on ją za "życie świata" (J 6, 51). Przynosząc dary ofiarne na ołtarz uznaje, że są one "z Boga" i jako takie zostały dane człowiekowi, aby w godny i odpowiedzialny sposób nimi zarządzał. Zizioulas cytuje w tym kontekście słowa anamnezy z liturgii św. Jana Chryzostoma: "To, co jest Twoje od Twoich, Tobie ofiarujemy, za wszystkich i za wszystko". Materialne elementy podlegające prawu śmierci, ofiarowane z powrotem Bogu, dzięki synergii ludzkiego działania z Duchem Świętym stają się "nośniakiem" życia. Następuje wówczas przedziwna wymiana, prawdziwa "śmierć śmierci". Jest ona wyzwoleniem z naturalnych ograniczeń nieodłącznych od wszystkiego, co stworzone. Dzięki kapłańskiemu posługiwaniu człowieka w Eucharystii dokonuje się przekształcenie relacji pomiędzy materią i Bogiem oraz między materią a człowiekiem. Polega ono na "upersonalizowaniu" czy też wyniesieniu na inny, osobowy poziom. Ma to miejsce wyłącznie w wydarzeniu Eucharystii i niejako tylko "na chwilę". Ścisłe mówiąc, owa zmiana relacji dokonuje się w pełnym zakresie tylko w Chrystusie. Jednakże eucharystyczny cykl wymiany darów ma niezwykłą moc promienowania. Obejmuje sobą całą naturę, przemieniając ją niejako od wewnętrz. I choć niewłaściwe relacje człowieka do reszty stworzeń, relacje, których skutkiem jest współczesny kryzys ekologiczny, świadczą o tym, iż nie dokonała się jeszcze całkowita "personalizacja" stosunku człowieka do jego środowiska naturalnego, to przecież w eucharystycznych darach w sposób zaczątkowy kosmos już teraz doznaje swojego przebóstwienia. Zostaje przełamana dychotomia pomiędzy *sacrum* a *profanum*. Dokonuje się to oczywiście w sposób sakralny, pod osłoną znaków. Pełne objawienie odkupionego stworzenia dokona się dopiero przy powtórnym przyjęciu Chrystusa.

Sakrament Eucharystii staje się w ten sposób swoistą "lekcją prawnej ekologii", biorącą pod uwagę eschatyczne ukierunkowanie całości świata stworzonego. Nie należy sądzić, że liturgiczne sprawowanie tej tajemnicy wiary stanowi panaceum na wszelkie bolączki świata, stojącego na krawędzi ekologicznej przepaści. Byłoby to naukowym idealizmem, nie liczącym się z realiami i wymogami życia. Istotna i najbardziej nośna jest jednak sama wizja, idea czy myśl przewodnia. To ona skłania współczesnego człowieka do przemyślenia na nowo swojego stosunku do świata stworzonego. Bez nowej mentalności, nowego etosu ekologicznego wszelkie doraźne działania przyniosą tylko doraźne skutki.

Współczesna teologia prawosławna stara się widzieć w zwiększonej wrażliwości ekologicznej swoisty znak czasu. Troska o zachowanie i ochronę integralności stworzenia Bożego powierzonego opiece człowieka jest wyzwaniem powszechnym stojącym przed każdym z nas. Psalmista przypomina : „Do Pana należy ziemia i to, co ją napełnia, świat i jego mieszkańcy” (Ps 24,1). Jest to więc problem moralny dotyczący wszystkich chrześcijan. A z tego jasno wynika, iż wg teologii moralnej postępująca degradacja środowiska jest przejawem tzw. Grzechu społecznego, wskazując jednocześnie, że bez poszanowania praw natury człowiek będzie zbierał gorzkie owoce swojej zuchliwości i bezmyślności.

MOZGOVÁ SMRŤ – KRITÉRIUM DEFINITÍVNEHO OKAMIHU SMRTI (?!)¹

Martina Šipová

Úvod

V predchádzajúcich príspevkoch sme sa venovali sociálno-etickej problematike transplantácie orgánov, darcovstvu orgánov od živých, mŕtvyx darcov, a teraz sa pokúsime načrieť do etických aspektov lekárskej oblasti, pod ktorú spadá i sporné rozhodnutie mozgovej smrti ako definitívneho kritéria okamihu smrti, resp. kedy možno ľudského jedinca vyhlásiť za mozgovo mŕtveho. Problematické sa to javí pre všetkým verejnosti, ktorá spochybňuje kritérium mozgovej smrti. Na druhej strane mnogí tento závratný medicínsky pokrok, ktorý prinieslo 21. storočie, považujú za jeden z najväčších prevratných úspechov, ktorý vďaka modernej biotechnológií vnáša „pozitívne“ svetlo do transplantácej medicíny, čím pacientom na čakacej listine, ktorí doteraz boli považovaní za „nevyliečiteľných“, vlieva novú naděj k uzdraveniu. Chronický nedostatok orgánov, či už od žijúcich alebo mŕtvyx darcov je tak výrazný, že každý mravne hodnotný akt darcu sa z etického hľadiska hodnotí ako vysoko humánny čin, ktorý je prejavom lásky a altruizmu.

Kritérium mozgovej smrti

Axiologický aspekt skúmania smrti spočíva v definícii nášho života, ktorý je podmienený nevyhnutným koncom – smrťou. Už v rôznych oblastiach teológie, práva, filozofie atď., otázka smrti hrala dôležitú rolu a bola skúmaná po všetkých stránkach jej dimenzie. Fenomén tabuizovanej smrti spočíva i v podstatne dôležitej otázke, čo pre nás smrť v skutočnosti znamená. Je to začiatok alebo koniec nášho života? Pravoslávna cirkev napríklad hovorí o živote, ktorý začína na zemi

¹ Tento článok je výsledkom riešenia grantovej úlohy č. 1/2012 VGA „Súčasné bioetické otázky z pohľadu pravoslávnej teológie a ich duchovný rozmer“ v rámci Vedeckej grantovej agentúry Pravoslávnej cirkvi na Slovensku.

a pokračuje vo večnosti. Pravý eschatón sa chápe ako večný život, ktorý nazývame theozisom, čiže zbožštením. Z tohto hľadiska vyznieva i ďalšia diskutabilná otázka, či možno v skutočnosti považovať smrť za vykúpenie z pozemského utrpenia alebo či smrť z hľadiska indiferentnosti nehrá v ľudskom živote žiadne dôležité poslanie. I samotnú otázku vzniku alebo zániku života nemôže riešiť len lekárska veda. Jej etický princíp spočíva v opieraní sa o iné vedné disciplíny. Využívanie ich odborných poznatkov, ktoré po stáročia slúžili pre dobro spoločnosti.

Mnohým sa pri vyslovení slova mozgová smrť, transplantácia orgánov vynoria isté pochybnosti. Môžu lekári relevantne s istotou hovoriť o mozgovo mŕtvom človeku, ako o skutočnej mŕtvole? A môže mŕtvy človek darovať živé orgány? Vedľ predsa v knihe Kazateľ sa hovorí, že: „*Niet človeka, ktorý by vládol nad duchom, aby zadržal ducha, ani niet vlády nadô dňom smrti.*“¹ Z čoho pochopiteľne je prirodzené, že nemôžeme vyhlásiť takého človeka za mŕtveho pokiaľ sami nevieme určiť, kde sa momentálne nachádza jeho duša. To vie iba Boh. Evidentne by to znamenalo, že ani lekár nemôže s istotou vyhlásiť, že mozgovo mŕtvy pacient je v skutočnosti mŕtvy. Vedľ nikto z nás sa neodváži presne povedať, kde sa nachádza duša človeka v čase, keď prežíva mozgovú smrť.² Pokiaľ sami neprežijeme smrť mozgu, nevieme ako sa človek cíti, ako zmýšľa, či vníma osoby, ktoré sa striedajú pri jeho posteli. Je príliš trúfale vyhlásiť mozgovú smrť za posledné kritérium definitívneho okamihu smrti. Aby mohlo dôjsť k prenosu orgánov, je podstatne dôležité, aby vitálne orgány boli dostatočne prekrvené a následne, čo najrýchlejšie transplantované do tela príjemcu.³ A aj napriek tomu, že nezvratne vypadli všetky funkcie mozgu, a životne dôležité orgány pracujú vďaka prístrojom, človek predsa žije! V minulosti bolo kritérium definitívnej smrti ľahšie identifikovateľné, keďže medzi hlavné znaky boli považované trvalé zastavenie srdečnej činnosti, dýchania alebo posmrtné stuh-

¹ Kaz 8, 8.

² K tomu bližšie pozri JACEČKO, J.: Je tzv. mozgová smrť naozaj smrťou človeka alebo môže mŕtvy človek darovať orgány? In: *Pravoslávny kalendár*. Prešov 2009, s. 124.

³ K tomu bližšie pozri ŠIPOVÁ, M.: Súčasné bioetické otázky orgánových transplantácií. In: *Pravoslávny teologický zborník*. PU v Prešove, PBF 2012, roč. XXXVIII (23), s. 83-94.

nutie. Dnes medzi základné znaky pri formovaní zákona o mozgovej smrti patria nesporne tieto dve kritéria¹:

- Irreverzibilné zastavenie všetkých funkcií cirkulačného a respiračného systému.
- Irreverzibilné zastavenie všetkých funkcií celého mozgu vrátane mozgového kmeňa².

Z čoho vyplýva, že „pod pojmom mozgová smrť rozumieme teda stav irreverzibilného a úplného vyhasnutia mozgových funkcií pri umelo udržiavanej respirácii a systémovej cirkulácii prostriedkami modernej resuscitácie. Medzi základné kritériá mozgovej smrti patria klinické a elektrofyziologické kritériá.“³

V priebehu niekoľkých rokov definícia smrť mozgu nabrala prudké obrátky. Podľa legislatívy, pitva sa môže vykonať dve hodiny potom, čo bola skonštatovaná a bezpečne zistená smrť. A tu prichádza hlavný kameň úrazu. Legislatívne zakotvená definícia mozgovej smrti dáva zelenú pre odber orgánov „mŕtvym“ ľuďom. Namiestte vyvstáva dôležitá otázka, či možno mŕtvemu človeku odobrať vitálne orgány. Nemusíme byť ani lekármi, aby sme mohli hovoriť o tom, že po dvoch hodinách od určenia a skonštatovania smrti dochádza k rozkladu orgánov, keďže sú poškodené ischemiou, čiže nedokrvnosťou orgánov a tkániv, následkom čoho nemôže dôjsť k odobratiu zdravých a živých orgánov. Z toho aspektu môžeme položiť otázku, či ide o novodobý fenomén smrti zažívava alebo altruistické darcovstvo, ktoré možno stotožňovať so samaritánstvom. Napokon i očité svedectvá lekárov, ktorí hovoria o mozgovo mŕtvom človeku ako o živom človeku nám napovedajú, že ani odborníci v danej oblasti sa nezhodujú v názore na tento novodobý fenomén.

V časopise *American Journal of Bioethics* boli nedávno publikované názory niektorých lekárov, ktorí sa v októbri minulého roka jednotne

¹ BOŠMANSKÝ, K. – LACKO, A.: *Človek z pohľadu pastorálnej medicíny a bioetiky*. Ružomberok 2007, s. 117-118.

² Mozgový kmeň je kraniálnym (smerom hore) pokračovaním miechy. Silnými zväzkami nervových vláken je spojený s mozočkom a prechádza do medzimozgu (diencephalon). Horná časť mozgového kmeňa tvorí stredný mozog (mesencephalon). Pozri BOŠMANSKÝ, K. – LACKO, A., cit. dielo, s. 118.

³ Tamže.

vyjadrili na Americkej bioetickej konferencii, že Lekárska komunita nemôže požadovať, aby darcovia orgánov boli prehlásení za mŕtvy, keďže pri odoberaní orgánov, tito ľudia sú stále nažive. Lekári potvrdili, že definícia mozgovej smrti by zabránila „pseudoobjektívnomu“ tvrdeniu, že darca orgánov je „v skutočnosti mŕtvy“, ktoré je veľakrát založené na ideologickej definícii smrti. Autori sa vyslovili, že darca môže byť „technicky“ stále nažive a pri odoberaní orgánov môže trpieť veľkými bolesťami. Podmienkou k darcovstvu sú zdravé, živé orgány a preto protokol definujúci darcovu smrť je nebezpečne zavádzajúci. V tomto prípade je tu možnosť prehliadnutia blaha darcu a v skutočnosti pri odoberaní vitálnych orgánov trpí bolesťami. O kontroverzné vyjadrenia sa postarali Dr. Neil Lazar, riaditeľ jednotky lekársko-chirurgickej intenzívnej starostlivosti vo Všeobecnej nemocnici v Toronte, Dr. Maxwell J. Smith z Univerzity v Toronte a David Rodriguez-Arias z Universidad del País Vasco v Španielsku. Lekári sa jednotne zhodli, že termín „mozgová smrť“, ktorí používajú lekári, je len ďalšou ideologickej strategiou s cieľom zvýšiť čo najvyšší počet darcov. Pod paľbu kritiky sa rovnako dostala i voľnejšia definícia smrti, ako je smrť obehového systému, ktorú hodnotia ako jednoduché „predstieranie“ smrti pacienta, s úmyslom získať orgány. Dr. Paul Byrne, skúsený neonatológ¹, klinický profesor pediatrie na Univerzite v Toledu a prezident Life Guardian Foundation na rovinu vyhlásil, že transplantácia orgánov je verejným tajomstvom na poli vedy. Účastníci transplantácie vedia, že darca nie je v skutočnosti mŕtvy, pretože ako môžeme získať zdravé orgány od mŕtvoly?! To sa jednoducho nedá.²

Táto teória potvrdzuje nejednotné stanovisko pri definícii mozgovej smrti. Je zjavné, že termín brain death (mozgová smrť) spôsobil vlnu názorov a polemík v spoločnosti, čím zaujal nielen expertov, ale i laickú verejnosť. Ak by len človek ako ľudská bytosť z fyziologického hľadiska bol (a) mŕtvy, z biologického stále žije. I keď pod umelou činnosťou

¹ Detsky lekár zaoberajúci sa vývojom a liečbou predčasne narodených detí.

² Požiadavka smrti pre darovanie orgánov nie je nevyhnutná, tvrdia experti. (online). [cit. 2012-10-13]. Dostupné na internete: <<http://www.lifenews.sk/content/po%C5%BEiadavka-smrti-pre-darovanie-org%C3%A1nov-nie-je-nevyhnutn%C3%A1-tvrdia-experti>>

prístrojov, ale právo života a smrti má nad nami len Boh. Ten, ktorý tento život stvoril. V súlade so Svätým Písmom, v ktorom sa píše „... a vdýchol mu do nozdier dych života; tak sa stal životu bytosťou.“¹, „... ty to všetko udržuješ nažive...“²; „... dal si mi život a vernosť...“³, by malo byť základom pre každého jedinca v spoločnosti, že výlučné právo rozhodovania o konci nášho života patrí do kompetencie Boha. Rovnako ako primárny poslaním lekára je záchrana ľudského života, ktorú vyslovil pri Hippokratovej prísahе, hlavnou náplňou kresťana je viera v Boha, ktorý nám pomáha pochopiť tajomstvá života.

Rozporuplné stanovisko, tak ako lekárov i laickej verejnosti nám potvrdzujú i ďalšie definície kriticko-sporných bodov:

- Môže byť človek mŕtvy a zároveň mať vitálne orgány?
- Je mozgová smrť iba účelová definícia na získanie transplantovateľných, t. z. vitálnych orgánov?
- Možno spoľahlivo stanoviť izolovanú mozgovú smrť alebo majú pravdu tí lekári, ktorí tvrdia, že výpadok všetkých mozgových funkcií nie je vôbec merateľný?
 - Možno umierajúceho človeka jednoducho vyhlásiť za mŕtveho?
 - Sme oprávnení bezmocného umierajúceho, ktorý nezdokumentoval svoju vôľu „darovať“ orgány (to je najmenej 94 % všetkých „darcov“), vystaviť explantácií namiesto toho, aby sme ho sprevádzali v umieraní?
 - Čo to znamená pre umierajúceho človeka a pre jeho príbuzných?
 - Je prípustné, príbuzných v ich najväčzej núdzi a v šoku obťažovať otázkou o „darovaní orgánov“?
 - Máme sa celkom vzdať kresťanského pohľadu na človeka ako jednoty TELA – DUŠE – DUCHA a prevziať model stroja, ktorý šíri transplantáčná medicína?

¹ 1Mjž 2, 7.

² Neh 9, 6.

³ Job 10, 12.

➤ Kam to viedie, zomierajúceho človeka, ktorý sa k tomu nemôže vyjadriť a ktorý sa nemôže brániť, posudzovať podľa svojej užitočnosti pre ostatných a zbaviť ho tak ochrany a dôstojnosti?

➤ Existuje nádej na život po smrti alebo je človek vo svojej jedinečnosti pretvorený na sklad náhradných dielov a je z neho spravená vec?

➤ Aký to má zmysel, že človek vo svojej do najmenšej bunky siahajúcej jedinečnosti s maximálnym úsilím odvrhuje cudzie orgány?

➤ Čo ak umierajúci vníma oveľa viac ako si myslíme a dokážeme vedecky pochopíť?

➤ Nie sú tep srdca, telesné teplo, dýchanie, horúčka, kožné vyrážky, pot, výlučky, erekcia, nárast tlaku krvi, zrýchlenie pulzu, pohyb končatín **ZNAKOM ŽIVOTA**?

➤ Nie je pravda, že iba **ŽIVÝ** a nie **MŔTVY** môže byť respirovaný, a iba **ŽIVÁ** a nie **MŔTVA** dokáže vynosiť dieťa?

➤ Je zákonom vyžadovaná nezávislosť diagnostikov mozgovej smrti zaručená aj vtedy, ak aj transplantačné centrá týchto posielajú na stanovenie mozgovej smrti do kliník?

➤ Je oprávnená medicína, v ktorej si chorý človek musí želať smrť inej osoby, aby si s jej orgánom možno predĺžil život?

➤ Nie je zákonnou povinnosťou lekára označiť „mozgovo mŕtveho“ najbližšiemu transplantačnému centru porušením lekárskeho tamstva?

➤ V prípade rovnocennosti mozgovej smrti a smrti človeka bude nasledujúcim krokom použitie živého tela aj na pokusy?

➤ Nie je to otázkou času, že pri rozmáhajúcej sa transplantačnej medicíne a takto vyvolanom nedostatku orgánov sa okamih smrti bude urýchľovať ešte viac?¹

Pre niektorých je človek ľudská bytosť, ktorá žije, dýcha, cíti a pre iných sa ľudský tvor degraduje na obyčajnú výrobu náhradných dielov. Samozrejme, že smrťou končí pozemská existencia človeka, ale ľudia

¹ (online). [cit. 2012-10-13]. Dostupné na internete: <<http://www.auria.sk/blog/mozgova-smrt-novy-druh-smrti-zaziva>>

majú často veľký problém s priatím a vyrovnaním sa straty milujúcej osoby. Je ľažké priať dôležité rozhodnutia, ktoré všetepujú lekári v momente, keď vám jedným dychom oznamujú, že blízka osoba momentálne prežíva smrť mozgu, a zároveň sa musíte prebrať zo šoku a zodpovedne rozhodnúť, či poskytnete súhlas k darovaniu, odobratiu orgánov pre iného pacienta. Tým vlastne rozhodujete a preberáte plné právo rozhodovania za osobu, ktorá by sa v podstate mala rozhodnúť sama za seba. Hoci tento čin je hodnotený ako vysoko morálny, čin z lásky, čin obete za blížného, predsa toto rozhodnutie nemôže urobiť osoba, ktorá je pripútaná na lôžku. V podstate sa nemôže brániť. Ide o akýsi pocit morálneho tlaku, ktorý je vyvíjaný na ľudí.

Na ďalších riadkoch by sme si opísali jednotlivý priebeh odoberania orgánov. Takéto detailné opisanie odobratia orgánov poskytlo Nemecké združenie KAO (Kritische Aufklärung über Organtransplantation KAO e.V.). V tomto prípade vypovedali i samotní lekári, ktorí sa vyjadrili, že výpadok vitálnych mozgových funkcií prináša neodvratne smrť mozgu, ak nie sú prevzaté prístrojmi. Prof. Dr. phil. Dr. rer. nat. Gerhard Roth, Univerzita Brémy, Inštitút pre výskum mozgu, k definícii mozgovej smrti uvádza: „Ak sa tak však stane a ak telo mozgovo mŕtveho človeka vykazuje dýchanie a aktivitu krvného obehu svojich orgánov – samozrejme s výnimkou mozgu – potom je toto telo živé. Odporuji to biologickému a fyziologickému porozumeniu života a predovšetkým každodennému vnímaniu, ak je takéto ľudské telo označované za mŕtvu. Nesmie byť označené za mŕtvu ani vtedy, keď sú jeho orgány naliehavo potrebné na záchranu iných životov. Mozog nesmie byť mystifikovaný ako najvyšší riadiaci orgán a ako celok vytvárajúci orgán.“¹

- ✓ Odbery orgánov sa uskutočňujú spravidla v noci, potom čo ošetrovatelia respirovaného darcu previezli z JIS na operačný sál.
- ✓ „Darcu“ treba premiestniť na operačný stôl. To môže vyvolať jeho pohyby a zmatnúť personál. Okrem toho sa môžu vyskytnúť po-

¹ (online). [cit. 2012-10-13]. Dostupné na internete: <<http://www.auria.sk/blog/mozgova-smrt-novy-druh-smrti-zaziva>>

ruchy krvného obehu „darcu“, ktoré vyvolávajú „potrebu“ potlačiť srdcovú smrť, napr. oživením „mŕtveho“.

✓ Na podlahu sú rozložené plachty, aby operátor nestál v zmesi vody a krvi, ktorá sa počas operácie zbiera na podlahe.

✓ „Darcovi“ zviažu ruky a nohy, aby zabránili pohybom.

✓ Vydezinfikujú ho a zakryjú sterilnými plachtami.

✓ Dostane prípravky na uvoľnenie svalov a často aj narkotizačné prostriedky, ktoré obsahujú prípravky proti bolesti. No mnohí anestéziológovia na základe odporúčania lekárskych organizácií upúšťajú od použitia narkózy a prípravkov proti bolesti. Problém je v tom, že spolková lekárska komora by tým priznala, že záväzným vyhlásením o narkóze by potvrdila, že v prípade „mozgovo mŕtvych“ ide o ešte žijúcich ľudí. A tak radšej riskujú, že ľudia počas odoberania orgánov môžu trpieť bolesti.

✓ V prípade odoberania viacerých orgánov, ktoré môže trvať aj niekoľko hodín, sa na respirovanom pacientovi vystriedajú rozličné transplantačné skupiny s počtom až 20 lekárov.

✓ „Mozgovo mŕtvi“ ostávajú až do privodenia zástavy srdca pripojení na dýchacie prístroje a monitory.

✓ Počas odoberania orgánov musia anestéziológovia udržiavať životne dôležité funkcie darcu, až do odobratia posledného orgánu. Podľa potreby musia podávať lieky, kvapaliny, v zriedkavých prípadoch dokonca aj krv alebo čerstvú plazmu, aby zabezpečili vyvážený metabolický stav.

✓ Pri narezaní tela od krku až po lonovú sponu dochádza k nárastu tlaku krvi, frekvencie srdca a adrenalínu v krvi. Môže nastať aj začervenanie tváre, plošné sčervenania kože a potenie. V prípade „normálnej“ operácie sú tieto príznaky považované za reakciu na bolest. Nie však v prípade „mozgovo mŕtvych“!

✓ Operačnou pílkou sa cez hrudnú kosť otvorí hrudný kôš a obnaží sa brušná dutina.

✓ Orgány sú uvoľňované za tepúceho srdca a preparované na odber.

- ✓ Dôležitá je konzervácia orgánov. Na tento účel sú preplachované chladenou kvapalinou (perfúzny roztok s teplotou 4 °C). Lekári na to založia katétre, drobné rúrky a tenké hadičky.
- ✓ Pri vniknutí studenej kvapaliny do ešte „žijúceho“ tela, ktorá má vyplavovať krv, môže dôjsť k zvýšeniu tlaku krvi a frekvencie tepu srdca alebo aj k zášklbom.
- ✓ Ošetrovatelia zároveň zdvihnú oba vzniknuté kožné laloky hore, aby operátori mohli do tela rýchlo naliat celé kanvice ľadovej vody na chladenie orgánov a opäť ju odsať.
- ✓ Počas tejto procedúry treba podľa možnosti odsať aj všetku krv.
- ✓ Skupiny lekárov postupne odoberú jednotlivé orgány, skontrolujú ich kvalitu na preparačných stoloch a opustia operačku s chladiacimi boxmi, v ktorých sa orgány nachádzajú.
- ✓ Odobratím orgánov „mozgovo míty“ zomrel.
- ✓ Na konci ostáva často iba na ošetrovateľoch, aby telo vypchali a zašili obrovské rany.
- ✓ Pokojné a chránené zomieranie v prítomnosti rodinných príslušníkov alebo priateľov v prípade odberu orgánov nie je možné. Zomierajúceho sprevádzajú transplantační lekári.¹

Medicínska veda definuje mozgovú smrť (cerebrálnu smrť) ako irreverzibilné vymiznutie všetkých mozgových funkcií, včítane funkcií mozgového kmeňa bez ohľadu na pretrvávajúcu činnosť kardiovaskuárneho aparátu a iných orgánov. **Mozgová smrť je stotožnená s biologickou smrťou jedinca.** Tento fakt pritom odôvodňuje tým, že :

- osoba so smrťou mozgu nebude nikdy schopná vnímať, myslieť, mať účelné pohyby a dýchať,
- organizmus nie je len obyčajným súhrnom života schopných buniek, existuje na základe integrácie a koordinácie činnosti buniek, tkanív a orgánov riadiacimi sústavami – centrálnym nervovým systémom, endokrinným systémom a imunitným systémom,

¹ (online). [cit. 2012-10-13]. Dostupné na internete: <<http://www.auria.sk/blog/mozgova-smrt-novy-druh-smrti-zaziva>>

- nervové bunky nemajú schopnosť sa deliť, nie je možná náhrada zničených neurónov,
- neexistujú mimotelové metódy, ktoré by nahradili činnosť mozgu,
- nie je možné transplantovať mozog.¹

Záver

Podľa mnohých lekárov umelo udržiavaná činnosť srdca a plúc prostredníctvom moderných resuscitačných prístrojov nie je relevantným dôkazom, že ľudský život pokračuje ďalej.² Pre niektorých je to nádej na oživenie osoby a pokračovania pozemského života. Našim článkom sme nijakým spôsobom nechceli spochybniť, ani sa nijakým spôsobom dotknúť lekárskej etiky, medicínskeho remesla, ale poukázať na rozdielne názory odborníkov, laickej verejnosti v danej širokospektrálnej problematike, ktorá nie je až tak samozrejmá. Cirkev nikdy nepohrádala lekárskym remeslom, a dokonca berie do úvahy i ľudovú múdrost: „Človeče, pomôž si, aj Boh ti pomôže“, pretože ako vidíme, všetko sa deje z Bozej vôle. Sú známe príklady, keď aj samotní vedci potvrdili nepopierateľný fakt, že úprimná modlitba pozitívne vplýva na chorého človeka, rovnako i svätená voda, alebo zvuk zvonu, či vôňa kadidla. Sám Christos povedal: „*Podľa vašej viery, nech sa vám stane.*“³

Preto máme za to, že ľudská smrť je nekončiacim tajomstvom, ktorú nikto z ľudí nedokáže bližšie špecifikovať. Máme výroky svätých otcov, Sväté Písma, ktoré nás sprevádzajú našim životom. Dôležité momenty nášho života, kedy sa potrebujeme zodpovedne rozhodnúť, by mali byť sprevádzané práve touto „príručkou“ života. Hľadať odpovede v súlade so zachovaním života, integrity a posvätnosti ľudského života.

¹ (online). [cit. 2012-10-13]. Dostupné na internete: <http://www.pravo-medicina.sk/detail-aktuality?new_id=14>

² K tomu bližšie pozri BOŠMANSKÝ, K. – LACKO, A., cit. dielo, s. 117.

³ (Mt 9, 29).³ Lekár lieči, Boh uzdravuje. In: *Prameň - mesačník Michalovsko - košickej pravoslávnej eparchie* 2009, roč. 7, č. 12, s. 2.

Zoznam bibliografických odkazov:

- BIBLIA *Písmo Sväté Staré a Novej Zmluvy*. Banská Bystrica 1991.
- BOŠMANSKÝ, K. – LACKO, A.: *Človek z pohľadu pastorálnej medicíny a bioetiky*. Ružomberok 2007, s. 117-118. ISBN 978-80-8084-149-2.
- HANGONI, T.: *Sociálny pracovník*. In: ONDRUŠOVÁ, Z. a kol.: *Základy sociálnej práce*. Brno 2009, s. 45-66. ISBN 978-80-7392-109-5.
- HANGONI, T.: *Osobnosť kresťanského sociálneho pracovníka*. Gorlice 2011. ISBN 978-83-63055-00-4.
- HUSÁR, J.: Úloha Svätého Písma v súčasnej societe. In: *Duchowość jako socjalny czynnik rozwoju społeczeństwa w Polsce i na Słowacji [elektroniczny zdroj]* : miedzynarodowa konferencja naukowa, 25 lutego 2010 w Domu Polsko-Słowackim (ul. Rynek 1) w Gorlicach. Gorlice 2010, s. 223-234. ISBN 978-83-931180-0-7.
- JACEČKO, J.: Je tzv. mozgová smrť naozaj smrťou človeka alebo môže mŕtvy človek darovať orgány? In: *Pravoslávny kalendár*. Prešov 2009, s. 124-127. ISBN 978-80-969437-2-2.
- Lekár lieči, Boh uzdravuje. In: *Prameň – mesačník Michalovsko-košickej pravoslávnej eparchie* 2009, roč. 7, č. 12, s. 2. ISSN 1336-2747.
- ŠÍP, M.: Tradícia (podanie) a Sväté Písmo ako základ Zjavenia. In: *Pravoslávny Biblický zborník*. Gorlice 2010, zv. II, s. 209-222. ISBN 978-83-928613-5-5.
- ŠÍP, M.: Dimenzie kresťanstva – subjektívna úvaha na danú tému. In: *Odkaz sv. Cyrila a Metoda*: mesačník Pravoslávnej cirkvi na Slovensku. Prešov 2008, roč. LIV, č. 7. ISSN s. 5-7. ISSN 0139-9012.
- ŠIPOVÁ, M.: Súčasné bioetické otázky orgánových transplantácií. In: *Pravoslávny teologický zborník*. PU v Prešove, PBF 2012, roč. XXXVIII (23), s. 83-94. ISBN 978-80-555-0578-7.
- ŠIPOVÁ, M.: Sociálno-etická otázka darcovstva orgánov. Živý, mŕtvy darca a xenotransplantácia. In: *Pravoslávny Biblický zborník*. Gorlice 2012, zv. II, s. 45-54. ISBN 978-83-63055-08-0.
- 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:

- POŽIADAVKA SMRTI PRE DAROVANIE ORGÁNOV NIE JE NEVYHNUTNÁ, TVRDIA EXPERTI
(online). [cit. 2012-10-13]. Dostupné na internete: <<http://www.lifenews.sk/content/po%C5%BEiadavka-smrti-pre-darovanie-org%C3%A1nov-nie-je-nevyhnutn%C3%A1-tvrdia-experti>>
- (online). [cit. 2012-10-13]. Dostupné na internete: <<http://www.auria.sk/blog/mozgova-smrt-novy-druh-smrti-zaziva>>
- (online). [cit. 2012-10-13]. Dostupné na internete: <http://www.pravomedicina.sk/detail-aktuality?new_id=14>

UNAVENÝ, ČI LENIVÝ?

Lucia Drotárová

V našom príspevku, nadväzujúcim na predchádzajúce články venované dnes psychológiou opomínanej téme lenivosti¹, sa chceme venovať rozdielu medzi dvoma pojмami: lenivosť a únava. Na rozdiel od lenivosti je pojem únava v psychológii (ale i v medicíne a inde) často a pomerne do hĺbky rozpracovaný. Sčasti sa pritom tieto dva pojmy prekrývajú, napr. v niektorých pojatiach evolučnej psychológie² je lenivosť chápaná ako spôsob ochrany organizmu pred preťažením (fyzickým i psychickým).

Čo je teda únava? *Psychologický slovník*³ definuje únavu (fatigue) ako „zníženie schopnosti vykonávať činnosť, ktorá vyplýva z predchádzajúceho úsilia; fyziologicky založenú na hromadení metabolítov v krvi či vo svaloch; psychologicky sprevádzanú subjektívne pocitovanými prejavmi zhoršeného vnímania, zníženej pozornosti, spomalenej výbavnosti a ī.“. V tematickej literatúre je takto chápaná únava nazývaná ako fyziologická, resp. bežná únava⁴, teda prirodzená reakcia na vynaložené úsilie, energiu či námahu, ktorá je odstránielňa bežným odpočinkom; jej zdrojom sú fyziologické zmeny v organizme ako nahromadenie metabolítov práce svalov, vyčerpanie mediátorov na nervových synapsiach a rezerv makroergných fosfátov.

Únava sa teda pokladá za komplexný prejav, na ktorom má výrazný podiel pracovná činnosť i pracovné prostredie jedinca. Subjektívne pocitované príznaky únavy pritom môžu vymiznúť ihneď po ukončení práce (všeobecnejšie po ukončení únavu vyvolávajúcej činnosti), po niekoľkých hodinách, po spánku, po niekoľkých dňoch voľna (víkend,

¹ Pozri Drotárová, L., Tyšš, I. Lenivosť – psychologická terra incognita?. In: *Pravoslávny biblický zborník I*, 2012.; Tyšš, I., Drotárová, L. Lenivý (jazyk) – holé nešťastie. In *Pravoslávny biblický zborník II*, 2012.

² Vychádzame z nášho prehľadu anglických internetových zdrojov, napr. ronnyeo.word press.com (Cit. 2012-10-9).

³ Hartl, P., Hartlová, H. *Psychologický slovník*, s. 655.

⁴ Paulík, K. *Psychologie lidské odolnosti*, s. 70-71.

dovolenka). Pri dlhotrvajúcim pretrvávaní hovoríme o tzv. chronickej únave (chronic fatigue syndrome), ktorá sa definuje ako „porucha, pri ktorej sa postihnutý cíti bez zjavnej príčiny stále vyčerpaný, sťažuje sa na bolesti hlavy, kĺbov i krku; najčastejšie uvažovanou príčinou je oslabenie imunitného systému vplyvom životného prostredia“¹.

Pri dlhotrvajúcej únave (patologickej únave) predtým výkonného jedinca uvažujeme o zdravotnom probléme. Okrem už uvedeného oslabenia imunitného systému môžeme uvažovať i o ďalších zdravotných príčinách. Môže ísť napríklad o prekonanú chorobu s dlhodobejšími následkami, ako je napr. mononukleóza², choroba, o ktorej pacient ani nemusí vedieť. Obvykle si v akútej fáze choroby myslí, že prekonal angínu a v tomto ho často utvrdzuje aj ošetrujúci lekár, pretože , príznaky sú veľmi podobné. Práve mononukleóza je choroba, ktorá v nasledujúcej, latentnej fáze často prináša dlhodobý pocit únavy, a to až v takej mieri, že postihnutý nie je schopný vykonávať ani banálnu činnosť. Únava je tiež bežný príznak mnohých chronických ochorení (teda vlastne chronickej záťaže organizmu). Ako príklad môžeme uviesť degeneratívne choroby pohybového aparátu (napr. reuma), vyznačujúce sa pocitom nedostatočnej oddýchnutosti po spánku a rannej stuhnosti (zníženej pohyblivosti). Únava je typickým príznakom porúch týkajúcich sa krvi a srdcovo-cievneho obehu, cukrovky, nádorových ochorení – a, samozrejme, akútnych infekčných stavov. Zvýšená unaviteľnosť (znížený výkon) okrem už spomenutých zdravotných komplikácií často súvisí aj s nesprávnou životosprávou, nesprávnym stravovaním (nedostatok vitamínov a určitých stopových prvkov, v našej populácii vzhladom k bežnej stredoeurópskej strave veľmi často ide o nedostatok železa a kyseliny listovej), nadmerným fajčením a kofeinizmom, nedostatočným spánkom, neurasténiou alebo napríklad i so starobou. Únava sa netýka iba zjavných telesných problémov, na únavu sa sťažujú napr. aj klienti s dlhodobým napäťím vo svojich medziľudských vzťa-

¹ Paulík, K. *Psychologie lidské odolnosti*, s. 71

² Pre bližšie informácie pozri napr. www.mononukleoza.net a i., prekonanú mononukleózu je možné zistiť vyšetrením krvi (Cit. 2012-10-9).

hoch či klienti žijúci v časovom strese (so zlým time managementom) a pod.

Je zaujímavé, že sťažovanie sa na únavu ako vážny problém nachádzame častejšie v tzv. vyspelých krajinách než v krajinách rozvojových.¹ Za vyspelé označujeme krajiny s dostupnejším pohodlím: od spôsobu dopravy cez starostlivosť o domácnosť, kde využívame elektronických „pomocníkov“ od práčky cez robotický vysávač po domácu pekáreň, ústredné kúrenie a tečúcu vodu, po prácu obmedzenú vekom, počtom hodín či zjednodušenú modernými výrobnými postupmi. Pre naše ďalšie uvažovanie je podstatná aj informácia, že chronická únava je častejšia u ľudí so sedavým zamestnaním než u ľudí pracujúcich manuálne².

V literatúre sa ďalej stretávame s pojмami psychická v. fyzická únava³ (podľa pôvodu vo fyzickom, resp. psychickom začažení, toto rozdelenie sa ale považuje za nepresné, neostré) a lokálna v. celková únava (pri lokálnej ide o fyzickú únavu iba určitej svalovej skupiny)⁴.

Tu vidíme jeden z výrazných rozdielov medzi únavou a lenivosťou, ktorú chápeme ako celkové nastavenie (vlastnosť). „Lokálnu lenivosť“ v tomto chápaní nepoznáme, keďže laické vyjadrenie typu „matematika a angličtina mu ide, ale na zemepis je lenivý“ nevnímame ako problém lenivosti. Daný jedinec je neochotný vydávať potrebnú energiu na efektívne zvládanie určitých činností, zatiaľ čo pri iných (nutná podmienka) je ochotný energiu vydávať i za cenu (občasného) prinútenia sa k práci, vôlevho vypäťia – a to i v čase, keď daná práca nie je zaujímavá, je namáhavá, má naporúdzi krátkodobo príťažlivejšie aktivity a pod. V tomto prípade je nízka efektivita určitých prác pravdepodobne spôsobená inými faktormi (talent, motivácia, vplyv „sociálnej lenivosti“⁵ a pod.)

¹ Porovnaj napr. Praško, J. a kol.: *Chronická únava*, s. 15.

² Tamže.

³ Ako nosné sa nám vidí uvažovanie i nad špecifickým pojmom „duchovná únava“, ktorý nie je synonymom únavy psychickej, ale má s ňou (a i s únavou telesnou) neostré hranice.

⁴ Porovnaj napr. Hladký, A. *Zdravotní aspekty zátěže a stresu*, s. 105 a i.

⁵ Bližšie pozri Drotárová, Tyšš. *Lenivosť – psychologická terra incognita?*, s. 202-205.

Lenivosť vnímame ako vlastnosť, súčasť charakteru, bez nutnosti vťahovať sa k objektu, na rozdiel od motivácie, ktorá je vždy naviazaná na nejaký objekt, činnosť a pod.

Podobné pojmy

V rámci obmedzeného priestoru nášho vstupu by sme chceli aspoň stručne zmieniť dva ďalšie pojmy súvisiace s únavou, ktoré majú význam pre nami diskutovanú diferenciálnu diagnostiku lenivosti: úzkosť a burn-out syndróm¹.

Úzkosť i únava bývajú dôsledkom stresových situácií. Sú zážitkovo zameniteľné², podobne subjektívne vnímané, smerom navonok sa vyznačujú podobnými prejavmi v správaní (okrem iného zníženým pracovným výkonom) a majú aj podobnú biochemickú odozvu. Oba stavy možno pomerne úspešne riešiť (rovnakými) relaxačnými technikami³.

Burn-out syndróm je okrem iného charakterizovaný pocitmi únavy. Táto býva ale vždy spojená i s pocitmi mŕnosti, zlyhania, bezvýhľadnosti⁴.

Prílišné oddychovanie

Po prílišnej záťaži – či už sa týka fyzickej alebo intelektovej činnosti, prípadne choroby – je potrebné dostatočne (a správne) odpočívať, zrelaxovať. Ak takýto odpočinok ale trvá príliš dlho, ak odpočívame „nadmerne“, príznaky únavy nemiznú, ale, naopak, pretrvávajú alebo sa dokonca zhoršujú (sme unavení i po menšej námahe ako v minulosti). Odkladanie povinností, aktivít, „až si oddýchnem“, môže súce v začiatkoch (krátkodobý horizont) priniesť malý pocit úľavy, pri nadmernom odkladaní/odpočinku sa ale pri ďalšom pokuse o aktivitu prí-

¹ Niekde i obdobný NFTT syndróm (Nonorganic Failure-to-Thrive Syndrome), chýbanie/pokles pocitu úspešnosti svojho (pracovného) snaženia

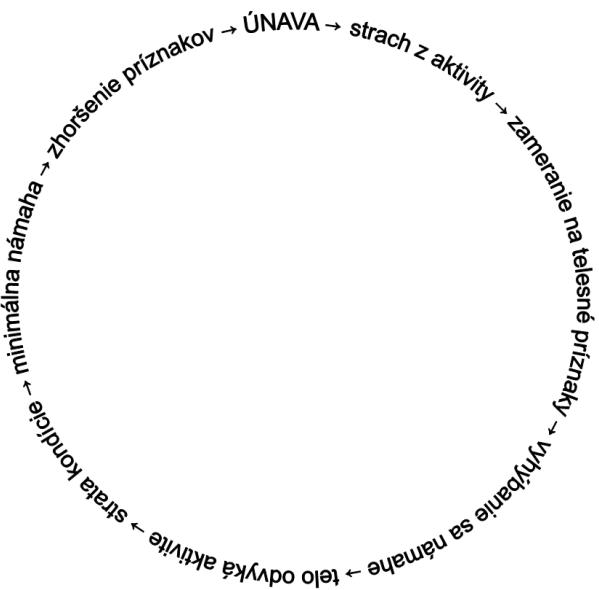
² Porovnaj napr. Machač, M., Machačová, H. *Psychické rezervy výkonnosti*, s. 18.

³ Pozri napr. Mihulová, M., Svoboda, M. *Proti únavě a stresu; proti úzkosti i psychickej únave odporúčajú relaxačné techniky a akupresúru, pri psychickej únave naviac používanie liečivých bylín a hathajógu.* Všeobecnejšie by sme odporučili vhodný pohyb, napr. B. Hüttich v *Aktívne proti únavě* odporúča okrem jógy a akupresúry dôrazne i gymnastiku.

⁴ Křivoohlavý, J.? *Jak neztratit nadšení*, s. 53.

znaky únavy objavia omnoho skôr – onedlho po začatí, v neskorších štádiách vlastne už pred začatím danej činnosti. Tým sa posilňuje tendencia činnosť odložiť. V dlhodobom horizonte odkladanie/zniženie intenzity činnosti má len minimálnu, ak vôbec nejakú, účinnú funkciu. Vzhľadom na to, že odkladanie povinností sa obvykle spája s časovým stresom, výčitkami svedomia a často i (oprávnenými) výčitkami okolia, s nedostatkom pocitu úspechu a pod., sa psychický stav daného jedinca zhoršuje. Dochádza tak k bludnému kruhu s dlhodobým poklesom kondície. Z nášho pohľadu došlo k rozvoju lenivosti a poškodeniu osobnosti.

Schéma bludného kruhu únavy u pasívnych postihnutých osôb¹:



Prílišné oddychovanie teda možno považovať za jeden zo základných faktorov vedúcich ku vzniku a rozvoju lenivosti.

¹Upravené podľa Praško, J. a kol.: *Chronická únava*, s. 57.

Ako teda u zdravého človeka rozpoznáme, kedy je unavený, a keď lenivý?

Fyzicky ovplyvnenej únavy sa dá zbaviť odpočinkom, krátkodobou relaxáciou¹, po ktorej sa jedinec vracia k plnej výkonnosti. Fyzická únava môže byť i kladne pocíťovaná – napríklad po športovom výkone, a to vplyvom endorffínov. Lenivosť nám toto „chemické potešenie“ neposkytuje, navyše prílišný oddych len prehľbuje nízku fyzickú i psychickú² kondíciu.

Obdobne pocit únavy z vykonanej intelektuálnej práce môže byť tiež kladne pocíťovaný³, no pocit „únavy“ zapríčinený lenivosťou tieto pocity nevyvoláva.

Dobrý pocit (spokojnosť) po unavujúcej, ale úspešnej psychickej i fyzickej činnosti môžu pretrvávať i dlhodobejšie. Na druhej strane, dobrý pocit nemáme, ak sme činnosť prerušili, skrátili či jednoducho „odflákli“⁴ pre vlastnú lenivost.

Lenivosť vnímame – resp. k tomuto vnímaniu sa pre praktický život prikláňame – v súlade s Peckom ako vlastnosť potenciálne prítomné v každom z nás.⁵ Lenivosť sa pritom často „schováva“ za únavu, obzvlášť za únavu z choroby. Často máme tendenciu šetriť energiu viac, než je rozumné a vhodné. Uvádzali sme si príklad reumy a podobných ochorení, kde chorý pocituje už ráno únavu, stuhnutosť. Pokiaľ vôľou nepremôže tieto pocity, nerozcvičí sa, „nepremôže“ únavu, je jeho psychický i fyzický stav v krátkodobom (daný deň) i dlhodobom horizonte horší, než keď potlačí nechuť k pohybu a premôže tendenciu k lenivosti.

¹ Pozri napr. Křivoohlavý, J.: *Jak nestratit nadšení*, s. 53.

² V rámci definície osobnosti človeka tvorenej telesnými, psychickými, sociálnymi a duchovnými aspektmi by sme mohli zauvažovať i o pojme „duchovná kondícia“.

³ Môže, nemusí – záleží napríklad na úspešnosti danej činnosti – úspešne zloženej skúške, napísanom teste, objavení nového sľubného smeru uvažovania pri riešení daného problému a pod. Naopak, i vysoká pracovitosť v spojení s neúspechom, stratou vnímania zmyslu danej práce, nedostatočného ocenenia a pod. vedie k negatívnym pocitom a zvýšenej únavе, i keď v danom prípade o lenivosti nehovoríme. Pri dlhodobých podobných zážitkoch ale hrozí zníženie efektivity práce, burn-out syndróm a pod.

⁴ Tento zaužívaný výraz definujeme ako zhoršenie kvality činnosti spolu so zvýšenou ľahostajnosťou k chybám.

⁵ Lenivosť ako dedičný hriech, pozri bližšie in Peck, S. *Nevyšlapanou cestou*.

Každodenný život týchto ľudí teda spočíva v permanentnom rozhodovaní, či ide o únavu (s nutnosťou odpočinku), alebo o číhajúcu lenivosť (s nutnosťou prekonať objektívnu fyzickú indispozíciu). Z praxe pritom vieme, že akceptovanie choroby spojené s aktívnym prekonávaním problémových stavov prispieva k dosiahnutiu maximálnej kvality života chronicky chorých, a to na rozdiel od podľahnutiu lenivosti, teda pasivity, prehnaného oddychovania, obmedzovania aktivít a pod.

Lenivosť môžeme často nájsť i v pozadí tzv. zisku z choroby – na rôznej úrovni (ne)vedomia, keď pacientov zisk znamená prenášanie (časti) aktivít, ktoré by sám mohol zvládnuť, na iných¹.

Je možné tento problém vedecky skúmať?

Pri výskume únavy sa postupuje v zásade dvoma (niekedy kombinovanými) spôsobmi: meraním fyziologických ukazovateľov a sondovaním subjektívneho vnímania únavy, obvykle pomocou dotazníkových metód². Tu zdôrazňujeme zaujímavý fakt, a to že **subjektívne pocity únavy sa nekryjú s jej fyziologickými ukazovateľmi a jednotlivé ukazovatele medzi sebou málo korelujú**³. Odvažujeme sa postaviť hypotézu, že tu ako nežiaduca premenná intervenuje nami skúmaná – lenivosť.

Naším dlhodobým cieľom je po zmapovaní možností navrhnúť metodiku na skúmanie lenivosti, minimálne vo forme screeningových testov. Ako mimoriadne zaujímavú a nosnú by sme videli spoluprácu s medicínou. Zaujímavým smerom výskumu by mohlo byť (pokiaľ vieme, dosiaľ nerealizované) vyšetrenie inak oficiálne zdravých probandov

¹ Túto tému považujeme za vhodnú pre samostatné spracovanie.

² Z psychologických metód podľa nami preskúmaných štúdií dotazníkové metódy (seba-posudzovacie škály) prevládajú, a to pre ich jednoduchú aplikáciu na väčší počet respondentov a nízku ekonomickú i časovú náročnosť, našli sme ale i štúdie využívajúce napr. rozhovor či sémantický diferenciál, prípadne autodemografické metódy využíavajúce nákres postavy, na ktorej respondenti označujú oblasť, kde pocíľujú únavu (diskomfort, bolest).

³ Hladký A. a kol: *Zdravotní aspekty zátěže a stresu*, s. 104.

s problémom spočívajúcim práve v lenivosti napr. pomocou SPECT scanov¹ či inej podobnej techniky.

Aký je teda rozdiel medzi únavou a lenivosťou?

Kým únavu nie je možné chápať ako iba negatívny jav, ale ako psychofiziologický stav, ktorý má biologický zmysel, určitú poistku a upozornenie pre organizmus, že sa blíži k úrovni, kde je treba uvažovať o odpočinku², aby mohli prebehnúť regeneračné pochody a organizmus sa vrátil k východiskovému rovnovážnemu stavu, teda ako stav organizmu, lenivosť chápeme ako vlastnosť, súčasť charakteru jedinca a jeho celkového nastavenia.

Základný rozdiel podľa nášho názoru teda spočíva v tom, že **zatiaľ** čo **únavu eliminujeme oddychom, lenivosť, hlavne v dlhodobej perspektíve, oddychom zosilňujeme.**

Použitá literatúra:

- DROTÁROVÁ, Lucia a Igor TYŠŠ: Lenivosť - psychologická terra incognita?. In: *Pravoslávny biblický zborník II/2012*. Gorlice: Katedra biblických náuk Pravoslávnej bohosloveckej fakulty, 2012, s. 194-212. ISBN 978-83-63055-08-0.
- HLADKÝ Aleš et al. *Zdravotní aspekty zátěže a stresu*. Praha : Karolinum, 1993. ISBN 80-7066-784-2.
- HÜTTICH, Bernd. *Aktivně proti únavě*. Praha : Ivo Železný, 1997. ISBN 80-237-2547-5.
- KŘIVOHLAVÝ, Jaro. *Jak nestratit nadšení*. Praha : Grada Publishing, 1998. ISBN 80-7169-551-3.

¹ SPECT - Single Photon Emission Computer Tomograph - jednofotónová emisná počítacová tomografia – je medicínska zobrazovacia metóda, pomocou ktorej bez invazívneho zásahu môžeme získať trojrozmerné zobrazenie mozgu klienta. Zahrnuje ale isté zdravotné riziko spočívajúce v nutnosti podať pacientovi (injekčne alebo vdýchnutím) látiku obsahujúcu okrem iného relatívne ľažké izotypy.

² Machač, M., Machačová, H. *Psychické rezervy výkonnosti*, s. 19.

- MACHAČ, Miloš a Helena MACHAČOVÁ. *Psychické rezervy výkonnosti*. Praha : Karolinum, 1991. ISBN 80-7066-485-1.
- MIHULOVÁ, Marie a Milan SVOBODA: *Proti únavě a stresu*. Liberec : Santal, 1994. ISBN 80-85965-31-3.
- PAULÍK, Karel. *Psychologie lidské odolnosti*. Praha : Grada Publishing, 2010. ISBN 978-80-247-2959-6.
- PECK, Scott M. *Nevyšlapanou cestou*. Překlad: Jan Jařab. Praha : Argo, 1996. ISBN: 80-7203-036.
- PRAŠKO Ján et al. *Chronická únava*. Praha : Portál, 2006. ISBN 80-7367-139-5
- TYŠŠ, Igor a Lucia DROTÁROVÁ: Lenivý (jazyk) - holé nešťastie: Kognitívno-lingvistická skica (psychologického) pojmu lenivosť. In: *Pravoslávny biblický zborník I/2012*. Gorlice: Katedra biblických náuk Pravoslávnej bohosloveckej fakulty, 2012, s. 126-145. ISBN 978-83-63055-05-9.

Slovníky:

HARTL, Pavel, HARTLOVÁ, Helena. *Psychologický slovník*. Praha : Portál, 2004. ISBN 978-80-7367-569-1.

Internetové zdroje:

COTOPAXI CZ, s.r.o. *Mononukleóza.net: Mononukleóza - příznaky, dieta, léčba infekční mononukleózy* [online]. Havířov-Šumbark: COTOPAXI CZ, s.r.o. [cit. 2012-10-9]. Dostupné z: <http://www.mononukleoza.net/>

RONN YEO, Zhiyuan. Struggling with Meaninglessness: searching meaning in meaninglessness. *WordPress.com* [online]. [cit. 2012-10-9]. Dostupné z: <http://ronnyeo.wordpress.com/>

НАВЧАЛЬНІ БОГОСЛОВСЬКІ ЗАКЛАДИ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ ЧЕСЬКИХ ЗЕМЕЛЬ І СЛОВАЧЧИНИ

Андрій Цебенко

У статті досліджено процес підготовки священнослужителів Православної Церкви в Чехословаччині (з 1993 р. в Чехії і Словаччині). Проаналізовано етапи розвитку богословської освіти. Розглянуті питання становлення духовних навчальних закладів, їх матеріальної бази та навчально-виховного процесу. Звернено увагу на особливості богословської підготовки пастирів.

Ключові слова: Православ'я, Чехословаччина, Карпаторуська Православна Церква, екзархат, Чехія, Словаччина, Православний богословський факультет, семінарія, богослов'я.

Важливою складовою діяльності кожної Помісної Православної Церкви є питання кадрів. Його розв'язання залежить від наявності та функціонування богословських шкіл. Історичний аналіз літургійного і соціального служіння Церкви дає можливість зрозуміти важливість духовної та інтелектуальної підготовки священнослужителів. У різні періоди в житті Православної Церкви Чеських земель і Словаччини вона мала свої особливості. Це пояснювалося тим, що в міжвоєнний період гострі юрисдикційні суперечки перешкоджали організації навчального процесу. Після Другої світової війни відбулося організаційне становлення Православної Церкви в Чехословаччині та набуття нею автокефального статусу. Це вимагало підготовки кадрів священнослужителів, а значить організації духовних шкіл. У тоталітарний час Церква була відсунута на периферію суспільно-політичного життя і не мала можливості повноцінно розвивати богословську освіту. Сьогодні відбувається переосмислення її ролі в суспільному житті. Створені добре умови для функціонування богословських шкіл.

У науковій літературі це питання спеціально не вивчалося. Наявні поодинокі публікації переважно констатують факти, але не

містять аналізу чи узагальнень¹. Про організацію пастирських курсів у міжвоєнний період згадують В. Григорич, Я. Шуварський та ігумен Гавриїл (Кризина)². Інші науковці, вказавши на наявну проблему, дослідили лише її окремі сторони³.

Деякі сюжети, зокрема інформація про керівний склад, кафедри, наукові дослідження, з повоєнного періоду були розглянуті в ювілейному збірнику⁴, присвяченому Православному богословському факультету в Пряшеві, а також у роботах П.Кернашевича⁵, П.Алеша⁶, Я.Зозуляка⁷.

У даній статті зроблена спроба на підставі історіографічних висновків та публікацій документів проаналізувати особливості підготовки священнослужителів, становлення та функціонування православних богословських шкіл в чеських та словацьких землях.

Перші пастирсько-богословські курси з підготовки священнослужителів у Чехословаччині були зроблені ще у 20-х роках ХХ ст.⁸. Проте вони не змогли забезпечити потрібний рівень навчання та необхідну кількість священиків. Плани створити Семінарію у

¹ ALEŠ, P.: *Pravoslavná cirkev u nás*, Brno 1993, s.38.; ДАНИЛЕЦЬ, Ю.: *Русский Православный Вѣстникъ* (1921-1922) як джерело з історії православної церкви на Підкарпатській Русі. In: *Науковий вісник Ужгородського національного університету*. Серія: Філологія. Вип.15. Ужгород 2007. с. 128-131.

² GRIGORIĆ, V.: *Pravoslavná cirkev ve stáře Československém*, Praha 1928; ŠUVAVARSKY, J.: *Biskup Gorazd*, Praha 1979.; ГАВРИЇЛ (Кризина), ігумен: *Православная Церковь в Закарпатье (век XX)*, Київ 1999.

³ ДАНИЛЕЦЬ, Ю.: *Православна церква на Закарпатті у першій половині ХХ ст.*, Ужгород 2009. MAREK, P., BUREHA, V.: *Pravoslavní v Československu v letech 1918-1953*: Příspěvek k dějinám Pravoslavné církve v českých zemích, na Slovensku a na Podkarpatské Rusi, Brno 2008.

⁴ Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, Prešov 2000.

⁵ КЕРМАНИЧ, П., прот.: Десятилетний юбилей ПБФ в Пряшеве In: *Ежегодник Православной Церкви в Чехословакии*, Прага 1960.

⁶ АЛЕШ, П., прот.: *Из жизни православного богословского факультета в Пряшеве*. In: *Журнал Московской Патриархии*, Москва 1974. №7.

⁷ ZOZULAK, J.: *Orthodox theological faculty university of Prešov*, Prešov 2001.

⁸ ALEŠ, P.: *Pravoslavná cirkev u nás*, Brno 1993, s.38; IVAN, R.: *Obnova pravoslávia na území Slovenska v 20. storočí*, Prešov 2007, s.100.; ДАНИЛЕЦЬ, Ю.: *Православна церква на Закарпатті у першій половині ХХ ст.*, Ужгород 2009, с.119.

Східній Словаччині також не увінчались успіхом через початок Другої світової війни¹.

До середини 40-х років ХХ ст. основну підготовку православних священнослужителів у Чехословаччині проводили у богословських школах Югославії (Бітола, Сремські Карловец, Сараєво, Белград, Презрен, Устина)². Інші православні навчальні заклади, зокрема Свято-Сергієвий богословський інститут в Парижі, були недоступними для студентів в основному через фінансові причини.

Створення в травні 1946 р. Чехословацького Екзархату Руської Православної Церкви актуалізувало питання організації духовних шкіл для всебічної підготовки священнослужителів. Перша богословська школа в Чехословаччині була відкрита в Карлових Варах 14 листопада 1948 р. і мала статус Духовної семінарії. Її ректором став протоієрей Алексій Витвицький, настоятель карловарського храму св. ап. Петра і Павла³. У 1949 р. Семінарію перевели до Праги і розмістили в приміщені Митрополії⁴. Наступного року, згідно урядової постанови від 26 липня 1950 р., Семінарію реорганізували в Православний богословський факультет (далі ПБФ) з чотирьохрічним курсом навчання⁵. За законом Чехословацької Республіки «Про вищі школи» від 1950 р., на цьому факультеті мала зосередитись духовно-освітня підготовка кадрів для всієї Православної Церкви в Чехословацькій Республіці⁶.

У тому ж 1950 р. ПБФ перевели до Пряшева, де його матеріальною базою стало приміщення колишньої греко-католицької Семінарії. Для проживання студентів факультет отримав двопо-

¹ IVAN, R.: *Obnova pravoslávia na území Slovenska v 20. storočí*, s.100.

² ALEŠ, P.: *Pravoslavná cirkev u nás*, s.38.; ГАВРИЛ (Кризина), игумен: *Православная Церковь в Закарпатье (век XX)*, с. 72.

³ ВЛАДИМИР (Иким), еп.: *Подворье Русской Православной Церкви в Карловых Варах*, ЧССР, Прага 1987, с.18.

⁴ КИРИЛ (Поспишил), игум.: *История Православия в Чехословакии*. In: *Православная мысль*, Прага 1959, №3-4, с.229.

⁵ Православный Богословский факультет начал свою деятельность. In: *Свет Православия*, 1950, №9, С.140.

⁶ *Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove*, s.8.

верховий гуртожиток¹. Керівництво факультетом здійснював декан спільно з Вченогою радою факультету. Один продекан допомагав йому в керівництві факультетом, а секретар факультету, як представник держави, здійснював політичний нагляд.

З жовтня 1950 р. до Праги прибула велика делегація у складі професорів (о. І. Балог, о. П. Бобалік, о. І. Качур, о. Й. Кізак, М. Кізак)² і доцентів та декана професора о. Йозефа Граділя. Всі склали присягу перед заступником голови уряду і міністром у церковних справах Зденеком Фірлінгером. Від імені Православного богословського факультету вітальне слово виголосив Й. Граділ. Про значення вищої богословської школи до професорсько-викладацького складу говорив Високопреосвященніший Екзарх митрополит Єлевферій. Він, зокрема, зазначив:

Що Православна Церква і віруючі очікують від Вас? Православна Церква і віруючі очікують, що Ви виховаете достойних пастирів і достойних громадян своєї Вітчизни. Для цього необхідно, щоб навчання було не схоластичним, а правдивою і живою освітою розуму і серця майбутніх пастирів. Освічених пастирів народ поважає, пастирів же з особливим духовним настроєм він поважає і любить. Православна Церква і віруючі бажають, щоб із стін факультету виходили люди освічені і сповнені християнського духу. Під час навчання не преклоняйтесь перед авторитетом інославних вченъ, а будьте вірні Святому Письму і вченню отців і вчителів Церкви³.

Після виступу митрополит зустрівся з професорським складом. У розмові він зазначив основні плани роботи БПФ на перспективу, наголосив на важливість підготовки високоосвічених та глибокодуховних церковних кадрів.

15 жовтня 1950 р. прибуло 140 абітурієнтів⁴. Після співбесіди і вступних іспитів було прийнято 54¹. Через два дні розпочалося

¹ КЕРНАШЕВИЧ, П., прот.: *Десятилетний юбилей ПБФ в Пряшеве*, с.29.

² IVAN, R.: *Obnova pravoslávia na území Slovenska v 20. storočí*, s.101

³ *Православный Богословский факультет начал свою деятельность*, с.140.

⁴ IVAN, R.: *Obnova pravoslávia na území Slovenska v 20. storočí*, s.101.; КЕРНАШЕВИЧ, П., прот.: *Десятилетний юбилей ПБФ в Пряшеве*, с.29.

навчання. Від самого початку факультет зіткнувся з великими проблемами: відсутність традиції богословської освіти, навчальних програм та посібників, брак кваліфікованих педагогічних кадрів, неналежна матеріальна база.

Декан факультету прот. Йозеф Кулгайм на інавгурації 1953/54 навчального року цю ситуацію прокоментував, що «до всього потрібно будо вишукувати шляхи, перевіряти все на досвіді, викладачі вчилися викладати, а студенти вчилися вчитися. Так створювався колектив факультету»².

Спочатку на факультеті функціонувало шість кафедр: біблійних наук, систематичного богослов'я, філософії і апологетики, практичного богослов'я, історичних наук, суспільних наук³. Кафедру біблійних наук очолив о. проф. С. Балог. Там вивчали Святе Письмо Старого і Нового Завітів, біблійну археологію, біблійне богослов'я, дві біблійні (гебрейську і грецьку) та латинську мови. Першим завідующим кафедрою систематичного богослов'я став проф. Л. Березовський. Навчальними курсами кафедри були доктринальне богослов'я, яке включає в себе тріадологію (вчення про Святу Трійцю), христологію (вчення про Ісуса Христа), сотеріологію (вчення про спасіння), еклезіологію (вчення про Церкву), есхатологію (вчення про кінець світу), а також порівняльне богослов'я, моральне богослов'я і сектознавство. Згодом стали вивчати вступ до православної духовності, православну духовність, християнську соціологію.

Кафедрою практичного богослов'я, де вивчали літургіку, гомілетику, пастирське богослов'я, типікон, місіологію, педагогіку, катехитику, церковне право, церковний спів, керував о. Іоан Кухтін (з 1956 р. митрополит Празький і всієї Чехословаччини). Першим завідующим кафедрою історичних наук призначили о. Петра Дудинського. Предметами кафедри були загальна церковна історія,

¹ *Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove*, s.8.

² АЛЕЩ, П., прот.: *Из жизни Православного богословского факультета в Пряшеве*, с.3; ЕФИМОВ, И., свящ.: *Высшая духовная школа Православной Церкви в Чехословакии*. Ин: *Журнал Московской Патриархии*, Москва 1954, №7, с.65.

³ *Православный Богословский факультет начал свою деятельность*, с.141.

історія Церкви в ЧССР, історія релігій, церковна археологія, патрологія.

Кафедру філософії та апологетики очолив о. проф. Й. Кізак. Там вивчали апологетику (основне богослов'я), вступ до філософії, історію філософії, логіку. На кафедрі сучасних наук, якою керував проф. Б. Л. Черкес, займались вивченням економіки, практичної політики, розвитку форм суспільства.

Система навчальних курсів, запроваджена для вивчення на Богословському факультеті, була апробована в духовних школах Руської, Грецької, Болгарської, Сербської та Румунської Православних Церков. На факультеті також вивчали церковнослов'янську, російську, українську, а згодом німецьку і англійську мови.

Навчання та богослужбова практика були тісно пов'язані між собою. Студенти та викладачі факультету брали активну участь у різних гуртках і організаціях¹. Велике зацікавлення було до богословського гуртка. Доповіді, реферати, статті та інші матеріали товариства з 1968 р. публікували в студентському часописі «Православний богослов».

На початку 50-х рр. Церква надалі відчувала гостру потребу в священичих кадрах. Тому вже в 1951 р. було вирішено організувати при факультеті короткосезонні пастирсько-богословські курси, на яких студенти за короткий термін набували теоретичних і практичних знань, необхідних священнослужителю. Такі курси за три роки (1951-1953) підготували 80 священиків². Після їх закінчення вони могли продовжувати свою освіту на заочному відділені ПБФ.

Тим не менше Церква й надалі потребувала священнослужителів, що змусило скоротити термін навчання на факультеті до 3,5 років. Перший випуск відбувся 27 лютого 1954 р.³ Дипломи тоді отримали 34 студенти. Десять із них стали священиками ще під час навчання, решта готовилися до прийняття сану. Впродовж перших

¹ IVAN, R.: *Obnova pravoslávia na území Slovenska v 20. storočí*, s.102.

² ЕФИМОВ, И., свящ.: Высшая духовная школа Православной Церкви в Чехословакии. Ин: Журнал Московской Патриархии, Москва 1954, №7, с.66.

³ Там же.

шести років факультет підготував 92 священики для православних храмів Чехословаччини, а до 1960 р. – понад 130 священиків¹.

Час успішного розвитку факультету тривав недовго. З його діяльністю почали активно боротися чиновники різних рівнів комуністичного режиму. Було зроблено шість спроб позбавити факультет його приміщень. Однак жодна з них не була реалізована². Спроби вплинути на діяльність факультету робились також через військових та районне управління Міністерства народного здоров'я в Пряшеві, яке хотіло розмістити в будівлі факультету дитячу лікарню. Не вдалася й спроба перетворити факультет на екуменічний з тим, щоб згодом усунути з нього православних викладачів і студентів. Коли ж усі ці намагання не дали результату, були використані інші методи. Зокрема, запроваджено певне обмеження щодо кількості викладачів (п'ять викладачів і секретар, як державний наглядач) та студентів (не більше 5/6 осіб на курсі). Були випадки, що на курсі навчався лише один студент, а усіх їх разом було дев'ять, або не було жодного студента (1972-73, 1976-77, 1980-81, 1982-83, 1990-91)³. Дозвіл на навчання видавав окружний церковний секретар, який мав зробити все, щоб майбутніх студентів-богословів було якнайменше. Православним дозволялось видавати на рік конспект лише з одного предмету, в той час як римо-католикам – 4, євангелістам – 2⁴.

Незважаючи на те, що Міністерство культури і освіти декларувало рівність оплати праці у всіх університетах держави, в тому числі й богословських, зарплата викладачів Православного богословського факультету була на 50% менша, ніж на інших факультетах. Один із співробітників Міністерства культури після виходу на пенсію під час приватної розмови сказав: «ми отримали завдання знищити вас розумово, послабити, але ви це пережили. Сьогодні ми розуміємо, що помилялися»⁵.

¹ КЕРНАШЕВИЧ, П., прот.: *Десятилетний юбилей ПБФ в Пряшеве*, с.32.

² *Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove*, s.10.

³ Tamže. s. 11, 168 –169.

⁴ Tamže. s. 11.

⁵ Tamže.

Незважаючи на усі труднощі та випробування, школа виховала освічених і відданих своїй справі богословів, яким вдалося виїхати за кордон і отримати там ґрунтовніші знання. Серед них: Алеш П., Белейканич І., Герка М., Коцвар М., Пружинський Ш., Фейсак Й., Цап Ю., Яковлевич Р., Яцощ Я. та ін. Після повернення ці знання і набутий досвід були використані на факультеті.

Богословський факультет підтримував дружні стосунки із закордонними богословськими школами, де регулярно навчалися і підвищували кваліфікацію викладачі, студенти і випускники. У 1952-1990 рр. факультет надав 27 докторських ступенів *honoris causa*¹, переважно відомим зарубіжним богословам. Серед них були Елевферій (Воронцов), Митрополит Празький і всієї Чехословаччини (1952); Николай (Ярушевич), Митрополит Крутицький і Коломенський (1954); Іоан (Кухтін), Митрополит Празький і всієї Чехословаччини (1961); Філарет (Денисенко), Митрополит Київський і Галицький, Екзарх України (1980); Пітірім (Нечаєв), Архієпископ Волоколамський, проф. МДА (1983); Дорофей (Філіп), Митрополит Празький і всієї Чехословаччини (1985); Дамаскін (Папандреу), Митрополит Швейцарський Константинопольського патріархату (1987); Димитрій I (Пападопулос), Архієпископ Константинополя — Нового Риму, Вселенський патріарх (1988); професор прот. Іоан Мейєндорф (1990) та ін. Всі вони були удостоєні цього звання за активну пастирську та плідну науково-богословську діяльність. Всі удостоєні *honoris causa* при врученні їм диплома виголошували відповідну промову. Зокрема, Екзарх України митрополит Філарет відзначив:

У православному розумінні ступінь доктора богослов'я - це і висока честь і великі обов'язки перед Церквою. Тому на зворотному боці руського православного докторського хреста викарбувані слова Ісуса Христа із Євангелія від Матфея: «Хто виконає і навчить, той великим назветься в Царстві Небесному». (Мф 5-19)².

¹ *Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove*, s. 173-175.

² Речь митрополита Киевского и Галицкого Филарета, Патриаршего Экзарха Украины, при вручении ему диплома доктора богословия Прешовского богословского факультета 20 мая 1980 г. In: Журнал Московской Патриархии, 1980, № 10, с. 41.

З 1996 р. факультет взявся за реалізацію ряду наукових проектів. Один з них, біблійний, зорієнтований на повний переклад св. Письма Нового Завіту на словацьку мову, наукові коментарі до певних книг. Всього планувалось видати 28 томів. Кафедра практичного богослов'я взялась за реалізацію двох літургійних проектів¹. Перший був спрямований на вивчення тайнств Православної Церкви (7 томів). Його керівником був викладач кафедри о. Ш. Шак. Другий проект досліджував Літургії Сходу і Заходу від апостольських часів до сучасності (5 томів). Керівником цього проекту було призначено о. проф. П. Корманіка.

Патристичний проект ставив за мету переклади святоотцівської літератури на словацьку мову, а також вивчення тих творів Святих Отців, які були маловідомими в Чехії та Словаччині (планувалось видати 45 томів)².

Провідні викладачі факультету брали участь у відомому грантовому науковому проекті «З релігійної і церковної історії Східної Словаччини в XVII – ХХ ст.», який розроблявся у 1997-2000 pp³. Керівником проекту був о. проф. П. Корманік.

В 1999 р. розпочато історичний проект⁴. Він включав дослідження історії Православної Церкви Чеських земель і Словаччини від часу святих Кирила і Мефодія до сучасності. Планувалось видати 18 томів.

Наприкінці 1990-х років кафедра систематичного богослов'я приступила до виконання проекту «Православ'я по відношенню до інших християнських конфесій і релігійних об'єднань»⁵. Його керівником було призначено о. проф. І. Белейканича. Наукова спрямованість проекту в тому, що православні богослови і священнослужителі отримали можливість дослідити і вивчити

¹ *Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskéj univerzity v Prešove*, s.59.

² ZOZULAK, J.: *Orthodox theological faculty university of Prešov*, p.8.

³ *Noví profesori pravoslávnej bohosloveckej fakulty PU Prešov*. In: *Pravoslávny kalendár 2003*, Prešov 2002, c.65

⁴ PRUŽINSKY, Š., prot.: *Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove*. In: *Pravoslávny kalendár*, Prešov 1999, s. 89.

⁵ ZOZULAK, J.: *Orthodox theological faculty university of Prešov*, p.8.

богослов'я інших християнських конфесій і релігійних спільнот. Викладачі та докторанти факультету були також залучені до розроблення проекту, який передбачав підготовку підручників з релігії для середніх шкіл.

Усі проекти потребували великої кількості спеціалістів — богословів і мовознавців. Через це багато студентів-випускників факультету навчались в богословських і інших навчальних закладах Афін, Салонік, Нью-Йорка, Оксфорда, Сіднея¹.

У 1990 р. ПБФ, який до цього був самостійним навчальним закладом, згідно урядової постанови увійшов до складу Університету ім. П. Й. Шафарика в Кошицях. Входження факультету до вищого світського навчального закладу мало ряд важливих переваг. По-перше, воно вимагало від викладачів постійного вдосконалення професійного та наукового рівня. По-друге, хоча навчання студентів проводилося в класичному освітньому полі (перевага у вивченні богословських предметів), тим не менше постійно оновлювався і поглиблювався зміст курсів та навчальних програм, методів дослідження. Вдосконалювалися плани та навчальні програми з урахуванням потреб Церкви та суспільства. По-третє факультет отримав можливість готувати не тільки священнослужителів, а також православних викладачів релігієзнавства та етики, які могли працювати в школах і в соціально-благодійних інституціях.

Керував факультетом декан о. проф. М. Герка з продеканами: о. проф. П. Алешем, а пізніше — о. О. Цапом. Навчання на факультеті стало п'ятирічним². Воно завершувалось захистом магістерської роботи.

Позитивно була оцінена і його співпраця з іншими факультетами університету. Відбувся швидкий професійний ріст викладачів. В 1990-1991 рр. успішно захистили докторські дисертації викладачі факультету прот. Ш. Горкай, прот. П. Корманік, прот. І. Белейканич³. Декан Православного богословського факультету о.

¹ *Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove*, s.17.

² *Pravoslávna bohoslovecká fakulta v Prešove UPJŠ v Košiciach*. In: *Mimoriadna príloha časopisu Odkaz sv. Cyrila a Metoda*, Prešov 1996, s.21.

³ *Noví profesori pravoslávnej bohosloveckej fakulty PU v Prešove*, s.65-66.

проф. М. Герка, та продекан о. проф. П. Алеш стали членами Вченої ради університету. Членами академічного сенату Університету ім. П. Й. Шафарика стали о. проф. Ш. Пружинський, о. доц. П. Корманік, секретар факультету Я. Коцварова, а також студенти М. Коц і Р. Герка.

В 1990 р. кафедра основного богослов'я і філософії, якою завідував о. проф. М. Герка, була розділена на кафедру основного богослов'я і соціології, а проблемами філософії почала відати новстворена кафедра філософії. У 1997 р. була утворена кафедра педагогіки та психології, яку очолила доц. Є. Дротарова. Всі кафедри факультету зареєстровані в каталозі наукових інституцій Словацької республіки.

Стало можливим видавати лекційні курси та навчально-методичні матеріали без кількісного обмеження. Тільки за 1994-1995 рр. факультетом було видано 19 підручників з богослов'я та церковної історії¹.

Станом на 1996 р. на факультеті навчалось 75 студентів денної та 92 – заочної форм навчання². Викладацький штат складали 3 професори, 2 доценти, 6 викладачів та асистентів, 8 викладачів для світських предметів. За час перебування факультету в структурі Університету ім. П.Й. Шафарика почесним докторським ступенем honoris causa було нагороджено сімох відомих православних богословів: проф. Віталій Боровий (Росія), проф. Олександр Князєв (Франція), проф. Іон Бріа (Румунія), проф. Власіос Фейдас (Греція), проф. Іоан Мейендорф (США), прот. Мирослав Мужік (ЧСР), проф. Константин Сабев (Болгарія)³.

1 січня 1993 р. Чехословаччина мирним шляхом розпалася на Чеську і Словацьку Республіки. Поділ на дві незалежні держави хоч і дещо видозмінив церковні структури, але зберіг єдину Церкву. Переміни відбулися як в державній так і церковній сферах. Виникли нові умови для розвитку вищої освіти.

¹ *Pravoslávna bohoslovecká fakulta v Prešove UPJŠ v Košiciach*, s.21.

² Tamže.

³ *Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove*, s.175.

Рішенням Національної Ради Словацької Республіки 1 січня 1997 р. був створений Пряшівський університет. На основі закону Національної Ради Словацької Республіки «Про вищі навчальні заклади» №361/1996 Православний богословський факультет був приєднаний до Пряшівського університету як один з його факультетів. Керівництво ним в 1994-2000 рр. здійснювало декан о. проф. Ш. Пружинський та три продекани. В структурі Богословського факультету діяли Наукова рада (голова, секретар та 12 членів), Академічний сенат (голова та 6 членів) та Редакційна комісія (голова та 3 члени).

В 1998/99 навчальному році за розпорядженням декана розпочала працювати кафедра візантології. Обґрутуванням послужило те, що у всіх відомих університетах світу (Росії, Німеччини, Франції, США, Великої Британії, Греції та ін.) такі кафедри працювали¹. Так, станом на 2000 р. на Православному богословському факультеті Пряшівського університету функціонувало 9 кафедр: біблійних наук, систематичного богослов'я, практичного богослов'я, церковної історії, основного богослов'я і соціальної праці, візантології, філософії, церковного права, педагогіки та психології².

Були впроваджені стаціонарне і заочне навчання та екстернат. Навчання завершувалось захистом дипломної роботи. З 1952-1992 рр. диплом факультету отримало 264 студенти, а за період з 1993-2000 рр. – 155 студентів³. На факультеті була відкрита докторантura за фахом «православне богослов'я» з трьохрічною денниною та п'ятирічною заочною й екстерною формами навчання. Випускник докторантурі отримував ступінь «доктора філософії» (PhD.).

Студенти, які успішно закінчили докторантuru, допускалися до написання дисертації на здобуття академічного ступеня «доктор богослов'я» (ThD). З 1954-1991 рр. такий ступінь здобули 6 науковців з Чехії, 10 – з Словаччини, по 2 – з СРСР та Угорщини, по одному з

¹ *Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove*, s.82.

² ZOZULAK, J.: *Orthodox theological faculty university of Prešov*, p.10-18.

³ *Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove*, s.165-172.

Польщі, Болгарії, Румунії та США¹. Факультет має також право надавати вчені звання доцента і професора.

В нове тисячоліття Православний богословський факультет вступив з ґрунтовно розробленими навчальними програмами та високим інтелектуальним рівнем професорсько-викладацького складу. Якщо у 2 пол. ХХ ст. Богословський факультет був зосереджений на підготовці священнослужителів, то тепер розширив свою діяльність в галузі соціальної сфери. В основі підготовки соціальних працівників лежить православне богослов'я, антропологія, космологія і соціологія².

Станом на 2012 рік ПБФ готував спеціалістів за такими напрямками³: православне богослов'я (ступінь магістра і доктора богослов'я), викладання художньо-освітніх і освітніх предметів (ступінь бакалавра і магістра), соціальна робота (ступінь бакалавра і магістра). Другий напрямок має такі навчальні програми: викладач предметів релігії та біології, релігії та екології, релігії та фізики, релігії та географії, релігії та словацької мови, релігії та російської мови і літератури, релігії та української мови і літератури, релігії та фізичної культури, а третій – благодійна та соціальна служби.

У 2011 р. відбулась реорганізація кафедр. Їх стало п'ять: біблійних наук; практичного і систематичного богослов'я; церковної історії, візантології і грецької мови; християнської антропології та соціальної праці; християнської педагогіки та психології⁴.

Кафедру біблійних наук, яка працює від початку створення ПБФ, очолив доц. о. О. Цап. Почала функціонувати кафедра практичного і систематичного богослов'я (утворилася внаслідок злиття однайменних кафедр), завідуючим якої став доктор філософії о. М.

¹ *Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove*, s.175-178.

² ZOZULAK, J.: *Vysoké vyznamenanie pre Pravoslávnu bohosloveckú fakultu PU*, [Цит. 2012, 1 червня], Режим доступу: <http://www.rusin.sk/index.php?ID=5693&1=sk>

³ *Dlhodobý zámer Pravoslávnej bohosloveckej fakulty na obdobie rokov 2008 - 2013 s využitím do roku 2015*, Prešov 2007, s.3, [Цит. 2012, 9 травня], Режим доступу: <http://www.unipo.sk/pravoslavnabohoslovecka-fakulta/rozvoj/dlhodobyzamer>

⁴ *Pravoslávna bohoslovecká fakulta. Katedry*, [Цит. 2012, 1 червня], Режим доступу: <http://www.unipo.sk/pravoslavnabohoslovecka-fakulta/katedry>

Жупіна. Для вивчення кафедра пропонує 17 предметів: літургіку, пастирське богослов'я, гомілетику, місіологію, типікон, церковний народний спів, гласовий спів, музику, методику церковного співу, церковнослов'янську мову, російську мову, канонічне право, догматичне богослов'я, патрологію, вступ до православної духовності, православну духовність, порівняльне богослов'я.

Кафедра церковної історії, візантології і грецької мови виникла у 2011 р. коли кафедру церковної історії і християнської філософії об'єднано з кафедрою візантології, а до них долучено спеціальність грецька мова. Керує кафедрою декан ПБФ, доктор богослов'я, проф. о. Я. Шафін. Тут вивчають 12 предметів: загально-церковну історію, історію Помісних Церков, історію Православної Церкви Чеських земель і Словаччини, церковну археологію, історію мистецтва, іконографію, вступ до філософії, історію філософії, історію релігій, загальну історію Візантії, візантійське богослов'я, візантійську культуру, літературу, філософію і мистецтво.

Завідує кафедрою християнської антропології та соціальної праці, котра утворилася у 2006 р., доктор філософії доц. Т. Гангоні. Кафедра пропонує для вивчення 18 дисциплін та курсів (християнська соціологія, загальна соціологія, вступ до вивчення соціальної праці, історія соціальної благодійності, соціальна геронтологія, соціальна патологія, методи соціальної праці, соціальне забезпечення, сім'я як соціальна інституція, діагностика дорослих, методи праці з групами ризику, психологія праці, основи права і трудове право, сімейне і цивільне право, соціально-психологічний тренінг, історія етики, дидактика етики, закон і суспільство).

Кафедру християнської педагогіки та психології очолює доктор філософії о. А. Нікулін. Вона забезпечує вивчення 14 предметів: методика предмету, загальна методологія, основи педагогіки, загальна психологія, вікова психологія, соціальна психологія, педагогічна психологія, дидактика релігійної освіти, порушення психологочного розвитку, психологія та соціальної поведінки, методи навчання, психологія та патопсихологія особистості, місіологія, соціологія освіти.

Від початку ХХІ ст. Православний богословський факультет брав активну участь у міжнародних та національних грантових проектах. У 2001-2003 рр. розроблявся проект «Візантійська традиція в контексті європейської цивілізації». Керівником проекту був професор о. І. Белейканич. У рамках проекту 26-28 жовтня 2002 р. проведено міжнародну наукову конференцію «Візантійська культура в контексті європейської цивілізації». Під керівництвом проф. о. Я Зозуляка успішно були завершені проекти «Написання підручників з грецької мови для середніх шкіл» (2004-2006 рр.), «Благодійна і соціальна служба в Церкві і суспільстві» (2005-2007 рр.). Результатом останнього проекту стала публікація в 2005 р. монографії М. Жупіни «Християнська етика в сьогоднішньому і майбутньому суспільстві», книги митрополита Геронтія (Влахос) «Православна духовність», в 2006 р. - навчального підручника о. ІІІ. Пружинського та Я. Гусара «Біблійні основи соціальної праці», а в 2007 р. - книги о. М. Герки «Соціальна служба в Церкві». В 2008-2009 рр. під керівництвом проф. о. М. Герки розроблявся проект «Супервізія - як основна можливість доброї соціальної праці». Одним з результатів проекту став вихід монографії «Людина – праця – безробіття»¹. Проект «Феномен свободи – значення культурної та соціальної ідентичності» розроблявся у 2011 – 2012 рр. і завершився міжнародною конференцією з даної проблематики. Усі проекти фінансувала держава через Наукову Грантову Агенцію (VEGA), а Церква - Грантову Агенцію (GA).

Окрім наукових збірників і навчальних посібників БПФ видає наукові журнали: Православний богословський збірник (*Pravoslávny teologický zborník*), Ніпсіс (*Nipsis*), Соціальний і духовний огляд (*Sociálna a duchovná revue*), Синергія (*Synergia*), Акта Патристіка (*Acta Patristica*).

В 2007 р. викладачі ПБФ вирішили поновити фінансування з інших джерел призупинених таких грантових проектів як біблійний, історичний, 1-й та 2-й літургійний, патристичний, систематичного богослов'я, написання підручників з релігії для шкіл. У рамках

¹ Див.: HANGONI, T., GERKA, M.: *Človek-práca-nezamestnanosť*, Prešov 2009.

Пряшівського університету викладачі Факультету брали участь в міжнародних проектах TEMPUS, PHARE та ін., а також в реалізації проекту РПЦ «Православна богословська енциклопедія» (45 томів) та проекту «Візантійське богослов'я» (Греція).

ПБФ співпрацює з провідними зарубіжними університетами. Найбільш творчі контакти є з богословськими факультетами в Афінах, Бухаресті, Мюнхені, Нікозії (Кіпр), Салоніках, Софії, Парижі та ін. В рамках цієї співпраці проходять зустрічі, обмін професорами та студентами, професійною та науковою літературою¹. Викладачі кафедр ПБФ брали участь в міжнародних і національних наукових конференціях. Серед них міжнародні конференції «Актуальні питання практичного богослов'я Православної Церкви» (2006 р.), «Життя і творчість св. Іоана Золотоустого» (21 квітня 2007 р.), «Суспільна та духовна спадщина Никодима Святогорця» (12 жовтня 2009 р.), «Православна духовність – III» (6 квітня 2011 р.), «Святий Николай Кавасила: проблематика богослов'я, містики і благодійності» (9 жовтня 2012 р.), а також студентські науково-практичні конференції. Результати їх науково-дослідницької роботи опубліковані в монографіях, підручниках, словацьких та зарубіжних наукових журналах та збірниках.

На Православному богословському факультеті станом на 2012 р. працювало 2 професори (о. Я. Шафін та о. Я. Зозуляк), 7 доцентів (митрополит Христофор (Пулец), о. Т. Гангоні, о. М. Жупіна, М. Махалова, о. Ш. Пружинський, о. Ш. Шак, о. О. Цап) та 6 викладачів для світських предметів, а також навчалось в докторантурі 40 осіб (5 за спеціальністю «православне богослов'я», 35 - «соціальна праця»), в аспірантурі 23 особи (13 денної, 10 заочної форми навчання), 500 студентів (100 за спеціальністю «православне богослов'я», 400 - «соціальна праця») денної та заочної форми навчання². ПБФ з 2000 по 2012 рр. випустив за спеціальностями «православне богослов'я» та «соціальна праця» 1040 магістрів, а з 2008 по 2012 рр. – 52 бака-

¹ KUZYŠIN, B.: *PBF PU v Prešove privítala profesora z Finska*. In: *na Pulze*, Prešov 2009, Roč. II, č. 2, s.11.

² Інформація проректора з наукової роботи Православного богословського факультету від 27.06.2012.

лаври. Аспірантуру за 12 років ХХІ ст. закінчили 44 особи, які отримали ступінь доктора філософії (PhDr)¹. Впродовж 2000-2012 рр. почесне докторське звання honoris causa отримали професор богословського факультету Арістотелевого університету в Фессалоніках Пантелеймон Родепулос (2008 р.), професор богословського факультету Афінського університету Стиліанос Пападопуліс (2008 р.), Деметріос (Тракателліс), архієпископ Константинопольського патріархату в США (2010 р.), Іларіон (Алфеев), митрополит Волоколамський (2011 р.).

ПБФ єдиний в регіоні православний центр наукових досліджень в галузі православного богослов'я, духовності, церковної історії, візантології, літургійного життя, літургійної мови, мистецтва, місіології. Один з основних напрямків його діяльності – науково-дослідницька робота з використанням новітніх наукових знань².

Крім Богословського факультету в Пряшеві на території Чехії і Словаччини функціонували й інші православні богословські школи. Зокрема, з 1973 р. згідно рішення Священного синоду Православної Церкви була запроваджена післядипломна програма для священиків³, яка була однією з форм безперервної освіти після здобуття вищої. Обсяг і зміст освіти визначався реальними потребами Церкви. Спочатку це були місячні лекції і дискусійні бесіди духовенства Пряшівської та Михайлівської єпархії (Словаччина). В Оломоуцько-Брненській єпархії в цей період запрацювала програма «пастирсько-мирянських курсів», до якої було з часом залучено і духовенство Празької єпархії (Чехія).

Події «оксамитової революції» 1989 р. стали дійовим поштовхом до відкриття в Оломоуці філіалу Православного богословського факультету Пряшівського університету під назвою «Дистан-

¹ Інформація проректора з наукової роботи Православного богословського факультету від 27.06.2012.

² ZOZULAK, J.: *Vysoké vyznamenanie pre Pravoslávnu bohosloveckú fakultu PU*, [Цит. 2012, 1 червня], Режим доступу: <http://www.rusin.sk/index.php?ID=5693&1=sk>

³ *Studijný program 1999–2000. Pravoslávna bohoslovecká fakulta v Prešove*, Prešov 1999, s.46.

ційний заклад для навчання поза роботою»¹. Для читання лекцій до Оломоуца були запрошені професори та викладачі факультету. З приєднанням в червні 1990 р. Православного богословського факультету до Університету ім. П. Й. Шафарика, «Дистанційний заклад» теж став його складовою частиною².

З 17 жовтня 1990 р. в приміщенні Єпархіальної Ради Оломоуцько-Брненської єпархії розпочалось регулярне навчання. На перший курс 1990/91 навчального року прийняли 16 студентів. Керівником закладу призначено проф. прот. П. Алеша. До навчального-педагогічного процесу були залучені декан ПБФ доктор богослов'я прот. Мілан Герка, викладачі факультету прот. Штефан Пружинський прот. Імріх Белейканіч, прот. Олександр Цап,³ Для читання лекцій запросили Оломоуцько-Брненського єпископа Христофора. Навчальні програми були узгоджені з програмами для студентів заочного відділення Богословського факультету в Пряшеві. Тут навчалися студенти з Чехії і Словаччини⁴. Проте студенти цього навчального закладу могли здобути тільки одну спеціальність — «православне богослов'я – священик». В Оломоуцько-Брненській єпархії був створений спеціальний церковний благодійний фонд для того, щоб 7 вересня 1991 р. відбулось урочисте відкриття відновленого приміщення цього навчального закладу.

Значної матеріальної шкоди Оломоуцький навчальний заклад зазнав унаслідок катастрофічної повені 9 липня 1997 р., коли всі приміщення були затоплені. Зусиллями державних і церковних інституцій, у тому числі й пожертвами ПБФ, впродовж 1997-1998 рр. були відбудовані та відремонтовані приміщення філіалу, так що 1998/99 навчальний рік розпочався вчасно. За період 1993-2000 рр. філіал факультету в Оломоуці випустив 20 студентів⁵.

¹ *Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove*, s.90.

² *Štatút detašovaného pracoviska Pravoslávnej bohosloveckej fakulty*. In: *Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach. 1990 – 91. Študijný program*, Košice 1990, s.21.

³ *Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove*, s.90.

⁴ Tamže.

⁵ Tamže, s.92.

У 1989 р. в Пряшеві була заснована Духовна семінарія, як структурна частина ПБФ, зі своїм власним Статутом. Семінарія включена до освітньо-навчального процесу ПБФ ПУ, але стала окремою економічною одиницею університету¹. В Семінарії проводяться практичні заняття з літургіки, гомілетики, пастирського богослов'я, церковного уставу, церковно-слов'янської мови та церковного співу. В 2003/04 навчальному році в заліковій книжці студента ПБФ було введено графу – практичне навчання в Семінарії². Головним її завдання є духовна підготовка богословів до пастирського покликання. Студенти Семінарії беруть участь в благодійних та культурно-освітніх заходах у дитячих будинках, лікарнях, домах для людей похилого віку.

В її приміщеннях розмістилися аудиторії, а також бібліотека, кабінет іконописців, їdalня та гуртожиток спільні для студентів ПБФ та Семінарії. Літургійна та молитовна практика студентів ПБФ та Семінарії зосереджена в храмі св. Іоана Богослова, який розташований в приміщенні Семінарії³.

При Семінарії з 1 березня 2003 р. діє Духовний центр св. Іоана Богослова. Його діяльність поширюється на працю з молоддю і молодими родинами, приготування молодих людей до одруження, благодійну та місіонерську діяльність. У рамках проекту цього Духовного центру працює гурток іконописців, в якому беруть участь студенті факультету⁴.

Бібліотека Православного богословського факультету з 1997 р. є частиною університетської бібліотеки Пряшівського університету. Вона має уже досить великий фонд богословської та соціологічної літератури. Окрім студентів факультету фондами бібліотеки

¹ *História kňazského seminára*, [Цит. 2012, 1 червня], Режим доступу: <http://www.unipo.sk/8793>

² *Charakteristika Pravoslávneho kňazského seminára*, [Цит. 2012, 1 червня], Режим доступу: <http://www.unipo.sk/8800>

³ Див.: *Chrám sv. Jána Bohoslova*, Prešov.

⁴ *Chrám sv. Jána Bohoslova*, Prešov. Четверта сторінка обкладинки.; *Charakteristika Pravoslávneho kňazského seminára*, [Цит. 2012, 1 червня], Режим доступу: <http://www.unipo.sk/8800>

цікавляться студенти інших факультетів та установ. Тут представлені не тільки православні періодичні видання, але широкий спектр друкованих видань інших Церков, церковних громад, організацій.

Станом на 2000 р. бібліотечний фонд складав 21 088 томів¹, а на 2012 р. – 25 тисяч². Річний приріст книг не сталий, більшість з них це подарунки. Фінансовані витрати на закупівлю книг у 1999 р. становили 23 000 крон³. В 1999 р. розпочалася комп’ютеризація бібліотечного каталога, которую завершили в 2010 р. Це полегшило читачам пошук потрібної літератури і пришвидшило видачу книг. Доступною є й база університетської бібліотеки, которая має фонд богословської літератури, яку закуповує ПУ.

З 1990 по 1996 рр. при єпархіальній раді Празької єпархії функціонувала Православна Кирило-Мефодіївська богословська школа. Вона мала також спеціальні богословські курси в Маріанських Лазнях⁴.

У 1990 р. зі згоди ректора Карлового університету у Празі проф. Радіма Палоуша та з благословення митрополита Дорофея, на той час Предстоятеля Церкви, сенат прийняв рішення про створення відділу Православного богослов’я в Карловому університеті⁵. 11 грудня 1990 р. відбулося зарахування студентів для вивчення православного богослов’я. З 15 грудня того ж року розпочалися лекції з православного богослов’я для студентів заочного навчання на Гуситському богословському факультеті (далі ГБФ). Але тільки в 1997/98 навчальному році цей проект запрацював повноцінно. Студенти другого курсу розпочали вивчення предмету «Історія

¹ *Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove*, s.88.

² Інформація керівника бібліотеки п. І. Коцвар від 27.06.2012.

³ *Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove*, s.88.

⁴ KONEČNY, S.: *Pravoslávna cirkev na Slovensku po druhej svetovej vojne*. In: **Felekezetek, egyházpolitika, identitás**, Budapest 2007, s.338.

⁵ *Stručný přehled dějin studia pravoslavné teologie u nás a oboru Pravoslavná teologie na Husitské teologické fakultě*, [Цит. 2012, 5 червня], Режим доступу: <http://www.hf.cuni.cz/HTF-87.html>

Православ'я», третього – «Пневматологія», а четвертого – «Православна літургіка»¹.

У 2004 р. на Гуситському факультеті створено кафедру православного богослов'я, котра у 2006 р. була реорганізована в Інститут східного християнства². В рамках співпраці факультетів Карлового університету у 2009/10 навчальному році, окрім програми бакалавра і магістра православного богослов'я, стало можливим вивчати православне богослов'я в поєднанні з одним з із трьох предметів: археологією, релігієзнавством, філософією. З 2010/11 р. Філософський факультет разом з Гуситським богословським факультетом реалізують навчальні програми з освітньо-кваліфікаційного рівня бакалавра «православне богослов'я» і південно-східноєвропейські дослідження (в галузі мовознавства, літератури, історії та сучасної суспільно-політичної ситуації народів Південно-Східної Європи), православне богослов'я і східноєвропейські дослідження (в галузі мовознавства, літератури, історії та сучасної суспільно-політичної ситуації народів Східної Європи), православне богослов'я і новогрецькі дослідження (в галузі грецької мови, літератури, історії та сучасної суспільно-політичної ситуації в Греції)³.

Як видно, після Другої світової війни, коли православні різних національностей були об'єднані в одному Екзархаті, а пізніше в Автокефальній Православній Церкві, виникла можливість створити власну духовну школу. Два роки діяльності Духовної Семінарії в Карлових Варах, а пізніше – у Празі, стали підготовкою до

¹ Seznam přednášek Husitské teologické fakulty Univerzity Karlovy ve studijním roce 1997/1998, Praha 1997, s.29.

² Stručný přehled dějin studia pravoslavné teologie u nás a oboru Pravoslavná teologie na Husitské teologické fakultě, [Цит. 2012, 5 червня], Режим доступу: <http://www.htf.cuni.cz/HTF-87.html>

³ 6.1 Bakalářské studium – přehled studijních oborů pro ak.r. 2012/13 In: Přehled akreditovaných studijních programů a oborů pro ak. r. 2012/13, [Цит. 2012, 5 червня], Режим доступу: http://www.ff.cuni.cz/FF-8024-version1-Podminky_obory_BC.pdf; Spolupráce FF UK s jinými fakultami Univerzity Karlovy v Praze, [Цит. 2012, 5 червня], Режим доступу: http://www.ff.cuni.cz/FF-8024-version1-spoluprace_jine_fakulty_UK.pdf; Stručný přehled dějin studia pravoslavné teologie u nás a oboru Pravoslavná teologie na Husitské teologické fakultě, [Цит. 2012, 5 червня], Режим доступу: <http://www.htf.cuni.cz/HTF-87.html>

виникнення самостійного навчального закладу – Православного богословського факультету. Його входження у 1990 р. до складу Університету П. Й. Шафарика в Кошицях, з 1997 р. – до Пряшівського університету сприяло підвищенню наукового статусу ПБФ. Сьогодні Богословський факультет відомий православний центр наукових досліджень в галузі богослов'я, церковної історії, візантології, церковного мистецтва. Окрім нього підготовку православних богословів і священнослужителів проводять Оломоуцький дистанційний заклад ПБФ та Духовна семінарія Пряшева. З 1990 р. православне богослов'я стало можливим вивчати на Гуситському богословському факультеті Карлового університету. Метою усіх православних богословських шкіл, які діяли в досліджуваний період, була підготовка майбутніх священнослужителів, викладачів релігійних і етичних дисциплін, працівників у сфері православного богослов'я і соціального служіння, а згодом також співробітників церковних установ. Свою роботу вони організовували відповідно до законів Чехословаччини, а з 1993 р. Чеської і Словацької Республік та вчення Православної Церкви. Основною стратегічною метою богословських закладів Православної Церкви Чеських земель і Словаччини, зокрема ПБФ ПУ є безперервне і систематичне поглиблення богословських досліджень в усіх областях релігійного знання, літургійного і духовного життя Церкви, її місіонерської діяльності. Свою основну місію – навчання і виховання священнослужителів Церкви і вчителів релігії БПФ поєднує з підготовкою богословів і працівників соціальної та благодійної сфер. Це вимагає поглиблення професійного рівня викладачів, вдосконалення навчального процесу. Для цього використовується досвід зарубіжних богословських шкіл.

Література:

ALEŠ, P.: *Pravoslavná cirkev u nás*, Brno 1993.

Chrám sv. Jána Bohoslova, Prešov.

Charakteristika Pravoslávneho knazského seminára, [Цит. 2012, 1 червня],

Режим доступу: <http://www.unipo.sk/8800>

Dlhodobý zámer Pravoslávnej bohosloveckej fakulty na obdobie rokov 2008 - 2013 s výhľadom do roku 2015, Prešov 2007, [Цит. 2012, 9 травня],

- Режим доступу: <http://www.unipo.sk/pravoslavnabohoslovecka-fakulta/rozvoj/dlhodobyzamer>
- GRIGORIČ, V.: *Pravoslavná cirkev ve státě Československém*, Praha 1928.
- HANGONI, T., GERKA, M.: *Človek-práca-nezamestnanosť*, Prešov 2009.
- História knazského seminára*, [Цит. 2012, 1 червня], Режим доступу: <http://www.unipo.sk/8793>
- IVAN, R.: *Obnova pravoslávia na území Slovenska v 20. storočí*, Prešov 2007.
- KUZYŠIN, B.: *PBF PU v Prešove privítala profesora z Finska*. In: *na Pulze*, Prešov 2009, Roč. II, č. 2.
- KONEČNY, S.: *Pravoslávna cirkev na Slovensku po druhej svetovej vojne*. In: *Felekezetek, egyházpolitika, identitás*, Budapest 2007.
- MAREK, P., BUREHA, V.: *Pravoslavní v Československu v letech 1918-1953*: Příspěvek k dějinám Pravoslavné církve v českých zemích, na Slovensku a na Podkarpatské Rusi, Brno 2008.
- Noví profesoři pravoslávnej bohosloveckej fakulty PU Prešove*. In: *Pravoslávny kalendár 2003*, Prešov 2002, c.65.
- Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, Prešov 2000.
- Pravoslávna bohoslovecká fakulta v Prešove UPJŠ v Košiciach*. In: *Mimoriadna príloha časopisu Odkaz sv. Cyrila a Metoda*, Prešov 1996.
- Pravoslávna bohoslovecká fakulta. Katedry*, [Цит. 2012, 1 червня], Режим доступу: <http://www.unipo.sk/pravoslavnabohoslovecka-fakulta-katedry>
- PRUŽINSKY, Š., prot.: *Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove*. In: *Pravoslávny kalendár*, Prešov 1999.
- ŠUVARSKY, J.: *Biskup Gorazd*, Praha 1979.
- Spolupráce FF UK s jinými fakultami Univerzity Karlovy v Praze*, [Цит. 2012, 5 червня], Режим доступу: http://www.ff.cuni.cz/FF-8024-version1-spoluprace_jine_fakulty_UK.pdf.
- Studijný program 1999–2000. Pravoslávna bohoslovecká fakulta v Prešove*, Prešov 1999.
- Štatút detašovaného pracoviska Pravoslávnej bohosloveckej fakulty*. In: *Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach. 1990 – 91. Študijný program*, Košice 1990.

- Stručný přehled dějin studia pravoslavné teologie u nás a oboru Pravoslavná teologie na Husitské teologické fakultě*, [Цит. 2012, 5 червня], Режим доступу: <http://www.htf.cuni.cz/HTF-87.html>
- Seznam přednášek Husitské teologické fakulty Univerzity Karlovy ve studijním roce 1997/1998*, Praha 1997.
- ZOZULAK, J.: *Orthodox theological faculty university of Prešov*, Prešov 2001.
- ZOZULAK, J.: *Vysoké vyznamenanie pre Pravoslávnu bohosloveckú fakultu PU*, [Цит. 2012, 1 червня], Режим доступу: <http://www.rusin.sk/index.php?ID=5693&l=sk>
- 6.1 *Bakalářské studium – přehled studijních oborů pro ak.r. 2012/13* In: *Přehled akreditovaných studijních programů a oborů pro ak. r. 2012/13*, [Цит. 2012, 5 червня], Режим доступу: http://www.ff.cuni.cz/FF-8024-version1-Podminky_obory_BC.pdf.
- АЛЕШ, П., прот.: *Из жизни православного богословского факультета в Пряшеве*. In: *Журнал Московской Патриархии*, Москва 1974. №7.
- ВЛАДИМИР (Иким), еп.: *Подворье Русской Православной Церкви в Карловых Варах*, ЧССР, Прага 1987.
- ГАВРИЙЛ (Кризина), игумен: *Православная Церковь в Закарпатье (век XX)*, Киев 1999.
- ЕФИМОВ, И., свящ.: *Высшая духовная школа Православной Церкви в Чехословакии*. In: *Журнал Московской Патриархии*, Москва 1954, №7, с.65.
- ДАНИЛЕЦЬ, Ю.: *Православна церква на Закарпатті у першій половині ХХ ст.*, Ужгород 2009.
- ДАНИЛЕЦЬ, Ю.: *Русский Православный Вестник* (1921-1922) як джерело з історії православної церкви на Підкарпатській Русі. In: *Науковий вісник Ужгородського національного університету*. Серія: Філологія. Вип.15. Ужгород 2007.
- Інформація проректора з наукової роботи Православного богословського факультету від 27.06.2012.
- Інформація керівника бібліотеки п. І. Коцвар від 27.06.2012.
- КЕРМАНИЧ, П., прот.: *Десятилетний юбилей ПБФ в Пряшеве* In: *Ежегодник Православной Церкви в Чехословакии*, Прага 1960.

КИРИЛ (Постпишилл), игум.: *История Православия в Чехословакии.* In:
Православная мысль, Прага 1959, №3-4.

Православный Богословский факультет начал свою деятельность. In:
Свет Православия, 1950, №9.

Речь митрополита Киевского и Галицкого Филарета, Патриаршего
Экзарха Украины, при вручении ему диплома доктора богословия
Прешовского богословского факультета 20 мая 1980 г. In: Журнал
Московской Патриархии, 1980, № 10.

PRAVOSLÁVNY BIBLICKÝ ZBORNÍK
III/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: 143

Vydavateľ: Diecezjalny ośrodek Kultury Prawosławnej
ELPIS v Gorlicach

Dostupné na: <http://www.okp-elpis.pl/book,0,0,Wydawnictwa.html>

ISBN 978-83-63055-10-3