ThDr. Ján Husár, PhD. (ed.)

PRAVOSLÁVNY BIBLICKÝ ZBORNÍK
II/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)
Ks. dr. Roman Dubec

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

Príspevky neprešli jazykovou úpravou.

ISBN 978-83-63055-17-2

OBSAH

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΔΡΑΓΚΙΩΤΗΣ
Η διδασκαλια του αγιου αποστολου Παυλου για την υποταγη των γυναικον στουσ ανδρεσ 5

ALEXANDER CAP
Gótsky preklad Starého Zákona 14

ALEXANDER CAP
Koptský preklad Starého Zákona 17

JÁN HUSÁR
Modlitba proroka Avakuma (Úvod a text) 19

JÁN HUSÁR
Modlitba proroka Avakuma (Exegéza úvodu modlitby) 26

Ks. biskup dr PAISJUSZ (Piotr Martyniuk)
Prawosławna duchowość a przemoc 40

Ks. dr ROMAN DUBEC
Problematyka śpiewu „Wsiaczeskaja…" na liturgii świąt Bożego Narodzenia 51

MIROSLAV ŽUPINA
Utrpenie a bolesť v živote človeka 60

ANDREJ DUPEJ
Pojem „pokoj" vo Svätom Písme a v liturgickom živote Cirkvi 70

MÁRIA MACHALOVÁ
Edukačná psychológia dospelých v kontexte sociálnych problémov a životných udalostí 78

DANIELA CEHELSKÁ
Integrácia kresťanskej viery do praxe sociálnej práce prostredníctvom zmierenia a odpustenia hriechu 88

VERONIKA HOLOVAČOVÁ
Pokúšanie zlými duchmi niektorých pravoslávnych svätých otcov 99

MAROŠ ŠIP – MARTINA ŠIPOVÁ
Reinkarnácia versus kresťanstvo (2. časť) 106

Η ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΑΠΟΣΤΟΛΟΥ ΠΑΥΛΟΥ ΓΙΑ ΤΗΝ ΥΠΟΤΑΓΗ ΤΩΝ ΓΥΝΑΙΚΩΝ ΣΤΟΥΣ ΑΝΔΡΕΣ

Κωνσταντίνος Δραγκιώτης

«...Αἱ γυναῖκες τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν ὑποτάσσεσθε ὡς τῷ Κυρίῳ, ὅτι ὁ ἀνήρ ἐστι κεφαλὴ τῆς γυναικός, ὡς καὶ ὁ Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας, καὶ αὐτός ἐστι σωτὴρ τοῦ σώματος. ἀλλ' ὥσπερ ἡ ἐκκλησία ὑποτάσσεται τῷ Χριστῷ, οὕτω καὶ αἱ γυναῖκες τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν ἐν παντί...»

Επιστολή προς Εφεσίους, κεφ. 5, χωρία 22-24

Είναι γεγονός αναμφισβήτητο ότι η επιτυχία ενός γάμου εξαρτάται από τη στάση που θα τηρήσουν ο άνδρας και η γυναίκα σε σχέση με το θέλημα του Θεού. Άλλωστε είναι γεγραμμένο «*πάσῃ φυλακῇ τήρει σὴν καρδίαν ἐκ γὰρ τούτων ἔξοδοι ζωῆς*»[1]. Αυτό σημαίνει ότι η θέση που θα πάρει η καρδιά του ανθρώπου έναντι των συμβάντων θα καθορίσει σε μεγάλο βαθμό το μέλλον του. Η ορθή ερμηνεία των θεόπνευστων λόγων της Αγίας Γραφής, αλλά και η πιστή εφαρμογή τους αποτελούν δικλείδα ασφαλείας στη σχέση του ζευγαριού και εγγυώνται έναν ευλογημένο γάμο.

Χωρίον 23: «*Αἱ γυναῖκες τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν ὑποτάσσεσθε ὡς τῷ Κυρίῳ*». Η υποταγή των γυναικών στους άνδρες αποτελούσε καθιερωμένη αρχή της ελληνορωμαϊκής κοινωνίας στην εποχή του Παύλου, αρχή που ανάγεται ήδη στους κλασικούς χρόνους. Γνωρίζουμε από μαρτυρίες των συγγραφέων της Ελληνικής αρχαιότητος ότι η γυναίκα δεν είχε όσα δικαιώματα στην κοινωνική ζωή είχε ο άνδρας, δεν μετείχε στις πολιτικές εκδηλώσεις, και διέμενε σε ξεχωριστούς χώρους του σπιτιού στους οποίους δεν μπορούσε να εισέλθει άλλο πρόσωπο πλην του άνδρα της[2].

[1] Παροιμίαι 4:23, Μετάφραση Εβδομήκοντα

[2] Βλ. ΚΑΡΑΒΙΔΟΠΟΥΛΟΣ, Ι. Δ.: Αποστόλου Παύλου Επιστολές προς Εφεσίους Φιλιππησίους Κολοσσαείς Φιλήμονα. Θεσσαλονίκη 2011, σελ. 203-204.

Δεν ήταν πιο αξιοζήλευτη η θέση της γυναίκας στη Ρωμαϊκή κοινωνία, αν εξαιρέσει βέβαια κανείς τις γυναίκες του παλατιού που με την επιρροή που διέθεταν κατηύθυναν πολλές φορές τους Ρωμαίους αυτοκράτορες. Η ευκολία της διάλυσης του γάμου από την πλευρά του άνδρα μαρτυρεί για την υποδεέστερη θέση της γυναίκας σε σχέση προς αυτόν[1].

Αλλά και στον Ιουδαϊκό κόσμο η θέση της γυναίκας ήταν σαφώς υποδεέστερη σε σχέση προς αυτήν του άνδρα. Οι ραββίνοι μάλιστα δίδασκαν ότι κατ' εικόνα Θεού δημιουργήθηκε μόνο ο άνδρας, ενώ η γυναίκα αποτελεί εικόνα του άνδρα. Η ευκολία διαλύσεως του γάμου εκ μέρους του άνδρα, ίσχυε και στον Ιουδαϊκό κόσμο[2].

Ο Παύλος τοποθετεί όμως το όλο θέμα της σχέσης της γυναίκας προς τον άνδρα σε νέα βάση. Καταρχήν η ισοτιμία που διακηρύσσει στο σωτηριολογικό επίπεδο (*οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*) αποτελεί μία επαναστατική για την εποχή του αρχή που με καθυστέρηση πολλών αιώνων θα πάρει και κοινωνική υπόσταση με τη διεκδίκηση των κοινωνικών δικαιωμάτων των γυναικών[3].

Ο Χριστιανισμός αποσκοπεί μεν να ανυψώσει τη γυναίκα και να καταστήσει αυτήν κατάλληλη σύντροφο νοήμονος και ευσεβούς συζύγου, δεν προτίθεται όμως να καταλύσει παν κύρος και πάσαν εξουσίαν εν τη οικογενεία. Εν παντί οίκω πρέπει να υπάρχει κάποιος ως κεφαλή προς τον οποίον πάντες να υποτάσσονται. Ο Θεός έδωσε το προνόμιο αυτό στον άνδρα και ουδεμία οικογένεια ευτυχεί όταν παραβιάζεται αυτή η τάξη[4].

---

[1] Βλ. ΚΑΡΑΒΙΔΟΠΟΥΛΟΣ, Ι. Δ.: Αποστόλου Παύλου Επιστολές προς Εφεσίους Φιλιππησίους Κολοσσαείς Φιλήμονα. Θεσσαλονίκη 2011, σελ. 204.

[2] Βλ. ΚΑΡΑΒΙΔΟΠΟΥΛΟΣ, Ι. Δ.: Αποστόλου Παύλου Επιστολές προς Εφεσίους Φιλιππησίους Κολοσσαείς Φιλήμονα. Θεσσαλονίκη 2011, σελ. 204-205.

[3] Βλ. ΚΑΡΑΒΙΔΟΠΟΥΛΟΣ, Ι. Δ.: Αποστόλου Παύλου Επιστολές προς Εφεσίους Φιλιππησίους Κολοσσαείς Φιλήμονα. Θεσσαλονίκη 2011, σελ. 205.

[4] Βλ. ΤΡΕΜΠΕΛΑΣ, Π. Ν.: Υπόμνημα εις τας επιστολάς της Καινής Διαθήκης. Τόμος Β'. Αθήνα 2003, σελ. 147.

Από τα πρώτα χρόνια του βίου της η θεολογία της αρχαίας Εκκλησίας όσον αφορά το θέμα αυτό ήταν ξεκάθαρη. Συγκεκριμένα ο Κλήμης Ρώμης αναφέρει τα εξής: «Στις γυναίκες παραγγείλατε να κάνουν τα καθήκοντά τους με άμωμη και αγνή συνείδηση, συντασσόμενες όπως πρέπει στους άνδρες τους και διδάσκοντας αυτές να τηρούν τον κανόνα της υποταγής και να διαυθύνουν τα σπίτια τους με σεμνότητα, σ' όλα σωφρονούσες»[1].

Αλλά και ο ιερός Χρυσόστομος ερμηνεύοντας το συγκεκριμένο χωρίο αναφέρει τα εξής: «Διατί λοιπόν; Διότι εάν έχουν αυτοί ομόνοιαν και τα παιδιά ανατρέφονται καλώς, και οι υπηρέτες συμπεριφέρονται καλώς, και απολαμβάνουν την ευωδίαν οι γείτονες και οι φίλοι και οι συγγενείς, εάν όμως συμβαίνει το αντίθετον τα πάντα ανατρέπονται και καταστρέφονται. Διά τούτο λέγει *Αἱ γυναῖκες τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν ὑποτάσσεσθε ὡς τῷ Κυρίῳ*. Όταν υποτάσσεσαι εις τον άνδρα, να θεωρείς αυτήν την υποταγήν ωσάν να δουλεύεις εις τον Κύριον»[2].

Επιπλέον δε υπάρχει και η μαρτυρία του Ιωάννη Δαμασκηνού που σχολιάζει το συγκεκριμένο χωρίο ως εξής: «Προτρέπει λοιπόν να υποτάσσεται η γυναίκα στον άνδρα σύμφωνα με το παράδειγμα της υποταγής της Εκκλησίας προς τον Χριστό, για να μην είναι η υποταγή μόνον σωματική, αλλά να καθίσταται και πνευματική»[3].

Ενδιαφέρον όμως παρουσιάζει και η προσέγγιση του John Stott, η οποία έχει ως εξής: «Ο Θεός της Αγίας Γραφής είναι Θεός τάξης και στην τάξη που έβαλε στην ανθρώπινη ζωή (π.χ. στην πολιτεία και στην οικογένεια) εγκαθίδρυσε κάποια εξουσία ή ηγετικούς ρόλους. Αφού λοιπόν μια τέτοια εξουσία, αν και ασκείται από ανθρώπους, έχει δοθεί από τον Θεό, οι άλλοι πρέπει συνειδητά να υποτάσσονται. Οι ίδιες οι λέξεις του Ελληνικού κειμένου το υποδηλώνουν, γιατί το *υποτάσσομαι* προέρχεται από το *τάξις*. Η

[1] ΟΙ ΑΠΟΣΤΟΛΙΚΟΙ ΠΑΤΕΡΕΣ. Α' Κλήμεντος, 1:3. Αθήνα 2007, Εκδόσεις Όρος, σελ. 10.

[2] ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ, Ι.: Υπόμνημα εις την προς Εφεσίους, Ομιλία Κ'. Πατερικές Εκδόσεις «Γρηγόριος ο Παλαμάς». Θεσσαλονίκη 1980, σελ. 197.

[3] ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, Ι.: Υπόμνημα εις τας επιστολάς Παύλου, Εις την προς Εφεσίους, κεφ. Ε'. Πατερικές Εκδόσεις «Γρηγόριος ο Παλαμάς». Θεσσαλονίκη 1995, σελ. 143.

υποταγή είναι η ταπεινή ανανγνώριση της θεϊκής τάξης στην κοινωνία. Αυτό διδάσκεται πολύ απλά στις οδηγίες του Παύλου. Πίσω από τον σύζυγο, τον γονιό, πρέπει να διακρίνουν τον ίδιο τον Κύριο που έδωσε αυτήν την εξουσία»[1].

Με βάση τα παραπάνω προκύπτει σαφώς ως απαραίτητη προϋπόθεση για την επιτυχία ενός γάμου η υποταγή της γυναίκας στο σύζυγό της. Το ερώτημα που προκύπτει είναι, υπακοή της γυναίκας στον άνδρα άνευ όρων; Η απάντηση βεβαίως είναι όχι άνευ όρων, αλλά «*ὡς τῷ Κυρίῳ*». Τί σημαίνει «*ὡς τῷ Κυρίῳ*»;

Η νέα βάση τοποθετήσεως από τον Παύλο της σχέσεως της γυναίκας προς τον άνδρα σε σχέση προς την κοινωνία της εποχής δηλώνεται στον στίχ. 22 με το «*ὡς τῷ Κυρίῳ*», που προσδιορίζει ακριβώς την αλλαγή βάσεως και θεμελιώνει την υποταγή της γυναίκας όχι στην απαίτηση της κοινωνίας της εποχής ή στις διάφορες άλλες ενδοκοσμικές αντιλήψεις, αλλά στο θέλημα του Κυρίου[2].

Η εξουσία του ανδρός δεν είναι απεριόριστη διότι αυτός δεν έχει δικαίωμα να εκζητεί από τη σύζυγό του κάτι αθέμιτο ή παράνομο, ούτε να εμποδίζει αυτήν στο να διαπαιδαγωγήσει τα παιδιά της εν παιδεία και νουθεσία Κυρίου και γενικώς να την αναγκάζει να ενεργεί εις βάρος της συνείδησής της[3].

Συμπερασματικώς λοιπόν καταλήγουμε ότι το χωρίον αυτό δεν δηλώνει δουλική υποταγή και αυταρχική επιβολή του άνδρα. Η διάκριση ανάμεσα στον άνδρα και στη γυναίκα δεν είναι διάκριση αξίας, αλλά αξιώματος[4]. Άλλο το αξίωμα της γυναίκας, άλλο του άνδρα. Στην αξία όμως είναι και οι δύο ίσοι, απλά έχουν ρόλους διακριτούς. Η υποταγή της γυναίκας προς τον άνδρα της δεν

[1] STOTT, J.: Το μήνυμα της προς Εφεσίους επιστολής. Εκδόσεις «Ο Λόγος». Αθήνα 1994, σελ. 314.

[2] Βλ. ΚΑΡΑΒΙΔΟΠΟΥΛΟΣ, Ι. Δ.: Αποστόλου Παύλου Επιστολές προς Εφεσίους Φιλιππησίους Κολοσσαείς Φιλήμονα. Θεσσαλονίκη 2011, σελ. 205-206.

[3] Βλ. ΤΡΕΜΠΕΛΑΣ, Π. Ν.: Υπόμνημα εις τας επιστολάς της Καινής Διαθήκης. Τόμος Β'. Αθήνα 2003, σελ. 147.

[4] Βλ. ΑΕΡΑΚΗΣ, Δ. Γ.: Η προς Εφεσίους επιστολή. Αθήνα 2004, σελ. 227.

σημαίνει ισοπέδωση της προσωπικότητάς της, αλλά απόδειξη της ένθερμης αγάπης της προς αυτόν.

Χωρίον 23: «*ὅτι ὁ ἀνήρ ἐστι κεφαλὴ τῆς γυναικός, ὡς καὶ ὁ Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας, καὶ αὐτός ἐστι σωτὴρ τοῦ σώματος*». Αποκαλώντας ο Παύλος τον άνδρα «*κεφαλὴ τῆς γυναικός*» αποδίδει σ' αυτόν την ευθύνη της κατεύθυνσης και καθοδήγησης της συζύγου του κατά Θεόν. Ταυτίζει κατ' αναλογίαν την αποστολή Χριστού και ανδρός και υπαινίσσεται σαφώς ότι όπως η Εκκλησία οδηγείται από τον Χριστό κατά Θεόν, ομοίως και η γυναίκα θα πρέπει να οδηγείται από τον άνδρα της κατά Χριστόν.

Η μεταφορά έχει ληφθεί εκ του φυσικού σώματος εν τω οποίω η κεφαλή είναι η έδρα της σκέψεως, της φρονήσεως και της γνώσεως και το κέντρο της αισθήσεως και κινήσεως, ως εκ τούτου δε και κατέχει άρχουσαν και υπερέχουσαν εν τω σώματι θέσιν[1].

Ο ιερός Χρυσόστομος ερμηνεύει το χωρίον ως εξής: «Έτσι ηθέλησε εξ αρχής ο Θεός. Ας υποθέσωμεν λοιπόν ότι ο άνδρας κατέχει την θέση της κεφαλής, η δε γυναίκα την θέση του σώματος..... Ήδη προκατέβαλεν εις τον άνδρα και την γυναίκα την υπόθεση και την πρόνοια της αγάπης απονέμων εις τον καθέναν την αρμόζουσα θέση, εις αυτόν μεν να εξουσιάζει και να προνοεί, εις εκείνην δε να υποτάσσεται[2]».

Αναφορικά με το θέμα της «κεφαλής» ο πατήρ Ιουστίνος Πόποβιτς αναφέρει τα εξής: «Ο άνδρας έχοντας τον Χριστό για κεφαλή του, λαμβάνει "εξ Αυτού" ότι του είναι απαραίτητο για την ευαγγελική ζωή στον κόσμο, τον εφοδιάζει με όλες τις θεϊκές άγιες δυνάμεις που καταλαμβάνουν την ύπαρξή του διά του Θεού, και έτσι τον σώζουν από την αμαρτία, τον θάνατο και τον διάβολο. Ο άνδρας πάλι, σαν κεφαλή της γυναίκας, όλες αυτές τις θεϊκές δυνάμεις, είναι υποχρεωμένος, να τις μεταφέρει στην γυναίκα και να την χειραγωγήσει στην δική της ευαγγελική ζωή. Χωρίς κεφαλή το σώμα

[1] Βλ. ΤΡΕΜΠΕΛΑΣ, Π. Ν.: Υπόμνημα εις τας επιστολάς της Καινής Διαθήκης. Τόμος Β'. Αθήνα 2003, σελ. 147.

[2] ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ, Ι.: Υπόμνημα εις την προς Εφεσίους, Ομιλία Κ'. Πατερικές Εκδόσεις «Γρηγόριος ο Παλαμάς». Θεσσαλονίκη 1980, σελ. 199.

είναι νεκρό! Έτσι και ο άνθρωπος είναι νεκρός αν δεν αναγνωρίζει τον Χριστό σαν κεφαλή του..... Ο Κύριος Ιησούς Χριστός είναι η κεφαλή του ανδρός, αν αυτός, όλο του το "είναι" και όλη του την ύπαρξη την οικοδομεί στον Θεανθρώπινο οργανισμό του Χριστού, την Εκκλησία..... Αν δεν είναι σ' αυτόν κεφαλή ο Χριστός, τότε αυτός χάνεται και εκπίπτει, ξεπέφτει στις αμαρτίες και τους θανάτους, γιατί δεν είναι πλέον σε ψυχική και ζωτική ένωση με Αυτόν[1]».

Στον χριστιανικό γάμο, ο άνδρας είναι η κεφαλή, αλλά με πρότυπο τον Χριστό. Αν ο άνδρας δεν ωθεί σε σωτηρία το σώμα, τη γυναίκα και την οικογένια, αλλά ενεργεί βλαβερά, οι εντολές του δεν ισχύουν και δεν υπόκεινται σε υπακοή[2].

Ο John Stott αναφέρει επί του θέματος τα εξής: «Για να μπορέσουμε να καταλάβουμε τη φύση της ηγεσίας του άνδρα, στη νέα κοινωνία που ξεκίνησε ο Θεός, χρειάζεται να κοιτάξουμε τον Ιησού Χριστό. Γιατί ο Ιησούς Χριστός είναι το πλαίσιο μέσα στο οποίο ο Παύλος χρησιμοποιεί και αναπτύσσει τις λέξεις "κεφαλή" και "υποταγή". Αν και βασίζει στη δημιουργία το γεγονός ότι ο άνδρας είναι η κεφαλή, το προσδιορίζει σε σχέση με την ηγεσία του Χριστού του λυτρωτή..... Από τον Χριστό, που είναι η κεφαλή, το σώμα αντλεί την υγεία του και αυξάνεται προς την ωριμότητα. Η ηγεσία Του εκφράζει περισσότερο φροντίδα παρά έλεγχο, ευθύνη μάλλον παρά κυριαρχία[3]».

Στα παραπάνω αξίζει να προστεθεί και το σχόλιο του Markus Barth: «Η υποταγή και ο σεβασμός προς τον σύζυγο για τα οποία δίνονται συγκεκριμένες συμβουλές στη γυναίκα... δεν είναι με καμία έννοια η υποταγή της γατούλας ή του ζαρωμένου σκύλου... Ο Παύλος... έχει στο μυαλό του μία εκούσια, ελεύθερη, χαρούμενη και γεμάτη ευγνωμοσύνη σχέση, όπως δείχνει ο παραλληλισμός της σχέσης της Εκκλησίας με τον Χριστό»[4].

[1] ΠΟΠΟΒΙΤΣ, Ι.: Προς Εφεσίους επιστολή. Εκδόσεις Ρηγοπούλου. Θεσσαλονίκη 1989, σελ. 293-294.

[2] Βλ. ΑΕΡΑΚΗΣ, Δ. Γ.: Η προς Εφεσίους επιστολή. Αθήνα 2004, σελ.228.

[3] STOTT, J.: Το μήνυμα της προς Εφεσίους επιστολής. Εκδόσεις «Ο Λόγος». Αθήνα 1994, σελ. 325.

[4] BARTH, C.: Broken wall. Valley Forge, USA, 1959, σελ. 223.

Επομένως, ομιλώντας ο Παύλος περί «κεφαλής» και «υπακοής» καθρεφτίζει στο πρόσωπο του άνδρα τον Χριστό και στη γυναίκα την Εκκλησία. Εάν ο άνδρας είναι Χριστοκεφαλή τότε τίποτα δεν αφαιρείται από τη γυναικεία προσωπικότητα, απεναντίας αυτή εμπλουτίζεται και ολοκληρώνεται. Η σχέση κεφαλής και σώματος (άνδρα και γυναίκας) είναι σχέση κοινωνίας, και όχι κυριαρχική. Ο γάμος είναι κοινωνία προσώπων[1]. Εφόσον ο άνδρας είναι Χριστοκεφαλή η γυναίκα δεν ζει σε καθεστώς τρομοκρατίας, αλλά ζει σε ευλογημένη συζυγία.

Ο ιερός Χρυσόστομος ομιλώντας περί συζυγίας αναφέρει: «Την σύντροφο της ζωής, την μητέρα των παιδιών, την αφορμή κάθε ευφροσύνης δεν πρέπει να την καταδεσμεύουμε με φόβο και απειλές, αλλά να συμπεριφερόμαστε με αγάπη και καλή διάθεση. Διότι ποία συζυγία υπάρχει, όταν η γυναίκα τρέμει τον άνδρα; Ποία ηδονή θα απολαύσει ο ίδιος ο άνδρας όταν ζει με τη γυναίκα του και της συμπεριφέρεται ως δούλη, και όχι ως ελευθέρα;»[2].

Χωρίον 24: «*ἀλλ᾽ ὥσπερ ἡ ἐκκλησία ὑποτάσσεται τῷ Χριστῷ, οὕτω καὶ αἱ γυναῖκες τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν ἐν παντί*». Σύμφωνα με το χωρίο αυτό η γυναίκα θα πρέπει να υποτάσσεται στο σύζυγό της κατά μίμηση της Εκκλησίας, δηλαδή χωρίς ενδοιασμούς, αντιρρήσεις και γογγυσμούς, διότι και η Εκκλησία με αυτόν τον τρόπο υποτάσσεται στον Χριστό.

Εκείνο που θέλει κυρίως να υπογραμμίσει ο ιερός συγγραφέας με τον παραλληλισμό των σχέσεων Χριστού-Εκκλησίας προς τις σχέσεις άνδρα-γυναίκας είναι από τη μία η υποταγή της γυναίκας στον άνδρα «εν παντί» κατά το πρότυπο της Εκκλησίας και από την άλλη η αγάπη του άνδρα για τη γυναίκα του σύμφωνα με το πρότυπο του Χριστού. Το «εν παντί» θεώρησαν μερικοί εξηγητές σκληρό και απάνθρωπο, γι' αυτό και προσπάθησαν να απαλύνουν την απόλυτη αυτή διατύπωση με τη διευκρίνιση ότι το «εν παντί»

[1] Βλ. ΚΟΓΚΟΥΛΗ, Ι.Β., ΟΙΚΟΝΟΜΟΥ, Χ.Κ., ΣΚΑΛΤΣΗ, Π.Ι.: Ο γάμος. Εκδόσεις «Λυδία». Θεσσαλονίκη 1996, σελ. 18.

[2] ΑΕΡΑΚΗΣ, Δ. Γ.: Η προς Εφεσίους επιστολή. Αθήνα 2004, σελ.229.

ισχύει εφόσον η υποταγή της γυναίκας δεν αντιτίθεται στην υποταγή στον Χριστό, ή εφόσον ο άνδρας δεν κάνει κατάχρηση της υπεροχής του...»[1].

Ο ιερός Χρυσόστομος αναφωνεί: «Άκουσες την υπερβολήν της υποταγής. Επαίνεσες και θαύμασες τον Παύλο καθόσον συγκροτεί την ζωήν μας ως έναν θαυμαστό και πνευματικό άνδρα. Έχει καλώς»[2].

Δεν υπάρχει τίποτα ταπεινωτικό σε αυτό, γιατί η υποταγή της γυναίκας δεν είναι τυφλή υπακοή στη διακυβέρνησή του άνδρα, αλλά είναι μάλλον η αποδοχή, με ευγνωμοσύνη, της φροντίδας του[3].

Συνοψίζοντας τους παραπάνω σχολιασμούς Πατέρων της Εκκλησίας, διακεκριμένων καθηγητών, σπουδαίων Ορθοδόξων πνευματικών ανδρών, αλλά και σημαντικών προτεσταντών θεολόγων καταλήγουμε στο συμπέρασμα ότι, η υποταγή της γυναίκας στον άνδρα δεν αποτελεί προϊόν εξαναγκασμού και τρομοκρατίας, αλλά απόδειξη της προς τον άνδρα αγάπης και εμπιστοσύνης. Δεν σημαίνει εκμηδενισμό της προσωπικότητός της, αντίθετα αποτελεί προοίμιο για την ολοκλήρωση και τον εμπλουτισμό της. Υποτάσσεται εις αυτόν όχι δουλικώς, αλλά διότι αναπαύεται στη φροντίδα του. Πείθεται σε αυτά που της λέει όχι αδιακρίτως, αλλά γιατί αναγνωρίζει στα λόγια του τα λόγια του Χριστού.

Βιβλιογραφία:

BARTH, C.: Broken wall. Valley Forge, USA, 1959. ISBN: 1-57383-229-4
STOTT, J.: Το μήνυμα της προς Εφεσίους επιστολής. Εκδόσεις «Ο Λόγος». Αθήνα 1994. ISBN: 960-51-075-4.

[1] ΚΑΡΑΒΙΔΟΠΟΥΛΟΣ, Ι. Δ.: Αποστόλου Παύλου Επιστολές προς Εφεσίους Φιλιππησίους Κολοσσαείς Φιλήμονα. Θεσσαλονίκη 2011, σελ. 208.

[2] ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ, Ι.: Υπόμνημα εις την προς Εφεσίους, Ομιλία Κ'. Πατερικές Εκδόσεις «Γρηγόριος ο Παλαμάς». Θεσσαλονίκη 1980, σελ. 199.

[3] Βλ. STOTT, J.: Το μήνυμα της προς Εφεσίους επιστολής. Εκδόσεις «Ο Λόγος». Αθήνα 1994, σελ. 326.

ΑΕΡΑΚΗΣ, Δ. Γ.: Η προς Εφεσίους επιστολή. Αθήνα 2004. ISBN: 960-92361-7-0.

ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, Ι.: Υπόμνημα εις τας επιστολάς Παύλου, Εις την προς Εφεσίους, κεφ. Ε'. Πατερικές Εκδόσεις «Γρηγόριος ο Παλαμάς». Θεσσαλονίκη 1995.

ΚΑΡΑΒΙΔΟΠΟΥΛΟΣ, Ι. Δ.: Αποστόλου Παύλου Επιστολές προς Εφεσίους Φιλιππησίους Κολοσσαείς Φιλήμονα. Θεσσαλονίκη 2011. ISBN: 978-960-242-048-5.

ΚΟΓΚΟΥΛΗ, Ι.Β., ΟΙΚΟΝΟΜΟΥ, Χ.Κ., ΣΚΑΛΤΣΗ, Π.Ι.: Ο γάμος. Εκδόσεις «Λυδία». Θεσσαλονίκη 1996.

ΟΙ ΑΠΟΣΤΟΛΙΚΟΙ ΠΑΤΕΡΕΣ. Α' Κλήμεντος, 1:3. Αθήνα 2007, Εκδόσεις Όρος. ISBN: 978-960-89079-3-5.

ΠΑΡΟΙΜΙΕΣ 4:23, Αγία Γραφή. Μετάφραση Εβδομήκοντα.

ΠΟΠΟΒΙΤΣ, Ι.: Προς Εφεσίους επιστολή. Εκδόσεις Ρηγοπούλου. Θεσσαλονίκη 1989.

ΤΡΕΜΠΕΛΑΣ, Π. Ν.: Υπόμνημα εις τας επιστολάς της Καινής Διαθήκης. Τόμος Β'. Αθήνα 2003.

ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ, Ι.: Υπόμνημα εις την προς Εφεσίους, Ομιλία Κ'. Πατερικές Εκδόσεις «Γρηγόριος ο Παλαμάς». Θεσσαλονίκη 1980.

GÓTSKY PREKLAD STARÉHO ZÁKONA

Alexander Cap

Kresťanstvo prijala väčšina gótskeho národa už v 3. storočí. Na prvom všeobecnom sneme bol gótsky biskup Teofil, ktorý podpísal pravoslávny symbol viery. Avšak v polovici 4. storočia boli góti ovplyvnení ariánstvom. V tom čase žil aj biskup Ulfil, ktorý urobil so svojimi pomocníkmi najstarší preklad Biblie do germánskeho jazyka.

Išlo o západogótského biskupa Ulfila[1], ktorý zomrel r. 388[2]. Z diela sa zachovali iba zlomky[3]. Bol ariánskym biskupom, ktorý sa pri prenasledovaní kresťanov presťahoval na južný breh Dunaja na teritórium Rímskeho impéria, za panovania imperátora Konstancia II. (337-361) do N. Mjozii – gothi minores – súčasná časť severného Bulharska. O tom, že vyššie spomenutý biskup Ulfil bol tvorca gótskej abecedy svedčia Filostorgove[4] cirkevné dejiny, ktoré sa zachovali v skrátenej podobe u konštantinopolského patriarchu Fótia. Podľa Filostorga[5] preložil Ulfila celé Sväté Písmo s tým, že úmyselne vynechal knihy Kráľovské a to z dôvodu, že sa obával, aby *„opis vojen nenarušil bojovú pripravenosť jeho duchovnej pastvy"*[6]. Biskup Izidor Sevilský[7] v „Histórii gotov" píše o „preklade Nového i Starého Zákona[8]. Uchovaný rukopis gótskej Biblie z 5.-6. storočia pochádzal z teritória západogótskej Itálie a tiež možno z Francúzska a Podunajska. Najvzácnejší je tzv. Strieborný kódex – Cod. Argentaeus. Ide o rukopis napísaný na purpurovom pergamene strie-

[1] Niektorí udávajú Wulfil. Pozri PRUŽINSKÝ, Š.: *Úvod do Sv. Písma Nového Zákona*. Prešov 2001, s. 101.

[2] *ХРИСТИАНСТВО. Т.1.* Москва 1993, s. 232.

[3] DUKA, D.: *Úvod do Písma Svatého Starého Zákona.* Praha 1992, s. 33.

[4] Zomrel po r. 425.

[5] Philostorg. II 5.

[6] V originál „из опасения, что описания войн подстегнут природную воинственность его паствы" (НАЗАРЕНКО, А.: Библия. Переводы на готский язык. In: *ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ, Т.5.* Москва 2002, s. 135).

[7] Zomrel r. 636.

[8] „Scriptores novi ac veteris testamenti...convertit" Isidori Hispalensis Historia Gothorum, cap. 8/Ed. Th. Mommsen// MGH AA. B., 1894. T. 11. P. 270.

borným písmom so zlatými iniciálami. Je uchovaný v knižnici Upsalskej Univerzity vo Švédsku. V 9. storočí Valafrid Strabon sa odvoláva na Filostorga a konštatuje, že tento preklad Svätého Písma používajú všetci góti.

Odborná analýza súčasných vedcov hovorí o tom, že gótsky preklad Svätého Písma bol robený podľa Septuaginty. Pre ruských teológov, biblistov a filológov je gótsky preklad Svätého Písma zaujímavý z dôvodu svojej starobylosti a originality. O svätom Cyrilovi sa udáva, že na Chersone našiel „ruského človeka", ktorý mal „v ruštine Žaltár a Evanjelium". Všetci učenci a odborníci jednotne tvrdia, že išlo o „Ulfilov gótsky preklad Biblie"[1].

Zoznam bibliografických odkazov:

BALG, J.: The fist Germanic Bible...Wilwaukee 1891.
БЕЛИКОВ, А.: Християнство у Готов, Казань 1887.
BERNHARD, E.: Vulflla oder die gottiche Bibel, Hale 1884.
BIČ, M.: *Ze světa Starého zákona II.* Praha 1989.
DUKA, D.: *Úvod do Písma Svatého Starého Zákona.* Praha 1992, ISBN 80-901252-5-5.
FEOFAN, A.: *Pismo Swiete St. Testamentu*. Warszawa 1939.
GABELENCEM, V. – LOBE, J.: , Veteris et Novi Testamenti versionis Gothicae fragmenta, Lipsko 1848.
ЮНГЕРОВ, П.: *Введение в Ветхий Завет. К 1.* Москва 2003,
КОРСУНСКИЙ, И.: *Значение св. Кирилла и Мефодия как учителей народа Русского.*
МДА 2007.
МЕНЬ, А.: *Исагогика - Ветхий Завет*. Москва 2000. ISBN 5-89831-003-7.
ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ, Т.2. Москва 2001. ISBN 5-89572-017-2.
ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ, Т.5. Москва 2002. ISBN 5-89572-010-2.

[1] ЮНГЕРОВ, П.: *Введение в Ветхий Завет. К 1.* Москва 2003, s. 323.

PRUŽINSKÝ, Š.: *Úvod do Sv. Písma Nového Zákona.* Prešov 2001. ISBN 80-8068-078-7.

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

KOPTSKÝ PREKLAD STARÉHO ZÁKONA

Alexander Cap

Koptský preklad Starého Zákona je prvým z orientálnych prekladov Starého Zákona, po ktorom nasledovali ďalšie a to: etiópsky, arménsky, gruzínsky, arabský... Vďaka týmto prekladom sa Biblia postupne dostala k všetkým národom, kedy Božie slovo bolo zrozumiteľné v rodnej reči, pričom sa formoval ich cirkevný a kultúrny život.[1]

Z dejín prekladu Septuaginty vieme, že posvätné knihy Starého Zákona sa šírili v Egypte ešte pred začiatkom kresťanstva a to v 3. stor. pred Chr. Židia, ktorí obývali Alexandriu a iné egyptské mestá čítali posvätné texty buď v starohebrejčine alebo v starogréčtine. Či sa starozákonné náboženstvo šírilo okrem domorodých Egypťanov aj medzi inými národmi nie je jasné. Avšak s príchodom kresťanstva sa posvätné texty Biblie začali veľmi rýchlo šíriť už v apoštolských dobách. Evanjelista Marek, ako jeden zo sedemdesiatich apoštolov, tomu veľmi napomohol svojím evanjeliom, ktoré napísal. Záujem bol u vzdelanejšej vrstvy obyvateľstva, ktorá sa zúčastňovala na bohoslužbách a vedela po grécky, v ktorom boli napísané posvätné texty Starého i Nového Zákona. Koptský jazyk bol vlastne akýmsi pôvodným, starobylým jazykom[2] faraónov, ktorým rozprávalo pôvodné obyvateľstvo zväčša nižšie vrstvy, ktoré si neosvojili a nerozprávali grécky[3].

Preklad Sv. Písma Starého Zákona bol robený okolo r. 200 po Chr. z gréckej predlohy pre potrebu prostých kresťanov, ktorí nerozumeli po grécky. Išlo o nárečie, ktorým sa hovorilo v Egypte na začiatku kresťanskej éry. Preklad celého Starého Zákona sa nezachoval, zachovali sa iba jeho úryvky. Neúplné rukopisy starozákonných spisov v sahidskom a bohairskom nárečí koptčiny pochádzajú z 3. a 4. storočia.[4]

Sahidický bol hornoegyptský preklad, ktorého rukopisy sa zachovali z 3.- 4. storočia. Bohairiský preklad bol prekladom dolnoegypt-

[1] МЕНЬ, А.: *Исагогика - Ветхий Завет*. Москва 2000, s. 37.
[2] Pozn. aut. – nárečím.
[3] ЮНГЕРОВ, П.: *Введение в Ветхий Завет К 1.* Москва 2003, s. 316.
[4] *Sväté Písmo Starého a Nového Zákona.* Trnava 1996, s. 23.

ským, ktorý bol o trochu mladší. V žiadnom z týchto nárečí sa nezachovala celá Biblia. Iba Nový Zákon sa zachoval v tomto nárečí[1]. Preklad Starého Zákona do kopčtiny bol robený na základe Septuaginty. Existujú odborníci[2], ktorí hovoria, že išlo o tri nárečia a to memfiské, sahidické a fajumské. Sahidický dialekt sa používal v oblasti Téb[3]. Vyššie spomenuté tri egyptské dialekty vznikli na základe etnografického a geografického delenia Egypta na horný, stredný a dolný. S takýmto delením sa stretávame aj v asketickej literatúre, ktorá uvádza, že sv. Anton Veľký, otec mníšstva, žil v dolnom a strednom Egypte a Pachomij Veľký sa zdokonaľoval na púšti v hornom Egypte. Podľa svedectva blaž. Augustína, sv. Anton Veľký citoval Sväté Písmo naspamäť pravdepodobne v pôvodnom jazyku a to v kopčtine. Podľa svedectva Epifána istý „vedec menom Leontopol Gierakas v polovici 3. stor. po Chr. poznal dokonale egyptský jazyk a preklady Starého a Nového Zákona" a urobil taktiež výklad na šesť dní stvorenia sveta.[4]

Zoznam bibliografických odkazov:

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

ЮНГЕРОВ, П.: *Введение в Ветхий Завет К 1.* Москва 2003. ISBN 5-7429-0189-5.

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

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

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

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

[1] BIČ, M.: *Ze světa Starého zákona II.* Praha 1989, s. 584-585.

[2] VESELINOVIČ, S.: *Lekcie iz Svetoga Pisma. Zakonske knige St. Zaveta.* Beograd 1908, s. 41. Tento názor zastáva aj ЮНГЕРОВ, П., *cit. dielo*, s. 316.

[3] *Nový biblický slovník*. Red. J. Douglas a kol. Praha 1996, s. 1037.

[4] ЮНГЕРОВ, П., *cit. dielo*, s. 316.

MODLITBA PROROKA AVAKUMA
(Úvod a text)

Ján Husár

Modlitba proroka Avakuma je jednou z najkrajších piesní Starého Zákona a mnohí ju prirovnávajú k žalmom, obsahovo aj formálne. Prorok, nadchnutý spravodlivosťou Božieho súdu, zaspieval Bohu oslavnú pieseň, v ktorej vyobrazuje hrozný príchod Hospodina na súd a trest pre bezbožných kvôli záchrane svojho národa a svojho Pomazaného. Táto pieseň proroka Avakuma sa odpradávna niektorými svätými otcami chápala v alegorickom, prenesenom význame, vo význame proroctva o príchode Spasiteľa a Jeho víťazstve nad smrťou.[1]

Prorokova modlitba tvorí poslednú, tretiu kapitolu Avakumovej knihy. V nej sa prorok modlí a prosí za skorý súd nad Chaldejcami (Babylončanmi) a potom formou vznešenej lyrickej piesne vyobrazuje príchod Hospodina na súd v obraze slávy hrozného Sudcu, pred hnevom ktorého sa trasie celý svet. V závere modlitby prorok opisuje pocity, ktoré vzbudí Boží súd v srdciach zbožných ľudí."[2] Tretia kapitola je podľa svätých otcov prorockou piesňou. Je určená na spev ako napr. žalmy a je možné, že sa aj prednášala počas bohoslužieb. Aj v Pravoslávnej Cirkvi sa táto „pieseň Avakuma", najmä v gréckych a cirkevnoslovanských Bibliách a Žaltároch často zjednocuje s Knihou žalmov. Avakumova modlitebná pieseň tvorí základ štvrtej piesne cirkevných kánonov a obsahuje prekrásne vyobrazenie Božej všemohúcnosti a neporaziteľnej na Neho nádeje. Modlitba proroka Avakuma bola vždy predmetom záujmov mnohých exegétov a biblistov. Nie len pre svoju harmóniu a krásu, čistotu a pôvab jazyka, no najmä pre svoj obsah, v ktorom napríklad cirkevní hymnografi našli mnoho inšpirácie pri písaní bohoslužobných textov. Prispelo k tomu najmä to, že v nej nájdeme viacero nesporných proroctiev.

[1] Synopsis sv. Atanáza. Podľa РОЖДЕСТВЕНСКИЙ, А., прот.: *Аввакум*. In Православная богословская энциклопедия. Т. 1. Москва 2005, с. 87.

[2] Pozri ИОАНН (Смирнов), архиепископ: *Пророк Аввакум*. Москва 1877, с. 7.

Prorok Avakum sa trápi a znepokojuje nad panovaním zla vo svete vo všeobecnosti a dostáva zjavenie o všeobecnom celosvetovom Hospodinovom súde a spasení zvyšku vyvoleného národa. Práve príchod Hospodina je často využitý na vyjadrenie najväčšej idey sviatku Narodenia Božieho Syna – príchod Spasiteľa na svet z útroby Panny v južne položenom mestečku Betleheme. Kniha proroka Avakuma bola zdrojom námetov pre biblických pisateľov, obzvlášť apoštola Pavla, ako sme spomenuli, aj pre cirkevných hymnografov, ktorí zakomponovali prorocké slová proroka Avakuma do bohoslužobných piesní viacerých cirkevných sviatkov, najmä Narodenia, Krstu (Bohozjavenia) a Vzkriesenia Spasiteľa a tzv. bohorodičných. Dôvodom bohatého použitia slov proroka Avakuma v cirkevných bohoslužobných textoch je tematická náplň najmä tretej kapitoly, obsahujúcej prorokovu modlitbu. Tá slúži ako základ pre každú štvrtú pieseň kánona, či už na utreni, povečerí alebo v textoch trebníka. Z Avakumovej modlitby sa do týchto piesní (irmosov) dostali najmä jeho slová o Hospodinovej moci (3, 19), o radosti a veselosti v Hospodinovi (3, 18), o Božom príchode (3, 2–3), o Božom narodení zo zatônenej hory (3, 3), pod ktorou chápeme Presvätú Bohorodičku,[1] o Božom príchode kvôli spaseniu ľudí, svojich pomazaných[2] (3, 13) a o tom, že Jeho cnosť pokryla nebesá a Jeho chvály je plná zem (3, 3).

Obsah modlitby je prorokovou reakciou na Božiu odpoveď, ktorá oznámila povstanie Chaldejcov a čas vojny a zajatia. So zbožnosťou a pokorou si prorok Avakum vypočul túto Božiu odpoveď a potom v modlitbe vyobrazuje bezhraničnú všemohúcnosť Boha ako aj pripravenosť nebojácne stretnúť utrpenia uprostred budúceho vpádu nepriateľov. Vstaň, Bože, hovorí prorok, preukáž i nám v tieto dni svoje milo-

[1] Cirkev pod zatônenou horou rozumie Presvätú Bohorodičku, ktorú opisuje ako „Horu" cnosti, zatônenú Svätým Duchom. Pozri tiež výklad na proroka Daniela – proroctvo o kameni, ktorý sa bez zásahu ľudských rúk odtrhol z hory a zničil sochu (Kameň – Christos; Hora – Bohorodička).

[2] Tu vidia exegéti jasní mesiášske miesto. Vo všeobecnosti, ako základ všetkých 4. piesní kánonov slúži proroctvo Avakuma o príchode Hospodina kvôli spáse všetkých ľudí. Aj „k záchrane svojho Pomazaného" a práve kvôli tejto jasnej mesiášskej myšlienke ho Christova Cirkev pomenovala „Bohohlaholivyj" (Bohom hovoriaci).

srdenstvo a ukáž všemohúcnosť, ktorú si ukázal, keď si so Svojím národom išiel počas štyridsaťročného putovania púšťou,[1] keď Tvoja sláva prevyšovala lesk nebesných svetiel a všetci narodení na zemi Ťa oslavovali, keď si víťazil nad všetkými prekážkami neprechodných miest[2] 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, urobí moje nohy takými, aké má jeleň a vyvedie ma na výšiny, ktoré budú neprístupné pre nohy mojich nepriateľov.[6]

Text Avakumovej modlitby[7]

LXX: [1] Προσευχὴ Αμβακουμ τοῦ προφήτου μετὰ ᾠδῆς [2] κύριε εἰσακήκοα τὴν ἀκοήν σου καὶ ἐφοβήθην κατενόησα τὰ ἔργα σου καὶ ἐξέστην ἐν μέσῳ δύο ζῴων γνωσθήσῃ ἐν τῷ ἐγγίζειν τὰ ἔτη ἐπιγνωσθήσῃ ἐν τῷ παρεῖναι τὸν καιρὸν ἀναδειχθήσῃ ἐν τῷ ταραχθῆναι τὴν ψυχήν μου ἐν ὀργῇ ἐλέους μνησθήσῃ [3] ὁ θεὸς ἐκ Θαιμαν ἥξει καὶ ὁ ἅγιος ἐξ ὄρους κατασκίου δασέος διάψαλμα ἐκάλυψεν οὐρανοὺς ἡ ἀρετὴ αὐτοῦ καὶ αἰνέσεως αὐτοῦ πλήρης ἡ γῆ [4] καὶ φέγγος αὐτοῦ ὡς φῶς ἔσται κέρατα ἐν χερσὶν αὐτοῦ καὶ ἔθετο ἀγάπησιν κραταιὰν ἰσχύος αὐτοῦ [5] πρὸ προσώπου αὐτοῦ πορεύσεται λόγος καὶ ἐξελεύσεται ἐν πεδίλοις οἱ πόδες αὐτοῦ [6] ἔστη καὶ ἐσαλεύθη ἡ γῆ ἐπέβλεψεν καὶ διετάκη ἔθνη διεθρύβη τὰ ὄρη βίᾳ ἐτάκησαν βουνοὶ αἰώνιοι [7] πορείας αἰῶ

[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] Preklad autora. Vypracovaný podľa LXX s prihliadnutím na cirkevnoslovanský a hebrejský text.

νίας αὐτοῦ ἀντὶ κόπων εἶδον σκηνώματα Αἰθιόπων πτοηθήσονται καὶ αἱ σκηναὶ γῆς Μαδιαμ [8] μὴ ἐν ποταμοῖς ὠργίσθης κύριε ἢ ἐν ποταμοῖς ὁ θυμός σου ἢ ἐν θαλάσσῃ τὸ ὅρμημά σου ὅτι ἐπιβήσῃ ἐπὶ τοὺς ἵππους σου καὶ ἡ ἱππασία σου σωτηρία [9] ἐντείνων ἐντενεῖς τὸ τόξον σου ἐπὶ τὰ σκῆπτρα λέγει κύριος διάψαλμα ποταμῶν ῥαγήσεται γῆ [10] ὄψονταί σε καὶ ὠδινήσουσιν λαοί σκορπίζων ὕδατα πορείας αὐτοῦ ἔδωκεν ἡ ἄβυσσος φωνὴν αὐτῆς ὕψος φαντα-
σίας αὐτῆς [11] ἐπήρθη ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη ἔστη ἐν τῇ τάξει αὐτῆς εἰς φῶς βολίδες σου πορεύσονται εἰς φέγγος ἀστραπῆς ὅπλων σου [12] ἐν ἀπειλῇ ὃ λιγώσεις γῆν καὶ ἐν θυμῷ κατάξεις ἔθνη [13] ἐξῆλθες εἰς σωτηρίαν λαοῦ σου τοῦ σῶσαι τοὺς χριστούς σου ἔβαλες εἰς κεφαλὰς ἀνόμων θάνατον ἐξήγειρας δεσμοὺς ἕως τραχήλου διάψαλμα [14] διέκοψας ἐν ἐκστάσει κεφαλὰς δυναστῶν σεισθήσονται ἐν αὐτῇ διανοίξουσιν χαλινοὺς αὐτῶν ὡς ἔσθων πτωχὸς λάθρα [15] καὶ ἐπεβίβασας εἰς θάλασσαν τοὺς ἵππους σου ταράσσοντας ὕδωρ πολύ [16] ἐφυλαξάμην καὶ ἐπτοήθη ἡ κοιλία μου ἀπὸ φωνῆς προσευχῆς χειλέων μου καὶ εἰσῆλθεν τρόμος εἰς τὰ ὀστᾶ μου καὶ ὑποκάτωθέν μου ἐταράχθη ἡ ἔξις μου ἀναπαύσομαι ἐν ἡμέρᾳ θλίψεως τοῦ ἀναβῆναι εἰς λαὸν παροικίας μου [17] διότι συκῆ οὐ καρποφορήσει καὶ οὐκ ἔσται γενήματα ἐν ταῖς ἀμπέλοις ψεύσεται ἔργον ἐλαίας καὶ τὰ πεδία οὐ ποιήσει βρῶσιν ἐξέλιπον ἀπὸ βρώσεως πρόβατα καὶ οὐχ ὑπάρχουσιν βόες ἐπὶ φάτναις [18] ἐγὼ δὲ ἐν τῷ κυρίῳ ἀγαλλιάσομαι χαρήσομαι ἐπὶ τῷ θεῷ τῷ σωτῆρί μου [19] κύριος ὁ θεὸς δύναμίς μου καὶ τάξει τοὺς πόδας μου εἰς συντέλειαν ἐπὶ τὰ ὑψηλὰ ἐπιβιβᾷ με τοῦ νικῆσαι ἐν τῇ ᾠδῇ αὐτοῦ

CSL: [1] Моли́тва а҃ввакꙋ́ма пр҃ро́ка съ пѣ́снїю. Гд҃и, ѹ҃слы́шахъ слы́шаніе твоѐ и ѹ҃боя́хся: [2] гд҃и, разꙋмѣ́хъ дѣла́ твоя́ и ѹ҃жасо́хся: посредѣ́ двою́ живѡ́тнꙋ познаѥ́шисѧ: внегда́ приближа́тисѧ лѣ́тꙋмъ, познаѥ́шисѧ: внегда́ прїи́ти вре́мени, явѝшисѧ: внегда́ смꙋща́тисѧ дꙋшѝ моеѝ во гнѣ́вѣ, мл҃ть (твоею́) помина́ши. [3] Бг҃ъ ѿ ю҃га прїи́детъ, и҆ ст҃ы́й и҆з҆ горы́ прише́ствїе. Покры́ небеса́ добродѣ́тель є҆гѡ̀, и҆ хвале́нїя є҆гѡ̀ и҆спо́лни земля́. [4] И҆ и҃а́нїе є҆гѡ̀ я҃́кѡ свѣ́тъ бꙋ́детъ: ро́зи въ рꙋка́хъ є҆гѡ̀, и҆ положѝ любо́вь держа́внꙋ крѣ́пости своея́. [5] Пред҆ лице́мъ є҆гѡ̀ предѝдетъ сло́во, и҆ и҆зы́детъ на по́ле при ногꙋ́ є҆гѡ̀. [6] Ста́, и҆ подви́же земля́: призрѣ́, и҆ раста́ла я҃зы́цы: стрꙋ́шася го́ры вѣ́ждею, и҆ раста́ла хо́лми вѣ́чнїи, ше́ствїа вѣ́чная є҆гѡ̀, [7] за тр҃ꙋдъ ви́дѣша селе́нїа є҆ѳ҆і́опска, ѹ҃боя́тся и҆ кро́вы земли́ мадїа́мскїа. [8] Е҆да́ въ рѣка́хъ прогнѣ́вался́, гд҃и; е҆да́ въ рѣка́хъ я҃ро́сть твоя́; и҆ли́ въ мо́ри ѹ҃стремле́нїе твое́; я҃́кѡ всѣ́деши на ко́ни твоѝ, и҆ я҃здене́нїе твое́ спасе́нїе. [9] Напряга́я напряже́ши лꙋкъ твоѝ на скѝптры, гл҃етъ гд҃ь: рѣка́ми разсѣ́дется земля́. [10] Ѹ҃зратъ тя́ и҆ поболя́тъ лю́дїе, расточа́я во́ды ше́ствїа є҆гѡ̀: дадѐ бе́здна гла́съ свое́й, высотѣ́ прибы́тїя своя́: [11] воздви́же со́лнце, и҆ лꙋна́ ста́ въ чи́нѣ своем҃ъ: во свѣ́тѣ стрѣ́лы твоя́ по́йдꙋтъ, въ блиста́нїи мо́лнїй ѻ҆рꙋжі́я твоегѡ́. [12] Пресѣче́нїемъ ѹ҃мали́ши зе́млю и҆ я҃ростїю

ннзложи́ши ꙗ҆зы́кн. 13 Ѝзше́лъ є҆сѝ во сп҃нїе люді́й твои́хъ, сп҃тѝ помѣ́занныꙗ твоѧ̀, вложи́лъ є҆сѝ во главы́ беззако́нныхъ сме́рть, воздви́глъ є҆сѝ ѹ҆зы да́же до бы́ин вѣ коне́цъ: 14 разсѣ́кла є҆сѝ во ѝзтꙋпле́нїи главы́ си́льныхъ, сотрѧсѹ́тсѧ вѣ не́й: разве́рзѹтъ ѹ҆зды́ своѧ̀ ꙗ҆кш сне́дáй ни́щїй та́й. 15 Ѝ навели́ъ є҆сѝ на мо́ре ко́ни твоѧ̀, смѹща́ющыꙗ во́ды мно́гн. 16 Сохрани́хсѧ, и҆ ѹ҆боа́сѧ се́рдце мое҆ ѿ гла́ла моли́твы ѹ҆стене́хъ мои́хъ, и҆ вни́де тре́петъ вѣ кѡ́стн моѧ̀, и҆ во мнѣ́ смяте́сѧ кре́пость моѧ̀: почи́ю вѣ де́нь ско́рбн моеѧ̀, да взы́дѹ вѣ лю́дн пришелствїѧ̀ моегѡ̀. 17 Занѐ смо́ковь не плодопринесе́тъ, и҆ не бѹ́детъ ро́да вѣ лозя́хъ: солже́тъ дѣ́ло ма́слинное, и҆ поля̀ не сотворя́тъ ꙗ҆дн: ѡ҆кѹдѣ́шн о҆́вцы ѿ пи́щи, и҆ не бѹ́детъ волѡ́въ при ꙗ҆слехъ. 18 Ѧ҆́зъ же ѡ҆ гдѣ́ возрадѹ́юсѧ, возвеселю́сѧ ѡ҆ бз҃ѣ̀ сп҃сѣ̀ мое́мъ. 19 Гдь бг҃ъ мо́й си́ла моя̀, и҆ ѹ҆чини́тъ но́зѣ моѝ на совершéнїе, и҆ на высѡ́кыꙗ возбо́днтъ мѧ̀, є҆́же побѣди́тн мѝ вѣ пѣ́сних є҆гѡ̀.

SVK: *[1] Modlitba proroka Avakuma ako pieseň. [2] Hospodine, začul som Tvoj hlas a preľakol som sa. Hospodine, porozumel som Tvojim skutkom a vydesil som sa: medzi dvomi zvieratami budeš poznaný; keď sa priblížia roky, budeš spoznaný; keď príde čas, zjavíš sa; keď moja duša príde do zmätenia v (dobe Tvojho) hnevu, vtedy si spomenieš na milosť. [3] Boh z juhu príde a Svätý z vrchu zatônenej húštiny. Pokryla nebesá Jeho cnosť a Jeho chvály je plná zem. [4] Jeho jas bude ako svetlo: rohy (budú) v Jeho rukách a ustanoví mocnú lásku svojej sily. [5] Pred Jeho tvárou prejde slovo a vyjde svojimi nohami na rovné pole. [6] Zastal a zachvela sa celá zem: zahľadel sa a národy sa rozpŕchli, vrchy (boli) prinútené sa rozpadnúť a rozsypali sa večné hory. [7] Za námahu uvideli Jeho večné cesty, obydlia Etiópčanov aj stany madiánskej zeme sa naľakajú. [8] Či sa na rieky nahneváš Hospodine? Či na riekach je Tvoja zlosť? Alebo na mori je Tvoj zámer, že sa posadíš na svoje kone a tvoja jazda bude spasením. [9] Budeš napínať a napneš svoj luk na žezlá, hovorí Hospodin, riekami bude roztrhnutá zem. [10] Uvidia Ťa a zosmutnejú národy: rozlievaš vody svojho príchodu; priepasť vydala svoj hlas, výšava svoje poznanie. [11] Slnko vyšlo a mesiac bol na mieste podľa svojho poriadku, Tvoje strely poletia vo svetle, v žiare blesku Tvojich zbraní. [12] Hrozbou ponížiš zem a v zlosti porazíš národy. [13] Vyšiel si zachrániť svoj ľud, zachrániť svojich pomazaných, vložil si do hláv nezákonných smrť, zdvihol si okovy až k šiji naveky. [14] Rozťal si hlavy mocných šialenstvom, roztrasú sa v ňom, roztvoria svoje uzdy ako tajne jediaci chudobný. [15] A privie-*

dol si na more Tvoje kone, ktoré zmätú mnohé vody. [16] Ochránil som sa a moje vnútro sa zľaklo hlasu modlitby mojich úst, do mojich kostí vošlo chvenie a moje ovládanie sa vo mne otriaslo. Odpočiniem si v deň môjho smútku, aby som vyšiel k národu, ktorý sa so mnou presídlil. [17] Pretože figovník neprinesie plod a na viniči nebude úrody, sklame dielo olivovníka a polia nevytvoria pokrm, ovce nebudú mať potravu a voly nebudú pri jasličkách. [18] No ja sa zaradujem v Hospodinovi, rozveselím sa kvôli Bohu, môjmu Spasiteľovi. [19] Hospodin, môj Boh, je moja sila, moje nohy usmerní k zdokonaleniu, privedie ma do výšin, aby som zvíťazil v Jeho piesni.

Zoznam bibliografických odkazov:

Biblia – Septuaginta. Vivliki etairia odos, Nikodimou 3, Athinai, 1935.

Biblia Hebraica Stuttgartensia. Deutche bibelgesellschaft, Stuttgart, 1990.

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

CAP, A.: *Výklad na knihu Genezis I. – III. kapitola*. Prešov 2000. ISBN 80-88885-73-6.

ФЕОДОРИТ 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.

ЕРДЕЉАН, М.: *Увод у Свето Писмо Старога Завета.* Београд 2008. ISBN 978-99938-872-4-9.

GERKA, M.: *Proroci*. Pravoslávna bohoslovecká fakulta PU v Prešove, Prešov 2005.

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.

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.

MODLITBA PROROKA AVAKUMA
(Exegéza úvodu modlitby)

Ján Husár

Celá modlitba proroka Avakuma je obsahovo príbuzná so žalmami. Poukazuje na to hneď jej úvod, ktorý obsahuje nadpis s menom autora, podobne ako viaceré žalmy. Obsahovo ju môžeme rozdeliť do niekoľkých menších častí.

Štruktúra Avakumovej modlitby:

I. Nadpis (v. 1).
II. Úvod do prorokovej modlitby s poukázaním jej základného obsahu – Božieho hnevu a milosrdenstva, ktoré sú prorokovi odkryté v budúcom Božom príchode (v. 2).
III. Hrozný príchod Boha na zem z juhu (v. 3–7).
IV. Prechod k reči o zmysle hrozného Božieho príchodu (v. 8).
V. Zobrazenie Božieho príchodu s objasnením jeho významu (v. 9–15).
VI. Proroctvo pripojené k zjaveniu, ktoré prorok prijíma s vierou a pevným presvedčením v spasení (16–19).

Nadpis k modlitbe (v. 1)

LXX: [1] Προσευχὴ Αμβακουμ τοῦ προφήτου μετὰ ᾠδῆς.
CSL: [1] Моли́тва а҃ввакꙋ́ма пр҃ро́ка съ пѣ́снїю.
TM: [1] תְּפִלָּה לַחֲבַקּוּק הַנָּבִיא עַל שְׁגִיֹנוֹת
SVK: [1] Modlitba proroka Avakuma ako pieseň.

3, 1 – Poslednou časťou Knihy proroka Avakuma je jeho modlitba – žalm, ktorá mala slúžiť na spev ako pieseň. Začína podobne ako iné poetické útvary Biblie, t.j. nadpisom, ktorý identifikuje jej autora a spôsob prednesu. S týmto sa najčastejšie stretávame v Knihe žalmov a tak je aj táto Avakumova modlitba často formálne považovaná za

žalm. Taktiež obsahuje aj ďalšie spoločné prvky so žalmami, o ktorých sa zmienime pri výklade nasledujúcich veršov.[1]

Nadpis podľa TM a LXX nie je v úplnej zhode. Počiatok nadpisu je identický – modlitba (TM: תְּפִלָּה, LXX: προσευχὴ, CSL: **молитва**, Vg: oratio) proroka Avakuma (לַחֲבַקּוּק הַנָּבִיא, Αμβακουμ τοῦ προφήτου, **а҃вваку҃ма пр҃рока**), no koniec robí komentátorom isté ťažkosti. Termín *modlitba* sa tu nachádza podobne, ako aj v nadpisoch niekoľkých žalmov[2] a má všeobecný význam, t.j. pieseň, ktorá sa používa na spev pri bohoslužbách. Táto pieseň je na svoje bohoslužobné používanie ustanovená samotným prorokom a nepochybne skoro sa aj takto začala používať, čo mohlo byť zapríčinené veľkou autoritou proroka Avakuma, ktorého meno navždy zostalo v nadpise jeho piesne – modlitby na odlíšenie od ostatných bohoslužobných piesní.[3] Ako dozvuk bohoslužobného používania 3. kapitoly Knihy proroka Avakuma sa javí aj vplyv tejto kapitoly na pravoslávne bohoslužby, najmä teda na skladbu štvrtej piesne kánona – irmosov aj troparov, ktorých sa veľmi často nachádzajú presné citáty z tejto kapitoly (v gréckych aj cirkevnoslovanských prekladoch).

Význam posledného slova prvého verša שִׁגְיֹנוֹת možno vymedziť len ako predpoklad, ako hudobno-bohoslužobný termín,[4] ktoré sú aj v nadpisoch žalmov veľmi nejasné a boli takými aj pre starobylých prekladateľov. V LXX sa tento termín prekladá všeobecným pojmom *pieseň* (LXX: μετὰ ᾠδῆς; CSL: **съ пѣснїю**), čo podľa názoru blaženého Hieronýma, môže znamenať to, že sa prorok modlí za príchod Isusa Christa a prorokuje o Ňom s radosťou, žalmom a piesňou tak, že z jednej strany v modlitbe usilovne prosí Boha Otca a z druhej strany v piesni oslavuje Boha Otca, ktorý pošle svojho Syna a aj Syna, ktorý má prísť.[5] Samotný

[1] Ide napríklad o použitie výrazu διάψαλμα, ktorý nachádzame v Knihe žalmov.

[2] Pozri Ž 16; 85; 89; 101; 141. V tomto zmysle sú v Ž 71, 20 všetky Dávidove žalmy nazvané *modlitbami* – תְּפִלּוֹת /v TM: 72, 20/, hoci v LXX a CSL sa tu nachádza výraz **пѣсни** – piesne.

[3] Podobne ako sa v LXX v Ž 137 sa uvádzajú v nadpise mená prorokov Aggea a Zachariáša, v Ž 138 sa uvádza meno proroka Zachariáša.

[4] Je to pieseň proroka určená na spev v chráme, ako bohoslužobná pieseň.

[5] Pozri ИЕРОНИМ СТРИДОНСКИЙ, *бл.*, cit. dielo, s. 187.

blažený Hieroným chápe daný výraz inak – odvádza ho od slovesa *šaga* (שָׁגָה) – blúdiť, hrešiť, mýliť sa, a vo svojom preklade ho prekladá pojmom *ignorantiis* a objasňuje tak, že prorok teraz prináša pokánie a oplakáva to, čo predtým neuvážene hovoril. Teraz prosí odpustenie za to, že to urobil *pre nevedomosť*, aby sa mu potom dostalo milosrdenstva.[1] Podľa svedectva opäť blaženého Hieronýma, preložili tento pojem (שְׁגִיֹנוֹת) rovnako aj Akvila a Symmach (ἐπὶ ἀγνοημάτων), len Theodotion (ὑπὲρ τῶν ἑκουσιασμῶν) inak – *pre tých, ktorí konajú dobrovoľne, ktorí sa dobrovoľne prehrešujú*.[2] Novší bádatelia (Ewald, Delitsch, Hitcig, Kleinert) súhlasia s blaženým Hieronýmom a pridávajú mu aj iný význam – cantio erratica, t.j. žalostná pieseň. No aj napriek tomu je potrebné uprednostniť preklad LXX: *pieseň*, ktorý omnoho viac korešponduje s obsahom tretej kapitoly. Možno, ako predpokladajú niektorí, LXX nečítali שְׁגִינוֹת לֹא נְגִינוֹת, ako je to v Av 3, 19. Celý rad predstaviteľov pravoslávnej biblickej exegetiky považuje chápanie LXX za správne a TM za text nevyhnutný k textologickým opravám.[3]

V súlade s LXX čítal a komentoval text nadpisu aj svätý Cyril Alexandrijský. Hovorí, že keď prorok Avakum ukončil svoju reč o Babylone a dostatočne jasne predpovedal o tom, že ponesie ťažký údel ten, ktorý spustošil sväté mesto a odviedol Izrael do zajatia, vhodne a nádherne prechádza k tajomstvu Isusa Christa. Od vyslobodenia, ktoré sa udialo kvôli jednému národu, prechádza svojimi slovami k vyslobodeniu, ktoré sa týka všetkých a ktoré je všeobecné, pri ktorom, hoci je spasený len zvyšok Izraela, no tým nie menej je spasená celá zem. Kýros oslobodil Izrael zo zajatia, zničil pyšné a k Bohu nenávistné kráľovstvo Chaldejcov. A tieto udalosti boli vyobrazením a tiež predobrazom udalosti, ktorú uskutoční Christos.[4] Keď prišiel k nám na tento svet, našiel celé ľudstvo ako v zajatí – pokorené pod tiranskou mocou, pretože nad všetkými prostredníctvom hriechu panoval satan. Prišiel, zničil toto

[1] Pozri ИЕРОНИМ СТРИДОНСКИЙ, бл., cit. dielo, s. 186.
[2] Pozri tamže, s. 185.
[3] Pozri ГЛАГОЛЕВ, А.: Книга пророка Аввакума. In ЛОПУХИН, А. П.: *Толковая Библия*. Книга 2, т. 7. Харвест 2000, с. 373–374.
[4] Pozri КИРИЛЛ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, св., cit. dielo, s. 282–283.

kruté kráľovstvo a povolal ľudí do spoločenstva s Ním, s Jeho Otcom i Svätým Duchom v ich Kráľovstve.

Úvod do prorokovej modlitby s poukázaním jej základného obsahu – Božieho hnevu a milosrdenstva, ktoré sú prorokovi odkryté v budúcom Božom príchode (v. 2)

LXX: [2] Κύριε, εἰσακήκοα τὴν ἀκοήν σου καὶ ἐφοβήθην, κατενόησα τὰ ἔργα σου καὶ ἐξέστην. ἐν μέσῳ δύο ζῴων γνωσθήσῃ, ἐν τῷ ἐγγίζειν τὰ ἔτη ἐπιγνωσθήσῃ, ἐν τῷ παρεῖναι τὸν καιρὸν ἀναδειχθήσῃ, ἐν τῷ ταραχθῆναι τὴν ψυχήν μου ἐν ὀργῇ ἐλέους μνησθήσῃ.

CSL: [2] Гⷣи, оуслы́шахъ слꙋхъ твои́ и оуво́ахъ: гⷣи, разꙋмѣ́хъ дѣла́ твоа́ и оужасо́хъ: посредѣ́ двою́ живо́тноу позна́нъ бꙋдеши: внегда́ приближитисѧ лѣ́тома, позна́ешисѧ: внегда́ прїи́тъ вре́мени, ѣ́виши сѧ: внегда́ смꙋти́тисѧ дꙋшѝ моеи́ во гнѣ́вѣ, мл҃ть (твою́) помѧне́ши.

TM: [2] יְהוָה שָׁמַעְתִּי שִׁמְעֶךָ יָרֵאתִי יְהוָה פָּעָלְךָ בְּקֶרֶב שָׁנִים חַיֵּהוּ בְּקֶרֶב שָׁנִים תּוֹדִיעַ בְּרֹגֶז רַחֵם תִּזְכּוֹר

SVK: [2] Hospodine, začul som Tvoj hlas a preľakol som sa. Hospodine, porozumel som Tvojim skutkom a vydesil som sa: medzi dvomi zvieratami budeš poznaný; keď sa približia roky, budeš spoznaný; keď príde čas, zjavíš sa; keď moja duša príde do zmätenia v (dobe Tvojho) hnevu, vtedy si spomenieš na milosť.

3, 2 – Hneď po nadpise modlitby začína prorok Avakum s vyslovením prvého mesiášskeho miesta tretej kapitoly. Ťažkosť chápania tohto verša spočíva v nejasnosti hebrejského mazoretského textu a v prílišnej rozdielnosti – nesúlade s ním gréckeho prekladu LXX. Text Vulgáty je viac bližší k hebrejskému textu, než ku gréckemu prekladu.[1]

„*Hospodine, začul som Tvoj hlas a preľakol som sa*“ – Úvodné slová verša sa čítajú vo všetkých textoch rovnako. Zmysel týchto slov sa pod-

[1] TM nasledujú aj preklady Symmacha, Theodotiona aj Akvilu. Podrobný rozbor textu pozri ВАРФОЛОМЕЙ (РЕМОВ), архиеп.: *Книга пророка Авакума.* Сергиев Посад 1913, с. 161–164.

ľa mienky blaženého Hieronýma týka budúceho súdu nad Chaldejcami (historický výklad).[1] Prorok akoby hovoril: Naplnil som sa strachom, Vládca, keď som začul Tvoje slová, keď som uvidel spravodlivosť Tvojho rozhodnutia, keď som uvidel, ako všetko, čo sa vo svete koná, Ty spravodlivo a správne riadiš – som preto v úplnom údive. T.j. preľakol som sa, Bože, keď som začul a dozvedel sa o potrestaní Judejcov aj o páde Babylonskej ríše. Slová „слы́шахъ твою́“ znamenajú Tvoj hlas, Tvoje slovo, Tvoje rozhodnutie. Vzhľadom k mesiášskemu obsahu môžeme tieto slová chápať ako údiv proroka nad spasiteľným dielom vteleného Božieho Syna – súd nad diablom (duchovný výklad).

„*Hospodine, porozumel som Tvojim skutkom a vydesil som sa*“ – Tieto slová sa nachádzajú len v niektorých rukopisoch LXX, v CSL a od nich vychádzajúcich prekladoch. Predstavujú akúsi variáciu úvodných slov tohto verša, ktoré sa pravdepodobne nevyskytovali v prvotnom hebrejskom texte, keďže chýbajú v mnohých gréckych kódexoch.[2] Prorok Avakum tu objasňuje, prečo sa začal báť. Preto, hovorí, lebo pochopil Bože skutky, spoznal, čo Boh pre Židov urobil, čo chce pre nich vykonať v budúcnosti, čo urobil a spraví aj ich nepriateľom. Božiemu prorokovi bolo taktiež dané vedieť aj o Božích skutkoch v záchrane, v spáse ľudského rodu Božím Synom, ako to chápu niektorí z exegétov (bl. Hieroným, bl. Augustín a iní). Pochopenie týchto Božích skutkov priviedlo proroka k strachu, k bázni, k údivu, k ohromeniu. Prorok vyjadril svoj údiv a potvrdzuje, že istotne nastane predtým predpovedaný čas, keď budú tieto Božie skutky zjavené svetu a zjaví sa aj sám Hospodin, nechá sa poznať ľuďmi. Obsahovo teda zvýrazňujú úvodné slová proroka o veľkosti a pozoruhodnosti diela, ktoré pre ľudský rod príde vykonať Mesiáš. Prorok to všetko pochopil zo Zjavenia a preto je právom vydesený – Boh pripravuje dielo, ktoré nebude mať v histórii ľudstva obdobu – zošle vlastného Syna, aby zachránil to, čo zahynulo.

[1] Pozri ИЕРОНИМ СТРИДОНСКИЙ, бл., cit. dielo, s. 188.
[2] 22, 36, 42, 49, 51, 62, 86, 91, 95, 97, 130, 147, 185, 228, 238, 240, 310, 311 a iné.

Blažený Hieroným dokonca vzťahuje slová tohto verša (o divnom skutku) k proroctvu o vzkriesení Spasiteľa, o ktorom však sám hovorí, že nie je plne v súlade so zmyslom prekladu LXX.[1]

„*Medzi dvomi zvieratami budeš poznaný*" – Táto časť výrazu predstavuje osobitý preklad hebrejského textu: פָּעָלְךָ בְּקֶרֶב שָׁנִים חַיֵּיהוּ (Vg: opus tuum, in medio annorum vivifica illud), ktorý môžeme preložiť ako: *Oživ Tvoje stvorenie v polovici rokov*. Rozdiel vznikol rozličným čítaním výrazu חַיֵּיהוּ שָׁנִים.[2] Preto v LXX nachádzame: ἐν μέσῳ δύο ζῴων γνωσθήσῃ a odtiaľ v CSL: посредѣ двою живѡтнꙋ познѧ́тъ бꙋдеши. No o akých zvieratách sa tu hovorí? Názory sú tu rôzne. Blažený Theodorit hovorí, že jedni pod zvieratami rozumejú anjelov a ľudí, t.j. obyvateľov neba a zeme, iní rozumejú tie anjelské beztelesné bytosti, ktoré sú najbližšie k Božej sláve – cherubínov a serafímov, iní tu vidia Judejcov a Babylončanov, ktorí spoznajú Hospodina ako spravodlivého. Avšak samotný blažený Theodorit sa domnieva, že prorok nehovorí o dvoch zvieratách, ale o dvoch životoch – terajšom a budúcom, medzi ktorými sa zjaví spravodlivý Sudca,[3] t.j. o dobe Posledného súdu, kedy sa opätovne zjaví Boží Syn v celej svojej sláve a všetci Ho spoznajú – jedným toto spoznanie prinesie večný život s Ním, iným zas večné utrpenie na mieste bez Jeho prítomnosti.

Podľa svedectva blaženého Hieronýma je potrebné vzťahovať toto miesto na Spasiteľa, pretože bol poznaný v dobe svojho ukrižovania medzi dvoma lotrami[4] alebo ešte lepšie, že v prvotnej Cirkvi, ktorá pozostávala z obrezaných i neobrezaných, bol Spasiteľ spoznaný a stal sa predmetom viery pre dva pramene pre Cirkev – židov aj pohanov. Sú i takí, ktorí pod zvieratami chápu dva Zákony – Starý a Nový, medzi

[1] Pozri ИЕРОНИМ СТРИДОНСКИЙ, бл., cit. dielo, s. 188.

[2] Посредѣ двою живѡтнꙋ – ἐν μέσῳ δύο ζῴων: LXX čítali *šenaim*, v TM stojí שָׁנִים *šenim* (od šana – rok). Ak by sme v LXX čítali ζῴων nie s ostrým prízvukom: ζῳῶν (od ζῳὴ - život), preklad by znel *uprostred životov, uprostred liet, rokov*, ako je to v hebrejskom texte, u blaženého Hieronýma a vo Vg: in medio annorum.

[3] Pozri ФЕОДОРИТ КИРСКИЙ, бл.:, cit. dielo, s. 35.

[4] Pozri Mk 15. kap.; Jn 19. kap.

ktorými sa zjaví Hospodin Isus Christos. Oba sú vskutku oduševnené, majú život, dýchajú a prostredníctvom nich bude Hospodin poznaný.[1]

Sú aj také názory, že dvomi zvieratami je tu pomenovaný Syn a Svätý Duch, uprostred ktorých bude poznaný Boh Otec (prostredníctvom nich). No svätý Cyril Alexandrijský hovorí, že takýto výklad obsahuje veľa nejasného. Kto by sa odvážil povedať, že Syn a Duch sú zvieratá? Naopak, Syn a Duch dávajú život a oživujú, no zviera je stvorenie, ktoré život dostáva. Aj v tom, že uprostred nich je poznaný Otec, je mnoho nepresnosti. Pretože Otec je prvým, prameňom, počiatkom – prvého Ho vyznávame pri vyslovení Svätej Trojice. No nehovoríme, že bol skôr než Syn a Duch – to je klamstvo. Naproti tomu veríme, že Otec má súvečného Syna – Slovo a taktiež súvečného Svätého Ducha – je tým, čím je, no nie bez Syna a Svätého Ducha. No vtedy, keď myslíme na Otca, v tej istej dobe myslíme aj na Toho, kvôli ktorému ho nazývame Otec a aj na Toho, ktorý oživuje, t.j. na Svätého Ducha. Preto nemôžeme prijať, že je prostriedkom medzi Synom a Duchom. Možnože to máme chápať ako určité miesto. No nemôžeme, pretože Božstvo nie je ohraničené miestom – nie je veličina ani telo.[2]

No možno je slová proroka potrebné chápať, ako sme už skôr uviedli – medzi dvoma životmi – t.j. že tu prorok Avakum pomenoval život terajší a budúci, medzi ktorými sa zjaví spravodlivý Sudca. Eusébios tiež hovorí o dvoch životoch – o Božom a ľudskom. Tertulián hovorí o prorokoch Mojžišovi a Eliášovi, ktorí sa zjavili pri Christovom preobrazení, kedy učeníci spoznali, ako mohli, slávu Jeho Božstva. Podobne hovorí aj blažený Augustín, ktorý spomína aj dvoch lotrov počas ukrižovania a aj dva zákony. Svätý Metod Patarský chápe dvoch cherubínov z archy zmluvy (slovo na Sritenie). Theodor Mopsuestský Médov a Peržanov alebo konkrétne Dária a Kýra. Svätý Cyril Jeruzalemský hovorí o živote Isusa Christa do telesnej smrti a po Jeho vzkriesení, t.j. o Novom a Starom Zákone, uprostred ktorých sa bude poznávať Christos. Starobylé predobrazy skryto vyobrazovali to, čo malo nastať v budúcnosti. Napríklad to, čo bolo vo Svätostánku, tajomne poukazo-

[1] Pozri ИЕРОНИМ СТРИДОНСКИЙ, бл., cit. dielo, s. 189.
[2] Pozri КИРИЛЛ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, св., cit. dielo, s. 285–286.

valo na Syna ako na obetu zmierenia podľa vôle Otca. A preto Boh prikázal, aby boli vo svätostánku kivot (truhlica, archa), svietnik, stôl, miesto na očistenie zo zlata (umývadlo), opona z purpurových nití, ktorá bola uchytená na štyroch stĺpoch a visela nad kivotom. Boli tam aj dvaja cherubíni zo zlata po pravej a ľavej strane s tvárami obrátenými ku kivotu. Všetko toto bolo skrytým a tajomným poukázaním na tajomstvo Christa. Slovo sa stalo telom. Ostalo však aj naďalej Bohom a Hospodinom nad všetkými, čo Mu je vlastné podľa prirodzenosti Boha Otca. No hoci sa stalo telom a aj obetou zmierenia podľa Otcovej vôle, no ani vtedy neprestalo byť tým, čím bolo, t.j. byť Bohom. Ono aj teraz vlastní moc a slávu, ktorá je vlastná len Bohu, aj teraz Ho obkolesujú nebeské mocnosti a plnia Ním dané im služby. A tak *poznaný budeš*, Hospodine, kto a kým budeš, keď sa staneš nám podobný, hovorí prorok. Z predobrazu zo svätostánku budeš dobre poznať, že si očisťujúca obeta zmierenia: stojíš medzi dvomi živými tvormi – cherubínmi[1] a Tvoje meno znamená spasenie. A to je Jeho skutočné meno, lebo sám Isus Christos hovorí: „*Neposlal Otec Syna na svet, aby súdil svet, no aby bol svet ním spasený*.“[2]

Existuje aj taký výklad, ktorý hovorí, že pod dvomi zvieratami máme rozumieť vola a osla, ktorí sa nachádzali v jaskyni Narodenia Spasiteľa podľa apokryfného evanjelia Pseudo-Matúša. Takýto výklad nachádzame u blaženého Theofilakta a ide o potvrdenie proroctva proroka Izaiáša: „*Spoznal vôl svojho majiteľa a osol jasle svojho pána, avšak Izrael Ma nespoznal a Moji ľudia neporozumeli.*“[3] Tento výklad prešiel aj do ikonografie sviatku Narodenia Isusa Christa.

„*Keď sa priblížia roky, budeš spoznaný; keď príde čas, zjavíš sa*“ – Tieto slová väčšina exegétov vzťahuje na osobu Mesiáša Isusa Christa, ktorý sa zjaví vo vhodnom čase a vykoná dielo spásy ľudského rodu. Môžeme tu hovoriť o oboch príchodoch Spasiteľa, pretože oba budú vo vhodnom čase, t.j. vtedy, keď z vôle Otca Syn uskutoční Otcom vymedzené dielo.

[1] Pozri 2Mjž 25, 10 – cherubíni tienili archu: Christos bol poznávaný v Starom Zákone akoby v tieni; potom v Novom Zákone bude zjavený jasne – ako vtelené Božie Slovo. Porovnaj Ez 1, 5–20; 10, 1.

[2] Jn 3, 17.

[3] Iz 1, 3.

Podľa tohto diela bude poznaný, zo svojho zjavenia sa bude spoznaný. Keď nastane určený čas, hovorí prorok, Ty sa zjavíš sám, Bože, a budeš poznaný, t.j. zjavíš sa a budeš poznaný najprv pri oslobodení Židov z babylonského zajatia, potom aj pri záchrane celého ľudského rodu. Tak toto miesto chápe aj Christova Cirkev: „Predvídajúc duchom spieva: Prorok Avakum, hlásal hovoriac: vtelenie Slova si Ty, keď sa priblíži čas, budeš poznaný, keď príde doba, zjavíš sa“ (4. irmos kánona sviatku Vchodu do chrámu Presvätej Bohorodičky).

Zákon predpovedal tajomstvo Isusa Christa a zbor svätých prorokov o ňom rozprával. A všetko toto, čo bolo o Ňom prorokmi napísané a čo sa, keď nastal ten čas, udialo, poslúžilo mnohým na utvrdenie viery v Neho ako pravého Mesiáša a Spasiteľa sveta. Slová prorokov, naplnené na osobe Isusa Christa, posilnili aj vieru samotných Christových učeníkov – apoštolov, ktorí si pri jednotlivých Christových skutkoch rozpomenuli aj na predtým napísané slová prorokov. Keď napríklad Hospodin náš Isus Christos vyhnal z chrámu trhovníkov predávajúcich ovce, voly a holuby, vtedy si Jeho učeníci rozpomenuli na slová zo 68. žalmu (v. 10), v ktorom je viacero mesianistických ideí.[1] A takýchto príkladov je vo Svätom Písme mnoho. Aj samotný Emmanuel posilňoval vieru v seba prostredníctvom predpovedaného prorokmi a chcel, aby Ho spoznali už zo samotných Jeho slov a skutkov, a aby Jeho slová a skutky, zhodné s predpovedaným prorokmi, už vôbec nedávali dôvod pochybovať o tom, že On je predpovedaný Zákonom aj prorokmi.[2] A preto je úplne pravdivé to, čo hovorí prorok: *Keď sa priblížia roky, budeš spoznaný; keď príde čas, zjavíš sa*, t.j. že v dobe, vymedzenej vôľou Otca, zjaví sa Isus Christos. Naozaj, v posledné dni (Starého Zákona) sa Christos zjavil, bol poznaný a vyznávaný, ako Ho napríklad vyznal Natanael : „*Ty si Boží Syn, Ty si Kráľ Izraela*.“[3] Tak bol poznaný, keď sa priblížili roky, keď prišiel čas, t.j. čas ikonómie spásy Syna v tele, poznaný bol svätými a nakoniec aj celým svetom. Pretože *medzi dvomi*

[1] Pozri Jn 2, 14–17.
[2] Pozri Lk 7, 20–22.
[3] Jn 1, 49.

zvieratami sme spoznali zmilovanie sa, očistenie, ako predpovedané v predobrazoch Zákona, t.j. Spasiteľa Isusa Christa.

„Keď moja duša príde do zmätenia v (dobe Tvojho) hnevu, vtedy si spomenieš na milosť" – Posledná časť verša vyjadruje tú, cez celú biblickú náuku o Bohu prechádzajúcu myšlienku, že vo svojom vzťahu k svetu a ľuďom sa Boh riadi viac svojou dobrotou a milosrdenstvom a že zostane blahým a milosrdným aj vtedy, keď ľudí napomína. No ľudstvo rozhnevalo Tvorcu priestupkom Adama, ktorý porušil dané mu prikázanie. Preto sme sa stali hodnými hanby a boli uvrhnutí pod kliatbu a k trestu. Pokým sa Hospodin "hneval"[1], my sme sa nachádzali pod mocou smrti. Preto si praotec Adam, ako koreň ľudského rodu, vypočul: *„Zem si a do zeme sa navrátiš."*[2] No Tvorca nás úplne nezavrhol, ako Boh sa nad nami zľutoval a odňal nám všetky slzy, ako o tom hovorí prorok Izaiáš.[3] V Christovi je zničená moc smrti, po zničení hriechu, pre ktorý sme boli uvrhnutí k hanbe. Hospodin si na nás rozpomenul, ako to ospevuje blažený kráľ Dávid, vrátil nám neporušiteľnosť a život. Boli sme vystavení dôsledkom Božieho hnevu a nemohli sme prijať Ducha, t.j. naše duše sme od Boha svojím neuváženým konaním odtrhli. Takto v nás prebývala smrť. No opäť sme zachránení a Boh sa nad nami zľutoval. Presne o tom bol presvedčený Dávid, ktorý k Bohu hovoril: *„Odvrátim Ti tvár, zmätú sa: odnímeš ich duch a do svojho prachu sa vrátia; zošleš Tvojho Ducha a postavia sa, a tak obnovíš tvár zeme."*[4] Ako ľudia sme boli odvrátení v dôsledku hriechu Adama, obrátili sme sa na prach,

[1] Slová o Božom hneve nie je potrebné chápať doslovne. Ide o čisto ľudský opis stavu, v ktorom si človek uvedomuje svoje veľké vzdialenie sa od Boha v dôsledku svojho hriechu, pocit opustenosti, pocit bezmocnosti až zúfalstva. No ten, kto pochopí, že Boh je láska, uvedomí si, že vzdialenosť medzi ním a Bohom je závislá od neho samotného, a že návrat do otvoreného náručia Boha je neustále možný pre milosrdenstvo, ktoré Boh človeku neustále podáva. Čas vlastného hriechu je v Starom Zákone často vyjadrený cez slová Božieho opustenia alebo hnevu – pretože tak to si to starozákonný človek predstavoval. Žiaľ aj dnes, v dobe plného Zjavenia, majú ľudia o Bohu túto predstavu, t.j. že každý hriech kruto trestá, že človeka opúšťa a nepomáha. Boh však spravodlivého ľúbi a hriešnika miluje, nie pre jeho hriech, ale odhodlanie k pokániu, ktoré tvorí cestu návratu k Bohu.

[2] 1Mjž 3, 19.

[3] Pozri Iz 25, 8.

[4] Ž 103, 29–30.

z ktorého sme boli stvorení. No keďže sme sa v Christovi a cez Christa opäť obohatili Božím Duchom, stali sme sa účastníkmi Jeho prirodzenosti, podľa Písma, tak sme boli navrátení do prvotného stavu, obnovení a zachránení. To je bezpochyby pravda. O tom nám napísal aj apoštol Pavol, že všetko existujúce v Christovi je nové stvorenie, staré pominulo, všetko je nové.[1] Boli sme zmätení, od samého počiatku sme znášali dôsledky Božieho hnevu. Keď však prišiel čas, keď sa priblížila doba a spoznaný bol Christos, keď sa odkryl, zjavil medzi nami, vtedy si spomenul na milosrdenstvo a milosť, pretože sme ospravedlnení nie pre skutky podľa zákona, nie pre spravodlivé skutky, ktoré sme vykonali, no pre Jeho veľkú milosť.[2]

Svätý Cyril Alexandrijský hovorí, že slová druhého verša možno vzťahovať k samotnému Bohu Otcovi, ktorý odkrýva Syna a ktorý o Ňom hlasom oznamuje prostredníctvom Svätého Ducha. No samozrejme ich môžeme vzťahovať aj k samotnému Synovi, vtelenému Slovu. Ak ich budeme vzťahovať k Otcovi, vtedy ich máme chápať takto: Ó Hospodine všetkých!, hovorí prorok, som udivený a vydesený daným mi Zjavením (hlasom) o Tvojom Synovi. Sú to divné a nevysloviteľné slová, je to obraz ikonómie spásy, ktorý je vyšší než akýkoľvek zákon. Ak pozorne preskúmam veľkosť Tvojich skutkov, tak dôsledkom toho nebude nič iné, ako veľké udivenie sa a ohromenie. Ak budeme túto reč proroka vzťahovať k Synovi, aj vtedy ju budeme objasňovať podobne: Ó Hospodine všetkých, všetko udržujúci! Hoci si sa stal telom – človekom, no keď som začul hlas, zvesť, zjavenie o Tebe, preľakol som sa. Som vydesený a to plným právom, pretože Tvoje dielo je neobyčajné. Spoznal som, že si obrazom rodiaceho Otca, vo všetkom s Ním rovný, no dobrovoľne zostúpiš, ponížiš sa, staneš sa podobný nám ľuďom zo ženy – Panny a prijmeš podobu služobníka. Budeš s nami ako Boh a budeš *„poslušný až do smrti, smrti na kríži.“*[3] Preto keď som *začul som Tvoj hlas, preľakol som sa. Hospodine, porozumel som Tvojim skutkom a vydesil som sa*, pretože si zvestoval pre slepých videnie, pre chromých a chorých

[1] Pozri Gal 6, 17.
[2] Pozri Tit 3, 5.
[3] Flp 2, 6–9; por. Gal 4, 4.

uzdravenie, oznámil si pre zajatých odpustenie a oslobodenie,[1] uzdravoval si skrúšených srdcom, navracal zatúlaných, zjednotil roztrúsených,[2] bol si svetlom tým, čo prebývali v tme,[3] dverami a cestou k životu aj posvätením,[4] Ty si sa stal pokojom, tým, ktorý zjednocuje vo viere akoby do jedného národa aj obrezaných aj pohanov,[5] stal si sa základným kameňom, vyvoleným a vznešeným.[6] Ty si pre Boha Otca získal svet, oslobodil si od hriechov tých, ktorí boli plienení, zajatí – vytrhol si ich z rúk diabla.[7] Otroci zažiarili blahodaťou synovstva,[8] človek zeme sa stal obyvateľom neba.[9] A ešte, myslím si, hodné pozornosti je aj nasledujúce. Ty, ktorý dávaš život všetkému, pretrpel si spoločne s nami telesnú smrť. Stal si sa prvotinou z mŕtvych, počiatkom zosnulých, prvorodeným ľudstva, obnoveného k neporušiteľnosti. Pretože Ty si vstal z mŕtvych ako Boh, premohol si kruté a mocné zviera, t.j. smrť, zničil silu toho starobylého prekliatia, v Tebe a prostredníctvom Teba stratilo význam rozhodnutie vyslovené proti nám: „*Zem si a do zeme sa navrátiš*.“[10, 11]

Odpovedajúce výrazy hebrejského textu[12] vyjadrujú všeobecnú myšlienku modlitby proroka za oživenie[13] alebo obnovenie v Izraeli skutkov Božej blahodate, t.j. v historickom zmysle za obnovenie starozákonnej teokracie po babylonskom zajatí a v predobraznom zmysle za dielo vykúpenia ľudí prichádzajúcim Mesiášom.

Takýmto spôsobom, hoci pri rozličných čítaniach slov druhého verša v jednotlivých prekladoch, sa zachovala všeobecná mesiášska idea

[1] Pozri Iz 61, 1–2; por. Lk 4, 18–19.
[2] Porovnaj Ž 146, 3.
[3] Pozri Iz 9, 2; por. Lk 1, 79.
[4] Pozri Iz 45, 1; por. Jn 10 , 7; 14, 6.
[5] Pozri Ef 2, 14. 18.
[6] Pozri Iz 28, 16; por. Mt 21, 42.
[7] Pozri 1Jn 3, 8.
[8] Pozri Ef 1, 5; Kol 1, 13.
[9] Pozri 1Kor 15, 47–49.
[10] 1Mjž 3, 19.
[11] Pozri КИРИЛЛ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, св., cit. dielo, s. 283–285.
[12] Hospodine, začul som Tvoj hlas a preľakol som sa. Hospodine, Tvoje dielo uprostred rokov oživ, uprostred rokov zjav (o ňom), v hneve si spomeň byť milosrdným.
[13] Ako napríklad v Ž 79, 15; 37, 7.

verša, ktorý obsahuje prorockú predpoveď o príchode Mesiáša. Nasledujúce zjavenie sa Boha (3, 3n) vyobrazuje Jeho samotný príchod v budúcnosti.

Zoznam bibliografických odkazov:

Biblia – Septuaginta. Vivliki etairia odos, Nikodimou 3, Athinai, 1935.

Biblia Hebraica Stuttgartensia. Deutche bibelgesellschaft, Stuttgart, 1990.

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

САР, А.: *Výklad na knihu Genezis I. – III. kapitola*. Prešov 2000. ISBN 80-88885-73-6.

ФЕОДОРИТ 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.

ЕРДЕЉАН, М.: *Увод у Свето Писмо Старога Завета.* Београд 2008. ISBN 978-99938-872-4-9.

GERKA, M.: *Proroci*. Pravoslávna bohoslovecká fakulta PU v Prešove, Prešov 2005.

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.

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.

PRAWOSŁAWNA DUCHOWOŚĆ A PRZEMOC

Ks. biskup dr Paisjusz (Piotr Martyniuk)

W prawosławnej antropologii teologicznej kładzie się wielki nacisk na stworzenie istot ludzkich na obraz i podobieństwo Boże (por. Rdz 1, 26).

Wielu Ojców Kościoła wprowadza rozróżnienie pomiędzy tymi terminami. Podobieństwo jest duchowym powołaniem każdego człowieka. Obraz zaś jest rzeczywistą przynależnością każdej istoty ludzkiej. Chociaż grzech miał wpływ na naturę człowieka i sprawił, że wszystkie jego władze są w pewnym stopniu zaciemnione i zniekształcone, to jednak jesteśmy przekonani, że w każdym wciąż tkwi podobieństwo dane od Boga, które stanowi o istocie człowieka. Inteligencja, samookreślenie, estetyka, zdolność tworzenia, percepcja moralna, integracja pierwiastka indywidualnego i społecznego w osobowości oraz wiele innych cech objawiają to podobieństwo. Wszyscy posiadają godność po prostu dlatego, że są ludźmi. Bóg traktuje ludzi z należnym szacunkiem i godnością oraz oczekuje, że oni wzajemnie będą się traktować w podobny sposób. Każdy człowiek powinien być traktowany z godnością przez innych, ponieważ jest człowiekiem stworzonym na obraz Boży.

Dzisiaj mówimy o tej godności w kategorii praw, w historii natomiast mówiło się najczęściej o obowiązkach. Są to dwie strony tej samej monety. Pierwsza to żądanie jednostki, by traktowano ja według przynależnej jej godności ludzkiej, druga jest odpowiedzialnością innych osób, by bliźniego obdarzyć szacunkiem należnym każdej osobie jako istocie ludzkiej. Bez względu na to wszystko Kościół naucza, że ludzie posiadają podstawowe prawa opierające się na ich godności jako istot ludzkich stworzonych na obraz Boży.

W tym duchu 25 Kongres Duchowieństwa i Laikatu Greckiej Archidiecezji Prawosławnej w Atlancie w 1980 r., wskazuje działania rządu, które przeczą podstawowej godności człowieka i jego prawom: *„potępiamy takie działania rządów, które naruszają niezbywalne prawa wszystkich ludzi do wolności i godności. Jesteśmy rozczarowani i przerażeni*

tym, jak rządy w sposób wybiórczy i obłudny potępiają agresję zbrojną i gwałcenie praw człowieka w niektórych krajach, natomiast podobne działania w innych państwach ignorują – jeszcze gorzej – bezwstydnie usprawiedliwiają. Wyrażamy oburzenie z powodu postępowania tak zwanych super-mocarstw tego świata wobec małych i bezbronnych państw oraz mniejszości rasowych, a także cynizmu, z jakim wykorzystują je do osiągnięcia własnych interesów lub interesów swoich sprzymierzeńców. Murzyni w Afryce Południowej… Afgańczycy… Kurdowie w Iranie jak i Turcji… Grecy Cypryjscy na Cyprze… Grecy w północnym Epirze… - wszystkie wymienione narodowości oraz wiele innych nie leżą w kręgu zainteresowań tych potęg, jeżeli nie dadzą się wykorzystać jako pionki w politycznych szachach"[1]

A wszystkie te ziemie i inne o których nie wspomnieli Hierarchowie są przesiąknięte krwią męczenników. A podzielone narody, nabrzmiałe uprzedzeniami rasowymi, narodowościowymi i religijnymi sprzeciwiają się chrześcijańskiej Ewangelii, która głosi jedność pomiędzy ludźmi, gdyż nie ma już ani Żyda, ani Greka, ani Niewolnika, ani Wolnego, ani Mężczyzny, ani Kobiety.

Każdy kto w tym życiu wybiera zawsze dobro, zbliża się krok po kroku do pełnej wolności w Chrystusie. Natomiast wybór zła oddala go coraz bardziej od ideału. A więc grzech możemy pojmować jako użycie wolności w wolnym akcie do zniszczenia tejże wolności.

Nauka chrześcijańska uważa męczeństwo za najwyższy i najbardziej heroiczny rodzaj świadectwa wiary i miłości, złożonego przez wyznawcę, który wybiera raczej dobrowolną śmierć niż wyrzeczenie się wiary w Chrystusa. Męczennicy, jako świadkowie wiary, w sposób najdoskonalszy ukazują jej siłę i moc przemieniającą człowieka, są zarazem heroicznymi obrońcami godności człowieka, który za sprawą Chrystusa został wyniesiony do stanu dziecięctwa Bożego.[2] W czasie prześladowań męczennicy w najwyższym stopniu manifestowali wiarę chrześcijańską. Kościół czci ich jako swe serce i nazywa ich „zranionymi miłością do Chrystusa". Męczennik głosi Chrystusa stając się *wi-*

[1] *Prawosławie Światło Wiary i Zdrój Doświadczenia*, Lublin 1999, s. 273.
[2] *ABC Chrześcijanina. Mały słownik,* Warszawa 1996.

dowiskiem wobec Boga i aniołów. Orygenes mówił, że czas pokoju sprzyja szatanowi, który kradnie Kościołowi jego męczenników. W duszy męczennika ma miejsce specjalna obecność Chrystusa. *Możecie pić kielich, który ja będę pił?* (Mt. 21,22). Zgodnie z tymi słowami męczennik jest kielichem eucharystycznym zrealizowanym w życiu chrześcijańskim, *pamiątką* męki przed obliczem Ojca i przez to bezpośrednim obchodem wesela Baranka. Według najstarszej tradycji męczennik bezpośrednio wchodzi do Królestwa.[1] Święty Jan Złotousty męczeństwo nazywa chrztem: *i tu bywa oczyszczenie grzechów i jakieś dziwne i cudowne oczyszczenie duszy, i jak chrzczeni – wodą, tak cierpiący męczeństwo omywają się własną krwią.* Porównuje on także męczenników do aniołów, mówiąc że różnią się tylko imionami.[2] Chrystus protomęczennik dobrowolnie poszedł na śmierć, a męczennik jako *drugi Chrystus*, powołany jest do tego samego. Niewinne cierpienie samo przez się z nikogo nie czyni męczennika. Niezbędne jest również, abyśmy ze swej strony dobrowolnie to cierpienie przyjęli, nawet jeśli pierwotnie nie było ono następstwem naszego wyboru. Potrzebne jest samo poświęcenie i to właśnie ono sprawia, że ktoś, kto cierpi i umiera, staje się tym, kto niesie świadectwo. Cierpienie staje się twórczym doświadczeniem, a śmierć ofiarą wyłącznie wówczas, gdy dobrowolnie przyjmowane są przez tego, kto musi cierpieć czy też umrzeć. Chrześcijanin tak samo powoływany jest do tego, aby nieść smutki i troski innych w jedności ze Zbawicielem: *Dźwigajcie jedni drugich ciężary, a w ten sposób wypełnicie prawo Chrystusa* (Ga. 6,2). Męczennik czy męczennica ofiaruje siebie, przez co zmienia śmierć w ofiarę. *Składać ofiarę* oznacza właściwie *uświęcać coś przez ofiarowanie tego Bogu*, czy to przez śmierć, czy w jakikolwiek inny sposób. Męczennik to ten, który w przełomowym momencie, w chwili kryzysu decyduje się powiedzieć: *Oto jestem* (Iz. 6,8*), Oto przyszedłem żeby spełnić, o Boże, wolę Twoją* (Hbr. 10,7). Prawdziwi męczennicy nie ściągają na siebie kary przez jakikolwiek gest rozmyślnej agresywnej prowokacji, ale też nie posuwają się do kłamstwa czy do ucieczki. Męczennik jest świadkiem - świadkiem nie

[1] P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1964.

[2] *Полное собрание сочинений Св. Иоанна Златоуста,* Moskwa 1994, t. II, k. II.

tylko Ukrzyżowania ale i Zmartwychwstania. Męczeństwo pociąga za sobą najbardziej ze wszystkich możliwych przenikliwe, zarówno fizyczne, jak i duchowe boleści, a mimo to cierpienia męczenników są smutkiem, który pobudza do radości zarówno ich samych, jak i innych. W relacjach naocznych świadków ciągle powtarzają się stwierdzenia, że męczennicy szli na spotkanie śmierci nie okazując przerażenia, z obliczem bez cienia wyrazu rozpaczy, ale z pełnym nadziei ożywieniem.[1] Również we współczesnym świecie, choć teoretycznie prześladowania chrześcijaństwa już nie mają miejsca, coraz częściej spotykamy przypadki męczeństwa. Także teraz Światłość i Moc Chrystusowa, które pozwalały pierwszym chrześcijańskim męczennikom znieść wszelkie nieludzkie cierpienia jakim byli oni poddawani, dają swe ciepło tym, którzy chcą ich naśladować.

Dobrym przykładem współczesnego męczennika jest nowy męczennik za Chrystusa żołnierz Eugeniusz. Urodził się on 23 maja 1977 roku. Gdy miał ponad rok jeszcze nie chodził, co zaniepokoiło jego matkę i zdecydowała ona go ochrzcić. Miesiąc po tym dziecko zaczęło chodzić. Uczył się dobrze. Gdy miał jedenaście czy dwanaście lat, wrócił z wakacji z krzyżykiem na szyi. Na pytanie matki: *Co to?*, odpowiedział: *To krzyżyk. Chodziłem z babunią do cerkwi przed szkołą, przystąpiłem do Priczastija, wyspowiadałem się i to mi dali.* Matka nalegała, aby go zdjął, ale on to przemilczał, a krzyżyka nie zdjął. Z czasem łańcuszek zmienił na sznureczek i tak, mimo uwag matki i żartów kolegów, nosił i nigdy nie zdejmował. Eugeniusz był samodzielnym i odpowiedzialnym chłopcem. Wkrótce po zakończeniu szkoły, został powołany do wojska. 25 czerwca 1995 roku ostatni raz wyszedł z domu. Na służbę trafił do wojsk pogranicznych. 13 lutego 1996 roku, wraz z trzema towarzyszami trafił do czeczeńskiej niewoli. Znajdowali się tam trzy miesiące, podczas których proponowano im przyjęcie islamu. Tylko Eugeniusz miał na sobie krzyżyk, z którym nigdy się nie rozstawał. To wywołało w ciemiężycielach szczególne okrucieństwo, kazali mu oni zdjąć krzyżyk, to znaczy świadomie wyrzec się Chrystusa. Za ostateczną i bezdyskusyjną odmowę został poddany śmiertelnej kaźni. 23 maja 1996 roku, w

[1] Bp. Kallistos (Ware), *Królestwo wnętrza,* Lublin 2003.

dzień swych dziewiętnastych urodzin, w dzień święta Wniebowstąpienia Pańskiego, Eugeniusz został ścięty. Według słów jego zabójcy, czeczeńskiego polowego dowódcy, Eugeniusz sam dokonał wyboru, a miał czas na zastanowienie. Jednak wybrał krzyż, jak znak wierności i zwycięstwa nad śmiercią. Żołnierz Eugeniusz jest dla nas wspaniałym przykładem wierności Chrystusowi. W naszych czasach, gdy wiara staje się coraz słabsza i chłodniejsza, zgodnie ze słowami Chrystusa *kamienie wołają.* Oto chłopiec, który dopiero zaczął chodzić do cerkwi, staje się nauczycielem pobożności dla bardzo wielu tracących męstwo oraz chrześcijańską szlachetność i wpadających w trwogę prawosławnych ludzi.[1]

Innym ciekawym przykładem współczesnego męczeństwa są Nowomęczennicy Optińscy. Młodzi mnisi hieromnich Wasilij oraz bracia Trofim i Fierapont zostali zamordowani przez jawnego wyznawcę szatana na Paschę 1993 roku. Urodziwszy się w czasach wojującego ateizmu, nie zostali wychowani w duchu prawosławia. Jednak to Sam Chrystus skierował ich na tą zbawienną drogę, jaką jest stan zakonny i to On pozwolił im przelać za Siebie krew. Pascha 1993 zaczęła się w Optino jak każdego roku, lecz młodzi mnisi przeczuwali to, co miało wkrótce nastąpić. Po nabożeństwie i posiłku bracia Trofim i Fierapont powrócili na monasterską dzwonnicę obwieszczać wszystkim ludziom radosną wieść o zmartwychwstałym Chrystusie. Dokładnie po dziesięciu minutach paschalny dzwon się oberwał. Przestraszeni pielgrzymi donieśli przeorowi, że coś stało się dzwonnikom. Chwilę potem jakaś kobieta zobaczyła jeszcze jednego mnicha leżącego na ścieżce. Tym trzecim był hieromnich Wasilij, który właśnie szedł spowiadać na Liturgii, która zaczęła się w eremie klasztoru. Braci próbowano ratować, jednak bez skutku. Zamordowali oni zostali przez opętanego satanistę, który użył wielkiego noża z wybitym numerem 666. Śmierć tych trzech współbraci w czymś przypomina śmierć Samego Pana naszego Jezusa Chrystusa. On także, w ostatnich dniach swego ziemskiego życia był oddany w ręce złoczyńców i zabity. I ci trzej optińscy bracia zginęli z ręki zabójcy, którego nie znali i wobec którego

[1] *Новый мученик за Христа воин Евгений*, Moskwa 2000.

niczym nie zawinili, dlatego przyczyną ich śmierci była szatańska złość, gdyż diabeł jawi się *ludobójcą od początku* (J. 8,44). Mówi się, że Kościół nie może nie wydawać owoców, nie może być martwym organizmem, w którym albo są, albo nie ma zbawiających się. I jeśli chrześcijanie, a szczególnie mnisi żyją gorliwie i bogobojnie się trudząc, to Kościół istnieje w pokoju, lecz jeśli słabnie duchowa gorliwość, to zaczynają się prześladowania, zabójstwa i jakby zgodnie z jakąś regułą, giną najlepsi synowie Kościoła, bo każdy grzech omywa się krwią. Wierzymy, że ci bracia przyjęli udział w wiecznym szczęśliwym życiu, ponieważ nawet odnośnie laików i nawet poza okresem paschalny powiedziane jest, że zabijając człowieka, morderca bierze wszystkie jego grzechy na swoją duszę. Dlatego odeszli oni do Pana, oczyściwszy swe ludzkie niemoce niewinnie przelaną krwią.[1]

Kolejnym przykładem współczesnego prześladowania jest to, co w ostatnim czasie miało miejsce w Serbii, a szczególnie w jej części – Kosowie. Jako chrześcijanie musimy spojrzeć na tą sprawę z perspektywy Ewangelii. Jezus Chrystus, nasz Zbawiciel, nie obiecywał swoim wyznawcom łatwego życia, gdyż powiedział: *Jak mnie prześladowali, tak i was prześladować będą*. Wynika to z faktu, że przesłanie Ewangelii w radykalny sposób sprzeciwia się intrygom i knowaniom tego świata: *Gdybyście byli ze świata, świat by was kochał jako swoją własność. Ale ponieważ nie jesteście ze świata, dlatego was świat nienawidzi*. W perspektywie chrześcijańskiej błogosławieni są ci, *którzy cierpią prześladowanie dla sprawiedliwości, albowiem do nich należy królestwo niebieskie*.[2] W Kosowie prawosławne cerkwie są niszczone jedna po drugiej. Serbskie zakonnice padają ofiarą zbiorowych gwałtów lub są zmuszane do tego, by stawać nago przed swymi dręczycielami z WAK. Serbscy księża są bici i mordowani, staruszkom w ramach specjalnego programu terroru obcina się głowy, topi je (w wannie), zabija nożem lub gwałci - te okrucieństwa po prostu nie mają końca.[3] Dla niektórych ludzi te kościoły i klasztory były skarbem ich wiary. Gdy widzą ich

[1] http://www.savenko.org/russian/main_rus.htm.

[2] Metropolita Sawa (Hrycuniak), *Przeciw kłamstwom o Kosowie,* Przegląd Prawosławny 2/2000.

[3] S. L. Jatras, *Pytam pana, generale,* Przegląd Prawosławny 1/2000.

niszczenie pozostaje im tylko wybór: odrzucić przeszłość i uciec w spokojniejsze miejsca lub umrzeć tu wraz ze swą *rodzoną* cerkwią.[1] Można też walczyć, ale odpowiedzialność za wojowanie spada na tego, kto chwyta miecz. Nam pozostaje moc modlitwy. Dlatego też powinniśmy nieustannie prosić Boga o pomnożenie w świecie miłości. Bez niej świat stanie się koszmarem. Naszym zadaniem jest danie świadectwa, że miłość jest silniejsza od nienawiści i od śmierci, miłość niewahająca się przed cierpieniem i śmiercią. Miłość rodząca pokój i sprawiedliwość. Ufamy w Panu, że również w sprawie Kosowa zatriumfują w końcu te właśnie wartości.[2]

Na charakter współczesnego męczeństwa powinniśmy spojrzeć także biorąc pod uwagę aspekt eschatologiczny. Według proroctw, otrzymawszy władzę nad światem, antychryst nagle zmieni swoje zachowanie. Zamiast fałszywego i ostrożnego stosunku do ludzi, zamiast wyrozumiałości dla swoich przeciwników, ujawni się jako bezwzględny prześladowca wszystkich wierzących chrześcijan, którzy nie zgodzą się złożyć mu hołdu, jako Bogu. Będzie on *męczył Świętych Najwyższego, będzie zamyślał odmienić czasy i zakon* (Dan. 7,25; Obj. 12,13-17; 13,6-7). Publiczne odprawianie nabożeństw chrześcijańskich zostanie przerwane. *Antychryst i jego zwolennicy*,- pisze prof. Bielajew, - *będą niszczyć księgi Pisma Świętego, będą prześladować i męczyć głosicieli Słowa Bożego i chrześcijańskich kapłanów, będą pilnować, aby nigdzie nie była odprawiana Eucharystia. Mimo to Słowo Boże nadal będzie głoszone. Nabożeństwa nie zostaną przerwane i będzie odprawiana Eucharystia, lecz oczywiście, tylko w ukryciu, jak w pierwszych wiekach chrześcijaństwa.*[3] Antychryst znajdzie gorliwego pomocnika do prześladowania chrześcijan i zmuszania ich, aby złożyli mu pokłon, jak Bogu. Ze względu na swoje okrucieństwa i bezwzględność ten pomocnik antychrysta nazwany został w Piśmie Świętym *drugim zwierzęciem*: *I widziałem inne zwierzę, wychodzące z ziemi... A wykonuje ono wszelką władzę pierwszego zwierzęcia... Ono to sprawia, że ziemia i jej mieszkańcy oddają pokłon pierwszemu*

[1] *Kościoły do likwidacji,* Trybuna 8-9 stycznia 2000.
[2] Por. przypis 7.
[3] Prof. Bielajew, *О безбожии и Антихристе*.

zwierzęciu... zwodzi mieszkańców ziemi przez cuda, jakie dano mu czynić na oczach zwierzęcia, namawiając mieszkańców ziemi, aby postawili posąg zwierzęciu... I dano mu tchnąć ducha w posąg zwierzęcia, aby posąg zwierzęcia przemówił i sprawił, że wszyscy, którzy nie oddali pokłonu posągowi zwierzęcia, zostaną zabici (Obj. 13,11-12,14-15). *Dla świętych Bożych nastanie wielka próba: przewrotność, fałsz, cuda prześladowcy będą miały na celu oszukanie i zwiedzenie ich, wymyślne tortury i prześladowanie, nieograniczona władza prześladowcy - będą miały doprowadzić ich do sytuacji bez wyjścia; mała ich liczba będzie się wydawać znikomą w porównaniu z całą ludzkością... ogólne potępienie, nienawiść, pomówienia, prześladowania, zabójstwa staną się ich udziałem... Przeciwnicy antychrysta będą uznawani za podżegaczy, wrogów powszechnego dobrobytu i ustroju, zostaną poddani jawnemu i ukrytemu prześladowaniu, torturom i mękom...* (Św. Ignacy Branczaninow). Następnie przyjdą na ziemie prorocy Henoch i Eliasz, zdemaskują antychrysta, zostaną zabici i zmartwychwstaną. Po tym powinno nastąpić zadziwiające wydarzenie, które można przypisać tylko zasłudze nauki wyżej wymienionych św.św. proroków, ich cudownemu wskrzeszeniu z martwych i wzniesieniu do nieba – nawrócenie się na chrześcijaństwo znacznej części współczesnych antychrystowi Żydów. Błogosławiony Teofilakt z Bułgarii pisze na ten temat: *Eliasz przyjdzie... jako poprzednik drugiego przyjścia, i nawróci do wiary w Chrystusa wszystkich Żydów, którzy okażą się posłuszni, doprowadzając ich jak gdyby do ojcowskiej spuścizny, ich, którzy odpadli od Niego*. To nawrócenie Żydów na chrześcijaństwo wywoła u antychrysta silną złość w stosunku do chrześcijan. Wówczas dla nich nastąpi *wielki ucisk,* jakiego *nie było od początku świata aż dotąd, i nie będzie* (Mat. 24,15-21). *I dozwolono mu* (antychrystowi) *wszcząć walkę ze świętymi i zwyciężać ich* (Obj. 13,7). Uratowanie się niewielkiej resztki wierzących będzie możliwe tylko ze względu na krótki okres panowania antychrysta. *A gdyby nie były skrócone owe dni, nie ocalałaby żadna istota, lecz ze względu na wybranych będą skrócone owe dni* (Mat. 24,22). Władza antychrysta nad światem będzie trwała trzy i pół roku. *Od czasu zniesienia stałej ofiary codziennej i postawienia obrzydliwości spustoszenia upłynie tysiąc dwieście dziewięćdziesiąt dni* (Dan. 12,11, patrz 12,7). Taki sam termin panowania antychrysta podawany jest również w Objawieniu: *dano mu też moc działania przez czterdzieści i dwa miesiące*

(Obj. 13,5). Żadna ludzka siła nie będzie mogła przeciwstawić się antychrystowi. Tylko sam Pan Jezus, przychodząc powtórnie na ziemię w całej Swoje chwale, zwycięży go.[1]

Prześladowanie jest nieuniknione dla chrześcijan żyjących według prawd ewangelicznych, ponieważ źli ludzie nienawidzą prawdy, bo prawda osądza ich złe uczynki. Pismo Święte mówi nam o tym, że cały świat w źle się znajduje, a ludzie pokochali ciemność bardziej niż światło. Diabeł atakuje człowieka przez ludzi, dla których dobre życie wierzących wydaje się naganą i oskarżeniem ich złego życia. Cały ten atak, szczególnie ze strony ludzi źle nastawionych przeciw wierzącym, skierowana jest przeciw samej Prawdzie Bożej. Pierwszym prześladowcą był Kain, który zabił swego rodzonego brata tylko za to, że Abel był pobożny. Złośliwy Ezaw gnębił swego cichego i delikatnego brata Jakuba. Żydzi prześladowali, bili i zabijali proroków, którzy osądzali ich bezprawne życie, i, na koniec, prześladowali i zabili Samego Pana naszego Jezusa Chrystusa. Po wniebowstąpieniu Zbawiciela rozpoczął się długi okres strasznych prześladowań wyznawców Jezusa Chrystusa. Wszystkie prześladowania były i są *za prawdę* (Mt. 5,10) Chrystusową. Sam Jezus pokazał wysoki obraz męczeńskiego trudu. Apostołowie i niezliczona ilość chrześcijan, patrząc na przykład Chrystusa, mężnie i jednocześnie z radością szli na męczeństwo, umacniani oczywiście Bożą Łaską. Prześladowanie chrześcijan było, jest i będzie trwało do drugiego przyjścia Chrystusa, zmieniając tylko swe rodzaje i formy. Zgodnie z duchem czasu, na przykład, w naszych czasach, prześladowania istnieją, ale bardziej ukryte, w formie rozprzestrzenienia się sekt, magii i moralnego, często zgodnego z prawem prześladowania. Bardzo często zdarzają się także przypadki cielesnego męczenia i zabijania chrześcijan. Ta walka i prześladowania skierowane są przede wszystkim przeciw prawdziwym chrześcijanom, to znaczy przeciw Samego Kościoła Chrystusowego. Jezus powiedział: *Zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne go nie przemogą* (Mt. 16,18).[2] Nasze ciało to instrument,

[1] *Wróg Chrystusa,* Tessaloniki.

[2] M. E. Stremskij, *Мученики и Исповедники Оренбургской епархии XX века,* Saraktasz 1998.

poprzez który nasz wróg chce zdobyć naszą duszę. Musi on męczyć ciało, aby nakłonić duszę ku złu. Lubieżnicy nie mogą być męczennikami za Chrystusa, a tylko kochający czystość. Za trud męczeństwa Chrystus obiecuje wielką nagrodę na niebiosach. Nagroda ta zawiera się w tym, że męczennicy i wyznawcy otrzymują wieczny żywot i szczególny błogosławiony wieniec.

Teraz, kiedy Bóg tak kieruje historię, rozumiemy, że być może być może przyjdzie się przelać swą krew za chrześcijaństwo. Nie powinniśmy się jednak przygotowywać do kaźni, głodu czy tym podobnych. Powinniśmy się duchowo przygotowywać do tego, aby ochronić swą duszę i twarz, Boży obraz niezmąconym. Powinniśmy ufać Bogu i wiedzieć, że On nie zostawi *swoich.* To nie są po prostu piękne słowa – to życie, o którym świadczą tysiące nowych męczenników i o którym świadczyć wezwany jest każdy z nas. Daj Boże każdemu z nas, kiedy spytają, czy jest Bóg, jeśli to będzie przed wyrytą dla nas mogiłą, zaświadczyć o tej Prawdzie, dzięki której istnieje świat. A jeśli nie jesteśmy tego godni, to przynajmniej nie sprzedać Boga wśród codziennych trudów naszego życia, jakie by one nie były.

Na zakończenie pragnę podkreślić, iż uznanie w Kościele innej władzy niż władza miłości, oznaczałoby pomniejszenie lub nawet negowanie łaski, zanegowanie wspólnego dla wszystkich charyzmatu miłości, bez którego nie może istnieć żadna posługa. Jedynie miłość jako treść posługi Kościelnej a i władzy politycznej i wszystko zbudowane na tej miłości nie usuwają Łaski z naszego życia

Bibliografia:

ABC Chrześcijanina. Mały słownik, Warszawa 1996.
Bóg Żywy. Katechizm Kościoła Prawosławnego, Kraków 2001.
Bp. Kallistos (Ware), *Królestwo wnętrza,* Lublin 2003.
Hieromnich Gabriel Hagioryta, *Proroctwa o czasach ostatecznych,* Hajnówka.
http://www.savenko.org/russian/main_rus.htm.
Kościoły do likwidacji, Trybuna 8-9 stycznia 2000.

M. Afanasjew *Kościół Ducha Świetego,* Białystok 2002.
M. E. Stremskij, *Мученики и Исповедники Оренбургской епархии XX века*, Saraktasz 1998.
M. W. *Łodyżenskij, Мистическая трилогия. Свет Незримый*, Moskwa 1997.
Metropolita Sawa (Hrycuniak), *Przeciw kłamstwom o Kosowie,* Przegląd Prawosławny 2/2000.
O. Sławin, *Тайная армия сатаны,* Moskwa 2000.
P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1964.
Prawosławie Światło Wiary i Zdrój Doświadczenia, Lublin 1999.
Prof. Bielajew, О безбожии и Антихрист.
S. L. Jatras, *Pytam pana, generale,* Przegląd Prawosławny 1/2000.
Wróg Chrystusa, Tessaloniki.
Новый мученик за Христа воин Евгений, Moskwa 2000.
Полное собрание сочинений Св. Иоанна Златоуста, Moskwa 1994, t. II, k. II.

PROBLEMATYKA ŚPIEWU „WSIACZESKAJA…" NA LITURGII ŚWIĄT BOŻEGO NARODZENIA

Ks. dr. Roman Dubec

Na Podkarpaciu, na terenie prawosławnej diecezji przemysko-nowosądeckiej, w różnych parafiach, funkcjonują różne tradycje i zwyczaje w obrzędach i typikonie nabożeństw. Dla przykładu w jednych parafiach podczas wielkanocnej procesji niesiona jest *płaszczennica*, w innych z kolei nie. W jednych z procesją dookoła świątyni chodzi się „*zgodnie ze wskazówkami zegara*" w innych z kolei „*naprzeciw słońca*"[1]. W jednych w okresie postnym śpiewa się pieśń „*Preterpiwyj…*" w innych nie ma tego zwyczaju. Wszystkie te różnice wzbudzają wiele kontrowersji i są tematem licznych dyskusji, najczęściej kuluarowych i pozbawionych refleksji nad proweniencją tych praktyk. Dyskutanci używają różnych argumentów dla obrony swoich pozycji. Jedni zarzucają, że są to zapożyczenia obce prawosławiu, nie występujące w praktyce liturgicznej żadnego Kościoła prawosławnego i najczęściej są efektem latynizacji Cerkwi z okresu unijnego. Inni twierdzą, że to zwyczaje i obrzędy tradycyjne dla tzw. halyckiej tradycji, pochodzące jeszcze sprzed okresu unijnego, które nie poddały się także rusyfikacji i wpływom reform synodalnych. Problem ten jest tym bardziej złożony, że często nie posiadamy źródłowych materiałów wskazujących genezę tych praktyk i nie jesteśmy w stanie jednoznacznie określić ich miejsca i czasu zapoczątkowania.

Jednym z takich kontrowersyjnych tematów jest zwyczaj śpiewu „*Wsiaczeskaja…*" na liturgii święta Bożego Narodzenia.

[1] Por. ks. Roman Dubec, *Procesje wokół cerkwi*, [w:] Antyfon, kwartalnik diecezji przemysko-nowosądeckiej, nr 3-4 z 1999 r., s. 24-28.
Co ciekawe w wielu parafiach naszej diecezji kultywowana jest tradycja sprawowania procesji niezgodnie z „odwieczną tradycją" i zwyczajem nasze Cerkwi, na którą tak często co niektórzy się powołują, a więc niezgodnie z postanowieniem 26 kanonu soboru zwołanego w Kijowie w 1640 r., w którym stwierdza się wyraźnie: *„wszystkie procesje należy czynić „naprzeciw słońca" a nie na odwrót"*.

Marianna Jara, autorka artykułu „Про особливості богослужбової обрядовості в Галичині»[1] zamieszczonego w Antyfonie nr 4 z 2011 r. (s. 32-38) broni owej tradycji, stwierdzając, że „**byłoby ogromną stratą, gdyby nieocenione skarby naszych prawosławnych przodków pozostały niezbadane i odeszły w zapomnienie, albo co jeszcze gorsze – zostały zniszczone przez niewdzięcznych potomków**" (podk. – moje). Rzeczywiście, badania nad bogactwem i różnorodnością praktyk liturgicznych na Podkarpaciu są jak najbardziej wskazane i konieczne. Ponieważ sama autorka nie opiera się na źródłach i nie podaje czasu zapoczątkowania śpiewu „Wsiaczeskaja…" na liturgii, spróbujemy znaleźć odpowiedź na pytanie skąd wziął się na Łemkowszczyźnie ów zwyczaj analizując zapisy różnych ksiąg liturgicznych będących w naszym posiadaniu.

* * *

Na jutrzni niedzielnej i świątecznej typikon po czytaniu perykopy ewangelicznej i 50 psalmie nakazuje śpiew stichiry „*Woskresenije Chrystowo wydiwsze…*". Niektóre z wielkich świąt mają jednak swoje *prypiewy* zastępujące śpiew „*Woskresienije…*". Tak jest właśnie w przypadku święta Bożego Narodzenia, kiedy to po czytaniu perykopy ewangelicznej i 50 psalmie, po „sława" następuje „*Wsiaczeskaja dnes` Radosty ispolnajutsia, Chrystos rodysia ot Diwy"* i dalej po „i nyni" śpiewamy: *Wsiaczeskaja dnes` Radosty ispolnajutsia, Chrystos rodysia w Wiflejemi*[2].

Już w tym miejscu należy zaznaczyć, że niektóre księgi, zwłaszcza XVII-wieczne, sugerują śpiew tylko pierwszej wersji kończącej się słowami „*od Diwy*" i powtórzenie go w tej samej formie po raz drugi (sława: "*Wsiaczeskaja dnes` Radosty ispolnyszasia, Chrystos rodysia ot Diwy* " i nyni: *tojże [tenże]*)[3].

[1] Antyfon, nr 4 z 2011 r., s. 32-38.

[2] Patrz np.: *Служба на праздникъ Рождества, еже по плоти, Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа*, Москва 1900, s. 142; Церковний Календар 2013,видання Перемиско-Новосанчівської Єпархії, Сянік, s. 78.

[3] Por.: *Mineja Świąteczna*, Lwów 1638, Drukarnia Bracka, k. 267v.

Ponadto nowsze księgi liturgiczne zawierają zmienioną wersję pierwotnego słowa „*ispolnyszasia*"[1] w formie nowej, współczesnej „*ispolniajutsia*", co wiąże się zapewne z reformą obrzędową jaka przeprowadzona została w wyniku postanowień Synodu Moskiewskiego z 1654r. (tzw. reformą Nikonowską) .

Natomiast co do śpiewu *prypiewów* jutrzni na liturgii, dodajmy, co też nie jest bez znaczenia przy naszych rozważaniach, po dziś dzień nie ma ujednoliconej praktyki używania tych *prypiewów* podczas świątecznych nabożeństw. Otóż, w różnych parafiach jest różny zwyczaj. Na niektórych „*Wsiaczeskaja…*" śpiewana jest tylko raz, w zamian za „*Budy imia Hospodnie…*". W innych śpiewana jest trzykrotnie, kolejno: w zamian za: „*Wydychom swit istynnyj…*", „*Da ispołniatsia…*" i „*Budy imia Hospodnie…*". Dodatkowo każda fraza może być kończona inaczej: za pierwszym razem „*od Diwy*", za drugim „*w Wiflejemi*", za trzecim „*u Wertepi*" (takiej formy na jutrzni brak). Natomiast według M. Jarej w tradycji halickiej[2] owe *prypiewy* powinny być śpiewane na liturgii czterokrotnie w następującej formie : za „*Wydychom…*" (1 x), za „*Da ispolniatsia…*" (3x), za „*Błahosłowen hriadyj…*" (1x) i za „*Budy imia Hospodne…*" (3x)[3].

A więc, już na przywoływanych przykładach widzimy rozbieżności w „kultywowaniu" omawianej praktyki (przez niektórych określanej nawet tradycją), co rodzi pytanie zasadnicze, która wersja jest prawidłowa i pierwotna.

* * *

Spróbujmy prześledzić porządek nabożeństw liturgii Bożego Narodzenia zapisany na kartach różnych ksiąg liturgicznych, pochodzących z różnych lat i miejsc wydania, i różnej przynależności wyznaniowej: prawosławnej i unickiej-greckokatolickiej.

W najstarszych dostępnych nam XVII-wiecznych księgach liturgicznych, w których moglibyśmy znaleźć odpowiedź na nurtujące nas

[1] Np. w: *Ibidem*

[2] Kolejna kwestią sporną jest używanie terminologii „tradycja halicka" bez wyjaśnienia jej początków i terytorium na którym miała by się wytworzyć.

[3] M. Jara, *dz. cyt.*, , s. 36-37.

pytanie, owej odpowiedzi nie znajdujemy. Mineje świąteczne z 1638 r.[1] i 1651 r.[2] wydane we Lwowie, a więc na terytorium, gdzie zwyczaj śpiewu „*Wsiaczeskaja*.." na liturgii, miał być rozpowszechniony i znany, nic nie wspominają na ten temat. Potwierdzają jedynie zasadę śpiewu omawianego przez nas *prypiewu* podczas jutrzni, wskazując na znany nam już fakt, że po odczytanej perykopie ewangelicznej następuje psalm 50, a dalej: „sława: "*Wsiaczeskaja dneś Radosty ispolnajutsia, Chrystos rodysia ot Diwy* " i nynie: *tojże*". Natomiast nie wspomina się ani słowem o śpiewie tych testów podczas liturgii. Także Czasosłow z 1642 r.[3] nie zawiera na swoich łamach (w kalendarium) żadnej wzmianki na interesujący nas temat. Podobna sytuacja powtarza się w późniejszych wydaniach[4].

W okresie postępującej latynizacji nabożeństw i obrzędów kościelnych w łonie Cerkwi greckokatolickiej w XVIII w., w pojawiających się nowych wydaniach ksiąg liturgicznych, także nie znajdujemy informacji o używaniu podczas Bożonarodzeniowej liturgii śpiewu „*Wsiaczeskaja*…". Dla przykładu wydana w 1761 r., w bazyliańskiej drukarni poczajowskiej, *Minieja miesięczna na grudzień* nie wspomina ani słowem o rzekomej, zakorzenionej od dawna, tradycji[5]. Liturgikon bazyliański z 1747 wydany z kolei w Uniowie, także milczy w tej kwestii[6]. Natomiast Trifologion z 1757, zawiera jedynie na jutrzni zmienioną formę słowa Ispolniszasia na Ispolniajutsia (o genezie zmiany wspominaliśmy wyżej)[7].

O używaniu tekstów „*Wsiaczeskaja*…" na liturgii nie wspominają także *Typikon* Doskowskiego wydany w Przemyślu w 1852 r.[8] i *Ustaw* Izydora Dolnickiego z 1899 r., opracowany na podstawie postanowień

[1] *Mineja Świąteczna*, Lwów 1638, Drukarnia Bracka, k. 267v.
[2] *Mineja Świąteczna*, Lwów 1651, Drukarnia Bracka, kk. 289-293v.
[3] *Czasosłow*, Lwów 1642, Drukarnia Bracka, k.74v.
[4] *Minieja Świąteczna*, Lwów1694, Drukarnia Bracka.
[5] *Minieja miesięczna na listopad-grudzień*, Poczajew 1761, Drukarnia bazyliańska, k.163v.
[6] *Liturgikon*, Uniów 1747, Drukarnia monasteru bazyliańskiego, s. 180.
[7] *Minieja Świąteczna*, Poczajew 1757, Drukarnia bazyliańska, k. 198.
[8] Por.: http://liturgia.org.ua/images/typik_doskovskoho.pdf [20.12.2011].

prowincjonalnego soboru lwowskiego z 1891[1], który był kolejną fazą latynizacji obrządku wschodniego w strukturach Cerkwi greckokatolickiej. Również jeden z modlitewników z tego okresu nic nie wspomina o przywoływanej „tradycji"[2]. Tymczasem Modlitewnik wydany z błogosławieństwa metropolity Josefa Sembratowycza[3] wyraźnie nakazuje na liturgii śpiew: „*Budy imia Hospodnie"*, a nie *„Wsiaczeskaja"*, co może sugerować, że owym czasie istniały tendencje do wprowadzania w tym miejscu nowych tekstów zastępujących przyjęte w typikonie[4].

Przejdźmy do początku wieku XX. Już na przełomie wieków XIX i XX we Lwowie pojawiają się kolejne wydania niezwykle popularnego wśród wiernych Modlitewnika zatytułowanego „*Изборник*". Posiadane przez nas egzemplarze z 1905 r.[5] i 1914r.[6] pozbawione są jakiejkolwiek informacji o tym, aby podczas liturgii Bożego Narodzenia, zamiast „*Da ispolniatsia*", czy „*Budy imia Hospodnie*" używać *prypiew* jutrzni „*Wsiaczeskaja…*". W tym miejscu warto podkreślić, że redaktorem piątego wydania Modlitewnika, był wybitny teolog Tyt Myszkowski, pochodzący ze wsi Pielgrzymka na Łemkowszczyźnie, który powinien znać omawianą przez nas tradycję, o ile rzeczywiście była ona praktykowana wśród Łemków. Myszkowski był uważany za zwolennika i obrońcę obrządku wschodniego (prawosławnego) w kręgach greckokatolickiego duchowieństwa. Należy więc zadać sobie poważne pytanie. Czy rzeczywiście, gdyby Myszkowski znał o takiej tradycji i wiedziałby, że

[1]Por.:http://www.liturgia.org.ua/index.php?option=com_content&task=view&id=47&Itemid=126 [20.12.2011].

[2] *Молитвослов мірскій*, Przemyśl 1889, drukarnia Dżulińskoho, s. 216-220.

[3] *Молитвословъ*, Lwów 1876, s. 694.

[4] Był to okres tzw. „samotwórczości diaków", rozpowszechnionego wprowadzania w typikonie lokalnych odrębności, nie spotykanych w innych regionach. Być może wówczas mógł rodzić się zwyczaj wprowadzania elementów świątecznych do celebry świątecznych, tak jak miało to np. miejsce na Zakarpaciu, o czym wspomina Aleksander Mykyta w swoim „Rukowodstwie" wyd. w Użhorodzie w 1901 r. gdzie wprowadzona jest innowacja w typikonie świąt, polegająca na zastępowaniu śpiewu *„Czestniejszuju…"* prypiewem i 9 pieśnią kanonu święta. *Руководство въ церковный типиконъ*, Ungvar 1901r. (wyd. 2), s. 224.

[5] *Изборникъ*, Lwów 1905 r. (wyd.4), Instytut Stauropigijny, red. Onufr Lepkij, s. 442-443.

[6] *Изборникъ*, Lwów 1914 r. (wyd. 5), Instytut Stauropigijny, red. Tyt Myszkowski.

jest ona szeroko rozpowszechniona i praktykowana, i dodatkowo, jak sugerują niektórzy, ma ona jeszcze przed unijny rodowód, nie umieściłby odpowiednich wskazówek do jej praktykowania na łamach redagowanego przez siebie wydawnictwa ? Należy przypuszczać, że tak by właśnie zrobił.

Także późniejsze druki, bardziej nam współczesne, zarówno greckokatolickie jak i prawosławne nie odnotowują na swych łamach praktykowania opisywanego zwyczaju[1].

Spotykaliśmy się także z bardzo odważną opinią[2], że śpiew owych wersetów, zamiast ustawowo uznanych podczas liturgii Bożego Narodzenia, może mieć swój początek jeszcze z czasów metodiańskich. Niestety opinia ta nie została podparta żadnymi źródłami. Tymczasem w powszechnie używanym obecnie przez prawosławnych Czechów „sborniku"[3] nie ma ani słowa o takiej tradycji i nie jest ona znana dzisiaj zarówno w Czechach, jak i Słowacji. Trudno sobie wyobrazić, aby Cerkiew, która odwołuje się bezpośrednio do korzeni cyrylometodiańskich, nie kultywowała tych tradycji w sferze obrzędowej i liturgicznej na swoim terenie.

Ostatecznie udało nam się znaleźć wydanie, które zawiera to czego tak poszukiwaliśmy. Wydanie osobliwe, bowiem wydrukowane w …. Kanadzie. W 1918 r. w Winnipeg, z błogosławieństwa greckokatolickiego bp. Nikity Budko, notabene wielkiego zwolennika latynizacji, wydany zostaje „Modlitewnik rodziny chrześcijańskiej"[4], który na s. 701 zamiast "*Da ispolniatsia*" i "*Budy imia Hospodnie*" podczas liturgii Bożego Narodzenia nakazuje trzykrotny śpiew „*Wsiaczeskaja dnes` radosty ispolnyszasia, Chrystos rodysia ot Diwy*". Jest to pierwsze, znalezione przez nas, źródło które wspomina o poruszanej przez nas problematyce.

[1] Por. np.: greckokatolickie: *Liturgikon*, Przemyśl 1940, Drukarnia biskupia przy cerkwi św. Jana Chrzciciela, s. 493-494; *Прийдіте поклонімся. Молитовник*, Lwów 1998 wyd. Studytów, wyd. 3 z błogosławieństwa Lubacziwśkoho, s. 721-724; oraz prawosławny modlitewnik *Отче Наш*, Warszawa 1966, wyd. z bł. metr. Stefana, s.125-128.

[2] Patrz: Pismo Jego Ekscelencji Arcybiskupa Adama do duchowieństwa diecezji przemysko-nowosądeckiej z 29.12.2012r. (nr 378/2010)

[3] *Lidovy sbornik modliteb a bohoslužebnych zpevu pravoslavne Cirkve*, Praga 1951, s. 345 -373

[4] *Молитвеник християньскої родини*, Winnipeg (Kanada) 1918.

Dodajmy wydawnictwo nie XVII, XVIII czy XIX – wieczne, ale XX-wieczne.

Następną publikacją zawierającą podobne wskazówki jest kolejny modlitewnik wydany w Kanadzie[1], tym razem jest to dzieło przez greckokatolickich redemptorystów.

W naturalny sposób rodzi się w tym miejscu pytanie, czy aby jednak ta rzekoma, odwieczna nasza „tradycja", nie jest jednak wymysłem greckokatolickich zwolenników latynizacji i miłośników zmian liturgicznych dostosowujących nabożeństwo do „potrzeb" ówczesnych czasów? Czy, aby nie wprowadzono po raz pierwszy śpiewu *„Wsiaczeskaja…"* na kontynencie amerykańskim, aby „urozmaicić" świąteczne nabożeństwo i uczynić je bardziej „atrakcyjnym" na wzór modlitw protestanckich ?, a protestantów w na kontynencie amerykańskim nie brakowało, co więcej ich misja wśród emigrantów z Galicji, Zakarpacia i Bukowiny była bardzo rozpowszechnioną i przyczyniała się do licznych konwersji ludzi zafascynowanych „modernistycznym" stylem nabożeństw[2].

Naturalnie ci, którzy emigrowali na zachód z czasem powracali do swoich domów, czy też wysyłali do „starego kraju" literaturę z której korzystano podczas nabożeństw, i nie wykluczone, że w ten sposób śpiew *„Wsiaczeskaja…"* zawitał i stał się znany również na naszym terenie. To jedna z hipotez.

Dla naszej analizy niezwykle znaczącym powinien okazać się jeszcze jeden fakt, że we współczesnej praktyce Ukraińskiej Cerkwi Prawosławnej w Kanadzie, jak wynika z oficjalnego periodyku tej Cerkwi, nie znana jest tradycja śpiewu *„Wsiaczeskaja…"* podczas liturgii[3], co może świadczyć, że ta praktyka jest jej obca i używana jedynie wśród grekokatolickich wspólnot.

---

[1] *З нами Бог. Молитовник*, Yorkton (Canada) 1956, wyd. 4, wyd. Bazylianów, s.399. Pierwsze wydanie miało miejsce w 1941 r. przez Redemptorystów.

[2] To właśnie dzięki reemigrantom z kontynentu amerykańskiego na początku XX w. pojawiły się na Łemkowszczyźnie pierwsze różnego rodzaju odmiany protestantyzmu (głownie baptyści, zielonoświątkowcy i adwentyści).

[3] (http://www.uocc.ca/pdf/documents/UkrainianCalendar.pdf, s. 211, [29.12.2012].

I w końcu nie sposób wspomnieć wydany stosunkowo niedawno, bo w 1988 modlitewnik[1], ukazujący się z błogosławieństwa biskupa przemysko-nowosądeckiego Adama, na swych łamach zawiera to co spotykaliśmy w modlitewnikach greckokatolickich wydanych w Kanadzie. Należy jednak zaznaczyć, że redaktor tegoż modlitewnika, korzystał z greckokatolickich wydawnictw, tworząc ich dosłowną kalkę i nie pokusił się niestety na odrobinę refleksji, aby redagując prawosławny modlitewnik, wyeliminować obrzędy i zwyczaje obce prawosławiu[2].

* * *

Przywoływana wyżej M. Jara, wspominając, że śpiew „*Wsiaczeskaja*…" na liturgii jest dawną praktyką tzw. tradycji halickiej, jednocześnie zauważa sama: „*Niestety, nie mamy pisemnego potwierdzenia zapoczątkowania tej tradycji, ale przyjmujemy ją jako tradycję ustną*"[3]. Taka argumentacja nie broni się niestety w dyskursie naukowym. Pobieżna analiza ksiąg liturgicznych przez nas dokonana przeczy niestety istnieniu takiej praktyki od „dawnych czasów" wśród naszych przodków. Trudno sobie wyobrazić, aby wydawcy ksiąg liturgicznych z których korzystać mieli duchowni i wierni nie uwzględniali „*miejscowej*" tradycji i nie wprowadzili regionalnych osobliwości, praktykowanych od dawien dawna, jak chociażby właśnie śpiewu „*Wsiaczeskaja…"* na liturgii Bożego Narodzenia. Brak takowych wskazówek świadczy raczej, że owa tradycja nie była znana, ewentualnie nie była rozpowszechniona, albo w końcu nie spotykała się z akceptacją władzy duchownej, czyli hierarchii udzielającej błogosławieństwa na druk ksiąg.

Z naszego krótkiego opracowania wynika, że wprowadzenie śpiewu „*Wsiaczeskaja*…„ na liturgii nastąpiło na początku. XX w., i jest efektem działalności greckokatolickiego kleru zakonnego wśród emigrantów na kontynencie amerykańskim, i stamtąd wraz z reemi-

[1] *Отче наш. Молитовник*, Сянік 1988 , s. 295.

[2] Autor sugeruje trzykrotny śpiew „*Wsiaczeskaja*" zamiast „*Da ispolniatsia…*" i „*Budy imia Hospodnie…*".

[3] Antyfon, nr 4 z 2011 r., s. 38.

gację naszych krajan zwyczaj ten został w kręgach Cerkwi grecko-katolickiej zaszczepiony i z biegiem czasu zaakceptowany i wprowadzony do własnego typikonu. Jest to więc zwyczaj stosunkowo młody i w zasadzie w cerkwi prawosławnej niepraktykowany. Na pewno powyższy temat wymaga głębszych badań, chociażby porównujących z praktykami liturgicznymi innych cerkwi lokalnych, jak serbska, rumuńska czy grecka.

UTRPENIE A BOLESŤ V ŽIVOTE ČLOVEKA[1]

Miroslav Župina

Ľudia čelia utrpeniu rôznymi spôsobmi. Jedni ho vidia ako nevyhnutnú súčasť (pesimisti), iní ako tienistú stránku radostného života (optimisti), a ďalší ako určité tajomstvo. Pesimisti v utrpení nenachádzajú zmysel, avšak tým pádom strácajú aj zmysel života. Optimisti najradšej problém s utrpením „nevidia", vyhýbajú sa mu a pestujú falošný dojem šťastia a spokojnosti uprostred mnohých nepríjemných a negatívnych situácií, ktoré doliehajú na človeka. Avšak takýto postoj je plytký a v konečnom dôsledku iluzórny a nerealistický.

Utrpenie každopádne znamená pre človeka tvrdú skúšku. Takmer vždy je sprevádzané istou formou biologickej alebo psychickej traumy či bolesti. Napriek tomu utrpenie ako také zostáva zahalené rúškom tajomstva, je akoby stále nevysvetleným fenoménom, ktorý má na jednej strane zjavné negatívne dôsledky, ale na druhej strane ukrýva v sebe aj mnohé pozitívne stránky, a preto je pre mnohých paradoxnou situáciou či stavom. Jeho prítomnosť sa zvyčajne nezhoduje s určitou fyzickou účelnosťou či zámerom, ani jeho intenzita nemusí byť tomu nevyhnutne analogická. Avšak, čo je „isté", akoby predbežne ohlasovalo „príchod" bolesti a smrti, čo prináša so sebou eschatologické dimenzie. Spája sa totiž s vnútorným očistením človeka, preto predstavuje aj veľmi vhodný a prospešný prostriedok pre jeho duchovné obnovenie.

Tento postoj, ktorý je tak prirodzený pre pravoslávnu teológiu, je záhadný, tajuplný alebo aj už vyššie uvedený paradoxný pre súčasnú sekularizovanú spoločnosť. Keď sa podľa nej všetko vymedzuje do roviny zmyslov človeka a ako jediné pozitívne čelenie utrpeniu je považované jeho odstránenie, každé uvažovanie o jeho duchovnom využití stráca svoj význam. Napriek tomu, teologické učenie Cirkvi presvedčivo hovorí o potrebe vzťahu medzi utrpením a dnešným človekom, čo

[1] Táto štúdia je výsledkom riešenia grantovej úlohy č. 1/2012 VGA *Súčasné bioetické otázky z pohľadu pravoslávnej teológie a ich duchovný rozmer* v rámci Vedeckej grantovej agentúry Pravoslávnej cirkvi na Slovensku.

v konečnom dôsledku napomáha hľadaniu či uvedomovaniu si zmyslu ľudského života. Z tohto veľmi vážneho dôvodu je prezentácia postoja a chápania otázky utrpenia zo strany pravoslávnej teológie dôležitá a užitočná.

Utrpenie je podľa biblického a svätootcovského učenia dôsledkom hriechu a zla. Je spojené s nesprávnym využitím slobody človeka a zvlášť so slobodným a zámerným vyhľadávaním či naplnením jeho zmyslových a pôžitkárskych túžob. Takéto neprirodzené správanie sa a konanie nezadržateľne smeruje k utrpeniu a vyúsťuje do bolesti a následnej smrti.[1] Na druhej strane je utrpenie paradoxne spojené s dobrom, pretože ani „dobro sa nedosahuje bez utrpenia."[2] Aby sa človek uzdravil z neprirodzeného hriešneho stavu a duchovne rástol a napredoval, „musí" trpieť. Avšak v tomto prípade utrpenie vedie k duchovnému uzdraveniu, teda má svoj zreteľný pozitívny význam. Naopak, snaha vyhnúť sa či odstrániť utrpenie zo života uspokojovaním vlastných zmyslov nevyhnutne vedie k tragickému bezvýchodiskovému koncu.[3] Cirkev v plnej miere a celej hĺbke i váhe akceptuje utrpenie, pretože si ctí ľudskú slobodu, avšak súčasne ponúka človeku silu, aby dokázal čeliť, vzdorovať a postaviť sa voči utrpeniu takým spôsobom, ktorý mu pomôže pri jeho zdokonaľovaní sa a upevnení ešte tesnejšieho spoločenstva s Christom.

Spoločenstvo s Christom sa pre človeka otvára tým, že Ho nasleduje, teda ide Christovou cestou. Táto cesta druhého Adama, t. j. Bohočloveka Isusa Christa je opačná ako cesta prvého Adama. Zatiaľ čo prvá začína chybným rozhodnutím sa pre pôžitok a smeruje k spravodlivému utrpeniu, Christova cesta začína nespravodlivým utrpením a vedie k spravodlivému duchovnému „pôžitku". Kresťan vo svojom živote kráča v Christových šľapajach.[4] Vždy sa raduje a teší, keď rôznymi formami utrpenia dochádza v jeho tele k zničeniu zákona hriechu a obnovuje i aktivizuje sa tak jeho duchovný život.[5] Už samotný svätý krst zna-

[1] Pozri ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ: *Πρός Θαλάσσιον* 61. PG 90, 628BC.
[2] ΜΑΝΤΖΑΡΙΔΗΣ, Γ.: *Χριστιανική Ηθική ΙΙ.* Θεσσαλονίκη 2009, s. 616.
[3] Pozri ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, *cit. dielo,* PG 90, 629D-632B.
[4] Pozri 1Pt 2, 21.
[5] Pozri ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ: *Κεφάλαια διάφορα* 4, 9. PG 90, 1308A.

mená participáciu, teda spoluúčasť na Christovom utrpení i smrti, ktorá znamená oslobodenie a víťazstvo nad „Adamovou" smrťou.[1]

Pozitívna alebo záporná pôsobnosť utrpenia závisí od osobného postoja človeka. Keď človek nie je schopný v utrpení alebo jeho prostredníctvom vidieť určitý zmysel alebo zámer, je prirodzené, že je utrpením deprimovaný a nakoniec mu podlieha. Avšak keď ho vníma ako výchovný prostriedok Božej starostlivosti, môže mať k nemu pozitívny vzťah, pretože ho dokáže umiestniť do celkovej perspektívy duchovného zdokonaľovania sa. Povedané inými slovami a veľmi stručne, utrpenia sa človek nezbaví, neujde pred ním, pretože človek hreší a žije v neprirodzenom stave a utrpenie je tak neoddeliteľnou súčasťou jeho života. Jediné, čo človek môže zmeniť, je jeho vlastný postoj a vnímanie utrpenia ako prostriedku smerujúceho nie k smrti a záhube, ale zdokonaľovaniu sa a večnému životu. Svoje utrpenie môže spojiť s pokáním, čo predstavuje základnú podmienku pre jeho duchovné obnovenie. Tak sa samotné utrpenie stáva pevnou súčasťou soteriologickej perspektívy človeka.

Sväté Písmo v kontexte utrpenia učí, že Boh vychováva toho, koho miluje a „bičuje (podrobuje skúške, utrpeniu) každého, koho prijíma za syna."[2] Na základe „paradoxného" zmýšľania filantropický Boh je prezentovaný ako tvrdý, prísny a ľahostajný voči ľudskému utrpeniu. To môže u človeka vyvolať hnev a rúhanie sa voči Bohu. Na takýto postoj navádzala po dlhoročnom utrpení spravodlivého Jóba jeho žena,[3] ale Jób to odmietol ako prejav nerozumnosti a nerozvážnosti.[4] Aj Christos, ktorý bol pod ťarchou, dá sa povedať, nadľudského utrpenia, sa nezbavil „horkého kalicha", ale rozhodol sa ho vypiť až do konca.[5] Christov príklad sa stal vzorom pre veriaceho kresťana tým, že je ním vyjadrená na jednej strane absolútna dôvera voči Otcovi, a na druhej poslušnosť,

[1] Pozri KORMANÍK, P.: *Základné sväté tajiny Pravoslávnej cirkvi. (Teologicko-praktický výklad).* Prešov 1996, s. 42-44.

[2] Pr 3, 12. Porovnaj s Hebr 12, 6.

[3] *„Rúhaj sa Bohu a zomri."* Job 2, 9.

[4] Pozri Job 2, 10.

[5] Pozri Mt 26, 39 a ďalej. Porovnaj s ΣΩΦΡΟΝΙΟΣ, αρχιμ.: *Οψόμεθα τον Θεόν καθώς εστι.* Essex 1993, s. 335.

ktorá nie je zlákaná chuťou plodu zo stromu poznania dobra a zla, ale očakáva chuť plodu života.[1]

Ak prichádza na človeka utrpenie, znamená to Božiu návštevu – Božiu výchovu. Utrpeniu sa nevyhýbali ani svätí, dokonca pre mnohých ich utrpenie znamenalo mučeníctvo a tak bolo utrpenie chápané ako kríž – nesenie vlastného kríža.[2] Samozrejme, utrpenie samé osebe nepredstavuje vykupiteľskú a soteriologickú silu, nemá takýto potenciál. Postoj kresťanov k utrpeniu sa zásadným spôsobom odlišuje od postoja masochistov. Kresťania utrpenie akceptujú a znášajú vďaka tomu, že poznajú jeho význam v duchovnom živote. Podľa svätého Jána Zlatoústeho utrpenie podobne ako smrť predstavuje Boží dar alebo dobročinnosť voči padlému človeku.[3]

Utrpením je človek vychovávaný a podnecovaný k duchovnej pozornosti a ostražitosti. V inom prípade by mohol ľahko podľahnúť duchovnej ochabnutosti a nezáujmu či ľahostajnosti. Utrpením sa rozbíja ulita vlastného egoizmu, potláča sa egocentrická a individualistická sebestačnosť (autarkia) a otvára sa cesta pre rozvoj osoby a spoločenstva s Bohom i blížnym. Aj z tohto dôvodu veriaci kresťan hľadí na utrpenie ako na Boží dar a je zaňho vďačný. Vníma ho ako prostriedok pre konkrétne praktizovanie askézy, napríklad v pokore, ponížení či láske, ale aj pre všeobecný asketický spôsob života. Askéza tým, že sa človek vyhýba pôžitku a sláve či dobrovoľne znáša utrpenia, pripravuje človeka pre jeho premenu.[4] Zaujímavá je myšlienka, ktorá utrpenie prirovnáva k „transformátoru", ktorý upravuje a mení výzvy utrpenia na podnety pre prípravu na večnosť.[5]

Existuje aj entuziastické čelenie utrpeniu, ktoré je možné v charizmatickom stave vďaka nesmiernej láske. Charakteristickým príkladom

---

[1] Pozri 1Mjž 2, 9. Porovnaj s BEAUFILS, D.: *„Ta foi t´a sauvé." Approche orthodoxe de la maladie et de la mort.* Paris 1996, s. 187.

[2] V kontexte vyššie povedaného je známa ľudová múdrosť: *Koho Boh miluje, toho krížom navštevuje.*

[3] Pozri ΙΩΑΝΝΗΣ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΣ: *Ομιλία εις την πρός Ρωμαίους* 23, 4. PG 60, 620.

[4] Pozri ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΠΑΛΑΜΑΣ: *Πρός Ξένην* 46. Vyd. Π. Χρήστου. *Γρηγορίου του Παλαμα, Συγγράμματα*, č. 5. Θεσσαλονίκη 1992, s. 218.

[5] Pozri ΖΑΧΑΡΙΑΣ (ΖΑΧΑΡΟΥ), αρχιμ.: *Αναφορά στη θεολογία του Γέροντος Σωφρονίου.* Essex 2000, s. 253.

je svätý Ignác Antiochijský (Bohonosec), ktorý mal radosť z toho, že vďaka svojmu svedectvu založenému na vlastnom utrpení a mučeníctve sa môže stretnúť s Christom.[1] Ale aj v *Synaxáriách* sú opísané mnohé podobné svedectvá mučeníkov, ktorí často svojich mučiteľov zdravo „provokovali" a žiadali tak o zintenzívnenie a znásobenie svojho mučenia, aby takýmto spôsobom manifestovali svoju hlbokú lásku k Christovi.

Keď kresťan má takúto lásku, na utrpenie hľadí ako na výzvu zintenzívniť svoje pokánie a okúsiť tak radosť z Božieho milosrdenstva. Nakoľko výzva smrti predstavuje pre človeka zároveň poslednú výzvu aj vo vzťahu k utrpeniu, ten, kto Boha skutočne miluje, môže aj v momente tesne pre svojou smrťou pociťovať radosť. Ak však takáto láska absentuje, vtedy môže utrpenie viesť k beznádeji a zúfalstvu. V krajnom prípade to môže prerásť až k nenávisti.[2]

V cirkevnej tradícii sa nachádza mnoho príkladov zo životov svätých, ktorí počas choroby odmietali pomoc od lekárov alebo užívanie liekov a úplne sa oddali do Božej starostlivosti. Utrpenie chápali ako prostriedok duchovného očistenia a zdokonaľovania. Cirkev takýto konkrétny postoj svätých nezavrhuje a nezamieta. Existujú aj prípady askétov, ktorí sa zámerne vyhýbali užívaniu liekov alebo iných lekárskych prostriedkov, pretože ich chápali ako odklon z cesty zdokonaľovania sa. Napriek tomu Cirkev nikdy neodmietala či neodsudzovala použitie vhodných medicínskych prostriedkov či postupov pri liečbe rôznych chorôb. Boh dal človeku lekárov i potrebné poznanie.[3] Aj lieky, ktoré existujú v prírode, boli Bohom stvorené pre potrebu a na úžitok človeka.[4] Avšak, ako vidíme zo životov svätých a cirkevnej tradície, ani lekári, ani ich liečba, a ani lieky nie sú „povinné", ale „voliteľné". Takýto viacrozmerný postoj k utrpeniu a smrti nespočíva na prvý pohľad v akomsi nerozhodnom, nekonkrétnom či dvojzmyslovom chápaní Cirkvi, ale v skutočnosti, ktorá vychádza z absolútnej úcty k ľudskej slobo-

[1] Pozri ΙΓΝΑΤΙΟΣ ΑΝΤΙΟΧΕΙΑΣ: *Πρός Ρωμαίους* 5.
[2] Pozri ΜΑΝΤΖΑΡΙΔΗΣ, Γ.: *Χριστιανική Ηθική ΙΙ.*, s. 620.
[3] Pozri Sir 38, 1-2.
[4] Pozri Sir 38, 4. Porovnaj s ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΛΟΣ: *Όροι κατά πλάτος* 55, 2. PG 31, 1045A.

de a plného akceptovania osobitosti duchovného stavu každého človeka.

Svätý Izák Sýrsky hovorí, že „choroby z dôvodu zdravia duše privádza na človeka Boh.“[1] Kresťan má sústrediť svoj záujem na svoje duchovné zdravie a zdokonaľovanie sa. To neznamená, že by sa nemal starať a zaujímať o svoje vlastné zdravie alebo by sa mal vyhýbať lekárom či ignorovať náležitú liečbu. Tu nejde o to, aby človek na vlastné zdravie úplne zanevrel. Hlavný zmysel spočíva v tom, aby sa na stránku telesného zdravia prestal pozerať ako na to najdôležitejšie a najpodstatnejšie, taktiež aby sa nesnažil vo svojom živote vždy a za každú cenu pozerať v prvom rade na seba, svoj zdravotný stav či ostatné s tým súvisiace záležitosti, ako sú peniaze a podobne, ale aby prehodnotil a zmenil svoj „rebríček“ hodnôt, kde otázka vlastného zdravia sa nemá nachádzať pred záležitosťou oveľa dôležitejšou, ktorou je duchovné zdravie – zdravie vlastnej duše. Dá sa zjednodušene povedať, že tam, kde sa telesné zdravie a materiálne chápanie života človeka nachádza pred duchovným, Boh cez „návštevu“ prostredníctvom choroby chce u človeka vyvolať a docieliť nápravu, ktorá by duchovnému zdraviu a tým pádom aj duchovnému životu človeka prinavrátila stratenú pozíciu. Samozrejme, vyžaduje si to správnu odpoveď či adekvátny postoj zo strany človeka, čo vyústi do následnej úzkej vzájomnej spolupráce s Bohom na ceste pokánia, pokory, askézy a celkového duchovného očistenia, osvietenia a zdokonaľovania sa až k naplneniu cieľa života človeka, ktorým je spása a zbožštenie.[2]

Nič sa v živote človeka nedeje bez toho, aby to nechcel alebo nedovolil Boh. Platí, že to, čo chce alebo pripúšťa Boh, je základom pre dobro človeka, a nie pre zlo.[3] Z tohto dôvodu všetko, čo sa deje, môže byť použité zo strany človeka za účelom jeho duchovného rastu. To si, samozrejme, vyžaduje pevnú vieru a nádej v Boha a jeho starostlivosť o každého človeka. Na základe takéhoto dôverného vzťahu je možné, aby

[1] ΙΣΑΑΚ Ο ΣΥΡΟΣ: *Λόγος* 5. Vyd. Ι. Σπετσιέρη, s. 24. Porovnaj s KORMANÍK, P.: *Pastierska starostlivosť o chorých.* Prešov 2010, s. 37.

[2] Pozri ŽUPINA, M.: *Svätootcovská skúsenosť ako ukazovateľ pravoslávnej teológie.* Gorlice 2012, s. 96.

[3] Pozri ΙΩΑΝΝΗΣ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΣ: *Ομιλία εις την πρός Ρωμαίους* 9, 4. PG 60, 472.

utrpenie bolo zmenené na duchovnú energiu. Bez nádeje a dôvery v Boha človek nedokáže obstáť v tvrdej realite padlého a neprirodzeného života v chorobách či utrpení, ktoré človeka držia v neustálej ostražitosti a bdelosti.[1]

Pre súčasnú spoločnosť je charakteristický konzumný a komfortný spôsob života v prebytku a pohodlí v snahe vyhýbať sa námahe, ťažkostiam ako aj utrpeniu. Dnešný človek sa preto snaží vyvíjať maximálne úsilie, aby dokázal zmierniť a uľahčiť rôzne formy utrpenia. Vníma ho ako nekompromisného protivníka, niekedy až ako úhlavného nepriateľa vo vopred jasnom zápornom pohľade a tiež s nemenným negatívnym obsahom. Snaží sa o to, aby bolo zo života odstránené, a preto hľadá všemožné spôsoby pre vlastné „opancierovanie sa" pred „hroziacim nebezpečenstvom" zo strany utrpenia. Je zrejmé, že sa to účinne nedarí a utrpenie nie je možné zo života človeka definitívne odstrániť. Jediné „pozitívum", ktoré tak dosiahne, spočíva v tom, že za obrovskú cenu a vynaloženia nesmierneho úsilia dokáže utrpenie zmierniť prípadne provizórne a dočasne oddialiť. Ide však o známe Pyrhovo víťazstvo, pretože utrpenie sa po zdanlivom odstránení vracia v hlbších rozmeroch a s ešte ťažšími dôsledkami. Takýto postoj voči utrpeniu zbavuje človeka veľmi vzácnych príležitostí pre duchovné dospievanie.[2] Ak sme niekoľkokrát uviedli, že v kontexte utrpenia Boh človeka vychováva a že ide o Božiu „pedagogiku" a tiež očakáva od človeka synergickú odpoveď začínajúcu pokáním a pokračujúcu v duchovnom raste, tak pri prvom pohľade ide o nevyužitie šance a potenciálu pre zdokonaľovanie sa a pri druhom pohľade ide o odmietnutie Božej výzvy k pokániu a nasledovaniu Christa. Ruka v ruke s takýmto postojom sa u človeka vytvára falošný dojem sebaistoty a mohutnie pancier jeho individualizmu bez potreby zintenzívnenia spoločenstva s Bohom a blížnym.

Utrpenie i každá choroba sú príležitosťou pre očistenie sa z hriechov a pre pokorné zmýšľanie. Utrpenie neprospieva len chorému, ale aj jeho okoliu, teda ľuďom v jeho blízkosti. Pokiaľ niekto žije napríklad vedľa ťažko chorého či trpiaceho človeka, alebo dieťaťa s vážnou vrode-

[1] Pozri ΜΑΝΤΖΑΡΙΔΗΣ, Γ.: *Χριστιανική Ηθική ΙΙ.*, s. 623.
[2] Pozri tamže, s. 623.

nou poruchou či chorobou, takýto človek viac premýšľa, uvažuje nad podstatou života, hľadá jeho zmysel i oporný bod, stáva sa tiež silnejším, mnohému sa učí, reviduje mnohé názory a žije iným spôsobom života, ako za „normálnych" okolností.

Kríž utrpenia a bolesti ako svedectva správneho duchovného života môže byť pre chorého alebo jeho blízkych niekedy veľmi ťažký. Prichádzajú chvíle, kedy sú nielen telesné, ale aj psychické sily človeka unavené a vyčerpané, odolnosť slabne, a čo je najhoršie, pod ťarchou neustáleho vypätia a zvlášť vtedy, keď sa vzďaľuje a vytráca aj posledná ľudská nádej, začína kolísať aj nádej a viera v Boha. V tomto vypätom a kritickom bode prichádza niekedy pokušenie eutanázie. Správnejším postojom ako je horekovanie, reptanie, vzbura, násilie či beznádej a strata viery, je sa s utrpením a bolesťou zmieriť a pokoriť. Christos s poslušnosťou a láskou zvíťazil nad utrpením prostredníctvom utrpenia a smrti na kríži. Ako Bohočlovek, teda pravý Boh i pravý človek, trpel v nadľudských mukách a bolestiach, čím sa stal pre každého človeka prototypom a príkladom, pretože nijaký človek netrpí viac ako Christos. Jeho príklad sleduje okrem znášania utrpenia predovšetkým ten zámer, aby sa človek dokázal vnútorne premeniť vďaka láske, ktorá prekonáva každú bolesť i utrpenie.[1]

Pravoslávna cirkev neakceptuje a nesúhlasí s fatalistickým prístupom k utrpeniu, chorobe či bolesti. Modlí sa a prosí o naše vyslobodenie „od každého žiaľu (úzkosti, tiesne), hnevu a núdze"[2] a tiež prináša svoje modlitby za ukončenie ľudského života, aby bolo „kresťanské, bezbolestné, nezahanbujúce a pokojné."[3] Cirkev okrem toho pozná mnohé iné bohoslužby a modlitby za účelom terapie človeka od chorôb i utrpenia (napríklad svätá tajina pomazania olejom). Avšak Christova Cirkev za najdôležitejší prostriedok boja proti každej chorobe, utrpeniu a bolesti považuje svätú Eucharistiu a preto neustále zdôrazňuje potrebu pravidelnej participácie veriaceho kresťana na tejto svätej tajine. P. Kormaník v tejto súvislosti správne pripomína: „Najvyšší stupeň posilnenia v cho-

[1] Pozri ΜΑΚΡΑΚΗΣ, Μ.: *Η λυτρωτική δύναμη του πόνου στη ζωή.* Αθήνα 1984, s. 213.
[2] NADZAM, M. (ed.): *Liturgia sv. Jána Zlatoústeho.* Prešov 1996, s. 77.
[3] Tamže, s. 79.

robe a uzdravenia predstavuje svätá tajina Eucharistie – prijímanie Tela a Krvi nášho Pána a Spasiteľa Isusa Christa."[1] Okrem toho Cirkev požehnáva aj práci lekárom a všeobecne lekárskej vede, pretože akceptuje pomoc a službu človeku v jeho potrebách. Tiež verí, že požiadavka niektorých ťažko alebo tzv. nevyliečiteľne (relatívny pojem, pretože u Boha nič nie je nemožné) chorých ohľadom eutanázie, bude čím ďalej zriedkavejším spôsobom pre riešenie situácie, prípadne celkom vymizne, ak ľudia – chorí, trpiaci, ale aj ich príbuzní a známi – budú mať viac viery, nádeje a lásky. V spoločenstvách, kde prevláda správny cirkevný postoj a zásady, eutanázia neexistuje. Naopak, v spoločenstvách založených na individualizme, etickom pluralizme a relativizme či modernom liberalizme, sa požiadavka ohľadom eutanázie každodenne znásobuje a zintenzívňuje.[2]

Na záver ešte raz zdôrazňujeme, že utrpenie predstavuje veľkého „pedagóga" pre každú ľudskú dušu, ktorá hľadá správnu orientáciu. Dnešná technokratická spoločnosť sa utrpenia obáva a odmieta ho v protiklade s Cirkvou, ktorá prostredníctvom svätého apoštola Pavla hlása: „Keď som chorý (trpím), vtedy som silný."[3] Svätý Gregor Teológ o chvíľach v utrpení charakteristicky hovorí: „Znášam choroby a utrpenia, ale napriek tomu mám radosť. Teším sa nie z toho, že trpím, ale z toho, že vďaka utrpeniu stávam sa viac trpezlivejším a pokornejším, a môžem byť tak učiteľom – vzorom pre ostatných... Utrpenie je pre mňa užitočné a prospešné, pretože ho znášam a ďakujem Bohu tak za príjemné a potešiteľné, ako aj za nepríjemné veci."[4]

Utrpenie vyvádza človeka nielen z klamného pocitu istoty, ale aj z jeho konvenčnej neobmedzenosti, bezhraničnosti, neohrozenosti a suverénnosti. Ide o veľmi „potrebnú" skúsenosť, ktorá zvlášť chýba súčasnému modernému a technologicky zameranému človeku. Utrpenie okrem toho, že človeka privádza naspäť k rozumnosti, prináša so sebou možnosť tak potrebnej a ničím nenahraditeľnej skúsenosti z vlastnej slabosti, bezmocnosti, obmedzenosti, nedokonalosti, nutnosti ochrany, záš-

[1] KORMANÍK, P.: *Pastierska starostlivosť o chorých*, s. 97.
[2] Pozri ΝΙΚΟΛΑΟΣ, μητροπ.: *Ευθανασία, έγκλημα ή ενεργεσία.* Λαμία 2003, s. 90-91.
[3] 2Kor 12, 10.
[4] ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΘΕΟΛΟΓΟΣ. Podľa: ΚΟΥΝΑΒΗΣ, Γ.: *Ο πόνος*. Αθήνα 1994, s. 43.

tity a v konečnom dôsledku potreby „závislosti" na Bohu a blížnom. Práve v dnešnej dobe hľadania „nezávislosti" je táto skúsenosť veľmi potrebná.

Zoznam bibliografických odkazov:

BALOGOVÁ, B.: Zmysel bolesti a utrpenia. In: *Pravoslávny teologický zborník,* zv. XXVIII (13). Prešov 2005, s. 307-343. ISBN 80-8068-358-1.

BEAUFILS, D.: *„Ta foi t'a sauvé." Approche orthodoxe de la maladie et de la mort.* 1. vyd. Paris 1996. ISBN 2-220-03855-6.

KORMANÍK, P.: *Základné sväté tajiny Pravoslávnej cirkvi. (Teologicko-praktický výklad).* 1. vyd. Prešov 1996. ISBN 80-7097-356-6.

KORMANÍK, P.: *Pastierska starostlivosť o chorých.* 1. vyd. Prešov 2010. ISBN 978-80-555-0284-7.

ΚΟΥΝΑΒΗΣ, Γ.: *Ο πόνος.* Αθήνα 1994.

ΜΑΝΤΖΑΡΙΔΗΣ, Γ.: *Χριστιανική Ηθική ΙΙ.* 2. uprav. vyd. Θεσσαλονίκη 2009. ISBN 960-242-272-6.

ΜΑΚΡΑΚΗΣ, Μ.: *Η λυτρωτική δύναμη του πόνου στη ζωή.* Αθήνα 1984.

NADZAM, M. (ed.): *Liturgia sv. Jána Zlatoústeho.* 1. vyd. Prešov 1996. ISBN 80-967477-0-3.

ΝΙΚΟΛΑΟΣ, μητροπ.: *Ευθανασία, έγκλημα ή ενεργεσία.* Λαμία 2003.

ΣΩΦΡΟΝΙΟΣ, αρχιμ.: *Οψόμεθα τον Θεόν καθώς εστι.* Essex 1993.

ΖΑΧΑΡΙΑΣ (ΖΑΧΑΡΟΥ), αρχιμ.: *Αναφορά στη θεολογία του Γέροντος Σωφρονίου.* Essex 2000.

ŽUPINA, M.: *Svätootcovská skúsenosť ako ukazovateľ pravoslávnej teológie.* 1. vyd. Gorlice 2012. ISBN 978-83-63055-13-4.

POJEM „POKOJ" VO SVÄTOM PÍSME A V LITURGICKOM ŽIVOTE CIRKVI[1]

Andrej Dupej

Tak, ako je zvykom u apoštola Pavla, v písaní jeho listov, (počnúc od listov Rímskym, 1., 2. Korintským, Galatským, Efezským, tak aj Filipským, Kolosenským, 1., 2. Tesalonickým a všetkým ostatným,) hneď v úvode vo svojich pozdravoch želá adresátom blahodať a pokoj. Apoštol si uvedomuje silu slova εἰρήνη[2] - мирꙋ[3] - pokoj, nielen vo význame pokoja svetského, čiže telesného a duševného oddychu. V prvom rade má na mysli pokoj duchovný, ktorý je skutočným Božím pokojom pre dušu a v konečnom dôsledku aj telo človeka.

S pojmom „pokoj" sa stretávame pomerne často vo Svätom Písme, či to už v Starom alebo Novom Zákone. V Biblickej konkordancii[4] sa uvádza 104 spojení s pojmom pokoj v Starom Zákone a 62 spojení v Novom Zákone. Z toho vyplýva, že tento pojem je mimoriadne dôležitý na vyjadrenie a opísanie istých stavov a činností (telesných a duchovných). Jednotliví autori ho vo Svätom Písme uvádzajú, aby bol správne vysvetlený a pochopený čitateľmi. Sväté Písmo je inšpirované Svätým Duchom, preto jeho čítaním a štúdiom nie je napĺňaná a obohatená len naša myseľ, ale aj náš duch. Čítanie Svätého Písma a postupné porozumenie jeho výkladu, ktorý má naše duše poúčať a naprávať, vedie k získavaniu pokoja. Poznávanie Božej pravdy je istou cestou k získavaniu Božieho pokoja. Pokoj je okrem poznávania pravdy aj získavaním cností. Je to dlhotrvajúci proces, poväčšine je to celoživotné dielo, námaha, na ktorú sa oplatí vynaložiť svoje sily, pretože odmena je najväčšia. Odmenou je večný život v blízkosti Isusa Christa a všetkých svä-

[1] Acknowledgment: 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 334. Pozri tiež ZOZUĽAK, J.: Grécke teologické pojmy. In *Pravoslávny teologický zborník.* PU v Prešove. PBF 1998, roč. XXI/6, s. 291.

[3] Pozri ŠTEC, M. a kol.*: Cirkevnoslovansko-slovenský slovník, Diel I*. Prešov 2009, s. 134.

[4] Pozri POTÚČEK, J.: *Biblická konkordancia*. Banská Bystrica 1997, s. 389-391.

tých. Takto nás poúča aj svätý Ján Zlatoústy *„Lebo nič druhé neprináša pokoj našej duši ako poznávanie Boha a zhromažďovanie cností."*[1] Pravoslávna cirkev od nepamäti učí, že základom kresťanstva a Cirkvi založenej Isusom Christom je Sväté Písmo a Svätá Tradícia.[2] A práve iba oni vo vzájomnej kooperácii môžu byť cestou k získaniu pokoja požehnaného Bohom.

„Existuje pokoj telesný a duchovný. Telesný pokoj sa týka vonkajších vecí a duchovný vnútorných. K telesnému pokoju pomáha pokojné miesto, obmedzenie vonkajších obrazov a podnetov, ktoré vytvárajú v duši rôzne pocity. Duchovný pokoj závisí od schopnosti umu neprijímať žiadne pokušenia. K dosiahnutiu telesného pokoja je potrebný „oddych," ktorý je jeho „počiatkom."[3] K získaniu duchovného pokoja napomáha modlitba, pôst, útek do samoty, neustále pamätanie na Boha a našu smrť.

Pokoj je stav ľudskej duše, ktorý je pre ňu a telo najprirodzenejší. Duša človeka bola stvorená samotným Bohom, ktorý je najdokonalejším vzorom pokoja, harmónie a lásky. Stvorená duša prvého človeka Zeme bola tiež pokojná. Nepokojnou sa stala až potom, ako sa rozhodla, že sa spojí s hriechom. Následkom tohto spojenia bol jej pád a vyhnanie z miesta pokoja – raja (Edenu) do zeme mimo miesta raja. Je to miesto, kde už človek musí ťažko pracovať a v bolestiach rodiť potomstvo.[4] Podobne aj sv. Maxim Ispovidnik vraví: *„Keďže je človek Božia ikona, to znamená, že ľudská prirodzenosť je stvorená, ako pokojná, nevzdorovitá a pevne zviazaná zväzkom lásky ako s Bohom, tak aj sama so sebou."*[5] Tu je vidieť, že hriech a vášne nie sú len neprítomnosťou dobra, ale aj šíriteľom nepokoja a rôznych ťažkosti. Hriech človeku aj svetu priniesol zmätok a nepokoj: *„Lebo zlo vo svojej podstate, je deštruktívne, vzdorovité, viac tvárne, roztržnícke."* (sv. Maxim Ispovidnik).[6] Kvôli hriechu sa stal človek

[1] JÁN ZLATOÚSTY, svätý: Podľa ЈЕРОМОНАХ ГРИГОРИЈЕ СВЕТОГОРАЦ.: *Тумачење Божанствене Литургије*. Београд 2010, s. 84.

[2] Pozri PRUŽINSKÝ, Š.: *Úvod do Svätého Písma Nového Zákona.* Prešov 2001, s 53.

[3] PRUŽINSKÝ, Š.: Čo je naozajstný pokoj. In: *Odkaz sv. Cyrila a Metoda.* Prešov 2004, roč. L (1), s.15.

[4] Pozri 1Mjž 3, 14-19.

[5] МАХИМ ИСПОВЕДНИК, Св.: Podľa: ЈЕРОМОНАХ ГРИГОРИЈЕ СВЕТОГОРАЦ: cit. dielo, s. 84.

[6] Pozri tamže, s. 84.

nepriateľom Bohu aj samému sebe. Človek dospel až dotiaľ, že jedine Christos mu mohol pomôcť, aby mu ponúkol pokoj. *„Lebo Christos nás zmieruje s Bohom a jedine On nám dáva duševný pokoj."* (Nikolaj Kavasilas).[1]

Pod pojmom pokoj môžeme tiež rozumieť aj *„ticho a neustálu modlitbu"*[2], pretože prostredníctvom modlitby, ako prostriedku zbližovania sa s Bohom, ľudská duša môže opätovne získavať podobný pokoj, aký mala pred pádom. Sv. Izák Sýrsky vraví: *„Nie je možné priblížiť sa k Bohu bez neustálej modlitby."*[3] Na dosiahnutie stavu bezhriešnosti a bezvášnivosti je potrebné stíšenie sa, čiže *ησυχία*, stav, keď človek dochádza k upokojeniu sa. Upokojuje sa telo ako aj duša, čiže um, rozum a duch. *Ησυχία* je vnútorná modlitba, tiež práca rozumu.[4] *„Vo všeobecnosti môžeme povedať, že duša je obraz Boží. Podobne ako je Boh trojjediný: UM, ROZUM (LOGOS) aj DUCH, tak aj ľudská duša disponuje troma silami, UMOM, ROZUMOM a DUCHOM."*[5]

Predtým, ako chce človek dosiahnuť pokoj, je potrebné vykonávať nejakú prácu. Oddych, utíšenie sa a získavanie pokoja môže nastať len po práci. Nemôže byť oddych po oddychovaní, pretože to by bol predĺžený oddych, ktorý vedie k lenivosti, hriešnym myšlienkam a skutkom. Dlhý oddych vedie nielen k hriechu, ale až k získavaniu zlých vlastností a vášní. To sa týka práce telesnej a duševnej.

Je možné získavať pokoj a oddych aj pri telesnej a duševnej práci, no samozrejme len pri práci, ktorú robíme s láskou, pokorou a je nášmu telu i duši príjemná. Nie príjemná v tom zmysle, že je jednoduchá a nenáročná, ale v tom zmysle, že nás vychováva a cvičí v získavaní evanjeliových cností. Tak, ako včela pracuje poctivo a usilovne, tak má pracovať aj kresťan, aby bolo vidieť výsledky jeho kvalitnej, poctivej

[1] Pozri НИКОЛАЈ КАВАСИЛАС: Podľa: ЈЕРОМОНАХ ГРИГОРИЈЕ СВЕТОГОРАЦ: cit. dielo, s. 84.

[2] Pozri CAP, A.: Význam termínu hesychazmus. In: *Pravoslávny teologický zborník.* PU v Prešove, PBF 1998, roč. XXI (6), s. 219.

[3] ИСААК СИРИН ПРЕПОДОБНЫЙ: Слово 69. In: *Слова подвижнические,* Москва 2002, s. 327.

[4] Pozri CAP, A.: cit. dielo, s. 219.

[5] ПАЛАМА, Г.: Θιλοκαλία Т. Δ΄ Σ. 145-146. Podľa: МИТРОПОЛИТ ЙЕРОФЕЙ ВЛАХОС, *Православная психотерапя.* Свято-Троицкая Сергиева Лавра 2004, s. 102-103.

a pokojnej práce. Práca, ktorú vykonávame, nemá byť v rozpore s učením Cirkvi a jej pravidlami (kánonmi) nie preto, aby Cirkev človeku zakazovala vykonávať isté pracovné činnosti. Ale preto, lebo isté druhy pracovnej činnosti nie sú pre dušu kresťana vhodné, ba niektoré sú priamo nedôstojné, nebezpečné a škodlivé. *„Cirkev neodporúča hazardné hry (práca v stávkových kanceláriách, prevádzkovanie hracích automatov, v kasínach a pod.), prácu v krčme, hostinci (bar, diskotéka), prácu v zariadeniach, kde sa predvádzajú nemravné predstavenia (kino) alebo priamo koná nejaký hriech (striptíz, erotické salóny, verejné domy), v obchodoch, kde sa predávajú neslušné veci, časopisy, knihy, prácu v zariadeniach, kde sa vykonávajú interrupcie (aborty, umelé prerušenia tehotenstva a s tým súvisiace úkony), službu v takej armáde, ktorá nespravodlivo útočí na iný národ, alebo pácha genocídu nevinného obyvateľstva, herectvo a divadelníctvo."*[1] A okrem vyššie spomínaných, ako zistíme, ktorá práca nie je vhodná pre veriaceho kresťana? Odpoveď znie, prostredníctvom svojho vlastného svedomia, ak nie je úplne umŕtvené. Práca, pred ktorou by sme sa nemohli pomodliť, aby sa vykonávala s Božím požehnaním, isto nie je správna. Sv. Ján Kronštadtský píše: *„Máme v sebe barometer, ktorý nám ukazuje stúpanie alebo klesanie nášho duchovného života, ktorým je naše srdce. Môžeme ho tiež nazvať kompasom, ktorým sa riadime na plavbe po mori nášho života. On nám ukazuje kadiaľ ideme: k východu – duchovnému (Christu), alebo k západu, k temnej vláde smrti – diablovi."*[2] Takisto aj Svätá Tradícia, biskupi a kňazi Pravoslávnej cirkvi učia to, čo je základom toho, aby človek mohol vo svojej práci získať pokoj v duši. Okrem iného je potrebné dodržiavať Zákony Božie.*„Boh nás v nich nabáda k práci, ale radí nám, aby sme si vedeli aj oddýchnuť, pretože bez oddychu bude naša práca sprevádzaná stratou pokoja."*[3] Človek je povolaný k vykonávaniu práce, prostredníctvom ktorej má nájsť pokoj, ktorý je vlastne stav, kedy prebýva v duši človeka Svätý Duch. Pretože nečinné ruky sú diablovým nástrojom. Tiež môžeme povedať, že *telesný nepokoj – aktívna práca* vyvoláva pokoj duchovný, samozrejme

[1] PRUŽINSKÝ, Š.: *Ako si vyberať povolanie* (online). [cit. 2012-11-09]. Dostupné na internete: <http://bpm.orthodox.sk/bpm3/index1.php?go=otazky/pravoslavie/vyber_povolania/vyber_povolania>

[2] КРОНШТАДТСКИЙ ІОАНН Св.: *Моя жизнь во Христэ*, Томъ 4. Москва 1894, s. 101.

[3] PRUŽINSKÝ, Š.: cit. dielo, s. 14.

len v správnej miere nepokoja tela. *„Boh veľmi dobre vie, že človek potrebuje oddych a pokoj, preto mu ho aj dopraje, len všetko, čo robíme treba robiť s mierou. Boh nám dopraje, požehná a pomôže zabezpečiť všetko potrebné pre život, ale zároveň nám radí, aby sme nezhromažďovali viac než potrebujeme, aby sme pri spravovaní nadmerného majetku nestratili pokoj.“*[1]

Pravoslávna cirkev používa pojem мир҃ъ - pokoj pomerne často vo svätej Liturgii. Hneď po vozhlase *Blahosloveno Carstvo*, nasleduje prosba, podľa ktorej sa nazýva aj celá ekténia takzvaná *mirna - pokojná*. Táto znie: *„Mirom Hospodu pomolimsia“*[2]. Nie je to náhodné, lebo cez túto prosbu nás Cirkev učí ako sa máme modliť, t. j. modliť sa v pokoji – mirom. Cesta, ktorá nás vedie k Božskej Liturgii je duševný pokoj. Bez neho sa nemôžeme ponoriť - vhĺbiť do Liturgie, nemôžeme ju prežiť, lebo ako hovorí sv. Izák Sýrsky: *„Bez utíšenia myšlienok sa náš um nebude schopný zahĺbiť do skrytých tajomstiev.“*[3] Bytostná účasť v Eucharistickej tajine sa rovná miere nášho vnútorného pokoja. *„Čím je srdce pokojnejšie od spomienok na vonkajšie veci, tým viac um žasne nad Božskými myšlienkami.“(sv. Izák Sýrsky)*[4] Ďalej sa pojem мир҃ъ - pokoj používa na večernej bohoslužbe (večerni), rannej bohoslužbe (utreni) a aj v ostatných bohoslužbách, trebách, no tiež v rôznych modlitbách. Krátka modlitba svätiteľa Nikolaja Srbského, ktorú veriaci požívajú pri vstupe do domu znie: *„Bože blahoslovi vchoďaščaho v sej dom, i zaščiti i sochrani ischodjaščahich iz neho i daruj mir v nem prebyvajuščim.“* Podobne aj v Evanjeliu od Matúša čítame, že máme chodiť v pokoji a s pokojom do každého domu: „Входа́іще же въ до́мъ цѣлу́йте є҆го̀, глаго́люще: мир҃ъ до́мꙋ семꙋ̀: и҆ а҆́ще у҆́бо бꙋ́детъ до́мъ достои́нъ, прі҆и́детъ мир҃ъ ва́шъ на́нь: а҆́ще ли же не бꙋ́детъ достои́нъ, мир҃ъ ва́шъ къ ва́мъ возврати́тсѧ. - Keď vojdete do domu, pozdravte ho, hovoriac pokoj tomuto domu: ak ten dom bude toho hoden,

[1] PRUŽINSKÝ, Š.: cit. dielo, s. 14.

[2] Божественная литургия иже во святых отца нашего Иоанна Златоуста. *Служебник.* Београд 2001, s. 104.

[3] Pozri ЈЕРОМОНАХ ГРИГОРИЈЕ СВЕТОГОРАЦ.: *Тумачење Божанствене Литургије.* Београд 2010, s. 83.

[4] Pozri ЈЕРОМОНАХ ГРИГОРИЈЕ СВЕТОГОРАЦ: cit. dielo, s. 83.

zostúpi váš pokoj naň, ale ak toho hoden nebude, pokoj váš sa vráti k vám."[1]

Napokon najväčšia tajina zo všetkých tajín, ktorá sa uskutočňuje na Svätej Liturgii je Eucharistia. Eucharistia očisťuje a uzdravuje dušu a telo človeka, prinavracia ho k stavu, aký mal človek tesne po krste (stav bez hriechu). A stav bez hriechu je stav Božieho požehnania a pokoja. Pocit pokoja, aký nastáva v duši človeka po prijatí Svätých darov, nemá byť iba dočasný, máme sa snažiť zachovať ho až do konca nášho pozemského života. To je však veľakrát ťažké, pretože zlá sila našich vášní nás strháva ku konaniu zlých skutkov. Samozrejme je tu aj naša prirodzená náklonnosť k hriechu, ktorú dedíme už od pádu našich prarodičov Adama a Evy. Preto je potrebné neustále očisťovať a liečiť naše duše prostredníctvom ustanovenej Eucharistie, aby sme odbúravali náklonnosť k hriechu a prijímali Božiu blahodať a pokoj.

Najistejšia cesta k dosiahnutiu pokoja v našom vnútri vedie cez snahu o rozdávanie pokoja iným. Pokoj, je cítenie plného duševného uspokojenia, ktoré ukazuje človeku svoje udobrenie sa s Bohom.[2] Boh je pokoj a Boží pokoj sa k nám dostáva cez nestvorené Božie energie. Ak ho prijmeme, Boží pokoj sa v nás odráža. Pre lepšie pochopenie nám môže poslúžiť takýto príklad. Predstavme si hladinu jazera, nad ktorou svieti slnko. Ak bude hladina tichá a pokojná, slnko sa na nej bude odrážať takmer dokonale. Čím bude jazero pokojnejšie, tým bude obraz dokonalejší. Ak do nej padne kameň, alebo začne fúkať vietor (sme nepokojní), hladina jazera sa zvlní a obraz na hladine už nebude taký dokonalý.

Neobávajme sa, že pokoj nebudeme môcť získať, pretože Christos nám dáva pokoj ako sa píše v Evanjeliu podľa Jána: „Мíръ ѡставлáю вáмъ, мíръ мóй дáю вáмъ: не ꙗ҆коже мíръ дáетъ, ⷭ҆зъ дáю вáмъ. Да не смꙋщáетсѧ сéрдце вáше, ни ѹ҆страшáетъ. Pokoj zanechávam vám, pokoj svoj vám dávam, nie ako svet dáva, ja dávam vám. Nech sa nesmúti

[1] Mt 10, 12-13. (Slovenský preklad autora).

[2] Pozri ЛОПУХИН, А. П.: *Толковая Библия, или комментарий на все книги Св. Писания Ветхаго и Новаго Завета. том. 10*. С.-Петербург 1912, s. 404.

srdce vaše a nestrachuje."[1] Isus Christos nám zanecháva pokoj, ale nie pokoj z tohto sveta. Je to predovšetkým kresťanské spoločenstvo – Cirkev, ktorá je prostriedkom a priestorom pre šírenie pokoja. Isus Christos nám zanechal všetky potrebné tajiny a aj Evanjelium na to, aby sme mohli skutočný Boží pokoj získať. Aj apoštol Pavol nás povzbudzuje radosťou: „Прочее же, братіе, радуйтеся, совершайтеся, оутѣшайтеся, тожде мудрствуйте, мирꙋ имѣйте. И бг҃ъ любвѣ и мира бꙋдетъ съ вами. - Napokon, bratia, radujte sa zdokonaľujte sa, povzbudzujte sa navzájom, rovnako zmýšľajte, žite v pokoji a Boh lásky a pokoja bude s vami."[2]

Len pokušenia a zlé myšlienky vyvolávajú nepokoj a preto je potrebné zahnať ich a nevenovať im svoju pozornosť. Dôležité je, aby sme všade a vždy žili pokojne. Ak príde utrpenie, či už duchovné alebo telesné, je potrebné znášať ho pokojne. Príde radosť a úspech, treba ich prijať pokojne a bez rozruchu. Treba utiecť pred zlom? Áno, no tiež v pokoji a uvážene, aby sme pri úteku nepadli a nedali príležitosť na to, aby nás zlo dostihlo. Pýtajú nás, aby sme vykonali dobro? Áno, aj to vykonajme v pokoji, aby sme nenarobili zbytočné chyby. Aj modlitbu a pokánie konajme v pokoji, lebo pokojom sa vyznačuje život kresťana.

Získavanie pokoja, je nevyhnutnou súčasťou života v Christu a tiež akousi *„vstupenkou"* do Božieho kráľovstva. V mieste pokoja (v raji) nemôže byť žiadna ľudská duša, ktorá je nepokojná. Jednoducho by Boží pokoj nevedela zniesť, lebo nie je naučená žiť v Božom pokoji. Nechcela sa to naučiť počas jej pozemského pobytu na Zemi a takým spôsobom sa sama odsúdi na večný nepokoj. Apoštol Pavol nás vo svojom liste Filipským kresťanom povzbudzuje radostnými slovami, aby sme v sebe mali pokoj: „и̑ и мирꙋ бж҃їй, превосходѧй всѧкꙋ оумꙋ, да соблюдетъ сердца ваша и разꙋмѣнїа ваша w хр̃тѣ їи̑сѣ. - ... a Boží pokoj, ktorý prevyšuje každú chápavosť, uchráni vaše srdcia a vaše mysle v Christovi Isusovi."[3] Preto je potrebné snažiť sa nájsť a získavať pokoj všade tam, kde sa nachádzame, či pri práci, v modlitbe, v pokušeniach. Nerozumný hľadá pokoj v diaľke, múdry si ho vytvorí pred vlastným prahom.

[1] Jn 14, 27. (Slovenský preklad autora).
[2] 2 Kor 13, 11. (Slovenský preklad autora).
[3] Flp 4, 7. (Slovenský preklad autora).

V takomto zmysle je potrebné porozumieť pojmu мíръ – pokoj, akým apoštol Pavol pozdravuje veriacich Cirkví vtedy založených a aj Cirkví v dnešných časoch.

Zoznam bibliografických odkazov:

Библия книги священного писания ветхого н нового завета на церковнославянском языке. Москва 1993. ISBN 5-85524-009-6.

CAP, A.: Význam termínu hesychazmus. In: *Pravoslávny teologický zborník.* PU v Prešove. PBF 1998, roč. XXI(6) s. 219-222. ISBN 80-88722-50-0.

КРОНШТАДТСКИЙ ІОАНН Св.: *Моz жизнь во Христэ*, Томъ 4. Москва 1894.

ИСААК СИРИН ПРЕПОДОБНЫЙ.: *Слова подвижнические.* Москва 2002. ISBN 5-7533-0226-2.

ЈЕРОМОНАХ ГРИГОРИЈ СВЕТОГОРАЦ.: *Тумачење Божанствене Литургије*. Београд 2010. ISBN 978-86-84595-20-3.

ЛОПУХИН, А. П.: *Толковая Библия, или коментарий на все книги Св. Писания Ветхаго и Новаго Завета. том. 10*. С.-Петербург 1912.

МИТРОПОЛИТ ЙЕРОФЕЙ ВЛАХОС.: *Православная психотерапя.* Свято-Троицкая Сергиева Лавра 2004.

Nehomérovský slovník Řeckočeský. F. Lepař. Mladá Boleslav 1892.

POTÚČEK, J.: *Biblická konkordancia*. Banská Bystrica 1997. ISBN 80-85486-21-0.

PRUŽINSKÝ, Š.: *Ako si vyberať povolanie* (online). [cit. 2012-11-09]. Dostupné na internete: <http://bpm.orthodox.sk/bpm3/index1.php?go=otazky/pravoslavie/vyber_povolania/vyber_povolania>

PRUŽINSKÝ, Š.: Čo je naozajstný pokoj. In: *Odkaz sv. Cyrila a Metoda.* Prešov 2004, roč. L (1), s. 14-17 ISSN 0139-9012.

PRUŽINSKÝ, Š.: *Úvod do Svätého Písma Nového Zákona.* Prešov 2001. ISBN 80-8068-078-7.

Служебник. Београд 2001.

ŠTEC, M. a kol.*: Cirkevnoslovansko-slovenský slovník, Diel I*. Prešov 2009. ISBN 978-80-8068-948-3.

ZOZUĽAK, J.: Grécke teologické pojmy. In: *Pravoslávny teologický zborník.* PU v Prešove. PBF 1998, roč. XXI (6), s. 285-297 ISBN 80-88722-50-0.

EDUKAČNÁ PSYCHOLÓGIA DOSPELÝCH V KONTEXTE SOCIÁLNYCH PROBLÉMOV A ŽIVOTNÝCH UDALOSTÍ

Mária Machalová

Slová na úvod

„Keďže obchádzali múdrosť, nielenže si škodili tým, že nepoznali čo je šľachetné, lež aj živým zanechali pomník svojej pochabosti, aby to, čo popáchali, neostalo ukryté.

Múdrosť naopak zachránila od lopôt tých, ktorí jej slúžili.

Ona spravodlivého vodila po rovných cestách, keď pred bratovým hnevom utekal, dala mu zrieť Božie kráľovstvo, udelila mu znalosť svätých vecí, bez námahy ho priviedla k zámožnosti, rozmnožila plody jeho roboty."[1]

Potreba permanentného celoživotného rozvoja osobnosti ľudí, poznania ich motivácie, aj odborné aktivity zamerané na rozvoj rozmanitých kompetencií ľudí, ktoré sú potrebné pre rôzne oblasti života sú, pre teoretikov aj praktikov vied o človeku, dôležitou výzvou k aktivitám v uvedenom smere.

Prevláda názor, že celoživotné vzdelávanie a celoživotné učenie sa ľudí, má v modernej dobe kľúčovú úlohu v oblasti rozvíjania osobného, skupinového i hospodárskeho života tej, ktorej krajiny. Ľudia sú okolnosťami vyzývaní k tomu, aby zvládli určité situácie vo svojom súkromí, v zamestnaní, aby sa adekvátne orientovali a adaptovali v osobných životných situáciách a v spoločenských podmienkach.[2] Jednotlivci sú

[1] Biblia, Kniha múdrosti 10 (10).

[2] Problematiku *životných udalostí* z psychologického hľadiska rozpracovala na Slovensku T. Taročková (1990, 1994). Poukázala na to, že životné udalosti sa odohrávajú v priebehu životnej cesty človeka a sprievodným znakom významných životných udalostí, tak pozitívnych, ako aj negatívnych, sú aj životné krízy a náročné životné situácie vrátane spoločenských zmien, ktoré sú dôležité a pre psychický vývin a napredovanie jednotlivca potrebné. V tomto zmysle uvažujú a argumentujú aj autori z oblasti sociálnej psychológie, pedagogiky, sociálnej pedagogiky, profesijnej andragogiky, sociálnej andragogiky, kultúrnej andragogiky, sociálnej práce, napr. E. Denciová, (2008), A.Kováč (2006,2008), T.

prinútení okolnosťami k tomu, aby sa rýchlo a dynamicky orientovali v prekvapivých situáciách a v problémoch. Avšak nie vždy sú dostatočne pripravení zvládať psychicky i sociálne náročné medziľudské vzťahy a komunikáciu. Mnohí nedisponujú dostatočnými spôsobilosťami k optimálnej psychickej, sociálnej a duchovnej adaptácii na životné podmienky v súčasnosti. Nie vždy a ľahko zvládajú *rýchlosť*, ktorá sa očakáva *v procesoch rozhodovania sa ľudí a ich zodpovedného konania.* Chýba im *samostatnosť* a neraz i *kompetentnosť* v zvládaní premenlivých okolností a životných situácií. K rozvoju ich spôsobilostí k žitiu v nemalej miere prispievajú prístupy, poznatky a metódy, ktoré sú prístupné v rámci edukačnej psychológie ako aplikovanej vedy.

Dôležité psychologické poznatky

Z hľadiska *výchovy a vzdelávania dospelých, resp. edukácie dospelých,* majú pre spomenutú oblasť teórie a jej praktického uplatnenia, význam také psychologické poznatky, ktoré prispejú k psychologickému poznaniu povahy procesu výchovy a vzdelávania dospelých. V spomenutom kontexte, medzi dôležité poznatky patria (Machalová, 2004, 2006 a i.):

Poznatky *o osobnosti* dospelého človeka. Osobnosť sa teoreticky vysvetľuje ako *psychologický systém.*

Poznatky *o osobnosti* dospelého človeka v procese výchovy a vzdelávania, ako *účastníka vzdelávania*.

Poznatky *o jednotlivých schopnostiach* a *o celkovej spôsobilosti* dospelého človeka *učiť sa*.

Poznatky o tom, *ako sa dospelý človek učí,* poznatky *o procese učenia sa dospelých*.

Poznatky *o motivácii* dospelého človeka *k učeniu sa* a *k vzdelávaniu sa.*

Poznatky *o interakcii, o komunikácii a o vzťahoch* dospelého človeka *s druhými ľuďmi,* v rámci sociálnych okolností *a sociálnych podmienok* vzdelávania dospelých.

Langer (2006, 2010), E. Syrek (2008a, 2008b), Šírová, (2003, 2009), J.Veteška (2009, 2010), A. Winnicki-Radziewicz (2001, 2005).

Predmet edukačnej psychológie dospelých a prienik poznatkov psychológie a edukácie

V rámci edukačnej psychológie dospelých sú aktivity zamerané na poznanie *psychologických aspektov edukácie dospelých. V centre záujmu je osobnosť dospelého človeka ako účastníka procesu výchovy a vzdelávania, sebavýchovy a sebavzdelávania.*

Edukačná psychológia dospelých sa formuje *ako samostatná veda, ktorá sa svojou identitou* zaraďuje medzi *aplikované psychologickej vedy*. Pre túto vedu je charakteristický *prienik metodologických prístupov a teoretických i aplikovaných poznatkov dvoch vied - psychológie a edukácie dospelých* (Machalová, 2004, 2006).

Z psychologických vied, sú to poznatky predovšetkým:

všeobecnej psychológie - poznatky o psychických funkciách, o psychických procesoch, o psychických stavoch človeka; *psychologickej metodológie* - poznatky o metodických prístupoch, o výskumných postupoch, o projektoch; *biodromálnej psychológie* - poznatky celoživotnej vývinovej psychológie, resp. o psychológie životnej cesty: poznatky o celoživotnom psychickom vývine a o psychickom rozvoji v dospelom, v seniorskom i vo vysokom veku človeka; *psychológie osobnosti* - poznatky o osobnosti ako psychologickom systéme; *psychológie učenia* - poznatky o procese učenia sa ľudí, o druhoch učenia sa, o špecifikách učenia sa dospelého človeka; *sociálnej psychológie* - poznatky o sociálno-psychických aspektoch rozvoja osobnosti, poznatky o sociálnych faktoroch, ktoré vplývajú na prežívanie a spôsobujú zmeny v správaní dospelého človeka; *pedagogickej psychológie* - poznatky o psychologických aspektoch procesu výchovy a vzdelávania, resp. edukácie dospelého človeka.

Zvláštnu pozornosť si zasluhuje *pedagogická psychológia,* ktorá má významný podiel na tvorbe vedeckého základu edukačnej psychológie dospelých. Predmet pedagogickej psychológie ako vedy tvoria aj také poznatky, ktoré súvisia s objasnením vzájomného vplyvu subjektívnych (osobnostných) a objektívnych (edukačných) faktorov na proces učenia sa a vzdelávania sa ľudí. Podľa J. Boroša (1977, s. 324), sa pedagogická psychológia utvárala *"aj vďaka vzájomnému spolupôsobeniu dvoch vied : psychológie a pedagogiky"*. Pre edukačnú psychológiu dospelých majú osobitný a dôležitý význam predovšetkým poznatky *pedagogickej psycho-*

lógie dospelých (Hartl, 1988), zvlášť poznatky o *psychológii učenia* sa *dospelých* (Löwe, 1977) a poznatky o psychologických aspektoch a podmienkach *vzdelávania dospelých* (Petřková, 2000; Machalová, 1997, 1998, 2004, 2006).

Ciele a úlohy edukačnej psychológie dospelých

Ciele edukačnej psychológie dospelých sme formulovali ako konštrukt, ktorým možno vymedziť možné okruhy poznania a skúmania, v oblasti teórie a praktickej činnosti, nasledovne (Machalová, 2004, 2006):

Poznať *psychologickú dimenziu procesu výchovy a vzdelávania dospelého človeka:* definovať *psychologické ciele,* špecifikovať *psychologický aspekt* obsahu, metód, výsledkov výchovy a vzdelávania dospelých.

Poznať a v*ysvetliť proces výchovy a vzdelávania* dospelých z hľadiska *psychických zmien*, *životných vývinových úloh*, *socializácie* a *individualizácie* dospelého človeka.

Úlohy edukačnej psychológie dospelých

Poznatky edukačnej psychológie dospelých môžu, v rámci edukácie dospelých, napomáhať splneniu nasledovných úloh (Machalová, 2004, 2006, 2010) :

a) Identifikovať, popísať a analyzovať *individuálne - osobnostné determinanty psychologickej efektívnosti a výsledkov* procesu výchovy a vzdelávania dospelých (resp. edukácie dospelých). Týka sa to zmien v myslení, cítení, hodnotení, motivácii, v správaní i konaní účastníkov edukácie dospelých.

b) Identifikovať, popísať a analyzovať *vonkajšie determinanty psychologickej efektívnosti a výsledkov* výchovy a vzdelávania dospelých (resp. edukácie dospelých). Máme na mysli psychologické a sociálne podmienky, okolnosti, situácie a podnety, čiže konkrétne *edukačné prostredie*, v ktorom sa realizuje edukácia dospelých.

Prínos poznatkov edukačnej psychológie dospelých pri realizácii edukácie dospelých, je podmienený tým, či sú tieto poznatky prakticky upotrebiteľné v procese prípravy, realizácie a evaluácie edukácie dospelých. Výskumom i praktickou činnosťou podložené poznatky edukačnej psychológie dospelých, môžu motivovať príslušných odborníkov k to-

mu, aby ich akceptovali vo svojej profesijnej činnosti. Môžu si, aj na základe vedeckého poznania, uvedomiť význam celoživotnej edukácie ľudí, pretože človek je spravidla *vzdelávateľný a vychovateľný v priebehu celého svojho života.* Dospelí ľudia sa však *učia inak a pre iné ciele,* ako deti a mládež. Preto je potrebné zohľadniť špecifiká učenia sa a vzdelávania sa dospelých.

Dôležité úlohy teoretickej činnosti i praktických činností, v rámci edukačnej psychológie dospelých, formulujeme ako súbor prepojených úloh (Machalová, 2004, 2006):

1. *Psychologicky poznať účastníkov výchovy a vzdelávania dospelých* (resp. edukácie dospelých), v ich role učiacich sa a vzdelávajúcich sa dospelých ľudí.

2. *Psychologicky poznať faktory, ktoré majú vplyv na efektívnosť procesu výchovy a vzdelávania dospelých* (resp. edukácie dospelých). Vytýčiť zmysluplné ciele učenia sa a vzdelávania sa dospelých ľudí.

3. *Identifikovať ciele profesijnej prípravy odborníkov v oblasti výchovy, vzdelávania a poradenstva pre dospelých* tak, aby v nej bola zahrnutá profesijná socializácia nielen v oblasti odbornej kompetencie, ale aj špecializovaná príprava zameraná na rozvoj *psychologickej kompetencie odborníkov v oblasti edukácie dospelých* (medzi inými predovšetkým vychovávateľov, vzdelávateľov a poradcov pre dospelých). *Psychologickú kompetenciu* je žiaduce vnímať ako nedeliteľnú súčasť celkovej profesijnej kompetencie pre vykonávanie profesionálnej práce v oblasti výchovy, vzdelávania dospelých a poradenstva pre dospelých.

Odborníci v oblasti edukácie dospelých vrátane edukačného sociálneho poradenstva sa profesijne realizujú v rozmanitých druhoch a formách edukačného pôsobenia a činností, *v rámci svojho pracovného zaradenia v oblasti praxe výchovy a vzdelávania dospelých a sociálnej práce*:

ako sociálni poradcovia, resp. edukační sociálni poradcovia; ako riadiaci a koncepční pracovníci, ako vzdelávatelia dospelých, ako metodickí pracovníci, ako konzultanti, ako vychovávatelia, ako socioterapeuti, ako administratívni pracovníci, ako organizační pracovníci.[1]

[1] O činnostiach a pracovných pozíciách profesionálnych pracovníkov v oblasti výchovy a vzdelávania dospelých prinášajú informácie, z teoretického a empirického výskumu,

Štúdium psychologických vied, medzi nimi edukačnej psychológie dospelých, motivuje odborníkov k tomu, aby do profesionálnej činnosti v oblasti edukácie dospelých investovali svoj psychický potenciál.

Význam a zmysel psychologickej pregraduálnej a postgraduálnej, a inej odbornej psychologickej prípravy vidíme v tom, že napomáha k rozšíreniu, obohateniu a prehĺbeniu profesijnej kompetencie o nevyhnutné sebapoznanie a o psychologické poznanie účastníkov a procesu edukácie dospelých.

Edukačná psychológia dospelých ako učebný predmet

V teórii i praxi edukácie dospelých sa uplatňuje hľadisko výchovy a vzdelávania dospelého človeka, ako *účastníka* procesu výchovy a vzdelávania, resp. edukácie dospelých. V zornom poli edukačnej psychológie dospelých sú otázky spojené s psychologickým formovaním osobnosti dospelých v edukačnom procese. Centrom vedeckej pozornosti je štúdium rozmanitých psychologických aspektov edukačného procesu. Prioritne sa zohľadňuje rozvoj psychologických kompetencií človeka pre život, v kontexte celoživotného učenia sa a celoživotného vzdelávania sa.

V učebnom predmete edukačná psychológia dospelých sa dôraz kladie najmä:

Na pochopenie *psychologických aspektov procesu učenia sa dospelých* v rámci výchovy a vzdelávania dospelých, resp. edukácie dospelých;

Na pochopenie a vyhodnotenie *výsledkov učenia sa a vzdelávania sa dospelých,* v procese edukácie;

Na pochopenie *systému osobnosti dospelých* ako účastníkov edukácie;

Na identifikáciu *psychologických zložiek i aspektov profesijnej činnosti odborníkov, profesionálnych pracovníkov, pôsobiacich v oblasti edukácie dospelých.* To znamená pracovníkov, ktorí koncepčne pripravujú edukačné

dva zborníky Katedry andragogiky Filozofickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave : *Profesionalita vo výchove a vzdelávaní dospelých* (Ed. J. Perhacs, 1998, 1999).

K problematike profesijných kompetencií, v oblasti výchovy, vzdelávania a poradenstva pre dospelých , možno nájsť inšpirácie napríklad v publikáciách autorov: T. Langer . (2006, 2010), P. Lauková (2008a, 2008b), L. Šírová (2003, 2009), A. Tokárová a kol. (2003a, 2003b), J. Veteška (2009, 2010).

podujatia; vedú a riadia edukačný proces; hodnotia edukačný proces; odborne garantujú priebeh edukačného podujatia pre dospelých.

O procese edukácie dospelých uvažujeme *v kontexte biodromálnej koncepcie psychického vývinu a rozvoja človeka*. Podľa tejto koncepcie, je potrebné rešpektovať *špecifiká veku a jedinečný individuálny priebeh procesu celoživotného psychického vývinu človeka*. Významné psychické zmeny a kvalitatívne zmeny osobnosti sa dejú nielen, a iba v detskom a adolescentnom veku. Rovnako v dospelom veku, vo veku seniorov, aj vo veku staroby, sú zjavné významné psychické zmeny a dochádza k „prestavbe" osobnosti ľudí.

Dôležitou súčasťou profesijnej kompetencie a profesionálnej činnosti odborníkov pôsobiacich odborníkov v oblasti výchovy, vzdelávania a poradenstva pre dospelých, je *poznanie zdrojov a príčin psychických zmien u dospelých* v procese edukácie. Aj poznanie účinku výchovného a vzdelávacieho, či poradenského vplyvu, na rozvíjanie spôsobilosti učiť sa, na motiváciu dospelých k psychickému rozvoju prostredníctvom edukácie.

Potenciál psychologickej vedy, vrátane edukačnej *psychológie dospelých*, je pre ľudí zmysluplný a pre život užitočný vtedy, ak ho príslušní odborníci realizujú v konkrétnych oblastiach spoločenskej praxe. Týka sa to aj edukácie dospelých v sociálnej oblasti a angažovania sa sociálnych pracovníkov, resp. edukačných sociálnych pracovníkov vo využití psychologických poznatkov v ich profesijnej činnosti vo forme edukačného sociálneho poradenstva. Preto ich aj týmto príspevkom chceme povzbudiť, aby si osvojili a prijali za svoju, myšlienku celoživotného vývinu a rozvoja človeka, ktorý je možné podporiť aj prostredníctvom psychologicky citlivo vedených edukačných sociálnych aktivít pre dospelých.

Zoznam bibliografických odkazov:

BOROŠ, J. *Základy psychológie*. Bratislava: Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1997. 400 s.

DENCIOVÁ, E. Niektoré aspekty vybraných foriem a druhov kultúrno-výchovnej činnosti – námet do diskusie. In *Acta Andragogica I.* (Ed .J. Matulčík.) Bratislava : Univerzita Komenského, 2008, s. 51 - 61. ISBN 978-80-89142-14-9.

HARTL, P. *Základy pedagogické psychologie dospělých*. Praha: Institut pro výchovu vedoucích pracovníku ministerstva prumyslu ČSR, 1988. 89 s.

KOVÁČ, A. Rozvoj kariéry z pohľadu profesijnej andragogiky. In *Trendy rozvoja andragogiky* a jej systemizácie. Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie „Trendy rozvoja andragogiky a jej systemizácie". Bratislava : Katedra andragogiky, Filozofická fakulta Univerzity Komenského, 2006, s. 89 - 98. ISBN 80-89142-08-7 .

KOVÁČ, A. Ďalšie profesijné vzdelávanie a jeho druhy a formy. In *Acta Andragogica I.* (Ed. J. Matulčík.) Bratislava : Univerzita Komenského, 2008, s. 29 - 39. ISBN 978-80-89142-14-9.

LOWE, H. *Úvod do psychologie učení dospělých*. Praha : Státní pedagogické nakladatelství, 1977. 321 s.

LAUKOVÁ, P. Osobitosti druhov a foriem vzdelávania v zdravotníctve. In *Acta Andragogica I.* (Ed. J. Matulčík.) Bratislava : Univerzita Komenského, 2008a, s. 113 - 118. ISBN978-80-89142-14-9.

LAUKOVÁ, P. Komunikačné zručnosti v kontexte kľúčových kompetencií. In *Súčasné trendy vo vzdelávaní odbornej a laickej verejnosti v zdravotníckych disciplínach*. Trnava : Trnavská univerzita, 2008b, s. 27 – 32.

LANGER, T. Specifika andragogického poradenství v oblasti zaměstnanosti. In *Andragogika,* roč. 10, 2006, č.3, s.5 - 6. ISSN 1211-6378.

LANGER,T. (Ed.) *Šance vzdělávacích institucí v období ekonomické recese*. Praha : Asociace institucí vzdělávání dospélých ČR, 2010. 100 s. ISBN978-80-904531-0-4.

MACHALOVÁ, M. Biodromálny a celostný prístup v psychologickej príprave sociálnych pracovníkov. In *Sociálna práca a ľudské práva*. (Ed. A. Tokárová.) Prešov : Filozofická fakulta Prešovskej univerzity, 1997b, s. 191 - 194. ISBN 80- 88885-07-8.

MACHALOVÁ, M. Sociálnopsychologická kompetencia andragógov. In *Profesionalita vo výchove a vzdelávaní dospelých* (Ed. J. Perhács.) Brati-

slava : Katedra andragogiky Filozofickej fakulty Univerzity Komenského, 1998, s. 52 – 57.

MACHALOVÁ, M. *Psychológia vo vzdelávaní dospelých*. 1.vydanie. Bratislava : Rádio Print, 2004. 224 s. ISBN 80-969339-6-5.; 2.vydanie. Bratislava : Gerlach Print, 2006. 224 s. ISBN 80-89142-07-9.

MACHALOVÁ, M. *Biodromálna psychológia pre pomáhajúce profesie*. Brno : Institut mezioborových studií, 2010. 222 s. ISBN 978-80-87182-10-9.

PETŘKOVÁ, A. *Psychologické základy vzdělávání dospělých.* Olomouc : Andragogé- Centrum otevřeného a distančního vzdělávání Univerzity Palackého v Olomouci, 2000. 54 s.

SYREK, E. Wstep. *Chowanna.* Tom 2 (31). *Psychospoleczne konteksty problemów zdrowia rodziny w perspektywie edukacji zdrowotnej*. Katowice : Wydawnictwo Universytetu Ślaskiego, 2008a, s. 5 – 9.

SYREK, E. *Zdrowie i wychowanie a jakość życia. Perspektywy i humanistyczne orrientacje poznawcze.* Katowice : Publishing House - UŚ, 2008b.

ŠÍROVÁ, L. Sebavýchova dospelého človeka - sebazdokonaľovanie pre pracovný i mimopracovný život. In *Vzdelávanie dospelých*, roč.8, 2003, č.1, s.14 - 22. ISSN1335-2350.

ŠÍROVÁ, L. Druhy a formy sociálno-edukačného pôsobenia - podnety pre ich systemizáciu a výklad. In *Systemizácia druhov a foriem andragogického pôsobenia*. Bratislava : Katedra andragogiky, Filozofická fakulta Univerzity Komenského. BB print, s.r.o., 2009, s. 71 - 79. ISBN 978-80-969158-6-6.

TAROČKOVÁ,T. Životné udalosti ako aktuálna premenná v celoživotnej vývinovej psychológii. In *Československá psychologie*, roč.34, 1990, č.3, s.251 – 258.

TAROČKOVÁ,T. Životné udalosti a celoživotná vývinová intervencia. In *Psychológia a patopsychológia dieťaťa*, roč.29, 1994, č.4, s.291 – 305.

TOKÁROVÁ, A. *Vzdelanie žien na Slovensku. Spoločenské bariéry a stimuly v historickom priereze.* Prešov : Akcent Print Pavol Šidelský, 2003a. 177 s. ISBN 80-968367-2-2.

TOKÁROVÁ, A. a kol. *Sociálna práca (Kapitoly z dejín, teórie a metodiky sociálnej práce)*. Prešov : Filozofická fakulta Prešovskej univerzity, Akcent Print Pavol Šidelský, 2003b. 573 s. ISBN 80-968367-5-7.

VETEŠKA, J. Nové pojetí a sociální rozměr paradigmatu v kurikulu vzdělávání dospělých. In *Andragogická revue, Česko-slovenský vědecký časopis zaměřený na teorii vzdělávání dospělých, rozvoj lidských zdroju a andragogiku*, roč. I, 2009, č.1, s.12 – 25. ISSN 1804-1698.

VETEŠKA, J. *Kompetence ve vzdělávání dospělých: pedagogické, andragogické a sociální aspekty*. Praha: Univerzita Jana Amose Komenského, 2010. 200s. ISBN 978-80-86723-98-3.

WINNICKI-RADZIEWICZ, A. *Oblicza zmieniajacej* sie *wspolczesności.* Kraków : Oficyna Wydawnicza „Impuls", 2001. ISBN 83-910022-7-6.

WINNICKI-RADZIEWICZ, A. *Spoleczeństwo v trakcie zmiany. Rozważania z zakresu pedagogiky spolecznej i socjologii transformacji.* Gdańsk : GWP 2005.

ZBORNÍK : *Profesionalita vo výchove a vzdelávaní dospelých.* (Ed. J. Perhács.) Bratislava : Katedra andragogiky, Filozofická fakulta Univerzity Komenského, 1998. 82 s.

ZBORNÍK : *Profesionalita vo výchove a vzdelávaní dospelých*. (Ed. J. Perhács.) Bratislava : Katedra andragogiky, Filozofická fakulta Univerzity Komenského, 1999.116 s. ISBN 80 - 233- 0449- 6.

INTEGRÁCIA KRESŤANSKEJ VIERY DO PRAXE SOCIÁLNEJ PRÁCE PROSTREDNÍCTVOM ZMIERENIA A ODPUSTENIA HRIECHU[1]

Daniela Cehelská

Abstrakt: Substitučný model a motív Božieho zmierenia a odpustenia v ponímaní kresťanskej duchovnosti naznačuje, že utrpením a smrťou na kríži Christos vstrebáva cez Boží trest hriechy ľudstva. Ide o jeden z hlavných modelov, ktorým západní kresťania pochopili zmierenie za posledných päť storočí. Avšak, množstvo učencov kritizuje substitučný model odpustenia hriechov a navrhuje, že Christov motív zmierenia môže ponúknuť širšie porozumenie pre zmierenie a odpustenie, objasnením podstaty objektov, teda aspektov zmierenia. Niektoré motívy naznačujú, že samotný Christov život, smrť a vzkriesenie sú konfrontované ako svetské alebo tiež ako duchovné prejavy mocností (sily, ktoré posilňujú hierarchiu, dominanciu a útlak). Tento príspevok sumarizuje model „motív" Božieho zmierenia a skúma jeho význam pri integrácii kresťanskej viery v praxi sociálnej práce. Naznačuje tiež, že rozumie odčineniu a odpusteniu hriechov pre sociálne a politické systémy v súčasnej spoločnosti. Christov motív ponúka príležitosti pre kresťanov v sociálnej práci, predstaviť integráciu kresťanskej viery a jej aplikáciu v praxi. Problematické aspekty vzťahu medzi profesiou sociálnej práce a modernými prejavmi mocností sú tiež diskutované. Na záver príspevok stručne zdiskutuje obavy kresťanského motívu odpustenia, vo vzťahu k integrácii kresťanskej viery a praxe sociálnej práce z aspektov zvrchovanej moci štátu.
Kľúčové slová: Isus Christos, odpustenie hriechov, kresťanská viera, kresťanský sociálny pracovník, profesionálna prax v sociálnej práci.

Abstract: Substitution model and motive of God of reconciliation and forgiveness in the Christian sense of spirituality suggests that suffering

[1] The work was supported by the Agency of Ministry of Education, science, research and sport of the Slovak Republic, the project ITMS: 26110230069.

and death on the cross, Christos absorbed through God's punishment of the sins of mankind. This is one of the main models that Western Christians understand atonement for the last five centuries. However, a number of scholars criticized substitution model of forgiveness of sins and suggests that Christov theme of reconciliation can offer a wider understanding of reconciliation and forgiveness, explaining the nature, objects, ie aspects of reconciliation. Some themes suggest that the very Christov life, death and resurrection are confronted as well as secular or spiritual manifestations powers (powers that reinforce hierarchy, domination and oppression). This contribution summarizes the model "theme" of God's reconciliation and examines its role in the integration of the Christian faith in the practice of social work. It also suggests that understands the atonement and forgiveness for social and political systems in contemporary society. Christ´s theme offers opportunities for Christians in social work is the integration of Christian faith and its application in practice. Problematic aspects of the relationship between the profession of social work and modern manifestations of powers are also discussed. Finally, a brief post explains concerns the Christian theme of forgiveness in relation to the integration of Christian faith and practice of social work aspect of the sovereign power of the state.
Key words: Isus Christos, the forgiveness of sins, the christian faith, the christian social worker, professional practice in social work.

Úvodom

Možno si všimnúť viacero oblastí napätia v otázkach riešenia odpustenia hriechov medzi trestným náhradným substitučným modelom[1] a jeho aplikáciou v praxi sociálnej práce. Jednou z oblastí napätia je dôraz na individuálny hriech. Ide o individuálne zameranie stále spoločenského chápania, povolania jednotlivcov nachádzajúcich sa v sieti vzájomne prepojených systémov a súvislostí, ktoré ovplyvňujú ich individuálnu voľbu a správanie. Všetko správanie je na zodpo-

[1] *Substitučný model odpustenia hriechov podľa Aulena, G. v publikácií Christos victor: An historical study of the three main types of the idea of the atonement, sa výhradne zameriava na spásu ľudských duší v posmrtnom živote. Motív odpustenia nezabúda ani na problematiku ľudského hriechu, kde ho chápe ako odpustenie, uvoľnenie ľudstva z otroctva spôsobeného hriechom.*

vednosti jednotlivca. Takéto chápanie ľudského stavu môže byť v napätí s profesiou sociálnej práce v zameraní na riešenie rôznorodých systémových, štrukturálnych a duchovných otázok, v hodnotení, diagnóze problémov a samotnej liečbe klientov. Názor, že Christova práca bola zameraná výhradne na zodpovednosti jednotlivých ľudí pre ich hriešne správanie, zdá sa ponecháva malý priestor pre prepojenie s profesiou sociálnej práce, ktorá je založená na predpoklade, že ľudské správanie je spojené s komplexnou interakciou systémových, štrukturálnych, najmä altruistických faktoroch.

Chápanie hriechu ako individuálneho i štrukturálneho systému a názoru ľudstva ako rukojemníka nepriateľských duchovných a svetských mocenských štruktúr, ponúka sociálnym pracovníkom možnosť predstaviť spôsoby ich práce, ktoré sa podieľajú na praktických aplikáciách rôznych biblických príbehov. Z kresťanského pohľadu, sú sociálni pracovníci zapojení do boja oslobodiť svojich klientov z útlaku mocností. Klienti, ktorí zažívajú diskrimináciu z aspektu či už ich rasy, pohlavia, veku, alebo sociálno-ekonomickej spoločenskej situácie, môžu chápať takéto správanie ako utláčanie ich právomocí.

Dôsledky motívu Božieho odpustenia hriechov pre integráciu kresťanskej viery do praxe sociálnej práce.

Pravý kresťanský život veriacich – údov mystického Christovho tela – teda nemôže jestvovať bez života naplneného láskou a dobročinnosťou. Nemôže existovať bez lásky k Bohu a k človeku – bez filantropie. Filantropia nie je teda len výzvou k reakcii človeka na hriech a utrpenie, ktoré prináša doba a ktoré je potrebné zmenšovať láskou a dobročinnosťou, ale je bytostným prejavom zdravého života človeka-kresťana.

Substitučný model sa výhradne zameriava na spásu ľudských duší v posmrtnom živote, na druhej strane sa zdá byť ďalšou oblasťou napätia pre tých, ktorí cítia volanie do praxe sociálnej práce. Z tohto modelu vyplýva, že primárny cieľ zmierenia zahŕňa odstránenie pôsobnosti ľudí z budúceho Božieho hnevu a súdu po ich smrti. Hoci sociálna práca dobre ladí s mnohými biblickými pasážami, ktoré volajú po spravodlivosti pre utláčaných ako aj pre marginalizované skupiny, v substituč-

nom porozumení trestov zmierenia sa zdá, že sa necháva malý priestor na koncepčnú prácu s týmto cieľom. Ideálne zobrazenie a obsah práce sociálneho pracovníka spočíva v naplnení života človeka-pracujúceho a jeho odzrkadlenie v činnostiach aj ako človeka-kresťana. Vzhľadom k tomu, že v substitučnom modely sa kladie dôraz na posmrtný život, kresťanskí sociálni pracovníci veria, že Christos sa staral svojou všemohúcnosťou o riešenia rôznych problémov od úľavy a pomoci pri psychických príznakoch, až po sociálne začleňovanie marginalizovaných skupín do spoločnosti. Starostlivosť o druhých, pomoc druhým, dobre zapadá do rôznych biblických príbehov, ide o jednu zo základných tém z Biblie. Žiadne množstvá diskusií nezmenia skutočnosť, že sociálna práca nerieši otázky určenia duše človeka po jeho smrti. Je fascinujúce predstaviť si, možnosti integrácie motívu kresťanskej viery a odbornej praxe v oblasti sociálnej práce.

Ako vidíme láska k blížnemu, skutky milosrdenstva k trpiacim nie sú len niečím, čo sa patrí, ale sú podstatou plnohodnotného duchovného života človeka v Božej pravde. Bez lásky a filantropickej služby človek stráca zmysel svojho jestvovania." Ak nemilujeme, nepracujeme s Christom, sme na opačnej pozícii, lebo Christos hovorí: „ Kto nie je so mnou, je proti mne, a kto nezhromažďuje so mnou, rozptyľuje". (Mt 12, 30). To znamená, že je v službe Satana, hriechu, ktorého Christos nazýva luhárom a vrahom od počiatku (Jn 8, 44)."[1]

Osobnosť kresťanského sociálneho pracovníka má byť pretkaná láskou k Bohu a tým aj láskou k blížnemu, ide o lásku, ktorá je človeku prirodzená, vnútorne prameniaca z jeho osobnostnej, povahovej črty. Len takáto skutočná láska k Bohu, môže pomáhať prekonávať útrapy a nástrahy súčasného sveta a meniť človeka, blížneho k lepšiemu.[2]

Oddanosť z pomoci druhému je pre kresťanského sociálneho pracovníka potešením a vnútorným naplnením pocitu sebatranscendencie v profesionálnej činnosti.

Motív Christovej smrti a vzkriesenia je ponímaný, ako porážka satana a "zvrchovanej moci spoločnosti" (t.j. duchovné a štrukturálne sily,

[1] GERKA, M.: Sociálna služba v Cirkvi. Soľ zeme. Prešov 2007. s. 11.
[2] HANGONI, T.: Osobnosť kresťanského sociálneho pracovníka. Gorlice 2011. s. 51-52.

ktoré sú spolčené proti ľudskému rozkvetu) a oslobodenie človeka od otroctva k nim. Je dôležité uvedomiť si, že teologické podpory motívov Christovej smrti vlastne predchádzajú trestnému striedaniu spred 1500 rokov a zdá sa, že boli prevládajúcim spôsobom pochopené ako očistenie prvých tisíc rokov dejinách Cirkvi.[1]

Na mnohých dejinných príkladoch a teóriách sa potvrdilo, že Cirkev je také spoločenstvo, ktoré pozýva a aj potrebuje pre službu Bohu celého človeka, ponúkajúc uzdravenie od hriechu celému človeku, nielen jeho duši, či telu. A prostredníctvom takéhoto vyliečeného jednotlivca pozýva k sebe aj celé ľudstvo. Pokiaľ Cirkev nemôže vstúpiť na otvorenú cestu otvorenej sociálnej činnosti, ani kresťania sa nemôžu vzdať svojich občianskych povinností, pretože im ako kresťanom patrí vnesenie ohromného vkladu do práve materiálnej sféry.[2]

Aulen naznačuje, že takmer všetci z prvých cirkevných otcov využívali ako symboly zmierenia obrazy, ktoré boli konzistentné s motívom Christa. Napríklad vo svojej práci Vtelenie v Božie slovo, sv. Athanasius (cirkevný otec, ktorý bol prítomný na koncilom) a ktorý bránil mnohé z princípov pravoslávie, vrátane božstva Christa, od počiatkov kacírskych útokov hovorí: „V jeho smrti na kríži, Christos skutočne nahradil sám seba na mieste ľudstva“ ale táto náhrada nemala činiť kvázi „legálne transakcie“ medzi ľudstvom a Bohom, ktoré postihli zásadnú zmenu v ponímaní Boha voči ľudstvu.[3]

Skôr Christova smrť za nás za naše hriechy, prepustila ľudstvo od otroctva k smrti a sily. Je tiež dôležité si uvedomiť, že sv. Athanasius chápe Christa, ako "mocnejšieho ako smrť", ako aj fakt, že zvíťazil nad smrťou. Takéto motívy sú v súlade s Christovým víťazstvom nad silami a vyslobodením z právomocí a otroctva ľudstva.

---

[1] BOYD, G. A.: *Christos victor view. In PR. Eddy & J. Beilby (Eds.), The nature of the atonement: Four views.* Downers Grove, IL: Intervarsity Press Academic. 2006. s. 23-49.

[2] ŠAFIN, J.: Kresťanstvo ako nový sociálny poriadok. *In: Sociálna práca a jej kresťanské dimenzie. Zborník príspevkov z vedeckej konferencie s medzinárodnou účasťou.* Prešov 2005. s. 109.

[3] AULEN, G.: *Christos victor: An historical study of the three main types of the idea of the atonement.* London: SPCK. 1965. s. 27.

Aby bolo možné pochopiť Christov motív, je nutné uvedomiť si, kto a aké právomoci má. Termíny "mocnosti a zvrchovaná moc" sú čerpané z obdobia svätého Pavla "mocnosti a sily". Mnohým teológom sú zasielané právomocí do duchovnej oblasti tým, že myslia v nich predovšetkým ako osobné duchovné bytosti (t.j. Satan a démoni pod jeho velením).

Avšak, Wink[1] poukazuje na to, že takéto chápanie nie je celkom bežné. Podľa Winka starí Židia nechceli oddeliť duchovné a fyzické svety, ale verili, že existuje úzka súvislosť medzi udalosťami na zemi, a tými, ktoré nastali v duchovnej oblasti. Toto spojenie bolo veľmi blízko udalostiam v prírodnom zemskom prostredí napodobňujúcim duchovné oblasti.

To znamená, že starovekí Židia videli časové udalosti, ako dobytie Rímskej ríše, ako fyzický prejav duchovnej činnosti v nebesiach. S ohľadom na to, či sme schopní zrušiť modernú myšlienku rozdelenia duchovných a prírodných svetov, začína sa objavovať širšie porozumenie mocností, formuláciou mocností a síl a ich nespravodlivých štruktúr a systémov v prírodnom svete. Sily v prvom rade slúžia na posilnenie súčasného stavu a pôsobia ako sprostredkovatelia nadvlády, hierarchie a útlaku.

Motív odpustenia naznačuje, že Christos obsadil právomocí, aby raná cirkev pochopila, že majú vplyv v oboch ríšach. V duchovnej oblasti, v ktorej Satan a démoni boli porazení ako aj v svetskej-prírodnej. Ale v prírodnom svete, sú represívne štruktúry ako štruktúry v Rímskej ríši, kde Mojžišov zákon je s nimi konfrontovaný.[2]

Raná cirkev by tak pochopila, že jestvuje úzka súvislosť medzi udalosťami, ktoré sa odohrali v duchovnej oblasti a medzi tými svetskými.

Tento opis motívu Christovho poslania vyvoláva otázku, ako Christovo ukrižovanie a vzkriesenie porazilo diablove sily. Zástancovia motívov Christa použili rad doplnkových metafor, ako na túto otázku od-

[1] WINK, W.: *Engaging the powers: Discernment and resistance in a world of domination.* Minneapolis, MN: Fortress Press. 1992. s. 34.

[2] REICHENBACH, B. R.: *Healing response to penal substitution view. In PR. Eddy &J. Beilby (Eds.), The nature of the atonement: Four views*. Downers Grove, IL: Intervarsity Press Academic. 2006. s. 106-109.

povedať. Raná cirkev sa zameriava na Christovu smrť a klamanie alebo podvádzanie Satana a Christove právomocí. Luther apeloval na myšlienke použitia rybolovu ako metafory pre zmierenie, čo naznačuje, že Christos bol neškodne vyzerajúca návnada, ktorá skrýva „smrtiaci háčik". Keď Satan, akoby ryba, videl Christa v jeho neškodnom stave, pokúsil sa ho usmrtiť (zožrať). Avšak Christos bol viac ako Satan, mohol ho premôcť aj sám, čo sa aj odohralo, Satan bol porazený a smrteľne zranený pri stretnutí s Christom.[1]

Iný smer naznačuje, že Christova smrť "odhalí" právomocí a zvrchovanú moc spoločnosti, ktorá má tendenciu prezentovať sa ako právo a spoločenský poriadok, skazený a zlý. Napríklad v dobe Christa, Rímska ríša tvrdila, že bol dosiahnutý svetový mier cez vojenské sily. Avšak, ukrižovanie Ježiša exponovalo síce mier do spoločnosti, no neišlo o nič viac ako o jeho „týranie". Druh týrania, ktoré zabilo nevinného muža, aby bol zachovaný "mier" impéria, za využitia kríža, charakterizovaného ako nástroja mieru. Christos ponúka dobrú správu, že existuje nový svet, objavujúci sa tak v prírodnej, ako aj v duchovnej ríši.[2]

Tento eschatologický vznik Božieho kráľovstva ako duchovného a svetského ľudstva a reality uvoľňuje z duchovného aj štrukturálneho otroctva rôzne právomoci. Je dôležité zdôrazniť, že toto prepustenie z otroctva je stále realizované, pretože Božie kráľovstvo je ako súčasná a budúca realita. Avšak sila zachovať určitú autoritu v oboch duchovných a prírodných svetoch, udržala sily až do ich konečnej porážky v čase druhého príchodu Christa.

Dôležitým aspektom je aj to, že Christov život a vzkriesenie, rovnako ako jeho smrť, hrajú dôležitú rolu pri zmierení a porážke mocností. Počas svojho života Christos konfrontoval právomoci tým, že pripísal význam marginalizovaným skupinám ľudí.[3]

Napríklad, keď Christos uzdravil malomocných, boli nastolené v rozpore storočné spoločenské normy, ktoré slúžili na vylúčenie niektorých skupín z komunity a náboženskej angažovanosti ostatných

[1] AULEN, G.: cit. dielo. s. 28.

[2] WINK, W.: cit. dielo, s. 34.

[3] CHALKE, S.: *The redemption of the cross. In D. Tidball, D. Hilborn, & J. Thacker (Eds.), The atonement debate Grand Rapids*, MI: Zondervan. 2008.s. 34-48.

skupín. Christos bol často konfrontovaný a vystavený situáciám, pripisovať osobitný význam týmto marginalizovaným skupinám. Christos ozdravuje a lieči nedoslýchavých, chromých a slepých, očisťuje malomocných, dáva tak dobrú správu pre chudobných, potvrdením, že je naozaj Mesiáš.

Christovo vzkriesenie je tiež svedectvom o porážke mocností. Keď Christos vystupuje z mŕtvych, porazí smrť „doslovným" spôsobom. Po vzkriesení, Christos je stanovený ako silnejší než smrť, predzvesť doby, kedy smrť stráca všetok zmysel a je úplne odzbrojená a porazená. Naznačuje, že smrť bude ako "posledný nepriateľ, zničená". V súčasnej dobe, smrť si zachováva určitú moc, ale kresťania sú schopní žiť v presvedčení, dúfajúc, že smrť nie je trvalá, a preto už nemajú posledné slovo, pokiaľ ide o ľudskú existenciu.[1]

Cez primárne zameranie na Christovo víťazstvo nad mocnosťami, Christos uznáva tiež zástupné aspekty zmierenia. Ak chceme plne pochopiť tento aspekt motívu Christa, stručné vysvetlenie zložitého vzťahu medzi Bohom a zlými mocnosťami je nevyhnutné. Tieto narúšajú status quo, ktorý slúži sa posilnenie hierarchie, nadvlády a útlaku. Sily mocností sú niekedy vykreslené v Biblii a v židovsko-kresťanskej tradícii ako služobníci Boží. Ak chceme byť konkrétnejší, sú právomoci často zobrazované ako vykonávatelia Božieho súdu.

Jeden problematický aspekt mocností je, že majú tendenciu prekročiť svoj mandát a vykonávať rozhodnutia bez toho, aby podali možnosť milosrdenstva, milosti a vykúpenia. Americký systém trestného súdnictva môže byť dobrým príkladom dnešného prejavu mocností a zvrchovanosti moci. Systém trestného súdnictva podáva úlohu pri vykonávaní biblického mandátu pre spravodlivosť, ale tento systém často nesie svoj mandát k takému extrému, že hovorí, život ľudí je zničený ich vzájomnou interakciou. Vzhľadom k tomu, ako tí, ktorí sú ovplyvnení systémom trestného súdnictva, ktorí by mohli byť duševne chorí, pochádzajúc z nízkej sociálno-ekonomickej triedy, častokrát robia prácu silovo: čím dochádza k podpore nadvlády, hierarchie, útlaku a rozvráteniu

[1] ÖSTENBERG, I.: *Staging the world: Spoils, captives, and representations in the Roman triumphal procession.* New York, NY: Oxford University Press. 2009. s. 189.

statusu quo. Sily vykonávajúce Boží súd, môžu Christovo víťazstvo nad mocnosťami, ktoré tvorí spoločný základ odpustenia, skrze zmierenia, chápaného ako odstránenie hriechov ľudí z Božieho súdu, zneistiť. Christos je chápaný ako absorbujúci rozsudok v mieste ľudstva. Christos naznačuje, že mocnosti, ktorým bolo treba čeliť násiliu a zmierenia s Bohom, vyžadujú zmeniť povahu jeho vzťahu k ľuďom.[1]

Je dôležité uvedomiť si, že Christov motív odpustenia nezabúda ani na problematiku ľudského hriechu. Z Christovho motívu vyplýva, že hriech má za následok otroctvo ľudí k právomoci, preto Christovo víťazstvo nad právomocami (mocnosťami), sa zaoberá otázkou hriechu, kedy hriech zatemňuje duchovný zrak človeka.

Ľudia by mali stále odpúšťať hriechy, ale nemožno zabúdať, že odpustenie hriechov je Božou výsadou. Christov motív chápe ako odpustenie, uvoľnenie ľudstva z otroctva spôsobené hriechom. Vzhľadom k tomu, Christos chápe motív hriechu ako individuálny i ako štrukturálny, kedy systémová porážka z mocností má dôsledky tak pre jednotlivca ako aj pre systémy-štruktúry. Na individuálnej úrovni tým rozumieme vernosť božiemu kráľovstvu, ktorá už nie je výnimkou právomoci. Na štrukturálnej /systémovej úrovni/, zmierenie rozvrátilo staré mocenské štruktúry a vyhlásilo nový spôsob, ako žiť vo svete.[2]

Záverom

O hodnote a zmysle ľudského života musí Cirkev vydávať svedectvo predovšetkým svojím aktívnym životom v láske a silou skutkov. Žijeme vo svete preplnenom mnohými informáciami. Človek nedokáže všetko vstrebávať, prijímať, dôsledne prehodnocovať. Preto aj tie najkrajšie a najvýstižnejšie definície pravdy ostávajú veľakrát bez povšimnutia ako perly v množstve lacnej bižutérie. Človek nedokáže vnímať jednotlivosti a všetko posudzuje príliš povrchne. Vieroučnej pravde pravej Cirkvi dáva tú istú hodnotu, ako pomýleným názorom nábožen-

[1] JOHNSON, L. C - YANCA, S. J.: *Social work practice: A generalist approach.* New York, NY: Allyn and Bacon. 2010. s. 189.

[2] MC COLD, P.: *The recent history of restorative justice: Mediation, circles, and conferencing. In D. Sullivan & L. Tifft (Eds.), Handbook of restorative justice: A global perspective.* New York, NY: Routledge. 2006. s. 217.

ských siekt. Avšak ak ide o realitu, o skutok živej lásky, prejav milosrdenstva, prejav služby blížnemu, zvyčajne to dokáže spozorovať každý, nakoľko sa to vymyká z noriem každodenného zhonu a chaosu. Práve Cirkev – kresťania svojou nežistnou filantropickou službou môžu upozorniť svet na skutočné hodnoty a vzbudiť záujem u mnohých, cez pravdy Christovho Evanjelia.[1]

Tento príspevok predstavuje pokus myslieť pozitívne o zmierení a odpustení a jeho dôsledkoch pre integráciu kresťanskej viery a profesionálnej praxe v sociálnej práci, miešaním teórie a praxe, a to spôsobom, ktorý plodí spravodlivosť u oboch častí aktivít, ktoré môžu byť použité na podporu praxe ako aj učenia. Zmiernenie je príliš veľký pojem pre prispôsobenie sa nášmu časovému slovníku. Sme však presvedčení, že konečná nedostupnosť zmierenia zvyšuje význam popisujúcich „metafor", ktoré používame. Dobre navrhnuté hodnoty by mali poskytnúť pevný základ pre zvyšovanie úrovne skúseností z praxe sociálneho učenia, poskytnutím najväčšieho úžitku tým, ktorí sú zapojení do presadzovania praxe z teórie. Pomôže im to tiež v ich ďalšom rozvoji a profesionálnom kreovaní sa.

Zákon je triangulácia na zložitý vzťah medzi Christom a právomocami, je aj prekliatím, často nástrojom mocností, z ktorého ľudstvo musí byť vykúpené. Christos však tiež potvrdzuje, zastrešujúcej dobrotu zákona, ktorá zahŕňa najmä to, ako cez Božie príkazy milovať Boha a blížneho.

Zoznam bibliografických odkazov:

AULEN, G.: *Christos victor: An historical study of the three main types of the idea of the atonement.* London: SPCK. 1965. s. 27. ISBN 9783525530955.

BOYD, G. A.: *Christos victor view. In PR. Eddy & J. Beilby (Eds.), The nature of the atonement: Four views.* Downers Grove, IL: Intervarsity Press Academic. 2006. s. 23-49. ISBN 0-81300276-1.

[1] GERKA, M.: cit. dielo s. 19.

CAP, A.: *Výklad na knihu Genezis I. – III. kapitola*. Prešov 2000. ISBN 80-88885-73-6.

GERKA, M.: *Sociálna služba v Cirkvi. Soľ zeme*. Prešov 2007. s. 11. ISBN 978-80-8068-639-0.

HANGONI, T.: *Osobnosť kresťanského sociálneho pracovníka*. Gorlice 2011. s. 51-52. ISBN 978-83-63055-00-4.

CHALKE, S.: *The redemption of the cross. In D. Tidball, D. Hilborn, & J. Thacker (Eds.), The atonement debate Grand Rapids*, MI: Zondervan. 2008.s. 34-48. ISBN 9780310862635.

JOHNSON, L. C - YANCA, S.J. : *Social work practice: A generalist approach.* New York, NY: Allyn and Bacon. 2010. s. 189. ISBN 9780840033741.

MC COLD, P.: *The recent history of restorative justice: Mediation, circles, and conferencing. In D. Sullivan & L. Tifft (Eds.), Handbook of restorative justice: A global perspective.* New York, NY: Routledge. 2006. s. 217. ISBN 9780802824165.

ÖSTENBERG, I.: *Staging the world: Spoils, captives, and representations in the Roman triumphal procession.* New York, NY: Oxford University Press. 2009. s. 189. ISBN 91-554-5782-7.

REICHENBACH, B. R.: *Healing response to penal substitution view. In PR. Eddy &J. Beilby (Eds.), The nature of the atonement: Four views*. Downers Grove, IL: Intervarsity Press Academic. 2006. s. 106-109. ISSN 0737-5778.

ŠAFIN, J.: *Kresťanstvo ako nový sociálny poriadok. In: Sociálna práca a jej kresťanské dimenzie. Zborník príspevkov z vedeckej konferencie s medzinárodnou účasťou.* Prešov 2005. s. 109. ISBN 80-8068-357-3.

WINK, W.: *Engaging the powers: Discernment and resistance in a world of domination.* Minneapolis, MN: Fortress Press. 1992. s. 34. ISBN 9780800626464.

POKÚŠANIE ZLÝMI DUCHMI NIEKTORÝCH PRAVOSLÁVNYCH SVÄTÝCH OTCOV

Veronika Holovačová

Skôr ako nás pravoslávni svätí otcovia opustili a odišli za Hospodinom, ukázali nám ako má vyzerať správny kresťanský život a aké má mať človek hodnoty.

Títo otcovia poväčšine žili v monastieroch, kde v plnej kráse spoznávali nášho Trojjediného Boha. Celú svoju dušu, myseľ i telo odovzdali Bohu. Vzdali sa všetkého, čo im ponúkal pozemský život a ten svoj zasvätili Pánovi.

Avšak ani takýto ľudia sa nevyhnú diablovým pokušeniam. Práve naopak, práve takýto ľudia sú pokúšaní najsilnejšie a najčastejšie.

Svätý Serafim Sarovský

Vlastným menom Prochor Mošnin, narodený 19. júla 1759 v Kursku. Do Sarova prišiel ako devätnásťročný a za mnícha bol postrihnutý ako dvadsaťosemročný. V monastieri dostal meno Serafim, čo znamená ohnivý. Na jerodiakona bol vysvätený v dvanástom mesiaci roku 1787. Monastier sa rozhodol opustiť vo svojom tridsiatom priatom roku života. Odišiel žiť do skromnej kélie, 10 kilometrov od monastiera, na brehu rieky Sarovky . Veľmi prísne dodržiaval pôst a modlitby.[1]

„Bol nútený zniesť všetky pokušenia na samote a ani na chvíľu neuľavil v ostražitosti. Nepriateľ našej spásy – diabol, vedel že si nemôže poradiť so Serafimom, aby upustil od takého spôsobu života a preto k tomu využil zlých ľudí.

Raz, keď si ctihodný Serafim pripravoval v lese drevo, prišli k nemu traja neznámi dedinčania a začali od neho vynucovať peniaze. Serafim odpovedal, že nič nemá. Vtedy sa ho jeden z nich snažil chytiť, ale okamžite spadol. Ostatní sa zľakli a nevedeli čo majú robiť. Hoci bol Serafim veľmi silný a mal so sebou sekeru, pripomenul si slová Spasite-

[1] Pozri TOMČUK, A.: *Starec Serafim*. Prešov 1995, s. 7-11.

ľa: „Lebo všetci, čo sa chytajú meča, mečom zahynú.“[1] Serafim vypustil z ruky sekeru a položil ruky na hruď. Potom povedal: „Robte so mnou čo chcete.“ Jeden z nich udrel Serafima sekerou po hlave. Serafim ihneď spadol a začal krvácať. Zbojníci ho zobrali do kélie a poviazali ho s tým, že si niečo privlastnia z jeho majetku. Aké bolo však ich prekvapenie, keď našli iba ikony a niekoľko zemiakov. Zlodejov sa zmocnil strach a ihneď odišli. Keď sa Serafim prebral, nejakým spôsobom si rozviazal ruky a ďakoval Bohu za bezbolestné utrpenie. Potom sa modlil za zbojníkov, aby im Hospodin odpustil tento ich zlý skutok.“[2]

Ctihodný Serafim bol dosť vážne zranený, ale liečbu odmietal. Vrátil sa do svojej kélie a žil ako doteraz. Diabol ho však neprestal pokúšať. „...videl hrdinské skutky mnícha oddaného Bohu a preto pre neho pripravil veľa ťažkých skúšok. Raz, keď sa ctihodný starec modlil za stenami svojej kélie, počul revať divé zviera. V tom do dverí spadol veľký strom, až vyrazil starcovi dych a na druhý deň strom vyniesli ôsmi dedinčania. Niekedy sa Serafimovi zdalo, že všetky steny spadnú naraz alebo že sa k nemu približujú hrôzostrašné zvieratá s divokým revom. Raz sa prihodilo, že ctihodný vyletel do vzduchu a následne bol zhodený dolu a to niekoľkokrát za sebou. Avšak Boží anjel ho neustále chránil, aby sa mu nič nestalo. Všetky tieto vonkajšie zjavenia a pokušenia starec prekonával pomocou svätého kríža. Keď diabol videl, že starec preukazuje poslušnosť Bohu, vtedy posiela na ctihodného nové nešťastie. Vnáša do jeho duše nepokoj, aby bol v neustálom duševnom pokušení, aby prebýval vo vnútornom zápase. Všetko to Serafim znášal s ťažkosťami, ale s pomocou Božou a Panny Márie dokázal zvíťaziť.

Hoci bol svätý Serafim fyzicky prítomný na tejto zemi, preukázal takú duchovnú silu, že sa oslobodzoval od tohto sveta a celým svojím duchom prebýval v nebeskom Kráľovstve. Svätý Serafim dosiahol takú úroveň v askéze, akú v dejinách Cirkvi získali iba výnimoční askéti.“[3]

[1] Mt 26, 52.
[2] TOMČUK, A.: *cit. dielo*, s. 12-13.
[3] Tamže, s. 14-15.

Svätý Siluan Atoský

Vlastným menom Semen Ivanovič Antonov, narodený v roku 1866 v ruskej dedinke Šovskoje. Do monastiera na Atose prišiel v roku 1892 a za mnícha bol postrihnutý o štyri roky neskôr, v roku 1896.

Ani tento svätý sa nevyhol boju so silami zla. „V čase, keď novomučeníci a vyznávači Christa svedčili v Rusku o Božej pravde, ctihodný Siluan, vtedy mních na Atose, viedol boj so silami zla za záchranu vlastnej duše. V tomto boji zvíťazil a pocítil silu modlitby za všetkých, ktorí trpeli v tomto svete."[1] Šaková vo svojom diele píše, že Siluan „bol neskúsený a naivný a zakrátko ho začali sužovať vábivé myšlienky. Po spovedi dosal od duchovníka radu: „Myšlienky nikdy neprijímaj a len čo prídu, hneď ich odháňaj."[2] Skutočnosť, že pád je v myšlienke, ctihodný Siluan bral tak vážne, že počas 46 rokov svojho mníšstva neprijal ani jednu zlú myšlienku. Táto skúsenosť mu postačila na to, aby túto nerozumnosť nikdy nezopakoval.

Jeho dušu znovu napádali zlé myšlienky, ktoré v ňom narúšali pokoj. Zlí duchovia ho raz chválili a raz sa mu vysmievali, ale ctihodný Siluan neprerušoval boj proti nim. Modlil sa veľmi veľa a spal veľmi málo, posediačky asi dve hodiny, ale nie naraz, no s prestávkami po 15-20 minút. Útoky jeho nepriateľov rástli, duševné sily mladého poslušníka sa zmenšovali a na ich miesto nastupovalo zúfalstvo, strach zo smrti a beznádej. Vo veľkej pokore a poslušnosti zápasil ďalej, zriekaval sa svojej vôle a oddával sa do vôle Božej. Ďalšie dni a mesiace prežíval v hlbokej askéze. Boli to roky mnohých utrpení, ale ctihodný Siluan sa ani na chvíľu neprestával modliť. Iba človek, ktorý poznal Christa[3] môže zniesť také množstvo útokov zlých duchov, aké stretli ctihodného Siluana. Spomienka na to, čo videl a poznal, sa v jeho mysli zachovala, ale radosť a pokoj sa z jeho srdca vytrácali a prichádzali obavy z toho, že ich stratí. Uvedomoval si, že dostal zriedkavý dar od Boha, ale ne-

[1] VLADIMIR (Ikim), archijep.: Duša, ispolnennaja ľubvi Božijej: Slovo o prepodobnom Siluana Afonskom. In: ŠAKOVÁ, E.: *Duchovný odkaz ctihodného Siluana Atoského.* Prešov 2004, s. 53.

[2] VLADIMIR (Ikim), archijep.: *cit. dielo*, s. 12.

[3] Raz, počas večernej bohoslužby v chráme, zjavil sa mu Isus Christos. Siluana zalialo silné Božie svetlo a bol vzatý na nebesá, kde uvidel Christa. Pozri ŠAKOVÁ, E., *cit. dielo*, s. 54.

mohol pochopiť prečo je jeho myseľ zakalená videním zlých duchov. Preto prichádza po radu k otcovi Anatoliovi a od tejto chvíle nastal u ctihodného Siluana ešte ťažší boj. Bol to boj s pýchou a ctižiadostivosťou.

Pochvala od starca totiž uškodila jeho duši. Blahodať sa strácala, modlitba slabla, srdce chladlo, myseľ sa štiepila, raz v noci počas modlitby ho zachvátil veľký smútok. Jeho žiaľ sa podobal smútku Adama, ktorý v dôsledku hriechu musel opustiť raj. Tvár mu veľakrát zalievali slzy, ktoré tiež boli darom od Boha. Keď opisoval plač Adama, v skutočnosti opisoval svoj žiaľ nad tým, že stratil blahodať. Vedel, aká je dobrá a vynaložil neobyčajné úsilie na to, aby ju znovu získal. Ctihodný Siluan si zúfal a raz sa opýtal Boha: „Pane, vidíš, že sa chcem k Tebe modliť čistou mysľou, ale zlí duchovia mi to nedovolia. Povedz, čo mám robiť, aby odo mňa odišli?" Pán mu v duši odpovedá: „Pyšní vždy takto trpia od zlých duchov." Ctihodný Siluan sa znovu spýtal: „Pane, Ty si milostivý, moja duša Ťa pozná; povedz mi, čo musím robiť, aby sa pokorila moja duša?" A v duši zostáva odpoveď: „Udržuj svoju myseľ v lade, ale nepadaj do zúfalstva."[1]

Bola to nová skúsenosť v jeho asketickom zápase. Priznával si svoju hriešnosť a to, že nie je hodný Božej milosti, ale nestrácal nádej na milostivého Pána a nachádzal v ňom silu a dôveru. Toto je cesta každého kresťana k Bohu, cesta cez bolesť a pokánie a uvedomovanie si svojej nehodnosti."[2]

Svätý Nikodím Svätohorský

Pôvodným menom Nikolaj Kallivoursi, narodil sa v roku 1749 na ostrove Naxos. Jeho rodina bola zbožná, mal slušné správanie a dobrý mravný základ. Miloval vzdelanie v Bohu. Počas svojho života stretol mnoho askétov a ich spôsob života sa mu tak zapáčil, že aj on sa rozhodol zasvätiť svoj život Bohu. V roku 1775 odchádza z ostrova Naxos na Svätú Horu Atos. Tu s nesmiernou horlivosťou po ctihodnom živote

[1] SOFRONIJ (Sacharov), archim.: Predpodobnyj Siluan Afonskij. Anglija 1990, s. 189. In: ŠAKOVÁ, E., *cit. dielo*, s. 55.
[2] ŠAKOVÁ, E.: *cit. dielo*, s. 53-55.

podľa Christa, ktorá zaplavovala jeho srdce, vyhnal ďaleko každú svetskú myšlienku. Po čase prijal mníšstvo a malú schimu s menom Nikodím. Pripravoval sa na prísnu askézu. Ukázal sa ako víťaz v slovách i skutkoch.[1]

„Keď duchovne zápasil o získavanie cností a pod vedením Svätého Ducha písal svoje knihy, čelil veľkej závisti a pokušeniam zo strany nevzdelaných ľudí, ale aj zo strany neviditeľných nepriateľov. Avšak neviditeľní nepriatelia, keď bdel a písal, prichádzali zvonku k oknu jeho kélie a kričali bez toho, aby si ich všímal, často sa dokonca smial nad ich nerozumnými a hanebnými skutkami. Raz v noci, ..., počul pred kéliou taký silný buchot, že si myslel, že spadol múr, ktorý bol v jej blízkosti. Ráno však videl, že múr stál. Raz chcel počuť, čo hovoria a jasne počul hlas: „Tento spisovateľ." Inokedy zase neustále búchali na dvere jeho kélie.

Keď vysvetľoval 34. žalm a 6. verš: „Nech je ich cesta tmavá a klzká a Pánov anjel nich ich prenasleduje,"[2] začali robiť taký hluk, že si myslel akoby prešla veľká armáda a že spadol múr v blízkosti jeho kélie. Toto sa dialo, aby zastrašili blaženého Nikodíma, ktorý bol predtým veľmi nesmelý. Keď však začal žiť v samote, zmužnel a bol posilnený Božou blahodaťou, takže všetko toto a každý ďalší útok nepriateľa považoval za hračku."[3]

„Svätí otcovia – askéti, poučení vlastnými skúsenosťami, nám zanechali vo svojich dielach múdre pravidlá tohto zápasu a askézy, pravidlá, ktoré je možné považovať za „vedu nad vedami" – vedu mníšskeho života. Sú ňou napr. všeobecné pravidlá radcu mníšskeho života Bazila Veľkého pre askétov žijúcich osamote.

1. Zamiluj si počúvanie alebo čítanie Svätého Písma, životopisy a poučenia svätých. V nich totiž nájdeš pravidlá a príklady ako žiť, aby si sa páčil Bohu;

[1] Pozri ZOZUĽAK, J.: *Askéza: Cesta k svätosti.* Grécko 2004, s. 75-79.
[2] Ž 34, 6.
[3] ZOZUĽAK, J.: *cit. dielo*, s. 88.

2. Neustále sa kontroluj. Každý večer rozmýšľaj nad tým na čo si myslel a čo si si prial, čo si v priebehu dňa rozprával a robil. Zo srdca pros Boha, aby ti prepáčil všetko, čo si vykonal proti Jeho prikázaniam a čo najrýchlejšie sa všemožne usiluj zmeniť sa. Každé ráno si po modlitbách premysli čo budeš robiť, aby si opäť nezhrešil;

3. Čo najčastejšie a najviac premýšľaj o smrti, ktorou sa pominieme, lebo pozemské blahá sú ničím v porovnaní s budúcim životom. Rozjímaj aj nad druhým príchodom Isusa Christa a o súde nad svetom, o utrpení hriešnych a blaženosti spravodlivých;

4. Obľúb si modlitbu a neustále sa ňou zaoberaj;

5. Maj rád pôst, pretože bez neho sa nevyhneš hriešnym myšlienkam a zlým skutkom;

6. Hoci by si bol kdekoľvek a čokoľvek by si robil, neustále pamätaj, že Boh na teba pozerá;

7. Porovnávaj všetky svoje myšlienky, slová i želania s Evanjeliom. Presne dodržiavaj všetky Christove prikázania a celý buď Christov. Aby si si zamiloval Boha, častejšie rozmýšľaj o Jeho veľkosti, dobrote, o svojej ničotnosti a hriešnosti. Pamätaj na Boha všade, kdekoľvek by si bol."[1]

V spomenutých ťažkých životných okamihoch svätých otcov je vidieť, že všetci museli mať veľmi silnú vieru. Inak by nedokázali to, čo dokázali. Jedine s Božou pomocou ani jeden zo spomínaných otcov nepodľahol a všetci úspešne došli do cieľa – do Božieho kráľovstva.

V opísaných situáciách máme hneď aj „návod" ako odolávať, na koho sa ustavične obracať a neprestajne myslieť, koho z úprimného srdca prosiť o pomoc a aké „prostriedky" použiť.

Vo všetkých prípadoch sa kladie dôraz ma modlitbu a pôst. „Modlitba je základom kresťanského cnostného života. Na to, aby človek zvíťazil nad pokušiteľom, je potrebné s veľkým sebazaprením praktizovať nie len telesný pôst, ale hlavne pôst duchovný – t. j. pôst celého vnútor-

[1] NIKON, jeromonach: *Život a askéza ctihodného otca, ktorý v sebe nosil Boha, Sergeja, igumena radonežského, činiaceho zázraky v celom Rusku*. Prešov 2000., s. 48-49.

ného človeka. Telesný pôst má byť modlitbou neoddeliteľne spojený s duchovným“[1]

Profesor Š. Pružinský píše, že „cirkev venuje askéze, modlitbe a pôstu mimoriadnu pozornosť. Sú to prostriedky, ktoré môže a má využívať každý veriaci v Christa. I v Starom i v Novom Zákone sú pôst a modlitba ponechané ako mimoriadne mocné a užitočné prostriedky na prekonávanie zla a jeho dôsledkov. Ako hovorí o. Justín Popovič, modlitba a pôst vyháňajú z človeka každú nečistotu, vykoreňujú zlú vášeň, ničia hriech, osvecujú rozum, upokojujú telo, posilňujú dušu. Modlitba a pôst – to je liek proti každému druhu démonizmu.“[2]

Zoznam bibliografických odkazov:

CAP, A.: *Asketické učenie svätého Gregora Palamu*. Prešov 2004. ISBN 80-8068-264-X.

CAP, A.: *Výklad na knihu Genezis I. – III. kapitola*. Prešov 2000. ISBN 80-88885-73-6.

NIKON, jeromonach: *Život a askéza ctihodného otca, ktorý v sebe nosil Boha, Sergeja, igumena radonežského, činiaceho zázraky v celom Rusku*. Prešov 2000. ISBN 80-8068-008-6.

PRUŽINSKÝ, Š.: *Evanjelium podľa Matúša 1/2*. Prešov 2002. ISBN 80-8068-077-9.

SVÄTÉ PÍSMO. Trnava 2009. ISBN 978-80-7162-767-8.

ŠAKOVÁ, E.: *Duchovný odkaz ctihodného Siluana Atoského*. Prešov 2004. ISBN 80-8068-289-5

TOMČUK, A.: *Starec Serafim*. Prešov 1995.

VLADIMIR (Ikim), archijep. Duša, ispolnennaja ľubvi Božijej: Slovo o prepodobnom

Siluane Afonskom,. In: ŠAKOVA, E.: *Duchovný odkaz Siluana Atoského.* Prešov 2004. ISBN 80-8068-289-5.

ZOZUĽAK, J.: *Askéza: Cesta k svätosti.* Grécko 2004.

[1] CAP, A.: *Asketické učenie svätého Gregora Palamu*. Prešov 2001, s. 44, 56.

[2] PRUŽINSKÝ, Š.: *Evanjelium podľa Matúša 1/2*. Prešov 2002, s. 100-101.

REINKARNÁCIA VERSUS KRESŤANSTVO
(2. časť)

Maroš Šip – Martina Šipová

Sri Chinmoy a otázka tela

Duchovný vodca *Sri Chinmoy* o otázke smrti hovorí, že v nej nevidí koniec, to znamená, že smrť pre neho „nikdy nemôže byť koncom. Smrť je cesta. Život je cestovateľ. Duša je sprievodca.“[1] Tvrdí, že pôžitkárstvo a všetky atribúty tohto slova spôsobujú v človeku smrť. Jedinou záchranou z týchto negatív je túžba po svetle, čiže život v ašpirácii. Sri Chinmoy uvádza ako príklad vnútorný život, ktorý otvára človeka ako podstatu života, a preto je človek nezničiteľný. Potom smrť nemôže človekom otriasť. Pre duchovného človeka je smrť, ako hovorí Sri Chinmoy, iba žart a nemôže ho v žiadnom prípade prekvapiť. Tvrdí, že duchovný človek vstupuje do kozmickej hry a stáva sa jej vedomým nástrojom. Preto vie, že smrť nie je zánik. Je to iba kratší alebo dlhší odpočinok.

Sri Chinmoyove slová v uvedenej konštelácii spájajú niektoré kresťanské doktríny, samozrejme, pod podmienkou očistenia kresťanskými konotáciami. Nasledujúce učenie Sri Chinmoya už hovorí o reinkarnácii, keď píše „znovu a znovu sa budeme musieť vracať na svet.“[2] Postuluje, že inkarnácia spôsobuje v človeku vedenie k vyššiemu životu, čo koniec koncov znamená kvalitatívny zmysel tohto slova. Daný stav prirovnáva k evolúcii človeka v ponímaní, že každá inkarnácia je ďalším stupňom v jeho individuálnom vývoji. Sri Chinmoy hovorí o vedomej realizácii, ktorá je oveľa rýchlejšia, čo do dosiahnutia dokonalého života ako tá, keď pomalým spôsobom a nevedomky človek duchovne rastie. Hovorí o evolúcii človeka, kde človek začal svoju cestu „minerálnym životom, rastlinným životom zvieracieho kráľovstva.“[3] Tieto formy spôsobili ďalší stupeň evolúcie, a to svet ľudský. Ďalej do-

[1] SRI CHINMOY: *Smrt a znovuzrození*. Praha 1999, s. 45-49.
[2] Tamže.
[3] Tamže.

dáva, že tento proces nie je konečný, pretože cieľom je „vyrásť v božské bytosti“[1].

Sri Chinmoyovu exegézu treba vnímať z dvoch zorných uhlov. Po prvé, je dôležité percipovať, že hovorí o smrti ako o neexistujúcom fakte pre človeka vedome stúpajúceho k Bohu a po druhé, tento smer je možný jedine skrze neustálu inkarnáciu do nového nie unaveného (predošlého, starého) tela, ktoré potrebuje odpočinok, čiže smrť, tá má iba dočasný rozmer, pretože človek pokračuje vo svojej individuálnej evolúcii opätovne v tele inom, novom.

Uvedené tvrdenie otvára problematiku definovania osoby, pretože reinkarnáciou sa tento status eliminuje a vytvára tak v jednej hypostáze nespočetné množstvo ďalších hypostáz.

Ak chceme pochopiť myslenie Sri Chinmoya a koncepciu jeho doktríny, musíme vychádzať z rovnakého posudzovania našej problematiky. Nevyhnutnosťou je postavenie individuality a samotného *soma* do kontextu konfrontácie.

V tejto súvislosti považujeme za dôležité zadefinovať individualitu (jedinečnosť) psychosomatickej bytosti (človeka – ak o dopovieme v ďalšej časti) dúfajúcej v opätovné znovuzrodenia v rovine reinkarnácie v kontexte kresťanskej tradície.

Kresťanský status quo

Kresťanstvo poníma smrť po Christovom vzkriesení ako neadekvátnu a človeka neobjímajúcu. Človek už nie je v objatí smrti, pretože bola porazená samotným inkarnovaným Logom, samotným Bohom, ktorý znamená najvyšší punc kvalitatívnej eliminácie porušiteľnosti. Pravoslávie nikdy nemôže prijať doktrínu o unavenosti tela a neustálej reinkarnácie duše, pretože v súlade s Evanjeliom učí, že tak ako Christos, ktorý autenticky a so svojím autentickým telom bol vzkriesený, potvrdil individuálnu realitu vzkriesenia v ponímaní toho istého, čiže vlastného tela daného mu od počiatku. Nie je možné hovoriť o putovaní

[1] Tamže. Za božskú bytosť je považovaný práve jej vodca. Bližšie pozri KOŘÍNEK, M.: Šrí Činmoy – kult osobnosti. In: *Rozmer*. Bratislava 2003, roč. VI (4), s. 6.

duše po smrti a jej existencii v iných telách, pretože hypostáza človeka je v Pravoslávnej cirkvi percipovaná ako psychosomatická realita. Jedinečnosťou je v nej prvok večného Loga, čiže Boha, kde telo spolu s dušou tvorí neodlučiteľný atribút života a života po parúzii. Eschatologický aspekt je preto vnímaný v súvislosti s Christovým osláveným telom, ktoré poukázalo na svoju jedinečnosť a možnosť jeho transfigurácie, čo do kvality v kooperácii Boha a človeka v soteriologickom význame.

Svätý Ján Damaský potvrdzuje naše tvrdenie nasledovne: „Vzkriesenie znamená druhé zjednotenie ako duše, tak aj tela (myslí sa tým to isté telo, poznámka naša) a druhé pozdvihnutie očistenej a zomrelej ľudskej substancie. Takto samotné telo spráchnivené a očistené, bude vzkriesené a neporušiteľné.“[1]

Na základe povedaného konštatujeme, že hovoriť o neustálom znovuzrodení skrze inkarnácie znamená pre človeka, konkrétne kresťana, popretie reality Christovho osláveného tela, ktorého ľudská prirodzenosť dosiahla status transfigurujúci celý ľudský rod.

V tomto kontexte považujeme za nemenej dôležité pripomenúť ešte jeden pozoruhodný fenomén zaznamenaný v práci Michaela Fussa. Fuss v nej vysvetľuje analógiu Ignáca z Loyoly a Emanuela Swedenborga.

Fuss hovorí o reinkarnácii Ignáca z Loyoly, vodcu Tovarišstva Ježišovho do osoby Swedenborga, patriarchu vnútornej cirkvi. Cituje Steinera[2], ktorý vyhlásil na konferencii v Londýne v roku 1924, že Swedenborg „bude reinkarnáciou sv. Ignáca z Loyoly.“[3]

V ďalších riadkoch to potvrdzuje Steinerovými slovami: „Jezuitský rád pokračoval; ale ten, ktorý ho vytváral, sa od istého okamihu stal niekým iným, a to tým, ktorý sa preukázal v individualite Emanuela Swedenborga. Takže z dôvodov zduchovnenia Swedenborga je jezuit-

[1] Св. ИОАНН ДАМАСКИН.: *О воскресении. Гл. XXVII, 100*. Точное изложение православной веры. Москва 2004, s. 339.

[2] Je zakladateľom Antroposofickej spoločnosti s centrom *Goetheanum* v Dornachu vo Švajčiarsku. Pozri GARAJ, O.: Goetheanum, svetové centrum antropozofie. In: *Rozmer.* Bratislava 2005, roč. VII (3), s. 32-33.

[3] FUSS, M.: Nahlédnutí do podstaty všech světů. Podľa AMBROS, P.: *Od Sofie k New Age*. Olomouc – Velehrad 2001, s. 107.

ský rád od daného okamihu riadený podnetmi úplne odlišnými od tých, ktorými ho riadil jeho prvý zakladateľ."[1]

Proti tomuto tvrdeniu využijeme vynikajúcu štúdiu Nikolaja Losského *„Náuka o reinkarnácii"*. Autor uvádza argumenty na základe teológie v antropologickom kontexte aj slovami Franka a Berďajeva, ktorí sa na reinkarnáciu odvolávajú skrze stvorenie k Božiemu obrazu. Berďajev postuluje: „Človek nemohol vzniknúť z nižších sfér kozmického života, pretože ich stvoril Boh. Človek je teda nositeľom Božieho obrazu a podobenstva."[2]

V súvislosti s tým Zeňkovskij potvrdzuje: „Naše telo je rovnako osobou. Jeho úlohou je byť prostredníkom vonkajšieho výrazu osoby, toho, čo osobu naplňuje vo vnútri. Nie je k osobe prilepené, ale je jej žijúcou súčasťou a osoba v ňom organicky prebýva."[3]

Nedá nám predsa sa ešte raz vrátiť k Sri Chinmoyovi[4], ktorý paradoxne v otázke tajomstva duchovného života namieta a píše: „V každom okamihu vidíme, že v nás svitá nové vedomie, nová myšlienka, nová nádej a nové svetlo. Keď svitá niečo nové, vidíme, že to staré je premenené na čosi vyššie, hlbšie a lepšie. Vo vyššom duchovnom živote teda môžeme v každom okamihu vidieť takzvanú smrť nášho obmedzovaného vedomia a jeho premenu v nové, jasnejšie vedomie."[5]

---

[1] STEINER, R.: Esoterische Betrachtungen karmischer Zusammenhänge, VI. Vierzehnter Vortrag (London 24. August 1924), Dornach 1977 (GA 240), s. 281. In: FUSS, M.: Nahlédnutí do podstaty všech světů. Podľa AMBROS, P., cit. dielo, s. 107.

[2] БЕРДЯЕВ, Н.: Учение о перевоплощении и проблема человека. In: БЕРДЯЕВ, Н.: (ed.).: Переселение душ. Парис 1935, s. 70. Podľa LOSSKIJ, O. N.: *Nauka o reinkarnaci*. Olomouc-Velehrad 2004, s. 70.

[3] ЗЕНЬКОВСКИЙ, В. В.: *Единство личности и проблема перевоплощения*. In: Бердяев, Н. (ed.).: Переселение душ. Парис: YMCA Press, 1935, s. 88. Podľa LOSSKIJ, O. N., cit. dielo, s. 72.

[4] Konkrétnejšie učenie pozri KRYŠTOF, biskup.: *In gurus´light, monografia o sekte Šrí Činmoja*. Prešov 1998.

[5] SRI CHINMOY, cit. dielo, s. 41. Sri Chinmoy toto vedomie vníma ako novú existenciu, t. j. nový život alebo nové telo. Zaujímavo sa k problému vyjadruje skupina satanistov nasledovne: „Východný mystik pevne verí v reinkarnáciu. Človeku, ktorý nemá v tomto živote prakticky nič, musí možnosť, že bol v minulom živote kráľom alebo ním ešte len bude, pripadať veľmi príťažlivá a uspokojuje jeho potrebu sebaúcty. Pokiaľ nemá v tomto živote nič, na čo by mohol byť hrdý, môže sa utešovať myšlienkou, že sú tu ešte bu-

Jasnejšie vedomie Sri Chinmoy vníma ako novú osobu po dôkladnejšej, resp. očisťujúcejšej reinkarnácii, ktorá týmto kreuje novú individualitu schopnú lepšie počúvať boha, pretože rôzne prevtelenia slúžia na počúvanie, alebo naopak ignoráciu božieho slova. Sri Chinmoy dodáva, „nemohla by si byť tak verná Najvyššiemu vo mne, keby si nemala psiu inkarnáciu“[1].

Na margo Sri Chinmoyovej argumentácie Zeňkovskij píše: „Človek žije jedným (možno zložitým) životom. Jeho telesný, duševný a duchovný život je jeden život, a nie tri životy, ktoré by prebiehali jeden vedľa druhého.“[2]

Samotná existencia človeka sa musí chápať ako indivíduum vo svojom reálnom slova zmysle, ktoré, ako hovorí Johann Gottlieb Fichte, „vymedzuje samo seba“[3]. Na základe uvedeného Losskij vo svojich prácach zdôrazňoval originalitu každej individuality. Podľa neho je „každá osoba, a teda každý substanciálny činiteľ, individualita. Je to teda bytosť svojím bytím jedinečná, vo svojej jednote nenahraditeľná. Ale úplnú realizáciu vlastnej individuality, osoby, dosahuje až v Božom kráľovstve. Teda pri dokonalom zbavení sa egoizmu. Osoba, ktorá sa kvôli svojmu egoizmu nachádza mimo Božieho kráľovstva, realizuje svoju individuálnu originalitu len nedokonale. Podvedome je ale spojená so svojím budúcim dokonalým stavom a ten pre ňu predstavuje normatívnu individuálnu ideu“[4].

---

dúce životy. Vyznávačom reinkarnácie nenapadne, že pokiaľ ich otec, dedo a pradedo atď. pripravovali svojou priľnavosťou k tej istej viere a etike dobrú karmu - prečo teda žije v núdzi, a nie ako maharadža? Viera v reinkarnáciu načrtá svet plný fantázie, v ktorom môže človek nájsť vhodnú cestu k vyjadreniu ega a súčasne tvrdiť, že sa jeho ego rozplynulo. To je zdôraznené rolami, ktoré si ľudia v minulých či budúcich životoch vyberajú.“ (online). [cit. 2013-06-24]. Dostupné na internete: <http://www.irmakhan.wz.cz/bible.htm>

[1] SRI CHINMOY.: *Answers*, č. 1, s. 43.

[2] ЗЕНЬКОВСКИЙ, В. В.: Единство личности и проблема перевоплощения. In: БЕРДЯЕВ, Н.: (ed.).: Переселение душ. Парис 1935, s. 94. Podľa LOSSKIJ, O. N., cit. dielo, s. 72.

[3] FÜRSTOVÁ, M. a kol.: *Filozofia*. Bratislava 1996, s. 146.

[4] LOSSKIJ, O. N., cit. dielo, s. 73.

Kresťansko-antropologický kontext alebo poďme ešte ďalej

Walters a Goedelman poznamenávajú, že Isusovo vzkriesenie v tele je biblicky dokázateľné. Sám Isus bol tvorcom týchto slov[1] podľa evanjelistu Jána.[2] Exegéza tohto citátu má paralelný súvis, pretože Christovo telo (chrám) a kamenný chrám sú analogicky identické. V ďalšom citáte v Evanjeliu podľa Jána sa dočítame, že aj apoštol Tomáš vo svojej nevedomosti pochybuje o reálnom Christovom zmŕtvychvstaní, dokiaľ neuvidí a nedotkne sa Isusových rán, ktoré mu boli spôsobené na kríži. Nové zhmotnené telo by takéto symptómy zranenia nemalo.[3]

K rovnakému omylu, akého sa dnes dopúšťajú napríklad Jehovovi svedkovia, sa dopustili aj apoštoli, ktorí skorigovali Christa na nejakého ducha[4], ktorých Isus neskôr svojimi slovami poopravil, keď vyhlásil: „... duch predsa nemá mäso a kosti, ako to vidíte na Mne".[5]

Svätý Ignatij v krátkosti píše o pravosti Christovho tela slovami: „Náš Isus Christos je Boh, ktorý bol počatý Presvätou Máriou (z rodu Dávidovho) a z Ducha Svätého." Ignatij akcentuje pravosť tela Christovho, pod ktorým chápe dokonalé človečenstvo: On je podľa tela z rodu Dávidovho. On „sa skutočne narodil z Devy", ktorá si zachovala svoje panenstvo v počatí i v rodení; skutočne sa dal pokrstiť od svätého Jána, skutočne bol za nás Svojím telom ukrižovaný pri Pontskom Pilátovi a Herodesovi Tetrarchovi a skutočne trpel, tak ako skutočne Seba vzkriesil, a nie tak, ako hovoria poniektorí – iluzórne, klamlivo. On aj po svojom vzkriesení bol a je[6] v tele. A vtedy prišiel k tým, ktorí boli s Petrom[7], a povedal im: *„Dotknite sa* a uvidíte, že Ja nie som duch." Po

[1] WALTERS, W. – GOEDELMAN, K.: Svědkové Jehovovi. Podľa ENROTH, R. a kol.: *Průvodce sektami a novými náboženstvími*. Praha 1995, s. 92.

[2] Jn 2, 19-21.

[3] K tomu porovnaj slová evanjelistu Jána Jn 20, 20-29.

[4] Lk 24, 37. ENROTH, R. a kol., cit. dielo, s. 92.

[5] Lk 24, 39. Tamže.

[6] Anthony Coniaris dáva do súvislosti prítomnosť Boha aj skrze ikonu, pretože „ikona", ako tvrdí, „symbolizuje Božiu prítomnosť". CONIARIS, A.: *Making God real in the Orthodox Christian home*. Light and Life Publishing Co, Minnesota 1977, s. 83.

[7] Vzkriesenie Christa znamenalo pre Petra nesmiernu radosť a potvrdenie autenticity slov Spasiteľa, ktorého skrúšený Peter spoznal. Pozri ŘÍČAN, R. – MOLNÁR, A.: *12. století církevních dějin.* Praha 1989, s. 41.

vzkriesení On jedol a pil ako ten, ktorý má telo, „hoci duchovne bol zjednotený s Otcom."[1]

Vo svojom liste apoštol píše, že veď predsa „On ešte aj teraz posilňuje kresťanov"[2]. Pri explicitnom akceptovaní Božstva a človečenstva Spasiteľa, svätý Ignatij dostatočne vyzdvihuje neroztrhnuteľnú jednotu dvoch prirodzeností v Christovi a prisvojuje tak ľudské predikáty Bohu. Hovorí o *„krvi Boha"*, o utrpeniach Boha a vyznáva zbožštenie Christovho človečenstva, nazývajúc Ho Novým Človekom. Odhaľujúc heretikov z nevyliečiteľnej choroby doketizmu, svätý Ignatij zjednocuje v osobe Isusa Christa predikáty ľudské a Božské. Pre nich, píše, „je iba jeden lekár, telesný i duchovný, rodený i nerodený – Boh v tele, v smrti pravý Život, od Márie i od Boha, spočiatku náchylný a neskôr nenáchylný utrpeniu, Hospodin náš Isus Christos"[3]. Christológia svätého Ignatija jasne hovorí o dvoch prirodzenostiach bohočloveka v jednote jeho osoby.[4]

Svätý Polykarp Smyrnský vo svojom liste Filipským nabáda k opatrnosti pred doketizmom a o jeho vyznávačoch hovorí ako o *„prvorodencoch satana"*, o zle[5], o tých, ktorí nepriznávajú Christovi telo, Jeho utrpenie, budúce vzkriesenie mŕtvych a súd. Ako protiklad uvádza tvrdenie, že „podľa tradície je On prvotné Slovo." Podstatu „Slova" vysvetľuje v druhej hlave a hovorí, v čom spočíva viera v Isusa Christa. Jeho reč zdôrazňuje christologickú časť symbolu viery a kázeň na hore. Na iných miestach nazýva Christa Synom Božím a večným

[1] Св. ИГНАТИЙ АНТИОХИЙСКИЙ: Послания. In: *Ранние Отцы Церкви*. Антология. Брюсель 1998, s. 135.

[2] List k Smirn. Hl. 1-4.

[3] List k Ef. Hl. 7.

[4] СКУРАТ, К. Е.: *Святые Отцы и церковние писатели доникейского периода I-III век*. Свято – Тройицкая Сергиева Лавра. Московская Духовная Академия 2005, s. 31.

[5] Zlo je nutné chápať ako absenciu božej milosti. Zlo bolo podľa patristickej tradície posudzované v kontexte dogmatického učenia, rozlišujúce učenie heretikov (zla) a učenie cirkvi, ktoré bolo chápané ako najbližšie priblíženie Božej pravde. Pre lepšiu orientáciu v tejto otázke pozri zaujímavú štúdiu od KUZYŠIN, B.: Zlo v chápaní absencie podstaty. In: *Nipsis*. PU v Prešove, PBF 2006, roč. I (1), s. 28-36.

Prvokňazom. Tiež často hovorí, že On bude súdiť všetkých ľudí v deň súdu.[1]

Učiteľ národov učil, že Christos v nebi má to isté telo, ktoré mal aj pred ukrižovaním, pretože „v Ňom je vtelená všetka plnosť Božstva".[2]

Po ukrižovaní Christa Pavol naďalej používa prítomný čas píšuc: „Je v Isusovi i v túto chvíľu telesne." „Odovzdal som vám predovšetkým, čo som aj sám prijal, že Christos umrel pre naše hriechy podľa Písiem a bol pochovaný a v tretí deň bol vzkriesený podľa Písiem, i ukázal sa Kéfasovi, potom dvanástim."[3] Zmŕtvychvstalý Isus Christos je pravý Bohočlovek, „keď som Ho uzrel, padol som Mu k nohám ako mŕtvy; On však položil na mňa pravicu a povedal: Neboj sa! Ja som prvý aj posledný a živý; bol som mŕtvy a hľa, som živý na veky vekov a mám kľúče smrti a podsvetia"[4]. Učeníci spoznali Christa aj po zmŕtvychvstaní, pretože ich vyučoval Písmu Svätému a učil o Jeho pôvode[5]. „Vtedy sa im oči otvorili a spoznali Ho, ale On im zmizol... vskutku vstal Hospodin a ukázal sa Šimonovi"[6]. Predtým nepoznali zmŕtvychvstalého Christa, keď „ešte totiž neznali Písmo, že mal vstať z mŕtvych"[7]. O zmŕtvychvstaní Christa v tele svedčí aj tento citát: „Prehovorili teda Židia a povedali Mu: Aké znamenie nám ukážeš, že toto robíš? Odpovedajúc im Isus riekol: Zborte tento chrám a za tri dni ho postavím... a On hovoril o chráme svojho tela. Keď potom vstal z mŕtvych, rozpomenuli sa Jeho *učeníci, že toto povedal, a uverili Písmu i slovu, ktoré povedal Isus*".[8]

Christovým príchodom nám bolo darované zjavenie sa Boha v dejinách človeka, ktoré sa takto dokonalým spôsobom ešte nikdy neuskutočnilo.

---

[1] СКУРАТ, К. Е.: *Святые Отцы и церковние писатели доникейского периода I-III век*. Свято – Троицкая Сергиева Лавра. Московская Духовная Академия 2005, s. 39.
[2] Kol 2, 9. ENROTH, R. a kol., cit. dielo, s. 92.
[3] 1Kor 15, 3-5.
[4] Zj 1, 17-18.
[5] Lk 24, 27.
[6] Lk 24, 31-34.
[7] Jn 20, 9.
[8] Jn 2, 18-22. ENROTH, R. a kol., cit. dielo, s. 92.

Andrejev hovorí, že pod zjavením rozumieme nadprirodzené Božie zjavenie pravdy ľuďom, ktorí iným spôsobom túto pravdu nemohli spoznať. Boh poslal svojho Jednorodeného Syna, Hospodina nášho Isusa Christa, ktorý ľuďom doniesol pravdu a ukázal im cestu k poznaniu pravdy. Autentický život je iba život v Christovi[1], pretože On je cesta, pravda, život.[2]

Ak rozumieme významu vyššie uvedených slov, pochopíme aj nasledovné slová na Jeho oslávené telo: „Ale naša otčina je v nebesiach; odtiaľ očakávame aj Spasiteľa, Pána Isusa Christa: On mocou, ktorou si môže podmaniť všetko, pretvorí naše ponížené telo, aby bolo podobné Jeho oslávenému telu".[3]

Archimandrita Pantelejmon v idei vzkriesenia vidí dogmatický aspekt, keď píše: „Vzkriesením Christovým sa otvorilo nebo, ktoré bolo predtým zatvorené hriechmi Adama a celého ľudstva, teraz je už v ňom otvorený vchod všetkým veriacim... Toto nám daroval Christos Boh..."[4]

Preto Imrich Belejkanič vidí teo-antropický status v osobe Christovho zmŕtvychvstania, keď píše: „Ak by Christos nevstal z mŕtvych, bola by to biodegradácia, ktorá by mala v našom živote posledné slovo. Preto aj v patristickej tradícii je „ôsmy deň" prekladaný ako taký, ktorý láme cyklickú reťaz siedmich dní. Sedemdňový týždeň reprezentuje dejiny stvoreného sveta a ôsmy deň predstavuje večnosť. Nedeľa, deň Christovho zmŕtvychvstania, bol prvým a zároveň ôsmym dňom. Nedeľa je dňom slnka, svetla, ktoré je zdrojom života, je prvým dňom v týždni a symbolicky prvým dňom stvorenia. Je to taktiež ôsmy deň, deň nového stvorenia, deň zmŕtvychvstania, ktorý uviedol celé stvorenstvo do večného života." [5]

---

[1] Pozri БОЩАНОВСКИЙ, В.: *Жизнь во Христе*. Св.- Троицкий монастырь 1999, s. 109-110.

[2] Jn 14, 6. АНДРЕЈЕВ, М. И.: *Православна апологетика*. Шибеник 2004, s. 95.

[3] Flp 3, 20-21. MARKIEWICZ, M.: *Sludzy Szatana a cerkiew Boga*. Puchly 1995, s. 38-40.

[4] Pozri ПАНТЕЛЕЙМОН, АРХИМАНДРИТ.: *Християнская философия*. Holy Trinity Monastery Jordanville, NY 13361, 1972, s. 39.

[5] BELEJKANIČ, I.: Kresťanská kozmológia – východisko riešenia súčasnej ekologickej krízy. In: *Pravoslávny teologický zborník*. PU v Prešove, PBF 2002, roč. XXV (10), s. 119.

Cyril Jeruzalemský nabáda kresťanov, aby ako súčasť kontextu vzkriesenia esenciálne vnikli do samotných tajov tohto veľkého mystéria. Píše: „Dávaj si pozor, prosím ťa, na (svoje, poznámka naša) telo a vedz, že vstaneš z mŕtvych a budeš súdený s týmto telom. Ak tomu neveríš a myslíš si, že je to nemožné, tak preto, čo vidíš na samom sebe (ak nechápeš svoju podstatu tela, poznámka naša), rozmýšľaj hoci len trošičku o tom, čo nevidíš. Predstav si a povedz mi, ako si vyzeral ty sám pred desiatimi rokmi, alebo ešte skôr. Z akého bezvýznamného a nevýnimočného stavu si vyrástol a opeknel: Vari nie je možné, že nebytie privedúc v bytie, nie v stave (procese, poznámka naša) vzkriesiť už existujúce, ale opäť hynúce? (to čo je v nebytí, poznámka naša). Tomu, Ktorý sadí pre nás pšenicu, každoročne uzdravujúcu, Ktorý oživuje, vari Mu bude ťažko vzkriesiť nás samotných, pre ktorých On vstal (bol vzkriesený, poznámka naša)? Vidíš, že stromy počas niekoľkých mesiacov sú bez plodov a lístia. Ale keď nadchádza jar, tak všetky opäť akoby vstali z mŕtvych. Mojžišovo žezlo sa z vôle Božej premenilo v inú prirodzenosť, než má, a to v zmiju, a človek podrobený smrti vari nepríde opäť v prvotnom stave?“ Takto analogicky porovnáva Cyril človeka s prírodou a prirodzenosť jedného, ktorá má tendenciu *„podľa Božej vôle“* premeniť sa na prirodzenosť inú. V ďalších riadkoch sa už zameriava konkrétne na tých, ktorí popierajú vzkriesenie človeka po smrti, čo nie je kompatibilné s učením Cirkvi. Píše: „Nepočúvaj tých, ktorí tvrdia, že toto telo nevstane - ono vstane: o tom svedčí Izaiáš: Tvoji mŕtvi budú žiť, mŕtve telá vstanú...[1]; tiež dialóg medzi anjelom a Danielom, kde sa píše: Mnohí z tých, čo spia v prachu zeme, sa prebudia, jedni na večný život, druhí na hanbu a večné zavrhnutie.[2] Všetci ľudia musia byť vzkriesení; no nie pre všetkých bude rovnaké vzkriesenie. Všetci získame večné telá, no nie všetci rovnaké. Spravodliví získajú preto, aby večne ospevovali s anjelmi; a hriešnici, aby za hriechy trpeli večné muky.“[3]

[1] Iz 26, 19.

[2] Dan 12, 2.

[3] КИРИЛЛ ЕРУСАЛИМСКИЙ: In: *Творения святого отца нашего Кирилла архиепископа Иерусалимского*. Москва 1990, s. 57-58.

Gregor Bohoslov výstižne s obrovskou láskou a úctou k Christovi píše: „Túžim umrieť s Christom, aby som s Ním mohol byť vzkriesený, mať pritom všetko Christovo: rozum i telo ..., vzkriesenie."[1]

Pravoslávie, ako pokračovateľ biblickej idey, explicitne proklamuje v ľudskej osobe konkrétneho človeka vo *„svojom tele"*, a nie nejakého živočícha, ktorý na základe zlej karmy obýva ľudské telá.

Uvedené tvrdenie je v Cirkvi apoštolskou sukcesiou dané skrze Slovo, ktoré zasväcuje do úplnej pravdy.

Zoznam bibliografických odkazov:

AMBROS, P.: *Od Sofie k New Age*. Olomouc – Velehrad 2001.

АНДРЕЈЕВ, М. И.: *Православна апологетика*. Шибеник 2004.

BELEJKANIČ, I.: Kresťanská kozmológia – východisko riešenia súčasnej ekologickej krízy. In: *Pravoslávny teologický zborník*. PU v Prešove, PBF 2002, roč. XXV (10), s. 100-120. ISBN 80-8068-166-X.

БЕРДЯЕВ, Н.: (ed.) *Переселение душ*. Парис 1935.

БОЩАНОВСКИЙ, В.: *Жизнь во Христе*. Св.- Троицкий монастырь 1999.

CONIARIS, A.: *Making God real in the Orthodox Christian home*. Light and Life Publishing Co, Minnesota 1977.

ENROTH, R. a kol.: *Průvodce sektami a novými náboženstvími*. Praha 1995. ISBN 80-85495-29-5.

FÜRSTOVÁ, M. a kol.: *Filozofia*. Bratislava 1996. ISBN 80-08-00279-4.

GARAJ, O.: Goetheanum, svetové centrum antropozofie. In: *Rozmer*. Bratislava 2005, roč. VII (3), s. 32-33. ISSN 1335-2660.

HANGONI, T.: Profesionalizácia v edukačnej sociálnej službe v kontexte kresťanskej sociálnej práce. In: *Pravoslávny teologický zborník*. PU v Prešove, PBF 2012, roč. XXXVIII (23), s. 160-169. ISBN 978-80-555-0578-7.

КАТРІЙ, Ю.: *Перлини східніх отців*. Нью-Йорк 1987.

[1] КАТРІЙ, Ю.: *Перлини східніх отців*. Нью-Йорк 1987, s. 43.

КИРИЛЛ ЕРУСАЛИМСКИЙ.: In: *Творения святого отца нашего Кирилла архиепископа Иерусалимского*. Москва 1990.

KOŘÍNEK, M.: Šrí Činmoy – kult osobnosti. In: *Rozmer*. Bratislava 2003, roč. VI (4), s. 6. ISSN 1335-2660.

KRYŠTOF, biskup.: *In gurus´light, monografia o sekte Šrí Činmoja*. Prešov 1998.

KUZYŠIN, B.: Zlo v chápaní absencie podstaty. In: *Nipsis*. PU v Prešove, PBF 2006, roč. I (1), s. 28-36.

LOSSKIJ, O. N.: *Nauka o reinkarnaci*. Olomouc-Velehrad 2004. ISBN 80-86715-29-9.

MARKIEWICZ, M.: *Sludzy Szatana a cerkiew Boga*. Puchly 1995. ISBN 83-904363-1-0.

NIKULIN, A.: Učenie Nektária Eginského o Cirkvi. In: *Pravoslávny biblický zborník*. III/2011 [elektronický zdroj] : zborník katedry biblických náuk Pravoslávnej bohosloveckej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove. Gorlice 2011, s. 70-74. ISBN 978-83-63055-03-5.

ПАНТЕЛЕЙМОН, АРХИМАНДРИТ.: *Християнская философия*. Holy Trinity Monastery Jordanville, NY 13361, 1972.

ŘÍČAN, R. – MOLNÁR, A.: *12. století cirkevních dějin*. Praha 1989.

СКУРАТ, К. Е.: *Святые Отцы и церковние писатели доникейского периода I-III век*. Свято – Тройицкая Сергиева Лавра. Московская Духовная Академия 2005.

SRI CHINMOY.: *Answers, č. 1*.

SRI CHINMOY.: *Smrt a znovuzrození*. Praha 1999.

Св. ИГНАТИЙ АНТИОХИЙСКИЙ: Послания. In: *Ранние Отцы Церкви*. Антология. Брюсель 1998.

Св. ИОАНН ДАМАСКИН.: *О воскресении. Гл. XXVII, 100*. Точное изложение православной веры. Москва 2004.

Internetový odkaz

(online). [cit. 2013-06-24]. Dostupné na internete: <http://www.irma khan.wz.cz/bible.htm>

PRAVOSLÁVNY BIBLICKÝ ZBORNÍK
II/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: 117

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

ISBN 978-83-63055-17-2