

ThDr. Ján Husár, PhD. (ed.)

PRAVOSLÁVNY BIBLICKÝ ZBORNÍK
I/2013

Zborník katedry biblických náuk
Pravoslávnej bohosloveckej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove

Gorlice 2013

Editor: ThDr. Ján Husár PhD.

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

Recenzenti: prof. ThDr. Milan Gerka, CSc.
Ks. biskup dr Paisjusz (Piotr Martyniuk)
dr Roman Dubec

Príspevky neprešli jazykovou úpravou.

ISBN 978-83-63055-15-8

OBSAH

ALEXANDER CAP

„Bud' vôľa Tvoja“ – v interpretácii svätého Nikodéma Svätohorského5

ŠTEFAN PRUŽINSKÝ

Praktické východiská z udalosti Christovho Preobrazenia

pre kresťanský život11

MIROSLAV ŽUPINA

Tajomstvo človeka – eschatologické obnovenie

a zdokonalenie ľudskej prirodzenosti19

JÁN HUSÁR

Kniha proroka Avakuma (Pôvod, integrita, jazyk, adresáti, dôvod

a cieľ napísania)30

JÁN HUSÁR

Obsah Knihy proroka Avakuma37

ŠTEFAN ŠAK

Neustále prijímanie Eucharistických darov na svätej liturgii

z pohľadu Kolivádovcov43

Ks. biskup dr PAISJUSZ (Piotr Martyniuk)

Wizerunek Chrystusa ukrzyżowanego w życiu kapłana50

Ks. biskup dr PAISJUSZ (Piotr Martyniuk)

„Poza Cerkwią nie ma zbawienia”58

MÁRIA MACHALOVÁ

Edukačná sociálna pomoc a rozvoj spôsobilosti k životu73

TOMÁŠ HANGONI – DANIELA CEHELSKÁ

Duchovenstvo a kultúra – nástroje vzdelávania dospelých85

MAROŠ ŠIP – MARTINA ŠIPOVÁ	
<i>Reinkarnácia versus kresťanstvo</i>	95
EDUARD NEUPAUER	
<i>Byzantské mníšstvo v stredoveku</i>	100
VALENTÍNA MATUŠOVÁ	
<i>Struktura včereňského kaplana v niektorých štátoch Európy</i>	127
ANDREJ DUPEJ	
<i>Pojem „blahodať“ vo Svätom Písme (Ako rozumieť pojmu „blahodať“ v liste apoštola Pavla Filipským kresťanom)</i>	139
DANIELA CEHELSKÁ	
<i>Význam religiozity a rodiny pri prevencii sociálnej patológie a deviantného správania mládeže</i>	147

„BUĎ VÔĽA TVOJA“ – V INTERPRETÁCII SVÄTÉHO NIKODÉMA SVÄTOHORSKÉHO

Alexander Cap

Modlitbu „Otče náš“¹ pozná skoro každý a ide o modlitbu, ktorú Spasiteľ naučil modliť sa svojim najbližším apoštolov. Ide o jedinú zachovanú modlitbu uvedenú v Evanjeliách, ktorú Christos naučil apoštolov. Samozrejme, že apoštoli sa modlili aj iné modlitby. Ako Židia predsa navštevovali Jeruzalemský chrám, či synagógy a určite sa v nich modlili od detstva zaužívané modlitby. Keď sa obracali k Christovi a prosili² ho o niečo, svojim spôsobom sa vlastne „tiež modlili“³ i keď nie všetky priania im boli splnené⁴.

Samozrejme, že výklady⁵ na modlitbu „Otče náš“ poznáme aj v patristickej literatúre, kde mnoho významných svätých otcov⁶ vysvetľuje jej význam a hlbokú podstatu.

Z dejín poznáme aj nesprávne názory na túto modlitbu. Napr. bogomili⁷, ktorí sa ukrývali na svätej hore Athos ako pustovníci odmietali spoločné modlitby v chráme napr. sv. liturgiu a vyhlasovali, že kresťania by sa nemali modliť žiadnu inú modlitbu iba modlitbu „Otče náš“, pretože iba túto modlitbu nám zanechal Spasiteľ v Evanjeliu. Týmto názorom vlastne túto modlitbu dogmatizovali a postavili ju na najvyššie

¹ Mt 6, 9-15.

² Dnes srbský termín „molimo“ označuje prosiť. Čiže modlitba je vlastne prosba a prosba je modlitba.

³ Pozn. aut. – Ak veríme, že modlitba je to rozhovor človeka s Bohom.

⁴ Mt 20, 20-28 hoci v tomto prípade matka synov Zebedeových prosila o za svojich synov, ale v inom prípade ich pokarhal keď prosili o niečo nesprávne Lk 9, 51-56.

⁵ ФЕОФАН, Е.: *Истолкование молитвы Господней словами святых отцев*, Москва 1908, с. 402-413.

⁶ Sv. Teofan Затворник, sv. Cyprián Kartágenský, sv. Gregor Nisský, sv. Cyril Jeruzalemský, sv. Ján Zlatoustý, sv. Kassián, blaž. Augustín, sv. Maxim Vyznávač, blaž. Teofilakt Bulharský, Simeon Solunský.

⁷ CAP, A.: *Teológia svätého Gregora Palamu*, Prešov 2004. Pozri: Svätý Gregor Palama a jeho vzťah k bogomilom-messalianom, s. 27-50.

možné miesto, ako jedinú správnu a najlepšiu a ostatné modlitby vlastne odmietali.

Spoznať vôľu Božiu nie je také jednoduché. Samozrejme akademická, alebo rečnícka otázka kňaza – kazateľa, na ktorú zároveň v chráme odpovedá je, že ak dodržiavame Božie prikázania, žijeme na Zemi tak ako si to praje Boh, vtedy plníme Božiu vôľu. Môžeme však povedať, že dodržiujeme Božie prikázania ako to povedal aj bohatý mládenec Spasiteľovi? Formálne možno aj dodržiaval prikázania, len keď mal „predať všetko, rozdať chudobným a nasledovať Christa“¹ ukázal, že Boha nemiluje nado všetko. K dokonalosti mu chýbala už iba chudoba a tú nechcel získať.

Čo od nás chce Boh? Čo konkrétne chce Boh odo mňa? Boh chce, aby som urobil to, alebo to, a ja utekám a robím úplne čosi iné, podobne ako prorok Jonáš keď sa posadil na loď, ktorá plávala opačným smerom ako bolo mesto Ninive². Jonáš bol prorok a prorok má plniť Božiu vôľu. A čo my prostí, obyčajní ľudia? Niekedy si aj my chceme robiť niečo svojvoľne a utekáme pred Bohom, akoby sa pred Ním dalo utiecť. Práve v modlitbe „Otče náš“ sa modlíme o to, že chceme podriaďiť svoju ľudskú vôľu Božej vôli. Sme Božími deťmi a mali by sme počúvať vôľu nášho Nebeského Otca. Otec vie vždy najlepšie čo potrebuje jeho dieťa. My všetci sme Božími deťmi avšak je otázne či podávame svoju ruku Bohu a či vôbec chceme, aby nás za ňu chytil a bezpečne nás viedol. Veríme, že Boh je najväčšia istota aká vôbec môže byť? Poznáme napr. v pravoslávnych monastieroch „poslušníkov“³, ktorí sa úplne podriaďujú svojim duchovným starcom a bez požehnania neopúšťajú ani monastier.

¹ Mt 19, 22.

² Jon 1, 3.

³ Poslušník odvodené od rus. slova „послушание“ t.j. poslušnosť. Človek pripravujúci sa na prijatie mníšstva, ktorý má svojho duchovného otca, skúseného starca, s ktorým sa radí, poslúcha ho a robí iba to, na čo dostáva od neho požehnanie. V tomto prípravnom období môže opustiť monastier keď pochopí, že sa pre mníšsky život nehodí, pretože ešte neprijal postrih a nedal sľub.

Keďže téma môjho príspevku je jasná, pokúsime sa spoločne zamyslieť sa nad tým čo hovorí sv. Nikodém Svätohorec¹ o Božej a ľudskej vôli v diele „Neviditeľný boj.“² Svätý Nikodém vo vyššie spomenutej knihe má viacero³ kapitol, v ktorých priamo, alebo nepriamo rozoberá tento problém. „Vždy, keď chceme niečo urobiť, hneď na počiatku si nesmieme všímať našu túžbu, t.j. či sa nám to chce alebo nechce robiť. Zčať čosi robiť môžeme až potom, keď pocítíme, že takto si to praje i Boh. Vo všetkých našich predsavzatiach, aj tých, ktoré sa týkajú nášho vnútra, t.j. duše, musíme mať na pamäti – páčiť sa iba Bohu.“⁴ Tieto slová sv. Nikodéma môžeme pochopiť keď si spomenieme na slová Isusa Christa, keď hovorí: „Zapri sám seba, zober svoj kríž a nasleduj ma.“ Sebaláska je čosi, čo bráni nášmu správne duchovnému napredovaniu a preto musíme niekedy zaprieť samého seba.

„Túžbu robiť pre Boha je veľmi ťažko podrobne opísať, avšak v našom duchovnom živote vďaka nej pocítujeme v sebe vnútornú silu. Akýkoľvek zanedbateľný skutok, ktorý sa robí s cieľom „páčiť sa Bohu“ sa v „očiach Božích“ cení viac ako množstvo veľkolepých a udivujúcich diel, ktoré sa môžu „navonok“ robiť pre Boha, ale v skutočnosti sa dejú pre vlastnú slávu.“⁵

„Treba vedieť, že v človeku sú dve vôle, ktoré medzi sebou súperia.⁶ Prvá patrí k intelektuálnej časti duše a preto ju nazývame vyššou – vôľou rozumu. Ďalšia je spätá s našimi zmyslami a preto ju aj nazývame

¹ Žil v r.1749-1808. Narodil sa na ostrove Naksos. Pokiaľ neprijal mníšstvo na Svätej Hore Athos volal sa Nikolaj (slov. Mikuláš). Priezvisko, ktoré v súčasnosti používame a to „grécky – „agiorita“, alebo rusky „святоторец“ – svätohorec (žijúci na Svätej Hore) iba poukazujú na miesto kde prežil život po prijatí mníšstva a to na horu Athos. Pozri *Христианство Т.2., АВЕРИНЦЕВ, С. а kol. Москва 1995, s. 206.*

² NIKODÉM, A.: *Neviditeľný boj*, Prešov 1996, preklad CAP, A.

³ Kniha Neviditeľný boj sa delí na dve časti. 10. kapitola: Ako usmerniť našu vôľu, aby sa vždy a všade snažila podriať Božej vôli. 14. kapitola: Čo robiť v tom prípade, keď sa zdá, že naša vyššia – rozumná vôľa je definitívne porazená nižšou vôľou a nepriateľmi. 43. kapitola: Netreba si príliš priať, aby nás Boh oslobodil od utrpenia, ale oddávať sa do vôle Božej. 6. kapitola: Oddanie sa do Božej vôle. 20 kapitola: Duša by sa mala zrieknuť vlastnej vôle a úplne sa oddať Bohu.

⁴ Nikodém, A., *cit. dielo*, s. 25.

⁵ Tamže, s. 26.

⁶ Zápasia.

nižšou vôľou zmyslov alebo telesnou a vášnivou. Vôľa rozumu vždy túži iba po dobre na rozdiel od vôle zmyslov, ktorá zväčša usiluje o zlé veci. Túžba po dobre, alebo zle prebieha v nás, akoby „automaticky“ a záleží od našej slobodnej vôle, čo z toho si vlastne vyberieme. V každej situácii sa tieto dve prania objavujú a akoby si „konkurujú“ a úlohou našej vôle je sledovať jednu i druhú ponuku a iba jednu z nich si vybrať a realizovať. V tom spočíva celý náš duchovný zápas a našou hlavnou úlohou je realizovať Božiu vôľu, ktorú nám predkladá vôľa rozumu.“¹

„Keďže neustále prebieha zápas medzi telesnou vôľou človeka a Božou vôľou, ktorá sa prejavuje cez naše svedomie, potom, ak skutočne túžime po spravodlivosti, treba z našej strany urobiť niečo, aby sme napomohli zvíťaziť Božej vôli. Je potrebné podniknúť nasledovné kroky:

A/ Ako náhle pocítíme pôsobenie našej vášnivej vôle, okamžite sa jej musíme vzoprieť a odohnať ju sústredením svojej vôle.

B/ Aby to prinieslo potrebný efekt, je nutné sa na takéto pocity „nahnávať“ ako na našich nepriateľov, ktorí chcú zahubiť našu dušu.

C/ Počas toho je potrebné neustále sa obracať k Isusovi Christovi, ktorý jediný nám môže pomôcť a posilniť našu dobrú vôľu. Bez Jeho pomoci nie je možné dosiahnuť žiaden úspech.

D/ Tieto tri vyššie spomenuté „vnútorné práce“ ak ich budeme vykonávať z celého srdca a z celej duše, nám pomôžu premôcť zlé pohnútky, ktoré sa v nás objavili. Pomôže nám to však iba zahnať našich nepriateľov. Ak ich chceš úplne zneškodniť, musíš zasiahnuť srdce, t.j. urobiť celkom protikladný skutok – opak toho, k čomu ňa nabádala vášnivá myšlienka. Najlepšie by bolo, ak by sme to robili neustále, t.j. celý život, čo by nám pomohlo definitívne sa zbaviť takýchto „útokov“².

„Preto sa treba pokoriť Božej vôli a netúžiť po tom, aby sme sa zbavili týchto nepríjemných situácií. Isus nám dal modlitbu „Otče náš“, v ktorej viackrát v priebehu dňa prosíme: „...**neuveď nás do pokušenia.**“ Boh i napriek tomu, že počuje keď sa ju modlíme, posíla nejakú skúšku (utrpenie). Preto našim dlhom voči Bohu je pokorne znášať všetko, čo je nám poslané kvôli tomu, aby sme boli spasení. Preto treba

¹ Nikodém, A., *cit. dielo*, s. 28-29.

² Tamže s. 31.

správne pochopiť slová modlitby „**neuved' nás do pokušenia**“ a postupovať rovnako ako Christos, keď hovoril: „Nech sa nestane moja, ale Tvoja vôľa.“ Isus ju nevyslovoval, pretože sa chcel vyhnúť utrpeniu, ale naopak, prosil o silu pokojne prijať všetko, čo je poslané od Boha Otca. Preto nemáme túžiť po neustálom pokoji a šťastí na zemi – lebo to ani nie je možné, to všetko môžeme získať až vo večnom živote.“¹

„Ten, kto činí pokánie, oddá sa službe Bohu, začne plniť jeho prikázania a podriaďuje sa Jeho vôli. A tu vlastne začína práca a námaha v pote tvári. Prikázania nie sú ťažké, no pri ich realizovaní stretáva dotýčného mnoho prekážok² a zvlášť ťažké je prekonanie vnútorných prekážok, ako napr. návyk³. Kto sa neprestajne namáha, s Božou pomocou nakoniec všetko prekoná a v jeho vnútri nastane pokoj a zároveň mu budú pokoj prinášať skutky, ktorými sa prejavuje.“⁴

„Spoliehaj sa na Boha, ktorý k sebe volá všetkých a hovorí: „*Podťe ku mne všetci, ktorí sa namáhate a ste preťažení; ja vám dám odpočinutie!*“⁵ Chod' za Jeho hlasom a očakávaj, že príde k tebe Svätý Duch. So zatvorenými očami sa hoď do mora Božej starostlivosti, aby ťa mohutné vlny Božej vôle mohli nosiť bez akéhokoľvek odporu ako nejakú vec. A takto oveľa skôr dosiahneš prístav spásy a dokonalosti kresťana.“⁶

Zoznam bibliografických odkazov:

АВЕРИНЦЕВ, С. а kol.: *Христианство* Т. 2. Москва 1995, ISBN 5-85270-153-X.

САР, А.: *Teológia svätého Gregora Palamu*. Prešov 2004, ISBN 80-8068-264-X.

ФЕОФАИ, Е.: *Истолкование молитвы Господней словами святых отцев*. Москва 1908.

¹ Nikodém, A., *cit. dielo*, s. 108.

² Vonkajšie prekážky.

³ Zvyk.

⁴ Nikodém, A., *cit. dielo*, s. 145.

⁵ Mt 11, 28.

⁶ Nikodém, A., *cit. dielo*, s.170.

- KRYŠTOF, biskup olomoucko-brnenský: *Byzantologie I. Úvod a přehledné dějiny byzantského státu*. 1. vyd. Prešov : Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach. Pravoslávna bohoslovecká fakulta v Prešove, 1995. 176 s. ISBN 80-7097-325-0.
- KRYŠTOF, arcibiskup: *Církev a společnost*. In: *Pravoslávny teologický zborník XXIV (9)*. Prešov : PBF PU v Prešove, 2001. S. 7-17. ISBN 80-8068-081-7.
- NIKODÉM, A.: *Neviditeľný boj*, Prešov 1996. Preklad CAP, A. ISBN 80-7097-347-1.
- НИКОДИМ, С. а МАКАРИЙ, К.: Книга душеполезнейшая о не-престанном Причащении Святых Христовых Таин, Псалтырь 2004.

PRAKTICKÉ VÝCHODISKÁ Z UDALOSTI CHRISTOVHO PREOBRAZENIA PRE KREŠŤANSKÝ ŽIVOT

Štefan Pružinský

Udalosť Christovho Preobrazenia na hore Tábor nie je jedinou udalosťou, pri ktorej Isus Christos zjavil apoštolom a iným ľuďom svoju slávu, čiže nestvorenú energiu, svetlo svojho Božstva. V Evanjeliu nachádzame aj iné udalosti, kedy Isus Christos rôznym spôsobom zjavoval ľuďom slávu svojho Božstva a pomáhal im uvidieť ju a pochopiť. Rozdiel medzi týmito udalosťami a Preobrazením na hore Tábor je iba v tom, že kým na hore Tábor Christos zjavil slávu svojho Božstva veľmi intenzívne a jasne, pri iných udalostiach ju zjavoval viac skryto a menej intenzívne, nakoľko ľudia, ktorí boli pri týchto udalostiach, neboli schopní viac prijať, pochopiť a vydržať.

Aby sme vyššie uvedené slová lepšie pochopili, uvedieme niekoľko príkladov udalostí, pri ktorých Isus Christos zjavil slávu svojho Božstva. Prvou z nich je povolanie apoštolov, ktorým sv. Ján Krstiteľ ukázal na Christa a povedal: „Hľa, Baránok Boží.“¹ Učeníci, ktorí počuli tieto slová, začali ísť za Christom. Vtedy sa Christos „obrátil“, čiže obrátil k nim svoju tvár a opýtal sa ich: „Čo hľadáte? Oni mu povedali: Rabbi – čo v preklade znamená Učiteľ –, kde bývaš?“ Povedal im: „Poďte a uvidíte!“ Šli teda, videli, kde býva, a zostali v ten deň u neho.“² V súlade so svätootcovským chápaním Evanjelia obrátenie Christovej tváre k človeku znamená, že Christos chce človeku zjaviť niečo o sebe. Otázka Christa „Čo hľadáte?“ znamená, že Christos povoláva človeka bližšie k sebe, no nie iba fyzicky, ale najmä duchovne. A nakoniec prebývanie v dome spoločne s Christom pri hlbšom duchovnom výklade biblického textu znamená možnosť nachádzať sa vo veľmi tesnej blízkosti Boha, možnosť spoznávať Ho, zdieľať s Ním niečo spoločné, prijímať od Neho niečo a hľadiť na Jeho slávu³. Ak sa teda pozrieme na udalosť povola-

¹ Jn 1, 37.

² Jn 1, 38-39.

³ Pozri ФЕОФИЛАКТ, архиеп. Болг., бл.: Толкование на Евангелие от Иоанна. In: *Святое Евангелие с толкованием текста*. Москва 2001. s. 442.

nia apoštolov z vyššie uvedeného pohľadu, môžeme konštatovať, že Isus Christos pri povolani zjavil svojim učeníkom „slávu svojej Osoby v určitej malej miere, čo ich povzbudilo k tomu, aby chceli zostať s Ním. Dom Christa, to je svetlo, pretože Christos ako Boh „prebýva v neprístupnom svetle.“ To, že učeníci zostali v ten deň v dome s Ním, znamená, že celý ten deň prebývali v nazeraní nestvoreného Svetla. Takto rozumieme, že povolanie učeníkov nebolo iba obyčajným pozvaním, na ktoré učeníci zareagovali, pretože boli veľmi horliví, ale bolo to ovocie nazerania a zjavenia“¹. Podobný výklad nachádzame aj u blaženého Theofilakta Bulharského, ktorý hovorí: „Ak nepôjdeš za Christom svojou dobrou činnosťou, nedosiahneš nazeranie Christovej tváre, čiže nedosiahneš osvietenie božským poznaním... Ako môže byť osvietený poznaním ten, kto sa neočistil a nejde po ceste očistenia?“²

Druhým príkladom čiastočného videnia slávy Christovho Božstva je udalosť ďalšieho povolania učeníkov, ktorého sa zúčastnil aj apoštol Peter. Christos vtedy stretol učeníkov po neúspešnom love rýb a prikázal im opäť hodiť siete do vôd jazera. Keď to urobili, ulovili veľké množstvo rýb, na čo apoštol Peter zareagoval tak, že padol Christovi k nohám a povedal: „Hospodine, odíď odo mňa, lebo som človek hriechy. Jeho aj ostatných sa totiž zmocnila hrôza nad úlovkom rýb. Zhrozili sa aj Jakub a Ján, Zebedejovi synovia, ktorí boli Šimonovými spoločníkmi... Keď loďky prirazili k brehu, zanechali všetko a išli za Ním.“³ Príčinou Petrovho uvedomenia si svojej hriechnosti, naplnenia bázňou Božou všetkých prítomných učeníkov a nakoniec rozhodnutia úplne všetko zanechať a nasledovať Christa určite nemohla byť iba ich horlivosť Petra a jeho spoločníkov Jakuba a Jána, ale opäť to bolo ovocie osvietenia Christovou prítomnosťou, činnosťou a pôsobením Jeho energie, sily, blahodäte. Ináč povedané, bola to „skúsenosť so slávou Boha, pociťovanie prítomnosti Božieho Syna a Slova... Táto udalosť, ak ju porovnáme s inými podobnými udalosťami zjavení v Starom aj Novom

¹ ВЛАХОУ, С. I.: *Οι Δεσποτικές Εορτές*. Λεβαδεία 1995, s. 156.

² ФЕОФИЛАКТ, архиеп. Болг., бл.: Толкование на Евангелие от Иоанна. In: *Святое Евангелие с толкованием текста*. Москва 2001. s. 442.

³ Lk 5, 8-11.

Zákone, poukazuje na to, že to nie je iba oslnenie, ktoré vychádza z vonkajších udalostí, ale zo zjavenia Božej slávy.“¹

K podobnému čiastočnému zjaveniu božskej slávy Christa dochádzalo aj pri početných zázrakoch, ktoré Christos konal a po ktorých ľudia vďaka Božiemu osvieteniu prichádzali k poznaniu: „Veľký prorok povstal medzi nami a Boh navštívil svoj ľud.“² A nielen zázraky, ale aj Christove slová boli tiež pre niektorých ľudí čiastočným zjavením Christovej slávy a Božstva. Tak žena Samaritánka počas rozhovoru s Christom najprv prišla k záveru: „Pane, vidím, že si prorok“³ a po ukončení celého rozhovoru začala všetkým hovoriť: „Podťe sa pozrieť na človeka, ktorý mi povedal všetko, čo som robila! Nebude to Mesias?“⁴

S videním, poznaním, zjavením a nazeraním slávy Christovho Božstva sa samozrejme stretávame nielen pred udalosťou Christovho Preobrazenia na hore Tábor, ale aj po tejto udalosti, len s tým rozdielom, že kým pred Preobrazením na hore Tábor to boli zjavenia, ktoré odkrývali slávu Christovho Božstva v oveľa menšej miere, po Christovom Preobrazení apoštoli ďalej napredovali v poznávaní Boha, ich schopnosť vidieť a poznávať božskú slávu rástla a tak sa im Boh mohol stále vo väčšej a väčšej miere odkrývať, odhaľovať a zjavovať v sláve, na ktorú oni neustále nazerali vo svojom srdci a niekedy aj telesnými očami. Tak apoštol Tomáš po stretnutí so zmŕtvychvstalým Christom prichádza k jasnému videniu a poznaniu, ktoré vyjadril rozhodným a víťazným zvolaním: „Hospodin môj a Boh môj.“⁵ Apoštoli Lukáš a Kleopa po stretnutí s Christom na ceste do Emauz a prebývaní s Ním spoločne v dome, čiže, ako sme vysvetlili vyššie, v nazeraní na nestvorené svetlo Christovho Božstva, tiež prišli do stavu, ktorý je v Evanjeliu opísaný slovami: „Vtom sa im otvorili oči a spoznali Ho.“⁶ Apoštol Pavol píše:

¹ ΒΛΑΧΟΥ, Σ. Ι.: *Οι Δεσποτικές Εορτές*. Λεβαδεία 1995, s. 157.

² Lk 7, 16.

³ Jn 4, 19.

⁴ Jn 4, 29.

⁵ Jn 20, 28.

⁶ Lk 24, 31.

„Prejdem k videniam a Hospodinovým zjaveniam. Viem o človeku¹ v Christovi, ktorý bol pred štrnástimi rokmi... uchvátený až do tretieho neba. A viem o tom istom človeku,... že bol uchvátený do raja a počul nevysloviteľné slová, ktoré človek nesmie vysloviť... Veď ak sa aj budem chcieť chváliť, nebudem nerozumný, poviem len pravdu. Zdržím sa však toho, aby si niekto nemyslel o mne viac, ako vidí na mne alebo počuje odo mňa, a aj pre veľkú početnosť zjavení.“² Apoštol Pavol teda došiel až do takých zjavení, pre ktoré ani nenachádzal slov, ako ich opísať a ani to nechcel robiť pre ich „veľkú početnosť.“

Mimoriadne veľkým zjavením Christovej božskej slávy bolo pre celú Cirkev Zostúpenie Svätého Ducha v deň svätej Päťdesiatnice. To, že Zostúpenie a prijatie Svätého Ducha prinieslo Cirkvi v prvom rade poznanie a videnie Christa a Jeho božskej slávy je vidno zo slov, ktoré hneď po Zostúpení Svätého Ducha povedal apoštol Peter zástupom: „Hospodina mám vždy pred očami... Isusa Boh vzkriesil a my všetci sme toho svedkami. Božia pravica Ho povýšila a keď od Otca dostal prisľúbeného Ducha Svätého, vylial Ho, ako sami vidíte a počujete... Nech teda s istotou vie celý dom Izraela, že toho Isusa, ktorého ste vy ukrižovali, Boh urobil aj Hospodinom aj Mesiášom.“³

Veľa rokov po Christovom Preobrazení, Vzkriesení, Vznesení na nebo, aj po Zostúpení Svätého Ducha, dostal aj apoštol Ján ešte jedno veľké zjavenie Christovej božskej slávy na ostrove Patmos, ktoré potom opísal a prostredníctvom svojho učeníka zapísal do celej knihy, ktorá sa nazýva Zjavením alebo Apokalypsou a ktorá začína slovami: „Zjavenie Isusa Christa, ktoré mu dal Boh, aby ukázal svojim služobníkom čo sa má onedlho stať, a po svojom anjelovi ho poslal a naznačil svojmu služobníkovi Jánovi. A tento dosvedčil Božie slovo a svedectvo Isusa Christa; všetko, čo videl.“⁴

Zo všetkých vyššie uvedených slov a svedectiev môžeme teda vidieť a pochopiť, že udalosť Christovho Preobrazenia na hore Tábor nebola jedinou a osamotenou príležitosťou vidieť slávu Christovho Bož-

¹ Na tomto mieste hovorí apoštol Pavol sám o sebe.

² 2Kor 12, 1-4. 6-7.

³ Sk 2, 25. 32-33. 36.

⁴ Zj 1, 1-2.

stva. Christovo Preobrazenie malo svoje prípravné a predobrazné paralely už skôr počas celých dejín budovania spásy ľudského rodu. Potom, čo človek stratil rajskú blaženosť, ktorá spočívala práve vo videní, poznaní a nazeraní božskej slávy, svetla a dobroty, celé ďalšie dejiny ľudstva boli hľadaním stratenej rajskej blaženosti. Časť ľudí sa vydala cestou hľadania rajskej blaženosti tam, kde jej niet – v materiálnych statkoch a telesno-duševných emocionálnych pôžitkoch, ktoré môžu poskytnúť iba jej falošnú a veľmi krátkodobú dočasnú náhradu. Druhá, spravidla oveľa menšia časť ľudstva, sa nechala viesť Bohom a postupne nachádzala cestu späť k Bohu a životu s Ním v Jeho raji a Kráľovstve, čiže v Jeho svetle, Cirkvi, Slove a skutkoch. Svoje videnia božskej slávy, síce iba akoby v hmle a tieni, no predsa videli starozákonní patriarchovia, proroci a iní spravodliví ľudia.

Keď prišla plnosť času, Christos zjavil slávu svojho Božstva v oveľa väčšej miere a jasnejšie ako dovtedy vo svojich spasiteľských skutkoch, slovách a znameniach, ktoré konal ako človek pred zrakom mnohých ľudí počas svojho pozemského pôsobenia. Medzi týmito zjaveniami patrí osobitné miesto Preobrazeniu Christa na hore Tábor, no ním sa zjavovanie Christovej slávy nekončí. Christovo Preobrazenie sa stalo počiatkom novej éry oveľa jasnejšieho videnia božskej slávy a prebývania v nestvorenom svetle členov Christovej novozákonnej Cirkvi. Nie náhodou Isus Christos započal svoju pozemskú kázeň slovami: „Čiňte pokánie, lebo sa priblížilo Nebeské Kráľovstvo.“¹ Podstatou Novej Zmluvy, ktorú predpovedali proroci² a ktorú prišiel uzavrieť Isus Christos s ľuďmi bolo dať ľuďom možnosť opäť žiť v Božom Kráľovstve a tu a teraz, čiže vrátiť sa do strateného raja, ktorý sa nachádza v našom vnútri, v ľudskom srdci.

Raj, Božie Kráľovstvo, zhováranie sa s Bohom, státie a chodenie pred Jeho tvárou, prebývanie s Ním v spoločnom dome, život v jednom Tele Cirkvi, to všetko hovorí o tom istom – o prinavrátení ľuďom možnosti hľadiť na slávu Boha, prebývať v Jeho svetle, prijímať Jeho nestvorenú energiu. Preto proces očistenia, osvietenia a nakoniec zbožšte-

¹ Mt 4, 17.

² Pozri Jer 31, 31-34.

nia sa stal centrom apoštolského, svätotočcovského učenia a skúsenosti. Všetci svätí otcovia svojimi slovami, besedami, výkladmi, kázňami a pastierskou starostlivosťou presne tak ako Christos povolávali a povolávajú ľudí k pokániu s jedným jediným cieľom, aby cez očistenie a osvietenie ľudia prichádzali k zbožšteniu, čiže neustálemu nazeraniu na Božiu slávu a svetlo, na život v Bohu. Bez neustálej každodennej práce nad sebou, bez neustáleho skúmania svojho vnútra a odstraňovania z neho všetkého, čo tvorí prekážku k tesnému spoločenstvu s Bohom a videniu Jeho slávy, niet kresťanstva, Cirkvi ani duchovnosti. Skutočný duchovný život je len ten, ktorého cieľom je videnie Boha a prebývanie v Bohu. Preto aj skutočná Cirkev, teológia¹, duchovnosť a zbožnosť je len tá, ktorá ukazuje cestu k tomuto cieľu, ktorá hovorí o tomto cieľi a dáva všetky potrebné prostriedky k jeho dosiahnutiu. Bez úsilia o neustále pokánie, neustálu modlitbu a nakoniec neustále videnie Boha niet kresťanstva. Bez týchto hodnôt existuje iba materiálne a emotívne dobro, no žiadny naozaj duchovný život. Boh aj Cirkev nás vedie k úcte aj k materiálnemu a emotívnemu dobru, o tom niet pochyb, no bez duchovného života v Bohu, bez reálneho spoločenstva a videnia Boha chýba človeku to najdôležitejšie, bez neho Cirkev nie je Cirkvou a v človeku prestávajú žiť najvyššie a najdôležitejšie časti jeho duše – duch a duchovné srdce.

Takto prichádzame k mimoriadne dôležitému záveru a praktickému východisku z teológie Christovho Preobrazenia, že najdôležitejším pre duchovný človeka je uvidieť, kedy a kde sa nám Boh zjavuje a ako máme toto zjavenie prijať. Boh sa nezjavil iba pred dvetisíc rokmi na hore Tábor, ale Jeho zjavenie pokračuje ďalej a je obrátené ku každému človeku v rôznej miere a rôznym spôsobom. Christos nás môže povolávať k videniu Boha v dome aj na ceste, pri práci aj pri oddychu, cez radosť aj cez utrpenie, na hore aj pri mori, v pustatine aj medzi mnohými ľuďmi, cez udalosti aj cez iných ľudí, cez zázraky aj cez kázeň, živým slovom aj knihou, v mladosti aj v starobe, v malej aj veľkej miere podľa

¹ Pozri ŽUPINA, M.: Duchovný život človeka podľa pravoslávnej teológie. In: *Vzdelávanie – kultúra – duchovnosť : od homo loquens k homo spiritualis* : zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie. Prešov 2012, s. 114-120. ISBN: 978-80-89519-01-9.

toho, ako sme na to pripravení. Správnou reakciou na toto povolanie je v kontraste s Božím svetlom uvidieť v prvom rade svoju hriešnosť, učiť sa pokánie, odvrátiť sa od zla k dobru a vydať sa za Bohom, ku ktorému vedie cesta askézy – modlitby, pôstu, čítania Božieho slova, bdenia, prijímania svätých Tajín, cností a konania dobrých skutkov v dobrej práci a službe svojim blíznym, za ktorých Christos zomrel¹. Intenzita nášho videnia Boha a života v Bohu je priamo úmerná pokornému videniu svojich nedostatkov a práci nad ich odstránením. Z našej strany je k nášmu osobnému preobrazeniu potrebné každodenné objektívne hodnotenie samého seba a ochota všetko neustále meniť k lepšiemu.

Zoznam bibliografických odkazov:

- БИБЛИЯ. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета на церковнославянском языке. 2. vydanie. Санкт-Петербург 1900, Москва 1993. ISBN 5-85524-009-6.
- BIBLIA. Slovenský ekumenický preklad s deuterokánonickými knihami. 1. vydanie. Banská Bystrica 2008. ISBN 978-80-85486-48-3.
- ФЕОФИЛАКТ, архиеп. Болг., бл.: Толкование на Евангелие от Иоанна. In: *Святое Евангелие с толкованием текста*. Москва 2001. ISBN 5-7850-0041-5.
- GREEK-ENGLISH NEW TESTAMENT. Nestle-Aland, 5. vydanie. Stuttgart 1990. ISBN 3-438-05408-6.
- KRYŠTOF, biskup olomoucko-brněnský: *Byzantologie I. Úvod a přehledné dějiny byzantského státu*. 1. vyd. Prešov : Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach. Pravoslávna bohoslovecká fakulta v Prešove, 1995. 176 s. ISBN 80-7097-325-0.

¹ Pozri REPKOVÁ, Z.: Prejavy dobročinnosti v prvotnej Cirkvi. In: *Pravoslávie a súčasnosť: zborník príspevkov zo IV. vedeckej konferencie študentov, absolventov a mladých vedeckých pracovníkov s medzinárodnou účasťou*. PU v Prešove, PBF 2012 (online). [cit. 2013-04-01]. Dostupné na internete: <<http://www.pulib.sk/web/kniznica/elpub/dokument/Kocvar4>>, s. 22-29. ISBN: 978-80-555-0687-6.

- KRYŠTOF, arcibiskup: Církev a spoločnosť. In: *Pravoslávny teologický zborník XXIV (9)*. Prešov : PBF PU v Prešove, 2001. S. 7-17. ISBN 80-8068-081-7.
- REPKOVÁ, Z.: Prejavy dobročinnosti v prvej Cirkvi. In: *Pravoslávie a súčasnosť: zborník príspevkov zo IV. vedeckej konferencie študentov, absolventov a mladých vedeckých pracovníkov s medzinárodnou účasťou*. PU v Prešove, PBF 2012 (online). [cit. 2013-04-01]. Dostupné na internete: <<http://www.pulib.sk/web/kniznica/elpub/dokument/Kocvar4>>, s. 22-29. ISBN: 978-80-555-0687-6.
- ΒΛΑΧΟΥ, Σ. Ι.: *Οι Δεσποτικές Εορτές*. 1. vydanie. Λεβαδεία 1995. ISBN 960-7070-28-3.
- ŽUPINA, M.: Duchovný život človeka podľa pravoslávnej teológie. In: *Vzdelávanie – kultúra – duchovnosť : od homo loquens k homo spiritualis : zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie*. Prešov 2012, s. 114-120. ISBN: 978-80-89519-01-9.

TAJOMSTVO ČLOVEKA – ESCHATOLOGICKÉ OBNOVENIE A ZDOKONALENIE ĽUDSKEJ PRIRODZENOSTI

Miroslav Župina

Je prirodzené a samozrejmé, že mnohé vedné disciplíny sa zmieňujú o tajomstve človeka, avšak žiadna z nich nedokáže tak vážnym a zásadným spôsobom prehovoriť o konci a definitívnom rozlúštení tohto tajomstva, ako kresťanská antropológia. Ona ponúka odpovede a riešenia nielen vo vzťahu k začiatkovej a pozemskej fáze ľudskej histórie, ale aj k jej završeniu a koncu. Kresťanské učenie o poslednej fáze histórie človeka (eschatológia) prináša veľmi vzácne prvky o stave ľudskej prirodzenosti po všeobecnom vzkriesení všetkých ľudí a obnovení sveta, keď tak človek, ako aj ostatné stvorenstvo, budú obnovené a nadobudnú novú formu svojej existencie v ôsmom a poslednom dni Božieho kráľovstva.

Z uvedeného dôvodu budeme v predmetnej práci skúmať niektoré základné tézy kresťanského učenia o eschatologickom obnovení a zdokonalení ľudskej prirodzenosti.

Jednou z hlavných téz kresťanskej antropológie je, že súčasný narušený stav ľudskej prirodzenosti nie je definitívny a večný. Boh „má ustanovený“ jasný časový medzník, kedy tento neprirodzený stav ukončí. Tým medzníkom alebo časovou hranicou je smrť – smrť ako koniec pozemského biologického života každého človeka a smrť ako koniec života a histórie ľudstva i celého sveta. Tento všemocný prostriedok, ktorým diabol ako nepriateľ človeka sa snažil o vyhubenie ľudského rodu, Božia filantropia použije na zničenie zla a obnovenie človeka i stvorenstva. „Po naplnení pozemskej histórie dôjde ku konečnému a definitívnemu obnoveniu človeka, pričom táto obnova sa bude týkať tela i duše.“¹ Povedané inými slovami, kresťanské eschatologické učenie ubezpečuje človeka v tom, že smrť nepredstavuje koniec jeho života ani koniec existencie človeka a sveta. Kresťanská biblická i svätotočcovská tradícia tiež do-

¹ JEŽEK, V.: *Od individualizmu k obecenství. Úvod do byzantské teologickej antropológie*. Prešov 2005, s. 36.

svedčuje, že súčasný narušený stav človeka a sveta nielen nebude pretrvávať, ale smrťou a zmŕtvychvstaním Isusa Christa Boh premení a obnoví tak človeka, ako aj celé stvorenstvo. Človek a svet na konci súčasnej existencie sveta a histórie prejdú od smrti k životu, od stavu, ktorý je dôsledkom pádu človeka, do novej časovo neobmedzenej a večnej skutočnej reality, ktorú pravoslávna kresťanská teológia nazvala „ôsmym dňom“.¹

V tomto ôsmom dni večnosti ľudská prirodzenosť dosiahne svoju konečnú a definitívnu formu. Tento stav bude znamenať rozkvet a priŕaňanie plodov Božieho obrazu a realizáciu Božej podoby. To znamená, že ľudská prirodzenosť dosiahne svoju eschatologickú dokonalosť, ktorá bude prejavom a výsledkom zjednotenia sa človeka s Bohom cez jeho zjednotenie sa a spojenie s Božím Synom – Bohočlovekom Isusom Christom ako archetypom človeka.²

Teraz sa bližšie pozrieme na niektoré charakteristiky ľudskej prirodzenosti v tomto novom stave.

Boh stvoril človeka ako „kráľa stvorenstva“. Pre tento zámer ho obdaroval charizmou vládnutia a do takejto zvrhovanej služby bol aj Bohom postavený a poverený starostlivosťou o všetko stvorenstvo. Vo fáze plynutia času (histórie), teda siedmeho dňa, človek z dôvodu pádu sa len matne snažil a „cvičil“ v tom, aby dokázal (aj to nedokonalým spôsobom) vykonávať kráľovskú a kňazskú službu, pre ktorú bol Bohom poverený.³

Avšak so začiatkom nového a večného ôsmeho dňa bude človek úplne obnovený, a týka sa to aj jeho kráľovskej služby. Zvrhnutý a zosadený „kráľ“ bude naspäť intronizovaný na svoje pôvodné miesto, kde bol Bohom „predurčený“ ešte pred stvorením sveta. To znamená, že človek v novom stave ôsmeho dňa bude disponovať prvou charakteristikou christologického archetypu, teda definitívne sa uskutoční zjednotenie a spojenie stvorenej a nestvorenej reality, ktorá zjednotí svet so

¹ Podrobnejšie o tejto téme pozri ΕΥΘΥΜΙΟΥ, Α.: *Ανθρωπος και φυσικό περιβάλλον*. Αθήνα 1989, s. 45 a ďalej.

² Pozri ŽUPINA, M.: *Svätotočcovská skúsenosť ako ukazovateľ pravoslávnej teológie*. Gorlice 2012, s. 59.

³ Pozri ΕΥΘΥΜΙΟΥ, Α., *cit. dielo*, s. 57.

svojím Stvoriteľom rovnako, ako to uskutočnil Christos, keď zjednotil vo svojej osobe nestvorenú Božiu a stvorenú ľudskú prirodzenosť.

Obnovenie človeka v kráľovskej službe profeticky a symbolicky oznamuje kniha *Zjavenie apoštola Jána (Apokalypsa)*, ktorá prináša na ľudí ôsmeho dňa pohľad ako sú korunovaní zlatými vencami.¹ Iný poučný obraz obnovenia človeka a jeho kráľovskej služby i jeho zmierenia sa so všetkým stvorenstvom prináša prorok Izaiáš a tento obraz je známy aj vďaka svojmu christologickému charakteru. Izaiáš sa tu zmieňuje o budúcej epoche Mesiáša a hovorí: „Vlk bude hosťom u baránka a leopard bude ležať s kozľacom. Teľa, levíča a krmny dobytok budú spolu a malý chlapec ich poženie. Krava s medveďom sa budú pásť, ich mladé budú spolu ležať a lev bude žrať slamu ako dobytok. Dojča sa bude hrať nad dierou kobry a batola vystrie ruku nad brloh zmije. Nebudú zle robiť ani škodiť nikde na mojom svätom vrchu, lebo zem bude plná poznania Hospodina, ako vody pokrývajú more.“²

Človek ôsmeho dňa bude obnovený aj vo svojej kňazskej službe.³ To znamená, že „eucharisticky“ pojme plody zeme do tesného spoločenstva s Bohom ako spolustolovník na Božej večeri a opätovne ich ako „kňaz stvorenstva“ s vďačnosťou prinesie svojmu Stvoriteľovi.⁴

„V obnovenom svete, keď Syn človeka zasadne na trón svojej slávy,“⁵ človek dosiahne svoju osobnú dokonalosť a dovriešenie. To znamená, že všetci ľudia nadobudnú a dosiahnu jednotu prirodzenosti. Rozlíšenie ľudskej prirodzenosti na mužskú a ženskú, ako je tomu dnes, prestane existovať. Hoci každý naďalej bude existovať ako mužská alebo ženská osoba, predsa muž i žena budú už dokonalými osobami. Takto

¹ Zj 4, 4 a 6, 2. P. Evdokimov v tejto súvislosti uvádza, že zlaté vence poukazujú na kráľovskú dôstojnosť archetypov, na znak ľudskej plnosti, že muž a žena v tajine manželstva sú oslávení a korunovaní slávou a cfou. EVDOKIMOV, P.: *Kobieta i zbawienie świata*. Poznań 1991, s. 249-250. „Vence, ktoré nosia na svojich hlavách novomanželia sú svedectvom ich eschatologickej slávy. Dosvedčujú to aj slová modlitby, ktoré hovoria: *Daj týmto služobníkom... nevädhnúci veniec slávy*.“ ΠΑΤΡΩΝΟΥ, Γ. Π.: *Γάμος και αγαμία κατά τον απόστολο Παύλο*. Αθήνα 1985, s. 40.

² Iz 11, 6-9.

³ Pozri WARE, K.: *Cestou orthodoxie*. Praha 1996, s. 59-60.

⁴ Pozri ΕΥΘΥΜΙΟΥ, Α.: *Ανθρωπος: άρσεν και θήλυ*. Αθήνα 1990, s. 111.

⁵ Mt 19, 28.

treba aj chápať Christove slová, že „pri vzkriesení sa (muži) neženia, ani (ženy) nevydávajú, ale sú ako Boží anjeli v nebi.“¹ Mužská alebo ženská osoba každého človeka nie je zrušená, neplatná, ale postupuje a napreduje do stavu dokonalosti, teda zdokonaľuje sa podľa archetypu bohoľudskej osoby Isusa Christa. Každý človek sa tak stane dokonalou ľudskou osobou, teda dokonalým človekom.

V tejto súvislosti aj svätý apoštol Pavol zdôrazňuje, že cieľom každého človeka je dosiahnuť dokonalosť a plnosť svojej existencie: „Až všetci dospejeme k jednote vo viere a poznaní Božieho Syna, v muža dospeleho, k miere veku Christovej plnosti.“² Prorocky zvestuje, že keď „sa čiastočné pomínie“ (relatívnosť stavu po páde), „príde dokonalé“ (eschatologická dokonalosť každého človeka).³ Aj svätý apoštol Jakub hovorí, že cieľom všetkých ľudí je, aby sme „boli dokonalí a zocelení a v ničom nemali nedostatku.“⁴ V podstate ide o neustály proces duchovného rastu a zdokonaľovania sa ľudskej osoby, keď dosiahne formu, lesk i nádheru anjelského života – stav svätosti.⁵

V Božom kráľovstve bude človek definitívne zjednotený s Christom ako archetypom svojej existencie a dosiahne zbožštenie⁶ podľa blahodäte⁷. Pod pojmom *zbožštenie* sa chápe, že človek vo svojej stvorenej existencii pôsobením Božej blahodäte „zjednotí Boží a ľudský prvok podľa vzoru a obrazu Bohočloveka Isusa Christa a stane sa novým človekom podľa Christa,⁸ stvoreným „bohóm“ podľa blahodäte i „bohočlovekom“ a Božím „synom“ podľa blahodäte.“⁹ Toto zjednotenie sa človeka s Christom, zbožštenie človeka, je konečným a definitívnym otvorením sa ľudskej osoby pre osobu Christa, kde hypostatické spojenie predstavuje „spôsob definitívneho zjednotenia človeka s Bohom, tajomstvo

¹ Mt 22, 30.

² Ef 4, 13.

³ 1Kor 13, 10.

⁴ Jk 1, 4.

⁵ Pozri PRUŽINSKÝ, Š.: *Všeobecný list svätého apoštola Jakuba (Historicko-kritický úvod a výklad 1. kapitoly)*. Gorlice 2009, s. 129.

⁶ θέωσις

⁷ κατά χάριν

⁸ κατά Χριστόν

⁹ ΕΥΘΥΜΙΟΥ, Α.: *Ἀνθρωπος: ἄρσεν καὶ θήλυ*, s. 112.

„manželského zväzku“ nevesty – ľudskej prirodzenosti so Ženíchom – Christom.“¹ Povedané inými slovami, „každý človek nachádza v Christovi ako novom Adamovi svoju prirodzenosť v dokonalej podobe a plnosti.“²

Podľa pravoslávnej tradície sa zbožštenie človeka netýka iba „časti“ života človeka – napríklad iba jeho morálnych kvalít, ale objíma celého človeka, teda vzťahuje sa na všetky aspekty života. Podľa pravoslávneho učenia je zbožštenie človeka možné a reálne vďaka tomu, že človek môže participovať na Božom živote.³ Pre pravoslávnu tradíciu „nie je problém“, aby človek dosiahol „výšku“ Boha a Jeho života, pretože v zhode s biblickým a svätootcovským učením participovať na Božom živote neznamenať mať spoluúčasť na Jeho podstate, ale energiách vďaka pôsobeniu Božej blahodati.⁴ Zbožštenie v skutočnosti predstavuje realitu toho, čo prináša plnosť spoluúčasti človeka na Božom živote.

U svätých Otcov je zbožštenie prezentované dynamickým spôsobom pre všetkých ľudí tak, že sú známe aj všetky štádiá zdokonaľovania sa človeka a jeho zjednotenia sa s Bohom. Vo svätootcovskom učení o zbožštení človeka nie je žiadna reč o nejakom stotožnení sa. Boh aj človek si uchováva svoju osobitosť svojej prirodzenosti.⁵ Dynamické chápanie zbožštenia odhaľuje postupný vývoj od „čiastočnej“ reality zbožštenia v prítomnosti až po očakávané eschatologické naplnenie. Zbožštený človek sa nikdy nenachádza v určitom statickom a blaženom stave, ale je dynamicky nasmerovaný k dokonalosti a zjednoteniu sa s Bohom, ktoré sa uskutoční v budúcom veku.

Súčasný stav zbožštenia je podľa svätého Symeona Nového Teológa jednoduchým obrazom budúceho a dokonalého zjednotenia sa človeka s Trojjediným Bohom. Skutočnosť budúceho veku a života v Božom

¹ ΕΥΘΥΜΙΟΥ, Α.: *Ἀνθρῶπος: ἄρσεν καὶ θήλυ*, s. 113.

² PRUŽINSKÝ, Š.: *Byzantská teológia II. Doktrína*. Prešov 2004, s. 103.

³ Pozri ΓΕΩΡΓΙΟΥ, ἀρχιμ.: *Η θέωσις ως σκοπός της ζωής του ανθρώπου*. Άγιον Όρος 2005, s. 36-37.

⁴ Pozri KOCHAN, P.: Náčrt biblicko-patristického pohľadu na učenie o Božej blahodati. In: *Pravoslávny teologický zborník*, zv. XXXVI (21). Prešov 2010, s. 48-56.

⁵ Pozri ΑΓΟΥΡΙΑΔΗ, Σ.: *Θεός και ιστορία κατά τους Καππαδόκας*. In: *Θεός και ιστορία κατά την ορθόδοξον παράδοσιν*. Θεσσαλονίκη 1966, s. 87.

kráľovstve je od toho, čo môže človek očakávať, ďaleko vyššia, dokonalejšia, pravdivá, teda skutočná a objektívna.¹ „Na svojej ceste k eschatologickému završeniu by mal človek kráčať neustále s myšlienkou na počiatočný „rajský“ stav a skúsenosť „účasti“ s Bohom, ktorú prvý človek získal a ktorá bola „veľmi dobrá“. Môžeme preto povedať, že čím hlbší bol počiatočný pád, tým dnes človek ešte intenzívnejšie túži po svojom návrate do Raja.“²

Boh predstavuje počiatok i koniec „v procese“ zbožštenia. Boh dáva možnosť „byť zbožšteným a cnostným tým ľuďom, ktorí o zbožštenie a cnostný život neustále zápasia.“³ Zbožštenie človeka je reálne len vďaka Bohu a prostredníctvom Boha. Božia prirodzenosť stáva sa podnetom a počiatkom zbožštenia všetkých ľudí. Zbožštenie človeka predstavuje „Božie dobro, ktoré sa usiluje o spásu a eschatologické vykúpenie všetkých ľudí.“⁴ Zhrňuje celé dielo Božej ikonómie, soteriologickú skutočnosť v prítomnosti a eschatologické obnovenie na základe Božieho prísľubu.⁵ Zbožštenie je teda prameňom a počiatkom zbožštenia človeka v prítomnosti, ale aj naplnením soteriologických a eschatologických prísľubení na „konci“ histórie.⁶

Božie kráľovstvo vo svojej konečnej a definitívnej fáze bude pre obnoveného človeka znamenať aj prejavenie sa triadického archetypu ľudskej prirodzenosti, čo znamená, že sa naplno odhalí skutočný význam počiatočného konštatovania Stvoriteľa, že „nie je dobré človeku byť osamote.“⁷ Božou vôľou a súčasťou predvečného Božieho plánu bolo totiž vytvorenie bohoľudského spoločenstva – Cirkvi, teda takého ľudského spoločenstva pozostávajúceho z mnohých osôb, ktoré by „kopírovalo“ Božie spoločenstvo troch Osôb Svätej Trojice. Jednoducho po-

¹ Позри ΣΥΜΕΩΝ ΝΕΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ: Ευχαριστία πρὸς Θεόν 2. In: *Φιλοκαλία των νηπτικῶν και ασκητικῶν*. Vyd. Π. Χρήστου, 19. diel. Θεσσαλονίκη 1983, s. 587.

² DVOŘÁČEK, M.: Biblická interpretace učení o theosi (zbožštění). In: *Pravoslávny biblický zborník*, zv. I/2010. Gorlice 2010, s. 67.

³ ΔΙΟΝΥΣΙΟΥ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΟΥ (ψευδ.): *Επιστολαι*. PG 3, 1069.

⁴ ΛΕΟΝΤΙΟΥ ΒΥΖΑΝΤΙΟΥ: *Κατὰ των δυο τας υπόστασεις Χριστού* 5. PG 86, 1748.

⁵ Pozri Sk 3, 21.

⁶ Позри ΔΙΟΝΥΣΙΟΥ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΟΥ (ψευδ.): *Περὶ θείων ονομάτων* 8. PG 3, 893. Porovnaj s *Περὶ της εκκλησιαστικής ιεραρχίας* 2. PG 3, 393.

⁷ 1Mjž 2, 18.

vedané, Božie spoločenstvo je neustále tým ideálnym vzorom, prototypom pre ľudské spoločenstvo, ku ktorému sa má človek svojím životom stále približovať a o dosiahnutie takého spoločenstva sa má všestranne usilovať. Cirkev ako bohoľudské spoločenstvo bude tak participovať „podľa blahodäte“ na živote a radosti Trojjediného Božstva.

Táto dokonalá a definitívna „realizácia“ Cirkvi ako bohoľudského spoločenstva mnohých osôb v kresťanských eschatologických textoch je symbolizovaná ikonou, ktorá zobrazuje svätú tajinu manželstva medzi Baránkom (Christom) a Nevestou (Cirkvou).¹ Nakoniec, eschatologická „realizácia“ Cirkvi ako definitívneho zjednotenia stvorenstva so svojím Stvoriteľom, bude aj triumfom Christa ako skutočného *Ekklisiastu* stvoreného sveta.²

Kresťanské učenie prináša aj všeobecné znázornenia a obrazy celkového stavu človeka vo večnom Božom kráľovstve. Toto učenie, ktoré je rozvinuté a dá sa okúsiť v autentickom pravoslávnom spôsobe života a duchovnej tradícii, prináša niektoré symbolické, ale pritom zreteľné a zrozumiteľné obrazy tohto budúceho stavu a života človeka. Tieto obrazy vychádzajú z pravoslávneho spôsobu života, pričom profeticky poukazujú na dokonalý stav človeka žijúceho vo večnosti ôsmeho dňa a týkajú sa týchto konkrétnych realít pravoslávnej tradície: ikonografie, bohoslužby (bohoslužobnej úcty a oslavy) a zvlášť zreteľným spôsobom svätej liturgie, svätých tajín (sviatostného života Cirkvi), predovšetkým svätej tajiny krstu a manželstva, a taktiež mníšskeho spôsobu života.

Čo sa týka pravoslávnej ikonografie, reč je o centrálnej kompozícii ikonostasu, ktorej súčasťou je aj ikona nazývaná *Deisis*. Christos sa na nej nachádza v strede ikony medzi postavami Presvätej Bohorodičky a svätého Jána Krstiteľa. Táto syntéza sa zobrazuje buď spoločne na jednej ikone, alebo aj oddelene, to znamená každá postava zvlášť. Ústredným motívom a vzorom tohto ikonopiseckého vyobrazenia je Christos – Bohočlovek, dokonalý človek a zároveň archetyp každého človeka.

¹ Pozri LOSSKY, V.: Náčrt mystickej teológie východnej Cirkvi. In: *Pravoslávny teologický zborník*, zv. XV. Praha 1989, s. 64-65. Porovnaj s ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΗΣ: *Εἰς τὰ ἄςματα των ασμάτων* 7. PG 44, 905A.

² Pozri ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΗΣ: *Εἰς τὴν Ἐκκλησιαστίην* 3. PG 44, 649C.

V Jeho osobe je zobrazená plnosť a dokonalosť ľudskej prirodzenosti.¹ Christos je človekom, v ktorého osobe sa jedinečným a neopakovateľným spôsobom zjednotili a spojili dve prirodzenosti – Božia a ľudská, a súčasne je aj novým a večným Adamom, skutočným praotcom celého ľudstva.

Po pravici Christa sa nachádza Presvätá Bohorodička, ktorá v uvedenej kompozícii zobrazuje vzor dokonalkej ženskej osoby v budúcej večnosti. Je novou a skutočnou Evou, ktorá prezentuje a prináša všetky charizmy ženskej osoby, ktoré premrhala a zradila prvá Eva. V osobe Bohorodičky je zobrazená dokonalá ženská existencia, ktorá je otvorená voči Božiemu volaniu i Božej blahodati, ktoré prijíma, aby tým poslúžila Bohu i človeku.² Jej služba Bohu i človeku sa prejavila tým, že jej láska tak k Bohu, ako aj k človeku, našla svoje naplnenie v tom, že vo svojich útrobach spojila „obidvoch“ (Boha i človeka) do jednej existencie a osoby Bohočloveka.³

Po ľavej strane Christa je zobrazený svätý Ján Krstiteľ, ktorý zobrazuje dokonalú mužskú osobu v stave zbožštenia. Ján Krstiteľ ako dokonalá mužská osoba stojí „s odvahou“ a nie so strachom pred alebo po boku, teda v blízkosti bohoľudskej osoby Christa. Táto pozícia Jána Krstiteľa v tesnej blízkosti Isusa Christa taktiež symbolizuje úlohu dokonalaj a úplnej osoby muža, ktorá spočíva v tom, aby sa stal „Ženíchovým priateľom“⁴, teda tým, ktorý stojí nablízku Bohočloveka Christa, pozorne počúva Jeho slová a teší sa, má radosť z takéhoto úzkeho a dôverného vzťahu.⁵ Svätý Ján Krstiteľ zároveň zobrazuje úlohu muža ako „predchodcu“, ktorá spočíva vo volaní (vyzývaní) a príprave stretnutia človeka a celého stvorenstva so svojim Stvoriteľom: „Ajhľa, Boží Baránok!“⁶.

¹ Pozri PRUŽINSKÝ, Š. – NADZAM, M.: *Teologické východiská pravoslávnej cirkevnej misie I.* Prešov 1994, s. 231.

² Tamže, s. 218.

³ Pozri BELEJKANIČ, I.: *Pravoslávne dogmatické bohoslovie I.* Prešov 1995, s. 155-156.

⁴ φίλος του Νυμφίου

⁵ „Kto má nevestu, je ženích; no ženíchov priateľ, ktorý tam stojí a počúva Ho, veľmi sa raduje ženíchovmu hlasu. Táto moja radosť je úplná.“ Jn 3, 29.

⁶ Jn 1, 29.

Uvedená ikona sa veľmi zreteľne zmieňuje o eschatologickom obnovení jednoty ľudskej prirodzenosti. Prítomnosť Christa medzi Presväťou Bohorodičkou a svätým Jánom Krstiteľom, teda medzi dokonalou ženskou osobou a dokonalou mužskou osobou, má zjednocujúci charakter. Odlišnosť medzi nimi je odstránená a zrušená. Dvaja, teda muž a žena, už nie sú dvaja, ale jedno. „Zákon dipolarity je odstránený a nahradený vyšším zákonom, ktorý je založený na zbližovaní a vzájomnom sa dopĺňaní protikladov.“¹

Aj svätá liturgia tak vo svojom všeobecnom chápaní, ako aj svojou „praktickou realizáciou“ má zreteľný eschatologický charakter. Predstavuje okúsenie nového stavu večnosti Božieho kráľovstva.² Je veľmi výstižné a charakteristické, že svätá liturgia začína slovami: „Požehnané je Kráľovstvo Otca i Syna i Svätého Ducha!“ Jej význam i odkaz sú založené na ubezpečení, že všetko, čo sa deje, je skutočným prežívaním stavu nového Kráľovstva Trojjediného Boha, ktorý veriaci môžu okúsiť na konkrétnom mieste, v konkrétnom čase, tu a teraz, teda v rámci konkrétnej historickej reality. Navyše počas svätej liturgie ľudia prijímajú aj materiálne blahá (Telo a Krv Isusa Christa vo forme chleba a vína) a to eucharistickým spôsobom. Veriaci teda participujú na „Božej hostine“, ktorá predstavuje Christovu „Tajomnú večeru“ a ako Jeho spolustolovníci prijímajú pokrm – „každodenný chlieb“, t.j. Christa Spasiteľa, ktorý jediný je zárukou večného života.

Taktiež svätá tajina krstu okrem svojho mystického charakteru má aj symbolický význam eschatologického premenenia a obnovenia ľudskej prirodzenosti. Človek, ktorý prijíma svätú tajinu krstu, zoblieka sa zo svojho obvyklého a starého odevu a oblieka sa do nového bieleho odevu. To znamená, že svätým krstom začína cesta, na ktorej konci je skutočná a definitívna zmena i obnovenie človeka. Človek tým, že je pokrstený a stáva sa kresťanom, odhadzuje svoj „odev z kože“, ktorý bol tak charakteristický pre narušenú ľudskú prirodzenosť po páde, a oblieka sa do „bieleho odevu“, ktorý zasa charakterizuje a symbolizuje nový obnovený stav ôsmeho dňa Božieho kráľovstva.

¹ EVDOKIMOV, P., *cit. dielo*, s. 250-251.

² Pozri KORMANÍK, P.: *Pravoslávna liturgia II*. Prešov 2000, s. 140-141.

V neposlednom rade aj svätá tajina manželstva profeticky zobrazuje obnovenie jednoty ľudskej prirodzenosti v Christu. Predstavuje živé okúsenie ikony *Deisis*, ktorá zobrazuje zjednotenie a spojenie dvoch bytostí opačného pohlavia – muža a ženy v Christu. Táto tajina je aj profetickým zobrazením opätovného zjednotenia a integrácie ľudskej prirodzenosti – „jedného tela“. Tak „je delenie na mužské a ženské prekonané zjednotením mužského a ženského prvku v Christu.“¹ Každá ľudská bytosť v manželskom zväzku takto prekonáva napätie dipolarity a stáva sa prvkom budúcej celistvosti a jednoty človeka.²

Nakoniec aj čistota a panenstvo v Christu profeticky zobrazuje stav obnoveného človeka. Človek žijúci panenským životom, muž alebo žena, predstavuje obraz mužskej alebo ženskej osoby budúcej večnosti. Kresťanské panenstvo je stavom, ktorý vo svojej eschatologickej perspektíve spája súčasnosť s budúcnosťou, históriu s večnosťou. Kresťan žijúci v čistote panenstva vo svojej osobe prekračuje mužský i ženský prvok historickej dipolarity ľudskej prirodzenosti. Takýto kresťan v Christu participuje na okúšení stavu dokonalej a nerozdelenej ľudskej osoby a v historickej dobe, v ktorej žije, prináša profetické svedectvo (niekedy aj mučeníctvo) eschatologickej anjelskej existencie. Nemanželský stav ako život v čistote panenstva predstavuje charizmu, ktorá spočíva a rozvíja sa v očakávaní a príprave na druhý a zároveň posledný Christov príchod na zem. Zatiaľ čo manželstvo profeticky načrtáva eschatologickú jednotu mužského a ženského prvku, panenstvo prináša profetické svedectvo o anjelskom živote.³

Zoznam bibliografických odkazov:

- ΑΓΟΥΡΙΔΗ, Σ.: Θεός και ιστορία κατά τους Καππαδόκας. In: *Θεός και ιστορία κατά την ορθόδοξον παράδοσιν*. Θεσσαλονίκη 1966.
- BELEJKANÍČ, I.: *Pravoslávne dogmatické bohoslovie I*. 1. vydanie. Prešov 1995. ISBN 80-7097-314-5.

¹ EVDOKIMOV, P., *cit. dielo*, s. 250-251.

² Tamže, s. 251.

³ Pozri Mt 22, 30.

- DVOŘÁČEK, M.: Biblická interpretace učení o theosi (zbožštění). In: *Pravoslávny biblický zborník*, zv. I/2010. Gorlice 2010, s. 59-74. ISBN 978-83-928613-0-0.
- ΕΥΘΥΜΙΟΥ, Α.: *Ἄνθρωπος καὶ φυσικό περιβάλλον*. 1. vydanie. Αθήνα 1989.
- ΕΥΘΥΜΙΟΥ, Α.: *Ἄνθρωπος: ἄρσεν καὶ θήλυ. Μελέτη χριστιανικῆς ἀνθρωπολογίας*. 1. vydanie. Αθήνα 1990.
- EVDOKIMOV, P.: *Kobieta i zbawienie świata*. 1. vydanie. Poznań 1991. ISBN 83-7033-088-6.
- ΓΕΩΡΓΙΟΥ, ἀρχιμ.: *Η θέωσις ως σκοπός της ζωής του ανθρώπου*. 7. vydanie. Ἅγιον Όρος 2005. ISBN 960-7553-07-1.
- JEŽEK, V.: *Od individualismu k obecnství. Úvod do byzantské teologické antropologie*. 1. vydanie. Prešov 2005. ISBN 80-8068-306-9.
- KOCHAN, P.: Náčrt biblicko-patristického pohľadu na učenie o Božej blahodati. In: *Pravoslávny teologický zborník*, zv. XXXVI (21). Prešov 2010, s. 48-56.
- KORMANÍK, P.: *Pravoslávna liturgia II*. 1. vydanie. Prešov 2000. ISBN 80-88885-71-X.
- KRYŠTOF, biskup olomoucko-brněnský: *Byzantologie I. Úvod a přehledné dějiny byzantského státu*. 1. vyd. Prešov : Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach. PBF v Prešove, 1995. 176 s. ISBN 80-7097-325-0.
- LOSSKY, V.: Náčrt mystickej teológie východnej Cirkvi. In: *Pravoslávny teologický zborník*, zv. XV. Praha 1989, s. 49-67.
- ΠΑΤΡΩΝΟΥ, Γ. Π.: *Γάμος καὶ ἀγαμία κατὰ τον ἀπόστολο Παύλο*. 1. vydanie. Αθήνα 1985.
- PRUŽINSKÝ, Š. – NADZAM, M.: *Teologické východiská pravoslávnej cirkevnej misie I*. 1. vydanie. Prešov 1994. ISBN 80-7097-279-3.
- PRUŽINSKÝ, Š.: *Byzantská teológia II. Doktrína*. 1. vydanie. Prešov 2004. ISBN 80-8068-286-0.
- PRUŽINSKÝ, Š.: *Všeobecný list svätého apoštola Jakuba (Historicko-kritický úvod a výklad 1. kapitoly)*. 1. vydanie. Gorlice 2009. ISBN 978-83-928613-8-6.
- WARE, K.: *Cestou orthodoxie*. 1. vydanie. Praha 1996. ISBN 80-901571-6-5.
- ŽUPINA, M.: *Svätotočcovská skúsenosť ako ukazovateľ pravoslávnej teológie*. 1. vydanie. Gorlice 2012. ISBN 978-83-63055-13-4.

KNIHA PROROKA AVAKUMA (Pôvod, integrita, jazyk, adresáti, dôvod a cieľ napísania)

Ján Husár

O pôvode Knihy proroka Avakuma nemôže byť seriózných pochybností, keďže sa reč nesie v prvej osobe od v knihe dvakrát spomínaného proroka Avakuma (1, 1; 3, 1). Celú knihu preniká jednotnosť myšlienok a prorokových citov, čo sa jednoznačne odráža v obsahu knihy, vo vyjadrení osobných prorokových pocitov, ktoré sa neustále menia – raz prežíva radosť, inokedy smútok, to všetko nevyvrátiteľne potvrdzuje jednotu, integritu i originalnosť celej knihy a jej pôvodu od proroka Avakuma. Dosvedčuje to aj jasný príkaz Hospodina Boha prorokovi Avakumovi, aby zapísal zjavenie a napísal ho na dosky, aby si ho mohol každý čitateľ ľahko prečítať (2, 2). Tretia kapitola, ktorá vzbudzuje u niektorých bádateľov pochybnosti, má špeciálny nadpis: „Молѣтва аввакѹма пророка съ пѣснѣю“ (Modlitba proroka Avakuma ako pieseň; 3, 1), čo len potvrdzuje jej originalnosť. Ten istý jazykový štýl i spôsob vyjadrovania pocitov ako v ostatných častiach knihy robí nemožnou myšlienku o úmyselnej falzifikácii, čo priznávajú aj kritici.¹ Vo výklade na Knihu proroka Avakuma, nájdenom v prvej kumránskej jaskyni (1QpHab 1Q) chýba tretia kapitola, no to nedokazuje, že nebola integrálnou súčasťou knihy. Navyše tretia kapitola sa nachádza vo všetkých úplných rukopisoch Septuaginty a taktiež aj vo zvitku z Vábi Murabba'atu z počiatku 2. storočia pred Christom.² Tieto fakty potvrdzujú celistvosť knihy proroka a jej autenticitu.

Mnohí bádatelia došli k záveru, že prorok Avakum bol kultickým prorokom. V knihe nachádzame žáner náreku, literárnu formu spojenú s chrámom. Táto spojitosť proroka s chrámom sa potvrdzuje aj hudobnými výrazmi, ktoré prorok zaznamenal v tretej kapitole knihy. Dosta-

¹ König (Einl., s. 350-351), Budde, Kornill, Nowack (Die Kl. Proph., s. 250-251) a iní. Viac pozri ЮНГЕРОВ, П. А.: *Введение в Ветхий Завет*. Книга 2. Москва 2003, с. 366.

² Viac pozri DILLARD, R. B., LONGMAN III., T.: *Úvod do Starého zákona*. Praha 2003, s. 395.

tok dôkazov o tom, že prorok bol chrámovým úradníkom však nemáme.¹

Jazyk knihy sa líši neobyčajným pôvabom, čistotou a krásou. Podľa vyjadrení špecialistov je Avakumov jazyk ako „spev slávika“. Tak pôvabne a pútavo „spieva“ prorok Avakum. Preto sa dnes často stretávame s názorom súčasných bádateľov, že život proroka Avakuma je treba umiestniť do obdobia konca babylonského zajatia. To však bolo podľa mnohých biblistov skôr obdobie „zimy“, no jazyk Avakuma patrí skôr „jari“.

Odhliadnuc od špecifickej charakteristiky divokej, bojovnej a krvi-lachnej povahy Chaldejcov, celá Kniha proroka Avakuma oplýva ideálnym charakterom, neobsahuje opisy rozličných historických udalostí, ktoré často stretávame u proroka Jeremiáša (svoju prorockú službu začal v 13. roku vlády kráľa Joziáša) a taktiež u proroka Sofoniáša, hoci jeho proroctvá majú viac všeobecný, univerzálny charakter. To poukazuje, že hrozba, o ktorej hovorí prorok Avakum, bola ešte veľmi vzdialená, bola ďaleko, ešte sa len črtala na horizonte dejín a jej osobitosti ešte nezískali konkrétnu špecifickú podobu, a preto sa jej predstavenie – oznámenie oblieklo do všeobecnej formy hrozby, no s predstavením národa, ktorý spôsobí túto pohromu a krajiny, z ktorej pohroma príde. Čo sa týka formy zloženia proroctiev, tie majú pečať starobylého proročského písomníctva. Forma jazyka je v celej knihe klasická, plná vzácných, výnimočných, sčasti iba tomuto prorokovi vlastných slov a obrátov reči, kontemplácia proroka a jej prednesenie vždy nosí pečať osobitej sily a neobyčajnej krásy. Jeho proroctvá predstavujú stroho a presne rozčlenený, no pritom zručne zladený celok. On, podobne ako prorok Izaiáš, je omnoho viac nezávislý obsahom i formou proroctiev od svojich predchodcov, než mnohí ďalší neskorší proroci. U Avakuma sa vo všetkom ešte odráža doba najväčšieho rozkvetu proroctva – tá doba, keď namiesto posvätnej poézie, v ktorej sa dovtedy vylieval religiózny život spoločenstva, nastúpila v dôsledku silného pôsobenia Božieho Ducha proročná poézia so svojím mohutným hlasom – nastúpila preto, aby v duchovne umierajúcom spoločenstve znova prebudila vyhasína-

¹ Pozri DILLARD, R. B., LONGMAN III., T.: *Úvod do Starého zákona*. Praha 2003, s. 395.

júce vedomie o Bohu Izraela. Oproti tomu, od čias prorockej služby Sofoniáša už viditeľne nastupuje bod zlomu, od ktorého sa začína oslabenie prorockej reči v jej poetickej ladnosti – hovoríme o vonkajšej forme skladby prorockých reči a nie o ich vnútornom obsahu, ktorý pochádza od Svätého Ducha a je stále nadprirodzený a neobyčajný. Prevládajúcim smerovaním sa stáva napodobovanie predchodcov aj u takých osobitých prorokov, akým bol napríklad Zachariáš, začína už prevládať jednoduchá próza.

Objemom nevelká kniha obsahuje proroctvo o vpáde Chaldejcov do Judského kráľovstva a o Božom treste, ktorý postihne samotných Chaldejcov za ich bezbožnosť. Úvod knihy má dialogickú formu: prorok sa k Bohu obracia s otázkami a Hospodin mu odpovedá. „*Prečo si mi ukázal námahy a bolesti, dal vidieť utrpenie a bezbožnosť?*“¹, pýta sa prorok Hospodina. Boh prorokovi hovorí, že skoro nastúpi trest za túto bezbožnosť a vykonávateľmi tohto trestu budú Chaldejci, národ krutý a neskrotený.² Prorok je v rozpakoch ako spravodlivý Boh dovolí bezbožným pohltiť toho, kto je spravodlivejší než oni, a vyslovuje nádej na to, že trest bude iba dočasný.³ Prorok nedočkavo očakáva odpoveď od Boha, ako stráž na mestskej veži hľadá do diaľky a Boh prorokovi odpovedá: „*Spravodlivý bude žiť z viery,*“⁴ a bezbožnému chaldejskému národu, ktorý nivočil mnohé krajiny, prelieval ľudskú krv, nádejal sa na bezduché modly, prorok oznamuje päťnásobné „*Beda!*“⁵ Nadchnutý spravodlivosťou Božieho súdu prorok spieva oslavnú pieseň, v ktorej vyobrazuje hrozný príchod Hospodina na súd a potrestanie bezbožných kvôli záchrane svojho národa a svojho pomazaného. Táto pieseň proroka Avakuma sa odpradáva niektorými svätými otcami chápala v alegorickom, prenesenom význame, vo význame proroctva o príchode Spasiteľa a Jeho víťazstve nad smrťou.⁶ Tretia kapitola je teda prorockou

¹ Av 1, 3.

² Pozri Av 1, 5–11.

³ Pozri Av 1, 12–17.

⁴ Av 2, 4.

⁵ Pozri Av 2, 2–20.

⁶ Synopsis sv. Atanáza. Podľa Рождественский, А., прот.: *Авакум*. In Православная богословская энциклопедия. Т. 1. Москва 2005, с. 87.

piesňou, preto je určená na spev ako napr. žalmy. Aj v Pravoslávnej Cirkvi sa táto „pieseň Avakuma“, najmä v gréckych a cirkevnoslovanských Bibliách často zjednocuje s Knihou žalmov a slúži ako základ pre štvrtú pieseň kánona.

Literárna analýza¹

Knihu proroka Avakuma môžeme rozdeliť nasledovne:

- Nadpis (1, 1)
- I. Prvý dialóg (1, 2–11)
 - A. Prorokova sťažnosť (1, 2–4)
 - B. Božia odpoveď (1, 5–11)
- II. Druhý dialóg (1, 12 – 2, 5)
 - A. Prorokova sťažnosť (1, 12–17)
 - B. Božia odpoveď (2, 1–5)
- III. Beda utláčateľom (2, 6–20)
 - A. Plieniaci je plienený (2, 6–8)
 - B. Dobyvateľ je zahanbený (2, 9–11)
 - C. Staviteľ je zničený (2, 12–14)
 - D. Nehanebník je zahanbený (2, 15–18)
 - E. Modloslužobník je umlčaný (2, 19–20)
- IV. Avakumov žalm odovzdania sa (3, 1–19)
 - A. Modlitba (3, 2)
 - B. Zjavenie Božieho bojovníka (3, 3–15)
 - C. Prorok žije vierou (3, 16–19)

Adresátmi prorockých slov Avakuma boli obyvatelia Judska, v ktorom prorok pôsobil. Existujú názory, že prorok pôsobil priamo v Jeruzaleme, no viac sa predpokladá, že prorok pôsobil na viacerých miestach Judského kráľovstva. Je zrejmé, že počas svojej služby navštevoval aj

¹ Uvádzame podľa DILLARD, R. B., LONGMAN III., T.: *Úvod do Starého zákona*. Praha 2003, s. 395–396.

hlavné mesto, kde ostro vystupoval voči bezbožnému národu, ktorý sa začal spoliehať na všeličo iné, len nie na Boha. Hoci sa prorokovi zdá, že Boh nekoná, verí, že všetko je podľa Jeho blahej prozreteľnosti a že národ, ktorý ich príde vyplieniť, bude neskôr sám vyplienený.

Dôvodom pre vyslovenie prorociet proroka Avakuma bola nepriaznivá náboženská, sociálna a politická situácia v Judsku, keďže národ, nasledujúc kráľov, konal v Božích očiach neprávosti. Práve v tomto období vidíme mnoho spoločenských neduhov – Avakumov spis opisuje mnohé násilnosti, ktoré boli páchané na národe. Podľa proroka však Boh zaručuje konečné víťazstvo práva a spravodlivosti nad každým násilím, vydieraním a aroganciou zločincov. Avakumov spis rieši otázku, prečo Boh nezasahuje pri viditeľnom bezprávi a ponecháva utláčaných bez pomoci. Boh mu dáva jasnú odpoveď, že Jeho zdanlivo protikladné zásahy do dejín ľudstva, majú jediný cieľ – definitívne víťazstvo spravodlivosti a lásky. Utláčatelia i utláčani sú k nim vedení rozdielne. Muž nadutý nikdy nebude mať slávu (2, 5), beda tomu, kto hromadí korisť (2, 9), beda tomu, kto krvou stavia mesto a upevňuje osadu zločinom (2, 12), beda tomu, kto napája blížneho a primiešava mu svoju zlosť (2, 15) a beda aj tomu, kto vraví drevu: Zbud' sa! a nemému kameňu: Vstaň! (2, 19). Avšak spravodlivý bude žiť pre svoju vieru (2, 4; por. Rim 1, 17).

Ďalším dôvodom napísania knihy, podobne ako u proroka Izaiáša¹, mohli byť politické styky s okolitými pohanskými národmi, kedy sa vyvolený národ, no najmä jeho predstavení, spoliehali na vojenskú pomoc iných, namiesto Boha, v ktorého mali veriť a na ktorého sa mali nádejať.

Cieľom Knihy proroka Avakuma je posilnenie správneho a zbožného pohľadu na nepochopiteľné cesty spravodlivej a blahej Božej prozreteľnosti. Prorok vo svojej knihe poukazuje, že Boh na čas dopúšťa, aby bezbožní mali vonkajšiu prevahu nad zbožnými, no nikdy neponechá bezbožného nepotrestaným. Takéto dopustenie býva dávané kvôli jeho náprave a aj na úžitok spravodlivých, ktorí pre svoj vnútorný stav stoja omnoho vyššie než ich bezbožní utláčatelia, pretože zo životodarného

¹ Pozri Iz 13. – 14. kap.; 21, 1–10; 46. – 47. kap.

prameňa svojej viery a srdečného nádejania sa na Boha môžu vždy načerpať pokoj, radosť aj medzi mnohými utrpeniami a nešťastím. No bezbožní, ktorí nemajú takúto oporu, chvejú sa kvôli svojmu blahobytu, očakávajú pomstu od porobených a nimi utláčaných ľudí.

V obhajobe ciest Božej prozreteľnosti sa nikto nemôže porovnať s prorokom Avakumom. On neochvejne stojí na stráži a v zvláštne poprepletaných zrážkach a porobách národov vidí jedinú večnú spravodlivosť. Takto aj svojho čitateľa posilňuje k chráneniu Cirkvi, aby videl slávu a vífазstvo Christa aj vtedy, keď sa Slnko zatemnilo a ruky všemohúceho Boha boli pribité ku Krížu. „Kritici biblického textu nenachádzajú dostatok vhodných slov, aby vynachválili veľkoleposť, jednoduchosť, krátkosť, ohromnosť a hĺbku vyjadrení v Knihe proroka Avakuma, keďže, podľa nich, interpretácia u Avakuma spája rozdielne vlastnosti proroka Izaiáša, Micheáša a iných Bohom inšpirovaných prorokov. Osobite je v tomto prípade pozoruhodná prorokova pieseň, ktorá sa nachádza v tretej kapitole a ktorá obsahuje všetky jedinečné vlastnosti Dávidových žalmov.“¹

Zoznam bibliografických odkazov:

- Библия*. Книги священного писания Ветхого и Нового завета на церковнославянском языке. Российское библейское общество. Москва, 1993.
- ФЕОДОР ИТ КИРСКИЙ, бл.: *Толкование на пророка Аввакума*. In: *Творения*. Ч. 5. Москва 1857.
- ИЕРОНИМ СТРИДОНСКИЙ, бл.: *Две книги толкований на пророка Аввакума к Хроматию*. In: *Творения*. Ч. 14. Киев 1898.
- КИРИЛЛ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, св.: *Толкование на пророка Аввакума*. In: *Творения*. Ч. 10. Москва 1894.
- BRUEGGEMANN, W.: *An Introduction to the Old Testament*. London : Westminster John Knox Press 2003. (Ruský preklad: Бабкина, С.: *Введение в Ветхий Завет*. Москва 2009. ISBN 5-89647-154-8)

¹ ХЕРГОЗЕРСКИЙ, А.: *Обозрение пророческих книг Ветхого Завета*. Москва 1998, с. 192.

- DILLARD, R. B. & LONGMAN III., T.: *Úvod do Starého zákona*. Praha : Návrat domů, 2003. ISBN 80-7255-078-0.
- ЕРДЕЛЬАН, М.: *Увод у Свето Писмо Старога Завета*. Београд 2008. ISBN 978-99938-872-4-9.
- ГЛАГОЛЕВ, А.: Книга пророка Аввакума. In ЛОПУХИН, А. П.: *Толковая Библия*. Книга 2, т. 7. Харвест 2000.
- ГЛУБОКОВСКИЙ, Н. Н.: *Библейский словарь*. Сергиев Посад – Джорданвилль 2007.
- ХЕРГОЗЕРСКИЙ, А.: *Обозрение пророческих книг Ветхого Завета*. Москва 1998.
- ЮНГЕРОВ, П. А.: *Введение в Ветхий Завет*. Книга 2. Москва 2003. ISBN 5-7429-0189-5.
- ЮНГЕРОВ, П. А.: *Книги 12 малых пророков в русском переводе с греческого текста LXX, с введением и примечаниями*. Казань 1913.
- KRYŠTOF, biskup olomoucko-brněnský: *Byzantologie I. Úvod a přehledné dějiny byzantského státu*. 1. vyd. Prešov : Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach. Pravoslávna bohoslovecká fakulta v Prešove, 1995. 176 s. ISBN 80-7097-325-0.
- МИХАИЛ (Лузин), еп.: *Пророческие книги Ветхого Завета*. Тула 1901.
- ПАЛЛАДИЙ (Пьянков), еп.: *Толкование на книгу святого пророка Аввакума*. Вятка 1875.
- РОЖДЕСТВЕНСКИЙ, А., прот.: *Аввакум*. In Православная богословская энциклопедия. Т. 1. Москва 2005.
- ВАРФОЛОМЕЙ (Ремов), архиеп.: *Книга пророка Авакума*. Сергиев Посад 1913.

OBSAH KNIHY PROROKA AVAKUMA

Ján Husár

Kniha proroka Avakuma zaujíma ôsme miesto medzi knihami malých prorokov. Podľa obsahu sa delí na tri kapitoly a tri časti,¹ ktoré sú navzájom silne prepojené jednotnosťou myšlienok aj prorokových pocitov. V prvej kapitole a časti, kvôli prorokovmu žiaľu pre nezákonnosti medzi Judejcami, prorok Avakum predpovedá trest pre národ, ktorý vykonajú Chaldejci svojím hrozným vpádom do Judska. V druhej kapitole a časti sa prorok trápi a žiali kvôli budúcim utrpeniam svojho národa, ktoré im spôsobia Chaldejci a dostáva na svoju útechu zjavenie o budúcom zániku samotných Chaldejcov. V tretej kapitole a časti sa prorok trápi a znepokojuje nad panovaním zla vo svete vo všeobecnosti a dostáva zjavenie o všeobecnom celosvetovom Hospodinovom súde a spasení zvyšku vyvoleného národa. Celá reč sa vedie v prvej osobe od samotného proroka pisateľa, ktorého meno sa uvádza hneď v úvode (1, 1). Niektoré miesta v knihe sú s inými biblickými výrokmi neporovnateľné vo svojej kráse a jednoduchosti štýlu a aj v sile zbožného rozpoloženia proroka.

V prvej kapitole sa prorok vyjadril o svojej prorockej službe a vyslovil ponosy a žaloby na bezbožnosť jemu súčasných Judejcov (1, 1–4). Potom ho samotný Boh poučá a odkrýva mu, že potrestá svoj národ prostredníctvom Chaldejcov – tu prorok opisuje aj spôsoby a krutosť

¹ Niektorí autori delia Knihu proroka Avakuma na dve časti a zjednocujú prvé dve kapitoly do prvej časti, tretia kapitola u nich predstavuje druhú časť knihy. „Kniha proroka Avakuma nie je zbierkou mnohých samostatných prorocietiev, ani zjednotený obsah mnohých prorockých rečí, no je jediným na dve časti rozdeleným proroctvom. V prvej časti (1. a 2. kap.) sa dramatickou formou rozhovoru medzi Bohom a prorokom oznamuje najprv súd, ktorý Boh cez Chaldejcov uskutoční nad zvráteným národom a potom súd, ktorý Boh uskutoční nad samotným národom Chaldejcov za ich pýchu a zbožšťovanie svojej vlastnej sily. V druhej časti (3. kap.) sa prorok najprv modlí a prosí za skorý súd nad Chaldejcami a potom formou vznešenej lyrickej piesne vyobrazuje príchod Hospodina na súd v obraze slávy hrozného Sudcu, pred hnevom ktorého sa trasie celý svet. Na záver prorok opisuje pocity, ktoré vzbudí Boží súd v srdciach zbožných ľudí.“ ИОАНН (Смирнов), архиепископ: *Пророк Аввакум*. Москва 1877, с. 7.

tohto bojovného národa (1, 5–11). Prorok nechápe, prečo musia Judejci trpieť práve od Chaldejcov, ktorí podobne rybárom, lovia do svojich sietí národy? V druhej kapitole samotný Boh odpovedá prorokovi, ktorý očakáva Jeho slová a prikazuje mu, aby všetko zapísal. Odkrýva mu aj to, že ich nepriatelia (Chaldejci), budú vo svojom čase potrestaní za svoju zločinnosť. Nepomôžu im ani ich modly a spravodliví sa zachránia kvôli svojej viere (2, 4). Celá zem sa naplní Božou slávou tak, ako keď vody naplnia dno mora (2, 14). V tretej kapitole sa nachádza prorokova modlitba na spôsob chrámovej piesne. Prorok, privedený do úžasu od odkrytia budúcich udalostí, prosí Hospodina, aby sa zmiloval nad Judejcami tak, ako sa zľutoval nad ich predkami, ktorých zachránil z egyptského otroctva a učinil vtedy množstvo zázrakov, aby priviedol svoj národ do zasľúbenej zeme (3, 1–15). Prorok spozná budúci údel svojich súčasníkov, zničenie Judska (3, 16–17), no spolu s tým vyslovuje aj nádej na záchranu od Boha, v Ňom – v Bohu svojej spásy nachádza radosť a veselosť (3, 18–19). Svoju modlitbu prorok určil na spev v chráme za sprievodu hudobných nástrojov. Znalci hebrejského jazyka považujú túto pieseň za vzor posvätných piesní kvôli jej lyrike, použitým zvratom a obrazom.

Počas panovania kráľa Manasiju, ktoré bolo neobyčajne kruté,¹ vyvolený národ prestal byť trpezlivý, začal silno reptáť na svoj údel a popierať blahú Božiu prozreteľnosť. Prorok akoby prijal tieto názory a v mene národa prednáša k Bohu ponosu na Jeho trpezlivosť, ktorú nečestní ľudia zneužívajú na páchanie zla. Na upokojenie tejto ponosy a malodušnosti prorok potom poukazuje na osud pohanských národov, ktorým sa kvôli dopusteniu od Boha stane ešte horšie. No teraz vidí útrapy svojho ľudu, ktorý neposlúchol Boha a ten pozdvihuje národ Chaldejcov, ktorí budú nivočiť všetko a všetkých, zhromaždia k sebe zajatcov ako piesku, budú sa vysmieväť kráľom a žiadne pevnosti ich nezastavia. No potom aj ich postihne poblúdenie rozumu, keď prekročia hranice prirodzenosti a zmiznú z povrchu zeme.² Vo vidine takého strašného nepriateľa, narúšajúceho zákonitý poriadok vo svete, prorok

¹ Pozri 4Kr 21, 16.

² Pozri Av 1, 5–11; porovnaj Sk 13, 41.

vzýva k spravodlivému Bohu a Svätému o záštitu svojho národa: „Či nie Ty si od počiatku, Hospodine Bože, Svätý môj? A neumrieme. Hospodine, Ty si ho určil na súd a mňa si učinil, aby som zavrhol jeho poučenie. Čisté oko nezmôže pozeráť na zlo a hľadiť na bolestivú námahu. Prečo sa pozeráš na pohýdavých a mlčíš, keď bezbožný pohlcuje spravodlivého? Ľudí urobíš podobných morským rybám a hadom, ktoré nemajú vodcu.“¹ Tento nepriateľ je neporaziteľný a jeho víťazstvo je tým menej pochopiteľné, keďže neuznáva Hospodina a v opojení svojimi víťazstvami robí bohmi svoje zbrane a silu. Očakávajúc odpoveď na vyššie prednesenú ponosu národa a svoje rozpaky, prorok dostáva od Boha príkaz zapísať nasledujúce slová odpovede – zapísať ich tým najlepším spôsobom, aby v dobe útokov a víťazstiev Chaldejcov, ktoré sa majú čoskoro odohrať, ich mohol čítajúci dobre pochopiť a neupadol do zúfalstva a pochybností, lebo „spravodlivý bude žiť z viery.“² Uprostred neobyčajných vojenských úspechov zmyselnosť a hrdosť rozprúdila u Chaldejcov (kráľovi Nabuchodonozorovi a jeho nástupcoch) nenásytnú chamtivosť, ktorá vzbudila proti nim všeobecnú nevraživosť.³ Práve preto všetky pokorené národy povstanú, vyplienia a podmania si Chaldejcov.⁴ Takýto je zákon nebeskej alebo večnej spravodlivosti. Žiadne pevnosti neochránia utláčateľa, Hospodin rozdrví všetky jeho zámery, ktoré nie sú v súlade s cestami blahej Božej prozreteľnosti, týkajúcej sa rozšírenia poznania Boha po celej zemi.⁵ Najprv Chaldejci omámia iných mútnym zvyškom – otravou, a potom aj sami budú uvrhnutí tomuto údely *pre krv ľudí, pre bezbožnosť zeme*, kvôli zničeniu Jeruzalema a všetkých obyvateľov.⁶ Neochránia ich ani zlaté modly, ktoré sú bez duše, lebo Ten, kto rozhoduje o údele všetkých, je Hospodin Boh: „*Nech sa bojí Jeho tváre celá zem!*“⁷ So zbožnosťou si prorok Avakum vypočul túto odpoveď a potom vyobrazuje bezhraničnú všemohúcnosť Boha, ako aj pripravenosť nebojácnu

¹ Av 1, 12–14.

² Av 2, 1–4; porovnaj Rim 1, 17; Hebr 10, 38.

³ Pozri Av 2, 5–6.

⁴ Pozri Av 2, 7–10.

⁵ Pozri Av 2, 12–14.

⁶ Pozri Av 2, 15–17.

⁷ Pozri Av 2, 18–19.

stretnúť utrpenia uprostred budúceho vpádu nepriateľov. Vstaň, Bože, hovorí prorok, preukáž i nám v tieto dni svoje milosrdenstvo a ukáž všemohúcnosť, ktorú si ukázal, keď si so Svojím národom išiel počas štyridsaťročného putovania púšťou,¹ keď Tvoja sláva prevyšovala lesk nebeských svetiel a všetci narodení na zemi Ťa oslavovali, keď si víťazil nad všetkými prekážkami neprechodných miest² a obsadených bojovnými národmi, keď Tvoja ochrana dávala väčšiu nádej ako vojenské vozy a Tvoje prísľuby boli ako obnažený luk, ktorý bol pripravený okamžite vypustiť strelu.³ Vtedy sa nebo a zem triasli pred Tebou a menili svoj zvyčajný poriadok.⁴ A teraz na ochranu Svojho národa prídeš opäť s takým hnevom na jeho nepriateľov a nezabránia tomu žiadne prekážky.⁵ Pri takejto viere a dôvere na Tvoju pomoc, hovorí prorok, ja pokojne privítam budúce plienenie nepriateľom, lebo aj keď všetko znivočí, hoci nám odníme všetky plody zeme, chlieb i stáda, ostaneš mi Ty, Hospodin – moja radosť a spása. Hospodin mi dá možnosť stáť nad všetkými pohromami, t.j. urobí moje nohy takými, aké má jeleň a vyvedie ma na výšiny, ktoré budú neprístupné pre nohy mojich nepriateľov.⁶ Táto Avakumova pieseň tvorí základ štvrtej piesne cirkevných kánonov a obsahuje krásne vyobrazenie Božej všemohúcnosti a neporaziteľnej na Neho nádeje. Podľa prekladu LXX v nej môžeme čítať aj: „Medzi dvomi zvieratami budeš poznaný,“⁷ čo poukazuje na položenie mládenca Christa v jasličkách.⁸ Taktiež aj namiesto slov „Boh z juhu príde a Svätý z vrchu zatônenej húštiny“ v TM stojí poukázanie na prejavenie Božej slávy pred obsadením zasľúbenej zeme, keď hebrejský národ, presnejšie povedané Boh, ktorý kráčal pred nimi, išiel od Témanu (idumejské mesto) a Páranu (miesto v kamenistej Arábii) a nikto na nich útočiť.⁹

¹ Pozri 5Mjž 2, 1.

² porovnaj Ž 113, 3–8.

³ Pozri Av 3, 1–9.

⁴ Pozri Av 3, 10–11.

⁵ Pozri Av 3, 12–15.

⁶ Pozri Av 3, 16–19.

⁷ Av 3, 2. Podľa TM: „Medzi vekmi budeš poznaný, medzi vekmi sa stal známy.“

⁸ Porovnaj Lk 2, 7.

⁹ Pozri 5Mjž 2, 1; 23, 2.

Prorok Avakum svoju knihu začína bedákaním, ponosou na vojny, ktoré neodvratne prídu do jeho domoviny a vyzýva k Bohu. Boh mu odpovedá, že spravodlivý sa nemá zarmucovať, keď vidí šťastie bezbožníkov, že všetky pyšné duše sa neuspokoja, no spravodlivý bude svojou vierou živý, že národy, utláčané bezbožným a nenásytným dobyvateľom, raz povstanú proti nemu a vykonajú svoju pomstu na nich alebo na ich potomkoch. Hneď za touto utešujúcou Božou odpoveďou prorok prostredníctvom piesne – nádhernom vzore starohebrejskej posvätnéj poézie – ospevuje veľkoleposť a majestát Boha, vydávajúc sa do rúk Jeho blahej vôle a majúč nádej v Neho, vyjadruje pripravenosť ihneď stretnúť deň horkosti. Táto posledná kapitola sa veľmi podobá na žalm alebo modlitbu a bola určená na spev.

Okrem prorocietiev, ktoré sa nachádzajú v jeho knihe, špekuluje sa aj o tom, že vyriekol aj iné proroctvá, ktoré sa nezachovali – napr. o návrate Židov zo zajatia, o zničení Sionu národom zo Západu (Rimanmi), že zapísal históriu o Zuzane a Bélovi a drakovi (v LXX sú umiestnené ako posledné dve kapitoly Knihy proroka Daniela), že zapísal aj svoje zázračné putovanie do Babylonu. Všetky tieto prorokovi pripisované proroctvá vychádzajú z tej tradície, že prorok Avakum bol súčasníkom aj proroka Daniela, čo sme na základe vnútorných svedectiev jeho knihy zavrhlí.¹ Informácie o týchto apokryfných proroctvách proroka Avakuma nachádzame napr. u Delitcha.²

¹ V takomto prípade by vek proroka v čase jeho smrti dosahoval takmer dve storočia. Ak by sme aj prijali, že vystúpil počas vlády kráľa Manasiju (697–642) a zomrel, ako sa často udáva, dva roky pred návratom Židov z Babylonu (tu vzniká otázka, pri ktorom návrate; 539–538?), aj tak to vyznieva nepravdepodobne. Pravoslávna ikonografia, ktorá, až na malé výnimky, zachytáva na ikonách svätcov vo veku, v ktorom odišli k Hospodinovi, zobrazuje proroka Avakuma ako mládenca, čo skôr dáva za pravdu tomu, že zomrel mučenícky v mladom veku. Ikonografické zobrazenia proroka Avakuma ako starca (napr. ako spravodlivého Simeona) nemáme.

² De Habaccuc proph. vita atque aetate commentat. Ed., Lps. 1842. Podľa ИОАНН (Смирнов), архиепископ: *Пророк Аввакум*. Москва 1877, с. 7.

Zoznam bibliografických odkazov:

- БИБЛИЯ. Книги священного писания Ветхого и Нового завета на церковнославянском языке. Российское библейское общество. Москва, 1993.
- ФЕОДОР ИТ КИРСКИЙ, бл.: *Толкование на пророка Аввакума*. In: *Творения*. Ч. 5. Москва 1857.
- ИЕРОНИМ СТРИДОНСКИЙ, бл.: *Две книги толкований на пророка Аввакума к Хроматию*. In: *Творения*. Ч. 14. Киев 1898.
- КИРИЛЛ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, св.: *Толкование на пророка Аввакума*. In: *Творения*. Ч. 10. Москва 1894.
- BRUEGGEMANN, W.: *An Introduction to the Old Testament*. London : Westminster John Knox Press 2003. (Ruský preklad: Бабкина, С.: *Введение в Ветхий Завет*. Москва 2009. ISBN 5-89647-154-8)
- DILLARD, R. B. & LONGMAN III., T.: *Úvod do Starého zákona*. Praha : Návrat domů, 2003. ISBN 80-7255-078-0.
- ГЛАГОЛЕВ, А.: *Книга пророка Аввакума*. In ЛОПУХИН, А. П.: *Толковая Библия*. Книга 2, т. 7. Харвест 2000.
- ХЕРГОЗЕРСКИЙ, А.: *Обозрение пророческих книг Ветхого Завета*. Москва 1998.
- ИОАНН (Смирнов), архиепископ: *Пророк Аввакум*. Москва 1877.
- ЮНГЕРОВ, П. А.: *Введение в Ветхий Завет*. Книга 2. Москва 2003. ISBN 5-7429-0189-5.
- KRYŠTOF, biskup olomoucko-brněnský: *Byzantologie I. Úvod a přehledné dějiny byzantského státu*. 1. vyd. Prešov : Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach. Pravoslávna bohoslovecká fakulta v Prešove, 1995. 176 s. ISBN 80-7097-325-0.
- МИХАИЛ (Лузин), еп.: *Пророческие книги Ветхого Завета*. Тула 1901.
- ПАЛЛАДИЙ (Пьянков), еп.: *Толкование на книгу святого пророка Аввакума*. Вятка 1875.
- РОЖДЕСТВЕНСКИЙ, А., прот.: *Аввакум*. In Православная богословская энциклопедия. Т. 1. Москва 2005.
- ВАРФОЛОМЕЙ (Ремов), архиеп.: *Книга пророка Аввакума*. Сергиев Посад 1913.

NEUSTÁLE PRIJÍMANIE EUCHARISTICKÝCH DAROV NA SVÄTEJ LITURGII Z POHĽADU KOLIVÁDOVCOV

Štefan Šak

Otázka prijímania svätej Eucharistie bola a neustále je veľmi živou, diskutovanou a významnou pre život veriacich kresťanov svätej Pravoslávnej cirkvi.

Počnúc Novou Zmluvou cez otcov poapoštolskej doby, veľkých učiteľov Cirkvi zlatého veku, rozhodnutia Všeobecných snemov, asketických autorov, vykladateľov svätých kánonov a jednotlivých liturgických textov, ďalej mystagogov, vykladateľov svätých bohoslužieb, niptických otcov, hesychastov od ranného obdobia až po 18. storočie ako aj novohesychastov, teda filokalických otcov Cirkvi, liturgickú obnovu Kolivadovských otcov a učiteľov Cirkvi vidíme v rôznych rozhodnutiach, alebo výkladoch, niekedy sporadické a inokedy analytické texty, ktoré sa zaoberajú otázkou neustáleho prijímania svätej Eucharistie.

V posledných rokoch predovšetkým otázka prístupovania k svätému prijímaniu, teda ako často prijímať, je veľmi intenzívne a živo diskutovanou z ekleziologického, duchovného, pastoračného i liturgického pohľadu. Danou témou sa v minulosti i v súčasnosti zaoberalo množstvo laických i vedeckých štúdií. Z toho dôvodu je pre správne východisko nevyhnutné zmieniť sa a prejsť celou tradíciou Pravoslávnej cirkvi vo vzťahu so skúmanou témou.

1 Pravoslávna tradícia účasti verných kresťanov na svätej Eucharistii

a) Sväté Písmo

Prvú historickú zmienku o svätej Eucharistii, ako ekleziologickej udalosti, ktorá sa koná ako svätá tajina¹, nachádzame v 11. kapitole 1.

¹ Pozri ΣΙΩΤΟΥ, Μ.: *Θεία εὐχαριστία. Αί περί εὐχαριστίας πληροφορίαι τῆς Κ. Δ. ὑπὸ τὸ φῶς τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐρμηνείας*, Θεσσαλονίκη 1957.

listu apoštola Pavla korinským kresťanom¹. Tu vidíme veľmi stručné ustanovenie svätej tajiny tak, ako ju apoštol národov „prijal od Pána“². Rozanalyzujúc tento text sa presvedčíme, že ustanovujúce slová „toto robte na moju pamiatku“ sú nám prekladané v prítomnom a nie v minulom čase. To znamená, že jeho príkaz znie, aby sme nepretržite konali túto Ním nám odovzdanú svätú tajinu Eucharistie a boli na nej nepretržite účastní. Tento postoj ešte viac umocňujú slová „vždy, keď ho budete piť“, čo sa týka svätého kalicha a slová „vždy, keď budete jesť tento chlieb a piť tento kalich“, čo sa týka oboch čestných darov, slová, ktoré sa nachádzajú na konci nami uvedeného textu apoštola Pavla, ktorými prízvukuje neustále opakovanie tejto svätej tajiny, ako aj neustálej účasti na nej a to až „pokiaľ nepríde“ náš Pán. Apoštol Pavol v tomto zmysle pokračuje, keď nariaďuje verným kresťanom, ktorí budú účastní na svätej Eucharistii: „Nech teda človek skúma sám seba, a tak je z toho chleba a pije z kalicha“³. Aj v tomto prípade apoštol Pavol použil budúci čas, ktorý nielen predstavuje, ale vyžaduje a podmieňuje neustále opakovanie tejto tajiny, ako aj účasti na tejto tajine. V tom istom liste⁴ existuje ešte jedna zmienka o svätej Eucharistii a to z dôvodu riešenia otázky, či môže byť kresťan účastný na pohanských obetiach? Apoštol Pavol veľmi jasne píše: „Nemôžete piť Pánov kalich aj kalich démonov; nemôžete mať účasť na Pánovom stole aj na stole démonov“. Toto svedectvo opätovne potvrdzuje, že účasť verných kresťanov na „Pánovej večery“ bola nepretržitá už v apoštolskej dobe.

¹ Pozri ΣΤΑΥΡΟΠΟΥΛΟΥ, Γ. Χ.: *Ἡ Θεία Εὐχαριστία*. Μυστήριο Μυστηρίων. Ἀθήναι 1994, s. 28.

² 1Κορ 11, 23–26: „23 ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ Κυρίου ὁ καὶ παρέδωκα ὑμῖν, ὅτι ὁ Κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτὶ ἣ παρεδίδοτο ἔλαβεν ἄρτον καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασε καὶ εἶπε· 24 λάβετε φάγετε· τοῦτό μοῦ ἐστι τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλῶμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. 25 ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι· τοῦτο ποιεῖτε, ὅσάκις ἂν πίνετε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. 26 ὅσάκις γὰρ ἂν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο πίνετε, τὸν θάνατον τοῦ Κυρίου καταγγέλλετε, ἄχρις οὗ ἂν ἔλθῃ.“

³ 1Κορ 11, 28: „28 δοκιμαζέτω δὲ ἄνθρωπος ἑαυτόν, καὶ οὕτως ἐκ τοῦ ἄρτου ἐσθιέτω καὶ ἐκ τοῦ ποτηρίου πινέτω.“

⁴ 1Κορ 10, 14 – 21.

Opis synoptických evanjelistov Matúša¹ a Marka² tajomnej večere Pána so svojimi učeníkmi, na ktorej náš Pán odovzdal tajinu svätej Eucharistie, nehovorí priamo o príkaze opakovania tejto spomienky, ale obidva opisy končia eschatologickým prísľubom nášho Pána: „nikdy viac nebudem piť z tohto vinného plodu až do onoho dňa, keď budem piť nový v kráľovstve Božom“,³ ktorý je možné chápať, ako zmienku o eucharistickom opakovaní tajomnej večere v Cirkvi.

Tento výklad je podporovaný aj samotným opisom evanjelistu Lukáša⁴, kde sľub o tom, že nebude piť opäť „z plodu vinného kmeňa“⁵ predchádza posväcujúcemu eucharistickému požehnaniu svätého kalicha a ustanoveniu svätej tajiny. „...až kým nepríde kráľovstvo Božie“ a vtedy Pán bude piť⁶ neustále prostredníctvom prijímajúceho veriaceho člena Cirkvi, nebeský nápoj, teda víno z vinného kmeňa, ktorý bol premenený na Jeho čestnú krv. V opise svätého evanjelistu Lukáša vidíme,

¹ Mt 26, 26–29: „26 Ἐσθιόντων δὲ αὐτῶν λαβὼν ὁ Ἰησοῦς τὸν ἄρτον καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασε καὶ ἐδίδου τοῖς μαθηταῖς καὶ εἶπε· λάβετε φάγετε· τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου· 27 καὶ λαβὼν τὸ ποτήριον καὶ εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· πίνετε ἐξ αὐτοῦ πάντες· 28 τοῦτο γὰρ ἐστὶ τὸ αἷμά μου τὸ τῆς καινῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἅφεσιν ἁμαρτιῶν· 29 λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ πῖω ἅπ' ἄρτι ἐκ τούτου τοῦ γεννήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πίνω μεθ' ὑμῶν καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρὸς μου..“

² Mk 14, 22 – 25. „22 Καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν λαβὼν ὁ Ἰησοῦς ἄρτον εὐλογήσας ἔκλασε καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ εἶπε· λάβετε φάγετε· τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου· 23 καὶ λαβὼν τὸ ποτήριον εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς, καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες· 24 καὶ εἶπεν αὐτοῖς· τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου τὸ τῆς καινῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον· 25 ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ πῖω ἐκ τοῦ γεννήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πίνω καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Θεοῦ..“

³ Mk 14, 25.

⁴ Lk 22, 15 – 20 „15 καὶ εἶπε πρὸς αὐτούς· ἐπιθυμία ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν πρὸ τοῦ με παθεῖν· 16 λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ φάγω ἐξ αὐτοῦ ἕως ὅτου πληρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Θεοῦ· 17 καὶ δεξιόμενος τὸ ποτήριον εὐχαριστήσας εἶπε· λάβετε τοῦτο καὶ διαμερίσate ἑαυτοῖς· 18 λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ πῖω ἀπὸ τοῦ γεννήματος τῆς ἀμπέλου ἕως ὅτου ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἔλθῃ· 19 καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασε καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν· 20 ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνήσαι λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἱματί μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον..“

⁵ Lk 22, 17 – 20.

⁶ Mt 26, 29, a Mk 14, 25.

že v slovách ustanovenia svätej tajiny je daný príkaz opakovania „to čiňte na moju pamiatku“¹ len pri svätom chlebe. Ale je pochopiteľné, čo vyplýva zo slova „ὡσαύτως“², že to opakovanie sa vzťahuje aj na kalich svätej Eucharistie.

Je nevyhnutné poznamenať, že v oboch opisoch Pánovej modlitby³, ktoré nachádzame vo Svätom Písme, existuje prosba „chlieb náš každodenný, daj nám dnes“.⁴ Na prvý pohľad výklad tohto textu nám nesvedčí o ničom zvláštnom, len o tom, že táto prosba vyprosuje od nebeského Otca, aby nám dal všetky materiálne blahá, ktoré sú potrebné k nášmu živobytiu. Ale vo výkladoch jednotlivých otcov na príslušný text „ἐπιούσιος ἄρτος“ je tento chlieb chápaný a vnímaný nijak inak ako svätý chlieb Božskej Eucharistie, ktorý opakovane a neprestajne je eucharistický, teda s poďakovaním prijímaný veriacimi svätej Cirkvi.

Evanjelista Ján nám nezanechal opis ustanovenia svätej tajiny Božskej Eucharistie. Ale nájdeme u neho rozsiahle a rozvinuté učenie nášho Pána o svätej tajine Eucharistie⁵, ktoré sa priamo dotýka našej témy, teda neustáleho pristupovania k prijímaniu svätej Eucharistie. Predovšetkým ku koncu spomínaného textu, kde zdôrazňuje: „Veru, veru, hovorím vám: Ak nejete telo Syna človeka a nepijete Jeho krv, nemáte života v sebe. Kto je moje telo a pije moju krv, má večný život, a ja ho vzkriesim v posledný deň. Lebo moje telo je pravý pokrm a moja krv je

¹ Lk 22, 19.

² Lk 22, 20.

³ Mt 6, 9–13: „Οὕτως οὖν προσεύχεσθε ὑμεῖς· Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς· ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου· 10 ἔλθετω ἡ βασιλεία σου· γεννηθήτω τὸ θέλημά σου, ὡς ἐν οὐρανῷ, καὶ ἐπὶ τῆς γῆς· 11 τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν **σήμερον**· 12 καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφίεμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν· 13 καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ἀλλὰ ρῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ. ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν.“ a Lk 11, 2 – 4. „εἶπε δὲ αὐτοῖς· ὅταν προσεύχησθε, λέγετε· Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς· ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου· ἔλθετω ἡ βασιλεία σου· γεννηθήτω τὸ θέλημά σου, ὡς ἐν οὐρανῷ, καὶ ἐπὶ τῆς γῆς· 3 τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν τὸ **καθ' ἡμέραν**· 4 καὶ ἄφες ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν· καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίεμεν παντὶ τῷ ὀφειλόντι ἡμῖν· καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ἀλλὰ ρῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ.“

⁴ Mt 6, 11.

⁵ Jn 6, 47 – 58.

pravý nápoj. Kto je moje telo a pije moju krv, zostáva vo mne a ja v ňom“.¹

Aj v tomto prípade sa opakuje použitie prítomného času vo veršoch 54 a 56 a rovnako tak aj vo verši 58. Z toho vyplýva, že je nedostatočné, ak veriaci kresťan prijíma len jedenkrát svätý chlieb života, teda najčestnejšie telo Isusa Christa a rovnako tak aby pil len jedenkrát zo svätého kalicha, tej životodarnej a oživujúcej Jeho krvi, ale je vyzývaný, aby jedol a pil, teda prijímal najčestnejšie dary svätej tajiny Eucharistie neustále.

Slová 53. verša tej istej kapitoly môžeme v porovnaní s vyššie uvedenými veršami vyložiť ako slová, ktoré poukazujú na to, že ak niekedy máme možnosť prijímať čestné dary, telo a krv nášho Pána a neurobili sme to, nemáme život. Aby sme večný život mali, je nevyhnutné, aby sme prijímali svätú Eucharistiu vždy, keď máme príležitosť. Tento výklad, ako uvidíme, sa nachádza v apoštolských pravidlách² u svätého Nikodéma Svätohorca³.

Prax prvotnej Cirkvi v Jeruzaleme, čo sa týka nami skúmanej otázky, bola opísaná v knihe Skutkov apoštolských: „Zotrúvali v apoštolskom učení a v spoločenstve, v lámaní chleba a na modlitbách“⁴ a „deň čo deň zotrúvali jednomyselne v chráme, lámali chlieb po domoch a prijímali pokrm s plesajúcim a úprimným srdcom“⁵. Termín „lámanie chleba“ používa evanjelista Lukáš a zároveň aj autor Skutkov apoštolských na vyjadrenie svätej Eucharistie⁶.

Skutky apoštolské taktiež opisujú príklad zo života kresťanov z pohanov v jednotlivých miestnych cirkvách. Počas poslednej misijnej cesty do Jeruzalema apoštol Pavol spolu so svojimi spolupracovníkmi pobudli celých sedem dní v Troade. Tam „v prvý deň po sobote na lámanie chleba... Pavol vyšiel hore, lámal chlieb aj jedol a ešte dlho im

¹ Jn 6, 53–56.

² Pozri 8 a 9 apoštolské pravidlo.

³ Pozri ΝΙΚΟΔΙΜΟΥ ΑΓΙΟΠΕΙΤΟΥ: *Περί τῆς συνεχοῦς μεταλήψεως*. Vyd. Σχοινᾶ, Βόλος 1971, s. 123.

⁴ Sk 2, 42.

⁵ Sk 2, 46.

⁶ Pozri Lk 24, 35.

hovoril“¹. Z toho opisu evanjelistu Lukáša môžeme dôjsť k záveru, že bohoslužobná prax Cirkvi v Troade bola tá, že kresťania sa schádzali na lámaní chleba, teda aby slúžili svätú liturgiu a prijímali sväté dary Božskej Eucharistie aspoň každú nedeľu.

Zoznam bibliografických odkazov:

- ΒΕΡΓΩΤΗ. Γ. Θ.: *Λεξικό λειτουργικών και τελετουργικών όρων*. Θεσσαλονίκη 1991.
- ΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ ΤΟ ΜΕΓΑ, ΑΘΗΝΑ 1986.
- ΦΟΥΝΤΟΥΛΗ, Ι.Μ.: *Θείαι λειτουργίαι*, diel 3. Θεσσαλονίκη 1985
- HUSÁR, J.: *Spoločnosť a Eucharistia*. In: Cesta obnovy človeka v súčasnej pluralitnej spoločnosti, Gorlice 2009, s. 90 – 98.
- ΙΕΡΑΤΙΚΟΝ. Αθήνα 2007.
- ΚΛΗΜΕΝΤΟΣ ΑΛΕΧΑΝΔΡΕΩΣ: *Ο Παιδαγωγός Β'*. In: Έλληνες Πατέρες της Εκκλησίας 112, Θεσσαλονίκη 1992, τ. 1.
- ΚΛΗΜΕΝΤΟΣ ΡΩΜΗΣ: *Προς Κορινθίους Α'*. In: Έλληνες Πατέρες της Εκκλησίας 118, Θεσσαλονίκη 1994, τ. 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, s. 51 – 57.
- KUZMYK, V.: *Zmysel, obsah a teológia cirkevných sviatkov Pravoslávnej cirkvi*. In: *Aktuálne otázky praktického bohoslovía v Pravoslávnej cirkvi*, Prešov 2007, s. 89 – 97.
- LAMPE, G.: *A pastric greek lexikon*. Vyd. 10., Oxford 1991.
- ΜΑΥΡΟΜΑΘΗ, Β.: *Οι τέσσερις Θείες λειτουργίες*. Θεσσαλονίκη 2001.
- ΜΕΓΑ ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ: *Προς τους νέους*. In: Έλληνες Πατέρες της Εκκλησίας 7, Θεσσαλονίκη 1973, τ. 7.
- ΝΙΚΟΔΙΜΟΥ ΑΓΙΟΠΕΙΤΟΥ: *Περὶ τῆς συνεχοῦς μεταλήψεως*. Vyd. Σχοινᾶ, Βόλος 1971.

¹ Sk 20, 7–11.

- POMANIDHΣ, I.: *Πατερική θεολογία*. Θεσσαλονίκη 2004
- ΣΚΑΛΤΣΗ. Π. I.: *Λειτουργικές μελέτες*. Θεσσαλονίκη 1999.
- SCHMEMANN, A.: *Μεγάλη σαρακοστή, πορεία προς το Πάσχα*. Αθήνα 1991.
- ΣΙΩΤΟΥ, Μ.: *Θεία εὐχαριστία*. Αἱ περὶ εὐχαριστίας πληροφορίες τῆς Κ. Δ. ὑπὸ τὸ φῶς τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐρμηνείας, Θεσσαλονίκη 1957.
- SOFRONIJ, archim.: *Ctihodný Siluan Atoský*. Prešov 2005, (preklad Elena Šaková).
- ΣΤΑΜΑΤΑΚΟΥ, I.: *Λεξικόν της νέας ελληνικής γλώσσας*. Θεσσαλονίκη 1971.
- ΣΤΑΥΡΟΠΟΥΛΟΥ, Γ. Χ.: *Ἡ Θεία Εὐχαριστία*. Μυστήριο Μυστηρίων. Αθήναι 1994.
- ŠAK, Š.: *Eucharistia v katechizácii, katechizácia v Eucharistii*. Pravoslávny teologický zborník, č. XXIX/14, Prešov 2005, s. 59 – 67.
- ŠAK, Š.: *Pristupovanie k Božskému (svätému) prijímaniu*. Pravoslávny teologický zborník, č. XXV/10, Prešov 2002, s. 181 – 194.
- ŠAKOVÁ, E.: *Evanjeliové cnosti v živote pravoslávneho kresťana*. Prešov 2001.
- ŠAKOVÁ, E.: *Duchovný odkaz ctihodného Siluana Atoského*. Prešov 2004.
- TANAZE, P.: *Οι πύλες της μετάνοιας*. Θεσσαλονίκη 2003.
- 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.
- ZOZULAKOVÁ, V.: *Rodinná katechéza*. In: Nipsis, roč IV, č. 2, Prešov 2009, s. 48 – 53.

WIZERUNEK CHRYSYDUSA UKRZYŹOWANEGO W ŹYCIU KAPŁANA

Ks. biskup dr Paisjusz (Piotr Martyniuk)

UkrzyŹowanie Pana naszego Jezusa Chrydusa to jeden z najbardziej tragicznych i wzniosłych momentów, które miały miejsce w dziejach ludzkości od stworzenia świata. Na krzyŹu został ukrzyŹowany Syn BoŹy i Syn Człowieczy – Jezus Chrydus. Jak baranek skazany na zabicie, został oddany na ofiarę na odpuszczenie grzechów, na zbawienie ludzi. Nie chciał On żadnymi środkami ulŹyć swemu cierpieniu. Cierpienia przyjął na siebie dobrowolnie za grzechy wszystkich ludzi, dlatego chciał je przenieść i przeniósł je aż do samego końca. Ów kluczowe wydarzenie nabiera wyjątkowego znaczenia dla każdego kapłana niosącego swój ciężki krzyŹ, za wszelką cenę chcącego poświęcić swe życie służbie Bogu i ludziom, dążącego do zbawienia duszy własnej, a przede wszystkim powierzonego mu „stada”.

Chcąc dogłębnie rozwinąć prezentowany przeze mnie temat doszedłem do wniosku, iż nie można się odnieść tylko i wyłącznie do samego momentu, w którym Jezus Chrydus wisi przybity do krzyŹa, gdyż jest to zwięczenie wszystkich zajęć i ziemskich przeŹyć Syna BoŹego, zwięczenie wypełnienia planu BoŹego, którego celem było wybawienie ludzi od grzechu: „w Nim mamy odkupienie przez krew Jego, odpuszczenie grzechów, według bogactwa łaski Jego”¹, przekleństwa: „Chrydus wykupił nas od przekleństwa zakonu, stawszy się za nas przekleństwem, gdyż napisano: Przeklęty każdy, który zawisł na drzewie”² i śmierci: „Skoro zaś dzieci mają udział we krwi i ciele, więc i On również miał w nich udział, aby przez śmierć zniszczyć tego, który miał władzę nad śmiercią, to jest diabła, i aby wyzwolić wszystkich tych, którzy z powodu lęku przed śmiercią przez całe życie byli w niewoli”³.

¹ Efez. 1, 7.

² Gal. 3, 13.

³ Hebr. 2, 14,15.

Należy tu uwzględnić wszystkie boleści poprzedzające ukrzyżowanie, których apogeum zjawiała się śmierć na krzyżu.

Po ostatniej wieczerzy Chrystus wraz z uczniami udał się do ogrodu w Getsemani¹. Tu począł się smucić i boleć, mówiąc: „*Smutna jest dusza Moja aż do śmierci*”². Następnie, oddaliwszy się nieco od uczniów zaczął się modlić. Modlitwa Jego była tak gorliwa, że na czole występował Mu pot razem z kroplami krwi. Wtedy nadszedł jeden z Jego dwunastu najbliższych uczniów – Judasz³ wraz z żołnierzami i zdrazieckim pocałunkiem wydał swego Nauczyciela w ręce wrogów.

Jezusa sądzono przed Sanhedrynam⁴, gdzie szydzono, poniżano, wyśmiewano się i drwiono z Niego. Następnie postawiono Go przed Piłatem⁵ i żądano, aby wydał wyrok na Mesjasza. Żydzi przemogli namiestnika Judei i wydano Syna Bożego na mękę i śmierć zrównując Go z najgorszymi łotrami.

Żołnierze włożyli Chrystusowi na ramiona krzyż i poprowadzili go na Golgotę.⁶ Chrystus był bardzo osłabiony wskutek męk, które wycierpiał, dlatego w drodze padał pod ciężarem krzyża.

¹ Nazwa ogrodu położonego na stoku Góry Oliwnej, na lewym brzegu potoku Cedron. Nazwa pochodzi stąd, że w ogrodzie tym znajdowała się tłocznia oliwy (po hebrajsku *gat szemanim*).

² Mt. 26, 38.

³ Zwany *Iskariotą* lub *Judaszem z Kariotu* (nazwa miasteczka w Judei), zdradził Chrystusa Pana za 30 srebrników. Kiedy zdał sobie sprawę ze skutków zdrady, oddał srebrniki (kupiono za nie grunt pod cmentarz dla pielgrzymów) i powiesił się. Na miejsce Judasza wszedł do grona apostołów św. Maciej.

⁴ Znany też *synedrium*, najwyższa rada żydowska obradująca w Jerozolimie pod przewodnictwem arcykapłana. Liczyła 70 członków. Do zakresu jej czynności należały sprawy sądowe, prawno – administracyjne i religijne. Sanhedryn istniał od ok. 200 r. przed Chr. do zburzenia Jerozolimy w r. 70. W późniejszym okresie przed Radą często stawiali Apostołowie jako oskarżeni.

⁵ Łac. *Pilatus*, piąty z rzędu prokurator Judei (od 26 do 36 po Chr.). Siedzibą prokuratorów rzymskich była Cezarea Nadmorska, lecz na okres świąt przybywali do Jerozolimy, ażeby czuwać nad porządkiem.

⁶ Zwana też *Kalwarią*, skalisty pagórek w pobliżu Jerozolimy, na którym ukrzyżowano Chrystusa Pana. Nazwa pochodzi od aramejskiego *gulgulta* (= czaszka).

Na Golgocie żołnierze zdarli z Jezusa szaty i ukrzyżowali wraz z dwoma łotrami. Arcykapłani i mężowie biegli w Piśmie nie przestali Mu uniżać i wciąż z drwili.

Pan nasz Jezus został ukrzyżowany w samo południe. Nagle słońce się zaćmiło. O trzeciej godzinie męka Chrystusa doszła do najwyższego stopnia. Gwoździe, którymi były przybite do krzyża Jego ręce i nogi, rozdzierały ciało Chrystusa, nieznosna gorączka i śmiertelne pragnienie wyczerpały Go zupełnie. Po długich chwilach okrutnej bolesti Zbawiciel skłonił głowę i umarł.

Oprócz cierpienia fizycznego nie zapominajmy o tym, co przeżywała wtedy psychika Odkupiciela. Gdyż zadawany ból psychiczny, boleść duszy, niejednokrotnie może dorównywać fizycznemu, a nawet go przewyższać.

Mówiąc, że Chrystus był „posłuszny aż do śmierci”¹, nie powinniśmy ograniczać rozumienia tych słów jedynie do śmierci fizycznej. Nie powinniśmy tu myśleć tylko o cielesnych cierpieniach, które Chrystus znosił podczas swojej męki – o biczowaniu, potykaniu się pod ciężarem Krzyża, o gwoździach, pragnieniu i gorącu, o cierpieniu wiszącego ciała, rozpostartego na drzewie. Prawdziwego znaczenia Męki należy szukać nie tylko w tym, ale o wiele bardziej w Jego cierpieniach duchowych – w jego poczuciu klęski, odizolowania i absolutnego osamotnienia, w bólu miłości ofiarowanej i odrzuconej.

Zrozumiałe są wymijające wypowiedzi w Ewangeliach na temat wewnętrznego cierpienia, jednak mimo wszystko dzięki nim możemy obejrzeć pewne krótkie migawki. Po pierwsze, mamy tu Agonię Chrystusa w ogrodzie w Getsemani, kiedy to, pogrążony w przerażeniu i niemocy, modli się w ogromnym bólu do Swego Ojca: „Jeśli to możliwe, niech Mnie ominie ten kielich”², i gdy Jego pot pada na ziemię: „jak krople krwi”³. Chrystus spotyka się tu z problemem wyboru. Nie zmuszany przez nikogo, sam dobrowolnie decyduje się umrzeć, a poprzez ten akt dobrowolnego samoofiarowania zmienia to, co mogłoby być przykła-

¹ Flp. 2, 8.

² Mt. 26, 39.

³ Łk. 22, 44.

dem despotycznej, samowolnej przemocy, legalnej lecz niesprawiedliwej kary śmierci, w zbawienną ofiarę. Jednak ten akt wolnego wyboru jest niezmiernie trudny. Należy potraktować z pełną powagą słowa Chrystusa wypowiedziane w Getsemanii: „*Smutna jest dusza moja aż do śmierci*”¹. W tym momencie Jezus całkowicie wchodzi w przeżycie duchowej śmierci. W tej chwili utożsamia się On z całą rozpaczą i umysłowym bólem ludzkości, a to jest dla nas znacznie ważniejsze od Jego uczestnictwa w naszym bólu fizycznym.

Drugą migawkę oglądamy podczas Ukrzyżowania, kiedy to donośnym głosem Chrystus woła: „*Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?*”². I ponownie, słowa te należy potraktować z pełną rozważą. Jest to punkt kulminacyjny osamotnienia Chrystusa, gdyż czuje się On opuszczony nie tylko przez ludzi, ale i przez Boga. W mękach Chrystusa nie ma udawania, niczego nie robi się na pokaz. Każde słowo wypowiedziane z Krzyża oznacza to, co on mówi. I jeśli w ogóle wołanie: „*Boże mój, Boże mój...*” ma coś znaczyć, to musi ono oznaczać, że w tym momencie Jezus rzeczywiście przeżywa duchową śmierć oddzielenia od Boga. A więc nie tylko przelał On za nas Swoją krew, ale i zaakceptował ze względu na nas nawet utratę Boga.

Jezus Chrystus sam dał przyzwolenie nazywać swój wielki wysiłek, którym On, prawdziwie zbawił nas – „*służeniem*” ludzkiemu rodzajowi: „*Albowiem Syn Człowieczy nie przyszedł, aby mu służyło, lecz aby służyć i oddać swe życie na okup za wielu*”³. Samo Jego imię pokazuje na czym polegało ów służenie – Mesjasz lub Chrystus znaczyło Pomazaniec. Imię to od początku istnienia Cerkwi dawano tylko osobistościom namaszczonej od Ducha Świętego: prorokom, kapłanom i królom.

Jako kapłan Jezus Chrystus zbawił nas przynosząc samego siebie na ofiarę za grzechy świata i tym czynem dał satysfakcję, za nas grzesznych ludzi, Prawdzie Bożej. Przyniósł siebie w pełnej miłości ofierze za grzechy świata i tym czynem pojednał nas z Bogiem, zbawił nas od grzechu i jego następstw, подарował nam wieczne dobra.

¹ Mt. 26, 38.

² Mt. 27, 46.

³ Mt. 20, 28; Mk. 10, 45.

Kapłańskie posługiwanie Chrystusa zostało uwiecznione w Kościele poprzez kapłaństwo służebne, istniejące w postaci trzech rodzajów posługiwania: biskupa, kapłana oraz diakona. Poprzez łaskę święceń są one w sposób szczególny zarezerwowane do posług w Kościele, tzn. do głoszenia Słowa Bożego, nauczania i prowadzenia ludu Bożego, celebrowania świętych misterii, zachowywania poprawnej nauki oraz utrzymywania ciała Kościoła zjednoczonego w miłości Chrystusowej. Posługiwanie kapłańskie należy do istoty i struktury Kościoła, gdyż zostało ustanowione przez samego Pana. Dary i funkcje, przydzielone kiedyś apostołom, są przekazywane wyświęconym kapłanom poprzez misterium kapłaństwa w obrzędzie święceń.

Boskie ustanowienie sakramentu kapłaństwa znamy z dziejów św. Apostołów, którzy sami, po ukierunkowaniu przez Ducha Świętego, przypominającego im wszystko, co przykazał Pan Jezus: *„Lecz Pocieszyciel, Duch Święty, którego Ojciec pošle w imieniu moim, nauczy was wszystkiego i przypomni wam wszystko, co wam powiedziałem.”*¹, sprawowali ten sakrament i przez włożenie rąk, stawiali na wszystkie trzy stopnie hierarchii. Sam Chrystus dał Cerkwi swojej nie tylko apostołów, proroków, głosicieli Dobrej Nowiny, ale także *„pasterzy i nauczycieli, aby przygotować świętych do dzieła posługiwania, do budowy Ciała Chrystusowego”*², i żegnając się z pasterzami aleksandryjskiej Cerkwi powiedział: *„Miejcie pieczę o samych sobie i o całą trzodę, wśród której was Duch Święty ustanowił biskupami, abyście paśli zbór Pański nabyty własną Jego krwią”*³.

Jak widzimy, w odniesieniu do ukrzyżowania Chrystusa, kapłaństwo jest całkowitym poświęceniem. Jest nieustannym daniem świadectwa, jest ogromną godnością a zarazem przerażającą odpowiedzialnością za zbawienie dusz wiernych: *„Dobry pasterz życie swoje kładzie za owce. Najemnik, który nie jest pasterzem, do którego owce nie należą, widząc wilka nadchodzącego, porzuca owce i ucieka, a wilk porywa je i rozprasza, ponieważ jest najemnikiem i nie należy mu na owcach. Ja jestem dobry pasterz i znam swoje owce, i moje mnie znają. Jak Ojciec mnie zna i Ja znam Ojca,*

¹ Jn. 14, 26.

² Ef. 4, 11,12.

³ Dz. 20, 28.

i życie swoje kładę za owce"¹. Lecz skąd kapłan będzie czerpał siły, aby pełnić tę ciężką posługę? Otóż otrzyma je przez obcowanie z Chrystusem, przez miłość do Chrystusa, pobudzającą do naśladowania i dążenia za Nim. Ów naśladowanie w trudzie Chrystus nazwał „*Krzyżem Swoim*”: „*Jeśli kto chce pójść za mną, niech się zaprze samego siebie i weźmie krzyż swój, i niech idzie za mną*”². To wezwanie jest bardzo ważne, gdyż: „*kto nie bierze krzyża swego, a idzie za mną, nie jest mnie godzien*”³. Droga prawosławnego kapłana jest drogą wąską i krętą – Krzyża i trudu. Innymi słowami mówiąc jest to droga cierpienia, przenoszenia bólesci, smutku i żalu; prześladowań za imię Chrystusa i niebezpieczeństw od Jego wrogów, lekceważenia dobrami świata dla Chrystusa, walki ze swoimi namiętnościami i żądzami. Taką drogę naśladowania Chrystusa przeszli Jego Apostołowie – „*Ja ukrzyżowałem się z Chrystusem*” – pisze ap. Paweł. Podążając drogą Chrystusową, apostołowie zakończyli swój trud życia śmiercią męczeńską.

Kapłan sprawując św. Liturgię za każdym razem uczestniczy w najdoskonalszej ofierze Chrystusa. Odnośnie składania ofiar wiele pisze prorok Malachiasz. Piętnuje on niedbałe składanie ofiar w świątyni. Księga tegoż proroka jest generalnie uznawana za przygotowanie do „*czystej i powszechnej ofiary*”⁴, która zastąpi składanie przy Świątyni Jeruzolimskiej, wypełnienie której Cerkiew widzi w św. Liturgii.

Bóg wymaga od kapłana, wzorem Chrystusa, czystej ofiary; gani oszustwa przy ołtarzu, obłudne żale i płacze na pokaz. Jahwe jasno ukazuje posłannictwo kapłaństwa i jego rolę wśród ludzi: „*gdyż wargi kapłana strzegą poznania, a z jego ust ludzie chcą mieć wskazania, gdyż jest on posłańcem Pana Zastępów*”⁵

Wśród sakramentów świętych centralne miejsce zajmuje Eucharystia. Wciela ona ludzi w Chrystusa i upodabnia do Niego, daje pełne włączenie w mistyczne Ciało Chrystusa oraz jest znakiem jedności i konsolidacji z Nim. Ponadto Eucharystia jest ośrodkiem życia chrześci-

¹ Jn. 10, 11-15.

² Mt. 16, 24.

³ Mt. 10, 38.

⁴ Malach. 1, 11.

⁵ Malach. 2, 7.

jańskiego, korzeniem i podstawą społeczności chrześcijańskiej. W niej zawiera się również istota służby kapłańskiej. Dlatego właśnie wysiłki pasterza mają zdążać do tego, by cały lud Boży coraz głębiej pojmował sens i znaczenie Eucharystii oraz w niej uczestniczył.

Kapłaństwo jest wielkim darem Bożym i z tego względu może być narażone na wiele pokus i niebezpieczeństw. Wielowiekowa tradycja Kościoła prawosławnego to wspinały skarbiec, zawierający praktyczną mądrość, dzięki której i współcześnie można skutecznie bronić się przed różnego rodzaju zagrożeniami. To daje żywą nadzieję, że kapłani – naśladując Arcykapłana Nowego Przymierza, Jezusa Chrystusa – pełnić będą swoje posługiwanie aż do Jego Powtórnego Przyjścia i prowadzić wiernych do zbawienia.

Spoglądając mądrymi oczyma na *„Dającego początek Wierze i Wypełnieliela Jezusa”* kapłan powinien czerpać duchowe siły, mając świadomość, że po krzyżowej śmierci Pana nastąpiło zmartwychwstanie, że Krzyżem został *„zwyciężony świat”*, że jeżeli z Panem umieramy, to i z Panem naszym królować będziemy i w ukazaniu się jego chwały ucieszymy się i będziemy świętować.

Mając zawsze przed sobą wizerunek Krzyża i czyniąc znak krzyża na sobie, kapłan, po pierwsze, przypomina sobie, że został on powołany, aby podążać śladami Chrystusa, przenosząc w Jego imię cierpienia i niedogodności za swoją wiarę. Po drugie, kapłan wzmacnia się siłą Krzyża Chrystusowego na walkę ze złem zawartym samym w sobie i w świecie. Po trzecie, wyznaje, że czeka on zjawienia się chwały Chrystusowej, drugiego przyjścia Pana, które będzie poprzedzone pojawieniem się na niebie znaku Syna Człowieczego, zgodnie z boskim słowem samego Pana: *„i wtedy ukaże się na niebie znak Syna Człowieczego, i wtedy biadać będą wszystkie plemiona ziemi, i ujrzą Syna Człowieczego, przychodzącego na obłokach nieba z wielką mocą i chwałą”*¹

¹ Mt. 24, 30.

Bibliografia:

- Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, Warszawa 1991.
- metr. FILARET, *Prostrannyj Chriianskij Katichizis*, Warszawa 1930.
- Ks. Marian KOWALEWSKI, *Mały Słownik Teologiczny*, Poznań – Warszawa – Lublin 1960.
- Jan KRONSZTADZKI, *Put' k Bohu*, Sankt – Petersburg 1998.
- KRYŠTOF, biskup olomoucko-brnenský: *Byzantologie I. Úvod a přehledné dějiny byzantského státu*. 1. vyd. Prešov : Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach. Pravoslávna bohoslovecká fakulta v Prešove, 1995. 176 s. ISBN 80-7097-325-0.
- KRYŠTOF, arcibiskup: *Církev a společnost*. In: *Pravoslávny teologický zborník XXIV (9)*. Prešov : PBF PU v Prešove, 2001. S. 7-17. ISBN 80-8068-081-7.
- prot. Michail POMAZANSKIJ, *Prawosławnoje Dohmaticzeskoje Bohosłowije*, Nowosybirsk 1993.
- Kalistos WARE, *Prawosławna Droga*, Białystok 1999.

„POZA CERKWIĄ NIE MA ZBAWIENIA”

Ks. biskup dr Paisjusz (Piotr Martyniuk)

Po co potrzebne jest nam zbawienie, co jest przyczyną tego, że my dążymy do zbawienia, i jak je osiągnąć? Czy do tego konieczna jest przynależność do Cerkwi? Na te pytania będę starał się odpowiedzieć w tej pracy, aby możliwie wyjaśnić, czy postawiona w temacie, trudna teza ma słuszość, czy też jej nie ma. Zacząć wypadało by od początku, czyli od stworzenia człowieka a następnie jego upadku w grzechu, bo tak właśnie rozpoczyna się historia drogi prowadzącej do zbawienia.

Jak już wiemy, człowiek jest dziełem twórczych rąk Bożych. Poprzez upadek w grzechu pierwszych ludzi, pierworodny grzech udziela się każdemu z nas od urodzenia i polega on na dwóch głównych rzeczach. Po pierwsze, w powstałej barierze między człowiekiem i Bogiem, a przez co w odejściu człowieka od pełni łaskowości Boskiego życia i jako skutek tego, po drugie, w wypaczeniu, zepsuciu, rozstrojeniu naszej przyrody. Rezultatem tego stało się zrujnowanie jedności ludzkiego życia, t.j. śmierć, a po śmierci nieśmiertelna dusza, będąc oddzielona od Źródła życia i wszelkiej błogości - Boga, dostawała się do piekła – t.j. miejsca, gdzie Boga nie ma. Nie ma, więc, także błogości, a jest męka.

Prócz tego, zmieniło się także położenie rzeczy w przyrodzie: uległa ona, jak można przypuszczać, władzy entropii, czego przejawem jest konieczność wysiłku i starań w podtrzymywaniu swojego życia przez wszystkie żywe istoty.

Położenie to, dla człowieka, jest tak katastrofalne, że gorzej już nic być nie może: rodzić się, żyć w trudzie i użalać się całe życie, następnie umrzeć i dostać się do piekła, gdzie wiecznie przebywać się będzie w męczarniach spowodowanych przez oddzielenie od Boga. I przy tym jest to takie położenie, z którego człowiek sam w żaden sposób nie może wyjść.

Lecz Bóg jest dobry, pełen miłosierdzia i kocha człowieka ponad wszystko. "Na moje życie! - wyrocznia Pana Boga. Ja nie pragnę śmierci występnej, ale jedynie tego, aby występny zawrócił ze swej drogi

i żył.¹ Pan Bóg nie zostawił człowieka w tak katastrofalnym położeniu, lecz przygotował drogę jego zbawienia. Dla tego, by zbawić się, człowiekowi potrzebne są dwie rzeczy: usprawiedliwienie – tzn. zniesienie przepaści między człowiekiem i Bogiem, – i powrót do stanu świętości – odbudowanie jego upadłej natury. Właśnie te dwie rzeczy urzeczywistnił Pan Bóg w przygotowaniu (urządzeniu) naszego zbawienia. Popatrzymy pokrótce i schematycznie, jak ono dokonało się.

Bóg, w Świętej, Jednoistotnej, Niepodzielnej i dającej życie Trójcy sławiony - Ojciec, Syn i Święty Duch, Troista Jedność, kochając i żałując Swego stworzenia, jeszcze w raju, od razu po upadku, dał obietnicę o Potomstwie Kobiety, które porazi diabła.² Następnie w ciągu wielu wieków Pan Bóg przygotowywał to środowisko, z którego to Potomstwo powinno było pochodzić. Dla tego Pan Bóg wybrał Sobie szczególny lud, Izrael, i Sam kierował nim aby dostał prawdziwego Bogopoznania i oddawał Mu cześć, uchylając, z czasem więcej i więcej, że przyjdzie na ziemię Mesjasz, Zbawiciel. W tym zawiera się sedno Starego Testamentu, który został zakończony przez Pana Boga wraz z wybranym izraelskim ludem: przygotować drogi Panu, być glebą, na której wyrośnie obiecany Potomek – Mesjasz. Nareszcie, kiedy przyszła pełnia czasów, Sam Bóg, Pan Jezus Chrystus, Druga Osoba Św. Trójcy, przez niewinne poczęcie Św. Panny Bogurodzicy, przyszedł na ziemię, wcielił się i urodził się wśród Izraela.

Osiągnąwszy wiek trzydziestu lat wyszedł On aby głosić słowo Boże, uczył ludzi o Królestwie Bożym, dokonywał wielkich cudów, wskrzeszał z martwych, uzdrowiał choroby, wzywał do skruchy i czystego życia. Na koniec, będąc zdradzony przez swoich współbraci i wydany na śmierć, umarł na krzyżu w strasznych mękach, zmartwychwstał na trzeci dzień, wzniósł się na niebo i zasiadł po prawicy Boga Ojca, przynosząc w ten sposób Siebie w ofiarę za wszystkich ludzi i tym odpokutowawszy za ludzkość Swoją krwią. W Samym Sobie uzdrowił upadły ludzki byt, pokonawszy Swoją śmiercią, śmiercią Boga – śmierć ludzką.

¹ Ez. 33, 11.

² zob. Rdz. 3, 15.

W ten sposób Chrystus stał się nowym Adam, protoplastą nowego rodu, odnowionej ludzkości, i dzięki temu teraz człowiek może się zbawić, jednocząc się z Jezusem Chrystusem, który zburzył przepaść między człowiekiem i Bogiem, przynosząc Siebie w ofiarę, i ukazując Samym Sobą odnowioną, odbudowaną upadłą ludzką istotę. W Chrystusie mamy wybawienie od grzechu, przekleństwa i śmierci, w Nim dziedziczymy wieczne życie.

Tu znowu zazwyczaj powstają pytania: po co potrzebne było Bogu wcielić się? Nie mógł On zbawić nas w innym sposób, lub po prostu przywrócić naturę Adamową, jaką była ona do upadku? Niby tak, lecz rozmyślając dalej widzimy, że postawienie takiego pytania jest bezsensowne. My nie możemy pojąć myśli Boga, lub sądzić o Jego czynach. Dla człowieka granicą poznania czegokolwiek jest dojść do dokładnej wiadomości, że tak i właśnie tak zdecydował zrobić Pan Bóg i utwierdzić się w tym, jak na twardym fundamencie, w pewności, że jeżeli właśnie tak postąpił Bóg, to tak i tylko tak możliwe było postąpić, przy całej możliwości warunków, w pełni skrytych od naszego zrozumienia.

Lecz znowu można zrobić pewne nakierowania. Dlaczego Pan Bóg nie przywrócił człowieka do stanu Adam do momentu upadku? Po pierwsze, dlatego że takie działanie byłoby zewnętrznym, przymusowym, a wiemy, że Pan Bóg szanuje swobodę istot, stworzonych przez Niego rozumnymi i wolnymi. Pan Bóg nigdy nie gwałci swobody człowieka, lecz chce, by człowiek postępował zawsze po wewnętrznych przemyśleniach, rozumnie i swobodnie, a nie przymuszony siłą przez jakieś zewnętrzne, wymuszające okoliczności. Po drugie, na ile my możemy sądzić, na podstawie świata zewnętrznego jak i Objawienia, Bóg nigdy nie zmienia Swoich postanowień, nigdy nie robi niczego "jako nie mającego miejsca". Twórcze Słowo wychodzi z ust Bożych – i tak się staje, na wieki wieków. I jeżeli w ten obszar istnienia następnie wnoszone jest przez Słowo Boże coś nowego, to nie zmienia ono tego, że już jest, lecz twórczo się z nim łączy.

To nie znaczy, nawiasem mówiąc, że Bóg nie może zmienić tego, co było, że jest On jakoś "związany". Nie, Bóg może wszystko i niczym nie jest ograniczony; po prostu On tego nie robi nigdy, z przyczyn, dla naszego pojmowania całkowicie niedostępnych. Dlatego zbawienie ludz-

kie nie jest zwyczajnie zniesieniem następstw upadku. Spostrzegamy, że nawet po przyswajaniu sobie łask wciąż podatni jesteśmy napaści grzechu i namiętności, chorujemy i umieramy. I samo zbawienie odbywa się dla nas poprzez wielką i wytężoną pracę – rzeczywiście we własnym pocie zjadamy chleb życia wiecznego.¹ Stosunek Boga, co do Adama i Ewy, pozostaje niezachwianym, a przygotowane nam wcielo-
ne zbawienie prowadzi nas do życia wiecznego innym drogą – z udziałem tak zwanego porządku rzeczy, który już się dokonał, tak, by człowiek swobodnie i świadomie popracował nad swoim zbawieniem, a nie zwyczajnie otrzymał je, niczego nie robiąc. W tym przejawia się wielka "pedagogiczna" sprawiedliwość Boża, i znowu pojawia się szacunek do wolności: nie chcesz – nie zbawiaj się.

Lecz, według zgodnej opinii Św. Ojców, skutek wcielenia się Boga – jest ,bez porównania, większy niż po prostu przywrócenie do stanu Adam sprzed momentu upadku. Jeżeli w raju, jak można sądzić, obcowanie człowieka z Bogiem choć było stałym i pełnym, to odrobinę zewnętrznym, a teraz człowiek wchodzi w najwewnętrzniejsze życie Bóstwa, zasiada z Chrystusem po prawicy Boga-Ojca, otrzymując nie tylko przebaczenie, wybawienie od śmierci, pokój z Bogiem i uzdrowienie, lecz znacznie więcej, – przebóstwienie. Taki, jeżeli można tak powiedzieć, jest "styl działań" naszego Boga – nie zwyczajnie "naprawić", ale bez porównania poprawić nawet tak tragiczne położenie, jakim jest upadek człowieka.

Drugie pytanie: w jakim celu było potrzebne Bogu wcielenie się? Czyżby nie mógł On jakoś w inny sposób nas zbawić? Oczywiście, mógł; lecz zrobił właśnie tak. Wobec tego, że te rzeczy przekraczają naszą pojmowanie, zwróćmy się do Pisma Świętego, do Objawienia Bożego: w jaki sposób Sam Bóg "objasnia" nam to, na ile jest to dla nas możliwe. Po pierwsze, jakie byśmy nie uczynili namierzenia, jakbyśmy się nie zbliżali do zrozumienia wcielenia Boga, w istocie swojej to na zawsze zostanie dla nas tajemnicą: "wielka jest tajemnica pobożności. Ten, który objawił się w ciele"². Po drugie, uzasadnienie dla Wcielenia

¹ zob. Rdz. 3, 19.

² 1 Tym. 3, 16.

się Boga - to miłość Boga do stworzenia, choć upadłego. "Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne"¹.

"Bóg jest miłością. W tym objawiła się miłość Boga ku nam, że zesłał Syna swego Jednorodzonego na świat, abyśmy życie mieli dzięki Niemu. W tym przejawia się miłość, że nie my umiłowaliśmy Boga, ale że On sam nas umiłował i posłał Syna swojego jako ofiarę przebłagalną za nasze grzechy"². Apostoł Paweł zaznacza przy tym, że miłość Chrystusowa przewyższa ludzkie rozumienie.³ Doskonale mówi o tym *priepodobnyj Isaak Sirianin*: "Z miłości do stworzenia, Bóg wydał Syna Swojego na krzyżową śmierć, nie dlatego, że nie mógł odkupić nas innym sposobem, lecz aby nauczyć nas tym Swojej przeobfitej miłości... A gdyby miał On coś bardziej drogiego, to z pewnością dałby to nam, by tym przypodobać Sobie nasz ród. Nie postępował, aby skępować naszą wolność, lecz sprzyjał, byśmy miłością z naszego własnego serca zbliżyli się do Niego".

Po trzecie, jak powiedzieliśmy, zbawienie sprowadza się do dwu rzeczy – usprawiedliwienia i powrotu do świętości upadłego człowieka. Usprawiedliwienie, powtórzmy, jest zburzeniem bariery między człowiekiem i Bogiem⁴, a środkiem służącym ku temu, jest ofiara. Już Stary Testament ustanowił bardzo rozwinięty kult ofiar. Przez nie ukazywała się mająca przybyć nadchodząca Ofiara Chrystusa. "I prawie wszystko oczyszcza się krwią według Prawa, a bez rozlania krwi nie ma odpuszczenia grzechów"⁵. Lecz Ofiara takiego rodzaju, której siłą powinna być wybawiona cała ludzkość, powinna być, po pierwsze, śmiercią człowieka, a po drugie, nie tylko człowieka, lecz – ponadludzką. Pan Bóg Jezus Chrystus jest Bogiem, który przyjął na Siebie ludzką naturę, oprócz grzechu, tzn. – stał się Bogoczłowiekiem. Dlatego Jego dobrowolna śmierć na Krzyżu stała się wybawieniem i usprawiedliwiła każdego człowieka.

¹ Jan. 3, 16.

² 1 Jn. 4, 8-10.

³ zob. Ef. 3,19.

⁴ zob. Ef. 2, 14.

⁵ Hbr. 9, 22.

Oto niektoré świadectwa z Pisma Świętego: "Chrystus, zjawiwszy się jako arcykapłan dóbr przyszych, przez wyższy i doskonalszy, i nie ręką – to jest nie na tym świecie – uczyniony przybytek, ani nie przez krew kozłów i cielców, lecz przez własną krew wszedł raz na zawsze do Miejsca Świętego, zdobywszy wieczne odkupienie. Jeśli bowiem krew kozłów i cielców oraz popiół z krowy, którymi skrapia się zanieczyszczonych, sprawiają oczyszczenie ciała, to o ile bardziej krew Chrystusa, który przez Ducha wiecznego złożył Bogu samego siebie jako nieskalaną ofiarę, oczyści wasze sumienia z martwych uczynków, abyście służyć mogli Bogu żywemu. I dlatego jest pośrednikiem Nowego Przymierza, ażeby przez śmierć, poniesioną dla odkupienia przestępstw, popełnionych za pierwszego przymierza, ci, którzy są wezwani do wiecznego dziedzictwa, dostąpili spełnienia obietnicy. Gdzie bowiem jest testament, tam musi ponieść śmierć ten, który sporządza testament. Testament bowiem po śmierci nabiera mocy, nie ma zaś znaczenia, gdy żyje ten, który sporządził testament"¹.

"Bóg zesłał Syna swego w ciele podobnym do ciała grzesznego i dla usunięcia grzechu wydał w tym ciele wyrok potępiający grzech"². "Z tego przekleństwa Prawa Chrystus nas wykupił – stawszy się za nas przekleństwem, bo napisane jest: Przeklęty każdy, którego powieszono na drzewie"³. "Albowiem jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus, który wydał siebie samego na okup za wszystkich jako świadectwo we właściwym czasie"⁴. "Dostępując usprawiedliwienia darmo, z Jego łaski, przez odkupienie które jest w Chrystusie Jezusie. Jego to ustanowił Bóg narządkiem prześlągania przez wiarę mocą Jego krwi. Chciał przez to okazać sprawiedliwość Jego względem grzechów"⁵. "Chrystus bowiem również raz umarł za grzechy, sprawiedliwy za niesprawiedliwych, aby was do Boga przyprowadzić; zabity wprawdzie na ciele, ale powołany do życia Duchem "⁶.

¹ Hbr. 9, 11-17.

² Rzym. 8, 3.

³ Gal. 3, 13.

⁴ 1 Tym. 2, 5-6.

⁵ Rzym. 3, 24-25.

⁶ 1 Piotr. 3, 18.

Widzimy, że usprawiedliwienie człowieka było przygotowane przez Starotestamentową historię i wyjaśnione przez Starotestamentowe Prawo, jako cień przyszłych dóbr¹, a dokonało się właśnie przez ofiarę Chrystusa prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka, przez Jego krzyżową śmierć, lecz nie tylko przez śmierć, a przede wszystkim, przez powstanie z martwych i po wzniesieniu się na Niebo, zasiadaniu po prawicy Boga Ojca, nie rozdzielając się z ludzką naturą.

Poświęcenie nasze odbyło się nie innym sposobem, jak przez wcielenie się Boga. Można myśleć, że stało się to dlatego, ponieważ należało wnieść coś nowego w upadłą naturę ludzką, wlać w nią nowe, wyższe siły. Zrozumiałym jest, że zrobić to może tylko Bóg, gdyż człowiek nie w stanie naprawić sam siebie.

Lecz to wlanie nowych wyższych sił powinno odbyć się wewnątrznie, nie może być jakieś zewnętrzne, gdyż potrzebuje naprawy to co jest najbardziej wewnętrznym atrybutem człowieka – jego duch, jego wola, jego serce. Droga do zbawienia, prowadząca do wiecznego życia nie może być zewnętrzna. Tylko wewnątrz człowieka dokonuje się zbawienie. Bóg dla więźlejszego, wewnętrznego obcowania z człowiekiem, czego celem jest zbawienie *go*, nie uczynił tego jakoś zewnętrznie, przymusowo, bez udziału człowieka. Bóg przyjął na Siebie ludzką naturę, całą, taką jaką ona jest, tylko, że bez grzechu – i tym samym nasza istota odnowiła się, powróciła do zdrowia, uświęciła się i przyjęła do siebie boską siłę.

Pan Bóg, przyjąwszy w naszą naturę, przecierpiał cielesną śmierć, a przed nią – straszne męki, fizyczne i moralne. Tym samym Bóg prze mierzył Swoją Boską istotą jakby wszystkimi drogami ludzkiego życia, nie zostawił człowieka samotnego – bez Boga – w każdej sytuacji: ani w mękach, ani w osamotnieniu, ani w samej śmierci. Pan Bóg Zmartwychwstał także ciałem, wznosił się i zasiadł po prawicy Boga Ojca zachowując nierozłącznie i niepodzielnie ludzką przyrodą – tym samym uczynił człowieka, jego istotę zdolną do zmartwychwstania, i co więcej – do wejścia w sam ośrodek Boskiego życia.

¹ zob. Hbr. 10, 1.

Wszystko to, właśnie, byłoby chyba nie możliwym bez wcielenia, przyjęcia przez Boga ludzkiej natury, lecz również według właściwości miłości Bożej – miłości, zaiste przekraczającej ludzkie pojmowanie – konieczne było wcielenie. Zaiste, jeżeli słaba ludzka miłość dyktuje nam, w przypadku ciężkich sytuacji podzielić utrapienie z ukochanymi nam ludźmi, stawić jemu czoła, nie zostawić bliskich samych w potrzebie, kierując się, niekiedy nawet od zewnętrznie potrzebą ratunku, wybawienia – to na ileż bardziej uczyni to Bóg! Tak i On postąpił: przyjął przyrodę człowieka i zbawił go, najbardziej wewnętrznym sposobem jaki był tylko możliwy. Pismo Święte nazywa Jezusa Chrystusa "ostatnim Adamem", dlatego, iż w ten sposób uświęcił ludzką istotę i stał się protoplastą rodu nowej, odnowionej ludzkości. "Jak w Adamie wszyscy umierają, tak też w Chrystusie wszyscy będą ożywieni... Jak jest napisane: "pierwszy człowiek Adam stał się duszą żyjącą"¹, a "ostatni Adam duchem ożywiającym"². "Jeżeli bowiem przestępstwo jednego spowodowało na wszystkich śmierć, to o ileż obficie spłynęła na nich wszystkich łaska i dar Boży, łaskawie udzielony przez jednego Człowieka, Jezusa Chrystusa"³. I w tym my możemy zawrzeć, że protoplastą rodu nowej ludzkości powinien być, według natury, człowiek. Lecz właśnie taką, nową, poświęcającą i przemieniającą ludzkość łaskę może dać tylko sam Bóg. To stało się możliwym dzięki osobie, w którą wcielił się Bóg – Panu naszemu Jezusowi Chrystusowi.

Oto były pewne przykłady, z których dostrzegamy, że nasze zbawienie powinno było dokonać się właśnie przez wcielenie się Boga. Lecz urządzenie naszego zbawienia jest wielką tajemnicą.

Istnieją różne przekonania o prawdzie odkupienia. Jako ich skrajności, zaznaczmy, jest z jednej strony, juredyczna teoria "satysfakcji", którą sformułowała łacińska teologia – kiedy zbawienie traktuje się jako satysfakcję prawdzie Bożej, nieskończenie podeptanej upadkiem człowieka. Niebezpieczeństwo przyjęcia tej teorii zawiera się w tym, że wystawia ona kontakty człowieka i Boga na skrajną formalizację,

¹ Rdz. 2, 7.

² 1 Kor. 15, 22; 45.

³ Rzym. 5, 15.

a sprawę zbawienia przenosi do kategorii zewnętrznych, "przetargowych", "rzeczowych". Inną skrajnością jest ograniczanie sprawy zbawienia do szczególnego uświęcenia, jednorazowej naprawczej ingerencji w upadłą ludzką naturę, pojmowanej tylko subiektywno-moralnie. W tym przypadku ignoruje się wyraźną Nowotestamentową naukę o usprawiedliwieniu, jako obiektywnym zburzeniu, wywołanego upadkiem człowieka, przegrody między człowiekiem i Bogiem.

Jurydyczna teoria, w ten sposób, zmniejsza znaczenie uświęcenia i związanej z tym moralnej wewnętrznej osobistej i wolnej duchowej działalności.

Moralna teoria, w swojej skrajności, odrzuca znaczenie krzyżowej Ofiary Chrystusa i zdobytego przez nią "obiektywnego" usprawiedliwienia człowieka, co podważa obiektywną rzeczywistość Sakramentów i wszystkiego urzędnictwa cerkiewnego.

Dla zbawienia potrzebne są oba: usprawiedliwienie – lecz nie w jurydycznym pojmowaniu, a biblijnym, i poświęcenie – lecz nie tylko subiektywno-moralne, a również obiektywno-realne. W ten sposób, zbawienie, w Prawosławiu pojmuje się jak wszechstronne odbudowanie, pomnożenie i "uwewnętrznienie" związku Boga i człowieka, które stało się możliwe dzięki wykupiającej ofierze Chrystusa. Sama zaś antynomia w sam raz ilustruje niemoc ludzkiego rozumu, nie zdolnego "do końca" pojąć czyny Boże.

Teraz podchodzimy do rzeczy najważniejszej. Powiedzieliśmy o tym, że nasze zbawienie jest dokonane i urządzone przez Pana Jezusa Chrystusa. Lecz to tylko połowa czynu. Teraz powinniśmy to zbawienie sobie przyswoić. Jaka bowiem będzie nam z tego wszystkiego korzyść, jeżeli nas, każdego człowieka, nie dotknie osobiście Chrystusowe zbawienie?

Lecz jak możemy przyswoić sobie zbawcze dzieło Boże? Przecież Pan Bóg Jezus Chrystus, w osobie Którego połączone są wszystkie łaskawe dary usprawiedliwienia i uświęcenia, już ponad 2000 lat temu wzniósł się na niebo, zostawiwszy nasz fizyczny świat. W jaki sposób teraz możemy zetknąć się z Chrystusem? Jak otrzymać od Niego to, co On zrobił dla nas? Wszak jest oczywistym, że Pan Bóg zbawił wszystkich ludzi wszelkich czasów i państw, a nie tylko mieszkańców Pales-

tyny, którzy mogli mieć kontakt z Chrystusem w czasie Jego ziemskiego życia. Jakże Pan Bóg rozpowszechnił wykonany przez siebie czyn zbawienia tak, by mogło ono dotknąć każdego człowieka, gdziekolwiek i kiedykolwiek by on nie żył?

Kiedy mówimy o dziele Bożym, stale powinniśmy mieć na myśli jeden z podstawowych dogmatów naszej wiary, a mianowicie – że Bóg nasz jest Jeden, lecz posiada Trzy Osoby. Wierzymy w Boga – Ojca, Syna i Świętego Ducha, Trójęc Jednoistotną i Niepodzielną. Zbawienie nasze dokonuje się w swojej pełni wspólnym, jednym działaniem wszystkich Osób Świętej Trójcy: dokonuje się zgodnie z wolą Boga Ojca przez Pana Naszego Jezusa Chrystusa; a przyswaja się nam, według słowa Boga Ojca, przez Ducha Świętego. Tak pisze o tym *swiatitiel Fieofan Zatwornik*: "Pragnącemu całkowicie rozumieć wszystko, odnoszące się do naszego zbawienia, należy odróżniać dwa momenty: przygotowanie zbawienia, lub urządzenie wszystkiego potrzebnego dla zbawienia, - i przyodzianie każdej osoby w zbawienie. Pierwszego dokonał Pan Bóg Jezus Chrystus zgodnie z wolą Ojca, lecz nie bez Ducha Świętego; a reszty dokonuje, według woli Ojca, Duch Święty, lecz nie bez Chrystusa... Wszystko istotnie potrzebne dla naszego zbawienia łączy się w osobie Jezusa Chrystusa i w takim sensie mówi się, że w osobie Pana zbawiła się ludzkość. Aby dokonało się zbawienie każdego człowieka, potrzeba, by połączone w osobie Chrystusa chęci zbawienia przeszły na każdego i aby przez każdego były przyswojone. Tego ostatniego dokonuje Duch Święty. Ze względu na to Pan Bóg Jezus Chrystus, zniosłszy krzyżową śmierć i powstawszy z martwych, wzniósł się na niebo i posłał od Ojca dla nas, na ziemię, Ducha Świętego, aby On wszystkich obdarzał tymi dobrami i potrzebami zbawienia, które połączył dla nas w swej osobie Jezus Chrystus. Dlatego też mówił: „Pożyteczne jest dla was moje odejście. Bo jeżeli nie odejdę, Poczyszyciel nie przyjdzie do was”¹. Wtedy niewiadomo jeszcze było, cóż takiego się stanie, jeżeli nie przyjdzie Poczyszyciel Duch Święty. A teraz dla nas jest oczywistym, że jeżeli On nie przyszedł, ten nikt nie mógłby być zbawiony, nikt nie mógłby otrzymać i przyswoić sobie tego, co dla zbawie-

¹ Jan. 16, 7.

nia naszego przyszykowano w osobie Chrystusa Zbawiciela. Za to też chwała Bogu, że Chrystus wniósł się i opuścił ziemię, ponieważ wzniosłszy się, posłał Ducha Świętego"¹.

Pismo Święte, mówiąc na całej swojej przestrzeni o krzyżowej śmierci Chrystusa Zbawiciela, o konieczności Ofiary Chrystusowej dla naszego odkupienia i zbawienia, nie mniej mówi o konieczności przyjęcia Świętego Ducha. I samo to przyjęcie Ducha stawia pewien cel, wyższe dobro człowieka, przy czym, krzyżowa śmierć, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie Zbawiciela okazują się nawet w pewnym sensie środkiem do tego, by przybył Duch Święty. Przytoczę jeden cytat z listu ap. Pawła do Galacjan: "Z tego przekleństwa Prawa Chrystus nas wykupił - stawszy się za nas przekleństwem". Dlaczego i co będzie następstwem tego odkupienia? "Abyśmy przez wiarę otrzymali obiecanego Ducha"². Oprócz tego jest mnóstwo miejsc w Nowym Testamencie, które jasno utwierdzają, że wyższym celem chrześcijaństwa jest przyjęcie Ducha Świętego.

To właśnie Duch Święty dokonuje naszego poświęcenia. Przez Niego przyjmujemy plon Chrystusowego dzieła. Dlatego tak wielkie jest Jego znaczenie – równoznacznie ze znaczeniem Chrystusa Zbawiciela, jak to wynika z dogmatu o Świętej Trójcy. Wyżej rozważaliśmy skutki upadki – zepsucie ludzkiej natury namiętnościami. Zostają one uleczone przez Ducha Świętego. Samo zepsucie naprawiane jest przez Ducha Świętego, chociaż potrzebny jest też wysiłek z naszej strony, lecz głównym sprawcą jest tu – Duch. Nasz trud – dać Mu miejsce do działania.

Więc, dla naszego zbawienia niezbędne jest otrzymanie Ducha Świętego. Lecz skąd mamy Go wziąć? Gdzie On żyje? Jak wejść z Nim w kontakt? Duch Święty nie jest czymś bezpostaciowym, wszędzie rozlanym. Zszedł On na ziemię po ustanowieniu Boga w postaci zupełnie określonej. Otrzymuje Go człowiek, nie szukając Go niewiedomo gdzie, i nie jakby przypadkowo znajdując, a wręcz przeciwnie, otrzymuje Go

¹ Swiatitiel Fieofan Zatwornik Wyszenskij (Goworow), *Pisma k raznym licam o raznych przedmiotach wiery i żizni*, Moskwa, 1995, ss. 150-152.

² Gal. 3, 13-14.

w zupełnie określony sposób, ustawiony przez Boga. Duch Święty przebywa na ziemi w określonym miejscu, także ustawionym przez Boga. Przypomnijmy, jak zszedł na ziemię Duch Święty. Jeszcze podczas Swojego ziemskiego życia Jezus Chrystus wybrał Sobie najpierw dwunastu, a następnie siedemdziesięciu ludzi spośród Swoich uczniów i nazwał ich Apostołami. Oni byli najbardziej bliscy Zbawicielowi i im odkrywał On tajemnice Królestwa Bożego. Po Wniebowstąpieniu Chrystusa na niebo i "kiedy nadszedł wreszcie dzień Pięćdziesiątnicy, znajdowali się wszyscy razem na tym samym miejscu. Nagle dał się słyszeć z nieba szum, jakby uderzenie gwałtownego wiatru, i napełnił cały dom, w którym przebywali. Ukazały się im też języki jakby z ognia, które się rozdzieliły, i na każdym z nich spoczął jeden. I wszyscy zostali napełnieni Duchem Świętym... Taka bowiem jest przepowiednia proroka Joela: <W ostatnich dniach - mówi Bóg - wyleję Ducha mojego na wszelkie ciało>"¹. Duch Święty, zszedł na Apostołów, a następnie przez nich wylał się na wszystkich wierzących i przebywa w Cerkwi, wszystkich zawsze oświecając, oczyszczając i poświęcając.²

I oto tak podeszliśmy do tematu, czym takim jest Cerkiew. Powiedzmy, że jest to miejsce, gdzie zbawienie, całkowicie według woli Boga Ojca poprzez Syna Bożego, Pana Jezusa Chrystusa jest przyswajane za sprawą Ducha Świętego wszelkiemu człowiekowi, który zapragnął tego, gdziekolwiek i kiedykolwiek by on żył. Cerkiew, właściwie mówiąc, jest "mieszkaniem" Ducha Świętego, miejscem, gdzie On w szczególny i umyślny sposób przebywa.

Mówimy o szczególnym sposobie przebywania Św. Ducha w Cerkwi dlatego, że chociaż wszystkich ludzi, bez wyjątku, Pan Bóg kocha i żałuje, i wszystkich otacza swoją opatrnością, chociaż wszyscy ludzie "żyją, poruszają się i istnieją"³ w naturalnym porządku za pomocą łaski Bożej, to Sam Pan Bóg zamyślił w ten sposób urządzić, że Duch Święty bezpośrednio żyje i przebywa właśnie w Cerkwi. I poza Cerkwią jest możliwa pewna styczność Boskości z ludzkim sercem. "Wiatr wieje tam,

¹ Dz. 2, 1-4; 17.

² Swiatitel Fieofan Zatwornik Wyszenskij (Goworow), *Pisma k raznym licam o raznych predmetach wiery i žizni*, Moskwa, 1995, s. 152.

³ Dz. 17, 28.

gdzie chce"¹, lecz tylko w Cerkwi działa zbawcza łaska Św. Ducha – t.j. taka, jaka łączy człowieka z Jezusem Chrystusem i wprowadza go do Boskiego życia. Tylko w Cerkwi pod warunkiem wiary i moralnej działalności Duch Święty czyni możliwym zbawienie Chrystusowe dla człowieka, i w pełni i doskonałości wykazuje Swoje działanie w chrześcijańskiej duszy. I znowu widzimy, że Duch Święty przebywa w Cerkwi w postacią nie jakiejś bezpostaciowej, rozmytej i abstrakcyjnej. Przybiera On Sobie dla tego przebywania zupełnie określone formy. Po pierwsze, są tym, te rzeczy, przez które człowiek mianowicie otrzymuje usprawiedliwienie i uświęcenie – t.j. Sakramenty, po drugie – Słowo Boże, po trzecie – wypływające z nich wieczne, zdrowe i prawdziwe dogmatyczne i moralne nauczanie, określające urządzenie całego cerkiewnego życia.

Dlatego Cerkiew jest "filarem i podporą prawdy"², jest jedyną Bogiem ustanowioną arką zbawienia. W Cerkwi człowiek rodzi się dla wiecznego życia, w niej on żyje pełnią kontaktu z Bogiem, w niej on uwalnia się od ziemskiej egzystencji, w niej on odzyskuje Królestwo Boże. Cerkiew jest Królestwem Bożym, mającym swoją namiastkę już na ziemi. Cerkiew jest utworzona nie ludźmi, lecz Bogiem. Głową Jej jest Pan Bóg Jezus Chrystus, a założycielami - święci Apostołowie, którzy nie czynili tego tylko sami z siebie, lecz byli wiedzeni Duchem Świętym. My - chrześcijanie jesteśmy jej Ciałem. My, którzy spotykamy się z Bogiem w sakramentach, żyjemy w jej duchu, osiągamy w niej swoje zbawienie. Znaczenie jej jest wyjątkowe, przez Cerkiew nawiązujemy kontakt z Bogiem dla wiecznego życia z Bogiem tu zapoczątkowanego, a mającego wypełnienie w pełni w przyszłości. Cerkiew jest tym Nowym Przymierzem, które Bóg zawarł z ludźmi. Cerkiew jest dziełem Chrystusa, zaczynającym się na ziemi i rozpościerającym się na wieczność.

Cerkiew, z jednej strony, jest osobistą relacją z Duchem Świętym, zbawieniem jednostki z jej niepowtarzalną unikalnością. Z drugiej strony jest ona Ciałem Chrystusa - żywym, realnym obcowaniem wszys-

¹ Jan. 3, 8.

² 1 Tym. 3, 15.

tkich ludzi z Duchem Świętym, ludzi, którzy przyłączyli się do Chrystusa Boga - tych jeszcze żyjących, jak i tych, którzy odeszli do życia wiecznego. Cerkiew nie jest tylko ziemską instytucją, mającą koniec na ziemi. Cerkiew obejmuje sobą wszystkich wiernych wszelkich czasów i wszystkich miejsc. Śmierci w Cerkwi nie ma, zniesiona została przez zmartwychwstanie Chrystusa. W Cerkwi ludzie przyłączają się tego zmartwychwstania i spożywają jego plon, tak że śmierć nabrała tylko znaczenia powierzchownego, stała się przejściem od rozkładu do nieśmiertelności.

Podsumuje to najlepiej cytat z dzieła *swiatitiela Fieofana Zatwornika*: "Pan nasz Jezus Chrystus, Bóg i Zbawiciel, dokonawszy na ziemi wszelkich dzieł dla naszego zbawienia, wznosił się na niebiosa i zesał od Ojca Najświętszego Ducha. Następnie z Nim, według woli Ojca, poprzez Swoich Apostołów ustanowił na ziemi Świętą Cerkiew pod Swoim przewodnictwem, i w niej zawarł wszystko, potrzebne dla naszego zbawienia i życia, zgodnego z całością. Tak więc teraz już szukający zbawienia, przez Cerkiew, otrzymują od Boga odkupienie z oczyszczeniem z grzechów, i uświęcenie z nowym życiem. W niej złożone zostały nam wszystkie Boskie siły dla życia i pobożności, i darowane godne szacunku i wielkie obietnice. I jeżeli my w siłę tego, usilnie postaramy się upiększyć się wszelką cnotą, to będzie nam dane, bez wszelkiej wątpliwości, wejście do wiecznego Królestwa Pana i Boga i Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa.¹ Św. Cerkiew jest nową ludzkością, od Nowego Protoplasty Chrystusa".² Jak więc widzimy, że sprawa zbawienia, sprowadza się właśnie do Cerkwi, w niej tylko możemy go dostąpić.

W ten sposób, widzimy, że bez Cerkwi zbawienie jest niemożliwie. Wielu ludzi sądzi: po co nam Cerkiew? Mówią: to zbędna i niepotrzebna komplikacja, rzecz najważniejsza – wierzyć, poprzez wiarę nabędzie się Chrystusa. Lecz zapewnieniem jest, że Chrystus przyjmowany będzie za pomocą Ducha Świętego – w Cerkwi, przez Święte Sakramenty i życie w duchu Cerkwi, a co się tyczy samej wiary – to jest ona warun-

¹ 2 Piotr. 1, 3-11.

² Swiatitiel Fieofan Zatwornik Wyszenskij (Goworow), *Naczertanije christianskogo nravouczeniija*, Moskwa, 2003, str. 27-28.

kiem dla tego przyjęcia, lecz sama nie wystarczy - nie jest celem ostatecznym. Bez Cerkwi zbawienie pozostaje nieziszczonym marzeniem. Tylko w Cerkwi staje się ono rzeczywistością.

Bibliografia:

- Biblia to jest Pismo Świète Starego i Nowego Testamentu*, Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, Warszawa, 1991.
- metr. FILARET, *Prostrannyj Chriśianskij Katichizis*, Warszawa, 1930.
- swiatitiel FIEOFAN ZATWORNİK Wyszenskij (Goworow), *Naczertanije chriśtianskogo nrawouczeniija*, Moskwa, 2003.
- swiatitiel FIEOFAN ZATWORNİK Wyszenskij (Goworow), *Pisma k raznym licam o raznych przedmiotach wiery i żizni*, Moskwa, 1995.
- Ks. Marian KOWALEWSKI, *Mały Słownik Teologiczny*, Poznań – Warszawa – Lublin, 1960.
- Jan KRONSZTADZKI, *Put' k Bohu*, Sankt – Petersburg, 1998.
- KRYŠTOF, biskup olomoucko-brnenský: *Byzantologie I. Úvod a přehledné dějiny byzantského státu*. 1. vyd. Prešov : Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach. Pravoslávna bohoslovecká fakulta v Prešove, 1995. 176 s. ISBN 80-7097-325-0.
- KRYŠTOF, arcibiskup: *Církev a společnost*. In: *Pravoslávny teologický zborník XXIV (9)*. Prešov : PBF PU v Prešove, 2001. S. 7-17. ISBN 80-8068-081-7.
- prot. Michaił POMAZANSKIJ, *Prawosławnoje Dohmaticzeskoje Bohosłowie, Nowosybirsk*, 1993.
- Kalistos WARE, *Prawosławna Droga*, Białystok, 1999.

EDUKAČNÁ SOCIÁLNA POMOC A ROZVOJ SPÔSOBILOSTI K ŽITIU

Mária Machalová

Slová na úvod

„Moje srdce je plné trpkosti a celé vnútro doráňané... Ale ja som stále pri tebe a ty mi držíš pravicu. Vieš ma podľa svojho zámeru a nakoniec ma prijmeš do slávy. Ved' kohože mám na nebi?... Hľa ako hynú všetci, čo sa vzd'aliujú od teba, zatracuješ všetkých, čo sú ti neverní. Pre mňa je slasťou byť v Božej blízkosti a v Pánu Bohu svoju nádej mať...”¹

V príspevku nastolíme tému účasti edukácie dospelých na zvládaní sociálnych situácií a riešení sociálnych problémov, ktorým čelia sociálne skupiny a jednotlivé osoby. Ľudia sú konfrontovaní so sociálnou realitou s pocitom či presvedčením, že sa stali obeťami sociálnej nerovnosti a sociálnej nespravodlivosti.

Edukácia dospelých ako systém inštitúcií a činností je jednou z priorít spoločenskej praxe. V súčasnosti má veľmi dôležité poslanie, hlavne v spojitosti s problémom nezamestnanosti, so sociálnym znevýhodnením, s marginalizáciou jednotlivcov a skupín. Edukácia dospelých sa stáva dôležitým prostriedkom zabezpečenia rovnosti šancí a príležitosti na trhu práce a trhu vzdelávania pre všetkých občanov. Z dôrazňuje sa *sociálna funkcia edukácie dospelých*.

Edukácia² je tak spôsobom pomoci jednotlivcom v riešení životných úloh za optimálnych aj nepriaznivých životných podmienok, v prípade profesijného neúspechu alebo osobne sociálne náročnej životnej situácie.

Už samotné pochopenie a prijatie *edukácie ako edukačnej sociálnej pomoci a vedenia ľudí k svojpomoci pri riešení ich sociálneho problému* sa môže

¹ Biblia. Žalm 73 (72).

² Pojmom *edukácia* vyjadrujeme celok obsahujúci tri skutočnosti: výchovu, vzdelávanie a edukačné poradenstvo.

V pojme *sociálna edukácia* sú zahrnuté: sociálna výchova, sociálne vzdelávanie a edukačné sociálne poradenstvo.

stať prvým krokom na ceste hľadania „živej vody“ pre mnohých dospelých a pre rôzne cieľové skupiny ľudí.

Naša predstava o činnostiach a procese edukácie je založená na úvahe o možnosti „mystickej svadby“ *interného psychologického bytia človeka s externým prostredím človeka*. Aktivitami celoživotnej edukácie sa naskytá možnosť dospieť prostredníctvom koncepcne a prakticky dôkladne pripravených edukačných sociálnych aktivít pre dospelých k synergickému účinku *vzájomného prepojenia a spolupôsobenia psychológie človeka (jeho myslenia, prežívania, správania a konania) s povahou prírodného, sociálneho, kultúrneho prostredia, v ktorom žije*. V záujme riešenia sociálnych problémov je potrebné zohľadniť *vzťah človeka (jednotlivej osoby či skupiny) a prostredia*.¹

Sociálna funkcia edukácie

Sociálnu funkciu edukácie v kontexte individuálneho rozvoja² *chápeme ako významný spôsob uplatnenia edukácie v procesoch realizovania životných vývinových a rozvojových úloh ľudí*. V edukácii sa má vychádzať z dispozícií jednotlivých osôb, teda z ich psychických daností a rešpektovať pritom aj ich limity telesnej, psychickej, sociálnej a duchovnej povahy, ktoré sa tiež podieľajú na procese vývinu a rozvoja toho ktorého človeka.

Sociálna funkcia edukácie sa týka najmä sociálneho a psychologického rozvoja ľudí a premieta sa v cieľoch a obsahoch sociálnej edukácie. Ciele a obsahy sú, ako predpokladáme, odvodené od *systémovej potreby*, za ktorú považujeme *psychologickú a sociálnu spôsobilosť k životu*. Vývin

¹ Prostredie chápeme ako systém vzájomne prepojených prostredí človeka. V tomto príspevku máme na pamäti: *Sociálne prostredie* – znamená usporiadanie, v ktorom ľudský jednotlivec žije, čiže systém vzťahov, spôsob komunikácie medzi ľuďmi (jednotlivcami, skupinami).

Psychologické prostredie – je prostredie človeka tak ako ho ľudský jednotlivec vníma, chápe, prežíva čiže je to subjektívne prežívané prostredie.

Prostredie edukácie je subsystém kultúrneho a sociálneho prostredia a vyjadruje systém edukácie v spoločnosti, ale aj hmotné a nehmotné podmienky a prostriedky nevyhnutné na realizáciu edukačných činností. Zahŕňa tiež spoločenskú atmosféru vzhľadom k edukácii.

² MACHALOVÁ, M. 2001a, 2001b, 2004, 2006, 2008, 2009.

a rozvoj *psychologickej a sociálnej spôsobilosti k žitiu* človeka sa hypoteticky riadi programom zdedených a vrodených dispozícií a programami *socializácie, enkulturácie, akulturácie a personalizácie*,¹ ktoré sú vytvárané na základe tradícií, zvykov, noriem a hodnôt spoločnosti, v ktorom ľudia žijú. Tieto programy sa realizujú prostredníctvom vplyvov formálnych a neformálnych sociálnych skupín, v ktorých osoba žije a aktivitami formálneho a neformálneho vzdelávania vo výchovno-vzdelávacích inštitúciách.

Každý osobe sú geneticky dané *vývinové úlohy*, ktoré sa musia čo najoptimálnejšie splniť v určitom vývinovom štádiu a veku konkrétneho človeka. Spoločnosť ako celok a v nej rozmanité sociálne skupiny sú zasa zdrojom informácií a ponúk pre naplnenie *rozvojových úloh*, ktorými sa u jednotlivých osôb podnecujú motívy k rozvoju *individuálneho potenciálu prostredníctvom edukačných aktivít, to znamená výchovných, vzdelávacích a edukačných poradenských aktivít, v rôznych štádiách života osôb*.

Očakáva sa, že ľudia budú spolutvorcami svojho života práve prostredníctvom realizácie rozvojových úloh. Čiže takých úloh, ktorými sami a prostredníctvom vlastnej motivácie a aktivity kultivujú tak svoje zdedené a vrodené dispozície, ako aj schopnosti, konanie a správanie. V spojitosti so životom ľudí v sociálnom prostredí je potrebné venovať pozornosť ich komplexnej *spôsobilosti adaptovať sa*, čo pre osobu znamená:

¹ *Socializácia* je z psychologického hľadiska individuálnou interiorizáciou (zvnútornením) sociálnych pravidiel a skúseností, ako aj rozvinutie sociálnej spôsobilosti jednotlivca, ktorá je potrebná pre život v spoločnosti. V procese socializácie sa človek v spoločnosti zámerne i nezámerne adaptuje, čiže pasívne a aktívne sa prispôbuje a tiež aktívne sa zúčastňuje na tvorbe svojej životnej reality.

Personalizáciu z psychologického hľadiska možno vyjadriť veľmi zjednodušene ako proces uskutočňovania psychického potenciálu človeka, utvárania svojej osobnosti. A rovnako aj ako proces dôležitého odlíšenia sa od iných ľudí. Toto odlíšenie sa prejaví ako osobnosťná jedinečnosť v spoločnosti.

Enkultúraciu z psychologického hľadiska (voľne povedané „skultúrňovanie sa“) možno popísať ako proces interiorizácie (zvnútornňovania) kultúrnych znakov a činností v psychike ľudského jedinca v priebehu jeho individuálneho vývinu. Vytvárajú sa kultúrne (resp. „kultúrizované“) psychické funkcie.

Akultúraciu sa rozumie druh sekundárnej enkultúracie kedy jednotlivec má svoju kultúrnu identitu a osvojuje si novú kultúru.

A) *Spôsobilosť socializovať sa*

Socializovať sa „kontaktné“ prostredníctvom medziosobnej a medziľudskej komunikácie a vzťahov *v mikroprostredí* (v rodine, na pracovisku, v kruhu profesijnej či inej záujmovej skupiny a pod.).

Socializovať sa „dištančne“ *v makroprostredí* to znamená vo väčších spoločenstvách ľudí, akými sú napr. etnická skupina, národ, štát a väčšie spoločenstvá ľudí vytvorených podľa ich účelu na základe rôznych kritérií.

B) *Spôsobilosť identifikovať sa*

Identifikovať sa sociálne to znamená prijať, rešpektovať a dodržiavať sociálne vzory, normy, hodnoty, zvyklosti a tradície v komunikácii a vo vzťahoch medzi ľuďmi v záujme zachovania rovnováhy a súladu individuálneho a skupinového života človeka.

Identifikovať sa psychologicky to znamená psychicky prijať za seba vlastné úlohy života rôzneho druhu v záujme zachovania rovnováhy a vzájomného súladu telesného, psychického, sociálneho a duchovného aspektu života človeka

Identifikovať sa kultúrne to znamená, prijať, rešpektovať a dodržiavať kultúrne vzory, normy, hodnoty, zvyklosti a tradície jednotlivcov, skupín a širších spoločenstiev v záujme zachovania rovnováhy a súladu života ľudstva na Zemi.

C) *Spôsobilosť k celoživotnému procesu ľudského a duchovného rozvoja*

To znamená *rast, vývin, rozvoj individuálneho psychického potenciálu* v záujme celoživotného procesu dosahovania psychickej, duchovnej a sociálnej zrelosti čiže psychickej dospelosti.

V procese edukácie je možné učiť ľudí orientovať sa v množstve informácií, v zložitosti a protirečeniach situácií vyskytujúcich sa v sociálnom živote a tiež orientovať sa v rozporuplných požiadavkách rozmanitých sociálnych rôľ, ktorých sú jednotlivé osoby a skupiny nositeľmi a majú ich uskutočniť.

Cieľom edukácie dospelých spočíva v utváraní ich *rozumovej, emocionálnej, motivačnej, hodnotovej a sociálnej spôsobilosti hodnotiť realitu tak, aby dokázali identifikovať a realizovať konštruktívne postupy*

v riešení osobných, sociálnych a iných problémov. Týmto cieľom edukácie dospelých sa odкрýva význam výchovných, vzdelávacích aj edukačných poradenských aktivít pre rozvoj systémovej schopnosti dospelých, ktorú sme nazvali spôsobilosťou k žitiu.

V dokumentoch EU Spoločenstva týkajúcich sa vzdelávania dospelých sa poukazuje na permanentný rozvoj osobnosti, na zdokonaľovanie sa ľudí vo výkone rozmanitých sociálnych ról a na ich prípravu na nové sociálne roly a ďalší rozvoj vzdelanosti. „*Permanentný rozvoj osobnosti*“ vnímame ako *celoživotný proces učenia sa ľudí*. Zisky z tohto procesu sa z hľadiska psychológie jednotlivcov prejavia v úrovni ich socializácie, individualizácie, adaptácie a v ich schopnosti zvládať úlohy a podmienky života. V súlade s individuálnymi dispozíciami, ktoré sa môžu no nemusia rozvinúť v procese celoživotného učenia sa jednotlivca, *človek má vždy schopnosť zdokonaľovať sa a zmeniť svoju psychiku a správanie*. Okoliu skrytý potenciál človeka možno pochopiť a zaznamenať v rovine jeho realizácie, kde sa môže prejaviť napr. ako schopnosť komunikácie či ako schopnosť vytvárať a udržiavať sociálne vzťahy. V základe týchto schopností spočíva schopnosť myslieť a cítiť, rozhodovať sa a konať.

Na sociálnu funkciu edukácie dospelých v kontexte spoločenskej situácie na Slovensku upozorňuje A. Tokárová ¹ keď konštatuje, že v „*rámci systému celoživotného učenia a vzdelávania plní vzdelávanie dospelých mnohé sociálne funkcie a saturuje rozmanité spoločenské potreby, ktoré sú dôsledkami globalizácie a spoločensko - ekonomických zmien v posledných rokoch na Slovensku*“. Sociálna funkcia edukácie je obsiahnutá aj v legislatíve a príslušných dokumentoch vymedzujúcich oblasť *sociálnych služieb a sociálnej pomoci a tiež služieb zamestnanosti*.

Spojitosť medzi sociálnym systémom a organizovaním celoživotnej edukácie a sociálnej edukácie zvlášť, možno ilustrovať na príklade *modelov sociálneho systému a modelov organizovania celoživotného vzdelávania*.² Predpokladá sa, že politické a globálne ekonomické zmeny majú silný

¹ TOKÁROVÁ, A. a kol.: *Sociálna práca. Kapitoly z dejín, teórie a metodiky sociálnej práce*. Prešov: FFPU, Akcent Print, 2003. s. 192.

² RINNE, R.: „Total refusers“ vs „Addicts“ in the changing market of life log learning. In: *Attracting new target groups in adult education*. Bratislava : 2002, s. 94.

vplyv na politiku vzdelávania, vrátane vzdelávania dospelých v tej ktorej krajine. Zdieľame názor, že sociálna edukácia dospelých má byť prioritou spoločenského rozvoja. Ako spoločenský jav je implantovaná do celého spektra politík. Edukácia ako *spoločenská činnosť* je zakomponovaná *v sociálnej politike, v politike zamestnanosti, vrátane politiky trhu práce, v kultúrnej politike, v školskej politike, v politike vzdelávania dospelých na Slovensku.*

Problém ľudského potenciálu v rámci sociálnej práce a edukácie dospelých priniesla do diskusie A. Tokárová.¹

Determinácia sociálneho problému a cesta k sociálnej a psychickej dospelosti

„Aký dobrý je Boh voči statočným, Boh voči tým, čo majú srdce čisté. No mne sa temer nohy podlomili, takmer som sa zapotácal...Ale sudcom je sám Boh: jedného ponižuje, druhého povyšuje. Lebo v Pánovej ruke je kalich plný čistého vína s korením. On z neho nalieva...”²

V koncepte edukačnej sociálnej práce³ a v rámci teoretického vymedzenia *edukačného sociálneho poradenstva* sme už skôr poukázali na *ciele* tohto poradenstva. V tejto súvislosti považujeme za žiaduce vymedziť aj *povahu sociálnych problémov*. Na sociálne problémy možno nahliadať z určitých hľadísk, ktoré umožňujú chápať povahu sociálneho problému a zvoliť metodológiu poznania, skúmania a riešenia sociálnych

¹ TOKÁROVÁ, A.: K teórii rozvoja ľudského a sociálneho potenciálu. In: *Vzdelávanie dospelých*. Roč. 2, 1997, č.2, s. 15-23.

² Biblia. Žalm 74 (73).

³ Vymedzeniu konceptu *Edukačnej sociálnej práce* sme venovali pozornosť vo viacerých príspevkoch, napr.:

MACHALOVÁ,M. Edukačné sociálne poradenstvo pre dospelých. In: *Celoživotní učení a sociální politika - vazby a přesahy*. Praha: AIVD 2012. s. 153-167.

MACHALOVÁ,M. Edukačná sociálna práca. In: *Sociálna a duchovná revue*. Prešov : PBF PU. Roč. III, 2012, č.2, s. 2-15.

MACHALOVÁ,M. Edukačná sociálna práca – rozvíjanie edukačnej a poradenskej paradigmy. In: *Nová sociálna edukácia človeka (?)*. Prešov : PBF PU, 2012, s. 7- 15.

problémov jednotlivých osôb a sociálnych skupín. Čo znamená determinácia sociálneho problému?

1. *Sociálny problém z hľadiska jeho sociálnej determinácie*, znamená vymedziť dimenziu objektívnych príčin problému, pretože tento vyplýva zo stavu a úrovne realizácie vzdelanostnej politiky, politiky zamestnanosti, sociálnej politiky, stavu sociálnej pomoci a služieb sociálnej starostlivosti pre občanov.

2. *Sociálny problém z hľadiska jeho psychologickej determinácie*, znamená vymedziť dimenziu subjektívnych príčin vyplývajúcich zo stavu a úrovne psychologických podmienok a prekážok v uspokojení hmotných a sociálnych potrieb ľudí, ale tiež psychických a duchovných potrieb osôb a sociálnych skupín.

3. *Sociálny problém z hľadiska jeho edukačnej determinácie*, znamená vymedziť dimenziu príčin vyplývajúcich zo stavu a úrovne výchovy a vzdelávania vrátane výchovno-vzdelávacích poradenských aktivít pre dospelú populáciu občanov, jednotlivcov, skupín, komunít.

4. *Sociálny problém z hľadiska jeho duchovnej determinácie*, znamená vymedziť dimenziu subjektívnych a objektívnych príčin utvárania osobnej hodnotovej orientácie a realizácie životných úloh, na ktoré sa v ľudskom kruhu nahliada ako na výzvy k naplneniu svojho životného poslania a ako spôsobu pochopenia zmyslu svojho života. Hľadaním príčin problémov sa začína problém riešiť. Na tejto ceste môžu ľudia viac poznať svoje skutočné poslanie, pretože si v krízových situáciách ďaleko viac uvedomujú samých seba a vidia jasnejšie čo by chceli vo svete robiť a ako by chceli či mali konať.

Spomenuté determinácie vzniku, pretrvávania či riešenia sociálnych problémov sociálnych klientov (osôb, skupín a komunít), ktoré sme sa pokúsili nateraz aspoň pomenovať, podľa nás rozhodujúcim spôsobom vyznačujú „kolíky štafety“ poznania a teoretického stvárnenia procesov, ako aj praktickej činnosti v oblasti sociálnej pomoci. Vráťane sociálnej pomoci poskytovanej edukačnými aktivitami, tzn. sociálnym vychovávaním, sociálnym vzdelávaním a edukačným sociálnym poradenstvom. Pričom toto poradenstvo je *prioritne* zamerané na odha-

lenie príčin vzniku a na riešenia sociálneho problému, na ktorý sa nahliada cez optiku jeho *edukačnej determinácie a jeho duchovnej determinácie*. Edukačnými aktivitami sa môže podporiť celoživotný *proces sebauvedomenia osôb*, čo môže byť aj prvým krokom k *psychickej dospelosti ľudí* a tým aj ich *sociálnej vyspelosti*.

Psychicky dospelého človeka sme nazvali individualitou, to znamená sebauvedomenou a sebauskutočňujúcou sa osobnosťou. Psychicky dospelú osobnosť možno chápať ako výsledok spolupôsobenia výchovy, vzdelávania aj výchovno-vzdelávacích poradenských aktivít v priebehu života jednotlivých osôb. *Psychicky dospelá osobnosť čiže individualita* je však obrazne povedané trvalo nedokončeným obrazom psychicky vyspelej ľudskej bytosti, pretože *psychická dospelosť nie je stavom človeka ale procesom jeho celoživotného vývinu a rozvoja*.

Vývin a rozvoj jednotlivca v mnohom závisí od vplyvov prostredia na človeka. Vo vzťahu človek – prostredie je dôležité identifikovať podiel vplyvu prostredia na vznik aj nápravu sociálnej situácie dospelých. Pri takom uvažovaní sa *akceptuje nielen negatívny vplyv sociálneho problému a náročnej situácie na ľudí, ale aj ich pozitívny vplyv na zvýšenú motiváciu osôb konať a riešiť, zmeniť svoju životnú situáciu*. Sociálny problém sa môže stať dôležitou výzvou k ďalšiemu sebarozvoju a k zmene nefunkčného stavu života.

Zvlášť treba zdôrazniť spoluzodpovednosť človeka aj jeho prostredia za vznik, trvanie a riešenie sociálnych problémov jednotlivých ľudí, skupín a komunit. Pozornosť si zasluhuje pochopenie sociálnych problémov ako výsledku vzájomného pôsobenia dvoch živých systémov, ktorými sú človek a predovšetkým jeho sociálne prostredie.

Edukačná sociálna pomoc

„Dvaja sú na tom lepšie ako sám človek: za svoju námahu môžu dostať väčšiu odmenu, a keď padnú, jeden zdvihne druhého. Beda však samému, keď padne! Nemá pri sebe druhu, čo by ho zdvihol.“¹

Sociálne problémy ľudí existujú v dialektickej jednote vyjadrenej nasledovne: problém jednotlivca je problémom všetkých čiže spoloč-

¹ Biblia. Kazateľ 4 (9-10).

stva ako celku. Problém spoločenstva je aj problémom jednotlivca čiže konkrétneho člena rozmanitých skupín, v ktorých ľudia žijú. Poznanie psychológie človeka – jednotlivca a psychológie spoločenstiev – sociálnych skupín má pre poradenskú prax veľký význam.

Ak ide o edukačné sociálne poradenstvo, tak toto poradenstvo, ako sme už spomenuli inde, sa uskutočňuje prostriedkami a aktivitami výchovy a vzdelávania. Pritom sa vyzdvihuje sociálna funkcia edukácie. *Sociálnu funkciu edukácie, tzn. výchovy a vzdelávania, považujeme za konštitutívny aspekt edukačného sociálneho poradenstva.*

Edukačné sociálne poradenstvo pre dospelých, z hľadiska osobnosti účastníkov edukačných poradenských aktivít, je poradenským vedením (usmerňovaním) ľudí

1. *aby sa rozhodli vzdelávať,*
2. *aby zotrvali v procese vzdelávania,*
3. *aby sa naučili učiť sa,*
4. *aby boli spôsobilí aplikovať svoje schopnosti, vedomosti, zručnosti pre život a to v záujme prevencie a zvládania náročnej situácie, ktoré súvisia s konkrétnymi sociálnymi problémami.*

Toto poradenstvo má dôležitú úlohu *v primárnej, sekundárnej a terciárnej prevencii sociálnych problémov* na úrovni sociálnych klientov jednotlivcov, skupín a celého spoločenstva. *Ciele, obsah a metódy edukačného sociálneho poradenstva* je žiaduce vymedziť na základe identifikácie životných potrieb ľudí a ich životnej filozofie. Pripraviť také programy, ktoré podporujú ideu *celoživotného učenia sa dospelých, ich permanentné vzdelávanie a ponúkajú pomoc a vedenie k osobnému rozvoju prostriedkami celoživotného poradenstva vrátane edukačného sociálneho poradenstva.* Cieľom edukačného sociálneho poradenstva je pomoc ľuďom a ich vedenie ku skvalitňovaniu života. Kritériom stanovenia cieľov, tvorby obsahu a konštrukcie metód edukačného vplyvu je špecifické zameranie tohto poradenstva. Edukačnými tzn. výchovnými a vzdelávacími poradenskými aktivitami sa má sociálnym klientom

- *poskytnúť poradenskú pomoc pri prevencii a zvládaní sociálneho problému;*

- ponúknuť možnosť poradenského vedenia k svojpomoci pri prevencii a zvládání sociálneho problému;
- motivovať klientov k rozvoju ich potenciálu a podporiť poradenskými aktivitami transformáciu ich dispozícií na spôsobilosť myslieť, cítiť a konať tak, aby boli spôsobilí riešiť sociálne problémy.

Prirodzene, že dospelý človek je v procese poradenstva *partnerom* a výsledky poradenského procesu závisia hlavne od jeho motivácie k zmene, od jeho aktivity a zúčastnenosti. V poradenskom procese ide predovšetkým o druh sebariadeného učenia sa dospelých klientov. Vedenie klientov k svojpomoci pri riešení ich sociálneho problému sa týka individuálnych psychických zmien ako prvého predpokladu k zmene situácie a okolností ich života. Dospelý človek si osvojuje pod vplyvom poradenských výchovných a vzdelávacích aktivít nové spôsoby prežívania, správania, konania a má zmeniť svoje postoje k situácii a sociálnemu problému.

Edukačné sociálne poradenstvo možno považovať za druh *špecializovaného poradenstva* a zároveň *odborného a pomáhajúceho poradenstva*. Zameriava sa na zistenie príčin vzniku, na povahu a rozsah sociálnych problémov klientov a tiež sa ním rieši výber a spôsob konkrétnej pomoci prostredníctvom edukačných tzn. výchovno – vzdelávacích aktivít pre dospelých.

Zmyslom edukačného sociálneho poradenstva je vedenie dospelých k zvládaniu svojho života. Spôsobilosť k životu sme vymedzili ako schopnosť zvládať a tvoriť svoje životie. Hypoteticky uvažujeme o tom, že sa jedná o systémovú schopnosť človeka, ktorá v sebe zahŕňa

- schopnosť adaptovať sa na prostredie,
- schopnosť integrovať sa v prostredí,
- schopnosť byť psychicky a duchovne adaptovaný a integrovaný.

Spôsobilosť k životu môže znamenať (v medziach subjektívnych psychologických dispozícií ľudí a ich objektívnych životných podmienok) pripravenosť osôb k realizovaniu svojho vlastného individuálneho potenciálu a k skvalitňovaniu svojho života. Predpokladom k skvalitneniu života sú vlastnosti samotných psychicky dospelých ľudí. To znamená

takých ľudí, ktorí si uvedomujú svoju osobnosť a majú takú úroveň potrebných schopností aj motivácie k sociálnej a osobnej zmene vo svojom živote, ktorá im umožňuje konštruktívne riešiť a zvládať vlastné sociálne situácie, sociálne udalosti a s nimi spojené sociálne problémy. Sociálne problémy sa tak môžu stať pozitívnymi podnetmi k procesu dosahovania psychickej vyspelosti a sociálnej zrelosti. Môžu tiež podnecovať ľudí k tvorivému spôsobu sociálnej adaptácie a sociálnej integrácie aj v náročných či záťažových podmienkach života.

Zoznam bibliografických odkazov:

- MACHALOVÁ, M. 2001 a. Príprava ľudí na dôchodkový vek – andragogické pôsobenie. In *Cieľové skupiny vo vzdelávaní dospelých*. (Ed. M. Machalová.) Bratislava : Gerlach Print. s. 9-12. ISBN 80-968564-3-X.
- MACHALOVÁ, M. 2001 b. Psychological aspects of preparation the people for retirement age. In *Preparation for retirement - andragogical action. Volume of the nation grant project of the Socrates programme: ANT - Attracting new target groups in adult education*. (Ed. M. Machalová.) Bratislava : Gerlach Print. s. 22 – 30. ISBN 80-968564-0-5.
- MACHALOVÁ, M. 2004. 2006. *Psychológia vo vzdelávaní dospelých*. 1. vydanie. Bratislava : Rádioprint. 224 s. ISBN 80-969339-6-5. 2. vydanie. Bratislava : Gerlach Print. 224 s. ISBN 80-09142-07-9.
- MACHALOVÁ, M. 2008 a. Andragogické a sociálno - andragogické poradenstvo v kontexte celoživotného učenia sa a vzdelávania. In *Acta Andragogica*. (Ed. J. Matulčík.) Bratislava : Katedra andragogiky. Filozofická fakulta. Univerzita Komenského. s. 63 – 70. ISBN 978-80-8942-14-9.
- MACHALOVÁ, M. 2008 b. Psychologická podstata učenia sa dospelých - súčasť poznania a praxe vzdelávateľov dospelých. In *Další vzdělávání jako nástroj rozvoje jednotlivce i společnosti*. (Ed. M. Tureckiová.) Praha : Educa Service v spolupráci s Českou andragogickou společností. s.59 - 72. ISBN 978-80-87306-00-0.

- MACHALOVÁ, M. 2009 . Úlohy sociálno – andragogického poradenstva a profesionalizácia tejto činnosti. In *Systemizácia druhov a foriem andragogického pôsobenia a ich výklad. Zborník výskumného projektu grantovej úlohy VEGA MŠ SR č. V-06-434-00.* (Ed. J. Matulčík.) Bratislava : Katedra andragogiky. Filozofická fakulta. Univerzita Komenského. s. 61-69. ISBN 978-80-969158-6-6.
- MACHALOVÁ, M. – ŠÍROVÁ, L. 2009 *Inovácia obsahu sociálnej andragogiky v rámci vedného odboru a študijného programu andragogika pre 1., 2. a 3. stupeň vysokoškolského vzdelávania.* Návrh projektu KEGA MŠ SR. Bratislava : Katedra andragogiky. Filozofická fakulta. Univerzita Komenského. 20 s.
- MACHALOVÁ, M. Edukačné sociálne poradenstvo pre dospelých. In: (Ed. Šerák,M.) *Celoživotní učení a sociální politika: vazby a přesahy.* Praha : AIVD 2012. s. 153 - 167. ISBN 978-80-904531-3-5.
- MACHALOVÁ, M. Edukačná sociálna práca. In: *Sociálna a duchovná revue. Vedecký recenzovaný časopis.* Roč. III, 2012, č.2, s. 2 - 15. Prešov 2012. ISSN 1338-290X.
- MACHALOVÁ, M. Edukačná sociálna práca - rozvíjanie edukačnej a poradenskej paradigmy. In: *Nová sociálna edukácia človeka (?)*. (Eds. Husár,J.-Machalová,M.-Hangoni,T.-Kuzušin,B) Zborník príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencie. Prešov : Prešovská univerzita. Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2012. s.7 - 15. ISBN 978-80-555-0641-8.
- RINNE, R. „Total refusers“ vs „Addicts“ in the changing market of life long learning. In *Attracting new target groups in adult education.* (Eds. M. Machalová, V. Prusáková.) Bratislava : Gerlach Print, 2002, s. 82 -122. ISBN 80-968564-5-6.
- TOKÁROVÁ, A. K teórii rozvoja ľudského a sociálneho potenciálu. In *Vzdelávanie dospelých.* 1997. Roč. 2, č. 2, s. 15 – 23.
- TOKÁROVÁ, A. a kol. 2003. *Sociálna práca. Kapitoly z dejín, teórie a metodiky sociálnej práce.* Prešov : Filozofická fakulta Prešovskej univerzity. Akcent Print. 573 s. ISBN 80-968367-5-7.

DUCHOVENSTVO A KULTÚRA – NÁSTROJE VZDELÁVANIA DOSPELÝCH¹

Tomáš Hangoň – Daniela Cehelská

Úvodom

Vzdelávanie dospelých v súčasnosti nadobúda ekvivalentný rozmer v súvislosti so sociálnym hnutím v spoločnosti. Viac ako inokedy sa pretavujú prvky učenia do nadobúdania sociálnych kompetencií, ktoré oslobodzujú človeka od nekonformných foriem prejavu správania a uschopňujú ho v rôznych životných situáciách. V súčasnosti však vzdelávanie nadobúda aj iný rozsah z hľadiska skutočnosti, že človek je bio-psycho-sociálna bytosť so silným spirituálnym kontextom. Nie u každého jedinca je tento spirituálny kontext rozvinutý tak, aby uspokojoval jeho transcendentálny svet, ktorý koexistenčne formuje jeho svet a vzťah k Bohu. V súvislosti so základnou a východiskovou tézou, ktorá hovorí o symbióze vzťahu pozemského existenčného a večnosti, ktorá je spätá s existenciou všemohúceho Boha, je potrebné vo vzdelávaní dospelých svoje snahy orientovať na sociálne učenie vedúce a smerujúce k prijatiu Boha a jeho syna Isusa Christa, ktoré sa hlavne prejavuje v praktických úkonoch v prijatí viery. Vo vzdelávaní dospelých je potrebné pokračovať aj inštitucionálnou formou zameranou na učenie, život Isusa Christa. Bez duchovného rozmeru vo vzdelávaní nie je možné prostredníctvom neho meniť a kreovať ľudské postoje, hodnoty a svetovú orientáciu. Jedná sa o jednu z najdôležitejších zložiek vzdelávania dospelých. Ak sa má duchovno vklíňovať do vedomia jej prijímateľov, musí sa akceptovať aj kultúrny vplyv prostredia z ktorého tento dospelý účastník vzdelávacieho procesu vzišiel, v ktorom pôsobí a ktoré ho svojimi aktivitami aj pretvára.

¹ „Tento príspevok je parciálnym výstupom z projektu: The work was supported by the Agency of Ministry of Education, science, research and sport of the Slovak Republic, the project ITMS: 26110230069.“

Úloha duchovenstva a kultúry vystupuje ako relevantný a transformatívny nástroj vzdelávania dospelých. Možno konštatovať, že tak ako je miesto pre duchovenstvo v kultúre, tak aj kultúra hrá dominantné a neoddeliteľné postavenie v duchovenstve. Ide o neprestajné relevantné a transformačné úsilie vzdelávania dospelých. V zapojení viacerých prvkov na vyššej osobnej, kultúrnej, štrukturálnej, ako aj duchovnej úrovni do vzdelávania, vidíme väčšiu šancu, že vzdelanie bude transformatívne, osobné ako aj kolektívne, a to rovnako pre učeních (študentov) ako aj pre vyučujúcich (pedagógov). Duchovnosť je dôležitou súčasťou ľudského bytia. Rovnako tak je aj kultúra neoddeliteľným sprievodným javom ľudskej existencie. Väčšina diskusií o náboženstve sa zameriavajú na individuálny rozmer duchovnosti. „Možno hovoriť, že sa jedná o kultúrny rozmer duchovenstva, či o duchovný rozmer kultúry?“ Spojením týchto dvoch väzieb, možno pri aspekte vzdelávania dospelých vytvoriť také vzdelávacie skúsenosti a praktiky, ktoré čerpajú poznatky tak z vnútorných aspektov duchovenstva ako aj z externých poznatkov kultúry a ktoré sú v procese učenia sa rovnako relevantné a transformatívne.

Duchovno vo vzdelávaní dospelých je vhodné aplikovať prostredníctvom duchovného poradenstva, ide o metódu, ktorá je funkcionálna, pôsobiaca v rámci procesov sekundárnej socializácie, ktorou človek prechádza počas celého života. Duchovné poradenstvo ako nástroj pomoci pre jednotlivcov, ako aj ich vzdelávania definične sformuloval Vojtíšek¹ podľa ktorého duchovné poradenstvo je *„komplex odborných služieb ľuďom pri riešení takých zložitých životných situácií, ktoré títo ľudia spájajú s duchovnou oblasťou. Rozumieme mu ako jednej z oblastí poradenskej činnosti vedľa psychologického poradenstva, profesionálneho poradenstva, drogového poradenstva a podobne.“* Z hľadiska vzdelávania dospelých je viac ako potrebné rozšíriť okruh duchovného poradenstva nie len na otázky týkajúce sa duchovného života človeka, ale aj na otázky týkajúce sa sociálneho sveta človeka, z dôvodu, že tieto dve súčasti sú nerozdiel-

¹ VOJTÍŠEK, Z.: *Duchovní poradenství v multikultúrní společnosti*. In: KRAHULCOVÁ, B. (ed): *Kontexty sociální a charitatívni práce. Sborník katedry psychosociálních věd a etiky*. Praha 2008. s. 141 – 154.

ne späť v integrite, ktorá je známa pod názvom duchovný a sociálny svet človeka. Už aj z uvedeného dôvodu sa vynára spoločenská potreba integrácie duchovného poradenstva do systému sociálneho poradenstva. Pri aplikácii metódy duchovného poradenstva je potrebné dať takémuto poradenstvu pravdivý rozmer. V praxi to znamená poznať Sväté písmo, dokázať ho vhodne aplikovať na rôzne nepriaznivé a sporné životné situácie blížnych, ktorí v nich potrebujú odbornú radu. Duchovné poradenstvo má tú špecifiku, na rozdiel od iných druhov poradenstiev, že okrem odborného prístupu nesie so sebou aj prístup sociálnej opory. Tieto dve znalostné kompetencie by mali byť v symbióze a vhodne sa dopĺňať.

Prostredníctvom duchovného poradenstva vo vzdelávaní dospelých sa má poskytnúť posilňovanie viery, vedenie a sprevádzanie k skutkom viery. Má sa poskytnúť láska, ktorá je pre človeka prirodzená a touto prirodzenou cestou ju má aj prijímať a obdarovávať iných. Duchovné poradenstvo oslobodzuje človeka od tendencií prikláňať sa k fatalizmu, rezignácii a pasivite. Pričom duchovné poradenstvo aj v tejto oblasti ponúka rady a návody ako sa vysporiadať s týmto fenoménom života.

Úlohy duchovného poradenstva vo vzdelávaní dospelých s prihliadnutím na ich kultúrno-sociálnu orientáciu sú:

1. Pomáhať zvládať proces jednotlivých cyklov života.
2. Dávať svojmu prežívaniu nový, kvalitatívne pozitívny rozmer.
3. Pomáhať vytvárať pevnejšie vzťahy medzi človekom a Bohom.
4. Podieľať sa na príprave spásy duše kresťana.
5. Participovať na integrácii človeka do večného života.

Vo vzdelávaní dospelých je potrebné mať stále v centre pozornosti, tak ako sme to už podotkli, hľadisko kultúrneho vývoja a kultúrnej socioadaptácie dospelých, v kontexte ich duchovného smerovania.

Kultúra predstavuje spoločné presvedčenie, hodnoty, jazyk, obrázky, symboly, a správanie zdieľané v určitej sociálnej skupine. Kultúra pozostáva zo zdieľaných hodnôt, postojov, presvedčení, správania sa

a jazyka, a to všetko v rámci kultúry sociálnej skupiny. Takmer všetky ľudské vedomosti a skúsenosti, vrátane skúsenosti duchovnej, budú zdieľané a dostávajú vyjadrenie prostredníctvom kultúry – v jazyku, v hudbe, v umení, alebo v symbole ľudského bytia. Ľudia od nepamäti budujú svoje vzdelávanie, vedomosti a poznatky a nadväzujú na význam mocných a nevedomých, spôsobmi prostredníctvom symbolov, hudby, umenia, metafor a rituálov. To, v čo veria ich posúva ďalej, ich vnútorná viera, empatia a duchovná sila.¹

James Fowler tento jav označuje ako "symbolické a nevedomé štruktúrovanie procesov."² Tieto aspekty zdieľania znalostí a nových spôsobov poznávania, sú v centre vnútorného vnímania človeka, vyjadrované často ako „duchovné sebazpoznanie.“ Takéto prejavy vedúce cez symbolické a nevedomé procesy sú tiež hlboko kultúrne zakorenené. Spájajú nás späť do našich kultúrnych intencií, čo je dôvodom, prečo spiritualita a duchovenstvo môžu zastávať dôležitú úlohu v kultúrnom relevantnom vzdelávaní, ktoré načerpáva vedomosti a poznatky z rozmanitých skupín, ich duchovného a kultúrneho bohatstva vedomostí a identít v procese vzdelávania sa.

Predpokladom úspechu učenia dospelých je uvedomenie, že vzdelávanie má duchovno-sociálne transformácie a kultúrny význam aj v týchto ohľadoch:

1. *Ako najdôležitejšie je definované, čo máme na mysli pod duchovnou stránkou vzdelávania.*

Duchovenstvo súvisí najmä:³

a) s pripojením na to, čo mnohí nazývajú životná sila – Boh, vyšší zákon, najväčšie tajomstvo ľudstva,

b) s pocitom celistvosti, liečenia duše, prepojenosti a súvisu všetkých vecí,

c) s významom tvorby vlastného „ja“,

¹ GUY, T. : *Providing culturally relevant adult education: A challenge for the 21st century*. New Directions for Adult and Continuing Education, San Francisco: Jossey-Bass 1999, s. 82.

² FOWLER, J.: *Stages of faith: The psychology of human development and the quest for meaning*. San Francisco: Harper and Row 1981, s. 103.

³ TISDELL, E.: *Exploring spirituality and culture in adult and higher education*. San Francisco: Jossey-Bass 2003, s. 57.

d) s pokračujúcim rozvojom vlastnej identity (vrátane kultúrnej identity) a pohybu smerom k väčšej autentickosti;

e) s faktom, ako si ľudia utvárajú vedomosti prostredníctvom prevažne nevedomých a symbolických procesov prejavujúcich sa prostredníctvom rôznych obrazov, znakov ako aj hudby, ktoré sú pôvodom symbolov mnohých kultúr.

Okrem týchto vyšpecifikovaných charakteristík, sa spiritualita-duhovenstvo pre mnohých ľudí podstatnou mierou líši od kultúr, vzťahujúc sa najmä k náboženstvu. Duchovné zážitky, pocity a vnímanie sa často stáva prekvapením, pochopením toho, akú rolu tieto rozmary spirituality hrajú v našich vlastných životoch a tým sa dospe-lym s ktorými sa spolupracuje na procese vzdelávania, ponúka nový smer duchovno-kultúrno-relevantného vzdelávania.

2. Možno predpokladať, že dospelí uprednostňujú nadobudnutie transformačných vzdelávacích skúsenosti viac, ak sú prevádzkované na úrovniach ich individuálneho bytia:

- a) citová úroveň,
- b) kognitívna úroveň,
- c) somatická úroveň,
- b) afektívna úroveň,
- c) symbolická – duchovná úroveň.

Je zrejmé, že ľudia nemajú možnosti vzdelávanie transformovať s ohľadom na skúsenosti o otázkach rasy, pohlavia, alebo kultúry a mo-ci ich rozdielov v nich, nakoľko sú tieto primárne charakteristiky jedinca dané narodením a jeho koexistovaním a pôsobením v danej spoločnosti. Možno si to vysvetliť iba prostredníctvom racionálneho diskurzu alebo kritickej reflexie.

Mezirow naznačuje, že kritická reflexia je pri vzdelávaní nevyhnutná. „Sme presvedčení, že je nevyhnutné, aby sa do procesu vzdelávania zapojili dospelí na podobnej citovej (empatickej) ale aj vnútornej (duchovnej) úrovni. Transformatívne duchovno-kultúrne učenie možno lepšie ukotviť, pokiaľ sme duchovne pripravení, opierajúc sa o to, ako ľudia postavlia vedomosti prostredníctvom nevedomých procesov. Týmto spôsobom si učiaci často vytvorlia a zdieľajú básne, umelecké

diela, príbehy, symboly, ktoré uvádzajú ďalší zmysel ich učenia a cestu k vzdelaniu. To medzi učiacimi sa niekedy predstavuje spájanie kultúrnych, duchovných, afektívnych a kognitívnych dimenzií.¹

Pre pedagóga je dôležité v oboch prípadoch vzdelávania dospelých pripraviť pôdu pre prepojenie duchovenstva a kultúry v procese vzdelávania a poskytnúť nejakú úlohu modelovania a napodobňovania situácií. Je potrebné zo strany pedagógov podporovať študentov ku vzájomným pozdravom alebo rituálom, ktoré budú podporovať študentov, ku nadviazaniu vzájomných kontaktov osôb v skupinách.

Derise Tolliver hovorí o africkom prísloví, ktoré je užitočné a vyjadruje ako sa má čo najlepšie pristupovať k práci. Obsahuje spôsoby, akými má skupina spoločne premýšľať, postup procesu vzdelávania pri zachovaní a zvyšovaní spoločnej energie. *"Jeť slona musíme spoločne, každý jedno sústo, no v rovnakom čase"*. Používanie tohto príslovia malo pozitívny dopad na motiváciu niektorých študentov, aby sa začlenili do danej kultúry a zdieľali aplikáciu tejto gnómy aj z vlastných kultúr.²

3. *Je nevyhnutné správať sa, byť transformátnymi a kultúrno-relevantnými jedincami, ktorí potrebujú, aby sa zapojili do učenia, venujúc pozornosť socio-kultúrnym aspektom svojho bytia, a to najmä v súvislostiach s otázkami rasy, pohlavia, triedy a kultúry. Tieto sociálno-kultúrne dimenzie nášho bytia sa týkajú nasledujúcich pretínajúcich rozmerov:*

- a) osobných,
- b) kultúrnych,
- c) štrukturálnych,
- d) politických,
- e) posvätných.

¹ MEZIROW, J.: *Transformation theory of adult learning*. In M. Welton (Ed.), *In Defense of the Lifeworld*. Albany NY SUNY Press 1995. s. 39.

² TOLLIVER, D., Tisdell, E.: *Travellers tales of trying to teach for transformation: The spiritual dimension of culturally relevant education*. In *Proceedings of the 31st annual Standing Conference on University Teaching and Research in the Education of Adults*. University of East London Scutrea England 2001. s. 399. [cit. 02-03-2013]. Dostupné na internete: <<http://www.pulib.sk:2088/docview/208164273?accountid=14716>>

Ako David Abalos za účelom vzdelávania dospelých ich sociálnej transformácie, a kultúrneho významu jednotlivcov a kultúrnych skupín, ktoré boli utláčané konštrukčných systémov rasy, pohlavia, triedy, kultúry, alebo kolonializmom uvádza, je potrebné preskúmať, kultivovať, a neustále vyjadrovať ich kultúrnu identitu v pozitívnych spôsoboch. „Súčasťou tejto prebiehajúcej rekultivácie kultúrnej identity je vývoj nových poznatkov prostredníctvom vzdelávacieho procesu ako aj cez kultúrne artefakty hudby, umenia, poézie, rituálov, alebo symbolov v pozíciách, ktoré zahŕňajú vedomosti na inej vyššej transcendentálnej úrovni.“¹

4. Ako pedagógovia a účastníci vzdelávacieho procesu musíme priniesť vlastné „autentické ja“ pri spolupodieľaní sa na samotnom výukovom procese, ktorý je založený na našej vlastnej kultúrnej identite s akceptovaním identít, kultúr a duchovného dedičstva ostatných. Ohlasovať našu vlastnú kultúrnu a duchovnú identitu a zdieľať tak náš vlastný vzdelávací proces s procesom a identít iných.

Pre niektorých z nás, pozitívna kultúrna a duchovná identita vo vzdelávaní je proces, ktorý zahŕňa odnaučenie internalizovaného útlaku a negatívne presvedčenia o sebe, poznanie seba, nášho vlastného zdedeného kultúrneho presvedčenia ako aj presvedčenia kultúrnej skupiny ostatných. Pre ostatných nás, odvolávajúc sa na pozitívnu kultúrnu identitu by to mohlo znamenať uznané oprávnenie, a preskúmanie, ako by sme mohli byť spojencami pre ostatných, a akým spôsobom môžeme získať späť utláčané časti nás samotných. To je cesta vlastného seba-pomenovania, seba-vzdelávania cez poznanie vlastného ja, cez seba-poznanie.

Ako uvádza Myers et al.² v skúmaní kultúrnych identít a modelov, táto cesta nášho vlastného pomenovania je čiastočne duchovným procesom, pretože pomenúvame v nej to, čo je osobné, to, čo je kultúrne a duchovné a vyhlasujeme, čo je vnútorne posvätné pre nás. Tu netreba

¹ ABALOS, D.: *La comunidad Latina in the United States*. Westport. CT: Praeger 1998, s. 27.

² MYERS, L. J. et al.: *Identity development and worldview. Journal of Counseling & Development* 1991, s. 54.

zabúdať, že najmä sociálne štruktúry prostredníctvom rasy, pohlavia a tried formovali naše presvedčenie a hodnotovú orientáciu, vhodné roly správania sa seba a ostatných na základe toho, čo ich dominantná kultúra naučila. Má to taktiež súvis s politickým a historickým dianím v spoločnosti, aj cez formy útlaku v minulosti, ktoré sme zažili, a teda čerpáme silu z tých, ktorí išli pred nami.

Je potrebné pri procese vzdelávania dospelých akcentovať na nevyhnutnosť spájania sa s ostatnými jedincami v našich komunitách a skupinách, aby sme sa pokúsili žiť inak, lepšie, prijímať posvätné duchovné opatrenia, životné motívy a čerpať poznatky z náboženstva a kultúr, ktoré zahŕňajú vedomé a nevedomé významy činností, spojených s tvorbou kultúry v podobe symbolov, výtvarného umenia, poézie, hudby, drámy, tanca, cez kultúrne skupiny zastúpené v našom vzdelávacom prostredí. Naša ďalšia vlastná autentická identita závisí od pedagogického prostredia, od typu špecifického vzdelávacieho kurzu alebo programu, konfigurácie skupiny, a našej vlastnej duchovnej a kultúrnej pripravenosti a kultúrneho zázemia. Dospelí pracujúci s kultúrnymi otázkami s akcentom na duchovné väzby v oblasti vysokoškolského vzdelávania cítia, že ich duchovné záväzky boli významnými motívami vo vlastnom pedagogickom procese.

Záverom možno konštatovať: *„Sme presvedčení, že miesto pre duchovnosť-spiritualitu a kultúrne sebaopoznanie vedie jedine cez relevantné a transformačné úsilie permanentného vzdelávania seba ako aj dospelých.“* Zapojením študentov do osobných, kultúrnych, štrukturálnych a duchovných úrovni, veríme, že nastane väčšia pravdepodobnosť, že sa vzdelanie stane transformačným, osobným aj kolektívnym aspektom, a to ako pre študentov tak aj pre pedagógov. Takýto prístup k vzdelávaniu nie je založený striktné na racionálnych a individualistických predpokladoch ponímania princípov duchovenstva a kultúry. Ako povedal René Descartes *“Myslím, teda som.”* Ide o princíp založený na kolektívnom poznaní duchovných tradícií, ktoré ponúkajú nejakú kolektívnu múdrosť pre prácu vzdelávania v sociálnej transformácii: *“Ja som, pretože sme – Sme, teda som.”*

Zoznam bibliografických odkazov:

- ABALOS, D.: *La comunidad Latina in the United States*. Westport. CT: Praeger. 1998. ISBN 9780275958930.
- FOWLER, J.: *Stages of faith: The psychology of human development and the quest for meaning*. San Francisco: Harper and Row 1981. ISBN 9780060628666.
- GUY, T. : *Providing culturally relevant adult education: A challenge for the 21st century. New Directions for Adult and Continuing Education*, San Francisco: Jossey-Bass 1999. ISBN 9780787911676.
- KUZYŠIN, B.: Duchovné poradenstvo ako hraničný a aplikovaný odbor sociálnej práce. In: *Pravoslávny biblický zborník I/2012. Zborník katedry biblických náuk PBF PU v Prešove*. Gorlice, Elpis – Diejecezjalny osrodek kultury prawoslawnej Gorlice, 2012. s.119 – 125. ISBN 978-83-63055-05-9.
- MEZIROW, J.: *Transformation theory of adult learning*. In M. Welton (Ed.), *In Defense of the Lifeworld*. Albany NY SUNY Press 1995. ISBN 9781433108914.
- MYERS, L. J. et al.: *Identity development and worldview*. Journal of Counseling & Development 1991. ISBN 9780446675505.
- NIKULIN, A.: Príčiny náboženského fanatizmu. In: *Sociálna a duchovná revue. Vedecko - odborný recenzovaný zborník*. Pravoslávna bohoslovecká fakulta PU v Prešove 2010, roč. 1, č.4, s. 65 - 70. ISSN 1338-290X.
- NIKULIN, A.: Príčiny náboženského fanatizmu. In: *Sociálna a duchovná revue. Vedecko - odborný recenzovaný zborník*. Pravoslávna bohoslovecká fakulta PU v Prešove 2010, roč. 1, č.4, s. 65 - 70. ISSN 1338-290X.
- ŠIP, M.: Spirituálny a religiózny faktor v spoločnosti. In *Duchowość jako socjalny czynnik rozwoju społeczeństwa w Polsce i na Słowacji*. Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie. Gorlice 2010. ISBN 978-83-931180-0-7.
- 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: Pravosláv-

na bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 2010. s. 71 – 79. ISBN 978-80-555-0245-8.

TISDELL, E.: *Exploring spirituality and culture in adult and higher education*. San Francisco: Jossey-Bass 2003. ISSN 10451595.

VOJTÍŠEK, Z.: Duchovní poradenství v multikultúrní společnosti. In: KRAHULCOVÁ, B. (ed): *Kontexty sociální a charitatívni práce. Sborník katedry psychosociálních věd a etiky*. Praha 2008, s. 141 – 154.

ŽUPINA, M.: Duchovný život a dnešná spoločnosť. In *Duchowość jako socjalny czynnik rozwoju społeczeństwa w Polsce i na Słowacji*. Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie. Gorlice 2010. ISBN 978-83-931180-0-7.

Internetové odkazy:

Tolliver, D., Tisdell, E.: *Travellers tales of trying to teach for transformation: The spiritual dimension of culturally relevant education*. In *Proceedings of the 31st annual Standing Conference on University Teaching and Research in the Education of Adults*. University of East London Scutrea England 2001. s. 399. [cit. 02-03-2013]. Dostupné na internete: <<http://www.pulib.sk:2088/docview/208164273?accountid=14716>>

REINKARNÁCIA VERSUS KREŠŤANSTVO

I.

Maroš Šip – Martina Šipová

Otázka reinkarnácie alebo náuka o prevteloванні je stará ako reli-
giózný človek, keď začal premýšľať a kreovať hypotézy o znovu mož-
nosti existencie. Známe sú učenia o metempsychóze u starých Egypťan-
ov, Kelto, rovnako tak i v gréckej filozofii, ako poznamenáva prezi-
dent pápežskej rady pre jednotu kresťanov Walter Kasper, „v orfickej
kultúre, Pythagorasa, Empedokla, Platóna, Plotína, u latinského básnika
Vergília, ale i u kresťanských gnostikov, u manichejcov, katarov a rov-
nako tak aj v kabale“¹.

Pri porovnaní s ostatnými náboženstvami, v ktorých dominuje dok-
trína reinkarnácie, Kasper dodáva, že v týchto filozofiách je prvok pre-
vtelovania iba jedným z mnohých, ale v indickej kultúre, kde dominuje
učenie hinduizmu a budhizmu, je nevyhnutnou dogmou, o ktorú sa
opiera celé náboženstvo².

Rôzne interpretácie reinkarnačných teórií je potrebné hľadať už
v „prírodných (primitívnych) náboženstvách“, v ktorých sa predstava
ich zomrelého príbuzného v tomto kontexte javila ako znovu návrat
v línii potomkov. Ide ale o nejasnú formu reinkarnácie, ba priam odlišne
chápanú, ako je tomu napr. v indickej kultúre. Samotná definícia je
v tomto momente väčšinou klasifikovaná ako súhrn zžitých noriem
religiózne-sociálneho správania. Ide o akýsi morálno-etický kódex onto-
logicky realizovaný počas interných kultových prejavov.

Pri hľadaní ďalších odpovedí na reinkarnáciu sa musíme vrátiť do
obdobia 1200 r. pr. Kr, keď najstaršie hinduistické spisy „védy“ o kon-
krétnej forme prevteloovania ešte nehovorili, ale o štyristo rokov neskôr
sa v posvätných spisoch „upanišádach“ začínajú objavovať prvé frag-

¹ KASPER, W.: Reinkarnace a křesťanství. In: *Teologické texty*. Roč. 2, 1991, s. 119.

² Pozri tamže.

menty, a to z dôvodu historicko-spoločenského formovania brahman-skej kasty, ktorá strácala svoj vplyv v mestách a bojoých zónach.¹

Otázka reinkarnácie zostáva čiastočne zodpovedaná vo východ-ných náboženstvách stanoviskom, že človek je posudzovaný podľa svo-jich skutkov (zákon kauzality), čo v praxi znamená, že jeho budúci život je závislý od karmy (čin, skutok). Daný výsledok budúcej reinkarnácie, znovuprevtelenia je priamoúmerný skutkom v minulom živote. Nový život je preto buď lepší (ak došlo k harmonickému životu podľa božích prikázaní, napr. v hinduizme je nutné, aby človek unikol zo svojej kar-my prostredníctvom splynutia „átmanu“² s Brahmanom alebo v bud-hizme, kde „duša“ človeka je považovaná za akýsi obal nadobudnutých skúseností, ktoré sa vytratia každou smrťou. V budhizme je preto chá-pane kolobehu³ diferentné ako v hinduizme, pretože „sansára“⁴ sa mô-že pretrhnúť len v nirváne⁵), alebo horšie, kde je dôsledok budúcej exis-tencie ovplyvnený zlými skutkami.

Preto učenie o reinkarnácii je, ako poznamenáva Walter Kasper ďa-lej, „učením o spravodlivej odplate a náhrade“⁶. Typickým príkladom reinkarnačnej doktríny v hinduistickej kultúre je absencia starostlivosti o asociálov (bezdomovcov a pod.) zafinovaná ako konzekvencia ich predošlých životov.

Západný pohľad na reinkarnáciu

Európske nazeranie na znovu prevteľovanie má odlišný charakter spirituality ako vo východných náboženstvách. Východné náboženstvá vnímajú kolobeh znovu prevteľovania ako trest, katharsis, z ktorého je potrebné sa vyslobodiť.

Obdobie neoklasicizmu a romantizmu „reformujú“ záujem o rein-karnáciu, ktorá v konečnom dôsledku znamená dokonalejšie znovu

¹ Pozri BLEY, S. a kol.: *Malý slovník sekt*. Kostelní vydří 1998, s. 93.

² Duša, vnútorný človek.

³ Pozri KEENE, M.: *Svetové náboženstvá*. Bratislava 2003, s. 76-77.

⁴ Večné putovanie.

⁵ Je to stav, kde neexistujú žiadne pátosy, ide o o vyslobodenie, doslova „vyvanutie“ z moci sansáry.

⁶ KASPER, W., cit. dielo, s. 119.

narodenie človeka, ide „o novú príležitosť“, pretože „jediný život je príliš krátky na to, aby bolo možné realizovať všetky ľudské možnosti a vykúpiť premárnený a nenaplnený život“.¹

Takýto pohľad na svet za pomoci reinkarnácie otvára nové horizonty v myslení západného človeka, ktorý skrze model opätovnej novo existenciálnej sebarealizácie neguje nemožnosť nápravy problematického života. Samozrejme, ide o takzvané „vylepšovanie“ človeka alebo o evolučný prvok v ontogenéze ľudského rodu a „o dynamiku sebaorganizácie a sebatransformácie stále sa prekračujúceho vesmíru“².

Kant, Goethe, Schopenhauer a mnohí ďalší sa k danej teórii prikláňajú³, pretože obraz podstaty človeka vidia v jeho dokonalejšej forme existencie, ktorá je po „minulých“ skúsenostiach opäť o čosi bohatšia⁴.

Jednoznačne, európske chápanie reinkarnácie sa absolútne nezohoduje s východným nazeraním na tento fenomén. Zástancovia sa opierajú o skúsenosť poznania minulého života, ide o akési empirické retrospektívy „vybavovania“ si činností z minulého života.

Na to, aby sme lepšie pochopili učenie o reinkarnácii, je potrebné túto problematiku riešiť v antropologickom kontexte. Preto najvhodnejším sa javí kontrast kresťanského učenia osoby vo fenoméne zmŕtvychvstania.

Fenomén zmŕtvychvstania v kontexte reinkarnácie

Fenomén zmŕtvychvstania je v kresťanskej tradícii základom učenia, čo proklamujú kresťanské spoločenstvá pridržiavajúc sa tradičného odkazu všeobecnej cirkvi. Existuje explicitná snaha vytvoriť kontinuálne prepojenie jej tradície s alternatívnymi religióznymi skupinami, ktoré participujú na jej dogmatickom princípe. Ide o fenomén praktického hybridného náboženstva snažiaceho sa komplexnejšie a mystickejšie pretransformovať tradičný hodnotový systém, resp. mu dať iný zmysel.

¹ KASPER, W., cit. dielo, s. 119-120.

² Tamže

³ Tamže, s. 119.

⁴ „Pravou individualitou“ podľa Steinera je ten, „ktorý svojimi citmi dosiahne najvyššie do ideovej oblasti“. Táto charakteristika slúži na definovanie skutočného človeka. STEINER, R.: *Filosofie svobody*. Praha 1991, s. 79.

Christos ako transfigurujúca osoba

Evanjelium explicitne proklamuje tento fakt nasledovne: „Ak nebol... Christos vzkriesený, je vaša viera márna, ešte ste vo svojich hriechoch“.¹ Pravoslávna cirkev v plnosti vníma realitu Christovho vzkriesenia².

Tento fakt považuje za neodmysliteľnú náuku všeobecnej cirkvi. Je nemožné korigovať takýto status, pretože by sme skĺzli od autenticity samotného aktu vzkriesenia, čo by malo za následok vytváranie si iného Christa, nekorešpondujúceho s hlasom Evanjelia. Realita vzkriesenia Christa v ľudskom tele, alebo lepšie v ľudskej prirodzenosti znamená, ako uvedieme nižšie, totálne zničenie hriechu. Preto nie je dobré si myslieť, že Christos vzkriesil vo svojej ľudskej prirodzenosti tiež prirodzenosť celého ľudského rodu, všetkých hypostáz. Túto realitu vykonala iba hypostáza bohočloveka Christa, hypostáza inkarnovaného Loga-Christa vo svojej Boho-ľudskej prirodzenosti. Preto v takomto ponímaní celý ľudský rod v hypostáze Christa prekonal smrť alebo povedané inými slovami, bola nám daná počiatočná nebeská realita pokoja, v ktorej absentuje hriech a neprirodzená porušiteľnosť. Realita vzkriesenia znamená pre kresťana osobné víťazstvo, ktoré si uchováva pôvodný *psychosomatický* aspekt. Preto je dôležité percipovať jediné osobné vzkriesenie, aké vykonala hypostáza Isusa Christa, lebo takéto ponímanie zabezpečí to, že neprijmeme pôvodnú hinduistickú tradíciu, ktorá chápe človeka bez somatického³ aspektu v kontexte individuálneho vzkriesenia. Pretože obraz človeka daný mu od Boha je korigovaný na nepriateľa a väzniteľa psyché, ktoré má splynúť s brahmanom po prekonaní karmy za pomoci guru⁴ a vhodnej formy jogy¹.

¹ 1Kor 15, 17.

² Porovnaj ДАРИШЕ, ЖАН-КЛОД.: *Теология тела*. Врњци-Требинье 2005, s. 107.

³ Hinduizmus považuje telá len za prechodné schránky pre dušu, ktorá sa v nich len zastavuje. Keď je telo unavené, ako hovorí napríklad Sri Chinmoy, potom duša odíde a nájde si iný prístok.

⁴ Svámi Prabhupáda definuje osobu guru ako duchovného človeka, obdareného poznaním. Hovorí, že guru toto poznanie nadobudol počúvaním Véd (tzv. śruti). V tejto súvislosti je guru ten, ktorý sa snaží priviesť človeka, resp. svojho zverenca k pochopeniu, že „ľudský život je v skutočnosti určený pre pochopenie transcendentálneho, nie hmotného poznania“ a dodáva, že hmotným poznaním sa zdržiavame len v oblasti vlastného tela. Aby sa mohol tento človek zbaviť, je na to potrebná joga, alebo bhakti joga, ktorá znamená kon-

Zoznam bibliografických odkazov:

BLEY, S. a kol.: *Malý slovník sekt*. Kostelní vydří 1998.

ДАРИШЕ, ЖАН-КЛОД.: *Теологија тела*. Врњци-Требиње 2005.

KASPER, W.: Reinkarnace a křesťanství. In: *Teologické texty*. roč. 2, 1991, s. 119.

KEENE, M.: *Svetové náboženství*. Bratislava 2003.

STEINER, R.: *Filosofie svobody*. Praha 1991.

ŠRÍ ŠRÍMAD A. Č. BHAKTIVÉDANTA SWAMI PRABHUPÁDA: *Cesta za poznáním*. The Bhaktivedanta Book Trust 2006.

centrovať sa na Višnu, ktorý je centrom práve tejto meditácie. K meditácii je preto potrebný duchovný vodca, ktorý usmerňuje a človek mu v tejto súvislosti načúva. ŠRÍ ŠRÍMAD A. Č. BHAKTIVÉDANTA SWAMI PRABHUPÁDA: *Cesta za poznáním*. The Bhaktivedanta Book Trust 2006, s. 95.

¹ V spoločenstve Pre vedomie Krišnu je najvhodnejšia forma jogy bhakti-joga.

BYZANTSKÉ MNÍŠTVO V STREDOVEKU

Eduard Neupauer

Mysli duša moja, na ten hrozný deň, zotrvaj bdela, zapál lampu a dolej oleja. Ved' nevieš kedy sa k tebe donesie volanie „Hľa, ženích“. Daj si pozor, duša moja, aby si nezaspala a nezostala potom vonku a márne klepala ako päť družičiek, ale čakaj a buď bdela, aby si privítala Krista čerstvým olejom a On ťa nechal vstúpiť do izby svojej božskej slávy. (Modlitba z polnočnej bohoslužby palestínskych mníchov)¹

Reflektujúc „Byzantské stredoveké mníšstvo“, t.j. tradíciu mníšstva rozvíjajúcu sa v kultúrnom a spoločenskom kontexte kresťanského Východu mienime túto nielen na základe geografickom (spoločenstvá kresťanov oblasti východného Stredomoria), ale – a to predovšetkým, – ako tradíciu mníšstva v jej osobitosti rozvoja oblasti helenistického sveta a prirodzene priestoru jeho misijného pôsobenia.² Významný odborník v oblasti štúdia východných liturgií, Robert F. Taft, píše o byzantskej tradícii poznamenáva, že: „kresťanský Východ je Východ vo význame pred-renesančnom. Zahŕňa južné Taliansko a Sicíliu, veľkú časť bývalej Juhoslávie, Bulharsko, Rumunsko, Grécko, Malú Áziu ako aj Stredný východ – inými slovami, – východnú oblasť okolo Stredozemného mora, kolísku nášho grécko-rímskeho dedičstva. Tak hovoríme o kresťanstve sveta východných otcov, ktorý už nie je cudzí Biblii, ktorá bola napokon napísaná v hebrejčine a gréčtine.“³

Byzantská tradícia mníšstva prirodzene prakticky a teoreticky nadväzuje na spoločné počiatky a pôvodné tradície monasticizmu v jeho rôznorodých podobách doby raného kresťanstva. Pretože tieto spoločné tradície a prax rozvíja svojším spôsobom a samozrejme upravuje

¹ Simeon, arcibiskup olomoucko-brněnský. *Od spánku do spánku*. Modlitby palestínskych mníchů. Olomouc : Pravoslavná církev, 2007, s. 26.

² Obšírnejšie o vplyve helenistického kultúrneho prostredia na kresťanstvo pojednáva MYSLIVEC, Josef - TKADLČÍK, Vojtěch. *Křesťanský východ a my. Velehradská cesta k odloučeným bratřím*. Praha : Česká katolická charita, 1970, 68s.

³ TAFT, F. Robert. *Život z liturgie. Tradice Východu i Západu*. Olomouc : Refugium Velehrad-Roma s.r.o, 2008, s. 49.

s ohľadom na kultúrno-geografické podnebie a vývoj teologického myslenia, je potrebné pozastaviť sa nad prameňmi mníšskej praxe predbyzantského obdobia, t.j. cca do IV. storočia. Mníšska tradícia Východu vyviera z tých kardinálnych momentov mníšskej praxe, ktoré poznáme prostredníctvom životov svätých (vitae), hagiografických spisov a kresťanských legiend, ktorých hrdinami boli hlavne mníši (sv. Antonín, Pavol z Théby či Hilarion) a práve hagiografia sústredená na život mníchov súvisí s rozvojom a rozšírením asketizmu v IV. storočí a prirodzene idealizáciou mníšskeho života. Dobové literárne pramene sústredené v „*Historia Monachorum in Aegypto*“ nás spravujú o rozšírení mníšstva v IV. storočí podrobne, aj keď často pisateľ idealizuje

*Navštívili sme taktiež Oxyrhynchos, mesto ležiace v thébskej oblasti, ktorého divy predčia všetky predstavy. Vo vnútri je tak plné kláštorov, že múry rezonujú hlasy mníchov, a zvonku je obklopený ďalšími klášťormi, takže je okolo mesta ďalšie mesto... Je v ňom dvanásť kostolov, pretože je to mesto veľké... Mníši boli takmer početnejší ako laici... Nebolo hodiny cez deň ani v noci, v ktorú by sa nekonali bohoslužby; v meste nebol žiaden heretik alebo pohan, všetci obyvatelia, jeden ako druhý, boli veriaci a nábožensky poučení, takže biskup mohol dávať ľuďom bozk pokoja na hlavnom námestí... Kto by mohol vyčísliť počet mníchov a panien, ktorých bolo bezpočet? Od tamajšieho svätého biskupa sme dostali presnú informáciu: pod ním bolo desať tisíc mníchov a dvadsať tisíc panien. Čo sa týka ich pohostinnosti a dobročinnosti, ani ju nemôžem vyjadriť...*¹

V tejto dobe sa prudšie rozvíjajú také formy asketizmu, akými sú eremitizmus (z gr. erēmos – púšť) a koinobitizmus (z gr. koinos bios – spoločný život). Praktizujúci jednu alebo druhú formu asketizmu sú monachoi, t.j. mníši (z gr. monos – jediný).² Diela ako Apophthegmata

¹ *Historia Monachorum in Aegypto*. Cit. v PARSONS, Peter. *Dějiny ukryté v písku*. Antické papýry z rímskeho Egypta. Praha : BB / art. S. r. o., 2008, s. 246.

² Viac k literárnemu kontextu a rôznorodosti literárnych žánrov raného kresťanského obdobia pozri: ŠUBRT, Jiří. *Římska literatura*. Praha : Oikúmené, 2005, s. 414-458. Kultúrny kontext tohoto obdobia pekne popisuje ČEŠKA, Josef. *Zánik antického světa*. Praha : Vyšehrad, 2000, s. 47-244. Egyptskému prostrediu z hľadiska vzniku a vývoja mníšskej tradície sa najnovšie venujú: PAVLÍK, Jiří. Hodnocení vzdělání v literatuře počátků egyptského mnišství. In *Salve. Revue pro teologii a duchovní život*, 2006, roč. 16, č. 1, s. 7-21, DOSPĚL, Marek. Hledat první křesťany v egyptském písku. In *Parrésia. Revue*

(Výroky a príbehy otcov púšte)¹, Palladiove (+ 425) Dejiny venované Lausovi² a ďalšie vznikajúce asketické práce patriace k zlatému fondu monastickej literatúry boli na kresťanskom Východe nesmierne obľúbené a prirodzene mocne ovplyvnili ďalší vývoj mníšstva (čo sa týka teologického teoretického zdôvodnenia i praxe). Ich vplyv je možno vidieť i v „Byzantských legendách“³. Napokon eremitizmus sa do Európy rozšíril prostredníctvom gréckeho mnícha, sv. Nila, ktorý založil prvý kláštor tohto typu v Talianskej Grottferrate a práve touto tradíciou bol inšpirovaný sv. Romuald keď definoval reformný program camaldolskej kongregácie ako „cenobium – eremus – evangelium“ (kláštor – pustovňa – evangelium)⁴. Týmto vzťahom medzi Východnou a Západnou mníšskou tradíciou sa začala odborná verejnosť venovať až v nedávnej dobe, po štúdiách venovaných v šesťdesiatych rokoch dvadsiateho storočia sv. Hore Athos a jej bohatým rukopisným fondom.⁵ Otázky vzájomného

pro východní křesťanství, 2007, roč. 1, č. 1, s. 191-204 a byzantológ VAVŘÍNEK, Vladimír. Otcové pouště v pozdně antické společnosti. In LENDĚLOVÁ, V. - ŘOUTIL, M. (eds.). „Rýžoviště zlata a doly drahokamů...“ *Sborník pro Václava Huňáčka*. Praha : Pavel Mervart a Karlova univerzita, 2006, s. 83-97.

¹ APOFTHEGMATA I. Výroky a příběhy poustních otců. Prel. Jiří Pavlík. Praha : Benediktinské arcidiecézní sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2000, 153s.

² PALLADIOS. *Poučné příběhy pro komořího Lausa*. Prel. Jiří Pavlík a Ondřej Koupil. Praha : Benediktinské arcidiecézní sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2002, 128s.

³ BYZANTSKE LEGENDY. Výběr textů ze IV.-XII. století. Prel. Bláhová, E. - Hauptová, Z. - Konzal, V. - Páclová, I. Praha : Pavel Mervart, 2007². Menej známe legendy nájdeme v *Wunder und Taten der Heiligen*. Hrsg. GOSWIN, Frenken. (Bucher der Mittelalters II.). Munchen : F. Bruckmann, a.g., 1925.

⁴ STEJSKAL, Jan. *Podivuhodný příběh Jana Jeronýma*. Praha : Mladá fronta, 2003, s. 33. K terminológii pozri: *Praktisches Lexikon der Spiritualität*. Hrsg. SCHUTZ, Christian. Freiburg; Basel; Wien : Herder, 1988. 1503s.

⁵ Pozri predovšetkým veľmi peknú štúdiu: DERWISCH, Marek. Vztahy mezi východním a západním mništvím v 11. Století. In SOMMER, P. (ed.). *Svatý Prokop, Čechy a střední Evropa*. Praha : Lidové noviny, 2006, s. 64-77 a PLESZCZYNSKI, Andrzej. Ota III. a problém východní misie. Několik poznámek k politickému a ideologickému pozadí fundace pro eremity v Polsku. In *Ibidem*, s. 77-90. V kontexte historiografie Čiech a Slovenska pozri: SUCHÁŇ, M. Filip. Svatý Gerlach eremita. In KUBÍN, P. - PÁTKOVÁ, H. - PETRÁČEK, T. (eds.). *Světcí a jejich kult v středověku*. Sborník KTF UK. (Dějiny umění - historie IV.). Praha : Ústav dějin křesťanského umění, 2006, s. 137-169. Najnovšiu syntetickú prácu venovanú byzantskej misii a jej vplyvu na stredovekú kultúru publikoval ruský byzantológ IVANOV, S. A. - ИВАНОВ, С. А. *Византийское*

vplyvu sú naďalej rozpracovávané a v poslednej dobe sa tešia veľkej úcte pretože nám odhaľujú mnohorozmernosť vplyvu byzantskej monastickej tradície a praxe asketizmu na európsky kontinentálny kultúrny kontext. S ohľadom na náš text sa môžeme tejto téme avšak venovať len okrajovo.

Počiatky stredovekého byzantského monasticizmu neboli avšak tak jednoliate ako sa na prvý pohľad zdá. Simultánne z mníšskou praxou v Egypte sa vyvíjala monastická tradícia a prax v IV. storočí v Sýrii. Ethos Sýrskeho monasticizmu mocne zasiahol do vývoja mníšstva v Byzancii, ale i Gruzínsku a inde.¹ Vplyv „Sýrskeho Orientu“ a jeho vklad do asketickej praxe a teológie mníšstva objavujú a prehodnocujú odborníci na históriu liturgie či mníšstva až v poslednej dobe. V tomto kontexte poznamenáva jeden z najvýznamnejších syrológov súčasnosti S. P. Brock: „...prínos monastickej tradície sýrskeho Orientu spočíva v súbore učení o duchovnom živote vytvorenom v monastických kruhoch Cirkvi východu v siedmom a ôsmom storočí – presne v období ranej moslimskej vlády na Strednom východe. Z využitím troch hlavných zdrojov, – t.j. raných sýrskych autorov, veľkého súboru egyptskej monastickej literatúry, ktorý bol preložený do sýrčiny, a rôznych gréckych autorov, predovšetkým Evagria (opäť v sýrskom preklade), – títo sýrsky mníši a pustovníci siedmeho a ôsmeho storočia vytvorili spisy o duchovnom živote, ktoré sú často mimoriadne pre svoj hlboký vhľad do ľudskej psychiky“.² Diela a duchovnosť Sv. Efréma Sýrskeho či prep. Izáka Sýrskeho sa stali neodmysliteľnou súčasťou byzantskej mníšskej tradície a teológie všeobecne. Okrem tohto kresťanský Východ priniesol

миссионерство. Москва : Российская академия наук, Институт славяноведения, 2003, 376s., a omnoho všeobecnejšie ХРИСТОФОР, Митрополит. *Православный мир*. Москва, 178s.

¹ V Gruzínsku vznikajú prvé kláštory už v IV. storočí a to v Mcchete. Majoritná väčšina z nich je dielom sýrskych mníchov. Viac v: NEUBAUEROVÁ, Edith. *Gruzie. Od bájných Kolchidy po dnešek*. Praha : Vyšehrad, 1981.

² BROCK, P. Sebastian. Sýrsky Orient : Tretí „plíce“ Cirkve? In *Parrésia. Revue pro východní křesťanství*, 2007, roč. 1, č. 1, s. 106. O relácii Byzanc a sýrske kultúrne prostredie referuje dnes už klasická práca Niny Pigulevskej: ПИГУЛЕВСКАЯ, Нина. *Византия на путях в Индию. Из истории торговли византии с востоком в IV.-VI.вв.* Москва, Ленинград : Издательство академии наук СССР, Институт востоковедения, 1951.

do asketickej tradície aj pre Európsky priestor značne exotické formy mníšstva. Je to stĺpovníctvo, ktoré uviedol do života Symeon zvaný stĺpnik (*stylítés*) a sám vytvoril školu a tradíciu, ktorú nasledovalo mnoho mníchov žijúcich na svojich stĺpoch. Niektorý takto prežili dvadsať aj tridsať rokov, pričom v Byzancii existovali títo stĺpníci až do neskorého stredoveku. Podobne inú formu predstavovali tzv. „*akoiméti*“, mnísi, ktorí sa zriekli spánku a vznikli v V. storočí priamo v hlavnom meste kde sa sústredili v okolí chrámu sv. Meny. Títo prijali heslo „modli sa bez prestávky“ doslovne a takto sa striedajúc v skupinách sa neustále modlili. Za ich zakladateľa je považovaný istý Alexandros.

V počiatkoch byzantskej mníšskej tradície stojí dielo Origena, - jedného z tvorcov mníšskeho ideálu, - ktorého teologické traktáty mocne ovplyvnili v IV. storočí sv. Bazila Veľkého, sv. Gregora Naziánskeho, ale predovšetkým Evagria, a prostredníctvom prekladov do jazyka latinského i sv. Hieronýma a Rufina. Hlavne Evagrius z Pontu (+ 399) prispôbil Origenove myšlienky a prostredníctvom tohto dosiahol veľkého vplyvu na teoretické rozpracovanie asketizmu ako na Západe tak na Východe. O mníšstve tohto obdobia a Evagriovi referuje vo svojich „Cirkevných dejinách“ grécky píšuci historik Socrates Scholasticus. Pretože jeho popis je veľmi výrečný, reprezentatívny a podáva dobové svedectvo o mníšstve a počiatkoch monastickej praxe, nie je na škodu veci, ak tu uvedieme podstatnejšiu časť jeho opisu.

Pretože sme sa zmienili o kláštoroch v Egypte, nevádi o nich niečo povedať. Asketéria, kláštory v ktorých žijú mnísi, existovali v Egypte síce už dávno, ale rozšírené boli veľmi svätým Ammonom. Ammon ako mladý muž sa nechcel ženiť. Keď ho avšak niektorí z jeho priateľov nabádali, aby neopovrhoval manželstvom a aby sa oženil, počúvol a oženil sa. Avšak hneď ako vyviedol pannu z jedálne s obvyklou svadobnou okázalosťou ju odviedol do izby. Keď potom príbuzný odišli, vzal do ruky knihu Pavlových listov, začal čítať z listu Rimanom a vykladal manželke Pavlove príkazy o manželstve. Poučoval ju o nevýhodách manželstva, aké je ťažké súžitie medzi mužom a ženou, aké veľké bolesti sužujú gravidnú ženu a k tomu, že pribudnú potiaže z výchovou detí. Napokon vypočítaval výhody panenstva, ako čistý život je oprostený od poškvrny a že panenstvo nás čo najviac približuje k Bohu. Ešte mnoho iného povedal panne manželke a presvedčil ju natoľko, že sa obaja úplne zriekli obvyklého manžel-

ského života. Obaja teda akoby uzavreli dohodu, odobrali sa k hore nazývanej Nitris a tam v chatrči žili kláštorným životom. Nebol tu rozdiel medzi mužom a ženou. Boli jedným telom, ako je písané u Apoštola. Zakrátko potom povedala nová nevesta a neporušená panna Ammonovi: „Nesluší sa, aby si sa ty, ktorý si sa úplne oddal zdržanlivosti a čistote, díval sa v tam malom dome na ženu. Prečo každý z nás by nemal viesť mníšsky život oddelene?“ A tak sa na tom dohodli. Odlúčili sa jeden od druhého a takto trávili zbytok života. Obaja sa zdržiavali vína a oleja. Počas celého dňa, niekedy dva a niekedy aj viacej dní jedli len suchý chlieb. Alexandrijský biskup Athanasius keď rozpráva o jeho živote, píše, že Antonín videl ako anjeli vzali Ammonovú dušu do neba. Preto veľmi mnohí začali horlivo napodobovať Ammonov život. Hora Nitris a Skitis sa znenazdania zaplnila mníchmi... Medzi mníchmi žijúcimi v tej dobe sa dvaja vyznačovali úprimnou svätosťou. Obaja sa menovali Makariovia. Jeden z nich bol z Horného Egypta, druhý z Alexandrie. Obaja sa vyznačovali svätým mníšskym životom, vznešeným spôsobom života a napokon aj zázrakmi. Egyptský Makarios uzdravil toľko ľudí, vyhnal toľko démonov z ľudí a tak mnoho vykonal z Božej milosti, že by si to zasluhovalo zoláštne pojednanie. K tým, ktorí s ním boli, bol prísny a zároveň láskavý. Alexandrijský Makarios, aj keď mu bol vo všetkom podobný, predsa sa od neho líšil tým, že k tým, ktorí s ním hovorili bol láskavý a prívetivý... Jeho žiakom bol Evagrius, ktorý spočiatku sa venoval filozofii len slovami, neskôr skutočne. Najprv ho v Konštantinopole prijal Gregor Naziánsky medzi diakonov, potom spoločne s ním odišiel do Egypta a tam viedol rozhovory s onými zbožnými mužmi. Začal napodobovať ich skvelý spôsob života. Učinil toľko zázrakov, koľko ich učinili jeho učitelia Makariovia. Taktiež napísal dôkladné knihy. Jedna z nich, Monachos, pojednáva o čínnosti živote. Druhá, Gnostikos, v 50 kapitolách pojednáva o učení človeku. Ďalšia je Antirrhetikos. Obsahuje vybrané miesta z Písma Svätého proti pokúšajúcim démonom. Kniha je rozdelená na osem častí s ôsmimi úvahami o našom myslení. Mimo to, napísal 600 úvah o budúcnosti (Problemata gnostika). K tomu pristupujú dva knihy piesní. Jedna je určená mníchom žijúcim spoločne v kláštoroch, druhá je určená pannám. Ako sú vynikajúce, ľahko spoznajú tí, ktorí si ich prečítajú. Podľa môjho názoru je vhodná chvíľa, aby som niečo z toho, čo Evagrius pripomenul o mníchoch, pripojil k tomuto rozprávaniu... Blízko Alexandrie na sever za močiarom Maria je ostrov. Na ňom býval veľmi vážený mních z gnostickej sekty. Tvrdil, že všetko čo mnísi činia, činia tak

z piatich dôvodov: Pre Boha, z prirodzenej náklonnosti, zo zvyku, z nutnosti a kvôli práci. Taktiež hovoril, že existuje jedna prirodzená cnosť, ale vzhľadom k schopnostiam duše má rozmanitú podobu. Slnéčné svetlo, hovorieval, nemá výraz ani podobu, ale dostáva podobu okna ktorým prechádza. Inému mníchovi vraj povedal: „Osekávam nástrahy vášne, aby som uľal i látku k hnevu; viem totiž, že hnev neustále vášnivo bojuje, ruší pokoj mojej duše a znásilňuje poznanie“. Iný starec povedal: „Poklady lásky nie je možné chrániť jedlom alebo peniazmi“ ... To sú slová Evagria z knihy o činorodom živote. V knihe Gnostikos hovorí, že máme rozjímať o štyroch cnostiach - toľkým sme sa naučili u spravodlivého Gregora. O rozvážnosti, statočnosti, zdržanlivosti a spravodlivosti. Úlohou statočnosti, je správne stáť v pravde; aj keby bol človek kvôli tomu napadaný, nikdy sa nemá uchýliť k nepravde. Úlohou zdržanlivosti je prijímať semená od prvého a najvyššieho hospodára a odmietat' toho, ktorý poskytuje iné semená. Nakoniec, úlohou spravodlivosti je dávať každému čo mu prináleží, a túto cnosť nezakrývať inou cnosťou, a to, čo by mohlo prispieť neskúseným, obrazne naznačovať a vysvetľovať. Stĺp pravdy, Kappadočan Basilius hovorí, že čím viac poznávame človeka, tým lepšie ho poznávame. Toto poznanie je nám dané Božou milosťou a zdokonaľuje sa spravodlivosťou, miernosťou a milosrdnou láskou...“¹

Východ predsa videl svoj vzor mníšstva v osobe a diele sv. Bazila Veľkého (329/330-379), ktorý položil základy ideálneho súboru noriem ku ktorým sa byzantská mníšska tradícia neustále vracala, a to aj napriek svojej heterogenite a diferencovanosti. Napriek vplyvu kontemplatívneho programu sv. Bazila nebolo avšak byzantské mníšstvo homogénne a stále viac bol citeľný vplyv regionálnych tradícií.² Sv. Bazil začal žiť asketickým životom pomerne skoro a už za mlada navštívil a skúsil život v dôležitých asketických centrách vtedajšieho kultúrneho sveta – navštívil Palestínu, Sýriu i Egypt. Pod vplyvom týchto skúseností študuje spolu so sv. Gregorom z Nazianu Origenove dielo a vytvorí

¹ SCHOLASTICUS, Socrates. *Církevní dejiny II.* Prel. Josef Novák. Praha : Česká katolická charita, 1990, s. 51-55.

² Porovnaj výbornú syntézu: WINKELMANN, Friedhelm. *Die ostlichen Kirchen in der Epoche der christologischen Auseinandersetzungen (5. Bis 7. Jahrhundert).* Berlin : Evangelische Verlagsanstalt, 1980³, 150s. Všeobecnejšie o tendenciách v Byzantskom mníšstve In DOSTÁLOVÁ, Růžena. *Byzantská vzdělanost.* Praha : Vyšehrad, 2003², 416s.

výbor z jeho textov pod názvom Filokalia, ktorý doplnený v 18.-19. Storočí sv. Nikodémom Svätohorcom (1749-1809) a Makariom z Korintu (1731-1805) predstavuje podnes jeden zo základných duchovných textov kresťanského Východu.¹ Svoje dve zbierky mníšskych pravidiel (regulí) dokončil sv. Bazil tesne pred smrťou a venoval ich zostaveniu väčšiu časť svojho života. Obe zbierky sú napísané formou otázok a odpovedí. Dochovali sa nám v Rufinovom preklade a sú známe ako Malé askétikon a tzv. Veľké askétikon. Práve tieto diela povýšili sv. Bazila na tvorcu monastického spôsobu života.² Sv. Bazil avšak nebol systematik a sám chápal svoje dielo ako náčrt (*hypotypósis*) - až neskoršia tradícia jeho spisy pomenovala „regulae“. Okrem týchto spisov môžeme vyslovene v syntetizujúcej podobe nájsť Bazilovu interpretáciu mníšstva a asketického života v jeho obsiahlej korešpondencii. Predovšetkým list č. 22 (podľa klasického číslovania jeho korešpondencie) „O dokonalosti mníšskeho života“ z r. 356 zhrňuje mienku sv. Bazila o mníšskom spôsobe života veľmi pregnantne a systematicky a môžeme ho vnímať ako uvedenie do ďalšieho vývoja Byzantského stredovekého mníšstva. Obsahovo syntetizuje a predstavuje systém duchovno - praktických pravidiel pre kresťana tak ako mnícha žijúceho v spoločenstve a je natoľko, že je vhodné uviesť aspoň jeho krátku časť.

Je potreba, aby kresťan myslel tak, ako to odpovedá jeho nebeskému povolaniu a žil spôsobom hodným Kristova evanjelia. Netreba naopak, aby sa kresťan znepokojoval, ani aby sa dával strhnúť niečím, čo je vzdialené pamätaniu na Boha, čo odvádza od jeho vôle a rozhodnutí. Je treba, aby kresťan, ktorého spravodlivosť je väčšia ako spravodlivosť Zákona, neprisahal a neklamal. Netreba, aby osočoval, vyvyšoval sa, aby sa bil, mstil, odplácal zlo zlom, netreba, aby sa rozčuľoval. Je potrebné, aby bol veľkodušný aj keď musí znášať všelijaké

¹ FILOKALIA. *Duchovní texty křesťanského Východu*. Výbor z vysvetlivkami a komentárom. Vybral Allyn Smith. Praha : Volvox globator, 2008.

² Viac k životu, teológii a dielu sv. Bazila pozri: PRUŽINSKÝ, Štefan. *Patrológia II. Cirkevná a kresťanská literatúra 2. až 8. storočia*. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 2003, s. 202-227. Tu nájde čitateľ aj odkazy na literatúru o sv. Bazilovi a prehľad kritických vydání jeho spisov. Inak tiež klasická práca pravoslávneho teológa prof. Florovského: ФЛОРОВСКИЙ, Г. В.: *Восточные Отцы IV-го века. Изъ лекций въ Православномъ богословскомъ институте въ Париже*. Москва : Паломник, 1992², s. 57-89.

útrapy, musí vedieť v pravej chvíli pokárať toho, kto činí nepravosť, ale nie z vášnivej túžby po pomste, ale z túžby po náprave brata, ako to prikazuje Pán. Netreba nič hovoriť proti neprítomnému bratovi zo zámerom z niečoho ho obviniť aj keby to bola pravda... Netreba len tak z dlhej chvíle čokoľvek rozprávať, vybavovať sa pokiaľ to nie je k úžitku poslucháčom... Preto aj tí, ktorí pracujú, majú podľa možnosti pracovať v tichosti (*meta hésichias*).¹

Prístup sv. Bazila, tak ako ho môžeme vidieť v uvedenej ukážke z listu č. 22, je pedagogický a autor v ňom syntetizuje praktické otázky života kresťana, ktoré sú kompatibilné so životom mnícha v komunite. Sv. Bazil taktiež inicioval sociálnu a pedagogickú prax v mníštvu, a jeho rady sú viac otvorené voči spoločenským problémom a praktickým otázkam spoločenského života.²

Väčšina byzantských duchovných autorít vníma mníšstvo ako jednu z možných životných ciest a to predovšetkým vo význame mentálnej askézy ako telesnej. Byzantská teológia dokonca v niektorých momentoch nerozlišuje v tomto význame medzi manželstvom a mníštvom, ktoré vníma ako dve formy naplňovania rovnakého asketického ideálu. S týmto faktom, a taktiež z vplyvom rôznorodosti regionálnych a národných asketických tradícií, súvisí aj bohatosť modlitebného a liturgického života, a samozrejme všeobecný dôraz na modlitebnú prax.³ V tomto význame je prirodzené že v Byzancii môžeme hľadať počiatky

¹ Prekladal som z ТВОРЕНИЯ иже во святых Отца нашего Василия Великого, Архиепископа Кесарии Каппадокийская, ч. VI. Москва : Типография Семена, 1847, s. 60-61.

² Najnovšie sa Bazilovej koncepcii mníšstva a jeho interpretácii asketizmu venuje monografia: VENTURA, Václav. *Spiritualita kresťanského mníštvá 1. Od prapočátků po Svatého Jana Zlatoústého*. Praha : Benediktinské arciepatství sv. Vojtěcha a sv. Markéty v Břevnově, 2006, s. 231-252. Pozri tiež výbornú štúdiu k Bazilovej koncepcii mníšstva: SUTTNER, Ernst Christoph. Das basilianische Monchtum - Lebenszelle der Kirche. In RAUCH, Albert - IMHOF, Paul. (eds). *Basilius. Heiliger der Einen Kirche*. Regensburger Okumenisches Symposium 1979 Im Auftrag der Okumene-Kommision der Deutschen Bischofskonferenz 16. 7. Bis 21. 7. 1979. (KOINONIA. Schriftenreihe des Ostkirchlichen Instituts Regensburg I.). Munchen : Verlagsgesellschaft Gerhard Kaffke, 1981, s. 109-126.

³ K vzťahu koncepcie mníšstva a manželstva porovnaj: HIEROTHEOS (Vlachos), Metropolita. *Pravoslavná spiritualita (stručné uvedení)*. Prel. Jiří Ján. (Patristická knižnica 9). Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 2006.

teologického myslenia hlavne v monastickom prostredí. Evagriánska „modlitba mysle“ a Makariova „modlitba srdca“ ovplyvnia celkový ráz a vývoj byzantskej teológie na dlhé storočia. To je taktiež jeden z dôvodov, prečo byzantská teológia neupadla tak razantne do intelektuálnych špekulácií. Okrem dlhodobej heterogenite, alebo lepšie povedané nejednotnosti a nesystematickosti byzantského mníšstva, je práve tento moment spolupráce a súzvuku teológie a monastických tradícií, ktoré intelektuálnu teologickú prácu determinovali vo význame strážkyne proti upadnutiu do prázdneho intelektuálneho špekulatívizmu či prísnemu logicizmu, druhý kardinálny rozdiel medzi reflektovaním asketickej praxe v Západnom a Východnom kresťanskom svete. Tradícia „modlitby srdca“ a „modlitby mysle“ pokračovala v Byzancii prostredníctvom diela blaženého Diadocha z Fotiky (400-485), ctihodného Jana Klimaka (525-649) žijúceho 40 rokov v jaskyni a neskôr predstaveneho Sinajského kláštora, až po sv. Gregora Palamu a jeho teológiu hesychizmu v 14. storočí, kedy si práve terminológia diela prep. Jana Klimaka „Rajský rebrík“ (Scala Paradisi) získala zvláštnu obľubu a popularitu v mníšskom prostredí. Najmarkantnejšie sa avšak vzájomné prepojenie medzi teoretickou teológiou a mníšskou praxou podarilo ctihodnému Maximovi Vyznavačovi, ktorý dokázal vo svojom diele originálnym spôsobom prepojiť asketizmus z intelektuálne ladenou teológiou. Na základe tohto prepojenia rozvinul teológiu „milosti“ a duchovného dynamizmu, t.j. chápanie prikázaní ako „činnej lásky“. V tomto význame sú teologické traktáty prep. Maxima nesmierne dôležité, týkajú sa avšak viac teologických koncepcií než nášho historicko-kultúrneho pohľadu vývoja byzantského monasticizmu.¹

¹ Všeobecne k vývojovým tendenciám byzantskej teológie pozri okrem už klasického diela: MEYENDORF, John. *Byzantine Theology*. USA : Fordham University Press, 1974, syntetické dielo prof. PRUŽINSKÝ, Štefan. *Byzantská teológia I. História*. Prešov: Pravoslavná bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 1998, 250s. K ctihodnému Maximovi Vyznavačovi a jeho teológii viac v: CHVÁTAL, Ladislav. Souvztažnosť „milosti“ a „přirozenosti“: kosmologické předpoklady nauky o milosti u Maxima Vyznavače. In KARFÍKOVÁ, Lenka - MRÁZEK, Jiří (eds.). *Milost podle Pisma a starokřesťanských autorů*. Jihlava : Mlýn, 2004, s. 176-192 a CHVÁTAL, Ladislav. Stasis aeikinétos - tautokinésis stasimos. Dialektika eschatologického stavu u Maxima Vyznavače. In HUŠEK, Vít - KITZLER, Petr - PLÁTOVÁ, Jana (eds.). *Antické křesťanství*:

Vyslovene „kláštorňý kódex“ zakotvil legislatívne v rámci štátnej legislatívy vo svojich Novelách cisár Justinián I. (527-565), ktorého cisárske nariadenia nielen že z veľkej časti na cirkevnej legislatíve stoja, ale ju hlavne spresňujú, limitujú v rámci práva občianskeho a štátneho, a zároveň sprísňujú. Za panovania Justiniána existovalo len v hlavnom meste – Konštantínopole, – okolo 68 kláštorov. Justiniánova legislatívna politika je avšak dôsledkom ranejších tendencií byzantskej štátnej moci. Grécky píšuci cirkevný historik Evagrius Scholasticus vo svojich Cirkevných dejinách píše o cisárovne Eudokii, ktorá keď prišla do Jeruzalema:

Stavala zbožné kláštory a tak zvané lávry. V nich žijú mnísi odlišným spôsobom života, ale z rovnakým zbožným cieľom. Jedni mnísi žijú pohromade a netúžia po ničom z pozemských vecí... Theodosiova manželka Eudokia sa vtedy stretla z mnohými takýmito mužmi a vybuodovala, ako som povedal, mnoho kláštorov... a keď obnovila jeruzalemské hradby, vybuodovala krásny veľký chrám k počte prvého mučenika Štefana, vzdialený od mesta asi 1 stadion (150 m). V ňom bola taktiež potom pochovaná, keď odišla do nesmrteľného života.¹

Ukážka z diela Evagria Scholastica upomína na prax cisárskych fundácií kláštorov, chrámov a pod., t.j. na neskoršiu prax tzv. ktytorov, ako boli nazývaný zakladatelia chrámov a kláštorov. O mnohom nás pred Justiniánovou právnou reformou informuje „Notitia dignitatum“, ktorá vznikla okolo roku 425 za doby panovania cisárovny Pulcherie.² Bolo to avšak práve VI. – VII. storočie kedy sa životu v byzantských kláštoroch začínajú jasne vymedzovať legislatívne limity.³ Postupne, od

liturgie, rétorika, antropologie. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2009, s. 126-134.

¹ SCHOLASTICUS, Evagrius. *Cirkevní dějiny*. Prel. Josef Novák. Praha : Česká katolická charita, 1991, s. 23, 25.

² Viac k osobe cisárovny Pulcherie v: HOFMANN, Johannes. Císařovna Pulcheria. In *Salve. Revue pro teologii a duchovní život*, 2005, roč. 15, č. 1, s. 7-23.

³ K politicko – kultúrnym tendenciám v tomto období a legislatívnym zmenám viac v: WINKELMANN, Friedhelm et al. *Byzanz im 7. Jahrhundert. Untersuchungen zur Herausbildung des Feudalismus*. BBA 48 (Berliner Byzantinische Arbeiten 48). Berlin : Akademie Verlag, 1978, 380s. K ďalšiemu vývoju pozri: PAPADAKIS, Aristides. Byzantine monasticism reconsidered. In *Byzantinoslavica*, 1986, roč. XLVII, č. 1, s. 34-46.

V. storočia, sa začali upravovať skoro všetky činnosti mnícha a mníšských komunít voči štátu a byzantskej spoločnosti vôbec. V rámci teologického programu „milosrdenstva“ vznikajú popri kláštoroch, a neskôr priamo v kláštoroch, najskôr domy pre nemocných – neskôr nemocnice, starobince a podobné sociálne zariadenia, ktoré týmto prijímajú mnohé prvky zakotvené pôvodne v sociálnej legislatíve štátu. Samozrejme správa týchto zariadení bola pod legislatívnou jurisdikcou kláštora a postupne musela ich činnosť byť zakomponovaná do kláštorných typík. Kláštor sv. Pantokrátora (založený v Konštantinopole za vlády cisára Jana II. Komnena) vlastnil nemocnicu z 50 lôžkami (38 pre mužov a 12 pre ženy). Právne predpisy upravovali nielen vstup novica do kláštora a noviciát všeobecne, ale aj prestup z jedného do druhého kláštora, alebo odchod mnícha z mníšskej komunity; postupne vzniká právo kázeňské a disciplinárne (zvláštne zákony upravovali napríklad postrih kleštencov - eunuchov etc.). Rovnako postupom času z dôvodov praktických sa začína špecificky rysovať legislatíva štátna namierená na problémy spojené z postavením (majetkovým, vlastníctvo pôdy, vzťah k statusu otroka a pod.) kláštorov a mníchov jednotlivcov, ich priestupkami na verejnosti a pod. „Aetas canonica“ podľa novely cisára Majoriána z r. 458 upravuje dokonca aj vstup do kláštora vekovo na 40 rok života.¹

V tomto období sa začínajú postupne formovať tzv. typica, ktoré sa neskôr stávajú mníšskymi internými predpismi pre život v kláštore. Najstaršie doklady pochádzajú však až z deviateho storočia. Typikon, – predovšetkým zakladajúca listina kláštora, – je legislatívny dokument upravujúci taktiež hospodárske pomery a liturgický poriadok, inak

K právu cisára Theodosia v: HARTEL, Gottfried. Einige Beispiele der Religionspolitik Kaiser Theodosius I., anhand des Codex Theodosianus. In KURZOVÁ, Helena - BROŽOVÁ, Štěpánka - VANĚČKOVÁ, Zuzana. (eds.). *Spaeculum Antiquitatis Graeco-Romane. Studia Ioanni Burian sexegenario oblata*. Praha : Kabinet pro studia řecká, římská a latinská ČSAV, 1990, s. 86-97.

¹ Viac v: ГРАНИЧ, Филарет. Прилоги правой историии монастыря у грчки областима позноримског царства у IV. - VI. веку. In *Богословие*, 1988, roč. XLII (LVI), s. 73-100. Podobne v. NEUPAUER, Eduard. Typológia a právne postavenie kláštora v Byzancii. In *Byzantinoslovaca*, roč. I, s. 36-39.

povedané, dodáva kláštoru životné tempo a živote mníchov formu.¹ Každý kláštor mal individuálne typikon a až v deviatom storočí reformuje a z väčšej časti taktiež zjednotí typikony ctihodný Teodor Studita (759-826) z kláštora Studios založeného v Konštantinopole r. 463 konzulom Stúdiom.² Typikon je však skôr vzor, motív (ako nás na to upozorňuje aj grécky výraz „*typos*“ – motív vzoru) a nie je celkom správne vnímať ho ako plne záväznú normu. Preto aj Studijský typikon predstavoval v tomto prípade vzor, ku ktorému sa obracala vnútorná legislatíva ostatných kláštorov vo význame pripodobnenia, pričom individuálne rozdiely vychádzajúce z duchovnej tradície toho – ktorého kláštora samozrejme pretrvávali. Na začiatku vydávania typík stojí ale s určitou práve ctih. Teodor, ktorý aj napriek trojitému vyhnanstvu dokázal prostredníctvom vynikajúceho vedenia kláštora, svojou duchovnou charizmou a vyrovnaným spracovaním kláštorného typika mať na celú vtedajšiu spoločnosť a predovšetkým mníšstvo nesmierny vplyv. V jednom z kondakov zostavených na počesť ctih. Teodora je dokonca nazývaný „*druhý Bazil Veľký a jeden zo zákonodarcov* (νομοθετης) *Cirkvi Kristovej, ktorého si ctia všetci žijúci mníšskym životom*“.³ V pozdnejšej byzantskej teologickej literatúre je sv. Theodor považovaný za jedného zo základných legislatívnych tvorcov mníšskej – kláštornej praxe. Ctih. Teodor prežil v kláštoroch celých 45 rokov (781-826). Ako mních začína v kláštore Sakkudion, ktorý sa stal napokon pod jeho vedením veľmi známym a kvitnúcim strediskom mníšstva a v roku 798 prešiel do známejšieho kláštora Studios v hlavnom meste. Kláštor bol založený, ako bolo vyššie zmienené, istým patríciov Stúdiom Evprepiom, konzulom,

¹ Porovnaj: FRANK, Karl Suso. *Dějiny křesťanského mnišství*. Praha : Benediktinské arcipostavství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2003.

² Pozri KNOWLES, M. David. - OBOLENSKY, Dimitri. *Historia Kosciola 2 (600-1500)*. Warszawa : Institut Wydawniczy Pax, 1988, 480s., a krátko k sv. Theodorovi referuje tiež KRYŠTOF, Arcibiskup. *Vím, komu jsem uvěřil. Sborník prací arcibiskupa Kryštofa*. Praha : Pravoslavná akademie, 2003, s. 238-242.

³ ТВОРЕНИЯ преподобного отца нашего и исповедника Теодора Студита въ русском переводе. Том первый. С.-Петербург : С.-Петербургская Духовная Академия, 1907, s. 77. O duchovnosti ctih. Teodora referuje grécky autor Christoforides: ΧΡΙΣΤΟΦΟΡΙΔΟΥ, Χ. ΒΑΝΙΖΕΛΟΥ. *Η πνευματική πατρότης, κατά Σημεον τον Νεον Θεολογον*. Θεσσαλονίκη : Εκδοσεις Π. Πουναρα, 1977, 156s.

ktorý sa na konci svojho života oddal plne mníšskemu životu. V kláštore vznikol chrám sv. Jana Predchodcu a priestory pre mníchov, ktoré spustli v dobe ikonoborectva kedy boli v Byzancii zničené mnohé kláštory. Kláštor Studios spustol vďaka ikonoboreckému cisárovi Konštantínovi Kopronimovi, ktorý vyhnal mníchov a nechal zničiť nádhernú ikonografickú výzdobu. Po tom, čo sa búrka ikonoborectva prehnala Byzanciou, vrátilo sa do kláštora len málo mníchov a v dobe, keď tam prišiel ctih. Teodor žilo v kláštore 12 mníchov. Po krátkej dobe pritiahla postava ctih. Teodora do kláštora mnoho ďalších mníchov a novicov, ktorých číslo dosiahlo skoro 1 000. Také množstvo mníchov postavilo pred predstaveného kláštora, ctih. Teodora, mnoho praktických problémov, ktoré bolo potrebné riešiť čo bolo taktiež impulzom pre vznik vnútornej legislatívy zohľadňujúcej asketickú prax i praktický život mimo liturgický priestor. Mnohé praktické problémy, ktoré bolo potrebné riešiť, prinieslo mníšstvu taktiež obdobie ikonoborectva, kedy monastická prax v Byzancii už stála veľmi ďaleko od kappadockého typu mníšstva, tak ako ju poznal a vo svojom diele zohľadnil sv. Bazil Veľký. Predsa reforma ctih. Teodora predstavuje pretavenie kappadockého typu kinobiálneho života a jeho prispôsobenie novým podmienkam. Mníšstvo predstavuje podľa ctih. Teodora dar Božej milosti a lásky a tuto koncepciu ďalej teoreticky rozvádza v mnohých svojich dogmatických traktátoch (predovšetkým vo svojich Katechézach) a bohatej korešpondencii, pričom práve spoločný život mníchov v kláštore považuje za vrchol asketizmu. Mnohé iné formy asketizmu ostro odsudzuje a vo svojich teologických traktátoch rozpracováva práve koncepciu a formu spoločného života mníchov, t.j. život v spoločenstve. Napokon tieto svoje teoretické názory prakticky uviedol v spracovaní typika Studitského kláštora. Samotné členenie mníšskej komunity je značne komplikované a vypracované v rámci typikonu veľmi sofistikovane. Predstaveným kláštora bol igumen, ktorý mal svojho zástupcu (ο τα δευτερα φερων, ο δετερευων). Materiálne problémy kláštora riešil ekonóm (οικονομος), ktorý sa staral o všetky hospodárske problémy kláštora a mníchov s čím mu pomáhal pomocník (παροικονομος). V kláštore ďalej zo skupín mníchov pracovali: učiteľ (διδασκαλος), „protovestarios“ s pomocníkmi, ktorý sa staral o odev mníchov (προτοβεστιριος), hos-

titel' (ξενοδοχος), ktorý sa staral o hostí a pútnikov, mních ktorý mal na starosti nemocnicu (špitál, νοσοκομος) a v čase, keď bolo mnoho nemocných sa volal lekár (ιατρος) zo svetských ľudí; ďalej tu pracovalo mnoho mníchov v kuchyni, kde mali rozdelené úlohy (napr. οιονοχοοι mal na starosti len rozlievanie vína a pod.), kláštornú školu kaligrafie viedol tzv. prvý kaligraf (πρωτοκαλλιγραφος) pričom o pergamen sa staral zase mních k tomu určený (μεμβρανας, μεμβρανοποιος). Archív mal na starosti „chartularios“ (χαρτουλαριος) a sekretár (νοταριος) etc. Disciplinárny dozor nad mníchmi vykonával tzv. „epistemonarchos“ (επιστημοναρχων) so svojimi pomocníkmi, ktorý dohliadal na disciplínu liturgie a pod. O mladých mníchov, novicov, sa staral k tomu vybraný mních (παιδευτης), a „taxiarch“ (ταξιαρχης) sa staral o dodržiavanie poriadku v kláštorných celách samotných. V kláštore malo ďalej mnoho mníchov mnoho ďalších funkcií (napr. vstup do kláštora mal na starosti vrátnik : πολωρος, θυρωρος, οστιαριος), ktoré sa týkali priebehu liturgie a ďalších činností spojených z praktickými otázkami života komunity. Ctih. Teodor vypracoval teda pre kláštor administratívny poriadok, organizáciu – akú doposiaľ byzantské a orientálne kresťanstvo nepoznalo. Skoro všetko v tejto štruktúre bolo novým a originálnym. Žiaľ originálny typikon (ústav) je pre nás už dnes v celku nedostupný a upomína naň len excerptum z 10. storočia (Υποτυπωσις καταστασεως της μονης των Στουδιου) a niektoré nadväzujúce kratšie traktáty samotného ctih. Teodora (Κανονες, Ιαμβοι, Διαθηκη). Pretože sa podobná prax objavila pri bližšom skúmaní u kláštorov v Jeruzaleme, ktorých niektoré typikony sa nám dochovali (napr. rukopis kláštora na ostrove Patmos č. CXI), môžeme mnohé porovnať a takto rekonštruovať typikon Studijský. Rovnako pri bližšom porovnaní je dnes zrejmé, že ctih. Teodor koncipoval typikon ako syntézu praxe Konštantinopola a Jeruzalema. V Jeruzaleme podobnú monastickú prax uviedli do života ctihodný Theodosios Kinoviarch (+ 529) a zákonodarca palestínskeho kláštorného života, ctihodný Sáva Osvietený (+ 532). Teodorova syntéza je veľmi originálna a predstavuje čo sa týka vnútornej štruktúry praktického života mníchov v komunite ozaj nové, ktoré ovplyvnilo celú ďalšiu prax byzantského monasticizmu. Neznamená to avšak, že sa kláštory vyhli korupcii a iným spoločenským nerestiam. O niekoľko storočí ne-

skôr (11. storočie) kritizuje byzantský učenec, filozof a historik Michal Psellos (1018 – 1096/97?) vo svojich „Letopisoch“ mníchov takto:

Ach, tí ctižiadostivci, ktorí svojou štedrosťou prekračujú každú mieru, nie - to nie sú nejaký anjeli,... tí navonok len anjelov napodobujú, ale ich myseľ je plná pokrytectva. Mám na mysli, našich mníchov, ktorí sa pripodobňujú božským bytostiam, či skôr ich zákon ich núti aby sa tak tvárili, a ktorí medzi nami chodia ako nejakí polobohovia ešte skôr, ako sa rozlúčia zo svojou ľudskou prirodzenosťou. O iné stránky zbožnosti sa nestarajú, nevychovávali našu dušu k lepšiemu, nekrotia naše vášne tým, že by ich držali na uzde alebo ich podnecovali svojím slovom. Takéto veci považujú za zbytočnosť a radšej predpovedajú budúcnosť a ohlasujú božiu vôľu; menia pevne stanovené medzníky života, jedným dobu skracujú, druhým pridávajú roky, priznávajú dokonca nesmrteľnosť časnej prírody a zastavujú prirodzený vývoj. Uisťujú nás, že chodia vždy v plnej zbroji ako obyvatelia dávnej Akarnanie a že sa dokážu dlho vznášať vo výšinách, ale veľmi rýchlo sa vracajú na zem, ako náhle zacítia vôňu obetného zvieraťa. Takýchto ľudí som často videl a dobre som ich poznal...¹

V tomto období v Byzancii zároveň vrcholí tradícia mystická, a to predovšetkým v postave ctihodného Symeona Nového Teológa (949-1022), ktorý v kontexte svojho diela, života a ďalšieho vplyvu predstavuje inú reflexiu mníšstva, než akú sme mohli vidieť v diele veľkého organizátora, a moralizátora, ctih. Teodora Studitu. Ctihodný Symeon Nový Teológ (nar. r. 949 v Galati, Paflagónia) získal vzdelanie v Konštantínopole a tu aj ostal po štúdiách pracovať na cisárskom dvore. Jeho duchovným otcom sa stal mních Studijského kláštora Simeon Zbožný, ktorý vtedy 27 ročného Symeona N. Teológa do kláštora priviedol. Po čase kláštor Studios Symeon opustil a usadil sa v menšom kláštore sv. Mamanta, kde prijal mníšstvo a ako 31 ročný sa stal jeho opátom (igumenom, v r. 980). Ctih. Symeon mal počas svojho života niekoľko mystických zážitkov, ktoré sa stali kardynálnymi pre jeho duchovný vývoj a jeho intelektuálne zrenie a teologické myslenie. Ako opat kláštora sv. Mamanta znovoživil, rozšíril tu rady mníchov, ktorých priťahovala jeho osobnosť a pozdvihol ho takto na veľmi vysokú úroveň. Ctih. Symeon videl v mystike možnosť zjednotenia s Bohom a neuspokojovala ho

¹ PSELLOS, Michael. *Byzantské letopisy*. Prel. Růžena Dostálová. Praha : Odeon, s. 206-207.

intelektuálna forma poznávania ktorú posunul na vyššiu úroveň reflexiou vnútornej skúsenosti. V tomto význame vnímal aj najhlbšie problémy mníšskej praxe a kinoviálneho života vôbec. Chápal ich ako prax duchovnej skúsenosti - v čom spočívala aj jeho oponentúra voči moralizmu a disciplíne ako hlavným limitám asketického života u ctih. Teodora Studitu. Konceptiou duchovného poznania a mystickej cesty zjednotenia s Bohom nadviazal a znovu oživil silnú duchovnú teologickú tradíciu Byzancie. V jednom zo svojich hymnov, príznačne nazvanom „Kto je mních...“ ctih. Symeon píše:

Mníchom je ten, kto neprítakáva svetu, kto hovorí vždy s jediným Bohom, kto vidíac Boha, sám videný bývá, a milujúc Ho, Ním milovaný je...¹

Okrem bohatej hymnografickej tvorby, rozpracoval ctih. Symeon náuku o duchovnej ceste a mystickom poznávaní v homíliách, katechézach i poučných slovách.² Svojim dielom a životom predznamenal ctih. Symeon teologické trendy myslenia Byzancie XIV. storočia, tj. trendy rozvíjajúce sa už za súmraku Byzantskej ríše.

Okrem typikonov a svetskej (štátnej) legislatívy sa o byzantských kláštoroch mnoho dozvedáme z diplomacie. V týchto prameňoch sa najviac ukazuje akou dôležitou ekonomickou jednotkou bol kláštor pre byzantskú spoločnosť a štát v rámci jeho hospodárstva. Od 11. storočia sa kláštory stále viac začali šíriť mimo mestá a získavať prostredníctvom cisárskych privilégií pôdu. Len v 11. storočí bolo sedem kláštorov založených v Trácii, dvanásť v Malej Ázii, osem v Aténach a inde. Od tohto obdobia začínajú kláštory zohrávať stále dôležitejšiu úlohu v byzantskom ekonomickom priestore. Spoločne s rastom majetkových pomerov kláštorov, rastie aj ich ekonomická sila a moc.³ Zároveň avšak kláštory

¹ Симеон Новый Богослов. *Прииди свет истинный*. Избранные гимны. Санкт - Петербург : Алетеия, 2000, s. 53.

² Симеон Новый Богослов. Творения, Т. I. - III. Москва : Типография Н. Ефимова, 1890. K kontextu života a diela ctih. Symeona v rámci politických dejín Byzancie X. - XI. storočia pozri viac v: Каздан, А. П. Предварительные замечания о мировоззрении византийского мистика X. - XI. вв. Симеона. In *Byzantinoslavica*, 1967, roč. XXVIII., s. 1-38.

³ Pozri ZÁSTĚROVÁ, Bohumila et al. *Dějiny Byzance*. Praha : Academia, 1996, 530s., a k ekonomickým pomerom tohoto obdobia a pozdšie predovšetkým dielo: КАЖДАН, А. П.: *Аграрные отношения в Византии XIII. - XIV. вв.* Москва : Академия

plnili neustále rovnako funkciu sociálnu, t.j. starali sa a vznikali pri nich, alebo priamo v ich priestore starobince, nemocnice a iné sociálne zariadenia a funkciu pedagogickú, pretože väčšina z nich mala zriadené učilištia, alebo elementárne školy. V omnoho menšej miere ako na západe tu avšak nájdeme scriptória - opisovačské a iluminátorské dielne.¹

Ženské kláštory neboli natoľko stabilné ako mužské. O ich existencii a živote v týchto kláštoroch máme správy predovšetkým vďaka cisárovnám, ktoré mnohé z týchto fundovali a vystupovali ako regentky, alebo sa samotné do týchto kláštorov uchýlili v dobe politickej krízy. Podľa jednej z mladších legiend napríklad cisárovná Irena strávila v r. 802 istú dobu v kláštore na ostrove Prinkipo, a po jej smrti bolo jej telo uložené v kaplnke sv. Mikuláša na ľavej strane kláštorného chrámu spomínaného ostrova.²

Ako bolo naznačené na začiatku state, predstavuje byzantské mníšstvo hybrid rôznorodých tradícií hlboko previazaných z tým – ktorým národným ethosom a tradíciami. Tento trend nejednostonosti sa prejavil prirodzene aj v liturgii, ktorý je v Byzancii historicky vyjadrený v syntéze reformovanej katedrálnej liturgie chrámu Svätej Sofie v Konštantínopole niekedy v VIII. storočí. Po mníšskych reformách v hlavnom meste v IX. storočí pod vedením sv. Teodora Studitu sa formuje aj základ pre liturgiu mníšsku, ktorá je obohatená o poetické prvky najmarkantnejšie vyjadrené v tzv. Oktoichu (Kniha ôsmych žalmov). Najviac sa v mníšskom prostredí prejavuje vplyv liturgie palestínskych mníchov (napr. celonočné bdenie a pod.). O genéze byzantskej liturgie verejnej i mníšskej a vzájomných vplyvoch oboch sme celkom dobre informovaný z miestnych konštantínopolských lekcionárov, a v súčasnosti máme aj bohaté vedomosti o priebehu bohoslužieb konaných v palestínskych kláštoroch a k dispozícii máme taktiež Jeruzalemský typikon. Súčasný

наук СССР, 1952, 244s. Z hľadiska cirkevných dejín a vzťahu štátnej moci ku kláštorom tiež КАРТАШЕВ, А. В. *Бселенские соборы*. Москва : Издательство Республика, 1994.

¹ K tomu via v OUCHAROV, Nikolay. Localization of Byzantine, Bylgarian, Serbian and Russian Scriptoriums, Chancelleries and Archives of the 9th - 14th Century. In *Byzantinoslavica*, 2006, roč. LXIV., s. 193-220.

² O vzťahu cisárovien ku kláštorom a mníšskym komunitám v Byzancii referuje HERRINOVÁ, Judith. *Ženy v purpuru*. (Prel. Vavřínek Vladimír). Praha : Mladá fronta, 2004.

byzantský rítus avšak už nie je pôvodná katedrálna liturgia Hagie Sofie, ale ide o rítus postavený na mníšskom typikone sv. Sávy, ktorý vstúpil do platnosti v pohnutom roku 1204. Nesmierny vplyv na formovanie tohto rítu a jeho kanonizáciu malo dielo byzantského kanonistu Teodora Balsamona (+ po r. 1195). Prostrednítvom tohto si kresťanský Východ podnes zachoval hlbokú, ontologickú previazanosť a spriaznenosť (tj. liturgický most) medzi monastickou liturgickou praxou obohatenou o orientálne prvky a denným bohoslužobným poriadkom pravoslávnych chrámov.

Posledné obdobie Byzancie, obdobie snah o obnovu ríše (1204-1453) až po jej zánik, zrodilo súčasníka Eckharta (1260-1327), sv. Gregora Palamu (1296-1359): obnoviteľa byzantského liturgického a mystického života (známeho pod názvom hesychasmus) z neobvyklým dôsledkom pre monastickú prax ako v samotnej Byzancii tak v krajinách Slovanských a vôbec všade, kde od IX. storočia mala Byzancia misijný vplyv.¹ Sv. Gregor sa narodil v aristokratickej rodine v Konštantínopole kde rovnako získal základné a vysokoškolské vzdelanie. Okolo roku 1316 sa rozhodol vstúpiť do kláštora Vatoped na sv. Hore Athos. Okolo roku 1325 odišiel kvôli tureckým nájazdom spoločne s mnohými mníchmi do Tesaloník (Soluňe) a až v roku 1331 sa na Sv. horu Athos vrátil a stal sa predstaveným kláštora Esfigmenia. Tu sa venoval duchovnému i intelektuálnemu životu a práve v tomto období bol taktiež vtiahnutý do známej polemiky z gréckym mníchom z Kalábrie - Barlaamom. Kontroverzia sa týkala asketickej praxe sv. Gregora, konkrétne tzv. hesychastickej metódy používanej v modlitebnej praxi. V rámci polemík z Barlaamom túto metódu teologicky interpretoval v diele „Triády na obranu

¹ Všeobecnejšie o kultúrno - historickom kontexte účinkovania sv. Gregora Palamu vzhľadom k jeho dielu a vplyvu jeho myslenia pozri: BELEJKANIČ, Imrich. Palamizmus v dejinách Byzancie. In *Annales Historici Prešovensis*. Anno 2005. Prešov : Universum, 2005, s. 9-24 a ŠAFIN, Ján. K histórii palamizmu vo vieroučnom a dejinnom kontexte. In *Ibidem*, s. 25-42. Obširnejšie, monograficky, sa k tejto problematike vyjadrujú v našom prostredí: VOPATRŇÝ, Gorazd. *Hesychasmus jako tradiční křesťanská spiritualita. Pohled na člověka a duchovní život z pravoslavné perspektivy a její spiritualita*. Brno : L. Marek, 2003, 156s. Zo zahraničných monografií je dôležitá predovšetkým práca: HIEROTHEOS, Metropolitan of Nafpaktos. *Saint Gregory Palamas as a Hagiorite*. Greece : Birth of the Theotokos Monastery, 1997, 404s.

svätých hesychastov“ – diele, ktoré v plnosti reprezentuje prvú teologickú syntézu duchovnosti Východného kresťanstva. V roku 1347 bol sv. Gregor zvolený arcibiskupom Tessaloník (Soluňe) a z tohto jeho funkčného obdobia sa nám dochovalo 60 jeho homílií. V roku 1354 padol do tureckého zajatia, bol z neho vykúpený Srbmi a 14. Novembra 1359 umiera v Tessalonikách, kde je pochovaný v rovnomennom chráme (sv. Gregora Palamy). Konštantínopolský cirkevný snem v r. 1368, ktorému predsedal patriarcha Filotheos, prehlásil Gregora Palamu za svätého.

Sv. Gregor ovplyvnil nielen teologické myslenie Východu, ale predovšetkým nazeranie na duchovnú prax, asketizmus a týmto vôbec význam a zmysel mníšstva ako takého. Jeho teologické myslenie je dnes známe ako tzv. „palamizmus“, ktorý prekročil hranice Byzantskej ríše a stal sa vlastným vyjadrením pravoslávnej duchovnosti, čo je najbadaateľnejšie na známom duchovnom diele pochádzajúcom z polovice XIX. storočia: „Úprimné rozprávania pútnika svojmu duchovnému otcovi“, ktoré vystavané na praxi a teórii hesychazmu sa čoskoro stalo svetovým bestsellerom.¹ Palamizmus samotný je v súčasnosti považovaný za intelektuálne – teologický polemický systém a hesychazmus za duchovné hnutie sprevádzajúce tento. V základe sú rovnaké, keď hovoríme o mníšstve máme ale na mysli predovšetkým prax – tj. hesychazmus ako praktické duchovné hnutie. Hesychazmus sa stal v mníšskom prostredí vedúcim a preferovaným duchovným hnutím vďaka patriarchátom Izidora (1347-1350), Kalista (1350-1353 a 1355-1363) a napokon už spomínaného Filothea (1353-1354 a 1364-1376), ktorí boli Palamovými žiakmi. Samozrejme že tento fakt len posilnil synodálne cirkevné schválenie Palamových teologických pozícií a taktiež v konečnom dôsledku mníšsku kontrolu na inštitucionalizovanou cirkvou, čo viedlo k centralizovanejšiemu administratívne systému a už spomínanej dôležitej

¹ K tomu viac v: MEYENDORFF, John. Svatá trojice v theologii Sv. Řehoře Palamy. In *Orthodox revue* 3. Praha : Orthodoxia (vzdělávací centrum), 1999, s. 76-88 a KRIVOCHÉINE, Basil. Asketické a theologické učení sv. Řehoře Palamy. In *Orthodox revue* 2. Praha : Orthodoxia, 1998, s. 8-48. Rovnako úvodná štúdia: ČEMUS, Richard. Umění modlit se srdcem. In *Úpřimná vyprávění poutníka svému duchovnímu otci*. Olomouc : Refugium Velehrad-Roma, s.r.o., 2001, s. 5-49.

liturgickej reforme (tj. všeobecnému prijatiu typikonu sv. Sávy). V tomto kontexte to znamenalo taktiež víťazstvo duchovnej praxe nad intelektuálne ladenou teológiou a jej prvenstvo. V relácii k upadajúcemu monarchistickému systému Byzancie sa takto cirkev stáva mocnejšou, odolnejšou a stabilnejšou organizáciou než je samotný štát. Napriek odporu voči tomuto trendu v samotnej Byzancii (tj. voči faktu, že palamisti mali silný vplyv na cirkev), neznamenalo to koniec vtedy už rozvinutej (od IX. storočia, tj. patriarchátu Fotia) humanistickej tradície. Osobnosti ako Bessarion, alebo Gemistos Plethon boli predstaviteľmi palamizmu.¹ Napokon to bol práve hesychazmus upadajúcej Byzancie, ktorý nesmierne ovplyvnil duchovnosť slovanského sveta.

Záverom môžeme konštatovať, že mníšstvo byzantské v kontexte byzantskej teológie a teologickej interpretácie asketizmu (a ďalších dôležitých antropologických kategórií viažucich sa k monasticizmu), je originálne a obsahuje mnoho zaujímavých momentov, ktoré by iste obohatili aj európsky kontinentálny priestor. Byzantský monasticizmus zohrával počas celých dejín Byzancie úlohu sociálnu svojou starostlivosťou o ľudské spoločenstvá na okraji oficiálnej society. Mnísi zakladali školy a na nich spočívala starosť na elementárnom vzdelaní Byzantíncov (tj. vedieť čítať a písať) a rovnako pri kláštoroch vyrástlo mnoho nemocníc a starobincov. Tuto úlohu zohrávali kláštory počas celých dejín Byzancie. Status a úlohy byzantských kláštorov boli avšak omnoho hlbšie. Predovšetkým byzantské mníšstvo riešilo prakticky a veľmi realisticky sociálne problémy cisárstva, ktoré mnohé z sociálnej oblasti nezvládalo. Takúto reláciu voči štátnej moci si kláštory zachovali a pestovali v relácii k dvoru istú obozretnosť. Podobne tomu avšak bolo aj v ich vzťahu k inštitucionálnym zložkám Cirkvi a jej intelektuálnym pohnútkam. Boli to práve mnísi, ktorí chránili duchovnú tradíciu kresťanstva a upozorňovali na teologické intelektuálnej sféry cirkevného života. v tomto význame boli kritikmi prílišného intelektualizmu a zasadzovali sa o duchovnú prax a živý asketizmus spojený z ochranou

¹ Viac o tomto v zasvätenej štúdii: MEYENDORFF, John. Řehoř Palama. In *Studijní texty ze spirituální teologie II. Osoba-osobnost-osobitost*. Olomouc : Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2004, s. 102-138.

tradície. Mníšstvo teda vyvažovalo intelektuálnu sféru duchovnou práxou. Tradície byzantského mníšstva prežívajú naďalej v kláštoroch pravoslávnej cirkvi a inšpirujú mnohých ľudí k hlbšiemu poznávaniu byzantskej asketickej tradície a mníšskej teológie vôbec. Rovnako je dôležité poznamenať, že celkový kontext vývoja byzantského monasticizmu v jeho ozaj rôznorodých formách zahŕňajúci viac ako 1000 ročné dejiny z presahom predovšetkým do slovanského prostredia, nie je v našom prostredí doposiaľ komplexne spracovaný.

Zoznam bibliografických odkazov:

Pramene

- APOFTHEGMATA I. *Výroky a príbehy pouštných otců*. Přel. Jiří Pavlík. Praha : Benediktinské arciepatství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2000.
- BYZANTSKÉ LEGENDY. *Výběr textů ze IV. - XII. století*. Přel. Bláhová, E. - Hauptová, Z. - Konzal, V. - Páclová, I. Praha : Pavel Mervart, 2007².
- FILOKALIA. *Duchovní texty křesťanského Východu*. Vybral Allyne Smith. Praha : Volvox globator, 2008.
- OD SPÁNKU DO SPÁNKU. *Modlitby palestinských mnichů*. Vybral a přeložil Simeon, arcibiskup olomoucko-brněnský. Olomouc : Pravoslavná církev, 2007.
- PALLADIOS. *Poučné příběhy pro komořího Lausa*. Přel. Jiří Pavlík. Praha : Benediktinské arciepatství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2002.
- PSELLOS, Michael. *Byzantské letopisy*. Přel. Růžena Dostálová. Praha : Odeon, 1982.
- СИМЕОН НОВЫЙ БОГОСЛОВ. *Прииди свет истинный*. Избранные гимны. С.-Петербург : Алетея, 2000.
- СИМЕОН НОВЫЙ БОГОСЛОВ. *Творения*, Т. I. - III. Москва : Типография Н. Ефимова, 1890.
- SCHOLASTICUS, Socrates. *Církevní dějiny II*. Přel. Josef Novák. Praha : Česká katolická charita, 1990.
- SCHOLASTICUS, Evagrius. *Církevní dějiny*. Přel. Josef Novák. Praha : Česká katolická charita, 1991.

- ТВОРЕНИЯ преподобного отца нашего и исповедника Теодора Студита
въ русском переводе. Т. I. - III. С.-Петербург : С.-Петербургская
духовная академия, 1907.
- ТВОРЕНИЯ иже во святых Отца нашего Василия Великого,
Архиепископа Кесаріи Каппадокійская. Т. I. - IV., Москва :
Типографія Семена, 1847.
- WUNDER UND TATEN DER HEILIGEN. Hrsg. Goswin, Frenken.
Bücher der Mittelalters II. München : F. Bruckmann, a.g., 1925.

Monografie

- ČEŠKA, Josef: *Zánik antického světa*. Praha : Vyšehrad, 2000.
- DOSTÁLOVÁ, Růžena: *Byzantská vzdělanost*. Praha : Vyšehrad, 2003³.
- ФЛОРОВСКИЙ, Г. В.: *Восточные отцы IV.-го века*. Изъ лекцій въ
Православномъ богословскомъ институте въ Париже. Москва :
Паломник, 1992².
- FRANK, Karl Suso: *Dějiny křesťanského mnišství*. Praha : Benediktinské
arciopatství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2003.
- HERRINOVÁ, Judith. *Ženy v purpuru*. Praha : Mladá fronta, 2004.
- HIEROTHEOS, Metropolitan of Nafpaktos: *Saint Gregory Palamas as a
Hagiorite*. Greece : Birth of the Thetokos Monastery, 1997.
- HIEROTHEOS, Vlachos: *Pravoslavná spiritualita (stručné uvedení)*. Přel.
Jiří Ján. Prešov : Pravoslavná bohoslovecká fakulta PU v Prešove,
2006.
- ХРИСТОФОР, Митрополит: *Православный мир*. Москва : Аванти,
2007.
- ΧΡΙΣΤΟΦΟΡΙΔΟΥ, Χ. Βασιζελου: *Η πνευματική παρротης, κατα
Συμεον τον Νεον Θεολογον*. Θεσσαλινικη : Εκδοσεις Π. Πουναρα,
1977.
- ИВАНОВ, С. А.: *Византийское миссионерства*. Москва : Российская
академия наук - Институт славяноведения, 2003.
- КАРТАШЕВ, А. В.: *Вселенские соборы*. Москва : Издательство Респуб-
лика, 1994.
- КАЖДАН, А. П.: *Аграрные отношения в Византии XIII. - XIV.вв.*
Москва : Академия наук СССР, 1952.

- KNOWLES, M. David - OBOLENSKY, Dimitri. *Historia Kosciola 2 (600-1500)*. Warszawa : Institut Wydawniczy - Pax, 1988.
- KRYŠTOF, Arcibiskup. *Vím, komu jsem uvěřil*. Sborník prací Arcibiskupa Kryštofa. Praha : Pravoslavná akademie, 2003.
- KRYŠTOF, biskup olomoucko-brněnský: *Byzantologie I. Úvod a přehledné dějiny byzantského státu*. 1. vyd. Prešov : Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach. Pravoslávna bohoslovecká fakulta v Prešove, 1995. 176 s. ISBN 80-7097-325-0.
- KRYŠTOF, arcibiskup: *Církev a společnost*. In: *Pravoslávny teologický zborník XXIV (9)*. Prešov : PBF PU v Prešove, 2001. S. 7-17. ISBN 80-8068-081-7.
- MEYENDORFF, John. *Byzantine Theology*. USA : Fordham University Press, 1974.
- MYSLIVEC, Josef - TKADLČÍK, Vojtěch. *Křesťanský východ a my. Velehradská cesta k odloučeným bratřím*. Praha : Česká katolická charita, 1970.
- NEUBAUEROVÁ, Edith. *Gruzie. Od bájně Kolchidy po dnešek*. Praha : Vyšehrad, 1981.
- PARSONS, Peter. *Dějiny ukryté v písku. Antické papyry z římského Egypta*. Praha : BB/art. s.r.o., 2008.
- PRUŽINSKÝ, Štefan. *Patrológia II. Cirkevná a kresťanská literatúra 2. až 8. storočia*. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta PU v Prešove, 2003.
- PRUŽINSKÝ, Štefan. *Byzantská teológia I. História*. Prešov : Pravoslavná bohoslovecká fakulta PU v Prešove, 1998.
- ПИГУЛЕВСКАЯ, Нина. *Византия на путях в Индию. Из истории торговли византии с востоком в IV. - VI.вв.* Москва - Ленинград : Издательство академии наук СССР - Институт востоковедения, 1951.
- SCHUTZ, Christian (Hrsg.). *Praktisches Lexikon der Spiritualität*. Freiburg - Basel - Wien : Herder, 1988.
- STEJSKAL, Jan. *Podivuhodný příběh Jana Jeronýma*. Praha : Mladá fronta, 2003.
- ŠUBRT, Jiří. *Římska literatura*. Praha : Oikúmené, 2005.

- TAFT, F. Robert. *Život z liturgie. Tradice Východu i Západu*. Olomouc : Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2008.
- VENTURA, Václav. *Spiritualita křesťanského mnišství 1. Od prapočátků po Svatého Jana Zlatoústého*. Praha : Benediktinské arciepatství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2006.
- VOPATRNÝ, Gorazd. *Hesychasmus jako tradiční křesťanská spiritualita. Pohled na člověka a duchovní život z pravoslavné perspektivy a její spiritualita*. Brno : L. Marek, 2003.
- WINKELMANN, Friedhelm. *Die östlichen Kirchen in der Epoche der christologischen Auseinandersetzungen (5. Bis 7. Jahrhundert)*. Berlin : Evangelische Verlagsanstalt, 1980³.
- WINKELMANN, Friedhelm et al. *Byzanz im 7. Jahrhundert. Untersuchungen zur Herausbildung des Feudalismus. Berliner Byzantinische Arbeiten 48*. Berlin : Akademie Verlag, 1978.
- ZÁSTĚROVÁ, Bohumila et al. *Dějiny Byzance*. Praha : Academia, 1996.

Štúdie a články

- BELEJKANIČ, Imrich. Palamizmus s dejinách Byzancie. In PEKÁR, Martin - DERFIŇÁK, Patrik - ZMÁTLO, Peter. *Annales historici prešovensis. Anno 2005*. Prešov : Universum, 2005, s. 9-24.
- BROCK, P. Sebastian. Syrský orient: Třetí „plíce“ Církve? In *Parrésia. Revue pro východní křesťanství*, 2007, roč. 1, č. 1, s. 101-115.
- DERWISCH, Marek. Vztahy mezi východním a západním mnišstvím v 11. Století. In SOMMER, Petr (ed.). *Svatý Prokop, Čechy a střední Evropa*. Praha : Lidové noviny, 2006, s. 64-77.
- ČEMUS, Richard. Umění modlit se srdcem. In *Úpřímná vyprávění poutníka svému duchovnímu otci*. Olomouc : Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2001, s. 5-49.
- DOSPĚL, Marek. Hledat první křesťany v egyptském písku. In *Parrésia. Revue pro východní křesťanství*, 2007, roč. 1, č. 1, s. 191-204.
- ГРАНИЧ, Филарет. Прилоги правой истории монастыря у грчки областима позноримског царства у IV. - VI. веку. In *Богословие*, 1988, roč. XLII (LVI), č. 1-2, s. 73-100.
- HARTEL, Gottfried. Einige Beispiele der Religionspolitik Kaiser Theodosius I., anhand des Codex Theodosianus. In KURZOVÁ, Helena -

- BROŽOVÁ, Štěpánka - VANĚČKOVÁ, Zuzana. (eds.). *Spaeculum Antiquitatis Graeco-Romane. Studia Ioanni Burian sexegenario oblata*. Praha : Kabinet pro studia řecká, římská a latinská ČSAV, 1990, s. 86-97.
- HOFMANN, Johannes. Císařovna Pulcherie. In *Salve. Revue pro teologii a duchovní život*, 2005, roč. 15, č. 1, s. 7-23.
- CHVÁTAL, Ladislav. Souvstažnost „milosti“ a „přirozenosti“: kosmologické předpoklady nauky o milosti u Maxima Vyzanvače. In KARFÍKOVÁ, Lenka - MRÁZEK, Jiří. (eds.). *Milost podle Písma a starokřesťanských autorů*. Jihlava : Mlýn, 2004, s. 176-192.
- CHVÁTAL, Ladislav. Stasis aeikinétos - tautokinésis stasimos. Dialektika eschatologického stavu u Maxima Vyzanvače. In HUŠEK, Vít - KITZLER, Petr - PLÁTOVÁ, Jana. (eds.). *Antické křesťanství: liturgie, rétorika, antropologie*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2009, s. 126-134.
- КАЖДАН, А. П.: Придварительные замечания о мировоззрении византийского мистика X. - XI.вв. Симеона. In *Byzantinoslavica*, 1967, roč. XXVIII., č. 1, s. 1-38.
- KRIVOCHÉINE, Basil. Asketické a theologické učení sv. Řehoře Palamy. In *Orthodox revue* 2, 1998, č. 2, s. 8-48.
- MEYENDORFF, John. Svatá Trojice v theologii Sv. Řehoře Palamy. In *Orthodox revue* 3, 1999, č. 3, s. 76-88.
- MEYENDORFF, John. Řehoř Palama. In *Studijní texty ze spirituální teologie II. Osoba - osobnost - osobitost*. Olomouc : Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2004, s. 102-138.
- NEUPAUER, Eduard. Typológia a právne postavenie kláštora v Byzancii. In *Byzantinoslovaca*, 2006, roč. I., č. 1, s. 36-39.
- OUCHAROV, Nikolay. Localization of Byzantine, Bulgarian, Serbian and Russian Scriptoriums, Chancelleries and Archives of the 9th - 14th Century. In *Byzantinoslavica*, 2006, roč. LXIV., s. 193-220.
- PAVLÍK, Jiří. Hodonocení vzdělání v literatuře počátků egyptského mnišství. In *Salve. Revue pro teologii a duchovní život*, 2006, roč. 16, č. 1, s. 7-21.
- PAPADAKIS, Aristeides. Byzantine monasticism reconsideret. In *Byzantinoslavica*, 1986, roč. XLVII., č. 1, s. 34-46.

- PLESZCZYNSKI, Andrzej. Ota III. a problém východní misie. Několik poznámek k politickému a ideologickému pozadí fundace pro eremity v Polsku. In SOMMER, Petr (ed.). *Svatý Prokop, Čechy a střední Evropa*. Praha : Lidové noviny, 2006, s. 77-90.
- SUTTNER, Christoph Ernst. Das basilianische Mönchtum - Lebenszelle der Kirche. In RAUCH, Albert - IMHOF, Paul. (eds.). *Basilius. Heiliger der Einen Kirche*. Regensburger Ökumenisches Symposium 1979. Im Auftrag der Ökumene-Kommision der Deutschen Bischofskonferenz 16. 7. Bis 21. 7. 1979. München : Koinonia. Schriftenreihe des Ostkirchlichen Instituts Regensburg I. - Verlagsgessellschaft Gerhard Kaffke, 1981, s. 109-126.
- SUCHÁŇ, M. Filip. Svatý Gerlach eremita. In KUBÍN, P. - PÁTKOVÁ, H. - PETRÁČEK, T. (eds.). *Světcí a jejich kult v středověku*. Sborník KTF UK, Ed.: Dějiny umění - historie IV. Praha : Ústav dějin křesťanského umění, 2006, s. 137-169.
- ŠAFIN, Ján. K histórii palamizmu vo vieroučnom a dejinnom kontexte. In PEKÁR, Martin - DERFIŇÁK, Patrik - ZMÁTLO, Peter. *Annales historici prešovensis. Anno 2005*. Prešov : Universum, 2005, s. 25-42.
- VAVŘÍNEK, Vladimír. Otcové pouště v pozdně antické společnosti. In LENDĚLOVÁ, V. - ŘOUTIL, M. (eds.). *„Rýžoviště zlata a doly draho-kamů...“ Sborník pro Václava Huňáčka*. Praha : Pavel Mervart a Karlova univerzita, 2006, s. 83-97.

STRUKTURA VĚZEŇSKÉHO KAPLANA V NĚKTERÝCH STÁTECH EVROPY

Valentína Matúšová

Funkce vězeňského kaplana byla poprvé uznána v Evropě koncem XVIII. století ve věznicích ve Velké Británii. Kněží, pracujícím v armádě, věznicích a nemocnicích se začalo říkat – kaplani. Ale paradox této doby je v tom, že sociální práce s odsouzenými a ochrana jejich práv začala mít větší význam, než duchovní pokrm. V dnešní době se kaplanem může stát i civilista a kaplanům-klerikům je zakázáno mluvit o své víře bez souhlasu s odsouzenými. Navíc v západním světě se zvyšuje počet lidí, kteří si myslí, že funkce vězeňského kaplana není zapotřebí a měla by být zrušena. Takto ušetřené peníze by se mohli použít na zlepšení sociálních potřeb odsouzených.

Kaplani v Británii a Walesu

1779 – znaková data v historii vězeňské služby. V tomto roce se v Británii stal kněz státním zaměstnancem věznice. Jenže ve státě existovalo dost silné lobby, překážející nárůst moci církve v penitenciálním systému, kdy převládal názor, že práce s odsouzenými a péče o ně je starostí navíc a není tato práce povinností státu. Proto kaplani sloužili – pracovali jen v některých vězeňských zařízeních. Čtyřicet let trval proces, po němž se vězeňský kaplan stal zaměstnancem penitenciálního úřadu na jedné úrovni s ředitelem věznice a doktorem.

Podle britských zákonů z let 1823 – 1825 mohla být věznice otevřena jen když byli obsazeny všechny tři dolžnostní funkce. V zákoníku byla také zmínka o tom, že kaplan musí patřit k Anglické církvi. Tak jako každý zaměstnanec věznice, měl i kaplan v XIX. století své povinnosti: bohoslužba se měla konat dvakrát za den, probíhala duchovní výuka odsouzených, návštěva vězeňského špitálu a samoty, pomoc při pohřbech a organizace smutečních obřadů zemřelých.

Jeden kaplan pro každého

V roce 1863 se vězeňskými kaplany mohli stát i katoličtí kněží. Nyní zákon o vězeňské službě nařizuje dodržovat náboženská práva odsouzených všech náboženství. Proto mohou být v kaplanské skupině kněží z anglikánu a katolíků, zástupci dalších křesťanských denominací, stejně jako muslimové. To znamená, že pokud kaplan pracuje s vězni jiného náboženství, tak se snaží vyřešit všechny jeho duchovní otázky (půst, poskytování duchovní literatury, pozvání k provedení náboženského obřadu kněze apod.) Zákon dbá na dodržování náboženských obřadů pro odsouzené křesťanských denominací, hinduistů, islamistů, judaismů, sikhsovu, mormonů a pohanů.

Struktura řízení vězeňského kaplana ve Velké Británii

V Anglii Walesu vláda zaměstnává ve svých službách kaplany. Jejich hlava – vůdce – je součástí trestního systému. On není jen zaměstnanec systému, ale také státní úředník. Hlavní kaplan Velké Británie – anglikán, není jen arciděkanem církve, ale také i vládním úředníkem organizujícím práci všech kaplanů. Má zástupce v administrativě. Jsou to zástupci anglikánské a katolické církve, stejně jako tzv. svobodných církví (to znamená různých křesťanských denominací). Mimo toho anglikánská církev má ještě jednoho zástupce pro vězeňskou problematiku (vězeňskou duchovní péči) a tím je biskup. Jeho pozice je po statusu rovna pozici hlavního kaplana Spojeného království. Tento biskup koordinuje práci anglikánských kněží, kterých je většina mezi vězeňskými kaplany. Nicméně pokud biskup vyjadřuje výhradně zájmy Anglikánské církve, to hlava kaplanů je i státním zaměstnancem. Spolu s biskupem se snaží řešit problémy duchovní péče a sociálního zabezpečení vězňů nejen v rámci jednotné struktury (např. kostel), a ve dvou různých strukturách, kdy jeden je zástupcem státu a druhý církve. Jedná se o poměrně složitý systém, protože v něm existují dvě různé osoby, jejichž pravomoc je skoro stejná. Tato situace se vyvinula historicky a je považována za dobrou. Porovnejme např. obdobnou situaci v Rusku: pokud za vztahy mezi státem a církví je zodpovědná jen policie a vládní úředník v jedné osobě, pak v Anglii dva muži, oba patří k anglické církvi.

Struktura kaplanů ve vězení

Struktura kaplanů ve vězení je následující: senior kaplan je náměst-
tek ředitele věznice, může být knězem anglikánské církve a může být
i laikem. On má administrativní zodpovědnost za koordinaci a práci
všech kaplanů, kteří mohou být i laici. Proto také potřebují speciální
vzdělání a povolení k vězeňské službě od své církve. Často se stává, že
na 20 kaplanů z různých denominací v jedné věznici jsou pouze dva
duchovní.

Kaplaní jsou oprávněni pracovat na plný úvazek (celý pracovní
den), na částečný úvazek s hodinovou mzdou a také jako dobrovolník.
Zpravidla ve věznici pracují tři nebo čtyři státní kaplaní. Pokud jsou
potřeba zástupci jiných denominací, kteří nejsou mezi vězeňskými kap-
lany, tak jsou zvaní a placeni za hodinovou mzdu, nebo jako dobrovol-
níci. Například: kvůli malému počtu pravoslavných vězňů v anglických
věznicích není mezi vězeňskými kaplany ani jeden pravoslavný kněz.
Náklady na mzdy kaplanů jsou rovnoměrně rozloženy podle procen-
tního poměru odsouzených věřících. Proto je pravoslavný kněz často
zván jako dobrovolník (tj. neplacený).

Duchovní povinnosti jsou rozděleny na hlavní a vedlejší. K hlav-
ním patří denní návštěvy a rozhovory s odsouzenými, přijatými do
věznice v tento den, stejně jako ve vězeňské nemocnici a na samotku.
Probíhá pastorační péče a bohoslužby. Další povinností kaplana je zapo-
jení do různých programů, provádění rehabilitační, sociologické a psy-
chologické služby. Kaplani pomáhají odsouzeným udržovat rodinné
vztahy, psát dopisy rodinným příslušníkům (podle statistik je 60% věz-
ňů negramotných, sdělují jim špatné zprávy, poskytují psychologickou
pomoc těm, kteří přišli o příbuzné, pomáhají komunikovat s rodinnými
příslušníky, pokud ti jsou ve výkonu trestu v jiných věznicích. Kaplani
se také spojují s farním společenstvím, které pak bude odsouzený po
propuštění z výkonu trestu navštěvovat, pomáhají hledat zaměstnání,
lékařskou péči atd. V tomto ohledu je kaplan už méně vnímán jako zá-
stupce konkrétní církve. Mluvit o své víře kaplan může, jen když se ho
na to zeptá odsouzený. Náboženské pastorační péči jako takové v jeho
službě je velmi málo, a pro mnoho kaplanů je toto dost vážný problém.

Nevěřící vězni nechápou, proč má kaplan dostávat plat, když se nevěnuje svým přímým povinnostem, a většinu času se věnuje sociální práci.

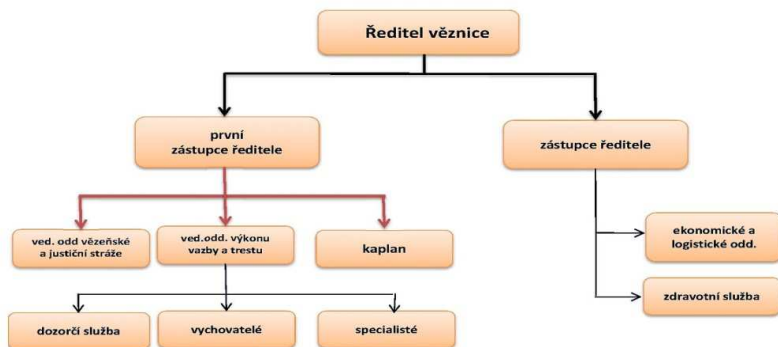
Kaplaní mají svůj záznamový sešit, do kterého zapisují a popisují práci (v průběhu dne) lidi, se kterými se setkali, koho pokřtili, zpovídali, svoje pozorování, komentáře atd.) Na základě průzkumů kaplanů vyvíjí jednotlivé programy práce s odsouzenými rehabilitační specialisti, včetně dalších služeb. Mnoho kaplanů plní povinnosti, které jim nařídila administrace věznice (např. pohlídání dětí, když manželka odsouzeného přišla do vězení na návštěvu za odsouzeným mužem).

Kaplan se stará i o duchovní stav zaměstnanců věznice (ve Velké Británii je několik věznic, které si mohou dovolit mít kaplana jenom pro zaměstnance věznice). A velmi často se stává, že se kaplani starají nejen o vězněné osoby a jejich rodiny, ale také i o vězeňský personál a jejich rodiny. Také se podílejí na auditorských zkouškách a spolu s vězeňskou administrací vypracovávají podnikatelský plán. Tohle ukazuje, jak se kaplani podílejí na administrativní a finanční záležitosti související se správou věznice.

Ve městě Cardiff (Wales) je vysoká škola svatého Michaela, která je filiálkou teologické university. Specializuje se na přípravě kněží a jáhnů církve Anglie, stejně jako ostatních, kteří jsou zapojeni do světské sociální práce. V podstatě je to školící centrum pro kaplany, kteří pracují v nemocnicích, věznicích, armádě atd. Vysoká škola pracuje s lidmi různých vyznání a poskytuje školení kaplanství jako obor v zaměstnání. Jeho absolventi obdrží magisterský diplom. A vysokoškolští profesori se po dohodě s ministerstvem spravedlnosti zabývají výzkumem celého penitenciárního systému Velké Británie.

Vězeňská duchovní služba v ČR

Organizační struktura VS ČR



Organizační struktura VS ČR

Je třeba uvědomit si hned na počátku, že VS ČR má podle zákona č. 552/1992 Sb. O Vězeňské službě ČR a justiční stráži ve znění pozdějších předpisů postavení ozbrojeného sboru, tedy vojensky řízené organizace, a jako taková se i projevuje. V jejím čele stojí generální ředitel, jmenovaný a odvolávaný ministrem spravedlnosti. Strukturu generálního ředitelství analogicky přejímají i jednotlivé organizační články, tedy věznice a vazební věznice. Kaplani, analogicky kopírují postavení hlavního kaplana, přímo podřízeného prvnímu náměstkovi generálního ředitele. Pro názornost uvádím zjednodušený organizační diagram.

Kaplan ve vězeňské hierarchii VS ČR

Uchazeč, který se chce stát kaplanem, musí absolvovat školení a dostat atestaci. Třídenním seminárním kurzem musí projít i dobrovolníci, po kterém odevzdají svoji seminární práci. Podle statistik 60% z nich vypadáva.

Požadavky k českým kaplanům obecně se shodují s požadavky jejich anglických kolegů: je to příprava a profesionální provedení vzdělávacích, duchovních a sociálních programů, jednotlivých pastoračních

setkání, rozhovory s vězni a těmi, kteří jsou ve vyšetřovací vazbě, stejně jako besedy s vězeňským personálem ale až po skončení směny. Kaplan provádí bohoslužby ve spolupráci se zástupci registrovaných církví. On organizuje skupinový nebo individuální studium Bible, koordinuje ve věznici činnost všech církví a náboženských skupin, i těch, kteří pomáhají dobrovolně. Informuje přímého nadřízeného (prvního náměstka ředitele věznice) o způsobech poskytnutí duchovní péče a zvláštních akcí v rámci jejich hranic. Také pořádá kulturní akce s duchovním obsahem.

Problematickou rehabilitací, přípravu k propuštění, budoucím místem pobytu a zaměstnáním – mají na starosti sociální pracovníci Vězeňské služby České republiky.

Nicméně kaplan i tady nezůstává stranou. Udržuje pastorační vztahy s rodinou a přáteli odsouzených, také těch, kteří jsou ve vazbě, pečuje o lidi, kteří už byli propuštěni. Ve své pracovní době se kaplan může setkávat s rodinami vězňů, jejich přáteli atd., ale i mimo vězení, aby mohl pochopit příčinu trestného činu. Kaplan také pracuje s nestátními církvemi, organizace (např. Charita, Armáda spásy). Jde o pomoc v obnovení sociálních vazeb odsouzených a jejich usmíření s oběťmi, s managementem vedoucími pracovníky věznice. Pokud je to nutné, tak se podílí na jejich pracovních schůzkách. Kaplan má právo se podívat a prohlédnout osobní složky odsouzených, které má v duchovní péči. Konzultuje také s ředitelem věznice oblast církevní problematiky a nových náboženských hnutí kvůli rozhodování o přijetí členů jiných náboženských skupin k sloužení ve věznici.

Kaplan se nachází v neustálém kontaktu s administrativní vězeňskou hierarchií, seznamuje se se závěry schůzek vedoucích oddělení a také má právo se jich zúčastnit. Toto je velmi důležité, protože tam má možnost všestranně se dovědět o vězních, slyšet názor psychologa, učitele, vychovatele, sociálního pracovníka. Polovinu svého času se kaplan nachází v přímém kontaktu s odsouzenými a obviněnými.

Kaplani vězeňské služby formálně zastupují všechny církve a náboženské organizace. Proto také musí opatrně a trpělivě naslouchat a také zacházet s náboženskými požadavky, odlišnými od jejich náboženství. V případě morálních, etických, teologických překážek a napětí

má kaplan v religióznej službe byť nápomocný a zároveň nestranný k odsouzenému. V tomto prípade kaplan zajistí odpoviadajúci duchovný príslušnej cirkvi, ktorou uznáva odsouzený. V zájmu respektovania slobody svedomia, slobody človeka, slobody viery, misionárskej práce ve prospěch jedné konkrétní cirkvi jsou zakázány: např. církev, ke které kaplan sám patří s cílem zvýšit počet svých členů. Za misionářskou činnost není považováno to, když kaplan vypráví o své církvi na žádost odsouzeného. Kaplana nikdo neobviňuje, pokud po takovém rozhovoru chce odsouzený přijmout jeho víru. Při komunikaci s vězni, kteří nejsou křesťané, se kaplan snaží splnit jejich náboženské potřeby v souladu se zákonem.

Podmínky kaplanské služby ve VS ČR

1. **Požadované vzdělání: vysokoškolské teologického směru, případně obecně vysokoškolské s teologickou** (i dodatečnou) **specializací**, opravňující k samostatnému vykonávání kazatelského (kněžského) působení v té které církvi.

2. **Pověření** církevní autoritou k tomu určenou a to výslovně pro službu kaplanskou.

3. **Členství** ve Vězeňské duchovenské péči (VDP) s **minimální roční praxí** dobrovolného duchovního v tomto sdružení.

4. **Doporučení** výkonného výboru VDP na základě slyšení církevního pracovníka.

Poznámky:

1. Jelikož se jedná o pracovní vztah k VSČR, je zcela zřejmé, že je nutno respektovat podmínky této organizace. Nelze očekávat, že církevní autorita dosáhne svým pověřením kaplanského umístění svého duchovního.

2. Jde o funkci v rámci Vězeňské duchovní služby, která je **službou ekumenickou**. S obsazením kaplanského tabulkového místa nebo jeho části konkrétní osobou musí souhlasit i ředitel příslušné věznice a adept musí být pro tento účel všestranně „přijatelný“.

3. Přes svou příslušnost k určité konfesi musí být adept připraven na vnímání i jiných religiózních směru i na činnost všeobecně humanit-

ní a na **upuštění od jakékoliv formy misijního úsilí pro svou církev**. Vhodnost náboženské orientace posuzuje v posledu i výkonný výbor VDP při rozhodování o doporučení takového kandidáta jako člověka pro dané místo a danou funkci vhodného.

Seznam registrovaných církví a náboženských společností působících v VS ČR k 1. 1. 2012

1. Apoštolská církev
2. Bratrská jednota baptistů
3. Církev adventistů sedmého dne
4. Církev bratrská
5. Církev československá husitská
6. Církev římskokatolická
7. Církev řeckokatolická
8. Českobratrská církev evangelická
9. Evangelická církev metodistická
10. Federace židovských obcí v ČR (FŽO)
11. Jednota bratrská
12. Křesťanské sbory
13. Luterská evangelická církev a. v. v ČR
14. Náboženská společnost českých uniátů
15. Náboženská společnost Svědkové Jehovovi
16. Novoapoštolská církev v ČR
17. **Pravoslavná církev v českých zemích a na Slovensku**
18. Slezská církev evangelická augsburského vyznání
19. Starokatolická církev v ČR

Kaplan v Estonsku

Mezi zeměmi bývalého Sovětského svazu velký úspěch v práci pastorační vězeňské služby dosáhlo Estonsko. V Estonsku se vězeňská duchovní péče vyvinula poměrně nedávno, nicméně státní orgány systematicky prosazovali a zaváděli funkci vězeňského kaplana na ministerstvu spravedlnosti Estonska. V roce 2009 estonské kaplanství oslavilo 20. výročí svého založení.

V roce 1989 ministerstvo vnitra Estonské republiky umožnilo dobrovolníkům navštěvovat věznice. Na koordinaci jejich činnosti se podílelo Sdružení estonských kaplanů. Jejich práce byla financována jednou z organizací věnující se vězeňské službě ve Spojených státech.

V roce 1997 byla v estonských věznicích zavedena funkce kaplana (v sociálním oddělení věznice) a v této době začal být placen kaplan státem.

Každá estonská věznice má svůj institut starších kaplanů nebo koordinátorů. Hlavním požadavkem ke kaplanátu je to, že kandidát musí mít nejméně hodnostdiákona, a také musí mít vyšší teologické vzdělání. Výjimky mohou mít jen ti, kteří mají pracovní zkušenosti. Kromě toho jednou nebo dvakrát za rok se pořádají kvalifikační kurzy. V povinnosti kaplana vchází liturgická praxe, stejně jako konzultační, duchovní péče a administrativní práce. Podle výsledků své činnosti píší estonští kaplani čtvrtletní zprávy.

Závěry

Závěrem lze konstatovat, že ve všech systémech organizace vězeňského kaplanství je vidět činnost státem registrovaných církví a ostatních náboženských společností na mezikonfesionálním základě. Kaplani jsou zahrnuti v těchto systémech jako dobrovolníci, nebo jako vládní úředníci s příslušnými povinnostmi. Právním základem pro vězeňskou službu jsou Evropská vězeňská pravidla, doplněna vnitrostátními právními předpisy a pokyny. Konfesionální určení kaplanů může být určeno proporcionální konfesionální náboženskou příslušností vězňů (např. v Estonsku, České republice a Německu tuhle funkce realizuje Sdružení vězeňské služby), nebo přítomnost oficiální státní církve např. ve skandinávských zemích, kde kaplani patří k jádru státní církve, a také vytváří možnost realizace práv jiných náboženství mezi odsouzenými (zástupci jiných vyznání a náboženství).

Pracovně se kaplan zaměřuje na všechny vězně, nejenom na zástupce své konfese: rozdíl mezi duchovní péčí, možná dokonce náboženskou, na základě tzv. universálních lidských hodnot a náboženskou péčí (sloužením liturgií atd.), je zřejmý. Kromě toho mají kaplani další zodpovědnost spojenou se sociální prací, kdy se jedná o rozhovory

a zápisy nových lidí, řešení otázek souvisejících s náboženskou stravou – dietou (půsty pro křesťany, muslimy a židy), návštěva vězně v samovazbě a pacienta ve vězeňských nemocnicích. Kaplani jsou zapojeni do sociálního programu se sociálními pracovníky, neboť problémy a otázky rehabilitací se považují za nezbytné pro účinnost celého vězeňského systému.

Hlavní věcí v kaplanské službě je dodržování práv vězňů na svobodu náboženského vyznání a ochrana jejich lidské důstojnosti.

Za pozitivní lze považovat obecnou představu o humanizaci vězeňského režimu a podporu vězně ve výkonu trestu a také určení příčiny jejich trestné činnosti. Bezpochyby důležitým bodem je vytvoření individuálního plánu s každým vězněm (vzdělávání, školení, psychologický výcvik, obnovení vazeb s rodinou a komunitou), jehož prostřednictvím je možné zabránit následné recidivě.

Každý kaplan musí být kaplanem „pro všechny“, vězně, bez ohledu na církevní nebo náboženskou příslušnost, tak jeho misionářská služba prakticky mizí. Kaplan v pastoračních věcech dost často vystupuje jako manažer, poskytující příležitost náboženské svobody pro odsouzené. Už méně a méně je křesťanský chrám vnímán pouze jako místo Svátosti, stejně jako v případě nedostatku místa, nebo o svátcích, kdy v jednom chrámovém prostoru probíhají náboženská setkání nejen zástupců různých křesťanských denominací, ale také i nekřesťanských náboženství a dokonce i pohané. Takže chrámové prostory vypadají spíše jako modlitební místnosti pro multi-náboženské obřady.

Za kontroverzní může být považována přednost státního statutu a pracovní mzdy kaplanů. Jako součást systému trestního soudnictví to znamená nacházet se v hierarchické a finanční závislosti na ředitelství věznic. Kaplan nemá možnost samostatně posoudit a jednat v různých konfliktních situacích, vzniklých mezi vězni a vězeňským personálem. Z toho vyplývá, že kaplani v evropských věznicích nemusí být nutně kněží a jejich povinností nemusí být úzkokonfessionální, na bohoslužby se zvou zástupci jiné konfese nebo náboženství.

Obecně lze říci, že evropský kaplanský systém funguje účinně a má různé konstrukční tvary, jak v mezikonfesionálních, tak oficiálních vztazích s vězeňským systémem různých zemí. To umožňuje určit ne-

jlepší metody kaplanské práce pro země, které začínají s vězeňskými službami na trvalých základech.

Zoznam bibliografických odkazov:

- BAJCURA, L. *Jeden den komise ČNV. Zpravodaj SNV č. 2/1990.*
- BAJCURA, L. *Cesta k duchovnímu očistění. Druhé, doplněné vydání. Straž pod Ralskem: Institut vzdělávání Vězeňské služby České republiky, 2008*
- BAJCURA, L. *Vina a viník z pohledu vězeňského specialisty a duchovního. In. Otázka přijetí viny jako součást resocializačního procesu. Společný seminář VS a VDP 3. a 4. června 1999.*
- GOYLE, A. *Řízení věznic v čase změn. Příloha časopisu Českého vězeňství č. 1/2004. ISSN 1213-9297, ISBN 80-239-3142-3.*
- HALA, J. *Bolest a naděje vězení. Praha: Triton, 2007 ISBN 978-80-73-87013-3.*
- HALA, J. *Úvod do teorie a praxe vězeňství. České Budějovice: Vysoká škola evropských a regionálních studií, 2005 ISBN 80-86708-05-5.*
- Evropská vězeňská pravidla. Doporučení Rec (2006)2. Příloha časopisu Českého vězeňství č. 1/2006. Praha: VSČR, 2006. ISSN 1213-9297*
- KRYŠTOF, biskup olomoucko-brněnský: *Byzantologie I. Úvod a přehledné dějiny byzantského státu. 1. vyd. Prešov : Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach. Pravoslávna bohoslovecká fakulta v Prešove, 1995. 176 s. ISBN 80-7097-325-0.*
- KRYŠTOF, arcibiskup: *Církev a společnost. In: Pravoslávny teologický zborník XXIV (9). Prešov : PBF PU v Prešove, 2001. S. 7-17. ISBN 80-8068-081-7.*
- MATUŠOVÁ V. *Kaplanská služba v České republice. Přednáška na XVIII Mezinárodních Roždestvenských čteních, Moskva 2010.*
- MEZNIK, J. a kol. *Základy penologie. Brno: Vydavatelství Masarykově Univerzity v Brně, Právnická fakulta, 1.*
- MITAŠ, V. a kol. *Duchovenská služba v penitenciárním prostředí. Praha: VDP a IVVS ČR, 2007.*

Zpravodaj SNV vycházel do roku 1990, pak v roce 1991 byly jen „Aktuální informace“ jak interní tisk. Od roku 1992 vychází České Vězeňství, které je v rubrice „Ke stažení“ na www.vscr.cz

Zákony a předpisy v platném znění

NGŘ Č.15/2011, o organizace duchovní služby ve Vězeňské službě ČR.

ML Hl. Kaplana č.7/2007, o problematice náboženských symbolů.

Ústavní zákon č.2/1993 Sb., o vyhlášení Listiny základních práv a svobod.

Internetové zdroje

http://www.vscr.cz/generalni_reditelstvi_19/historie_vezenstvi

<http://www.vdpcr.eu/>

http://e-vestnik.ru/analytics/kapellanskaya_dolya._opyt-3356/
www.pfi.org - Věstník turemnogosluzhenija.

**POJEM „BLAHODAŤ“ VO SVÄTOM PÍSME
(Ako rozumieť pojmu „blahodať“
v liste apoštola Pavla Filipským kresťanom)¹**

Andrej Dupej

V liste, ktorého autorom je apoštol Pavol, sa hneď v prvej kapitole v druhom verši píše takto:

2 **ΧΑΡΙΣ** ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ Θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.

2 **БЛАГѢ** БЛАМЪ Н МІРЪ ѿ Б҃ГА ѠЦА НАШЕГѦ Н Г҃ЛА ІІСѦ ХРІСТА.

2 **blahodať** Vám a pokoj od Boha, nášho Otca, a Pána Isusa Christa.

Apoštol Pavol zvyčajne používa vo svojich úvodných slovách slovné spojenie ako pozdrav, ktorý charakterizuje jeho listy práve v tomto v znení: „**БЛАГѢ** БЛАМЪ Н МІРЪ ѿ Б҃ГА ѠЦА НАШЕГѦ Н Г҃ЛА ІІСѦ ХРІСТА.“ V niektorých listoch je tento zaužívaný pozdrav aj rozšírený ako napr. v liste Galatským, v prvom a druhom liste Timotejovi. Naopak, tento svoj pozdrav skrátil v prvom liste Tesalonickým. Napriek týmto rozdielom sa nič nemení na tom, že apoštol Pavol pozdravuje všetky Cirkvi rovnako, a to blahodaťou a pokojom.

Je pravda, že starobylí Gréci a Rímanovia týmto slovom „**ή χάρις**“ vyjadrovali poňatie o príjemných vlastnostiach osoby alebo predmetu (napr. krása nejakej veci alebo umelecké dielo, krása charakteru, krása reči, pohybu, správania sa atď.). Druhý význam tohto pojmu je spojený s vyjadrením pocitov, ktoré tieto predmety alebo osoby vzbudzujú u okolitých ľudí (také duševné stavy, ako napr. súcit, milosť, láska, milosrdenstvo, vďačnosť atď.).² V teologickom Chápaní má pojem „**ΧΑΡΙΣ**“ úplne iný význam, i keď tento pojem „**ή χάρις - БЛАГѢ - blahodať**“ je

¹ „Tento príspevok je parciálnym výstupom z projektu: The work was supported by the Agency of Ministry of Education, science, research and sport of the Slovak Republic, the project ITMS: 26110230069.“

² Pozri *Nehomérovský slovník řeckočeský*. F. Lepař. Mladá Boleslav 1892, s. 1151.

v mnohých slovenských prekladoch nahradený slovom milosť. Tento prekladový ekvivalent nie je adekvátny originálnym gréckym textom, kde sa požíva na vyjadrenie milosti a súcitu pojem „το ἔλεος¹“. Apoštol Pavol vo svojich pozdravoch používa pojem „ἡ χάρις“ a nie pojem „το ἔλεος“. Z jeho života vieme, že bol vzdelaný a ovládal židovský a aramejský jazyk. Aj keď neštudoval grécky jazyk, veľmi dobre ovládal gréčtinu, ktorú si osvojil už v detstve.² Ak by chcel použiť pojem „το ἔλεος“ vo význame milosť, tak by to urobil. Rozhodol sa však pre pojem „ἡ χάρις“, ktorý má iný, viac duchovný význam ako pojem „το ἔλεος“. V starogréckom slovníku je pojem „ἡ χάρις“³ adekvátny pojmu „blahodať“ hlavne v teologickom význame. Taktiež aj v novej gréčtine je pojem „χάρις“⁴ prekladaný pravoslávnymi vedeckými pracovníkmi ako „blahodať“.

Ak sa zamyslíme nad pojmom „БЛАГОТѢ – blahodať“, tak slovo „БЛАГОТѢ“ v cirkevnej slovančine je zložené substantívum, ktoré tvoria dve slová: БЛАГО – blaho (dobro) a slovo ДАТИ – dáti (dať), čiže dávať dobro (blaho). Toto substantívum neznamena to, že sa nad nami Boh zmilováva (ako je to cítiť zo slova το ἔλεος – milosť), ale skôr to, že Boh nás niečím dobrým obdarúva dáva БЛАГО – blaho. Správne pochopenie tohto pojmu je pre nás dôležité aj preto, lebo je v ňom vyjadrené aj zachovanie slobodnej vôle⁵ človeka, pretože dar môže človek buď odmietnuť, alebo prijať.

V podobnom zmysle pojem „blahodať“ rozoberá aj L. Krutská vo svojej diplomovej práci, kde zdôrazňuje problém prekladu tohto slova

¹ Pozri *Nehomérovský slovník řeckočeský*. F. Lepař. Mladá Boleslav 1892, s. 363.

² ЛОГИУХИН, А. П., *Толковая Библия*, т. 3, С.-Петербург 1911-1913, s. 362, pozri tiež PRUŽINSKÝ, Š.: Úvod do Svätého Písma Nového zákona, Prešov 2001, s. 262-263.

³ Pozri *Древнегреческо-русский словарь. Том I-II*. Red. И. X. Дворецкий. Москва 1958. s. 1766.

⁴ Pozri ZOZULAK, J.: Grécke teologické pojmy. In: *Pravoslávny teologický zborník*. PU v Prešove. PBF 1998, roč. XXI (6), s. 297, pozri tiež *Grécko-slovenský, Slovensko-grécky slovník*. Red. J. Zozulák a kol. Prešov 2011, s. 343.

⁵ Slobodná vôľa človeka, ktorú človek dostal hneď pri jeho stvorení Bobom v raji. (Adam a Eva, pokušenie a ich následný pád.)

do slovenského jazyka, nakoľko slovenský jazyk neobsahuje tento pojem a nahrádza sa inými ekvivalentmi.¹

Problematická otázka používania pojmu „blahodať“ a jeho začlenenie do spisovného slovenského či českého jazyka je aj podľa duchovných otcov v Českej republike nevyhnutnosťou. Nakoľko preklady s ekvivalentom milosť nevyjadrujú plné duchovné cítenie, resp. stráca sa skutočný význam pojmu „blahodať“ nahradeným ekvivalentom milosť/milost.² Pojmu „blahodať“ zodpovedá v starogréckom jazyku slovo „ἡ χάρις“, v novogreckom jazyku slovo „χάρη“ a v latinskom jazyku slovo „gratia“.

V Starom Zákone sa slovu blahodať pripisovalo viacero významov. Vo svojom prvotnom význame toto slovo poukazuje na vlastnosti predmetov, vzbudzujúcich u ľudí pocity estetického uspokojenia a potešenia. Tiež sa tento pojem často používa na označenie sympatických (pozitívnych) pocitov, ktoré vznikajú medzi ľuďmi, ako napr. blahosklonnosť, blahovôľa, blahorozpoloženie, priazeň a príjemná nálada. Môžeme to vidieť aj na príklade: „ἡ δάμις **ἐλπίτη** λίθου εἰς μέλι πρὸς ἐργασίαν: ἔγδ᾿ ἔμε πόνησθε, ἢ ὡνάτε τιμὴν – A dám **blahodať** tomuto ľudu (to jest Izraelu) pred Egypťanmi, takže keď pôjdete preč, nedajú vám odísť naprázdno.“³ Pod pojmom „**ἐλπίτη**“ sa pomerne často v Starom Zákone vyjadroval postoj alebo vzťah Boha k človeku, napr. „Ἡὼς ἔμε ὡρῆτε **ἐλπίτη** πρὸς γῆμας εἰς οἶκον. – Noe získal **blahodať** pred Hospodinom Bohom“⁴. Aj Abrahám, keď mal videnie Svätej Trojice zvolal: „ἡ γενεὴ γῆν, ἃς με ὤρε ὡρῆτόχως **ἐλπίτη** πρὸς τοκοῖν, ἢ μινὴν βαλὲν τοκοῖν. – Riekol: Pane, ak som získal u teba **blahodať**, neobíd' svojho služobníka.“⁵ Takýmto spôsobom, sa slovom „blahodať“ vyjadruje súdržnosť a priazeň Boha k človeku.

¹ Pozri KRUTSKÁ, L.: *Problematica prekladu teologických termínov (rusko – slovenský komparatívny plán)*. (Diplomová práca). FF PU, Prešov 2008. s. 43 – 44.

² Pozri BAUDIŠ, J.: *O pojmu „blahodať“* (online) [cit. 2013-02-06]. Dostupné na internete: <<http://www.orthodoxia.cz/blahodat.htm>>

³ 2Mjž 3, 21. (Slovenský preklad autora).

⁴ 1Mjž 6, 8. (Slovenský preklad autora).

⁵ 1Mjž 18, 3. (Slovenský preklad autora).

V Novej Zmluve sa slovo „ή χάρις – БЛГТЬ“ požíva niekedy aj vo vzťahu k ľuďom i vzťahom medzi nimi. Anjeli pri narodení Isusa Christa spievali: „СЛАВА ВЪ ВЪШННХЪ БГѢ, ꙗко на зѣмли мѣрь, ко челоуѣцѣхъ БЛГОВОЛЕНІЕ. – Sláva Bohu na výsostiach a na zemi pokoj, v ľuďoch blahovôľa.“¹ Tu je vyjadrená priazeň Boha k ľuďom. Inokedy to slovo v Novej Zmluve znamená nejaké blaho - БЛГ nielen duchovné ale aj materiálne blaho, ktoré má duchovný význam. Apoštol Pavol počas svojho života a pôsobenia používal slovo „БЛГТЬ“ na vyjadrenie milodarov, ktoré zbieral pre jeruzalemskú cirkev. „БГДА ЖЕ ПРИДѢ, ꙗже ѡце ѡбѣщете, съ послѣднѣи мѣхъ послѣ ѡнѣхъ БЛАГОДАТЬ ВАШУ ко ѡблчѣннѣмъ. – Keď prídem, pošlem tých, ktorých uznáte za hodných, s listom zaniest' váš **milodar** do Jeruzalema.“² Ďalej apoštol Pavol, ktorý vedel, akými cnosťami sú naplnení korintskí kresťania, pripomínal im nutnosť finančnej pomoci aj iným Cirkvám.: „Но ꙗкоже ко вѣмъ ѡбѣщете, вѣроу ꙗко словомъ, ꙗко рѣшѣномъ, ꙗко вѣщѣемъ тѣмъ, ꙗко любѣю, ꙗже ѡ вѣхъ къ намъ, да ꙗко въ сѣхъ БЛАГОДѢИ ѡбѣщете. – A ako vo všetkom rozhovorujete, vierou, slovom, i poznaním, vo všetkej horlivosti a v láske, ktorú sme vo vás vzbudili, tak aj v **blahodati** rozhovorujete.“³ Inokedy slovo „БЛГТЬ“ je u apoštola Pavla používané vo vzťahu k duchovným pojmom. „Благо слово гнило да не ѡхлѣдѣтъ ѡ ѡблчѣннѣхъ, но тоу ѡблчѣннѣхъ ѡблчѣтъ БЛГ ко созданію вѣры, да даѣтъ БЛГТЬ слышѣемъ. – Z vašich úst nech nevyjde nijaké zlé slovo, ale iba dobré, na potrebné budovanie, aby prinášalo **blahodať** tým, čo počúvajú.“⁴

Na vyjadrenie vzťahu Boha k človeku v Novom Zákone môže mať pojem „blahodať“ dva významy. V prvom význame, môže byť slovo „blahodať“ použité v zmysle *božských vlastností*. V tomto prípade je „blahodať“ ťažké odlíšiť od ostatných vlastností Boha, ako sú dobro a láska. Je pravda, že sa často pojem „blahodať“ približuje aj k pojmu milosť

¹ Lk 2, 14. (Slovenský preklad autora).

² 1 Kor 16, 3. (Slovenský preklad autora).

³ 2 Kor 8, 7. (Slovenský preklad autora).

⁴ Ef 4, 29. (Slovenský preklad autora).

a súcit (grécky το ἔλεος). Týmto vyjadruje Božiu lásku k padlému ľudstvu, ktoré si ani nezaslúži jeho božskej láskavosti.

Vo Svätom Písme použitie pojmu „blahodať“ je spojené aj s osobou Presvätej Bohorodičky, kde sa píše: „Ἄγγελος ἔφη πρὸς τὴν Μάρίαν· ἡ σὺ ἐσὶν ἐν χάριτι καὶ ὁ υἱὸς σου ἐστὶν ἐν σοφίᾳ τοῦ Θεοῦ.“¹ V rovnakom zmysle sa tento pojem používa aj v prvom liste apoštola Petra: „Καὶ ὡς ἡμεῖς οὐκ ἐσμεν ὡς οἱ ἄγγελοι, ἀλλὰ ὡς ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, ὁ ὢν ἐν χάριτι καὶ ἐν σοφίᾳ τοῦ Θεοῦ.“² Ďalej v tom istom liste apoštola Petra je Boh nazývaný „ἡ χάρις καὶ ἡ εὐλογία τοῦ Θεοῦ πατρὸς ἡμῶν, τοῦ πατρὸς τοῦ Θεοῦ.“³ U apoštola Pavla sa ešte dočítame: „ὡς ἡ χάρις καὶ ἡ εὐλογία τοῦ Θεοῦ πατρὸς ἡμῶν, τοῦ πατρὸς τοῦ Θεοῦ.“⁴

Druhý význam slova „blahodať“ znamená *plnosť lásky a milosrdenstva Božieho*, ukazujúceho sa a zjaveného v zmierení. Prejavuje sa vo forme vyliatia sa či pôsobenia na ľudí v podobe živej a aktívnej sily. Táto sila ľuďom pridáva plody spasenia, oživuje a pomáha im v spásе. Pokiaľ ide o „blahodať“ v druhom slova zmysle, t. j. ako Božskej sily⁵, pôsobiacej na človeka a v človeku, je slovo „χάρις“ často nahradené či doplnené slovom „δύναμις“⁶, čo doslovne znamená moc, sila. Svätý Diadochos Fotikiský hovorí: „*Ustavične očakávame prítomnosť všadeprítomného, neviditeľného, nepochopiteľného, nepomenovateľného a nekonečného Boha ako viditeľného prostredníctvom Jeho nestvorených energií v hĺbke nášho*

¹ Lk 1, 30. (Slovenský preklad autora).

² 1 Pt 4, 10. (Slovenský preklad autora).

³ 1Pt 5, 10. (Slovenský preklad autora).

⁴ 2 Kor 9, 8. (Slovenský preklad autora).

⁵ Blahodať, božská sila, nestvorená Božia energia. Pozri Učenie sv. Gregora Palamu o Božích energiách. (online). [cit. 2013-01-20]. Dostupné na internete: <<http://www.orthodox.sk/press/knihy/Katalog/Pts20.htm>>

⁶ Pozri F. Lepař. Cit. dielo, s. 310.

*srdca!*¹ Tak aj v poučeníach apoštola Pavla, je „blahodať“ v užšom slova zmysle aj **sila**, ktorá žije a pôsobí v človeku. Napríklad: „и рече ми: доваѣтъ тѣ бл҃гѣть моя: силѣ бо моя въ немощи совершѣется. Слѣдѣ ѡубо похваляюа паче въ немощехъ моихъ, да величѣа въ мѣ силѣ хр҃тѣова – ale povedal mi: udatnie ti moja **blahodať**, lebo **sila** moja v slabosti sa zdokonaľuje. A tak sa budem radšej chváliť svojimi slabosťami, aby sa vo mne usídlila **sila** Christova.“² A tiež: „Бл҃гѣтїю же бж҃іею љемь, љже љемь, и бл҃гѣть љгѡ, љже бо мнѣ, не тѣмѣ бытъ, но паче вѣхъ љхъ потрѣбныхъ: не љзъ же, но бл҃гѣть бж҃їа, љже со мною“. – Z Božej **blahodati** som tým, čím som, a Jeho **blahodať** nebola vo mne márna. Veď som pracoval viac ako všetci, vlastne ani nie ja, ale **blahodať** Božia so mnou.“³ Apoštol Pavol tieto slová povedal s pokorou, lebo neriekol: ja som urobil všetko, čo bolo potrebné pre získanie blahodate, a tak blahodať Božia, ktorá bola vo mne, nebola daromná.⁴ Apoštol Pavol podobne píše aj Kolosanom: „въ немже и трѣбѣюа и подвижѣюа по дѣетвѣ љгѡ дѣетвѣемомѣ бо мнѣ силѣ“. – V ňom sa namáham a borím Jeho mocou, ktorá pôsobí vo mne **silou**.“⁵

V tejto chvíli vzniká otázka: „Kto teda môže prijať spásanosnú „blahodať“ ako plnosť lásky a milosrdenstva Božieho?“

Prijať spásanosnú blahodať môže iba ten, kto pochopil a pocítil jej silu. Uvedomuje si veľkosť cti a slávy Boha a uvidel duchovnými očami priepať večnej smrti a rozkladu duše. Človek tam bol uvrhnutý prostredníctvom hriechu. Je potrebné vedieť aj to, že „blahodať“ nie je možné získať iba vlastnými silami a pričinením sa o získanie Božieho blaha. Blahodať je nám daná iba z Božieho milosrdenstva, cez Jeho večnú dobrotou, samozrejme iba vtedy, ak sa o to pričínime aj my prostredníctvom nášho úsilia v zachovávaní Evanjeliových cností, viery, pôstu, modlitby a účasti na svätých Tajinách.

¹ ZOZULAK, J.: *Viera a skutky*. Praha 2009, s. 47.

² 2 Kor 12, 9. (Slovenský preklad autora).

³ 1 Kor 15, 10. (Slovenský preklad autora).

⁴ Pozri БЛАЖЕННЫЙ ФЕОФИЛАКТ БОЛГАРСКИЙ: *Апостол с толкованием блаженного Феофилакта Архиепископа Болгарского*. Смоленск 2006. s. 590.

⁵ Kol 1, 29. (Slovenský preklad autora).

Podobne o získavaní blahodäte píše aj svätý Ján Kassián v Dobrotolibii: „Stále musíme byť presvedčení, že nijako nemôžeme dôjsť k dokonalosti svojimi vlastnými silami a svojou vlastnou námahou, hoci by sme neustále prebývali v každej cnosti. Samotné ľudské úsilie nemôže mať takú cenu a silu, aby nás vyviedlo k výške svätosti a blaženstva, ak sám Hospodin nebude pritom spolupracovať s nami a smerovať naše srdce k tomu, čo je pre nás užitočné.“¹

Prepodobný otec Justín Popovič Čelijský o blahodati píše: „Všetko, čo je sväté, pochádza z blahodäte Božej. Odtiaľ i svätosť kresťanov, je všetka z blahodäte i v blahodati. Pod blahodaťou sa chápu všetky sväté božské prostriedky i všetky sväté božské sily dané ľuďom od Trojsvätého Božstva cez Hospodina Christa kvôli ich spásu od hriechu, smrti a diabla a pre sväté žitie od Otca cez Syna vo Svätom Duchu. Odtiaľ je všetka blahodať od Boha Otca i Hospodina nášho Isusa Christa i dobrotivého Utešiteľa. Všetko, čo je pre dušu potrebné, dáva blahodať. A cez všetko to ona dáva i božský pokoj. Blahodať sa dáva ľuďom ako synom Božím. Boh je náš Otec a my sme Jeho deti, Jeho synovia. Toto poznanie a tento pocit je základom nášho kresťanského samouvedomenia a nášho kresťanského samopociťovania (prežívania). Ako sa staneme synmi Božími? Tým, že sa staneme bratmi Christovými. A ako sa staneme bratmi Christovými? Konajúc vôľu Otca Jeho nebeského: „Lebo kto koná vôľu Otca môjho, ktorý je na nebesiach, ten je môj brat.“ (Mt 12, 49) Hospodin a brat! Aká česť! Koľká zodpovednosť! Koľko je svätosti potrebnej v živote kresťana, aby sa stal a navždy aj ostal synom Božím a bratom Christovým. Silu na takéto sväté žitie nám dáva blahodať cez našu vieru a kvôli našej viere.“²

V takomto zmysle je potrebné správne porozumieť pojmu blahodať všeobecne vo Svätom Písme, ale aj konkrétne v tomto v liste apoštola Pavla Filipským kresťanom, v ktorom apoštol Pavol pozdravuje veriacich Cirkví vtedy založených a aj Cirkví v dnešných časoch. Toto správne porozumenie pojmu blahodať je potrebné hlavne kvôli duchovnému zdokonaľovaniu sa a postupnému napredovaniu ľudskej duše k spásu.

¹ ИОАНН КАССИАН РИМЛЯНИН СВЯТОЙ.: *Добротолюбие. том 2.* Краматорск 2009, s. 157.

² ПРЕПОДОБНИ ОТАЦ ЈУСТІН ПОПОВИЧ ЋЕЛИЈСКИ.: *Тумачње посланице Филиппанима Светог апостола Павла*, Београд 2002, s 232.

Zoznam bibliografických odkazov:

- BAUDIŠ, J.: O pojmu „blahodat“ (online) [cit. 2013-02-06]. Dostupné na internete: <<http://www.orthodoxia.cz/blahodat.htm>>
- Библия книги священного писания ветхого и нового завета на церковнославянском языке. Москва 1993. ISBN 5-85524-009-6.
- БЛАЖЕННЫЙ ФЕОФИЛАКТ БОЛГАРСКИЙ.: Апостол с толкованием блаженного Феофилакта Архиепископа Болгарского. Смоленск 2006.
- Древнегреческо-русский словарь. Том I-II. Red. И. Х. Дворецкий. Москва 1958.
- Grécko-slovenský, Slovensko-grécky slovník. Red. , J. Zozulák a kol. Prešov 2011. ISBN 978-80-967289-7-8
- ИОАНН КАССИАН РИМЛЯНИН СВЯТОЙ.: *Добротолюбие. том 2.* Краматорск 2009. ISBN 966-302-510-7, ISBN 966-302-506-9 (Т.2).
- KRUTSKÁ, L.: *Problematika prekladu teologických termínov (rusko – slovenský komparatívny plán).* (Diplomová práca). FF PU, Prešov 2008.
- KRYŠTOF, biskup olomoucko-brněnský: *Byzantologie I. Úvod a přehledné dějiny byzantského státu.* 1. vyd. Prešov : Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach. Pravoslávna bohoslovecká fakulta v Prešove, 1995. 176 s. ISBN 80-7097-325-0.
- ЛОПУХИН, А. П., *Толковая Библия, т. 3, С.-Петербург 1911-1913*
- Nehomérovský slovník Řeckočeský. Red. F. Lepař. Mladá Boleslav 1892.
- ПРЕПОДОБНИ ОТАЦ ЈУСТН ПОПОВИЧ ЂЕЛИЈСКИ.: *Тумачње посланице Филипљанима Светог апостола Павла,* Београд 2002. ISBN 86-83841-01-4.
- PRUŽINSKÝ, Š.: *Úvod do Svätého Písma Nového zákona,* Prešov 2001. ISBN 80-8068-078-7.
- Učenie sv. Gregora Palamu o Božích energiách. (online). [cit. 2013-01-20]. Dostupné na internete: <<http://www.orthodox.sk/press/knihy/Katalog/Pts20.htm>>
- ZOZULAK, J.: Grécke teologické pojmy. In: *Pravoslávny teologický zborník.* PU v Prešove. PBF 1998, roč. XXI (6), s. 285-297 ISBN 80-88722-50-0.
- ZOZULAK, J.: *Viera a skutky.* Praha 2009. ISBN 978-80-254-4111-4.

VÝZNAM RELIGIOZITY A RODINY PRI PREVENCII SOCIÁLNEJ PATOLÓGIE A DEVIANTNÉHO SPRÁVANIA MLÁDEŽE¹

Daniela Cehelská

Úvodom

Je potrebné pripomenúť, že jednou z charakteristických črt posledných rokov je neustály nárast výskytu sociálno-patologických fenoménov, ktoré ohrozujú každého z nás. Prehlbovanie sociálnych rozdielov, rozvodovosť, úpadok morálnych a etických hodnôt, neadekvátne využívanie voľného času, oslabovanie výchovnej funkcie rodiny, ignorovanie viery no najmä Boha a ďalšie negatívne javy vplyvajú na zdravotný - psychický, fyzický a sociálny vývoj jednotlivcov a skupín.

Zdravie je podmienené aj psychickými či spoločenskými činiteľmi, a ako sa ukazuje v mnohých výskumoch, aj javmi, ktoré označujeme ako duchovné. Zdravím sa zaoberajú a realizujú v tomto smere výskumy teda už nielen lekári, ale aj psychológovia, pedagógovia, sociológovia, filozofi či ekonómovia. Čoraz častejšie sa zdravie a choroby stávajú témou interdisciplinárnych výskumov. Psychické činitele v sebe obsahujú také psychologické premenné, ako: osobnostné vlastnosti, vlastnosti procesov poznania, úroveň emocionálnej inteligencie, odolnosť voči stresu, obranné mechanizmy osobnosti, typy životných udalostí, a pod. Medzi spoločenské činitele podmieňujúce zdravie sa vo všeobecnosti zaraďujú: rodinné prostredie, ekonomická životná úroveň a systém zdravotnej starostlivosti. Hovoriac o duchovnej dimenzii autori uvádzajú, že duchovnosť sa odvodzuje z latinského termínu „spiritus“, čo znamená dýchanie alebo oživujúci či vitálny činiteľ v človeku. Ako sa zdá, pojem a dimenzia *Duchovnosti* tvorí štvrtý prvok – na ktorý sa donedávna zabúdalo a nebol zohľadňovaný v mnohých súčasných koncepciách zdravia 21. storočia.

¹ „Tento príspevok je parciálnym výstupom z projektu: The work was supported by the Agency of Ministry of Education, science, research and sport of the Slovak Republic, the project ITMS: 26110230069.“

Poruchy správania ako forma deviantného správania

Vymedzenie pojmu poruchy správania má v psychiatrii, psychológii a sociálnej práci niektoré odlišnosti. Kým v psychiatrii má presne stanovené diagnostické kritéria, v psychológii a sociálnej práci tieto hranice nie sú natoľko striktné dodržiavané. Preto pre lepšiu komunikáciu budeme na teoretickej úrovni, pokiaľ nejde o psychiatrické stanovenie diagnózy, rozumieť pod pojmom poruchy správania také problémové správanie, ktorého prejavy sú závažnejšie, trvalejšie a spoločensky viac obtiažnejšie. Vymykajú sa z rámca spoločensky prijateľného správania a zvyklostí. Za detí a mladistvých s poruchami správania v najširšom chápaní tohto pojmu považujeme tých, ktorí sú ohrození sociálnou patológiou a ich správanie sa nedá zvládnuť bežnými výchovnými alebo pedagogickými prostriedkami.

V psychológii a sociálnej práci sa používa častejšie pojem problémové správanie alebo disociálne správanie. V pedagogickej psychológii sa pod termínom výchovne problémové správanie chápu také psychické prejavy jednotlivca, ktorými sa odchyľuje od prijatých zvykov a noriem spoločnosti, v ktorej žije, čím viac alebo menej utvára ťažkosti sebe a druhým. V sociálnej práci disociálne správanie predstavuje široké spektrum konania od drobných priestupkov, napr. od porušovania školského poriadku, neprimeranej vzdorovitosti, nadmernej konfliktnosti, až po závažné porušovanie spoločenských, etických a právnych noriem. „Všetci mladí ľudia bez rozdielu svojho sociálneho pôvodu sú istým spôsobom hodení do štrukturálnych kontradikcií mládežníckej životnej fázy a majú možnosť optimalizovať svoje životné šance na získanie sociálnej pozície.“¹

Pod termínom výchovne problémové správanie chápeme také psychické prejavy jednotlivca, ktorými sa odchyľuje od prijatých zvykov a noriem spoločnosti, v ktorej žije, čím viac alebo menej utvára ťažkosti sebe a druhým. Medzinárodná klasifikácia chorôb charakterizuje poruchy správania ako „opakované a pretrvávajúce, asociálne, agresívne alebo vzdorovité konanie. Také správanie môže vážne narušiť vekú

¹ DIRGOVÁ, E.: *Nezamestnanosť v kontextoch transformácie, modernizácie a globalizácie*. In: Sympóziu manažment 06 . FRAI ŽU Žilina 2006, s. 16.

primerané sociálne požiadavky. Ide teda o horšie počínanie, ako je obyčajné detské huncútstvo alebo pubertálna rebélia a má ráz trvalého správania (aspoň šesť mesiacov). Príklady správania, ktoré sú podkladom pre diagnózu, zahŕňajú nadmerné bitkárstvo a terorizovanie, krutosť voči iným ľuďom a zvieratám, poškodzovanie majetku, podpaľačstvo, krádeže, opakované klamstvo, záškoláctvo a úteky z domu, nezvyčajne časté a veľké výbuchy zlosti a neposlušnosť.¹

Poruchy správania teda možno definovať ako odchýlku v oblasti socializácie, kedy jedinec nie je schopný rešpektovať normy správania zodpovedajúce úrovni jeho veku alebo úrovni jeho rozumových schopností. O poruche správania hovoríme vtedy, ak „jedinec normy chápe, ale neakceptuje ich alebo sa nimi nedokáže riadiť. Dôvodom môže byť iná hodnotová hierarchia, rozdielne osobné motívy alebo neschopnosť ovládať svoje správanie.“² Na vzniku porúch správania sa podieľa viacero faktorov a má veľmi pestrú symptomatiku. Ide o interakciu bio – psycho – sociálno - duchovnú.

- *Biologické faktory*

Predstavujú genetickú dispozíciu k disharmonickému vývoju a agresívnemu spôsobu správania. Môžu sa prejavovať hlavne na úrovni temperamentu. Rizikovým faktorom je dráždivosť, impulzivita, znížený sklon k úzkostnému prežívaniu. Môže tiež ísť o oslabenie alebo poruchu centrálného nervového systému, ktorá vzniká na báze perinatálneho poškodenia a môže mať podiel na dispozícii nežiaduceho správania. Nepriaznivou záťažou je emočná labilita, impulzivita a nižšia schopnosť sebaovládania.

- *Psychické faktory*

Zahŕňajú schopnosti osobnosti – u mládeže s problémovým správaním sa zistila nedostatočná schopnosť nadväzovať kontakt s konvenčnou spoločnosťou, problémy s nadväzovaním priateľstiev, problémy so zvládaním konfliktov. U detí s poruchami správania sa v prieme-

¹ Medzinárodná klasifikácia chorôb: OBZOR 1993, s. 40.

² VÁGNEROVÁ, M.: *Vývojová psychologie*. Praha Portál 2000, s. 271.

re vyskytuje nižší intelligenčný kvocient ako je v bežnej populácii, ale sú asociálni jedinci, ktorí majú IQ nadpriemerné. Poruchy správania v tomto smere súvisia so zlyhávaním v škole.

- *Sociálne faktory*

Medzi sociálne faktory zaradujeme:

- Rizikové rodinné prostredie – rodičia sú anomálne osobnosti (asociálni jedinci, alkoholicy, emočne chladní atď.), a preto nie sú schopní uspokojivo plniť rodičovskú úlohu. Rodiny s nízkym socio-ekonomickým statusom vykazujú vyššiu pravdepodobnosť vzniku problémového správania u detí.

- Neúplná rodina zvyšuje možnosť, že nebude schopná poskytovať dieťaťu podporu a všetky vzory správania, aké potrebuje, napr. nedostatok otcovskej autority, mužské vzory správania atď.

- Úplné, zdanlivo funkčné rodiny, ktoré fungujú skôr formálne, môžu pre dieťa predstavovať riziko subdeprivácie. Nedokážu mu dať istotu, že pre rodičov má význam a nedokážu mu poskytnúť žiaduce normy správania. Ďalšími rizikovými faktormi v týchto rodinách môže byť nuda, nedostatok životného zmyslu a cieľa.

- Životné prostredie môže tiež podnecovať nežiaduce správanie. Príkladom sú veľké sídliska, kde funguje anonymita.

Viacere výskumy potvrdzujú zvýšenú rizikovosť disociálneho správania alebo porúch správania pri psychickom alebo fyzickom zneužívaní alebo zanedbávaní detí. Určité subkultúry a sociálne skupiny problémové správanie tolerujú a považujú ho za vhodné, napr. rómske gangy, ktoré učia svoje deti kraťnúť.

Vo veľkých rodinách (štyri a viac detí), kde majú rodičia menej času podieľať sa na výučbe svojich ratolestí, rodičia majú menej času reagovať na problémy školskej disciplíny každého dieťaťa, menej času, aby dohliadali na svoje deti, a tak ponechávajú nastavenie štandardov správania starším súrodencom alebo rovesníkom. Z týchto dôvodov sa deti

vo veľkých rodinách menej venujú škole a viac prejavujú delikventné správanie v škole, ako deti v malých rodinách.¹

- *Duchovná oblasť*

Duchovné zakotvenie človeka v oblasti životných hodnôt a životného zmyslu je podľa P. Nezíka dôležitou podmienkou zdravého duševného a telesného vývoja. Duchovná núdza spočívajúca v hodnotovej, sebareflexívnej a mravnej „podvýžive“ jedinca, býva zdrojom citových anomálií a problémového správania. Duševné strádanie v rôznych podobách často vedie buď k životnej prázdnote, ktorá sa prejavuje pasivitou, ľahostajnosťou, odmietaním života či zúfalstvom alebo sa táto prázdnota prekrýva neúčinnými a škodlivými náhradami a vedie k rôznym druhom chorobných závislostí, k nezmyselnej agresivite a deštrukcii.²

Poruchy správania sa v zásade členia na³:

- *Porucha súvisiaca s hyperaktivitou a neschopnosťou sústrediť sa*

V anglickej literatúre sa presadil termín ADHD (Attention Deficit Hyperactivity Disorder) – deficit pozornosti a hyperkinetická porucha správania.

- *Neagresívne poruchy správania,*

akými sú. klamstvo, úteky a túlanie, záškoláctvo, krádeže, opozičný vzdor, užívanie návykových látok

- *Agresívne poruchy správania,*

ako agresivita, šikanovanie a vandalizmus.

- *Iné poruchy správania,*

rušivé a nedisciplinované správanie sa.

¹ CEHELSKÁ, D.: *Sprostredkovateľská úloha depresie ako faktora šikanovania dospievajúcich v rodine a v škole*, In: *Zborník príspevkov z vedeckej konferencie s medzinárodnou účasťou, Košické dni sociálnej práce* Prevencia sociálnej patológie v prostredí stredných škôl Košického samosprávneho kraja, Šlosár. 2011 Košice, s. 338.

² NEZÍK, P.: *Patočka, Leibniz a dejiny filozofie*. In: THOLT, P.; NEZNÍK, P.(eds.): *Patočkova a subjektívna fenomenológia a dejiny filozofie*. AFPh 3/2009. Košice : Filozofická fakulta UPJŠ v Košiciach, 2009, s. 250.

³ TRAIN, A.: *Najčastejšie poruchy chovaní detí*. Praha: Portál 2001, s. 137.

Život dnešnej rodiny kladie na nás všetkých neporovnateľné vyššie nároky ako v minulosti. Oveľa náročnejšia je príprava na zabezpečenie šťastného rodinného života. Predovšetkým v rodine by každé dieťa malo nájsť dobré sociálne vzory, mravnú rovnováhu medzi rodičmi a ostatnými členmi rodiny, zdravú citovú atmosféru, vyhovujúce podmienky, aby mu nechýbali najzákladnejšie životné potreby, otcovskú autoritu – vzor otca a materinskú lásku – vzor matky. V súvislosti s prejavmi násilia, netolerantného postoja je dôležité orientovať výchovu tak, aby sa mladý človek naučil dialógu, ovládaniu emócií, akceptovaniu odlišnosti a uvedomovaniu si seba samého. To znamená potlačiť negatívne prejavy v správaní a smerovať k takému konaniu, ktoré vyvoláva čo najlepší dojem o človeku. Mladý človek sa delikventom nenarodí, ale stáva sa ním vplyvom prostredia, v ktorom žije. Závisí len od nás, či vytvoríme deťom stabilné a milujúce prostredie s potrebnými istotami pre všetkých jej členov.

Religiozita a rodina – cesta prevencie sociálno-patologických javov

Vznik občianskej spoločnosti koncom 18. storočia a industrializácia v 19. storočí výrazne vplývali aj na spoločenské postavenie mladých ľudí. Bol potrebný vyšší počet odborne pripravených pracovných síl, následkom čoho sa čoraz viac predlžoval čas vzdelávania a odbornej prípravy mládeže. Uvedený proces vrcholí približne v druhej polovici 20. storočia. Expanzia vzdelávania má takto za následok predĺženie mladosti a vytvorenie nového priestoru pre existenciu mládeže spojenú s významnými zmenami v spôsobe života. Mládež sa tak ocitá v zložitej situácii - musí sa vyrovnáť s pluralistickou ponukou hodnotových orientácií, vzorcov správania a životných cieľov a dostáva sa zoči-voči rôznym sociálnym problémovým situáciám. Za týchto podmienok dochádza k mnohým psychickým problémom a zmenám v správaní, ktoré môžu prejsť až k odchýlkam a sociálne nežiaducim formám správania.¹

V snahe zabrániť vzniku sociálno-patologických javov u mládeže sa tvoria mnohé preventívne a podporné programy. Azda nikto však ne-

¹ ONDREJKOVIČ, P. a kol.: *Sociálna patológia*. Bratislava : Veda 2009, s. 577.

poprie, že základom prevencie sociálne nežiaducich foriem správania sa je harmonicky fungujúca rodina. Funkčná rodina a podporujúce rodinné prostredie dokáže v tomto citlivom období vývoja preukázať adolescentom takú pomoc a podporu, ktorá môže mať nesmierny význam pre jeho ďalší rozvoj. Integrácia osobnosti nie je len danosťou, ale je výsledkom sebautvárania (kultiváciou). Táto sa najefektívnejšie uskutočňuje psychickou reguláciou pomocou systémových regulátorov, akými sú múdrosť, prosociálnosť, tolerantnosť, striedmosť, zodpovednosť, pokornosť, svedomitosť ako aj zmysluplnosť života.

Tu je na mieste zamyslenie, aké miesto patrí rodine pri formovaní uvedených hodnôt? Rodina je prameňom veľkých hodnôt. V manželstve a z neho pochádzajúcej rodine môže človek naplno uskutočniť svoju túžbu po spoločenstve s iným človekom. Človek je tak bytostne spätý s rodinou, že ho oprávnené voláme rodinným tvorom. V rodine prichádza na svet, v rodine prežíva prevažnú časť svojej existencie. V rodine vykonáva a na rodinu je zameraná väčšina jeho aktivít. Rodina je pre človeka prirodzeným životným priestorom, jeho domovom. Ako uvádza Janigová, manželstvo a rodina, ako všetky ľudské skutočnosti, prežíva svoje problémy a úskalia. Do rodiny sa premietajú mnohé vplyvy, ktoré ju niekedy ohrozujú v jej základoch. Nie je to len problém etický, ktorý sa prejavuje v mravnej kvalite alebo nekvalite osôb, ale je to aj problém ekonomický súvisiaci so zabezpečením základných biologických potrieb spojených s bývaním, ošatením, stravovaním...¹

Rodičia slúžia pre svoje deti ako identifikačné vzory. Na základe ich správania si dieťa formuje systém názorov a postojov, okrem iného i ku konzumácii liečiv, alkoholu, tabakových výrobkov a iných drog. Ak rodičovský vzor zlyháva, dieťa hľadá ďalej a často sa tak nesprávne identifikuje, so vzormi rovesníckymi, mediálnymi, čo môže mať za následok začiatok drogovej závislosti.

Ďalší prvok, ktorý môže veľmi významne zintenzívniť preventívne pôsobenie je religiozita. J. Gartner a kol. analýzou 200 výskumov rôz-

¹ JANIGOVÁ, E.: *Rodina ako objekt i subjekt sociálnej starostlivosti*. Ružomberok: Pedagogická fakulta, Katolícka univerzita v Ružomberku. 2008, s. 67.

nych autorov preukázali, že väčšia religiozita vedie okrem iného k nižšej frekvencii delikventných činov.¹

Empirické údaje vo všeobecnosti podporujú názor, že religiozita je protektívny faktor. V súčasnom prehľade odbornej literatúry nájdeme potvrdenie existencie záporného vzťahu medzi religiozitou a delikvenciou, kde sila uvedeného vzťahu variuje v závislosti od typu delikvencie a dimenzie religiozity. Taktiež štúdie realizované v religióznejších oblastiach USA preukázali silnejšie protektívne pôsobenie náboženstva.

Medzi dôležité výskumné projekty v tomto smere patrí *European Values Study*. Ide o medzinárodný porovnávací výskum hodnôt asi v 50 krajinách: okrem náboženských aj pracovných a rodinných, životných cieľov a preferencií, sociálnych problémov a voľného času. V Československu tento výskum vykonal *Sociologický ústav Akadémie vied* v roku 1991 na 3245 respondentoch (2109 z Českej republiky s 1136 zo Slovenska). Ďalšiu vlnu tohto výskumu vykonala *Fakulta sociálnych štúdií Masarykovej univerzity* v roku 1999. Išlo o vzťah náboženstva a demografických i socioekonomických charakteristík, ako aj náboženských predstáv a ich vplyvu na sociálne, politické a morálne postoje a konania.²

Medzi rodinným a náboženským životom a delikvenciou môžeme pozorovať určitú súvislosť. Väčšia sociálna opora adolescentov zo strany rodičov a častejšia návštevnosť náboženských obradov môže pôsobiť ako preventívny faktor vzniku delikvencie. Taktiež, rodina a religiozita môžu spolupôsobiť proti vzniku delikventného správania. Religiozita môže zlepšiť vzťahy medzi rodičmi a deťmi, eventuálne môže kompenzovať nedostatok sociálnej opory a kontroly v niektorých rodinách, redukujúc participáciu mládeže na delikventnom správaní. Navyše, rodinné a náboženské premeny môžu ovplyvniť v pozitívnom zmysle vznik delikventnej dráhy, prostredníctvom zvýšenia alebo zníženia sociálnej kontroly a integrácie jednotlivcov.³

¹ GARTNER, J. a kol, In: STRÍŽENEC, M. *Religiozita a zdravie*. In *Nová evanjelizácia: zborník sympózia s medzinárodnou účasťou konanej v dňoch 9. - 11. novembra 2000 vo Svite*. Editor CSONTOS, L. Bratislava : Dobrá kniha. 2000, s. 134-140.

² NEŠPOR, Z. - LUŽNÝ, D. *Sociologie náboženství*. Praha Portál 2007, s. 232.

³ ELDER 1998; SAMPSON - LAUB 2005, In: PETTS, R. J.: *Family and Religious Characteristics' Influence on Delinquency Trajectories from Adolescence to Young Adulthood* [onli-

Vzhľadom k tomu, že inštitúcie rodiny a náboženstva sú v úzkom vzťahu uvedené faktory môžu spoluúčinkovať na prevencii delikvencie. Religiózni rodičia môžu spôsobiť zvýšenie pravdepodobnosti, že sa ich deti začlenia do náboženskej komunity prostredníctvom náboženského učenia a angažovaním sa v rodinných, rodičovských zvyklostiach, ktoré upevnia náboženské hodnoty, čím sa znižuje pravdepodobnosť, že mládež sa stane delikventnou. Životná dráha mládeže však nie je nemenná, rôzne životné udalosti a zmeny v rodinnom živote kontinuálne formujú životnú dráhu, ktorú jednotlivci nasledujú v priebehu svojho života. Medzi uvedené zmeny patrí napr. manželstvo, prehĺbenie spirituality, alebo opačne - nárast pohodlnosti a náboženskej ľahostajnosti. Toto všetko môže neskôr viesť k zvýšeniu, alebo tiež k zníženiu delikvencie.

Podľa Smitha náboženské inštitúcie vedú k sociálnej kontrole poskytovaním súboru noriem a návodov, ako aj prostredníctvom vedenia k spolupatričnosti k ostatným členom náboženskej komunity. Uvedená interakcia a kontrola môže pomôcť adolescentom žiť zmysluplný život, bez deštruktívneho životného štýlu.¹

Záverom

Rôzne životné okolnosti a zmeny môžu rôznym spôsobom ovplyvniť vznik uvedeného javu. Tento príspevok poukázal na dlhodobé pozitívne konzekvencie spolupôsobenia rodinného a náboženského prostredia, počas adolescencie ale aj v neskoršom veku, vo vzťahu k vzniku delikvencie a patologického správania mládeže. Je veľmi dôležité zdôrazniť religiózne postoje a správanie v kontexte rodín, z dôvodu, že religiozita môže významne zvýšiť pozitívny efekt rodičovských, výchovných vplyvov, navyše náboženská participácia môže kompenzovať niektoré nedostatky rodín vo vzťahu k poskytovaniu sociálnej opory a kontroly nad primeraným a žiadúcim správaním sa mládeže.

ne]. In *American Sociological Review*. 2009. [cit. 18-02-2013]. Dostupné na internete: <<http://search.proquest.com/docview/218833839/fulltext?accountid=59680>>.

¹ SMITH, 2003, In: PETTS, R. J. *Family and Religious Characteristics' Influence on Delinquency Trajectories from Adolescence to Young Adulthood* [online]. In *American Sociological Review*. 2009. [cit. 18-02-2013]. Dostupné na internete: <<http://search.proquest.com/docview/218833839/fulltext?accountid=59680>>.

Zoznam bibliografických odkazov:

- CEHELSKÁ, D.: *Sprostredkovateľská úloha depresie ako faktora šikanovania dospievajúcich v rodine a v škole*, In: *Zborník príspevkov z vedeckej konferencie s medzinárodnou účasťou, Košické dni sociálnej práce* Prevencia sociálnej patológie v prostredí stredných škôl Košického samosprávneho kraja, Šlosár. Košice 2011. ISBN 978-80-970978-9-9.
- DIRGOVÁ, E.: *Nezamestnanosť v kontextoch transformácie, modernizácie a globalizácie*. In: *Sympóziu manažment 06* . FRaI ŽU Žilina 2010. ISBN 80-8070-572-0.
- DIRGOVÁ, E – KALANIN, P.: *Poruchy správania ako forma deviantného správania*, In: *Zborník príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencie a konferencie mladých vedeckých pracovníkov, Drogová prevencia v sociálnej práci*, Šlosár. Košice 2009. ISBN: 978-80-970251-8-2.
- GARTNER, J. a kol, In: STRÍŽENEC, M. *Religiozita a zdravie*. In *Nová evanjelizácia : zborník sympózia s medzinárodnou účasťou konanej v dňoch 9. - 11. novembra 2000 vo Svite*. Editor CSONTOS, L. Bratislava : Dobrá kniha 2000. ISBN 80-7141-307-0.
- JANIGOVÁ, E.: *Rodina ako objekt i subjekt sociálnej starostlivosti*. Ružomberok: Pedagogická fakulta, Katolícka univerzita v Ružomberku 2008. ISBN 978-80-84-300-7.
- MEDZINÁRODNÁ KLASIFIKÁCIA CHORÔB. Obzor 1993. ISBN 8021502495.
- NEŠPOR, Z. - LUŽNÝ, D.: *Sociologie náboženství*. Praha Portál 2007. ISBN 978-80-7367-251-5.
- NEZÍK, P.: *Patočka, Leibniz a dejiny filozofie*. In: Tholt, P.; Nezník, P.(eds.): *Patočkova asubjektívna fenomenológia a dejiny filozofie*. AFPh 3/2009. Košice: Filozofická fakulta UPJŠ v Košiciach 2009. ISBN 9788070977583.
- ONDREJKOVIČ, P. a kol.: *Sociálna patológia*. Bratislava: Veda 2009. ISBN 978-80-224-1074-8
- TRAIN, A.: *Najčastejšie poruchy chovaní detí*. Praha: Portál 2001. ISBN 8071785032.
- VÁGNEROVÁ, M.: *Vývojová psychologie*. Praha: Portál 2000. ISBN 8071783080.

Internetové odkazy:

PETTS, R. J.: *Family and Religious Characteristics' Influence on Delinquency Trajectories from Adolescence to Young Adulthood* [online]. In *American Sociological Review*. 2009. [cit. 18-02-2013]. Dostupné na internete: <<http://search.proquest.com/docview/218833839/fulltext?accountid=59680>>.

PRAVOSLÁVNY BIBLICKÝ ZBORNÍK
I/2013

Zborník katedry biblických náuk
Pravoslávnej bohosloveckej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove

Editor: ThDr. Ján Husár, PhD.
Recenzenti: prof. ThDr. Milan Gerka, CSc.
Ks. biskup dr Paisjusz (Piotr Martyniuk)
dr Roman Dubec

Technický redaktor: ThDr. Ján Husár, PhD.

Rok vydania: 2013
Počet strán: 157

Vydavateľ: Diecezjalny ośrodek Kultury Prawosławnej
ELPIS v Gorlicach
Dostupné na: <http://www.okp-elpis.pl/book,0,0,Wydawnictwa.html>

ISBN 978-83-63055-15-8