

Międzynarodowa konferencja naukowa

**„PRAWOSŁAWIE
JAKO CZYNNIK ODNOWY
TRADYCYJNYCH
WARTOŚCI CHRZEŚCJAŃSKICH
W UNII EUROPEJSKIEJ“**

27 listopada 2012
Kasztel w Szymbarku



ThDr. Roman Dubec
ThDr. Ján Husár, PhD. (eds.)

Międzynarodowa konferencja naukowa
„PRAWOSŁAWIE JAKO CZYNNIK ODNOWY
TRADYCYJNYCH WARTOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKICH
W UNII EUROPEJSKIEJ”

27 listopada 2012 w Szymbarku

GORLICE
2012

Komitety organizacyjny i naukowy:

J.E. Bp prof. dr hab. Jerzy (Pańkowski) – Prorektor Chrześcijańskiej
Akademii Teologicznej w Warszawie,

J.E. Bp dr Paisjusz (Martyniuk) biskup gorlicki,

Ks. prof. dr Jerzy Tofiluk – Rektor Prawosławnego Seminarium Du-
chownego w Warszawie

Ks. arch. prof. Vasilij Sadvarij – Prorektor UUBA w Užhorodzie

Ks. dr Roman Dubec – Dyrektor DOKP „Elpis”

Recenzja:

doc. ThDr. Kryštof (Pulec), PhD., metropolita

J.E. Bp dr Paisjusz (Martyniuk), biskup gorlicki

prof. ThDr. Ján Šafin, PhD.

Ks. arch. prof. Vasilij Sadvarij

doc. PhDr. Tomáš Hangoni, PhD.

REFERATY

<i>Metropolita doc.ThDr. Kryštof (PULEC)</i> KŘEŠŤANSKÉ HODNOTY V SOUČASNÉM SVĚTĚ.....	6
<i>Ks. biskup dr Paisjusz (MARTYNIUK)</i> MAŁA CERKIEW – RODZINA WE WSPÓŁCZESNYM ŚWIECIE.....	10
<i>prof. ThDr. Ján ŠAFIN, PhD.</i> RUSKO A EURÓPA.....	19
<i>Bp prof. dr hab. Jerzy (PAŃKOWSKI)</i> ZNACZENIE MODLITWY W TRADYCJI PRAWOSŁAWIA.....	30
<i>doc. ThDr. Štefan PRUŽINSKÝ, PhD.</i> EXEGÉZA A DUCHOVNÝ ODKAZ IKONY CHRISTOVHO PREOBRAZENIA	46
<i>doc. ThDr. Miroslav ŽUPINA, PhD.</i> OBNOVA TRADIČNÝCH KREŠŤANSKÝCH HODNÔT AKO NÁVRAT K CNOSTNÉMU ŽIVOTU ČLOVEKA	54
<i>JUDr. Peter KOČVÁR – Mgr. Vladimír KOČVÁR, PhD.</i> SLOBODA VIEROVYZNANIA V PRÁVNÝCH DOKUMENTOCH EURÓPSKEJ ÚNIE	62
<i>doc. PhDr. Mária MACHALOVÁ, CSc.</i> DUŠEVNE PRACUJÚCI SENIORI V KONTEXTE SOCIÁLNYCH ZMIEN (DISKURZ O SPOLOČENSKEJ HODNOTE STARŠÍCH ĽUDÍ).....	70
<i>PhDr. Anna DEREVJANIKOVÁ, PhD.</i> PRAVOSLÁVNA VOKÁLNA KULTÚRA AKO NEODDELITEĽNÁ SÚČASŤ DUCHOVNEJ KULTÚRY EURÓPY	86
<i>doc. PhDr. Tomáš HANGONI, PhD.</i> DUCHOVNÉ PORADENSTVO AKO INTEGRÁLNA SÚČASŤ SOCIÁLNEHO PORADENSTVA	93
<i>Mgr. Andrej NIKULIN, PhD.</i> SPOLOČENSKÝ VÝZNAM KREŠŤANSKÝCH HODNÔT VO FILOZOFII I. ILJINA	101

<i>Ks. dr Artur ALEKSIEJUK</i>	
KOBIECOŚĆ DIAKONIJNIE ZAANGAŻOWANA, CZYLI JAK DZISIAJ REALIZOWAĆ POWOŁANIE DO BYCIA DIAKONISĄ ..	108
<i>Mgr. Martina KORMOŠOVÁ</i>	
EURÓPA PRÁV A HODNÔT	115
<i>doc. ThDr. Štefan ŠAK, PhD.</i>	
TERAPEUTICKÝ ROZMER BOHOSLUŽBY POSVÄTENIA VÔD ..	122
<i>doc. Alexander CAP, CSc.</i>	
AUTOR A JEHO BIBLICKÁ SPRÁVA O STVORENÍ SVETA A ČLOVEKA	130
<i>ThDr. Ján HUSÁR, PhD.</i>	
BIBLICKÉ POSTAVY AKO VZOR TRADIČNÝCH HODNÔT	137
<i>PhDr. Bohuslav KUZYŠIN, PhD.</i>	
IKONOTERAPIA AKO ALTERNATÍVNA FORMA ARTETERAPIE – POHLADY NA JEJ LIEČEBNÝ POTENCIÁL	143
<i>Ks. mgr Tomasz STEMMPA</i>	
WKŁAD ŚW. BRACI CYRYLA I METODEGO ORAZ ICH UCZNIÓW WFORMOWANIE SIĘ SŁOWNICTWA STARO- CERKIEWNO-SŁOWIAŃSKIEGO	149
<i>Mgr. Pavol KOCHAN, PhD.</i>	
IKONA AKO NOSITEĽKA KREŠŤANSKÝCH HODNÔT V ŠTÁTOCH EURÓPSKEJ ÚNIE	167
<i>ThDr. Maroš ŠIP, PhD.</i>	
PARCIÁLNA VZORKA PERCEPCIE RELIGIÓZNYCH SKUPÍN ALTERNATÍVNEHO TYPU	173
<i>Mgr. Vasyľ KUZMYK, PhD.</i>	
BLÁZNOVSTVO PRE CHRISTA AKO JEDNA Z FORIEM KREŠŤANSKÉHO ASKETIZMU	185
<i>Mgr. Ján PILKO, PhD.</i>	
SÚČASNÉ KATECHETICKÉ SPISY	190
<i>Mgr. Viera ZOZULAKOVÁ, PhD.</i>	
SOCIÁLNA ERÓZIA A MEDZIGENERAČNÁ SOLIDARITA	206

<i>Mgr. Martina ŠIPOVÁ</i> POHLAD PRAVOSLÁVNEJ CIRKVI NA NENARODENÝ ĽUDSKÝ ŽIVOT	216
<i>Ks. Mgr. Lubomir WORHACZ</i> MAŁŻEŃSTWO A EUCHARYSTIA – SUGESTIA LITURGICZNA	230
<i>Ks dr Marek ŁAWRESZUK</i> KRÓTKA CHARAKTERYSTYKA KSIĄG LITURGICZNYCH KOŚCIOŁA PRAWOSŁAWNEGO	234
<i>Ks dr Roman DUBEC</i> QUO VADIS „ZJEDNOCZONA EUROPO” – REFLEKSJA KAPŁANA PRAWOSŁAWNEGO	254

KŘEŠŤANSKÉ HODNOTY V SOUČASNÉM SVĚTĚ

vладыка Крыštof (PULEC), metropolita

Církev Kristova vytváří od svého založení prostor pro nadčasové hodnoty. V osobnostech svých představitelů je činí viditelnými a podněcuje k jejich následování. V současném světě, ve kterém v jeho postmoderní podobě vládne spotřební myšlení, ztrácejí věčné hodnoty svůj obsah. Jejich původní biblický obsah, který založil a vytvořil křesťanskou civilizaci, začal mít různou podobu v jednotlivých křesťanských zemích a národech. Legislativní právo na jejich konkrétní aplikaci má většinou parlamentní demokracie. Hlas církve dosahuje jenom k srdcím věřících, kteří ve svém životě mohou svobodně věčné hodnoty vyznávat a dávat je jako vzor svým nejbližším.

Lidé se v dnešním světě snaží být sami tvůrci hodnot. Své tvůrčí úsilí zaměřují na hodnoty, které věčné nejsou a nepatří do Božího řádu. Člověk se snaží žít bez Boha. Věčné hodnoty Bohem stvořené programově vytěsňuje ze života. Tato snaha vede dnešního člověka nejenom do života bez Boha, ale staví ho na Boží místo. Stává se jedním antropocentricky orientovaným činitelem ve společnosti. Nevědomě na sebe bere zodpovědnost za všechny problémy a krize, kterými prochází dnešní společnost.

Z toho důvodu se stávají hodnotami hodnoty dříve neznámé či považované za úpadek lidského étosu. Křesťané nemohou mlčet a jen přihlížet tomto vývoji. Církev Kristova byla a je v každé době povolána, aby zastávala základní nadčasové hodnoty, které položily základ existenci dnešní křesťanské civilizace. Připomeňme si některé z nich:

1) Hodnota a úcta k životu – jenom Bůh daruje, předává a zachovává život. Proto život máme chápat jako hodnotu Bohem danou. Podle slov biblické knihy Genesis je život plodem požehnaným a ne trestem.¹ Život je plodem lásky Boží k člověku a plodem lásky rodičovské.

¹ BIBLE, Český ekumenický překlad, Praha 1979, Kniha Genesis, 1. kap., 22. – 28. verš.

Dnes však pozorujeme, že chybí úcta k životu. Můžeme to vidět na fenoménu eutanazie, interrupce, sebevražd, antikoncepce, drog a dalších. Tyto fenomény ukazují na to, že si dnes lidé více váží smrti než života.

2) Každý člověk je stvořený jako ikona Boží – je jedinečná a neopakovatelná od okamžiku početí. Podle učení církve a svatých Otců je tato skutečnost důvodem k úctě k hodnotě lidské osobnosti. Tato úcta je zároveň úctou k Bohu, podle jehož ikony byl každý člověk stvořen, neboť Slovo Boží, Syn Boží se stal člověkem. Boží inkarnace dala člověku možnost dosáhnout stavu theosis (zbožnění).

3) Právo na svobodu – je také Božím darem, kterého je třeba si vážit a nepoškozovat jej. Stvořitel Bůh daroval člověku poznání hranic svobody, které nemá přestupovat ve vztahu ke druhému stvoření. Sám Bůh nenarušuje lidskou svobodu.

V dnešní době se však právo člověka na svobodu narušuje různými způsoby. Například pomocí sdělovacích prostředků. Bůh napak nenutí nikoho k ničemu. Ctí lidská rozhodnutí, i když jsou v rozporu s přikázáním lásky a dekalogem.

4) Křesťanství ctí rovnost mezi lidmi – nedělí je podle původu, společenského postavení. Pro církev neexistuje „už rozdíl mezi židem a pohanem, otrokem a svobodným, mužem a ženou.“¹

Mezi časté jevy dnešní společnosti patří fenomén předmětného vztahu mezi lidmi. Existuje pouze ten druhý člověk, když nám přináší nějaký užitek. Když z něho nic nemáme, přestává pro nás existovat. Mnozí lidé jsou v naší společnosti druhořadí díky svému původu, společenskému postavení a podobně. Zcela vymizelo vědomí, že každý člověk je osobou stvořenou k Božímu obrazu.

5) Bůh stvořil svět i člověka z lásky – proto je nutné, aby hodnota, kterou dává lidem láska, se stala součástí každého lidského života. Nádherně to vyjádřil apoštol národů sv. Pavel slovy: „Kdybych mluvil jazyky lidskými i andělskými, ale lásku bych neměl, jsem jenom dunící kov a zvučící zvon. Kdybych měl dar proroctví, rozuměl všem tajemstvím a obsáhl všechno poznání, ano kdybych měl tak velikou

¹ BIBLE, Český ekumenický překlad, Praha 1979, List ke Galatským, 3. kap., 28. verš.

víru, že bych hory přenášel, ale lásku bych neměl, nic nejsem. A kdybych rozdal všechno, co mám, ano kdybych vydal sám sebe k upálení, ale lásku bych neměl, nic mi to neprospěje. Láska je trpělivá, laskavá, nezávidí, láska se nevychloubá a není domýšlivá. Láska nejedná nečestně, nehledá svůj prospěch, nedá se vydráždit, nepočítá křivdy. Nemá radost ze špatnosti, ale vždycky se raduje z pravdy. Ať se děje cokoliv, láska vydrží, láska věří, láska má naději, láska vytrvá. Láska nikdy nezanikne...“¹

6) Hodnota filantropického projevu k lidem v nouzi – je součástí autentického křesťanského života. Nejenom slovy se stáváme opravdovými křesťany, ale také dobrými skutky. Jasně tuto skutečnost rozkrývá obraz posledního soudu. V každém člověku hladovém, žízňovém vidíme samotného Krista.

Křesťané v dnešním světě nepřestávají konat velkou filantropickou službu pro lidi v nouzi, či stížené katastrofami a nemocemi. Je třeba připomenout, že almužna daná bližnímu, nemá jen materiální obsah, ale má předně charakter duchovní.

7) Ze života Ježíše Krista chápeme, že není vyšší ten, komu je slouženo, ale ten, kdo slouží. Pro Krista má být poslední ten, kdo chce být první. Proto první je služebníkem všech. Tato hodnota byla stále přítomna v životě Ježíše Krista. Svoji nejvyšší a nejvýmluvnější podobu dostala, když Kristus před svým utrpením umyl nohy svým učedníkům. Tento Kristův příklad nás všechny křesťany učí znát, že do Božího království můžeme vstoupit jen skrze pokornou službu druhým.

8) Schopnost odpouštět – je stále charakteristickým znamením křesťana. Pouze, když dokáže člověk odpustit, napodobuje Krista, který i na kříži dokázal odpustit těm, kteří jej křižovali, a prosil svého nebeského Otce, aby jim odpustil, neboť „vždyť nevědí, co činí.“²

Příkázání Kristovo odpouštět umocnil ještě slovy: „Milujte své nepřátele a modlete se za ty, kdo vás pronásledují“³ Pouze, když od-

¹ BIBLE, Český ekumenický překlad, Praha 1979, 1. list ke Korintským, 13. kap., 1. – 8. verš.

² Tamtéž, Evangelium sv. Lukáše, 23. kap., 34. verš.

³ Tamtéž, Evangelium sv. Matouše, 5. kap., 44. verš.

pustíme svým bratřím, odpustí nám také Otec nebeský naše prohřešení. Pokud budeme v sobě nosit zlobu a chuť se mstít, nebudeme nikdy obyvateli nebes, ale povede nás to k zatracení.

Z uvedeného vyplývá, že křesťané mohou, či lépe musí připomínat hodnoty a ideály, které se z dnešní společnosti postupně vytrácí. Současná globalizace a všude přítomný konzum pokládá výše uvedené hodnoty za přežitě, zastaralé, k ničemu se dnes nehodící.

Obecně můžeme říci, že fenomén dnešního procesu globalizace odcizuje člověka od hodnot a ideálů. Snaží se jej proměnit v mechanickou bytost, spotřebitele, který ochotně přijímá, co se mu nabízí zvláště skrze všudypřítomnou reklamu. Křesťané v tomto případě jdou proti proudu, když se odmítají vzdát věčných hodnot. Jejich snaha vede k tomu, aby se naše Bohem stvořená modrá planeta nestala pro její obyvatele peklem. Věčné křesťanské hodnoty jsou pilíře civilizace, kterou do našich krajín přinesli před 1150 lety svatí věrozvěstové Cyril a Metoděj.

Seznam bibliografických odkazů:

Bible, Písmo svaté Starého a Nového zákona, Český ekumenický překlad, Biblické dílo Ekumenické rady v ČSR v Ústředním církevním nakladatelství v Praze, Praha 1979.

KRYŠTOF, doc. ThDr. PhD., metropolita: Dvě kapitoly z křesťanské sociologie, Pravoslávny biblický zborník III/2011, Gorlice 2011.

MAŁA CERKIEW – RODZINA WE WSPÓŁCZESNYM ŚWIECIE

Ks. biskup Paisjusz (MARTYNIUK)

Wiara rodzi się pod wpływem głoszenia słowa Bożego. Chrystus chciał, by objawienie Ojca, które On przyniósł światu i wiara w nie, rozszerzyły się przy pomocy ludzkiego środka, jakim jest słowo apostołskie¹. Nakazał Apostołom głoszenie światu Ewangelii. Wypełniając ten nakaz Apostołowie ustanowili swoich następców i dzięki temu nieprzerwany ciąg głoszenia słowa Bożego doszedł aż do naszych czasów.

Bezpośrednim zadaniem Cerkwi wynikającym z polecenia Chrystusa jest głoszenie słowa Bożego, nauczanie wiary i wychowywanie do życia w wierze. Wierni są więc zobowiązani do okazywania posłuszeństwa wobec Cerkwi w sprawach wiary. Jakkolwiek pośrednictwo Cerkwi w przekazywaniu wiary oraz obowiązek posłuszeństwa wobec niej jest sprawą oczywistą i nie podlegającą dyskusji, nie można zapominać o tym, że przekazywanie wiary rozpoczyna się bardzo wcześnie, już w najmłodszych latach.

Dokonuje się to w domu rodzinnym, który ma szczególny status w Cerkwi prawosławnej. Dom rodzinny, rodzinę nazywamy przecież domową cerkwią.

Sakrament Małżeństwa

Drogą do założenia rodziny jest Sakrament Małżeństwa. Małżeństwo jest to związek, do którego dąży większość osób, płci przeciwnej. To stan, dzięki któremu mogą oni razem planować sobie życie, dzielić się wszystkim bardziej niż do tej pory². Jest to również obowiązek brania odpowiedzialności już nie tylko za siebie, ale również za rodzinę.

Według Tradycji prawosławnej małżeństwo jest doświadczeniem duchowym samym w sobie. Jest drogą mistyczną podobnie jak mo-

¹ P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1964, s. 196.

² Abp Sawa (Hrycuniak), *Prawosławne pojmowanie małżeństwa*, Białystok 1994, s. 9.

nastycyzm. Jedni są powołani, by kroczyć pierwszą z tych dróg, inni drugą, jeszcze inni mają iść odmiennymi ścieżkami, prowadzącymi do zjednoczenia z Panem. Traktowane na równi ze stanem zakonnym, jako powołanie chrześcijańskie i droga uświęcenia, swój początek ma już Raju. W Edenie miało ono charakter sakramentalny. *„Kto nie jest związany węzłem małżeńskim, nie posiada w pełni bytu, lecz jedynie połowę”*. Dlatego też poprzez sakrament ma nastąpić bezwzględne połączenie dwóch osób w ich miłości, wierności i wzajemnym dopełnianiu się. W Piśmie Świętym scharakteryzowane są jasno cechy małżeństwa. *„Ale od początku stworzenia uczynił Bóg mężczyznę i kobietę. Dlatego opuści człowiek ojca swego i matkę swoją połączy się z żoną swoją. I będą ci dwoje jednym ciałem. A tak już nie są dwoje, lecz jedno ciało. Co tedy Bóg złączył człowiek niech nie rozłącza.”* (Mk. 10,11-12)

Małżeństwo jest doświadczeniem duchowej walki we dwoje. Pozwala człowiekowi nie być samotnym, kiedy niespodziewanie upadnie – jest wówczas ktoś, kto pomoże się podźwignąć. Pozwala także podnieść drugiego. Pozwala ujrzeć ikonę Chrystusa w twarzy najbliższej osoby i nauczyć się kochać ją tak, jak *„siebie samego”*¹.

Tak więc jest konieczne, aby zgłębić samą naturę sakramentu małżeństwa, aby odnaleźć świadomość najczęściej zagubioną, która tworzy szczególną i ważną drogę w chrześcijańskim doświadczeniu duchowym.

„Gdzie dwóch lub trzech zbierze się w imię Moje, jestem pośród nich” (Mt. 18,20), te słowa Chrystusa odnoszą się jednocześnie do tajemnicy Cerkwi i do tego, co jest jej ikoną – czyli do rodziny. Ci dwaj lub trzej zebrani w imię Chrystusa to – jak uczy Tradycja – mężczyzna i kobieta złączeni przez Boga² i ich potomstwo.

„Modlić się razem” – to wielkie przykazanie, jakie daje Tradycja prawosławna wszystkim małżonkom. O tych, którzy żyją takim doświadczeniem duchowym, Ojcowie Kościoła mówią, że ich małżeństwo niewiele się różni od życia monastycznego i w takim przypadku niewiele jest rzeczy, których mogą zazdrościć mnichom.

¹ Michel P. Laroche, *Mały Kościół – mistyczna przygoda małżeństwa*, Hajnówka 2006, s. 11.

² Tamże, s. 6.

Z praktycznego punktu widzenia modlitwa może mieć miejsce wieczorem przed snem, jak i rano, gdy wstajemy. Ranki są równie ważne, gdyż modlący się zbiera w nich odwieczne promienie odrodzenia. Dla wierzącego ludu poranek jest świtem Zmartwychwstania. Małżeństwo może wówczas w akcie wiary powierzyć swój dzień Chrystusowi, który daje mu prawdziwe światło i jasność.

Kontakt z przyrodą szczególnie usposabia do chwaleń Boga. Katedra natury jest miejscem sprzyjającym, by pomodlić się samemu lub ze współmałżonkiem. Ci, którzy posiadają ogród, mogą tam w niektóre wieczory lub ranki modlić się wspólnie. Podczas dnia znajdziemy jeszcze wiele okazji do wznoszenia modlitwy.

Oczywiście miejscem najkorzystniejszym dla modlitwy jest zarezerwowany w domu ołtarzyk – ukołok – kąciok dla świętych ikon. To przestrzeń wolna od zgiełku świata i czasu, w której człowiek wkracza do Królestwa Niebieskiego już tu na ziemi.

Życie duchowe wiąże się z licznymi „wydarzeniami duchowymi”. Modlitwa wspólna – tak często zapominana – przy której obcuje Tradycja musi łączyć się z modlitwą indywidualną, w której człowiek prosi Boga o ukazanie jego wewnętrznych ciemności, by mógł za nie żałować. Nie wierzę, by małżeństwo samo – bez źródła swej jedności – mogło przetrwać i mieszkać zjednoczone – to modlitwa łączy męża z żoną w ich charyzmatyczną jedność i wprowadza duchowy spokój.

Małżonkowie pożywiają się razem Ciałem i Krwią Chrystusa w czasie liturgii i otrzymują wówczas siłę z góry - samego Jezusa który umacnia jedność sakramentu małżeństwa i odnawia siły otrzymane w sakramentach Chrztu Świętego i Bierzmowania (Miropomazania) a także samego Sakramentu Małżeństwa.

Wspólna niedzielna czy świąteczna Eucharystia jest podstawą życia duchowego małżonków, jak zresztą każdego chrześcijanina – zakonnika, duchownego czy też świeckiego.

Przyjmując Chrystusa „na odpuszczenie grzechów i życie wieczne”¹ małżonkowie otrzymują siłę, by przebaczać sobie wzajemnie przebac-

¹ Słowa, które wypowiada kapłan w Cerkwi Prawosławnej podając Św. Eucharystię.

zeniem, którego udziela im Pan¹. Opierają swój dom na duchowej skale Chrystusa, „*bo pili z duchowej skały, a tą skałą był Chrystus*” (I Kor 1,10).

„Gdy jedno z małżonków oddala się od Kościoła, osłabia jedność swego związku, który stanowi część Kościoła zbudowanego na Chrystusie. Małżeństwo prawosławne nie ma innego fundamentu jak tylko Chrystusa w Jego jedności z Ojcem i Duchem Świętym, i Jego Oblubienicą – Cerkwią. Nie można być odłączonym od Chrystusa w Jego Kościele, jak też być zjednoczonym z Chrystusem poza Kościołem. Byłoby to podzieleniem Chrystusa, co jest niemożliwe. Jedność małżeństwa istnieje jedynie w Chrystusie, który jest nieoddzielny od swego Kościoła. Ten, kto oddala się od Kościoła, odłącza się tym samym od Chrystusa”.

Sakrament małżeństwa w Cerkwi Prawosławnej zawierany jest na wieczność a nie tak jak w innych Kościołach chrześcijańskich „*do póki śmierć nas nie rozłączy*”.

Rodzina

Z socjologicznego punktu widzenia rodzina jest grupą społeczną istniejącą powszechnie od najdawniejszych czasów³. „*Rodzina historycznie rzecz biorąc, jest to ojciec, matka i dzieci. W szerszym znaczeniu należą do niej krewni w linii prostej i bocznej, a w niektórych wypadkach i służba*”⁴. Jest ona jedyną grupą rozrodczą utrzymującą ciągłość biologiczną społeczności ludzkiej⁵. Postrzega się ją jako najważniejszą, przekazującą podstawowy zrąb dziedzictwa kulturowego szerokich zbiorowości. Inne źródło mówi iż małżeństwo to instytucja, przy pomocy, której, społeczeństwa zapewniają sobie zrodzenie i wychowanie następnych pokoleń oraz przekazanie im dziedzictwa materialnego i kulturalnego⁶.

¹ Michel P. Laroche, *Mały Kościół – mistyczna przygoda małżeństwa*, Hajnówka 2006, s. 9.

² Tamże, s. 12.

³ Tamże, s. 7.

⁴ M. Rode, *Ideologia Społeczna Nowego Testamentu. Idee Społeczne*, Warszawa 1976, t. II, s. 186.

⁵ Tamże, s. 191.

⁶ J. Meyendorff, *Małżeństwo w Prawosławiu*, Lublin 1995, s. 11.

Mała Cerkiew – czyli rodzina nie ma racji bytu bez wspólnej wierności, miłości i zgodności wszystkich jej członków co do fundamentalnych spraw życia. W Cerkwi Prawosławnej ma ona przede wszystkim przekazywać Słowo Boże i prawa wiary z pokolenia na pokolenie. Ojcowie Cerkwi uczą, że małżeństwo, ognisko domowe jest małą Cerkwią (Kościołem): „*micro Ecclesia*” i że żyjąc świadomie tą duchową rzeczywistością, mąż i żona mogą przewyciężyć świat¹.

Ani mąż ani żona nie mają absolutnej mocy w związku małżeńskim. Podporządkowanie woli drugiej osoby zabija prawdziwą miłość. Wiele nieszczęśliwych małżeństw powstaje, dlatego, że każdy z małżonków uważa siebie za właściciela kochającej osoby. Największą mądrością w małżeństwie jest oddanie siebie Bogu i współmałżonkowi. Pojęcie rodziny chyba każdy z nas zna dobrze. Rodzina to nasi najbliżsi:

- o rodzice,
- o rodzeństwo,
- o dziadkowie.

Często mówi się o dobrej rodzinie, w której ojciec jako głowa rodziny powinien zarabiać pieniądze, matka zajmować się dziećmi, domem, ale pomija się kwestie wychowania duchowego.

Należy zastanowić się, co tak naprawdę rodzice powinni przekazać swoim dzieciom, co tak naprawdę jest najważniejszego w ich przyszłym życiu, do kogo mogą zwrócić się o pomoc w kłopotach, gdy ich już zabraknie, w kim mogą szukać oparcia? Naturalnie odpowiedź nasuwa się sama – w Bogu. Bo czy tak naprawdę może istnieć prawdziwa rodzina bez miłości i wierności? Przecież wszystko, co najcenniejsze pochodzi właśnie od Stwórcy – miłość, łaska czy też zaufanie. Pozostając wiernym Bogu zostajemy wierni sobie i swoim najbliższym. Wszystkie uczucia pochodzą od Boga. On daje nam możliwość wyboru drogi życiowej, postępowania i ufa nam, że będzie ono dobre. Rodzina winna być taką, aby u której podstaw rozwijała się wierność Bogu. Wiara w Boga pomaga nam w bardzo różnych sytuacjach ży-

¹ Michel P. Laroche, *Mały Kościół – mistyczna przygoda małżeństwa*, Hajnówka 2006, s. 11.

ciowych. Podobnie jak buduje się dom, najpierw potrzebny jest fundament później cegły, okna, dach. Tak samo, ażeby była dobra wierząca rodzina najpierw muszą być dwie osoby, które się miłują i wierzą w Boga, potem założenie rodziny.

Każda rodzina chrześcijańska na początku zostaje pobłogosławiona przez Boga. Łaska Boża spływa na ludzi poprzez sakramenty.

Wierność, wiara w Boga jak już wspomniałem na samym początku jest bardzo ważna w życiu każdego chrześcijanina. Bóg posiada najdoskonalszą wolę. Jezus Chrystus uczy nas abyśmy byli pokorni woli Bożej *”Otcze nasz”*. Skoro Bóg jest Dobry i Święty nie może czynić zła! Grzech jest obcy Bogu, jest naruszeniem woli Bożej. Jeżeli grzeszymy to zostaje rozerwana łączność między Bogiem i człowiekiem. Człowiek choruje, cierpi, umiera i skazany jest na wieczne potępienie. Dlatego nie należy ukrywać świadomie swoich grzechów a prosić Boga, aby pomógł zwalczyć pokusę, kłaść znak krzyża na siebie oddać się pracy, modlitwie, często przystępować do Sakramentów Spowiedzi i Eucharystii. Człowiek otrzymuje łaskę od Boga poprzez dobre uczynki, post, błogosławieństwo kapłana, udział w pielgrzymkach, udział w lekcjach religii, poprzez czytanie Pisma Świętego, picie Świętej, Sakramenty, modlitwę czynne uczestnictwo w nabożeństwach. Dwoje ludzi, gdy zawierają Sakrament Małżeństwa przed Bogiem i Cerkwią pragną wzajemnej miłości i wierności połączonej nierozwalnym węzłem Łaski Bożej.

Gdy z Bożego błogosławieństwa rodzą się im dzieci zostają one ochrzczone. Chrzest jest kąpielą wieczności wejściem do Królestwa – Cerkwi odnowieniem Obrazu Boga w człowieku daje dostęp do nowego nieśmiertelnego życia. Rodzice, dziadkowie (rodzina) uczą dzieci by modlić się do Boga, być Mu wiernym Wierzyć w Niego, dają mu zaczyn wiary prawosławnej.

Dlaczego rodzice powinni przywiązywać ogromną wagę do wychowywania dzieci od ich najwcześniejszych lat życia? Biblia wyraża to mówiąc: *„Młodzieńca pouczaj o drodze jego życia, a nie zejdzie z niej nawet jako starzec.”* (Przyp. Sal. 22,6)

Czego Bóg oczekuje od rodziców w sprawie wychowywania dzieci? Bóg pragnie, aby rodzice przekazywali swoim dzieciom chr-

ześcijskie wartości i byli dla nich przykładem zarówno w słowach jak i postępowaniu. „*A przykazania, które ci dziś daję, niech będą w twoim sercu. Będziesz je przekazywał twoim dzieciom, będziesz o nich mówił zarówno przebywając w domu, jak i w czasie podróży, kładąc się spać i ze snu powstając.*” (5 Mojż. 6,6-7)

Stosowanie dyscypliny wobec dzieci świadczy o rodzicielskiej miłości. Biblia mówi: „*Nie kocha syna, kto różgi żałuje, kto kocha go — w porę go karci.*” (Przyp. Sal. 13,24)

Wychowanie dzieci nie może obejść się bez autorytetu. Dzieci szanują władzę rodzicielską pod pewnymi warunkami:

- o gdy ojciec i matka są autentycznymi wychowawcami,
- o gdy nie stosują w życiu podwójnej moralności: jednej dla siebie, a drugiej dla dzieci¹.

Wychowanie nie jest, bowiem maskaradą, balem przebierańców. Dzieci są bardzo spostrzegawcze i szybko zauważą wszelką obłudę². Innymi słowy, rodzice muszą postępować zgodnie z tym, co nakazują dzieciom. Nie wystarczy posiadać władzę w wyniku ojcostwa i macierzyństwa. Na tę władzę trzeba zasłużyć. Dzieci szczególnie domagają się, by oblicze wychowawców nie było ponure, mściwe, chytne, pełne złości i podejrzliwości, chcą w nich widzieć kochającą twarz Stwórcy. Patrzą one na prawdomówność ust, na kochające spojrzenie oczu, na gotowość wyciągniętych rąk. Prawdziwy autorytet wychowawcy – rodzica jest zawsze wielkim darem dla dziecka.

Celem procesu wychowawczego, jest według świętych ojców, zbawienie duszy, dlatego też konieczne jest przede wszystkim ochrzczanie dziecka, aby za pośrednictwem tegoż sakramentu już od pierwszych dni po narodzeniu „*duchowo je uświęcać, ożywiać i odnawiać*” i dalsze wychowywanie dziecka w duchu wiary prawosławnej. Tak jak dla zdrowego rozwoju fizycznego noworodka potrzebne jest powietrze, światło i inne niezbędne do życia środki, tak dla życia duchowego są tym dary Świętego Ducha. Ta Boska siła, energia, działa-

¹ W. Okoń, *Wprowadzenie do dydaktyki ogólnej*, Warszawa 2003, s. 235.

² Tamże, s. 246.

nie Ducha Świętego udziela się nowo ochrzczoneму w świętym sakramencie *Miropomazania* (pomazania świętym krzyżmem) bezpośrednio po chrzcie. Aby utrzymać odnowione duchowe siły dziecka poleca się jak najczęstsze przyprowadzanie go do świątyni w celu przyjęcia Ciała i Krwi Chrystusowej.

Święci Ojcowie radzą również, aby rodzice przyuczali swoje dzieci do robienia znaku krzyża, podczas modlitwy i nabożeństw. *„Od najwcześniejszych lat ochraniajcie dzieci bronią duchową – uczy święty Jan Złotousty – nauczajcie ich czynić znak krzyża, a jeśli nie potrafią tego zrobić sami, uczynicie to za nich wy swoją ręką”*. Rodzice powinni być pierwszymi, z ust, których dziecko usłyszałoby codzienne, krótkie słowa porannych i wieczornych modlitw. *„Od momentu, kiedy dziecko zacznie rozumieć – radzi święty Jan Złotousty – uczcie go Symbolu Wiary, modlitw, śpiewajcie mu pieśni z różnych nabożeństw”*. *„Każda matka powinna się radować z tego, gdy jej dziecko wymawia najśodsze imię Jezusa, już wtedy, kiedy głos jego jest jeszcze stłumiutki i język jego szczebiocze”* – pisze błogosławiony Hieronim. Jeżeli dzieci od dzieciństwa będzie się przyzwyczajać do Boga ile dobrego i pożytecznego zrobią przez całe życie, a niżeli byłyby przyzwyczajone do grzechu.

Święci Ojcowie wzywają wszystkich rodziców, aby ich dzieci brały udział nie tylko w modlitwach domowych, ale również w tych, które są odprowadzane w domu Bożym, w świątyni. Wspaniałe wrażenie sprawi na nas widok pobożnej rodziny, uczestniczącej często na nabożeństwach w cerkwi. Widok ten przekona innych, że w jedności spoczywa Boska siła, siła, która pozwala kroczyć wspólnie wąską, ale prowadzącą do zbawienia drogą. Święty Jan Złotousty poucza rodziny, aby siłę tą nie osłabiali swoimi czynami: *„Głową żony jest mąż, pomocniczką męża jest żona. Dlatego niech się głowa nie ośmiela bez ciała przestąpić próg świątyni, a ani ciało bez głowy niech się nie pojawia, niech przyjdzie cały człowiek i przyprowadzi z sobą swoje dzieci”*.

Stworzenie prawdziwej „domowej cerkwi” – przepełnionej modlitwami i służbą Bogu nie jest iluzją, ale realnością. A cóż może być cenniejszym sensem małej „domowej cerkwi”, jak doprowadzenie wszystkich jej członków do zbawienia, do Królestwa Niebieskiego?

„Będziemy pamiętać, że zdrowa rodzina prawosławna jako „domowa Cerkiew” jest podstawą i kotłyszka właściwego wychowania przyszłego pokolenia i źródłem miłości do Cerkwi. Na rodzinie spoczywa wielka odpowiedzialność przed Bogiem i społeczeństwem za zachowanie wiary prawosławnej, swego języka, kultury i zwyczajów”¹.

Bibliografia:

- Abp Sawa (Hrycuniak), *Prawosławne pojmowanie małżeństwa*, Białystok 1994.
- Cerkownyj Wiestnik*, Warszawa 2008.
- J. Meyendorf, *Małżeństwo w Prawosławiu*, Lublin 1995.
- Metropolita Filaret, *Prostrannyj chrystyjanskij katychizis prawosławnyja kafoliczeskija wostocznyja cerkwie*, Białystok 1990.
- Michel P. Laroche, *Mały Kościół – mistyczna przygoda małżeństwa*, Hajnówka 2006.
- M. Rode, *Ideologia Społeczna Nowego Testamentu. Idee Społeczne*, Warszawa 1976, t. II.
- P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1964.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Warszawa 1975
- Połnoje sobranije tworenij św. Joana Złatousty w dwienadcati tomach*, Moskwa 1991.
- Prawosławie. Światło wiary i źródło doświadczenia*, Lublin 1999.
- W. Okoń, *Wprowadzenie do dydaktyki ogólnej*, Warszawa 2003.

¹ *Cerkownyj Wiestnik, List Bożonarodzeniowy Soboru Biskupów PAKP*, Warszawa 2008, nr 1, s. 3.

RUSKO A EURÓPA

Ján ŠAFIN

Pobaltský Nemec Walter Schubart vo svojej rozsiahlej a zaujímavej knihe **„Europa und Seele des Ostens“** (Európa a duša východu), ktorej jednou z nosných tém je odlišnosť medzi pravoslávnyim Východom a nepravoslávnyim Západom, demonštruje tento rozdiel na dvoch, proti sebe stojacích a bytostne odlišných typoch človeka - na prometeovskom, heroickom človeku, ktorý našiel svoje historické vtelenie na Západe, ajánovskom, mesiášskom, takom, ktorý nasleduje ideál, uvedený vo štvrtom, Jánovom evanjeliu, a ten si zasa našiel svoje miesto na Východe. Pritom za reprezentantov jánovského typu považuje hlavne Slovanov a zvlášť Rusov. Zatiaľ čo „prometeovský“,¹ heroický človek vidí vo svete chaos, ktorý musí sformovať svojou organizujúcou silou, súc v zajatí túžby po moci, vzdďľuje sa stále viac a viac od Boha a stále hľďbie sa ponára do sveta vecí. Sekularizácia je potom jeho osudom, heroizmus – životným pocitom, tragizmus – jeho koncom. Takéto sú **„románske a germánske národy súčasnosti...“** „Jánov“ mesiášsky človek sa cíti byť povolaný vytvoriť vyšší božský poriadok, ktorého obraz v sebe osudovým spôsobom nosí. Chce obnoviť okolo seba tú harmóniu, ktorú cíti aj sám v sebe, vo svojom vnútri. Takto vo vnímali pôvodní kresťania, a takto to vníma väčšina Slovanov, predovšetkým pravoslávnych. „Mesiášskeho človeka oduševňuje nie túžba po moci, nie „vôľa k moci“ (F. Nietzsche), ale stav zmierenia, pokory a lásky. On nerozdeľuje, aby vládol, ale hľďdá rozdrobené, aby ho znova zjednotil... V ľuďoch vidí nie nepriateľov, ale bratov, vo svete zasa nie korisť, na ktorú je potrebné sa vrhnúť, ale hrubú matériu, ktorú je treba osvietiť a posvätiť...”

Schubart si ako cieľ svojej knihy kládol snahu zapôsobiť na „európske vedomie cestou kontrastu“. „Západ,“ hovorí, „obdaroval ľuď-

¹ Analýza svetovej histórie Prometea ako symbolu, najpresvedčivejším spôsobom dokazuje všetku nevyhnutnosť sociálno-historického skúmania symboliky: Tento symbol sa často menil.

stvo najdokonalejšími formami techniky, štátnosti a vzťahov, ale ho zbavil duše. Úlohou Ruska je juľuďom vrátiť.“ „Jedine Rusko je schopné prebudiť k duchovnému životu ľudský rod, uviaznuci v hmote a skamenený túžbou po moci,“ a to nepozerajúc na to, že „samotné je mučené v krčoch bolševizmu...“ Mimochodom, hoci Schubart svoju knihu písal v dobe nekontrolovane rastúcich totalitných systémov, nemeckého fašizmu a sovietskeho bolševizmu, ktorých výsledkom budú milióny mŕtvych, nelámal palicu nad ruským národom, z ktorého inak pochádzala aj jeho manželka, ale videl v ňom nádej pre duchovnú obrodu západného sveta. Ruský problém totiž spočíval niekde inde ako nemecký či okcidentálny ako taký. Nikolaj Berďajev síce v prípade duchovnej klímy v Rusku pred revolúciou hovoril o „prírodnom dionýzme“ a Apolónovom elemente, no v oboch prípadoch sa pohyboval v hraniciach „prometeovskej“ civilizácie, opanujúcej a vytvoriacej západoeurópsku, ako vravel Oswald Spengler v „Zániku Západu“ „faustovskú“ kultúru. Vychádzajúc z podobných premís ešte viac platí, že v Rusku savelmi výrazným spôsobom stretla „prometeovská“ civilizácia s „evanjeliovou“ kultúrou, s „Jánovým človekom evanjeliovej kultúry, gréckym géniom v kresťanskej dimenzii, hlboko zakoreneným v pravom biblickom kontexte, v pravosláví“. Práve z tohto kontextu sa okrem iného rodí mníšsky asketizmus, zdedený Rusmi z Byzancie, a z neho vyrastajúca hlboká teologická tvorba, ktorá vrhá svetlo na všetky ostatné záhady, obklopujúce svet i človeka, či v človeku sa priamo nachádzajúce. Tu sa rodí mysticismus, vyvážený a „osvietený“, o ktorom v plnej miere platia slová sv. Gregora Teológa, ktorý ešte v 4. st. povedal, že „zo svetovej kultúry sme zachovali to, čo sa týka hľadania a kontemplanovania pravdy“. Helenistický prínos, poznamenaný znamením krstu, vstupuje do novej syntézy tradície a určuje tak štýl byzantského kresťanstva. Tento „štýl“ prechádza na Rus, aby sa neskôr stretol so štýlom latinským, so všetkými jeho relevantnými formami, akými tento prechádzal, a aby sa zo tohto „stretnutia“ zrodila originálna ruská nábožen-ská filozofia so svojim osobitým svetonáhľadom.

Napriek tomuto stretnutiu či skôr zrážke medzi Východom a Západom mohol Nikolaj Berďajev skonštatovať, že „Rusko je kres-

řanským východom“. Pokiaľ ale platí to, čo vo svojom „Intímnom denníku“ napísal Amiel, a to, že „kresťanstvo je východným aspektom našej kultúry,“ čím sa učený Francúz ako typický západný mysliteľ pokúša ukázať, nakoľko všetci pochádzame z východného kmeňa a sme poplatný gréckym a židovským vplyvom,¹ potom to znamená, že práve Rusko je najvážnejším dedičom pôvodného kresťanstva. Ale Rusko bolo viac ako dve storočia vystavené mocnému vplyvu Západu a vo svojej hornej kultúrnej vrstve asimilovalo všetky západné idey, ktoré po mnoho stáročí systematicky opúšťali „biblickú pôdu“.

Táto strata niekedy spoločného základu spôsobila, že medzi východným a západným myslením a spôsobom nazerania je istý rozdiel, ktorý po celé storočia, a tiež aj dnes zapríčiňuje nejednotný náhľad a prístup k Tajomstvu a Pravde. Pre mysliteľa utváraného takými učiteľmi ako bol Tomáš Akvinský, Jan Duns Scotus, René Descartes, Jean Calvin či vôbec scholastickým aristotelizmom, na ktorom postavili svoje doktríny západní filozofi a teológovia vytvoriaci dobre vybudované systémy pojmov (ale prenesené aj do sféry inštitucionálnej) vzťahujúcich sa na všetko, vrátane na záležitosti vo svojej podstate mimo ľudského ratia, ako aj nimi absolútneho podchytenia svojej vlastnej podstaty človekom, tvárou v tvár pravosláviu môže cítiť isté chvenie a napätie zo stretnutia so zdanlivo novými dimenziami, ktoré boli kedysi spoločné. Bude sa pokúšať, súc poznamenaný géniom rímskeho práva a návykom jasného, logického a formálneho myslenia, postaviť svet organizácie a kategórií proti „hmľistému mysticizmu pravoslávnych“, čo nakoniec nie je až také ťažké. Pritom tu nejde len o protiklad medzi Aténami a Jeruzalemom, medzi helenizmom a židovstvom, medzi rozumom a vierou, idehľavný a základný problém kresťanských dejín, o tragédiu rozdelenia na Východ a Západ. Kozmické oslávenie, svetlo z hory Tábor, veľkonočná radosť a všetky tieto ideály východnej cirkvi dnes pripadajú západnému človeku príliš matné a čisto poetické. Čistota viery – toto je oná neprekonateľná hranica, ktorá tvárou v tvár rímskej heréze bráni ísť na kompromis, či

¹ Eudokimov, P.: Pravoslávi. Historický úvod. In: Pravoslavní teologický sborník č. 3, s. 51, Praha 1971.

na ikonómii (oslabenie prísnosti kánonov). Plná, nad pochybnosťami sa týčiaca viera, musí povznášať to všeobecné uzdravenie, ktoré sa vyjadruje nielen v premení srdca, nielen v preduchovnení tela, ale aj v osvietení rozumu. Osvietenie rozumu zase napomáha prehĺbeniu osobnej viery skrze existenciálne precítenie sakrálného aktu. Prichádzame k samotnému hesychizmu, k božskému svetlu, akým zažiarila tvár Premeneného Hospodina Isusa Christa na hore Tábor, k svetlu, ktoré sa stalo ústrednou témou mystickej teológie sv. Gregora Palamu v 14. st., a ktoré je výraznou deliacou čiarou medzi Východom a Západom. Toto Táboreské svetlo hneď za askétmi hľadali tiež veľkí ruskí spisovatelia. Apoštol, v odpovedi na úpenlivú prosbu za uzdravenie, prstom ukazujúc na horu a Premenenie, týmto vyjadruje najhlbšiu myšlienku ruskej literatúry, ako umeleckej, tak aj filozofickej.¹ Čisté abstraktné apriórne uvažovanie, rovnako ako aj života zbavené „**umenie pre umenie**“ sa v Rusku nikdy netešili popularite. Naopak, aj od života, aj od umeleckej tvorby ruskí vzdelaní ľudia stále očakávali premenenie života: v tomto vzťahu sa stretávajú také antipódy, ako Pisarev a jeho utilitárny názor na umenie, a Dostojevskij s jeho heslom: „**Krása spasí svet.**“ Ruská tvorba, umelecká a filozofická, stále túžila po pravde nie abstraktnej, ale skutočnej – tonajväčšie, čo v ruskej literatúre existuje, bolo vytvorené v mene ideálu **celostného života**. Či už vedome, alebo nevedome, no neustále najväčší predstavitelia ruského národného génia hľadali to svetlo, ktoré **zvnútra** uzdravuje a premieňa ako duchovný, tak aj telesný život. **Všeobecné vyliečenie vo všeobecnom premenení** – v rôznych modifikáciách nachádzame túto myšlienku u veľkých ruských umelcov – u Gogoľa, Dostojevského, ba aj, hoci v prerušenej racionalizovanej odrode, u Tolstého, a z mysliteľov – u slavianofilov, Fiodorova, Vl. Solovjeva a u jeho mnohých pokračovateľov. Toto neustále hľadanie táboreského svetla, vyvolávalo u ruských spisovateľov živé, chorobné pociťovanie zla panujúceho vo svete. Či si zoberieme Gogoľa, Dostojevského alebo Solovjeva – uvidíme u nich jeden a ten istý prameň religióznej inšpirácie.: vnímanie trpiaceho, hriešneho a besnejúceho ľudstva, to je to,

¹ Trubeckoj, J.: Favorskij svit i preobraženie uma, Moskva 1914.

čo spôsobuje najväčšie rozkvety ich tvorby. Pred nimi nie je jeden chorý, ale veľký národný celok, dokonca celé ľudstvo – zvlášť trpiaca, periodicky duchom nemým, a hluchým posadnutá, neumílkajúc volajúca a potrebujúca pomoc, rodná zem. Toto pociťovanie pekla panujúceho v našej pozemskej skutočnosti, podnecovalo reprezentantov ruskej religióznej idey k rôznym skutkom a asketickým, duchovným, hrdinským činom. Jedni utekali preč zo sveta a vystupovali na horu – na tie najvyššie vrcholy duchovného života, kde Táboorské svetlo sa skutočné stáva hmatateľným, viditeľným, druhí zostávajú pod horou, zdola v duchu anticipovali toto videnie a pripravovali k nemu ľudské duše. Tak alebo onak, predmet religiózneho hľadania, základný prameň religióznej tvorby, či už u askétov, umelcov alebo filozofov bol jeden a ten istý.¹ A cieľ tohto hľadania, tejto kontemplácie? Ten je jediný – **integrita ducha**.² Rozdvojenosť a protikladnosť je faktickým stavom nášho rozumu: je to to isté, čo tvorí jadro úsudkovosti, ale skutočnou a pravou **normou** rozumu je **jednota**. Nie nadarmo už bl. Augustín uvidel v tomto hľadaní nášho rozumu, v tomto jeho úsilí – jeho formálnu bohopodobnosť, **hľadanie spojenia** s jediným a Absolútnym, lebo skutočne jediné je Boh. Augustín celkom správne poznamenáva, že vo všetkých funkciách nášho rozumu pred ním predchádza ideál jednoty v analýze i v syntéze **chcem jednotu a milujem jednotu** (unum amoet, unum volo). A skutočne – ideál poznania, vo väčšej, či menšej miere sa realizuje v každom akte poznávania, končí sa spájaním poznávaného s čímisi jediným a absolútnym.³ V pravosláví je naozaj zakorenený zvyk brať antinómie vážne. A tak ho nemôže vážnu ohroziť ani kantovsky ladené „antinómie“, nedokázateľné tézy antitézy, ktoré intelektuálnou ekvilibristikou, intelektuálnou hrou sú zmierované. Všeobecne povedané, antinómie vytvárajú zložitú hierarchiu stupňov a podľastupňa hĺbky predstavujú množstvo rozdielov. Na jednej strane Kantove antinómie zostávajú antinómiami len pre ten rozvinutý, plochý úsudok, ktorý hľadá absolútny

¹ Trubeckoj, J.: *Favorskij svit i preobrazenie uma*, Moskva 1914.

² Podľa sv. Gregora Palamu tento cieľ sa dá dosiahnuť aj v podmienkach manželského života. Por. *Patrologia Graeca* CL, 1056A.

³ Trubeckoj, J.: cit. dielo.

základ javov v poriadku časovo podmienených príčin. Či, ako hovoril bl. Augustín, „chcú pochopiť večné, ale ich nestále srdce je až doposiaľ zamestnávané premenou vecí minulých a budúcich a je plné márnosti“ (Cofessiones). Tieto antinómie sa ľahko premáhajú samostatnými silami mysle, len čo ona stúpa do oblasti nadčasového. Na druhej strane, prehĺbenému religióznemu chápaniu sa odhaľujú také protiklady, ktorých rozriešenie presahuje všetku hĺbku vedenia, aká sa doposiaľ ukazovala človeku dostupná. A niemenej to, čo sa ukazovalo doposiaľ nedostupné, sa môže stať človeku dostupným na inom, vyššom stupni duchovného a myšlienkového rozkvetu. Hranica tohto rozkvetu doposiaľ nie je ukázaná, nikto nemusí na seba brať odvahu ukazovať ju. V tomto je zahrnutá námietka proti tým, ktorí hlásajú definitívnu nerozriešiteľnosť antinómií.

Ľudský rozum stále trpí vo svojej pozemskej skutočnosti tou istou mučivou nejednotnosťou a rozdvojenosťou, ktorá tvorí spoločné znamenie **celého** hriešneho života. Ale pokiaľ je možné **premenenie** rozumu, potom sa to musí prejavovať práve vo **vyličení** toho hriešneho rozpadu a rozdvojenia, v obnovení jeho vnútornej celostnosti, v jednote Pravdy. A toto charakterizuje tiež rozdiel medzi Východom a Západom. Zatiaľ čo na západe euklidovská alebo karteziánska túžba po racionálnej pojmovej jasnosti absolutizuje ľudský rozum a pozdvihuje ľudskú inteligenciu na úroveň božskej vlastnosti, činí ju **teologickým miestom spojenia** s Bohom, čo ma svoje miesto v škole Tomáša Aquinského, neuznávajúcej, že by v duši mohli byť iné schopnosti, **odlišné** od zásadne **jediného** rozumu. Gréci a ich „didiér“, Rusi zasa oproti tomuto chápu slovo NOUS v zmysle trinitárneho obrazu a ako „oko porozumenia“ v intuitívnom, v podstate charizmatickom poznaní. Zatiaľ čo „ratio“ poznáva v reflexnom svetle, NOUS je inšpirovaný priamo Duchom. Tento rozdiel medzi „východným a západným racionalizmom“ by sme si mohli demonštrovať aj na príkladoch dvoch veľkých mysliteľov 18. a 19. st., na Emmanuelovi Kantovi a Fiodorovi M. Dostojevskom. Podľa slov Jakova Emanuila Golosoukera: „**V súboji s Kantom Dostojevskij pred nami vystupuje ako symbol rozumu, vychádzajúceho z hĺbky duše, z etiky planúceho srdca. Naopak Kant napriek sebe samému vystupuje ako symbol morálky,**

vychádzajúcej z teoretického rozumu, z intelektu od hlavy po päty vyzbrojeného formálne logickou argumentáciou.¹ Rozum vo východnom myslení zostupuje do srdca, nie naopak sokratovským smerom. A pokiaľ je myslenie spojené so „srdcom“ v biblickom zmysle, prekonáva diskurzívny rozum, mozgová **dianoia** smeruje k intelektu – nous, schopnému jasného poznania a jednotiacej lásky. Poznanie je funkciou života, týka sa človeka, vládnuceho v integrite všetkými možnosťami svojho ducha. Takéto „živé poznania“ (slavianofilská téza) sa zbiehajú v plnej jednote vedomia vo Svätom Duchu. Táto jednota vedomia nakoniec odhaľuje skrytý zmysel účasti Ducha v tomto veku (eóne). Človek v historickej situácii, v historickom bytí sám seba objavuje medzi ničotou a Bytím a v akte tvorivého poznania mení bytie, keď seba samého činí predmetom **existencie**. A opäť sa dostávame k hesychizmu, kde v podstate ide o túto otázku ako zvládnuť (povedaná dnešným jazykom) vlastnú podmienenú existenciu, ako vyjsť zo seba, akým spôsobom odhaliť a pochopiť – pokiaľ samôžeme takto vyjadriť – večného seba samého, skutočnú pravdu svojho Ja. Takto moderne formulovaná otázka o základnej existenciálnej problematike je iste neadekvátne východnému teologickému vyjadrovaniu 14. st. a hádam príliš poplatná súčasnému západnému filozofickému jazyku, ale nech už použijeme terminológiu tej či onej epochy, zostáva skutočnosťou, že práve touto problematikou sa hesychizmus zaoberá, rozvíja, rieši ju. Podľa biskupa Kallistosa Wara je „najvyšším stavom poznávacej aktivity“, pretože mlčanie vyjadruje aktualizovanú jednotu vedomia. A navyše, mystické poznanie má skôr charakter „nadiutelektuálny“, stojac na predĺžení apofatickej teológie, ktorej posledným stanoveným cieľom je „**dôjsť do svojej hranice**“. Nous vo svojej noetickej aktivite neguje sám seba, idúc v smere ponad poznávanie. Dochádza k zastaveniu každej poznávacej aktivity, k dosiahnutiu vrcholu v tej úplnej hesychii, v ktorej „pokoj prevyšuje každý pokoj“.² Nie je to žiadna rozumová špekulácia, ale stav života, harmonicky spojená filozofická akcia s praktickým etickým úsilím podľa miery človeka.

¹ Golosouker, J.E.: Dostojevskij i Kant, Moskva 1963, s. 101.

² Eudokimov, P.: cit. dielo, s. 142.

Hesychazmus totiž vyšiel z etickej praxe kresťanstva, vytvoril súlad dogmy a etósu, myslenia a života, pravdy zjavenej a pravdy nášho ľudského bytia, aké ono je.¹ A zároveň je to zárodok takej filozofie, ktorá, okrem iného, utvárala náboženský profil Ruska 19. st. A hoci dochádzalo aj k omylom, k nie vždy správne mu pochopeniu, aj to iba bolo dôkazom existencie pravej cesty. Veľkí ruskí myslitelia a teológovia vyšli zo svätotočcovských zdrojov, teologicky sa učili myslieť u otcov a starcov, a preto sa im podarilo vymaniť z dobovej umŕtvenosti radikálne raziť správnu cestu intelektualistických a jurisdikčných nánosoch v samotnom pravosláví. Ich snahy boli nadväzovaného ráve tam, kde bola prerušená posledná etapa Byzantskej teológie, poznamenananej sporom o hesychazmus.² Tento spor bol najvýznamnejším sporom medzi Východom a Západom na prelome stredoveku a novoveku, v ňom sa ako v optickom ohnisku skoncentrovalo všetko, čo vnútorne rozdeľuje obe bohoslovecké tradície – východnú a západnú. A v širšom zmysle leží v jadre rozdelenia medzi Východom a Západom vo všeobecnosti, ako rozhodujúci zvrat, ktorý oddelil Západ od Východu, a ktorý Západ aktuálne prežíval minimálne od konca 11. st.³

¹ Aleš, P.: Hesychasmus v současné pravoslavné teologii. In: Pravoslavni teologický sborník, Praha 1968, č. 2.

² Problematika hesychazmu je so živým záujmom preberaná aj z pozícií filozofických a historicko-filozofických (hlavne otázky vzťahov byzantského hesychazmu k západoeurópskemu humanizmu a renesancii).

³ Pokiaľ chceme byť presnejší, zvrat nastal už v 5. st. kedy najprv v r. 410 germánski Vizigóti pod Alarichovým vedením dobyli Rím. Ten v r. 455 zasa vyplienili Vandali, aby nakoniec v r. 476 „Západorímska ríša“ vďaka Odoakrovi z kmeňa Skirov, ktorého si germánski žoldnieri v Itálii zvolili za svojho kráľa, „definitívne“ padla. Odoaker zosadil západorímskeho cisára Romula Augusta a obrátil sa ku Konštantinopolu na cisára Zenona so žiadosťou, aby mu udelil hodnosť patricia a poveril ho správou Itálie, ktorú by naďalej vykonával v jeho mene. Avšak východný dvor v spomínaných udalostiach nevidel nič mimoriadne, aspoň nie natoľko, aby Odoakrovej žiadosti vyhovel, alebo nejako proti nemu zasiahol. Západ začal chradnúť. Upadala vzdelanosť (až na výnimky), grécky jazyk takmer vymizol a prirodzene, že v takejto atmosfére sa živá tradícia Cirkvi začínala pomaly pretrhávať a strácať. V 9. st. už potenciálne a občas aj prakticky existoval rozkol, ktorý bol zatiaľ maskovaný formálnou jednotou, no v dogmatickej oblasti dochádza k stále výraznejším odchýlkam. Tento najprv pomenčne a potom aj teoreticky existujúci rozkol bol historicky potvrdený v r. 1054, kedy

Například ruské myšlení 19. st. bylo právě tímto rozdělením zvlášť zaujaté. Spor zo 14. a 15. st. sa v určitom zmysle obnovuje a v určitom zmysle stále trvá, aj keď niekedy v latentnejšej podobe. Nie náhodou v centre duchovných záujmov Ruska stáli spory slavianofilov a západníkov o Rusku a Európe, o pravoslávnom oriente a heterodoxnom okcidente. Ešte Čaadajevom a slavianofilmi bola ruskému mysleniu zadaná téma filozofie histórie, pretože záhada Ruska a jeho historického osudu bola záhadou filozofie histórie. Vo všeobecnosti problémy filozofie dejín vystupujú najviac na povrch. A práve na konštruovaní filozofie histórie sa formuluje ruské národné vedomie. Zostrojenie religióznej filozofie dejín je, ako sa zdá, povolaním a určením ruského filozofického myslenia. Samorastlé ruské myšlenie obrátené k eschatologickému problému konca, je zafarbené apokalypticky. Filozofia dejín, veľmi rozšírená v 19. st., ustupuje zo svojich pozícií pred teológiou dejín. Namiesto etických princípov – dobra a zla – odhaľuje sa Boh a Satan, Christos a Antichrist. Idea Boha sa mení na jeho živú prítomnosť: Boh dejín sa prejavuje ako Boh **v dejinách**.¹ V tomto sa ruské myšlenie odlišuje od myslenia Západu. Ale toto mu dodáva predovšetkým charakter religióznej filozofie histórie. V ruskej kultúre 19. st. mala religiózna téma vôbec určujúci význam. A tak tomu bolo nielen v religióznych smeroch, ale aj v smeroch mimoreligióznych a bohoboreckých, hoci to najskôr nebývalo vedomé.

V tomto ovzduší mimoriadneho duchovného napätia, nebeskej svätosti, pekelnej hriešnosti, asketického zápasu a hľbokej viery, ale aj anarchizmu, nihilizmu, revolúciou posadnutého bolševizmu, úžasnej literatúry aplochej konvenčnosti, v tomto „boji živlov“ sa formuje svojrázne a originálne ruské myšlenie, ruský svetonáhľad, vnímanie sveta, nazeranie sveta, ruské „mirosozercanie“. „Avšak pri pokuse podať skicu toho, čo môžeme pomenovať „ruským svetonáhľadom“,“ poznamenáva Šimon Ludvigovič Frank, „má táto téma hneď od začiatku núti ku krátkemu predhovoru o tom, čo vlastne táto úloha

kardinál Humbert so svojimi pomocníkmi položil exkomunikačnú bulu na oltárchrámu Svätej Sofie, a hádam ešte viac ho potvrdili križiaci, scholastika a únia.

¹ Poz. Eudokimov, P.: cit. dielo, s. 53.

označuje a ako je vôbec riešiteľná. Svetonáhľad je totiž vždy dielom a spoluvýrazom tvorivého individuálneho ducha duchovnej osobnosti, alebo géniov. V tomto zmysle by sa vôbec nemohlo hovoriť o „ruskom svetonáhľade“, ale len o ruských **svetových názoroch**, a musel by sa uviesť celý rad systémov a učení veľkých ruských mysliteľov. Pokiaľ sa ale pokúsime porovnávaním odhaliť vo všetkých týchto učeniach a systémoch niečo spoločné, aby som tak spovedal spoločný svetonáhľad všetkých, výsledok bude príliš skromný a abstraktne všeobecný na to, aby si zaslúžil vážnejší záujem, a mohol byť považovaný za jednotný svetový názor. Na druhej strane tiež nemôže byť každý mysliteľ niektorého ľudu braný bez všetkého v tom istom zmysle a stupni za reprezentanta a exponenta národného ducha.¹ Obyčajné porovnanie k vystihnútiu skutočne živého všeobecná nestačí. Práve naopak, je tu potrebné **vyjsť od konkrétnej jednoty**. Potom ale nikdy nie je národný svetonáhľad chápaný ako jednota, národné učenie alebo národný systém. Ide tu len o **samotnú národnú zvláštnosť myslenia**, o zvláštne duchovné tendencie a smernice, v poslednej inštancii o samotnú podstatu národného ducha, ktorá môže byť uchopená len akousipôvodnou intuíciou. „Avšak na druhej strane,“ hovorí Šimon Frank, „si nejakto netrúfam vrhnúť sa do mystických hĺbín tzv. „ľudovej duše“ (Volkseele), v našom prípade do „duše ruskej“. Takéto podnikanie, takýto pokus je vždy subjektívne zafarbený, a nevyhnutným výsledkom je tu schéma, a k tomu ešte schéma veľmi problematická. A tak sme pri riešení tohto ťažkého problému odkázali na to, aby sme nastúpili strednú cestu: predmetom nášho skúmania nie je tajomná, hypotetická „ruská duša“ ako taká, ale jej, aby som to tak povedal, subjektívne prejavy a plody, totiž hlavné idey a filozofické problémy objektívne a pre každého hmatateľné v názoroch a systémoch ruských mysliteľov, k tomu sa ešte musíme uspokojiť – aby sa náš materiál nestal neprehľadným - len o jednej perióde ruského duchovného života, totiž o 19. st., aj keď práve 19. st. je obdobím veľkej syntézy ruského národného života a myslenia, a tým sa hádam najviac hodí

¹ Frank, S.L.: Die Russische Weltanschauung, Berlín 1925.

k riešenie našej úlohy.¹ Na druhej strane nesmieme intuitívnym prehĺbením vcítením dobyť zvláštnosti ruského spôsobu myslenia ako čosi abstraktné – všeobecné, ale ako niečo celkom konkrétne a skutočne jednotné. Pri všetkých ťažkostiach uchopiť vnútorný obsah národného myslenia do pojmov a vyjadriť ho v jednotnom svetonáhľade, predsa musíme vyjsť z predpokladu, že **národný duch vo všeobecnosti existuje** ako skutočne konkrétna duchovná osobnosť, a že skúmaním jeho výtvorov môžeme dospieť k pochopeniu a precítenému uchopeniu jeho vnútorných tendencií a zvláštností. Kto mieni, že ľud nie je vôbec žiadnou konkrétnou duchovnou osobnosťou, ale len kolektívnym pojmom, súborom jednotlivých ľudí, ten vlastne popiera vnútornú objektívnu jednotu ľudu, a pre toho je aj celá téma národného svetonáhľadu bezpredmetná.²

Zoznam bibliografických odkazov:

- ALEŠ, P.: Hesychasmus v současné pravoslavné teologii. In: Pravoslavní teologický sborník, Praha 1968, č. 2.
EUDOKIMOV, P.: Pravosláví. Historický úvod. In: Pravoslavní teologický sborník č. 3, s. 51, Praha 1971.
FRANK, S.L.: Die Russische Weltanschauung, Berlín 1925.
GOLOSOUKER, J.E.: Dostojevskij i Kant, Moskva 1963.
TRUBECKOJ, J.: Favorskij svit i preobraženie uma, Moskva 1914.

¹ Plody tejto syntézy prináša hlavne ruské myslenie 20. st., aj keď v Rusku násilne prerušené revolúciou (kedysi známou ako VOSR), ale mimo rodnej zeme vytvárajúce geniálne diela či už na poli teológie, filozofie, histórie (hlavne byzantológie), literatúry alebo iných odvetví ľudského ducha.

² Tieto slová nemajú nič spoločné so zoologickým nacionalizmom, aký aj dnes môžeme vidieť – a stále častejšie – a ktorý je súčasťou celkovej recidívy pohanstva v modernej civilizácii. Skôr sú vyváženosťou medzi dvoma krajinosťami – nacionalizmom a internacionalizmom.

ZNACZENIE MODLITWY W TRADYCJI PRAWOSŁAWIA

Bp prof. dr hab. Jerzy (PAŃKOWSKI)

Modlitwa, poza darem życia, jest największym darem danym przez Boga człowiekowi, dzięki któremu możliwa stała się relacja stworzenia ze Stwórcą, nawet po jego upadku. Towarzyszy ona jednak człowiekowi od samego początku, co potwierdza już starotestamentowa protologia. Sam bowiem fakt rozmowy człowieka z Bogiem w raju był szczególnym typem modlitwy i *koinonii*¹. Modlitwa ta miała oczywiście inny charakter z uwagi na przedupadkowy stan, w jakim znajdował się jeszcze pierwszy człowiek. Charakter rozmowy z Bogiem zmienia się diametralnie zaraz po upadku². W człowieku pojawia się wstyd, wyrzuty sumienia i to, co chyba zadecydowało o dalszych losach całej ludzkości, a więc usprawiedliwianie się i brak skruchy. W obliczu Opatrzności Bożej i planu ekonomii zbawienia trudno jest spekulować na temat, co by się stało, gdyby pierwsi ludzie upadli do „nóg Boga” i prosili wybaczenia za brak posłuszeństwa. Czy losy świata i ludzkości potoczyłyby się inaczej? Odpowiedź na to pytanie zna tylko Bóg, a człowiekowi widocznie nie byłaby ona szczególnie pożyteczna.

Skoncentrujmy się zatem na znaczeniu modlitwy bardziej w Nowym Testamencie w jej chrystologicznym aspekcie. Modlitwa związana jest zawsze z pamięcią o Bogu, która rodzi modlitwę. Mówi o tym św. Sylwan z Atosu: *„Jeśli nie będziesz pamiętał o Panu, modlić się też nie będziesz, zaś bez modlitwy dusza nie może wytrwać w miłości Bożej. Przez modlitwę przychodzi łaska św. Ducha”*³. Pamięć o Bogu ma jednak znaczenie dużo szersze niż zwykła pamięć o innym człowieku. Jej fundamentem jest nie tylko pamiętanie, ale przede wszystkim świadomość obecności Boga, która chroni człowieka przed grzechem. Ta świadomość staje się modlitewną pamięcią, nieustannym odniesie-

¹ Zob. Rdz 2, 16-17.

² Zob. Rdz 3, 9-13.

³ Archim. Sofroniusz (Sacharow), *Święty Sylwan z Góry Atos*, przeł. Ks. Piotr Nikolski, Białystok 2007, s. 212.

niem całego naszego jestestwa do Stwórcy poznawanego bez końca. „*Dzięki modlitwie – mówi nam jeszcze św. Sylwan – człowiek ochrania się od grzechu, ponieważ modląc się umysł zajęty jest Bogiem i w pokorze ducha stoi przed obliczem Pana, Którego zna dusza modlącego się człowieka*”¹.

Modlitwa w Chrześcijaństwie znana jest w jej różnych przejawach. Zazwyczaj dzieli się ją na modlitwę doskoliczną, modlitwę dziękczynną i modlitwę zanoszącą prośby. Pierwsza z nich wysławia Boga, druga dziękuje, a trzecia zwraca się do Boga z prośbą. Wszystkie one jednak opierają się na fundamencie *metanoi*. Trudno się więc zgodzić z twierdzeniem, że modlitwa to tylko dialog człowieka z Bogiem, bowiem bardziej jest ona nieustannym błaganiem Boga o powrót do *koinonii*, a to wymaga od człowieka ciągłej skruchy. To niesłanne błaganie stanowi perychorezę wszystkich typów modlitwy chrześcijańskiej. Dziękczynność w modlitwie dotyczy nie tylko spełnionych prośb, ale również i tych niespełnionych. Zarówno w pierwszym, jak i drugim przypadku, mamy do czynienia z Bożym działaniem „na naszą korzyść”. Człowiek nie jest w stanie przewidzieć, czy to, o co prosi, przyniesie mu pożytek. Pojawia się zatem odpowiedź na często zadawane pytanie, dlaczego Bóg nie spełnia wszystkich ludzkich prośb zanoszonych w modlitwie? Nie sposób tutaj również nie wspomnieć, że często modlitwa błagalna staje się swego rodzaju „szantażem” względem Boga, zwłaszcza wtedy, gdy modląc się uzależnia swoje życie lub swój stosunek do Boga od spełnienia modlitewnej prośby. Nie oznacza to jednak, że nie należy Boga prosić i wyznawać w modlitwie tego, co nam leży na duszy. Słuszność tej tezy potwierdza św. Jan Chryzostom, który mówi charakterystycznie: „*Nie smućmy się więc, kiedy Bóg spóźnia się z wysłuchaniem naszej modlitwy. Nie traćmy naszej cierpliwości. Czyż zanim poprosimy o cokolwiek, nie mógłby nam tego dać Wszechdobry? Oczywiście, że może, ale czeka na powód z naszej strony, aby sprawiedliwie okazać nam pomoc. Dlatego dawajmy Mu powód w naszej modlitwie i oczekujmy z wiarą, nadzieją i zaufaniem do Jego wszechmądrości i filantropii. A kiedy da nam to, o co prosiliśmy, dzie-*

¹ Archim. Sofroniusz (Sacharow), *Święty Sylwan z Góry Atos*, przeł. Ks. Piotr Nikolski, Białystok 2007, s. 125.

kujmy Mu. Nie dał nam tego, znów Mu dziękujemy, bowiem nie wiemy, tak jak On wie, co jest dla nas dobre”¹.

Powyższe rozważania złotych ust Kościoła wskazują na podwójne działanie Boga względem modlitwy błagalnej. Z jednej strony Bóg w ogóle nie spełnia prośb, ze względu na ich niekorzystny charakter soteriologiczny w odniesieniu do konkretnego człowieka, miejsca i uwarunkowań, a z drugiej doświadcza ludzką cierpliwość w modlitwie, opóźniając spełnienie modlitewnej prośby z powodów znanych tylko Jemu Samemu. Skuteczność naszej modlitwy w pojmowaniu św. Jana Chryzostoma zależy od kilku bardzo ważnych czynników: Po pierwsze od tego, czy jesteśmy godni przyjąć to, o co prosimy, po drugie, czy modlimy się zgodnie z wolą Bożą, po trzecie, czy nasza modlitwa jest modlitwą nieustanną, po czwarte od tego, czy bezwzględnie ze wszystkim zwracamy się do Boga i po piąte, czy prosimy o to, co jest dla nas pożyteczne².

Bardzo istotnym i niezwykle pouczającym paradygmatem niespełnionej modlitwy błagalnej jest postać i prośba św. Apostoła Pawła. Pomimo, że należy on do grona szczególnych świętych, tym niemniej, to, o co prosił, nie zostało mu zesłane przez Boga. Do dnia dzisiejszego wybitni bibliści nie zdołali jednogłośnie sprecyzować, co było tym „wbitym kołcem”³, który tak bardzo przeszkadzał Apostołowi w jego życiu. Przyczyną pojawienia się tego „kolca” był ogrom objawień mogący doprowadzić św. Pawła do pychy. Bez względu jednak na to, czym był ten „wbity kołek”, został on Pawłowi dany „jakby wysłannik szatana, który go policzkował, aby nie unosił się pychą”⁴. Mimo to Apostoł nieustannie prosił Boga, aby wyjął z niego *wbity kołek*, ale nie został usłyszany. Istotna w tym przypadku jest odpowiedź Boga: „Wystarczy ci moja łaska. Moc moja bowiem okazuje swoją skuteczność w słabościach”⁵. Paradoksalna konkluzja zawarta w słowach Chrystusa, pomogła

¹ Themata zoes. *Apo tes homilies tou Hagiou Ioannou Chrizostomou*, wyd. I.M. Parakletou, Oropos Attikes 2005, s. 9.

² Tamże, s. 10.

³ 2 Kor 12, 7.

⁴ Por. 2 Kor. 12, 8.

⁵ 2 Kor 12, 9.

Apostołowi odnaleźć chlubę w swoich słabościach, po to, aby zamieszkała w nim moc Boża.

Apostoł prosił Boga, mając za sobą proces duchowego *katharsis* i doświadczenie wielu objawień sięgających nawet trzeciego nieba¹. O ile bardziej trudną do spełnienia jest prośba osoby ewidentnie niegodnej. Warto w tym momencie zaznaczyć, że każda modlitwa jest w istocie rzeczy niedoskonała i niegodna. Jej godność jednak zależy do stopnia pokory i skruchy. Św. Jan Chryzostom dlatego przestrzega przed modlitwą człowieka, który prosi, ale nadał świadomie pozostaje w grzechu. Taka modlitwa jest nie tylko modlitwą nieużyteczną, ale często również szkodliwą dla człowieka. To samo dotyczy modlitwy w intencji zła dla naszych nieprzyjaciół, przed którą szczególnie przestrzega ten sam święty, jako wielki nauczyciel modlitwy². Modlitwa zatem staje się kryterium życia, a jej jakość transformuje jakość naszej egzystencji. Wymaga ona wszakże od człowieka wielkiego zaangażowania, wysiłku, ale przede wszystkim lojalności i szczerości. Klęską modlitwy jest rozdwojenie duchowej jaźni. Być może dlatego współczesny świat przestał odczuwać potrzebę modlitwy i rozumieć jej znaczenie. Często postrzega ją jako pewną formę medytacji, pomagającą uspokoić wnętrze i doprowadzić człowieka do określonego psychologicznego nastroju. Ciekawą refleksją dzieli się w tym temacie archim. Rafał (Karelin), który twierdzi, że: *„Najbardziej niebezpiecznym w życiu duchowym jest kompromis, ponieważ czyni on z człowieka faryzeusza z dwoma wolami i dwoma twarzami. I właśnie z powodu kompromisu wraz z duchem tego świata stała się ociężała i nasza dusza i słabnie dlatego modlitwa. Ten duch świata przywiązuje człowieka do ziemi setkami nici”*³. Powyższa perspektywa korzyści wynikających z modlitwy, ale i trudności w jej prawidłowej pielęgnacji, sytuuje ją w kategorii pewnej

¹ „Znam człowieka, wierzącego w Chrystusa, który przed cztermi laty – nie wiem czy fizycznie, czy w duchu, Bóg to wie – został porwany aż do trzeciego nieba. Wiem również, że ów człowiek – nie wiem, czy fizycznie, czy w duchu, Bóg to wie – został w zachwycie porwany aż do raju i tam usłyszał tajemnicze słowa, których człowiekowi nie wolno wymawiać” (2 Kor 12, 2-5).

² Zob. *Themata zoes*, dz. cyt., s. 10-11.

³ Archim. R.afał (Karelin), *Tajna spasiennija*, Moskwa 2004, s. 31.

sztuki, a nawet duchowego arcydzieła wymagającego teorii i doświadczenia.

Często bywa również i tak, że człowiek zadaje sobie pytanie o sens modlitwy błagalnej, konfrontując ją ze wszechwiedzą Boga. Wynika z tego pewien logiczny wniosek, że nie warto prosić Boga o coś, bowiem Bóg i tak wie, co nam jest potrzebne, a nawet i to, o co będziemy Go prosić¹. Sensem modlitwy nie jest sama prośba lecz obcowanie z Bogiem, które często dokonuje się w milczeniu. Na Wschodzie znana jest praktyka milczącego wpatrywania się w ikonę, co również stanowi pewną formę modlitwy. Jak mówi charakterystycznie bp Kallistos Ware: „*Osiągnięcie wyciszenia wewnętrznego jest najtrudniejsze i decydujące w sztuce modlitwy. Cisza nie jest tylko negatywnym stanem, pauzą między słowami, czasowym zaprzestaniem rozmowy, ale najwyższym pozytywem – stanem uważnej troski, oczekiwania i przede wszystkim wsłuchiwania się*”². Tylko w takim kontekście można nazwać modlitwę dialogiem, której cel nie tyle sprowadza się do formy wypowiedzi, o ile wsłuchiwanie się w głos Innego³. W modlitwie wartość dialogu wzrasta wtedy, gdy staje się bardziej monologiem Boga, w który wsłuchuje się człowiek. Świecki dialog zakłada partnerstwo, natomiast dialog mistyczny – urzeczywistniający się w modlitwie – konfrontuje ze sobą dwie różne rzeczywistości: człowieka i Boga, stworzenie i Stwórcę, niedoskonałość z Wszechdoskonałością. Im bardziej człowiek poznaje słodycz modlitwy tym mniej mówi o sobie, poza nieustannym „zmiłuj się nade mną”⁴. Wówczas modlitwa staje się prosta i nie wielosłowna. Modlitwa nie przestaje jednak być sztuką, która wymaga wskazówek.

Kościół Prawosławny jest Kościołem opartym we wszystkim na sukcesji. Pokoleniowy przekaz doświadczenia i wiedzy weryfikuje słuszność interpretacji dokonywanej przez kolejne pokolenia. Zgodność z przeszłością urzeczywistnia się w teraźniejszości i realizuje się w przyszłych pokoleniach. Sukcesja odgrywa tym bardziej większą

¹ Por. Ih. Hilarion (Alfiejew), *Misterium wiary*, Warszawa 2009, s. 212.

² Bp Kallistos Ware, *The Power of the Name*, Oxford 1991, s. 1.

³ Por. Ih. Hilarion (Alfiejew), *Misterium wiary*, dz. cyt., s. 213.

⁴ Końcowy fragment Modlitwy Jezusowej (przyp. autora).

rolę również w sferze zmagania modlitewnych. Dotyczy to zwłaszcza osób początkujących, chociaż trudno jest określić siebie samego jako osobę zaawansowaną w modlitwie. Taka samoocena jest niewątpliwym symptomem duchowej iluzji. Ima bardziej modlitwa zamieszkuje w człowieku, tym bardziej stara się on ją pogłębić i poznać. Ten proces, co ciekawe, staje się procesem bez końca, ale pełnym sensu. Istotna jest zatem rola nauczyciela, kierownika duchowego, który posiadał duchową mądrość i sam poznał modlitwę, otrzymując ją jako dar połączony z jego osobistym wysiłkiem. Warto w tym miejscu powrócić do św. Sylwana i jego przestrogi w tym temacie. Oto, co mówi: *„Kto chce zajmować się modlitwą bez kierownika duchowego i w swej pysze mniema, że zdoła nauczyć się tego z książek, i nie będzie chodził do starca, ten jest już w połowie zwiedziony. Pokornego zaś Pan wspomógł i jeżeli zabraknie dla niego doświadczonego kierownika, a będzie przychodził do takiego ojca duchowego, jakiego ma, wówczas Pan osłoni go ze względu na pokorę”¹.*

Jest to bardzo istotny i ważny moment w naszych rozważaniach. Obecność ojca duchowego okazuje się być sensowną, a wręcz niezbędną, nawet wtedy, gdy on sam nie poznał empirycznie owoców modlitwy. Kryterium relacji nauczyciel – uczeń nie jest więc – dla św. Sylwana – bezwzględne doświadczenie starca, lecz pokora podoścignięcia. Aby uzasadnić słuszność tego paradoksalnego truizmu w duchowości Wschodu św. Sylwan przekonuje: *„Wierz, że w ojcu duchowym mieszka Duch Święty i że on powie ci, co należy. Jeżeli zaś pomyślisz sobie, że spowiednik nie żyje porządnie i jak może w nim mieszkać Duch Święty, to za taką myśl okrutnie będziesz cierpieć, a Pan cię ukorze i nieuchronnie popadniesz w zwiedzenie”².*

Wielowiekowa empiria ascetyczna potwierdza pewną sprawdzoną już realność zachodzącą z człowiekiem podczas modlitwy, na jaką swoją uwagę zwraca rosyjski hierarcha XVIII wieku św. Ignacy Branczaninow, na którym teraz skupimy swoją uwagę. W momencie kiedy człowiek rozpoczyna swój modlitewny wysiłek bardzo często przypomina sobie o wielu zapomnianych rzeczach, które akurat w

¹ Archim. Sofroniusz. (Sacharow), *Święty Sylwan z Góry Atos*, dz. cyt., s. 212.

² Tamże, s. 212.

tym momencie przybierają dla niego nadzwyczajnej wagi. Taki stan rzeczy powoduje zamieszanie i rozkojarzenie w modlitwie. Skupienie zatem wymaga przede wszystkim wysiłku od samego człowieka, a poza tym świadomego nastawienia siebie w stosunku do występującego wówczas przeciw niemu rozkojarzeniu. *„Musisz zabronić dla samego siebie wszelkie rozproszenie myśli podczas modlitwy – mówi święty – zniechęcić marzycielskość, odrzucić wszelkie troski mocą wiary, uderzając w serce bojaźnią Bożą i takim sposobem lekko przyuczysz się zachowywać uwagę.”*¹ Umysł podczas modlitwy należy zachowywać daleko od wszelkiej wyobraźni, odrzucając jakiegokolwiek wydające się obrazy. Na ten aspekt szczególnie naciska wschodnia ascetyka, podkreślając niekonwencjonalną zależność wyrażoną przez Melecjusza Wyznawcę², który postrzega wyobrażane podczas modlitwy obrazy jako ścianę pomiędzy Bogiem i człowiekiem. Tylko czysty umysł jest w stanie dostrzec Boga – przekonuje nas święty asceta. Rola ikon również nie sprowadza się do wzbudzenia w człowieku marzycielskości i wyobraźni, bowiem ich zadanie w modlitwie posiada charakter pomocy wiernemu – pomocy w bogobojnym nastroju do modlitwy. Pomiędzy nimi nie zachodzi absolutnie żadna konwergencja. *„Istnieje bardzo wielka różnica – pisał św. Ignacy – pomiędzy przebywaniem w obecności Pana i stanieniem przed Panem, a wyobrażaniem sobie Pana. Odczuwanie obecności Pana sprowadza na duszę zbawienną bojaźń i wprowadza w nią zbawiennie uczucie pobożności, a wyobrażanie sobie Pana i Jego świętych, dostarcza umysłowi jakby swoistą materialność i doprowadza go do kłamliwego i pysznego mniemania o sobie, wprowadzając tym samym duszę w kłamliwy stan – stan duchowej iluzji (gr. plane). Wysokim stanem zatem jest stan odczuwania obecności Bożej”*³ Zarówno skupienie, jak również stan modlitewnego wzruszenia (ros. *umilenie*), uznawane są za dar św. Ducha, o który należy uporczywie zabiegać przed Bogiem. Przy ascetycznej analizie przykazań błogosławieństw przekonujemy się, że dar

¹ Św. Ignacy Branczaninow, *Askietyczne Opyty*, t. I, Moskwa 1999, s. 144.

² Dokładnie na ten autorytet powołuje się św. Ignacy nie ukazując źródła jego pochodzenia, dlatego ograniczamy się do przytoczenia powyższej postaci w oparciu o opracowania hierarchy. Zob. *Tamże*, s. 145.

³ *Tamże*, s. 145-146.

ten utrzymuje człowieka w dwóch pierwszych stanach błogosławieństw ewangelicznych, a mianowicie ubóstwa serca i płaczu.

Celem modlitwy nie jest również dążenie do osiągnięcia modlitewnej słodyczy, bowiem nie to skłaniać powinno grzesznika do wzywania do Boga o pomoc i litość. Takie nastawienie modlitewne opiera się na złudnym oczekiwaniu, a w jego głębi kryje się pycha niewinnie promująca własną godność. Słodycz w modlitwie należy do udziału tylko osób świętych i odnowionych Duchem Świętym, którzy pomimo jej odczuwalnego działania, nadal nie uznają siebie za godnych, ale przebywają w ciągłym pokajaniu.¹ Co jest zatem wizualnym znakiem prawidłowego oddziaływania modlitwy? Pomimo jego subiektywności, wyraża się on w duchowym ukojeniu i uwolnieniu sumienia od dręczących wyrzutów. Tego dla człowieka nie może zaofiarować żadna inna dziedzina działalności ludzkiej. Hierarcha zachęca do modlitwy objętej całym naszym jestestwem, naszymi myślami, całą naszą duszą i całą naszą mocą. Na pytanie, co to oznacza, odpowiada nadzwyczaj lakonicznie, ale kryje się w tym cała filozofia modlitwy: *„Nie można tego poznać inaczej, jak tylko doświadczeniem.”*² Szczere oddanie się modlitwie naucza nas takiego doświadczenia, ale nawyk modlitwy – jak zapewnia dalej hierarcha – wymaga ogromnej cierpliwości i konsekwencji w jej realizacji. Naszkicowana powyżej problematyka modlitwy, i to właśnie w takim kontekście, w pełni usprawiedliwia ilość i częstotliwość odmawianych modlitw. Natura każdego nawyku wymaga od człowieka treningu, a więc to samo dotyczy również i nawyku modlitwy.

Jak wobec tego skonfrontować tylko co przedstawioną naukę z osądzoną przez Zbawiciela wielomównością w modlitwach ujętą w Mt 6, 7. Z pewnością niejednokrotnie pojawia się w związku z tym pytanie o jakiej wielomówności mówił Jezus Chrystus, skoro zaprzecza temu chociażby sam Apostoł Paweł, wzywając w I Tes 5, 17 do nieustannej modlitwy. Dla św. Ignacego potępiona wielomówność oznacza wielość prośb kierowanych do Boga dotyczących ziemskich

¹ Por. *Tamże*, s. 147.

² *Tamże*, s. 148.

dóbr, ale nie w tym dokładnie tkwi zło, lecz w samym sposobie formułowania tych prośb, podobnie, jak to miało miejsce w modlitwach pogańskich. Można wobec tego odnieść wrażenie, że ich rzekoma upiększona forma i składnia mogą w jednakowym stopniu oddziaływać na Boga, tak jak oddziałują na słuch i emocje *cielesnych* ludzi. Potępiając taki wizerunek wielosłownej modlitwy – zauważa hierarcha – Chrystus nie potępił jej długotrwałości.¹ Nie na tym polegał sens długotrwałych modlitw, dotyczył on zupełnie innej wektorowości. Długotrwałość nie była wynikiem przymusu, to raczej stan pozostania w modlitwie umykający często nawet samej uwadze modlącej się osoby. Nie wyrażała się ona tym bardziej w wielosłowności. Św. Ignacy posługuje się tutaj przykładem modlitwy celnika – krótkiej i bardzo treściwej – i to właśnie w takiej formie modlitwy asceci mogli spędzać całe noce, ponieważ te zwarte słowa wyrażały to, co pragnęli powiedzieć Bogu z głębi swego serca.

Wspomniano już wcześniej, że niektóre z cnót chrześcijańskich, a przede wszystkich pokajanie, stanowią wartość przykazań ewangelicznych. Modlitwa również należy do tej kategorii, a nawet wykracza poza nią, jako matka wszystkich cnót. Ewangelia skłania nas do modlitwy, zapewniając ojцовski stosunek Boga do człowieka² – Boga miłującego i znającego potrzeby swoich ukochanych dzieci. Zwarzywszy zatem na ewangeliczny wymiar modlitwy spodziewać należy się podobnych przejawów negatywnych, z którymi spotykamy się przy innych przykazaniach. Tymi przejawami są doświadczenia i cierpienia występujące w najbardziej widoczny sposób w momencie, kiedy człowiek wstępuje w modlitewny wysiłek. Powodzenie w modlitwie

¹ Por. *Tamże*, s. 150. W obronie uzasadnionej długotrwałości modlitw św. Ignacy powołuje się na przykład samego Jezusa Chrystusa i Jego długiej modlitwy, o której wspomina się w: Łk 6, 12.

² „Proście i będzie wam dane, szukajcie, a znajdziecie; kołaczcie, a otworzą wam. Każdy bowiem, kto prosi, otrzymuje, a kto szuka, znajduje a kto kołacz, temu otworzą. Gdzież jest taki ojciec pośród was, który, gdy syn go prosił o chleb, da mu kamień? Albo, gdy będzie go prosił o rybę, da mu zamiast ryby węża? Albo, gdy będzie go prosił o jajo, da mu skorpionia? Jeśli więc wy, którzy jesteście zli, umiecie dobre dary dawać dzieciom swoim, o ileż bardziej Ojciec niebieski da Ducha Świętego tym, którzy go proszą.” (Łk. 11, 9-13) Na ten sam cytat powołuje się św. Ignacy w: Św. Ignacy Branczaninow, *Askiet. Op.*, t. I, dz. cyt., s. 151.

wiąże się więc nierozzerwalnie z pewną opatrnościową orbitą doświadczeń, które św. Ignacy określa jako nadchodzącą pomoc.¹ Wspominaliśmy o tym przy osobie św. Apostoła Pawła i jego „*wbitym kolcem*”

Ponieważ istnieje znacząca różnorodność poglądów odnośnie określenia hierarchii ważności poszczególnych zmagających duchowych, dla rosyjskiego arcypasterza, wysiłek modlitwy (ros. *podwíg molitwy*) stanowi wartość nadrzędną. Wszystkie pozostałe posiadają funkcję wspomagającą modlitwę i prowadzącą do niej, nie mogą one jednak służyć jako cel zawarty sam w sobie. Dla bpa Ignacego jasny jest również warunek konieczny modlitwy oparty na paradoksalnym zjawisku poznania własnej grzeszności. Świętość człowieka zależy od świadomości własnego grzechu i prawdziwego przyznania się do niej – tak nas zapewnia.² Nie mniej jednak, zawężenie warunku prawdziwego wysiłku modlitewnego do ujętej powyżej postawy, wymaga mimo wszystko szerszej interpretacji. Dostrzeganie własnego grzechu oznacza jednocześnie spełnienie innych, związanych z tym, warunków. Jeden z nich stanowi zasadniczo zarówno warunek jak i przeszkodę, bowiem, determinując same relacje międzyludzkie, określa je mianem relacji człowieka z Bogiem. Zależność ta została ujęta w kontekście ewangelicznym w Mt 5, 21-26. Na naszą uwagę jednak, zasługują również wersety poprzedzające prawosławną regułę modlitewną przed przyjęciem św. Eucharystii. Określają one warunek przystąpienia do tego sakramentu w następujących słowach: „*Człowieku, chcąc spożyć ciało Władcy, przystąp z bojaźnią, abyś nie został popalony, bowiem jest ono ogniem. Pijąc zaś Boską krew dla obcowania, najpierw pojednaj się z tym, kto cię uraził, a wtedy z odwagą, tajemniczy pokarm spożyj.*”³

Modlitwa wymaga również odpowiedniego klimatu, który tworzy zarówno miejsce, jak i czas, ale przede wszystkim sam człowiek.

¹ Por. Św. Ignacy Branczaninow, *Askiet. Op.*, t. I, dz. cyt., s. 152.

² Tamże, s. 153. Autor uważa taką postawę za ewangeliczną ukazującą cel przyjścia na ziemię Jezusa Chrystusa. Por. Mt 18, 17.

³ *Prawosławnyj Molitwośłow*, Bogosłowskij Institut św. Tichona, Moskwa 2004, s. 221. Dokładnie o tym samym mówi hierarcha. Por. Św. Ignacy Branczaninow, *Askiet. Op.*, t. I, dz. cyt., s. 152 - 153.

Hierarcha wzywa do zachowania wewnętrznego spokoju, milczenia i odosobnienia jako podstawowych czynników rozwijających w człowieku cnotę modlitwy. Bardzo ważnym dla osoby pielęgnującej w sobie modlitwę jest zachowanie milczenia. Ten nawyk pozwala na modlitwę w skupieniu nawet pośród zgiełku ludzkiego. Nic nie jest w stanie tak osłabić nastroju modlitewnego jak próżniactwo i czcza mowa.¹ Nie budzi więc wątpliwości, że św. Ignacy sugeruje mnichom, aby na rzecz zachowania ducha modlitwy, unikali zbędnych spotkań i przyjmowania gości we własnych celach, nawet jeśli dzieje się to pod pretekstem miłości.² Modlitwa przyswaja człowiekowi Boga, a takiemu procesowi towarzyszą, w sferze duchowych zmagających, cierpienia i doświadczenia. Ich źródłem staje się sam demon, ale bardzo często wykorzystuje on do tego innych ludzi jako narzędzie i własną broń rażenia. Największym jednak znakiem przyjscia demonów jest grzeszna marzycielskość, która dręczy człowieka w momentach największych uniesień modlitewnych. Najbardziej grzeszne i sprośne myśli mogą się pojawić w najbardziej świętym momencie modlitwy. Wówczas nie czas na zwątpienie i rozwiązłość ale czas na walkę i wysiłek – przekonuje nas autor.³ Do człowieka należy podjęcie walki – zwycięstwo w tej walce stanowi już wolę i dar Boży, zsyłany człowiekowi w tym czasie, jaki sam Bóg uznaje za najbardziej odpowiedni.⁴

Warto tu zwrócić uwagę na jeszcze jedną istotną cechę warunko-

¹ Wspomina o tym również współczesny asceta, zdobywając coraz większą duchową popularność. W swym epistolarnym dziele starzec ten oto, co napisał: „Ponieważ widziałem to osobiście i wielokrotnie doświadczyłem, to mam taką świadomość, że jeśli łaska Boża nie odwiedzi człowieka, te z twoich słów, ile byś ich nie wypowiedział, korzyści nie będzie... Dlatego też zamykam swoje drzwi, a wtedy od modlitwy i milczenia przynajmniej ja mam pożytek. Tak się dzieje ponieważ modlitwę w intencji innych Bóg słyszy zawsze, a od czczej mowy zawsze się odwraca, nawet jeśli się wydaje, że jest to mowa duchowa.” (Starec Iosif Afonskij, *Izłożenie monaszeskiego opyta*, Świato – Troickaja Ławra 1998, s. 110-111.

² Por. Św. Ignacy Branczaninow, *Askiet. Op.*, t. I, dz. cyt., s. 156.

³ Tamże, s. 158.

⁴ Zawarty powyżej kontekst wskazuje również na możliwość porażki w tej walce, która według autora dosięga człowieka dla jego dobra i pokory. Tak pisał on na ten temat: „Wygrana nad nami jest dopuszczana dla naszej pokory, dlatego abyśmy dostrzegli w sobie i zrozumieli upadek naszej natury, przyznali potrzebę Zbawiciela, uwierzyli w Niego i wyznali.” (Tamże, s. 159).

wą modlitwy, a mianowicie, na wyznanie własnych grzechów. Ewangelia wspomina o bezgranicznym miłosierdziu Bożym wyrażonym w siedmiokrotnym wybaczeniu sobie win i grzechów zawartym w Łk 17, 4, a więc ukazuje konsekwentną perspektywę nadziei po każdym ludzkim upadku w stosunku do jego relacji również z Bogiem. Perspektywę tę otwiera przyznanie się człowieka do własnego błędu wobec Boga. Hierarcha podkreśla to szczególnie emfaticznie mówiąc, że Bóg widzi grzech ludzki i bez jego wyznania. Oczekuje jednak na to wyznanie tylko po to, aby go wyleczyć.¹ Dopóki żyją w człowieku jego namiętne skłonności, gniew wobec bliźniego, dopóty modlitwa nie uwolni się od zakłopotania i roztargnienia, a człowiek nie odnajdzie w niej ukojenia i spokoju. Właśnie ten fakt podkreśla potrzebę ambitnej walki na rzecz uwolnienia się spod ich jarzma. Tutaj ogromny wpływ na sukces w niej ma umiarkowany i rozsądny post, który pomaga w zachowaniu rozwagi i równowagi, a także uczula człowieka na cierpienia innych ludzi.

Ten antropologiczny wymiar modlitwy wskazuje jego wpływ na jej wymiar teocentryczny. Relacje międzyludzkie determinują relacje człowieka z Bogiem, a poprawność tych pierwszych może świadczyć o istnieniu względnej poprawności w tych drugich. Poza tym relacja ta odkrywa człowiekowi jego własne grzechy, a taki stan pomaga w pewnym personalistycznym odczuciu, o którym tak pisał sam autor: *„Kiedy z głębi duszy wybaczysz wszystkim bliźnim ich grzechy, wówczas otworzą się przed tobą Twoje własne grzechy. Wtedy zobaczysz, jak bardzo potrzebujesz miłosierdzia Bożego i jak bardzo go potrzebuje cała ludzkość, a wtedy zapłaczesz przed Bogiem za siebie i za ludzkość.”*² W jakim kontekście wspomniano tutaj o płaczu? Czy chodzi o płacz naturalny, czy też płacz innego rodzaju? Św. Ignacy powołuje się tym razem na patrystyczny consensus i ujmuje definicję poruszonego kontekstowo płaczu w jedno słowo. Dokonuje tego w odniesieniu do głównego zadania mnicha określonego właśnie jako płacz. A więc tym płaczem mnicha,

¹ Tamże, s. 159

² Tamże, s. 161.

a zatem i każdego człowieka, jest modlitwa.¹ Połączenie postu, płaczu i modlitwy określa wiarygodną perspektywę korelatywną z przykazaniem samego Boga. Osoba nie posiadająca płaczu znajduje się według św. Ignacego w złudnym (ros. *łożnom*) stanie, a to niewątpliwie oznacza, że została ona oszukana przez własną pychę.²

W tym świetle można określić dwie podstawowe rzeczy, o których należy pamiętać podczas modlitwy. Określenie ich mianem rzeczy nie posiada oczywiście wartości bezpośredniej, bowiem chodzi tutaj o pamięć o samym Bogu, a także swojej grzeszności. Nauczycielem takiej modlitwy jest płacz i post w wyżej przeanalizowanym kontekście. Ten płacz, poza swą oczywistą naturą antropologiczną, nabiera tutaj również wartości eschatologicznych. Człowiek płacze za swego życia, aby nie płakać, kiedy z niego odejdzie. Ten eschatologiczny truizm jest obecny w całej patrystycznej świadomości Kościoła Wschodniego. „Smutek w Bogu” spowodowany jest świadomością wielkości i mnogości własnych grzechów a jednocześnie strachem przed Sądem Ostatecznym. Taki nastrój duszy powoduje w nim poczucie smutku i żalu przepełnionego jednak nieustanną nadzieją na miłosierdzie Boże. Tylko to jest w stanie wytłumaczyć dlaczego osoby zaawansowane w modlitwie upokarzają samym siebie wobec każdego innego człowieka bez względu na jego faktyczny udział w duchowym świecie. Upokarza i potępia tylko siebie, teraz i tu na ziemi, aby nie być potępionym i odrzuconym tam na niebiosach. Uznaje siebie

¹ Tamże, s. 162. Interesującym wydaje się być tutaj rozróżnienie starca Efrema z Katunakia na św. Górze Atos, który wyszczególnia trzy rodzaje płaczu i łez. Pierwszy z nich to łzy początkowe, które starzec określa jako płacz pokajania – to łzy oczyszczające. Drugi odnosi się do tzw. płaczu oczyszczającego czyli płaczu oczyszczającego człowieka. Ten etap wymaga od człowieka większego wysiłku, który zmienia się później już w przyzwyczajenie do płaczu. Trzeci rodzaj to łzy radości (gr. *charopoia*), które zmieniają nawet oblicze człowieka, a dla niego samego oblicze każdego bliźniego. Ważnym podkreślenia jest tutaj również stwierdzenie starca, że łzy początkowe występują w człowieku pomiędzy jego empatią, co w duchowym sensie ukazuje na jego namiętność, a także apatią, która odzwierciedla etymologicznie jego beznamiętność. (Por. *Gerontas Efrem Katounakiotis*, Katounakia Agiou Orous 2000, s. 232 – 233).

² Por. Św. Ignacy Branczaninow, *Askiet. Op.*, t. I, dz. cyt., s. 163.

godnym wszelkich udręk i męki, aby uniknąć ich od Boga. I na koniec, widzi w sobie własną, bezgraniczną grzeszność, aby dostąpić od Boga sprawiedliwości, którą Bóg daje darmo każdemu grzesznikowi świadomemu i kajającemu się z własnej grzeszności.¹

Ewangeliczne i Apostolskie sentencje na temat modlitwy:

1. „*I wszystko, o co poprosicie, modląc się z wiarą, otrzymacie*” (Mt 21, 22);

2. „*Dlatego mówię wam, wierząc, że otrzymacie wszystko, o co się modlicie, i o co prosicie. Tak też i będzie*” (Mk 11, 24-25);

3. „*Jezus modlił się na pewnym miejscu. A kiedy skończył, jeden z jego uczniów, rzekł do Niego: Panie, naucz nas się modlić, jak Jan nauczył swoich uczniów. On zaś powiedział mu: Kiedy się modlicie mówcie: Ojcze, niech się święci imię Twoje. Niech przyjdzie Twoje Królestwo. Chleba naszego powszedniego daj nam na każdy dzień. I odpuść nam nasze grzechy, bo i my odpuszczamy każdemu, kto nam zawinił, i nie dopuść, abyśmy ulegli pokusie*” (Łk 11, 1-4);

4. „*Czuwajcie i módlcie się, abyście nie popadli w pokuszenie*” (Mt 26, 41);

5. „*A ja wam powiadam: miłujcie nieprzyjaciół waszych i módlcie się za tych, którzy was prześladują*” (Mt 5, 44);

6. „*Ale ten rodzaj nie wychodzi inaczej, jak tylko przez modlitwę i post*” (Mt 17, 21);

7. „*Nadto powiadam wam, że jeśli by dwaj z was na ziemi uzgodnili swe prośby o jakąkolwiek rzecz, otrzymają ją od Ojca mojego, który jest w niebie*” (Mt 18, 19);

8. „*A wczesnym rankiem, przed świtem, wstał, wyszedł i udał się na puste miejsce, i tam się modlił*” (Mk 1, 35);

9. „*Sam zaś oddalił się na pustkowiu i modlił się*”, „*I stało się w tych dniach, że wyszedł na górę, aby się modlić, i spędził noc na modlitwie do Boga*” (Łk 5, 16; 6, 12);

¹ Por. *Tamże*, s. 164. Hierarcha nie ogranicza się do własnych rozważań na temat łez i płaczu, o którym mówi zawsze w kontekście duchowym. Swoją naukę opiera na doświadczeniu ascetycznym św. Poimena Wielkiego. Patrz. *Uczenije o płacze prepodobnago Pimena Wielkiego w: Tamże*, t. I, s. 189-190.

10. *„A mniej więcej w osiem dni po tych mowach zabrał z sobą Piotra i Jan i Jakuba i wszedł na górę, aby się modlić. A gdy się modlił, wygląd oblicza jego odmienił się, a szata jego stała się biała i lśniąca” (Łk 9, 28-29);*

11. *„Powiedział im też podobieństwo o tym, że powinni zawsze się modlić i nie ustawać” (Łk 18, 1).*

12. *„Ci wszyscy trwali jednomyślnie w modlitwie wraz z niewiastami i Marią, Matką Jezusa i braćmi jego” (Dz 1, 14);*

13. *„My zaś pilnować będziemy modlitwy i służby słowa” (Dz. 6, 4);*

14. *„A gdy skończyli modlitwę, zatrzęsło się miejsce, na którym byli zebrani, i napełnieni zostali wszyscy Duchem Świętym i głosili z odwagą Słowo Boże” (Dz, 4, 31);*

15. *„Pobożny i bogobojny wraz z całym domem swoim, dający hojne jałmużny ludowi i nieustannie modlący się do Boga” (Dz 10, 2-4);*

16. *„Ten zaś, strachem zdjęty, utkwiał w nim wzrok i rzekł: Co jest, Panie? I rzekł mu: Modlitwy twoje i jałmużny twoje jako ofiara dotarły przed oblicze Boże” (Dz10, 2-4);*

17. *„A Piotr, usunąwszy wszystkich, padł na kolana i pomodlił się; potem zwrócił się do ciała i rzekł: Tabito, wstań! Ona zaś otworzyła oczy swoje i, ujrawszy Piotra, usiadła.(Dz 9, 41);*

18. *„Zawsze w modlitwach moich, prosząc, żeby mi się wreszcie z wolą Bożą przyjąć do was” (Rzm 1, 10);*

19. *„Proszę was tedy, bracia, przez Pana naszego Jezusa Chrystusa, i przez miłość Ducha, abyście współ ze mną walczyli w modlitwach, zanoszonych za mnie do Boga” (Rz 15, 30);*

20. *„Podobnie i Duch wspiera nas w niemocy naszej; nie wiemy bowiem, o co się modlić, jak należy, ale sam Duch wstawia się za nami w niewystowionych westchnieniach” (Rz 8, 26);*

21. *„Nie strońcie od współżycia z sobą, chyba za wspólną zgodą do pewnego czasu, aby oddać się modlitwie” (1 Kor, 7, 5);*

22. *„Nie troszczcie się o nic, ale we wszystkim w modlitwie i błaganiach z dziękczynieniem powierzcie prośby wasze Bogu” (Flp 4, 6);*

23. *„W modlitwie bądźcie wytrwali i czujni z dziękczynieniem, a módlcie się razem i za nas, aby Bóg otworzył nam drzwi dla słowa w celu głoszenia tajemniczy Chrystusowej” (Kol 4, 2);*

24. *„Bez przestanku się módlcie, za wszystko dziękujcie” (1 Tes 5, 17);*

25. *„Przed wszystkim więc napominam, aby zanosić błagania, modlitwy, prośby, dziękczynienia za wszystkich ludzi” (1 Tm 2, 1);*

26. *„Chcę tedy, aby się mężczyźni modlili na każdym miejscu, wznosząc czyste ręce bez gniewu i bez swarów” (1 Tm 2, 8);*

27. *„Cierpi kto między wami? Niech się modli. Weseli się kto? Niech śpiewa pieśni” (Jk 5, 13);*

28. *„Wyznawajcie tedy grzechy jedni drugim i módlcie się jedni za drugich, abyście byli uzdrowieni. Wiele może usilna modlitwa sprawiedliwego” (Jk 5, 16);*

29. *„Lecz przybliżył się koniec wszystkiego. Bądźcie więc roztropni i trzeźwi, abyście mogli się modlić” (1 P 4, 7);*

30. *„Ale wy, umiłowani, budujcie siebie samych w oparciu o najświętszą wiarę waszą, módlcie się w Duchu Świętym” (Jd 20);*

31. *„A gdy ją wziął, upadły przed Barankiem cztery postacie i dwudziestu czterech starców, a każdy z nich miał harfę i złotą czaszę pełną wonności; są to modlitwy świętych” (Ap 5, 8).*

EXEGÉZA A DUCHOVNÝ ODKAZ IKONY CHRISTOVHO PREOBRAZENIA

Štefan PRUŽINSKÝ

Jednou z najvýznamnejších súčastí pravoslávnej cirkevnej tradície je cirkevná ikonografia, ktorej podstatou je zobrazenie udalostí Svätého Písma tak, ako ich opisuje a vysvetľuje pravoslávna teológia. Pravoslávna ikonografia je teda vyobrazením a súčasne aj nositeľom cirkevnej tradície a teológie. Vo vzťahu k udalosti Christovho Preobrazenia sa v pravoslávnej ikonografii ustálilo niekoľko pravidiel, ako sa má táto udalosť správne zobrazovať.

Na úplnom začiatku, v období prvých storočí kresťanstva mala ikona Christovho Preobrazenia symbolický charakter. „Namiesto priameho zobrazenia Christa sa na ikone nachádzal jednoduchý kríž v kruhu mnohých hviezd, po stranách kríža boli napísané dve grécke písmená (alfa a omega) ako poukázanie na osobu Spasiteľa. Po stranách kríža boli zobrazené aj postavy znázorňujúce prorokov Mojžiša a Eliáša, nad krížom bola zobrazená dlaň – symbol Boha–Otca. V spodnej časti kompozície bola zobrazená hora Tábor a tri baránky ako symbolické zobrazenie apoštolov Petra, Jakuba a Jána”¹.

Po skončení obdobia ranokresťanského symbolizmu sa na ikone Christovho Preobrezania začal zobrazovať priamo Isus Christos a postupne vznikli aj pevné pravidlá pre písanie tejto ikony. V ruskej pravoslávnej tradícii sa tradičné pravidlá pre ikonopisectvo začali znamenávať v takzvaných „podlinnikoch”. Jedným z nich je „Сийскій иконописный подлинник” N. V. Pokrovského. Tento dokument bol používaný ikonopiscami v Antonijevskom Sijskom monastieri v Moskve a našiel sa v roku 1881. Hoci obsahuje pravidlá, ktoré boli zaužívané v centrálnom Rusku hlavne v sedemnástom storočí, jeho svedectvá sú významné preto, lebo sú dedičstvom ruského a byzant-

¹ HUSÁR, J.: *Vo svetle pravoslávnych ikon X. Ikonografia najväčších kresťanských sviatkov III*. Prešov 2011. (online). [cit. 2012-11-24]. Dostupné na internete: <http://www.pco-prešov.sk/files/vo_svetle_pravoslavnych_ikon_10.pdf>, s. 2.

ského ikonopisectva mnohých predchádzajúcich storočí. V tejto knihe, ktorej názov by sa dal voľne preložiť ako zbierka pôvodných, autentických pravidiel pre ikonopisectvo, sa o ikone Christovho Preobrazenia píše len niekoľko nasledujúcich slov: „Preobrazenie Hospodinovo sa vo zvyčajnej ikonopiseckej kompozícii zobrazuje tak, že v hornej časti sa nachádza Isus Christos v kruhu, pričom stojí na vysokej skale. Po Jeho boku z jednej aj druhej strany na dvoch vysokých skalách stojí Mojžiš s knihou a Eliáš, obidvaja v sklonenej polohe. V dolnej časti ikony sú vo zvyčajných polohách apoštoli Peter, Jakub a Ján”¹.

K vyššie uvedeným stručným pravidlám z ruského „podlinnika” je možné ešte dodať niekoľko ďalších pravidiel, ktoré sa tradične dodržiavajú pri zobrazovaní Christovho Preobrazenia. Osoba Isusa Christa je centrom celej ikony tak, ako je to aj v prípade všetkých ostatných ikon zobrazujúcich spasiteľské skutky Isusa Christa. Isus Christos stojí vzpriamený v kruhu, ktorým sa zobrazuje svetlo Jeho božskej slávy. „Jeho rúcho je biele ako svetlo v zlatom alebo ružovom odtieni. Pravou rukou žehná a v ľavej drží ako vždy zvitok, čiže Boží Zákon. Po Jeho pravici sa nachádza Eliáš a po ľavici Mojžiš, ktorí stoja na dvoch nižších skalách, pričom sa s úctou jemne ukláňajú Christovi. Eliáš sa s Ním zhovára a Mojžiš drží dosky Zákona². V spodnej časti ikony sa medzi skalami nachádzajú traja učeníci vo veľmi dynamických polohách. Oslepený Peter si zakrýva tvár, Ján leží vystrašený na bruchu a Jakub je prevrátený hore nohami, akoby bol vymrštený nadprirodzenou silou. Všetky tieto symboly sú v súlade s opisom Evanjelia a bohoslužobnými textami našej Cirkvi”³. Zvláštna a dynamická poloha apoštolov vyjadruje ich svätý aj ľudský strach, bázeň pred Bohom, úžas a duchovné vytrženie. Tváre majú odvrátené a oči si zakrývajú preto, lebo napriek obmedzenému prijímaniu a videniu Christovej slávy, predsa len nebolo pre nich ľahké zniesť žiaru Christovho Božstva. Apoštol Peter sa niekedy zobrazuje s rukou pozdvih-

¹ ПОКРОВСКИЙ, Н. В.: *Сийскій иконописный подлинникъ*. Москва 1895, s. 138.

² V rukách proroka Mojžiša sa niekedy zobrazuje namiesto dosiek Zákona kniha ako symbol Božieho zákona, ktorý Mojžiš odovzdal ľuďom.

³ ΜΑΥΡΟΜΑΤΗ, Γ. Β.: *Η Μεταμόρφωση του Κυρίου*, Κατερίνη 1987, s. 47.

nutou smerom k Christovi, čím poukazuje na Christa ako na Božieho Syna.

Čo sa týka zobrazenia božskej slávy okolo postavy Isusa Christa, jej zobrazenie má svoje špecifické pravidlá a zvláštny význam. Zvyčajne má „niekoľko odtieňov modrej farby od tmavej vo vnútri po najsvetlejšiu pri okraji (mandorla môže mať tvar kruhu alebo elipsy so zaostrenými uhlami hore a dole). Tieto farebné odtiene mandorly symbolizujú pravoslávnu teologickú koncepciu, že podľa podstaty Boha poznať nemožno, poznávať Ho môžeme podľa Jeho prejavov v starostlivosti o stvorený svet. Najtmavšia farba (symbol nepoodhaleného tajomstva) je preto k postave Christa najbližšie a najsvetlejšia najďalej. V nimbe Christa je vpísaný kríž a po stranách nimbu ikonopisecká skratka Jeho mena – IC XC... Z mandorly často vychádzajú tri lúče, ktoré smerujú k tváram troch apoštolov“¹. Na niektorých ikonách sa nachádza ešte zobrazenie toho, ako Christos s učeníkmi vystupuje na horu a potom po Preobrazení z nej všetci spoločne zostupujú.

Z vyššie uvedeného opisu ikony Christovho Preobrazenia a pravidiel jej písania vyplýva aj jej duchovný odkaz, ktorý sa pokúsime opísať v nasledujúcej časti tohto článku.

Zobrazenie Christa a prorokov na vrcholcov hôr vyjadruje myšlienku, že ten, kto chce poznať Boha, musí sa nachádzať na vysokej úrovni duchovného života a blízko pri Christovi. Svätý Maxim Vyznávač to vyjadril slovami: „Ten, kto túži po poznaní, nech pevne postaví základy svojej duše blízko pri Christovi“². Svätému prorokovi Mojžišovi to povedal priamo Boh slovami: „Ty však stoj tu pri Mne a Ja ti oznámim všetky prikázania...“³. Od toho, ako blízko sa svojou dušou ľudia nachádzajú pri Christovi, závisí to, čo sa o Ňom dozvedia, čo uvidia, čo im Boh zjaví. Preto sa Christos niektorým zjavil „iba“ v podobe služobníka⁴, iným ukázal aj slávu svojho Božstva, ako

¹ HUSÁR, J., cit. dielo, s. 2.

² ΜΑΞΙΜΟΥ ΤΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, αγ.: Β' Εκατοπτὰ πρὸς τον Θαλάσσιο, Φιλοκαλία των Νηπτικων, τόμος Β', Αθηναι 1985, s. 125.

³ 5Mjž 5, 31.

⁴ Pozri Flp 2, 7.

sa to stalo apoštolom na hore Tábor a ešte iným prisľúbil uvidieť dokonca aj Božie kráľovstvo s jeho mocou, keď povedal: „Veru, hovorím vám: Niektorí z tých, čo tu stoja, neokúsia smrť, kým neuvidia, že Božie kráľovstvo prichádza s mocou“¹. Toto prisľúbenie sa splnilo napríklad na apoštolovi Pavlovi, ktorý bol „uchvátený až do tretieho neba... do raja a počul tajomné slová, ktoré človek nesmie vysloviť“².

Všetko teda závisí od toho, nakoľko blízko sa človek nachádza pri Christovi, no nie len telom, ale najmä dušou, pretože mnohí z tých, čo sa nachádzali v telesnej blízkosti Christa, nikdy nič neuvideli a nič sa o ňom nedozvedeli. Byť blízky Christovi dušou znamená byť Mu podobný, slobodne prijímať a stotožňovať sa s Jeho slovami, skutkami aj vôľou, inými slovami svojim duchom žiť vo výške Božieho života, blahodate a cností. Každému sa Boh zjavuje iným spôsobom podľa miery viery každého jednotlivého človeka.

Zobrazenie Christa v žiarivej sláve a v bielom odeve vyjadruje nielen to, že Christos je Boh, že prebýva vo večnej božskej sláve, v ktorej bol ešte pred stvorením sveta³, a že je dokonale čistý, ale aj to, že každému, kto vystúpi na horu cností, čiže kto začne žiť životom podľa Evanjelia, sa Christos a Jeho učenie stáva jasným, čitateľným, známym, pochopiteľným. Svätý Maxim Vyznávač hovorí: „Keď sa Slovo Božie stane v nás viditeľným a žiariacim a Jeho tvár (v nás) svieti ako slnko, vtedy sa javia svetlými aj Jeho rúcha (Mt 17, 2), čiže slová Evanjelií sa pre nás stávajú čistými a jasnými bez čohokoľvek skrytého“⁴.

Blízka prítomnosť prorokov Eliáša a Mojžiša pri Christovi pripomína fakt, že aj mnohé slová starozákonných prorokov boli veľmi blízke a podobné slovám Evanjelia a stávajú sa nám pochopiteľnými podľa toho, do akej miery sme svojim životom blízko Christa. Nižšia výška skál na ktorých sú na ikone zobrazení proroci Eliáš a Mojžiš zároveň pripomína, že zjavenie dané prorokom a zapísané v ich knihách nie je až také veľké a jasné ako zjavenie, ktoré bolo dané ľuďom prostredníctvom Isusa Christa a ktoré je zapísané v Jeho Evanjeliu.

¹ Mk 9, 1.

² 2Kor 12, 2. 4.

³ Pozri Jn 17, 5.

⁴ ΜΑΞΙΜΟΥ ΤΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, αγ., cit. dielo, s. 125.

Podobne ako proroci mohli uvidieť a sprostredkovať ľuďom aspoň čiastočné zjavenie Božej slávy a pravdy, aj dnes môžu ľudia svätého života vidieť, prijímať a odovzdávať ďalším videnie a poznanie Božej slávy a pravdy. „Ako Syn človeka príde podľa Písma (Mt 16, 27) spolu s anjelmi a v sláve svojho Otca, tak sa v každom zdokonalení v cnosti preobrazuje pre svätých slovo Božie, ktoré prichádza s Jeho anjelmi v sláve Otca. Najduchovnejšie slová Zákona a prorokov... zjavujú svoj zmysel svätým natoľko, nakoľko ich oni dokážu pochopiť... Ten, kto sa naučil tajomnému slovu jediného (Boha), ten sa každopádne dozvedel aj slová o Jeho prozreteľnosti a súde, ktoré sú jeho súčasťou. Taký človek sa podobne ako Peter rozhoduje, že je dobré, aby v sebe učinil tri stánky pre to, čo uvidel (Mt 17, 4), čiže pre tri stavy spásy – stavy cnosti, poznania a teológie. Prvý si vyžaduje odvahu, rozumnosť a prax, ktorej predobrazom je blažený Eliáš. Druhý si vyžaduje cnosti prirodzeného videnia, ktoré v sebe preukázal Mojžiš. Tretí si vyžaduje krajnú dokonalosť rozumnosti, ktorú ukázal Christos. Tieto stavy boli nazvané stánkami, pretože existujú aj iné stavy, lepšie a slávnejšie ako tieto, ktoré budú dané svätým v budúcom veku“¹.

Z vyššie uvedených slov sv. Maxima Vyznávača je možné pochopiť dôležitú pravdu. Tak ako nedovolenie apoštolom zostať na hore Tábor neznamenal koniec možnosti vidieť božskú slávu Christa, ale iba nesúhlas viazať toto videnie na akékoľvek miesto, tak aj zákaz postavenia stánkov neznamenal, že to bola úplne zlá myšlienka, ale iba to, že viac ako na stavbu materiálnych stánkov, je potrebné sústrediť svoju pozornosť a úsilie na budovanie vnútorných a duchovných stánkov cnosti, poznania a pravdivej teológie na pôde ľudského srdca.

Udalosť Christovho Preobrazenia má súvis s prvotným stvorením človeka v raji, s budúcim prebývaním človeka vo večnosti po všeobecnom vzkriesení na konci sveta, aj s našim terajším životom. Christovo Preobrazenie ukázalo, akým Boh stvoril človeka na počiatku stvorenia, aká sláva očakáva spasených ľudí v Božom Kráľovstve

¹ ΜΑΞΙΜΟΥ ΤΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, αγ., cit. dielo, s. 126.

a tiež aj to, čo človek môže začať spoznávať a nadobúdať už v tomto živote.

Christos sa pri Preobrazení nezmenil ani ako človek, ani ako Boh. Božské svetlo, ktoré je neoddeliteľné od Jeho Božstva, prebývalo v Jeho zbožštenom tele v plnosti a vyžarovalo aj navonok od počiatku Jeho vtelenia¹. To len ľudia nedokázali a aj dnes mnohí nedokážu toto božské svetlo vidieť, preto pred nimi zostáva skryté. Toto svetlo zostáva neviditeľné až dovtedy, kým nenastane zmena vo vedomí človeka. Božské svetlo, čiže nie podstata Boha, ale Jeho nestvorená energia² sa stáva viditeľnou do takej miery, do akej sa človek stáva schopným ju vidieť, pretože inak by človek oslepol, alebo zomrel. Zobrazenie tejto božskej energie a svetla v podobe kruhu, prípadne elipsy okolo Christa nám má pripomínať, že to, čo mohli uvidieť apoštoli nielen svojim umom, čiže očami duše, ale dokonca aj telesnými očami, sme povolaní uvidieť aj my, ak dovolíme, aby nás Boh premenil a dal nám silu uvidieť nadprirodzené svetlo, ktoré je nestvorené a neoddeliteľné od Jeho podstaty. Aj my sme povolaní k tomu, aby sme sa obliekli do nesmrtnosti, prvotnej krásy a slávy, ktorá zakryje nahotu našej duše a naučí nás neľadieť na nahotu iných ľudí. To, že tento stav môže a má človek získavať už v tomto živote, môžeme vidieť na príklade života svätých ľudí, ktorí dosiahli takú mieru svätosti, že boli známi viditeľným vyžarovaním božského svetla. Patrili medzi nich napríklad sv. Pamvo, sv. Arsenij Veľký, sv. Serafím Sárovsý a ďalší.

Christovo Preobrazenie nám ukazuje, čo človek stratil kvôli neposlušnosti, no zároveň čo môže naspäť získať, ak bude prebývať v spojení a jednote s Bohom. Christos „prišiel na zem, prijal ľudskú prirodzenosť, zjednotil ju s božskou vo svojej Osobe a preniesol život, svetlo a oslávenie na ľudí, ktorí chceli prebývať v zjednotení s Ním. Toto zjednotenie je novým Rajom. Aby potvrdil toto oslávenie, oslávil mnohých svätých už v tomto živote... Udalosť Preobrazenia sa netýka iba stavu človeka pred pádom, ani iba budúceho stavu človeka. Kaž-

¹ Pozri Kol 2, 9.

² Pozri KOCHAN, P.: Božie energie. In: *Pravoslávny teologický zborník*. PU v Prešove, PBF 2009, roč. XXXIV (19), s. 110-118. ISBN 978-80-8068-998-8. CAP, A.: *Bogoslovije sviatogo Grigorija Palamy*. Moskva 2009.

dý veriaci a v každej dobe sa má preobraziť počas svojho pozemského života... Toto dielo celkového preobrazenia človeka je jedným z najťažších a najnamáhavejších. Nahá ľudská prirodzenosť sa nemôže priblížiť k hore Tábor. Potrebuje krídla Božej blahodate. Len keď v človeku zažiarí bahodať, len vtedy môže človek nazerať na osláveného Hospodina a okúsiť neopísateľnú sladkosť božského pozdvihnutia. Dá sa to dosiahnuť dvoma spôsobmi. Po prvé vykorenením každej žiadosti, vášne a nedovolennej myšlienky a po druhé ozdobením duše cnosťami, ktoré privádzajú do nebies“¹.

Keďže Isus Christos už zo svojej strany vykonal všetko, čo bolo potrebné a možné vykonať pre naše Preobrazenie a spásu, zostáva už len, aby sme my vykonali to, čo je potrebné urobiť z našej strany, čiže začať obnovu našej podobnosti Bohu cestou vnútornej (pokánie, odpúšťanie, neustále pamätanie na Boha) aj vonkajšej askézy (modlitba, pôst, bdenie, skutky milosrdenstva, štúdium, práca, mlčanie, zdržanlivosť, zachovávanie Božích prikázaní, najmä prikázania o láske k Bohu a blížnym, sústredenosť, poslušnosť)². To je tá cesta, ktorá vedie k očisteniu srdca (umu) a videniu Boha v spojení s živým a osobným Bohom ako milujúcim a milovaným Otcom, ktorá je charakteristická pre pravdivé kresťanstvo, ktorá robí z kresťanov soľ zeme a svetlo sveta a bez ktorej sú kresťania iba cvendžiacim a chladným kovom, škandalóznou soľou bez chuti, ktorá nie je vhodná na nič naozaj dobré.

Zoznam bibliografických odkazov:

БИБЛИЯ. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета на церковнославянском языке. 3. vydanie. Москва 1993. ISBN 5-85524-009-6.

¹ ΜΑΥΡΟΜΑΤΗ, Γ. Β.: *Η Μεταμόρφωση του Κυρίου*, Κατερίνη 1987, s. 34-35.

² Pozri ИЕРОФЕЙ (ВЛАХОС), митр.: *Православная психотерапия*. Сергиев Посад 2005, s. 44-52.

- BIBLIA. Slovenský ekumenický preklad s deuterokánonickými knihami. 1. vydanie. Banská Bystrica 2008. ISBN 978-80-85486-48-3.
- CAP, A.: *Bogoslovije sviatogo Grigorija Palamy*. Moskva 2009. ISBN: 978-5-7789-0200-1.
- GREEK-ENGLISH NEW TESTAMENT. Nestle-Aland, 5. vydanie. Stuttgart 1990. ISBN 3-438-05408-6.
- HUSÁR, J.: Vo svetle pravoslávnych ikon X. Ikonografia najväčších kresťanských sviatkov III. Prešov 2011. (online). [cit. 2012-11-24]. Dostupné na internete: <http://www.pcopresov.sk/files/vo_svetle_pravoslavnych_ikon_10.pdf>
- ИЕРОФЕЙ (ВЛАХОС), митр.: Православная психотерапия. Сергей Посад 2005.
- KOCHAN, P.: Božie energie. In: *Pravoslávny teologický zborník*. PU v Prešove, PBF 2009, roč. XXXIV (19), s. 110-118. ISBN 978-80-8068-998-8.
- ΜΑΥΡΟΜΑΤΗ, Γ. Β.: *Η Μεταμόρφωση του Κυρίου*, Κατερίνη 1987.
- ΜΑΞΙΜΟΥ ΤΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, αγ.: *Β' Εκατοστάδα πρὸς τον Θεάλασσιο, Φιλοκαλία των Νηπτικων, τόμος Β'*, Αθηναι 1985.
- ПОКРОВСКИЙ, Н. В.: *Сійскій иконописный подлинникъ*. 1 vydanie. Москва 1895.

OBNOVA TRADIČNÝCH KREŠŤANSKÝCH HODNÔT AKO NÁVRAT K CNOSTNÉMU ŽIVOTU ČLOVEKA

Miroslav ŽUPINA

V kontexte témy vedeckej konferencie „*Pravoslávie ako činiteľ obnovy tradičných kresťanských hodnôt v Európskej únii*“ sa v našom príspevku sústreďíme na otázku obnovy tradičných kresťanských hodnôt tým spôsobom, že sa pokúsime poukázať na potrebu **návratu** k cnostnému spôsobu života človeka.

Už v roku 1987 prof. Š. Pružinský vo svojej knihe *Život v Christu* konštatuje, že „život dnešného kresťana je do značnej miery sekularizovaný, je v ňom mnoho formálnosti, **preto ho treba opäť obnoviť**...“¹ Domnievame sa, že v súčasnej dobe sú tieto slová mimoriadne aktuálne a o ich pravdivosti nie je potrebné nikoho presvedčať. Ak sa už pred štvrtstoročím vážne hovorilo o sekularizácii života kresťana a zaznela výzva k duchovnej obnove, čo povedať dnes?

Hneď v úvode je potrebné vysvetliť, prečo obnovu tradičných kresťanských hodnôt, ale aj duchovnú obnovu, chápeme predovšetkým ako **návrat**. V nedávnej minulosti sa predovšetkým v pravoslávnom teologickom a cirkevnom prostredí veľmi správne hovorilo a poukazovalo na potrebu **návratu k štúdiu diel svätých Otcov**.² Aj správne biblické a svätootcovské chápanie otázky pokánia a spovede hovorí o **návrate k Bohu** alebo do Cirkvi.³ Práve biblické chápanie pokánia ako návratu v kontexte známeho podobenstva o márnotrattnom synovi je veľmi výstižné, pretože práve návrat do otcovského domu je začiatkom skutočného pokánia, ale aj správnej životnej cesty človeka.⁴ Domnievame sa, že aj v otázke obnovy tradičných kresťan-

¹ PRUŽINSKÝ, Š.: *Život v Christu*. Prešov 1987, s. 194.

² Pozri napríklad dôležitosť návratu k prameňom v kontexte štúdia patristickej literatúry. PRUŽINSKÝ, Š.: *Patrológia. Úvod a počiatky patristickej literatúry I*. Bratislava 1990, s. 5. Porovnaj s ZOZULAK, J.: *Vplyv unionizmu na odklon od svätootcovej tradície a návrat k štúdiu diel svätých Otcov*. Prešov 2000.

³ Pozri napríklad ANTONOPOULOS, N. (archim.): *Návrat*. Prešov 2001.

⁴ Tamže, s. 12.

ských hodnôt máme pred sebou **len jednu cestu** – a to cestu návratu, **návratu k cnostnému životu človeka** tak, ako je prezentovaný vo Svätom Písme a Tradícii Cirkvi.

Ak teda máme hovoriť o obnove tradičných kresťanských hodnôt, pričom náš pohľad sa konkretizuje na oblasť duchovného života človeka, práve správne porozumenie pojmu **hodnota** prichádza do vzájomného vzťahu s teologickým chápaním **cnosti**.¹ Konkrétne grécky teológ G. Mantzaridis hovorí, že „kresťanské cnosti obsahujú a pojímajú hodnoty. Aj z etymologického hľadiska hodnota je to, čo „vedie, riadi“, niekde privádza. Hodnota nie je dobro samo osebe, ale prostriedok, ktorý **vedie k dobru**,“² a v konečnom dôsledku **k Bohu**.

Prvotné a pôvodné chápanie významu slova **cnosť** sa týkalo označenia a identifikácie určitej pozitívnej vlastnosti človeka, zvierata alebo veci. V antickom Grécku bol tento pojem používaný na označenie určitej kladnej vlastnosti človeka, obzvlášť jeho vojenskej alebo športovej (atletickej) schopnosti. Avšak ešte častejšie bola cnosť chápaná ako vlastnosť bohov, ktorí sa považovali za „dodávateľov“ cností človeku.

Aristoteles bol priekopníkom myšlienky, že cnosť predstavuje **stred**, teda správnu mieru, keď uvádza: „Cnosť je vedome volený stav. Nachádza sa v onom strede, ktorý je stredom vzhľadom na nás a ktorý je určený úsudkom tak, ako ho určil rozumný človek. Je **stredom medzi dvoma nesprávnymi spôsobmi** charakterizovanými **nadbytkom a nedostatkom** tak, že cnosť vie nájsť stred a rozhodnúť sa preň, keďže nesprávne spôsoby v citoch a konaniach jednak nedosahujú správnu mieru, jednak ju prekračujú. Preto keď chceme vyjadriť jej podstatu a pojem, musíme povedať, že **cnosť je stredom**, ale keď

¹ H. HREHOVÁ o vzájomnom vzťahu medzi cnosťou a hodnotou hovorí nasledovne: „Kresťanské cnosti sú vo východnej ortodoxnej spiritualite a duchovnej literatúre považované za hodnotu, ktorá je predmetom trvalých spásenosných reflexií a osvedčeným prostriedkom kvalitatívnej premeny.“ HREHOVÁ, H.: *Kresťanské cnosti vo východnej spiritualite a duchovnej literatúre*. Prešov 2002, s. 11-12.

² MANTZAPIΔΗ, Γ.: *Χριστιανική Ηθική II*. Θεσσαλονίκη 2009, s. 28.

chceme označiť jej hodnotu a vnútornú dokonalosť, povieme, že **cnosť je vrcholom**.“¹

Analogická charakteristika cnosti existuje aj vo svätotočcovskej literatúre. Aby človek zotrval na ceste cnostného duchovného života a neodchyľoval sa vpravo alebo vľavo, mal by kráčať kráľovskou strednou cestou, čo potvrdzuje aj Sväté Písmo: „Neodbočuj ani napravo, ani naľavo, ale choď kráľovskou cestou.“² Cirkevní Otcovia v zhode s biblickým učením, ale majú na zreteli aj vyššie uvedené chápanie Aristotela o tom, že cnosť predstavuje stred medzi dvoma krajinosťami – nadbytkom a nedostatkom, tiež veľmi často označujú cnosť za stred. Napríklad svätý Vasil Veľký hovorí, že smelosť je stredom medzi opovážlivosťou ako nadbytkom a zbabelosťou ako nedostatkom.³

Avšak čo sa týka hodnoty, cnosť predstavuje **vrchol – duchovnú dokonalosť**, ktorá prichádza ako plod aktívneho synergického spoločenstva medzi človekom a Bohom. Zo strany Boha existuje „požiadavka“, aby zoslal svoju **blahodať**, pretože bez blahodate Svätého Ducha je čisto ľudská snaha o získanie cnosti márna. Zo strany človeka sa zasa vyžaduje jeho **aktívna spolupráca – synergia**⁴ a maximálne možné úsilie. Dá sa povedať, že bez odpovede a úsilia človeka blahodať Svätého Ducha zostáva neplodná.⁵

Keď sa apoštol Pavol zmieňuje o základných kresťanských cnostiach, nazýva ich **plodmi Svätého Ducha**: „Ovocie Ducha je však láska, radosť, pokoj, zhovievavosť, láskavosť, dobrotivosť, vernosť, tichosť, zdržanlivosť.“⁶ Cnosť vo svojej podstate nie je psychologickým alebo morálnym fenoménom, ale predstavuje **duchovnú alebo ontologickú skutočnosť**.⁷ Je darom Svätého Ducha alebo plodom účasti na blahodati Svätého Ducha.

¹ ARISTOTELES: *Etika Nikomachova* II, 6, 1107a. Praha 1996, s. 59.

² Pr 4, 27. Pozri aj 4Mjž 20, 17.

³ Pozri ΜΕΓΑΛΟΥ ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ: *ΕΙς Ησαΐαν* 5, 174. PG 30, 409C.

⁴ Pozri KOCHAN, P.: Učenie o synergii v pravoslávnej teológii. In: *Pravoslávny teologický zborník*, zv. XXXIII (18). Prešov 2008, s. 82-86.

⁵ Pozri ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ: *Περί του κατά Θεόν σκοπού*. PG 46, 289C.

⁶ Gal 5, 22-23.

⁷ Pozri ΜΑΝΤΖΑΠΙΔΗ, Γ.: *Χριστιανική Ηθική* II., s. 73.

Na základe biblického učenia je zrejmé, že prirodzený stav človeka je kompatibilný s takým stavom, v ktorom sa naplno prejavujú a prekvitajú cnosti.¹ Už svätý Ján Zlatoústý veľmi často vo svojich dielach zdôrazňoval, že **cnosť je prirodzená** a zlo je neprirodzené.² Podobne ako „túžba po svätosti je celkom prirodzená,”³ aj **cnostný život je prirodzeným životom**.⁴ V tomto duchu svätý Ján Sinajský hovorí: „Zloba a vášň neexistujú v ľudskej prirodzenosti, pretože Boh nie je stvoriteľom vášní. Naopak, On vstúpil do ľudských srdc mnohé prirodzené cnosti.”⁵

O cnosti platí, že je pohybom, aktivitou, ktorá **vedie k pravde**. **Cnosť existuje kvôli pravde** a nie pravda kvôli cnosti. Ako vieme zo skúseností, tá istá vec môže byť použitá ako dobro i ako zlo. Môže sa stať hodnotou, ale aj dekadenciou, či zvrátenosťou. Usmerňujúcim činiteľom je človek, ktorý disponuje **slobodnou vôľou** a môže sa tak slobodne rozhodovať o cnostnom, duchovnom a etickom charaktere svojho života, alebo jeho opaku. Ako však upozorňuje G. Mantzaridis, „kresťanské cnosti sú dobrá a obsahujú hodnoty, nie keď sú pestované samoúčelne, ale keď sú **umiestňované do perspektívy spoločenstva človeka s Bohom**.”⁶ Aby cnosti prinášali svoje plody a boli nápomocné pre konanie dobra, je potrebné Božie osvietenie.⁷ Ako lampa s olejom zostáva tmavá, ak neprichádza do styku s ohňom, tak aj duša s prirodzenými cnosťami zostáva zhasnutá a tmavá, ak neprijíma osvietenie Božej blahodate.⁸ Bez osvietenia prirodzené cnosti neznamenajú nič viac ako potencionálne možnosti.

¹ Pozri ΜΑΝΤΖΑΡΙΔΗ, Γ.: *Ορθόδοξη πνευματική ζωή*. Θεσσαλονίκη 1993, s. 78.

² Pozri ΙΩΑΝΝΟΥ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ: *Ομιλία εις Εφεσίους* 2, 4. PG 62, 21.

³ PRUŽINSKÝ, Š.: Podstata svätosti, apoštolskosti, vyznávačstva a mučeníctva svätých. In: *Almanach Diecezjalny*, č. 3. Gorlice 2007, s. 119.

⁴ „Cnosť podľa Svätého Písma i svätých Otcov Cirkvi je prirodzenou súčasťou ľudskej prirodzenosti.” HUSÁR, J.: Sväté Písmo o cnosti a cnostnom živote. In: *Pravoslávny biblický zborník*, zv. I/2010. Gorlice 2010, s. 75-88.

⁵ ΙΩΑΝΝΟΥ ΤΟΥ ΣΙΝΑΪΤΟΥ: *Κλίμαξ* 26, 41.

⁶ ΜΑΝΤΖΑΡΙΔΗ, Γ.: *Χριστιανική Ηθική II.*, s. 29.

⁷ Pozri HIEROTHEOS (VLACHOS), metr.: *Pravoslavná spiritualita (stručné uvedení)*. Prešov 2006, s. 52-59.

⁸ Pozri ΣΥΜΕΩΝ ΝΕΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ: *Κατηχήσεις* 33, 10-16. Vyd. J. Darrouzés, „Sources Chrétiennes”, 113. diel. Paris 1965, s. 248.

Kresťanské cnosti nie sú len skromnosť, zhovievavosť, dobrotnosť, pokora, poslušnosť a trpezlivosť, ale aj vernosť, rozhodnosť, odvaha, smelosť,¹ či pozitívna kritika.² Skromnosť a s ňou príbuzné cnosti, ktoré majú dominovať vo sfére osobného života veriaceho, **prestávajú mať skutočnú hodnotu**, ak nekráčajú spolu so smelosťou, či odvahou a celkovo s aktívnym konaním dobra v oblasti medziludských a spoločenských vzťahov. Taktiež veriaci kresťan má byť zhovievavý, rovnako tak sa má obetovať pre blížneho, avšak nemôže súhlasiť s bezprávím, ktoré sa rodí v tiesni blížneho alebo spoločenskej skupiny. Tak sa rozlišuje zhovievavosť od zbabelosti a odvaha od opovážlivosti. Zhovievavosť, ako pripomína svätý Ján Zlatoústý, je znášať krivdu, ktorá sa rodí a je vo vlastnej tiesni a zbabelosť je znášať a trpieť krivdu, ktorá je v tiesni ostatných. Odvaha je bojovať a snažiť sa kvôli ostatným a opovážlivosť je bojovať a usilovať sa pre svoj zisťtný prospech.³ Ak sa teda zdôrazňuje dôležitosť zhovievavosti a správnej tolerance, **je potrebné klásť dôraz aj na odvalu a smelosť**.⁴

Ako hovorí svätý Izák Sýrsky, „nakoľko sa človek zdokonaľuje v cnosti, natoľko sa približuje k Bohu a nasleduje Ho. Tak, ako je to s ohňom, ktorý ľahko hasne, keď do neho niekto hádže suché drevo, tak je to aj s tým, kto pravdivo miluje Boha. Jeho láska stále viac rastie podľa toho, ako človek napreduje v cnosti.”⁵ Všetky kresťanské cnosti sú totiž „aspekty jednej a veľkej cnosti, ktorou je láska. **Keď si kresťan osvojí lásku, získava tým aj všetky ostatné cnosti**. Láska je tým, čo z duše človeka vyháňa všetko zlo a príčinu všetkých ostatných vášní, ktorou je podľa svätých Otcov sebeckosť.”⁶

Platí, že „cesta k živej praktickej duchovnosti a cnostiam nie je v žiadnom prípade, a ani v žiadnom čase ľahká. Naopak, býva dlhá a namáhavá. Je to cesta evanjeliových blahoslavenstiev, ktorá nie je

¹ Pozri ŠAKOVÁ, E.: *Evanjeliové cnosti v živote pravoslávneho kresťana*. Prešov 2001, s. 63.

² Pozri ΜΕΓΑΛΟΥ ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ: *Οροι κατ' επιτομήν* 113. PG 31, 1157C.

³ Pozri ΙΩΑΝΝΟΥ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ: *Ομιλία εις Πράξεις* 48, 2. PG 60, 336.

⁴ Pozri ΜΑΝΤΖΑΡΙΔΗ, Γ.: *Χριστιανική Ηθική* II., s. 78.

⁵ ΙΣΑΑΚ ΤΟΥ ΣΥΡΟΥ: *Η άσκησις στη ζωή μας*. Ωρφικός Αττικής 1994, s. 18.

⁶ DVOŘÁČEK, M.: *Asketický rozměr života pravoslavného křesťana*. Praha 2012, s. 17.

pohodlnou autostrádou, ale úzkou cestou, na ktorej treba vidieť a neprehliadnúť iných.“¹ Tou úzkou cestou je cesta askézy a asketického úsilia človeka vždy a všade, aj dnes v 3. tisícročí a na každom mieste tohto pomínuteľného sveta. Práve v dnešnej dobe, ktorá si nielenže vyžaduje obnovu tradičných duchovných hodnôt, ale priam je od nej závislá, si je potrebné uvedomiť **aktuálnu potrebu námahy a úsilia v každodennom živote človeka**. Život v pohodlí nás priviedol do krízy. Z nej nás môže vyvieť jedine vynaložené úsilie v rámci **duchovného zápasu – askézy**,² ktorej zmyslom je **návrat k cnostiam cez skutočné pokánie**, následný život vo svätosti až k samotnému cieľu, ktorým je zbožštenie človeka.

Už vo štvrtom storočí svätý Vasil Veľký vo svojom diele s názvom *Povzbudenie mladým* v kontexte reči o cnostiach zdôrazňuje potrebu čítať Sväté Písmo, oboznamovať sa so životmi a učením svätých a snažiť sa o **čistý a cnostný život**.³ Domnievame sa, že my nemôžeme ísť inou cestou, ak nie tou, ktorá je **plná svedectiev a skúseností zo živého spoločenstva** medzi padlým, chorým človekom a Bohom – naším Lekárom. Ako správne učí svätý Izák Sýrsky, najprv musíme **spoznať našu chorobu, uveriť, že sme duchovne chorí a následne pristúpiť k liečeniu**.⁴ Kresťanské cnosti sú v tomto zmysle tým najpraktickejším a najdostupnejším **liekom**.

Zoznam bibliografických odkazov:

- ANTONOPOULOS, N. (archim.): *Návrat*. 2. vydanie. Prešov 2001. ISBN 80-968675-5-5.
- ARISTOTELES: *Etika Nikomachova*. Praha 1996. ISBN 80-901796-7-3.
- BAZIL VELKÝ: *Povzbudenie mladým. Listy I. (r. 357-374)*. 1. vydanie. Prešov 1999. ISBN 80-88774-60-8.

¹ HREHOVÁ, H.: *cit. dielo*, s. 24-25.

² Pozri ŽUPINA, M.: *Duchovný a etický život človeka*. Prešov 2009, s. 53-63.

³ BAZIL VELKÝ: *Povzbudenie mladým. Listy I. (r. 357-374)*. Prešov 1999, s. 25-43.

⁴ Pozri ΙΣΑΑΚ ΤΟΥ ΣΥΡΟΥ: *cit. dielo*, s. 65.

- CAP, A.: Cirkev – novozákonná Betezda. In: *Cesta obnovy človeka v súčasnej pluralitnej spoločnosti*. Gorlice 2009, s. 99-105. ISBN 978-83-928613-3-1.
- DVOŘÁČEK, M.: *Asketický rozměr života pravoslavného křesťana*. 1. vydanie. Praha 2012. ISBN 978-80-260-7414-9.
- HIEROTHEOS (VLACHOS), metr.: *Pravoslavná spiritualita (stručné uvedení)*. 1. vydanie. Prešov 2006. ISBN 80-8068-465-0.
- HREHOVÁ, H.: *Kresťanské cnosti vo východnej spiritualite a duchovnej literatúre*. 1. vydanie. Prešov 2002. ISBN 80-7165-351-9.
- HUSÁR, J.: Sväté Písmo o cnosti a cnostnom živote. In: *Pravoslávny biblický zborník*, zv. I/2010. Gorlice 2010, s. 75-88. ISBN 978-83-928613-0-0.
- ΙΣΑΑΚ ΤΟΥ ΣΥΡΟΥ: *Η άσκηση στή ζωή μας*. 9. vydanie. Ωρωπός Αττικής 1994.
- JEŽEK, V.: *Od individualismu k obecnství. Úvod do byzantské teologické antropologie*. 1. vydanie. Prešov 2005. ISBN 80-8068-306-9.
- KOCHAN, P.: Učenie o synergii v pravoslávnej teológii. In: *Pravoslávny teologický zborník*, zv. XXXIII (18). Prešov 2008, s. 82-86. ISBN 978-80-8068-831-8.
- MANTZAPIΔΗ, Γ.: *Ορθόδοξη πνευματική ζωή*. 2. vydanie. Θεσσαλονίκη 1993. ISBN 960-242-076-6.
- MANTZAPIΔΗ, Γ.: *Χριστιανική Ηθική II*. 2. vydanie. Θεσσαλονίκη 2009. ISBN 960-242-272-6.
- NIKULIN, A.: Mravný a psychologický rozmer vášne. In: *Nipsis*, roč. III, č. 5. Prešov 2008, s. 42-51. ISSN 1337-0111.
- PRUŽINSKÝ, Š.: *Život v Christu*. Prešov 1987.
- PRUŽINSKÝ, Š.: *Patrológia. Úvod a počiatky patristickej literatúry I*. 1. vydanie. Bratislava 1990. ISBN 80-85128-08-X.
- PRUŽINSKÝ, Š.: *Pravoslávna duchovnosť II*. 1. vydanie. Košice 1992. ISBN 80-7097-185-1.
- PRUŽINSKÝ, Š.: Podstata svätosti, apoštolskosti, vyznávačstva a mučeníctva svätých. In: *Almanach Diecezjalny*, č. 3. Gorlice 2007, s. 119-129. ISBN 978-83-913884-4-0.
- ŠAKOVÁ, E.: *Evanjeliové cnosti v živote pravoslávneho kresťana*. 1. vydanie. Prešov 2001. ISBN 80-8068-042-6.

ZOZULAK, J.: *Vplyv unionizmu na odklon od svätotočovskej tradície a návrat k štúdiu diel svätých Otcov*. 1. vydanie. Prešov 2000. ISBN 80-8068-009-4.

ŽUPINA, M.: *Kresťanská etika a jej miesto v systematickej teológii*. 1. vydanie. Prešov 2003. ISBN 80-8068-237-2.

ŽUPINA, M.: *Duchovný a etický život človeka*. 1. vydanie. Prešov 2009. ISBN 978-80-8068-987-2.

SLOBODA VIEROVYZNANIA V PRÁVNÝCH DOKUMENTOCH EURÓPSKEJ ÚNIE

Peter KOCVÁR – Vladimír KOCVÁR

Slovenská republika, podobne ako aj ostatné členské krajiny Európskej únie, sa zaviazala dodržiavať záväzné právne akty Európskej únie.¹ V Preambule Zmluvy o Európskej únii sa hovorí o založení tohto spoločenstva „...čerpajúc inšpiráciu z kultúrneho, náboženského a humanistického dedičstva Európy, z ktorého sa vyvinuli univerzálne hodnoty nezrušiteľných a nescudziteľných práv ľudskej bytosti, slobody, demokracie, rovnosti a právneho štátu...”² Je na škodu, že „náboženské dedičstvo Európy“ nie je vyšpecifikované ako kresťanské dedičstvo, čo je síce zrejmé, no v dnešnej dobe často relativizované. Čoraz viac sa akcentujú práva rôznych menšín, čo je dôležité, no je prinajmenšom divné, ak sa k právam menšín musia uchýľovať v dnešnej dobe kresťania v Európe pri presadzovaní vlastných práv v oblasti vierovyznania.

Tento stav v EÚ je potrebné chápať v kontexte vývoja v inej celoeurópskej integračnej organizácii, Rade Európy, a predovšetkým v kontexte rozsudkov Európskeho súdu pre ľudské práva, ktorý je jej inštitúciou. Ten chápe pri výklade slobody vierovyznania všetky náboženstvá a vierovyznania, vrátane ateistického svetonázoru alebo odštiepeneckých skupín v rámci oficiálnych náboženstiev, ako rovnocenné. Judikatúra Európskeho súdu pre ľudské práva je pritom prítomná aj v právnom poriadku EÚ, a to cez koncept tzv. všeobecných zásad práva EÚ³. Tie sú istými nepísanými pravidlami práva EÚ, na

¹ Pozri Ústava Slovenskej republiky, čl. 7, ods. 2. (online). [cit. 2012-10-31]. Dostupné na internete: http://jaspi.justice.gov.sk/jaspiw1/htm_zak/jaspiw_mini_zak_zobraz_clano_k1.asp?kotva=k1&skupina=1

² Zmluva o Európskej únii (online). In: *Úradný vestník Európskej únie*. Zväzok 55. Luxemburg 2012. [cit. 2012-10-31]. Dostupné na internete: <http://eur-lex.europa.eu/JOHtml.do?uri=OJ:C:2012:326:SOM:SK:HTML>.

³ Podľa čl. 6 ods. 3 Zmluvy o EÚ: „Základné práva tak, ako sú zaručené Európskym dohovorom o ochrane ľudských práv a základných slobôd a ako vyplývajú z ústavných tradícií spoločných pre členské štáty, predstavujú všeobecné zásady práva Únie.“

ktoré sa v prípade potreby odvolávajú inštitúcie EÚ. Vo svetle všeobecných zásad práva EÚ sa vykladajú aj písané pramene práva, alebo sa vzhľadom na ne posudzuje aj samotná platnosť písaných prameňov práva EÚ¹.

Okrem rozsudkov Európskeho súdu pre ľudské práva su však pre definovanie základných zásad práva EÚ dôležité aj ústavné poriadky členských štátov. EÚ totiž nie je len spoločenstvom svojich občanov – občianstvo EÚ bolo zavedené až Maastrichtskou zmluvou v r. 1992 – ale aj spoločenstvom národných štátov. Je teda stále ešte dôležité to, čo uznávajú ako ústavné hodnoty samotné štáty a to, ako tieto hodnoty vykladajú ich ústavné súdy². V tejto súvislosti je zaujímavý postoj nemeckého ústavného súdu v jeho rozsudku zo 70-tych rokov, označovanom ako „Solange“³. Vymedzil tu, že Nemecko síce prenieslo na EÚ časť svojich právomocí, ale uplatňovanie práva EÚ je v Nemecku prípustné len potiaľ (so lange...), kým rešpektuje základné práva nemeckých občanov, ako sú zaručené Základným zákonom (Ústavou) Nemecka. Jednoznačný odkaz o tom, že kresťanstvo je dôležitou súčasťou ústavných poriadkov európskych štátov vysielala napr. grécka ústava, ktorá je uvedená slovami „v mene Svätej, Jednotynej a Nerozdielnej Trojice“ a hneď jej čl. 3 v úvodných základných ustanoveniach sa zaoberá vymedzením vzťahov medzi cirkvou a štátom, vrátane garantovania nezmeniteľnosti textu Svätého písma.

No nejde len o to, aké je právne postavenie cirkvi v súčasnej Európe, ale aj to, aké jej postavenie v očiach spoločnosti, v bežne rozšírených postojoch, ktoré nie je možné právne regulovať. V Európe, prie-

¹ Pozri: TRIDIMAS, T. The General Principles of EU Law. Oxford University Press 2006. Druhé vydanie, s. 591.

² Rozsudok Súdneho dvora Európskych spoločenstiev zo 17. decembra 1970 vo veci 11-70 *Internationale Handelsgesellschaft mbH v Einfuhr- und Vorratsstelle für Getreide und Futtermittel*, Zbierka rozhodnutí 1970, s. 01125, b. 4: „...ochrana základných práv tvorí integrálnu časť základných princípov práva, ktoré chráni Súdny dvor. Ochrana takýchto práv, inšpirovaných ústavnými tradíciami, ktoré sú spoločné členským štátom, musí byť zaručená v rámci štruktúry a cieľov Spoločenstva“ (vlastný preklad autorov).

³ Rozsudok Nemeckého ústavného súdu z 29. mája 1974 vo veci *Internationale Handelsgesellschaft von Einfuhr- und Vorratsstelle für Getreide und Futtermittel* (označovaný aj ako „Solange I“).

store historicky spojenom s kresťanstvom, sa v posledných rokoch, aj pri oficiálnej slobode vierovyznania stretávame, žiaľ so stále silnejúcimi prípadmi kristanofóbie. Zarážajúcou, keďže Európa je nielen historicky, ale aj v súčasnosti kresťanská. Stáva sa tak aj v krajinách považovaných za tradične kresťanské ako napr. Taliansko a Španielsko. A tak základný pilier, z ktorého sa vyvinuli „univerzálne hodnoty“ je postupne znižovaný na úroveň politických a kultúrnych práva, na slobodu myslenia a svedomia a kresťanstvo sa stáva akoby iba jedným z prúdov myslenia a svetonázoru. Problém nie je v sekularizácii, v sekularizovanej spoločnosti Cirkev pôsobí stále, ako je napísané v Evanjeliu podľa Jána: „dal som im Tvoje slovo a svet ich nenávidel, pretože nie sú zo sveta, tak ako ja nie som zo sveta...ako si mňa poslal do sveta, aj ja som ich poslal do sveta.“ (Jn 17, 14-16). Tento proces je spojený s tzv. totalitným relativizmom. Ide o relativizovanie pravdy ako absolútna a jej nahrádzanie akousi slobodou. Tieto dva pojmy, pravda a sloboda sú spojené aj vo Svätom Písme, no sloboda je závislá od pravdy, „a poznáte pravdu a pravda vás vyslobodí“ (Jn 8, 32). „Zneužitie slobody a jej využívanie iba pre uspokojenie vlastných egoistických cieľov a túžob, paralyzuje ľudskú vôľu a zbavuje ju slobody, pretože sloboda ducha je nezlučiteľná s otroctvom hriechu. Pre kresťana nie je dôležitá sloboda ako taká (sama o sebe), pre neho je dôležitá možnosť žiť v zhode so svojou religióznou tradíciou a mravnými imperatívmi, ktorých autorita je neochvejná.“¹ Aj napriek mnohým pokusom o zadefinovanie slobody alebo uzákonenia rôznych práv a slobôd v priebehu dejín je Desatoro doposiaľ jediným zákonom v histórii, ktorý nebol zrušený, zmenený ani novelizovaný a ako taký ani spochybnený a zrelativizovaný.

Kresťania sa postupne znovu dostávajú do pozície vyznávačstva, kedy za svoj názor v zhode s vieroukou Cirkvi (nosenie kríža, vyjadrovanie sa k rôznym sexuálnym menšinám, čo je často charakterizované ako religiózny predsudok) sú prenasledovaní alebo upieraní v svojich právach. Teológovia sa znovu dostávajú do pozície apologé-

¹ ILARION: Kresťanov ničí totalitný relativizmus. In: *Dimenzie*. Košice 2011, ročník XI, november-december 2011, s. 10.

tov, aby znovu objasňovali veci známe po stáročia. Je preto dôležité poznať, čo hovoria o právach jednotlivca v otázkach viery a slobody vierovyznania a možnosti využiť tieto práva v prospech kresťanstva hlavné právne dokumenty Európskej únie.

Zmluva o európskej únii

Článok 2

Únia je založená na hodnotách úcty k ľudskej dôstojnosti, slobody, demokracie, rovnosti, právneho štátu a rešpektovania ľudských práv vrátane práv osôb patriacich k menšinám.

Tento článok vymedzuje základné spoločné hodnoty Európskej únie. Ich rešpektovanie je jednou z podmienok toho, aby sa nečlenská krajina mohla stať členom¹ a ich ohrozenie u člena EÚ môže viesť k pozastaveniu niektorých jeho práv na základe rozhodnutia ostatných členov EÚ.

Zmluva o fungovaní európskej únie

Článok 10

Pri vymedzovaní a uskutočňovaní svojich politík a činností sa Únia zameriava na boj proti diskriminácii z dôvodu pohlavia, rasy alebo etnického pôvodu, náboženstva alebo viery, zdravotného postihnutia, veku alebo sexuálnej orientácie.

Diskrimináciu môžeme všeobecne charakterizovať ako spoločensky neprípustné rozlišovanie subjektov na základe istého kritéria, osobitne ak je s týmto rozlišovaním spojený nejaký negatívny následok. Nevyhnutne teda v sebe nesie hodnotové posúdenie toho, aké rozlišovanie je spoločensky prípustné a aké nie. Rozlišovanie na základe objektívnych vlastností je pritom jednou zo základných logických operácií v práve aj v živote spoločnosti. Je však spoločensky žiaduce (prípustné) rozlišovať ľudí na základe niektorých kritérií, a naopak nežiaduce (neprípustné) rozlišovať ich na základe niektorých iných. To, ktoré kritériá sú neprípustné (napr. rozlišovanie na základe rasy – rasizmus) je dané aj všeobecnou kultúrnou skúsenosťou ľudstva, a to, čo bolo kedysi prípustné, môže byť dnes pokladané za neprípustné.

¹ Podľa čl. 49 ods. 1 Zmluvy o EÚ: „O členstvo v Únii môže požiadať každý európsky štát, ktorý rešpektuje hodnoty uvedené v čl. 2 a zaviazá sa ich podporovať. [...]”

Toto ustanovenie v zmluve, ktorá podrobnejšie vymedzuje jednotlivé činnosti EÚ, zakotvuje zákaz diskriminácie ako tzv. prierezovú tému, ktorá musí byť zohľadnená pri všetkých ostatných politikách EÚ. Zákaz diskriminácie je taktiež jednou zo všeobecných zásad práva EÚ. Je však dôležité, ako si v konkrétnom prípade inštitúcie EÚ tento zákaz vyložia a to najmä pri strete zákazu diskriminácie s inými ľudskoprávnymi nárokmi, napr. aj zákazom diskriminácie z iného dôvodu.

Istou formou zákazu diskriminácie je aj novozákonný príkaz pokladať za blížneho každého človeka, a nie len Žida, ako to bolo zaužívané v starozákonnom svete. Povedané právnym jazykom, ide o novozákonný zákaz diskriminácie na základe etnického pôvodu. Naopak, rozlišovanie medzi úlohami mužov a žien je v kresťanstve prítomné, čo vidno napr. na výlučnom mužskom povolani ku kňazstvu. Toto rozlišovanie však svetská moc akceptuje, ako súčasť ochrany slobody vierovyznania. Nepokladá sa teda za neprípustné rozlišovanie, diskrimináciu zo strany Cirkvi.

Článok 17

1. Únia rešpektuje a nezasahuje do postavenia, ktoré majú cirkvi a náboženské združenia alebo spoločenstvá v členských štátoch podľa vnútroštátneho práva.

Toto ustanovenie vyjadruje, že sú to výlučne členské štáty, kto má právomoc vymedzovať postavenie cirkví, náboženských spoločenstiev a hnutí vo svojom právnom poriadku. EÚ teda nemá oprávnenie v tejto oblasti prijímať právne akty.

Článok 19

1. Rada môže, bez toho, aby boli dotknuté ostatné ustanovenia zmlúv a v rámci právomocí, ktorými je poverená Únia, po udelení súhlasu Európskeho parlamentu, jednomyseľne v súlade s mimoriadnym legislatívnym postupom prijať opatrenia na boj proti diskriminácii založenej na pohlaví, rasovom alebo etnickom pôvode, náboženskom vyznaní alebo viere, postihnutí, veku alebo sexuálnej orientácii.

Toto ustanovenie zveruje Rade EÚ (inštitúciu zloženú z príslušných vyslaných ministrov za jednotlivé členské štáty) prijímať opatrenia v oblasti

boja proti diskriminácii. Jednomyseľnosť v hlasovaní Rady znamená, že ktorýkoľvek členský štát môže zablokovať prijatie takéhoto aktu.

Charta základných práv Európskej únie

Preambula

Pamätajúc na svoje duchovné a morálne dedičstvo, je Únia založená na nedeliteľných a univerzálnych hodnotách ľudskej dôstojnosti, slobody, rovnosti a solidarity; je založená na zásadách demokracie a právneho štátu. Do stredobodu svojej činnosti stavia človeka, a to zavedením občianstva Únie a vytvorením priestoru slobody, bezpečnosti a spravodlivosti.

Charta základných práv EÚ má od nadobudnutia platnosti Lisabonskej zmluvy rovnakú právnu záväznosť ako Zmluva o EÚ a Zmluva o fungovaní Európskej únie¹. Preambula vyjadruje hodnotové smerovanie tohto dokumentu a môže byť použitá pri vysvetľovaní nejasných častí konkrétnych článkov Charty.

Charta zaväzuje jednak inštitúcie EÚ, a jednak členské štáty vtedy, keď vykonávajú právo EÚ. V ostatných situáciách, ktoré sa vôbec netýkajú práva EÚ (aj keď je ich už pomerne málo) konajú členské štáty v súlade so svojím ústavným poriadkom a ostatnými medzinárodnými záväzkami.

Článok 10

Sloboda myslenia, svedomia a náboženského vyznania

1. Každý má právo na slobodu myslenia, svedomia a náboženského vyznania. Toto právo zahŕňa slobodu zmeniť svoje náboženské vyznanie alebo vieru, ako aj slobodu prejavovať svoje náboženské vyznanie alebo vieru sám alebo spoločne s inými, či už verejne alebo súkromne, bohoslužbou, vyučovaním, vykonávaním úkonov a zachovávaním obradov.

2. Právo na výhradu vo svedomí sa uznáva v súlade s vnútroštátnymi zákonmi, ktoré upravujú výkon tohto práva.

¹ Podľa čl. 6 ods. 1 Zmluvy o Európskej únii: „Únia uznáva práva, slobody a zásady uvedené v Charte základných práv Európskej únie zo 7. decembra 2000 upravenej 12. decembra 2007 v Štrasburgu, ktorá má rovnakú právnu silu ako zmluva.”

Tento článok zodpovedá garanciam na základe Európskeho dohovoru o ochrane ľudských práv a slobôd. Nad rámec Dohovoru je článok 2, ktorý rešpektuje právo štátov upraviť vo svojom vnútroštátnom právnom poriadku právo na výhradu vo svedomí.

Článok 21

Nediskriminácia

1. Zakazuje sa akákoľvek diskriminácia najmä z dôvodu pohlavia, rasy, farby pleti, etnického alebo sociálneho pôvodu, genetických vlastností, jazyka, náboženstva alebo viery, politického alebo iného zmýšľania, príslušnosti k národnostnej menšine, majetku, narodenia, zdravotného postihnutia, veku alebo sexuálnej orientácie.

Opäť téma zákazu nediskriminácie, tentoraz vyjadrená ako ľudské právo.

Článok 22

Kultúrna, náboženská a jazyková rozmanitosť

Únia rešpektuje kultúrnu, náboženskú a jazykovú rozmanitosť.

Toto ustanovenie je adresované predovšetkým inštitúciám EÚ. Jeho význam je pomerne neurčitý, avšak predstavuje isté použiteľné odôvodnenie, prečo by EÚ nemala do istých záležitostí zasahovať. V tejto súvislosti môžeme spomenúť práve prebiehajúcu ostrú diskusiu ohľadne svätožiary a krížov na omofore na pripravovanej pamätnej minci k roku svätých Cyrila a Metoda.

Článok 52

Rozsah a výklad práv a zásad

1. Akékoľvek obmedzenie výkonu práv a slobôd uznaných v tejto charte musí byť ustanovené zákonom a rešpektovať podstatu týchto práv a slobôd. Za predpokladu dodržiavania zásady proporcionality možno tieto práva a slobody obmedziť len vtedy, ak je to nevyhnutné a skutočne to zodpovedá cieľom všeobecného záujmu, ktoré sú uznané Úniou, alebo ak je to potrebné na ochranu práv a slobôd iných.

Toto ustanovenie vymedzuje štandardné a zaužívané podmienky, za ktorých je prípustný zásah do garantovaných práv a slobôd bez toho, aby došlo

k ich porušeniu. Obsahuje podmienky ako (i) legalita, (ii) zachovanie aspoň minimálneho štandardu práv, (iii) proporcionalita zásahu, (iv) nevyhnutnosť zásahu a jeho (v) odôvodnenosť verejným záujmom.

Zásah do niektorého z práv priznaných Chartou, ktorý by nespĺňal všetky tieto požiadavky, by bol porušením práv. Stačí teda, aby zásah (i) nebol právom dovolený a upravený, (ii) porušoval samotnú podstatu práva, viedol k jeho úplnému odňatiu danej osobe, (iii) bol intenzívnejší než je nevyhnutné, (iv) nebol sám osebe nevyhnutný (bol by nahraditeľný a cieľ by sa dosiahol aj tak), alebo (v) nesledoval by verejný záujem, ale výlučne niekoho súkromný záujem, nechránený právom, na to, aby takýto zásah by predstavoval porušenie práva. Tieto podmienky sa teda vzťahujú aj na prípadné zásahy do slobody vierovyznania.

Zoznam bibliografických odkazov:

- ILARION: Kresťanov ničí totalitný relativizmus. In: *Dimenzie*. Košice 2011, ročník XI, november-december 2011, ISSN 1335-9959. s. 6-15
- Zmluva o Európskej únii (online). In: *Úradný vestník Európskej únie*. Zväzok 55. Luxemburg 2012. ISSN 1977-1037 [cit. 2012-10-31]. Dostupné na internete: <http://eur-lex.europa.eu/JOHtml.do?uri=OJ:C:2012:326:SOM:SK:HTML>
- KUZMYK, V.: Filantropický a sociálny rozmer cirkevných kánonov. In: *Nová sociálna edukácia človeka(?)* (Duchovné, antropologické, filozofické, psychologické a sociálne aspekty výchovy vzdelávania a poradenstva dneška). Zborník príspevkov z medzinárodnej interdisciplinárnej vedeckej konferencie. PU v Prešove, PBF 2012, s. 72 - 76. ISBN 978-80-555-0641-8.
- TRIDIMAS, T. : *The General Principles of EU Law*. Oxford University Press 2006. Druhé vydanie. s. 591. ISBN 978-0-19-92268-6.

DUŠEVNE PRACUJÚCI SENIORI V KONTEXTE SOCIÁLNYCH ZMIEN (Diskurz o spoločenskej hodnote starších ľudí)

Mária MACHALOVÁ

Úvod

V príspevku chceme poukázať na rozpor medzi deklarovaním potreby dodržiavania *rešpektu, dôstojnosti a práva človeka* na rovnaké zaobchádzanie zo strany spoločnosti, vrátane práva na profesijnú realizáciu bez ohľadu na vek dospelých a priamou či skrytou diskrimináciou seniorov ak sa chcú uplatniť na trhu práce. Je pochopiteľné, že profesijná sebarealizácia duševne pracujúcich seniorov podlieha sociálnym zmenám a povahe aktuálneho sociálneho prostredia, pretože spoločenským zmenám sa nedá vyhnúť. Lenže v našej spoločnosti je aj pod vplyvom zjavných prejavov *sociálnej devalvácie pracovného uplatnenia duševne pracujúcich seniorov* na pracoviskách, kde pôsobia. Znaky spomenutej diskriminácie sú evidentné. Stačí sa prizrieť pracovnej realite seniorov – jednotlivých osôb, alebo aj skupín seniorov (muži, ženy, zdravotne postihnutí, osoby s nízkym vzdelaním, osoby s vyšším vzdelaním, ľudí bývajúcich v mestách či na vidieku a pod).

Spoločnosť podlieha mýtom, predsudkom a omylom v posudzovaní širokospektrálnej sociálnej skupiny spoluobčanov seniorov, vrátane duševne pracujúcich seniorov. Ide o prejavy, ktoré sme nazvali znakmi „*globalizovanej sociálnej psychiky*“ ľudí. Vďaka moderným komunikačným technológiám, ktoré miestami prerastajú cez hlavu mnohým osobám, žijú dnešní ľudia svoj život v prostredí sofistického *sieťovania* a neprebernej ponuky spôsobov skôr a viac *virtuálnych*, než reálnych sociálnych vzťahov a sociálnej komunikácie.

Náš príspevok je reflexiou výseku spomenutej reality, ktorá sa v súčasnosti utvára ako možný následok podporovania rôznych kultov v spoločnosti, napríklad kultu mladosti, bohatstva, kariéry a rýchleho postupu po spoločenskom rebríčku, či zrýchleného profesijného postupu skratkou. Zmenená realita vplýva na názory, postoje a hodnoty osôb a prejavuje sa v ich správaní a konaní. Narastajúca neistota,

rast rizík a vytrácanie sa tradícií, procesy *individualizácie*, *pluralizácia* všetkých oblastí života a hodnôt a na druhej strane procesy *unifikácie* v *sociálnej a kultúrnej oblasti*, ktoré sú späté so súčasnou transformáciou a diskontinuitou, nadobúdajú nové dimenzie a kvality. (Sycha, 2012, s. 26).

Kontext sociálnych zmien

„Moderná paradigma, v ktorej vedci objavujú nemenné zákony prírody, inžinieri budujú na základe vedeckého poznania skutočnosti ,lepší a spravodlivejší svet pre všetkých, keď poriadok víťazí nad chaosom, sa vyčerpala, verí jej stále menej ľudí. Zásady postmodernej paradigmy sú iné: poriadok a chaos sú komplementárne....každá hodnota je historicky obmedzená, rozpory a náhodnosť nemožno odstrániť“ (Bělohradský, 2002 – In: Sycha, 2012, s. 25.)

Pri vedeckých teóriách a názoroch je nutné sa pristaviť, pochopiť a uznať ich, alebo ich odmietnuť. Z toho dôvodu, že významne ovplyvňujú myslenie a rozhodovanie autorít a skupín, ktorým občania zverili riadenie vecí verejných. Teórie a vedecké názory sú v istej miere transformované v politických rozhodnutiach a strategických plánov spoločnosti nazvaných vyspelými štátmi.

Vo vedeckých názoroch zaznieva, že neistota dnešnej doby je iná, než bola tradičná neistota. Tradičná neistota vyplývala zo skutočnosti, že ľuďom a spoločnosti neboli známe *prostriedky konania*. Dnešnú neistotu určuje fakt, že ľuďom i spoločnosti *nie sú známe ciele konania*. Podľa Schulza (1997,s. 49 - In: Sycha, s. 26) súčasnosť nie je pokračovaním minulosti a uvažovať o pokroku ako o permanentnom vzostupe nie je možné. *“Čo ale stojí pred nami, čo už dokonca začalo, je zmena zmeny; sociálny svet z druhej strany logiky vzostupu“* (Schulze, 2000, s. 220-221 -In: Sycha, 2012,s. 26).

Kontext sociálnych zmien je dôležitý pre pochopenie a rešpektovanie toho, ako vnímajú konkrétne spoločenské zmeny ľudia a ako konajú a správajú sa vplyvom zmien. V tomto zmysle sa musia zmeniť aj doposiaľ panujúce názory a postoje spoločnosti k profesijnej sebarealizácii seniorov, k ich úlohe v rámci trhu práce a na pracoviskách. Stereotypy budú musieť byť vytlačené sociálne funkčnejším prí-

stupom politiky, legislatívy, pracovného trhu a spoločnosti voči pracujúcim seniorom.

Vzhľadom na starnutie populácie Európanov, doteraz fungujúce opatrenia sa stávajú málo efektívnymi a teda musia prejsť zmenami. Uvoľňuje sa miesto inej, než doposiaľ konzervovanej politickej optike, spoločenskej mienke, vedeckovýskumnej orientácie i zamestnávania seniorov. Dochádza k výrazným sociálnym, psychickým a duchovným zmenám v živote skupín ľudí a jednotlivých osôb, ktoré nemožno prehliadať. Mení sa povaha životných úloh ľudí, sociálneho postavenia i zodpovednosti jednotlivých osôb za svoje žitie a celých sociálnych skupín. *„Bez ohľadu na snahy aktívne ovplyvňovať sociálnu realitu alebo skôr pasívne prijímať prichádzajúce zmeny, je pre ďalšie fungovanie spoločnosti bezpodmienečne nutné, aby sa tak na úrovni osôb, ako aj na úrovni spoločnosti ako celku, ďalej zvyšovala **schopnosť adaptability na sociálne transformácie**“* (Sycha, 2012, s. 28 – podčiarkla M.M.).

Čo znamená modernizácia spoločnosti pre jednotlivé osoby? Ide o proces, ktorý nie je priamočiary a prebieha tak, že v ňom existuje to, čo je v spoločnosti tradičné zároveň s tým, čo je nové a progresívne. Spomínaná skutočnosť sa týka aj sociálnej situácie seniorov a ďalších a iných sociálnych skupín.

So situáciami a podmienkami svojho života v procese takejto širokospektrálnej zmeny si jednotlivec musí poradiť, tak povediac, „za pochodu“ a v pomerne rýchлом tempe. *„Modernizácia znamená proces permanentnej zmeny, ktorý má pozitívne a negatívne stránky - život dnes ponúka jednotlivcovi omnoho viac možností voľby osobného, profesijného i sociálneho rozvoja než kedykoľvek predtým. Tieto možnosti sú však zároveň šancami a obmedzeniami. Na jednej strane znamenajú rast slobody rozhodovania a na druhej strane úbytok istoty a nevyhnutnosť hľadať svoju cestu mimo tradičné modely“* (Gruber, 2001, s. 36). My podotýkame, že aj seniori sú postavení pred výzvou hľadať svoju cestu „fungovania“ mimo tradičné modely žitia seniorov v spoločnosti vrátane vlastnej zamestnateľnosti a pracovnej sebarealizácie.

Seniori práve tak ako ostatné vekové skupiny obyvateľstva čelia javom modernizácie, ktorými sú: už spomínaná rozširujúca sa racionalizácia žitia; pokračujúca individualizácia; výrazná pluralizácia spoločnosti

a hodnôt, ale tiež aj zotieranie hraníc medzi prácou, povoláním, vzdelaním, rodinným životom a voľným časom; uvoľnenosť v pravidlách správania, ktoré fungovali na základe náboženských a spoločenských tradícií i sociálnych noriem; potreba osôb permanentne hľadať svoju pozíciu vo svete a v svojom okolí; zmena spôsobu a povahy (virtualizácia) medziľudských a medziosobných vzťahov a tiež sociálnej komunikácie.

Kontext demografického vývoja v SR a seniori

Pre populačný vývoj v SR je charakteristický dlhodobý pokles sobášnosti, pôrodnosti a plodnosti. V demografických procesoch došlo k očakávanému vývoju - z hľadiska vekovej štruktúry pokračuje proces starnutia obyvateľov, keď sa ďalej znížil podiel detí (0-14 ročných) a zvýšil podiel obyvateľov v poproduktívnom veku, resp. vo veku 65 ročných a starších. Dochádza k zvyšovaniu priemerného veku a následne aj zvyšovaniu indexu starnutia.

Podľa prognózy vývoja obyvateľstva s časovým horizontom do roku 2025 sa predpokladá, že SR by mala mať do roku 2025 zhruba 5,2 milióna obyvateľov. *Počet dôchodcov bude pribúdať a naopak počet obyvateľov v produktívnom veku bude ubúdať.* Podiel detí vo veku 0-14 rokov sa podľa prognózy v roku 2025 zníži zo súčasných 17,1% na 13% a počet ľudí starších ako 65 rokov sa zvýši zo súčasných 11,6% na 20%. Stredná dĺžka života pri narodení u mužov z obdobia 1996-2000 na obdobie 2001-2005 narástla z hodnoty 68,91 na hodnotu 69,96 roka. U žien bol tento nárast miernejší, a to z hodnoty 77,53 na hodnotu 77,91. V novom dôchodkovom systéme je zákonom ustanovený dôchodkový vek 62 rokov pre mužov aj ženy.

Naznačené prognózy vedú k záveru, že profesijné uplatnenie seniorov aj v poproduktívnom veku (od 62 rokov vyššie) sa stáva vážnym spoločenským problémom. V rámci naznačených trendov krivky demografického vývoja, ktorý determinuje sociálny rozvoj v SR, možno považovať za nezmyselné, archaické a pre spoločnosť neprospešné také spoločenské praktiky, ktoré odsúvajú populáciu seniorov na vedľajšiu spoločenskú koľaj, nazvime to, pasívneho dožitia. Ide o hazard s významným pracovným individuálnym potenciálom ľudí, ktorí sa chcú a môžu profesijne realizovať aj v dôchodkovom veku (na Sloven-

sku sa to týka populácie 62+). Je potrebné si uvedomiť, že počet starších ľudí vo svete i na Slovensku sa v priebehu prvej polovice 21. storočia zdvojnásobí. Prírastok starších ľudí bude najväčší v najvyšších vekových skupinách. S predošlým konštatovaním V. Dobiášovej a O. Herdovej, súvisí aj fakt, na ktorý upozornili, že *„spoločnosť a najmä mladí ľudia by mali byť na túto situáciu pripravení, mali by vedieť, že staroba je súčasťou nášho života, ktorú treba akceptovať a pripraviť sa na ňu už od mladosti.”* (2012, s. 1).

Z výsledkov prieskumu *„Sonda do životného štýlu seniorov na Slovensku”* realizovanom Nadáciou Orange sa dozvedáme (Skokňová, 2010), že na Slovensku žije vyše 900 tisíc obyvateľov vo veku 60 a viac rokov, ktorí tvoria 17% populácie. Skupina seniorov sa stáva prefeminizovaná – 61% tvoria seniorky. V prieskume vzorky 220 osôb v seniorskom veku sa zistilo, že základnými životnými hodnotami skúmaných seniorov sú:

- Odovzdávať svoje skúsenosti mladým (97%)

Byť čo najviac samostatný, nebyť mladým na farchu (96%)

Starat' sa o niekoho a pomáhať mu (95%)

S rovesníkmi seniormi si čo najviac pomáhať a podporovať sa (92%)

- Žiť svoj život aktívne, realizovať sa (93%)

Udržiavať kontakty so svojimi rovesníkmi seniormi (87%)

- Spoznávať nové veci (84%)

Zaujímavým je zistenie, že u skúmaných seniorov obsadili *materiálne hodnoty* nižšie až posledné priečky rebríčka hodnôt: Peniaze, ktoré znamenajú možnosť robiť si, čo chcem (53%). Keby som mal(a) viac peňazí, už by mi nič nechýbalo (33%). Mať vlastný dom (2%). Poznávať svet, cestovať (1%).

Autorka prieskumu (Skokňová, 2010) poukazuje na to, že v dôchodkovom veku nestráca na dôležitosti **potreba sebarealizácie**. Najvyššími zistenými hodnotami boli:

Stretnúť sa s priateľmi, blízkymi (96%)

Odpočinúť si, relaxovať (91%)

Byť s ľuďmi, ktorí sú ako ja-rovesníci (90%)

Robiť niečo tvorivé (88%).

Vyznačili sme hodnoty, ktoré, podľa nás priamo súvisia s pracovnou sebarealizáciou seniorov. Hypoteticky možno očakávať, že duševne pracujúci ľudia, na ktorých upriamujeme pozornosť v tomto príspevku, budú aj v seniorskom veku silne vnútorné motivovaní k tvorivej činnosti a k pokračujúcej profesijnej sebarealizácii.

Duchovná kríza

„*Vo svete je väčší hlad po láske a ocenení, než po chlebe*“ (Matka Tereza). A chceme dodať, že tento druh chudoby musíme začať liečiť aj v konkrétnom sociálnom spoločenstve a v špecifickom sociálnom profesijnom prostredí. Týka sa to aj sociálneho prostredia, v ktorom žije svoj život cieľová skupina *profesijne aktívnych seniorov*.

Dôsledkom duchovnej krízy v spoločnosti je spustošenie spoločenského vedomia a následne aj narušenie individuálneho vedomia osôb, v ktorom sa potom ľahko udomácňujú tie najextrémnejšie myšlienky. Preto je v živote spoločnosti dôležitá prakticky uplatňovaná sociálna etika a jej dodržiavanie. Už aj z toho dôvodu, aby sa *neetické* rozhodnutia a konanie jednotlivcov a sociálnych skupín neakceptovalo a nestalo sociálne *normálnym* javom a naopak – *etické* rozhodnutie a konanie stalo *nenormálnym* sociálnym javom a aby sa takáto morálna narušenosť neudomácnila v myslení, v motivácii a v konaní ľudí.

Nemá sa to diať v súčasnej epoche ľudstva, kedy slovami I. Frolova (1987, s. 74) „*veda vstúpila do „ľudského veku“, keď všetka sila vedeckého poznania bude smerovať k človeku ako svojmu hlavnému objektu. To si však vyžaduje rozumu a humanite zodpovedajúce sociálne podmienky, z ktorých vyrastie nový etos vedy*“ a sami podotýkame, že vyrastie nie iba etos vedy, ale aj etos sociálneho správania sa a konania ľudí. I. Frolov ďalej konštatuje „*v tomto štádiu si človek možno uvedomí svoju jedinečnosť, rozumnosť a humánnosť, ale my dnes nevieme posúdiť, aké dôsledky z toho vyplynú*“ (tamtiež). Humanistický prístup, podľa tohto autora, predpokladá „*nové vedecké a filozofické ponímanie zmyslu ľudského života a zároveň celostný – morálny a sociálny pokrok ľudstva dnes aj v budúcnosti. Na tejto ceste bude musieť človek akiste ešte mnohé zmeniť a prekonať...*“ (tamtiež, s. 73).

Z podnetného príspevku uvedeného autora, ktorý sa nepriamo dotýka aj problematiky zamestnaných, to znamená profesijne aktívnych seniorov, v ďalšom texte voľne pretlmočíme aspoň niektoré myšlienky. Pokiaľ ide o otázky týkajúce sa predĺženia ľudského života, táto problematika je spojená s riešením témy zmyslu života a hodnôt ľudského života. Toto riešenie je možné v duchovnej, filozofickej, psychologickej, sociálnej, etickej, mravnej a humanistickej rovine problému.

Predlžovanie ľudského života

V súvislosti s problematikou predĺženia ľudského života I. Frolov sa pýta, o aký čas predlžovania vlastne ide. Je to *biologický čas* *individuálny*, alebo *sociálno-osobnostný čas*, ktorý sa vymedzuje emocionálnym, psychologickým a mravným nábojom? Vzhľadom k téme profesijne aktívnych seniorov je pre nás kľúčovou táto skutočnosť: „*Predĺženie ľudského života sa niekedy chápe ako vedecky a sociálne zdôvodnený cieľ a vtedy vzniká otázka, načo potrebuje osobnosť a spoločnosť predĺžiť ľudský život?*“ (tamtiež, s.68). Hovorí sa o tom, že stojíme na prahu éry, keď životné podmienky, štýl života, osobnostný rozvoj i medicína premení *homo sapiens* na *homo longevus*, dlho žijúceho človeka, „*keď si muži a ženy v zrelom veku zachovávajú úplnú rozumovú a telesnú sviežosť. A ak je to tak, musíme sa na život pozrieť inými očami*“ (tamtiež, s. 69).

Stotožňujeme sa s týmto názorom a poznamenávame, že v súvislosti s cieľovou skupinou zamestnaných profesijne aktívnych seniorov, máme na mysli predovšetkým *sociálne podmienenú dĺžku života*, kedy majú sociálne podmienky života a prostredia určujúci význam a kedy „*môžeme proces sociálneho starnutia človeka rozdeliť na normálne starnutie, keď človek starne v dôsledku čerpania rezerv ľudského organizmu, a starnutie patologické, podmienené negatívnym vplyvom sociálnych faktorov determinujúcich prirodzený priebeh starnutia. Potom základnou úlohou ostáva na minimum redukovať príčiny, ktoré podmieňujú patologický priebeh sociálneho starnutia. Táto úloha sa kryje so širšie koncipovanými sociálnymi úlohami zameranými na takú predstavu spoločnosti, ktorá by človeku zabezpečila normálne ľudské podmienky existencie*“ (tamtiež, s. 69, podčiarkla M.M.).

K tomuto názoru pridávame, že sa to týka v plnej miere aj podmienok profesijnej sebarealizácie v seniorskom veku, a o to viac ľudí vzdelaných a duševne pracujúcich. Vzhľadom na reálny problém diskriminácie duševne pracujúcich seniorov v ich profesijnej sebarealizácii, je potrebné zmeniť predsudky voči zamestnaným seniorom v tom zmysle, že sa v spoločnosti presadí iný pohľad na život seniorov.

A to taký pohľad, že starší ľudia na základe svojich skúseností sami nadobudnú presvedčenie, že sa človeku vyplatí žiť čo najdlhšie aktívnym a profesijne produktívnym spôsobom, že nebude zo strany spoločnosti a mladších vystavený sociálnemu stresu, frustrácie, a nedočka sa profesijnej diskriminácie iba a len na základe svojho *kalendárneho veku*. R. Čornaničová (1998) odlišuje *kalendárny vek* a *funkčný vek* jednotlivého človeka. Ak sa nerešpektujú individuálne rozdiely v osobnosti seniorov, tak sa opomína *funkčný vek*, ktorý zodpovedá skutočnému *funkčnému potenciálu človeka* – jeho tela i psychiky a sociálnej adaptácie v prostredí. V. Pacovský (1997) odlišuje *biologický vek*, *psychologický vek* a *sociálny vek* jednotlivého človeka. I. V. Davydovský (In Frolov, 1987, s.73) predpokladal, že dlhý život a s ním spojený problém aktívnej tvorivej staroby je reálny a v podstate ide o nového človeka, ktorý si naplno uvedomuje svoje potenciálne možnosti a má motiváciu k uskutočneniu svojho poslania na Zemi.

Podľa nás je očividné, že takí ľudia, za predpokladu zdravia a adekvátnych pracovných možností, aj v seniorskom veku budú mať silnú motiváciu k tvorivému realizovaniu svojho individuálneho potenciálu, svojho nadania a talentu, ktorý sa im žiada odovzdať ako štafetu spoločenstvu ľudí.

Kto sú duševne pracujúci seniori alebo cieľová skupina v našom príspevku

Profesijne aktívni seniori sú osoby v o veku cca 60 až 75 rokov. Podľa Svetovej zdravotníckej organizácie (WHO) možno obdobie dospelosti rozdeliť na: 45 až 59 rokov – *stredný vek*; 60 až 74 rokov – *vyšší vek*, *ranná staroba*, *presenium*; 75 až 89 – *starecký vek*, *pokročilý vek*, *senium*; 90 až viac rokov – *dlhovekosť*.

Ak máme na mysli cieľovú skupinu nášho príspevku, potom ide o podskupinu generácie seniorov, ktorú možno charakterizovať v rámci *fyzickej ontogenézy* ako biologicky staršiu generáciu. Z hľadiska riešenia *psychosociálnych kríz* v tomto vekovom období možno túto podskupinu seniorov charakterizovať ako osoby, ktoré môžu svoje životné krízy riešiť aj osobnou stagnáciou, či regresom, lenže oni viac inklinujú ku *generativite*, to znamená majú motiváciu k produktívnemu a tvorivému životu v pracovnej oblasti, v rodinnom živote i v oblasti záujmovej sebarealizácie.

Možno predpokladať, že profesijne aktívni seniori si spravidla svoj život uvedomujú ako kontinuitu a celok, ktorý má význam a poriadok. Aj seba vnímajú ako kontinuitu a celok. To znamená ako *integritu*, v ktorej sa odzrkadľuje všetko čím osoba bola, čo za života vykonala, čo v živote dosiahla. A najmä, čo ešte chce v seniorskom veku dosiahnuť, aby naplnila svoje *poslanie* na tejto Zemi. A to aj spôsobom tvorivého splnenia *úloh profesijnej sebarealizácie*, ktorej nemožno vymedziť umelé hranice, lebo sebarealizácia človeka nemá konca z dôvodu dosiahnutia kalendárneho veku. Výsledkom sebarealizačnej motivácie a aktívneho prístupu k vlastnému žitiu je psychicky, sociálne i duchovne integrovaný človek, ktorý sa prejavuje ako vyrovnaná a spokojná osoba, pre ktorú je najväčším bohatstvom múdrosť čiže poznanie rozumu aj srdca.

Cieľovou skupinou, ktorej venujeme viac pozornosti v tomto príspevku, sú *profesijne aktívni duševne pracujúci seniori*. Ich prioritnou motiváciou zotrvania v prostredí práce je silná vnútorná, tzn. psychologická motivácia k vykonávaniu profesijnej činnosti. Ide spravidla o ľudí s vysokou motiváciou sebarealizácie a dokončenia celoživotného vedeckého, umeleckého diela alebo celoživotnej profesijnej činnosti iného druhu. Možno povedať, že ide o sebarealizujúce sa osobnosti. A. Maslow (In Hall, C.S. - Lindzey, G., 1997, s.175), tvorca humanistickej psychológie, vo svojich holisticko - klinických štúdiách zostavil skupiny *charakteristík*, ktoré opisovali *sebarealizujúcich sa ľudí* a na ktoré je potrebné upozorniť.

Akí sú sebarealizujúci sa ľudia?

- *Ich životná orientácia je realistická.*
- *Akceptujú seba , iných a svet ľudí vôbec, ako aj prírodu tak, ako to je.*
- *Sú spontánni v správaní a konaní , v komunikácii, v medziľudských vzťahoch.*
- *Orientujú sa skôr na riešenie rozmanitých problémov a úloh života, než na svoju osobu.*
- *Vytvárajú okolo seba sociálnu atmosféru nestrannosti, nezaujatosti, veľkorysosti.*
- *Majú intenzívnu potrebu byť sami so sebou, mať svoje súkromie.*
- *Ľudí a veci, situácie a problémy vidia po novom, nie sú stereotypní.*
- *Väčšinou majú mystické alebo spirituálne, ale nie iba náboženské zážitky.*
- *Identifikujú sa s ľudským rodom, majú cit spoločenstva a sociálne záujmy.*
- *Preferujú hlboké ľudské vzťahy len s niekoľkými, ale zvlášť milovanými a milujúcimi ľuďmi pred povrchnými vzťahmi s mnohými ľuďmi.*
- *Uznávajú a riadia sa demokratickými hodnotami a postojmi.*
- *Majú skôr filozofický než ironizujúci a sarkastický zmysel pre humor.*
- *Sú vysoko tvoriví. Odporujú konformite voči kultúre.*
- *Prostredie skôr transcendujú čiže duchovne ozvláštnia, než by sa s ním iba vyrovnávali.*

Životné vývinové a rozvojové úlohy seniorov

V živote ľudí tak jednotlivcov ako aj spoločenstiev jestvuje medzi generáciami prepojenie, zviazanosť a puto, ktoré nemožno vymazať a je potrebné ho, v záujme sociálneho zdravia spoločnosti aj rešpektovať. Všetky generácie plynú v jednej rieke času. A každá generácia má svoje životné vývinové úlohy (*determinované genotypom*) a životné rozvojové úlohy (*čiže socializačné, výchovné a vzdelávacie úlohy, ktoré sú výsledkom aktívneho učenia sa ľudí*). Životným vývinovým a rozvojovým úlohám venujeme dlhodobo veľkú pozornosť vo vlastnej vedeckej i výskumnej činnosti a tiež v rámci vedenia bakalárskych a magisterských prác vysokoškolských študentov na tému vývinových a rozvojových úloh.

Životné vývinové a rozvojové úlohy seniorov, resp. osôb v období neskorej dospelosti vyžadujú od ľudí *bdelosť, uvedomelosť, flexibi-*

litu myślenia, cienia, konania a pogołosć ućić sa. Żywotné vývinové úlohy a rozvojové úlohy podnecujú rozvoj intelektu, emócií, citov, motivácie, hodnôt i charakterových vlastností jednotlivcov (Machalová, 2006, 2010). A to za okolností, ktoré sú špecifické pre seniorský vek. Tými okolnosťami je napríklad odchod zo zamestnania a poberanie dôchodku, vyrovnánie sa s chorobami vlastnými i v rodine, strata životného partnera jeho úmrtím a pod.

Na druhej strane sa však objavujú aj nové výzvy k novým činnosťam, ktoré vyvolávajú k aktivite skrytý potenciál osôb a ich prirodzenú potrebu žiť ako tvoriví ľudia. „Dokiaľ žijeme, učme sa ako žiť“, konštatoval slávny filozof a znalec života - Seneca. Aj v seniorskom veku má veľký význam produkovať myšlienky, vytvárať sociálne vzťahy, vyrábať predmety. Pred seniormi dneška sa, podľa nás, objavujú i netradičné alebo úplne nové a predtým nepoznané úlohy života. Napríklad:

- naučiť sa učiť aj v staršom veku a rozvíjať svoju spôsobilosť učiť sa;
- ďalej, alebo nanovo sa vzdelávať (formálnou a neformálnou cestou);
- naučiť sa, podľa vlastnej potreby, používať informačné a komunikačné prostriedky (počítač, mobil, digitálny fotoaparát, rôzne prehrávače, telefonovanie cez internet a i.);
- naučiť sa novým spôsobom, ako si udržať duchovné, psychické a telesné zdravie;
- optimálne a zdraviu prospešne sa sociálne adaptovať na hodnoty i spôsob života ľudí v súčasnosti.

Seniorský vek je nielen pre profesijne aktívnych duševne pracujúcich seniorov, ale tiež pre ďalšie skupiny tvorivých ľudí, obdobím odovzdania svojich plodov práce. Výsledky celoživotného úsilia týchto ľudí je treba prijať ako vzácny vklad a obohatenie databanky životných a profesijných skúseností a poznania konkrétnej spoločnosti ľudí. Ako inak by mohla zmohutnieť rieka života, ktorej slabší tok sa tvoril najprv z pramienkov učenia sa mladých ľudí, neskôr tok zosilnel vďaka činnosti osôb v strednom veku a napokon rieka zmohutnela vplyvom syntézy poznania, skúseností a činov osôb v seniorskom veku.

Epocha netrpezlivosti a diskriminácia profesijne aktívnych seniorov

Začnime voľným pretlmočením vyjadrenia A.Carpentiera (1987, s. 169), ktorý presne vystihuje to, čo máme na mysli a od ktorého sme v tomto príspevku prevzali výraz „*epocha netrpezlivosti*.” Naša epocha prebieha v znamení netrpezlivosti. Celý svet sa kamsi náhli. Celý svet chce ihneď ochutnať plody svojho snaženia. Jedni chcú nahrabať imanie, iní dosiahnuť úspechy. Umelec i vedec si chce čo najrýchlejšie osvojiť celé bohatstvo výtvarných a vedeckých prostriedkov, aby v priebehu dvoch – troch rokov uskutočnil prelom v rozvoji maliarstva, hudby, literatúry alebo vedy a zvládol rýchlym skokom prelom vo svojej profesijnej kariére. Každý jednotlivec, každý ľudský kolektív pociťuje tajný a neuhasiteľný smäd po novom či už v umení, vo vede, vo výrobnej sfére, v osobnej kariére.

Zo skúsenosti na pracovnom trhu, napríklad na Slovensku, je známy trend vysokej motivácie osôb k dosiahnutiu rýchlej úspešnej a materiálne i mocensky výhodnej profesijnej kariére. V súčasnosti sa však tiež veľa hovorí o predĺžení pracovnej kariéry až do vyššieho veku, nie iba preto, že sa ľudia napríklad v európskych krajinách dožívajú v dobrej kondícii vyššieho veku a narastá tak pracovne schopná populácia seniorov, ale tiež preto, že ekonomika štátov je zafažená vyplácaním dôchodkov vysokému počtu seniorov dôchodcov.

Lenže politické rozhodnutia o predlžovaní odchodu do dôchodku zamestnaných osôb v seniorskom veku (na Slovensku od 62 roku) sú jedna vec a životná pracovná realita pracujúcich seniorov, ktorí zotrávajú v zamestnaní, je vec iná a v mnohých prípadoch sociálne i psychologicky nelichotivá. Zo skúsenosti z poradenskej i psychoterapeutickej činnosti s ľuďmi v seniorskom veku, ako aj z pozorovania života zamestnaných seniorov, sú nám známe prípady *skrytej aj otvorenej diskriminácie a potlačania práva na rovnaké pracovné podmienky, na dôstojnosť a rešpekt voči vlastnej osobe na pracoviskách, kde pracujú.*

Už sme viac razy spomenuli, že v centre pozornosti sú v tomto príspevku profesijne duševne pracujúci seniori. Chceme upozorniť na nevyužitie veľkého ľudského potenciálu tejto skupiny seniorov. A tiež na potrebu venovať pozornosť skrytému i reálnemu diskriminovaniu

týchto seniorov pri výkone ich životného poslania, ktoré realizujú spôsobom duševnej práce v rôznych povolaniach a zamestnaniach. V spoločnosti, ako je dobre známe, sa na jednej strane hľadajú spôsoby, ako pôsobiť na talentovaných mladých ľudí, aby po ukončení vysokoškolského vzdelávania neunikali do zahraničia a nevyvážala sa tak vzdelanosť krajiny.

A tiež ako zabrániť „emigrácii mozgov“, čiže vyvážaniu know-how, intelektuálneho kapitálu krajiny. A na druhej strane sa vzdelanosťou krajiny a nakumulovaným intelektuálnym kapitálom profesijne duševne pracujúcich seniorov mrhá. Tejto skupine duševne pracujúcich seniorov : priekopníkov, tvorcov diel rozmanitého druhu, autorov kníh a koncepcií, osnovateľov inštitúcií, celospoločenských programov, stratégií a projektov, tvorcov študijných odborov, zakladateľov škôl, vynálezcom, inovátorom, „ľahúňom“ vedy, umenia, techniky a iných druhov ľudskej činnosti, vychovávateľom a vzdelávateľom generácií – sa neraz nielenže nedostáva náležitého spoločenského *ocenenia, úcty a rešpektu*, ale ani toľko *spoločenských prostriedkov* na ďalšie zveľaďovanie ich ľudského a teda aj intelektuálneho potenciálu, koľko je tento dar duševne pracujúcich seniorov pre spoločnosť hoden.

Aj v tom je možno hľadať prejavy sociálnej diskriminácie seniorov i problém medzigeneračných nedorozumení a prejavov intolerancie na pracoviskách, kde profesijne pôsobia duševne pracujúci seniori. Pritom k takým situáciám *zvyčajne dochádza na základe jediného dôvodu – dôvodu kalendárneho veku zamestnaných seniorov*.

O aké prípady diskriminovania duševne pracujúcich seniorov z dôvodu ich kalendárneho veku ide? Uvedieme iba niektoré *všeobecné indikátory diskriminácie* duševne pracujúcich seniorov na pracoviskách:

- Prepustenie zo zamestnania, z dôvodu kalendárneho veku seniora.
- Zbavenie funkčného vedúceho pracovného miesta, z dôvodu kalendárneho veku seniora.
- Prekážky v ďalšom profesijnom kvalifikačnom postupe, z dôvodu kalendárneho veku seniora.
- Preradenie do nižšej pracovnej pozície a kategórie, z dôvodu kalendárneho veku seniora.

- Zníženie platu pri pracovnom preradení, z dôvodu kalendárneho veku seniora.
- Sociálna marginalizácia v pracovnom kolektíve, z dôvodu kalendárneho veku seniora.
- Pripomínanie profesijných obmedzení a limitu ďalšieho rozvoja pracovníka seniora, z dôvodu kalendárneho veku.
- Pripomínanie neperspektívnosti pracovníka pre organizáciu, z dôvodu kalendárneho veku seniora.

Príčinu vyššie uvedených prejavov sociálnej diskriminácie duševne pracujúcich seniorov na pracoviskách, je treba hľadať v znížovaní hodnoty ľudskej osobnosti seniorov v spoločnosti vôbec, a tým aj v očiach mladších kolegov na pracoviskách. Pritom obrazne povedané, zaznávaním aktívnych duševne pracujúcich seniorov, mnohí mladší na pracovisku „nevedia čo činia“. Pretože seniori, ich kolegyne a kolegovia, ktorí sú v ich blízkosti, sú poväčšine skúsenou, psychicky zrelou ľudskou osobnosťou a seberealizujúcou sa individualitou, ktorá sama osebe je zdrojom poznania pre druhých. A tak sa mladší môžu učiť na modeli ich vyspelej osobnosti, pozdvihnúť svoju vlastnú odbornosť i profesionalitu a v prítomnosti spolupracovníkov v seniorskom veku sa aj mnohému v živote priučiť.

Myšlienka na záver príspevku a na zamyslenie sa, prečo profesijne aktívni, duševne pracujúci seniori chcú pracovať, chcú sa realizovať a chcú odovzdať Životu to, čo dostali do vienka, to znamená svoje nadanie a talent. Preto, lebo zúročili dar nadania a talentu svojim celoživotným snažením, štúdiom a činnosťou. A teraz vlastnou tvorivou seberealizáciou sa odovzdávajú. Majú právo, pokiaľ to sami chcú, produktívne pracovať aj v seniorskom veku a zasluhujú si, tým čo vykonali pre druhých, optimálne a žiživé podmienky pre seberealizáciu, bez ohľadu na kalendárny vek. Pretože „*niet lepšieho osudu pre človeka, ako dobre splniť svoje poslanie.*“ (Montaigne)

Zoznam bibliografických odkazov:

- CARPENTIER,A. Epocha netrpezlivosti. In: *Budúcnosť v prítomnosti*. s.169 - 183. Bratislava: Aurora 1987.
- CAP,A. Sociálna práca Pravoslávnej cirkvi na Slovensku v rokoch 2000-2005. In: *Pravoslávny teologický slovník*. Prešov: Prešovská univerzita, PBF, roč. XXXII (17), 2007, s. 119-129. ISBN 978-80-8086-686-4.
- ČORNANIČOVÁ,R. *Edukácia seniorov*. Bratislava: Univerzita Komenského 1998. ISBN80-223-1206-1.
- DOBIÁŠOVÁ,V. - HERDOVÁ,O. *Vyhodnotenie prierezovej štúdie „Seniori v rodine a spoločnosti”*. Programy a projekty Úradu verejného zdravotníctva v Slovenskej republike. Dostupné na: www.uvzsr.sk/docs/info/podpora/Vyhodnotenie_Seniori_v_rodine.pdf
- FROLOV,I. Budúcnosť ľudstva. Humanistické aspekty pokroku vo vede. In: *Budúcnosť v prítomnosti*. s. 53 - 75. Bratislava: Aurora 1987.
- HALL, C.S. - LINDZEY,G. *Psychológia osobnosti*. Bratislava: SPN 1997. ISBN 80-08-00994-2.
- HANGONI,T. Sociálna práca v kontexte zdravotnej starostlivosti. In: *Sociálna a duchovná revue*.Vedecký recenzovaný časopis. Prešov: Prešovská univerzita, roč.3, 2012, č.3, s. 12-19. ISSN 1338-290X.
- HUSÁR, J.: Východiská prípravy charitatívneho pracovníka podľa podobenstva o milosrdnom Samaritánovi. In: *Kvalita vzdelávania pracovníkov v oblasti sociálnej práce*. Zborník príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencie. Prešov: Prešovská univerzita, PBF 2010, s. 80-93. ISBN 978-80-555-0211-3.
- KOPECKÝ,M. Vzdelávaní dospelých-možnosti a specifiká. In: *Vzdelávaní na dožití*. Praha. ISBN 978-80-904153-0-0.
- KUZYŠIN,B. Edukačný progres sociálnej práce (?). In: *Nová sociálna edukácia človeka(?)*. (Eds. J. Husár - M. Machalová - T.Hangoni - B.Kuzyšin) Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie. Prešov : Prešovská univerzita, Pravoslávna bohoslovecká fakulta 2012, s. 235-241. ISBN 978-80-555-0641-8.

- LANGER,T. Specifika andragogického poradenství v oblasti zaměstnanosti. In: *Andragogika*, roč. X, 2006, č.3, s. 5-6. ISSN 1211-6378.
- MACHALOVÁ,M. *Psychológia vo vzdelávaní dospelých*. 2.vyd. Bratislava: Gerlach Print 2006. 224 s. ISBN 80-89142-07-9.
- MACHALOVÁ,M. *Biodromálna psychológia pre pomáhajúce profesie*. Brno: IMS 2010. 220 s. ISBN 978-80-87182-10-9.
- NÁRODNÝ STRATEGICKÝ REFERENČNÝ RÁMEC 2007-2013. Bratislava: Ministerstvo dopravy, výstavby a regionálneho rozvoja Slovenskej republiky 2011.
- PACOVSKÝ,V. *Proti věku není léku. Úvahy o stárnutí a stáří*. Praha: Karolinum 1997.
- SONDA DO ŽIVOTNÉHO ŠTÝLU SENIOROV NA SLOVENSKU.
Autor: Skokňová <redakcia(at)senior.sk>, Téma: Život seniorov, Vydané dňa: 03. 06. 2010
- SYCHA,M. *Vzdělávání dospělých a sociální změna. (Analýza vztahu závislosti mezi změnami ve společnosti a vzděláváním.)* Disertační práce. Praha: Karlova univerzita, Filozofická fakulta 2012. 185 s.
- ŠAFIN,J. Kresťanstvo ako nový sociálny poriadok dejín. In: *Sociálna práca a jej kresťanské dimenzie*.Prešov: Pravoslávna bohoslovecká fakulta PU 2005, s. 89-110.ISBN 80-8068-357-3.
- ŠERÁK,M. *Zájmové vzdelávání dospělých*. Praha : FF UK 2009. ISBN 978-80-7367-551-6.
- ŠIP,M. Duchovné poradenstvo ako súčasť edukácie v oblasti sociálnej práce. In: *Kvalita vzdelávania pracovníkov v oblasti sociálnej práce. Zborník príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencie*. Prešov : PBF PU 2010, s.57-62. ISBN 978-80-555-0211-3.
- VETEŠKA,J. *Kompetence ve vzdělávání dospělých. Pedagogické, andragogické a sociální aspekty*. Praha: UJAK 2010. 200 s. ISBN 978-80-86723-98-3.
- Vladyka KRYŠTOF (PULEC), metropolita. Role a religious leaders for achieving of the sustainable development. In: *Sociálna a duchovná revue. Vedecký recenzovaný časopis*. Prešov: Prešovská univerzita, roč.3, 2012, č.3, s.62-66. ISSN 1338-290X.

PRAVOSLÁVNA VOKÁLNA KULTÚRA AKO NEODDELITEĽNÁ SÚČASŤ DUCHOVNEJ KULTÚRY EURÓPY

Anna DEREVJANÍKOVÁ

Pojem kultúra zachytáva dve oblasti: všetko čo vytvorila ľudská civilizácia v podobe materiálnej a kultúru určitého spoločenstva v podobe jeho zvykov, symbolov, komunikačných noriem, hodnotových systémov či odovzdávaných skúsenosti. Predstavuje produkty materiálnej a duchovnej povahy, tvorbu ľudí v podobe umenia, náboženstva, morálky, zvykov, vzdelávacích systémov, ale aj politika, právo, hodnoty, normy, symboly, systémy názorov a poznatkov, či sociálne inštitúcie.

Umenie, kultúra jav vnútorný a organický postihuje hĺbku ľudskej duše, je tvorená zvnútra, je produktom tvorby duše a ducha. Pravoslávna hudobná kultúra, ako kultúra sprítomnenia, je kultúrou kresťanského ducha, modlitebného vnímania a služby Božiemu dielu. Vznikala na hlbokom duchovnom obsahu, vznikala v priebehu dlhého obdobia a tvorilo ju veľa pokolení. Jej duchovná forma sa zrodila z obsahu, a tak prestala byť formou a stala sa prejavom a obsahom života.

Vokálne umenie bolo a je prostriedkom vyjadrenia pocitov šťastia, radosti, oduševnenia i lásky. Spev mal a má dodnes nezastupiteľné miesto v živote všetkých kresťanských Cirkví, ale aj v prejavoch ľudovej či súčasnej hudobnej kultúry. Má veľmi významné postavenie aj v živote Pravoslávnej cirkvi, nakoľko tá dodnes pri bohoslužobných úkonoch využíva výlučne vokálny hudobný prejav, tak ako tomu bolo v prvotnej kresťanskej Cirkvi, vychádzajúc z presvedčenia, že ľudský hlas je najdokonalejší hudobný nástroj, ktorý je jediný schopný v spojení so slovom vyjadriť jednoznačný obsah – myšlienku, dogmu, vyznanie, postoj i nádej, dodržiavajúc duchovnú formu, zúčastnený interpretačný štýl, premknutý hlbokými duchovnými citmi v podobe vyznania, pokory a bázne pred Bohom. Hudobné nástroje využívali Izraeliti, využívala starozákonná cirkev, využívali ich heretici pri rôz-

nych magických obradoch, a preto nová cirkev, Cirkev Novej zmluvy musela byť zjavná, mala sa odlišovať aj v otázke hudobného prejavu od tých, ktorí neprijali Krista. Hudobný nástroj bol podľa Otcov Cirkvi nositeľom emócie, ale nie konkrétnej a jednoznačnej myšlienky, ktorú je schopný vyjadriť len slovo.

Prvotní kresťania využívali spev unisono (spoločný – jednohlasý), responzórium (spev založený na dialógu), hymnický (spev hymnov) aj anifonický. Inovácie v cirkevnom speve sa začali objavovať aj na území historickej Rusi, nositeľmi inovačných snáh boli často vznikajúce Bratstvá, členmi ktorých boli svetskí ľudia. Bratstvá využívajúc „stavropigiju“ (autonómiu, samostatnosť) snažili sa vnášať do hudobného prejavu na ten čas často aj cudzie prvky, ktoré sa prejavovali aj v snahe zaviesť viachlasý harmonický spev do bohoslužobnej praxe. V časoch, keď Východu hrozil moslimský svet, nemohli východní patriarchovia dopustiť ešte aj rozkol vo vnútri Cirkvi. A práve hraničné oblasti medzi východnou a západnou kresťanskou bohoslužobnou tradíciou boli najviac ovplyvňované susednou kultúrou. Tak v roku 1594-1598 alexandrijský patriarcha Meletius Pigas vydal niekoľko posolstiev adresovaných pravoslávnyim Reči Pospolitej, v ktorých súhlasil s používaním nového „musikijského“, ale aj irmologionoveho spevu v bohoslužobnej praxi (Calaj-Jakimenko, 1996, s. 16). Keďže išlo hlavne o oblasť súčasnej Ukrajiny a východného Poľska, zasahovalo to do kompetencii a teritória Ruskej pravoslávnej cirkvi.

Inšpirovali sa západnou oblasťou cirkvi – Kyjevom, kde sa už objavovalo zborové viachlasé spievanie a využíval sa už aj zrozumiteľný tzv „kyjevský“ notopis. Práve toto obdobie môžeme považovať za začiatok zborového - viachlasného spievania v Pravoslávnej cirkvi, ktoré sa postupne dostávalo do ďalších miestnych pravoslávnych cirkví.

V tomto období aj keď hudba vznikala na Východe, niesla črty hudby Západnej, nakoľko na tomto území absentovala vlastná hudobná škola aj tradícia a prvými učiteľmi aj skladateľmi boli Taliani Sarti, Galupi a ich žiaci N. Dileckij, M. Berezovskij, D. Bortňanskij pochádzajúci z poľsko – ukrajinského územia. Ich kompozície boli s nadšením prijímané vo svetských kruhoch, v mestskom prostredí, kláš-

torné zbory v tom čase nesiahali po ich repertoári (aj v súčasnosti veľmi málo), ale udržiavali a rozvíjali si vlastné monastierké nápevy, známe pod názvami „kyjevskij, kyjevo-pečerskoji laury, trojicko-sergejevskij, valaamský a pod., ktoré sa odlišovali v melodickom základe a bohatosti melizmatiky. Sám P. I. Čajkovskij, vo svojom liste z 29. 9. 1882 rektorovi (biskupovi) Kijevskej akadémie vyjadril myšlienku, že spevácky zbor v Bratskom kláštore, spieva síce umelecky pekne, ale spieva kompozície, ktoré nie sú duchom pravoslávne, že využíva svetské výrazové prostriedky, ktoré sú zaujímavé pre koncertné podanie a koncert ako taký, ale nemajú hĺbku duchovna pravoslávia. Mal na mysli kompozície autorov talianskej kompozičnej školy (Bortňanskij, Dileckij) a vyjadril tiež poľutovanie nad faktom, že nesiahajú zbor po pôvodných staroruských nápevoch s hĺbkou duchovného vyjadrenia a spôsobu interpretácie (Talberg, 1997).

V súčasnosti pravoslávny vokálny bohoslužobný prejav u slovanských národov je výrazne poznamenaný históriou každej miestnej Cirkvi, jej vzťahmi s Byzanciou a neskorším samostatným vývinom, či vplyvmi iných kresťanských kultúr a postavením miestnej cirkvi v súčasnej spoločnosti. Nie všade je rozvinutá zborová spevácka tradícia, nie všade sa spevu venuje veľká pozornosť. Odlišná je aj interpretácia v monastierských a farských komunitách.

Je zjavné, že pravoslávna hudobná kultúra je súčasťou hudobnej kultúry Európy, aj keď sa k nej Európa nestavia ako ku svojej neoddeliteľnej časti. Jednotlivé európske regióny čerpali z východných prameňov, stavali na kresťanskom ideáli hudby a umenia. Európske hudobné dejiny sa však začali stavať k histórii výrazne selektívne, zredukovali svoje hodnotenie na západoeurópsky vývin. Táto zúžená prizma sa nevzťahuje len na slovenskú hudobnú kultúru, „ale na celý „východný“, slovanský, byzantský a pravoslávny hudobný svet, so všetkými jeho historickými determináciami, ktoré len veľmi neúplne korešpondovali s predstavou o „európskej hudbe“ (Elschek, 1996, s. 23). Bolo to jedno s prvých kritických vyjadrení slovenských hudobných historikov na adresu aj vlastného opomenutia skúmanej problematiky. Hudobná kultúra spoločenstva je mikrosvet svojrázneho významu, má vlastnú sémantiku, hodnotové kategórie aj zvukový ideál.

O to výraznejšie je to v prípade duchovnej hudby, ktorá má ambíciu presiahnuť spoločenské a etnické hranice a nestráca pri tom svoj vlastný vnútorný význam. Už v 11. storočí sa na Západe objavuje neumová notácia, zárodoky notového písma. Na Východe sa znaková – neumová notácia používala ešte veľmi dlho (v gréckych, rumunských kláštoroch je dodnes využívaná) a tzv. kyjevská notácia v podobe súčasnej notácie sa objavila až začiatkom 18. storočia. Richard Rybář (1982) vo svojej vedeckej publikácii *Vývoj európskeho notopisu* sa otázke neumovej – znakovkej a teda aj krjukovej notácii na východe nevenuje vôbec, neuvádza ani jedinú znatovanú pamiatku, ktorá by zachytávala pravoslávnu vokálnu hudobnú kultúru. Tak sa Európa končí na hranici medzi Levočou, Bardejovom a Prešovom na našom území.

Pravoslávny východ so svojou vokálnou kultúrou v jeho ponímaní nebol súčasťou európskeho priestoru ani významu. Je potrebné kriticky konštatovať, že aj historiografické publikácie sa tejto problematike takmer nevenovali a sporadicky sa v súčasnosti informácie tohto typu objavujú. Pritom západná hudobná duchovná kultúra ovplyvnila aj pravoslávnu vokálnu kultúru. Vznik duchovných piesní na našom území bol podmienený vplyvmi západnej kresťanskej tradície, najmä duchovnými piesňami, ktoré veriaci komponovali, a Cirkev postupne rešpektovala ako doplňujúci národný prvok čisto latinskej bohoslužby. Bol to ústupok západnej cirkvi ako jeden z prostriedkov boja proti silnejúcemu tlaku reformácie. Duchovné piesne sa takto najprv objavili v zjednotených oblastiach v Poľsku a po prijatí Užhorodskej únie začali prenikať z Haliče aj do oblasti Zakarpatska.

Kým v niektorých oblastiach sa stal bohoslužobný život nemysliteľný bez speváckeho zboru, pre Pravoslávnu cirkev na Slovensku je to pomerne nový prvok, interpretácia bohoslužieb speváckym zborom je zriedkavá až ojedinelá. Na Slovensku sa zachovala starobylá pravoslávna tradícia tzv. „soborného“ spievania celého cirkevného spoločenstva. Oblasť Východného Slovenska bola súčasťou Užhorodsko-mukačevskej gréckokatolíckej eparchie a preto aj na Zakarpatsku dodnes pretrváva podobná tradícia ako na Slovensku, len tam začali zbory vznikať už v 19. storočí.

Tradícia zborového spevovania, vznik nových zborov sa vyvíjal rozdielne na území súčasného Zakarpatska a na východe Slovenska, čo bolo zapríčinené rozdielnym štátno-politickým vývojom po 2. svetovej vojne. Kým na Zakarpatsku pod vplyvom zborovej tradície Ukrajiny vznikali zbory v mestách, pri kláštoroch, na Slovensku to bolo len v ojedinelých prípadoch a pričínili sa o to najmä ruskí kňazi alebo emigranti.

Pravoslávne vokálne kompozície pre spevácke zbory sa stali v súčasnosti veľmi obľúbené na územiach so západnou kresťanskou tradíciou, a teda môžeme povedať v schengenskom priestore. Veľmi často po nich siahajú amatérske i profesionálne zbory aj na Slovensku, ale obľúbené sú práve kompozície D. Bortňanského, ktoré majú charakter kompozícií západnej hudby. Majstrovské zborové skladby P. Česnokova, S. Rachmaninova a iných sú písané pre vokálne veľmi vyspelé zbory, pre kvalitné soprány s rozsahom aj a2, či polohy kontra bas, čo bežné amatérske zbory nevládajú. Uvedené zbory takmer nepoznajú a nesiahajú po nápevoch monastierskych, ktoré sú z hľadiska kompozičného jednoduchšie, ale duchovne veľmi bohaté a úprimné. Kompozície sú písané pre hlasy rôznej výšky a farby, a v tom je umenie pravoslávnych skladateľov pre spevácke zbory, umiestniť skladbu do správnej speváckej polohy, kde hlas znie veľmi dobre, zvučne, jasne, kde sa preukáže jeho najkrajšia farba a teda aj skladba vyznieva umelecky hodnotne. Z hľadiska harmonického pravoslávni skladatelia neexperimentovali a dodnes neexperimentujú v takej miere ako svetskí hudobní skladatelia, a preto je hudba zrozumiteľná širokému okruhu poslucháčov, interpreti aj percipienti nepotrebujú špeciálne hudobné vzdelanie, aby tejto hudbe porozumeli, aby v nich zanechala hlboký duchovný a teda aj krásny estetický zážitok. Pri interpretácii hudobného materiálu duchovnej podoby vzniká duchovný zážitok. Ten má aj znaky umeleckého zážitku, no predovšetkým oslovuje dušu interpreta či poslucháča duchom hudby.

Pravoslávne zbory si napriek vplyvom Európy zachovali svoju autenticitu aj z hľadiska vokálnej kultúry a spôsobu interpretácie v jednotlivých miestnych pravoslávnych cirkvách. Tie isté kompozície v prevedení iného národa a inej speváckej školy a tradície, vyznievajú

zvukovo trochu ináč, využívajú iné hudobno-vyjadrovacie prostriedky, ináč sa pracuje s dynamikou, tempom či hudobnou expresiou. Iné je prevedenie skladieb zbormi cirkevnými – farskými, či monastierskymi, iné zbormi svetskými amatérskymi či profesionálnymi, o čom sa presviedčam na Festivale muziky cirkiewnej v Hajnowke. Festival vytvára priestor pre prezentáciu zborov cirkevných i svetských, ale aj pre zbory profesionálne. A práve v tejto rovine je zreteľný rozdiel nielen v rovine interpretačnej, v kvalite hlasov, čistej intonácii, vyváženej harmónii či vyváženosti hlasov ako takých, ale hlavne v rovine duchovného podania a schopnosti pochopenia duchovnej dimenzie skladby. Najčastejšie duchovne nepochopené a neprecítene skladby sú v prípade zborov amatérskych svetských. Nemyslím si, že to vyplýva z ich malého vnútorného duchovného potenciálu, pretože v nich tiež často spievajú ľudia veriaci, skôr to vyplýva z ich poslania prečo spievajú tento repertoár. Spievajú ho na koncertoch a festivaloch, ale nestávajú sa súčasťou mystického tela cirkevného spoločenstva, jednotlivé liturgické deje nesledujú, a preto ich ani intenzívne neprežívajú. Bohoslužobný spev nie je možné posudzovať kritériami svetského umenia, resp. cez prizmu estetických kategórií, pretože on sa rodí zo skúsenosti prežívania nebeskej reality, z modlitby, to nie je skrášlenie bohoslužby, to je bohoslužba sama. Pravoslávne zborové kompozície tvorili duchovne a hudobne disponovaní skladatelia, ale aj brilantní hudobníci, ktorí napísali z hľadiska formy pekné diela, no v skladbách necítiť ducha.

Pravoslávna vokálna zborová kultúra patrí bez pochyb medzi najkvalitnejšiu zborovú tvorbu v súčasnej Európe, pravoslávne spevácke zbory dosahujú veľké interpretačné majstrovstvo. V súčasnosti sú často pozývané na koncertovanie v západnej časti Európy. Ide skôr o komerčné podujatia. Aj na našom území sa organizujú festivaly zborového umenia, ale tam sa pravoslávne zborové kompozície objavujú len sporadicky.

Európa to nie je len množstvo jazykov, ale aj mnohé typy kresťanskej tradície. Niet pochybnosti o tom, že Európa a jej kultúry boli počas dvoch tisícročí ovplyvňované kresťanstvom v snahe vybudovať kresťanskú kultúru. Hoci je viera nezávislá od všetkých kultúr, preto-

že ich presahuje, predsa, ak sa nestane kultúrou, nebude nikdy naplno prijatá a žitá. Ide teda o nevyhnutný a nikdy definitívne ukončený proces. Európa je hrdá na svoju kultúrnu rozmanitosť v jazykoch, literatúre, divadelnej, filmovej a tanečnej tvorbe, vo vysielaní, umení či architektúre. Bolo by dobré, ak by Európa bola hrdou aj na súčasné podoby náboženských kultúr a ak by im venovala aj dostatočnú pozornosť.

Literatúra:

- CALAJ – JAKIMENKO, A. 1996. Vzajemodija „Schid – Zachid“ i berestejska unija. In Berestejska unija i ukrajinska kul'tura XVII stoliťfa. Lvov, 1996.
- ELSCHEK, O. 1996. Dejiny slovenskej hudby. Bratislava : Ústav hudobnej vedy SAV, 1996. ISBN 80-88820-04-9.
- TALBERG, N. 1997. K voprosu o russkom cerkovnom penii. In O cerkovnom penii. Moskva : Talan, 1997.

DUCHOVNÉ PORADENSTVO AKO INTEGRÁLNA SÚČASŤ SOCIÁLNEHO PORADENSTVA¹

Tomáš HANGONI

Duchovné poradenstvo je integrálnou súčasťou sociálneho poradenstva, o tejto skutočnosti už žiadny z teoretikov sociálnej práce nepochybuje. Ak chceme plniť cieľ sociálnej práce, potrebujeme realizovať v človeku pozitívnu zmenu, aby sme ho uschopnili v jeho sociálnych kompetenciách, aby bol schopný vlastnej orientácie v sociálnom svete a vlastnej svojpomoci pri vzniku rôznych sociálnych situácií, ktoré vyžadujú kompetentné riešenie, zodpovedný prístup a prevzatie zodpovednosti za vlastné rozhodnutia. Duchovno je také silné v človeku aká silná je jeho viera v stvoriteľovi tohto sveta, k Bohu a k jeho jedinému synovi Isusovi Christovi. Niekedy je potrebné, v rámci duchovného poradenstva, prebrať človeka k prijatiu viery alebo oživiť v ňom prirodzenú schopnosť prijatia a rozvíjania viery. Všetky zmeny, ktoré chceme na človeku realizovať v rámci intervenčného, terapeutického pôsobenia sa prelínajú jeho hodnotami, postojmi, životnými skúsenosťami, ktoré sa kreovali v určitom sociálnom prostredí. Najvyššou mierou pozitívnej zmeny na človeku je taká jeho zmena, keď človek sa stáva aktívnym pretvárateľom svojho sociálneho prostredia, v ktorom koexistuje s inými ľuďmi. Aktívne ho pretvára v súlade so spoločenskými normami. Bez duchovného aspektu, ktorý sa realizuje prostredníctvom duchovného poradenstva nemožno úspešne realizovať ani samotné sociálne poradenstvo.

Pod duchovným poradenstvom chápeme komplex odborných služieb ľuďom pri riešení takých zložitých životných situácií, ktoré títo ľudia spájajú s duchovnou oblasťou, pričom cieľom tohto poradenstva je podobne ako u iných oblastí poradenstiev podporiť orientáciu klienta v jeho situácii, zoznámiť ho s rôznymi možnosťami rieše-

¹ Príspevok je čiastkovým výstupom riešenia grantového projektu č. 2/2010 „Projektovanie v sociálnych oblastiach a v Cirkvi.

nia jeho situácie a motivovať ho k samotnej realizácii týchto možností.¹ Celý systém duchovného poradenstva je smerovaný k posilneniu a k uschopňovaniu vlastného vedomia, prostredníctvom ktorého sa človeku dostáva zdroj vlastnej pomoci prekonať sociálny problém. Hlavným mediačným prostriedkom tohto poradenstva je duchovné slovo. Tak ako v sociálnom poradenstve je hlavným nástrojom jeho realizácie rozhovor s klientom, v duchovnom poradenstve má tento rozhovor dôvernejší a záväznejší charakter. Proces takéhoto sociálneho poradenstva znamená viac než len rovnocenný postoj obidvoch aktérov poradenského procesu, sociálneho pracovníka a klienta. Ide tu aj osobné zblíženie, ktoré predpokladá úzky vzájomný vzťah dôvery, pretože duchovno u človeka je jeho jednou z najintímnejších oblastí osobnostnej integrity. Predpoklady úspešného duchovného poradenstva závisia od profesionálnej prípravy kresťanského sociálneho pracovníka, pretože on je koordinátor poradenského procesu a pozná metódy a techniky kreovania poradenského vzťahu. Poradenský vzťah medzi ním a sociálnym klientom, blížnym by mal zo strany kresťanského sociálneho pracovníka spĺňať tieto atribúty:

1. Milovať blízneho ako seba samého. Ide o princíp, ktorý je základom kresťanskej sociálnej práce a zároveň kresťanskej viery. Tento osobnostný postoj duchovného poradcu vytvára kvalitatívne nový vzťah v poradenskom procese medzi klientom a ním. Mieru tohto poradenského vzťahu určuje duchovný poradca, ktorý tento vzťah ponúka svojmu klientovi, blížnemu. Tento princíp je predpokladom dôverného vzťahu medzi sociálnym a duchovným poradcom a jeho klientom a je taktiež veľmi dobrým východiskom pre kvalitné duchovné poradenstvo, ktoré je integrálnou súčasťou sociálneho poradenstva.

2. Šíriť Christove Evanjelium. V Evanjeliu je vytvorený veľký priestor pre lásku k Bohu a pre lásku k blížnemu. Šírením Evanjelia

¹ Pozri VOJTÍŠEK, Z.: Duchovní poradenství v multikultúrní společnosti. In: KRAHULCOVÁ, B.:(ed) *Kontexty sociální a charitativní práce. Sborník katedry psychosociálních věd a etiky*. Praha 2008. s. 141 – 142.

dospejeme k hlbšiemu vnímaniu sociálnej služby klientom sociálneho poradenstva, ide o východiskový bod v duchovnom poradenstve. Podporí sa v ňom schopnosť pre seba iniciatívu v ďalšom šírení lásky a dobroty do svojho okolia zo strany klienta, blížneho, čo je veľmi dobrý pomocný prvok hlavne v sociálnom a duchovnom poradenstve s rodinou, alebo celkove v skupinovom sociálnom a duchovnom poradenstve.

3. Výhrada svedomia. Na tento princíp v sociálnom a duchovnom poradenstve poukazuje aj Gerka, ktorý hovorí, že *„kresťanský sociálny pracovník má mať právo, aby v jeho práci bol dodržaný zákon o výhrade svedomia.”*¹ To znamená, že má právo odmietnuť klienta v duchovnom poradenstve alebo odmietnuť poskytnúť mu službu, ktorá by bola v rozpore s jeho kresťanským orientovaným svedomím. V prípade ak by sociálne a duchovné poradenstvo vykonával s nevôľou a v nepresvedčení o možnej svojej pomoci blížnemu, nemohol by aplikovať ani ďalšie nástroje duchovného poradenstva, lebo tie sú viazané na vnútorné prežívanie poradenského vzťahu oboch aktérov duchovného poradenstva.

4. Klientom, blížnym byť vnímaný ako kresťan, veriaci s duchovnou silou. Klient sociálneho a duchovného poradenstva, bez toho, aby mu sociálny poradca ústne avizoval, že je kresťanským sociálnym poradcom, musí z jeho prejavu a zo vzťahu k nemu cítiť tento kresťanský prístup. Touto neformálnosťou sa môže veľmi priblížiť k svojmu blížnemu, ktorému sa postupne stáva zdrojom ideálnej predstavy konformného správania sa. Svätská sociálna práca túto schopnosť použitia seba samého ako nástroja sociálnej práce aj prostredníctvom svojho správania, postojov a hodnôt nazýva pojmom sebainstrumentalizácie a taktiež učí ako túto schopnosť získať.

5. Uplatňovať spoločnú modlitbu s blížnym. *„Modlitba a pôst sú dobrými prostriedkami sebaovládania sa.”*² Sebaovládanie je predstupňom sebauschopňovania sa blížneho. Vlastne sa tu jedná o naplnenie ideá-

¹ GERKA, M.: Osobnosť kresťanského pracovníka charitatívnej a sociálnej služby. In: *Pravoslávny teologický zborník. Zv. XXXV (20). Prešov 2009.* s. 8.

² Tamže, s. 10.

lu sociálnej pomoci, a to doviest' klienta, blížneho k svojpomoci. Táto schopnosť sebaovládania sa je veľmi dôležitá, ako upozorňuje Gerka,¹ hlavne pri klientoch, blížnych trpiacimi závislosťami, zdôrazňuje, že ak kresťanský sociálny pracovník pracuje priamo s ľuďmi postihnutými závislosťami, mal by si uvedomiť, že najoperatívnejšie riešenie tohto problému je v modlitebnom spoločenstve so závislým. Spoločná modlitba má však byť na takom stupni spojenia modliaceho sa s Bohom, v ktorom je cítiť dotyk Božej prítomnosti. Všetko vypovedané v modlitbe má prejsť srdcom človeka. Bez duchovného prežitia nemožno precítiť ani lásku, ani ľútosť, ani radosť, ani smútok. Ak nie je duchovné prežitie, potom táto modlitba sa stáva len formálnou záležitosťou.

V rámci duchovného poradenstva s blížnym, je potrebné zo strany duchovného poradcu, aktivizovať u klienta duchovnú obrodu. Vychádzajúc zo skutočnosti, že každé upadnutie do hriechu je príčinou oslabeného duchovna, viery. A to je hlavná úloha duchovného poradenstva, posilňovať kresťanskú vieru.

Metóda duchovnej obrody v duchovnom poradenstve zahŕňa:

1. Zdieľanie problému klienta duchovného poradenstva, schopnosť vcítiť sa do prežívania jeho momentálnej, pre neho vnímateľnej znevýhodnenej sociálnej situácie, teda aplikovať primeranú mieru empatie.

2. Spoločná modlitba klienta a duchovného poradcu k všemohúcemu Bohu o vyprosenie pomoci pre vyriešenie problému, ktorý klient, blížny má.

3. Uvádzanie biblických príkladov, analogických s problémom klienta.

4. Upriamenie pozornosti na sprevádzanie riešením problému, nielen sprevádzanie týkajúce sa podania pomocnej ruky duchovným poradcom, ale aj Bohom, ktorý vedie blížneho kroky k jeho náprave.

¹ GERKA, M.: Osobnosť kresťanského pracovníka charitatívnej a sociálnej služby. In: *Pravoslávny teologický zborník. Zv. XXXV (20)*. Prešov 2009, s. 10.

5. Poďakovania Bohu za postupné odstraňovanie porúch a problémov.

6. Posilňovanie viery a vlastných schopností prekonávať duchovné a sociálne problémy.

Ciele metódy duchovnej obrody v duchovnom poradenstve:¹

1. Posilňovať vieru vo všemohúceho Boha.
2. Posilňovať vieru vo vlastné sily a schopnosti.
3. Odstrániť rezignáciu, apatiu a fatalizmus.
4. Eliminovať stavy napätia a stresu (väčšinou ide o existenčný stres).
5. Zabezpečiť optimistický vhľad do budúcnosti.

Duchovné poradenstvo ako súčasť sociálneho poradenstva pôsobí:

a/ **ako nástroj sociálnej a duchovnej prevencie**, aplikujeme ho aj vtedy, ak v rámci sociálnej akceptácie konformity nenachádzame odchýlky v prejavoch správania. Sociálne myslenie a sociálny status človeka je potrebné kontinuálne udržiavať a systematicky sa oň starať a musíme mať tiež na pamäti, že duchovný život je základnou podstatou jeho pozemskej existencie,

b/ **ako nástroj sociálnej intervencie**, aplikujeme ho pri akomkoľvek sociálnom probléme, ktorý klient, blízny má v rámci uschopňovacieho procesu, prostredníctvom ktorého človek nadobúda, posilňuje a zdokonaľuje svoje sociálne kompetencie. Tým je lepšie pripravený zdolávať životné prekážky sociálneho sveta. Duchovné poradenstvo dáva sociálnej práci väčšiu zmysluplnosť, efektivitu a určitú garanciu pozitívnej osobnostnej zmeny človeka,

c/ **ako nástroj sociálneho poradenstva**, aplikáciou duchovného poradenstva do procesu sociálneho poradenstva sa sociálne poradenstvo dostáva do roviny veľmi účinného nástroja osobnostnej zmeny človeka.

¹ Bližšie k cieľom metódy duchovnej obrody pozri HANGONI, T.: *Osobnosť kresťanského sociálneho pracovníka*. Gorlice 2011. s. 121.

Aktivácia osobnostnej zmeny človeka pri sociálnej intervencii je podmienená vnímaním a osvojovaním si hodnôt, ktoré sú premetom analýzy sociálneho problému klienta. Prostriedok, ktorým akcelerujeme tento proces je duchovné poradenstvo. Postavenie duchovného poradenstva v systéme metód sociálnej práce sa tak dostáva do prioritného postavenia, pretože je najúčinnším nástrojom pozitívnej osobnostnej zmeny človeka. Duchovné poradenstvo už niekoľko rokov nadobúda svoje konkrétne kontúry v rámci sociálnej práce. Niekoľko rokov už beží aj profesionálna príprava duchovných a sociálnych poradcov v rámci študijného odboru Sociálna práca na Pravoslávnej bohosloveckej fakulte Prešovskej univerzity v Prešove. Duchovné pôsobenie v sociálnej práci, v jej konkrétnej programovej podobe sa realizuje prostredníctvom teologických disciplín, ktoré korešpondujú so základnými filozoficko-teologicko-sociálnymi východiskami sociálnej práce. Patrí tu najmä štúdium Starého a Nového Zákona v rámci biblických východísk sociálnej práce, Cirkevné dejiny, Kresťanská antropológia, Triadológia, Ekleziológia, Sociálne a charitatívna služba v prvotnej cirkvi, Exegéza Evanjelí, Christológia, Sväté tajiny, Liturgika, Kresťanská etika, Kresťanská sociológia, Byzantskí teológovia, Byzantológia, Pravoslávna psychoterapia, Soteriológia, Patológia, Dejiny Pravoslávnej cirkvi v českých krajinách a na Slovensku, Dogmatické bohoslovie, Pravoslávna duchovnosť, Dejiny náboženstiev, Misiológia, Starostlivosť cirkvi o chorých. Zároveň disciplíny sociálnej práce sa opierajú o teologické východiská sociálnej práce.

V tejto súvislosti je potrebné poukázať aj na to, že teologické disciplíny nás upozorňujú aj na druhú stránku veci. Varujú nás pre tým, aby sa naša spoločenská aktivita neskončila v samoučelnom aktivizme, ktorý nás privedie k mylnému, namyslenému a samofúbemu presvedčeniu, že takto sami vybudujeme svoje spasenie. Aktivita bez ducha, pokory a Božej blahodäte sa totiž celkom určite minie účinkom, nebude v harmónii, ale v rozpore s hlavným poslaním a cieľom človeka, ktorým je spása. Keď sa kresťania zamerajú iba na sociálnu prácu, a to ešte v jej sekulárnej forme, pričom zabudnú na duchovnosť, stratia svoju identitu a keď im niekto po čase znovu uprie právo verejne túto prácu vykonávať, ako sa to už v histórii neraz stalo, môžu stratíť

aj svoje miesto v spoločnosti. V Cirkvi musí byť všetko vyvážené a všetko mať v rebríčku hodnôt to správne miesto.¹

V duchovnom poradenskom procese ide o náročný komunikačno – persuačný proces, ktorý predpokladá zvládnutie metód a techník duchovného poradenstva. Ide o vnútorný oslobodzujúci moment u sociálneho klienta, ktorý silou duchovna ho oslobodzuje od farchy problému, ktorý klient zdieľa a tak ho odblokuje k nachádzaniu spoločných možných riešení pre odstraňovanie jeho problému.

V tejto súvislosti je potrebné poukázať na skutočnosť, že na kresťanskej báze založené poradenstvo dnes v inštitucionalizovanej podobe neexistuje. Blížni, kresťania, ktorí sa dostanú do životnej situácie, v ktorej pociťujú potrebu sociálneho, alebo duchovného poradenstva, majú momentálne viacero možností, pričom ani jedna z nich nevzbudzuje optimizmus:

- požiadať o pomoc svojho kňaza, ktorému väčšinou chýba čas, rovnako ako špecializované vedomosti a zručnosti,
- hľadať pomoc v niektorom nešťatnom subjekte orientujúcom sa na pomoc blíznym, napríklad Domy charity,
- obrátiť sa o pomoc na poradne, pracujúce väčšinou na báze ateizmu,
- hľadať pomoc v príslušných občianskych združeniach,
- dúfať, že práve oni náhodou narazia v takejto poradni na odborníka, poradcu kresťana,
- spoľahnúť sa na vlastné intelektuálne sily a štúdium príslušnej literatúry.²

Z hľadiska spoločenskej potrebnosti implementácie duchovného poradenstva do systému sociálneho poradenstva je potrebné vytvoriť novú koncepciu sociálneho poradenstva, ktorá bude túto potrebnosť plne zohľadňovať. Profesionalizácia duchovného poradenstva už začala, je potrebné vytvoriť optimálne podmienky na jej realizáciu do praktickej sociálnej práce.

¹ Pozri PRUŽINSKÝ, Š.: Sociálna práca a askéza. In: *Sociálna práca a jej kresťanské dimenzie*. Zborník príspevkov z vedeckej konferencie s medzinárodnou účasťou. Prešov 2005. s. 66.

² Pozri MATULAY, S. – MATULAYOVÁ, E.: *Kresťanské kompendium sociálneho a spoločenského poradcu*. Prešov 2008. s. 8.

Zoznam bibliografických odkazov:

- GERKA, M.: Osobnosť kresťanského pracovníka charitatívnej a sociálnej služby. In: *Pravoslávny teologický zborník*. Zv. XXXV (20). Prešov 2009.
- HANGONI, T.: *Osobnosť kresťanského sociálneho pracovníka*. 1. Vydanie. Gorlice 2011. ISBN 978-83-63055-00-4.
- KUZYŠIN, B.: Patrystické pohľady na sociálnu a charitatívnu službu. In: *Sociálna a duchovná revue, vedecko – odborný recenzovaný zborník*. Prešov, 2010, roč. I. č. 2, s. 12 – 18. ISBN 978-80-555-0180-2.
- NIKULIN, A.: Dušpastierska starostlivosť pri psychických ochoreniach. In: *Sociálna a duchovná revue, vedecko – odborný recenzovaný zborník*. Prešov 2010, roč. I., č. 3, s.41 - 48. ISBN 978-80-555-0213-7.
- PRUŽINSKÝ, Š.: Sociálna práca a askéza. In: *Sociálna práca a jej kresťanské dimenzie. Zborník príspevkov z vedeckej konferencie s medzinárodnou účasťou*. Prešov 2005.
- ŠIP, M.: Duchovné poradenstvo ako súčasť edukácie v oblasti sociálnej práce. In: *Kvalita vzdelávania pracovníkov v oblasti sociálnej práce. Zborník príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencie*. Prešov 2010. s. 57 – 62. ISBN 978-80-555-0211-3.
- VOJTÍŠEK, Z.: Duchovní poradenství v multikultúrní společnosti. In: KRAHULCOVÁ, B.:(ed) *Kontexty sociální a charitativní práce. Sborník katedry psychosociálních věd a etiky*. Praha 2008. ISBN 978-80-87127-07-0.
- ŽUPINA, M.: *Duchovný a etický život človeka*. Prešov 2009. 1. vydanie. ISBN 978-80-8068-987-2.

SPOLOČENSKÝ VÝZNAM KREŠŤANSKÝCH HODNÔT VO FILOZOFII I. ILJINA

Andrej NIKULIN

Ruský filozof Ivan Iljin patri medzi predstaviteľov ruskej inteligencie, ktorý v prvej polovici 20. storočia varoval pred nebezpečenstvom novej ideológie pohlcujúcej Rusko. Bezbožnosť, ktorá bola hlavnou črtou nového sociálneho ústrojenstva sa v konečnom dôsledku podpísala pod skazu a rozpad hodnôt, ktoré sa budovali stáročia a na základe, ktorých sa rozvíjala ruská štátnosť. Dlhé roky bezbožnosti ničili srdcia a morálku národa vychovávajúc nový duch rebélie a nihilizmu. Jeho skaza sa nepodpísala len pod zničenie kultúrnych pamiatok desiatok tisíc chrámov a kláštorov, ale predovšetkým miliónoch ľudských životov, ktorí takto splácali úrok tejto ideológie. Nebezpečenstvo nespočíva iba v ideologickom a politickom zriadení štátu, ale odstúpením od toho čo tisícročím formovalo kultúru a identitu celej Európy, a to kresťanské hodnoty a kresťanská viera.

Jeho dielo *Kríza bezbožnosti* je výstrahou pre ruský národ, ktorý sa nechal uniesť revolúciou a zmenou režimu spôsobujúc veľké škody pre celé generácie. Pre súčasnosť je to výstraha a výzva chrániť si to, čo po stáročia vytváralo našu identitu a čo nemusí zničiť iba ideológia, ale často obyčajná ľudská ľahostajnosť a nedbanlivosť. Prekonať súčasnú krízu spoločnosti, podľa Iljina, neznamená zmeniť systém, ale vrátiť do systému niečo, čo mu dáva zmysel a možnosť slúžiť svojmu účelu.

Význam a funkcia hodnôt

Kresťanské hodnoty tesne súvisia so životom človeka v Cirkvi. Život v Cirkvi nie je iba náboženským zvykom a tradíciou, je to systém hodnôt, ktorý vychádza z Božieho zjavenia aktuálneho v každom čase a pre každého. Potreba definovať kresťanské hodnoty vznikla v 20. storočí, keď sa vo filozofii začala formovať teória hodnôt, ktorá sa nazýva aksiológia – veda o hodnotách. Hodnotou vo filozofii sa

myslí niečo, čo má pre človeka význam vo vzťahu k jeho potrebám. Rudolf Lotze, ktorý sa venoval významu a kategorizácii ľudských hodnôt, bol presvedčený, že pokiaľ je Boh zvrchovanosťou tohto sveta a človek je jeho mikrokozmom, hodnoty majú pre človeka absolútny význam.

Pravoslávna Cirkev chápe duchovné hodnoty ako absolútne dobro, ktoré má význam pre každého človeka. Pričom duchovné hodnoty nie sú iba prikázania a morálne pravidlá, sú omnoho širším pojmom, ktorý vytvára celý systém. Pre ľudí, ktorí kráčajú ku spásu sú nevyčísľiteľným pokladom. Je však na človeku pre akú voľbu sa rozhodne. Ako povedal kresťanský mysliteľ Blaise Pascal: *„Máme dosť svetla na to, aby sme mohli vidieť a dosť tmy na to, aby sme nič nevideli”*¹.

Duchovné hodnoty nepredstavujú iba umelecké diela, s ktorými ich často stotožňujeme, keď si myslíme, že celá krása kresťanstva spočíva v bohoslužobných úkonoch, ikonách a iných hmotných skvostoch. Duchovné hodnoty sa vzťahujú k duši veriaceho človeka. Vytvorené obrady a ikony boli výsledkom hlbokého duchovného života. Môžeme sa o tom presvedčiť z dejín Byzancie alebo Ruska, napríklad ikony hesichazmu Andreja Rubľova a Dionýza, v ktorých sa odzrkadlila nielen krása pravoslávnej duchovnosti, ale najmä vnútorný duchovný svet autorov. Okrem toho, že sú vyjadrením duchovnosti autorov, sú zároveň prostriedkom upevnenia duchovnosti generácií ďalších veriacich. Hodnoty ako všetko, čo je súčasťou ľudskej kultúry si vyžadujú starostlivosť, ktorá nespočíva iba v tom, že ich zachováme, ale predovšetkým tým, že nimi človek žije. Hodnoty sa nedajú udržať príkazom, ale láskou a úctou k tomu, čo vyznávame, a v čo veríme. Je to možné vtedy, keď budeme pamätať na to, odkiaľ pochádzame a kam patríme.

Duchovné hodnoty a spoločnosť

Stredobodom filozofických názorov Iljina je duchovný vývin osobnosti človeka a jej zdokonaľovanie sa. V tejto súvislosti sa filozof

¹ Pozri: (online). [cit. 20.11.2012]. dostupné na internete: <http://www.pravoslavie.ru/answers/7007.htm>

venuje témam, ktoré veľmi tesne súvisia s duchovným životom človeka: viera, láska, sloboda, svedomie ale aj rodina, vlasť, právo. Viera a láska sú podľa neho najdôležitejšie duchovné princípy človeka, ktoré sa upevňujú dôležitým spoločenským prvkom –jeho rodinou. Viera je predovšetkým zmyslom života človeka. „*Povedz, čo je pre teba v živote najdôležitejšie, a ja ti poviem, v čo veríš*“¹. Je to zároveň opora, to dôležité, čo človek pre život potrebuje. Rovnako dôležitou v živote človeka je láska. „*Tam kde sa začína láska, tam sa končí ľahostajnosť, ochabnosť, rozpínavosť; človek sa sústreďuje, zapalať sa a horí, tým čo miluje*“². Predmetom lásky je všetko, čo sa stáva centrom duše, iný človek, umenie, hudba atď.

Duchovnosť človeka je uceleným javom. Kde neexistuje celistvosť, neexistuje ani duševná a duchovná jednota. Ten kto uznáva Boha jednou časťou svojej duše, ešte neprešiel vnútornou očistou a nemal by sa považovať za veriaceho človeka. Viera takého človeka môže pôsobiť dobrým dojmom, pokiaľ sa v jeho živote nič mimoriadne nedeje. Akonáhle prídu životné skúšky, človek zistí, že jeho viera v Boha je iba ilúziou. Strata náboženskej celistvosti je jednou z mnohých príčin vzniku kultúrnej a duchovnej krízy, ktorú prežíva aj moderná spoločnosť³.

Duchovnú kultúru svojej doby označuje Iljin za kultúru sekularizácie. Pričom sa z nej nevytratil len kresťanské hodnoty, ale duchovnosť ako taká. Spoločnosť svojej doby charakterizuje ako chudobnú na lásku a duchovný život. Príčiny prečo je to tak, sú podľa neho veľmi zložité a hlboké. Tendencia straty duchovnosti nie je otázkou krátkočasového obdobia, ale niekoľkých storočí. Ľudstvo sa prestáva starať o kresťanské hodnoty, upáda do bezbožnosti, a ani sa neusiluje o inú duchovnú skúsenosť.

Pokiaľ by sme príčiny mali zhrnúť jednou vetou, mohli by sme povedať, že je to dôsledok víťazstva rozumu nad nadšením, vypočítavosti nad srdcom, mechanického nad organickým, vonkajších skúse-

¹ ИЛЪИН. И. А.: Кризис безбожия. Москва 2005. s. 75.

² Tamtiež, s. 75.

³ ИЛЪИН. И. А.: Путь духовного обновления. Москва 1996.

ností nad vnútornými¹. Čo je najhoršie, tieto tendencie nie sú iba v svetských kruhoch, ale dostávajú sa do samotnej Cirkvi. Strata duchovných hodnôt prispievajú vonkajšie príčiny, predovšetkým akékoľvek revolúcie, ktoré sú vždy deštruktívne, technologický pokrok, ktorý sa namiesto úlohy prostriedku stáva cieľom, nahromadenie kapitálu, úspechy materialistickej civilizácie zvyšujúce stále väčší komfort života a pôžitku.

Súčasný človek sa vzdáva svojej ľudskosti. Za cenu straty duchovnosti a lásky vytvára nový svetový poriadok založený na klamstve a kriminalite, utrpení a chudobe, strachu a krvi. Podľa neho, už v tom je skrytý základ spoločenskej krízy.

V zásade sa ľudstvo uberať týmto smerom:

- za materialistickou vedou – najmä za prírodnými vedami, ich výdobytkami, ktoré sa snažia okamžite používať v praktickom živote meniac doterajšie ľudské vzťahy, spôsoby a prevracajúc celý systém. Príkladom sa stáva využitie techniky, ktorá slúži na zdokonalenie prostriedkov, nezdokonaľujúc pritom ciele. Zabúda sa pritom, že človeku v pokroku dopredu pomáha predovšetkým sila ducha. Progres je v prvom rade progresom duchovným. Akýkoľvek progres bez viery v Boha sa stáva skôr alebo neskôr regresom. Za každým vynálezom čohokoľvek materiálneho okrem tvorivého zápalu sa skrýva obrovský duchovný potenciál².

- Spoločnosť sa uberať za sekularizovaným štátnym zriadením zbaveným náboženských zásad. Štátnosť, ktorá je odtrhnutá od svojich vyšších duchovných cieľov, ich nevidí, neriadi sa nimi, neslúži im. Také zriadenie vedie vlastný národ so zatvorenými očami, dôverujúc viac pozitivistickej vedeckej realite zabúdajúc na duchovné osnovy práva. Akékoľvek politické zriadenie bez Boha, je nedokonalé a v konečnom dôsledku neefektívne. Politika totiž morálku nevytvára, ale sa ňou riadi. Môže sa riadiť duchovnými hodnotami, ktoré pretrvali stáročiami a uchovali civilizáciu, alebo ich zaprieť, a odriecť seba na seba zničenie.

¹ ИЛЬИН. И. А.: Кризис безбожия. Москва 2005, s. 90.

² Tamtiež, s. 92.

- Społeczność sa ubiera za bezduchým umením, ktoré stratilo svoje pôvodné povolanie povznášať dušu človeka, stratilo svoj étos. Jeho základným problémom, ktorý iba podporuje duchovný úpadok človeka je to, že sa stáva vulgárnym a cynickým. Biblia prestala byť nositeľom námetov pre poéziu, divadlo, maliarstvo. Vytratila sa vznešenosť a krása, umenie prestalo byť zjavením. Namiesto zveladenia duše človeka sa zameriava na ešte väčšie rozpálenie hriešnych ľudských vášní. Umenie prestalo slúžiť, ale stalo sa profesiou alebo výhodnou kariérou.

Najväčší úpadok duchovnosti v spoločnosti je vidieť v strate kresťanských hodnôt akými je rodina. Iljin ukazuje zaujímavú paralelu v prístupe k rodine a spolunažívania v nej z kresťanského a nekresťanského hľadiska¹.

V kresťanstve k prijatiu manželstva a prípravy naň sa pristupuje obzvlášť zodpovedne. Človek od Boha prijíma nielen požehnanie, ale aj záväzky a zodpovednosť, ktorú má pred deťmi a spoločnosťou. Vstupujúc do manželstva človek zveruje seba do rúk Božích v nádeji zvládnuť všetko čo ho v spoločnom živote postretnie. Opakom kresťanského manželstva je formálny nezáväzný vzťah založený na vášni a telesnej túžbe, ktorý sa stratou toho posledného končí. Zásadou kresťanského manželstva je manželská vernosť. Manželstvo sa uskutocňuje v plnej a bezvýhradnej láske, a plná láska je podľa neho jediná. Je to zároveň záruka správnej výchovy detí a duchovného zdravia rodiny. Opakom toho je podporovanie mnohoženstva a spolužitia a vnímania tradičnej rodiny ako prežitku. Základom rodiny je, podľa neho, autorita rodičov, ktorí majú byť predovšetkým mravným príkladom pre svoje deti. Povinnosťou rodičov je vychovávať deti v kresťanskej viere a cnostiach. Dôležitým je pritom dodržiavanie prikázania o úcte k rodičom, ktoré sa stáva pre deti akousi základnou školou ďalších cností, akými sú česťnosť a dôstojnosť, láska a vernosť, poriadkumilovnosť a obetavosť. Opakom je podkopávať autoritu ro-

¹ ИЛИН. И. А.: Кризис безбожия. Москва 2005. с. 354.

dičov, rozmaznávaním detí, zbavujúc ich výchovu jasných cieľov a hodnôt¹.

Zdravie spoločnosti je neodmysliteľné bez zdravej rodiny, ktorá môže byť skutočne zdravou vtedy, pokiaľ vo svojom základe stavia na kresťanských hodnotách a ideáloch. Tento princíp je nadčasový, nesúvisí s politickým ústrojenstvom a ideológiou, i keď ideológia tomu môže v značnej miere napomáhať alebo brániť. Rodina rovnako aj spoločnosť, v ktorej duchovné hodnoty prestávajú platiť, sa nachádza v kríze a má veľmi blízko k svojmu zániku.

Duchovné obrodienie človeka

V prognózach týkajúcich sa prekonania sociálnej, politickej alebo duchovnej krízy je Iljin veľmi opatrný až pesimistický. Podľa neho kríza, ktorú v poslednom storočí prežíva Európa, má svoje dlhodobé predchádzanie, a preto jej prekonanie nebude záležitosťou pár rokov.

Návrat duchovnosti súvisí s veľkými otrasmi a utrpeniami, ktoré pomôžu prinavrátiť duchovnú silu, urobiť človeka bezprostredne citlivým k duchovným podnetom. Duchovnosť sa neobrodí zo strachu, ale z utrpenia spôsobeného bezbožným životom, zo smútku po svojej duchovnej vlasti.

Cieľom súčasnej spoločnosti má byť, podľa neho, náboženské obrodienie, pričom to nemá byť pasívny, slepý návrat do minulosti, ale aktívne, samostatné, uvedomelé obnovenie toho čo sa nevymeriava časom. Ľudstvo má smerovať nie k náboženskej reakcii a návratu k minulosti, ale k obrodeniu Evanjelia. Neznamená to nový výklad svätého písma a nová duchovnosť, ale pretavenie odkazu Evanjelia do dnešnej doby.

Duchovnosť nemôže prameniť zo strachu a bezradnosti, ale z úprimnej lásky a múdrosti človeka. Keďže strata duchovnosti trvala v priebehu generácií aj jej obnovenie musí prebiehať isté obdobie. Predovšetkým by sa človek mal znovu naučiť veriť. Viera sa získava láskou, duchovnou láskou ku dokonalosti, ktorá učí človeka skutočnej slobode. Sloboda, podľa neho, nie je pohodlný život bez prekážok, ale

¹ ИЛИН. И. А.: Кризис безбожия. Москва 2005. s. 354.

zodpovednosť, ktorú nesieme za svoje rozhodnutia, za rodinu a v neposlednom rade za vlasť, v ktorej bývame¹.

Obnova duchovného života človeka sa začína znovu získaním duchovných skúseností, učiť sa ich od svätých, ale predovšetkým od Christa. Iljin používa ako príklad život sv. Makaria Egyptského, ktorý upozorňuje, aby sme sa nestávali do opozície s Christom, ale vždy ho mali ako vzor pred svojimi očami. Na to, aby človek vidiel Christovu pravdu, potrebuje zamerať svoju pozornosť z vonkajších na vnútorné veci z hmotného života, na život svojej duše, citov, svedomia a všetko toto objať láskou ku Christovi. Človek sa má vzdávať vášní, nestotožňovať sa s nimi a nepestovať ich. Byť veriacim človekom znamená mať jasný pohľad na skutočnosť, v ktorej žijeme. Veriaci človek nie je odtrhnutý od reality života, nevyhýba sa tomuto svetu, neignoruje jeho problémy nevyčleňuje sa, ale svojím duchovným životom vnáša do sveta kresťanské hodnoty, morálku a nakoniec i samotného Christa.

Zoznam bibliografických odkazov:

- ИЛЬИН. И. А.: Кризис безбожия. Москва 2005. ISBN 5-485-00009-6
ИЛЬИН. И. А.: Путь духовного обновления. Москва 1996. ISBN 5-02-028175-1
ЛОССКИЙ. Н. О.: История русской философии. Москва 1991. ISBN 5-06-002523-3
(online). [cit. 20.11.2012]. dostupné na internete: <http://www.pravoslavie.ru/answers/7007.htm>

¹ ИЛЬИН. И. А.: Кризис безбожия. Москва 2005, s. 106.

KOBIECOŚĆ DIAKONIJNIE ZAANGAŻOWANA, CZYLI JAK DZISIAJ REALIZOWAĆ POWOŁANIE DO BYCIA DIAKONISĄ

Artur ALEKSIEJUK

Trudno rozważać rolę i powołanie kobiety w Kościele, gdyż wydaje się, że niemal wszystko na ten temat zostało już dawno powiedziane. Szczególnie jest to trudne w kontekście tematyki tegorocznego spotkania, które dotyczy posługi diakonisy. Z błogosławieństwa Jego Eminencji Metropolity Sawy postanowiłem zmierzyć się z tym tematem w kontekście wyzwań, przed którymi stoją kobiety współcześnie. Niewątpliwie każda matuszka, będąc małżonką księdza i realizując swoje szczególne powołanie w Cerkwi angażuje całą swoją osobę. Jej poświęcenie i posługa ogarnia całokształt jej egzystencji. Dotyka zatem tego, co nazywamy kobiecością. Dlatego, w kontekście rozważań nad posługą diakonisy postanowiłem poddać pod dyskusję tę wyjątkowy aspekt natury ludzkiej reprezentowany właśnie przez Was, drogiematuszki.

Dzisiaj w Kościele prawosławnym nie wyświęca się diakonis. Pojawiają się jednak głosy, że może warto jest wrócić do tej pięknej praktyki Kościoła starożytnego. Trudno udzielić odpowiedzi na pytanie, czy jest to obecnie możliwe. Warto jednak zaznaczyć, że wymagania i wartości, których nośnikiem była posługa diakonis pozostały i w pełni może być realizowana przez współczesne kobiety. Jest to szczególnie ważne w dzisiejszych czasach, w których rola kobiety wydaje się ulegać dramatycznym przemianom. Współczesne kobiety coraz bardziej oddalają ją od pierwotnego wzorca Ewy, a kierują się ku wizji women, ściśle związanej ze światem polityki, biznesu i pracy zawodowej oraz działalności społecznej. Nowe role i zadania stawiane przez społeczeństwo wobec współczesnej kobiety, nie muszą bynajmniej stać w opozycji do jej pierwotnego powołania. Pogodzenie tych ról wymaga jedynie od współczesnych niewiast odnalezienia własnej tożsamości – owego pierwotnego nadania, które Stwórca wszczepił w naturę kobiety. Zadanie to jednak domaga się zwrotu ku Bogu, skąd bierze początek człowieczeństwo.

Diakonisa miłości i współczucia

Każdy człowiek od momentu swego zaistnienia, został przez Stwórcę hojnie wyposażony w różnego rodzaju władze (rozum, woła), bogactwo życia psychicznego i duchowego oraz dary indywidualne – specyficzne dla poszczególnych jednostek. Wydaje się jednak, że kobieta w sposób szczególny została wyposażona przez Boga darami, które stawiają ją w rzędzie istot powołanych do spełnienia szczególnego posłannictwa nie tylko w dziejach ludzkości, ale także i Kościoła.

Miłość, jaką Bóg obdarzył wszystkich ludzi, szczególne miejsce znalazła w sercu kobiety, która z właściwą sobie intuicją kieruje się w codziennym działaniu „zmysłem miłości”. Niezwykła zdolność kochania, zatracenia siebie w miłości, w ofierze dla drugiego „ty” sprawia, że kobiety pozostają w większości przypadków wierne swemu pierwszemu „tak”, mimo zawiedzionych nadziei i częstego poczucia zmarnowanego życia. Punktem wyjścia dla tego rodzaju analiz są ewangeliczne przekazy ukazujące postawę wielu niewiast wobec Chrystusowego orędzia miłości. Ukazane tam kobiety z sobie właściwą harmonią umysłu i serca dawały Jezusowi Chrystusowi odpowiedź wiary (por. Mt 5, 28). Ta zdolność kochania w każdych warunkach pozwala kobietom przetrwać wszelkiego rodzaju próby i kryzysy, których życie nigdy im nie oszczędzało. To one stały u stóp krzyża (por. J 19,28), a w poranek trzeciego dnia po śmierci Chrystusa, wiedzione potrzebą serca, spieszyły do grobu, by oddać Mu ostatnią posługę (por. Mt 16,5-6; Mk 16,1-3; Łk 24,1-3). W tym kontekście kobieta staje się jakby „klamrą” spinającą całą ziemską działalność Chrystusa, od momentu Wcielenia po ostatnie chwile na ziemi.

Owa zdolność spojrzenia z miłością na otaczającą kobiety rzeczywistość świadczy o jej geniuszu wrażliwości emocjonalnej. To połączenie daru miłości i wrażliwości predestynują ją do pełnienia wielorakich zadań w miejscach, gdzie męski pragmatyzm pozostaje ślepy na wołanie o miłość. Geniusz empatycznego spojrzenia na drugiego człowieka otwiera przed niewiastami możliwość nieustannej służby i bycia darem dla każdego człowieka. Mieć serce i patrzeć w serce są niewątpliwymi atutami kobiety w świecie zagrożonym ciągłymi kon-

fliktami, znieczulicą i pogardą dla drugiego. Jednocześnie te dary są zobowiązaniem, by nieść miłość i wrażliwość do ludzkich serc pozbawionych nadziei. Kobieta jest zatem naturalnie usposobiona do bycia diakonisą miłości i współczucia.

Diakonisa wrażliwości i delikatności

Geniusz niewiasty nie ogranicza się tylko do sfery wolitywno-emocjonalnej, lecz obejmuje swoim zasięgiem całą strukturę fizyczną. Kobiety w wielu dziedzinach przewyższają swoimi zdolnościami mężczyzn, chociaż mężczyźni, którzy często są egocentrykami, rzadko to przyznają. Oto niektóre predyspozycje niewiast, w których są znacznie «lepsze» od mężczyzn:

- kobiety dysponują większym progiem wrażliwości dotykowej;
- kobiety lepiej słyszą i lepiej odtwarzają zasłyszane dźwięki;
- kobiety lepiej widzą barwy i mają zdolność lepszej kompozycji kolorystycznej;
- wrażliwość kobiety sprawia, że są lepszymi obserwatorami (por. J 2,3);
- niewiasty mają wrażliwszy węch i smak wyczulony na pewien rodzaj jakości smakowych;
- kobiety dysponują bardziej wysublimowaną wrażliwością estetyczną;
- kobiety lepiej kojarzą fakty i operują danymi zarejestrowanymi w pamięci;

Wszystkie te tak bardzo charakterystyczne dla kobiety predyspozycje, w jakimś sensie warunkują jej powołanie i rolę, jaką ma ona do spełnienia w Bożym zamysle. Uwarunkowania te również wskazują na szczególną rolę, jaką kobieta ma do odegrania w świecie i w Cerkwi. Jej predyspozycje stawiają ją w roli strażniczki i zarazem diakonisy wrażliwości i delikatności, które to cechy, opromienione miłością i nadzieją warunkują współczucie, zrozumienie i empatię wobec drugiego człowieka.

Diakonisa życia

Stwórca roztaczając przed pierwszym człowiekiem wielkie perspektywy rozwoju, stawia mu konkretne zadanie „Bądźcie płodni...” (Rdz 1,28). Każda kobieta na mocy tych słów jest powołana do macierzyństwa, które może realizować w sensie fizycznym bądź duchowym. Naturalnym środowiskiem realizacji daru płodności w wymiarze fizycznym jest małżeństwo (por. Rdz 1,28), gdzie małżonkowie podejmują działania zmierzające do zaktualizowania tego daru i poczęcia nowego życia. W sensie duchowym dar macierzyństwa znajduje swój szczególny wyraz w monastycyzmie.

Jeśli chodzi o dar poczęcia nowego życia to właśnie kobieta została „wyposażona” w szczególne zdolności swej fizjologii, które czynią ją otwartą na przyjęcie w duchu miłości mężczyzny, bez udziału którego nie dokonałby się cud istnienia w łonie kobiety nowego człowieka. Dar płodności jest swoistym zaproszeniem kobiety do współdziałania z Bogiem, który losy człowieka złożył w jej ręce, powierzając go jej wrodzonej i naturalnej wrażliwości. Dar płodności niejako wymaga od kobiety poświęcenia i złożenia ofiary z samej siebie w imię miłości do dziecka.

Cudowne „wyposażenie” kobiety jakby samoczynnie wskazuje na jej rolę i zadania, jakie wynikają z Bożych darów. Jej fundamentalnym powołaniem jest miłość, która predestynuje ją do wielorakich form macierzyństwa w rozumieniu fizycznym i duchowym wobec ludzkości współczesnego świata.

Ze względu na swe pierwotne powołanie do miłości i macierzyństwa kobieta jest bliżej Boga, który jako Dawca życia, obdarzył ją zdolnością przyjęcia i wydania na świat życia. Ta cudowna współpraca Boga i kobiety (niezaprzeczalna w tym jest także rola mężczyzny), który nawet swego Syna powierzył jej łonu (por. Łk 1,35), zobowiązuje kobietę, by szczególnie dziś stała na straży życia i godności jego przekazywania.

Do największych dramatów obecnego czasu należy przerywanie ciąży, którego dokonuje się z różnych przyczyn oficjalnie (w szpitalach i gabinetach ginekologicznych) oraz w tzw. podziemiu aborcyjnym. Każde życie, niezależnie od swego statusu biologicznego i spo-

lecznego jest nienaruszalne. Szczególnie zaś to, które pozostaje bezbronne wobec technik aborcyjnych współczesnej medycyny. Kobieta zatem winna mieć pełną świadomość, że wszelkie poczęte w jej łonie życie jest predestynowane do bycia człowiekiem – osobą, obdarzoną przez Boga tchnieniem życia i godnością, jaką posiada każdy inny byt ludzki. Kobieta jest więc powołana do bycia diakonisą życia.

Diakonisa prawdy o własnym powołaniu

Na bazie przeprowadzonych dotychczas analiz można podjąć próbę odczytania roli i powołania kobiety. Należy jednak na wstępie dokonać pewnego rozróżnienia. Powołanie ma wymiar ponadczasowy i jest zakorzenione w odwiecznym zamyśle Stwórcy, rola zaś zmienia się wraz ze zmieniającymi się czasami, mentalnością, kulturą, obyczajami i potrzebami społecznymi. Stąd rola kobiety ulega co pewien czas modyfikacjom, zachowując jednak niezmienny swój pierwotny, nadany przez Boga kierunek, jakim jest powołanie jej do zadań i godności wpływających z człowieczeństwa.

Zamyśl Boga względem człowieka jest tajemniczym planem miłości, którego osoba ludzka jest głównym bohaterem. Słowa natchnionego Autora biblijnego „Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem” (Rdz 2, 24), nie pozostawiają wątpliwości – fundamentalnym powołaniem niewiasty jest miłość, która realizuje się w jedności małżeńskiej oraz wszystkich innych relacjach interpersonalnych, których kobieta jest nauczycielką i mistrzynią. Akceptacja i przyjęcie drugiej osoby w sposób bezinteresowny, ze względu tylko na jej równości w godności osobowego bytu, jak chciał Stwórca, jest tym, czego oczekuje od kobiety każda człowiek i Kościół.

Z tej najbardziej pierwotnej zdolności do kochania, wypływa druga część powołania kobiety – macierzyństwo, rozumiane w sensie duchowym i fizycznym. Bycie bowiem matką nie ogranicza się jedynie do posiadania dziecka, lecz jest formą relacji pomiędzy osobami, z których jedna jest prowadzącą, a druga jest prowadzona, by poprzez właściwą edukację mogła osiągnąć pełnię dojrzałości osobowej. Poród dziecka jest pewnym stanem przejściowym w fizjologii układu roz-

rodzkiego kobiety, jednak dopiero wejście w relacje miłości z dzieckiem, czyni ją prawdziwą matką. W tym kontekście macierzyństwo duchowe kobiet, które z wyboru zrezygnowały (lub zaakceptowały swój stan) z założenia rodziny, nabiera znaczenia i doniosłości. Ten właśnie wymiar objawia się w monastycyzmie. Świadczy bowiem o tym, że miłość i macierzyństwo są uniwersalnymi i ponadczasowymi zadaniami powierzonymi kobiecie przez samego Boga.

Miłość i wypływające z niej powołanie do duchowego i fizycznego macierzyństwa stanowią uniwersalny zamysł Boży względem każdej kobiety. Wezwanie to jest swoistym zaproszeniem do poczęcia najpierw w duchu tego, co potem może powstać w ciele. U podstaw jednego i drugiego aktu winna stać bezinteresowna miłość – dar osoby dla osoby. Wpisane w kobiece serce pragnienie miłości, może i powinno realizować się w każdej sytuacji, bez względu na życiowe uwarunkowania, gdyż tylko taka miłość jest zdolna realizować w pełni kobiecość w jej pierwotnym kształcie.

Kobieta ze swej natury chce kochać i być kochaną. Jej świat jest światem osób i światem relacji interpersonalnych. Współczesne nurty myślowe wraz ze swoimi zapatrywaniem na wiele kwestii, stoją w wyraźnej opozycji do pierwotnego powołania kobiety, a tym samym wyznaczają jej inną rolę, poprzez którą chcą zrównać ją w zadaniach i funkcjach z mężczyzną. W takim świecie kobieta powinna być więc diakonisą i strażniczką prawdy o własnym powołaniu, także o powołaniu do bycia kobietą, zgodnie z zamysłem Boga-Stwórcy.

Diakonisa wartości

Kobieta w kontekście powołania do miłości i macierzyństwa powinna być ostoją bezpieczeństwa i ufności, które rodzą w każdym człowieku przeświadczenie, że jest on kochany przez Boga. Wychowanie w miłości i do miłości, staje się fundamentem w budowaniu społeczeństwa opartego na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności. Ten program wychowawczy: zabiegania o miłość i dobro, winien stać się wewnętrznym imperatywem każdej niewiasty, by świat stawał się z pokolenia na pokolenie coraz lepszy.

Palącym problemem dzisiejszych czasów jest niedojrzałość młodego pokolenia, której przejawy obserwujemy w rozpadających się związkach małżeńskich, nieślubnych ciążach czy tzw. „wolnej miłości”. Stąd kolejne zadanie wyrastające przed kobietami – wychowanie młodego pokolenia do miłości małżeńskiej i odpowiedzialnego rodzicielstwa.

Przez wychowanie rozumie się „całokształt zabiegów mających na celu ukształtowanie człowieka pod względem fizycznym i psychicznym; wykształcenie w odpowiednim kierunku; edukacja”. Prawosławie uzupełnia tę definicję o wartości religijno-moralne, za których kształtowanie w młodym człowieku są odpowiedzialni w pierwszym rzędzie rodzice. W większości rodzin główna odpowiedzialność za wychowanie młodego pokolenia spada na kobietę, które musi sprostać wszystkim dylematom towarzyszącym dorastaniu młodego człowieka. Wśród nich sobie właściwe miejsce zajmuje dorastanie do miłości oblubieńczej i budzące się potrzeby natury seksualnej. Kobieta musi zatem stanąć na wysokości zadania i ukazać młodemu człowiekowi na bazie własnego przykładu piękno miłości małżeńskiej i wpisaną w nią płciowość mężczyzny i kobiety, którzy stając się darem dla siebie, dają życie nowemu człowiekowi – życie od samego początku naznaczone miłością.

Misja wychowawcza kobiety jest gwarantem stabilności i zdrowia moralnego przyszłych pokoleń i zakładanych przez nich rodzin. Przerwanie łańcucha złych wzorców i postaw zapewni dojście do głosu nowych postaw i ujawnienia się w młodych ludziach świata nowych wartości, które zapewnią szczęście i pokój następnym pokoleniom.

Rola i zadania kobiety zmieniały się w ciągu wieków i ulegały ciągłemu procesowi przemian. Nasze czasy wydaje się, że oczekują od kobiet świadectwa miłości, dobra, pokoju i wysokich walorów moralnych. Tego zatem człowiek ma prawo oczekiwać od niewiast, jako strażniczek „ogniska domowego”, przy którym kształtuje się przyszły obraz świata. Kobieta jest więc powołana do tego, aby być diakonisą wartości przekazywanych i zaszczepianych w procesie wychowania.

EURÓPA PRÁV A HODNÔT (?)

Martina KORMOŠOVÁ

Úvod

Zo šiestich zakladateľských štátov západnej Európy sa stalo v priebehu pol storočia dvadsaťsedem a ďalšie európske štáty zvažujú vstup do Európskej Únie, alebo sa pripravujú na začatie prístupových rokovaní. Slovensko, dňa 1. mája 2004, vstúpilo do tohto spoločenstva s očakávaním množstva výhod, ktoré nám členstvo v Únii nesporne prináša.

Europeizačný proces¹ spojený s integráciou štátov do jedného spoločenstva, pôsobí vcelku ako pozitívny faktor v procese transformácie zlyhávajúcej demokracie na Slovensku. Slovensko sa za 8 rokov od vstupu do Európskej Únie stáva jedna z plne európsky integrovaných krajín strednej a východnej Európy. Týmto zjednocovaním Európy došlo a stále dochádza k celkovej transformácii spoločnosti v politickej, sociálnej i ekonomickej sfére. Európska Únia nespochybňuje národné štáty politicky ani teritoriálne, no oberá ich o časť suverenity. Za najviditeľnejšie účinky integrácie možno považovať vznik politického systému a mocenských štruktúr Európskej únie, prispôsobovanie sa rôznych sfér národnej politiky politike európskej, prípadne čiastočne aj zmeny v legislatívnej a ekonomickej oblasti. Práve toto rozdelenie a zmeny podnecujú neustále k novým výskumom, kde sú prepojené výskumné metódy ekonomických, humanitných, sociologických i prírodných odborov.

¹ **Europeizácia** označuje množstvo zmien v rámci európskych politík a medzinárodných vzťahoch. Nie je však iba zjednodušené synonymum pre európsku regionálnu integráciu, či konvergenciu, ale naopak, pokrýva oba tieto procesy a vníma ich v širších perspektívach. Jedná sa totiž o proces, ktorý ovplyvňuje jednotlivých aktérov, inštitúcie, myšlienky a záujmy, pričom v spomínaných oblastiach prebiehajú hlboké štrukturálne zmeny.

Lisabonská zmluva a jej hodnoty

Nedávne prijatie Lisabonskej zmluvy prinieslo okrem iného rámcovú zmenu Európskej Únie prostredníctvom presnejšieho vymedzenia samej seba v zakladajúcich zmluvách. Únii táto zmluva poskytuje najmä právny rámec, nástroje potrebné na riešenie budúcich výziev a napĺňanie očakávaní jej občanov. Lisabonská zmluva ustanovila, že pomenovanie „Únia“ nahrádza doterajší pojem „Európske spoločenstvo“.¹ Medzi iným, je tu nanovo definovaná pozícia Európskej Únie v medzinárodnom priestore, kde začína byť vnímaná ako rovnocenný partner. Je ňou priznaná právna subjektivita, posilnené postavenie Európskeho parlamentu i národných parlamentov členských štátov s cieľom zmierniť demokratický deficit. Už tu sa nastoľuje jedna z mnohých otázok: Čo je demokratický deficit, a či je naozaj priorita občanov Únie plne rozvinutá demokracia?

Lisabonská zmluva, alebo konsolidované znenie Zmluvy o Európskej únii a Zmluvy o fungovaní EÚ² v sebe zakomponovala Chartu základných práv³ a práve týmto činom sa stáva Charta záväzným právnym katalógom základných práv Európskej únie pre všetky členské štáty. Zabezpečuje sa ňou presadzovanie princípov a zákl. práv, ktorými sú:

❖ **DÔSTOJNOSŤ:** Ľudská dôstojnosť, právo na život a nedotknuteľnosť osoby sú reálnym základom primárneho práva a nesmú byť nikým a ničím poškodené. Predmetom I. hlavy Charty je tiež zákaz mučenia, neľudského alebo ponižujúceho zaobchádzania, zákaz otroctva a nútených prác, ktoré reflektujú predovšetkým na problematiku obchodovania s ľuďmi, vykorisťovania a nelegálneho prisťahovalectva.

¹ Pozri článok 1, ods. 3 *Zmluvy o fungovaní Európskej Únie* /konsolidované znenie/. Úradný vestník EÚ, C 326 zo dňa 26.10.2012.

² Pozri *Zmluva o fungovaní Európskej Únie* /konsolidované znenie/. Úradný vestník EÚ, C 326 zo dňa 26.10.2012.

³ **Charta základných práv Európskej únie** bola vyhlásená v Nice Európskym parlamentom, Európskou radou a Európskou komisiou dňa 7. decembra 2000 a zmenená v roku 2007 v Štrasburgu.

❖ **SLOBODA:** Prvé dva články sa obsahovo dotýkajú justičnej spolupráce a procesného práva, ďalšie však už upravujú súkromný a rodinný život, vrátane práva uzavrieť manželstvo a založiť si rodinu. *„Muži a ženy spôsobilí vekom na uzavretie manželstva majú právo uzavrieť manželstvo a založiť rodinu v súlade s vnútroštátnymi zákonmi, ktoré upravujú výkon tohto práva.”*¹ Znenie tohto článku je upravené tak, aby sa vzťahovalo aj na prípady, v ktorých vnútroštátne právne predpisy uznávajú iné spôsoby založenia rodiny ako manželstvo. Tento článok nezakazuje ani neukladá priznanie postavenia manželstva zväzkom medzi ľuďmi rovnakého pohlavia. II. hlava Charty hovorí aj o slobode myslenia, svedomia, náboženského vyznania, slobode prejavu, zhromažďovania sa a práva na informácie. Patrí sem i právo na vzdelanie a na prácu, ktoré sú typické slobodou podnikania, voľným pohybom pracovníkov, slobodou usadiť sa a voľným pohybom služieb. Základným právom je i vlastnícke právo, cieľom ktorého je i ochrana duševného vlastníctva z dôvodu jeho narastajúceho významu. Duševné vlastníctvo sa nevzťahuje len na literárne, či umelecké vlastníctvo, ale i na práva z patentov a ochranných známk.

❖ **ROVNOSŤ:** Pojem, ktorý je základnou zásadou práva. Patrí sem nediskriminácia, kultúrna, náboženská a jazyková rozmanitosť. Rešpektovanie kultúrnej a jazykovej rozmanitosti je v súčasnosti tiež upravené v článku 167, ods. 1-2 Zmluvy o Európskej únii, kde sa hovorí: *„Únia prispieva k rozkvetu kultúr členských štátov, pričom rešpektuje ich národnú a regionálnu rozmanitosť a zároveň zdôrazňuje spoločné kultúrne dedičstvo...jej činnosť sa zameriava na podporu spolupráce medzi členskými štátmi...”*² III. hlava sa venuje i rovnoprávnosti medzi ženami a mužmi, právam starších osôb, integrácií osôb so zdravotným postihnutím a v čl. 24, ods. 1-3 i právam dieťaťa.³ Právo styku zabezpeču-

¹ Čl. 9 Charty zákl. práv Európskej únie .Úradný vestník EÚ, C 303 zo dňa 14.12.2007.

² Článok 167, ods. 1,2 Zmluvy o fungovaní Európskej únie /konsolidované znenie/. Úradný vestník EÚ, C 326 zo dňa 26.10.2012.

³ Článok 24 Charty zákl. práv Európskej únie .Úradný vestník EÚ, C 303 zo dňa 14.12.2007.

Ods. 1. „Deti majú právo na takú ochranu a starostlivosť, ktorá je potrebná pre ich blaho. Môžu slobodne vyjadrovať svoje názory. Tieto názory sa berú do úvahy pri otá-

je udržiavanie osobných vzťahov a priameho kontaktu medzi dieťaťom a rodičmi. Z hľadiska detských práv je významný i článok 32 a 33, ktorý zakazuje detskú prácu a chráni mladých ľudí pri práci. Zakazuje sa tu zamestnávať deti, pred dosiahnutím minimálneho veku, ktorý je stanovený na vek ukončenia povinnej školskej dochádzky. Garantovaným je tu i právo na ochranu pred prepustením z dôvodu, ktorý súvisí s materstvom a právom na platnú materskú dovolenku, alebo rodičovskú dovolenku po narodení alebo adopcii dieťaťa.¹

❖ **SOLIDARITA:** Je predovšetkým garanciou práv pre zamestnancov, ktorí sú chránení v prípade bezdôvodného prepustenia, ďalej je tu obsiahnuté kolektívne vyjednávanie, právo na štrajk, právo na prístup k službám zamestnanosti a spravodlivé a primerané pracovné podmienky. Za týmto účelom, ako sa hovorí v čl. 156 Lisabonskej zmluvy, Únia v úzkej spolupráci s členskými štátmi vypracováva štúdie, podáva stanoviská o problémoch a najmä predkladá iniciatívy zamerané na vydanie usmernení a stanovanie ukazovateľov potrebných na pravidelné monitorovanie a vyhodnocovanie týchto základných práv. Zakazuje sa detská práca a je zabezpečená ochrana nielen mladistvých, ale i tehotných, príp. dojčiacich pracovníčok pri práci. So vzájomnou podporou nevyhnutne súvisí i oblasť sociálneho zabezpečenia a sociálnej pomoci, ktorej cieľom je bojovať proti sociálnemu vylúčeniu a chudobe. *„Únia uznáva a rešpektuje právo na sociálnu pomoc a pomoc pri bývaní s cieľom zabezpečiť dôstojnú existenciu všetkých osôb, ktoré nemajú dostatok prostriedkov v súlade s právom Únie a vnútroštátnymi právnymi predpismi a praxou.”*² Neopomenuteľnými sú ochrana životného prostredia, ochrana spotrebiteľa a garancia zdravotnej starostlivosti.

kach, ktoré sa ich týkajú, s prihliadnutím na ich vek a vyspelosť.“

Ods. 2. „Pri všetkých opatreniach prijatých orgánmi verejnej moci alebo súkromnými inštitúciami, ktoré sa týkajú detí sa musia v prvom rade brať do úvahy najlepšie záujmy dieťaťa.“

Ods. 3 „Každé dieťa má právo na pravidelné udržiavanie osobných vzťahov a priamych stykov s obidvoma svojimi rodičmi, ak to nie je v rozpore s jeho záujmom.“

¹ Pozri KORMOŠOVÁ, M.: *Aktuálne otázky sociálnoprávnej ochrany detí a mládeže*. DP. Prešov, PBF PU v Prešove 2011, s. 31-32.

² Článok 34, ods.3 *Charty základných práv Európskej Únie*. Úradný vestník EÚ, C 303 zo dňa 14.12.2007.

❖ **OBČIANSTVO:** Táto časť je zaistením dodržiavania základných zásad volebného systému v demokratickej spoločnosti. Dobrá správa vecí verejných, prístup k dokumentom, sloboda pohybu a pobytu právo voliť a byť volený, petičné právo; to všetko zaručuje Charta základných práv EÚ.

❖ **PRÁVO,** alebo spravodlivosť je poslednou časťou, ktorá reguluje systém súdnej kontroly. Je zaručený spravodlivý proces, prezumpcia nevinoty a právo na obhajobu.

Hlavným cieľom Európskej Únie je popri mieri a blahobytu európskych občanov propagácia hodnôt, ktoré sú reflexiou na vyššie spomenuté práva. Sú nimi:

- ✓ ľudská dôstojnosť,
- ✓ sloboda,
- ✓ demokracia,
- ✓ rovnosť,
- ✓ princípy právneho štátu,
- ✓ rešpektovanie ľudských práv.

Jeden z adresných cieľov je i propagácia sociálnej starostlivosti a ochrany, boj proti soc. vylúčeniu a diskriminácii. V zmysle ustanovení Lisabonskej zmluvy Únia a jej členské štáty konajú spoločne v duchu solidarity. Ak sa niektorý členský štát stane cieľom teroristického útoku alebo obeťou prírodnej katastrofy alebo katastrofy spôsobenej ľudskou činnosťou.

V tejto súvislosti sa naskytlo množstvo otázok ako, akým spôsobom chce Únia dosiahnuť propagáciu svojich hodnôt vo svete a predovšetkým medzi obyvateľmi Európy. Je potrebné podotknúť i to, že v minulosti tieto práva a hodnoty neboli súčasťou primárneho práva a predsa boli dodržiavané. Deti sa im učili od narodenia v rodinách, ktoré neboli tak ekonomicky a vedecky zdatné, ale mali svoje prednosti, ktoré dnes absentujú. Dôsledkom súčasnej sekularizovanej doby je postupné zriekanie sa kresťanských hodnôt, kde sú klasické formy manželstva a rodiny pomaly vytlačované, rastie kriminalita, závislosť od drog a iné sociálno-patologické javy. Ako žiaľ vyplýva z posledných

analýz¹ Európa sa stáva príkladom spojenia vysokej úrovne materiálneho blahobytu, vysokých morálnych kvalít, ale významným faktom je strácanie duchovnej sily, ktorou nemôžu disponovať formálny kresťania.

Je dôležité si uvedomiť, že Európska Únia je zjednotením východnej a západnej časti Európy, kde každá z krajín má svoj špecifický spôsob myslenia, prežívania a hodnôt. Integrácia Európy spojila najskôr krajiny germánske, neskôr i anglosaské /Nemecko, Rakúsko, Holandsko, Dánsko, Nórsko, Švédsko, Veľká Británia/, s románsko-latinskými /Francúzsko, Belgicko, Taliansko, Španielsko, Portugalsko, Grécko/ a v neposlednom rade i slovanské, kde patríme i my. Z toho sa odvíja i zastúpenie vierovyznaní v zjednotenej Európe, kde najväčším prírastkom boli katolícke krajiny. Grécko je jediným členom EÚ, kde je počet pravoslávnych veriacich markantný. Ale i napriek malému zastúpeniu medzi členskými štátmi Únie, je nanajvýš potrebné propagovať „náš život“, ktorý môže byť obohatením života pre upoňáňaných a racionálnych ľudí západného sveta.

Záver

Európa založená na právach a hodnotách, slobode, solidarite a bezpečnosti, propagovanie hodnôt Únie, začlenenie Charty základných práv do primárneho európskeho práva, úprava nového mechanizmu solidarity a lepšia ochrana európskych občanov je hlavným prínosom schválenia Lisabonskej zmluvy. Sú tu okrem iného omnoho podrobnejšie analyzované a posilnené hodnoty a ciele, na ktorých je Únia postavená. Tieto hodnoty by mali slúžiť ako oporný bod pre európskych občanov a na demonštráciu toho, čo Európa ponúka svojim partnerom po celom svete.

Avšak nesmieme zabúdať na „...*duchovné hodnoty ako na nenahradiateľné podmienky realizácie stanovených zámerov. Bez zmeny ducha človeka, sebalepší zákony budú síce tvoriť určitý rámec spoločenského správania a udržiavať poriadok, ale človeka vnútorne meniť nebudú, čo sa prejaví v jeho*

¹ Pozri *Atlas európskych hodnôt*. (online). [cit. 2012-11-12]. Dostupné na internete: <<http://www.atlasofeuropeanvalues.eu/new/home.php?lang=sk/>>.

vonkajších skutkoch...konečné víťazstvo sa dosiahne iba osobným víťazstvom nad sebou samým.“¹

Zoznam bibliografických odkazov:

- Atlas európskych hodnôt.* (online). [cit. 2012-11-12]. Dostupné na internete: <<http://www.atlasofeuropeanvalues.eu/new/home.php?lang=sk/>>.
- Charta zákl. práv Európskej Únie*. Úradný vestník EÚ, C 303 zo dňa 14.12.2007. (online). [cit. 2012-11-12]. Dostupné na internete: <<http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:C:2007:303:FULL:SK:PDF>>.
- KORMOŠOVÁ, M.: *Aktuálne otázky sociálnoprávnej ochrany detí a mládeže*. DP. Prešov, PBF PU v Prešove 2011. s.31-32.
- KUSÁ, Z. – ZEMAN, M. (eds.): *Výskum európskych hodnôt 2008*. Slovensko. 1.vyd. Bratislava: SÚ SAV, IRIS, 2008. 358 s. ISBN 978-80-85544-57-2.
- STOLÁRIK, S.: *Mladosť formovaná hodnotami posilňuje nádej*. In: GYMERSKÁ, M. a kol. (eds.): *Nové trendy sociálnej práce s mladými ľuďmi*. Zborník z konferencie „Mládež súčasnej doby“. 1. vyd. Bratislava: OZ Persona, 2009. 92 s.
- Výskum európskych hodnôt.* (online). [cit. 2012-11-12]. Dostupné na internete:<<http://www.europeanvaluesstudy.eu/>>.
- VÝROST, J.: *Atlas európskych hodnôt*. Praktická príručka pre využitie pri výučbe stredoškolských predmetov. Košice: Spoločenskovedný ústav SAV 2011. 69 s.ISBN 978-80-89524-06-8.
- Zmluva o fungovaní Európskej Únie /konsolidované znenie/*. Úradný vestník EÚ, C 326 zo dňa 26.10.2012. (online). [cit. 2012-11-12]. Dostupné na internete:<<http://eur-lex.europa.eu/>>.

¹ STOLÁRIK, S.: *Mladosť formovaná hodnotami posilňuje nádej*. In: GYMERSKÁ, M. a kol. (eds.): *Nové trendy sociálnej práce s mladými ľuďmi*. Zborník z konferencie „Mládež súčasnej doby“. 1. vyd. Bratislava: OZ Persona, 2009. 92 s.

TERAPEUTICKÝ ROZMER BOHOSLUŽBY POSVÄTENIA VÔD

Štefan ŠAK

Voda a jej symbolika

Voda bola pre človeka žriedlom a silou života a bez nej by zem vyschla a bola púšťou, krajinou hladu a smrti, v ktorej tak ľudia, ako aj zvieratá, sú odsúdení hladovať. Totiž tam, kde je voda, tam je aj život. Východný človek, spálený slnkom a ošľahaný pieskom púšte, zákonite potreboval vodu na umývanie i na osvieženie. Takto sa voda stala jedným zo základných prejavov pohostinnosti *"Dám doniesť trochu vody, aby ste si umyli nohy..."*¹. Voda je prvok, ktorý umožňuje život, ale aj očisťuje a osviežuje.

*"Potom vás pokropím čistou vodou a budete očistení od všetkých svojich poškvrn..."*². Tak, ako čistá voda umýva nečistoty tela, tak Boh očisťuje naše duše od zla, ktoré sa v ňom nachádzajú. Voda sa stáva aj symbolom morálnej čistoty. Umývanie rúk označovalo ich nevinnosť, že neurobili nič zlého. V očistení vodou u proroka Ezechiela vidíme perspektívu obnovenia Božieho ľudu, ktorý prorok zhromaždil zo všetkých krajín, aby Boh vylial na nich vody očistenia, ktoré umyjú ľudské srdcia od hriechu a modiel a spôsobí, aby chodili v Božích pravdách. Slová proroka sa naplnili, keď izraelský národ po návrate do svojej krajiny, a to až do času príchodu Isusa Christa, bol verný jednému Bohu (monoteizmus). Očisťujúca moc vody, o ktorej Boh hovorí u proroka pri obnovení Božieho ľudu i v čase Mesiáša, našla svoje uplatnenie v plnom rozsahu vo vodách svätého krstu.³

Avšak nie samotná voda ako taká očisťuje, ale Boží Duch. *"Dám svojho Ducha do vášho vnútra..."*⁴. Boží Duch v Starej Zmluve bol označovaný ako Božia sila, ktorá bola považovaná za Boží dar, ktorý bol udeľovaný zvláštnym spôsobom a ktorý plnil svoju službu v Božom

¹ Imjž 18, 4; Lk 7, 44.

² Ez 36, 25.

³ Pozri: SPADAFORA, F.: Ezechiel, In: La Sacra Bibbia, S. Garofalo, VII/2, Róma – Torino 1951, s. 268. Mt 3, 11; 1Pt 3, 21; 1Kor 5, 11.

⁴ Ez 36, 27.

ľude¹. Proroci predstavujú Božieho Ducha, činný princíp života, obraz morálnej obnovy v časoch Mesiáša². Je potrebné, aby sme pochopili, kto je Ten "nový Duch", o ktorom hovoria proroci. Vďaka Duchu, ktorého Boh vložil do vnútra človeka, bude Boží ľuď žiť podľa Jeho ustanovení, bude "*zachovávať a plniť jeho nariadenia*"³. Po tomto zásahu dochádza k úplnej zmene morálneho života. V čase Mesiáša Boží Duch v plnosti svojich darov spočinul na Christovi⁴. Tak Isus Christos naplnil na sebe všetky proroctvá, ktoré sa Ho týkali: "*Duch Pánov nado mnou; lebo pomazal ma zvestovať chudobným evanjelium...*"⁵. Tohto Ducha prijíma aj Boží ľuď: "*Duch Svätý, ktorého pošle Otec v mojom mene, Ten naučí vás všetkému a pripomenie vám všetko, čo som vám hovoril*"⁶.

Voda nielenže očisťuje, ale dáva aj život. Tento symbol oživujúcej vody už poznali starí proroci a vždy ho spájali s obnovou ľudu a eschatologickým obdobím⁷. Vďaka tejto vode rastie pšenica a hojne bude chleba z tejto úrody⁸. Boží ľuď bude privedený k plným žriedlam a už nebude viac hladný⁹. Na túto symboliku nadväzuje aj prorok Ezechiel: "*Spod prahu chrámu vyviera voda, južne od oltára, vlieva sa do Cedrónu a Dorytom tejto rieky prechádza púšťou a vlieva sa do Mŕtveho mora. Táto voda zachraňuje všetko v jej okolí pred istou smrťou a daruje život i zdravie*"¹⁰. V tomto svojom opise prorok odhaľuje dva obrazy. Prvý, kde voda vyvierajúca spod chrámu robí nesmierne premeny, pri ktorých horké vody prinášajúce smrť, premieňa na vody zdravé (Mŕtve more), teda tam, kde kedysi panovala smrť, teraz rozkvitá nový život. A druhým obrazom je suchá púšť, cez ktorú prechádza voda, vďaka ktorej na púšti rastú pevné ovocné stromy, ktoré prinášajú svoju úrodu. Tieto vody sú skutočným symbolom života, zdravia a očistenia. Z

¹ Sd 6, 34; 13, 25; 14, 6; 15, 14; 1S 11, 6.

² Iz 4, 3; Ez 36, 23 – 28; Jr 31, 31 – 34; 32, 38.

³ Ez 36, 27.

⁴ Iz 11, 1 – 5; 42, 1.

⁵ Lk 4, 18.

⁶ Jn 14, 26.

⁷ Ez 43, 37.

⁸ Iz 30, 23.

⁹ Jr 31, 9; Jr 41, 10.

¹⁰ Ez 47, 1 – 9.

boku Isusa Christa sa vyliala oživujúca voda, pretože On je tá skala, z ktorej vyviera živá voda¹. On je tým novým chrámom, svätyňou, z ktorej vyviera voda dávajúca život².

Hľadajúc všeobecný symbolizmus z náboženského hľadiska na vodu, môžeme tak pokojne povedať, že voda symbolizuje rodiaci pr-
vopočiatok podstaty, z ktorej boli stvorené všetky formy. Voda ako jediný zo štyroch prvkov stvorenstva (voda, oheň, zem, vzduch) sym-
bolizuje počiatok nezmeneného a tvorí základ každého kozmického prejavu a nádobu všetkých semiačok. Existovala na začiatku a bude existovať vždy.

Voda, ako kozmogenický symbol a priestor rozvoja každého pô-
vodu a semena, tvorí veľkú svätú silu a predovšetkým terapeutickú a obnovujúcu podstatu. Prostredníctvom obradu zasvätenia ponúka „nové rodenie“, obrad posvätenia, „lieči“ a pri pohrebných obradoch Božou milosťou ponúka znovuzrodenie po smrti. „Nesmrteľná voda“, „prameň mladosti“, „voda života“ sú rôzne vyjadrenia tej istej pravdy, že vo vode existuje život a večnosť.

Na základe kozmogenického chápania archaického sveta význam vody pre potreby života odhaľuje trojitý symbolický rozmer:

- a) symbol očistenia
- b) symbol života a rodenia
- c) symbol smrti a katastrofy³

Z dôvodu predovšetkým očistného charakteru vody bola použí-
vaná v očistných mystirických obradoch archaického sveta.

V Starej Zmluve sa nachádza príslušný text⁴, kde sa dozvedáme, že Mojžiš dostal od Boha príkaz, aby zhotovil medené umývadlo, kde si mali Arón i jeho synovia umývať ruky a nohy, keď vstupovali do svätostánku k obetnému oltáru, aby priniesli čisté obety. Informácie i dôsledky vyplývajúce z používania tohto obradu vody sú veľmi jasné. Toto je napríklad vidieť u Levitov v prípade terapie malomocen-

¹ Jn 19, 37.

² Jn 2, 19.

³ ΣΚΑΛΤΣΗ, Π.: Οί συμβολισμοί στην ακολουθία του βαπτίσματος. In: Λειτουργικές μελέτες I, Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2007, s. 64.

⁴ 2Mjž 30, 17 – 21.

stva, kde je nevyhnutné s krvou zarezaného vtáčatka nad pramenistou vodou pokropiť sedemkrát toho, ktorý sa očisťuje od malomocenstva a jeho následné umývanie vodou a vypratíe jeho šiat. Teda voda je potvrdením vykonanej terapie malomocného¹.

Podľa kresťanského učenia a konkrétnych biblických textov, ktoré sa zmieňujú o vode pozorujeme, že ona nie je len základným prvkom stvorenia sveta,² ale ostáva aj naďalej základným miestom, priestorom a spôsobom znovustvorenia človeka v Christu prostredníctvom svätej tajiny krstu. Obnovujúci a posväcujúci charakter vody sa zakladá na energii blahodäte Svätého Ducha. Alexander Schmemmann zmieňujúc sa o význame posvätenia vody, ktoré predchádza samotnému krstu, píše veľmi charakteristicky: „Táto voda sa opäť stáva takou, aká bola na počiatku a Bohozjavenie je apokalypsou skutočného významu krstu ako kozmickej, ekleziologickej a eschatologickej praxe. Kozmickej preto, lebo je to mystérium nového stvorenia, ekleziologickej, pretože je to mystérium Cirkvi a eschatologickej, pretože je to mystérium Božieho kráľovstva. Vstupujúc do tejto mystickej vody začíname chápať to, prečo to robíme. Aby sme zachránili človeka, najprv sa musíme ponoriť do vody.”³

Terapeutický rozmer svätenej vody

Prvé informácie o špeciálnych modlitbách na posvätenie vody nachádzame v priebehu prvých piatich storočí. V Euchologione Serapiona biskupa Tmuitského existujú dve modlitby. Prvá z nich sa nachádza ako 5. v poradí tohto Euchologiona a je spojená so sv. Eucharistiou a druhá je 17. v poradí. Podobné modlitby nachádzame v spise Apoštolské ustanovenia. Niekoľko málo úlomkových informácií o posvätení a o liturgickom použití vody ako aj archaickom pôvode niektorých častí dnešnej bohoslužby posvätenia vôd nachádzame aj v patristickej literatúre. Epifánios z Cypru uvádza príklad kresťana zo Židov menom Josip, ktorý keď pokropil svätenou vodou konkrétne

¹ 3Mjž 14, 7 – 9.

² 1Mjž 1, 1 – 21.

³ SCHMEMANN, A.: *Εξ ύδατος και πνεύματος*. Αθήνα 1990, s. 50.

miesto, odohnal démonický vplyv z tohto miesta, na ktorom postavil kresťanský chrám, a to v čase Konštantína Veľkého, cisára nového Ríma. Podľa slov Epifána ten istý Josip uzdravil prostredníctvom pokropenia svätenou vodou jedného posadnutého. Aj Teodor Kýrsky sa zmieňuje o podobných dvoch prípadoch. V prvom z nich hovorí o Markelovi, biskupovi v meste Amapias, ktorý použil svätenú vodu k rozrušeniu pohanského chrámu. A v druhom prípade spomína uzdravenie koňa imperátora Júlia, a to tiež svätenou vodou. Existujú aj iné informácie o uzdravení svätenou vodou, ktoré spomína Gregor biskup v Turone.

V helénskom Barberinovom kódexe č. 336 z konca 8. storočia existuje jedna modlitba s názvom (Εὐχὴ ἐπὶ διακονίας...), o ktorej pán profesor Trembela píše ako o počiatku existencie bohoslužby posvätenia vody. Vo Visarionovom kódexe, Kryptoferskom existuje „Modlitba kúpeľa vo Vlacherne“. V sinajskom kódexe:

1. č. 959 modlitba (εἰς κόλυμβον διακονίας...)
2. č. 982 modlitba (ἐπὶ ὕδατος μεταλαμβανομένου ἐπὶ θεραπείας ἀρρώστου...)
3. č. 971 modlitba (ἐπὶ ὕδατος ἀρρώστου...)

Všetky tieto kódexy boli napísané v rozmedzí od 12. do 17. storočia. Najstaršie svedectvo o slúžení malého posvätenia vody na začiatku každého nového mesiaca nachádzame na začiatku 8. storočia u Nikifora Konštantinopolského, patriarchu (806 – 815), ktorý zaradil túto bohoslužbu do rámca pokresťančenej židovskej tradície, oddeliac tak židovský novomesiac od posvätenia vody na začiatku každého nového mesiaca.

Taktiež Valsamon vo výklade 65. kánonu Trulského snemu zaraďuje malé posvätenie vody do rámca bohoslužobných obradov, ktoré mali za úlohu zameniť novomesačné zvyky v pohanských a židovských obradoch.

Je dobré spomenúť, že v sýrskom Euchologione Michala Sýrskeho, ktorý bol napísaný v roku 1170, sa absolútne nespomína malé posvätenie vody.

Záver

Zo samotnej skladby bohoslužby posvätenia vôd vidíme, že ich terapeutický rozmer nie je len nejaká idea, alebo len pohľad a názor, ktorý sa odráža v určitých frázach, alebo jednotlivých slovách, ktoré sú roztrúsené v jednotlivých bohoslužbách, ako aj v bohoslužbe malého posvätenia vody. Naopak, ide o najzákladnejší prvok, pretože všetky časti jednotlivých bohoslužieb boli zamerané na terapiu a v tomto duchu boli zostavované tieto aj bohoslužby posvätenia vôd.

Termín choroba v bohoslužbách posvätenia vôd v prvom rade poukazuje na hriech a hriešnosť a preto terapia je chápaná v duchu spásy človeka. Paralelne rôznym spôsobom je choroba zdôrazňovaná ako choroba duše alebo tela poprípade oboch, alebo aj démonický vplyv, čo je obsiahnuté v rôznych častiach bohoslužieb posvätenia vôd.

Malé posvätenie vody je bohoslužbou silnej terapie, teda silné farmaceutikum, ktoré je Cirkvou podávané nielen pri určitých veľkých udalostiach, ale dennodenne. Toto farmaceutikum a silná terapia sa nachádza v rukách pastierov na farnostiach, ktorá môže fungovať vo vzťahu k pastve a to pri vhodných podmienkach a takto rozvinúť terapeutický a duchovný program, ktorý je vo svojej podstate obsiahnutý v celom mystirickom, liturgickom a bohoslužobnom živote Cirkvi.

Zoznam bibliografických odkazov:

ΑΝΘΟΛΟΓΙΟΝ των ιερών ακολουθιών του όλου ενιαυτού, τ. Β', Θεσσαλονίκη 1993.

Божественная служба во с™нхъ пѣцѣ нашего ѿвѣнна златоустаго. Служебникъ, Praha 1950.

ΔΙΑΤΑΓΕΣ ΤΩΝ ΑΠΟΣΤΟΛΩΝ: Για τα χαρίσματα, τις χειροτονίες και τους εκκλησιαστικούς κανόνες. In: Έλληνες Πατέρες της Εκκλησίας 114, Θεσσαλονίκη 1993, τ. 1.

ΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ ΤΟ ΜΕΓΑ, ΑΘΗΝΑ 1986.

- GERKA, M.: *Solúnski bratia*. In: Pravoslávny kalendár. Prešov 1990, s. 84 – 85.
- ΕΡΜΑ: Ποιμην, Παραβολή Θ'. In: Έλληνες Πατέρες της Εκκλησίας 119, Θεσσαλονίκη 1994, t. 4.
- HUSÁR, J.: *Spoločnosť a Eucharistia*. In: Cesta obnovy človeka v súčasnej pluralitnej spoločnosti, Gorlice 2009, s. 90 – 98.
- ΚΛΗΜΕΝΤΟΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΩΣ: Ο Παιδαγωγός Β'. In: Έλληνες Πατέρες της Εκκλησίας 112, Θεσσαλονίκη 1992, t. 1.
- ΚΛΗΜΕΝΤΟΣ ΡΩΜΗΣ: Προς Κορινθίους Α'. In: Έλληνες Πατέρες της Εκκλησίας 118, Θεσσαλονίκη 1994, t. 3.
- KOCHAN, P.: *Učenie o synergii v pravoslávnej teológii*. In: *Pravoslávny teologický zborník*, roč. XXXIII/18, Prešov 2008 s. 82 – 86.
- KUZYŠIN, B.: *Svätá tajina pokánia v procese obnovy človeka*. In: Cesta obnovy človeka v súčasnej pluralitnej spoločnosti, Gorlice 2009.
- KUZYŠIN, B.: *Zlo v chápaní absencie podstaty*. In: Nipsis, roč I, č. 1, Prešov 2006, s. 28 – 36.
- KUZMYK, V.: *Niektoré aspekty antropológie sv. Gregora Teológa*. In: *Synergia*, roč. IV, č. 7 – 8, Prešov 2006.
- KUZMYK, V.: *Zmysel, obsah a teológia cirkevných sviatkov Pravoslávnej cirkvi*. In: Aktuálne otázky praktického bohoslovía v Pravoslávnej cirkvi, Prešov 2007, s. 89 – 97.
- ΜΕΓΑ ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ: Προς τους νέους. In: Έλληνες Πατέρες της Εκκλησίας 7, Θεσσαλονίκη 1973, t. 7.
- ΜΕΓΑ ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ: Όροι κατά πλάτος. In: Έλληνες Πατέρες της Εκκλησίας 8, Θεσσαλονίκη 1973, t. 8.
- PRUŽINSKÝ, Š.: *Duchovne živá cirkevná obec*. In: Dušpastierska služba na začiatku 3. tisícročia. (Zborník materiálov z vedeckej konferencie zameranej na pastoračné otázky), Prešov 10. 2. 2000, s. 9 – 20.
- PILKO, J.: *Antropologický stav človeka po páde*. In: Kresťanské východiská sociálnej práce a jej misijný rozmer. [Elektronický zdroj]: zborník príspevkov z vedeckej konferencie s medzinárodnou účasťou konanej dňa 6.-7. októbra 2008 v Prešove, s. 57 – 62.
- PILKO, J.: *Pokánie ako zmena v živote kresťana*. In: Nipsis, roč I, č. 2, Prešov 2006, s. 33 – 39.

- ΑΓ. ΠΟΛΥΚΑΡΠΟΥ ΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΣΜΥΡΝΗΣ: Επιστολή προς τους Φιλιππησίους. In: Έλληνες Πατέρες της Εκκλησίας 119, Θεσσαλονίκη 1994, t. 4.
- SPADAFORA, F.: *Ezechiel*. In: La Sacra Bibbia, S. Garofalo, VI/II/2, Róma – Torino 1951.
- SCHMEMANN, A.: *Ἐξ ὕδατος καί πνεύματος*. Αθήνα 1990.
- ΣΚΑΛΤΣΗ, Π.: *Οἱ συμβολισμοί στήν ἀκολουθία τοῦ βαπτίσματος*. In: Λειτουργικές μελετές I, Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2007.
- SOFRONIJ, archim.: *Ctihodný Siluan Atoský*. Prešov 2005, s. 57, (preklad Elena Šaková).
- ŠAK, Š.: *Bázeň pred Hospodinom je počiatkom múdrosti*. In: Nipsis, roč. III, č. 6, Prešov 2008, s. 33 – 40.
- ŠAK, Š.: *Misijné štúdie I*. Gorlice 2009.
- ŠAK, Š.: *Nipsis – metóda duchovného života pravoslávnej Cirkvi I*. In: Pravoslávny teologický zborník, č. XXVIII/13, Prešov 2005, s. 65 – 72.
- ŠAK, Š.: *Nipsis – metóda duchovného života pravoslávnej Cirkvi II*. In: Pravoslávny teologický zborník, č. XXXI/14, Prešov 2005, s. 51 – 58.
- ŠAK, Š.: *Čo je a čo nie je pokánie*. In: Pravoslávny kalendár, Prešov r. 2005, s. 121 – 124.
- TATIANOY: *Προς Έλληνας*. In: Έλληνες Πατέρες της Εκκλησίας 83, Θεσσαλονίκη 1986, t. 2.
- ŽUPINA, M.: *Pokánie ako tajomstvo opätovného návratu do Cirkvi*. In: Nipsis, roč I, č. 2, Prešov 2006, s. 25 – 32.
- ŽUPINA, M.: *Askéza a duchovný život*. In: Nipsis, roč III, č. 1, Prešov 2008, s. 14 – 21.
- ZOZULAKOVÁ, V.: *Rodinná katechéza*. In: Nipsis, roč IV, č. 2, Prešov 2009, s. 48 – 53.

AUTOR A JEHO BIBLICKÁ SPRÁVA O STVORENÍ SVETA A ČLOVEKA

Alexander CAP

Mojžiš, ktorý je autorom knihy Genezis ako aj celej Tóry, písal pôvodne o stvorení sveta pre Izraelitov, ktorí pod vplyvom egyptského prostredia začali nesprávne nazerať na Stvoriteľa a Jeho dielo. Podujal sa zapísať to, čo sa po dlhé stáročia tradovalo aj u predkov vyvoleného národa. Vzhľadom k tomu, že Mojžiš bol vychovaný v egyptských náukách ako egyptský princ, mal na túto dobu veľmi dobré vzdelanie¹, poznal správy o stvorení sveta iných národov, ako napr. Babylončanov, Chaldejcov, Asýrčanov. Tieto poznatky, čo sa týka formy, podania, štýlu využil vo svojej písomnej správe. Je potrebné si uvedomiť, že Mojžiš píše o dejinách sveta nie ako očitý svedok, pretože sám pri stvorení nebol, ale snaží sa podať túto „informáciu“ ako človek – prorok, ktorému Boh zjavuje určité tajomstvo. Boh prostredníctvom človeka odкрýva ľuďom určité poznanie a on sa snaží, nakoľko je to možné, literárne spracovať a podať v takej podobe, aby to poslúžilo na ponaučenie a zároveň, aby sa upevnil zákon vyvoleného národa a aby si uvedomil, že jedinou príčinou vzniku sveta je Boh. Autor, ktorý je „Božím sluhom“, t.j. žije podľa Božích prikázaní, ako na to správne poukazuje sv. Ambróz Milánsky², nepodáva v tejto správe fakty, ktoré zaujímajú svetského človeka túžiaceho po vzdelaní, ale Svätým Duchom podáva Božiu múdrosť, ktorá je nevyhnutná pre rozvíjanie ľudskej cnosti. Toto Božie proroctvo bolo a je potrebné k spásu človeka, aby ľudia správne verili v Stvoriteľa sveta a neustále si pripomínali, že svet nevznikol sám od seba, akousi náhodou a nevysvetliteľnou zhodou okolností.

Alexander Meň hovorí: *„Jedna z hlavných špecifik Starého Zákona spočíva v tom, že učí Bohom zjaveným pravdám prostredníctvom histórie.*

¹ Sk 7, 22. – „A naučil sa Mojžiš všetkej egyptskej múdrosti a bol mocný v slovách aj v skutkoch.“

² AMBROZY, M.: *Hexameron*. Akademia Teológii Katolickiej. Warszawa 1969, s. 189-190.

Biblický prológ nie je obyčajná história... Je to skôr duchovná história počiatku sveta, ľudstva a udalosti, ktoré sa kedysi dávno stali a ktoré sú vyjadrené jazykom obrazov, symbolov a názorných obrazov... Biblia to je hĺbka, najstaršie jej časti, a to najmä kniha Genezis sa odкрýva podľa zákonov logiky, ktorá neoddeľuje konkrétne od abstraktného, obraz od ideí, symbol od symbolizujúcej reality. Je možné, že ide o logiku básnickú či sakramentálnu a jej primitivnosť je iba takzvaná, na prvý pohľad. Celá je preniknutá tým Slovom, ktoré jej pridáva na telesnosti, nevydeľuje sa od slov a vecí a vyznačuje sa neporovnateľnou príзраčnosťou.“¹

Podobne ako rodinný dom nevzniká náhodou, ale logicky vidíme za objektom architekta, murárov, robotníkov a stavebný materiál, ktorý je uložený na sebe podľa určitých zákonitostí, rovnako aj za zemou a kozmom vidíme „Staviteľa“ – Boha, ktorý usporiadal všetko na zemi i vo vesmíre do určitého poriadku, určil a vložil do nich zákony, ktoré človek po tisícročia obdivuje a skúma.

Je potrebné si uvedomiť, že biblický jazyk, ktorým bola táto udalosť po prvýkrát zapísaná, je jazykom semitským, ktorý sa dá pomerne ťažko doslovne preložiť do akéhokoľvek súčasného svetového jazyka. S takýmito problémami sa stretávajú tí, ktorí prekladajú Sväté Písmo a snažia sa vystihnúť podstatu a duch tohto odkazu staro hebrejčiny či staro gréčtiny. Biblická hebrejčina je jazyk lyrický, básnický, mýtický a tajuplný². Mojžiš sa snažil priblížiť svojou literárnou formou vedomostiam ľudí vtedajšej doby, ich vzdelaniu a náboženským predstavám, a podať správu o stvorení jazykom, ktorý bol blízky Izraelitom.

Videnie, ktoré Mojžiš mal, opisuje ľudskými slovami tak, aby to ľudia pochopili. Bol uchvátený a Božou milosťou podobne ako apoštol Pavel, prenesený do „tretieho neba“³, podáva udalosti ako premiestnený do minulosti a bol svedkom stvorenia sveta. Svoje slová napísal pod inšpiráciou Svätého Ducha. Významný pravoslávny teológ Vla-

¹ МЕИЬ, А.: *Исагозика - Ветхий Завет*. Москва 2000, s. 104.

² V prípade hlbšieho záujmu pozri CAP, A.: *Stručný úvod do Starého Zákona I*. Prešov 2012. kapitola : Literárne žánre Starého Zákona a hebrejská poézia, s. 28-33. www.publib.sk/elpub2/PBF/Cap4/index.html.

³ 2Kor 2, 12.

dimír Losský¹ poukazuje na fakt, že človek zhrešil a vyjadruje sa slovami padlého sveta, preto hriech narušil i samotný význam slov – aj preto máme problémy s pochopením textu Svätého Písma.

Človeku je ťažké predstaviť si stvoriteľskú činnosť Boha a nieto ešte slovami vyjadriť tento tajuplný akt. Preto, ak chceme pochopiť teológiu stvorenia sveta, máme s pokorou skúmať aj jednotlivé slová Svätého Písma, ale zároveň skúmať Sväté Písmo aj kriticky. Autor nepodáva správu iba z historického hľadiska, ale ide tu vlastne o svedectvo viery, pochopenia zmyslu sveta a poslania všetkého, čo bolo Bohom stvorené. *„Biblická história nie je iba objektívnym podaním čisto ľudských udalostí. Je to správa o Božom diele v dejinách, o Jeho pôsobení vo svete a záchrane Jeho ľudí. Preto ide o zmluvnú, teologickú či prorockú históriu”*.² Biblia nerieši vedecký a racionalistický aspekt vzniku sveta. Nie je to sprievodca po astronómii či biológii. Jej cieľom je zvestovať ľuďom akejkolvek civilizácie a akejkolvek doby – zjavenie o Bohu. Prvú kapitolu knihy Genezis treba skúmať nie z pohľadu dnešnej vedy, ale z pohľadu nábožensko – filozofického pohanského učenia, proti ktorému bola daná. Takto k tomu pristupoval už Euzebios Cezarejský.³

Svätý Bazil Veľký hovorí: *„My máme skúmať svet a nazerať na kozmos nie podľa múdrosti, ktorú prezentujú svetskí odborníci, ale tak ako naučil Boh svojho služobníka Mojžiša, ktorému všetko povedal jasne a nie v hádankách”*⁴. Svätý Ján Zlatoústý hovorí: *„Všimni si milovaný, v čom spočíva zvláštnosť tohto zázračného proroka. Všetci proroci po ňom hovorili – predpovedali o tom, čo sa má stať v blízkej či d’alekej budúcnosti. Blažený Mojžiš, pred ktorým žilo od stvorenia sveta veľmi mnoho ľudského pokolenia,*

¹ LOSSKÝ, V.: *Dogmatická teológia*. Praha 1986, s. 43

² DILLARD, R.-LONGMAN, T.: *Úvod do Starého zákona*. Praha 2003, s.17.

³ МЕНЬ, А.: *Исагогика - Вехиуи Завет*, s. 105.

⁴ „Ja sa s ním rozprávam od úst k ústam, otvorene a nie v hádankách – a on môže hľadiť na Pánovu podobu. Prečo ste sa teda nebáli hovoriť proti môjmu služobníkovi Mojžišovi?” (4Mjž 12, 8) porovnaj „Zhováram sa s ním zoči-voči a vo videní, nie v záhadách môže uzrieť podobu Hospodinovu. Ako to, že ste sa nebáli rozprávať proti môjmu služobníkovi Mojžišovi?” (Heriban – Evanjelický preklad).

⁵ ВАСИЛИЙ, К.: *Гомилии на шестоднев* 6. 1. TLG 2040.001, 6.1.14-18 Библийские комментарии отцов Церкви и других авторов I – VIII веков. Ветхий Завет I. Книга Бытия 1-11. Герменевтика 2004, s. 1.

bol uznany za hodného usmerňovaný Pravickou Najvyššieho vysloviť to, čo bolo stvoorené Bohom ešte pred Mojžišovým narodením. Preto začal hovoriť mocne a silno ku všetkým nám a to, že „Na počiatku Boh stvoril nebo a zem”. Mojžiš neučil tieto veci preto, že ho to naučili ľudia. Naučil ho to Ten, ktorý stvoril nebo a zem z nebytia v bytie. Ten usmerňoval Mojžišov jazyk, aby o tom zvestoval. Preto Vás prosím, načúvajte týmto slovám nie ako slovám Mojžiša, ale ako slovám samotného Boha, ktorý stvoril všetko. Ten sa prihovára k nám prostredníctvom Mojžišových úst...”¹

Prvých jedenásť kapitol knihy Genezis definujú odborníci ako biblickú prahistóriu². Filon Alexandrijský a tiež židovský historik Jozef Flávius prezentujú názor, že kniha Genezis bola napísaná Mojžišom v Madianskej krajine, v čase keď boli židia zotročení v Egypte. Kresťanskí autori sa prikláňajú skôr k názoru, že to bolo po zjavení Božieho mena na hore Choreb³. Potom čo dostali na púšti desatoro⁴. Prof. Alexander Lopuchin hovorí: „Vážnosť knihy Genezis je pochopiteľná. Je najstarším letopisom sveta a ľudstva a je najväčšou autoritou pre riešenie svetových otázok o pôvode všetkého, čo existuje. V knihe Genezis je veľa všeobecne zaujímavých informácií a pravd, ktoré majú vplyv na náboženstvo, morálku, kult a dejiny pre toho, kto sa zaujíma o skutočný a pravý ľudský život”⁵.

Prvý krát o tom všetkom zvestoval Boh ľudom, nie Mojžišovi, alebo Abrahámovi, ale nepochybne už Adamovi a Eve, pretože bez tohto zjavenia by nemohli pochopiť svoj vzťah k Bohu ani by správne nepochopili svoje postavenie na zemi⁶. Prarodičia odovzdali túto dôležitú správu – informáciu ústne svojim potomkom a ústnou tradíciou sa uchovávalo toto posolstvo z pokolenia na pokolenie, cez bohobočné rodiny a cez Abraháma sa stalo duchovnou tradíciou Izraelského národa. Alexander Meň hovorí, že písomne boli slová zapísané v 6. storočí pred Chr. avšak ústnou tradíciou sa to šírilo oddávna. Je možné,

¹ ЗЛАТОУСТ, И.: Гомилии на Книгу Бытия 2. 2. TLG 2062.112,53.28.12-29. Там же, с. 2.

² PETER, M.: Wyklad Pisma Swietego. Poznań 1959, s. 19.

³ 2Mjž 3, 14.

⁴ ДРОЗДОВ, Ф.: Толкование на Книгу Бытия. Москва 1867, s. 19.

⁵ ЛОПУХИН, А.: Толковая Библия. Т. 1.. Петербург 1904 – 1907, s. 2.

⁶ ЕЛЕОНСКИЙ, Н.: История происхождения небес и земли. Москва 2005, s. 107-108.

že slová „Na počiatku stvoril Boh nebo a zem“ boli pôvodne liturgickým a bohoslužobným textom¹. Šesť dní stvorenia sveta, to nie je „reportáž z miesta činu“, ale zvláštna a svojská „náboženská kázeň“ a „demytologizujúci projekt Mojžiša“. Mojžiš ho napísal preto, aby odhalil pohanské predstavy – mýty o vzniku sveta a človeka Babylončanov a Egyptanov ako aj ďalších národov, ktoré nábožensky nesp správne vplývali na izraelský národ. Známy a veľmi populárny profesor Moskovskej duchovnej akadémie diakon Andrej Kurajev² nazval „Šestodnev³ -polemickým dielom“. Samozrejme, že tento názor je značne zveličený, avšak autor chcel pravdepodobne poukázať, že ak biblický opis stvorenia sveta porovnávame z pohanskými mýtmi⁴ ako aj vedeckými teóriami o vzniku sveta, vyvstáva tu veľa otázok a tak vzniká polemika.

Ak by Mojžiš žil dnes určite by napísal zvesť o stvorení sveta a človeka inakšie. Veď svoju prvú knihu písal v období jazykom, keď národ pozostával zväčša z pastierov dobytká. Slová a jazyk bol veľmi obmedzený a slovná zásoba biedna. Semitský jazyk na počiatku druhého tisícročia pred Chr. mal slabú slovnú zásobu a jedno slovo malo viacej významov ako napr. slovo „jom“ čo označovalo deň, alebo isté obdobie.⁵

Vladyka Filaret⁶ udáva, že Mojžiš opisuje šesť dní stvorenia nie ako prírodovedec, ale opisuje ho ako teológ – pre múdrych i prostých ľudí. Zvesť, ktorú nachádzame v prvej kapitole knihy Genezis čo sa týka formy je veľmi špecifická. I. Šifman ju opisuje nasledovne: „Suchý, protokolárny štýl, ktorý vôbec neobsahuje žiadne umelecké podrobnos-

¹ МЕНЬ, А.: *Как читать Библию* I. Калининград 2002, s. 61.

² КУРАЕВ, А.: *Полемичность Шестоднева. Сб. Альфа и Омега* Н 1 (12). Москва 1997, s. 256-280.

³ Prvýkrát sa s týmto termínom stretávame v diele sv. Bazila Veľkého, ktorý napísal výklad na stvorenie sveta. Ruskí autori bežne požívajú tento termín ako definujúci šesť dní stvorenia sveta. V gréčtine toto dielo nachádzame pod názvom Hexameron.

⁴ Kde je tiež veľa spoločného s tým, ako je to podané v Biblii. Problematike pohanských mýtov sa budeme venovať trochu neskôr.

⁵ Позри ЛЯШЕВСКИЙ, С.: *Библия и наука*. Москва 1997, s.12-13.

⁶ ДРОЗДОВ, Ф., cit. dielo, s. 27.

ti.⁴¹ Táto protokolárnosť štýlu vyzýva otázky. Ale nie je to problém iba suchého štýlu. Aj samotný obsah vyvoláva množstvo otázok. Na prvý pohľad udalostí stvorenia prvých dní tiež nevyzerajú veľmi návajúce a logicky.

Prvá kniha Mojžišova je to jedna z najstarších písomných pamiatok, ktorá svedčí o prahistórii a nachádza svoje potvrdenie v paleontológii, filológii, biblickej archeológii a ďalších vedeckých dôkazoch o dôveryhodnosti doabrahamovského obdobia².

Zoznam bibliografických odkazov:

AMBROZY, M.: *Hexameron*. Akademia Teológii Katolickiej. Warszawa 1969.

Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I – VIII веков. Ветхий Завет I. Книга Бытия 1-11. Герменевтика 2004. ISBN 5-901 494-03-2.

CAP, A.: *Stručný úvod do Starého Zákona I*. Prešov 2012. ISBN 978-80-555-0522-0. www.pulib.sk/elpub2/PBF/Cap4/index.html.

ДРОЗДОВ, Ф.: *Толкование на Книгу Бытия*. Москва 1867. ISBN 5-85134-005-3.

ЕЛЕОНСКИЙ, Н.: *История происхождения небес и земли*. Москва 2005.

DILLARD, R.-LONGMAN, T.: *Úvod do Starého zákona*. Praha 2003. ISBN 80-7255-078-0.

КУРАЕВ, А.: *Полемичность Шестоднева*. Сб. Альфа и Омега Н 1 (12). Москва 1997.

ЛОПУХИН, А.: *Первобытное человечество, его история, культура и древность*. Москва 2007.

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

LOSSKÝ, V.: *Dogmatická teológia*. Praha 1986.

¹ ШИФМАН, И.: *Пятикнижие Моисеево*. Москва 1993, s. 20

² ЛОПУХИН, А.: *Первобытное человечество, его история, культура и древность*. Москва 2007, s.42.

- ЛЯШЕВСКИЙ, С.: *Библия и наука*. Москва 1997. ISBN 5-85997-042-0.
- МЕНЬ, А.: *Исагогика – Ветхий Завет*. Москва 2000. ISBN 5-89831-003-7.
- МЕНЬ, А.: *Как читать Библию I*. Калининград 2002. ISBN 5-88869-029-5.
- ПЕТЕР, М.: *Wyklad Pisma Swietego*. Poznań 1959.
- ШИФМАН, И.: *Пятикнижие Моисеево*. Москва 1993.

BIBLICKÉ POSTAVY AKO VZOR TRADIČNÝCH HODNÔT

Ján Husár

СОХРАНИМЪЗ И МЫ ДОБРОДЕТЕЛИ НЪХЪ, ЇВЛЕКО МДЖЕИТКО, ІАКЪВЛЕ
НЕСЛÓБИЕ, ВЪКРЪДЪ АВРААМОВЪ, ЦЕЛОМЪДРІЕ ІОАННОВО, И ДБДОБЪ ДОБЛЕИТЬ.

tropar 8. piesne utrene
stredy „syropustného“ týždňa

Spoločnosť, v ktorej dnes žijeme a snažíme sa o spravodlivý život, nie je úplne naklonená spôsobu života, aký ponúka vo Svätom Písme Boží Syn a azda najväčšou tragédiou dnešnej doby je, že aj samotní nasledovníci Isusa Christa – kresťania – rýchlo podliehajú zmenám, ktoré vyúsťujú do zmien chápania prirodzených ľudských a teda tradičných hodnôt. Dnešná európska spoločnosť sa nachádza na križovatke hodnôt, na križovatke, ktorá určí, akým spôsobom budú vnímané kresťanské hodnoty v protiklade s ostatnými.

Ak sa na konci 20. storočia hovorilo o konzumnosti našej európskej spoločnosti, dnes to už neplatí a našu spoločnosť môžeme nazvať ako komfortnú. Konzum sa stal súčasťou komfortu, človek sa obklopuje rôznymi statkami, no tie ho nerobia slobodným, naopak, zotročujú ho a neponechávajú mu priestor pre duchovný rast, čo je v úplnej zhode so slovami Spasiteľa: „*Lebo kde je tvoj poklad, tam bude aj tvoje srdce.*“¹ Komfortnosť so sebou prináša aj mnohé ďalšie negatíva. Najväčším je chcenie viesť komfortný život ako nám ho predstavuje dnešná spoločnosť, t.j. chcieť oplývať mnohými materiálnymi vymoženosťami dnešnej doby, chcieť vlastniť čo najviac tzv. užitočných vecí, ktoré vlastní ostatní členovia spoločnosti. S tým je spojené prílišné staranie sa o nadobudnutie týchto statkov, čoho dôsledkom je málo alebo žiaden čas pre potreby duchovného rastu a zápasu o Božie Kráľovstvo. A na dôvažok, i to málo voľného času, ktorý zostane v živote človeka a ktorý človek môže venovať aj iným, než materiálnym hodnotám, využíva nesprávne a ľahostajne voči samému sebe. Zbytočne

¹ Mt 6, 21.

uponáhľaný dnešný človek trávi svoj čas nerozumným spôsobom, pretože ho trávi v spoločnosti tých hmotných statkov, ktoré si nadobudol. A tak komfortnosť spoločnosti vedie jej jednotlivých členov k absolútnemu individualizmu, k egoizmu a vlastne k obmedzenosti vo vzťahoch. Jediniec si v takejto spoločnosti vytvára iba vzťahy k materiálnym statkom a hodnotám, obmedzuje sa na osobné výhody a na to, aby nebolo obmedzené jeho komfortné žitie.

Sväté Písmo nás všetkých vyzýva k striedmosti, k jednoduchému spôsobu života, ku ktorému netreba mnoho hmotných statkov, ktoré človeka iba spútavajú, naopak, prednosť má dať túžbe po Božom Kráľovstve a ostatné, podľa slov Svätého Písma, nám bude pridané.¹ Prílišná starostlivosť o materiálne potreby človeka mnohokrát odvádzajú od Boha, preto má Sväté Písmo k tejto problematike jasné stanovisko. Svätý apoštol Pavol hovorí: „...nežíte v márnosti svojho zmýšľania, so zatemneným rozumom, odcudzení Božiemu životu,”² ale „žíte duchovne a neplňte žiadosti tela. Lebo telo si žiada, čo je proti duchu, a duch, čo je proti telu. Navzájom si odporujú, aby ste nerobili to, čo chcete.”³ „Žíte tak, aby to zodpovedalo Christovmu Evanjeliu,”⁴ „žíte v bázni v čase svojho pobytu na Zemi, veď viete, že zo svojho márneho spôsobu života, zdedeného po otcoch, boli ste vykúpení nie porušiteľným striebrom alebo zlatom, ale drahocennou krvou Christa.”⁵ Náš Spasiteľ Isus Christos a Jeho apoštoli veľmi presne vymedzili to, čo je pre človeka potrebné. V prvom rade odporúčajú človeku venovať svoje úsilie duchovným veciam – zápasu o Božie Kráľovstvo,⁶ plneniu Božej vôle,⁷ získavaniu cností⁸ a pod. Samozrejme nezabúdajú tiež na to, že človek potrebuje určité hmotné statky, avšak dávajú im patričné miesto.⁹

¹ Por. Mt 6, 33.

² Ef 4, 16–17.

³ Gal 5, 16–17.

⁴ Flp 1, 27.

⁵ 1Pt 1, 17–19.

⁶ Pozri Mt 6, 33.

⁷ Pozri Mt 7, 21.

⁸ Pozri 2Pt 1, 5n.

⁹ Porovnaj Mt 6, 31–34; Mk 10, 23–27; Rim 13, 13–14.

V biblickej histórii nachádzame mnohé osobnosti, ktoré nás svojím životom môžu inšpirovať a ich životné skúsenosti môžeme využiť vo vlastnom živote. Všetci Bohom vyvolení patriarchovia, proroci a hrdinovia Starého Zákona nás poučajú o správnom vzťahu k Bohu a bližným, poučajú nás o viere, láske aj nádeji, poučajú nás o spravodlivosti a povzbudzujú k spravodlivo vedenému životu. Biblia je plná vzorov, stavia na konkrétnych príkladoch a príbehoch jednotlivých svojich osobností. V tom je jej krása, jedinečnosť i výnimočnosť. V neposlednom rade však práve to ju robí ľahko a dobre aplikovateľnou v živote každého zbožného čitateľa.

O akých hodnotách teda Sväté Písmo hovorí? V úvode uvedený citát troparu z Pôstnej triody nám svedčí a vyzýva nás: *Zachovajme aj my ich cnosti: Jóbovu mužnosť, Jakubovu dobrotivosť, Abrahámovu vieru, Jozefovu čistotu a aj Dávidovu chrabrosť*. A tak napríklad patriarcha Abrahám je Svätým Písmom vyobrazený ako muž silnej a neochvejnej viery v jediného a pravého Hospodina Boha, ktorý opustil svoju domovinu, a hoci nevedel kam presne ide, vedel presne za kým ide: „Abrahám uveril Bohu a počítalo sa mu to za spravodlivosť. ...aby bol otcom všetkých, čo veria.”¹ Patriarcha Jakub je Písmom vyobrazený ako krotký a veľmi dobrotivý, ktorý neprejavil hnev voči svojmu bratovi, práve naopak, prejavil mu ohromnú lásku a odpustil mu. Boh ho za to odmenil novým menom Izrael – ktorým bude nazvaný Jeho vyvolený ľud, ktorým sme v súčasnosti my – kresťania. Patriarcha Jozef, ktorý bol bratmi predaný do Egypta, ten nás svojím životom učí duchovnej (morálnej) a fyzickej čistote, pretože odolal aj tým najlákavejším telesným pôžitkom a dal prednosť skutočným hodnotám, za ktoré ho Boh ako z hrobu vyviedol až k najvýznamnejšiemu postu v egyptskej krajine. Potom mohol naplniť Božiu vôľu a zachrániť mnohé národy pred hladomorom. Prorok Mojžiš je Písmom vyobrazený ako horlivý a verný Hospodinov služobník a zákonodarca: „Mojžiš bol verný v celom jeho dome ako služobník.”² Boh ho za jeho vernosť odmenil videním Jeho slávy – preto ho nazývame Bohovidcom. Spravodlivý Isus Navin (Jo-

¹ Rim 4, 3. 11.

² Hebr 3, 5.

zue) je vo Svätom Písme opísaný ako veľmi odvážny a bohabojný muž. Pre tieto jeho vlastnosti ho Boh ustanovil ako vodcu vyvoleného národa po prorokovi Mojžišovi a poveril ho obsadením zasľúbenej krajiny. Isus Navin svoje poslanie naplnil. Patriarcha Jób je zas Písmom opísaný ako mnoho trpiaci, no spravodlivý a najmä trpezlivý a mužný v znášaní utrpenia. Hospodin mu ako odmenu doprial dvojnásobok všetkého, čo prv stratil. A ešte, patriarcha Jób je krásnym príkladom prosociálneho správania, keďže každý človek našiel v jeho dome pohostinstvo a ochranu. Aj medzi kráľmi Sväté Písmo opisuje nádherné vzory pre konanie dnešného človeka. Medzi nimi vyniká kráľ, prorok a žalmista Dávid ako muž nebojácny a chrabrý, muž nefalošného vyznania a skutočného pokánia, muž bohabojný, cnostný, vrúcny, šlachetný a spravodlivý. Sám hovorí: *„Hospodin ma odmenil za moju spravodlivosť, lebo videl, že mám čisté ruky.“*¹ Sväté Písmo nás upozorňuje aj na ďalšieho kráľa a jeho vlastnosť. Je ním Dávidov syn – kráľ Šalamún. Písmo vyzdvihuje jeho múdrosť, ktorá sa prejavovala v jeho kráľovskej službe a najmä v jeho pisateľskej práci. Je autorom viacerých poučných kníh Starého Zákona, medzi ktorými by sme mohli zvýrazniť Knihu prísloví, ktorá je dodnes inšpirujúcou pre mnohé ľudové príslovia a porekadlá. V múdrosti kráľa Šalamúna by sme však nemali vidieť len zhromaždenie obrovského množstva informácií, no vidieť v nej životné skúsenosti, ktoré kráľ zapísal napríklad v knihe Kazateľ. Ide teda o múdrosť, ktorej počiatkom je strach pred Hospodinom, ako to často v poučných knihách Svätého Písma čítame. Ďalším kráľom, ktorého Sväté Písmo dáva za vzor a zvesť o ktorom sa dostala aj do bohoslužobných textov, je kráľ Manasija (Menašše), ktorého kajúcna modlitba je dnes súčasťou tzv. veľkého povečeria. Hĺbka pokánia tohto kráľa a obsah jeho modlitby bol od prvej Cirkvi využívaný pre vznik ďalších modlitieb podobne, ako je Dávidov 50-ty žalm súčasťou každej kajúcej bohoslužby. Kráľ Manasija patrí medzi kráľov babylonského obdobia a medzi posledné skvosty starozákonnej biblickej histórie. Aj medzi prorokmi má Sväté Písmo viaceré vzory tradičných biblických hodnôt. Známa je horlivosť

¹ 4Kr 22, 25; Ž 17, 25.

prorokov Izaiáša a Eliáša, výnimočný prejav žiaľu nad hriechmi iných proroka Jeremiáša, odhodlanosť pomáhať trpiacim a núdzným prorokov Ezechiela a Micheáša, či Avakumov zaniehanie pre ochranu Božích príkazaní na duchovnej strážii.

Spomedzi všetkých týchto osobností Biblie by sme chceli upozorniť na kráľa Dávida, ktorého príbeh je oslovujúci v každej dobe. Obsahuje jeho vzostupy a pády, úspechy a straty, radosť i žal. Celý jeho príbeh je sprevádzaný jeho veriacim srdcom, spravodlivosťou v úsudkoch a vernosti Bohu a Jeho príkazaniam. V každej životnej situácii – jednoduchej i zložitej – vkladá nádej do Jeho rúk, dúfa a verí v Jeho pomoc a Boh ho požeňuje ako svojho najvernejšieho a najmilšieho služobníka. A kráľ Dávid odpovedá na Jeho blahosklonnosť a dobrotivosť svojou láskou k Nemu i k všetkému, čo stvoril. Dávid miluje, to je jeho najcennejšia devíza, jeho najsilnejšia zbraň. Láska a spravodlivosť sú v jeho živote prvoradými a nimi sa stáva najväčším kráľom Izraela v jeho dejinách. Po ňom už nepovstane taký panovník, až na sklonku dní Starého Zákona príde jeho potomok – Mesiaš, ktorý dá jeho kráľovstvu pečať večnosti.

Príbeh kráľa Dávida je inšpirujúci. Jeho činy a rozhodnutia opísané vo Svätom Písme, jeho slová a myšlienky zachytené v jeho žalmoch, modlitbách, piesňach a hymnoch dávajú možnosť ponoriť sa do Dávidovej citlivej a kajúcej duše. Poučenie môžeme nájsť v každej jeho životnej situácii, v jej vzniku aj v jej riešení. Nezáleží na tom, či sa práve nachádzal vo vyhnanstve, v boji, v radosťi či smútku, vždy sa zachoval ako človek prirodzene spravodlivý, bez pretváranky a falošnosti, úprimný a nepokrytecký. Všetko to posilnil vierou v jediného pravého Boha a tak sa stal nepremožiteľným protivníkom všetkým, ktorí usilovali o jeho život. Práve to bola charakteristická črta Dávidovej osobnosti, t. j., že všetky svoje rozhodnutia a činy vyvierali z jeho viery. Pretože ako hovorí apoštol Pavol: „*Viera je základom toho, v čo dúfame, dôkazom toho, čo nevidíme.*“¹ A keď ako slabý človek pochybil, jeho viera mu to skoro odhalila a Dávid učinil nápravu, ktorej dnes hovoríme skutočné vyznánie a pokánie.

¹ Hebr 11, 1.

Príbeh kráľa Dávida prevýšil starozákonnú dobu. „*Dávid, pretože bol zbožný, dostal kráľovský trón na večné veky.*“¹ S jeho menom sa stretávame aj na stránkach Nového Zákona, v bohoslužobných textoch i homíliách svätých otcov, ktoré nám kráľa Dávida približujú ako človeka cnostného, bohabojného a spravodlivého, ako skutočného predchodcu podľa tela nášho Spasiteľa Isusa Christa. Kráľ Dávid je vskutku veľkou osobnosťou Svätého Písma, prorokom, ktorý celým svojím životom naplňal Boží Zákon podľa ducha a vytrval v tomto úsilí až do konca.

Náš príspevok zakončíme slovami svätého Jána Zlatoústeho: „Sväté Písmo je dôkladné a podrobné. Každý príbeh podáva dôkladne kvôli nám, aby sme zo slov príbehu spoznali cnosť spravodlivého a priestupky nečestného.“²

Zoznam bibliografických odkazov:

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. 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.

ИОАНН ЗЛАТОУСТ, св.: Беседы на книгу Бытия. Беседа XXV. In: Творения. Том IV. Почаевская Лавра 2005.

Трїтїй дїнь по́сїтїна. Т. 1. Москва 2002. ISBN 5-94625-013-2.

¹ 1Mak 2, 57.

² ИОАНН ЗЛАТОУСТ, св.: Беседы на книгу Бытия. Беседа XXXI. In: Творения. Том IV. Почаевская Лавра 2005., с. 352.

IKONOTERAPIA AKO ALTERNATÍVNA FORMA ARTETERAPIE – POHĽADY NA JEJ LIEČEBNÝ POTENCIÁL¹

Bohuslav KUZYŠIN

Diferenciáciu štruktúr na bežné a alternatívne vníma vedecké prostredie negatívne. Napriek tomu konštatujeme, že tento termín budeme využívať v zmysle zastúpenia, náhrady a doplnenia. Na úvod tohto exkurzu považujeme za potrebné zdôrazniť ako je vnímaná arteterapia v súčasnosti a aké je jej miesto v procese liečenia a nápravy.

V súčasnej spoločnosti sa čoraz menej stretávame s remeselníckymi povolaniami, v ktorých sa okamžite odrážala nie len pracovná zdatnosť jednotlivca ale aj značná miera jeho seberealizácie. Výsledky súčasnej pracovnej činnosti sú v mnohom „neviditeľné“ a dlhodobé. Prítomná je konzumná uniformita a človek sa postupne stáva len anonymnou súčasťou väčšieho celku. Z uvedených dôvodov psychológia, pedagogika, sociálna práca a iné vedy o človeku spätne odhaľujú terapeutický význam efektívnej seberealizácie a kontrolovanej introspekcie. O uvedené atribúty je opretá aj arteterapia.

Za neoficiálneho zakladateľa arteterapie sa považuje grécky filozof Aristoteles, ktorý sa ako prvý pokúšal skúmať emocionálne väzby vo vzťahu ku umeniu. S rozvojom psychiatrie sa arteterapia definovala ako *„teoreticky usmernené pôsobenie na človeka ako celok, v jeho uvedomelých a neuvedomelých sociálnych a ekologických väzbách, plánované ovplyvňovanie postojov a správania pomocou umenia a z umenia odvodenými technikami, s cieľom liečby alebo zmiernenia ochorenia a integrovania alebo obohatenia osobnosti“*².

Arteterapia predstavuje súbor umeleckých techník a metód, ktorých primárnou funkciou je pozitívne a pre klienta prospešne zmeniť formu a obsah jeho introspekcie, zvýšiť jeho sebavedomie a priniesť

¹ Tento článok je jedným z výsledkov riešenia grantovej úlohy č. 3/2010 VGA Sociálno-psychologická starostlivosť o deti z Detského domova v Medzilaborciach, v rámci Vedeckej grantovej agentúry Pravoslávnej cirkvi na Slovensku.

² ŠICKOVÁ, J. – FABRICI, J.: *Základy arteterapie*. Praha 2008, s. 31.

mu pocit zmysluplného naplnenia života.¹ V začiatkoch aplikácie tejto metódy sa jednalo o zdokonalenie diagnostického systému a postupom času sa pridala aj terapeutický efekt. Výtvarný prejav klienta (pacienta) sa v psychologickú diagnostiku využíva pomerne často. Poskytuje jednoduchší spôsob vyjadrenia pocitov a neinvazívny spôsob odkrytia najintímnejších sfér vnútorného života. Ľudia sa pri umeleckej produkcii odpútavajú od chorobných myšlienok a rozvíjajú chuť do života.² Preto sa arteterapia ukazuje byť vhodnou metódou pri podpore liečby psychotických pacientov, handicapovaných klientov a silne emotívnych jedincov. Podporuje odreagovanie a sebauvoľnenie prostredníctvom alternatívnej, symbolickej a neverbálnej reči, ktorej sa postupne sami naučia rozumieť.³

Súčasnou tejto techniky je vedľa riadenia činnosti klienta aj usmerňujúci rozhovor. Nemalo by sa jednať o rozvoj výtvarných schopností, či výučbu správnych postupov, ale o povzbudenie spontánnych aktivít zdôrazňujúcich absolútnu slobodu pri formovaní umeleckých objektov. Preto sa arteterapia chápe ako doplnková liečebná a rehabilitačná metóda, ktorá sa okrem psychológie využíva najmä v špeciálnej a liečebnej pedagogike a sociálnej práci.⁴ V súčasnosti sa začína opätovne diskutovať aj o liečebnom potenciály zážitkových hodnôt, napríklad formou prijímania umeleckého prejavu. Jedna sa o ďalšiu zo sfér arteterapie.

Autorom nami sledovanej ikonoterapie je psychológ a pravoslávny kňaz Milan Týmal, ktorý ju začal používať pri terapii závislosti. Týmal uvádza, že táto forma liečebného postupu vychádza z teoretických podkladov pravoslávnej teologickej antropológie, ktorá definuje trojité delenie človeka – na telo, dušu a ducha. Podľa tohto ponímania je človek telom zakotvený v zemi, psychickou zložkou sa pripodobňuje Bohu a duchom Boha zrkadlí. Uvedený stav je v tomto kontexte stavom ideálnym, ale v stave po páde prvého človeka – Adama, sa

¹ Porovnaj ŠICKOVÁ, J. – FABRICI, J.: *Základy arteterapie*. Praha 2008, s. 31.

² Pozri ČÁČKA, O.: *Psychologie imaginativní výchovy a vzdělávání s příklady aplikace*. Brno 1999, s. 221.

³ Porovnaj ŠICKOVÁ, J. – FABRICI, J., cit. dielo.

⁴ Porovnaj ČÁČKA, O., cit. dielo, s. 220-222.

človek obracia dole, a skôr ako Boha, odráža ľudskú dušu a matériu. V tejto situácii vstupuje na pomoc ikonopisectvo. Ikony nie sú východným kresťanstvom vnímané ako náboženské obrazy, alebo ako výrazy umelcovho prejavu, ale ako „okno“, ktoré otvára ľudskej duši pohľad do Božieho prostredia. Práve tento rozdiel a tento teoretický koncept pôsobí na klienta motivačne. Človek je takto pozývaný, aby sa zúčastnil na zbožštení. Opísaný obrat môžeme vnímať ako obraz terapeutického procesu pri liečbe závislosti – konverziu od hmoty (drogy) k Bohu (svetu vyšších hodnôt).¹

Milan Týmal sa k sociálnej práci s užívateľmi drog dostal pri práci sociálneho kurátora pre deti a mládež ešte pred rokom 1989 na okresnom úrade. Ikonoterapiu začínal systematicky aplikovať až v období, kedy začal prevádzkovať protidrogovú poradňu v Jindřichově Hradci, ktorá je súčasťou viacúčelovej protidrogovej služby fungujúcej pod záštitou združenia Meta.² Pri ikonoterapii sa využíva najmä ikona Andreja Rubleva *Najsvätejšia trojica*. Podľa skúseností vytvára kompozícia troch postáv okolo jedného stolu imaginatívnu možnosť vstupovať ako štvrtý pozvaný hosť. Klienti najčastejšie hľadajú na ikonu, vo fantázii vstupujú do jej priestoru, počúvajú chrámový spev a sú inštruovaní, že môžu myslieť na čo chcú. Po rôzne dlhej dobe (5 – 30 minút) nasleduje druhá polovica stretnutia nazývaná fáza reflexie, ktorá prebieha formou individuálneho rozhovoru. Klienti sú vedení k tomu, aby sa okrem reflexie svojich pocitov dotýkali aj existenciálnych otázok svojho života, osobnej viny, hodnotového rebríčka, dobra, zla, Boha, smrti a pod.³

¹ Pozri TÝMAL, M.: Ikonoterapie. In *Hagio-seminář září 2005. Společnost pro hagioterapii a pastorační medicínu*. [online]. [citované 2012-11-14]. 2005. Dostupné na internete: <http://www.hagioterapie.cz/?page_id=223>.

² Pozri BAJER, P.: Ikonoterapie pomáhá dotknout se spirituální roviny, objevit smysl života. (Rozhovor s Milanom Týmalom). In *Sociální práce/Sociálna práca*. 2008, 4/2006, s. 10-12.

³ Pozri TÝMAL, M., cit. dielo.

Najsvätejšia trojica – ikona Andreja Rubleva



Ikonoterapia je projekt, ktorý je stále v počiatkoch. Možnosti využitia motivácie na spirituálnej báze je možné použiť iba u klientov k tomu disponovaných, teda aspoň „nejako veriacich“. Týmäl tvrdí, že pociťovanie a uvažovanie môžeme stále vysledovať v nevedomelom presahu do spirituálnej roviny a to aj napriek tomu, že stále viac ľudí sa nehlási k žiadnej duchovnej tradícii. Pri vhodnej konštelácii sú možnosti využitia spirituálnej motivácie širšie ako pri rigoróznom posudzovaní: verí – neverí. Samozrejme aj v tomto prípade platí, že nevhodné vnucovanie spirituálnych hodnôt môže motivačný proces minimálne skomplikovať. Priebeh ikonoterapie má výhodu v tom,

že klient na tieto skutočnosti, alebo aspoň na základné smerovanie môže prísť sám. Je to efektívnejšie ako produkovať rady z vonku.¹

Na miesto záveru si dovoľíme formulovať niekoľko odporúčaní. Ikonoterapia sa ukazuje byť produktívnou terapeutickou formou, ale ako pri každom liečebnom postupe aj tu je na mieste jej experimentálne overenie a následné systematizovanie. V tomto kontexte by mohlo dôjsť k verifikácii jej efektivity nie len u závislých klientov, ale aj pri iných indikáciách, či problémoch. Nevidíme dôvod, prečo by sa jej účinok nemohol objaviť pri depresívnych, frustrovaných, či inak postihnutých ľuďoch. Zároveň stále existuje aj možnosť použitia viacerých typov ikon. Buď podľa výberu klienta, alebo podľa odporúčaní terapeuta. Takýto prístup by mohol osloviť aj príslušníkov iných duchovných tradícií. Ako posledné uvádzame naše odporúčanie zaviesť ako medzistupeň ikonoterapie aj ikonopisectvo. Ako sme vyššie uviedli, umelecká produkcia má významný diagnostický a liečebný potenciál. O čo väčší potenciál by mala, ak by sa do nej vniesol nový spirituálny rozmer, ktorý by v tejto forme prejavu nemal chýbať.

Zoznam bibliografických odkazov:

- BAJER, P.: Ikonoterapie pomáhá dotknout se spirituální roviny, objevit smysl života. (Rozhovor s Milanem Týmalom). In: *Sociální práce/Sociální práce*. ISSN 1213-6204, 2008, 4/2006, s. 10-12.
- ČAČKA, O.: *Psychologie imaginativní výchovy a vzdělávání s příklady aplikace*. Brno 1999. ISBN 80-7239-034-1.
- HANGONI, T.: Zvyšovanie profesionálnych kompetencií sociálneho pracovníka. In: *Sociálna a duchovná revue*. Prešov 2010, roč. I, č. 4., s. 55-64. ISSN 1338-290X.
- HUSÁR, J.: Ikona Svätej Trojice. In: *Istina : časopis pravoslávnej mládeže*. Roč. 17, č. 6/ Prešov, 2012. s. 6-8. ISSN 1335-6739.

¹ Pozri BAJER, P., cit. dielo, s. 10-12.

- KOCHAN, P.: Náčrt biblicko-patristického pohľadu na učenie o Božej blahodati. In: Pravoslávny teologický zborník XXXVI(21) Prešov, 2010. s. 48-56. ISBN 978-80-8068-831-8.
- KUZMYK, V.: Náčrt charitatívnej a sociálnej služby Cirkvi v 1. - 2. storočí: (historicko-patristický pohľad). Gorlice 2011. ISBN 978-83-63055-01-1.
- NIKULIN, A.: Dušpastierska starostlivosť pri psychických ochoreniach. In: *Sociálna a duchovná revue*. Prešov 2010, roč. I, č. 3. Prešov 2010. ISBN 978-80-555-0213-7.
- PILKO, J.: Katechéza v I. a III. storočí. Gorlice 2011. ISBN 978-83-63055-97-4.
- PRUŽINSKY, Š.: Porovnanie biblicko-patristického učenia o dvojakosti duše s medicínskymi poznatkami o schizofrénii. In: *Duchowosc jako socjalny czynnik rozwoju społeczeństwa w Polsce i na Słowacji : międzynarodowa konferencja naukowa, 25 lutego 2010 w Domu Polsko-Słowackim (ul. Rynek 1) w Gorlicach*. Gorlice 2010. ISBN 978-83-931180-0-7.
- ŠAK, Š.: Starostlivosť Cirkvi o chorých. In: *Sociálna a duchovná revue : vedecko-odborný recenzovaný zborník*. Roč. 2, č. 3. Prešov 2011. ISBN 1338-290X.
- ŠICKOVÁ, J. – FABRICI, J.: *Základy arteterapie*. Praha 2008, s. 31 ISBN 978-80-7367-408-3.
- ŠIP, M.: Konštrukcia ikonodúlie v Byzancii. In: *Byzantská revue* 2009. Prešov 2009. ISBN 978-80-555-0036-2.
- TÝMAL, L.: Ikonoterapie. In: *Hagio-seminář září 2005. Společnost pro hagioterapii a pastorační medicínu*. [online]. [citované 2012-11-14]. 2005. Dostupné na internete: < http://www.hagioterapie.cz/?page_id=223>.
- ŽUPINA, M.: Zbožštenie človeka v kontexte triadologickej dogmy. In: *Acta Patristica : vedecký recenzovaný akademický časopis zameraný hlavne na oblasti patrológie, teológie, religionistiky, biblistiky, hermeneutiky, filozofie, pedagogiky, psychológie, sociológie a svetových a cirkevných dejín*. Č. 2. Prešov, 2011. ISSN 1338-3299.

WKŁAD ŚW. BRACI CYRYLA I METODEGO ORAZ ICH UCZNIÓW W FORMOWANIE SIĘ SŁOWNICTWA STARO- CERKIEWNO-SŁOWIAŃSKIEGO

Tomasz STEMMPA

Pojawienie się piśmiennictwa słowiańskiego jest związane z historią wczesnośredniowiecznej Europy. Pojawienie się pisma i pierwszych tekstów słowiańskich wiąże się nie tylko z chrystianizacją Europy w obrządku bizantyjskim a jest również związane z ówczesnymi wydarzeniami międzynarodowymi¹.

Mówiąc o początkach piśmiennictwa jak również o tłumaczeniach tekstów na potrzeby liturgiczne nie sposób nie powiedzieć o najstarszych ośrodkach piśmiennictwa, których podział dokonany został pod względem trwania misji św. braci Cyryla i Metodego. W tzw. okresie wielkomorawskim były to Mikulčice² i Sady koło Starego Města³, a w Panonii Mosapurk, siedziba księcia Kocela.

Po upadku misji św. Cyryla i Metodego przez jakiś czas utrzymywały się klasztory słowiańskie w Czechach (najślawniejszym jest w Sazawie pod Pragą) i zapewne w Panonii, ale główny ośrodek piśmiennictwa słowiańskiego przeniósł się na południe. Tu zaistniała bułgarska szkoła w Presławiu⁴ i macedońska św. Klemensa w Ochrydzie⁵.

¹ Szerzej w: L. Moszyński, *Wstęp do filologii słowiańskiej*, Warszawa 2006, s.72- 113.

² Centrum polityczne Wielkich Moraw i duży ośrodek kultu religijnego.

³ Domniemana katedra Metodego.

⁴ Do najwybitniejszych przedstawicieli szkoły presławskiej należeli Jan Egzarcha i tzw. Czarnoriziec (Mnich Chrabr, jego rozprawa *O pismenexъ* (*O literach*) skierowana była przeciwko tym, którzy odmawiali Słowianom prawa do własnego języka literackiego. Dlatego też jego traktat nazywany bywa obroną, tj. apologią pisma słowiańskiego. Jego polski przekład opublikował w 1985r. Aleksander Naumow. Szkoła presławska upadła wraz z upadkiem pierwszego państwa bułgarskiego.

⁵ Zorganizował ją wysłany tam w 886 r. Św. Klemens Ochrydzki autor wielu staro-cerkiewno-słowiańskich kazań i panegiryków. Później (893 r.) kierownictwo przejął św. Naum, również bezpośredni uczeń Metodego. Szkoła pielęgnowała Głagolicę, powstało tu wiele cennych tekstów starosłowiańskich. W okresie działalności Klemensa i Nauma szkoła wykształciła ok. 3500 uczniów. Przetrwała do początków XI w., a jej spadkobiercami były liczne klasztory macedońskie kontynuujące piśmiennictwo głagolicke aż do XII w.

W formowaniu się literatury wczesno słowiańskiej bardzo istotną rolę odegrały klasztory słowiańskie na Św. Górze Atos, która w tym czasie była skupiskiem ok. 25 klasztorów w tym także słowiańskich¹.

W XII w. rozwijają się ważne serbskie centra piśmiennicze, np. w Raszce, Zecie, Humie. Głównym ośrodkiem piśmiennictwa staroruskiego stał się Kijów ze swoją Ławrą Pieczerską. W Chorwacji szerzyło się piśmiennictwo głągolskie (np. w Senju). U zachodnich Słowian głównymi ośrodkami stały się czeska Praga, a w Polsce ośrodki: wielkopolski, krakowski i śląski².

Tłumaczenie tekstów biblijnych przez Cyryla i Metodego charakteryzuje się pięknym językiem i wiernością treści, nie jest to jednak dokładne tłumaczenie. Tłumaczyli oni bowiem dla zrozumiałości, a nie dla dokładności wyrażen i zwrotów.

Św. Cyryl i Metody byli wierni greckiemu wzorowi, tam gdzie tylko było to możliwe. Opierało się to na dwóch źródłach: dokładnej znajomości Biblii oraz opanowaniu języka oryginału i języka przekładu. Wierność leksykalną łamano rzadko i nie było to nigdy rezultatem przypadku. Był to raczej skutek podporządkowania się innej, uznanej za ważniejszą, zasadzie merytorycznej. Osiągnięcie jasności merytorycznej odbywało się często kosztem pewnych uproszczeń, a nawet zmian semantycznych. To swobodne traktowanie wzorca greckiego pod względem leksykalnym miało jednak swoją starszą, wypróbowaną tradycję. Bowiem już tekst Septuaginty nie zawsze był wiernym odbiciem oryginału hebrajskiego³.

Odziedziczona przez słowiański przekład niedokładność spowodowana była w przeszłości przyczynami podobnymi do tych, które kierowały św. Cyrylem i Metodą: drobiazgowość na polu leksykal-

¹ Do najsławniejszych klasztorów należą: bułgarski zografski (założony na przełomie IX i X w.), serbski chilendarski (założony w 1198 r. przez Stefana Nemanję i jego syna św. Sawwę), ruski Św. Pantelejmona (założony w 1080 r.)

² Zob. L. Moszyński, *Wstęp do filologii słowiańskiej*, s. 122.

³ Zob. Friedelówna, *Staro-cerkiewno-słowiański psalm 91* [w:] *Dziedzictwo misji słowiańskiej Cyryla i Metodego*, Kielce 1988, s. 35-47.

Świadomość tego, iż z przekładów będą korzystać Słowianie, którzy przedtem nie mieli styczności z językiem greckim, spowodowała, że św. Bracia sołuńscy nie pozostawiali wyrazów bez tłumaczenia. W razie braku odpowiedników słowiańskich posługiwali się metodą kalkowania², np. εὐλογεῖν – *БЛАГОСЛОВИТИ* (błogosławić, wielbić, wychwalać), μονόκερως – *ИНОРОГЪ* (jednorożec), νυκτικόραξ – *ВРАНЪ НОЩЕНЪ* (sowa nocna), τετραάρχης – *ЧЕТЫРЬТОБЛАСТНИКЪ* (tetrarcha). Starali się zachować jak najbardziej narodowy charakter przekładu słowiańskiego, pozbawiony zbędnych obcych elementów.

Św. Bracia Cyryl i Metody stosowali opierali się na metodzie przekładu wyrazowego, polegającego na tym, że każdemu wyrazowi greckiemu przyporządkowali odpowiedni wyraz słowiański aczkolwiek nie zawsze ten sam. Zasada dotyczyła tylko tych części tekstu, w których występowała zbieżność kultury słowiańskiej i greckiej. W inny sposób tłumaczono wyrazy podstawowe ważne dla wyrażanej treści, a inaczej wyrazy drugoplanowe związane z podstawowymi. Wyrazy podstawowe dobierali na nasadzie relacji semantycznej (wspólnota sem), a nie na zasadzie stałej odpowiedniości wyrazów. Aktywizacja którejkolwiek z sem, składających się na znaczenie wy-

² Powstawaniu replik sprzyjały określone cechy wyrazów greckich. Ich nie zatarta jeszcze etymologia oraz wyrazista budowa morfologiczna; odmienność słowotwórczych struktur greckich i słowiańskich sprawiła, że scs. repliki nie zawsze były jednowyrazowe; dokładność merytoryczna wymagała niekiedy zastąpienia wyrazu greckiego, zwłaszcza wyrazu złożonego, scs. wyrażeniem co najmniej dwuwyrazowym, zob. T. Friedelówna, *Świat zwierzęcy w psalmach (O nazwach zwierząt w scsłowiańskim Psalterzu Synajskim)* AUNC – Filologia Polska, 31, *Nauki Humanistyczno-Społeczne*, 192, Toruń, 1990, s. 134-137.

razu greckiego, zależała od kontekstu. Św. Cyryl i Metody wprowadzili do słowiańskiego przekładu dowolny wyraz spośród tych, którym właściwa była sema aktywizująca się w danym kontekście. Nie tłumaczyli wyrazów zależnych od podstawowych, lecz doskonale rozumiejąc znaczenie całej jednostki frazeologicznej, uzupełniali ją zgodnie z wymogami języka słowiańskiego. Np. gr. βάλλειν w pierwotnym przekładzie mogło zostać oddane przez **взаниати**, **връшати** lub **ныпати**. Wybór odpowiedniego wariantu zależał jednak od słowa podstawowego, tj. jeśli była nim np. вода βάλλειν tłumaczono przez **взаниати**, jeśli np. каменник to przez **връшати**, a jeśli соль – **ныпати**.

W przypadku rozbieżności rozbieżności dwóch kultur: greckiej (chrześcijańskiej) i słowiańskiej stosowano zasadę przekładu morfemowego. Tworzone były wówczas kalki wyrazowe, w których jednemu wyrazowi greckiemu odpowiadać mogły dwa lub więcej słowiańskich, np. οίκονόμος – **пристабѣникъ дому**, albo odwrotnie: dwóm wyrazom greckim mógł odpowiadać jeden słowiański, np. οὐαί δέ ἐν γαστρὶ ἐχούσαις – **горе же непразнымъ**. Różnica kulturowa umożliwiała również przekład wyrazów zależnych według zasady wspólnoty sem, a co za tym idzie dopuszczenie w tłumaczonym tekście frazeologicznych zapożyczeń¹.

Charakterystyki wyrazów, których twórcom pierwotnego tłumaczenia nie udało się przetłumaczyć na język scs., dokonał L. Moszyński². Oto kilka przykładów:

a) imiona własne hebrajskiego, greckiego i rzadziej łacińskiego pochodzenia np. **ноаннъ, симонъ, закхен, галлаиъ, ѿеннисаретское езеро, норзданъ, самарианннъ, фарисен, петръ, христосъ, теофила, тиверин, австроуцъ,**

¹ Zob. E. Viereshhagin, *Iz istorii vozniknovenija piervogo literaturnago jazyka slaojan. Pierevodcheskaja tiehnika Kirila i Miefodija*, Moskwa 1971r. Zob. także recenzję prof. L. Moszyńskiego dotyczącą danej pracy w: *Rocznik Slawistyczny*, 35/1, 1974, s. 43-51 oraz L. Moszyński, *Greckie βάλλω w tekstach staro-cerkiewno-słowiańskich*, [w:] *Zeszyty Naukowe UJ*, CMVIII, *Prace Językoznawcze* 95, 1991, s. 37-43.

² L. Moszyński, *Kryteria stosowane przez Konstantego-Cyryla przy wprowadzaniu wyrazów obcego pochodzenia do tekstów słowiańskich*, *Slavia*, 38/4, 1969, s. 552-564.

b) zapożyczenia leksykalne z języka greckiego, które przeniknęły do narzecza sołuńskiego jeszcze przed misją morawską, niezależnie od pracy literackiej Konstantyna i Metodego, np. **ѦΛΒΟΤΑ, ΑΗΓΕΛΧ, ΕΒΑΗ-ΓΕΛΗΕ, ΠΡΑΠΕΞΑ** (w znaczeniu stołu do posiłków), **ΧΡΗΞΜΑ**,

c) wyrazy, które już w Septuagincie były obcymi pożyczkami, np. hebraizmy¹: **ΑΜΗΝΗ**, gr. ἀμήν, hebr.אֲמֵן ; **ΙΟΥΘΟΝΑ**, gr. σατανας, σατάν, aram. אֲדַמַּס, hebr.יָשׁוּעַ; **ΜΑΝΧΗΝΑ**, gr. μάννα, hebr. מַן; **ΠΑΣΧΑ**, gr. πάσχα, aram. אֲדַמַּס, hebr. תּוֹפֵס; **ΜΕΣΣΙΑ** gr. Μεσσίας, hebr. מָשִׁיחַ; zwroty pleonastyczne hebrajskie przekalkowane do Septuaginty², np. **ΓΛΑΓΟΛ(ΑΙΣΕ) ΓΛΑΓΟΛΑ**, gr. ἔλεγεν λέγων Mt 13:3, Łk14:7, 18:2, 24:7; **ΔΙΕΛΟ ΕΞΕ ΕΧΔΙΕΛΑ**, gr. ἔργον, ὅ ἐιργάσω Ps. 43:2; **ΚΕΧΒΕΕΛΕΙΤΙ ἘΑ ΚΧ ΒΕΕΕΛΕ**, gr. του εὐφρανθηναι ἐν τη εὐφροσύνῃ Ps. 105:5; **ΕΛΔΗ ΕΛΔΧ ΜΟΗ**, gr. κρινον την κρίσιν μου Ps.118: 154; latynizmy **Κ'ΕΝΧΤΟΥΡΗΟΗΧ**, gr. κεντυρίων, łac. centurio; **ΚΟΥΣΤΟΔΗΑ**, gr. κουστωδία, łac. custodia; **Κ'ΕΛΑΡΧ**, gr. καῖσαρ, łac. Caesar; **ΠΡΕΤΟΡΧ**, **ΠΡΕΤΟΡΧ**, gr. πραιτώριον, łac. Pretorium.

d) wyrazy wprowadzone do przekładu słowiańskiego pod naporem kontekstu, zawierające cytaty i glosy, np. **РАБКИ** w: **ОНА ЖЕ РЕШИТЕ ЕМОУ. РАБКИ ЕЖЕ ГЛѢТЪ СЯ СХКЗЕМО ОУЧИТЕЛЮ**, gr. οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ, Παββί

¹ Były to słowa-cytaty, wiążące tłumaczenie z terenem, na którym toczy się akcja Biblii; o ich pozostawieniu w tekście słowiańskim nie zadecydowało ich „techniczne” znaczenie, lecz fakt, że były użyte w Septuagincie; natomiast hebraizmy semantyczne, tzn. greckie kalki oddające zwyczajne hebrajskie autorzy słowiańskiego przekładu tłumaczyli, wychodząc z założenia, że intencją autorów Septuaginty było w takich wypadkach semantyczne wyjaśnienie zwyczajów Starego Zakonu, zob. L. Moszyński, ibidem., s. 561-562.

² Zob. artykuł prof. L. Moszyńskiego: *Pierwsze przejawy samodzielnego życia biblijnych struktur stylistycznych w języku staro-cerkiewno-słowiańskim*, *Studia z Filologii Polskiej i Słowiańskiej*, 26, 1990, s. 187-196, powołujący się m.in. na referat prof. M. Altbauera pt. *Wtoreczni kalki w Sinajskija psaltir*, wygłoszony podczas II Letniego Kolokwium Starobułgarystyki w Sofii w sierpniu 1980 r.; m.in. na pleonastyczne konstrukcje zwraca również uwagę A. Łuczak w: *Problem rozwiązywania hebraizmów i arameizmów w Nowym Testamencie* S. Murzynowskiego- na wybranych przykładach, [w:] *Biblia a kultura Europy*, t. 1, Łódź 1992 r., s. 225-231.

ὁ λέγεται μεθερμηνευόμενον Διδάσκαλε J. 1:38 **ПАΛΗΤΑΚΟΥΜΧ** w: **ГЛА
Ѣ ПΑΛΗΤΑΚΟΥΜΧ** **ѢЖЕ** **ѢПТХ** **СХКЗЕМО.** **ДѢКНЦЕ** **ПѢКѢ** **ГЛЮ** **КХХСРТАНН**, gr. λέγει
αὐτῇ, Ταλιθα κουμ, ὁ ἐστὶν μεθερμηνευόμενον Τὸ κοράσιον, σοὶ
λέγω, ἔγειρε Mk. 5:41; **прѣтворх** w: **НА** **ДКОРХ.** **ѢЖЕ** **ѢПТХ** **прѣтворх**, gr. ἔσω τῆς
αὐλῆς, ὁ ἐστὶν πραιτώριον Mk. 15:16.

Autorzy stosowali zapożyczenia leksykalne¹ pierwotnego przekładu z rozsądnym umiarem, zachowując należyte proporcje między nimi a wyrazami słowiańskimi. Obce elementy w żaden sposób nie mogły zaciemnić słowiańskiego charakteru przekładu. Główną funkcję pełniło rodzime słownictwo, przybliżające Słowianom wiele realiów, wyjaśniające sens licznych metafor i porównań². Św. Cyryl i Methody, doskonale zorientowani w możliwościach i środkach wyrazu języka słowiańskiego potrafili zastosować je w swoim przekładzie w sposób iście mistrzowski, podnosząc dzięki temu również jego walory emocjonalne i stylistyczne.

Przy sporządzaniu przekładu Bracia sołunscy kierowali się rozumem przez co obca im była bezduszość. Jak pisze L. Moszyński: *takie czy inne założenia teoretyczne traktowali nie jako martwy regulamin, lecz jedynie ogólne, wytyczne, podporządkowane nadrzędnym celom*³.

Następcy Św. Braci, kopiści obdarzeni często mniejszym talentem literackim i gorszą znajomością greki, ale za to nadmierną skrupulatnością, niejednokrotnie usiłowali poprawić tłumaczenie Św. Cyryla i Metodego. Takie rewizje, trudne niekiedy do wykrycia, powo-

¹ Wg. E. Vierieshagina bilingwizm św. Cyryla i Metodego był bilingwizmem koordynacyjnym, nie zaś subordynacyjnym; w związku z tym wprowadzali oni wyrazy greckie nie na zasadzie zapożyczenia, kiedy to następuje pełna substytucja najbliższych fonemów własnych na miejsce obcych, lecz na zasadzie wykorzystania greckich wyrazów z zachowaniem greckich fonemów. Zob. E Viereshagin, *dz.cyt.*, s. 175-176.

² Por. T. Fielderówna, Świat roślinny w psalmach (O nazwach roślin w scsłowiańskim Psalterzu synajskim), *AUNC - Filologia Polska*, 34, *Nauki Humanistyczno-Społeczne*, 221, Toruń, 1991, s. 31-46

³ L. Moszyński, *dz. cyt.*, s. 564.

dowały nie tylko formalną greyczację niektórych konstrukcji, ale również mogły doprowadzić do wyraźnych zniekształceń tekstu¹.

Przekład morawsko-panoński

Podstawowa zasada jaką była zrozumiałość słowiańskiego przekładu, stała się przyczyną rozpowszechnienia poddania go na terenie Wielkich Moraw i Panonii odpowiedniej adaptacji. Redakcja ksiąg słowiańskich², która wówczas się dokonała stała się przyczyną rozpowszechnienia leksykalnych elementów zachodnich w późniejszym piśmiennictwie cerkiewnosłowiańskim. Jak Podaje T. Fieldorówna: *tzw. Morawizmy tak głęboko wniknęły w teksty południowosłowiańskie, że wyodrębnić je można tylko poprzez wnikliwą analizę filologiczną i językową. Redacje cerkiewnosłowiańskie, choć chronologiczne i geograficzne odległe od czasów i terenów misji Konstantyna i Metodego, zawsze zawierają pewną ilość morawizmów, które odziedziczyły ze swych pierwowzorów, na podstawie, których je sporządzono*³.

Wśród zachodniosłowiańskich elementów leksykalnych, które weszły na Morawach do przetłumaczonych na dialekt Słowian sołuńskich ksiąg cerkiewnychh znalazło się przede wszystkim głęboko zakorzenione na tym terenie słownictwo sakralne, łacińsko-germańskiego pochodzenia⁴, np. *оплатѣ*, łac. oblata; *мѣша*, łac. missa; *папѣжъ*, łac. papa; *олѣтарѣ*, łac. altare, a także takie nazwy etniczne czy miejscowe jak⁵: *жидовѣннѣ*, gr. Ἰουδαῖος; *римѣ*, *римьскѣ* zamiast pierwotnego *роум[ин]ѣ*, *роумьскѣ*, gr. Ῥώμη, Ῥωμῆος; *ѡрѣнскѣ*, gr. Ἑβραϊστί, łac. Hebraice; *грѣньскѣ*, Ἑλληνιστί, łac. Graece; *латиньскѣ*, gr. Ῥωμαῖστί,

¹ L. Moszyński, *Wstęp...*, s.110-112.

² Pierwszym, który zwrócił uwagę na cechy tych tekstów był B. Kopitar, zwolennik panońskiej genezy języka scs. Zob. L. Moszyński, *Poglądy etymologiczne Kopitara wyrażone w Słowniczku opublikowanym w roku 1836 w Glagolita Clozianus [w:] Kopitarjev zbornik*, 1996, s. 35-56.

³ T. Fieldorówna, *Ewangeliarz ławryrzeszewski. Monografia zabytku*, Warszawa, Wrocław, Gdańsk, 1974r., s. 198.

⁴ Por. L. Moszyński, *Kryteria stosowane przez Konstantego-Cyryla...*, s. 562.

⁵ Por. P. Diels, *Altkirchenslavische Grammatik*, t. 1, Heidelberg, 1932, s. 71; L. Moszyński, *Kryteria stosowane przez Konstantego-Cyryla...*, s. 558.

łac. Latine; *поганѣинѣ*, łac. paganus itp. Również rodzime słownictwo morawskie przeniknęło do przyniesionych w czasie misji tekstów, zastępując w nich niektóre obce już wyrazy południowosłowiańskie (bułgarskie). Tak więc *нѣтъ* zastąpiono na Morawach przez *рѣнота*, *братъ* przez *баалѣ*, *братъ* przez *братъ*, *ѣтеръ* przez *ѣднѣ*, *коуръ* przez *кокоуъ*, *лакавѣин* przez *непрѣнѣнѣ*, *прѣпрѣдѣ* przez *прѣпрѣдѣ*, *распѣти* przez *пропѣти* itd¹.

Szkoły przekładu

Dzieło pierwszych Apostołów Słowian nie zanikło wraz z ich śmiercią, a znalazło godnych następców i kontynuatorów wśród ich uczniów, którzy po upadku misji w 885 roku przenieśli święte księgi na nowe tereny misyjne, głównie do Bułgarii. W okresie od IX-X do XIV wieku powstały tu trzy wielkie centra piśmiennictwa, dwa staro-cerkiewno-słowiańskie i jedno średniobułgarskie, zwane szkołami: ochrydzką, presławską i tyrnowską, charakteryzujące się różnym stosunkiem do dziedzictwa cyrylometodejskiego.

Pod pojęciem szkoły przekładu zwykle rozumie się technikę przekładu, wyróżniającą się określonym stosunkiem do oryginału, z którego przekład jest tworzony oraz do języka, na który dokonuje się tłumaczenie. Każda szkoła przekładu kieruje się określonymi normami, posiada własną technikę przekładu, ogólnie przyjęte zasady translatorskie oraz zespół preferowanych środków językowo-stylistycznych².

Szkoła ochrydzka

Najbardziej archaiczny charakter miała szkoła ochrydzka³ w za-

¹ Por. J. Rusek, *Studia z historii słownictwa bułgarskiego*, Wrocław-Warszawa-Gdańsk-Łódź, 1984, s. 190-191.

² Por. D. Ivanowa-Mircheva, *Vprosi na blgarski knizhoven jezyk do Vzrazhdaneto (IX-X do XVIII wiek)*, Sofia 1987, s. 92.

³ O szkole ochrydzkiej por.: Bl. Koneski, *Ohridska knizhneva shkola*, [w:] *Slovo*, br. 6-8, Zagreb 1957, s. 177-194; E. Georgijev, *Ohridskata knizhovna shkola*, [w:] *Kliment Ohridski*, Sofia 1966, s. 53-77; D. Ivanova-Mircheva, *dz. cyt.*, s. 37-48, za: A. Szulc, *Leksykalne*

chodniej części państwa bułgarsko-macedońskiego. Kontynuowała ona tradycje cyrylo-metodejskie, starając się zachować je w niezminionej postaci. W szkole ochrydzkiej dokonywano przekładu swobodnego pod względem formy i wiernego w oddawaniu sensu. Dokładność tłumaczenia, umiejętność doboru odpowiednich ekwiwalentów znaczeniowych, występowanie nie przetłumaczonych wyrazów - „terminów”, bogactwo wykorzystywanych środków leksykalnych, umiarkowana skłonność do posługiwania się metodą kalki itp. - wszystko to łączy teksty powstałe w kręgu ochrydzkim z pierwotnym przekładem słowiańskim.

Zabytki piśmiennictwa scs. wyrosłe w centrum ochrydzkim reprezentują następujące tendencje w zakresie słownictwa:

a) skłonność do pozostawiania wyrazów obcych, z różnych względów nie przetłumaczonych w pierwotnym przekładzie, bez tłumaczenia, np. *χρησμα, ηγεμονη, ὑποστаль, сканхдаах/сканхдѣах, демонх*;

b) swoboda przekładu uzewnętrzniająca się m.in. w nieprzestrzeganiu jego formalnej zgodności z oryginałem, np. *εκορο* na miejscu gr. *ταχύνειν*, *закалааги* na miejscu gr. *σφαγή, οπλαχνηги* *εа* na miejscu gr. *παράταξις*, *полеса* na miejscu gr. *ωφελεῖν*;

c) szerokie posługiwanie się opisowym (analitycznym) sposobem przekładu, np. *прнаги обндаа* na miejscu gr. *ὀδικεῖν*, *мака прнаги* na miejscu gr. *πάσχειν*, *знамнаги печатѣмъ* na miejscu gr. *σφραγίζειν*, *прѣжде мала вѣѣмене* na miejscu gr. *πρὸ βραχέος*;

d) przewaga form nieprefigowanych nad prefigowanymi, np. *велаѣги, оуниги, тѣвориги, не нмаагъ коснаги еа, пѣги, малаги, носниги, дрѣжаги* jako odpowiedniki gr. *ἐπιτρέπειν*,

διδάσκειν, ἐπιτελεῖν, οὐ μὴ ἀφηται, ἄδειν, σιγᾶν, κοιμᾶσθαι, συνκομίζειν, κατέχειν;

e) preferowanie takich typów słowotwórczych, jak: **НЕБЕСЬСКИ**, **ОТЪЛЪ**, **БОЖНИ**, a także **ОКНѢТЪЛЪ**, **ДѢТЕЛЪ**, **ТАННА**, **СѢЦІА**, **ДОУХЪ**, **НАКОВАЛО**, **ПРѢВЪ**, **МРЪТЪВЪ**;

f) umiarkowana tendencja do tworzenia kalk greckich wyrazów złożonych, np. **БЛАГОУХАНІЕ** na miejscu gr. εὐωδία, **ПРАВОСЛАВІЕ** na miejscu gr. ὀρθοδοξία, **ЦЕБЕРОЛІКІЕ** na miejscu gr. φυλαργυρία; oraz

g) przywiązanie do archaicznej warstwy słownictwa scs., w tym do morawizmów, np. **ШОУН**, **МЗИТО**, **СЗНЕМЪ**, **ЕПЕРЪ**, **РѢНОТА**, **ПИТАТИ** (**ПИТѢТИ**), **ПОХРИЗМИТИ**.

Szkola presławska

Druga redakcja ksiąg cerkiewnych dokonała się na wschodzie, w ówczesnej stolicy państwa bułgarskiego, w Presławiu. W odróżnieniu od szkoły ochrydzkiej – presławska¹ opowiadała się za przekładem wiernym zarówno pod względem formy, jak i pod względem sensu. Miało to swoje zewnętrzne uzasadnienie w dążeniu ówczesnych władz kościelnych do wyeliminowania wszelkich zniekształceń, budzących podejrzenie niedokładności i „heretyckich” koncepcji, które coraz częściej przenikały do tekstów kanonicznych, „zaśmiecając” je i grożąc wypaczeniem podstawowych dogmatów Kościoła. Wymagano ścisłej zależności między przekładem a oryginałem. Ani na krok nie mógł przekład odstępować od oryginału, musiał być w najwyższym stopniu dokładny, wręcz dosłowny.

Przy doborze słownictwa grupujący się w Presławiu pisarze kierowali się następującymi zasadami:

¹ Zob.: D. Ivanova-Mircheva, dz. cyt., s. 182; D. Ivanova-Mircheva, *K voprosu o harakteristike bolgarskih pierewodcheskih shkol ot IX – X do XIV veka* [w:] *Palaeobulgarica* 1 /1, 1977; E Georgijev, *Shdavaneto na preslavskata i ohridskata knizhovni shkoli*, [w:] *Godishnik na Sofijskija universitet*, 50, 1955 s. 3-71; T. Slavova, *Preslavska redakcija na Kirilo-Metodijevi staroblgarski evangelski prevod* [w:] *Kirilo-Metodijewi studii*, 6, Sofia 1989, s. 15-129; J. Rusek, *Studia z historii słownictwa bułgarskiego*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź, 1984; *Słownik Starożytności Słowiańskich*, 4/1. Wrocław 1970, hasło Presławska szkoła, s. 343-344, za: A. Szulc, dz. cyt., s. 35.

a) dążenie do unikania greckich wyrazów, dla których istniały słowiańskie odpowiedniki; w związku z tym zastępowano, np. *αρχ* przez *вѣдоуѣхъ*, *αλαβαστρѣхъ* przez *сѣкълѣнница*, *αρχιερεи* przez *старѣшнина*, *κρητικзин*, *демонхъ* przez *бѣсѣхъ*, *καταπετασμα* przez *опона*, *μύρο* przez *благовономая*, *μαρτή*, *σκηνωδѣлахъ* przez *сѣлазнь*, *παλαμхъ* przez *пѣсьнѣ*, *сѣкамнина* przez *агодичнѣ*, *τῦμιανхъ* przez *кадило*, *ολοκαυστομα* przez *сѣжежензѣи*, *κρητικзи*;

b) zachowanie formalnej zgodności staro-cerkiewno-słowiańskiej przekładu z greckim oryginałem; tak więc, np. greckie: *ταχύ-νειν*, *σφαγή*, *παράταξις*, *ὠφελεῖν* oddawano odpowiednio przez scs.: *оускорити*, *заколение*, *оплачение*, *пользѣвати*; w odróżnieniu od szkoły ochrydzkiej unikano też analitycznego sposobu przekładu presławskie *обидѣти* zamiast ochrydzkiego *приѣти* *обидѣ*, *поустрада* zamiast *макла* *приѣти*, *по малѣ* zamiast *прѣжде* *мала* *врѣмене* itp. Zachowały formalną zgodność z greckimi *ἀδικεῖν*, *πάσχεῖν*, *πρὸ βραχέος*;

c) preferowanie słowiańskich form prefigowanych, zwłaszcza gdy tłumaczyły odpowiednie prefigowane formy greckie, *повелѣти* na miejscu gr. *ἐπιτρέπειν*, *сѣтварити* na miejscu gr. *ἐπιτελειν*, *оуменьшавати* na miejscu gr. *σιγᾶν*, *оуменьшати* na miejscu gr. *κοιμᾶσθαι*, *приносити* na miejscu gr. *συνκομίζεῖν*;

d) preferowanie typów słowotwórczych: *небесѣнхъ*, *отѣчѣскъ*, *вожѣ-сѣбѣнхъ*, a także *обентѣлѣнще*, *таннѣство*, *наковальни*, *дзиѣнне*, *дѣиѣнне*, *мртѣвѣца*;

e) skłonność do tworzenia wyrazów złożonych, głównie metodą kalkowania odpowiedników greckich; szczególnie rozpowszechnione były założenia z : *кого-* (np. *коговорне*, gr. *θεομαχία*), *благо-* (np. *Благо-чѣстѣнхъ*, gr. *εὐσεβής*), *прино-* (np. *принодѣла*, gr. *ἀειπάρθενος*), *трѣ-* (np. *трѣвелнчѣсѣбѣнхъ*, gr. *τρισμέγιστος*), *злато-* (*златооуѣтъ*, gr. *Χρυσόστο-μος*) itp.;

f) świadome dopuszczanie w przekładzie osobliwości leksykalnych swojego środowiska; tak więc w zabytkach powstałych w centrum presławskim wyraz *ѣрѣка* zastąpił ochrydzkie *ѣрѣка, дѣла-ради, цѣль-година, островъ-отокъ, мѣздонмѣць-мзигаръ, партоуѣхъ-партирь, грабление-хѣщение, крѣмнѣти-пнѣти, алѣкати ѣл-постѣти ѣл* itd.

Mimo różnego stosunku obu szkół do kwestii staro-cerkiewno-słowiańskiego przekładu nie było między nimi ostrej granicy. Obie opierały się na tym samym języku scs., choć na różnych jego dialektach, ochrydzka na zachodnich (macedońskich), presławska na wschodnich (bułgarskich). Podobnie jak między sąsiadującymi ze sobą dialektami tak i między związanymi z nimi szkołami przekładu dochodziło niejednokrotnie do wzajemnych wpływów, których konsekwencją stały się liczne leksykalne pożyczki. W tekstach powstałych w centrum presławskim można więc spotkać cechy charakterystyczne dla szkoły ochrydzkiej i na odwrót w tekstach ochrydzkich – cechy presławskie. Przykładem zespolenia tendencji przekładowych obu szkół są utwory Klemensa Ochrydzkiego¹, zwłaszcza jego Słowa. Badania prowadzone nad językiem tych utworów coraz bardziej przekonują iż przeciwstawianie szkoły ochrydzkiej i presławskiej z językowego punktu widzenia nie jest w pełni uzasadnione. Niektórzy badacze wręcz negują istnienie szkoły ochrydzkiej. Np. wg słów bułgarskiego slawisty I. Gyłybowa: „*ние иямаме абсолютно никакви сериозни езикови критери, конто биха позволили да се говори за Охридската школа на книжовния език*”².

¹ K. Mirchev podkreśla ścisły związek leksyki tekstów Klemensa Ochrydzkiego ze słownictwem cyrylometodejskim; niemniej jednak, zwłaszcza jego późniejsze utwory wykazują niezaprzeczalną bliskość leksykalną z Kodeksem supraskim, wschodniobułgarskim zabytkiem z XI w.; należy jednak pamiętać, iż wschodniobułgarskie elementy językowe obserwuje się głównie w tych utworach Klemensa Ochrydzkiego, które zachowały się do naszych czasów w ich ruskich odpisach, por. K. Mirchev, *Kliment Ohridski i ranite shkoli na starija blgarski knizhoven jezyk* [w:] *Blgarski jezyk*, 16/5, 1966, s. 420.

² I. Golubov, *Kliment Ohrydski i istorija na bylgarskija knizhoven jezyk* [w:] *Trudovie na Visshija pedagogicheski institut „Bratia Kiril i Metodij”* 4-5, 1968, s. 495 za: J. Rusek, *Studia z historii słownictwa bułgarskiego*, Wrocław 1984, s. 192.

Szkoła tyrnowska

Spadkobierczynią i kontynuatorką obu wyżej wymienionych szkół była średniobułgarska szkoła tyrnowska¹, założona przez patriarchę Eutymiusza, pisarza i reformatora języka. Wychodząc naprzeciw tendencjom ówczesnej epoki, Eutymiusz dokonał rewizji przekładów ksiąg cerkiewnych przez zbliżenie ich do greckich oryginałów i staro-cerkiewno-słowiańskich tłumaczeń. Przeprowadził reformę języka i ortografii, przywracając językowi pisanemu archaiczną postać i oczyszczając go z wpływów języka żywego. Kierowana przez niego szkoła ściśle przestrzegała zgodności pomiędzy formą i sensem cerkiewnosłowiańskiego przekładu a greckim oryginałem. Czerpała ona z zasobu słownikowego obu szkół, presławskiej i ochrydzkiej, jednakże w jej działalności daje się zauważyć tendencja do ograniczania leksykalnych dubletów, właściwych językowi scs. w dwu jego odmianach.

Z istniejących w języku scs. synonimów, preferowanych w Presławiu lub Ochrydzie, szkoła tyrnowska wybierała jeden, powszechniejszy w dotychczasowym piśmiennictwie. Ważne więc było nie pochodzenie wyrazu, lecz jego frekwencja. I tak, np. rezygnując z presławskiego *дѣла*, przyjmowano ochrydzkie *рѣдѣ*, z pary scs. synonimów *пастыръхъ*–*пастырь* wybierano właściwy szkole ochrydzkiej *пастырь*. Nie używano jednak charakterystycznego dla szkoły ochrydzkiej zamka *ѣтеръ*, lecz powszechnego w ówczesnym piśmiennictwie presławskiego *нѣкъзи*, *нѣкъто*. Podobnie z pary synonimów *олѣн* – *мало* w średniobułgarskich zabytkach pozostało tylko presławskie *мало*.

Przy doborze leksyki kierowano się zasadą dokładności i zrozumiałości przekładu. Nie był to dobór sztywny, lecz swobodny, uwzględniający każdorazowo potrzeby kontekstu. Tak np. z pary *научити* – *навадити* wybrano *научити* nie z powodu jego ochrydzkiego pochodzenia, lecz dlatego, że lepiej odpowiadał warunkom

¹ O szkole tyrnowskiej, zob. I. Haralampijev, *Jezykt i jezikovata reforma na Jeotimij Tyrnovski*, Sofia 1990.

kontekstu¹ : прѣдреченїи же ерѣтици армене наоучиша нже тѣмъ покаръѣши
сѧ на рѣдѣ тако мнѡгѣ сѧшѣ, тако да сѧагого оубѣлѣтъ.

Pisarze tyrnowscy, zdając sobie sprawę z przemian semantycznych, które dokonały się w języku scs., często odczuwali niejednoznaczność wyrazów wchodzących w skład dawnych leksykalnych dubletów. Stosowali więc oba warianty, w zależności od semantyczno-stylistycznych wymogów tekstu. Oto kilka przykładów: z ochrydzko-presławskiej pary synonimów охѣтарь–трѣбѣице u Eutymiusza występują oba wyrazy, охѣтарь w znaczeniu 'podwyższone i oddzielone miejsce w przedniej części cerkwi, gdzie znajduje się stół liturgiczny', трѣбѣице w znaczeniu 'pogańska świątynia, храм'; ochrydzkie велии spotyka się u Eutymiusza w neutralnym pod względem stylistycznym znaczeniu 'duży, okazały, liczny', a jego presławski odpowiednik велики в znaczeniu 'wielki, znamienity, sławny'; charakterystyczny dla szkoły ochrydzkiej живѡтъ w tekstach tyrnowskich oznacza 'życie', cechę właściwą wszystkim istotom żywym (jest więc antonimem śmierci), presławskie zaś житиє oznacza 'różne sposoby życia i różne czynności życiowe', а жизнь - 'ziemski lub niebiański żywot człowieka'².

Dobór odpowiednich środków leksykalnych dyktowało również dążenie szkoły tyrnowskiej do oryginalności, wzniosłości i emocjonalnej wyrazistości tekstu. Tym właśnie tłumaczy się m.in. takie zamiany jak: евангелистѣ на благовѣстѣицихъ, творитель на създатель, мирѣ на вселенная, нечѣстни на прѣлѣстни, вѣпадѣ сѧ на полахѣ се, стрѣгомихъ на дръжнимъ itd.³

W szkole tyrnowskiej starano się, aby przekład był dokładny, ale niekoniecznie dosłowny. Dopuszczano pewną swobodę w przekładzie pod warunkiem, że zostanie zachowana zgodność z kontekstem

¹ Por. I. Haralampijev, dz. cyt., s. 127.

² Tamże, s. 128-129.

³ Por. I. Haralampijev, dz. cyt., s. 129-130.

i sens greckiego oryginału nie zostanie wypaczony, np. greckie τὸ τε ὕψος καὶ το βάθος Eutymiusz tłumaczy przez **высота и глубина**, τὸ τίμιον ξύλον przez **вещь цѣльна древо**, ἐπὶ τοῦ μετώπου przez **на лицѣ**, ὁ ὀλοφρεύων przez **горючѣе** itp.¹

Dążenie do uniknięcia dwuznaczności w przekładzie spowodowało, że szkoła tyrnowska nie zaakceptowała wielu archaicznych już wyrazów, takich jak: **жизнь, садра, сать, жалне, балин, намертне, лажия, прѣпрѣдз, година**.²

W miarę możliwości unikano również leksykalnych elementów gwarowych, które nie pasowały do odznaczających się „wyszukanym stylem” tekstów średniobułgarskich. Tak np. nie spotyka się u Eutymiusza Tymowskiego gwarowych **рачити** i **χορα**. Zrezygnowano też z rzadko używanych wyrazów: **каша, гради, шина, голѣмз**, posługując się częstszymi i literackimi nazwami **храмз, прын, бзипа, велнкз** i **велнн**.³

Cechą charakterystyczną szkoły tyrnowskiej było szerokie posługiwanie się synonimami. Często występowały one w tekście jeden za drugim, tworząc semantyczne ciągi. Według D. Lihachowa: *synonimia konieczna jest przede wszystkim dla odróżnienia odcieni znaczeniowych. Synonimy wykorzystuje się z jednej strony w celu uniknięcia powtórzeń, z drugiej zaś dla podkreślenia odpowiedniego znaczenia oraz wyodrębnienia różnic między wyrazami w semantycznym ciągu*⁴. Podobnie pisarze tyrnowscy posługiwali się synonimami nie tylko jako środkiem stylistycznym, lecz także w celu uniknięcia powtórzeń i konkretyzacji znaczenia, por. np. ciąg synonimów: **вз єдино-взкоуѣз-взкоуѣѣ-сзвзкоуѣбно-коуѣбно-обвштѣѣѣ-нѣбраздѣльнѣ-нѣподѣльнѣ**⁵.

Szkoła tyrnowska posługiwała się ogromną ilością wyrazów złożonych. Były wśród nich stare, odziedziczone ze szkoły ochrydzkiej

¹ Por. I. Haralampijev, dz. cyt., s. 131.

² Tamże s. 132.

³ Por. J. Rusek, *Studia z historii słownictwa bułgarskiego*.... s. 193.

⁴ Por. D. Lihachev, *Niekotoryje zadacy izuchenija vtorogo juzhmoslovianskago vlijanija v Rossii*, Moskwa 1958, s. 31.

⁵ Por. I. Haralampijev, dz. cyt., s. 138.

i przesławskiej złożenia, kalki wyrazów greckich, ale i nowe, oryginalne formacje słowotwórcze. Główną przyczyną tworzenia wyrazów złożonych było dążenie do wyrażenia skomplikowanych pojęć religijnych w syntetyczny sposób, a także konieczność przeciwstawienia języka pisanego mówionemu. Najwyższą frekwencją odznaczały się złożenia z благо– (np. благоверьнѣхъ, благодарити, благословеніе), бого– (np. боголюбьнѣхъ, богоразуміе, богородица), все– (np. вседержитель, вседоушно, всехвалѣхъ), зело– (np. зelonзравьнѣхъ, зелославьнѣхъ, зелостраданіе), много– (np. многомудрствовати еѣ, многопразднствѣхъ, многопрѣннѣ), много– (np. многоочитѣхъ, многоощѣнѣхъ, многоочѣтѣхъ), само– (np. самоклавѣхъ, самодержьць, самозрѣніе), едно– (np. единомыслие, еднородьнѣхъ, еднорѣшѣхъ).¹

Z innych charakterystycznych dla szkoły tyrnowskiej wyrazów na podkreślenie zasługują:

a) odczasownikowe formy rzeczowników na -ниѣ oraz rzeczowniki na ость;

b) odczasownikowe przymiotniki na -тельнѣхъ i przymiotniki na -тънѣхъ, -дѣнѣхъ, -тънѣхъ; oraz odpowiednio

c) przysłówki na -тельнѣ, -тънѣ i na -ѣ.²

Na temat działalności reformatorskiej Eutymiusza Tymowskiego oraz znaczenia i roli stworzonej przez niego szkoły cs. przekładu panują w literaturze slawistycznej różne, często sprzeczne ze sobą poglądy³.

Ruska redakcja przekładu

Przyniesione w okresie tzw. „pierwszej fali wpływów południowosłowiańskich” święte księgi poddane zostały na Rusi odpowiedniej

¹ Por. przykłady wyrazów złożonych u Eutymiusza Tymowskiego, w: Por. I. Haralampijev, *dz. cyt.*, s. 142-146.

² Por. I. Haralampijev, *dz. cyt.*, s. 18; K. Radchenko, *Religioznoje i literaturnoje dwizenije w Bolgarii v epohu piered tureckim zavojevanijem*, Kijów 1898, s. 333-334.

³ Por. I. Haralampijev, *dz. cyt.*, s. 17-26.

modyfikacji, mającej na celu przybliżenie ich do wymogów językowych nowego środowiska¹. Kanoniczny charakter przekładów nie pozwalał jednak na wprowadzenie zbyt dużych zmian, które mogłyby doprowadzić do ich rozejścia się z greckim oryginałem i zaciemnić jego podstawowy sens. Rуска redakcja ksiąg biblijnych zasadniczo pozostawała wierna wobec scs. tekstów, które stanowiły podstawę dokonanych na Rusi odpisów, a dopuszczane niekiedy leksykalne zamiany miały swe źródło m.in. w dążeniu do wyeliminowania z tekstu sakralnego wyrazów o niejasnej semantyce, niskiej frekwencji oraz nieodpowiednim nacechowaniu stylistycznym i kontekstualnym².

Cerkiewnosłowiańskie przekłady redakcji ruskiej czerpały z całego bogactwa słownictwa zawartego w zabytkach scs. Ruskim kopistom nie były obce zasady, którymi kierowali się ich poprzednicy przy sporządzaniu słowiańskiego przekładu greckiej Biblii. Szczególnie bliski stosunek łączył redakcję ruską z założeniami translatorskimi szkoły presławskiej, co nie wydaje się zaskoczeniem, zważywszy na fakt, że to właśnie presławska redakcja cerkiewnosłowiańskich ksiąg przeniesiona została na Ruś po 988 roku. Docierały co prawda na terytory Rusi Kijowskiej, jeszcze przed oficjalnym przyjęciem chrztu, pewne zachodniobułgarskie (ochrydzkie) teksty biblijne, jednak nie odegrały one tak wielkiej roli jak ich presławskie odpowiedniki. Zabytki redakcji ruskiej czasem lepiej i pełniej informują o rozmiarach zmian dokonanych w centrum presławskim niż nieliczne zachowane teksty scs.³

Jeszcze silniejszy związek między cerkiewnosłowiańską redakcją ruską a redakcją bułgarską wytworzył się w okresie „drugiej fali wpływów południowosłowiańskich” w końcu XIV-poł. XVI wieku⁴. Wraz

¹ Por. D. Ivanova-Mircheva, *Vprosi na blgarski knizhoven jazyk...* s. 327-333

² Por. G. Baranovska, *Ranniaja russkaja redakcija „Shestodnieva” Ioana Ekzarha Bolgarskago* [w:] *Drevnierusskij literaturnyj jazyk v jego otnoshenii k staroslovianskomu*, Moskwa 1987, s. 85.

³ Por. J. Rusek, *Studia z historii słownictwa bułgarskiego...*, s. 192.

⁴ O tzw. drugiej fali wpływów południowosłowiańskich, por. L. Zhukovska, *Grecyzacyja I arhaizacyja russkogo pisma 2-oj pol. XV i 1-oj XVI vv.*, [w:] *Drevnierusskij literaturnyj jazyk v jego otnoshenii k staroslovianskomu*, Moskwa 1987, s. 144-176; H. Birnbaum, *Es-*

z napływem z Bułgarii i Serbii nowych tekstów religijnych oraz samych ich twórców w osobach wybitnych pisarzy, takich jak metropolita Cyprian, Grzegorz Camblak, Maksym Grek, Pachomiusz Logoteta i in., przyswojone zostały na Rusi założenia teoretyczne oraz praktyka średniobułgarskiej szkoły przekładu. Dokonana wówczas greczyzacja i archaizacja języka cs. przekładu dotknęła każdej jego warstwy. W dziedzinie słownictwa zapożyczane były jednak nie gotowe formy, lecz modele, które stymulowały produkcję nowych wyrazów¹.

Staro-cerkiewno-słowiańskie i średniobułgarskie teksty były na Rusi przepisywane, redagowane i uzupełniane nowymi przekładami. Jak podaje D. Ivanova-Mircheva „w ten sposób Starobułgarska i średniobułgarska literacko-językowa norma stopniowo rozwijała się na terenie Rusi, asymilując niektóre specyficzne zwroty, a w szczególności główne specyfiki ruskiej normy literackiej. Działo się tak do połowy XVII wieku. Po reformie Patriarchy Nikona, księgi kanoniczne zostały poddane redakcji, zarówno tekstowej jak i językowej. Forma drukowana ustanawia dokładny tekst, który już się nie zmienia, ani pod względem tekstu, języka oraz ortografii”².

W tym artykule starałem się dokonać ogólnej charakterystyki tendencji w doborze słownictwa, zaobserwowanych w staro-cerkiewno-słowiańskich, średnio bułgarskich i cerkiewnoruskich tekstach literatury religijnej (głównie ewangelijnych). Szczegółowe opracowanie zagadnienia cerkiewnosłowiańskiej redakcji ruskiej dokonam w innym artykule.

says in *Early Slavic Civilization*, Munich, 1981, rozdz.; *On the Significance of the Second South Slavic Influence for the Evolution of the Russian Literary Language*, s. 305-332.

¹ Por. L. Sudavichene, N. Serdobincev, J. Kadkolov, *Istorija russkogo literaturnogo jazyka*, Leningrad 1984, s. 56.

² Por. D. Ivanova-Mircheva, *vprosi na blgarski knizhoven jazyk...* s. 345.

IKONA AKO NOSITELKA KREŠŤANSKÝCH HODNÔT V ŠTÁTOCH EURÓPSKEJ ÚNIE¹

Pavol KOCHAN

Cirkev už od samotného počiatku svojho pôsobenia počas takmer dvetisíc ročnej histórie naplňovala prikázanie Isusa Christa, ktoré dal svojim učeníkom, keď ich rozoslal do sveta zvestovať Evanjelium v zmysle poučovania, krstenia a opätovného poučovania. Vezmúc do úvahy skutočnosť, že do vynájdenia kníhtlače prepis kníh bol ekonomicky veľmi náročný, rovnako ako aj vzdelávanie nebolo záležitosťou širokých ľudových mas, ktoré sa museli v ťažkej životnej situácii častokrát rozhodnúť medzi vzdelaním a prežitím, vidíme, že Cirkev naplňovala Christove slová a prakticky až dodnes ich naplňuje aj iným spôsobom ako len poskytovaním textov z kníh a časopisov. Ľudová pravda o tom, že raz vidieť je častokrát viac zrozumiteľnejšie ako niekoľkokrát počuť, sa vniesla aj do kresťanského prostredia. Cirkev tak využila dávny spôsob vzdelávania a vysvetľovania Božích právd cez obrazy v bohoslužobných textoch, piesňach a vo farbách. A práve poučovanie cez ikonografiu je jedným z najlepších spôsobov, kedy sa človek dokáže usmerneným uvažovaním priblížiť k chápaniu často navonok nepochopiteľných slov a myšlienok mnohých učiteľov a otcov Cirkvi. Celá ikonografia vlastne má svoje pozadie v pravoslávnej antropológii odvolávajúc sa na stvorenie človeka, ktorý sa stal nositeľom Božieho obrazu,² ikony toho, ktorý ho stvoril.³ Ikona totiž nezachytáva nejakú jednu, dve ľudské vlastnosti, krásu, múdrosť, vzdelanosť a pod., ale predstavuje človeka, ktorý dosiahol cieľ a zmysel ľudského života, spásu. Pravoslávna antropológia má svoje predpoklady v christológii, resp. v triadológii, nakoľko obraz neviditeľného Boha sa stáva viditeľným pre človeka cez vteleného Božieho Syna.

¹ Tento článok je jedným z výsledkov riešenia vedeckovýskumného projektu VGA 3/2012 Sociálna a charitatívna služba Cirkvi 3. – 4. Storočia a jej vplyv na vývoj sociálnej práce v súčasnosti.

² Pozri 1Mjž 1, 26-27.

³ Pozri BELEJKANÍČ, I.: *Pravoslávne dogmatické bohoslovie II*. Prešov 1996, s. 179.

Prvý obraz však nachádzame ešte skôr a neustále, pretože prvé zobrazenie Boha vidíme v rodení Slova, skutočnom a živom obraze večného Otca.¹ V zmysle stvorenia človek, ktorý vo svojom živote naplňuje odporúčania a usmernenia Boha sa stáva dokonalou ikonou Boha. Svätý Ján Damaský pri parafrázovaní svätého Anastasia Sinajského a svätého Gregora Nysského píše, že človek je trojičného charakteru, resp. jeho duša, ktorá vlastní tri sily: rozum, slovo a ducha. Človek tak v sebe odráža svojho Stvoriteľa, ktorý je v troch Hypostázach.² Podobne o triadologickom aspekte človeka hovorí aj svätý Ambróz Milánsky, ktorý rozlišuje v ľudskej duši rozum, vôľu a pamäť, ktoré netvoria tri duše v jednom tele, ale tvoria jednu dušu, ktorá má tri sily. V týchto dignitates človek odráža Boží obraz.³ Ako nositelia Božieho obrazu sa tak ľudia stávajú ikonostasom svätých,⁴ obrazom a prejavom svojho Stvoriteľa. V soteriologickom prepojení tak vnímame vtelené Božie Slovo, Isusa Christa ako toho, ktorý prišiel obnoviť slabo viditeľný a nečitateľný obraz Stvoriteľa v človeku.⁵ Aj celý svet je zjavením a obrazom Božieho Slova, v ktorom má každá stvorená vec a bytosť svoj obraz, ideu, ktorú svätý Maxim Vyznávač nazýva lo-gom.⁶

Pochopiteľne, ak hovoríme o Božom obraze, je potrebné ho vnímať v niekoľkých špecifických rovinách. Vo vzťahu k antropológii hovoríme predovšetkým o rozumovo-duchovnom aspekte človeka, slovami svätých Otcov Boží obraz je prirodzenosťou rozumného. Ak

¹ Pozri Иконопочитание. In: *Настольная книга священнослужителя*. Том 6. Москва 1988, s. 143.

² Pozri ΙΩΑΝΝΗΣ Ο ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΣ: Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ λόγος ἀπολογητικὸς πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἁγίας εἰκόνας. I. PG 94, 1241.

³ Pozri AMBROSIUS MEDIOLANENSIS: *De Dignitate Conditionis Humanae Libellus*. Caput II. PL 17, 1106B.

⁴ Pozri BELEKANIČ, I., cit. dielo, s. 179.

⁵ Pozri PILKO, J.: Vtelenie Isusa Christa a jeho soteriologický aspekt v teológii svätých Otcov. In: *Acta Patristica*. Prešov, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 3/2011, s. 146-147.

⁶ Pozri KUZMYK, V.: Logos a jeho vtelenie v kontexte teológie svätého Maxima Vyznávača. In: *Acta Patristica*. Prešov, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 4/2011, s. 198. Porovnaj tiež KUZMYK, V.: Učenie Origena o Logu. In: *Acta Patristica*. Prešov, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 3/2011, s. 135-137.

chceme nájsť tento obraz, musíme ho hľadať v duchovnom, pretože Boh je Duch a Boží obraz je teda tiež duchovný.¹

Ikony nie sú ničím novým v dejinách ľudstva. Už v dobe Starej zmluvy nachádzame zmienku o zobrazení cherubínov na Arche zmluvy.² Anjeli boli vnímaní ako Boží poslovia a prostredníci medzi vyvoleným národom a Bohom.³ A dovoľme si tvrdiť, že v tomto po-nímaní aj samotná Archa zmluvy môže predstavovať obraz prítomného živého Boha uprostred izraelského národa. Teológia ikony bola najviac rozvinutá v období Byzantskej ríše. „Zaslúžila“ sa o to aj silná vlna ikonoklazmu, ktorý bol prekonaný na VII. všeobecnom sneme v Nicei (787). Svätí Otcovia jasne vysvetlili rozdiel medzi úctou k svätému, ktorý je zobrazený na ikone a zbožnou úctou, ktorá priná-leží jedine Bohu. Zobrazenie Boha v ikonografii je možné na základe vtelenia Božieho Loga, ktoré prijalo ľudskú prirodzenosť, stalo sa člo-vekom, ale zároveň naďalej ostáva pravým Bohom, Synom svojho Ot-ca sediaceho na tróne slávy. A tak Boha Otca vidíme cez jeho vtelené-ho Syna.⁴ Ikonografickým znakom Svätej Trojice je meno živého Boha „Som jestvujúci“⁵.

V histórii cirkevného umenia nachádzame zmienku o tom, že prvé ikony napísal svätý evanjelista Lukáš, ktorý na žiadosť Presvätej Bohorodičky načrtnol tvár Božej Matky a Božieho Syna na dosky, ktoré dostal od archanjela Gabriela. Podľa zachovanej tradície v súčasnosti máme niekoľko zachovaných starobylých ikon, o ktorých sa traduje, že ich autorom je svätý Lukáš. Jednou z nich je ikona Bohorodičky „Kykkotissa“⁶, ktorá sa nachádza na Cypre. Tváre Bohorodičky aj Christa sú neustále zakryté závesom, pretože podľa zachovaných his-torických udalostí človek, ktorý nie je duchovne pripravený pozrieť na ikonu, neznesie pohľad oboch, nakoľko nie je schopný prijať realitu

¹ POZRI Basilius Caesariensis: *ORATIO DE HOMONIS STRUCTURA* I. PG 31, 221C.

² Pozri 2Mjž 25, 18-20.

³ Pozri BELEKANIČ, I., cit. dielo, s. 180.

⁴ Pozri Jn 14, 8-10. A tiež Jn 10, 30.

⁵ 2Mjž 3, 13-14.

⁶ Jednotlivé ikony spomenuté v texte sa nachádzajú na konci textu (pozn. autora).

Bożej blahodate vyžarujúcej z ikony.¹ V regióne strednej Európy a Balkánu nachádzame zmienku o dvoch ikonách Presvätej Bohorodičky, pri ktorých sa za autora uvádza svätý Lukáš. Prvá z nich sa nazýva „Čajničská“ podľa mesta, v ktorom sa nachádza, alebo tiež „Krasnica“. Mesto Čajnič sa nachádza neďaleko severného pásma hraníc Republiky Srpskej (Bosna a Hercegovina) a Čiernej hory. Najbližšou nášmu stredoeurópskemu regiónu je ikona „Czestochowska“, známa tiež pod menom „Kráľovná Poľska“ alebo tiež „Čierna Mado-na“, ktorá sa nachádza v Poľsku (severne od Osvienčimu).²

Cieľom ľudského bytia je poznanie Boha. Pre svätých Otcov poznanie Boha sa rovná spásu človeka. Pri nazeraní a vnútornom prežívaní ikony svätého sa Boh v tajine odhaľuje človeku, ktorý ho prijíma a vstupuje s ním do spoločenstva. To, čo je niekedy nepochopiteľné zo slov sa zjavuje cez dynamický obraz farieb a modlitieb vložených do ikony a stáva sa zrozumiteľným pre každého.

Vyššie uvedené ikony ako nepatrné zrnko množstva ikon, krížov a ďalších predmetov, ktoré sú v úcte, sú len potvrdením skutočnosti, ako pevne je kresťanstvo zakorenené v národoch Európy, či už v rámci únie alebo mimo jej hraníc a aký vplyv má kresťanstvo a v rámci neho ikonografia na ľudí a ich duchovné povedomie.

Zoznam bibliografických odkazov:

AMBROSIUS MEDIOLANENSIS: *De Dignitate Conditionis Humanae Libellus. Caput II.* PL 17, 1106B.

BASILIIUS CAESARIENSIS: *Oratio de hominis structura I.* PG 31, 221C.

¹ Pozri *Mother of God of Mercy, Kykko, Nicosia, Cyprus* (online). [20.10.2012]. Dostupné na internete: <<http://www.wherewewalked.info/feasts/11-November/11-25.htm>>. A tiež: (online). [16.09.2012]. Dostupné na internete: <http://www.imkykkou.com.cy/prosky nima_monis.shtml>.

² Pozri: *Czarna Madonna (Matka Boska) z Częstochowy* (online). [01.11.2012]. Dostupné na internete: <<http://www.marypages.com/CzestochowaPolish.htm>>. A tiež: *NNP Częstochowska* (online). [27.10.2012]. Dostupné na internete: <<http://kosciol.wiara.pl/doc/490228.Matka-Boska-Czestochowska>>.

- BELEJKANIČ, I.: *Pravoslávne dogmatické bohoslovie II*. Prešov 1996, 222 s. ISBN 80-7097-341-2.
- Czarna Madonna (Matka Boska) z Częstochowy (online). [01.11.2012]. Dostupné na internete: <<http://www.marypages.com/CzestochowaPolish.htm>>.
- Иконопочитание. In: *Настольная книга священнослужителя*. Том 6. Москва 1988, s. 142-154.
- ΙΩΑΝΝΗΣ Ο ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΣ: Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ λόγος ἀπολογητικὸς πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἁγίας εἰκόνας. I. PG 94, 1241.
- KUZMYK, V.: Logos a jeho vtelenie v kontexte teológie svätého Maxima Vyznávača. In: *Acta Patristica*. Prešov, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 4/2011, s. 192-210. ISSN 1338-3299.
- KUZMYK, V.: Učenie Origena o Logu. In: *Acta Patristica*. Prešov, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 3/2011, s. 135-145.
- Mother of God of Mercy, Kykko, Nicosia, Cyprus* (online). [20.10.2012]. Dostupné na internete: <<http://www.wherewewalked.info/feasts/11-November/11-25.htm>>.
- NMP Częstochowska* (online). [27.10.2012]. Dostupné na internete: <<http://kosciol.wiara.pl/doc/490228.Matka-Boska-Czestochowska>>.
- (online). [16.09.2012]. Dostupné na internete: <http://www.imkykkou.com.cy/proskynima_monis.shtml>.
- PILKO, J.: Vtelenie Isusa Christa a jeho soteriologický aspekt v teológii svätých Otcov. In: *Acta Patristica*. Prešov, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 3/2011, s. 146-151. ISSN 1338-3299.
- VASIL VELKÝ: *Oratio de hominis structura I*. PG 31, 221C.
- YANNARAS, Ch.: *Elements of Faith. An introduction to orthodox theology*. Edinburgh 1991. 167 s. ISBN 0 567 29190 1.

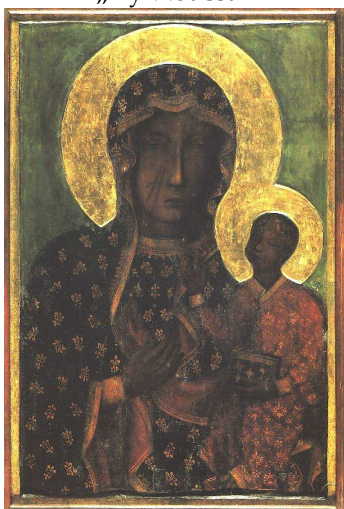
FOTO-PRÍLOHA



*Ikona Presvätej Bohorodičky
„Kykkotissa“



*Ikona Presvätej Bohorodičky
„Čajničská“



*Ikona Presvätej Bohorodičky
„Czestochowska“

PARCIÁLNA VZORKA¹ PERCEPCIE RELIGIÓZNYCH SKUPÍN ALTERNATÍVNEHO TYPU²

Maroš ŠIP

Cieľom nášho prieskumu bola percepcia alternatívnych skupín, ktoré väčšinová spoločnosť pozná aj ako sekty alebo nové náboženské hnutia. Išlo nám o definíciu týchto skupín s explicitným, či implicitným charakterom sociálnej neadaptívnosti na základe poznatkov opýtaných.

Našou úlohou v dotazníku u respondentov nebolo skúmať širšie súvislosti s alternatívnou religiozitou, skôr sme sa zamerali na primárnu reflexiu a schopnosť poznania vlastnou skúsenosťou iné náboženské spoločenstvá. Je pozoruhodné, že záujem o percepciu siekt je v spoločnosti ešte stále marginalizovaný, no napriek tomu sme sa snažili neagresívnou formou zozbierať individuálne reakcie, vedomosti a empirické skúsenosti s tými ktorými spoločenstvami.

Tento dotazník bol cca v 50% vypracovaný vysokoškolskými študentmi internej a externej formy štúdia PBF PU, ďalšia polovica respondentov bola mapovaná na vybraných pravoslávnych farnostiach.

Na dotazník nám odpovedalo 213 respondentov. Uvádzame partitívne tabuľkové a grafické znázornenie niektorých bodov nášho výskumu:

Výsledky dotazníka³:

1. Počuli ste niekedy o sektách, či o Nových náboženských hnutiach (NNH)?

¹ Konkrétnejšie informácie o celkovom realizovanom výskume u autora príspevku.

² Táto štúdia je jedným z výsledkov riešenia vedeckovýskumného projektu Grantovej agentúry VGA 2/2010: Projektovanie v sociálnych oblastiach a v Cirkvi.

³ Je potrebné upozorniť, že v štúdiu sme nekorigovali vyhlásenia respondentov ani čo sa týka názvov jednotlivých cirkví a náboženských spoločností. Uvádzame presné znenie odpovedí. Aj tento fakt hovorí o tom, že mnohí nepoznajú presné pomenovanie konkrétnej náboženskej komunity a z toho potom vyplývajú dezinterpretácie pri všeobecnejšej komunikácii.

a/ áno

b/ nie

Ak áno, zakrúžkujte prosím, kde ste o týchto hnutiach počuli:

a/ v škole

b/ v chráme

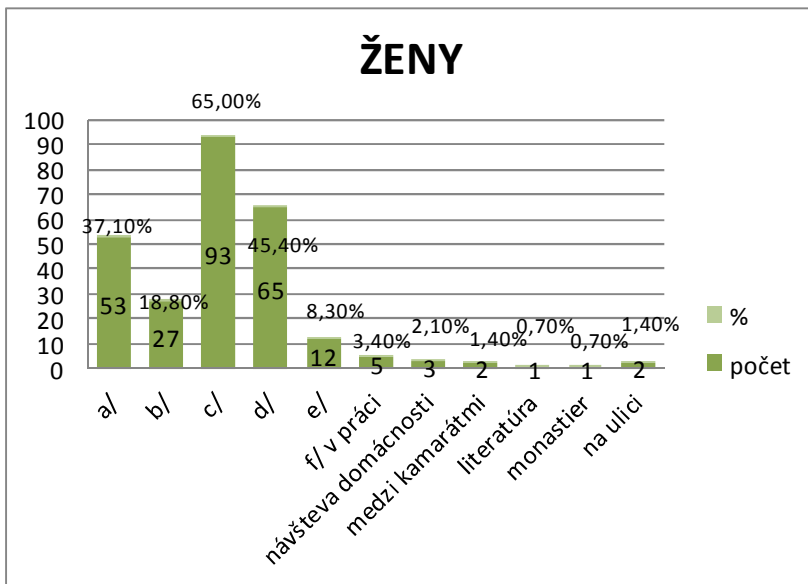
c/ v televízii

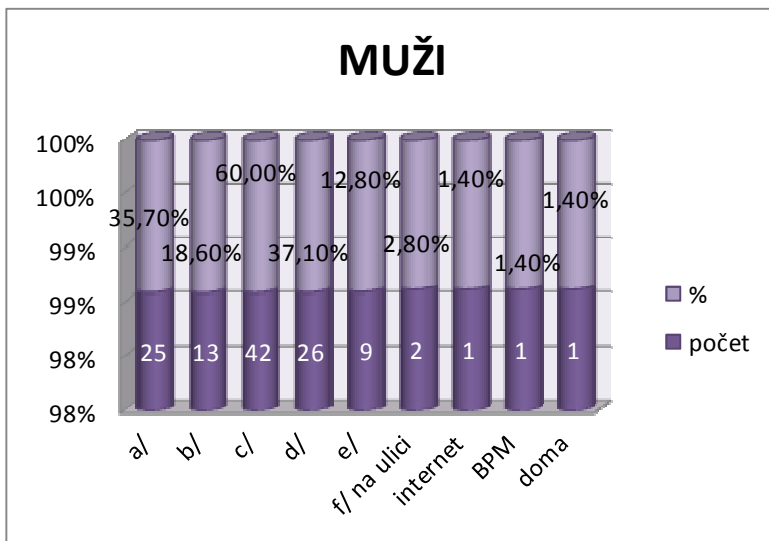
d/ v iných médiách

e/ na spoločných podujatiach

f/ iné..., napíšte kde

	ŽENY		MUŽI	
VEK	12-81r.		12-70r.	
	Počet	%	Počet	%
ÁNO	134	93,7%	50	71,4%
VEK	13-71r.		15-16r.	
NIE	3	2,1%	7	10,0%
NEVYJADRILLO SA	6	4,2%	13	18,6%





Prvá nami položená otázka v dotazníku bola dosť všeobecná. Našou úlohou bolo zistiť, ako spoločnosť vníma termín sekta, NNH, prípade či vôbec zaregistrovala vo svojom okolí nejaké misijné aktivity v tomto smere. Zistili sme, že najviac sa o týchto skupinách respondenti dozvedeli z televízie. Zhodne to potvrdili ako ženy (65%), tak i muži (60%). Za druhý informačný prameň respondenti uvádzajú iné médiá, ktoré potvrdili ako ženy (45%), tak i muži (37%). Ako tretí zdroj je spomínaná škola, ďalší v poradí je chrám, v menšom percentuálnom vyjadrení bolo spomenuté percipovanie siekt tiež na niektorých mítingoch, miestach, či v literatúre.

Školu označili respondenti až za terciárny zdroj poznania. Zaujímavým paradoxom je zistenie, že chrám je v 19% u žien i mužov až na štvrtom mieste v informovaní a prepedeutike v tejto oblasti.

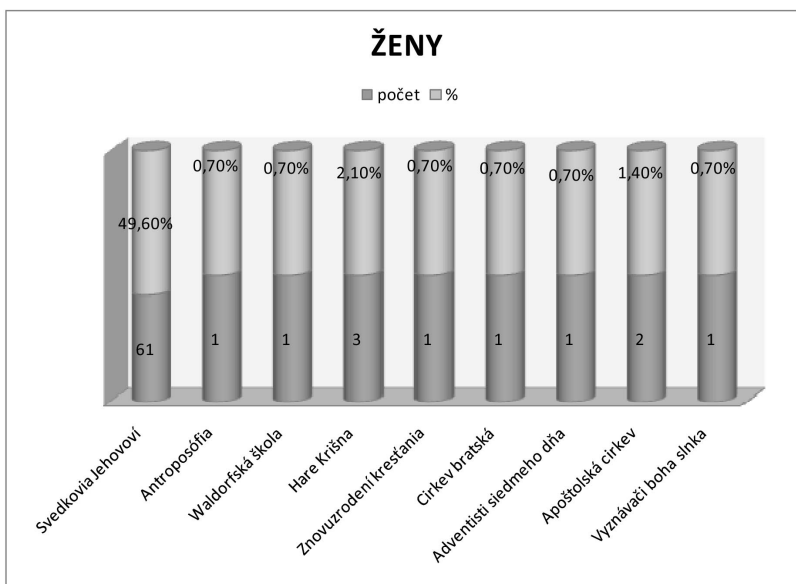
2. Mali ste už s niektorými novými náboženskými hnutiami osobný kontakt?

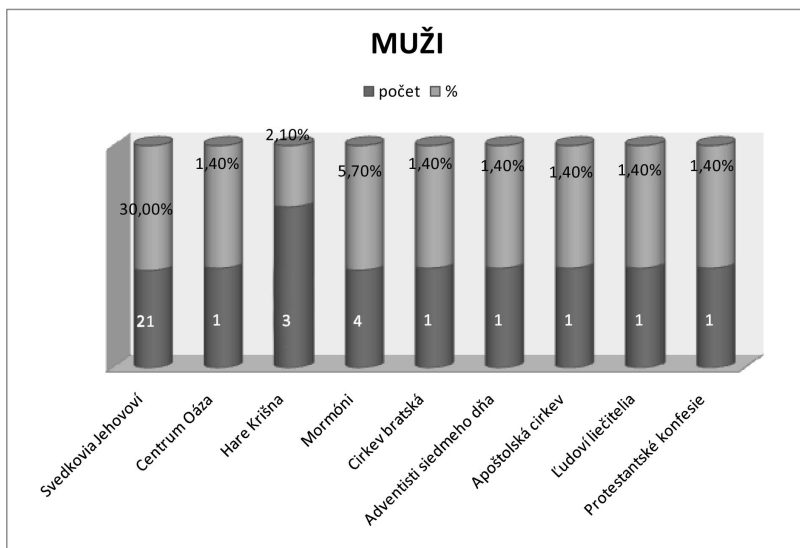
a/ áno

b/ nie

Ak áno, napíšte prosím, s ktorými náboženskými skupinami.

	ŽENY		MUŽI	
VEK	15-70r.		15-62r.	
	Počet	%	Počet	%
ÁNO	83	58,0%	34	48,6%
VEK	12-82r.		12-70r.	
NIE	60	41,9%	36	51,4%





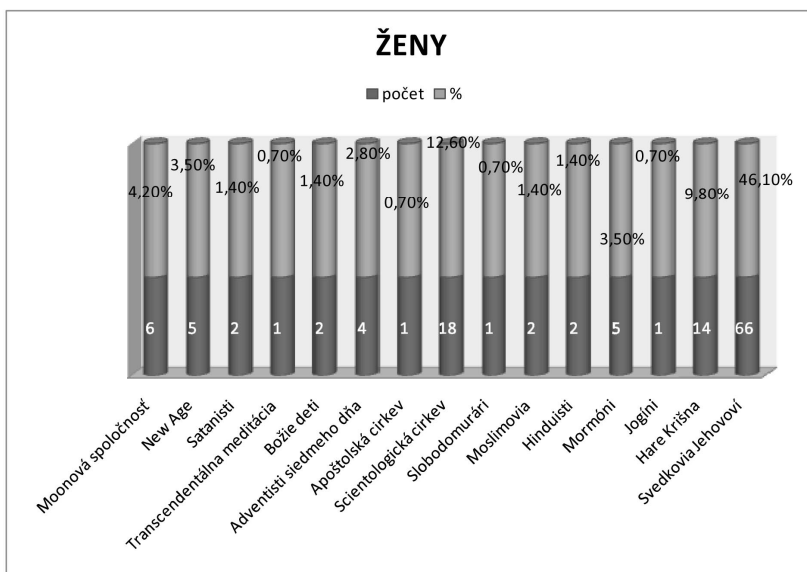
V tejto otázke dotazníka sme potrebovali zistiť osobnú skúsenosť respondentov s inými religióznymi skupinami. Explicitne sa nám potvrdil predpoklad, že najväčšiu empiriu participujúcich respondentov majú s Náboženskou spoločnosťou svedkov Jehovových. Ženy (50%), muži (30%). Ďalšou skupinou bolo mládežnícke spoločenstvo pre Uvedomenie si Krišnu (ISKCON), ženy (2%), muži (9%). Muži ešte spomenuli Cirkev Ježiša Krista svätých neskorších dní (6%), ženy zasa Apoštolskú cirkev (1%).

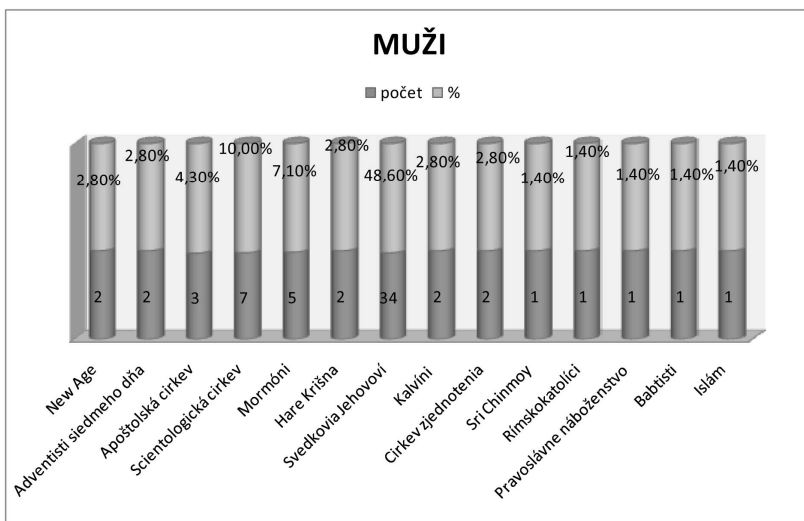
Táto otázka mala respondentov primäť porozmýšľať, ktoré náboženské spoločenstvá vo svojom okolí považujú za sektárske a naopak, ktoré nepovažujú, no napriek tomu mali s nimi osobný kontakt.

Ďalšia otázka bola nami položená tak, aby respondent pouvažoval nad aktivitami niektorých skupín (ak také pozná), ktorých demonštrovanie je nezlučiteľné s tradičnou spoločnosťou.

3. Čo si myslíte, ktoré náboženské spoločnosti, či cirkvi by ste podľa povahy jej propagovania sa v spoločnosti zaradili medzi sekty, NNH?

	ŽENY		MUŽI	
VEK	12-78r.		12-70r.	
	Počet	%	Počet	%
ÁNO	100	69,9%	43	61,4%
NEVYJADRILLO SA	43	30,1%	27	52,8%





V tomto prípade sa opýtaní vyjadrili pre Jehovových svedkov, takmer 50% žien i mužov. Ďalej to bola Scientologická cirkev, vyznávači Hare Krišnu, Mormóni a ďalšie. Za sektu jeden respondent označil okrem Rímskokatolíckej cirkvi, Islámu aj Pravoslávnu cirkev. Zaujalo nás aj zistenie, že učenie New Age je respondentmi stále minimálne vnímané, ženy (4%), muži (3%). Z toho vyplýva, že učenie New Age je ešte stále málo v spoločnosti prezentované.

4. Myslíte si, že sú tieto náboženské skupiny pre okolitú spoločnosť neprijateľné, ba dokonca nebezpečné?

a/ áno

b/ nie

Ak áno, napíšte prosím, čo si pod týmito pojmami predstavujete:

	ŽENY		MUŽI	
VEK	12-82r.		12-65r.	
	Počet	%	Počet	%
ÁNO	104	72,7%	37	52,8%
VEK	13-79r.		13-38r.	
	<i>-psychologická manipulácia; -pomýlené názory vedúce do extrému; vymývanie mozgu; vplyv na spoločnosť; nemožnosť rozlíšiť správnosť úsudku; zásah do súkromia; dodržiavanie pravidiel; uvádzanie bludov, ohrozuje ľudskú dôstojnosť, klamstvá; -falošná ľudomilosť, prekrúcanie Božej pravdy; -nebezpečenstvo pre spoločnosť, zbavujú človeka ľudskej dôstojnosti; finančné podplácanie pre získavanie členov sekt; zbavujú slobodnej vôle.</i>		<i>-odklonenie od pravej viery; psychický nátlak; vymývanie mozgu; deformácia človeka; jeho správanie; rodiny; devastácia ľudského rodu; rozbiehanie rodín; finančne podporované skupiny; -nerešpektujú slobodnú vôľu; šíria negatívum; nenávisť; rozširovanie herézy;</i>	
NIE	23	16,1%	22	31,4%
NEVYJADRILOSA	16	11,2%	11	15,7%

Štvrtá, predposledná otázka bola koncipovaná tak, aby respondent dokázal reflektovať pôsobenie rôznych religióznych zoskupení v kontexte spoločnosti v ktorej sa nachádzajú a majú dopad na jej občanov. Vyše 70% žien a vyše 50% mužov sa vyjadrilo, že sekty, NNH môžu alebo škodia spoločnosti. 16% žien a 31% mužov nevníma sekty, NNH pre spoločnosť nebezpečné.

Tí, čo súhlasili s ich nebezpečnosťou sa snažili čiastočne definovať, čo si pod týmto pojmom predstavujú. Vo všeobecnosti sa definície ako u žien i mužov dotýkali „slobody jednotlivcov“, „psychickej manipulácie“, či „prekrúcanie Božej pravdy“.

Táto otázka bola preddefiníciou na poslednú otázku, ktorá zhrňuje je odpovede na predchádzajúce otázky.

5. Ako by ste potom definovali sekty, NNH?

	ŽENY		MUŽI	
VEK	12-82r.		12-70r.	
	Počet	%	Počet	%
ÁNO	105	73,4%	46	65,7%
VEK	13-79r.		13-38r.	
	-majú vlastné hodnoty, idey, zásady; -zoskupenie ľudí vyznávajúce určité učenie; otravné; nudné; -prezentujúce náboženské idey; vymývanie mozgov; manipulátori mysle; bludárstvo; nesprávne učenie; odklonenie sa od pravého Boha; -heretické zoskupenie ľudí; organizované spoločenstvá, ktoré vyžadujú správanie, myslenie členov podľa svojich autoritatívnych predpisov...		-organizácie za účelom finančného zabezpečenia sa; neadaptívna časť ľudí v spoločnosti; život je iba o ich pravde; závažné, negatívne, skupiny, ktoré ju nutné sankcionovať... -skupina ľudí, ktorá uctieva svojho boha, pomäti ľudí.	
NEVYJADRILOSA	38	26,6%	24	34,3%

V piatej otázke mali respondenti konkrétne zadefinovať sekty, NNH. Odpovede boli opýtanými písané podobne ako v predchádzajúcej otázke. Sekty, NNH definovalo vyše 70% žien a vyše 65% mužov. Išlo väčšinou o klasifikáciu náboženských hnutí „prezentujúce náboženské idey“, „vymývanie mozgov“, „manipulátorov mysle“, „skupina ľudí, ktorá uctieva svojho boha“, či „heretické zoskupenie ľudí“.

Opýtaní v odpovediach kládli dôraz na definíciu ich idey v kontexte spoločnosti, čomu napovedajú aj odpovede.

ZHRNUTIE ZÁVEROV Z DOTAZNÍKA

Tento dotazník poodkryl viaceré subrezultáty a zároveň otvoril diskusiu v súvislosti s našou problematikou. Na základe daných výsledkov sme prišli k záveru, že dnešné pomenovanie skupín (seky), ktoré sa javia ako negatívne voči vlastnej forme religiozity (etablovanej cirkvi), majú za zdroj svojej interpretácie neinformovanosť a slabú sebareflexiu. Samozrejme tento fakt podčiarkuje v mnohom neschopnosť explicitne zaujať postoj k novým, či staronovým náboženským ideám, nejasné konštatovanie, slabá komunikácia s inými spoločnosťami, nerozvinutý medzináboženský dialóg.

No napriek týmto nedostatkom sme zistili pozitívny výsledok, keď sú respondenti aj v seniorskom veku ochotní participovať na spoločenských otázkach, medzi ktorými problematika siekt, NNH nepopierateľne rezonuje.

Záverom

V krátkosti sme načrtli percepciu alternatívnych spoločenských skupín respondentov. Pri tvorbe dotazníka sme vychádzali z nedostatku relevantnej literatúry a štatistík ohľadne zistenia konkrétnych výsledkov. Táto parciálna štúdia nám sčasti poskytla určité údaje, s ktorými možno pracovať v ďalšom postupe. Samotné závery z prieskumu poukazujú na pulzujúcu religiozitu¹ v budúcnosti. V rámci migrácie obyvateľstva je takýto fenomén dopytu po alternatívnej religiozite viac ako realitou. Predpokladáme, že synkretické prvky náboženských sústav budú čo do budúcnosti hrať hlavnú rolu pri vytváraní si individuálneho axiologického rebríčka. Tento model je už dnes možné badať u miešaných manželstiev. Samozrejme tento model bude

¹ K tomu pozri PRUŽINSKÝ, Š. – HUSÁR, J.: *Biblické východiská sociálnej práce*. Prešov 2006.

v konečnom dôsledku ovplyvňovať množstvo faktorov, ako sociálnych, psychologických tak aj citlivé vnímanie profánnych¹ prvkov v samotných doktrinálnych filozofiách.

S určitosťou ale môžeme povedať, že rozpínavosť súčasnej religióznej scény a s tým súvisiace reklamné prezentácie interných učení, nám otvárajú priestor pre gnózu nových alebo staronových informácií v kontexte hľadania transcendentna.

Zoznam bibliografických odkazov:

- HANGONI, T.: Vzťah sociálneho pracovníka a klienta. In: Ondrušová, Z. a kol.: *Základy sociálnej práce*. Brno 2009, s. 78-84. ISBN 978-80-7392-109-5.
- KUZYŠIN, B.: Viera – Dimenzia poznania. In: *Nipsis*, časopis zaoberajúci sa otázkami teológie, filozofie, etiky a duchovnosti v spoločenskom kontexte. Prešov 2008, roč. 3, č. 6 (2007), s. 17-22. ISSN 1337-0111.
- LUŽNÝ, D.: Sekularizace, individualizace a veřejné náboženství. In: HANUŠ, J. - VYBÍRAL, J.: *Evropa a její duchovní tvář: Eseje - komentáře - diskuse*. 1. vyd. Brno 2005, s. 109-111. ISBN 80-7325-071-3.
- MACHALOVÁ, M.: *Komunikácia v sociálnej práci*. Prešov 2011. ISBN 978-80-555-0328-8.
- NIKULIN, A.: Dušpastierska starostlivosť pri psychických ochoreniach. In: *Sociálna a duchovná revue. Vedecko-odborný recenzovaný zborník*. Prešov 2010, roč. I, č. 3, s. 41-48. ISBN 978-80-555-0213-7.
- PRUŽINSKÝ, Š. – HUSÁR, J.: *Biblické východiská sociálnej práce*. Prešov 2006. ISBN 80-8068-547-9.
- PRUŽINSKÝ, Š.: Najdôležitejšie poslanie Cirkvi. In: *Pravoslávny teologický zborník*. Prešov 2005, roč. XXVIII (13), s. 101–107. ISBN 80-8068-33358-1.

¹ Bližšie pozri LUŽNÝ, D.: Sekularizace, individualizace a veřejné náboženství. In: HANUŠ, J. - VYBÍRAL, J.: *Evropa a její duchovní tvář: Eseje - komentáře - diskuse*. Brno 2005, s. 109-111.

- ŠIPOVÁ, M.: Vybrané formy alternatívneho liečiteľstva v spoločnosti.
In: *Spoleczny wymiar chrześcijaństwa we współczesnym konsumpcyjnym społeczeństwie [elektronický zdroj] : międzynarodowa konferencja naukowa, 24 listopada 2011 w Wysowej. Gorlice 201, s. 254-264. ISBN 978-83-63055-03-5.*
- ŽUPINA, M.: Egocentrismus a spoločenskost' z pohľadu kresťanskej etiky. In: *Pravoslávny teologický zborník. Prešov 2000, roč. XXIII (8), s. 80-89. ISBN 80-8068-023-X.*

BLÁZNOVSTVO PRE CHRISTA AKO JEDNA Z FORIEM KREŠŤANSKÉHO ASKETIZMU

Vasyl' KUZMYK

Bláznovstvo pre Christa z pohľadu pravoslávnej teológie je vnímané ako jedna z foriem asketického spôsobu života kresťana, ako cesta k svätosti. V dejinách Cirkvi mnohí kresťania aplikovali vo svojom duchovnom napredovaní takýto druh askézy, prejavovali sa navonok ako blázni, ako pomätení, aby vo svojom vnútri dosiahli pokoru. Takáto forma askézy je v súlade so Svätým Písmom. Jej biblickým východiskom sú slová apoštola Pavla korinským kresťanom: *„Keďže svet (vlastnou) múdrosťou nepoznal Boha v Jeho múdrosti, zaľúbilo sa Bohu spasiť veriacich bláznovstvom kázania“*.¹ *„My však kážeme ukrižovaného Christa, Židom pohoršenie síce, pohanom bláznovstvo“*.² *„Nech sa nikto neklame! Ak si niekto z vás namýšľa, že je múdry v tomto svete, nech bude bláznom, aby bol múdry“*.³ Apoštol Pavol poukazuje korinským kresťanom na ich pýchu a učí ich pravej pokore, ktorú mali apoštoli. Hovorí: *„My sme blázni pre Christa a vy rozumní v Christu. My slabí a vy silní; vy slávni, a my znevažovaní. Až do tejto hodiny aj hladní sme, aj smädní, aj nahí, aj pohľavkovaní, aj bez prístrešia, aj sa namáhame, pracujúc vlastnými rukami; zlorečia nám, a my dobrorečíme; prenasledujú nás, a my trpíme; hanobia nás, a my sa im prihovárime. Sme ako smeti sveta, vyvrheli všetkým až dosiaľ“*.⁴

Už mnohí proroci Starého Zákona sú považovaní za predchodcov bláznov pre Christa. Napríklad prorok Izaiáš chodil nahý a bosý v priebehu troch rokov, aby upozornil izraelský ľud na blížiace sa egyptské zajatie.⁵ Prorok Ezechiel ležal pred kameňom, ktorý symbolizoval zajatý Jeruzalem a jedol chlieb pripravený na hovädzom hnoji.⁶

¹ 1Kor 1, 21.

² 1Kor 1, 23.

³ 1Kor 3, 18.

⁴ 1Kor 4, 10 - 13.

⁵ Pozri Iz 20, 2 – 3.

⁶ Pozri Ez 4, 15.

Prorok Ozeáš na základe Božej vôle vstúpil do manželského zväzku so ženou cudzoložnicou, čo symbolizovalo neveru izraelského národa Bohu a tiež jeho pozitívny vzťah k pohanskému náboženskému životu.¹ Cieľom vyššie spomenutých prorockých konaní bolo upútať pozornosť izraelitov a prinavrátiť ich k Bohu cez pokánie. Starozákonní proroci neboli považovaní za bláznov pre Christa v úplnom slova zmysle, ale len čas od času mali správanie nevhodné pre tlmočníkov Božej vôle, ktoré často vyvolávalo pohoršenie izraelského národa.

Bláznovstvo pre Christa ako cesta k svätosti odhaľuje kontrasty – múdrosť tohto sveta a vieru v Božieho Syna Isusa Christa. Agiografie bláznov pre Christa svedčia o tom, že väčšina z nich sa počas tejto formy askézy zriekla nielen všetkých blah a blahobytu tohto pozemského života, ale častokrát aj všeobecne uznávaných spoločenských noriem správania.² Či už v lete alebo v zime chodili bosí, dokonca niektorí z nich úplne nahí. Ak by sme ich hodnotili z pohľadu dodržiavania svetských etických noriem, mohli by sme hovoriť aj o porušovaní morálky a vyvolávaní pohoršenia zo strany spoločenstva. Mnohí z nich prijímali takúto formu askézy na základe osobného duchovného prežívania skutočnej pokory. Niektorí z nich kvôli svojmu správaniu a prejavovaniu sa k ľuďom okolo nich zažívali ponížovanie a potupu, aby získali Kráľovstvo nebeské. Niektorí blázni pre Christa vytvárali dojem, akoby boli duševne chorí.³ Avšak je potrebné zdôrazniť, že bláznovstvo pre Christa, aj keď má rôznorodé prejavy, nemôže existovať mimo Cirkvi a Evanjeliového učenia.

Hlavnými motívmi, ktoré viedli kresťanov k bláznovstvu pre Christa, boli zničenie pýchy v duši človeka a získanie plnej pokory, zdôraznenie odlišnosti medzi pravdou v Christovi a tzv. zdravým rozumom, úsudkom či normami správania a taktiež služba Božiemu Synovi Isusovi Christovi cez osobitné hlásanie Christovho evanjelia v navonok úbohej forme. Bláznovstvo pre Christa je známe len v pra-

¹ Pozri Oz 3.

² Pozri КОВАЛЕВСКИЙ, И.: Юродство о Христе и Христа ради юродивые восточной и русской Церкви. Исторический очерк жития сих подвижников благочестия. Москва 1991, s. 2 – 7.А

³ Pozri Настольная книга священнослужителя. Том 4. Почаев 2006, s. 824 – 825.

voslávnej teológii a je považované za jednu z najnáročnejších foriem askézy. Takúto formu askézy v mene Isusa Christa prijímali ľudia pre duchovné budovanie svojej spásy a služby blížnym. Väčšina bláznov pre Christa bola obdarovaná darom prorocstva.

Pre bláznov pre Christa boli vždy cudzie svetské starosti, avšak títo svätci boli naplnení pocitom milosrdenstva k svojim blížnym. Niekedy sa zbavili úplne všetkého, ak to bolo potrebné pre pomoc núdznemu. Ujíмали sa najmä tých, ktorých si spoločnosť nevšímala. Prikladom takéhoto zrieknutia sa všetkého a lásky k blížnym bol cti-hodný Serapion Syndonit. Tento askéta nemal žiadne iné oblečenie, okrem toho, čo mal na sebe. Nemal ani kéliu, ani strechu nad hlavou. Obyčajne nosil so sebou všade knihu Evanjelium. Raz, cestou do Alexandrie stretol chudobného človeka, ktorý bol úplne nahý a triasol sa od zimy. Svätý Serapion vyzliekol zo seba odev a dal ho tomuto človeku, aby prikryl jeho nahotu a zachránil mu život. Následne si sadol nahý na križovatku a v rukách držal Evanjelium. Známy, ktorý išiel okolo, sa ho spýtal, kto ho vyzliekol. Svätý Serapion ukázal na Evanjelium a povedal, že On ho vyzliekol.¹

Objavenie sa bláznovstva pre Christa v dejinách Cirkvi do určitej miery súvisí aj s dobou a jej špecifikami. Napríklad v Byzancii ich bolo iba 6. Najznámejší sú svätý Simeon (4. stor.) a svätý Andrej (9. stor.) ctení modlitebne aj medzi slovanskými národmi. Naši predkovia si osobitne ctili pamiatku svätého Andreja, pretože práve on bol hodný videnia Presvätej Bohorodičky počas večerných bohoslužieb vo Vlachernskom chráme v Konštantínopole, ktorá prikryvala svojim omo-forom modliaci sa ľud. Udalosť záštity Presvätej Bohorodičky je jedným zo sviatkov, ktorý naša miestna autokefálna Cirkev prevzala z Byzancie a sviatkuje dodnes. Aj mnohé naše chrámy sú zasvätené tomuto sviatku.

V tradícii Cirkvi je zjavné, že bláznovstvo pre Christa nie je prirodzeným, vrozeným bláznovstvom, ale dobrovoľným.² Svätý Dimit-

¹ Pozri КОБАЛЕВСКИЙ, И., cit. dielo, s. 108 – 115.

² Pozri NIKULIN, A.: Duchovný a psychologický pohľad na bláznovstvo pre Christa. In: *Nipsis: časopis zaoberajúci sa otázkami teológie, filozofie, etiky a duchovnosti v spoločenskom kontexte*. Roč. 3, č. 2 (6), Prešov 2008, s. 41-49.

rij Rostovský pri agiografiách bláznov pre Christa často zdôrazňuje, že ide o mučeníctvo, ktoré si vybrali dobrovoľne sami. Mnohí blázni pre Christa boli vzdelaní ľudia. Napríklad konštantinopolský patriarcha Filotheos Kokkinos (14. stor.) bol žiakom svätého Sávu Nového. V pokročilom veku Sáva zhromaždil okolo seba skupinu vzdelaných mníchov - isychastov. Medzi nimi bol aj Filotheos, ktorý je autorom jeho životopisu. Svätý Sáva sa rozhodol vyskúšať rôzne formy asketického života vrátane bláznovstva pre Christa, ktoré považoval za najnáročnejšiu formu askézy. Svätý Sáva žil v skyte a vo vzťahu k okoliu sa prejavoval akoby bol hlúpy, aj keď bol veľmi vzdelaným človekom. Špecifikom jeho bláznovstva pre Christa bolo to, že zároveň sa usiloval žiť v mlčanlivosti, čo mu vytváralo ďalšie ťažkosti v duchovnom napredovaní. Následne svätý Sáva zanechal túto formu askézy a opäť žil už len mníšskym spôsobom života v isychii.¹ Život svätého Sávu svedčí o tom, že bláznami pre Christa boli duševne zdraví a inteligentní ľudia.

Bláznovstvo pre Christa ako dobrovoľná forma askézy nie je podmienené žiadnym poriadkom podobným monastierskym. Jednou zo stránok tejto askézy je „vysmievanie sa svetu“, t. j. väčšina bláznov pre Christa žila medzi ľuďmi, poukazovali buď otvorene alebo pod rúškom niečoho na hriechy a vášne silných a slabých tohto sveta nepozerajúc na ich spoločenské postavenie alebo finančné zabezpečenie. Ďalšou stránkou bláznovstva pre Christa je skutočnosť, že títo svätci keď sú osamote, neprejavujú sa ako blázni.²

¹ Позри ФИЛОФЕЙ: *Житие и деяния Саввы Нового*. Москва 1915, s. 42 – 43, 59.

² КОВАЛЕВСКИЙ, И.: *Юродство о Христе и Христа ради юродивые восточной и русской Церкви. Исторический очерк жития сих подвижников благочестия*. 3. издание. Москва 1991. ISBN 5-85860-151-0.

Zoznam bibliografických odkazov:

- АРХИМАНДРИТ АНТОНИЙ: *Как относится служение к общественному благу, к заботе о спасении своей собственной души*. 1. vydanie. Москва 1892.
- АНТОНИЙ, Митрополит: *Нравственные идеи важнейших Христианских Православных догматов*. 1. vydanie. Montreal 1963.
- Biblia. Písmo Sväté Starej a Novej zmluvy*. (Preklad: komisia Slovenskej evanjelickej cirkvi a. v.) Liptovský Mikuláš 1991.
- БУЛГАКОВ, С.: *Православие. Очерки учения Православной Церкви*. 1. vydanie. Киев 1991. ISBN 5-325-00123-X.
- ЗАРИН, С.: *Аскетизм по православно-христианскому учению*. 1. vydanie. С.-Петербург 1907.
- ФАВОРОВ, Н.: *Чтения о христианской нравственности*. 1. vydanie. Киев 1879.
- ФИЛОФЕЙ: *Житие и деяния Саввы Нового*. Пер. П. Радченко. 1. vydanie. Москва 1915.
- КОВАЛЕВСКИЙ, И.: *Юродство о Христе и Христа ради юродивые восточной и русской Церкви. Исторический очерк жития сих подвижников благочестия*. 3. vydanie. Москва 1991. ISBN 5-85860-151-0.
- Настольная книга священнослужителя. Том 4. Почаев 2006.
- NIKULIN, A.: *Duchovný a psychologický pohľad na bláznovstvo pre Christa*. In: *Nipsis: časopis zaoberajúci sa otázkami teológie, filozofie, etiky a duchovnosti v spoločenskom kontexte*. Roč. 3, č. 2 (6), Prešov 2008, s. 41-49. ISSN 1337-0111.

SÚČASNÉ KATECHETICKÉ SPISY

Ján PILKO

Súčasný spoločenský zmeny vyžadujú od každého, kto sa venuje katechetickému práci, aby reagoval na aktuálne otázky súvisiace s výchovou a riešil rôzne pedagogické problémy s prihliadnutím na konkrétne spoločenské prostredie.¹ Preto je dnes veľmi dôležité pochopiť spoločenskú situáciu, nové filozofické prúdy a smery, nové možnosti komunikácie. Toto všetko umožní katechéti úmerne reagovať na otázky súvisiace s kvalitou života a správne predstaviť výchovu, ktorú svätý Gregor Teológ nazýva „umením umení a vedou vied“.²

Katechetická práca dnes čelí väčším a rozmanitejším problémom, ako to bolo počas katechetického práce ranej Cirkvi. Mohli by sme povedať, že v minulosti bola katechetická práca oveľa ťažšia a zložitejšia ako dnes, keďže bola obmedzovaná prenasledovaním, ktoré je síce aj dnes, ale nie až v takom rozsahu, ako to bolo v prvotnej Cirkvi. Katechéti v tejto ťažkej dobe pod hrozbou mučenia a smrti vyučovali katechumenov, ktorí sa rozhodli prijať krst, ale aj tých, ktorí už svätý krst prijali.³

V porovnaní súčasnej doby s minulosťou sa katechetická práca javí omnoho zložitejšia a náročnejšia ako v minulosti. V prvotnej Cirkvi ľudia pocítovali potrebu katechizácie, samozrejme bez ktorej sa nemohli stať kresťanmi a vstúpiť do Cirkvi. Dnes je tomu pravý opak, pretože ľudia nepocítujú potrebu katechizácie a vzdelávania. Vtedy bol počet veriacich malý a celkom ľahko kontrolovateľný, dnes je počet veriacich veľký a nekontrolovateľný.⁴

¹ Pozri ZOZULAK, J.: *Katechetické poslanie Cirkvi*, Prešov 2001, s. 5.

² ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 2, 16: ΕΠΕ 18, 94, Pozri ZOZULAK, J.: *Katechetické poslanie Cirkvi*, Prešov 2001, s. 5.

³ Pozri ŠAK, Š.: *Katechetická práca ako súčasť misijného diela a jej problémy v súčasnosti*. In: *Pravoslávny teologický zborník*. PU v Prešove, PBF 2004, roč. XXVII (12), s. 91.

⁴ Tamže.

Samozrejme ani takáto situácia nemôže byť prekážkou pre katechetickú prácu v súčasnosti, ba práve naopak, otvára nové výzvy a možnosti pre katechetickú činnosť Cirkvi a jej pastierov.

V súčasnosti vychádza množstvo katechetických spisov, diel a brožúr, ktoré sa snažia určitým spôsobom katechizovať kresťanov, ktorí často z veľkej zaneprázdnenosti nemajú čas na návštevu chrámov, alebo len hľadajú odpovede na otázky, ktoré trápia ich duchovný život.

Mnohé vynikajúce katechetické spisy vyšli u nás, ale aj v zahraničí a majú nesporne veľký význam pri katechizovaní v súčasnej neľahkej dobe.

Stručný prehľad katechetických spisov vydaných u nás a v zahraničí

Katechetické poslanie Cirkvi autorom je profesor Ján Zozuľák. Kniha vyšla v roku 2001. Dočkala sa aj prekladu do ruského jazyka a bola vydaná v Kyjeve v roku 2008. Toto dielo môžeme na našom území považovať za priekopnícke v danej oblasti, keďže do toho času u nás nič podobné nevyšlo. Hlavným zameraním tohto spisu je katechetická činnosť Cirkvi, história katechézy a stručný prehľad katechetickým prameňov.

Cesta k Bohu – biblický katechizmus pravoslávneho kresťana. Táto kniha vyšla v niekoľkých vydaniach. Posledné tretie vydanie pochádza z roku 2003. Je určená hlavne pre žiakov základných škôl. Jej hlavným katechetickým zameraním je oboznámiť so základnými dejinami Starej a Novej zmluvy, ktoré sú doplnené o komentáre pre lepšie pochopenie danej problematiky.

Pravoslávna Cirkev – Vierouka, ktorej autorom je Timothy Ware, vyšla u nás v preklade Pavla Tkáča v roku 2003 a má 62 strán. Anglický originál tohto spisu má okolo 350 strán. Jej obsahom je poukázať na význam Tradície a Svätého Písma, históriu všeobecných a miestnych snemov. Druhá časť sa venuje Bohu vo Svätej Trojici, stvoreniu človeka podľa obrazu a podoby, prvotnému hriechu, osobe Isusa Christa

a Svätého Ducha. Tretia časť sa venuje otázkam Cirkvi, duchovenstva, Presvätej Bohorodičke a večnosti.

Jedna Cirkev, ktorej autorom je Alexej S. Chomjakov (1804 – 1860). Spis bol vydaný v roku 2006 v Olomouci. Ide tu o akýsi pokus o katechetické objasnenie učenia o Cirkvi. Nedá sa presne určiť, kedy tento spis vznikol, ale s najväčšou pravdepodobnosťou v 40. rokoch 19. storočia. Chomjakov najprv chcel tento text preložiť do gréckeho jazyka a vydať ho v Aténach, ale tento jeho zámer sa neuskutočnil. Až po jeho smrti v roku 1864 bol text publikovaný v Pravoslávnej revue (Православное обозрение) pod názvom O Cirkvi.¹

Rozjímanie o božskej liturgii autorom je Nikolaj Vasiljevič Gogol' (1809 – 1852) Spis bol vydaný v roku 1996 vo Velehrade, pod názvom Rozjímaní o božské liturgii. Autor sa zaoberá základnými otázkami liturgie, akými je proskomídia, liturgia katechumenov a liturgie verných. Úmyslom autora bolo oboznámiť široké vrstvy veriacich s pokladmi, ktoré sú ukryté vo Svätej liturgii. Autor sa neusiloval napísať nejaké teologické dielo, skôr sa snažil prístupnou formou vyložiť to, čo prečítal a precítil počas svojej prítomnosti na liturgii, ktorej sa počas pobytu v Paríži (1845) každodenne zúčastňoval.²

Viera, Nádej, Láska. Katechetické poučenia (V ruskom origináli: Вера Надежда Любовь. Катехизические поучения³) autorom je prot. Grigorij Djačenko. Spis vyšiel v troch častiach a čo sa týka rozsahu, patrí medzi jeden z najväčších, keďže má viac ako 1000 strán. Prvá časť sa venuje otázkam kresťanskej viery, kde rozoberá Symbol viery, svätú tajinu krstu, myropomazania, eucharistie, pokánia, manželstva a kňazstva. Táto prvá časť je zo všetkých najrozsiahlejšia, keďže pokladá akýsi základ kresťanského učenia.

Druhá časť sa venuje kresťanskej nádeji, modlitbe a rozoberá blaženstvá. Je vhodne doplnená o rôzne príklady zo života askétov a pustovníkov, ako aj o ich duchovné rady.

¹ CHOMJAKOV, A. S.: *Jedna církev*. Olomouc 2006, s. 75.

² GOGOL, N.V.: *Rozjímaní o božské liturgii*. Velehrad 1996, s. 5.

³ ДЬЯЧЕНКО, Г.: *Вера, Надежда, Любовь*. Катехизические поучения I – III. Москва 1993.

Tretia časť sa venuje poučeniam o kresťanskej láske a desiatim Božím prikázaniam. Čo sa týka štýlu a spracovania vychádza z katecheticko – pedagogického systému Cyrila Jeruzalemského, čím sa stáva aj napriek veľkej rozsiahlosti zaujímavou a jednoduchou.

Katechetické besedy¹ vyšli v ruskom jazyku pod názvom Кате-хезические беседы, краткое учение о православной вере. Hlavným zameraním tejto katechézy je učenie o Isusovi Christovi, človeku, Svätom Písme a Eucharistii. Katechéza sa tiež dotýka bohoslužobného života Cirkvi, kde sa hlavným zameraním stáva svätá liturgia, ale tiež aj význam a poriadok iných bohoslužieb, ako je večerná, utreňa a vsenočné bdenie. Podobne ako v predchádzajúcom diele aj tu sa katechizácia zameriava na blaženstvá², ktoré hovoril Spasiteľ na Hore, ktoré tu predstavujú akúsi cestu človeka do Nebeského Kráľovstva.

Posledným bodom katechézy je obraz duchovného pastiera podľa apoštola Pavla, ktorá sa zameriava na pastiersku službu apoštolov, v tomto prípade apoštola Pavla, ktorý sa stáva príkladom pastierskeho života a oddanosti Cirkvi pre všetkých jeho nasledovníkov.

Tajomstvo svätého krstu a povinnosti krstných rodičov.³ Tento 60 stranový spis⁴ sa zaoberá otázkou svätých tajín ako prostriedkov na posvätenie človeka, ale jeho hlavným bodom je tajomstvo svätého krstu, jeho zmysle a význam pre spásu človeka. Tiež sa dotýka krstu malých detí, krstu mučeníckou krvou a tiež rôznych inoslávnych učení o svätom krste. Veľmi dôležitou a podstatnou sa stáva posledná časť spisu, ktorá je venovaná povinnostiam krstného rodiča, čomu sa u nás nevenuje príliš veľká pozornosť, preto sa tento spis stáva užitočným aj pre našu miestnu Cirkev.

¹ КАТЕХИЗИЧЕСКИЕ БЕСЕДЫ. краткое учение о православной вере. Издание Пермского Епархиального Управления 1996 – 1998. Интернет-издание Вэб-Центра "Омега" Москва – 2001.

² Pozri Mt 5, 3 – 12.

³ Pozri Таинство Святого Крещения и обязанности восприемников. Ронда 2007.

⁴ Pozri prílohu č. 13.

Ako veríme¹. Autorom tohto diela je arcibiskup Pavel, ktorý bol arcibiskupom Fínskej pravoslávnej Cirkvi. Jej výnimočnosť potvrdzuje slová Alexandra Schmemanna, ktorý hovorí, že sa „zriedka stretol s takým množstvom absolútne nevyhnutných právd na takom nevelkom množstve strán, vysvetlených tak jednoducho a priamo“².

Dielo³ je rozdelené na tri časti: Vieru, Eucharistiu a modlitebnú askézu. Základným bodom sa stáva viera na základe Svätého Písma a Cirkve spolu s Eucharistiou sa stávajú základnými elementmi, ktoré vedú veriacich k ustanoveniu cirkevnej obce. Nemenej dôležitým faktorom duchovného života sa stáva modlitebná askéza, ktorej súčasťou je modlitebné cvičenie a duchovný zápas, ktorý vedie človeka k dosiahnutiu vytúženého cieľa a tým je spása našej duše.

Modlíme sa s Cirkvou v priebehu kresťanského roka^{4,5} autorom je Rachel Hales. Tento katechetický spis je určený predovšetkým rodičom s deťmi a jeho hlavnou úlohou je oboznámenie sa s najväčšími dvanástimi sviatkami pravoslávnej Cirkvi. Každý sviatok je rozobraný od večernej až po svätú liturgiu so zameraním na obsah Svätého Písma, ktoré sa tu číta. Je tiež doplnený o ikony každého sviatku. Môžeme tento spis považovať aj za akýsi malý a jednoduchý typikon pre laikov.

Cestou Ortodoxie⁶ autorom je biskup Kallistos Ware a má 178 strán. Zámerom tohto spisu je ukázať hlavne nepravoslávnenému čitateľovi „cestu pravoslavia“ Spis je rozdelený do šiestich kapitol, v ktorých sa venuje vysvetleniu učenia o Bohu, Triadológii, kde rozoberá jednu podstatu Osôb Svätej Trojice.

V ďalších kapitolách sa ďalej zaoberá stvorením a pravoslávnu antropológiou. V posledných dvoch kapitolách sa venuje Svätému

¹ ARCIBISKUP PAVEL: *Ako veríme*. Eparchiálna rada pravoslávnej Cirkvi v Prešove a Michalovciach, Prešov 1992.

² Tamže cit. dielo, s. 5.

³ Pozri Prílohu č. 14.

⁴ HALE, R.: *Modlíme sa s Cirkvou v priebehu kresťanského roka. Dvanásť veľkých sviatkov*. Košice 1998.

⁵ Pozri prílohu č. 15.

⁶ WARE, K.: *Cestou orthodoxie*. Praha 1996.

Duchu, modlitbe a kresťanskej askéze. Autor svoje tvrdenia podporuje výrokmi svätých Otcov, čím sa tento spis stáva zaujímavejším, pretože dáva možnosť nahliadnuť aj do myslenia týchto „velikánov pravoslávnej teológie“. Nie je to systematická katechetická príručka, keďže jej úlohou je zoznámiť nepravoslávneho človeka s pravoslávím.

Vchádzame do chrámu. Praktická príručka na ceste do chrámu¹, autorom tohto 126 stranového spisu je kňaz Michal Špoljanský. Jeho úlohou je nasmerovať blúdiaceho človeka na správnu duchovnú cestu a vysvetliť mu skutočný význam duchovného života kresťana, ako sa má správať v chráme a tiež oboznámiť ho s bohoslužbou v pravoslávnej Cirkvi.

Spis má jedenásť kapitol, v ktorých sa snaží v jednoduchej forme vysvetliť základné pravdy viery a tiež veci týkajúce sa bohoslužobného života Cirkvi. Dotýka sa otázok Svätého Písma, chrámu, krstu, pokánia, spovede a svätej Eucharistie. V závere Špoljanský doplnil akúsi prípravu k svätej spovedi, ktorú doplnil o zoznam hriechov, ktoré rozdelil do niekoľkých kategórií. Táto katechetická príručka nie je svojím obsahom nijak komplikovaná a je určená pre všetkých pravoslávnych kresťanov, ako aj pre tých, ktorí sa pripravujú k prijatiu svätého krstu.

Pravoslávny katechizmus², autorom je svätý Gorazd II, biskup a mučeník. Je spracovaný formou otázok a odpovedí a celková štruktúra spisu sa nijak nevymyká systému katechizmov vydávaných na Západe. Je rozdelený do šiestich dielov vrátane úvodu, kde rieši Božie zjavenie, ústne podanie a Sväté Písmo.

V prvej časti rozoberá symbol viery, v druhej desať Božích prikázaní, v tretej sa venuje svätým tajinám, vo štvrtnej hriechu, cnostiach, pôstu a dobrých skutkov, piata časť je venovaná bohoslužbám a posledná šiesta rozoberá dvanásť hlavných sviatkov pravoslávnej Cirkvi. Tento katechizmus nie je svojou formou, ako je podávaný nijako prevratný, ale to ani nie je jeho hlavným zámerom. Obsahuje celkovo

¹ ШПОЛЯНСКИЙ, М.: *Мы входим в храм. Практическое пособие на пути к церкви*. Москва 2006.

² SV.GORAZD II.: *Pravoslávny katechizmus*. Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove 2001.

1167 otázok a odpovedí, ktoré sú doplnené o rôzne poznámky, ktoré lepšie vysvetľujú danú problematiku.

Pravoslávny katechizmus¹, ktorého autorom je Svätý Filaret (Drozdov). Tento katechizmus je oproti Gorazdovmu katechizmu síce o polovicu otázok kratší, avšak jeho systém je úplne iný. Filaret v ňom nepoužíva žiadne otázky, ale píše systematicky iba odpovede na danú problematiku.

Je rozdelený na tri časti: Vieru, nádej a lásku. Prvá časť sa venuje otázkam symbolu viery a svätým tajinám krstu, myropomazaniu, eucharistie, pokániu, kňazstvu, manželstvu a euchelea. Druhá časť je venovaná modlitbe a učeniu o „blaženstvách“. Tretia časť pojednáva o viere, láske a desiatich Božích prikázaniach. Celý spis sa skladá z 604 poučení. Tento katechizmus je úplne iný, na aké sme zvyknutí v našich končinách a svojím spôsobom je veľmi príťažlivý a jednoduchý. Ak by sme ho chceli s niečím porovnať, tak by to určite bolo s knihou „Dobrotoľubije“², kde je použitý podobný systém, čím tento spis dostáva určitý duchovný rozmer.

Katechetické poslanie Cirkvi

Prof. ThDr. Ján Zozulák, PhD.

Tento katechetický spis má pre náš región veľký význam, pretože nám otvára bránu do sveta katechézy a kresťanskej pedagogiky. „S touto významnou publikáciou, ktorá v mnohých smeroch otvorila bránu do sveta kresťanskej pedagogiky, sa prvýkrát stretávame v roku 2001. V tomto období vzniká ako reakcia na absolútny nedostatok literatúry súvisiacej s požiadavkou systematizovať oblasť didaktiky náboženskej výchovy.“³

Tak ako sa dočítame v úvode tejto publikácie, tá je predovšetkým určená pre študentov a absolventov Pravoslávnej bohosloveckej fakul-

¹ СВЯТИТЕЛЬ ФИЛАРЕТ (ДРОЗДОВ): *Православный катехизис*. Москва 2005.

² Pozri ZOZULÁK, J.: *Kniha Dobrotoľubije v perspektíve súčasného duchovného života kresťana*. In: *Pravoslávny teologický zborník*. PU v Prešove, PBF 1999, roč. XXII (7), s. 143–191.

³ KUZÝŠIN, B.: *Recenzia na Katechetické poslanie Cirkvi*, cit. dielo, In: NIPSIS č.7. roč. IV. Prešov 2009, s. 60.

ty Prešovskej univerzity¹, čo však ale neznamená, že nie je prístupná všetkým tým, ktorí sa o danú problematiku zaujímajú.

Obsah a rozdelenie spisu

Spis by sme mohli rozdeliť na šesť kapitol.

Kapitola I: Je akýmsi úvodom do katechetickkej práce jej zmyslu a aktuálnosti. Taktiež tam patrí etymológia slov katechéza, katechéta a katechumen.²

Zmyslom katechetickkej práce je v prvom rade začlenenie katechumena do Tela Isusa Christa, ktorým je Cirkev, cez prijatie svätého krstu, podľa slov Isusa Christa: „Chod'te do celého sveta a kážte Evanjelium všetkému stvoreníu”³. To však samozrejme je len začiatok na poli katechetickkej práce, pretože aj po svätom krste musí prebiehať katechéza, ktorá môžeme s istotou povedať pokračuje počas celého života kresťana.

Kapitola II: V tejto časti sa profesor Zozulák zaoberá históriou katechézy od Starej zmluvy, cez dobu apoštolov, poapoštolské obdobie, katechézu v slobodnej Cirkvi až po súčasnosť. Jej dôležitým bodom sa stáva úloha rodičov, učiteľov a kňazov pri výchove.

Kapitola III: Svetská a kresťanská výchova, kde je kladený dôraz na to, že jej úlohou je vysvetliť katechumenom kresťanské princípy života, čoho výsledkom je pretvorenie človeka do jeho pôvodnej krásy. Cieľom človeka je spása, nie polepšenie sa človeka cez vylepšenie jeho morálky, ako správne poukazuje profesor Zozulák.⁴

Kapitola IV: Túto kapitolu môžeme smelo nazvať ako historicko – patristickú, keďže jej úlohou je priblížiť čitateľovi katechetické diela prvotnej Cirkvi v prvých storočiach cez katechetickú prácu svätého Cyrila Jeruzalemského až po pätnáste storočie.

Kapitola V: Táto časť sa zaoberá obsahom katechetickkej práce v Starej a Novej Zmluve a tiež prameňmi pravoslávnej katechézy. Katechéza v Novej Zmluve sa v počiatočnom štádiu venovala textom

¹ Pozri ZOZULÁK, J.: *Katechetické poslanie Cirkvi*. Prešov 2001, s. 3.

² Pozri tamže s. 5 – 19.

³ Mt 28 19 – 20.

⁴ Pozri ZOZULÁK, J., cit. dielo, s. 33 – 34.

Svätého Písma Starej zmluvy, ktoré sa týkali plánu Božej spásy. Neskôr sa k tejto katechéze pripája spis Didaché – učenie dvanástich apoštolov, kde sa kládol dôraz na morálny život kresťanov. Základom katechézy sa pre katechumenov stáva predovšetkým poznanie pravdy o Trojjedinom Bohu, stvorení človeka, páde do hriechu a spasiteľnom diele Isusa Christa.¹

K tomu neodmysliteľne patria aj pramene katechézy, ktorými sú: Tradícia Cirkvi, Sväté Písmo, dogmatické učenie Cirkvi, diela svätých Otcov a bohoslužobné texty a modlitby. Toto všetko tvorí nevyčerpaiteľnú studňu katechézy s nadčasovou aktuálnosťou v každej dobe.

Kapitola VI: Táto časť sa zaoberá osobnosťou katechéty a zásadami katechetického prístupu. Najväčším vzorom a učiteľom je pre každého katechéty samotný Spasiteľ Isus Christos, ktorého nazývali učiteľom jeho učeníci aj ľud. Jeho učenie bolo pre všetkých jasné a pochopiteľné. Vo svojom učení bol jednoduchý a ak videl, že niektorí nerozumejú tomu, čo hovorí, objasňoval ich pomocou príkladov z každodenného života.²

Pri katechetickej práci významnú úlohu zohrávali ľudia, ktorí odovzdávali kresťanské pravdy katechumenom. Hlavnú zodpovednosť za katechetickú prácu v Cirkvi mal biskup, ktorý ju riadil cez svojich kňazov a diakonov na jednotlivých farnostiach. „V prvotnej Cirkvi rodičia hľadali dobrých učiteľov pre svoje deti, aby ich naučili mnohým veciam. Dnes sa katechétami nazývajú tí, ktorí učia náboženstvo na základných a stredných školách alebo cirkevných obciach a majú kánonickú misiu³ od miestneho biskupa“⁴.

Čo sa týka duchovných a učiteľských kvalít katechéty je dôležité, aby oplýval dobrotou, zbožnosťou, ale aj dobrým teologickým rozhľadom a správnym pedagogickým prístupom.

V závere by sme mohli povedať, že tento katechetický spis má pre nás na našom území veľký význam, práve v tom, že nám otvára brány do územia, ktoré u nás nie je prakticky vôbec prebádané.

¹ Pozri ZOZULAK, J., cit. dielo, s. 57 – 59.

² Pozri tamže, s. 69 – 70.

³ Povoľenie učiť.

⁴ ZOZULAK, J., cit. dielo, s. 75 – 76.

Jedna Cirkiev

Alexej Stepanovič Chomjakov

Tento spis je akýmsi pokusom o katechetické objasnenie učenia o Cirkvi. Jeho pravdepodobný vznik môžeme zaradiť do 40 rokov 19. storočia. Chomjakov najprv chcel tento text preložiť do gréckeho jazyka a vydať ho v Aténach, ale tento jeho zámer sa neuskutočnil. Až po jeho smrti v roku 1864 bol text publikovaný v Pravoslávnej revue (Православное обозрение) pod názvom О Cirkvi (О Церкви), ale v originálnom rukopise je v nadpise uvedený názov Jedna Cirkiev (Церковь одна).¹

S najväčšou pravdepodobnosťou ide o prvú prácu autora v teologickej oblasti, keďže jeho jazyk a štýl, ktorým podáva informácie, je na tú dobu jednoduchý a prostý, takže každý kto prichádzal s týmto dielom do styku, nemal väčšie problémy pochopiť jeho obsah.

Obsah a teológia spisu

Z obsahu diela môžeme usudzovať, že Chomjakov dobre poznal cirkevných Otcov. Zámerom autora bolo povzbudzovať ľudí vo viere, hlavne tých, ktorí museli zápasíť s útokmi rôznych heréz. Tu je vidieť jeho znalosť teológie veľkých cirkevných Otcov, akými boli Cyprián Kartágenský, Atanáž Alexandrijský a Ján Damaský. Môžeme dokonca povedať, že je tu priama súvislosť medzi spisom Jána Damaského „O pravej viere“² a jeho spisom „Jedna Cirkiev“.³

Úvod Chomjakovho katechetického spisu patrí otázke jednoty Cirkvi. „Cirkiev je jedna, napriek svojmu rozdeleniu, zrejmému ľuďom, ktorý ešte žijú na zemi. Iba vo vzťahu k človeku môžeme súhlasiť s rozdelením na viditeľnú a neviditeľnú Cirkiev, avšak jej jednota je pravdivá a absolútna.“⁴ Viditeľná Cirkiev, alebo môžeme ju nazvať pozemská, žije v dokonalom spoločenstve a jednote s celým telom Cirkvi, ktorej hlavou je Christos.⁵

¹ Pozri CHOMJAKOV, A. S.: *Jedna církev*. Olomouc 2006, s. 75.

² СВ. ИОАНН ДАМАСКИН: *Точное изложение православной веры*. Москва 2004.

³ Pozri CHOMJAKOV, A. S., cit. dielo, s. 35.

⁴ CHOMJAKOV, A. S., cit. dielo, s. 42.

⁵ Pozri Kol 1, 18.

Chomjakovov koncept Cirkvi je odvoditeľný z teológie apoštola Pavla. Apoštol Pavol stále rozlišoval medzi vnútorným a vonkajším človekom.¹ „Nech vám dá podľa bohatstva svojej slávy, aby skrze jeho Du-cha mocne zosilnel váš vnútorný človek.”² Tento vnútorný človek predstavoval syntézu programu života, z ktorého podľa Chomjakova vyrastajú dôsledky do celého života Cirkvi, predovšetkým rozlíšenie medzi vnútorným a vonkajším poznaním. Chomjakov je presvedčený, že tí, ktorí pridali do Niceo – carihradského vyznania viery „Filio-que“, sú zbavení vnútorného poznania a nie sú už členmi Cirkvi. Cirkev zachovala vonkajší (charakter) zákona, kým stratila svoj vnútorný zmysel a božiu milosť, ako vo vyznaní, tak aj v živote.³

Boží Duch, ktorý žije v Cirkvi, riadi ju a dáva jej múdrosť, sa v nej prejavuje mnohými rozličnými formami: Vo Svätom Písme, tradícii a činnosti, pretože Cirkev, ktorá koná Božie dielo, je tá istá Cirkev, ktorá uchováva tradíciu a napísala Písmo. V Cirkvi podľa Chomjakova ani jednotlivec alebo množstvo ľudí tradíciu nestráži a nepíše, ale je to Boží Duch, ktorý žije v úplnej celistvosti Cirkvi. „Kto žije mimo Cirkev, Písmo a tradíciu ani činnosť Cirkvi nepochopí. Ich jednota (myslí sa tým Písmo, tradíciu a činnosť) je zjavená vďaka milosti, ktorá žije v tých, ktorí prebývajú vo vnútri Cirkvi a tvoria spoločenstvo s duchom Cirkvi.”⁴

Chomjakov poukazuje na to, že ktokoľvek by nejakým spôsobom hľadal dokázateľnosť pravdy Cirkvi, už týmto samotným úmyslom dokazuje svoje pochybnosti a tým sám seba vylučuje z Cirkvi, alebo v sebe spája hľadisko pochybovania a nádeje, že dokáže pravdu, alebo

¹ Porovnaj 2Kor 4, 16; Rim 7, 22.

² Ef 3, 16.

³ „Cirkev však popiera, že hlavným princípom Svätého Ducha vo vnútri Božstva nie je iba Otec, ale aj Syn. Ten, kto sa zriekol ducha lásky a zbavil sa darov milosti, nemôže už mať vnútorné poznanie, t.j. vieru, ale je obmedzený na vonkajšie poznanie. Preto môže poznávať už len to, čo je vonkajšie, ale už nemôže poznávať vnútorné Božie tajomstvá. Kresťanské spoločenstvá, ktoré sa odlúčili od svätej Cirkvi, prestali už vyznávať (keďže už ani nemohli chápať prostredníctvom ducha) vychádzania Svätého Ducha iba z Otca samého, vo vnútri Božstva; museli však už iba vyznávať samotné, čisto vonkajšie zosielanie Ducha na všetko tvorstvo, poslanie uskutočnené nie len Otcom, ale tiež skrze Syna“ CHOMJAKOV, A. S., cit. dielo, s. 54.

⁴ CHOMJAKOV, A. S., cit. dielo, s. 48.

k nej dôjde na základe svojho vlastného rozumu.¹ Tento problém sa týkal hlavne racionalistického dokazovania a zdôvodňovania na Západe, ktorý sa bohužiaľ neskončil dodnes.

Sila ľudského rozumu však nedosiahne až k Božej pravde a ľudská nemohúcnosť sa ukáže práve v nemohúcnosti dokazovania. Kto prijíma iba samotné Písmo a na ňom samotnom zakladá Cirkev (tzv. reformované cirkvi), podľa Chomjakova v skutočnosti Cirkev odmieta a dúfa, že ju znovu vytvorí vlastnými silami.²

Podobne je to aj s tými, ktorí prijímajú iba tradíciu a činnosť Cirkvi a neprikladajú dôležitosť Svätému Písmu, takíto ľudia v skutočnosti odmietajú Cirkev a stávajú sa sudcami Svätého Ducha, ktorý hovorí v Písme. Kresťanské poznanie nie je úkonom namáhajúceho sa rozumu, ale milostiplnej a živej viery.

Chomjakov hovorí, že *„Písmo je vonkajšia skutočnosť, presne tak ako aj tradícia je vonkajšia a činnosť Cirkvi tiež. Vnútný je však v nich samotný Duch. Zo samotnej tradície alebo Písma môže človek načerpať iba vonkajšie poznanie, ktoré však nie je úplné. Cirkev o sebe neprináša dôkazy ani ako Písmo alebo tradícia, ale vydáva o sebe svedectvo, podobne ako Svätý Duch, ktorý v nej žije, vydáva svedectvo o sebe v Písme. V Cirkvi nebol a nikdy nebude žiadny rozpor medzi Písmom, tradíciou a činnosťou, lebo vo všetkých troch je jediný a nezmeniteľný Kristus“*³.

V ďalších častiach spisu sa Chomjakov zaoberá pôsobením Svätého Ducha v Cirkvi a Niceo – carihradským vyznaním viery. V samotnom rukopise však Chomjakov napísal iba začiatok tohto vyznania viery, v českom preklade je uvedený v plnom rozsahu tak, ako sa používa v Pravoslávnej Cirkvi. Následne tento symbol viery analyzuje s hlavným zameraním na spornú časť „Filioque“, ktorá bola doplnená Západnou cirkvou.

V ďalšej časti sa dotýka svätých tajín krstu, myropomazania, manželstva, spovede, ktoré jednoduchým spôsobom vysvetľuje. Zaoberá sa aj kňazským svätením, kde poukazuje na to, že prostredníc-

¹ Pozri CHOMJAKOV, A. S., cit. dielo, s. 48.

² Pozri tamže, s. 48 – 49.

³ Tamže, s. 49 – 50.

tvom Cirkvi je udeľovaná milosť apoštolskou postupnosťou od samotného Christa.¹

Záver spisu patrí poslednému súdu, kde sa plne prejaví naše ospravedlnenie v Christovi². *„Všetko bude dokonale dovršené pri poslednom súde a Svätý Duch, to znamená duch viery, nádeje a lásky, sa prejaví v celej svojej plnosti a každý dar dosiahne svojej plnej dokonalosti.”*³

Na záver Chomjakov poukazuje na to, že vďaka Božej vôľe sa Cirkev zachovala len v gréckych eparchiách a patriarchátoch, po odpadnutí mnohých schizmatických cirkví a rímskeho patriarchátu. Za plne kresťanské sa môžu považovať iba tie spoločenstvá, ktoré uchovávajú jednotu s východnými patriarchátmi, alebo do tejto jednoty vstupujú, pretože Boh je jeden, jedna je Cirkev a nie je v nej ani ne-
svornosť, ani nejednotnosť.⁴

Rozjímanie o Božskej Liturgii

Nikolaj Vasiljevič Gogol'

Gogol' sa počas svojho pobytu v Paríži často zúčastňoval na svätej liturgii a zaoberal sa štúdiom textov svätých Otcov, ktorí sa zaoberali jej výkladom. V tomto období sa rozhodol napísať aj svoje dielo „Rozjímanie o božskej liturgii“ (v rus. originály Размышления о Божественной Литургии). Jeho hlavným zámerom k napísaniu tohto spisu bolo oboznámiť čo najširšiu vrstvu veriacich kresťanov s pokladmi, ktoré sú ukryté vo svätej liturgii. Jednoduchou formou, ktorú použil pri písaní tohto spisu sa snažil vyjadriť svoje myšlienky a pocity z toho, čo preštudoval a precítil počas svojej prítomnosti na liturgii. Tento spis bol prvýkrát publikovaný v roku 1857, päť rokov po Gogolovej smrti.⁵

¹ Pozri CHOMJAKOV, A. S., cit. dielo, s. 59.

² Pozri Lk 20, 36.

³ CHOMJAKOV, A. S., cit. dielo, s. 73.

⁴ Pozri tamže s. 74.

⁵ Pozri GOGOL, N.V.: *Rozjímaní o božské liturgii*. Velehrad 1996, s. 5 – 6.

Obsah a rozdelenie spisu

Tento spis je rozdelený do troch hlavných bodov Pravoslávnej liturgie, ktorými sú:

1. Proskomídia
2. Liturgia katechumenov
3. Liturgia verných

Gogoľ podáva postup liturgických úkonov v chronologickom slede tak, ako idú za sebou. Pred samotnou proskomídiou¹ musí byť kňaz zmierený so všetkými a modlí sa vchodné modlitby, po ktorých vchádza do oltára, kde sa oblieka do bohoslužobného rúcha. Gogoľ detailne opisuje presný postup obliekania, ktorý dopĺňuje o modlitby, ktoré sa kňaz modlí.²

To isté môžeme pozorovať aj pri opise priebehu proskomídie, kde zachováva presný postup spolu so všetkými modlitbami, ktoré sú na nej predpísané. Niektoré dôležité elementy však Gogoľ dopĺňuje o jednoduché vysvetlenie, aby čitateľ lepšie pochopil význam jednotlivých úkonov, s ktorými sa stretáva po prvýkrát.³

Liturgia katechumenov, ako hovorí Gogoľ, sa takto nazýva preto, lebo v prvotných kresťanských dobách sa na nej mohli zúčastňovať aj tí, ktorí sa ešte len pripravovali na prijatie krstu. Obsahom tejto časti liturgie je predovšetkým čítanie Svätého Písma, skutkov svätých apoštolov a v spojení s posvätnými úkonmi má táto časť liturgie hlavne poučný charakter.

Liturgia verných začína objasnením antiminsu, ktorý pripomína dobu prenasledovania kresťanov, kedy Cirkev nemala trvalé miesto, kde by mohla v pokoji slúžiť liturgiu. Keďže so sebou nemohli prenášať prestol, začala Cirkev používať toto plátno s ostatkami svätých, ktorý akoby symbolizoval, *„že ani v súčasnosti nie je Cirkev pripútaná k určitému miestu, ale ako koráb sa vznáša na vlnách tohto sveta a nikde nespúšťa svoju kotvu, pretože jej kotva je na nebesiach”*⁴. V ďalšej časti sa

¹ „Proskomídia“ znamená prínos, alebo obetovanie.

² Pozri GOGOĽ, N.V., cit. dielo,, s. 9 – 11.

³ Pozri tamže, s. 11 – 17.

⁴ Tamže, s. 29.

venuje kompletnému výkladu liturgie verných s presným postupom, doplnenú o modlitby, ku ktorým podáva stručný komentár.

V závere by sme mohli stručne zhodnotiť toto dielo ako akési objasnenie liturgie, jej modlitieb a liturgických úkonov, ktoré sú doplnené o krátky, ale výstižný komentár. Jednoduchosť tohto katechetického spisu dáva možnosť dnešnému čitateľovi bez najmenších problémov vhlbiť sa do tajomstiev svätej liturgie Pravoslávnej Cirkvi a možnosť spoznať jej duchovný rozmer a religioznosť.

Zvlášť by sme mohli tento spis odporučiť Pravoslávnenému čitateľovi, ktorý sa zúčastňuje na liturgii, aby na nej nezostal nezainteresovaný bez nejakej známky pochopenia toho, čo sa na nej práve odohráva. Myslím si, že práve to bolo Gogoľovým hlavným cieľom prečo sa odhodlal napísať tento spis, ktorý svojou dĺžkou nepresahuje 40 strán. Aj vďaka jednoduchosti štýlu a veľkosti by tento spis určite nemal chýbať v knižnici pravoslávneho kresťana.

Zoznam bibliografických odkazov:

- ARCIBISKUP PAVEL: *Ako veríme*. Eparchiálna rada pravoslávnej Cirkvi v Prešove a Michalovciach, Prešov 1992.
- ДЬЯЧЕНКО, Г.: *Вера, Надежда, Любовь*. Катехизические поучения I – III. Москва 1993.
- GOGOL, N.V.: *Rozjímaní o božské liturgii*. Velehrad 1996.
- HALES, R.: *Modlíme sa s Cirkvou v priebehu kresťanského roka. Dvanásť veľkých sviatkov*. Košice 1998.
- КАТЕХИЗИЧЕСКИЕ БЕСЕДЫ. *краткое учение о православной вере*. Издание Пермского Епархиального Управления 1996 –1998. Интернет-издание Вэб-Центра "Омега" Москва – 2001.
- KOCHAN, P.: *Učenie Cirkvi o Svätom Duchu v období apoštolských mužov*. In: *Acta Patristica*, roč. 1, č. 1 (2010), s. 62-73.
- KUZYŠIN, B.: *Recenzia na Katechetické poslanie Cirkvi*, cit. dielo, In: NIPSIS č.7. roč. IV. Prešov 2009.
- CHOMJAKOV, A. S.: *Jedna církev*. Olomouc 2006.

- ŠAK, Š.: *Katechetická práca ako súčasť misijného diela a jej problémy v súčasnosti*. In: *Pravoslávny teologický zborník*. PU v Prešove, PBF 2004, roč. XXVII (12).
- SV.GORAZD II.: *Pravoslávny katechizmus*. Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove 2001.
- СВЯТИТЕЛЬ ФИЛАРЕТ (ДРОЗДОВ): *Православный катехизис*. Москва 2005.
- СВ. ИОАНН ДАМАСКИН: *Точное изложение православной веры*. Москва 2004.
- ШПОЛЯНСКИЙ, М.: *Мы входим в храм. Практическое пособие на пути к церкви*. Москва 2006.
- Таинство Святого Крещения и обязанности восприемников. Ронда 2007.
- ZOZULAK, J.: *Katechetické poslanie Cirkvi*, Prešov 2001.
- ZOZULAK, J.: *Kniha Dobrotoľubije v perspektíve súčasného duchovného života kresťana*. In: *Pravoslávny teologický zborník*. PU v Prešove, PBF 1999, roč. XXII (7), s. 143 –191.
- WARE, K.: *Cestou orthodoxie*. Praha 1996.

SOCIÁLNA ERÓZIA A MEDZIGENERAČNÁ SOLIDARITA¹

Viera ZOZULAKOVÁ

Arcibiskup Demetrios vo svojej prednáške *Six challenges confronting Orthodoxy in the twenty-first century* uverejnenej v knihe *A Call to Faith* hovorí o naliehavosti riešiť negatívne zmeny v spoločnosti, ktoré prináša moderný životný štýl a ktoré narúšajú tradičné kresťanské hodnoty. Hovorí o fenoméne, ktorý je označovaný frázou *erózia rodiny*, pričom prvým aspektom tejto erózie je „decentralizácia inštitúcie manželstva. Ľudia dokonca nehovoria a ani nerozmýšľajú o tajine manželstva ako o posvätnom zjednotení dvoch ľudí. Radšej rozmýšľajú o dočasných vzťahoch, chápu manželstvo ako kontrakt, spoločenská dohoda alebo rutina alebo ako konvenčná dohoda žiť spolu atď. Dokonca uvažujú o rodine s jedným rodičom! Zmena od posvätného ku konvenčnému, zmluvnému a náhodnému je kľúčová, ak nie fatálna. Ďalším aspektom erózie je výchova detí. Spracujúcim otcom a matkou sú deti v kritických, skorých rokoch ich života ponechávané hodiny a hodiny každý deň v starostlivosti opatrovateliek alebo v detských centrách. Nebudeme opisovať dôsledky takýchto podmienok, ktoré sa v poslednej dobe stali centrom kontroverzných štúdií a diskusií tak na akademickej pôde ako aj v médiách.

Vzhľadom na socioekonomické podmienky, predovšetkým vo veľkých mestách, a vďaka iným faktorom, rodina nekultivuje realitu a schopnosť ľudí byť spolu, žiť spolu, vyrastať spolu, jednoducho povedané, žiť ako rodina. Toto je ďalší aspekt erózie, ktorá ovplyvňuje jednotu rodiny.“²

Otázkou je, ako nájsť správnu cestu k upevňovaniu tradičných kresťanských hodnôt. Rok 2012 bol Európskou komisiou vyhlásený za Európsky rok aktívneho starnutia a solidarity medzi generáciami. Úrad vlády Slovenskej republiky k Európskemu roku aktívneho star-

¹ Tento článok je výsledkom riešenia grantového projektu: Fenomén slobody – hodnota kultúrnej a sociálnej identity (VEGA 1/0276/11).

² ARCHBISHOP DEMETRIOS OF AMERICA: *A Call to Faith*. New York 2004, s. 60 – 61.

nutia a solidarity medzi generáciami vydal nasledujúce vyhlásenie: „Téma európskeho roku 2012 bola zvolená vzhľadom na rýchlejšie starnutie občanov a občianok Európskej únie a narastajúci počet starších ľudí (ageing – starnutie populácie). Na tento nárast je možné hľadieť pozitívne, pretože je dôsledkom lepšej zdravotnej starostlivosti a kvality života, avšak vzhľadom na demografické zmeny je nutné zamerať sa na mnohé problémy, ktoré prináša. Práve aktívne starnutie sa môže stať kľúčom k riešeniu demografického vývoja. Celkovým cieľom európskeho roka je uľahčovať vytváranie kultúry aktívneho starnutia v Európe spočívajúcej na spoločnosti pre všetky vekové kategórie.”¹ Ide o cestu podporujúcu vyššiu kvalitu života, zvyšovanie tolerance medzi generáciami, vedú sa diskusie o skúsenostiach v oblasti vytvárania príležitostí pre starších ľudí, vyvíjajú sa snahy o posilňovanie medzigeneračnej solidarity vo forme podpory komunikácie staršej a mladšej generácie.

Ďalším javom, s ktorým sa v spoločnosti čoraz častejšie stretávame je *ageizmus*. Znamená „vekovú diskrimináciu, názor o nízkej hodnote a nekompetentnosti staroby. Prejavuje sa podceňovaním, odmietaním, ba až odporom k starým ľuďom. Podľa WHO (Svetová zdravotnícka organizácia) násilie na senioroch znamená každé jednotlivé alebo opakované konanie alebo zanedbanie, ktoré môže viesť k poškodeniu alebo ohrozeniu staršieho človeka. Zneužívanie a trápenie môže byť telesné, sexuálne, psychické, spoločenské a finančné”². Mediálne známym je prípad, ktorý vyvolal búrlivé diskusie a rozdelil obyvateľov jedného mesta na Slovensku. Mesto chcelo v spolupráci s istými spoločnosťami a organizáciami zriadiť centrum pre starých,

¹ <http://www.er2012.gov.sk/zakladne-informacie-o-er2012/> Dostupné online, 12.11.2012. <http://ec.europa.eu/social/main.jsp?catId=738&langId=en&pubId=6480&type=2&furthurPubs=no>. Pozri aj brožúru EU How to promote active ageing in Europe. September 2011. Dostupné online na http://www.age-platform.eu/images/stories/EN/brochure_activeageing_en.pdf. Úrad vlády SR spracoval Národný pracovný program európskeho roku 2012, ktorý obsahuje aj aktivity a iniciatívy. Ich zoznam je na uvedenom linku.

² <http://www.aksen.sk/psychologia/nasilie-na-starych-ludoch>. Dostupné online 12.11.2012. Pozri aj článok SÝKOROVÁ, D.: Senioři jako oběti rodinného násilí. In: ŠPA-NEKOVÁ, N. a kol.: *Krizová intervence pro praxi*. Praha 2004, s. 130 – 135.

v ktorom by bývali, ale zároveň toto centrum by poskytovalo liečebno-rehabilitačné služby aj verejnosti. Obyvatelia okolitých blokov spísali petíciu a vyjadrili svoj ostrý nesúhlas. Argumentovali tým, že starí ľudia umierajú a oni nechcú mať výhľad z okien na „čierne sanitky“, ktoré by odvážali zosnulých z daného zariadenia a nechcú sa pozeráť stále na starých ľudí, pretože to pôsobí deprimujúco na nich, no predovšetkým na ich deti. Iný je prípad úmyselného zanedbávania a fyzického napádania starých ľudí v istom zariadení pre dlhodobo chorých.

Je potrebné si uvedomiť, že *k erózii medziľudských vzťahov*, ktorej sme svedkami, výrazne prispieva pomerne nízka miera tolerancie medzi ľuďmi, neschopnosť skutočne odpúšťať, závišť, nenávisť, silný individualizmus a egoizmus, nedôvera vo vzťahoch, pokrytectvo, falošné priateľstvá, falošná zbožnosť, nezáujem o blízkych, zneužívanie dôvery iných, využívanie iných na vlastný prospech, neúcta medzi ľuďmi, porušovanie ľudských práv a rovnakého zaobchádzania, nevykonalnosť práva, alkoholizmus a rôzne závislosti.

Mladí ľudia často zabúdajú, že aj oni sú súčasťou procesu starnutia, že staroba sa dotýka aj ich. Staršia generácia je nositeľkou určitej tradície, skúsenosti, ktorú je možné odovzdávať ďalej, ide len o vytváranie vhodných príležitostí, priestoru na zdieľanie. Mladšia generácia považuje za absolútne prirodzené, že staršia generácia sa postará o mladšiu – rodičia o deti, starí rodičia o vnúčatá. Platí to aj reverzne? Koľko sú mladí ochotní „vrátiť späť“? Medzigeneračné problémy, neschopnosť tolerovať názor iného, vzájomná neznášanlivosť často bránia skutočnej solidarite medzi generáciami. Človek je slobodná bytosť, avšak túto výsadu, ktorú mu dal Boh, nesmie zneužívať. Platia slová francúzskeho filozofa Voltaira, že sloboda jedného človeka končí tam, kde začína sloboda iného človeka.

V súvislosti s Európskym rokom aktívneho starnutia a solidarity medzi generáciami sa dostáva do popredia problematika chudoby, sociálnej nespravodlivosti, sociálnej exklúzie staršej generácie a socio-ekonomického zanedbávania starších v súčasnej spoločnosti a vyzdvihuje sa právo na dôstojné starnutie. A. Žilová v knihe *Chudoba a jej premeny na Slovensku* poukazuje na skutočnosť, že „rodinná soli-

darita, súdržnosť, pomoc sú jedným z najúčinnějších mechanizmov ochrany pred chudobou, rodinná spolupatričnosť a dôvera sú nena-hraditeľným prirodzeným zdrojom nových stratégií na prekonávanie chudoby“¹. Hovoríme o ekonomickej chudobe. Aká je však *duchovná chudoba, duchovná prázdnota*? Osobnosť človeka a jeho hodnota je v Pravoslávnej cirkvi pozdvižená na najvyššiu úroveň. Človek „stvo-rený podľa Božieho obrazu dostal prikázanie cvičiť sa v cnostiach, aby sa stal podobný Bohu, aby sa s Ním zjednotil a dosiahol stav zbožšte-nia. Avšak vybral si hriech... nasledoval nie Bohom ukázanú cestu, ktorá viedla k zbožšteniu, ale démonskú cestu bez Boha. Následkom jeho pádu bolo oddelenie sa od Boha, duchovná smrť, strata Božej blahodäte“³.

„Problémom dneška“, hovorí Ch. Savvatos, „je pozmenená a vyvinutá forma globalizácie, to znamená komercializácia ako pro-striedok homogenizácie ľudstva vo všetkých rozmeroch prejavu ako tendencia národov presadiť jednotný a jediný spôsob života a myslenia“⁴. Vystáva otázka, na akých hodnotách stojí súčasná Eu-rópa? Prečo dochádza ku kríze hodnôt, ku erózii medziľudských vzťahov? O akej solidarite je vôbec možné hovoriť? V protiklade tu stojí individualizmus a spoločenstvo, multikulturalizmus a kresťanská tradícia. G. Larentzakis zdôrazňuje, že „osobnosť a spoločnosť, zalo-žené na princípe lásky, tvoria dôležité predpoklady v spoločenskom poriadku... Každý človek, ktorý je akceptovaný a vážený ako zodpo-vedná osoba, vytvára so svojimi blízkymi spoločenstvo na základe lásky k blížnemu, v ktorom sa prekonávajú mnohé konflikty, podria-denia, utlačania, vykorisťovania, zneužívania a mnohé iné sociálne problémy, alebo ani vôbec nevznikajú. Konkrétne to znamená: žiadna izolácia individua, žiaden egoizmus, žiaden extrémny individualiz-mus na jednej strane, a na druhej strane žiaden kolektivismus, žiadna

¹ ŽILOVÁ, A.: *Chudoba a jej premeny na Slovensku*. Vyd. Mentor, Baďin, 2005, s. 44.

² Spiritual poverty, spiritual emptiness.

³ ZOZULAK, J.: *Ortodoxia a ortopraxia*, Prešov 2007, s. 76 – 77.

⁴ SAVVATOS, CH.: Pravoslávna Cirkev a teológia medzi globalizáciou a sekularizáciou. In: ZOZULAK, J. (eds.): *Byzantská kultúra v kontexte európskej civilizácie*. Zborník príspevkov z vedeckej konferencie s medzinárodnou účasťou. Prešov 2003, s. 56.

nesúvislá existencia ľudských más, ktoré často existujú len ako súčet čísel a podľa toho je aj s nimi zaobchádzané, ale spoločenstvo ľudí so vzájomnou rešpektujúcou úctou ľudskej dôstojnosti.“¹

Rodina, do ktorej sa jedinec narodí, je prvým miestom jeho socializácie. Socializácia je celoživotný proces postupného „vrastania“ do spoločnosti, v ktorej človek žije. V rodine sa učí hodnotám, postojom, učí sa žiť s inými, konfrontovať s okolím. Človek je slobodná bytosť, no spoločnosť, v ktorej zároveň žije „vymedzuje jeho slobodu. Každá spoločnosť má vplyv na svojich členov a vymedzuje ich jazyk, morálku, ustanovenia a zvyky do takej miery, že považujú za samozrejmé tieto vymedzenia a ohraničenia a veria, že si ich slobodne vyberajú“².

Rodičia sú prví, ktorí učia svoje dieťa *rešpektovať ľudskú dôstojnosť*, pochopiť pravý zmysel života a byť schopným tolerovať iných a učiť ho aj úcte k starším. Kresťanská rodina vychováva svoje deti v duchu skutočných kresťanských hodnôt³, pravej, nie falošnej viery. Vedie deti k schopnosti vidieť vlastné chyby v správaní a konaní, k snahe o nápravu vlastného konania, k schopnosti komunikovať s inými, vážiť si iných. Rodina sa musí stať „vysokou prioritou pre našu Cirkev“, ak máme v úmysle byť živou, dynamickou a dobre fungujúcou Cirkvou“⁴, pripomína arcibiskup Demetrios. Cirkev je liečebňou, pravý duchovný život a život v spoločenstve je „liekom“ proti erózii spoločenských vzťahov. „Cirkev vychováva ľudí, aby sa stali podobnými Bohočloveku Christovi. Isus Christos nám zjavil Boží obraz a morálku, ale zároveň nám zjavil aj obraz a morálku človeka. Veriaci človek, oslavujúc Boha svojím osobným životom, svedčí o Božej a nevy-

¹ LARENTZAKIS, G.: Dôstojnosť človeka ako základ pre základné práva a ľudské práva v dnešnej a zajtrašej spoločnosti. In: ZOZULAK, J. (eds.): *Byzantská kultúra v kontexte európskej civilizácie*. Zborník príspevkov z vedeckej konferencie s medzinárodnou účasťou. Prešov 2003, s. 73.

² ZOZULAK, J.: *Ortodoxia a ortopraxia*, Prešov 2007, s. 108.

³ Pozri napríklad ZOZULAKOVÁ, V.: Axiologizácia osobnosti z kresťanského pohľadu. In: *Pravoslávny teologický zborník*, zv. XXXVII(22) – 2011, Prešov 2011, s. 158 – 165.

⁴ Pravoslávnu cirkev.

⁵ ARCHBISHOP DEMETRIOS OF AMERICA: *A Call to Faith*. New York 2004, s. 61.

sloviteľnej kráse Christových cností.“¹ Neustály život v askéze, očisťovanie srdca od vášní, osvietenie mysle vedú človeka k zjednoteniu s Bohom, k zbožšteniu. Človek, ktorý duchovne zápasí, žije duševne i spoločensky vyrovnanější život. „Správne fungovanie spoločnosti je výsledkom duchovnej bdelosti a duchovná bdelosť je základom skutočnej spoločnosti. Liečba duše od zlých myšlienok, vášní a tyranie smrti robí človeka duševne i spoločensky vyrovnaným. To je tiež riešením spoločenských, politických, ekologických i rodinných problémov“², hovorí metropolita Hieroteos Vlachos.

Medzigeneračná solidarita a boj proti sociálnej erózii, erózii medziľudských vzťahov by mal začínať vo vnútri rodiny. Každý človek, vyjadrené slovami kanadského profesora filozofie G. M. Kenyona, si vytvára svoju poviedku o vlastnom živote, príbeh o tom, prečo chce žiť. „Človek je bytosť hľadajúca zmysluplnosť svojej existencie.“³ Z filozofického hľadiska Kenyon chápe človeka ako bytie smerujúce k určitému cieľu (intentional being)⁴. Človek nielen prijíma podnety, ale na ne aj reaguje, zároveň však vytvára vlastné zámery, snaží sa zámerne a aktívne vytvárať vlastný svet a realizovať ho podľa vlastných predstáv.⁵ Sme presvedčení, že budovanie medzigeneračnej solidarity začína niekde tu, v rodine, pri schopnosti načúvať inému, pri snahe pochopiť jeho vlastné konanie, jeho „poviedku o vlastnom živote“. Keynon hovorí, že „existenciálny život človeka je možné prežívať. Je centrálnym bodom vývoja človeka. Zranie človeka pokračuje aj v starobe... Ako ľudia sme schopní otvoriť sa existenciálnemu zmyslu a zdieľať sa s tým s druhými ľuďmi, keď je nám daná možnosť pozi-

¹ ZOZULAK, J.: Princípy a hodnoty pre budovanie Európy. In: *Idea humanizmu a tolerancie v kontexte etnokultúrnej identity*. Prešov 2010, s. 125.

² METROPOLITA HIEROTEOS (VLACHOS): *Pravoslavná spiritualita*. Prešov 2006, s. 107 – 108.

³ KENYON, G. M.: Philosophical Foundations of Existential Meaning. In: REKER, G. T. – CHAMBERLEIN, K. (eds.): *Exploring Existential meaning. Optimizing Human Development Across the Life Span*. Thousand oaks, Sage Publications 2000, s. 14.

⁴ Intentional being.

⁵ Pozri KENYON, G. M.: Philosophical Foundations of Existential Meaning. In: REKER, G. T. – CHAMBERLEIN, K. (eds.): *Exploring Existential meaning. Optimizing Human Development Across the Life Span*. Thousand oaks, Sage Publications 2000, s. 11.

tívnej a nádejnej perspektívy“¹. V súvislosti s termínom „zmysluplnosť života“ Keynon ďalej dodáva: „Je možné, že v postmodernej spoločnosti životne dôležitú úlohu zohraje to, čo označujeme termínom zmysluplnosť života. Je možné na to myslieť, keď dnes okolo seba vidíme existenciálnu frustráciu, sociálnu izoláciu, nezmyselnosť žitia a separáciu toľkých ľudí.“² Sústreďenie sa na svoju vlastnú poviedku a schopnosť načúvať poviedke iného nám umožní lepšie pochopiť aj svoj vlastný život. V knihe Prísloví čítame: „Počúvaj, syn môj, napomínanie svojho otca a nezavrhuaj poučanie svojej matky, lebo sú ľúbezným vencom na tvojej hlave a šperkom na tvojom hrdle.“³

Obidve generácie v spoločnosti majú možnosť spolupracovať, načúvať jedna druhej, pomáhať si, učiť sa jedna od druhej. Majú možnosť spolupracovať pri vytváraní spoločenských hodnôt. V brožúre EÚ pod názvom *How to promote active ageing in Europe* sú uvedené cenné rady a odporúčania na podporu aktivít posilňujúcich medzigeneračnú solidaritu. „V modernej spoločnosti je často nedostatok príležitostí pre starých a mladých ľudí stretávať sa a vymieňať si svoje skúsenosti. Miestne a regionálne úrady, organizácie môžu hrať dôležitú úlohu pri zlepšovaní pochopenia a vzájomného učenia sa medzi generáciami prostredníctvom aktivít, ktoré ich spoja, aby našli riešenia, ktoré sú udržateľné a spravodlivé pre všetkých v zmysle výmeny a kooperácie.“⁴ Európska komisia, Komisia pre regióny a AGE európska platforma v tomto odporúčanom texte navrhujú presadzovanie medzigeneračných vzdelávacích výmen (promote cross-generational education exchanges), uľahčenie vzájomného porozumenia medzi generáciami (facilitate mutual understanding between generations), presadzovanie vekovej diverzity v zamestnávaní a v inovatívnych produktoch a službách (promote age-diversity in employment and the

¹ KENYON, G. M.: Philosophical Foundations of Existential Meaning. In: REKER, G. T. – CHAMBERLEIN, K. (eds.): *Exploring Existential meaning. Optimizing Human Development Across the Life Span*. Thousand oaks, Sage Publications 2000, s. 17 – 18.

² Tamže, s. 20.

³ Pr 1, 8 – 9.

⁴ *How to promote active ageing in Europe*, s. 27. September 2011. Dostupné online na http://www.age-platform.eu/images/stories/EN/brochure_activeageing_en.pdf.

silver economy) a multiaktívne projekty aktívneho starnutia (multi-thematic active-ageing projects). Cenné informácie poskytuje aj operačný program zamestnanosť a sociálna inklúzia.¹

Európa je „komplexným systémom kultúrnych a duchovných hodnôt, pretože počas mnohých storočí dochádzalo k neustálemu vzájomnému ovplyvňovaniu“². Európania v súčasnosti čelia dlhotrvajúcej ekonomickej kríze a rastúcej nezamestnanosti, čo výraznou mierou ovplyvňuje kvalitu života obyvateľov členských štátov Európskej únie. Rastúce ekonomické problémy vyvolávajú sociálnu nespokojnosť. Škrty sa výraznou mierou dotýkajú všetkých vrstiev obyvateľstva. Prioritou sa stáva ekonomické zabezpečenie života jednotlivca. Zvyšovanie veku odchodu do dôchodku, tvrdé sociálne a ekonomické reformy, zvyšovanie daňového zaťaženia, klesanie konkurencieschopnosti krajín a nízke príjmy vedú ľudí do zúfalých situácií. Individuálna hierarchia hodnôt jednotlivcov sa často mení. Budovanie vzdelanostnej európskej spoločnosti a dynamickej ekonomiky zlyháva. Ambiciózne zámery Európskej únie sú síce vznešené, ale zároveň sa zdajú byť priveľmi nadhodnotené a nedosiahnuteľné. V krízových časoch mnohí hľadajú odpovede, nový zmysel svojho života, nové istoty. Snažia sa vyrovnaf so záťažovými situáciami, ktoré prináša ekonomicky i sociálne upadajúca spoločnosť.

Pravoslávna cirkev má pri budovaní európskych hodnôt nezaameniteľné postavenie. Jej poslaním je „kázať Evanjelium všetkým národom, zmeniť spôsob života ľudí, ktorí žijú v hriechu, a ukázať im cestu k spáse. Cirkev však rešpektuje slobodu človeka“³.

„Duch pravoslávia je trvalý, súčasný, zdokonaľujúci – je to duch sily a múdrosti. Toto potrebuje dnešný človek, a predovšetkým mladí ľudia, ktorí denne bojujú s nespravodlivosťou, nekompetentnosťou, korupciou a hriechom.“⁴ Proti erózii medziľudských vzťahov je mož-

¹ Pozri stránku Ministerstva práce, sociálnych vecí a rodiny SR <http://www.esf.gov.sk/new/index.php?SMC=1&id=14> (Európsky sociálny fond).

² ZOZULAK, J.: Princípy a hodnoty pre budovanie Európy. In: *Idea humanizmu a tolerancie v kontexte etnokultúrnej identity*. Prešov 2010, s. 127.

³ Tamže, s. 128.

⁴ CHRISTODOULOS ARCHBISHOP: *Rooting of Joy and Hope*. Athens 2001, s. 40.

né bojovať upevňovaním skutočných hodnôt a zmysluplnosti života človeka. Človek, ktorý nežije v spoločenstve, potláča svoju vlastnú slobodu. „Sloboda človeka nie je len osobnou záležitosťou, ale vzťahom spoločenských štruktúr a kontaktov. Nikto neexistuje sám, ale vo vzťahu k iným... Prítomnosť iných tvorí predpoklad pre slobodu, pretože bez prítomnosti iných nie je možné zachovanie a prejavenie našej slobody.“¹

Veríme, že správnou hodnotovou výchovou začínajúcou v rodinách, ktorá vedie k váženiu si ľudskej dôstojnosti, úcte k druhému človeku je možné riešiť medzigeneračné problémy a upevňovať postavenie mladšej i staršej generácie v spoločnosti a sociálnu identitu jedinca. Každý musí myslieť na to, že aj on starne a raz bude patriť do staršej generácie. Je potrebné žiť tak, aby sme si svojim životom získali lásku a úctu svojich blízkych. Každý potrebuje pocit bezpečia. „Toto vzájomné váženie si ľudskej dôstojnosti by uľahčilo zachovávanie všetkých základných práv a ľudských práv.“²

LITERATÚRA:

ARCHBISHOP DEMETRIOS OF AMERICA: *A Call to Faith*. New York 2004. ISBN 1-58438-029-2.

CHRISTODOULOS ARCHBISHOP: *Rooting of Joy and Hope*. Athens 2001. ISBN 960-86870-1-2.

KENYON, G. M.: *Philosophical Foundations of Existential Meaning*. In: REKER, G. T. – CHAMBERLEIN, K. (eds.): *Exploring Existential meaning. Optimizing Human Development Across the Life Span*. Thousand oaks, Sage Publications 2000, s. 7 – 22.

LARENTZAKIS, G.: Dôstojnosť človeka ako základ pre základné práva a ľudské práva v dnešnej a zajtrajšej spoločnosti. In:

¹ ZOZULAK, J.: *Ortodoxia a ortopraxia*, Prešov 2007, s. 112.

² LARENTZAKIS, G.: Dôstojnosť človeka ako základ pre základné práva a ľudské práva v dnešnej a zajtrajšej spoločnosti. In: ZOZULAK, J. (eds.): *Byzantská kultúra v kontexte európskej civilizácie*. Zborník príspevkov z vedeckej konferencie s medzinárodnou účasťou. Prešov 2003, s. 73.

- ZOZULAK, J. (eds.): *Byzantská kultúra v kontexte európskej civilizácie*. Zborník príspevkov z vedeckej konferencie s medzinárodnou účasťou. Prešov 2003, s. 66 - 74. ISBN 80-8069-209-7.
- METROPOLITA HIEROTEOS (VLACHOS): *Pravoslavná spiritualita*. Prešov 2006. ISBN 80-8068-465-0.
- SAVVATOS, CH.: *Pravoslávna Cirkev a teológia medzi globalizáciou a sekularizáciou*. In: ZOZULAK, J. (eds.): *Byzantská kultúra v kontexte európskej civilizácie*. Zborník príspevkov z vedeckej konferencie s medzinárodnou účasťou. Prešov 2003, s. 54 – 59. ISBN 80-8069-209-7.
- ŠPANEKOVÁ, N. a kol.: *Krizová intervence pro praxi*. Praha 2004. ISBN 80-247-0586-9.
- ZOZULAK, J.: *Ortodoxia a ortopraxia*, Prešov 2007. ISBN 978-80-8068-693-2.
- ZOZULAK, J.: *Princípy a hodnoty pre budovanie Európy*. In: *Idea humanizmu a tolerancie v kontexte etnokultúrnej identity*. Prešov 2010, s. 123 - 132. ISBN 978-80-555-0150-5.
- ZOZULAKOVÁ, V.: *Axiologizácia osobnosti z kresťanského pohľadu*. In: *Pravoslávny teologický zborník*, zv. XXXVII(22) – 2011, Prešov 2011, s. 158 – 165, ISBN 978-80-555-0417-9.
- ŽILOVÁ, A.: *Chudoba a jej premeny na Slovensku*. Vyd. Mentor, Badín, 2005. ISBN 80-968932-2-X.

Internetové dokumenty:

- How to promote active ageing in Europe. September 2011. Dostupné online na http://www.age-platform.eu/images/stories/EN/brochure_activeageing_en.pdf.
- <http://www.esf.gov.sk/new/index.php?SMC=1&id=14> (Európsky sociálny fond).
- <http://www.er2012.gov.sk/zakladne-informacie-o-er2012/>
- <http://www.aksen.sk/psychologia/nasilie-na-starych-ludoch>.

POHĽAD PRAVOSLÁVNEJ CIRKVI NA NENARODENÝ ĽUDSKÝ ŽIVOT¹

Martina ŠIPOVÁ

Úvod

Otázka vzniku života od nepamäti patrila k ideologickým sporom vedcov, biológov, filozofov, právnikov a teológov. Problematika vzniku života sa netýka výlučne domény erudovaných odborníkov, ale k tejto téme sa vyjadruje a vedie dišputy predovšetkým laická verejnosť, pretože sa priamo dotýka človeka ako celistvej bytosti. Hneď na začiatku je dôležité zdôrazniť posvätný charakter ľudského bytia, ľudskej pozemskej existencie. Koncepcia vychádza z tézy, ktorá bola daná samotným Bohom pri stvorení človeka na Boží obraz a podobu. Prví ľudia boli stvorení ako muž a žena, aby sa plodili a množili². Preto Pravoslávna cirkev akceptuje tehotenstvo ako akt lásky, ktorým manželia naplnili svoj posvätný zväzok. V súlade s týmto prezentovaným názorom Pravoslávna cirkev stavia do pozitívneho svetla sexualitu, ktorá je v rámci kresťanského manželstva požehnaná.

Nájdu sa však i rôzne „humanistické“ názory, ktoré preferujú benevolentný spôsob žitia párov. Ale tento spôsob žitia nie je predmetnou problematikou nášho príspevku. Hlavnou dišputou tohto príspevku je otázka ľudského života a relevantná otázka okamihu vzniku ľudského života. Nejednotnosť názorov nás núti bližšie špecifikovať začiatok života embrya.

Z toho hľadiska je dôležité mať na pamäti, že:

➤ Nikto nemá právo nakladať so svojim osudom, a každé dieťa je život;

➤ Nikto z tých, ktorí poradia ukončiť tehotenstvo nie je zodpovedný za dôsledky tohto rozhodnutia;

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

² 1 Mjž 1, 27-28.

➤ Riziká pre svoje zdravie a pre celý budúci život ležia výhradne na vás.¹

Z čoho eventuálne vyplýva, že ľudská dôstojnosť je sociálnou hodnotou každého človeka. Princípalia spočíva v interakčnom fungovaní, v rešpektovaní jeho potenciality stať sa ľudskou osobou. V jeho právnej ochrane a starostlivosti nielen v prenatálnom období, ale i v jeho detstve, dospelosti a starobe.

Biblické svedectvá o stave embrya

Svätá synoda Gréckeho výboru pre bioetiku *Základné postavenie v etike asistovanej reprodukcie* vyhlásila, že „... Pasáže starozákonných textov hovoria o významných duchovných udalostiach, ktoré nastali v živote historických osôb (Dávída, Izaiáša, Jeremiáša) „z lona“, čo naznačuje, že embryonálny stav predstavuje fázu ľudskej evolúcie, počas ktorej Božia milosť pôsobí na človeka.“² V súlade s vyššie povedaným Sväté Písmo podáva konkrétne informácie nielen o významných duchovných udalostiach, ale opisuje i posvätný charakter historickej udalosti v živote každého človeka. Boh tvorí v útrobach matky človeka - dieťa, a tým odhaľuje tajomstvo ľudského rozvoja a počatia. Morálny status embrya z hľadiska orthodoxnej teológie nachádzame v jeho embryonálnom štádiu. Významným faktom je počiatok okamihu vzniku bunky. Tento okamih nastáva oplodnením ženského vajíčka mužskou spermiou. Plnosť ľudskej existencie je zdôraznená prítomnosťou ľudskej duše, ktorá vzniká v okamihu oplodnenia. Z toho dôvodu má embryo od samotného začiatku nielen právo na ochranu, ale i nárok na starostlivosť a život, keďže v sebe nesie jedinečnú genetickú informáciu.

¹ Медикаментозный аборт: препараты, противопоказания, опасные последствия (online). [cit. 2012-11-28]. Dostupné na internete: <<http://www.abortion.ru/content/medikamentoznyj-abort-preparatprotivopokazaniyaopasnye%2%A0posledstviya>>

² KOIOS, N.: Embryo and foetus as seen by Orthodox Church. In: *The Holy Synod of the Church of Greece – Bioethics Committee 2007 Basic positions on the ethics of Assisted Reproduction*. Múňchen 2009, s. 23 a nas.

Antropologický status ľudského embrya z pohľadu Pravoslávnej cirkvi

Súčasná postmoderná doba a jej dynamické napredovanie vo vede vyvoláva v kruhu spoločnosti rôzne etické problémy. Vďaka pokroku vedy prichádzame k informáciám, ktoré prispievajú k odhaleniu tajomstva ľudského rozvoja – počatia, až do pôrodu. Každá z týchto tajomstiev, z týchto fáz¹ prechádza nezvyčajnými vlastnosťami, ktoré dodávajú neoceniteľné informácie v oblasti lekárskej vedy o koncepcii vývoja ľudského embrya. A nielen to. Informácie o embryu nám pomáhajú porozumieť významu celého organizmu. Dôležitosť otázky ľudského embrya môžeme chápať ako genézu novej fázy biologického vývoja embrya.²

Samotný život človeka by mal byť poznačený kompatibilitnosťou prežitia jednotlivých častí života. Život vykazuje špecifické známky, ktoré by mali smerovať priamo ku zachovaniu ľudského života, a zároveň i k vzkrieseniu večného života. Človek ako jedinečná bytosť je jediný tvor, ktorý v sebe nesie Boží obraz a podobu. Vzhľadom k tomu Boh je neustále prítomný pri vytváraní nového človeka. Dieťa je dar daný od Boha. Je spolutvorcom pri tomto významnom akte. Okamih počatia je teda spojený so starostlivosťou, emocionálnou podporou, duchovnou podporou a pod., ktorá sa deje skrze modlitbu.

Stanovisko Pravoslávnej cirkvi o začiatku ľudského života a jeho morálnej hodnote je založené na oficiálnom vyhlásení miestnych pravoslávnych cirkví v Rusku, Grécku a Rumunsku. Orthodoxná antropológia je založená na christologickej doktríne, ktorá pochádza zo zvestovania Theotokos (Božského počatia), a narodenia Bohorodičky, narodenia Isusa Christa, ktoré sú významným antropologickým záverom. Spoločným vodiacim znakom všetkých cirkví, je ľudské embryo, ktoré z hľadiska ľudskej perspektívy je považované za začiatok ľudského života. Embryo je nielen odborný výraz opisovaný na stránkach mnohých publikácii, ale ide o odhalenie jedného z tajomstiev

¹ Fertilizácia, implantácia, zygotá, morula, Blastocysta...

² K tomu bližšie pozri KOIOS, N.: *Embryo and foetus as seen by Orthodox Church*. Munchen 2009, s. 360.

z najdokonalejších aspektov ľudského spoločenstva – ide tu o vznik novej ľudskej bytosti. Z toho dôvodu Pravoslávna cirkev prisudzuje embryu jeho neodňateľné práva:

1. Právo na ľudskú identitu;
2. Právo na život;
3. Právo na večnosť.¹

Cirkev vníma život človeka ako jeden z najväčších darov, ktoré treba chrániť od samotného počiatku. Ľudské embryo je teda chápané ako plnohodnotná ľudská bytosť. Embryo je nepochybne posvätenie nového života v lone matky.

Veda tvrdí, že v okamihu oplodnenia vajíčka ženy mužskou spermiou, vznikne nový ľudský organizmus, nazývaný embryo. Táto prvá jednobunková fáza sa nazýva zygota a tento nový organizmus veda nazýva ľudským organizmom, ktorý patrí do ľudského biologického druhu.²

Avšak vynárajú sa rôzne morálne otázky, ktoré sú úzko prepojené s vyhodnotením morálneho statusu embrya. Diskutabilná otázka nastáva práve v okamihu, keď mnohí vedci namietajú, že embryo nie je v ranom štádiu poverené slobodnou voľbou a zmýšľaním. Priznávajú embryu status ľudskej bytosti³, ale nepovažujú ľudský zárodok za osobu. Spochybnilo jeho antropologický status osoby. Z toho vyplýva, keďže embryo nie je osoba, jeho zabitie nemožno považovať za nemorálne.

Avšak, ak sme stotožnení s myšlienkou embrya ako plnohodnotnej ľudskej bytosti, potom mu prináležia rovnaké neodňateľné práva, ktoré nám prislúchajú ako ľuďom, ktorí sa narodili na tento svet. Právo embrya spočíva v skutočnosti, že je to živý človek, ktorý v prenatálnom štádiu nedokáže brániť a hájiť bezbranný život, ktorý mu bol daný od Boha. Rovnako ako každý človek, tak i embryo nielen z etického hľadiska, ale i z humánneho, kresťanského a pod., má právo na svoju ľudskú identitu. Preto mu nesmieme brániť v rozvíjaní svojej

¹ K tomu bližšie pozri tamže.

² Bližšie pozri LUCAS, L. R.: *Bioetika pre všetkých*. Trnava 2010, s. 118.

³ Pozri (online). [cit. 2012-10-12]. Dostupné na internete: <<http://novinarizazivot.sk/article.php?35>>

osobnosti. Vzhľadom k tomu, že bolo stvorené na Boží obraz a podobu je od okamihu svojho počatia „odsúdené“ na večnosť. Toto právo mu bolo dané Bohom.

Orthodoxná kresťanská viera po celú dobu svojej tradície formulovala svoje učenie o morálnom statuse embrya. Pravoslávna cirkev svoju dogmatickú pravdu o povahe a postavení embrya vyjadrila prostredníctvom kánonického práva, v spisoch veľkých otcov Cirkvi, prostredníctvom christologickej doktríny – v učení o tajomstve Božieho vtelenia a Bohočloveka Isusa Christa.

Nový Zákon a nenarodený ľudský život

Domnienky o tom, či človek vzniká v ranom štádiu oplodnenia alebo nie, vedú k zbytočným špekuláciám tohto dokonalého tajomstva. Život človeka je vnímaný ako Boží dar, ktorý je potrebné chrániť. Ak participujeme na permanentnej ľahostajnosti voči samému sebe, ničíme zároveň Boží dar, ktorým sme boli obdarovaní. Nielen hazard, neohľadupnosť, či iné faktory indiferentného postoja voči nášmu životu spôsobujú postupné ničenie Božej podoby, ale bránime predovšetkým samým sebe, aby sa z nás stali bytosti smerujúce k neoddeliteľným prvkom duchovnej podobnosti Bohu.

Podľa biblického zjavenia, je ľudská prirodzenosť nielen stvorená Bohom, ale obdarená vlastnosťami jeho obrazu a podoby.¹ Iba na tomto základe sa dá tvrdiť, že ľudská prirodzenosť má nezameniteľnú dôstojnosť... Vtelené Božie Slovo dosvedčuje, že po páde, ľudská prirodzenosť nestratila na svojej dôstojnosti, pretože je nenapodobiteľným obrazom Boha...²

Nový Zákon je priamym svedectvom, že v priebehu 1. storočia dochádzalo k formulovaniu dogmatických právd, ku ktorým značnou mierou prispievali cirkevní otcovia, ktorí zhodne vyjadrili svoj názor na zachovanie života dieťaťa v lone matky. Známy dokument z 1. sto-

¹ Porov. 1 Mjž 1, 26.

² Основные Русской Православной Церкви Учение о достоинстве, свободе и правах человека (online). [cit. 2012-10-12]. Dostupné na internete: <<http://www.mospat.ru/en/documents/dignity-freedom-rights/iv/>>

ročia *Didaché*¹ alebo *Učenie dvanástich apoštolov* opisuje počiatok života dieťaťa pred jeho narodením: „Plod dieťaťa nezapudíš, aby zahynulo, ani novorodenca neusmrťíš“. Cirkev stále neodmysliteľne vystupovala proti márneniu života nielen mimo tela matky, ale priamo v jej lone. Dostatočne to vyjadrila slovami k pohanom: „Zabíjajú deti, ničia Boží zárodok (v matkinom tele)“.

Na prelome 3. storočia Tertullián vo svojom diele „*Apologeticum*“² odsúdil zabitie plodu. „Ak zabránim narodeniu, je to predčasná vražda človeka, a nerozhoduje to, či vytrhneme dušu už narodenú alebo ju zničíme vo chvíli, keď sa rodí. Je už človekom ten, kto ním bude; tak ako každý klíčok obsahuje v sebe plod.“

Nový Zákon používa na uvedenie si osobnosti nenarodeného dieťaťa termín *brephos*. Tento termín je určený pre dieťa nachádzajúce sa v maternici, na rozdiel od moderných terminologických vyjadrení lekárov. Tí najčastejšie využívajú termín „zygota“, „embryo“, „plod“ a pod. Tieto termíny sú požívané na rozlíšenie fázy prenatálneho života. Latinské slovo „fetus“³ znamená „maličká/ý“ a nikdy nebolo určené ako prostriedok pre popretie ľudského detského bytia v matkinom lone. Podobný vzor jazyka nachádzame v Starom Zákone ako v knihe Jób, kde sa hovorí, „alebo prečo nie som ako zahrabané nedochôdča, ako deti, ktoré neuzreli svetla!“⁴, v ktorom sa odvoláva na deti (gohlal), ktoré neuzreli svetla. Alebo na inom mieste apoštol Lukáš hovorí o uvedení si osobnosti nenarodených detí, keď hovorí „...keď Alžbeta počula pozdrav Máriin, nemluvniatko pohlo sa v jej živote a Duch Svätý naplnil Alžbetu.“⁵ Nenarodený Ján Krstiteľ uznáva a oslavuje nenarodeného Mesiáša, „plod“ zdraví „plod“... Oslavujeme narodenie Jána Krstiteľa, Theotokos, samotného Isusa Christa, oslavujeme koncept vstupu do času a fyzického sveta – „plnosť času“,

¹ K tomu bližšie pozri (online). [cit. 2012-10-12]. Dostupné na internete: <http://soc.webovka.eu/index.php?option=com_content&task=view&id=22&Itemid=29>

² Pozri SUAUDEAU SJ, J.: Potrat a eutanázia. In: *Zborník prednášok Pápežskej rady pre rodinu*. Biologické kritéria definície ľudského jedinca. Vatikán 1997, s. 34.

³ Plod.

⁴ Job 3, 16.

⁵ Lk 1, 41.

ako to nazýva apoštol Pavol. Skrze Isusa Christa prichádza vtelenie Božieho slova, pričom človečenstvo vzniká od okamihu počatia, existujúce v prenatalnom období v lone Bohorodičky, narodí sa, prežíva detstvo až do dospelosti, až po fyzickú smrť. Boh posväcuje každý okamih ľudskej existencie – od narodenia až k pozemskej smrti. Boh sa stotožňuje s nami, keď za nás umiera na kríži. Nekonečne dobrotný Boh vyjadruje s nami svoju solidaritu: či sa nachádzame v ranom štádiu zvanom zygota, embryo, plod, dieťa, dospievajúci, dospelý, alebo starší: ľudská existencia je kontinuum od počatia, až po smrť, k večnému životu v Pánovi!¹

Podobné vyjadrenia nachádzame u sv. Maxima Vyznávača, keď čítame: „Vo chvíli počatia dieťa dostáva dušu a zároveň sa začína formovať jeho telo.” „K tomuto vyjadreniu sa prikláňa sv. Ján Damašký vo svojich dielach, sv. Sofrónius Jeruzalemský, sv. Gregor Teológ, sv. Gregor Naziánsky. Sv. Atanáž Veľký vo svojom diele *O človeku* zdôrazňuje, že súčasné prijatie duše i tela je podmienkou správneho vývoja dieťaťa.” Pravoslávni biskupi participovali na vyhlásení celogréckeho zjazdu vedcov a lekárov v Solúne v r. 1986, ktorý sa uzniesol na tomto vyhlásení: „Človek je plným ľudským organizmom od chvíle počatia po biologickú smrť. Život človeka sa začína vo chvíli počatia ženou.” Cirkev neustále poukazuje na moderné výdobytky súčasnej doby, pričom sa vo veľkej miere odvoláva na Apoštolské kánony nielen sv. Vasilija Veľkého, ale i závery cirkevných snemov ešte nerozdelenej Cirkvi: „Ženy, ktoré podávajú lieky, spôsobujúce nedonosenie plodu v lone i ženy, ktoré prijímajú jed usmrcujúci plod, podliehajú trestu epitímie rovnakej ako pre vraha.”^{2 3}

Podľa pravoslávnej antropológie embryo je plnohodnotná ľudská bytosť od prvého okamihu počatia, vnímané ako morálne a ontologic-

¹ K tomu Pozri PROTOPAPAS, J.: *Abortion: An Orthodox Christian Perspective on the Sanctity of Human Life* Contribute a better translation. (online). [cit. 2012-10-12]. Dostupné na internete: <<http://orthodoxword.wordpress.com/2011/01/29/abortion-an-orthodox-christian-perspective-on-the-sanctity-of-human-life/>>

² Por. 91. kánon VI. Všeobecného snemu, a 8. kánon sv. Vasilija Veľkého.

³ Pozri (online). [cit. 2012-10-12]. Dostupné na internete: <<http://www.rytier.sk/rytier/1999/3-99/pravosl.htm>>

ky rovnocenné narodeniu osoby od samotného začiatku svojho života. Je to bytosť sama o sebe, vo vzťahu s Bohom a s inými osobami.¹ Zygota je biologicky unikátna.

Učenie Cirkvi od začiatku druhého až do piateho storočia je zhodné v názore, že potrat je úkladná vražda, bez ohľadu na to, či bola vykonaná za chirurgickým účelom alebo chemickými prostriedkami. V Liste Diognetovi, ktorý je považovaný za starokresťanské apologetické dielo, prebieha opis kresťanov z pohanov, kde na ich obranu hovorí, že: „Sobašia sa, rovnako ako všetci ostatní, plodia deti, ale neodhadzujú ich”.² Svätý Vasilij Veľký k otázke ľudského života sa vyjadruje nasledovne: „Žena, ktorá preruší úmyselne ľudský život, je povinná predstúpiť pred súd ako vrahyňa. Toto tvrdenie nie je presné tvrdenie niektorých obrazových neopísateľných koncepcií... Jedna sa o otázku zabezpečenia detí, ktoré majú byť narodené, ale ide aj o ženu, ktorá bojuje s vlastným životom. Vo väčšine prípadov ženy zomierajú v priebehu operácií. Ale okrem toho je potrebné poznamenať, že zničenie embrya predstavuje ďalšiu vraždu...”³ Svätý Ján Zlatoústý hovorí o potrate ako zločine horšom ako vražda, keď píše: „Prečo si zasiala tam, kde pole túži zničiť ovocie? Tam, kde sú lieky sterility? Tam, kde je vražda pred narodením?... Smilnica zostane len smilnicou, ale môžete z nej urobiť rovnako vrahyňu. Samozrejme, čo je horšie než vražda, neviem posúdiť, pretože ona nezabíja to, čo sa už vyvíja, ale bráni jeho vzniku.”⁴ Významné svedectvo nám poskytujú

¹ BALOYANNIS, S.: *Regenerative Medicine and Respect of the Embryo Points of View of the Orthodox Church*. (online). [cit. 2012-10-12]. Dostupné na internete: <<http://www.regenerative-medicine.jp/whitepaper/818.pdf>>

² Vieme, že v starovekej Sparte sa nezdravé dieťa nechalo napospas dravcom v Taygejských horách. Inde napr. hádzali deti do priepasti a pod.

³ DIOGNÈTE § 5, 6 V: H.-I. Marry, „Source Chrétiennes”, VC. 33, Paris 1951. In: KOIOS, N.: *Embryo and foetus as seen by Orthodox Church*. Múchnen 2009, s. 360.

⁴ DIOGNÈTE § 5, 6 V: H.-I. Marry, „Source Chrétiennes”, V. 33, Paris 1951. Canon of st. Basil the Great. Podľa KOIOS, N.: *Embryo and foetus as seen by Orthodox Church*. Múchnen 2009, s. 360. In: AKANTHOPOULOS, P.: *Κώδικας των ιερών κανόνων* (gr. ed.), Thessaloniki 2006, s. 454.

⁵ CHRYSOSTOM, J.: *Epistulam ad Romanos 24. Patrologia graeca*. Paris 1857-1886. In: KOIOS, N.: *Embryo and foetus as seen by Orthodox Church*. Múchnen 2009, s. 360, s. 162.

i kánony Pravoslávnej cirkvi, a to konkrétne Kánon 91 „Penthekti” ekumenickej synody, kde sa hovorí: „Pokiaľ ide o ženy, ktoré poskytujú drogy za účelom obstarania potratov, a tie, ktoré plod zabijú jedni, podliehajú trestu pre vrahov.”¹ Pretože učenie Pravoslávnej cirkvi podobne ako aj cirkvi Rímskokatolíckej vyhlasuje v súlade so Svätým Písmom aj tradíciou, že „život každej ľudskej osoby sa začína vo chvíli počatia. Spôsobený potrat v každom štádiu tehotenstva sa rovná vražde. Učenie o darovaní duše Bohom vo chvíli počatia zohráva kľúčovú úlohu v učení východných cirkví o nedotknuteľnosti ľudského života od počatia po jeho prirodzenú smrť.”²

Druhý kánon pod názvom Kánon XXI synódy v Ankyre nám zaujímavým spôsobom opisuje ženy – neviestky, príznačné pre danú dobu. „Pokiaľ ide o ženy, ktoré sa stávajú prostitutkami a zabíjajú svoje deti ako nevydarený prostriedok pre spôsob ich podnikania, všeobecným pravidlom je odtrhnutie života od spoločenstva, pretože ostali bez postihu. Filantropickou alternatívou stanovujeme trest na desať rokov v závislosti na pevnosti stupňa.”³

Významný pravoslávny teológ S. Harakas vo svojej knihe *Contemporary Moral Issues Facing the Orthodox Christian*⁴ opisuje život človeka začínajúci v lone matky. O ľudskom živote hovorí nielen ako bezpodmienečnom dare, ktorý získavame od Boha, ale spôsob nášho života nesie so sebou určité povinnosti. Z toho hľadiska je vražda nevinného života odporným zločinom, na ktorý je poukázané šiestym prikázaním, ale je to evidentné i z príbehu Kaina a Ábela⁵. Vtelený Logos na večné veky posvätil ľudský život, v oboch svojich fyzických a duchovných aspektoch.⁶ Všetky ľudské bytosti zdieľajú rovnaký potenciál pre rozvoj „osoby“, či sa nachádzame v maternici, vo fyzic-

¹ KOIOS, N., cit. dielo, s. 361.

² (online). [cit. 2012-10-12]. Dostupné na internete: <<http://www.rytier.sk/rytier/1999/3-99/pravosl.htm>>. In: časopis Gréckej pravoslávnej cirkvi „Orthodoxos martýria“, r. 1987, str. 67.

³ KOIOS, N., cit. dielo, s. 361.

⁴ Súčasné morálne problémy, ktorým čelí ortodoxný kresťan.

⁵ 1 Mjž 4, 1-6.

⁶ Pozri HARAKAS, S. S.: *Contemporary Moral Issues Facing the Orthodox Christian*. Mineapolis 1982, s. 83.

kom svete alebo na smrteľnej posteli. Potenciál pre „osobnosť” ľudského plodu je zrejmý nielen z pravoslávnej koncepcie psychosomatickej jednoty, ale predovšetkým z Písma. Práve preto Pravoslávna cirkev odmieta pojem „právo ženy na potrat“, vzhľadom k tomu, že život bol daný Bohom, a nikto z nás nemá právo vziať ho späť. Z čoho eventuálne vyplýva, ak nie sme hodní vziať si vlastný život, o to viac nemáme právo vziať život nenarodenému dieťaťu v lone matky.¹

Starý Zákon a jeho pohľad na začiatok ľudského života

Na stránkach Starého Zákona sa systematicky dozvedáme o unikátnom Božom diele ľudského života, ktorý vzniká v okamihu splodenia. Relevantný dôkaz toho, že Boh je naozaj spolutvorcom tohto jedinečného diela. Východiská kresťanskej antropológie zameriavame na odkaze všeobecného pravidla, ktorým je bezpodmienečný status plnej ľudskej osoby práve v okamihu splodenia², čiže oplodnenia vajíčka spermiou (zygota).

Jeremiáš sa v súvislosti s posvätným charakterom ľudského života vyjadruje nasledovným spôsobom: „Skôr, než som ťa utvoril v matkinom živote, poznal som ťa, skôr, než si vyšiel z lona, zasvätil som ťa, za proroka pre pohanov som ťa ustanovil.”³ Podobne vyhlásenia nachádzame i u Žalmistu, keď hovorí: „Veď ty si ma vyviedol z lona a na prsiach matky si mi dal spočinúť. Od samého zrodu som odkázaný na teba.”⁴ A následne na to potvrdzuje známym výrokom: „Moje údy neboli utajené pred tebou, keď som vznikol v skrytosti, utkávaný v hĺbinách zeme.”⁵

Na ďalších stranách Svätého Písma Žalmista opisuje vývoj plodu v matkinom lone, ako tvorivej Božej činnosti. Podobne i Jób svedčí slovami adresovanými Bohu: „Tvoje ruky ma sformovali a urobili, ale

¹ Pozri HARAKAS, S. S.: *Contemporary Moral Issues Facing the Orthodox Christian*. Minneapolis 1982, s. 83-85.

² Bližšie pozri ZLATŇANSKÝ, J. a kol.: *Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Trnava 1999, s. 551-552.

³ Jer 1, 5.

⁴ Ž 22, 10-11.

⁵ Ž 139, 15.

naraz ma chceš celkom zničiť... naozaj zliať si ma ako mlieko a nechať si ma zhustnúť ako syr. Obliekol si ma mäsom a kožou, kosťami a šľachami si ma popretkával. Dal si mi život a vernosť a Tvoj dozor zachoval môjho ducha.“¹ Ďalej Jób pokračuje výrokom: „Prečo si ma vyviedol z matkinho lona?“²

Ak sa presunieme ďalej na začiatok 3. storočia ku kresťanskému autorovi Tertullianovi, zistíme nasledujúce slová o vzniku človeka v maternici matky: „Ten, kto bude človek je už človek.“ Podobne i Pravidlá sv. Vasilija Veľkého potvrdzujú, že: „Tá, ktorá zámerne ničí plod, mala by dostať trest za vraždu... Tí, ktorí dávajú drogy za účelom potratu, a tí ktorí prijímajú jed, aby zabili plod, majú byť podrobení rovnakému trestu, ako vražda“, číta sa v 2. a 8. pravidle Vasilija Veľkého. Toto potvrdzuje aj 91. Pravidlo šiesteho všeobecného snemu.³ Zároveň sv. Vasilij Veľký reflektuje: „Ale nebudeme venovať pozornosť jemným rozdielom, či bol stvorený alebo nestvorený.“ Sv. Ján Zlatoústý prirovnáva vykonávateľa abortu „k najhorším vrahom.“⁴ Cirkev považuje obhajovanie potratov v spoločnosti za hrozbu pre budúcnosť ľudstva a jasné znamenie morálnej degradácie. Je nezlučiteľné, ak veríme biblickému a svätotočcovskému učeniu, že ľudský život je posvätný a vzácny, a napriek tomu hovoríme o slobodnom rozhodnutí, čo sa týka eliminácie ľudského embrya. Cirkev v žiadnom prípade neodvrhuje ženy, ktoré potrat vykonali, ale požíva ich k pokániu i k prekonaniu deštruktívnych vplyvov hriechu skrze modlitbu a následnej epítímie, s pokračujúcou účasťou na eucharistii. V prípade priameho ohrozenia na živote matky, ak tehotenstvo pokračuje, a to najmä v prípade, že má ďalšie deti, sa odporúča, vysoká miera empatie a miernosť v pastoračnej praxi.⁵ Zodpovednosť za hriech vraždy nenarodeného dieťaťa nesú obidvaja rodičia, ak k tomu dali svoj súhlas. Ak sa manželka rozhodla vykonať potrat bez súhlasu

¹ Job 10,8-12.

² Job 10, 18.

³ (online). [cit. 2012-10-12]. Dostupné na internete: <http://orthodoxinfo.com/praxis/roc_bioethics.aspx>

⁴ Tamže.

⁵ Tamže.

manžela, môže to byť dôvod k rozvodu. Hriech má i lekár, ktorý sa podujal potrat vykonať.¹

Z toho dôvodu Cirkev podporuje výhradu vo svedomí lekárov, ktorí priamo participujú na takýchto zdravotníckych úkonoch.

Záver

Pravoslávna cirkev vníma život nenarodeného človeka už v maternici matky. Toto nám potvrdzujú otcovia a učители Cirkvi, ktorí tieto tézy formulovali od raného obdobia Cirkvi. Cieľom tohto príspevku bolo poukázať na učenie Cirkvi, ktorá podobne ako iné cirkvi², uznáva plnohodnotný status ľudskej bytosti od prvého okamihu splodenia. Tým sa potvrdilo, že zygota, ktorá je biologicky unikátna, je plodom manželskej lásky, ktorá má konkrétnu dušu a telo. Z toho dôvodu Cirkev nemôže prihliadať na potrat ako na bežnú vec, ktorá sa vykonáva za určitých okolností. Opäť tu platí známa fráza a fakt, že ľudské embryo je nepochybne človek so svojou dušou a telom, a každé zámerné zničenie sa rovná úkladnej vražde človeka. Preto je našou povinnosťou poskytnúť mu právo na ochranu a starostlivosť, ktoré prislúchajú embryu v okamihu splodenia. Harmonizácia ľudskej dôstojnosti a posilňovanie vzájomnej sebadôvery by mala spočívať v dôraze na hodnote, ktorá je postavená nad iné hodnoty, právo žiť.

Zoznam bibliografických odkazov:

DIOGNÈTE § 5, 6 V: H.-I. Marry, „Source Chrétiennes“, VC. 33, Paris 1951. Podľa KOIOS, N.: Embryo and foetus as seen by Orthodox Church. In: *Periodicum Biologorum*. Múchen 2009, vol. 111, č. 3, s. 359-363. ISSN 0031-5362.

DIOGNÈTE § 5, 6 V: H.-I. Marry, „Source Chrétiennes“, V. 33, Paris 1951. Canon of st. Basil the Great. Podľa KOIOS, N.: Embryo and

¹ (online). [cit. 2012-10-12]. Dostupné na internete: <http://orthodoxinfo.com/praxis/roc_bioethics.aspx>
http://orthodoxinfo.com/praxis/roc_bioethics.aspx

² Napríklad Rímsko-katolícka cirkev.

- foetus as seen by Orthodox Church. In: *Periodicum Biologorum*. München 2009, vol. 111, č. 3, s. 359-363. ISSN 0031-5362. In: AKANTHOPOULOS, P.: *Κώδικας των ιερών κανόνων* (gr. ed.). Thessaloniki 2006, s. 454.
- DIOGNÈTE § 5, 6 V: H.-I. Marry, "Source Chrétiennes", V. 33, Paris 1951. Podľa KOIOS, N.: *Embryo and foetus as seen by Orthodox Church*. München 2009, s. 360-363. ISSN 0031-5362.
- HANGONI, T.: *Osobnosť kresťanského sociálneho pracovníka*. Gorlice 2011. ISBN 978-83-63055-00-4.
- HARAKAS, S. S.: *Contemporary Moral Issues Facing the Orthodox Christian*. Mineapolis 1982. ISBN- 10: 0937032247.
- CHRYSTOSTOM, J.: Epistulam ad Romanos 24. *Patrologia graeca*. Paris 1857-1886, s. 162. Podľa: KOIOS, N.: *Embryo and foetus as seen by Orthodox Church*. In: *Periodicum Biologorum*. München 2009, vol. 111, č. 3, s. 359-363. ISSN 0031-5362.
- KUZYŠIN, B.: Význam Svätého Písma v biblioterapeutických (psycho-terapeutických) aktivitách. In: *Pravoslávny biblický zborník II/2011 [elektronický zdroj] : zborník katedry biblických náuk Pravoslávnej bohosloveckej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove*. Gorlice 2011, s. 64-72. ISBN 978-83-931180-5-2.
- LUCAS, L. R.: *Bioetika pre všetkých*. Trnava 2010. ISBN 978-80-7162-854-5.
- NIKULIN, A.: Spiritualita v kontexte krízy osobnosti moderného človeka. In: *Duchowość jako socjalny czynnik rozwoju społeczeństwa w Polsce i na Słowacji [elektronický zdroj] : międzynarodowa konferencja naukowa, 25 lutego 2010 w Domu Polsko-Słowackim (ul. Rynek 1) w Gorlicach*. Gorlice 2010, s. 180-187. ISBN 978-83-931180-0-7.
- SUAUDEAU SJ, J.: Potrat a eutanázia. In: *Zborník prednášok Pápežskej rady pre rodinu. Biologické kritéria definície ľudského jedinca*. Vatikán 1997. ISBN 80-88944-54-6.
- ŠIP, 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.
- ZLATŇANSKÝ, J. a kol.: *Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Trnava 1999. ISBN 80-7162-259-1.

Internetové zdroje:

- BALOYANNIS, S.: *Regenerative Medicine and Respect of the Embryo Points of View of the Orthodox Church*. (online). [2011-10-12]. Dostupné na internete: <<http://www.regenerative-medicine.jp/whitepaper/818.pdf/>>
- PROTOPAPAS, J.: *Abortion: An Orthodox Christian Perspective on the Sanctity of Human Life Contribute a better translation* (online). [2011-10-12]. Dostupné na internete: <<http://orthodoxword.wordpress.com/2011/01/29/abortion-an-orthodox-christian-perspective-on-the-sanctity-of-human-life/>>
- (online). [2011-10-12]. Dostupné na internete: Медикаментозный аборт: препараты, противопоказания, опасные последствия (online). [cit. 2011-11-28]. Dostupné na internete: <<http://www.abortion.ru/content/medikamentoznyj-abort-preparaty-protivopokazaniya-opasnye%C2%A0posledstviya>>
- (online). [cit. 2011-10-12]. Dostupné na internete: <http://novinariza.zivot.sk/article.php?35>
- Основные Русской Православной Церкви Учение о достоинстве, свободе и правах человека (online). [2011-10-12]. Dostupné na internete: <<http://www.mospat.ru/en/documents/dignity-freedom-rights/iv/>>
- (online). [2011-10-12]. Dostupné na internete: <http://soc.webovka.eu/index.php?option=com_content&task=view&id=22&Itemid=29>
- (online). [2011-10-12]. Dostupné na internete: <<http://www.rytier.sk/rytier/1999/3-99/pravosl.htm>>
- (online). [2011-10-12]. Dostupné na internete: <<http://www.rytier.sk/rytier/1999/3-99/pravosl.htm>> In: *Časopis Gréckej pravoslávnej cirkvi „Orthodoxos martyria”*, r. 1987, str. 67.
- <http://orthodoxinfo.com/praxis/roc_bioethics.aspx>
- (online). [2011-10-12]. Dostupné na internete: <http://orthodoxinfo.com/praxis/roc_bioethics.aspx>http://orthodoxinfo.com/praxis/roc_bioethics.aspx>

MAŁŻEŃSTWO A EUCHARYSTIA- SUGESTIA LITURGICZNA

Ks. Lubomir WORHACZ

Tajemnica Eucharystii to korona wszystkich misterii w Cerkwi Prawosławnej. Jest jedynym wyrażeniem i aktualizacją wielkiej tajemnicy naszej wiary- tajemnicy Wcielenia Syna Bożego. Od Eucharystii pochodzą i ku niej ukierunkowane są wszystkie sakramenty, dzięki którym żyje, oddycha i zbawia się Kościół.

Powyższa prawda wiary i życia chrześcijanina miała w liturgicznej praktyce dawnej cerkwi swoje widzialne i namacalne odbicie. Wszystkie sakramenty, a wśród nich i tajemnica małżeństwa, odprawiane były podczas liturgii świętej i pełniły swojej uświęcającej Łaski otrzymywali przez komunię Przeczystego Ciała i Krwi Chrystusa Zbawiciela. Świadczy o tym pisach chrześcijański drugiego wieku Tertulian (160- 220), który pisze że prawdziwe małżeństwo zawarte było w obecności członków Kościoła, poświęcone było modlitwą i scalone Eucharystią ¹.

Obrzęd samej tajemnicy małżeństwa w dawnych czasach realizował się zatem w świątyni przez modlitwę, błogosławieństwo i nałożenie rąk biskupa podczas liturgii świętej. Świadczy o tym dzisiejszy porządek obrzędu małżeństwa, w którym znajduje się szereg elementów wspólnych dla tych obu nabożeństw: wezwanie początkowe „*Благодаренно Царство...*”, ektenia wielka, czytania z listów apostołskich i ewangelii, ektenia zdwojona, wezwanie „*И сподобы нас Владыко...*”, modlitwa „*Otcze nasz*” i wreszcie spożywanie ze wspólnego kielicha. Wszystkie powyższe elementy wzięte są z porządku liturgii świętej i według swej struktury są najbliższe porządkowi liturgii Upřednio Poświęconych Darów ².

Do X wieku sakrament małżeństwa odprawiany był razem z liturgią. W tych czasach, podobnie jak i dzisiaj, najczęściej odprawiana

¹ Prot. Joann Meyendorf, *Pravoslavije v sovremennom mire*, Nowy York 1981, str.16-17.

² Tamże.

była liturgia św. Jana Chryzostoma. Znana jest jednak z tych czasów również liturgia Upřednio Poświęconych Darów (różniąc się od tej którą dziś odprawia się w czasie wielkiego postu). Podczas tej liturgii, która nie miała charakteru postnego i pokutnego, również możliwe było udzielenie sakramentu małżeństwa ¹.

Świadczą o tym bizantyjskie i synajskie rękopisy z X po XV wiek, w których jest mowa o tym, że od X w. w czwartki i piątki w ciągu całego roku odprawiana była liturgia Upřednio Poświęconych Darów ².

Na przestrzeni wieków pod wpływem przyczyn charakteru kanonicznego (małżeństwa mieszane, bigamia oraz inne kanoniczne przeciwwskazania) jak również z powodu upadku duchowości chrześcijan i ostygnięcia świadomości liturgicznej zarówno wśród wiernych jak i duchownych, pojawia się zwyczaj odprawiania sakramentów oddzielnie od eucharystycznego zgromadzenia. Bywa, że sakramenty odbywają się poza świątynią i najczęściej w świadomości indywidualnego obrzędu lub osobistego nabożeństwa tzw. *treby*.

Mimo wszystko jednak pierwsza i normatywna praktyka dawnej cerkwi nie została całkiem zapomniana. Sakramentem, który do dziś połączony jest z liturgią świętą jest kapłaństwo (święcenia diakonów, prezbiterów i biskupów).

W czasach współczesnych wiele lokalnych kościołów prawosławnych przeżywa „renesans myśli liturgicznej” i powraca do częściowo zapomnianych jednakże początkowych i głęboko zakorzenionych w prawosławnej teologii elementów. W centrum tego ukierunkowania można zaobserwować stopniowe łączenie nabożeństw sakramentów z Eucharystią. Odbywa się to w zgodzie z autentyczną liturgiczną Tradycją Cerkwi. I tak nabożeństwo małżeństwa coraz częściej łączy się z porządkiem liturgii świętej, podobnie, jak to się odbywało w dawnym Kościele. Poniżej przedstawiam sposób takiego po-

¹ Prot. Joann Meyendorf, *Pravoslavije v sovremennom mire*, Nowy York 1981, str.16-17.

² Tamże, str. 24.

łączenia opracowany według liturgistów Serbskiej Prawosławnej Cerkwi:

1. Obrzęd zaręczyn odbywa się przed rozpoczęciem liturgii lub w dowolny dzień poprzedzający sakrament małżeństwa. Zaręczyny odbywają się bez czytanej modlitwy: „*Hospody Boże nasz, otroku patriarcha Awraama...*”.

2. Na ektenii wielkiej, po zwyczajnych prośbach dodaje się prośby „o chcących związać się małżeństwem”.

3. Po modlitwach trzech antyfonów celebrans głośno czyta trzy pierwsze modlitwy z obrzędu małżeństwa: „*Boże Preczystyj...*”, „*Błahosłowen Jesy Hospody...*”, „*Boże Swiatyj...*”.

4. Po małym wejściu i śpiewie troparionów i kondakionów odbywa się koronacja (winczanie).

5. Po czytaniach z listów apostołskich oraz ewangelii dodatkowo czyta się czytania z sakramentu małżeństwa.

6. Na ektenii zdwojonej dodaje się prośby o wstępujących w związek małżeński.

7. Podczas ektenii błagalnej, przed wezwaniem „*I spodoby nas Władko...*”, głośno czyta się modlitwę sakramentu małżeństwa „*Hospody Boże nasz, wo spasytelnom...*”.

8. Po modlitwie „*Otcze nasz*” błogosławieństwa wspólnego kielicha nie ma, ponieważ młodzi jako pierwsi będą przystępować do komunii świętej.

9. Po zaambonnej modlitwie odbywa się potrójne oprowadzanie nowożeńców ze śpiewem troparionów: „*Isaije lykuj...*”, „*Swiatyi muczenicy...*”, „*Sława Tebi Chryste Boże...*”.

10. Pod koniec liturgii czytana jest końcowa modlitwa sakramentu i odpust wspólny dla liturgii i sakramentu małżeństwa¹.

Połączenie obrzędu małżeństwa (i pozostałych sakramentów) z Eucharystią ma w życiu kościoła bardzo ważne znaczenie. Ojcowie Kościoła mówią, że związek małżeński, to związek nie tylko mężczyzny z kobietą lecz ich obojga z Chrystusem. Pan nasz Jezus Chrystus czyni z nich „jedno ciało” jeśli oni tego pragną. Czym małżonko-

¹ Sveta tajna ljubavi. Beograd 1988, str.187-188.

wie są bliżej Chrystusa, tym ich związek bardziej się utwierdza. Dlatego tak ważnym jest aby od samego początku wspólnego życia „w jednym ciełe” złączyć się z Chrystusem, Który związek obojga przemienia w jedną całość, podobnie jak On będąc Synem Bożym jest współistotny Ojcu i Duchowi Świętemu w Trójcy Świętej. Bez tej Boskiej Jedności nie może zaistnieć związek małżeński. Małżonkowie poprzez Eucharystię łączą się z Chrystusem i przez tę mistyczną jedność łączą się ze sobą nawzajem. Związek małżeński można by porównać do orbitalnego ruchu Ziemi i księżyca wokół słońca. Chrystus jest tym Słońcem Prawdy, które ogrzewa swych dzieci i świeci w ciemności ¹.

Powyższą treść rozumiała wczesnochrześcijańska Cerkiew bardzo dobrze, dlatego „sakrament miłości” (jak i pozostałe sakramenty) wykonywała podczas liturgii i pieczętowała przyjęciem komunii świętej. Młodzi pragnący połączyć się więzami małżeństwa, przygotowywali się do przyjęcia Łaski poprzez post i pokutę, a w dniu sprawowania ślubu razem przystępowali do Przeczystych Ciała i Krwi Chrystusa.

Naszym zadaniem dziś jest, aby odnowić ten głęboki duchowy zwyczaj, aby nowożeńcy, jeżeli oboje są wyznania prawosławnego, mogli przyjąć podczas obrzędu małżeństwa Tego, Który ich pożycie może przemienić w związek wiodący do życia wiecznego.

¹ Nastolnaja Kniga Swiaszczennosłużytiela, t. IV, Moskwa 1983, str. 293.

KRÓTKA CHARAKTERYSTYKA KSIĄG LITURGICZNYCH KOŚCIOŁA PRAWOSŁAWNEGO

Ks dr Marek ŁAWRESZUK

Rozwój prawosławnej tradycji liturgicznej wymagał tworzenia nieodzownych ksiąg liturgicznych. Pierwotna praktyka modlitewna nie posiadała w pełni spisanych tekstów nabożeństw. W pierwszych wiekach większość modlitw i pieśni znana była na pamięć. Wspólny śpiew i głośne wygłaszanie słów modlitwy sprawiały, iż zapisywane były głównie teksty biblijne. Rozwój tradycji liturgicznej sprawił jednak, iż pierwotne teksty biblijne musiały być uporządkowane i opracowane zgodnie z ich miejscem w nabożeństwie. W pierwszej kolejności pojawiły się trzy księgi: Psalterz, Ewangelia oraz Apostoł. Księgi te nie stanowiły pełnego zapisu wszystkich rozdziałów określonych ksiąg Pisma Świętego, lecz były opracowaniem przystosowanym dla użytku liturgicznego. Najstarsze liturgiczne Psalterze z VI w. posiadały już określoną strukturę – zgrupowanych psalmów oraz uzupełnień w postaci pieśni biblijnych. Również Ewangeliarze i Apostoł nie stanowiły kopii ksiąg Nowego Testamentu, lecz były spisem fragmentów (perykop) niezbędnych do sprawowania nabożeństw. Takie liturgiczne opracowania ksiąg Nowego Testamentu nosiły nazwę „aprakosów”¹.

Historyczna analiza zabytków liturgicznych opiera się na zachowanych rękopisach. Oprócz kompletnych rękopisów opisujących cykle nabożeństw, najczęściej określanych jako Euchologiony (bądź Taktykony czy, w późniejszym okresie, Diataksis), zachowały się również inne zabytki.

Wśród zabytków rękopiśmienniczych dających niepełne informacje o tradycji modlitewnej wymienia się: Psalterze, Ewangeliarze, Profitologia, Lekcjonarze oraz mniejsze opracowania w postaci pergaminiowych bądź skórzanych zwojów.

¹ Por. m.in. Kekelidze K., *Liturgicheskie gruzińskie pamjatniki v otechestvennyh knigo-hranilishchah i ih nauchnoe znachenie*, Tipografia „Bratstvo”, Tiflis 1908, s. XII-XIII.

Psałterz

Nabożeństwa cyklu dobowego, w najstarszej swojej warstwie, zostały zbudowane na fundamencie psalmów i pieśni biblijnych. Teksty te zostały zapisane w Psałterzu, który jest najstarszą księgą liturgiczną Kościoła. Psałterz do użytku liturgicznego był znany już dla św. Atanazego Wielkiego, albowiem napisał on jego komentarz. Tradycja chrześcijańska bardzo wcześnie uporządkowała psalmy w wykorzystywany w nabożeństwach system katzym, tj. zgrupowania poszczególnych psalmów w grupy. System ten został rozpowszechniony w greckich i łacińskich Psałterzach VII w., jednakże jego pierwsza zachowana redakcja datowana jest na V w. i znajduje się w rękopisie Biblii, tzw. Kodeksie Alexandrinus¹.

Psałterz był podzielony na strukturę zgrupowanych psalmów, przy czym znane nam są dwa główne systemy: palestyński oraz konstantynopolitański. System palestyński dzielił księgę na 20 katzym i na mniejsze grupy psalmów, tzw. chwały. W praktyce katedralnej obowiązywał inny podział na 74 antyfony, przeznaczony dla tradycji tzw. „śpiewnego porządku” i używany w praktyce liturgicznej Wielkiego Kościoła Konstantynopolitańskiego. Współcześnie zachowanym schematem jest schemat palestyński. Na liturgiczne wykorzystanie Psałterza wskazywały również praktyki monasterskie: reguła 12 psalmów św. Pachomiusza oraz zachowana praktyka pustelnika Nila z Synaju. Pierwsza z nich wyznaczała 12 psalmów i modlitw porannych i wieczornych, druga, obserwowana na Synaju przez św. Patriarchę Sofroniusza i Jana Moscha, wspominała o śpiewie w czasie jutrzni całego Psałterza rozdzielonego na 3 grupy (tzw. stanie, gr. *staseis*), po którym następował śpiew pieśni biblijnych².

W historii pojawiały się różne redakcje Psałterza: mały, prosty, z objaśnieniami, Psałterz Liturgiczny (cs. *следованный*), przy czym wszystkie one przyjęły palestyńską strukturę i podział psalmów na

¹ Karabinov I. A., *Postnaja Triod'. Istoricheskij obzor jeja plana, sostava, redakcii i slawjanskich perevodov*, Sankt Peterburg: Tipografija V. D. Smirnova 1910, s. 101.

² Karabinov I. A., *Postnaja...*, dz. cyt., s. 103.

katyzmy i chwały¹. Wśród wielu redakcji pojawiały się również Psalterze Katechetyczne (cs. учительные), które obok treści psalmów zawierały komentarze i homilie św. ojców².

Ewangeliarz

Ewangeliarze, tj. księgi liturgiczne zawierające fragmenty czytań na określone dni, poszerzają nasze informacje dotyczące cyklu rocznego (stałego i zmiennego). W zabytkach tych, oprócz czytań, możemy odnaleźć wiele informacji dotyczących zarówno dat i ilości świąt, jak również detale dotyczące sprawowania nabożeństw oraz rozwoju nowych praktyk liturgicznych. Do najstarszych zachowanych ewangeliarzy zaliczamy: [1] Ewangeliarz z 835 roku (ze zbiorów biskupa Porfiriusza), [2] Ewangeliarz VIII-IX wieku (Moskiewska Synodalna Biblioteka nr 42), [3] Ewangelię IX-X w. (synaksarion którego wydał Morcelli w 1788 roku – *Calendarium ecclesiae Constantinopolitanae*), [4] Ewangeliarz z 967 roku, zapisany przez prezbitera Eustachiusza (w zbiorach monasteru na Synaju), [5] Ewangeliarz VIII-IX w. (tzw. *tetraewangeliarz* ze zbiorów biskupa Porfiriusza)³. Kekelidze uzupełnia ten spis o gruziński Ewangeliarz, który zgodnie z tradycją pojawił się już w połowie V w., natomiast zachowany rękopis tetra Ewangelií pochodzi z 602 r. (tzw. Ksanska tetra Ewangelia nr 509)⁴.

Apostoł

Apostoł to księga liturgiczna, w której zamieszczono teksty Dziejów Apostolskich oraz listów. Na Zachodzie księga ta jest określana jako Lekcjonarz bądź Epistolariusz. Teksty Nowego Testamentu były w Apostole gromadzone dwojako: jako kompletny nierozdzielony

¹ Nikolskij K., *Obozrenije bogoslužebnyh knig Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi po otnošeniju ih k cerkovnomu ustavu*, wyd. Imperatorska Akademija Nauk, Sankt-Peterburg 1858, s. 324-326.

² Psalterze tego typu zachowały się m.in. w słowiańskich redakcjach XVII w. Zob. Tamże, s. 326.

³ Mansvetov I., *Cerkovnyj Ustav (Tipik) ego obrazovanie i sud'ba v grecheskoj i russkoj cerkvi*, Tipografija E. Lissiera i J. Ronana, Moskva 1885, s. 4.

⁴ Kekelidze K., *Liturgicheskie...*, dz. cyt., s. XIII.

tekst oraz jako przygotowane na użytek liturgiczny fragmenty, przypisane do czytania w określone dni. W tej drugiej formie tekst księgi był podzielony na tzw. perykopy, które były określane jako „czytania”, „lekcje”, lub „apostoł”¹.

W trakcie rozwoju tradycji liturgicznej Apostoł zaczął być uzupełniany o dodatkowe elementy. W ten sposób księga uzyskała następującą trójdzielną strukturę: [1] teksty Nowego Testamentu, [2] prokimny oraz alleluja przeznaczone dla poszczególnych czytań oraz [3] kalendarz liturgiczny ze wskazaniem na określony fragment – perykopę, czytaną każdego dnia.

Pierwsza część Apostoła nie zawiera wszystkich ksiąg Nowego Testamentu. W Apostole nie są zamieszczone teksty Ewangelii oraz Apokalipsy². Pozostałe księgi uszeregowane są w następującym porządku: Dzieje Apostolskie (przeznaczone do czytania w okresie od Paschy do Pięćdziesiątnicy), siedem Listów Powszechnych, czternaście Listów ap. Pawła. Całość tekstu została podzielona na 336 perykop wraz z liturgicznymi wskazówkami dotyczącymi [1] dnia, w którym mają być czytane oraz [2] formuły wprowadzającej do treści czytania (najczęściej „Bracia...”).

Kolejne dwie części rozwijały się na przestrzeni wieków i obecnie stanowią niezbędny w praktyce liturgicznej aparat pozwalający na odnalezienie tekstu na każdy dzień wraz z korespondującym z nim prokimnem oraz wersetami do alleluja. Współcześnie w Apostole odnajdziemy następujące rozdziały: schemat antyfonów i prokimnów, porządek czytań w okresie Wielkiego Postu, porządek czytań w okresie roku liturgicznego, zbiór prokimnów i alleluja dla liturgii niedzielnych 8 tonów, zbiór prokimnów, alleluja oraz wersetów eucharystycznych dla liturgii codziennych (cyklu tygodniowego), zbiór prokimnów, alleluja oraz wersetów eucharystycznych dla grup świętych (odpowiadają tzw. ogólnym nabożeństwom Miniei dając możli-

¹ *Apostol*, w: *Pravoslavnaja enciklopedija*, Cerkovno nauchnyj centr RPC 'Pravoslavnaja enciklopedija', Moskwa 2000-, t. 3, s. 95-98.

² Niektóre wczesne rękopisy Apostoła zawierały tekst Apokalipsy, jednak ze względu na fakt, iż księgi tej nie czyta się w czasie nabożeństw, nie znalazła się ona w późniejszych redakcjach. Zob. Nikolskij K., *Obozrenije...*, dz. cyt., s. 316.

wość sprawowania nabożeństwa dla świętego przynależącego do określonej kategorii świętych – męczennik, prorok itp.), zbiór prokimmnów, alleluja oraz wersetów eucharystycznych „na wszelką potrzebę” oraz schemat antyfonów „na wszystkie dni”¹.

W historii formowania się tej księgi pojawiały się również mniej znane redakcje, a mianowicie: Apostoł Czytany (cs. *чemuи*) dla indywidualnego czytania oraz Objasniający (łac. *homiliarium* lub *homiliarius*, cs. *толковий*) Apostoł, który obok treści ksiąg zawierał również homilie i komentarze św. ojców². Niektóre redakcje posiadały również tzw. „opowieść” (cs. *сказанье*), które poprzedzało treść księgi i stanowiło wprowadzenie (zob. m.in. rękopis Moskiewska Synodalna Biblioteka nr 51)³. „Opowieść” nie zawsze dotyczyła konkretnych ksiąg czy ich fragmentów, lecz nierzadko stanowiła historyczne wprowadzenie opisujące Kościół czasów apostołskich. Tego typu „opowieść” znajdowała się przed tekstem ksiąg Nowego Testamentu i jak charakteryzuje to Nikolskij, nierzadko była bardzo rozbudowana⁴.

Rękopisy Apostoła są mniej powszechne aniżeli zachowane redakcje Ewangelii. Najstarsze zachowane Apostoły pochodzą z VI-VII w. (Laurent. PL. III/50 grecko-koptyjski). Późniejsze zabytki stanowią najczęściej połączenie Apostoła i Ewangelii i zachowały się m.in. w rękopisie ze zbiorów Rosyjskiej Biblioteki Narodowej gr. 44 z IX w. oraz rękopisie Synaj gr. 212 z IX w⁵.

Aprakos

Wśród najwcześniejszych zabytków piśmienniczych najczęściej wymieniana się księgi Pisma Świętego przygotowane na użytek liturgiczny, tj. Apostoł i Ewangelię. Najstarsze rękopisy liturgiczne nie

¹ *Apostol*, w: *Pravoslavnaja enciklopedija*, dz. cyt., t. 3, s. 95-98.

² Zob. *Homilij*, w: *Pravoslavnaja enciklopedija*, dz. cyt., t. 12, s. 39-40.

³ Nikolskij K., *Obozrenije...*, dz. cyt., s. 319.

⁴ Nikolskij przedstawia schemat wprowadzającej „opowieści”, która składała się z czterech rozdziałów: [1] opowieści św. Epifaniasza biskupa Cypru opisującej życie 12 apostołów, [2] opowieści męczennika Doroteusza biskupa Tyru o wybraniu 70 apostołów, [3] opowieści o cudach uczynionych przez apostołów, [4] opowieści przedstawionych w listach apostołskich. Zob. Nikolskij K., *Obozrenije...*, dz. cyt., s. 322-323.

⁵ *Apostol*, w: *Pravoslavnaja enciklopedija*, dz. cyt., t. 3, s. 95-98.

zawierały pełnych tekstów ksiąg Pisma Świętego, lecz gromadziły jedynie wybrane fragmenty, przeznaczone do czytania w czasie nabożeństw. W ten sposób przygotowane zostały najwcześniejsze Ewangeliarze i Apostoły, które pierwotnie gromadziły teksty przeznaczone dla niedzielnych nabożeństw, a później również dla dni świątecznych. Takie księgi liturgiczne nosiły nazwę Aprakos lub Lekcjonarz¹.

Profitologion

Profitologia (cs. *наремейники*) zawierały czytania z ksiąg Starego Testamentu – prorocтва, czytane w czasie nabożeństw. Podobnie, jak w przypadku ewangeliarzy, ich treść pozwala na poznanie cyklu rocznych nabożeństw oraz wskazuje na rodzaje nabożeństw i na okresy, w których starotestamentowe prorocтва były czytane. Profitologia, oprócz czytań dla cyklu rocznego stałego i ruchomego zawierały również informacje o sposobie sprawowania nabożeństw na wigilię Bożego Narodzenia, Wielkiej Soboty oraz niektórych innych świąt. Komentarze te, zdaniem Mansvetova, weszły później w skład pełnych tyikonów².

Kanonarion

Kolejna księga – Kanonarion (cs. *канонарий*, w tłum. *сказание*) – często stanowiła dodatek do Ewangeliarzy lub Lekcjonarzy. Kanonarion – Lekcjonarz (cs. *сказание*), wskazywał jakie fragmenty Pisma Świętego należy czytać w cyklu rocznym, związanym ze świętem Paschy – tzw. paschalno-niedzielny cykl. Cykl czytań rozpoczynał się od liturgii paschalnej i kończył się w Wielką Sobotę³.

Kanonarion – Lekcjonarz pierwotnie było dodatkowym elementem Apostoła bądź Ewangeliarza. Oprócz perykop lektionarzy opisywały również inne elementy nabożeństwa: prokimen, wersety „na alleluja”, koinonikon, antyfony oraz wskazówki dotyczące konkretnych świąt⁴.

¹ Zob. Aprakos, w: *Pravoslavnaja enciklopedija*, dz. cyt., t. 3, s. 147.

² Mansvetov I., *Cerkovnyj Ustav...*, dz. cyt., s. 4-5.

³ Arranz M., *Oko cerkovnoe. Pererabotka opyta LDA 1978 g. Istorija Tipikona*, Moskwa 1999, s. 46.

⁴ Tamże, s. 38.

Synaksarion

Wśród liturgicznych rękopisów znajdowały się również takie, które opisywały chrześcijański kalendarz uwzględniający święta, posty oraz wspomnienie pamięci świętych. Rękopisy takie są określane jako *synaksariony* (łac. *martyrologia*, cs. *месацесловы*, również *соборник*)¹. Pierwotne *synaksariony* były spisami imion lokalnych świętych wraz z datą ich męczeńskiej śmierci. Teksty te były wiekami uzupełniane o świętych innych Kościołów lokalnych oraz o informacje dotyczące miejsca i okoliczności ich śmierci. Spisy te zaczęto następnie uzupełniać o poszerzone świadectwa dotyczące ich życia tworząc żywoty świętych - *prologi*. Zaczęto również umieszczać w *synaksarionach* informacje regulujące przebieg nabożeństwa – wskazówki dotyczące czytań Apostoła i Ewangelii, uzupełnione *prokimmem* oraz wersetem do „alleluja” tzw. *allituijarion*. W ostatecznych redakcjach, tożsamyh ze współczesną praktyką liturgiczną przy imionach świętych zaczęto umieszczać teksty liturgiczne im poświęcone – troparion i kondakion, jak również praktyczne informacje o sprawowaniu nabożeństwa – tzw. reguły liturgiczne typikonu². Cykl *synaksarionów* rozpoczynał się z dniem 1 września i dotyczył wszystkich dni w roku, aż do 31 sierpnia³.

Kanonarion-Synaksarion

W wyniku rozwoju tradycji liturgicznej oraz formowania się pełnego cyklu rocznych nabożeństw, lekcjonarz stał się samodzielną

¹ Słowo *synaksarion* pochodziło od greckiego terminu *sinaksis*, które oznaczało „zgromadzenie modlitewne” i odnosiło się do spotkania wspólnoty dla sprawowania Eucharystii. Pozostałością takiego rozumienia terminu stały się określenia dni świątecznych następujących po wielkich świętach i dotyczących „drugoplanowych” postaci związanych z tym świętem. We współczesnej praktyce zachowały się: *synaksis* (cs. *собор*) Bogurodzicy na II dzień Bożego Narodzenia, *synaksis* św. Jana Chrzcziciela na II dzień Epifanii, *synaksis* archaniola Gabriela na II dzień Zwiastowania Przenajświętszej Bogurodzicy. Zob. Karabinov I. A., *Lekcii po liturgike. Chitanmyja studentam (XIX) i (XX) kursov S. Peterburgskoj Duhovnoj Akademii v 1911-1912 uch. godu*, S. Peterburg: Litografija Bogdanova 1912, s. 348.

² Karabinov I. A., *Lekcii...*, dz. cyt., s. 348-349.

³ Arranz M., *Oko...*, dz. cyt., s. 46.

księgą, którą połączono następnie z synaksarionem, tj. kalendarzem liturgicznym rozpoczynającym się od 1 września. Proces łączenia tych dwóch rękopisów liturgicznych dał początek tzw. *kanonarionom-synaksarionom*¹.

Zwoje

Zwoje (cs. *свумку*) zawierały najczęściej tekst liturgii i były przeznaczone do wykorzystania w czasie nabożeństw. Tego rodzaju zwoje nazywano *ilitariami*, *kontakiami* bądź *liturgiariami*. Nazwa *ilitarion* odwoływała się do niewielkiego formatu zwojów i była tożsama z mniej spopularyzowaną nazwą *tetradion* (tłumaczone dosłownie jako zeszyt). *Ilitarion*, później określany jako *liturgiariion*, w wyniku tłumaczenia na język cerkiewno-słowiański stał się *służebnikiem* (cs. *служебник*), mimo iż jego zawartość nie jest tożsama ze strukturą słowiańskich ksiąg liturgicznych o tej samej nazwie². Zwoje jako zabytki rękopiśmienne nie zostały zapomniane w epoce druku. W XVIII wieku pojawiły się, przygotowane dla duchowieństwa spisy liturgii, które oparły się na bazie zwojów. W wydrukowanej w roku 1785 w Wenecji książce (Boskie Liturgie świętych ojców naszych Jana Chryzostoma, Bazylego Wielkiego, Grzegorza Dialoga bądź uprzednio poświęconych Darów), struktura, oparta na „Wielkim Euchologionie”, jest ograniczona jedynie do liturgii, co nadaje jej funkcję księgi liturgicznej prezbiterów³.

Zachowane rękopisy nie opisują jednej, wspólnej i uniwersalnej praktyki liturgicznej, lecz pochodzą z odmiennych lokalnych tradycji i różnych epok. Ułatwieniem dla właściwej ich klasyfikacji może być stosowana w nich terminologia, bądź występowanie charakterystycznych nabożeństw. Co do nazewnictwa samych nabożeństw, to w greckiej tradycji występowało charakterystyczne rozróżnienie Boskiej Li-

¹ Oryginalne kanonarion-synaksariony sprzed 614 roku nie zachowały się. Rozwój tradycji możemy zaobserwować na podstawie gruzińskich i ormiańskich tłumaczeń. Arranz M., *Oko...*, dz. cyt., s. 38.

² Dmitrevskij A. A., *Velikij Evhologij i drugija knigi, upotrebljaemyja na vostoce pastyrjami v praktike*, w: *Rukovodstvo dlja sel'skich pastyrej*, XXVIII Nr 9 (1887), III 1, s. 303-304.

³ Dmitrevskij A. A., *Velikij Evhologij...*, dz. cyt., s. 304.

turgii i pozostałych cerkiewnych nabożeństw. W zachowanych rękopisach wszystkie nabożeństwa, oprócz liturgii, było opisywane jako *akolouthia* (następstwo, naturalna kolej rzeczy), czyli obrzęd bądź ryt (ceremonia)¹, co w niniejszej książce zostało określone terminem „porządek”. To rozróżnienie zauważalne jest również w praktyce słowiańskiej, która wszystkie, poza liturgią nabożeństwa określa jako „obrzęd” (cs. чин lub обряд).

Euchologion

Nabożeństwa usystematyzowane w cykl dobowy, po raz pierwszy pojawiają się w dwóch księgach: Horologionie (cs. Часослов), który przedstawia tradycję palestyńską oraz w „Euchologionie” (*Stużebnik-Trebnik*). Euchologion we współczesnej tradycji słowiańskiej dzieli się na trzy księgi: *Stużebnik*, *Trebnik* oraz *Archijeratikon* (cs. Чуховник). Pierwotnie Euchologion zawierał modlitwy cyklu dobowego i innych nabożeństw, czytane w czasie nabożeństwa przez biskupa, prezbiterów i diakonów. Księga ta nie posiada bezpośredniego odpowiednika w tradycji zachodniej, chociaż jest najbardziej zbliżona do łacińskiego Sakramentariusza².

Służebnik – Liturgiaron

W tradycji słowiańskiej nabożeństwa opisane w Euchologionie zostały umieszczone w trzech księgach. W jednej z nich zgromadzone zostały teksty niezbędne do sprawowania liturgii. Pierwotnie księga ta nosiła nazwę „Liturgiaron”, by później przyjąć słowiańską nazwę „Służebnik”. W praktyce słowiańskiej nowe określenie nie wyparło jednak starego terminu, o czym świadczą zabytki piśmiennicze, które do XVII w. nosiły podwójną nazwę. Przykładem takich rękopisów są słowiańskie służebniki z 1629 r. (Kijów) oraz z 1637 r. (Lwów – wydany przez św. metropolitę Piotra Mohyłę)³.

¹ Paprocki H., *Misterium Eucharystii. Interpretacja genetyczna liturgii bizantyjskiej*, wyd. WAM, Kraków 2010, s. 9.

² Taft R. F., *Vizantijskij cerkovnyj obrjad. Kratkij ocherk*, tłum. A. A. Chekalova, Sankt-Peterburg Aleteja 2000, s. 64.

³ Zob. Nikolskij K., *Obozrenije...*, dz. cyt., s. 11.

Służebnik zawiera teksty liturgii niezbędne dla ich sprawowania przez prezbitera oraz diakona, a także nabożeństwa cyklu dobowego. Zapisane w Służebniku teksty nie stanowią pełnego schematu nabożeństwa (porządku), lecz zawierają jedynie modlitwy i ektenie wygłaszane przez duchownych. W ten sposób nie duplikują porządku nabożeństw opisanych w innych księgach liturgicznych. Teksty Służebnika uzupełnione o stałe (zawarte w Horologionie) oraz zmienne (zapisane w Oktoechosie, Miniei bądź Triodionie) teksty liturgiczne, stanowią pełen zapis określonego nabożeństwa.

Obok tekstów modlitw i ektenii w Służebniku zapisane są również informacje dotyczące sprawowania nabożeństw oraz wskazówki dotyczące umiejscowienia i przebiegu określonych elementów. Adnotacje te wprowadzone zostały pod wpływem komentarzy liturgicznych, które rozpoczęto umieszczać w euchologionach od XIV w., tzw. „Diataksis”¹.

W Służebniku zapisane zostały również pewne zmienne elementy nabożeństw, które powinni wygłaszać duchowni: rozesłania, prokimny wieczerni oraz jutrzni. Ponieważ rozesłania związane są ze wspomnieniem świętych danego dnia, kolejnym elementem Służebnika stał się kalendarz liturgiczny, tj. synaksarion. W wyniku dalszego rozwoju ksiąg liturgicznych synaksariony zostały uzupełnione o zmienne teksty nabożeństw przeznaczone dla prezbitera bądź diakona, takie jak: prokimen, allituijarion, koinonikon².

W wyniku historycznego rozwoju Służebnik został również uzupełniony o obrzędy i modlitwy sprawowane niekiedy razem z nabożeństwami cyklu dobowego. Przykładem takich uzupełnień są: obrzęd błogosławieństwa koliwa, obrzęd „nad kutją” (tj. litja za zmarłych) lub modlitwy po przyjęciu Eucharystii³.

Najstarszy gruziński tekst służebnika pochodzi z X w. i jest zachowany w synajskim rękopisie z X w. oraz rękopisie Tbilisi nr 86 z X

¹ Zob. Nikolskij K., *Obozrenije...*, dz. cyt., s. 12.

² Tamże, s. 13-18.

³ Tamże, s. 13.

w. Rękopisy te zawierały tekst Liturgia ap. Jakuba przygotowany do „liturgicznego wykorzystania”¹.

Archijeratikon

Treść kolejnej księgi liturgicznej w większości odpowiada treści Służebnika. Archijeratikon, jest księgą liturgiczną przeznaczoną dla biskupa, która zawiera te same nabożeństwa, które opisane zostały w Służebniku, jednak w redakcji, która pozwalała sprawować te nabożeństwa przez biskupa. W porównaniu ze Służebnikiem, Archijeratikon zawiera również teksty nabożeństw i obrzędów, które mogą być sprawowane jedynie przez biskupa: obrzęd poświęcenia antyminsionu, święcenia lektorów, subdiakonów i psalmistów, święcenia diakańskie i kapłańskie. Słowiańskie redakcje Archijeratikonu nie zawierają porządku hirotonii biskupiej oraz obrzędu przygotowania Św. Mirra, które zapisane są w oddzielnych księgach².

Trebnik

Najwcześniejsza grecka praktyka teksty nabożeństw przeznaczonych dla duchowieństwa gromadziła w Euchologionach. Euchologiony zawierały więc wszystkie teksty nabożeństw cyklu dobowego oraz modlitwy pozostałych nabożeństw i sprawowanych sakramentów. W tradycji słowiańskiej Euchologion został rozdzielony na mniejsze księgi liturgiczne, o których wspomnieliśmy wyżej, a mianowicie Służebnik, Archijeratikon oraz Trebnik. W tej ostatniej zawarte zostały wszelkie nabożeństwa, obrzędy i ceremonie, których mógł dokonywać kapłan. Z oczywistych względów najważniejsze nabożeństwa Trebnika (w tradycji słowiańskiej określanego również jako *cs. Πομπейник*), tj. obrzędy sakramentalne stały się najwcześniejszą i najważniejszą jego częścią. Z czasem treść księgi była jednak uzupełniana o dodatkowe obrzędy i ceremonie, związane zarówno z życiem ludzi (m.in. modlitwy związane z umieraniem, śmiercią i pogrzebem, ceremonie związane z budową domów lub świątyń itp.) jak i z rokiem

¹ Kekelidze K., *Liturgicheskie...*, dz. cyt., s. XIV.

² Nikolskij K., *Obozrenije...*, dz. cyt., s. 19-20.

liturgicznym (np. poświęcenie wody, świec, płodów rolnych, gałązek palmowych). Struktura Trebnika nie ograniczała się jednak jedynie do wyżej wspomnianych nabożeństw, lecz w rozmaitych redakcjach była mniej lub bardziej uzupełniana o teksty nabożeństw niedzielnych, bądź wybranych świąt. Doskonałym przykładem takiego uzupełnienia są obrzędy omycia nóg w Wielki Czwartek oraz nabożeństwo wieczerni Pięćdziesiątnicy. Teksty te pojawiły się w Trebniku ze względu na zmienną treść modlitw kapłańskich, których nie zawierały ogólne Służebniki czy Archijeratikon¹. Charakter księgi w redakcjach słowiańskich ujawniają jej podtytuły. W kijowskim rękopisie z połowy XVIII w. Trebnik został opisany jako: „*Euchologion lub Trebnik, zawierający cerkiewne nabożeństwa, niezbędne dla kapłana*”².

Istniejące w Palestynie Trebniki do X w. zostały przetłumaczone na j. gruziński, o czym świadczą zachowane rękopisy. Kekelidze wskazuje m.in. na rękopisy VIII w. znajdujące się w monasterze św. Katarzyny na Synaju³.

Na początku XI w. znane były teksty nabożeństw wchodzących w skład Trebnika a opracowane w księgach św. Eutymiusza z Athosu (+1028) oraz św. Jerzego Mtacmindeli (+1065). Jak świadczy o tym żywot św. Jerzego, przetłumaczył on „Wielki Trebnik”⁴.

We współczesnej strukturze Trebnika możemy wyszczególnić dwie części, z których pierwsza związana jest z życiem człowieka, druga z wydarzeniami zewnętrznymi oraz szczególnymi wydarzeniami roku liturgicznego. W pierwszej części możemy odnaleźć wszystkie nabożeństwa, które wypływają z potrzeby ludzkiej. O paralelnym uwzględnieniu tych potrzeb, niezależnie od sprawowanych w Kościele nabożeństwach cykliów liturgicznych uporządkowanych w innych księgach, najlepiej świadczy słowiańska nazwa księgi. Określenie „trebnik” stanowiące nazwę księgi, lub w innych słowiańskich redakcjach „Potrebnik”, oznacza nabożeństwa sprawowane w związku z „potrzebą” ludzi. Pierwsza część chronologicznie opisuje wszel-

¹ Nikolskij K., *Obozrenije...*, dz. cyt., s. 261-262, 276-277.

² *Euhologion ili Trebnik*, 1750, ze zbiorów: Rosyjskiej Biblioteki Narodowej nr 1233.

³ Kekelidze K., *Liturgicheskije...*, dz. cyt., s. XVI-XVII.

⁴ Tamże, s. XVII.

kie nabożeństwa związane z potrzebą człowieka, rozpoczynając od momentu narodzin, nadania imienia i wprowadzenia do wspólnoty wiary, poprzez dorosłe życie, w którym człowiekowi niezbędny jest sakrament pokajania, jak również w trakcie którego może zrealizować się w małżeństwie, życiu monastycznym bądź posłudze kapłańskiej, aż do śmierci, z którą związane są nabożeństwa i modlitwy czasu umierania, śmierci, pochówku oraz modlitewnego wspomnienia zmarłych¹.

W drugiej części Trebnika znajdują się nabożeństwa, które również dotyczą człowieka i jego potrzeb. Nabożeństwa i modlitwy w tej części dotyczą poświęcenia i oczyszczenia rzeczy, które zostały skałane nieczystością oraz modlitw czytanych przy poświęceniu budynków (domów, świątyń). Dalej w Trebniku pojawiały się dodatkowe modlitwy związane z błogosławieństwem i poświęceniem wszystkich niezbędnych dla człowieka rzeczy i działań. Wśród tych modlitw znajdują się modlitwy i błogosławieństwa krzyży, ikon, szat i utensylii cerkiewnych, modlitwy przed rozpoczęciem budowy domu, kopania studni oraz modlitwy związane z pracą ludzką (założeniem winnicy, zbiorem plonów i ich poświęceniem, zbiorem i poświęceniem miodu, ziół itp.). W tej części modlitwy dotyczą wszystkich aspektów życia wspólnoty, które historycznie rozwinęły się głównie wokół kwestii agrarnych. Zasiew, zbiór, uprawa i inne prace agrarne, związane z określoną porą roku, doprowadziły do usystematyzowania tych modlitw w Trebniku w kolejność odpowiadającą kolejnym porom roku, a później przypisanych do konkretnych dat. Nie wszystkie jednak modlitwy mogły być usystematyzowane według powyższego klucza. Część wydarzeń w życiu ludzkim, którym poświęcono modlitwy i błogosławieństwa, następowały nieprzewidywalnie i dlatego schemat ten nie jest jednoznacznie czytelny. Wśród modlitw, nabożeństw i błogosławieństw znajdują się tam również i te, których sprawowanie związane było z aktualną potrzebą. Wśród takich modlitw i obrzędów możemy wymienić modlitwę nad solą, modlitwę w

¹ Nikolskij K., *Obozrenije...*, dz. cyt., s. 262-263.

czasie usynowienia, błogosławieństwa pokarmów oraz modlitwy nad chorymi fizycznie i cierpiącymi ze względu na duchowe choroby¹.

Uzupełnieniem Trebnika we współczesnych wydaniach jest kalendarz liturgiczny. Księga, w zależności od redakcji zawierać może również dodatkowe nabożeństwa oraz spis imion chrześcijańskich świętych, który może stanowić pomoc przy nadaniu imienia dziecku.

Wśród wielu historycznych redakcji możemy wyszczególnić dwa najczęściej pojawiające się schematy Trebnika, a mianowicie Wielki oraz Mały Trebnik. W zależności od redakcji Mały Trebnik pozbawiony był homilii i innych tekstów św. ojców związanych z przygotowaniem wiernych do uczestnictwa w sakramentach oraz tekstów zbytecznych w codziennej posłudze parafialnej, takich jak obrzęd mniszych postrzyżyn i ogólnie modlitw związanych z życiem monastycznym. Mały Trebnik pozbawiono również tekstów tych nabożeństw, które muszą być sprawowane przez biskupa. Obrzędy i nabożeństwa biskupie zostały zamieszczone przede wszystkim w Archijeratikonie².

Diataksis – Taktikon

Pierwsze Euchologiony nie posiadały opisów sprawowania nabożeństw i zawierały jedynie same teksty modlitw i psalmów. Dopiero w XIII-XIV wieku obok tekstów modlitw pojawiają się liturgiczne komentarze, co biskup, prezbiter, bądź diakon powinni w danej chwili czynić. Rękopisy zawierające oprócz modlitw komentarze dla duchowieństwa przyjęły nazwę – „**Taktikon**” (*taksis* - obrzęd, porządek). Pierwsze redakcje reguł z komentarzami liturgicznymi dla duchowieństwa są przypisywane dla konstantynopolitańskiego patriarchy Filoteusza (1354-55, 1362-76) i są określane jako „**Diataksis**” (od greckiej nazwy *Diataksis tjs ierodiakonias*)³. „Diataksis” patriarchy Filoteusza został przez Jakuba Goara umieszczony na początku drukowanego przez niego w roku 1638 Euchologionu⁴. Ponieważ „Diataksis” patriarchy Filoteusza stanowił regułę tradycji jerozolimskiej, zostanie on

¹ Nikolskij K., *Obozrenije...*, dz. cyt., s. 270-277.

² Zob. Nikolskij K., *Obozrenije...*, dz. cyt., s. 282-284.

³ Arranz M., *Jewharistija Vostoka i Zapada*, Moskwa 1999, s. 39.

⁴ Dmitrevskij A. A., *Velikij Evhologij...*, dz. cyt., s. 302.

szczegółowo zanalizowany w rozdziale opisującym typikony neopalestyńskie.

Historyczne pojawienie się uporządkowanych komentarzy liturgicznych datowane jest na XIV w., jednak sama księga określana nazwą „Diataksis” (reguła), pojawia się znacznie wcześniej, a mianowicie w połowie IX w. jako dzieło św. Metodego konstantynopolińskiego patriarchy w latach 840-847. „Diataksis” św. Metodego, określany również jako „Reguła Metodego”, nie był jednak komentarzem liturgicznym a księgą przeznaczoną dla powracających na łono Kościoła z różnych herezji i zbłądzeń. W rękopisie tym zamieszczono wskazówki dotyczące przyjęcia odstępców do Kościoła, a jego szerokie rozpowszechnienie uczyniło go jednym z charakterystycznych elementów „nowego Euchologionu”¹.

Nie wszystkie jednak rękopisy, nazwane taktikonami zawierały komentarze (diataksis). Taktikon cesarza Jana Kantakuzena², nie odróżniał się niczym od wcześniejszych euchologionów. Rękopis ten opisywał kolejno: liturgie bez *prothesis*, sakramenty Chrztu, Bierzmożenia, Małżeństwa i świętego oleju, modlitwy wieczerni i jutrzni, wieczerni Pięćdziesiątnicy, obrzęd omycia nóg, oświecenia wody, modlitw na różne sytuacje, schematu Królewskich Godzin na święta Bożego Narodzenia, Epifanii oraz w Wielki Piątek³.

Istnieją dwie przyczyny pojawienia się komentarzy liturgicznych i umieszczenia ich w istniejących Euchologionach. Pierwszą było znaczne rozwinięcie się liturgiki, która zamknęła w pełni opracowane cykle dobowe oraz ruchome i nieruchome cykle roczne. Drugą przyczyną było znaczne zmiany tradycji liturgicznej, dokonane po epoce ikonoklazmu. Wywołane reformą architektoniczną, ikonograficzną oraz liturgiczną zmiany w schemacie nabożeństw znacznie rozwinęły ich symbolikę przy jednoczesnym zaniku aspektu praktycznego. Wejścia liturgiczne nie były już praktyczną zmianą miejsca, niezbędnymi dla sprawowania nabożeństwa, lecz stały się symbolicznymi obrzę-

¹ Taft R. F., *Vizantijskij cerkovnyj obrjad...*, dz. cyt., s. 67.

² SINOD nr 279.

³ Dmitrevskij A. A., *Velikij Evhologij...*, dz. cyt., s. 301.

dami, z czasem coraz bardziej złożonymi. Rozwinięta symbolika, rozszerzenie funkcji diakona i zmiany architektoniczne wprowadzające m.in. ikonostas, wymusiły opracowanie wskazówek, które pozwoliłyby sprawować te nabożeństwa w zgodzie ze starą praktyką¹. Już od X w. na w rękopisach liturgicznych Góry Athos i monasterach Konstantynopola pojawiały się coraz bardziej wnikliwie wskazówki dotyczące sprawowania nabożeństwa. „Diataksis” XIV w. stanowił więc jedynie pierwsze, kompleksowe opracowanie tych wszystkich liturgicznych wskazówek.

„Diataksis” pojawiające się w XIV-XV wiekach różniły się znacznie między sobą, jednakże większość z nich była przypisywana dla patriarchy Filoteusza. Niektóre stanowiły jedynie komentarze dotyczące sprawowania nabożeństw (np. rękopis nr 27 biblioteki monasteru Pantelejmona na Athosie, rękopis XV w. biblioteki skitu św. Andrzeja na Górze Athos²), inne łączyły komentarze i modlitwy w jedną całość (np. Typikon Bazyliki Zmartwychwstania Pańskiego w Jerozolimie nr 425 biblioteki w Konstantynopolu z XVI wieku). Zachowały się również rękopisy (rękopis biblioteki monasteru Pantelejmona na Athosie z 1545 roku), w których komentarze zostały nieumiejętnie wplecione w strukturę nabożeństwa, co może świadczyć o pierwotnym rozdzieleniu tych dwóch tekstów³.

Minieja

Minieja (cs. *минья*) stała się podstawową księgą zawierającą nabożeństwa nieruchomego cyklu rocznego. Jej powstanie związane jest z rozbudową cyklu rocznego i usystematyzowaniem istniejących tekstów liturgicznych. Pełna Minieja obejmuje nabożeństwa nieruchome całego roku, uporządkowane zgodnie z miesiącami (rozpoczynając od września – początku indykcionu). Kompletne Minieje pojawiły się naj-

¹ Taft R. F., *Vizantijskij cerkovnyj obrjad...*, dz. cyt., s. 92-93.

² „Taksis” opisany w: Dmitrevskij A. A., *Opisanie liturgicheskikh rukopisej, hranjashchihhsja v bibliotekah pravoslavnago vostoka. Tom I. Typika*, Tipografia G. T. Korchak-Novickago, Kiev 1895, s. 164-172.

³ Więcej o autentyczności i rozwoju Diataksis patrz: Dmitrevskij A. A., *Velikij Evhologij...*, dz. cyt., s. 302-303.

później, poprzedzone „niepełnymi” redakcjami. Pojawienie się pełnych Miniei nie doprowadziło do zaniku mniejszych redakcji, które w Kościele prawosławnym są używane również współcześnie. Do niepełnych redakcji Miniei zaliczamy następujące księgi: Antologion, Minieję Ogólną oraz Dodatkową Minieję.

Antologion (grec. *antos* kwiat, *logos* słowo), określany również jako Miniej Kwiecista, Świąteczna Miniej, Trefologion lub Cvetoslov (cs. *цветослов*), jest księgą liturgiczną zawierającą wybrane nabożeństwa Miniei, składającą się z tekstów liturgicznych wielkich świąt ku czci Chrystusa i Matki Bożej, a także wielkich świętych bądź tych spośród nich, których szczególnie wspominano w miejscu pochodzenia księgi. Selekcja materiału liturgicznego na dni poświęcone pamięci świętym była związana zarówno z czcią jaką dany święty był w konkretnym miejscu otaczany, jak również z tymi dniami, w których wspomnienie świętego związane było ze zmianami w sprawowanych nabożeństwach i dodatkowymi ceremoniami. Nabożeństwa Antologionu usystematyzowane są podobnie jak nabożeństwa pełnych Miniei, tj. podporządkowane dla kalendarza liturgicznego. Na dni, w których Cerkiew wspomina więcej niż jednego świętego, Antologion opisuje jedynie nabożeństwa jednego spośród nich, wskazując, iż pozostałe nabożeństwa mogą być odnalezione w Ogólnej Miniei. Wśród istniejących Antologionów niemało jest ksiąg uzupełnionych o drugą część, stanowiącą tzw. Ogólną Minieję. Księga tego typu stanowiła niezbędne minimum dla sprawowania nabożeństw cyklu rocznego w świątyniach, w których nie było kompletnej Miniei¹.

Miniej Ogólna jest księgą liturgiczną, w której zamieszczono teksty nabożeństw nie przeznaczone dla konkretnych świętych, lecz dla oddzielnych grup, które wyznaczyły prawosławne kategorie świętych. Ogólna Miniej zawiera minimum tekstów nabożeństw pozwalających na liturgiczne wspomnienie świętych, którzy zostali zgrupowani w następujące kategorie (w języku cerkiewno-słowiańskim okre-

¹ Nikolskij K., *Obozrenije...*, dz. cyt., s. 90-91.

ślane jako chóry): proroków, apostołów, hierarchów, świętych mni-
chów (upodobniających się Bogu), męczenników, kapłanów męcen-
ników, mnichów męczenników, męczennic, niewiast upodobniających
się Bogu (świętych mniszek), mniszek męczennic, kapłanów wyznaw-
ców oraz mnichów wyznawców, darmo leczących lub nieposiadają-
cych oraz szaleńców za Chrystusa¹. Teksty liturgiczne nie opisując
szczegółowo życia konkretnych świętych, skupiły się na opisanu
ogólnego charakteru danej kategorii świętości. Pośród nabożeństw
przyporządkowanych określonej kategorii świętych, pojawiło się
również rozgraniczenie na nabożeństwa poświęcone jednemu bądź
wielu świętym. W ten sposób ilość nabożeństw zwielokrotniono
o teksty liturgiczne na wspomnienie: apostoła bądź apostołów, hierar-
sze bądź hierarchom, mnichowi bądź mnichom, męczennikowi bądź
męczennikom, kapłanowi męczennikowi bądź kapłanom męczenni-
kom, mnichowi męczennikowi bądź mnichom męczennikom, męc-
zennicy bądź męczenniczkom, mniszce bądź mniszkom. Księga ta
została również uzupełniona o nabożeństwa wielkich świąt, przy
czym przedstawione teksty dotyczyły ogólnego nabożeństwa dnia
przedświątecznego i poświęconego ku czci Zbawiciela, ogólnego
nabożeństwa ku czci Zbawiciela, ogólnego nabożeństwa ku czci Matki
Bożej, nabożeństwa ku czci Świętego Krzyża Pańskiego oraz takich
samyh, ogólnych nabożeństw, w dni wspomnienia aniołów, św. Jana
Chrzciiciela oraz świętych ojców Soborów Powszechnych². Materiał
liturgiczny Miniei Ogólnej został przyjęty z pełnych Miniei, a sama
selekcja materiału polegała na doborze tekstów opisujący uniwersalny
charakter danej kategorii świętych.

Oprócz tekstów liturgicznych Minieja Ogólna zawierała również
fragmenty czytań przeznaczonych dla opisanych nabożeństw. W ten
sposób księga ta mogła w pewien sposób zastępować Apostoła i Ewan-
gelie. Obok wyżej wymienionych tekstów, Minieja zawierała nabo-
żeństwo niedzielne tonu 6, co sprawiało, iż na biednych parafiach,
mogła ona w minimalny sposób zastąpić Oktoechos. Ostatnimi roz-

¹ Nikolskij K., *Obozrenije...*, dz. cyt., s. 94-95.

² Tamże, s. 94.

działami Miniei Ogólnej było zgromadzenie dogmatyków oraz sty-chyr alfabetycznych ośmiu tonów, troparionów na rozesłanie, głównych tekstów Triodionu Postnego oraz kanonu Paschy, troparionów niedzielnych wraz z troparionami Bogurodzicy, hypakoe oraz kondakionami, troparionów po „Nieskalanych”, troparionów za zmarłych śpiewanych w soboty, troparionów Bogurodzicy dla wieczerni oraz jutrzni, a także troparionów na rozesłanie przeznaczonych na kolejne dni tygodnia¹. Uzupełnieniem kończącym księgę był kalendarz liturgiczny. Księga była przeznaczona nie tylko dla tych wspólnot, które z powodu ubóstwa bądź braku dostępu nie miały możliwości posiadania pełnej Miniei, lecz również jako uzupełnienie pełnej Miniei, kiedy w określonym dniu przypadała pamięć świętego, którego nabożeństwa pełna Minieja nie zawierała².

Dodatkowa Minieja stanowi ostatnią księgę opartą na Miniei i zawiera nabożeństwa i wspomnienia pamięci tych świętych, którzy nie zostali ujęci w pełnej księdze.

Obok mniejszych redakcji kompletnej Miniei w tradycji liturgicznej zachowały się liczne rękopisy tzw. **Miniei Czytanej** (cs. *Минеи чтения*), która nie stanowi księgi liturgicznej, lecz jest zbiorem żywotów świętych na każdy dzień roku. Krótszą redakcją Czytanej Miniei stanowił często Prolog, wydawany najczęściej w czterech trzymiesięcznych tomach.

Powyższa charakterystyka prawosławnych ksiąg liturgicznych świadczy o dynamicznym rozwoju praktyki modlitewnej oraz o rozbudowie i złożoności nabożeństw bizantyjskich. Kontynuacja tego rozwoju trwała do XV-XVI w. do pojawienia się drukowanych ksiąg. Druk ksiąg liturgicznych nie oznaczał jednak końca ich rozwoju o czym świadczą kolejne pojawiające się redakcje. Kolejne uzupełnianie i redagowane wersje tych ksiąg, pojawiające się w XVIII-XIX w., jak

¹ Nikolskij K., *Obozrenije...*, dz. cyt., s. 98.

² Tamże, s. 96.

również współczesne ich redakcje, najlepiej świadczą o żywym i naturalnym rozwoju prawosławnej tradycji liturgicznej.

Bibliografia:

- Euhologion ili Trebnik*, 1750, ze zbiorów: Rosyjskiej Biblioteki Narodowej nr 1233.
- Pravoslavnaja enciklopedija*, Cerkovno nauchnyj centr RPC 'Pravoslavnaja enciklopedija', Moskwa 2000-.
- Arranz M., *Jewharistija Vostoka i Zapada*, Moskwa 1999.
- Arranz M., *Oko cerkovnoe. Pererabotka opyta LDA 1978 g. Istorija Tipikona*, Moskwa 1999.
- Dmitrevskij A. A., *Opisanie liturgicheskikh rukopisej, hranjashchihsja v bibliotekah pravoslavnago vostoka. Tom I. Typika*, Tipografia G. T. Korchak-Novickago, Kiev 1895.
- Dmitrevskij A. A., *Velikij Evhologij i drugija knigi, upotrebljaemyja na vostoce pastyrjami v praktike*, w: *Rukovodstvo dlja sel'skich pastyrej*, XXVIII Nr 9 (1887), III 1.
- Karabinov I. A., *Lekcii po liturgike. Chitannyja studentam (XIX) i (XX) kursov S. Peterburgskoj Duhovnoj Akademii v 1911-1912 uch. godu*, S. Peterburg: Litografija Bogdanova 1912.
- Karabinov I. A., *Postnaja Triod'. Istoricheskij obzor jeja plana, sostava, redakcii i slavjanskih perevodov*, Sankt Peterburg: Tipografija V. D. Smirnova 1910.
- Kekelidze K., *Liturgicheskie gruzinskie pamjatniki v otechestvennykh knigohranilishchah i ih nauchnoe znachenie*, Tipografia „Bratstvo”, Tiflis 1908.
- Nikolskij K., *Obozrenije bogoslužebnykh knig Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi po otnosheniju ih k cerkovnomu ustavu*, wyd. Imperatorska Akademia Nauk, Sankt-Peterburg 1858.
- Mansvetov I., *Cerkovnyj Ustav (Tipik) ego obrazovanie i sud'ba v grecheskoj i russkoj cerkvi*, Tipografija E. Lissiera i J. Ronana, Moskwa 1885.
- Paprocki H., *Misterium Eucharystii. Interpretacja genetyczna liturgii bizantyjskiej*, wyd. WAM, Kraków 2010.
- Taft R. F., *Vizantijskij cerkovnyj obrjad. Kratkij ocherk*, tłum. A. A. Chekalova, Sankt-Peterburg Aleteja 2000.

**QUO VADIS „ZJEDNOCZONA EUROPO”
– REFLEKSJA KAPŁANA PRAWOSŁAWNEGO**

Ks dr Roman DUBEC

ThDr. Roman Dubec
ThDr. Ján Husár, PhD. (eds.)

Międzynarodowa konferencja naukowa
„PRAWOSŁAWIE JAKO CZYNNIK ODNOWY
TRADYCYJNYCH WARTOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKICH
W UNII EUROPEJSKIEJ”

27 listopada 2012 w Szymbarku

Recenzja:

doc. ThDr. Kryštof (Pulec), PhD., metropolita
J.E. Bp dr Paisjusz (Martyniuk), biskup gorlicki
prof. ThDr. Ján Šafin, PhD.
Ks. arch. prof. Vasilij Sadvarij
doc. PhDr. Tomáš Hangoni, PhD.

ELPIS – DIEJECEZJALNY OŚRODEK KULTURY PRAWOSŁAWNEJ
GORLICE 2011

ISBN 978-83-63055-11-0