Diecezjalny Ośrodek Kultury Prawosławnej
„ELPIS“ w Gorlicach

konferencja naukowa

“BIBLIA A WSPÓŁCZESNOŚĆ”

- teologiczne, kanoniczne, socjalne i społeczne przesłanie Biblii dla współczesności -

III. rocznik



Krynica
27.11.2018

Diecezjalny Ośrodek Kultury Prawosławnej „ELPIS“

“BIBLIA A WSPÓŁCZESNOŚĆ”

– TEOLOGICZNE, KANONICZNE, SOCJALNE
I SPOŁECZNE PRZESŁANIE BIBLII DLA WSPÓŁCZESNOŚCI –

III. rocznik

KRYNICA, 27. 11. 2018

doc. ThDr. Ján Husár, PhD. (ed.)

Gorlice 2018

Komitet naukowy i organizacyjny:

J.E. Abp ThDr Paisjusz (Martyniuk), PhD. – Arcybiskup Przemyski i Gorlicki
Ks. dr Artur Aleksiejuk – Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Warszawa
Ks. dr hab. Marek Ławreszuk, prof. U.B.
Ks. ThDr Roman Dubec, PhD. – Dyrektor DOKP „Elpis"
Protod. doc. ThDr. Ján Husár, PhD. – PBF PU v Prešove

Editor: doc. ThDr. Ján Husár, PhD.

Recenzja: J.E. Abp ThDr Paisjusz (Martyniuk), PhD.
Ks. ThDr Roman Dubec, PhD.
prof. ThDr. Milan Gerka, CSc.
doc. ThDr. Štefan Pružinský, PhD.
doc. ThDr. Ján Husár, PhD.

Za stronę językową tekstów odpowiadają autorzy.

ISBN 978-83-63055-78-3

SPIS TREŚCI

prof. ThDr. Alexander CAP, CSc.
Jeruzalemský chrám a jeho dejiny 6

Ks. Piotr FIEDORUK
O życiu pozagrobowym w Piśmie Świętym i Tradycji Świętej 36

Ks. dr Artur ALEKSIEJUK
Kulturotwórcza misja Słowa Bożego. W 1155. rocznicę przybycia świętych Cyryla i Metodego na Morawy 48

PhDr. Monika NOVÁ, PhD.
Charitativní práce v kontextu poskytování rozvojové spolupráce a její teologický odkaz 66

doc. ThDr. Štefan PRUŽINSKÝ, PhD.
Biblické učenie o pozemskej, duševnej a démonickej múdrosti (referat zaproszony) 76

doc. ThDr. Miroslav ŽUPINA, PhD.
Terapeutický charakter Pravoslávnej cirkvi v biblicko-patristickom kontexte (I. Romanidis a H. Vlachos o terapii Cirkvi) 88

prof. Олег СОСКИН, PhD.
Современная православная доктрина: элементный анализ и базовые гипотезы реализации 98

doc. ThDr. Štefan ŠAK, PhD.
Pomazanie svätým myrom v biblicko-liturgickom kontexte 112

doc. ThDr. Václav JEŽEK, PhD.
„Prasata" vnější a vnitřní. Exegeze zla v příběhu o uzdravení posedlého u evangelisty Lukáše a v kontextu proroka Izajáše (Izajáš 65 – Lukáš 8, 26–39) (referat zaproszony) 122

JUDr. PhDr. ThDr. Ferdinand KORN, PhD.
Супружество, семья и родители в современном европейском цивилизованном пространстве 129

Mgr. Peter SAVČÁK, PhD.
Paremije sviatku Christovho narodenia 139

доц. Юрій ДАНИЛЕЦЬ, PhD.
Мадяризація, латинізація та економічні фактори як причини відновлення православ'я в Австро-Угорщині на поч. XX ст......145

доц. Василь В. МІЩАНИН, PhD.
Атеїстична пропаганда на Закарпатті в 1950-х роках.....162

doc. ThDr. Ján HUSÁR, PhD.
„Lazár, poď von!" (Fragment príbehu z Jn 11, 1–45) (referat zaproszony).....189

ThDr. Vladimír KOCVÁR, PhD.
Apoštolské ustanovenia a kánon kníh Svätého Písma.....196

Mgr. Ján PILKO, PhD.
Starozákonné predobrazy Svätej Eucharistie.....201

ThDr. Pavol KOCHAN, PhD.
Historicko-kritická metóda výkladu Svätého Písma v diele svätého Efréma Sýrskeho.....207

Mgr. Lukáš PERNÝ
Sociálny odkaz Kristovho učenia a biblické citáty vo vybraných sociálnych utópiách 214

Mgr. Marián DERCO
O láske vo Svätom Evanjeliu 236

PhDr. Samuel LICHVÁR
Biblia ako nástroj v psychoterapii 242

Mgr. Veronika KOMÁROVÁ
Kresťanská perspektíva poradenstva a psychoterapie.....247

Mgr. Natália BUŠOVÁ
Vypočuj blížneho svojho... 257

PhDr. Erika CHOVANCOVÁ
Prínos kresťanských organizácií v primárnej prevencii.....264

JERUZALEMSKÝ CHRÁM A JEHO DEJINY

prof. ThDr. Alexander CAP, CSc.

Jeden z charakteristickým prvkov identity Izraelského národa je úzko spätý s mestom pokoja – mestom Jeruzalem ale aj s monoteistickým náboženstvom a ich najdôležitejšou sakrálnou stavbou, ktorou jednoznačne je, alebo presnejšie povedané bol Jeruzalemský chrám.

Medzi najstaršie historické stavby patrili chrámy alebo svätyne, kde mohol človek uctievať svojho boha v jeho „dome" (K.M. Kenyonová, Archaeology in the Holy Land, s. 41-51 o mezolitických a neolitických svätyniach v Jerichu). Prvou stavbou uvedenou v Biblii, ktorú môžeme považovať za typ chrámu je Babylonská veža (1Mjž 11, 4). Hoci sa zdá, že mala byť miestom stretnutia Boha s človekom, stala sa symbolom sebaistého a sebestačného ľudstva a jeho snaženia vystúpiť až do neba, čo muselo byť potrestané.

Od čias patriarchu Abrahám cez Sáru a jeho potomka Izáka sa v svetových dejinách objavil národ, ktorého si Boh vyvolil, aby vďaka nemu sa uchovala viera v jediného Boha a zároveň aby skrze Izraelský národ prišiel na svet Mesiáš. Modlitby a obety sa prinášali Bohu od čias Abraháma (1900 pred Chr.) na posvätných miestach, kde boli pre tento účel postavené kamenné oltáre, neskôr po východe z Egypta (1300 pred Chr.) sa toto všetko realizovalo v tzv. prenosnom svätostánku čiže v stane, **(Obr. č. 1)** ktorý bolo možné zložiť a rozložiť pri putovaní do zasľúbenej zeme – Kanaánu. **(Obr. č. 2)**

Historické svedectvá o dĺžke prebývania Izraelitov v Egypte sa rôznia. Kniha Exodus (12, 40) hovorí o 430 rokoch a v knihe Genezis (15, 13-16) sa hovorí o 400 rokoch. Prvá kniha Kráľov (6, 1)[1] udáva, že stavba

[1] „V štyristoosemdesiatom roku po vyjdení Izraela z krajiny Egyptskej, v štvrtom roku kraľovania Šalamúnovho nad Izraelom, v mesiaci ziv, ktorý bol druhým mesiacom, začal stavať kráľ Šalamún dom Hospodinov. Dom, ktorý staval kráľ Šalamún Hospodinu, mal šesťdesiat lakťov dĺžku, dvadsať šírku a tridsať lakťov výšku. Predsieň pred hlavnou budovou chrámu mala dĺžku dvadsať lakťov v čele šírky domu; jej šírka bola desať lakťov pred budovou. Na dome dal urobiť okná s kamennými rámami a mrežami. K stene budovy dal zôkol-vôkol pribudovať prístavby: okolo stien budovy okolo chrámovej siene a zadnej svätyne a narobil zôkol-vôkol komory. Spodná prístavba mala šír-

ku päť lakťov, stredná mala šírku šesť lakťov a tretia mala šírku sedem lakťov; lebo nechal okolo domu zvonku výstupky bez zásahu do stien domu. Keď stavali dom, stavali ho z hotových kameňov z lomu, takže pri stavbe domu nebolo počuť ani kladiva ani sekery ani nijaký železný nástroj. Vchod do spodnej komory bol po pravej strane domu. Točenými schodmi sa vystupovalo do strednej a zo strednej do tretej komory. Tak postavil dom a dokončil ho. Potom pokryl dom cédrovými brvnami a doskami. Postavil aj prístavby k celému domu. Ich výška bola päť lakťov. K domu ich upevnil cédrovým drevom.

Vtedy zaznelo slovo Hospodinovo k Šalamúnovi: Čo sa týka tohto tomu, ktorý staviaš: ak budeš chodiť v mojich ustanoveniach a v mojich právnych príkazoch, plniť a ostríhať moje prikázania, takže budeš podľa nich chodiť, splním pri tebe zasľúbenie, ktoré som dal tvojmu otcovi Dávidovi. Budem prebývať uprostred Izraelcov a neopustím svoj ľud izraelský.

Tak vystaval Šalamún dom a dokončil ho. Steny domu obložil zvnútra cédrovými doskami od podlahy domu až po hrady povaly; vnútro obložil drevom a dlážku domu vydláždil cyprusovými doskami. Na dvadsať lakťov od zadnej steny domu vybudoval priečku z cédrových dosák od podlahy až po hrady a vytvoril tak vo vnútri zadnú svätyňu, totiž veľsvätyňu. Chrámová sieň pred ňou mala štyridsať lakťov. Zvnútra bol dom cédrový a rezbami kolokvintových ornamentov a kvetinových ozdôb. Všade bolo cédrovie, takže kameň nebolo ani vidieť. Zadnú svätyňu zriadil vo vnútri domu, aby tam uložil Hospodinovu truhlu zmluvy. Pred zadnou svätyňou, ktorá bola dvadsať lakťov dlhá, dvadsať lakťov široká a dvadsať lakťov vysoká, a ktorú obložil tepaným zlatom, urobil oltár z cédrovia. Potom Šalamún obložil dom zvnútra tepaným zlatom, pretiahol zlaté reťaze pred zadnou svätyňou a obložil ju zlatom. Celý dom obložil zlatom – úplne celý dom. Aj celý oltár, ktorý bol pred zadnou svätyňou, obložil zlatom.

Do zadnej svätyne dal zhotoviť z olivového dreva dvoch cherubov. Ich výška bola desať lakťov. Päť lakťov malo jedno krídlo cheruba a päť lakťov malo aj druhé krídlo cheruba. Od konca krídla jedného po koniec krídla druhého bolo desať lakťov. Desať lakťov mal aj druhý cherub. Oba cherubi mali rovnakú mieru a rovnaký vzhľad. Jeden cherub mal výšku desať lakťov, tak isto aj druhý. Cherubov umiestnil doprostred najvnútornejšej časti domu. Cherubi mali roztiahnuté krídla, takže krídlo jedného cheruba dotýkalo sa steny a krídlo druhého cheruba dotýkalo sa druhej steny. Uprostred domu dotýkali sa ich krídlo s krídlom. Aj cherubov obložil zlatom. Všetky steny dookola dal ozdobiť rezbami cherubov, palmových ornamentov a kvetinových ozdôb, zvnútra i zvonku. Aj dlážku domu obložil zlatom vo vnútri i zvonku. Na vchod do zadnej svätyne dal urobiť dvere z olivového dreva. Vrchný prah a zárubne boli päťuhlasté. Obe krídla dvier boli z olivového dreva. Ozdobil ich rezbami cherubov, palmových ornamentov a kvetinových ozdôb, obložil zlatom, totiž potiahol cheruby a palmové ornamenty zlatom. Tak isto dal urobiť aj na vchode do chrámovej siene zárubne z olivového dreva, ale štvoruhlasté, a dve krídla dvier z cyprusového dreva. Dve otočné časti malo jedno krídlo dvier a dve otočné časti malo druhé krídlo dvier. Na nich dal vyrezať cheruby, palmové

Šalamúnovho chrámu začala 480 rokov po východe z Egypta tzv. dvanásť generácii, každá po štyridsať rokoch. Rovnako 480 rokov (12x40) malo uplynúť od stavby Šalamúnovho chrámu po rekonštrukciu chrámu Zorobábela tzv. Druhého chrámu. **(Obr. č. 3)** V tomto prípade by bol Šalamúnov chrám v Jeruzaleme dokonalým stredobodom medzi príbytkom tzv. prenosným Božím svätostánkom na púšti a chrámom po exile[1]. Tento chronologický výpočet však treba vnímať z pohľadu posvätnej numerológie, ktorá je v Biblii často používaná.

Pred výstavbou Jeruzalemského[2] chrámu, mesto Jeruzalem obývalo jeho pôvodné obyvateľstvo s názvom „Jebúsejci". **(Obr. č. 4)** Doklad o tom nachádzame aj v biblických textoch (Sud 19,10; 1Pa 11,4n). V dopisoch z Tell el-Amarny (1400 pr.Kr.), sa mesto pôvodne volalo „Ursalim". Mesto sa tak volalo po božstve s názvom „Šalim", ktoré pôvodne uctievali jeho obyvatelia pred dobytím mesta Dávidom a pred príchodom Izraelitov. Pôvodné božstvo Šalim malo aj svoju božskú družku Šulmanitu. Nie náhodou hebrejské „šalom" je zrejme odvodené od názvu božstva Šalim, ktoré vo svojej pôvodine znamená „pokoj", tiež aj hebrejské slovo „šalom" si zachovalo rovnaký význam. Niektorí bádatelia odvodzujú názov biblickej knihy s názvom Pieseň piesní, ktorej autorstvo sa práve pripisuje kráľovi Šalamúnovi, práve ako transformáciu pôvodného kultu božstva Šalima. Jednoducho povedané, pôvodné

ornamenty a kvetinové ozdoby a obložil ich tepaným zlatom priliehajúcim k reliefom. Potom vystaval vnútorné nádvorie z troch vrstiev kvádrov a z vrstvy tesaných cedrov.
Základy domu Hospodinovho boli položené vo štvrtom roku, v mesiaci ziv, a v roku jedenástom, v mesiaci búl, ktorý je ôsmym mesiacom, dokončil dom so všetkými podrobnosťami a so všetkým, čo k nemu patrilo. Staval ho osem rokov" 1Kraľ 6, 1-38.

[1] CHIOLERIO, Marco. Blaze tomu, kdo slyší tato slova. První setkání se Starým zákonem, Praha, Paulínky, 1997, s. 66.

[2] Prvá biblická zmienka o meste Jeruzalem sa nachádza v knihe Genezis 14, 18 kde je poukázané na Melchisedeka kráľa Salému a kňaza najvyššieho Boha, ktorý privítal a požehnal Abraháma. Odborníci poukazujú, že pôvodný názov Jeruzalema vznikol historicky a lingvisticky a bol odvodený z pomenovaní Uru- Salim, Salem, Jozef Flavius, židovský historik z 1. stor. po Chr. tvrdí, že Solyma (Salem) je základom mena Hierosolyma (Jeruzalem). V súčasnosti sa v hebrejčine stretávame s názvom Jerušalaim čo znamená mesto pokoja. Biblický slovník. Red. NOVOTNÝ, Adolf, Praha : Kalich, 1956, s. 412. Žiaľ na základe súčasnej napätej politickej situácie, kvôli neustálym konfliktom medzi Izraelom a Palestínou je toto posvätné mesto skôr mestom útokov nepokoja.

božstvo Šalim bolo v izraelskej dobe nahradené menom Šalamún. Dávid mesto dobyl a dostalo názov „mesto Dávidovo" (2Sam 5,6-9; 1Pa 11,5). Označenie mesto Dávidovo sa pôvodne vzťahovalo na pahorok s názvom „Sion", na ktorom jeho nástupca a syn kráľ Šalamún[1] vystaval Jeruzalemský chrám. Bolo by naivné tvrdiť, že pred výstavbou Jeruzalemského chrámu nemali izraeliti svoje kultické stavby, posvätné návršia[2], kultišťa. Tradícia Starého zákona má za to, že aj tá najmenšia osada mala svoje posvätné návršia (1Sam 9,12-25). Izraelské kmene sa po príchode do Palestíny oboznamovali s jeho kultickou tradíciou a prostredníctvom pôvodného obyvateľstva preberali kultické tradície Kanánu. Keď Izrael začína žiť usadlým spôsobom života, preberá už existujúce kanánske svätyne Bét –el (Gn 28,10nn). Aj kniha (Sud 21,19nn) referuje o Jahveho slávnosti v Šílo, ktorá bola spojená s tancom na viniciach. Máme tiež aj zmienky o svätyniach v Mamre, Šekeme, Ofre, Dáne a Mispe v (1Sam 7,5n; 1Mak 3,46), Gibeóne (1Kr 3,4) a hore Tábor (Dt 33,19). Dokonca aj kráľ Dávid naviazal na Jebúsejské kultické tradície[3]

[1] Pod Šalamúnovou vládou prežíval Izrael kultúrny a hospodársky rozkvet. Nebezpečenstvo vojny bolo v podstate zažehnané. Šalamún mal povesť „kráľa mieru". Vylepšoval usporiadanie správy ríše a zriaďoval úradnícky štát podľa egyptského vzoru. Za týmto účelom privádzal tiež do svojho kráľovstva egyptských poradcov. Šalamún sa oženil so zahraničnými princeznami (1Kr 3, 1; 11, 1-8). Svoje kontakty využíval k medzinárodným obchodným vzťahom, podporoval múdrosť a vzdelanie. Pre Izraelitov bol múdrym kráľom (1Kr 3, 2-15; 5, 9-14). Bol starozákonným autorom tzv. múdroslovnej literatúry (Príslovia, Kazateľ, Pieseň Piesni). Propagandistická literatúra Izraelu je hrdá na medzinárodné uznanie svojho kráľa a prezentuje ho v štýle staroorientalného panovníka. Šalamún rozvinul bohatú stavebnú činnosť: postavil v Jeruzaleme chrám a kráľovskú rezidenciu. Pre svoj nádherný dvor, veľkolepé stavby a obrovský štátny aparát potreboval peniaze. Zavádzal dane a zamestnával Izraelitov (1Kr 5, 27-30). Tak vzrástla nespokojnosť a dochádzalo k nepokojom a povstaniam. STRUPPE, Ursula-KIRCHSCHLAGER, Walter. *Úvod do Starého a Nového zákona. Jak porozumět Bibli*. Praha: Vyšehrad, 2000, s. 50. **(Obr. č. 18)**

[2] Arabi nazývajú Jeruzalem – Al Kuds - al-Quds (al-Šarif) čo znamená (vznešená), Svätyňa, sväté mesto.

[3] Analýza „správy o stavbe chrámu" v 1 Kr 6 a iných textoch, ktoré tu patria sa tu nehovorí o novostavbe, ale o prestavbe chrámu. Pravdepodobne išlo pôvodne o jebuzejský chrám, ktorého kultická etiológia bola zachytená v 2 Sam 24, ktorý využíval už kráľ Dávid ako to napr. vyplýva z 2S 12, 20 a Ž 132, Dochované správy mali pravdepodobne odsunúť jebuzejské pradejiny chrámu do zabudnutia a preto sa vyhlásili Šalamúnove

a to tým, že preniesol truhlu zmluvy na humno Aravnu Jebúsejského (2Sam 24,21-25). A Dávid prvého kňaza ustanovil Cádóka, ktorý pôvodne patril ku kňazom El-Eljóna[1], ktorý bol uctievaný v Jeruzaleme (Gn 14,18-20). Druhého kňaza Ebjatára, ktorý pochádzal zo Šíla, tiež ustanovil kráľ Dávid a tým nadviazal na kultickú tradíciu zo Šíla. Aj v texte (2Sam 5,7), sa hovorí o zaujatí vrchu Sion Dávidom, a že je to mesto Dávidovo. Dávid dal preniesť truhlu zmluvy do Jeruzalema (2Sam 6,1-23). Sion sa stal Božím mestom, hradom a ovplyvnil tak religiozitu celého židovstva. Dávidovská dynastia prostredníctvom Šalamúna[2] vystavila chrám, a tak si zaistila kultickú legitímnosť. Kráľ bol zodpovedný za riadne vykonávanie kultických záležitostí, Hospodin

stavebné opatrenia za novostavbu. RENDTORFF, Rolf. *Hebrejská bible a dějiny.* Praha: Vyšehrad, 1996, s. 61.

[1] Najvyššieho Boha

[2] Z náboženského pohľadu bola stavba Jeruzalemského chrámu významným a záslužným dielom kráľa Šalamúna, pretože Boh Izraela – Jahve si zaslúžil mať svoj príbytok. Z druhej strany však treba poukázať, že kráľ Šalamún v snahe zabezpečiť mier s okolitými národmi si bral za manželky princezné okolitých kráľov. Biblia hovorí, že týchto manželiek bolo 1000. Harém bol charakteristickou črtou a vyzitkou panovníkov na Blízkom východe, ktorý svedčil o jeho veľkom bohatstve. V spoločnosti, ktorá uznávala polygamiu bol harém znamením bohatstva a moci ako aj symbol luxusu, ktorý si mohol málokto dovoliť. Harém bol predovšetkým výsadou kráľom. Čím bol kráľ mocnejší, tým mal väčší počet žien. Kráľ Saul mal ešte dve „vedľajšie ženy". Kráľ Dávid mal za vlády v Hebrone šesť žien. Roboam mal 18 manželiek a 60 konkubín. Šalamún svojim arémom oslňoval a demonštroval svoju moc. Podľa prvej kráľovskej knihy (11, 3) mal 700 manželiek a 300 konkubín. V tomto množstve mala jedna žena privilégium byť hlavnou a najobľúbenejšou manželkou. Pre Dávida to bola Betsabe a pre kráľa Achába to bola Jezábel (DUKA, Dominik, Úvod do Písma Svätého Starého Zákona, Praha. Československá provincie Řádu bratří kazatelů, 1992, s. 113.)

Čo sa týka žien kráľa Šalamúna, treba povedať, že tie prichádzali do Jeruzalema aj so svojim pohanskými predstavami a tiež duchovnými potrebami. Preto každej z nich dal postaviť pohanský chrám a za to bol kritizovaní kráľ Šalamún Izraelským veľkňazom a kňazmi. Pretože možno nechtiac podporoval a šíril náboženskú schizofréniu v Izraelskom národe. Izrael so svojim kráľom aj Jeruzalemským chrámom a od Árona ustanoveným kňazstvom jasne demonštrovali vieru v jediného Boha (monoteizmus). Okolité kráľovstva však prezentovali polyteizmus vieru v mnohobožstvo. Preto bol kráľ Šalamún za to, že chcel uspokojiť duchovné a náboženské potreby vlastných žien kritizovaní za pohanským import do Izraela. Celé dejiny Izraelského národa sú poznačené ako o tom svedčí Starý Zákona práve týmto zápasom monoteizmu proti polyteizmu.

tak zaisťoval trvanie dynastie. To že sa pahorok Sion[1] stal kultickým miestom za čias Dávida, zabezpečil tým budúcu výstavbu chrámu a rozvoj budúceho Jeruzalema. Jeruzalem sa tak stáva náboženským a politickým centrom Izraela[2]. Na základe knihy (1Kr 5-8) sa dozvedáme všetky informácie o výstavbe chrámu. **(Obr. č. 5)** Podľa spôsobu výstavby Šalamúnových pevnostných miest, a tiež aj na základe stavebného spôsobu konštrukcie stien z troch vrstiev tesaných kameňov

[1] Pre teologickú interpretáciu a založenie chrámu na „chrámovej hore Sion" boli prevzaté a modifikované kanaánske predstavy: sama o sebe malá hora sa stala „najvyššou z hôr", Božie mesto sa považovalo za nedobytné pre nepriateľov; bolo založené na pevnej skale tak sa ani nepohne (porov. Ž 46).

[2] **Kráľovstvo- obdobie štátneho jahvizmu.** Náboženská reforma proroka Samuela bola korunovaná zriadením monarchie i keď samotný prorok mal na to iný názor. Samuel vystupoval väčšinou medzi Jozefovými kmeňmi, ktoré mali hlavné postavenie na severe a medzi polokočovnými časťami judských kmeňov , ktorí nepodliehali vo väčšej miere synkretizmu. Samuel vzbudil v Izraeli náboženské a národné vedomie jednoty. Na tomto základe zjednotil Saul vojenské sily k obrane a David vytvoril pevný štát dvanástich kmeňov. Kráľovstvo bolo zachránené vďaka náboženskému dielu proroka Samuela, ale ako správne vystihol Samuel malo aj iné stránky, ktoré sa stali zdrojom ešte väčšej náboženskej krízy. Národný Boh bol vlastne kráľom, ktorého zastupoval pozemský kráľ. Orientálny despotizmus bol založený na myšlienke sakrálneho kráľovstva. Kráľ bol „inkarnáciou" národných ideí a pritom bol tiež národným bohom. Teokratický prvok kráľa nekorigoval, ale akékoľvek jeho jednanie sankcionoval. Taktiež v Izraeli bolo kráľovstvo posvätné. Kráľ bol Jahveho pomazaný človek a sedel na Jahveho tróne. Chrám bol spojený s kráľovským palácom, bol súčasne kráľovskou ale aj národnou svätyňou, takže doslovne kráľa „sedel po pravici Jahveho". Keď sa Izrael stal pevným a jednotným štátom bolo to tiež všeobecným presadením, znovuoživením a upevnením jahvizmu. David a Šalamun vytvorili z Jeruzalema stredisko náboženského života, ktoré zatienilo všetky ostatné svätyne. Nob ztratilo svoj význam, pretože Saul mesto dobil a Efod prešiel pod vládu Davida (1Sam 22; 23,6) Archa zmluvy bola prenesená do Jeruzalema (2Sam 6) Gibeon musel predať stan – púštnu relikviu (prenosný svätostánok používaný počas putovania na púšti) do Jeruzalema a kňazské rodiny z Gibeonu sa tiež presťahovali do Jeruzalema. Dokončený chrám symbolizoval, že Jahve má svoje pevné sídlo uprostred Izraela, ale tiež to bolo poistenie Davidovho trónu. V chráme našla svoje konečné miesto archa zmluvy. Starozákonné zasľúbenia dané Abrahámovi sa naplnili, sinajské prisľúbenia sa stali skutočnosťou. Kniha zmluvy sa stala princípom, na ktorom bola vystavaná monarchia.

V očiach ľudu došlo k pevnému spojeniu medzi chrámom a kráľom. Pokiaľ bude kráľ jednať ako Dávid, Jahve bude s Jeruzalemom a s ľudom, ktorý bude mať zaistenú existenciu. V prípade, že kráľ nebude verný, chrám i zem budú spustošené a kráľovstvo zničené.(DUKA, Dominik, cit. dielo, s. 92-93)

a jednej vrstvy cédrových trámov, ktoré sa vyskytujú aj na severosýrskom pobreží Rás eš-Šamra. Zmienku o takomto spôsobe stavania stien, máme aj v stati o opise výstavby chrámu (1Kr 7,12). **(Obr. č. 6)** Samozrejme máme aj biblickú zmienku o pôvodcoch stavby, ktorí pochádzali z Týru[1], ktoré bolo starým fénickým mestom v Libanone. Fénické mestá sa nachádzali na juhovýchodnom pobreží Stredozemného mora, na územiach Libanonu a Sýrie. Teda architektúra a náleziská z Ras eš-Šamra potvrdzujúce vplyv na chrám zo severosyrsko-fénickej oblasti, sú podopreté aj samotným záznamom v (1Kr 7,12). Taktiež aj trojdielny pôdorys chrámu, má mnoho spoločného so sýrskymi stavbami tej doby. Vo vnútri chrámu sa nachádzala trojdielna schéma, ktoré pozostávala z predsiene, chrámovej lode a svätyne svätých, ktorá bola obložená zlatom a bola v nej uložená „truhla zmluvy"[2]. V truhle zmluvy **(Obr. č.**

[1] Šalamún zveril zodpovednosť za dielo týrskemu staviteľovi a na prácach sa podieľali a remeselníci z Fenície (1Kr 5, 10. 18; 7, 13). Niet divu, že nachádzame architektonické paralely a obdobnú výzdobu aj v dochovanej fenickej či kanaánskej remeselnej práci. Plán chrámu sa veľmi podobá svätyni z 9 storočia pred Chr. , ktorú archeológovia objavili v Tell Tajinátu na rieke Orontes. Mala tri miestnosti s oltárom v najvnútornejšej časti a dva stĺpy v predsieni, ktoré podopierali strechu (podrobný popis poskytuje R.C. Haines, Excavations in the Plain of Antioch, 2. 1917) Taktiež svätyňa v Chasóru z pozdnej doby bronzovej mala tri časti a medzi kamennými kvádrami sa nachádzali drevené trámy. (J. Jadin? Hazor, 1972, s. 89-91 porovnaj 1 Kr 5, 18; 6, 36). Množstvo vyrezávaných obkladov zo slonoviny (zo stien a zariadenia palácov), ktoré vedci objavili na Blízkom východe vyrobili Feničania. Často obsahovali egyptské námety – predovšetkým kvety, palmy, alebo okrídlené sfingy. To všetko sa veľmi podobá výzdobe jeruzalemského chrámu vrátane obkladu, ktorý bol potiahnutý zlatom a ozdobený farebnými kameňmi.

[2] Archa zmluvy bola drevená schránka dlhá 1, 2 m a hlboká 75 cm. Prenášala sa na tyčiach, ktoré boli pretiahnuté cez krúžky umiestnenými po strane archy. Vnútri boli dosky Zákona. Podľa ortodoxnej izraelskej viery bola táto schránka uschovným miestom pre Božie prikázania. Nemala sa uctievať ako kultický predmet. V tomto názore však neboli Izraeliti jednotní a rozchádzali sa aj v tom, že Boh sa nedá napodobniť, hoci stvoril človeka podľa svojho obrazu. Jeden zo starých , primitívnych chrámov v Danu mal skutočne sochu Boha". JOHNSON, Paul. *Dějiny židovského národa:* Rozmluvy, 1995, s. 69. Pozri: WRIGHT, Robert. *Evoluce Boha.* Praha. Lidové noviny, 2011,s. 110.

Boli zhotovení dvaja cherubovia (mytologicky vtákom podobné figury 1Kr 6, 23-28), ktoré boli chápané ako „trónny voz" Jahveho – Boha Izraelského. Jahve trónil neviditeľne na „cheruboch" a schránka bola „podstavcom trónu" , „podnožím Jeho nôh". V gréckej pohanskej mytológii boli vtáci považovaní za božích poslov, ktorí prinášajú ľuďom správy.

7) boli uložené „dosky desatora", ktoré podľa židovskej tradície obdržal Mojžiš na hore Sinaj (1Kr 8,9). Po oboch stranách vchodu, v predsieni stáli dva stĺpy, ktoré mali svoje pomenovania. Zachovali sa nám biblické správy, ktoré opisujú aj ich názov „Jákin" a „Boáz", údajne sa jednalo o orákulum určené pre Dávidovskú dynastiu, oznamujúce, že Hospodin zabezpečí trvanie Dávidovskej dynastie, pretože tak ako sme si to uviedli vyššie, králi boli potomkovia Dávidovskej dynastie, ktorí boli zodpovední za chod kultu, a Jahve im zaistil stabilitu ich dynastie[1].

[1] **Kráľovstvo-obdobie štátneho synkretizmu.** Všetko bolo v poriadku pokiaľ sa kráľ nepovyšoval nad svojich bratov a bol si vedomý, že bol Jahvem vyvolený ako prvý služobník (Dt 17, 14-20), Kráľ mal významnú úlohu v náboženskom živote národa. On dosadzoval, alebo odvolával kňazov. Orientálny kráľ mal voľnú ruku k tomu, aby Jahveho odsunul iba na fórum ceremoniálneho života a inak jednal podľa seba. Izraelský kráľ Jahveho pomazaný mal byť v prvom rade poslušný Bohu a jednať podľa viery. Ale izraelskí králi žili vo svete a kultúre, kde si mohol orientálny vládca dovoliť veľmi veľa. Prečo ošetrovať bezmocných? Prečo nezväčšiť svoj harém? Prečo by nemal túžiť po väčšej politickej moci? Prečo nezväčšovať svoju prestíž politickými svadbami aj keď bude nutné, aby bohovia manželiek mali v Jeruzaleme svätyne? Nemá predsa kráľ posledné slovo i v náboženských záležitostiach?

Prvým kto sa odvážil napodobňovať staroorientálnych despotov bol Šalamún. Staval v Jeruzaleme svätyne bohom svojim manželkám a zadal dôvod na neskorší rozpad ríše, ktoré viedlo tiež k náboženskému úpadku, keď muselo dôjsť k zriadeniu svätyň v Betelu a Dane, kde Severná ríša nemala prístup do Jeruzalemského chrámu. Jeroboam podporoval obnovenie a nové zriadenie „výšin" (pohanský posvätných hájov). V dôsledku novej politickej situácie sa začína v Severnej ríši omnoho rýchlejšie obnovovať bývalý synkretizmus. Jahvizmus bol prakticky zadusený za vlády kráľa Achaba, ktorý sa oženil s dcérou tyrského kráľa Jezábel. Postavil v Samarii Baalovy svätyňu. Jeho syn hľadal spásu u Baal-Zabuba, akkaronského boha Achabovej dcéry Atalie, ktorá sa vydala za judského kráľa Jorama a vniesla tento fenický jed do Jeruzalema. V tejto dobe zostalo iba 7000 verných, ktorí nesklonili svoje kolená pred Baalom (1 Kral 19, 18). Taktiež v Judsku víťazí pohanstvo. Kráľ Achaz obetuje svojho syna Molochovi. Obetuje v Jeruzaleme damašským bohom. „A obetoval damašským bohom, ktorí ho porazili. Povedal: Že im bohovia aramským kráľom mohli pomôcť a budú im obetovať, aby aj mne pomáhali" (2 Kron 28, 23) Achaz obnovil „výšiny" a postavil pohanským bohom množstvo svätyň. Jeho syn Ezechiáš sa snažil o náboženskú očistu, odstránil výšiny a obnovil Jahveho kult. Manasse už opätovne zavádza modloslužbu v Jeruzalemskom chráme. Správy o Joziášovej reforme ukazujú strašný náboženský úpadok Judska, ktoré stalo vlastne skoro úplne pohanským (2 Kral 23; 2 Kron 34-35).

Správa o výstavbe chrámu[1] končí zmienkou, že chrám stavali sedem rokov (1Kr 6,38). K centralizácii kultu Jahveho došlo až v 8 stor. pred Kr., kedy júdsky kráľ Chizkijáš uskutočnil reformu, týkajúcu sa kultu. Jeho reforma spočívajúca v odstránení lokálnych kultických miest, oltárov a kultišť je zaznamenaná v (2 Kr 18,4-5). Chizkija bol vazalom Asýrie, ako vtedajšej veľmoci. Izrael sa od 2.polovice 9. stor. pred Kr. stal vazalom Asýrie od pádu Omríovcov. O zmenách počas Chizkijovej kultickej reforme týkajúcej sa aj chrámu, keď odstránil medeného hada Nechuštána, nie sú odborníci zajedno[2]. Nemáme odtiaľ žiadne archeologické poznatky, pretože miesto leží pod moslimskou mešitou na Chrámovej hore, kde je archeologické skúmanie zakázané. Dejiny a história Jeruzalemského chrámu nekončí našou zmienkou o Chizkijovi, pretože Babylonská ríša pod vedením Nabukadnecara II zničila Jeruzalem a chrám vypálila. Stalo sa tak v roku 587/586 pred Kr. Pre židov to znamenalo nútené vysídlenie známe pod názvom „Babylónsky exil"[3]. Aj rímsky historik, židovského pôvodu Josephus Flavius zanecháva

---

Zdá sa akoby monarchia úplne zničila Mojžišovo dielo, a predsa sa tak nestalo. Vidíme logiku udalostí, ktoré zničili monarchiu, ktorá zmizla zo scény na niekoľko storočí, ale jahvizmus nezanikol, prežil štát, očistil sa, aby sa mohol ešte viac rozvinúť. **(Obr. č. 19)**

[1] V odborných kruhoch sa tento Jeruzalemský chrám nazýva prvým chrámom Izraelského národa, alebo Šalamúnovým chrámom, podľa kráľa, ktorý sa zapríčinil o jeho výstavbu.

[2] Pozri: CAP, Alexander. *Úvod do Starého Zákona II:* Prešov. Pravoslávna Bohoslovecká fakulta, 2018, s.121-125. Viď kapitola: Symbol hada a jeho význam v náboženskom živote pohanských národov a Izraela.

[3] Zajatých Izraelitov v ich smútku povzbudzovalo (Ž 137) Ezechielovo videnie nového chrámu (Ez 40-43 kap. Asi r. 571 pred Chr.) Biblia ho opisuje veľmi podrobne dokonca podrobnejšie ako chrám Šalamúnov, hoci nikdy nebol postavený. Vlastný chrám zostal rovnaký len rozmery sa zmenili (predsieň bola 20 lakťov široká a 12 lakťov dlhá. Svätyňa 20 lakťov široká a 40 lakťov dlhá. Veľsvätyňu tvoril štvorec o strane 20 lakťov). Jeden lakeť – mierka približne 48 cm – pozn. a.. Steny boli obložené drevom s vyrezávanými palmami a cherubínmi. Budova sa rozkladala na vyvýšenej plošine ku ktorej viedlo desať schodov. Po stranách schodištia stali dva bronzové stĺpy. Dozvedáme sa o niektorých detailoch ohľadne okolia chrámu, ale chýbajú nám isté prvky ohľadne pôvodnej stavby. Plochu asi 500 lakťov štvorcových obklopovali hradby. Na severe, juhu a východe boli v hradbách osadené brány. Oproti nim sa nachádzali ďalšie tri, ktoré viedli do vnútra nádvoria., kde pred svätyňou stál oltár pre zápalné obety. Tieto brány boli dobre zabezpečené, aby nim nemohol vstúpiť nikto iní iba Izraelita. Na nádvoriach sa nachádzali rôzne budovy, ktoré slúžili pre potreby kňazov, alebo ako skladiská.

zmienku o deportácii židov do Babylónu Nabukadnecarom. Až keď nastúpil na trón novobabylonský kráľ Nabonid v roku 556 pred Kr., spolu so svojím spoluvládcom a synom Bél-šarra-ussurom, ktorý je v biblickej knihe Daniel nazvaný Belšasarom, sa politická situácia vyvíjala v neprospech Novobabylonskej ríše. V roku 539 pred Kr., sa perzskému kráľovi Kýrosovi podarilo dobyť Novobabylonskú ríšu. To pre židovských exulantov znamenalo jedno, že vydaním tzv. „Kýrovho ediktu" v roku 538 pred Kr., sa mohli exulanti vrátiť späť do Judska. O tzv. „Kýrovom edikte" máme biblické záznamy dokonca v dvoch verziách. Jeden text je v hebrejskom jazyku (2Kron 36,22-23; Ezd 1,1-3), a doklad v aramejskom jazyku, tiež v biblickom texte (Ezd 6,3-5). Zachovali sa nám aj zoznamy exulantov, ktorí sa pod vedením Zerubábela vrátili späť (Ezd 2,2-67; Neh 7,7-72). Perský kráľ Kýros[1] nariadil znovuvýstavbu Jeruzalemského chrámu, udialo sa tak v druhom roku po návrate exulantov (Ezd 3,8). **(Obr. č. 8)** V biblickej knihe (Ezd 4-6), máme zachované úradné dokumenty týkajúce sa stavby hradieb a chrámu. Listy sú adresované Artaxerxovi I. (Ezd 4,9-16) a Dáriovi I. (Ezd 5,7-17). Artaxerxes I. zakazuje výstavbu chrámu (Ezd 4,17-22). práce sa podarilo obnoviť až v druhom roku panovania Dária I., teda v roku 520 pred Kr., záznam o tom je v knihe (Ag 1,5), dokončený bol v šiestom roku panovania Dária I., teda za toho istého panovníka v roku 515 pred Kr. (Ezd 6,15). Hradby počas obdobia perzskej ríše mali skôr symbolický význam, než strategický.

[1] Kýros v prvom roku svojej vlády (r. 538 pred Chr.) vydal edikt. Povolil znovu postaviť chrám v Jeruzaleme na náklady štátu a odviezť naspäť skonfiškované kráľom Nabuchodonozorom posvätné chrámové predmety. Odborníci sa nezhodujú v tom či bolo vydané povolenie k návratu exulantom ako je to zapísané v hebrejskej verzii tohto dekrétu. Kýros by asi sotva bol velebený ako mesiáš, ak by povolenie k návratu neudelil. Návrat prebiehal pomaly. Až r. 520 pred Chr. t.j. dvanásť rokov po Kyrovom edikte bolo možné začať stavbu „druhého chrámu" napriek odporu Samárie – hlavného mesta provincie a jeho miestodržiteľa. Predpokladá sa, že v porovnaní s Šalamúnovým chrámom išlo o stavbu skôr „skromnejšiu". Po vysvätení už v chráme nie je archa zmluvy, ale sedemramenný svietnik hebrejsky „menora", ktorý sa teraz stal najdôležitejším motívom židovského náboženského umenia a neskôr aj symbolom obnoveného štátu Izrael. KÜNG, Hans. *Židovství.* Brno: Barrister&Principal, 2016, s. 95-96.

Druhý chrám hoci bol postavený na rovnakom mieste ako Šalamúnov chrám nemohol sa krásou ani remeselnou výzdobou vôbec porovnať prvému chrámu[1]. **(Obr. č. 9**) Šéšbasár sice priniesol z Babylonu do Jeruzalema niektoré predmety užívané pri chrámovej bohoslužbe, ale časť pokladu bola buď zničená, alebo stratená. Biblické záznamy sa nezmieňujú o tom čo sa stalo s veľkou nádržou lepšie povedané „bronzovým morom" (rituálnym bazénom pre kňazov) po tom čo bol zničený cudzími vojskami (2Kral 25, 13). Rovnako tiež zmizli dvaja cherubíni, ktorí boli umiestnený vo veľsvätyni (v najvnútornejšej časti chrámu). Zo stratených vecí bola asi najdôležitejšia archa zmluvy, umelecky vytvo-

[1] V druhom roku vlády Derjaveša (iní autori používajú pomenovanie Darius) (520 pred Chr.) sa Židia znovu dali do práce nad rekonštrukciou chrámu. Prorok Ageus priniesol ľuďom pri tejto príležitosti Božiu zvesť v ktorej národ oslovil a pripomenul im, že sa zamerali na stavbu vlastných domov a zanedbali dom k uctievaniu Boha. (Albright považuje Agea a Zacharjaša za oportunistov, ktorý využili povstanie v Perzskej ríši po nástupe Darjaveša Hystaspesa v r. 522 na tron. Dva mesiace pred pôvodnou zvesťou proroka Ageusa viedol muž menom Nabúkadnesar babylónske povstanie, ktorá pokračovalo úspešne, keď Ageus dva mesiace na to vyslovil štvrtú zvesť). Do mesiaca Zorobábel a Jéšua zhromaždili ľud a znovu sa usilovne dali do rekonštrukcie chrámu (Ag 1, 1-15), Onedlho sa Ageus spojil s prorokom Zachariášom a spolu ľud nabádali k stavbe chrámu. (Zach 1, 1). Obnovená stavebná činnosť v Jeruzaleme neunikla pozornosti sýrskeho miestodržiteľa Tatenaja a jeho kolegov, ktorí reprezentovali záujmy Perzie v tejto oblasti. Hoci prišli do Jeruzalema s úmyslom všetko dôkladne preskúmať, odložili prieskum pokiaľ nedostali Darjavešov dekrét. V liste adresovanom perzskému kráľovi zaznamenali svoje nálezy týkajúce sa minulých a súčasných udalostí súvisiacich so stavbou chrámu. Skúmali predovšetkým výrok Židov, že im Kýros dal k stavbe chrámu povolenie.

Na ich podnet nariadil Darjaveš, aby boli preskúmané archívy v Babylone a hlavnom meste Médie – Ekbatane. V ekbatanských archívoch bol nájdená dikrona, ktorá obsahovala Kýrov edikt v aramejčine. Darjaveš si tento dekrét overil a prísne zakázal Tatenajovi a jeho spoločníkom, aby sa do tejto záležitosti miešali. Okrem toho nariadil, aby bolo Židom z kráľovského príjmu sýrskej provincie pridelené financie na stavbu chrámu. Taktiež prikázal, aby Židom dávali dostatočné zásoby ku každodenným obetám a jeruzalemskí kňazi mohli prinášať obety za blaho perzského kráľa. Dôsledkom toho mal Tatenajov prieskum, ktorý mal prekaziť židovské plány blahodárny účinok, pretože Židom zaistil nielen Darjavešovú politickú podporu, ale tiež pomoc miestnych úradníkov. SCHULTZ J. Samuel, Starý Zákon mluví, Praha 1989, Třetí vydání, Translated and produced in the Czech language in 1989 by permission of Herper and Row Publishers, Inc., New York, NY. Cezch edition copyright 1991 by BEE International, Wienna, Austria, s. 393. **(Obr. č. 20)**

rená drevená truhla v ktorej prebývala „Božia sláva" (Boh) – hebrejsky Šechina. Podľa istej židovskej tradície archu odniesol prorok Jeremiáš skôr než Babylončania vyplienili chrám. Iná tradícia hovorí v knihe proroka Jeremiáša (3, 16), že archa už nikomu nebude chýbať. Ďalšia tradícia hovorí, že z neba zostúpil anjel a odniesol archu a ostatné posvätné predmety skôr než boli zničené (2 Baruch 6, 7) Všetky tieto príbehy poukazujú na to, že archa v dobe exilu zmizla a doteraz sa ju nepodarilo nájsť[1]. **(Obr. č. 10**)

Ako udáva Jozef Flávius a aj rabínska literatúra mesto Jeruzalem navštívil macedónsky vojvodca Alexander Veľký[2]. V období helénizmu

[1] BIBLICA. Biblický atlas. Editor prof. Beitzel, J. Barry, Praha, Fortuna Libry 2007, s. 361. Bohužiaľ vieme veľmi málo o presných rozmeroch jeruzalemského chrámu. Ale keďže berieme do úvahy, že niektorí ľudia boli veľmi sklamaní z veľkosti druhého chrámu to svedčí o tom, že išlo o menšiu stavbu akým bol prvý chrám (pozri Ezd 3, 12 a Ag 2, 3). Hoci bol druhý chrám menší ako ten Šalamúnov, vydržal päťsto rokov – čiže o sto rokov viac ako ten po ktorom bol postavený Herodesov chrám. To, že Zorobábelov chrám bol postavený na samotnom mieste Šalamúnovho chrámu pričom rozmery pôvodného chrámu sa dajú porovnať s rozmermi nového chrámu, ale chrám pravdepodobne nebol tak honosný. Nie je isté či boli súčasťou druhého chrámu za Zorobábela aj vyrezávané drevené pozlátené obkladové dosky o ktorých vieme, že sa usiloval zabezpečiť Zorobábel podobne ako Šalamún a to dovozom cedrových kmeňov z Fenície. Určite mnoho cenných chrámových nádob našlo svoj nový domov v Zorobábelovom chráme takže aspoň niečo z bývalej slávy Šalamúnovho chrámu bolo obnovené.

Je zaujímavé, že Nehemiášov list (2, 8) popisuje tesne pri seba stojace veže chrániace chrámový komplex slovom „pevnosť. Je možné, že druhý chrám mal aj vojenský význam, čo dávalo zmysel vzhľadom na opozíciu, ktorej musel čeliť Nehemiáš. Nehemiáš sa zmieňuje o izbe pre kňaza Eljašíba. To mohlo poukazovať na izbu, ktorá bola oddelená od samotného chrámu. To je niečo čo nebolo známe z prvého chrámu, ktorý mal len vnútorné nádvorie.

[2] Podľa zachovaných správ vraj vyšiel veľkňaz Jadúa Alexandrovi v ústrety až pred jeruzalemské brány, aby zabránil drancovaniu mesta. Keď Alexander uvidel veľkňaza, padol pred ním, pretože ako udáva Flávius rozoznal v ňom osobu, ktorá sa mu zjavila vo sne a povzbudila ho k vojne proti Peržanom. „Podal veľkňazovi ruku a vydal so sprievodom kňazov do mesta. Obetoval Bohu podľa toho ako mu to poradil veľkňaz a jeho i kňazov zahrnul najvyššími prejavmi úcty. Keď mu ukázali knihu Daniel v ktorej je predpovedané, že jeden Grék zničí perzskú ríšu začal sa považovať ha tohto Gréka bol veľmi radostný a ľud prepustil. Na ďalší deň ich opäť zvolal dával im toľko darov koľko len chceli. Veľkňaz ho vtedy požiadal o dovolenie žiť podľa ustanovení otcov a aby boli každý siedmi rok oslobodení od poplatkov. Alexander mu to s radosťou dovolil". Tento príbeh je podľa všetkého legendou, ktorá nemá historickú opodstatnenosť. Motív pre-

počas nástupu Ptolemaiovcov v roku 302 pred Kr., boli hradby odstránené. Hradby boli obnovené až za veľkňaza Šimona II., zrejme rok 200 pred Kr. V roku Palestína prešla pod správu Seleukovcov v roku 198 pred Kr. Keď sa k moci dostal Antiochus IV., prezývaný aj Epifanos, vypuklo povstanie Makabejských, ktorí nezdieľali helenistické hodnoty a životný štýl. Udialo sa tak po násilnej helenizácii a po znesvätení oltára v chráme[1] Antiochom IV. Keď Makabejci dobyli chrám obnovili v ňom pravidelnú bohoslužbu. Neskôr za vlády Herodesa[2], zvaného

kvapivého prejavu úcty pohanského dobyvateľa židovským predstaviteľom nachádzame tiež v rôznych iných dejinných súvislostiach. Túto správu považujú niektorí odborníci za správu hodnovernú ako náboženskú propagandu, v ktorej pohan uznáva nadriadenosť Boha Izraelského. SCHÄFER, Peter, Dějiny Židů v Antice, Praha, Vyšehrad 2003, s. 20.

[1] Pod „ohavnosť spustošenia" hebrejsky „ha-šiqquc mešomem" je slovnou hrou, ktoré naráža na kanaánske božstvo Ba al Šamém (Pán neba), ktorý bol obdobou Dia Olympského. Pod ohavnosťou spustošenia sa myslí oltár pre tohto Dia na ktorom na rozkaz Antiocha IV. (r. 168 pred Chr.) bolo v Hospodinovom chráme obetovaná ošípaná, ktorá bola a je považovaná v Izraeli za nečisté zviera. (RENDTORFF, Rolf. cit. dielo, s. 374)

[2] Posledná prestavba chrámu bola urobená za panovania Herodesa Veľkého. Chrám bol posvätený r. 10 po Chr. Popis chrámu: **Nádvorie pohanov** (280 x 317 x 474 x 486 m). Bolo vydláždené farebným mramorom a dookola bolo stĺporadie. Stĺpy boli 11, 25 m vysoké. V nádvorí bolo veľa obchodov s bohoslužobnými potrebami a zmenárne. **Nádvorie žien** (60, 75 x 60, 75 m) bolo oddelené od nádvoria pohanov ohradou. Boli tam nápisy, ktoré upozorňovali pohanou na zákaz vstupu pod trestom smrti. Tu bolo aj súdne schodisko na ktorom sa vykonávali súdy. Bolo tu niekoľko galérii odkiaľ mohli ženy lepšie sledovať bohoslužby. V nádvorí bolo 13 pokladníc a štyri bohoslužobné miestnosti. V jednej očisťovali nazorejcov, v druhej vyšetrovali malomocných, v tretej bolo skladisko dreva a v štvrtej bol sklad oleja a vína. **Nádvorie Izraelitov**: Bolo zhromaždením mužov a boli tu tiež vyhradené miesta pre hudobníkov a spevákov. **Nádvorie kňazov:** Bol kultickým priestorom, ktorý bol od mužského nádvoria oddelené ohradou. Bol tu zápalný oltár. Na pravej strane sa zabíjali zvieratá a na ľavo bolo „medené more". Boli tu miestnosti kde sa piekli chleby predloženia, chlievy pre obetné baránky rannej obety a kúpeľňa pre kňazov. **Chrámová budova** bol 45 m vysoká. **Predsieň** (45 x 40) mala namiesto dverí oponu, ktorá bola pri bohoslužbe odhrnutá. Nad touto bránou visel zlaté strapec hrozna – symbol izraelského národa. Na jednej strane bol mramorový stôl, na ktorý sa kládli chleby predloženia než ich odniesli do svätyne. Na druhej strane bol stôl kam ich odkladali po vynesení zo svätyne. Po stenách viseli dary, ktorí do chrámu poslali králi okolitých národov. **Svätyňa** (9 x 18 m) bola z bieleho mramoru. Viedli do nej dvojdielne dvere zakryté oponou. Vo svätyni bol kadidlový oltár, stôl na predložené chleby a zlatý sedemramenný svietnik. **Veľsvätyňa** (9 x 9 x 9 m) bol úplne temná, od

Veľký došlo k rozšíreniu chrámovej plošiny. Vystaval ďalšie poschodie nad chrámovou loďou a svätyňou svätých. **(Obr. č. 11)**

Stavba Herodesovho chrámu **(Obr. č. 12 a 13**) začal v mesiacoch r. 19 pred Chr. Hlavným dôvodom bolo zmierenie Izraelitov s idumejským kráľom a nie túžba osláviť Boha. Pri stavbe venovali veľkú pozornosť tomu, aby bolo dodržané posvätné miesto. Dokonca aj okolo 1000 kňazov sa muselo naučiť murárskemu remeslu, aby mohli postaviť svätyňu. I napriek tomu, že bola hrubá stavba vystavaná za 10 rokov (asi 9 rokov pred Chr.) práce pokračovali až do r. 64 po Chr.[1] **(Obr. č. 14)**

K úplnému zničeniu Jeruzalemského chrámu došlo až v roku 70 n. l., pod vedením rímskeho cisára Titusa Flaviusa Vespasianusa[2], ktorý dal chrám vypáliť[3]. Celý Jeruzalem bol zničený. Z Herodesovho paláca **(Obr. č. 15)** zostali stáť iba veže, Hippicus, Fasael a Mariamme a časť západnej steny[4].

---

svätyne ju oddeľovala opona. Bola úplne prázdna, pretože archy tam nebolo. Archu zmluvy ukryl prorok Jeremiáš na hore Nebo, kde zomrel Mojžiš tesne pred druhým zničením Jeruzalemského chrámu r. 587 pred Chr. kráľom Nabuchodonozorom. Strecha bol obitá zlatým plechom so špicami, aby na ňu nesadali vtáci. DUKA, Dominik, cit. dielo, s. 122.

[1] Nový biblický slovník. Red. Douglas, John a kol. Praha, Návrat domů, 1996, s. 323-325

[2] R. 67 po Chr. na príkaz cisára Nerona rímske vojsko na čele s generálom Flaviom Vespaziánom spolu so svojim synom Titom obsadzuje naspäť stratené územia. V Jeruzaleme dochádza k nepokojom, ktoré nemajú ďaleko od občianskej vojny. Kresťanská obec odchádza z Jeruzalema do Pelly na východnom brehu rieky Jordán. R. 68 po Chr. zomiera cisár Neron. Vespazián v tom čase obkľúčil Jeruzalem a v následujúcom roku zahajuje obliehanie. Východné légie ho prevolávajú (vyhlasujú) za cisára. Vespazián odovzdáva velenie svojmu synovi Titovi a ponáhľa sa do Ríma. V prvej židovskej vojne s Rímom prišlo o život asi štvrtina židovského obyvateľstva Palestíny. Podľa J. Flávia a Tacita asi 600 000 ľudí. KÜNG, Hans. cit. dielo, s. 113.

[3] O tejto tragickej udalosti pojednáva dielo Jozefa Flávia pod názvom „Židovská vojna". Autor bol očitým svedkom týchto bojov, v ktorých sa aktívne účastnil najprv na strane židovského odboja. Po tom čo sa ocitol v rímskom zajatí dostal od rímskeho cisára za úlohu historický zaznamenať túto udalosť pre budúce generácie. Jozef Flávius predpovedal generálovi Vespazianovi, že sa stane cisárom.

[4] SCHÄFER, Peter, cit. dielo, s. 126.

V Ríme sa dodnes zachoval tzv. víťazný oblúk[1] cez ktorý prešli víťazné rímske vojská po návrate domov z nepriateľskej Judeji, na ktorom je zobrazený sedemramenný svietnik. **(Obr. č. 16)** Išlo o zlatý svietnik z Jeruzalemského chrámu, ktorý bol ako vojnová korisť spolu s ďalšími posvätnými a kultickými predmetmi prinesený do Ríma. **(Obr. č. 17)** Na počesť a pamiatku cisára Vespaziana respektíve jeho syna a dobitia Jeruzalema. Pri tejto príležitosti boli v Ríme vydané mince, ktoré pripomínali túto udalosť.

Vieme iste, že chrám stal na mieste, ktoré sa dnes nazýva Haram eš-Šerif, na Východnej strane „Starého Mesta" Jeruzalema. Presné umiestnenie nie je známe. Veľsvätyňa alebo vonku stojaci oltár pre zápalné obety (2Par 3, 1) sa mohli nachádzať najvyššej časti skaly na mieste dnešného „Skalného domu". Táto skala bola pravdepodobne časťou humna kráľa Aravna. Písmo udáva, že ho od neho odkúpil David za sumu 50 strieborných šekelov (2 Sam 24, 24) alebo 600 zlatých šekelov (1Par 21, 25). Nič zo Šalamúnovho chrámu sa nezachovalo a ani vykopávky sponzorované nadáciou Palestine Exploration Fund neodhalil, žiadne konkrétne stopy. Boli pravdepodobne zničené keď bolo skala zarovnaná pri budovaní Herodesovho chrámu a jeho hradieb.

Z Jeruzalemského chrámu sa zachoval iba jeden múr, ktorý je dnes nazvaný „múrom plaču", alebo západným múrom chrámu. Pri tomto múry sa dnes Izraeliti modlia a svoje prosby napísané na papieri zastrkujú do škár tejto posvätnej steny.

Zoznam použitej literatúry:

BÁNDY, Juraj. *Dejiny Izraela.* Bratislava: Univerzita Komenského, 2006.
BIBLICA. Biblický atlas. Editor prof. Beitzel, J. Barry, Praha, Fortuna Libry 2007.
Biblický slovník. Red. NOVOTNÝ, Adolf, Praha : Kalich, 1956.
BIČ, Miloš. *Ze světa Starého zákona I.* Praha: Kalich, 1986.

[1] Titov víťazný oblúk na Foru Romanu je iba kópia. Originál sa stratil pri nájazde Vandalov na Rím r. 455.

CAP, Alexander. Biblická prahistória. Biblicko-exegetický komentár na prvú až jedenástu kapitolu knihy Genezis, Prešov. Prešovská Univerzita v Prešove. 2018.

CAP, Alexander. *Úvod do Starého Zákona II*. Prešov: Pravoslávna bohoslovecká fakulta PU, 2018. (Kniha pripravovaná do tlače)

DUKA, Dominik. Úvod do Písma Svätého Starého Zákona, Praha. Československá provincie Řádu bratří kazatelů, 1992.

ЕГОРОВ, Генадий. Священное Писание Ветхого Завета, Москва, Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного универзитета, 2016.

FINKELSTEIN, Israel,- ISILBERMAN, Neil. *Objevení Bible. Svatá Písma Izraele ve světle moderní archeologie.* Praha: Vyšehrad, 2007.

FELDMAN, H, Louis. *The Temple of Jerusalem: From Moses to Messiah*. Brill, 2011.

JANČOVIČ, Jozef. „Nech je svetlo!" Úvod a exegéza vybraných statí Pentateuchu, Bratislava, Rímskokatolícka bohoslovecká fakulta, Univerzity Komenského v Bratislave. Katedra biblických vied, 2002.

JOHNSON, Paul. *Dějiny židovského národa*. MozART, 1995.

KITTEL, Rudolf. *Biblia Hebraica Stuttgartensia.* Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1967/77.

KÜNG, Hans. *Židovství.* Brno, Barrister and Principal, 2016.

LACH, Stanislav. Ksiega Rodzaju, T. 1.-11., Poznaň, Pallottinum, 1962.

LUNDQUIST, M, John. The Temple of Jerusalem: Past, Present and Future. London: Praeger Publishers, 2008.

ЛОПУХИН, Александр. Толковая Библия, Т.1.2., Петербург 1904-1907. Второе издание. Институт перевода Библии, Стокгольм 1987.

МЕНЬ, Александр. Исагогика – Ветхий Завет, Москва, Фонд Александра Менья, 2000.

МЕНЬ, Александр. Как читать Библию I.-II. Калининград, Лилия, 2002.

Nový biblický slovník. Red. Douglas, John a kol. Praha, Návrat domů, 1996.

PELIKÁN, Jaroslav. Komu patří Bible? Dějiny písma v preměnách staletí. Volvox Globator, (preklad Milena Lesná, 2009). This edition published by arrangement witch Viking, a member of Penguin Group (USA) Inc. 2005.

Pentateuch. Päť kníh Mojžišových s komentármi Jeruzalemskej Biblie, Trnava, Dobrá kniha, 2004.

RAHLFS, Alfred. *LXX Septuaginta.* Stuttgart: German Bible Society. Stuttgart 1935.

Průvodce životem. I. Mojžíšova (GENESIS), Praha, Luxpress, s.r.o. ve spolupráci s International Bible society, 1998.

RENDTORFF, Rolf. *Hebrejská bible a dějiny.* Praha: Vyšehrad, 1996.

SACCHI, Paolo. The history of the Second Temple period. London: T and T Clark International, 2000.

STRUPPE, Ursula- KIRCHSCHLAGER, Walter. *Úvod do Starého a Nového zákona. Jak porozumět Bibli.* Praha. Vyšehrad, 2000.

SCHUBERT, Kurt. *Židovské náboženství v preměnách věku.* Praha: Vyšehrad, 1999.

SCHULTZ J. Samuel, Starý Zákon mluví, Praha 1989, Třetí vydání, Translated and produced in the Czech language in 1989 by permission of Herper and Row Publishers, Inc., New York, NY. Cezch edition copyright 1991 by BEE International, Wienna, Austria.

SCHÄFER, Peter. Dějiny Židů v Antice, Praha, Vyšehrad, 2003.

ŠALING, Samo a kol. Veľký slovník cudzích slov, Bratislava, Tretie revidované a doplnené vydanie, Vydavateľstvo SAMO Bratislava – Prešov, 2003.

WRIGHT, Robert. *Evoluce Boha.* Praha. Lidové noviny, 2011.

ЩЕДРОВИЦКИЙ, Дмитрий. Введение в Ветхий Завет, Москва, Теревинф, 2003.

THOMPSON, L, Thomas. *Jeruzalem in Ancient history and Tradition*. London: T and T Clark International, 2003.

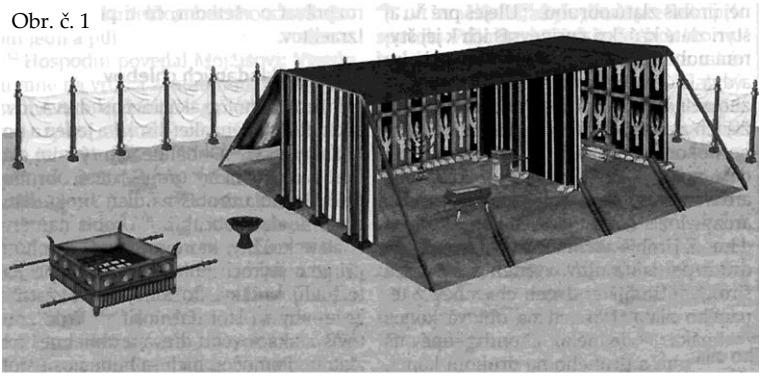
The Orthodox study Bible, 2008 by Athanasiu of Orthodox Theology, Thomas Nelson Since 1798.

ВАСИЛИАДИС, Николай. Библия и археология, Св. Троицка Сергиева Лавра, Молодая гвардия, 2003.

ВЕНИАМИН, Пушкарь. Священная библейская история, Санкт-Петербург, Владивосток, 2004.
Výklad Bible v Církvi, Karmelitánske nakladatelství, s.r.o. Kostelní Vydří 2007.
Výklady ke Starému Zákonu. I. Zákon. Praha, Kalich 1991.
WESTERMAN, Claus. Tisíc let a jeden den, Praha, Kalich 1972.
CHIOLERIO, Marco. Blaze tomu, kdo slyší tato slova. První setkání se Starým zákonem, Praha, Paulínky, 1997.

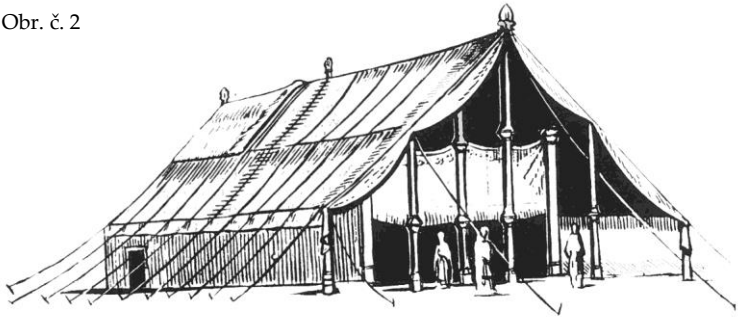
Obrázková príloha:

Obr. č. 1



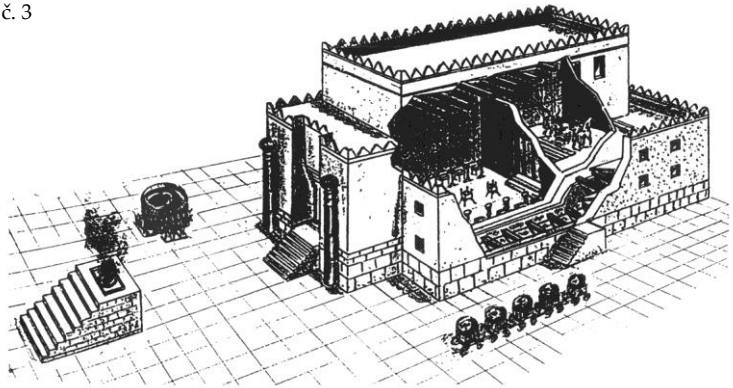
Stan stretávania

Obr. č. 2



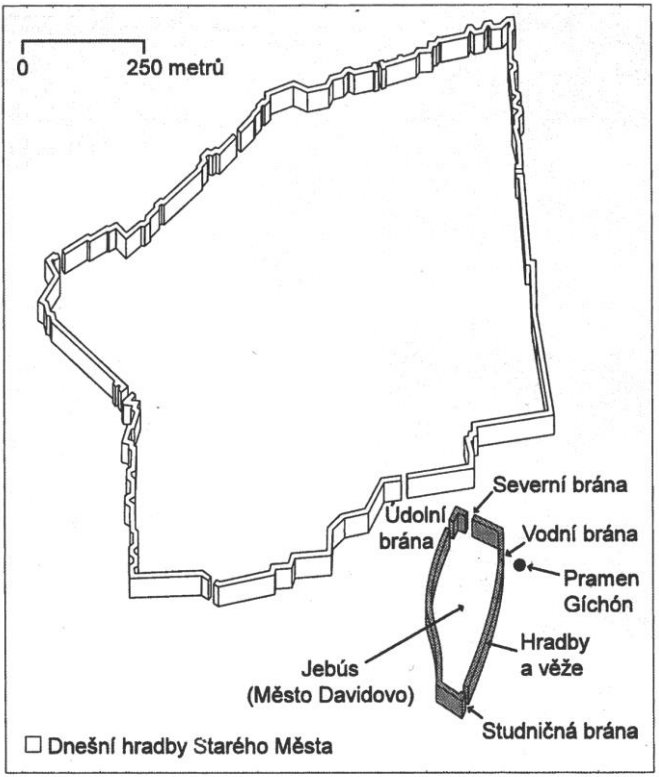
Rekonštrukcia svätostánku

Obr. č. 3



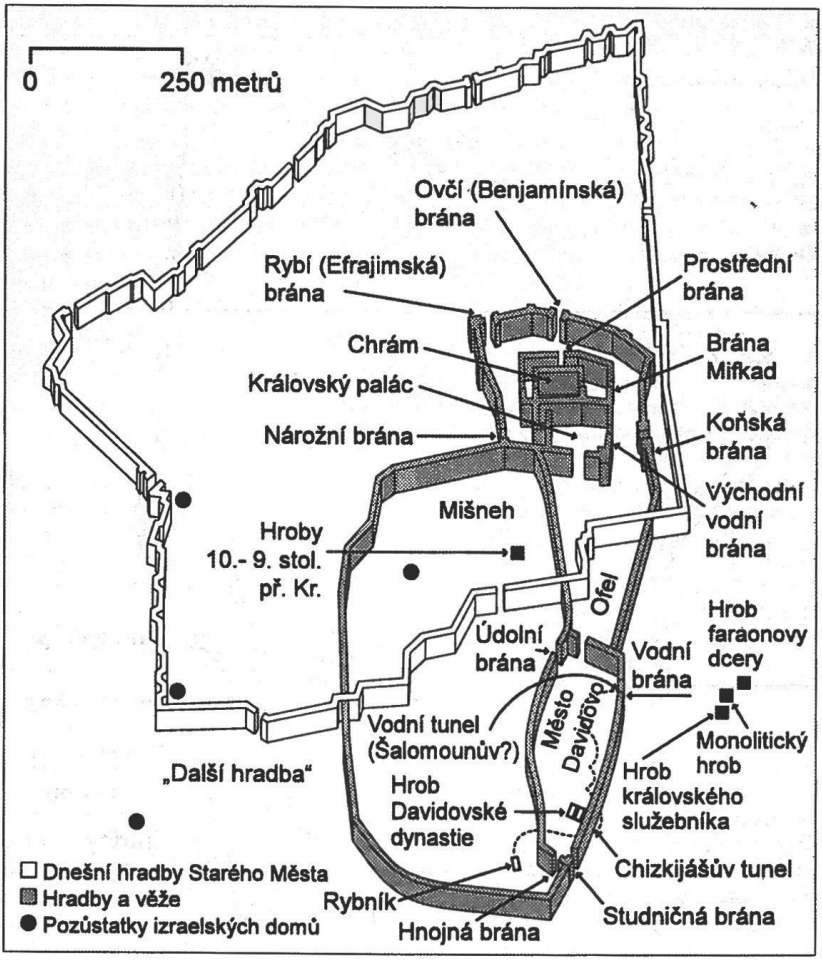
Rekonštrukcia chrámu kráľa Šalamúna v Jeruzaleme

Obr. č. 4



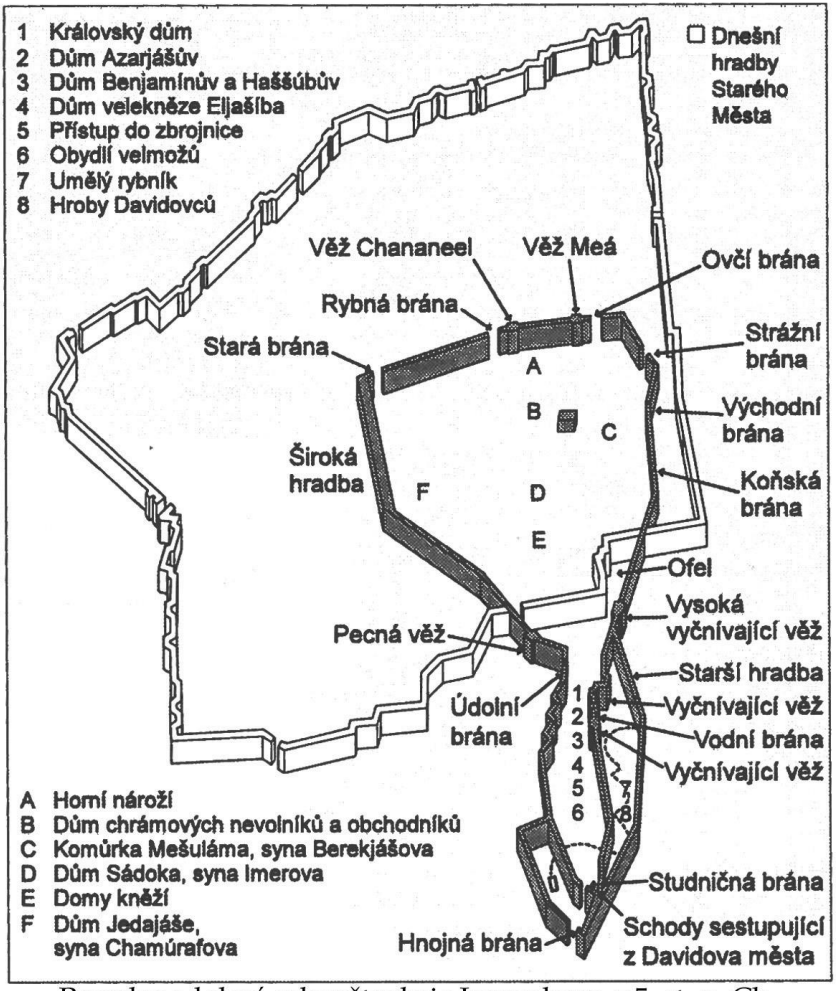
Jebús. Poloha Dávidovho mesta, Jeruzalema, na JV vrchu, hore Sion

Obr. č. 5



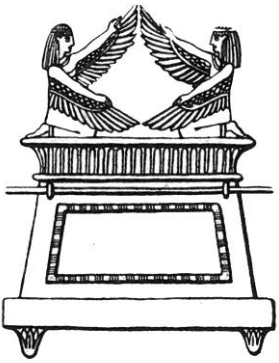
Jeruzalem v dobe od Šalamúna po Chizkijáša s naznačeným rozšírením mesta na S a Z a s chrámovým územím

Obr. č. 6



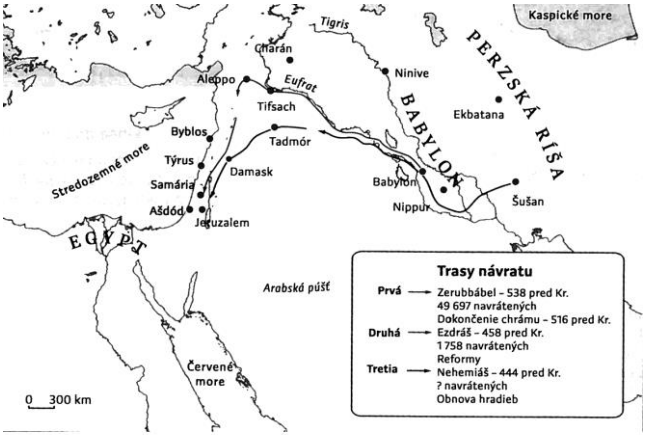
Pravdepodobná rekonštrukcia Jeruzalema z 5. st. p. Ch.
po prestavbe Nehemiášom

Obr. č. 7



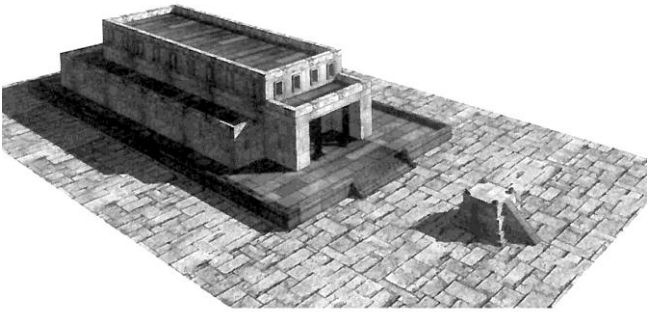
Rekonštrukcia Archy zmluvy

Obr. č. 8



Návrat z Babylonu

Obr. č. 9



Zerubábelov chrám

Obr. č. 10

ZARIADENIE CHRÁMU

Vďaka nedávnym objavom, ktoré osvetľujú text 1Krľ 6–7, môžeme nahliadnuť do bohatej výzdoby Šalamúnovho chrámu. Viac o bronzovom oltári na spaľované obete pozri v pozn. k 2Krn 4,1.

ARCHA ZMLUVY

Cherubov s krídlami lemujúcimi kráľovský trón nachádzame v egyptskom, izraelskom a fenickom umení (napr. v Megidde).



PRENOSNÉ BRONZOVÉ UMÝVADLO

Veľmi podobné prenosné umývadlo s kolieskami, aké sa používalo v nádvorí chrámu, sa našlo pri vykopávkach na Cypre. Naše zobrazenie kombinuje prvky z Biblie a archeologických dôkazov.



KADIDLOVÝ OLTÁRT

Kamenný oltár so štyrmi rohmi po obvode sa našiel pri Megidde. Vďaka nemu máme jasnejšiu predstavu o tvare zlatého kadidlového oltára v chráme.



STÔL NA PREDKLADANIE CHLEBA

Stôl na predkladanie chleba bol vyrobený zo zlata.

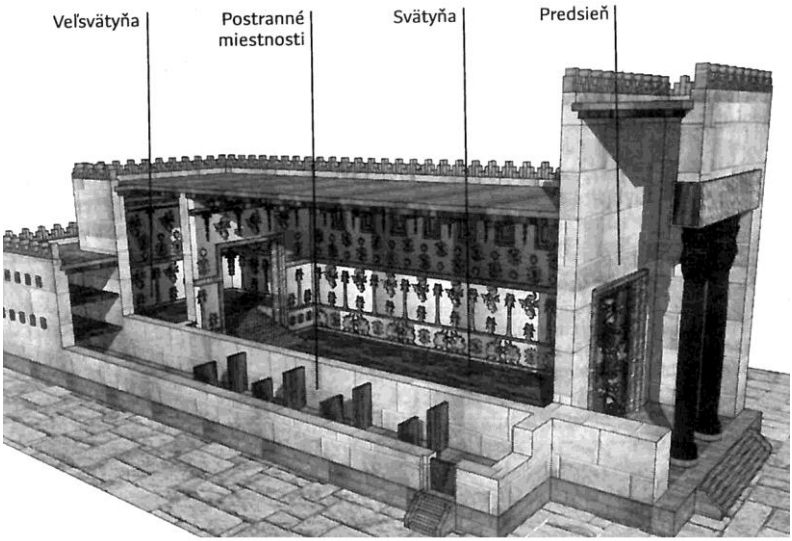


SVIETNIK

V chráme bolo desať svietnikov, päť po oboch stranách svätyne (1Krľ 7,49). Pri nich stálo desať stolov (2Krn 4,8). Sedemramenné rituálne svietniky sa našli na viacerých miestach v Izraeli, vrátane Chacóra a Dótanu. Stojan je vytvorený podľa bronzových exemplárov nájdených pri vykopávkach pri Megidde.



Obr. č. 11



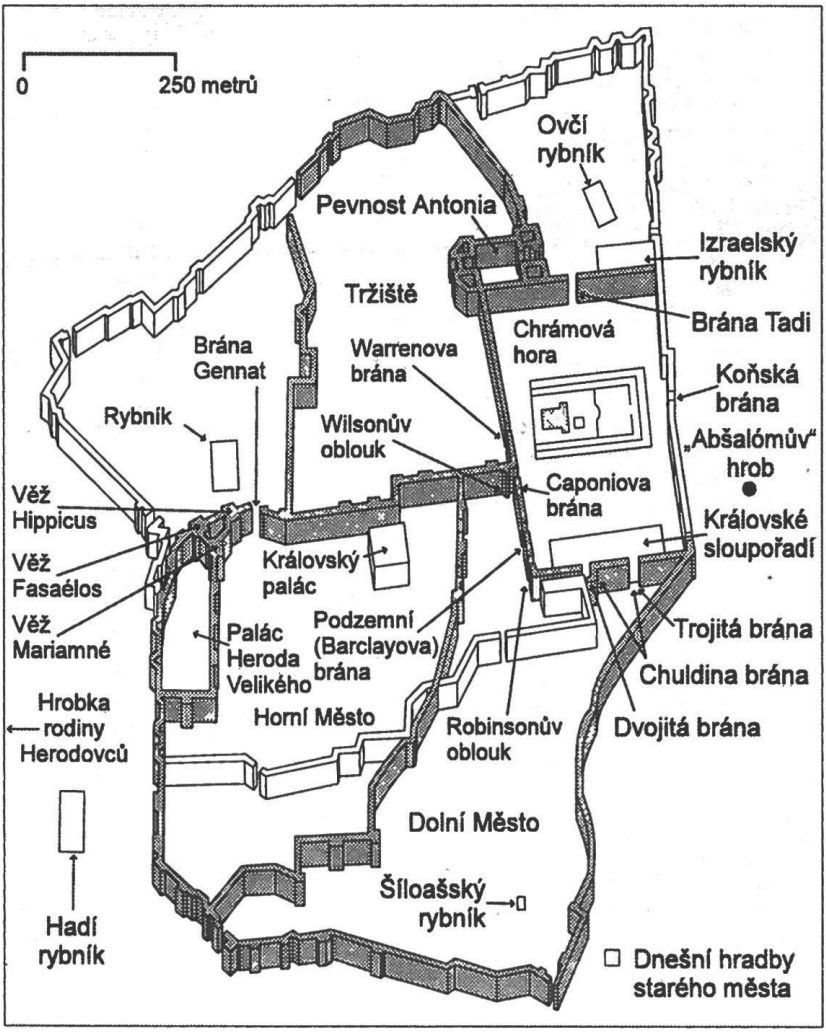
Stavba jeruzalemského chrámu

Obr. č. 12



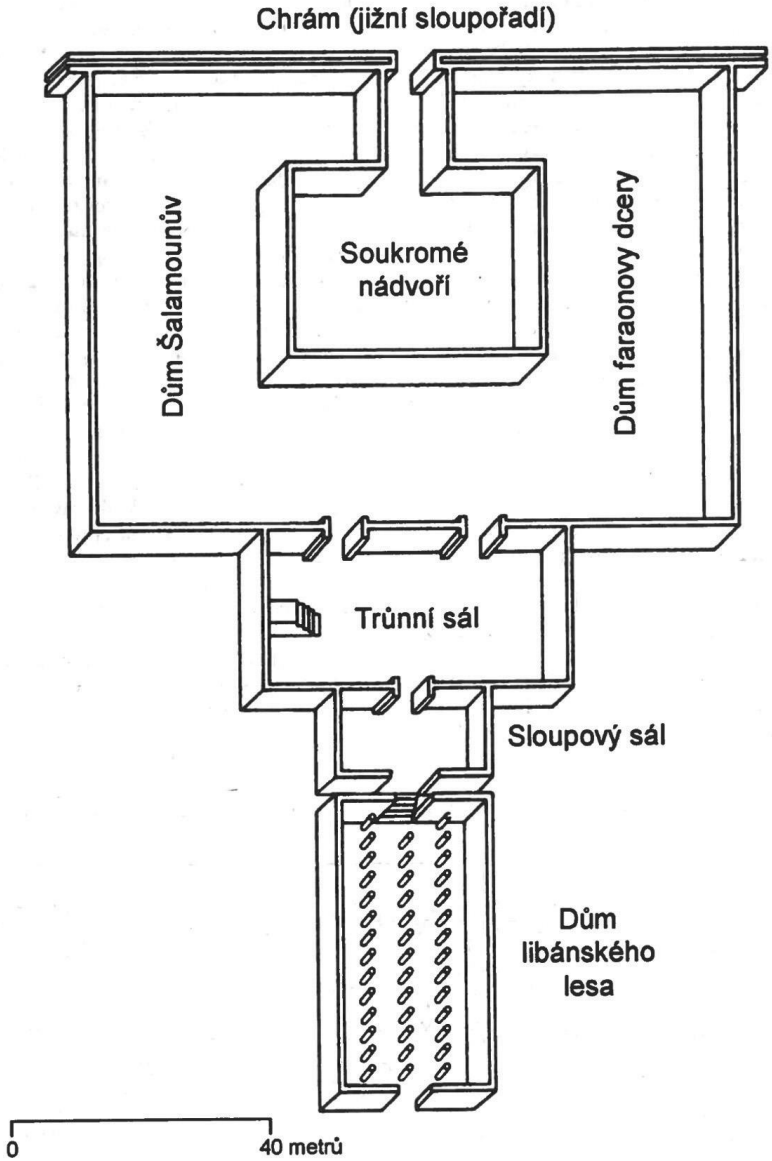
Maketa Jeruzalemského chrámu postaveného Herodesom Veľkým

Obr. č. 13



Jeruzalem v dobe Herodesa Veľkého

Obr. č. 14



Predpokladané usporiadanie
budov Šalamúnovho paláca v Jeruzaleme

Obr. č. 15

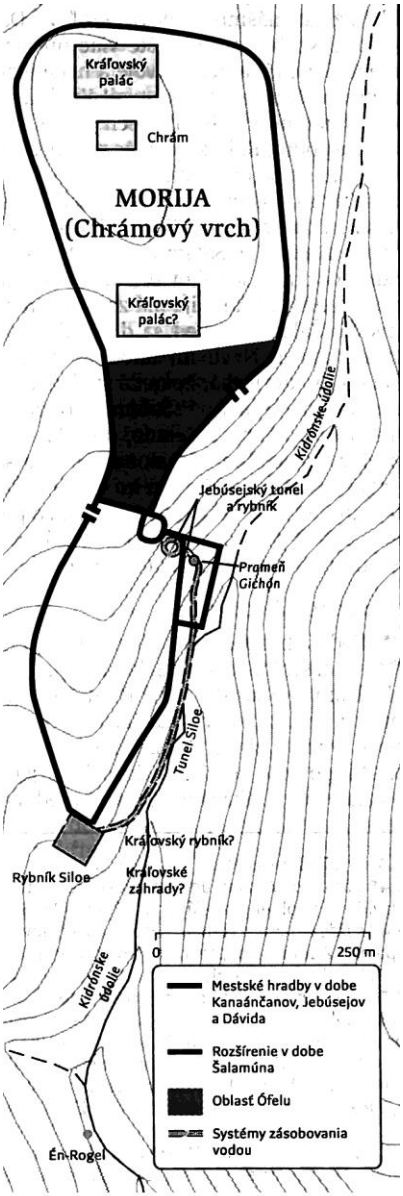


Obr. č. 16 Ruiny paláca kráľa Herodesa v Jeruzaleme



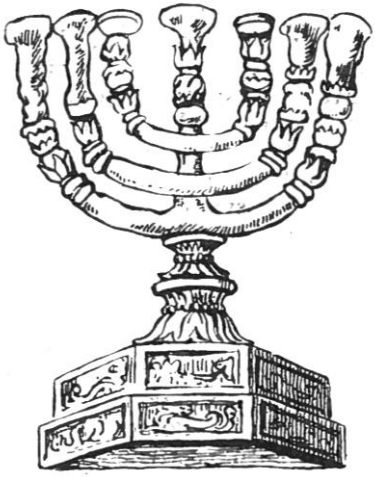
Víťazný oblúk Títa.
Zobrazenie sedemramenného svietnika.

Obr. č. 18



Šalamúnov Jeruzalem

Obr. č. 17



Rekonštrukcia sedemramenného sviernika podľa víťazného oblúka Títa.

Obr. č. 19

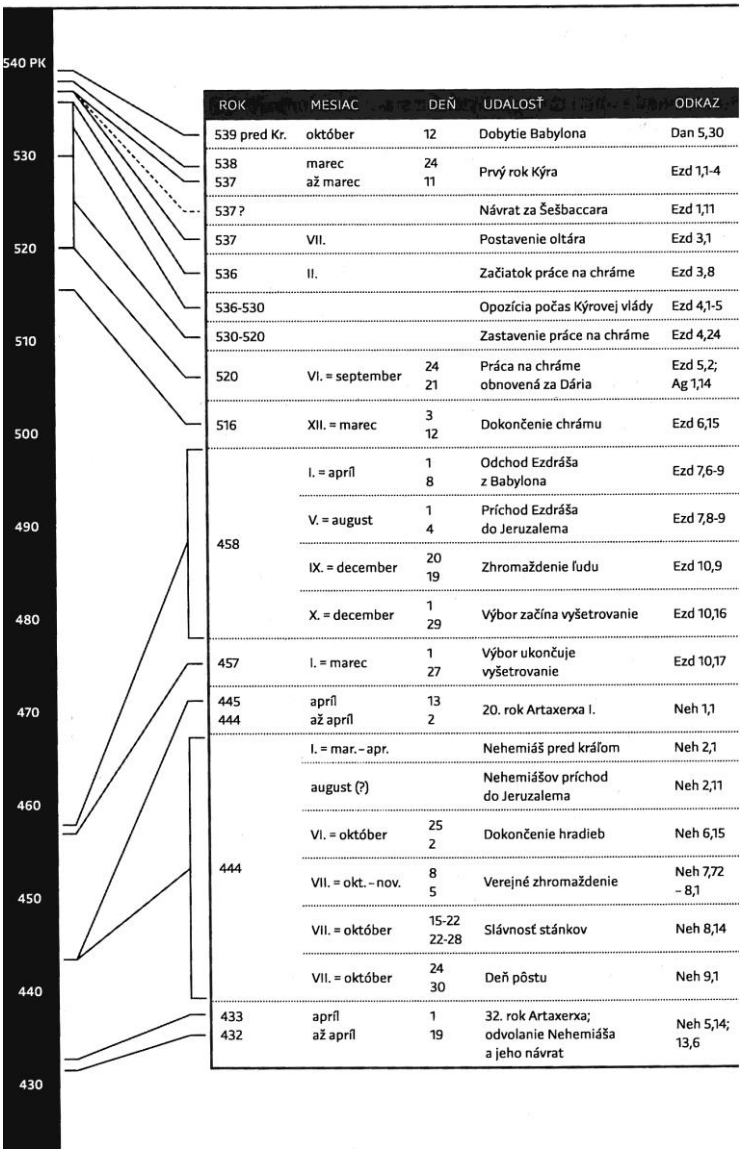


Judsko a Severný Izrael

Obr. č. 20

CHRONOLÓGIA: EZDRÁŠ – NEHEMIÁŠ

Chronológia: Ezdráš–Nehemiáš
Nižšie uvedené dátumy sú uvedené podľa židovského kalendára od nísanu do nísanu (pozri tab. na str. 113). Rímske číslice predstavujú mesiace, arabské číslice predstavujú dni.



ROK	MESIAC	DEŇ	UDALOSŤ	ODKAZ
539 pred Kr.	október	12	Dobytie Babylona	Dan 5,30
538 537	marec až marec	24 11	Prvý rok Kýra	Ezd 1,1-4
537 ?			Návrat za Šešbaccara	Ezd 1,11
537	VII.		Postavenie oltára	Ezd 3,1
536	II.		Začiatok práce na chráme	Ezd 3,8
536-530			Opozícia počas Kýrovej vlády	Ezd 4,1-5
530-520			Zastavenie práce na chráme	Ezd 4,24
520	VI. = september	24 21	Práca na chráme obnovená za Dária	Ezd 5,2; Ag 1,14
516	XII. = marec	3 12	Dokončenie chrámu	Ezd 6,15
458	I. = apríl	1 8	Odchod Ezdráša z Babylona	Ezd 7,6-9
	V. = august	1 4	Príchod Ezdráša do Jeruzalema	Ezd 7,8-9
	IX. = december	20 19	Zhromaždenie ľudu	Ezd 10,9
	X. = december	1 29	Výbor začína vyšetrovanie	Ezd 10,16
457	I. = marec	1 27	Výbor ukončuje vyšetrovanie	Ezd 10,17
445 444	apríl až apríl	13 2	20. rok Artaxerxa I.	Neh 1,1
444	I. = mar. – apr.		Nehemiáš pred kráľom	Neh 2,1
	august (?)		Nehemiášov príchod do Jeruzalema	Neh 2,11
	VI. = október	25 2	Dokončenie hradieb	Neh 6,15
	VII. = okt. – nov.	8 5	Verejné zhromaždenie	Neh 7,72 – 8,1
	VII. = október	15-22 22-28	Slávnosť stánkov	Neh 8,14
	VII. = október	24 30	Deň pôstu	Neh 9,1
433 432	apríl až apríl	1 19	32. rok Artaxerxa; odvolanie Nehemiáša a jeho návrat	Neh 5,14; 13,6

O ŻYCIU POZAGROBOWYM W PIŚMIE ŚWIĘTYM I TRADYCJI ŚWIĘTEJ

Ks. Piotr FIEDORUK

Każdy chrześcijan powinien być świadom tego, że ziemskie życie jest jedynie wstępem do życia w wieczności. Czyny, których dokonujemy każdego dnia oraz siła naszej wiary zdecydują o naszym dalszym losie.

Temat życia pozagrobowego ze względu na swoją tajemniczość i złożoność zmartwychwstania pozostaje dla wielu chrześcijan niezrozumiałym i nieznanym. Można go określić na podstawie wnikliwej analizy Pisma Świętego oraz dzięki licznym świadectwom Ojców Kościoła.

Świat pozagrobowy jest realny i bliski nam wszystkim. Żyjemy w mistycznym związku z naszymi umarłymi za sprawą Odkupiciela, który zwyciężył śmierć, obalając potęgę zła. Chrystus Zmartwychwstał! A w Nim zmartwychwstaje cała ludzkość, lecz aby się to dokonało, z Nim i w Nim umieramy.

Św. Jan Złotousty w *Homilii Paschalnej* mówi: *Niech nikt nie lęka się śmierci Zbawiciela (…) Chrystus Zmartwychwstał i życie zatriumfuje*.

Lud Boży Starego Testamentu dla wyrażenia potęgi śmierci używał terminu *Szeol*, rozumianego jako ogromna przestrzeń, zbiorowy zbiór ludzkości, otchłań. Zstąpić do *Szeolu* znaczyło umrzeć. Przebywanie w nim równało się pozostawieniu człowieka we władzy śmierci. Królestwo śmierci to samo dno zniszczenia, kraina milczenia (Ps 94, 17; Ps 115, 17), kraj zapomnienia (Ps 88, 13), miejsce, z którego nigdy się nie wraca. Śmierć oznacza zerwanie ziemskich powiązań społecznych, a przede wszystkim wyłączenie ze społeczności chwalących Boga (Ps 88, 12). Dla narodu Izraela śmierć nie oznaczała przejścia do lepszego i szczęśliwszego życia. Była ona zejściem do niższego i gorszego stanu, definitywnym końcem. W rozmaitych miejscach Starego Testamentu śmierć ukazuje się jako następstwo grzechu, wręcz jako kara za grzech: *(…) z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz niechybnie umrzesz* (Gen 2, 17). Od momentu rajskiego upadku cały człowiek jako grzeszny podlega tej wrogiej sile, jaką jest śmierć: *Dla nieśmiertelności*

Bóg stworzył człowieka – uczynił go obrazem swej własnej wieczności. A śmierć weszła na świat przez zawiść diabła i doświadczają jej ci, którzy do niego należą (Mdr 2, 23). Powodzenie w życiu doczesnym, długie jego trwanie zależą od posłuszeństwa wobec Bożych przykazań (Ez 18, 5-9). Natomiast życie grzeszne sprowadza rychłą śmierć. Jak już wcześniej wspomniałem niechybnym następstwem śmierci w Starym Testamencie jest zepchnięcie do *ziemi zapomnienia*: *Nie ma tam żadnej czynności ni rozumienia ani poznania ani mądrości w Szeolu, do którego ty zdążasz* (Koh 9, 10). Jedynym pożytkiem takiego bytowania jest spoczynek i wolność od doczesnych udręk. Pogląd Hebrajczyków na temat życia pozagrobowego z czasem uległ zmianie. Miało to miejsce za sprawą zetknięcia się z filozofią hellenistyczną (platońska idea duszy nieśmiertelnej)[1]. *Dlatego się cieszy moje serce, dusza się raduje, a ciało moje będzie spoczywać z ufnością, bo nie pozostawisz mojej duszy w Szeolu i nie dozwolisz, by wierny tobie zaznał grobu. Ukażesz mi ścieżką życia, pełnię radości u Ciebie, rozkosze na wieki po twojej prawicy* (Ps 16, 9-11). Obszerny poetycki obraz w Księdze Mądrości (4, 20 – 5, 16) ukazuje eschatologiczny Sąd Boży. Sprawiedliwy staje z *wielką śmiałością* wobec prześladowców, którzy w niewczesnym żalu uznają swój błąd nie do naprawienia, w końcu sprawiedliwi *otrzymają wspaniałe królestwo*, a wrogów czeka klęska. Z całości tego obrazu można wnioskować, że sąd ten będzie jednostkowy i szczegółowy: Jakkolwiek zresztą byłoby to *obliczanie* grzechów – z pewnością ma na celu ukazanie bezbożnym ich oczywistej winy[2].

Sąd indywidualny w dniu dzisiejszym możemy określić jako proces sądowy, któremu poddawany jest każdy jeden człowiek bezpośrednio po śmierci, który decyduje o losie duszy po rozłączeniu z ciałem do momentu zmartwychwstania i Sądu Ostatecznego. Zgodnie ze słowami Jezusa Chrystusa człowiek zawsze znajduje się na drodze prowadzącej do Sądu Bożego. Ze swoim przeciwnikiem powinien pogodzić się już w drodze na sąd i w ten sposób uniknąć wyroku (Mt 5, 25-26). Musi przynosić dobre owoce, by w ten sposób uniknąć ognia piekielnego (Mt 7, 19). Przedmiotem sądu będą nie tylko zewnętrzne uczynki, ale także

[1] A. Jankowski, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, Kraków 1987, s. 152.
[2] K. Romaniuk, *Księga Mądrości, Wstęp – przekład z oryginału – komentarz,* Poznań 1969. s. 59.

postawa wewnętrzna (Mt 5, 21-22). Przypowieść o bogaczu i ubogim Łazarzu (Łk 16, 19-31) poucza nas o nagrodzie i karze na tamtym świecie i przestrzega przed fałszywą postawą na ziemi. Słowa Chrystusa skierowane do skruszonego łotra (Łk 23, 43) budzą nadzieję, że nawrócenie nawet w ostatniej godzinie otwiera bramy Królestwa Niebieskiego. Znaczna większość wypowiedzi Nowego Testamentu o Sądzie Bożym, który czeka ludzkość i człowieka odnosi się do powszechnego Sądu Ostatecznego u kresu dziejów, sądu nieodłącznego od Paruzji Chrystusa. Niektóre jednak z tych wypowiedzi zupełnie abstrahują od czasu, w jakim ów sąd nastąpi, akcentując raczej to, że będzie mu podlegał każdy człowiek wraz z czynami całego życia. Przypowieść o bogaczu i Łazarzu zawiera prawdę o rozstrzygnięciu losu człowieka natychmiast po śmierci: *Zmarł żebrak i aniołowie zanieśli go na łono Abrahama. Zmarł także bogacz i został pogrzebany. Gdy w otchłani pogrążony w mękach podniósł oczy ujrzał z daleka Abrahama i Łazarza na jego łonie* (Łk 16, 22). Sytuację pośmiertną obu bohaterów przypowieści uwyraźnia odpowiedź Abrahama, której udzielił zrozpaczonemu bogaczowi: *Wspomnij synu, że za życia otrzymałeś swe dobra, a Łazarz przeciwnie – niedolę; teraz on tu doznaje pociechy, a ty męki cierpisz* (Łk 16, 25). Główne pouczenie tej przypowieści o chwili śmierci, która może gruntownie zmienić los człowieka w wieczności w porównaniu z jego stanem w życiu doczesnym opiera się na milczącym założeniu, że właśnie w owej chwili Bóg dokonuje sprawiedliwej oceny minionego życia, a to jest właśnie sąd w czasie odróżniony od Sądu Ostatecznego.

Pojęcie sądu indywidualnego znane już było Platonowi, według którego o jakości życia na tamtym świecie decyduje ocena życia ziemskiego[1]. W trzech dialogach Platon ukazuje sąd nad zmarłymi, w którym rolę sędziów pełnia trzej półbogowie. Winni muszą iść do *Tartaru* – miejsca potępienia lewą drogą, sprawiedliwi natomiast podążają prawą drogą w stronę wysp szczęścia. Według tego mitu kary są wymierzane przede wszystkim za przestępstwa moralne. Grzesznicy zostają wrzuceni do *Tartaru* na całą wieczność lub na jakiś czas, sprawiedliwi natomiast docierają do czystych mieszkań.

[1] Platon, *Dialogi*, Warszawa 1993, s. 237.

Wyraźne świadectwa mówiące o sądzie indywidualnym po śmierci istnieją w tradycji chrześcijańskiej dzięki nauce świętych Ojców Kościoła. Błogosławiony Augustyn[1], powołując się na przypowieść o bogaczu i Łazarzu, za słuszną uznaje wiarę w to, że dusze podlegają osądowi zaraz po opuszczeniu ciał, zanim się znajdą w miejscu, w którym będą osądzone wraz z ciałami. Wiarę tę potwierdza święty Jan Chryzostom, a święty Efrem Syryjczyk podaje nawet opis sądu indywidualnego: jako oskarżyciel pojawia się na nim diabeł, który domaga się swojej cząstki i przedstawia dowody winy grzeszników; święty Efrem opisuje przerażenie i smutek duszy, która jednak – jeśli się okaże sprawiedliwa – znajdzie opiekę u aniołów i przez nich zostanie przyjęta. Doktrynie sądu indywidualnego towarzyszy idea nagrody po śmierci, udzielanej zaraz po zakończeniu ziemskiego żywota, a przed Sądem Ostatecznym. Istnienie takiej natychmiastowej nagrody przyjmuje się najpierw w odniesieniu do męczenników. Tak na przykład Klemens Rzymski mówi, że Piotr przez swoją męczeńską śmierć *odszedł do chwały, na którą sobie dobrze zasłużył*[2]. Również Polikarp ze Smyrny jest przekonany, że męczennicy i apostołowie *są teraz w należnym im miejscu przy Panu*[3]. Święty Cyprian uważa, iż osiągnięcie natychmiastowej nagrody jest możliwe nie tylko dla męczenników, ale dla każdego ze sprawiedliwych chrześcijan[4].

Sprawiedliwy Bóg nie zapomina o swoich synach po ich śmierci: *Dusze sprawiedliwych są w ręku Boga i nie dosięgnie ich męka. Zdało się oczom głupich, że pomarli. Zejście ich poczytano za nieszczęście i odejście od nas za unicestwienie, a oni trwają w pokoju* (Mdr 3, 1-3). Przedwczesna śmierć, która dawniej uchodziła za karę Bożą może niekiedy być objawem Bożej łaskawości, upodobania Boga, który spieszy wyrwać taką duszę spośród nieprawości. Naród żydowski w ostatniej fazie objawienia Starego Testamentu pojmuje życie pozagrobowe jako oczekiwanie na zmartwychwstanie, które Bóg obiecał w słowach proroków: *Wielu*

[1] J. Finkenzeller, *Podręcznik teologii dogmatycznej. Eschatologia,* Kraków 2000, s. 86.
[2] Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, Kraków 1988, s. 65.
[3] Polikarp ze Smyrny, *List do Kościoła w Filippi*, Kraków 1988, s. 197.
[4] J. Finkenzeller, dz. cyt., s. 88.

zaś, co posnęli w prochu ziemi, zbudzi się: jedni do wiecznego życia, drudzy ku hańbie, ku wiecznej odrazie (Dn 12, 2).

W dziełach Ojców Kościoła istnieje koncepcja stanu pośredniego, jako pewnego sposobu istnienia duszy pomiędzy śmiercią i zmartwychwstaniem. Według Tertuliana pełna realizacja nagrody i kary nastąpi dopiero po powszechnym zmartwychwstaniu i sądzie[1]. Niemniej Tertulian przedstawia teorię stanu pośredniego, w którym zmarli oczekują na osiągnięcie swojego stanu ostatecznego. Nawiązując do przypowieści oraz do tradycji mówiącej o zstąpieniu Chrystusa do otchłani Tertulian przyjmuje, że aż do zmartwychwstania dusze zmarłych żyją na *wygnaniu* w Hadesie, rozumianym jako ogromna przestrzeń pod ziemią. Przypuszcza on jednak, że w oczekiwaniu na decydujący wyrok dusze w Hadesie doznają kary i pociechy. Podobne poglądy reprezentuje święty Hipolit. Po śmierci aniołowie, uważani za stróżów Hadesu zamykają dusze w ciemnym podziemnym więzieniu, gdzie pozostają do dnia zmartwychwstania. Niektóre z nich – niewątpliwie grzesznicy – te, które zasłużyły na potępienie za swój sposób życia, doznają doczesnych kar. Sprawiedliwi natomiast są wprowadzeni do jasnej i przyjaznej części podziemia, która się nazywa *łono Abrahama*. Tam zażywają towarzystwa aniołów i patriarchów oraz cieszą się widokiem przyszłej nagrody. Po zmartwychwstaniu ukaże się Chrystus jako sędzia i grzeszników pośle w wiekuisty ogień. Sprawiedliwi natomiast wejdą do Królestwa Niebieskiego. Święty Efrem Syryjczyk wyobraża sobie stan pośredni jako sen[2]. Pozbawiona ciała dusza jest jakby związana. Można ją przyrównać do embrionu w łonie matki. W *Szeolu* panuje absolutna równość, do tego stopnia, że jednego cienia nie można odróżnić od drugiego. Jednak święty Efrem również przyjmuje istnienie dwóch odrębnych miejsc, w których dusze zmarłych czekają na zmartwychwstanie i sąd. Grzesznicy oczekują w *Szeolu* razem z niszczejącymi ciałami wszystkich zmarłych, podczas gdy sprawiedliwi przebywają w *rozkosznych mieszkaniach obszaru nieba*.

[1] J. Finkenzeller, dz. cyt., s. 103.
[2] Tamże, s. 105.

Kościół prawosławny rozróżnia możliwość trzech stanów w życiu pozagrobowym: rajskiej szczęśliwości i dwojakich mąk z możliwością uwolnienia od nich przez modlitwy Kościoła i wewnętrzny proces zachodzący w duszy oraz bez tej możliwości. Nie znane jest natomiast pojęcie czyśćca jako odrębnego miejsca lub stanu, co przyjęła dogmatyka katolicka[1]. Nie można odrzucać istnienia stanu pośredniego, w którym udziałem dusz zmarłych jest doczesna nagroda lub kara. Śmierć kładzie kres moralnemu rozwojowi człowieka, a zapoczątkowuje stan pozaziemskiej zapłaty za ziemskie uczynki. Dusze dobrych już wcześniej odczuwają coś z przyszłej pełni nagrody, którą otrzymają po zmartwychwstaniu. Dusze złych już naprzód odczuwają mękę, na jaką zostaną skazane po Sądzie Ostatecznym. Zatem w stanie pośrednim jedni i drudzy doświadczają względnej szczęśliwości bądź względnego ucisku, które po Sądzie Ostatecznym osiągną swój pełny wymiar. W następstwie tego już w stanie pośrednim istnieją rozmaite stopnie szczęścia lub męki.

Życie pozagrobowe duszy w stanie oczekiwania na Sąd Ostateczny, który definitywnie zadecyduje o jej losie zakończy się w dniu Paruzji. Przez Paruzję rozumiemy przyjście wywyższonego Pana (Syna Człowieczego) przy końcu czasów w potędze i chwale. Wiążą się z nią zmartwychwstanie i Ostateczne Sąd nad światem. W Nowym Testamencie Paruzję nazywa się Dniem Pańskim. Dzień Pański utożsamia się z Dniem Jahwe, którego oczekiwał Stary Testament. Termin Dnia Jahwe występuje u proroków począwszy od VIII wieku przed Chrystusem. Oznacza on dziejową interwencję Jahwe wzorowaną na wielu poprzednich, które przeważnie przejawiały się jako klęski żywiołowe stanowiące karę Bożą czy wezwanie do opamiętania się (Jl 1, 15). Dzień Jahwe zwany inaczej *owym dniem* ma przynieść Izraelowi przede wszystkim wyzwolenie od wrogów, ale także sprawiedliwy sąd, nie tylko nad poganami. Ta chwila na początku wyraźnie dziejowa powoli przesuwa się w bliżej nieokreśloną dal czasową, aż wreszcie przechodzi do ściśle

[1] S. Bułgakow, *Prawosławie,* Białystok-Warszawa 1992, s. 198.

pojętej eschatologii. Dzień ten przyniesie sprawiedliwym zbawienie (Za 12, 4) a grzesznikom nieszczęście (Am 5, 18)[1].

W tekście trzech pierwszych Ewangelii wypowiedzi dotyczące Paruzji znajdują się w tak zwanej *eschatologicznej mowie Jezusa*, której treść stanowi koniec świata (Mt 24, 1 – 25, 46; Mk 13, 1-37; Łk 21, 5-36). Paruzja Syna Człowieczego stanowi tylko jeden z tematów całej mowy – choć niezaprzeczalnie najważniejszy. Ewangelista Marek używając starotestamentowych zwrotów wyraża uroczyste przyjście Syna Człowieczego, którego ukazanie się pociągnie za sobą zaburzenia w kosmosie: *I gwiazdy będą spadać z nieba i moce niebieskie będą poruszone. A wtedy ujrzą Syna Człowieczego przychodzącego na obłokach z wielką mocą i chwałą* (Mk 13, 25-26). Ewangelista Mateusz wyraźniej zaznacza sędziowską funkcję Syna Człowieczego (Mt 25, 31-46). W Ewangelii Łukasza Paruzja jest rozumiana między innymi jako dzień pełnego odkupienia i początek definitywnego panowania Boga: *A gdy się to zacznie dziać wyprostujcie się i podnieście głowy swoje, gdyż zbliża się odkupienie wasze* (Łk 21, 28). Zagadnienie Paruzji poruszane jest również w listach apostoła Pawła. Paruzja dla apostoła Pawła nie jest jedynie przyjściem Pana w mocy i chwale, ale w pełni tego słowa znaczeniu wydarzeniem zbawczym, ponieważ z Paruzją związane jest zmartwychwstanie ludzi i przyodzianie ich ciałem uwielbionym. Najważniejszym określeniem Chrystusa, tym, w którym apostoł Paweł zawiera całą treść dzieła zbawienia jest tytuł *Kirios* (Pan). *Kirios* to wskrzeszony, wywyższony Pan. W Zmartwychwstaniu Chrystusa haniebna śmierć krzyżowa okazała się zbawienną. Zmartwychwstanie i Paruzja to dwa nierozłączne fakty, stanowiące dwa oblicza jednej rzeczywistości zbawienia. Chwała, jaką Chrystus został okryty w Zmartwychwstaniu, w Paruzji stanie się jasna dla wszystkich. W I Liście do Tesaloniczan Paruzja jest ukazana jako wielki pochód triumfalny zbawionych, którzy *wychodzą naprzeciw przybywającemu Panu*: *Sam bowiem Pan zstąpi z nieba na hasło; na głos archanioła i na dźwięk trąby Bożej, a zmarli w Chrystusie powstaną pierwsi. Potem my, żywi (tak) pozostawieni, wraz z nimi będziemy porwani w powietrze na obłoki naprzeciw Pana. W ten sposób na zawsze będziemy z Panem* (1 Tes 4, 16-17). W I Liście

[1] A. Jankowski, dz. cyt., s. 27.

do Koryntian (15, 24-28) apostoł Paweł ukazuje Paruzję jako definitywne zwycięstwo Chrystusa nad wrogimi Bogu potęgami, jako poddanie się Syna Ojcu, ażeby Bóg był wszędzie i we wszystkim przemawiał. W Apokalipsie apostoła Jana termin Paruzja wprawdzie się nie pojawia, za to zdecydowanie wyraźniej odzwierciedlone zostały związane z nią wydarzenia. Do jakiego stopnia całą tą księgę przenika oczekiwanie Paruzji stanowiące źródło nadziei prześladowanego Kościoła pokazuje już sam jej układ: na samym początku (1, 11) i przy końcu (22, 20) mówi ona o rychłym przyjściu Pana. Podobnie jak w tradycji synoptycznej, przychodzący w Paruzji Chrystus przedstawiony w Apokalipsie został w motywach i obrazach apokaliptycznych, które Go ukazują jako Króla królów, Pana panów i Sędziego czasów ostatecznych (Ap 19, 11-16). We fragmentach Nowego Testamentu mówiących o Paruzji i końcu świata są wymieniane różne znaki – zapowiedzi tych czasów ostatecznych, a mianowicie: głoszenie Ewangelii na całym świecie (Mt 24, 14), nawrócenie się narodu żydowskiego do Chrystusa, gdy do Kościoła wejdzie pełnia pogan (Rzym 11, 1), klęska głodu, ucisk, prześladowanie i zwodzenie chrześcijan (Mk 13, 5-15), nadejście antychrysta (Ap 13, 1-18). W powyższych tekstach nieistotna jest chronologia. Wymienione znaki nie dają żadnych podstaw do wyliczenia czasu nadejścia Paruzji, o czym zresztą powiedział sam Chrystus: *Lecz o dniu owym i godzinie nikt nie wie, nawet aniołowie niebiescy tylko sam Ojciec* (Mt 24, 36).

Wraz z przyjściem w chwale wywyższonego Syna Człowieczego nastąpi zmartwychwstanie, które stanowi sedno nadziei chrześcijańskiej: *Jeśli nie ma zmartwychwstania, to i Chrystus nie zmartwychwstał. A jeżeli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne jest nasze nauczanie, próżna jest także nasza wiara* (1 Kor 15, 13-14). W Zmartwychwstaniu Bóg okazuje się Bogiem życia i zbawienia. Rozważania na temat zmartwychwstania należy rozpocząć od świadectwa Starego Testamentu. Wiara w zmartwychwstanie stanowi pewien etap rozwoju niektórych elementów pojęcia Boga, jakie miał naród izraelski. Można wyodrębnić dwie główne siły napędowe starotestamentowej ewolucji wiary w zmartwychwstanie: wiara w Boga życia i wiara w Boga sprawiedliwego. Bóg Izraela jest bardzo często zwany Bogiem żywym (Iz 37, 4; Ps 42, 3). Bóg posiada życie z samej swej natury. Wszelkie życie w świecie stanowi

Jego dar, On też nim rozporządza. Bóg daje tchnienie życia, On je też odbiera w śmierci. Śmierć stanowi normalny składnik losu człowieka. Ludzka nadzieja się spełnia, kiedy człowiek umiera *w późnej (…) starości, syty życia* (Gen 25, 8) i łączy się ze swoimi przodkami. Człowiek żyje nadal w swoich potomkach, którym dane będzie ujrzeć koniec świata. Jednak ta nadzieja nie może zadowolić na dłuższą metę, tym mniej, że dalsze życie w *Szeolu* pojmuje się jako zredukowaną formę ludzkiej egzystencji. Naród wybrany coraz częściej zadaje sobie pytania: Jeżeli Bóg jest *Panem życia i śmierci* to dlaczego wspólnota z nim miałaby się skończyć wraz ze śmiercią? Dlaczego Bóg nie myśli już o zmarłych, dlaczego oni nie mogą Go już wychwalać? Naturalność śmierci staje się coraz bardziej problematyczna, stoi ona w sprzeczności z wiarą w Boga i z *Jego wiernością przymierza*. Wiara w Boga żywego i wiernego rodzi nadzieję życia po śmierci, życia ukrytego w Bogu, we wspólnocie z Nim. Ta wiara w Boga, Pana i Dawcę życia znajduje wyraz najpierw w opowiadaniach o wskrzeszeniach dokonywanych w życiu i śmierci Elizeusza (II Król 4, 35; 13, 20). Jeżeli Bóg może dawać życie nawet zmarłym, ponieważ jest Panem swego ludu i żyje z nim we wspólnocie łaski, to lud ten może słusznie oczekiwać, że przywróci On życie zmarłym i będzie żył ze swoim ludem we wspólnocie nie znającej kresu. Bóg Izraela jest Bogiem sprawiedliwym. Prześladowany naród wybrany pokłada w Nim swe nadzieje wierząc, iż istnieje jakieś Jego działanie poza pełną okrucieństwa historią, które w pełnym blasku ukaże sprawiedliwość Boską. Bóg żywy i wierny, który zawarł przymierze ze swym ludem musi objawić swoją sprawiedliwość w nowym świecie, który sam powoła do istnienia. Dlatego staje się zrozumiałe, że wiara w zmartwychwstanie od samego początku zawarta w obrazie Boga do pełnego rozwoju dochodzi właśnie w czasie prześladowań. Doskonałym świadectwem wiary w zmartwychwstanie jest proroctwo Daniela z okresu okrutnych prześladowań Antiocha IV (175-164): *Wielu zaś co posnęli w prochu ziemi, zbudzi się: jedni do wiecznego życia, drudzy ku hańbie, ku wiecznej obrazie. Mądrzy będą świecić jak blask sklepienia, a ci, którzy nauczali wielu sprawiedliwości, jak gwiazdy przez wieki i na zawsze* (Dn 12, 2-3).

W Nowym Testamencie najdoskonalszy obraz zmartwychwstania, jego teologię odnajdujemy w listach apostoła Pawła. Ze szczególną wnikliwością zmartwychwstanie apostoł Paweł rozważa w piętnastym rozdziale I Listu do Koryntian, gdzie znajduje się także najstarsze chrześcijańskie wyznanie wiary w śmierć i Zmartwychwstanie Chrystusa (I Kor 15, 3-5). Według apostoła Pawła istnieje nierozerwalny związek Zmartwychwstania Chrystusa z naszym przyszłym zmartwychwstaniem. Dotyczy on zarówno samego *faktu* zmartwychwstania, jak też *wyglądu zmartwychwstania ciała*. Wyraźne odniesienia zachodzące pomiędzy Zmartwychwstaniem Chrystusa i naszym wynikają już stąd, że Zmartwychwstanie Chrystusa należy zasadniczo do kategorii powszechnego zmartwychwstania. Jest ono pierwsze zarówno chronologicznie, jak też w porządku godności. Zmartwychwstanie Chrystusa i nasze stanowią uporządkowaną całość. Zapoczątkowany w Zmartwychwstaniu Chrystusa proces zbawienia musi znaleźć przedłużenie i dopełnienie w naszym zmartwychwstaniu: *Jeśli bowiem wierzymy, że Jezus istotnie zmarł i zmartwychwstał, to również tych, którzy zmarli w Jezusie Bóg wyprowadził wraz z Nim* (I Tes 4, 14). Jak przez pierwszego Adama śmierć przyszła na świat i umierają wszyscy, którzy od niego pochodzą, tak też przez Chrystusa, drugiego Adama, wszyscy będą ożywieni (I Kor 15, 21-22). Chrystus jest głową ciała Kościoła, my jesteśmy jego członkami. Od momentu Zmartwychwstania Chrystus (Głowa) znajduje się w chwale, my, członki tego ciała, pójdziemy w jej ślady: *(…) z Nim również żyć będziemy* (Rzym 6, 8). Posługując się rozmaitymi obrazami i porównaniami apostoł Paweł próbuje wyjaśnić różnicę między ciałem ziemskim i zmartwychwstałym oraz absolutną odmienność tego ostatniego. Zakłada przy tym, rzecz jasna, że przyczyną tej nowej postaci cielesności jest stwórcza moc Boga, którego działanie pozostanie dla nas tajemnicą i z tej racji nie może być dla nas wyjaśnione. Pierwszy obraz, którym posługuje się to *siew zwykłego ziarna* i zbieranie, co zeń wyrosło: *To, co siejesz nie ożyje jeśli wprzód nie umrze*. *To, co zasiewasz nie jest od razu ciałem, którym ma się stać potem, lecz zwykłym ziarnem, na przykład pszenicznym, lub jakimś innym. Bóg zaś takie mu daje ciało, jakie zechciał, każdemu z nasion właściwe* (I Kor 15, 36-38). *Zasiewa się zniszczalne – powstaje zaś niezniszczalne; staje się niechwalebne – powstaje zaś niezniszczalne;*

sieje się słabe – powstaje mocne; zasiewa się ciało zmysłowe – powstaje ciało duchowe. Jeżeli jest ciało zmysłowe jest też ciało duchowe (I Kor 15, 42-44). Jak Bóg swoją mocą może ze zwykłego niepozornego ziarna wyprowadzić wspaniałą roślinę i nadać jej określony wygląd, tak też moc Boża może z ciała złożonego do grobu i podlegającego rozkładowi wywieść nowe ciało chwalebne[1].

W Chrystusie, Wcielonym Synu Bożym, który zmartwychwstał w ciele został nam dany i ukazany wzorzec przyszłego zbawienia. W swoim dziele *O zmartwychwstaniu zmarłych* apologeta Atenagoras[2], aby udowodnić najpierw samą jego możliwość, odwołuje się do wszechmocy Boga. Jest ono uzasadnione i konieczne, ponieważ jako istota rozumna człowiek jest przeznaczony do życia wiecznego, a ciało należy do jego natury i ma udział w zapłacie na tamtym świecie. Poza tym człowiek został przeznaczony do takiej szczęśliwości, jakiej w tym życiu nie można osiągnąć. Tertulian głosi, iż ciało jest fundamentem zbawienia. Dla Augustyna zmartwychwstanie w dniu ostatecznym stanowi cechę charakterystyczną wiary chrześcijańskiej. Nazywa je najważniejszym wydarzeniem, będącym punktem granicznym oddzielającym czas od wieczności; obejmuje ono całkowitą przemianę świata materialnego. Zmartwychwstanie jest końcem historii i początkiem wiecznego szabatu. Grzegorz z Nyssy sądzi, że ciało zmartwychwstałe będzie identyczne z ziemskim i jako takie rozpoznawalne, ale w swej duchowej strukturze będzie *subtelne i eteryczne*, *jaśniejsze i uwodząco piękne*.

Bibliografia:

A. Jankowski, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, Kraków 1987.
K. Romaniuk, *Księga Mądrości, Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1969.
Platon, *Dialogi*, Warszawa 1993.
J. Finkenzeller, *Podręcznik teologii dogmatycznej. Eschatologia*, Kraków 2000.

[1] J. Finkenzeller, dz. cyt., s. 178.
[2] Tamże, s. 180.

Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, Kraków 1988.
Polikarp ze Smyrny, *List do Kościoła w Filippi*, Kraków 1988.
S. Bułgakow, *Prawosławie,* Białystok-Warszawa 1992.

KULTUROTWÓRCZA MISJA SŁOWA BOŻEGO. W 1155. ROCZNICĘ PRZYBYCIA ŚWIĘTYCH CYRYLA I METODEGO NA MORAWY

Ks. dr Artur ALEKSIEJUK

Wprowadzenie

Przypadająca w 2018 roku 1155. rocznica przybycia świętych Cyryla (ok. 827-869) i Metodego (ok. 815-885) na Wielkie Morawy skłania do refleksji nad kulturotwórczym znaczeniem ich misji w historii i teraźniejszości narodów Europy środkowo-wschodniej. Przekazując naszym przodkom słowa Ewangelii, w zrozumiałym dla nich języku, święci bracia z Sołunia[1] nie tylko zasiali w ich sercach ziarno zbawiennej wiary w Trójjedynego Boga, która przecież „rodzi się ze słuchania" (Rz 10, 17) Dobrej Nowiny. Na bazie Boskiej nauki stworzyli głagolicę – alfabet, zapis mowy Słowian, która odtąd stała się nośnikiem wartości ewangelicznych, na fundamencie których wzniesiono gmach europejskiej cywilizacji. Dlatego wielka rodzina słowiańskich narodów słusznie nazwała ich apostołami Słowian, uznając ich zarówno za ojców chrześcijaństwa na terenach położonych w centralnej części Europy. Świętym braciom udało się zainicjować więź między religią chrześcijańską a rodzimą kulturą narodów słowiańskich, która oparła się licznym prześladowaniom i przetrwała próbę czasu, przynosząc „obfity owoc" (J 15, 5). Misja cyrylo-metodiańska miała więc znaczenie kulturotwórcze. Dlatego warto jest rozpocząć od przypomnienia znaczenia pojęcia „kultura", aby następnie, identyfikując jej cechy charakterystyczne, wskazać na niektóre, właśnie kulturotwórcze, aspekty działalności „nauczycieli krajów słowiańskich"[2].

[1] Słowiańska nazwa Tesalonik.

[2] Troparion ku czci świętych Cyryla i Metodego. W: A. Aleksiejuk, *Modlitwy dla najmłodszych.* Ząbki: Artur Aleksiejuk, 2015. S. 94.

Znaczenie terminu «kultura» i jego rozumienie w pierwszym tysiącleciu

Termin „kultura" należy do podstawowych pojęć nauk humanistycznych. Chociaż zastosowanie tego pojęcia spopularyzowało się dopiero w XX wieku, to jego etymologia sięga czasów starożytnych. Pierwotnie, łacińskie słowo *cultura* oznaczało uprawę ziemi. Znaczenie temu słowu, bardzo zbliżone do tego, w jaki sposób rozumiemy je dzisiaj, nadał Cyceron (106-43 p.n.e). W *Rozmowach tuskulańskich* posłużył się on sformułowaniem *cultura*, zestawiającym i ujmującym w jedno różne postaci szczególnego ludzkiego starania około jakiejś sprawy, troszczenia się o nią i jej pielęgnowania. Czynić o coś starania, otaczać coś troską – gorliwie, wręcz nabożnie, oznaczało tyle co z oddaniem i miłością coś uprawiać, a więc tworzyć przestrzeń „kultury". W jej ramach to, co dzikie, zapuszczone, zyskiwało status czegoś „płodnego" z ludzkiego zamysłu, „urządzonego" wedle reguł ludzkiej sztuki i umiejętności. Zgodnie z tym pojmowaniem, rolnictwo, czyli uprawa roli – *agricultura*, czyni pola właściwie urządzonymi i płodnymi. W odniesieniu do nauki lub filozofii, uprawa ducha – *cultura animi* – sprawia, że właściwie uporządkowane i płodne są ludzkie umysły i charaktery. Bez tej cywilizującej „uprawy" – bez kultywowania – i pola, i umysły pozostałyby liche i jałowe niezależnie od swoich naturalnych możliwości[1].

Z powyższego wynika, że Cyceron rozszerzył użycie terminu „kultura" z pojęcia opisującego uprawę ziemi na zjawiska intelektualne. Z tym rozumieniem kultury nierozerwalnie łączyło się wyobrażenie wewnętrznego wysiłku zmierzającego do przekształcenia sfery ludzkiego myślenia w sposób analogiczny do przeobrażeń, jakim ludzka praca poddawała obróbce naturalną strukturę gleby, zewnętrzny świat przyrody. W tym sensie określenie „kultura", i pochodne od niego słowo „kult", oznaczała także formację religijną, cześć oddawaną bogom. Warto zaznaczyć, że w średniowiecznej łacinie terminy *cultura* i *cultus*

[1] „(...) ut ager, quamvis fertilis, sine cultura fructuosus esse non potest, sic sine doctrina animus; ita est utraque res sine altera debilis. Cultura autem animi philosophia est" (CICERO, Marcus Tulius. *Tusculanae disputationes*, II, 5, 13); CYCERO, Marek Tulliusz. Rozmowy tuskulańskie. Przeł. J. Śmigaj. W: *Pisma filozoficzne*. T. 3. Warszawa: PWN, 1961. S. 557.

często były traktowane jako równoważne, a nawet synonimiczne. Każdy z tych terminów mógł na równych prawach oznaczać oddawanie czci Bogu, zarówno w wersji prawowiernej, jak i w wersji przez ortodoksję nieakceptowanej, zwanej bałwochwalstwem. W szczególny sposób można to dostrzec w twórczości apologetów[1]. Wśród nich można wymienić Tertuliana (160-220), który radykalnie przeciwstawiał Ateny Jerozolimie, a niechrześcijańskiemu dziedzictwu starożytności nadawał cechy kontrkultury, stojącej oczywiście w opozycji do kultury autentycznej, czyli chrześcijańskiej[2]. Przed Tertulianem podobną postawę Tacjan (120-180), który twierdził, że jedynym możliwym dla chrześcijanina rozwiązaniem jest zdecydowana negacja dziedzictwa pogańskiej starożytności. W *Mowie do Greków* nie tylko daje on wyraz swej antyfilozoficzności, ze zjadliwą ironią i pogardą charakteryzując intelektualne i życiowe dokonania filozofów – „skłóconych, niekonsekwentnych, moralnie ułomnych i zadufanych"[3], lecz w sposób pryncypialny atakuje także greckie roszczenia do wyjątkowości i wyższości w zakresie wiedzy i kultury w ogóle. W opinii Tacjana prawie wszystko, co w greckiej nauce i sztuce jest wartościowe, w rzeczywistości jest odwzorowaniem i zapożyczeniem od innych narodów i kultur. Jego zdaniem niesłuszne jest traktowanie przez Greków innych ludów z wyższością i określanie ich mianem barbarzyńców. To raczej Grecy, ze swoją relatywistyczną sofistyką i propagującą etycznie wątpliwe iluzje poetyką, należy, według Tacjana, uznać za zdegenerowaną[4].

Z powyższego wynika, że rozumienie tego, co określano mianem „kultury" w pierwszym tysiącleciu zasadniczo się nie zmieniło się w stosunku do rozumiał pod tym pojęciem Cyceron. Znacząco zmieniał

[1] STĘPIEŃ, TOMASZ. KS. Chrześcijanie przeciw filozofii greckiej. *Warszawskie Studia Teologiczne.* 2007, nr 20 (1), s. 103-111.

[2] TERTULIAN, Quintus Septimius Florens. *De praescriptione haereticorum* VII, PL 2, 20; TERTULIAN, Kwintus Septymiusz Florens. *Preskrypcja przeciw heretykom*, VII. Kraków: Ultra montes, 2012. S. 15-16.

[3] TATIANUS, *Pros Hellenas (Oratio ad Graecos*), 2,1 - 3,7, PG 6, 806–812; TACJAN. Mowa do Greków. Przeł. L. Misiarczyk. W: Oprac. J. Naumowicz, *Pierwsi apologeci greccy*. Kraków: Wydawnictwo „M", 2004. S. 312–314.

[4] TATIANUS, *Pros Hellenas (Oratio ad Graecos*), 1,1–1,5, PG 6, 803–806; TACJAN. *Mowa do Greków*. Op. cit. S. 311–312.

się za to stosunek do spuścizny kultury pogańskiej, zwłaszcza po roku 313, czyli wydaniu Edyktu Mediolańskiego. Już pod koniec IV wieku, m.in. Ojcowie Kapadoccy na wschodzie, zaś na zachodzie święty Ambroży z Mediolanu i błogosławiony Augustyn, nie byli już tak nieprzejednanie wrodzy wobec dziedzictwa starożytności. Czasownik „kultywować" (łac. *colere*) nadal, podobnie jak dla Cycerona, oznaczał dla nich gorliwie i z oddaniem troszczyć się o to, co na taką troskę zasługuje, okazywać o to staranie, w należny sposób angażować w to swoje wysiłki i działania. Dotyczyło to zarówno materii, jak i ducha, czyli sfery, gdzie moc samej natury okazuje się niewystarczająca. Kwestię niewystarczalności natury i potrzebę kultury, czyli kulturowej formacji rozumianej jako „uprawa" albo „wychowywanie duszy" (gr. *paideia*), podkreślał już święty Klemens z Aleksandrii (ok. 150-212) – jeden z najbardziej znaczących reprezentantów myśli wczesnochrześcijańskiej, założyciel aleksandryjskiej szkoły katechetycznej[1]. W *Kobiercach* daje on wyraz swego zapatrywania na kulturę jako swoistą „uprawę ducha" pisząc: „Nie z samej natury, lecz przez naukę (gr. *mathesei*) ludzie stają się dobrzy i piękni (gr. *kalos kai agathos*) (…). Nie należy utrzymywać, że sprawiedliwość przejawia się w nas tylko dlatego, że jest darem natury; należy raczej mniemać, że dobro zasiane w nas ręką Stwórcy na nowo się rozpala dzięki przykazaniom oraz że na skutek wychowania duszy (gr. *paideutheisis tes psyches*) przez pracę pojęciową jest ona skłonna do wyboru najwyższego piękna moralnego"[2]. Formacji wychowawczej, rozumianej także jako „uprawa ducha", a więc kultura, święty Klemens poświęca w całości także inne dzieło pt. *Wychowawca*[3] (gr. *Paidagogós*).

Z powyższego wynika, że myśl chrześcijańska w swoim rozumieniu kultury, pomimo radykalnej, nierzadko przesadnej we wczesnym okresie swego rozwoju, krytyki dziedzictwa starożytności, nie skłaniała się raczej ku odejściu od intuicji Cycerona. W pierwszym tysiącleciu nie

[1] MARROU, HENRI-IRENEE; DANIELOU, JEAN. *Historia Kościoła*. T. 1. Przeł. M. Tarnowska. Warszawa: PAX, 1986. S. 111-117.

[2] CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromateis*, PG 8, 729. KLEMENS ALEKSANDRYJSKI. 1994. *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, I, 6. T.1. Przeł. J. Niemirska-Pliszczyńska. Warszawa: IW PAX, 1994. S. 25-26.

[3] KLEMENS ALEKSANDRYJSKI. *Wychowawca*. Przeł. M. Szarmach. Toruń: WN UMK, 2012.

wypracowano jakiejś szczególnej, systematycznej i rozbudowanej filozofii kultury. Słowem „kultura" określano więc wszystko, za pomocą czego człowiek doskonali i rozwija różnorodne przymioty ducha i ciała. Pojęcie to odnosiło się do wszystkiego, co ludzie czynią, myślą i posiadają jako członkowie społeczności, a także przekazują dla przyszłych pokoleń. Uważano, że z tego, co zostało utrwalone i przekazane, tworzy się dziedzictwo właściwe ludzkiej społeczności, w którą wszczepiony jest każdy jej członek. Można postawić tezę, iż w ten sposób zapoczątkowano historyczne myślenie o kulturze, w którym jest ona „dobrem zbiorowym i zbiorowym dorobkiem, owocem twórczego i przetwórczego wysiłku niezliczonych pokoleń"[1].

Kulturotwórczy charakter misji cyrylo-metodiańskiej

Wychodząc z wyżej podanej definicji kultury, misja świętych braci Cyryla i Metodego miała bez wątpienia znaczenie kulturotwórcze. Chrystianizacja zapoczątkowała bowiem twórczą zmianę w kulturze duchowej i materialnej całej Słowiańszczyzny, pozostawiając niezatarty ślad w każdej sferze ludzkiej aktywności. Jej owoce stały się dobrem zbiorowym, wspólnym dziedzictwem wielu narodów, które chociaż budują dziś odrębne organizmy państwowe, to jednak łączy ich podobna mentalność i wrażliwość na sprawy duchowe oraz dawanie wyrazu swej pobożności. Dzieło świętych braci spowodowało otwarcie słowiańskich serc na takie uniwersalne wartości jak prawda, dobro, piękno i świętość, co znalazło swój wyraz w zabytkach kultury duchowej i materialnej. Dlatego nie będzie przesady w stwierdzeniu, że kulturotwórcza funkcja misji cyrylo-metodiańskiej w historii narodów słowiańskich nie mogła urzeczywistnić się inaczej jak tylko w przestrzeni wiary i w sposób soborowy, zakładający ukościelnienie (cs. *wocerkowlenije*). Głoszenie Ewangelii w zrozumiałym dla Słowian języku wyzwoliło w nich pragnienie przynależności do wspólnoty mistycznego ciała Jezusa Chrystusa – Kościoła, „jednego, świętego, soborowego i apostolskie-

[1] CZARNOWSKI, STEFAN. Studia z historii kultury. W: *Dzieła*. T. 1. Warszawa: PWN, 1954. S. 13.

go"[1]. Temu dążeniu towarzyszyło przekonanie, że mogą stać się oni pełnoprawnymi członkami Kościoła oraz mają dość siły, aby wziąć na siebie odpowiedzialność za jego przyszłość.

Święci bracia udali się na ziemie słowiańskie doskonale przygotowani, zarówno pod względem teoretycznym, jak i praktycznym. Nie tylko biegle posługiwali się językiem Słowian, lecz udali się do nich zaopatrzeni w konkretne narzędzie ewangelizacji – alfabet, zwany głagolicą, ułożony zgodnie z wymogami rodzimego języka Słowian. „Podstawą słownictwa tłumaczonych tekstów stał się dobrze znany Konstantemu i Metodemu dialekt słowiański, macedońsko-bułgarski, z okolic Tesalonik. Adresatem dzieła Konstantyna początkowo mieli być przede wszystkim Słowianie zamieszkali w granicach Cesarstwa Bizantyńskiego. Okazało się jednak, że pismo słowiańskie znalazło głównych odbiorców na terenach zamieszkałych przez Słowian południowych i Wielkich Moraw"[2]. Święci bracia nie próbowali więc narzucić ewangelizowanym narodom obcego im języka i obyczajów, co zwykle miało miejsce ze strony misjonarzy przybyłych z Zachodu, lecz byli w stanie utożsamić się kulturowo i lingwistycznie z grupą społeczną, której głosili Ewangelię, pozostając nadal wiernymi Świętej Tradycji ortodoksami. W *Żywocie Konstantyna* czytamy: „Gdy przybył na Morawę, z wielką czcią przyjął go Rościsław i zebrawszy uczniów oddał mu ich na naukę. Wkrótce też przełożywszy cały porządek kościelny, nauczył ich jutrzni, wigilii, wieczerni, powieczeria i obrzędów Eucharystii"[3]. Święci Cyryl i Metody byli jednocześnie tradycjonalistami i innowatorami, nie lękali się konfrontacji z prądami społecznymi, kulturowymi, religijnymi i ideowymi. Krytykując przekonania czy zwyczaje uwarunkowane czysto ludzkimi względami wskazywali na atrakcyjność i zbawienny charakter chrześcijańskiego sposobu myślenia i stylu życia, ukierunkowanych na prawdę objawioną w Jezusie Chrystusie. Dlatego Apostołowie Słowian nie występowali przeciw pogaństwu „z ogniem i mieczem", co zawsze

[1] *Niceo-konstantynopolskie Wyznanie Wiary*. Art. 9.

[2] MIRONOWICZ, ANTONI. Misja metodiańska na ziemiach polskich do końca XI wieku. *Elpis*. 2002, nr. 4 (6), s. 221.

[3] Żywot Konstantyna, XIV, 1-2. Przeł. T. Lehr-Spławiński. W: *Apostołowie Słowian. Żywoty Konstantyna i Metodego*. Warszawa: PAX, 1988. S. 89.

przynosiło mierne skutki, lecz działali siłą świadectwa miłości i wskazywali na sojusz wiary i wiedzy. Ich celem było przedstawienie religii chrześcijańskiej nie jako religii obcej, lecz środka w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o sens i cel ludzkiego życia, drogi prowadzącej do osiągnięcia wiedzy, doskonałości i szczęścia, religii ludzi cywilizowanych, o wyrafinowanych potrzebach duchowych, filozoficznych i kulturowych. W tradycji cyrylo-metodiańskiej, stwierdza Roman Jacobson, idea narodu poświęconego Bogu łączyła się z koncepcją wielości języków, które zachowują ten sam status przed Bogiem. Wynika to z koncepcji działań misyjnych świętych Cyryla i Metodego, którzy starali się przekazać Słowianom idee, że każdy naród ma swe własne dary oraz, że każdy lud jest powołany do bycia w rodzinie Kościoła powszechnego[1]. Ich aktywność misyjna, niezależnie, czy miała miejsce na dworach słowiańskich książąt, wśród plemiennej arystokracji czy ludu, zmierzała do wyrobienia w ich świadomości dogłębnego przekonania, iż bycie chrześcijaninem to przywilej i zaszczyt, klucz do skarbca nauki i wiedzy, teologii, filozofii czy literatury, a więc inwestycja w przyszłość, a także, co warto podkreślić biorąc pod uwagę realia tamtych czasów, gwarancja bezpieczeństwa[2]. „Bizancjum – pisał metropolita Kallistos (Ware) – obdarzyło Słowian dwoma darami: w pełni wykształconym systemem chrześcijańskiej nauki i w pełni rozwiniętą chrześcijańską cywilizacją (…). Grecy przekazywali tę wiarę i cywilizację nie w jakiejś obcej, lecz w słowiańskiej szacie (tłumaczenia Cyryla i Metodego miały tutaj kolosalne znaczenie), a dzięki temu wszystko, co zostało zapożyczone od Bizancjum, Słowianie byli w stanie uczynić swoim własnym. Bizantyńska kultura i wiara prawosławna, jeśli nawet początkowo ograniczone głównie do klas rządzących, z czasem stały się nieodłączną częścią codziennego życia całych słowiańskich narodów. Więź między Kościołem i ludem została wzmocniona przez tworzenie niezależnych

[1] JACOBSON, ROMAN. The Beginnings of National Self-Determination in Europe. *The Review of Politics.* 1945, vol. 7, no. 1, s. 29-42.

[2] SULLIVAN, RICHARD E. Early Medieval Missionary Activity: A Comparative Study of Eastern and Western Methods. *Church History*. 1954, vol. 23, no. 1, s. 21-27.

narodowych Kościołów lokalnych"[1]. W rozważanym kontekście warto zacytować także fragment listu cesarza Michała III do księcia Rościsława. „Bóg, który pragnie, aby każdy [człowiek] zdobywał zrozumienie prawdy i coraz większą godność osiągał, wejrzawszy na wiarę twoją i gorliwość, uczynił teraz za dni naszych [zadość prośbie twojej], objawiwszy litery dla języka waszego, których dotąd wcale nie było z wyjątkiem lat początkowych, abyście i wy znaleźli się w liczbie narodów, które chwalą Boga własnym językiem"[2].

Dzieło świętych braci Cyryla i Metodego zapoczątkowało zatem proces inkulturacji Słowian przez głoszenie Słowa Bożego, czyli – jak stwierdza ksiądz Jerzy Chmiel – „proces wchodzenia przekazu Objawienia w kulturę, której forma, wartości i język udzielają mu nieodzownych środków do historycznego uzewnętrznienia się"[3]. Inkulturacja bardzo szybko przyniosła efekt w postaci akulturacji, czyli procesu przeobrażania się kultury słowiańskiej pod wpływem kultury bizantyńskej. Profesor Anthony-Emil N. Tachiaos jest zdania, że czerpanie przez Słowian kulturowych wartości świata bizantyńskiego miało trzy zasadnicze etapy: transplantację, asymilację i wpływ bezpośredni. Istotną rolę w tym, trwającym stulecia, procesie odgrywał język oraz teksty. W okresie transplantacji świat słowiański otrzymał „uczony język" oraz podstawy bizantyńskiej kultury. W czasie etapu asymilacji, dokonało się przyswojenie elementów bizantyńskich oraz rozwój własnej niezależnej literatury i narodowego życia duchowego. Podczas bezpośredniego oddziaływania Bizancjum, Słowianie przyjmowali oraz dokonywali wyboru pewnych idei, środków wyrazu, gatunków literackich i stylu. Ogólnie można stwierdzić, że świat słowiański osiągnął solidne podstawy kulturowe, które nie tylko wiązały go z wielką duchową tradycją bizantyńską, ale również ukształtowały podstawy jego własnego

[1] KALLISTOS (WARE), METR. *Kościół prawosławny*. Przeł. W. Misijuk. Białystok: BMP, 2002. S. 87-88.

[2] *Żywot Konstantyna*, XIV, 13-14. W: *Apostołowie Słowian. Żywoty Konstantyna i Metodego*. Op. cit. S. 88.

[3] CHMIEL, JÓZEF. KS. Inkulturacja a teologia biblijna. W: *Studium Scripturae anima theologiae: prace ofiarowane ks. prof. Stanisławowi Grzybowi*. Red. J. Chmiel, T. Matras. Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne, 1990. S. 45.

dziedzictwa[1]. Z tego właśnie powodu, dla wielu prawosławnych chrześcijan, cyrylica nadal pozostaje kamieniem węgielnym wiary i tradycji, pomimo ukształtowania się języków narodowych. Alfabet ów ciągle przypomina o osobie jej autora – świętego Cyryla oraz o duchowej więzi z tym Kościołem, za sprawą którego Słowianie zaczęli wierzyć w Jedynego Boga, w Trójcy Przenajświętszych Osób.

Święci apostołowie i nauczyciele Słowian doskonale zdawali sobie sprawę z tego, że człowiek, realizując wartości tworzy kulturę, a kultura „kreuje" człowieka. Jako filozofowie i jednocześnie duchowni wiedzieli, że to, co stanowi wyraz konkretnej kultury i sposób, w jaki się ona odzwierciedla, zależy od tego, jakie wartości i normy są w niej uznawane za nadrzędne, priorytetowe. Prawdziwie twórcza i trwała kultura stanowi o cywilizacji, której rozwój, atrakcyjność i trwałość w znacznym stopniu zależy od tego, czy pozostanie ona wierna absolutnym i pewnym wartościom, znajdującym swoją egzemplifikację w kulturze. Programem misji świętych Cyryla i Metodego była święta Ewangelia, której sednem, wewnętrznym imperatywem, jest miłość Boga i człowieka. Religia chrześcijańska jest realizacją tego ewangelicznego programu, który wyznacza cele i perspektywy życia człowieka. Na dzieło cyrylometodiańskie należy więc patrzeć z perspektywy globalnego planu upowszechnienia cywilizacji miłości, który jest realizowany w konkretnych warunkach historycznych i skierowany do konkretnych ludzi. Dlatego z taką determinacją, ufni w pomoc Bożą, zaangażowali się w stworzenie pisma słowiańskiego, aby za pomocą tego narzędzia, tam gdzie nie będą mogli uczynić tego żywym słowem, zasiać ziarno nauki Jezusa Chrystusa na glebie słowiańskich serc i umysłów. Zajęli się także przygotowaniem materialnych nośników wiary chrześcijańskiej – tłumaczenia Pisma Świętego i ksiąg liturgicznych, a także zakładali liczne klasztory i szkoły, w których mieli kształcić się kontynuatorzy dzieła Bożego. Opis ich życia niedwuznacznie świadczy o tym, że nie czynili tego dla własnej chwały, z egoistycznych pobudek, lecz po to, aby wskazać ludziom drogę do zbawienia.

[1] TACHIAOS, ANTHONY-EMIL. N. *Cyril and Methodius of Thessalonica: The Acculturation of Slavs*. New York: St. Vladimirs Seminary Press, 2001. S. 140.

Bez wątpienia wizja osoby ludzkiej, pozostającej w dialogu z Bogiem i z osobami ludzkimi, wyznacza perspektywy rozwoju człowieka, dokonującego się przez rzeczywisty kontakt z Bogiem i z innymi ludźmi w czasie, w historii, w rzeczywistości ziemskiej, w kulturze. Dopiero wówczas może być zrealizowany istotny cel kultury, jakim jest „uprawa duszy" człowieka. Pociąga to za sobą afirmację życia i poszanowanie wszelkich jego przejawów, równość praw ludzkich, określa styl życia, który jest praktyczną realizacją miłości oraz postawą wzajemnego posługiwania, a nie panowania, podporządkowania i przemocy. Właśnie taka była misja świętych braci Cyryla i Metodego w krajach słowiańskich, na obrzeżach ówczesnej chrześcijańskiej cywilizacji grecko-rzymskiej. Była to, w pełnym tego słowa znaczeniu, praca organiczna, praca u podstaw. Przy okazji warto tutaj wspomnieć przedśmiertne słowa Cyryla skierowane do swego brata: „Byliśmy, bracie mój, zaprzęgiem orzącym tę samą bruzdę. Ja padam na skibie i kończę dni moje, a ty, choć miłujesz bardzo twoją celę, nie chciej rzucać apostolstwa, bo przez nie będziesz zbawiony"[1].

W działalności świętych braci sołuńskich i ich następców na terytorium Słowiańszczyzny w pełni uwidoczniło się całe spektrum kulturotwórczego znaczenia chrześcijaństwa, które nic nie straciło na aktualności. Chociaż dzieło ewangelizacyjne i kulturotwórcze sołuńskich braci jest związane z IX wiekiem, to jednak do dziś zachowało szczególny walor symboliczny, otwarty na przyszłość. Warto pamiętać, pisał Leonard Górka, że „ich działo usytuowane w konkretnym miejscu i czasie, stanowi grunt, z którego wywodzą się duchowe korzenie europejskiej kultury. Odnalezienie tych korzeni i rozpoznanie ich ponadczasowej wartości oznacza jednocześnie odnowienie wspólnoty duchowej i powrót do ewangelicznego posłannictwa, które dla naszego europejskiego kontynentu niesie z sobą moc stworzenia nowej rzeczywistości, zgodnej z powołaniem człowieka, który, jak potwierdzili to nasi Nauczyciele

[1] Żywot Konstantyna. W: *Apostołowie Słowian. Żywoty Konstantyna i Metodego*. Op. cit.

wiary, jest zdolny tworzyć nowe życie, bronić prawdy i uszanować wartości tam, gdzie one się rzeczywiście znajdują"[1].

Kulturotwórczo-przemieniająca moc Słowa Bożego

Misja cyrylo-metodiańska stanowiła pierwszą skuteczną ewangelizację Słowian. Po pierwsze, złamany został dwujęzyczny grecko-łaciński schemat, na którym opierając się do tej pory, chrześcijaństwo organizowało własną językową strukturę i instrumenty komunikowania się z Bogiem i pomiędzy ludźmi. Święci bracia przynoszą i głoszą Ewangelię Jezusa Chrystusa w języku, który przysposobili do komunikowania Ewangelii. Ów język stał się twórczym narzędziem rozwoju rodzimej kultury. Po wtóre, bracia sołuńscy stworzyli podstawy jedności opartej na fundamencie nauki wiary. Właśnie prawosławie, z nielicznymi wyjątkami, stało się religią Słowian, istotnym elementem ich cywilizacji, a także tożsamości etnicznej i kulturowej. Kulturotwórcza rola prawosławia urzeczywistnia się zaś na płaszczyźnie doktrynalnej ortodoksji oraz moralnej ortopraksji. W *sticherach* wielkich nieszporów święta ku czci świętych Cyryla i Metodego mówi się o nich jako tych, którzy „narody słowiańskie, siedzące w ciemności niewiedzy i cieniu śmierci, oświecili światłością Ewangelii, (…) i przez których także my, jak dzikie oliwki zostaliśmy wszczepieni w przynoszący owoce korzeń prawosławia"[2]. Także *kontakion* ku czci świętych braci wychwala ich jako „oświecicieli", którzy „przekładem Ksiąg Świętych sprawili, że wytrysło dla nas źródło poznania Boga, z którego do dzisiaj obficie czerpiemy"[3]. W *ikosie* z nabożeństwa jutrzni nazywa się świętych Cyryla i Metodego „prawdziwymi kolumnami i fundamentami Kościoła", „Bożymi surmami dogmatów Chrystusowych", którzy „odpędzili od nas mrok niewiedzy i herezje nieprawe ogniem Ducha spalili, a przez

[1] GÓRKA, LEONARD. KS. *Święci Cyryl i Metody a pojednanie. Słowiańskie dziedzictwo w służbie jedności Kościołów i narodów*. Warszawa-Lublin: WN KUL, 1991. S. 73.

[2] Stichera do „Panie, wołam do Ciebie…". Wielkie nieszpory. W: *Dzień św. św. Cyryla i Metodego*. Mineja. Przeł. H. Paprocki. Http://liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/festum-29-metody.pdf. Dostęp 28. 10. 2018. S. 1.

[3] Kontakion ku czci świętych Cyryla i Metodego. Jutrznia. W: *Dzień św. św. Cyryla i Metodego*. Op. cit. S. 7.

przekład Pisma narody słowiańskie z dzikich oliwek przemienili w przynoszące owoce i przez Boży chrzest doprowadzili do wiary Chrystusowej"[1].

Aktywność misyjna świętych braci Cyryla i Metodego wynikała zatem bezpośrednio z prawdy wiary, iż orędzie zbawienia jest przeznaczone dla wszystkich (Rdz 12,3; 18,18) i ma rozciągać się na wszystkie narody (Mt 28,18-20; Rz 4,16-17; Ef 3,6). Byli ludźmi jak na ówczesne czasy gruntownie wykształconymi i zanim podjęli działalność misyjną wśród Słowian uczestniczyli w wielu misjach organizowanych przez dwór bizantyński, m.in. wśród Arabów i krymskich Chazarów[2]. Święci bracia doskonale zatem rozumieli, że Pismo Święte nie jest złączone z jedną kulturą, lecz posługuje się wieloma kulturami, ażeby utrwalić unikalne doświadczenie Bożego objawienia, które wypełnia się w Jezusie Chrystusie.

W tym kontekście nie może być zatem dziełem przypadku, iż zgodnie z tradycją pierwsze słowa zapisane głagolicą pochodziły z prologu *Ewangelii według świętego Jana*: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, a Bogiem było Słowo" (J 1, 1). W *Żywocie Konstantyna (Cyryla)* czytamy: „Filozof więc odszedłszy, wedle dawniejszego zwyczaju, oddał się modlitwie wraz ze swoimi pomocnikami. I wkrótce Bóg mu się objawił i wysłuchał prośby sług swoich, i zestawił [Cyryl] rychło litery, i zaczął pisać słowa Ewangelii: «Na początku było Słowo i Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo» i tak dalej"[3]. Można jednak postawić pytanie, dlaczego właśnie ta perykopa została wykorzystana do prowadzenia misji wśród pogańskich Słowian. Odpowiedź na nie jest prosta, jeśli weźmie się pod uwagę liturgiczną tradycję Kościoła prawosławne-

[1] Ikos. Jutrznia. W: *Dzień św. św. Cyryla i Metodego*. Op. cit. S. 7-8.

[2] KLINGER, JERZY. KS. Nurt słowiański w początkach chrześcijaństwa polskiego. W: *O istocie prawosławia: wybór pism*. Warszawa: IW PAX, 1983. S. 366; NAUMOW, ALEKSANDER. *Pasterze wiernych Słowian: świeci Cyryl i Metody*. Kraków: Znak, 1985. S. 8-12; LEŚNY, JAN. KS. *Konstanty i Metody, apostołowie Słowian: dzieło i jego losy.* Poznań: Księgarnia świętego Wojciecha, 1987. S. 28-38; DUPKALA, RUDOLF. Filozofia antyczna i chrześcijańsko-bizantyńska w legendzie wielkomorawskiej „Żywot św. Konstantyna-Cyryla". *Społeczeństwo i Edukacja. Międzynarodowe Studia Humanistyczne*. 2009, nr 1 (20), s. 33-42.

[3] Żywot Konstantyna, XIV, 13-14. W: *Apostołowie Słowian. Żywoty Konstantyna i Metodego*. Op. cit. S. 88.

go, gdyż dotyczy najważniejszego wydarzenia w roku kościelnym, a mianowicie uroczystości Paschy Chrystusa. W czasie Boskiej Liturgii Paschalnej świętego Jana Chryzostoma czytany jest w kilku językach początek Ewangelii według św. Jana (J 1, 1-17)[1]. W tym bowiem świętym czasie przepowiadanie Boskiego Słowa (gr. *Logos*, scs *Głagoł*) w mistyczny sposób uświadamia wierzącym, że stworzenie i zbawienie świata dokonało się przez żywe Słowo Boga – Jezusa Chrystusa.

W IX wieku słowa *Prologu Janowego*, wypowiedziane w języku ojczystym ówczesnych Słowian, miały dla nich charakter wyjątkowo uroczysty. Można postawić tezę, iż poprzez ich wypowiedzenie Słowianie zostali włączeni do jednego narodu Chrystusowego – Kościoła i stali się ludem Słowa Myśl ta, jak błyskawica, przechodzi znajduje swój wyraz we wstępie do słowiańskiego przekładu Ewangelii, nazwanego *Progłas*, w którym czytamy:

„(…)
posłuchajcie wszyscy Słowianie,
dar to jest przecież od Boga dany,
(…)
słuchaj, narodzie słowiański cały,
słuchaj od Boga słowa, co idzie,
Słowa, co karmi człowiecze dusze,
Słowa, co wzmacnia serca, rozumy,
Słowa, co Boga poznać pomaga!"[2].

Słowo i słowo, Boski Logos i święta Ewangelia, stoją zatem u zarania nowej historii i kultury Słowian. Pierwszy werset *Prologu* z *Ewangelii według świętego Jana* można zatem uznać za „pierwszy krzyk" (łac. *primus clamor*) cywilizacji chrześcijańskiej w tej części Europy.

Podjęcie przez świętych braci z Sołunia trudu poznania języka i mentalności ludów słowiańskich świadczy o tym, że byli oni ludźmi dialogu. Misja i towarzysząca jej katecheza nie mogą zaistnieć bez na-

[1] *Чинопоследование во Святую и Великую Неделю Пасхи*. Москва: Издательство Сретенского Монастыря, 2010. S. 123.

[2] NAUMOW, ALEKSANDER. *Pasterze wiernych Słowian: święci Cyryl i Metody*. Op. cit. S. 32.

wiązania relacji dialogicznej z nauczanym. Sam termin „katecheza" pochodzi od greckiego czasownika *katecheo*, który oznaczał „wołać z góry" lub „wywoływać echo". Działalność misyjna polega bowiem na „wywołaniu" harmonijnego odzewu ludzkiej duszy o częstotliwości odpowiadającej „rytmowi" Bożego Słowa. Całe Pismo Święte, a zwłaszcza Święta Ewangelia, ma charakter dialogiczny, gdyż opiera się na osobowej więzi człowieka z Bogiem osobowym (wymiar wertykalny) i drugim człowiekiem (wymiar horyzontalny). Dialogiczny, interpersonalny wymiar chrześcijaństwa, to jeden z najbardziej istotnych czynników kulturotwórczych. Jest to także wyraz i znak mocy słowa Bożego, które jest zdolne skomunikować człowieka z prawdą Bożą – prawdą Ewangelii i przemienić jego serce. Komunikacja okazuje się jednak bardziej skuteczna jeśli człowiek nie stawia jej przeszkód i czyni orędzie Boga zrozumiałym dla tego, do którego Słowo Boże jest skierowane. Właśnie to dokonało się w dniu Zesłania Świętego Ducha na Apostołów, czyli w Święto Pięćdziesiątnicy (Dz 2,1-42), gdy każdy usłyszał orędzie wiary „w jego własnym języku" (Dz 2, 6). Skoro więc Jerozolimska Pięćdziesiątnica była w istocie początkiem Kościoła, to także nie będzie przesady w określeniu misji świętych braci mianem słowiańskiej Pięćdziesiątnicy i początkiem Kościoła słowiańskiego. „Cyryl w Bogu mądry i Metody Boga miłujący" zostali więc słusznie nazwani „Kościoła słowiańskiego apostołami i pierwszymi nauczycielami" oraz „Ducha Świętego fletniami o słodkim głosie"[1].

Zakończenie

Święci bracia Cyryl i Metody, wchodząc przez Bramę Morawską do Europy Środkowej, a po nich ich następcy, otoczyli duszpasterską troską lokalną ludność. Swą działalnością i apostolskim zapałem wykazali, że możliwe jest zachowanie odrębności kultur, wraz z ich bogactwem duchowym i specyfiką, we wspólnocie chrześcijańskiej w duchu szacunku i pokoju. Wcielając orędzie ewangeliczne w poszczególne kultury, przez przyjęcie języka, obyczajów i ducha plemienia, z jednoczes-

[1] Stichira na stichownie, III. Wielkie nieszpory. W: *Dzień św. św. Cyryla i Metodego*. Op. cit. S. 3.

nym zachowaniem całej ich wartości, dawali świadectwo przemieniającej i kulturotwórczej mocy Słowa Bożego. Prowadzona przez nich działalność misyjna opierała się na wierności i miłości do Boga i szacunku dla człowieka, którego godności nie uznawali *a posteriori* – jako rzeczywistości przejścia od barbarzyństwa do cywilizacji, lecz *a priori* – jako wartości ludzkiej osoby.

Przybycie świętych braci Cyryla i Metodego w 863 roku na Morawy było przełomem w dziejach regionu. Ich osobiste zaangażowanie, a także prawdziwie heroiczny trud kontynuatorów ich dzieła, którzy nie bacząc na liczne trudności rozprzestrzenili światło Chrystusowej wiary, nadziei i miłości wśród Słowian, legły u podstaw cywilizacji chrześcijańskiej w tej części Europy. Misja cyrylo-metodiańska umożliwiła ponadto transfer wiedzy z obszarów starożytnych cywilizacji basenu Morza Śródziemnego na tereny dotychczas uznawane za *terra incognito*, a nawet *terra barbarica*. Święty Cyryl, „który przez umysł i cnoty wysoko w górę niczym orzeł wzlatywał na skrzydłach ducha"[1], i święty Metody, który „mądrością rozkwitał (…), gdy mówił, jako Salomon się jawił, wspaniałe przypowieści głosił, rady, wyroki i sądy wydawał z głębi serca swego"[2], jako „obdarzeni przez Boga mądrością"[3], zmienili oblicze narodów słowiańskich. Bez ich dzieła nie sposób zrozumieć nie tylko historii Europy, ale także jej kulturowego i duchowego dziedzictwa. Owoce trudu świętych braci i ich następców, zachowane i pielęgnowane przez święte prawosławie, są duchowym pokarmem dla tych, którzy w świetle wiary poszukują odpowiedzi na pytania o sens bycia chrześcijaninem we współczesnych uwarunkowaniach społecznych i kulturowo-cywilizacyjnych.

[1] Mowa pochwalna na cześć świętych Cyryla i Metodego. W: Red. J. S. Gajek, L. Górka. *Cyryl i Metody. Apostołowie i nauczyciele Słowian. Studia i dokumenty*. T. 2 (Dokumenty). Lublin: KUL, 1991. S. 73.

[2] *Ibidem*. 73-74.

[3] Troparion ku czci świętych Cyryla i Metodego. W: A. Aleksiejuk, *Modlitwy dla najmłodszych*. Op. cit. S. 94.

Bibliografia:

ALEKSIEJUK, ARTUR. KS. *Modlitwy dla najmłodszych.* Ząbki: Artur Aleksiejuk, 2015.

CHMIEL, JÓZEF. KS. Inkulturacja a teologia biblijna. W: Red. J. Chmiel, T. Matras. *Studium Scripturae anima theologiae: prace ofiarowane ks. prof. Stanisławowi Grzybowi*. Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne, 1990.

CYCERO, Marek Tulliusz. Rozmowy tuskulańskie. Przeł. J. Śmigaj. W: *Pisma filozoficzne*. T. 3. Warszawa: PWN, 1961.

CZARNOWSKI, STEFAN. Studia z historii kultury. W: *Dzieła*. T. 1. Warszawa: PWN, 1954.

Чинопоследование во Святую и Великую Неделю Пасхи. Москва: Издательство Сретенского Монастыря, 2010.

DUPKALA, RUDOLF. Filozofia antyczna i chrześcijańsko-bizantyńska w legendzie wielkomorawskiej. „Żywot św. Konstantyna-Cyryla". *Społeczeństwo i Edukacja. Międzynarodowe Studia Humanistyczne*. 2009, nr 1 (20). S. 33-42.

Dzień św. św. Cyryla i Metodego. Mineja. Przeł. H. Paprocki. Http://liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/festum-29-metody.pdf. Dostęp 28. 10. 2018.

GÓRKA, LEONARD. KS. *Święci Cyryl i Metody a pojednanie. Słowiańskie dziedzictwo w służbie jedności Kościołów i narodów*. Warszawa-Lublin: KUL, 1991.

JACOBSON, ROMAN. The Beginnings of National Self-Determination in Europe. *The Review of Politics*. 1945, vol. 7, no. 1, s. 29-42.

KALLISTOS (WARE), METR. *Kościół prawosławny.* Przeł. W. Misijuk. Białystok: BMP, 2002.

KLINGER, JERZY. KS. *Nurt słowiański w początkach chrześcijaństwa* polskiego. W: *O istocie prawosławia: wybór pism*. Warszawa: IW PAX, 1983. S. 365-421.

KLEMENS ALEKSANDRYJSKI. *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*. T. 1. Przeł. J. Niemirska-Pliszczyńska. Warszawa: IW PAX, 1994.

KLEMENS ALEKSANDRYJSKI. *Wychowawca*. Przeł. M. Szarmach. Toruń: WN UMK, 2012.

LEŚNY, JAN. KS. *Konstanty i Metody, apostołowie Słowian: dzieło i jego losy*. Poznań: Księgarnia świętego Wojciecha, 1987.

MARROU, HENRI-IRENEE; DANIELOU, JEAN. *Historia Kościoła*. Przeł. M. Tarnowska. T. 1. Warszawa: IW PAX, 1986.

MIRONOWICZ, ANTONI. Misja metodiańska na ziemiach polskich do końca XI wieku. *Elpis*. 2002, nr. 4 (6), s. 219-252.

Mowa pochwalna na cześć świętych Cyryla i Metodego. W: Red. J. S. Gajek, L. Górka. *Cyryl i Metody. Apostołowie i nauczyciele Słowian. Studia i dokumenty*. T. 2 (Dokumenty). Lublin: KUL, 1991. S. 71-84.

NAUMOW, ALEKSANDER. *Pasterze wiernych Słowian: świeci Cyryl i Metody*. Kraków: Znak, 1985.

STĘPIEŃ, TOMASZ. KS. Chrześcijanie przeciw filozofii greckiej. *Warszawskie Studia Teologiczne.* 2007, nr 20 (1), s. 103-111.

SULLIVAN, RICHARD E. Early Medieval Missionary Activity: A Comparative Study of Eastern and Western Methods. *Church History*. 1954, vol. 23, no. 1, s. 17-35.

TACHIAOS, ANTHONY-EMIL. N. *Cyril and Methodius of Thessalonica: The Acculturation of Slavs*. New York: St. Vladimirs Seminary Press, 2001.

TACJAN. Mowa do Greków. Przeł. L. Misiarczyk. W: Oprac. J. Naumowicz, *Pierwsi apologeci greccy*. Kraków: Wydawnictwo „M", 2004. S. 311-366.

TERTULIAN, KWINTUS SEPTYMIUSZ FLORENS. *Preskrypcja przeciw heretykom*. Kraków: Ultra Montes, 2012.

Żywot Konstantyna. Przeł. T. Lehr-Spławiński. W: *Apostołowie Słowian. Żywoty Konstantyna i Metodego*. Warszawa: PAX, 1988.

Streszczenie

Celem artykułu jest refleksja nad kulturotwórczym znaczeniem misji świętych Cyryla i Metodego wśród Słowian, w związku z przypadającą w 2018 roku 1155. rocznicą ich przybycia na Wielkie Morawy. Puntem wyjścia rozważań jest analiza znaczenia pojęcia „kultura" w pierwszym tysiącleciu chrześcijaństwa, która pozwoli na identyfikację istotnych, właśnie kulturotwórczych, cech ich misyjnego dzieła. Artykuł jest także okazją do przypomnienia fundamentalnego znaczenia

misji cyrylo-metodiańskiej dla cywilizacji europejskiej, której korzenie tkwią zarówno w filozoficznym dziedzictwie starożytności grecko-rzymskiej, jak i w ewangelicznym orędziu miłości i wolności, zwiastowanym Słowianom w ich rodzimym języku.

Słowa kluczowe: misja cyrylo-metodiańska, ewangelizacja Słowian, kultura chrześcijańska w pierwszym tysiącleciu, kultura słowiańska, święci Cyryl i Metody.

CHARITATIVNÍ PRÁCE V KONTEXTU POSKYTOVÁNÍ ROZVOJOVÉ SPOLUPRÁCE A JEJÍ TEOLOGICKÝ ODKAZ

PhDr. Monika NOVÁ, PhD.

Úvod

Jan Pavel II. uvádí v encyklice Sollicitudo rei socialis, že katolická církev je ochotna spolupracovat s charitativními organizacemi církví a církevních komunit, jelikož my všichni máme společnou základní motivaci a před očima máme jeden a týž cíl, totiž opravdový humanismus, který v člověku uznává Boží obraz a chce člověku pomáhat k tomu, aby vedl život odpovídající této důstojnosti. V encyklice Ut unum sint zdůrazňuje, že pro rozvoj světa směrem k tomu lepšímu je nezbytný společný hlas křesťanů a jejich nasazení za „potřeby všech, zejména chudých, pokořovaných a bezbranných."[1]

„Ti, kdo pracují v charitativních institucích církve, se musí odlišovat tím, že se neomezují pouze na správné vykonání toho, co je v daném okamžiku třeba, ale že navíc věnují druhému pozornost, jak jim to poukazuje jejich srdce, a to takovým způsobem, aby ti druzí zakoušeli bohatství jejich lidskosti." Z uvedeného důvodu vyplívá, že kromě odborné přípravy tito pracovníci potřebují především „formaci srdce". Je třeba přivádět tyto pracovníky k náboženskému dialogu, které by v nich probouzelo lásku a otevíralo jejich duši druhému, takže láska k bližnímu pro ně už nebude přikázání uložené z věnšku, ale důsledek vyplývající z jejich víry, která se stává činnou v lásce.

1 Charitativní činnosti – počátky pomoci do zahraničí v kontextu vymezení známých osobností

Sv. Vincenc z Paula – zakladatel organizované charity, založil kongregaci vincentek a řád lazaristů. Narodil se roku 1581 v malé vesnici Ranquines u Daxu v jihozápadní Francii. Po vysvěcení na kněze (1600) pokračoval ve studiu teologie a církevního práva, později působil v Paříži a od roku 1617 jako farář venkovské farnosti v lyonské diecézi. Za-

[1] BENEDIKT XVI.: Encyklika Deus caritas est, Praha: Paulinky, 2006, čl. 30.

čal organizovat svépomocnou péči o chudé a zakládání charitativních bratrstev a s několika kněžími konat lidové misie. V roce 1625 založil misionářskou kongregaci lazaristů, jejímž hlavním posláním bylo vzdělávání kandidátů kněžství. K zajištění trvalé péče o chudé a nemocné položil spolu se sv. Luisou de Marillac základy kongregace Dcer křesťanské lásky – vincentek (1633). Zemřel 27. září 1660 v převorství sv. Lazara v Paříži. V roce 1737 byl prohlášen za svatého a roku 1885 za patrona křesťanského charitativního díla. (Řád bratří lazaristů – zkratka CM – působí v České republice, např. v Dobrušce).

Sv. Cyprián – byl vynikajícím advokátem, učitelem řečnictví a byl velmi bohatý po rodičích. Poté, co se stal křesťanem, rozdal největší část majetku chudým. Pomáhal hmotně i duchovní útěchou. Zemřel jako mučedník Boží.

Sv. Jan Zlatústý – byl biskupem v Konstantinopoli, budoval a udržoval rozmanité ústavy, věnoval se ubohým otrokům, zdůrazňoval nutnost almužny. Obklopil se řadou spolupracovníků, kteří mu pomáhali s charitativní prací.

Sv. Řehoř Veliký – rozdal svůj majetek a vstupuje do kláštera přísné řehole benediktinské. Jako papežský nuncius v Konstantinopoli řídí charitativní práci Církve. Poté, co je zvolen papežem, každý den zve dvanáct chudých poutníků ke svému stolu. Jeho charitativní činnost se velmi rozšířila.

Sv. Melánie – je nejzářivějším příkladem z dějin charity z římských dob. Když jí zemřely dvě děti, začala se věnovat službě boží a bližním se svým manželem. Jejich majetek byl ohromný a nalézal se v nejrůznějších zemích. Po mnoho let se starala a pečovala o otroky, které navracela je zpět k jejich důstojnosti. Za jediný rok dala svobodu osmi tisícům otroků. V Africe zakládá dva kláštery, kde umístila větší část osvobozených otroků a poskytla jim cestu k dokonalejšímu životu.

Sv. František z Assisi – jeho dílo a zásah do charity se rozrostl do netušených rozměrů. Příkaz staré řádové řehole pro františkány zněl: „Mají radostně milovati styk s nepatrnými a opovrhovanými lidmi,

s chudými a slabými, s nemocnými a malomocnými a s takovými, kteří žebrají u cesty."[1]

Matka Tereza z Kalkaty – svými slovy a činy obnovuje spojitost s církevními otci a s ryzím evangelijním duchem prvních křesťanských obcí. Roku 1950 zakládá Misionářky lásky, které se věnovaly těm nejchudším. Roku 1963 zakládá bratry Misionáře lásky – ti přicházeli tam, kam jejich tisíc pět set sester přijít nemohlo. Dále otvírá dům pro umírající v Kalkatě a dům pro opuštěné děti na ulicích Indie.

„Charita je dobročinnost prokazovaná trpícím z křesťanské lásky. Účelem je nejen pomoc trpícímu bližnímu, to znamená mu ulevit v jeho obtížích, ale důležité je také pomoci trpícímu k takovému stavu, aby si své potřeby mohl obstarat sám." [2]

„Charita má býti univerzální vzhledem k osobám. Nemá pomáhati jen lidem, kteří jsou nám sympatičtí svým věkem, postavením, osobními půvaby. Má pomáhati ochotně i lidem, jejichž zevnějšek a snad i některé povahové rysy jsou nesympatické a protivné. Má milovati nejen příslušníky svého národa."[3] Podobenství o milosrdném samaritánu zůstává věčně působivým příkazem, že máme míti živý soucit i s utrpením příslušníků národů jiných, než je náš. Z křesťanské lásky koná charita skutky milosrdenství. To jest, miluje bližního.

Arcidiecézní charita je organizovaná dobročinnost prokazovaná potřebným, která je konána z křesťanské lásky. Charita je činnost dobrovolná, člověk nemá povinnost ji konat, není mu uložena zákonem. Charita je však požehnání pro ty, kterým pomáhá, ale také pro ty, kteří ji konají. Láskou k bližnímu se rozvíjejí, rozkvétají, vnitřně bohatnou, rostou. „Blahoslavení milosrdní", řekl Pán." [4]

Charita sbližuje duše, i když v životě má spravedlnost velké poslání, odstraňuje příčiny sporů. Charita vyplňuje mezery, které spravedlnost zanechává. Je obrovským ziskem pro lidstvo, může-li se naplno rozvinout. „Největší přikázání v Zákoně je milovat Boha z celého srdce

[1] VAŠEK B. Dějiny křesťanské charity, 1941, 85. Čerpal z Regula I c. 9. u Feldera 272.
[2] VAŠEK B. Dějiny křesťanské charity, 1941, 7. Čerpal z H.Weber, Das Wesen der Caritas, Freiburk i. B. 1938, 214-5.
[3] Tamtéž.
[4] VAŠEK, B. Dějiny křesťanské charity. Velehrad: nakl. Dobré knihy v Olomouci. 1941. s. 7.

a svého bližního jako sám sebe (srov. Mt 22.37-40). Toto přikázání lásky vůči bližnímu učinil Kristus svým nejvlastnějším přikázáním a obohatil je o nový význam, když určil za předmět lásky sebe nejposlednějších bratří, pro mě jste udělali" (Mt 25.40).[1] Církev má v neobyčejné úctě milosrdnou lásku vůči chudým a nemocným i takzvaná charitativní díla a vzájemnou pomoc k ulehčení lidské bídy všeho druhu.

V dnešní době, kdy se sdělovací prostředky zdokonalily, vzdálenosti mezi lidmi byly téměř překonány a obyvatelé celého světa se stali jakoby členy jedné rodiny, se tyto aktivity a díla staly mnohem naléhavějšími a všeobecnějšími. Charitativní činnost může a musí dnes zahrnovat naprosto všechny lidi a potřeby. Kdekoliv žijí lidé, kteří trpí nedostatkem jídla, pití, šatstva, bytů, léků, práce, vzdělání a prostředků nutných k životu opravdu lidskému, kde jsou lidé trýzněni soužením a nemocí, kde trpí ve vyhnanství nebo v žaláři, tam je musí křesťanská láska vyhledávat a nalézat, vynakládat veškerou péči na to, aby je potěšila a skutečnou pomocí jejich osud zmírnila. Tato povinnost zavazuje především jednotlivce a národy žijící v blahobytu. [2]Je nutné s největší ohleduplností respektovat svobodu a důstojnost osoby, která pomoc přijímá. Čistota úmyslu nesmí být poskvrněna sebemenším sledováním vlastního prospěchu ani touhou ovládat."[3]

2 Dávání z pohledu křesťanství a almužna

"Jedno ti ještě schází. Prodej všechno, co máš, rozděl chudým a budeš mít poklad v nebi; pak přijď a následuj mne."
Bible Svatá (Lk 18,22)

Ke křesťanství se automaticky pojí pojem almužna. Almužna se dostala do běžného užívání z křesťanského prostředí a je zakotvena v konceptu agapé, což se stalo křesťanským teologickým pojmem, který označuje lásku Boha k lidem, lidí k Bohu i mezi sebou. Dle Congar je Boží láska agapé zjevená v Ježíši „nemiluje někoho proto, že má na sobě něco

[1] DRUHÝ VATIKÁNSKÝ KONCIL: Dekret o apoštolátu laiků Apostolicam actusitatem, in: Dokumenty II. vatikánského koncilu, Praha: Zvon, 1995, 393.
[2] Tamtéž.
[3] Tamtéž.

dobrého, ale naopak právě proto, že je ubohý a bídný" [1]. Almužna má mnoho významů, všeobecně ji můžeme chápat jako malý peněžní dar, příspěvek chudému či potřebnému. V širším použití označuje negativní smysl pro velmi malou odměnu za práci. Dnes je pojem světsky používán jako synonymum pro výrazy charitativní dar, dobročinnost nebo charitu.

V tradičním křesťanství je almužna považována spolu s modlitbou a půstem za jeden ze tří pilířů duchovního života a jako skutek milosrdenství. Almužna je také chápána jako materiální dar bližnímu v nouzi z lásky k Bohu.

Sociální nerovnosti, chudoba, soucit s chudými a povinnost pomoci jim prostupují celou křesťanskou vírou. Bůh stojí na straně nemocných a chudých a svými skutky jim pomáhá a ztotožňuje se s nimi. Vyzývá ostatní k pomoci v jejich prospěch a propojuje tím lásku k Bohu a bližnímu. Udílení almužny souvisí s chudobou a zejména člověkem, který se v ní ocitl.

Podle Cantalamessa[2] je kromě hmotné chudoby negativní a pozitivní, také duchovní chudoba negativní a pozitivní. V prvním případě se jedná o nedostatek pravých lidských hodnot a dober a je nežádoucí. V druhém případě se jedná o přítomnost pokory, důvěry v Boha a je považována za základní formu chudoby, která souvisí s blahoslavenstvím chudých.

Ve Starém zákoně se setkáváme s charakteristickým znakem dávání desátkem. Desátek znamenal desetinu ze zisku naturálního nebo finančního a poprvé se s ním setkáváme v příběhu Abraháma, který dobrovolně daroval desetinu všeho jako projev vděčnosti za Boží vítězství (Gn 14,19-20). Dále pak se desátek objevuje v příběhu Jákoba, který Bohu slíbil dávat desátky, jestliže mu Hospodin požehná (Gn 28,22). Desátek byl také ustanoven jako Zákon Mojžíšův. Význam desátků byl výrazem vděčnosti za Boží dary, byl pokorným vyznáním víry. Ve Starém

[1] HEJČ, V. Almužna v duchovním životě: rozlišování a aplikace. Olomouc: UP. 2014
[2] Cantalamessa, R. Chudoba. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství. 1996. s.6.

zákoně mělo jít vždy o dávání z lásky a vděčnosti, na jehož pozadí byl zbožný a spravedlivý život.[1]

V Novém zákoně se pak ve věcech dávání navazuje na Starý zákon. Ježíš kritizuje ty, kteří sice platí desátky, ale činí tak pouze navenek, chybí mu zde zbožné a citlivé srdce. V příběhu o bohatém mládenci, který sice platil desátky, ale chtěl vědět, jak se dostane do Božího království, mu Ježíš říká: „Rozdej vše, co máš a dej chudým." Dalším příběh je o chudé ženě, která dala v chrámu víc, než byl desátek, přestože to byla zanedbatelná částka, ale žena ji dala ze svého nedostatku. Dar této ženy byl Ježíšem oceněn víc, než velké dary jiných.[2] Ježíš vybízí k milosrdenství a odpuštění, nevymezuje, kolik by se mělo dávat, nebo jestli dávat peníze: „Buďte milosrdní, jako je milosrdný váš Otec. Nesuďte, a nebudete souzeni; nezavrhujte, a nebudete zavrženi; odpouštějte, a bude vám odpuštěno. Dávejte, a bude vám dáno; dobrá míra, natlačená, natřesená, vrchovatá vám bude dána do klína. Neboť jakou měrou měříte, takovou Bůh naměří vám." (Lk 6,36-38). Jedno z nejznámějších podobenství ve Svaté Bibli je podobenství o Milosrdném Samaritánovi, které představuje lásku a soucit. Je to podstata pravého náboženství, které se neskrývá v obřadech a věrouce, ale v životě naplněném opravdovou láskou a milosrdenstvím (Info – bible.cz, nedatováno).

V Lukášově evangeliu se můžeme dočíst o tom, jak Ježíš Kristus učil lid, když „vystoupil jeden zákoník a zkoušel ho: „Mistře, co mám dělat, abych měl podíl na věčném životě?'" Ježíš však chtěl, aby si zákoník odpověděl sám, a proto řekl: „Co je psáno v Zákoně? Jak to tam čteš?" Zákoník odpověděl: „'Miluj Hospodina, Boha svého, z celého svého srdce, celou svou duší, celou svou silou a celou svou myslí a miluj svého bližního jako sám sebe." Ježíš mu řekl: „Správně jsi odpověděl. To čiň a budeš živ." Zákoník se ale chtěl ospravedlnit a zeptal se Ježíše: „A kdo je můj bližní?" Ježíš mu odpověděl: „Jeden člověk šel z Jeruzaléma do Jericha a padl do rukou lupičů; ti jej obrali, zbili a nechali tam ležet polomrtvého. Náhodou šel tou cestou jeden kněz, ale když ho uviděl, vyhnul se mu. A stejně se mu vyhnul i levita, když přišel k tomu místu

[1] Asszonyi, J. O dávání aneb kolik peněz mám dávat? Brno: Kompas. č. 23, s. 1 – 4.
[2] Tamtéž.

a uviděl ho. Ale když jeden Samařan na své cestě přišel k tomu místu a uviděl ho, byl pohnut soucitem; přistoupil k němu, ošetřil jeho rány olejem a vínem a obvázal mu je, posadil jej na svého mezka, zavezl do hostince a tam se o něj staral. Druhého dne dal hostinskému dva denáry a řekl: „Postarej se o něj, a bude-li tě to stát víc, já ti to zaplatím, až se budu vracet." „ Kdo z těch tří, myslíš, byl bližním tomu, který upadl mezi lupiče?" Zákoník odpověděl: „Ten, který mu prokázal milosrdenství." Ježíš mu řekl: „Jdi a jednej také tak." (Lk, 25-37). [1]

Ježíš nám tímto příběhem zodpovídá otázku, kdo je bližní. Není to jen ten, kdo patří do naší rodiny, církve nebo stejného vyznání. Je to každý, kdo potřebuje naši pomoc, raněný, sužovaný či chudý. Můžeme tedy říct, že křesťanství a křesťanská morálka přinesla do dobročinnosti také povinnost pomáhat všem bez rozdílu vyznání, původu, pohlaví, rasy atd.

3 Charita a dobročinnost

Pojem filantropie bývá často zaměňován s pojmy charita či dobročinnost. Charita (z lat. Caritas – milosrdná, nezištná láska k druhému) je v nejširším slova smyslu chápána tak, jak byla používána v křesťanství. Zde je charita chápána jako nejvyšší forma lásky, která se projevuje ve vzájemné lásce mezi Bohem a člověkem a v nesobecké lásce člověka ke svým bližním. Klade důraz na projevovanou velkorysost k chudým, na shovívavost v posuzování druhých, kdy dar nebo pomoc vychází z lásky nebo soucitu. V užším smyslu je pojem charita veřejností používán jako označení pro organizovanou péči o lidi staré, opuštěné, postižené, nemocné, zraněné a vyhnané z vlasti. Nezištná pomoc lidem se ve filantropii projevuje také, motivace k takové pomoci však nemusí být spojeny s vírou. I když obsahové rozdíly mezi pojmy charita a filantropie nejsou velké, doporučuji raději používat termín filantropie, neboť je obsahově širší, není spojen tak výrazně s činností různých církví a náboženských společností a má své vysoce moderní, nenáboženské propagátory.

[1] Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona. Ekumenický překlad. Praha: Ekumenická rada církví v Československu, 1985.

Nezištná pomoc lidem se ve filantropii projevuje také, motivace k takové pomoci však nemusí být spojeny s vírou. I když obsahové rozdíly mezi pojmy charita a filantropie nejsou velké, doporučuji raději používat termín filantropie, neboť je obsahově širší, není spojen tak výrazně s činností různých církví a náboženských společností a má své vysoce moderní, nenáboženské propagátory i mezi finančníky a politiky." (Šťastná, 2000, s. 81). V pojetí osvícenských filosofů znamená charita a křesťanské hodnoty nerovnost, neměnnost danou zrozením a humanita pak znamenala možnost zlepšit život člověka po všech stránkách (politické, materiální a morální). Vztah charity a filantropie lze sledovat od roku 1830, kdy se lidem ztotožňujícím se s myšlenkou humanity říká, že jsou humanitární, a od té doby se také nazývá pomoc filantropií .[1] Konstatujeme, že filantropie je inkulturovaná charita nebo že filantropie je sekularizovaná forma křesťanské charity. Slovo „Charita" se stalo názvem jedné přední české sociální a humanitární organizace Charita Česká republika, zřizovatelem je Česká biskupská konference. Pojem charita bývá používán i jako synonymum dobročinnosti.[2]

Dobročinnost na rozdíl od charity není automaticky spojována s křesťanstvím, avšak významově se tyto pojmy překrývají. Filantropie v sobě zahrnuje širší spektrum činností a jevů, a proto je pojmově charitě i dobročinnosti nadřazena. Definici slova dobročinnost nabízí [3]„všeobecný pojem, který označuje různé aktivity motivované láskou k bližnímu a snahou pomoci člověku, lidstvu, světu – zkrátka konání dobra".

Závěr

Vše, co člověk dělá, dělá z nějaké pohnutky. Za každým lidským činem stojí nějaký motiv, který je hybnou silou. Slovo motivace je odvozeno od latinského „movere", což znamená hýbati, pohybovati. Nejčastěji je chápáno jako soubor pohnutek vedoucích k určité činnosti, či k ur-

[1] Princová, K. Pomoc lidem vzdáleným. Etická témata v zahraniční pomoci. 2011. Praha: Univerzita Karlova v Praze.

[2] MAENTIVA: Definice filantropie [on-line]. [cit.: 23-11-18]. Dostupné z: htpp:// www.maentiva.com/o-nas/filantropie/definice-filantropie

[3] Strečanský, B. Na ceste za filantropiou, charitou, mecénstvom a sponzorstvom. 2000.s. 31.

čitému cíli. Definovat lze také jako: „dynamický systém vnitřních pohnutek činnosti (nebo nečinnosti) jedince, který determinuje jeho jednání a prožívání".[1]

Otázkou, proč lidé darují a jestli za to něco očekávají, se zabývají různé vědní disciplíny, například: antropologie, psychologie, sociologie, ekonomie. Škála motivů je pestrá od altruismu po „obchod" v tzv. ekonomii darů. Motivy lidí k dárcovství se měnily spolu s měnícím se obdobím a názorem na filantropii. Jinak tomu bylo v antice, středověku i novověku. Nástupem 19. století se na scénu dobročinnosti plně dostává sílící moderní stát. Filantropie se stala doplňkem státem garantovaných sociálních služeb. Na jedné straně vidíme příklad států evropských, které šly cestou sociálního státu, a na straně druhé USA, které myšlenky francouzské revoluce zahrnuly do Ústavy, která ale mnohé sociální funkce jako například zdravotnictví nebo kultura nikdy nezabezpečovala. Z tohoto nazírání na roli státu jsou mezi Evropou a Spojenými státy rozdíly dodnes.

Podle Lesley Mansford (2013, s. 14) důvodem, proč lidé dávají, je to, že jim to dává dobrý pocit. Dávání druhým patří mezi tři hlavní aktivity, které vedou k „dobrému pocitu" u většiny lidí. Před dobrým pocitem z darování je dobrý pocit v zamilovanosti, dobrý pocit z objímání vlastních dětí a na třetím místě je dobrý pocit z dávání druhým. Pozitivní a příjemné pocity plynoucí z dávání jsou, když dáváme lidem v nouzi, cítíme naději, pocit spokojenosti, dobrý pocit ze sebe a také vzrušení. S těmito pocity, se podle Lesley Mansford, také míchá pocit frustrace, že nemůžeme dát víc, někdy i pocity viny, že máme něco, co ostatní nemají.

Literatura uvádí obecně tři motivy pro dávání: Vlastní zájem v dávání, Soulad se společenskými normami, Altruistické nebo pro-sociální chování.

Antropologové zkoumali motivace k dávání[2] i v primitivních kulturách, ty se od motivů v dnešní době (tzv. moderních) liší. V primitivních

[1] Buchtová, B. Člověk – psychosomatická bytost: k problému lidské sebereflexe. Brno: Masarykova univerzita, 2003. s.26.

[2] Wolfinbarger, M., F., Yale, L., J. Three Motivations for Interpersonal Gift Giving: Experiental, Obligated and Practical Motivations. Advances in Consumer Research. 1993.

kulturách měl dar význam jak ekonomický, tak symbolický, oproti tomu ve společnostech s dobře rozvinutými trhy byl dar zbaven svého ekonomického významu, takže je v popředí symbolická hodnota darů. Symbolická hodnota daru obecně, ale také symbolické „prohlášení" daru o jeho dárci, příjemci a také vztahu mezi nimi. Vztah mezi dárcem a příjemcem daru je důležité téma i pro další možné potencionální výzkumy.

Literatura:

Benedikt XVI.: Encyklika Deus caritas est.

Buchtová, B. (2003). Člověk – psychosomatická bytost: k problému lidské sebereflexe. Brno: Masarykova univerzita

Hejč, V. (2014). *Almužna v duchovním životě: rozlišování a aplikace.* (diplomová práce). Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci.

Maentiva (2015): Definice filantropie [on-line]. [cit.: 23-11-18]. Dostupné z: http://www.maentiva.com/o-nas/filantropie/definice-filantropie

Strečanský, B. (2000). Na ceste za filantropiou, charitou, mecénstvom a sponzorstvom. In: Čítanka pre pokročilé neziskové organizácie. Centrum prevencie a rišenia konfliktov.

Vašek, B. Dějiny křesťanské charity, 1941,

Wolfinbarger, M., F., Yale, L., J. (1993). Three Motivations for Interpersonal Gift Giving: Experiental, Obligated and Practical Motivations. Advances in Consumer Research. č. 20, s. 520 – 526.

Téma příspěvku bylo zpracováno z projektů: *Právní a společenské aspekty migrace a problémy postavení menšin – Progres Q05 a NAKI II Právní, historické a společenskovědní aspekty nových a tradičních menšin v České republice.*

BIBLICKÉ UČENIE O POZEMSKEJ, DUŠEVNEJ A DÉMONICKEJ MÚDROSTI[1]

doc. ThDr. Štefan PRUŽINSKÝ, PhD.

Jedným z najdôležitejších biblických východísk pre štúdium nepravej a falošnej múdrosti je verš zo všeobecného listu svätého apoštola Jakuba, ktorý znie nasledovne: „Toto nie je múdrosť, ktorá zostupuje zhora, ale pozemská, duševná, démonická"[2] (gr. οὐκ ἔστιν αὕτη ἡ σοφία ἄνωθεν κατερχομένη, ἀλλ' ἐπίγειος, ψυχική, δαιμονιώδης; csl. **нѣ́сть їа̀ премдрость сы́ше низходя́щи, но зе́мна, дше́вна, бѣсо́вска**). Zdanlivá a falošná múdrosť, ktorá sa podľa slov apoštola Jakuba v predchádzajúcich veršoch ohlasuje v duchu závisti a svárlivosti, má v porovnaní so skutočnou a evanjeliovou múdrosťou nielen odlišné vlastnosti, ale aj pôvod.

O falošnej múdrosti v prvom rade neplatí, že **„zostupuje zhora"** (gr. ἄνωθεν κατερχομένη; csl. **сы́ше низходя́щи**), čiže z nebies od Boha[3]. Keďže falošná múdrosť nepochádza z nebies, zo sféry, v ktorej prebýva Boh, jej prameňom nie je Boh, ani nič božské, evanjeliové a sväté. Múdrosť, ktorá nezostupuje od Boha, nezjavuje Boha, nepozná Boha a nie je darom Svätého Ducha.

Múdrosť závistlivého a svárlivého človeka je **„pozemská"** (gr. ἐπίγειος; csl. **зе́мна**), pretože vychádza z pozemských, materiálnych, telesných, dočasných a nízkych pohnútok a úvah. Pozemská múdrosť „nemá nič spoločného s nebeskou"[4] múdrosťou, čiže s tou múdrosťou, ktorá je princípom života v Nebeskom Kráľovstve. Je to falošná múdrosť, ktorá „sleduje nebožské ciele nebožskými prostriedkami"[5]. Vlast-

[1] Tento článok je jedným z výsledkov riešenia vedecko-výskumného projektu „Výklad všeobecného listu svätého apoštola Jakuba (Exegéza 3. kapitoly)" (VGA PC č. 2/2016).

[2] Jk 3, 15.

[3] Pozri Jk 1, 5.

[4] ОРЛИН, Н.: *Соборныя послания апостола Іакова, первое и втрое ап. Петра и ап. Іуды*. Москва 2005, s. 34.

[5] ЯРОШЕВСКИЙ, Г. Іером. 1901. *Соборное Послание св. Апостола Іакова*. Кіевъ 1901, s. 225.

nosťou takejto múdrosti nie je len pochádzanie z nízkych pohnútok, ale aj privádzanie k nízkym, pozemským, svetským a čisto telesným úvahám, výhodám, blahám a pohnútkam tých, ktorí ju počúvajú a prijímajú. Pozemskú múdrosť by sme mohli nazvať tiež prírodnou, pretože sa vyskytuje aj u zvierat. Pozemskou múdrosťou je „inštinktívne poznanie"[1], ktoré človek získava iba pomocou inštinktov a telesných zmyslov. Apoštol Pavol preto pozemskú múdrosť nazýva telesnou múdrosťou[2]. Ak takéto poznanie ľudia aplikujú v náboženskej sfére, apoštol Júda hovorí, že „sa rúhajú tomu, čo nepoznajú. Hynú vo všetkom, čo pudovo poznajú ako nemé zvieratá"[3]. Xenofon Kýrsky hovorí, že pozemská múdrosť existuje aj u zvierat, ktoré sú síce nevzdelané, no učia sa napríklad bojovať, či rozmnožovať prirodzene od iných zvierat alebo z prírody[4]. U zvierat môžeme pozorovať tiež odovzdávanie si skúsenosti v oblasti získavania potravy alebo ochrany pred nebezpečenstvom. Je to to, čo majú ľudia a zvieratá spoločné. Pozemská múdrosť „vychádza z pominuteľného sveta ľudskej skúsenosti"[5]. Pozemská múdrosť je len „paródiou na pravdivú múdrosť…, patrí výlučne svetu, ktorý je nepriateľský voči Bohu"[6]. Myšlienku o protikladnosti toho, čo je pozemské, voči tomu, čo je nebeské, nachádzame aj u apoštolov Jána[7] a Pavla[8]. Vo Svätom Písme môžeme nájsť tiež potvrdenie myšlienky o protikladnosti toho, čo je pozemské, voči tomu, čo je duševné[9]. Čisto telesné zmýšľanie vedie k morálnej neviazanosti, zvrátenostiam a zneužívaniu tela na hriech. Takéto zmýšľanie a falošná múdrosť sa

[1] ΣΑΚΚΟΥ, Σ. Ν.: *Ερμηνεία εις τήν Επιστολήν τοῦ Ιακώβου*. Θεσσαλονίκη 1975, s. 94.
[2] Pozri 2Kor 1, 12.
[3] Jud 10.
[4] Pozri ΞΕΝΟΦΟΝ ΚΥΡΟΥ: Παιδ. 2, 3, 9. In: ΣΑΚΚΟΥ, Σ. Ν., cit. dielo, s. 94.
[5] ΑΓΟΥΡΙΔΗ, Σ. Χ.: *Υπόμνημα εις τήν επιστολήν τοῦ Αγίου Ιακώβου*. Αθηναι 1956, s. 62; Porovnaj Jn 8, 23; Flp 3, 19; 1Kor 15, 47.
[6] ЛОПУХИН, А. П.: *Толковая Библия*. Харвест 2000, s. 996.
[7] Pozri Jn 3, 12. 31; 8, 23.
[8] Pozri Flp 2, 10; 3, 19; Kol 3, 2.
[9] Pozri Prem 9, 15.

vyskytovala[1] a vyskytuje aj v niektorých heretických učeniach, ktoré ospravedlňujú telesné hriechy ako neškodné a prirodzené.

Múdrosť človeka naplneného hriešnymi vášňami je ďalej iba **„duševná"** (gr. ψυχική; csl. ⷣⷭ҇ⷲⷲ҇ⷱⷭ҇ⷱⷭ҇ⷱⷭ

cnosti robia aj z učiteľa človeka schopného ukázať iným správnu cestu životom a dať iným správne rady, odporúčania[1] a najmä osobný príklad. Aj apoštol Pavol vysvetľuje veľký rozdiel medzi duševným a duchovným človekom nasledujúcimi slovami: „My sme však neprijali ducha sveta, ale Ducha, ktorý je z Boha, aby sme poznali, čo nám Boh daroval. O tom aj hovoríme, nie však naučenými slovami ľudskej múdrosti, ale tými slovami, ktoré učí Duch; a tak duchovné veci vysvetľujeme duchovne. Duševný človek neprijíma veci Božieho Ducha; sú mu totiž bláznovstvom a nemôže ich poznať, pretože sa posudzujú duchovne"[2]. Na inom mieste apoštol Pavol dodáva, že „jestvuje telo duševné a jestvuje aj telo duchovné"[3], aby tak jasne rozlíšil duchovné poznanie od duševného, duchovnú múdrosť od duševnej múdrosti, čiže od ľudskej múdrosti duševného človeka.

Výraz „duševná" v tomto verši je v niektorých starších aj novších slovenských a iných moderných prekladoch zo zvláštnych dôvodov prekladaný ako „telesná"[4]. Je potrebné povedať, že pôvodný grécky výraz „ψυχική" nemôže mať a nemá v žiadnom prípade takýto význam. Okrem toho, v žiadnom starom biblickom rukopise sa v tomto verši neuvádza také slovo, ktoré by sa dalo preložiť ako „telesná"[5]. Jediný iný, a aj to iba prenesený význam tohto slova, by mohol byť „životná"[6], no pre takýto preklad na danom mieste neexistuje žiadny dôvod. Nebudeme podrobne skúmať, čo mohlo viesť prekladateľov k vyššie uvedenej zmene obsahu Svätého Písma v slovenskom preklade.

---

[1] Pozri KUZYŠIN, B.: Poradenstvo so spirituálno-religióznym presahom - empirické reflexie. In: Pravoslávny biblický zborník II/2016 (online). [cit. 2018-11-05]. - Gorlice : Diecezjalny osrodek Kultury Prawoslawnej ELPIS w Gorlicach, 2016. - ISBN 978-83-63055-27-1, s. 83-107. Dostupné na internete: <http://www.okp-elpis.pl/book,open,2447,2,PRAVOSL%C3%81VNY_BIBLICK%C3%9D_ZBORN%C3%8DK_II_2016.html>

[2] 1Kor 2, 12-14.

[3] 1Kor 15, 44.

[4] Pozri napr. BIBLIA. Slovenský ekumenický preklad s deuterokánonickými knihami. Banská Bystrica 2015, s. 261.

[5] Pozri NOVUM TESTAMENTUM GREACUM, editio Critica maior, IV. Catholic letters. Part 1. Text. Installment 1. James. Stuttgart 1997, s. 62.

[6] Pozri ДВОРЕЦКИЙ, И. Х.: *Древнегреческо-русский словарь*. Том II. Москва 1958, s. 1801. 1801.

Zdôrazníme iba skutočnosť, že duša, ktorá je dobrovoľne odtrhnutá od Boha a naplnená hriešnymi vášňami, plodí iba duševnú múdrosť, pričom duševné hodnoty sami o sebe nemusia byť vždy a za každých okolností pozitívne. K tomu, aby sa zachovalo poznanie týchto faktov pre ľudí hľadajúcich a prijímajúcich skutočnú pravdu, je nevyhnutné zachovať obsah Svätého Písma vo všetkých jeho textoch nezmenený. Nie je treba báť sa pravdy Svätého Písma ani vtedy, keď je pre niektorých ľudí možno prekvapujúca alebo nepochopiteľná.

Poslednou vlastnosťou múdrosti ľudí ovládaných hriešnymi vášňami je, že je **„démonická"** (gr. δαιμονιώδης; csl. бѣсовска). Démonickou je preto, lebo pochádza z vnuknutia démonov, čiže od diabla a jeho služobníkov medzi anjelmi alebo ľuďmi, ktorí sú vo Svätom Písme tiež nazývaní duchmi[1], a ktorých duch sa tiež môže stať démonickým. Démonická je tá múdrosť, ktorá „hľadá to, k čomu pokúšajú"[2] démoni. Pretože múdrosť vášnivých a hriešnych ľudí pochádza z vnuknutia diabla, ktorý je „klamár a otec lži"[3], ich „múdrosť" je lživá a falošná, je to v podstate lož. Múdrosť, ktorá nepochádza od Boha, je nazvaná démonickou preto, lebo démon v človeku aj mimo neho sa usiluje ovládať všetko, čo nie je inšpirované a naplnené Bohom, Jeho energiou, svetlom, múdrosťou a blahodaťou, „všetko to, čo sa nachádza mimo Božieho Ducha"[4]. Znaky démonickosti môže mať niekedy aj navonok veľmi pekná, až rétorická reč, pretože „jemné vyjadrenia a ľstivé reči zlých ľudí sú nielen ďaleko od pravej múdrosti, no nezriedka bývajú aj zjavným príznakom pôsobenia postrannej zlej sily (1Jn 3, 10)"[5].

Vlastnosti nebožskej a neduchovnej múdrosti, o ktorých hovorí apoštol Jakub, čiže pozemskosť, duševnosť a démonickosť, nie sú v tomto verši zoradené náhodne, ale podľa určitej postupnosti, presnej-

[1] Pozri 1Jn 4, 1.

[2] GRYGLEWICZ, F.: *Pismo Święte Nowego Testamentu w 12 tomach. Listy Katolickie. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz. Tom 11.* Poznaň 1959, s. 107.

[3] Jn 8, 44.

[4] ΑΓΟΥΡΙΔΗ, Σ. Χ., cit. dielo, s. 63.

[5] НИКАНОРЪ (КАМЕНСКИЙ), преосв.: *Толковый Апостол*. Том 1. *Объяснение книги деяний святых апостолов и соборных посланий*. Москва 2008, s. 557.

šie „vzostupne"[1], no nie podľa kvality, ale podľa intenzity a dôsledkov. Pozemskosť sa týka najnižšej, čiže telesnej stránky človeka, duševnosť jeho vyššej, čiže netelesnej a duševnej stránky a démonickosť sa týka duchovnej sily jeho duše – ducha. Sv. Nikodém Agiorita hovorí, že pomenovania pozemská, duševná a démonická použil apoštol Jakub „právom ako zahanbujúce, aby takto odlíšil túto (falošnú múdrosť) od tej múdrosti, ktorá sa dáva zhora od Otca svetiel. Táto múdrosť nemá plody a znaky pravej a božskej múdrosti, ale je pseudonymná, telesná a naivná (bláznivá, hlúpa, infantilná)[2] pred Bohom, pretože je založená na špekuláciách"[3] a iba navonok presvedčivých slovách[4].

Medzi pozemskou, duševnou a démonickou múdrosťou na jednej strane a nebeskou, duchovnou a Božou múdrosťou na strane druhej existuje od chvíle, kedy človek padol do hriechu, nezmieriteľný protiklad a boj. „Pozemská múdrosť je proti nebeskej múdrosti, duševná proti duchovnej a démonická proti Božej. Boj medzi nebeskou a pozemskou múdrosťou trvá od chvíle, keď sa náš praotec Adam zo svojej slobodnej vôle rozhodol, že bude (len) pozemský. Vtedy sa začal boj vo svete, v človeku a pod nebom. Či to neznie zvláštne a znepokojujúco, keď nebo chce nazvať živých ľudí na zemi mŕtvymi a mŕtvych zosnulými (spiacimi)? Koľko je medzi nami mŕtvych a koľkí sa dostanú medzi tých, ktorých nebo nazýva živými? Tí, čo sú pozemskými mŕtvolami, majú v sebe horkú závisť a svárlivosť v srdci… Koľko je ľudí, v ktorých niečo zhaslo, ktorí necítia prítomnosť Toho, ktorý oživuje a oduševňuje všetko, a ktorý nás čaká na konci všetkých ciest? Koľko je tých, čo hovoria proti pravde, a ktorí vo svojom živote na zemi nevidia nič vyššie a tajomné okolo seba? Stoja tupo a bez prejavu, ich duša sa nezatrasie ani jedným záchvevom a z ich hrude nevyjde pocit údivu a bázne pred nezmerateľnou veľkosťou Boha, ktorý riadi svet a naše životy. To nie je tá múdrosť, ktorá zastupuje zhora, ale pozemská, zmyslová a démonická. Koľko je ľudí, v ktorých zhasol zmysel pre vyššie

[1] ΣΑΚΚΟΥ, Σ. N., cit. dielo, s. 93.
[2] Porovnaj 1Kor 3, 19.
[3] ΝΙΚΟΔΗΜΟΥ ΑΓΙΟΡΕΙΤΟΥ, oσ.: *Ερμηνεία εἰς τάς επτα Καθολικάς 'Επιστολάς Τῶν 'Αγίων 'Αποστόλων 'Ιακώβου, Πέτρου, 'Ιωάννου καί 'Ιούδα*. Θεσσαλονίκη 1986, s. 118.
[4] Pozri 1Kor 2, 4.

hodnoty? Koľko je tých, čo sú mŕtvi pre Pravdu, pre ktorých je správne iba to, čo je v ich záujme, a ktorí chcú dopustiť, aby celý svet zahynul len preto, aby im bolo dobre! Koľko je tých, čo sú mŕtvi a bezcitní vo vzťahu k iným ľuďom, ktorí žijú iba pre seba, ktorých sa nijako nedotýka nešťastie a utrpenie iných? Ťažké je prečítať si čo i len dve strany o tom, čo ľudia ľuďom robili a dokázali robiť. Toto svedčí o tom, že svätý apoštol tu má nepriamo na mysli to, že existujú ľudia, ktorí sa neboja (nestarajú) o svoju dušu, ktorých sa nikto na svete netýka. Existujú ľudia, ktorí majú meno, že žijú, ale sú mŕtvi – mŕtvi duchom a mŕtvi srdcom. Od týchto živých mŕtvol sa nikto nedočká žiadneho dobra, veľkého ani malého"[1].

Ak si to človek želá, má možnosť okrem telesnej a duševnej múdrosti, získať aj duchovnú múdrosť. No k tomuto je potrebné pôsobenie zvonku, od Boha a Jeho Svätého Ducha. Ak človek neprijme Božieho Ducha, jeho múdrosť sa ocitá pod vplyvom démonov a „jeho duševná múdrosť sa mení na démonickú"[2]. Duševná múdrosť robí človeka vyšším od zvierat a duchovná ho povyšuje až medzi duchovné bytosti, no toto duchovné pôsobenie na človeka je pozitívne iba vtedy, ak ide o múdrosť „zhora". Ak múdrosť prichádza „zhora", čiže od Boha, je to skutočná múdrosť, ktorá človeka zdokonaľuje a vyvyšuje nad všetko ostatné stvorenie ako múdreho a dobrého pána a správcu. No ak je „zdola", čiže „démonická", v skutočnosti to ani nie je múdrosť, ale lož, ktorá človeka degraduje a ponižuje pod všetko ostatné stvorenie ako nerozumného a zlého otroka vášní a hriechu. Démonická múdrosť nemôže pochádzať od Boha, pretože „je vylúčené, aby z nebies zostupovala „múdrosť", ktorá robí človeka zvieraťom"[3]. Je to prázdno, no pretože sa toto prázdno týka duchovnej oblasti, má pre človeka tie najväčšie, najintenzívnejšie a najzhubnejšie dôsledky.

Ten človek, ktorý si osvojil duchovnú múdrosť, získava „poznanie Božieho zjavenia, ktoré je nedostupné pre duševného človeka. Ten, kto si osvojil démonickú (lož)..., vstupuje do zlého poznania, ktoré je cudzie

[1] НИКОЛАЙ, митрополит, (Мрђа): *Тумачење саборних посланица (Јаковљеве, Прве и Друге Петрове) Светога Писма Новога Завета*. Србиње 2004, s. 58-59.
[2] ΑΕΡΑΚΗ, Δ. Γ., Αρχιμ., cit. dielo, s. 90.
[3] ΑΕΡΑΚΗ, Δ. Γ., Αρχιμ., cit. dielo, s. 89.

božskému zjaveniu"[1]. Človek naplnený Božou múdrosťou „preniká... do poznania Božej vôle, do múdrosti božských tajomstiev, zatiaľ čo démonický človek získava prekvapivú silu ničiť samého seba a svet. Jeho poznanie je satanské"[2]. Intenzívne šírenie takéhoto satanského poznania najrôznejšími spôsobmi vrátané médií je jednou z príčin toho, prečo v súčasnosti „väčšina ľudí nepozná ani základné veci z oblasti poznania pravého Boha, no zato vie veľmi veľa o hriechu"[3]. Ide o „taký druh poznania, ktorý vedie k domýšľavosti a takému rozpoloženiu, kedy človek fanaticky trvá na svojich názoroch... Takýto druh múdrosti sa najčastejšie prejavuje v sporoch, ktoré sa vyskytujú vo svete, v (prostredí) Cirkvi, v štáte, na súdoch, v parlamentoch, vo všeobecnosti v politickom živote, ale aj v teologických sporoch, keď vládnu pocity pobúrenia (rozhorčenia) a unáhlené vyhlásenia. V týchto sporoch sa môže preukazovať šikovnosť, dialektická zručnosť, obdivuhodná argumentácia, presnosť tvrdení a bystrosť uvažovania, no všetko toto je sprevádzané tak obmedzeným duchom a tak úporným a malicherným fanatizmom, že sa stáva úplne zjavným pôvod múdrosti, ktorá nezostupuje zhora... (Takáto múdrosť) pochádza z porušiteľného a pominuteľného sveta ľudského života bez duchovného osvietenia. Vychádza z pozemských princípov, pôsobí z pozemských pohnútok a je zameraná na pozemské ciele. Je obmedzená iba na jednoduchý fyzický život. Lieči telo a uspokojuje nižšie náklonnosti a túžby, no nie vyššie želania našej mravnej prirodzenosti... Oduševňuje človeka pýchou , ktorá je charakteristickou vlastnosťou démonov a vedie k sporom a chladnosti podporovanej démonmi"[4]. Pýcha v myslení a konaní sa môže prejavovať aj ako istá životná filozofia či postoj a prejavuje sa napríklad „žiarlivým strážením osobnej cti, bojovným vymáhaním si záujmu o seba, nemilosrdným odplácaním sa za každú skutočnú aj zdanlivú krivdu. Toto všetko býva spojené s určitým názorom a (mylne) pokladané za múdrosť alebo minimálne chytrosť, plynúcu údajne zo životnej skúsenosti. No toto všetko

[1] ΣΑΚΚΟΥ, Σ. Ν., cit. dielo, s. 95.
[2] ΑΕΡΑΚΗ, Δ. Γ., Αρχιμ., cit. dielo, s. 90.
[3] Tamže, s. 90.
[4] ΤΡΕΜΠΕΛΑΣ, Π. Ν.: *'Υπόμνημα εις τάς 'Επιστολάς τῆς Καινῆς Διαθήκης*. τ. 3. 'Αθῆναι 1996, s. 265-266.

určite nie je múdrosť prichádzajúca zhora… Isus Christos neprišiel preto, aby vytváral alebo posilňoval takéto presvedčenie. Na takúto múdrosť prídu ľudia sami vtedy, keď o svojej skúsenosti uvažujú len svojou prízemnou mysľou. Apoštol Jakub nepripúšťa, žeby takáto „múdrosť" naozaj zodpovedala životnej skúsenosti. Takáto „múdrosť" je v skutočnosti na podľudskej, prízemnej a živočíšnej úrovni, pričom je v nej naozaj aj niečo démonské, diabolské"[1].

Na základe vyššie uvedeného preskúmania vlastností takého poznania, ktoré nepochádza od Boha, môžeme urobiť záver, že tí ľudia, ktorí trpia závisťou a náklonnosťou k sporom, zjavne nepoznajú múdrosť, ktorá prichádza a zostupuje od Boha. Keby ich múdrosť bola od Boha, čiže zo sféry svetla, vysokej dokonalosti a dobra, prejavovalo by sa to dobrými skutkami a krotkosťou[2]. Pretože však u nich niet plodov pravej múdrosti, ich poznanie je zjavne falošnou múdrosťou inšpirovanou zvieracími inštinktmi, bezduchou duševnosťou a satanskou lžou, ktorá je v rozpore s kresťanskou pravdou Evanjelia. Jediným východiskom v tejto situácii je pokánie, čiže zavrhnutie démonickej múdrosti a získavanie múdrosti od Boha, ktorý jediný môže oživiť a osvietiť nášho ducha. Tak ako v duchu patristického učenia nesmrteľnosť duše nevychádza z jej prirodzenosti, ale z Boha a Jeho blahodate[3], tak aj duchovná múdrosť duše nie je plodom jej prirodzenosti, ale Božím darom, darom božskej blahodate. Duchovným sa človek stáva až vtedy, keď príjme Božieho Ducha, vďaka ktorému sa jeho poznanie stáva pravdivou a duchovnou múdrosťou.

Prepodobný Beda Ctihodný hovorí, že pozemská, duševná a démonická múdrosť je tá, ktorá vychádza z pýchy: „Apoštol Jakub tvrdohlavú a pyšnú múdrosť právom nazýva pozemskou, duševnou a démonickou, pretože kým duša hľadá pozemskú slávu, zostáva odtrhnutá od blahodate Ducha a od Boha. Takáto duša je prirodzeným spôsobom súčasťou padlého sveta a zlý duch ju nabáda k nerozumným a hriešnym

[1] SOUČEK, J. B.: *Dělná víra a živá naděje, Výklad epištoly Jakubovy a první epištoly Petrovy*. Praha 1968, s. 62-63.

[2] Pozri Jk 1, 17.

[3] Pozri ΒΛΑΧΟΥ, Ι. Σ., αρχιμ.: *Ορθόδοξη Ψυχοθεραπεία (πατερική θεραπευτική αγωγή)*. Λεβαδειά 1995. s. 93-95.

skutkom"[1]. Z uvedeného analogicky vyplýva, že Božia a pravá múdrosť je tá, ktorá je založená na pokore. Pokora je charakteristickým znakom múdreho človeka, podľa nej ho môžeme nájsť a rozpoznať. Pokora vo vzťahu k Bohu spočíva v tom, že človek sa usiluje nielen veľa vedieť o Bohu, ale sa aj podriadiť poznanej pravde vo svojom živote, poslúchnuť Boha: „Ak máme poznanie o Božích zákonoch, ak máme poznatky o vôli Stvoriteľa, o Jeho moci nad nami, mali by sme sa aj bezpodmienečne podriadiť týmto zákonom a moci. No ak my len hromadíme tieto poznatky, no nič z toho nerealizujeme vo svojom živote, nie je to múdrosť… A apoštol prežíva obavy práve o takýchto ľuďoch, ktorí akoby v podstate pochopili, že Hospodin je nad všetkým, no napriek tomu predsa len nežijú podľa Božích prikázaní"[2]. Ide o ľudí, u ktorých sa „vysoké pravdy nemohli vmestiť do ich úzkych umov. Preto všetko vysvetľovali podľa pravidiel rozumu neosvieteného svetlom pravdy kvôli slabosti porušiteľného človeka. Kázali o falošnom humanizme, ktorého základom boli zhubné vášne. Sila týchto vášní sa sústredila v jednom spoločnom zle, ktorým je klamstvo proti pravde. V tejto činnosti ľstivo napodobňovali odvekého klamára (diabla). Apoštol ich kritizuje ako zdanlivých mudrcov, nepovolaných učiteľov a pôvodcov oddelenia sa (niektorých ľudí) od Cirkvi Božej, tvorcov falošných princípov, ktoré sú v rozpore s pravdami viery"[3]. Ide o ľudí podobných tým, ktorých apoštol Pavol nazýva telesnými a konajúcimi podľa ľudí (iba ľudsky)[4] a živlov sveta[5], riadiacimi sa falošným učením, ktoré sa iba lživo nazýva poznaním[6], vždy sa učiacimi a predsa neschopnými dôjsť

[1] БЕДА ДОСТОПОЧТЕННЫЙ, св.: *Толкования на семь канонических посланий. Толкование на послание божественного Иакова* (online). [cit. 2018-11-05]. Dostupné na internete: <http://azbyka.ru/otechnik/Beda_Dostopochtennyj/tolkovanie-na-poslanie-svjatogo-apostola-iakova/>

[2] СТЕНЯЕВ, О., прот.: *Мудрость небесная и земная. Беседы на послание апостола Иакова*. Москва 2014, s. 147.

[3] КИБАЛЬЧИЧЪ, И.: *Опыт обозрения и объяснения соборного послания св. ап. Иакова*. Москва 2004., s. 106.

[4] Pozri 1Kor 3, 3.

[5] Pozri Kol 2, 8.

[6] Pozri 1Tim 6, 20.

k poznaniu pravdy[1], hlásajúcimi neprávosti, od ktorých by sa mal odvrátiť každý, kto vyslovuje Hospodinovo meno[2].

Zoznam bibliografických odkazov:

ΑΕΡΑΚΗ, Δ. Γ., Αρχιμ. 1986. *'Η 'Επιστολή τοῦ 'Ιακώβου*. 'Αθήνα: Έκδοσις Αδελφότητος «Κυψέλη», 1986.

ΑΓΟΥΡΙΔΗ, Σ. Χ.: *Υπόμνημα εις τήν επιστολήν τοῦ Αγίου Ιακώβου*. 1. vydanie. Αθηναι 1956.

БЕДА ДОСТОПОЧТЕННЫЙ, св.: *Толкования на семь канонических посланий. Толкование на послание божественного Иакова* (online). [cit. 2018-11-05]. Dostupné na internete: <http://azbyka.ru/otechnik/Beda_Dostopochtennyj/tolkovanie-na-poslanie-svjatogo-apostola-iakova/>

БИБЛИЯ. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета на церковнославянском языке. 2. vyd. Москва : Российское библейское общество, 1993. ISBN 5-85524-009-6.

BIBLIA. Slovenský ekumenický preklad s deuterokánonickými knihami. 3. vydanie. Banská Bystrica : Slovenská biblická spoločnosť, 2015. ISBN 978-80-85486-98-8.

BUŠOVÁ, N.: Potreba rozvíjania kresťanských cností a empatie u sociálneho pracovníka. In: *Vybrané aspekty duchovného života z pohľadu učenia Pravoslávnej Cirkvi : zborník vedeckých príspevkov.* - Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2017. - ISBN 978-80-555-1895-4. - s. 135-144.

ДВОРЕЦКИЙ, И. Х.: *Древнегреческо-русский словарь*. Том II. Москва 1958.

GRYGLEWICZ, F.: *Pismo Święte Nowego Testamentu w 12 tomach. Listy Katolickie. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz. Tom 11.* 1. vyd, Poznaň 1959.

ЯРОШЕВСКИЙ, Г. Иером. 1901. *Соборное Послание св. Апостола Іакова*. Кіевъ 1901.

КИБАЛЬЧИЧЪ, И.: *Опыт обозрения и объяснения соборного послания св. ап. Иакова*. 3. vydanie. Москва 2004.

[1] Pozri 2Tim 3, 7.

[2] Pozri 2Tim 2, 19.

KUZYŠIN, B.: Poradenstvo so spirituálno-religióznym presahom - empirické reflexie. In: Pravoslávny biblický zborník II/2016 (online). [cit. 2018-11-05]. - Gorlice : Diecezjalny osrodek Kultury Prawoslawnej ELPIS w Gorlicach, 2016. - ISBN 978-83-63055-27-1, s. 83-107. Dostupné na internete: <http://www.okp-elpis.pl/book,open,2447,2,PRAVOSL%C3%81VNY_BIBLICK%C3%9D_ZBORN%C3%8DK_II_2016.html>

ЛОПУХИН, А. П.: *Толковая Библия*. Харвест 2000. ISBN 985-13-2254-7.

НИКАНОРЪ (КАМЕНСКИЙ), преосв.: *Толковый Апостол*. Том 1. *Объяснение книги деяний святых апостолов и соборных посланий*. Москва 2008. ISBN 978-5-458-00202-2.

ΝΙΚΟΔΗΜΟΥ ΑΓΙΟΡΕΙΤΟΥ, οσ.: *Ερμηνεία εἰς τάς επτα Καθολικάς Ἐπιστολάς Τῶν Ἁγίων Ἀποστόλων Ἰακώβου, Πέτρου, Ἰωάννου καί Ἰούδα*, 3. vydanie. Θεσσαλονίκη 1986.

НИКОЛАЙ, митрополит, (Мрђа): *Тумачење саборних посланица (Јаковљеве, Прве и Друге Петрове) Светога Писма Новога Завета*. 1. vydanie. Србиње 2004. ISBN 99938-730-1-2.

ОРЛИН, Н.: *Соборныя послания апостола Іакова, первое и втрое ап. Петра и ап. Іуды*. 2. vydanie. Москва 2005.

NOVUM TESTAMENTUM GREACUM, editio Critica maior, IV. Catholic letters. Part 1. Text. Installment 1. James. Red. B. Aland a kol. 2. vyd. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997. ISBN 3-438-05600-3.

ΣΑΚΚΟΥ, Σ. Ν. 1975. *Ερμηνεία εις τήν Επιστολήν τοῦ Ιακώβου*. Θεσσαλονίκη 1975.

SOUČEK, J. B.: *Dělná víra a živá naděje, Výklad epištoly Jakubovy a první epištoly Petrovy*. Praha 1968.

THE NEW KING JAMES VERSION. NEW TESTAMENT. 3. vydanie. New York 1984. ISBN 0-8407-0010-5.

СТЕНЯЕВ, О., прот.: *Мудрость небесная и земная. Беседы на послание апостола Иакова*. 2. vydanie. Москва 2014. ISBN 978-5-4279-003204.

ΤΡΕΜΠΕΛΑΣ, Π. Ν. 1996. *Ὑπόμνημα εις τάς Ἐπιστολάς τῆς Καινῆς Διαθήκης*. τ. 3. 4. vyd. Ἀθηναι : Ἐκδοσις Αδελφότητος θεολόγων «Ο Σωτηρ», 1996.

ΒΛΑΧΟΥ, Ι. Σ., αρχιμ.: *Ορθόδοξη Ψυχοθεραπεία (πατερική θεραπευτική αγωγή)*. 5. vydanie. Λεβαδειά 1995. ISBN 960-7070-12-7.

TERAPEUTICKÝ CHARAKTER PRAVOSLÁVNEJ CIRKVI V BIBLICKO-PATRISTICKOM KONTEXTE (I. Romanidis a H. Vlachos o terapii Cirkvi)

doc. ThDr. Miroslav ŽUPINA, PhD.

Predmetný článok si za cieľ kladie preskúmať terapeutický charakter Pravoslávnej cirkvi na základe biblického a zvlášť patristického učenia, na ktoré bude kladený prvoradý dôraz. Pravoslávie má totiž skutočný terapeutický charakter a disponuje tak terapeutickou metódou, ako aj terapeutickou výchovou.[1] To isté, prirodzene, platí aj o pravoslávnej teológii. To znamená, že pravoslávie a teológia majú potenciál liečiť človeka.

Jeden z najvýznamnejších pravoslávnych teológov I. Romanidis hovorí, že pravoslávie nie je filozofickým, ani etickým, ani sociálnym či politickým systémom, ale medicínskou náukou – terapiou, ktorá človeka lieči[2] a privádza ho k spáse – zbožšteniu. Okrem neho aj metropolita H. Vlachos vo svojich početných dielach poukazuje na túto špecifickosť Pravoslávnej cirkvi, t.j. jej terapeutický charakter. V tejto súvislosti vymedzuje šesť charakteristických znakov.

Prvý znak súvisí s nesprávnym chápaním problematiky raja a pekla. Na základe seriózneho a vskutku biblického a patristického učenia neexistuje žiaden podporný argument, aby sme sa museli pridržiavať scholastickej teórie o raji a pekle, ktoré stvoril Boh. Prvý znak teda súvisí s nesprávnym chápaním problematiky raja a pekla.

---

[1] Metropolita Hierotheos Vlachos si všíma a sumarizuje, že celá pravoslávna tradícia hovorí terapii človeka, pretože pád – hriech prarodičov a jeho dôsledky sú chorobou a chorobným, t.j. neprirodzeným stavom, a že Cirkev je duchovnou liečebňou (pozri ΒΛΑΧΟΣ, Ι., αρχιμ. 2004. *Ησυχία και θεολογία. Τά πλαίσια της Ορθόδοξης εκκλησιαστικής θεραπείας του ανθρώπου.* Λεβαδεία: Ιερά Μονή Γενεθλίου της Θεοτόκου (Πελαγίας), s. 177).

[2] Grécky pravoslávny kňaz, teológ a historik I. Romanidis (1928 – 2001) patril medzi najvýznamnejších pravoslávnych teológov niekoľkých posledných storočí. Jeho diela sú dodnes prekladané do mnohých svetových jazykov a tešia sa veľkému záujmu pre ich vernosť tradícii svätých otcov. Pozri ΡΩΜΑΝΙΔΗΣ, Ι. 2004. *Πατερική Θεολογία.* Θεσσαλονίκη: Παρακαταθηκη, s. 29-30.

Raj a peklo neexistujú z pohľadu Boha, ale iba z pohľadu človeka. Boh nie je tvorcom pekla, pretože Boh nestvoril zlo, ako hovorí svätý Vasilij Veľký, a iný svätý, Gregor Teológ dodáva, že pri svojom druhom príchode na zem Boh bude milovať všetkých ľudí. Tak ako teraz vychádza a svieti slnko na všetkých ľudí bez rozdielu na spravodlivých i nespravodlivých, tak aj pri druhej parúzii bude Božia blahodať osvetľovať všetkých ľudí, spravodlivých i hriešnikov. Spravodliví, ktorí boli duchovne očistení a osvietení, uvidia Boha ako svetlo a Boh bude pre nich rajom. Ale hriešnici, pretože neboli očistení ani osvietení, nebudú tak disponovať duchovným zrakom, a z tohto dôvodu ich Božie svetlo bude páliť. Potvrdzuje to aj pravoslávna ikonografia tejto udalosti, kde z Božieho trónu vychádza svetlo, ktoré osvetľuje spravodlivých, ale z toho istého Božieho trónu vychádza aj ohnivá rieka, ktorá spaľuje hriešnikov. Práve táto skutočnosť, t.j. neschopnosť vidieť Boha, bude ich peklom.[1] Tak učia svätí Gregor Nysský, Vasilij Veľký, Gregor Palama i iní otcovia Cirkvi. Posledný menovaný dodáva, že to isté sa deje aj pri svätej Eucharistii. Tí, ktorí sa očisťujú, prijímajú Christovo Telo i Krv, ktoré sú pre nich Svetlom a Životom, tí však, ktorí nie sú očistení, prijímajú oheň, ktorý spaľuje.[2] To isté sa teda bude diať pri druhom a slávnom príchode Spasiteľa na zem.



Ikona druhého príchodu Isusa Christa

[1] J. Romanidis v tejto súvislosti hovorí: „Boh sám je nebom i peklom, odmenou i trestom. Všetci ľudia boli stvorení, aby nepretržite nazerali Boha v jeho nestvorenej sláve. To, či Boh bude niekomu nebom či peklom, odmenou či trestom, záleží na tom, ako človek odpovie na jeho lásku... Boha uvidia všetci, a preto žiadne náboženstvo nemá právo posielať nikoho do neba ani do pekla. To znamená, že praví duchovní otcovia pripravujú svoje duchovné deti tak, aby Božiu slávu uzreli ako nebo, a nie ako peklo, ako odmenu, a nie ako trest" (ROMANIDIS, J. 2017. *Frankové, Římané, feudalismus a nauka.* Červený Kostelec: Pavel Mervart, s. 55-56).

[2] Modlitba Symeona Metafrasta (rus. Симеóн Метафрáст, gr. Συμεών Μεταφραστής) pred svätým Prijímaním hovorí: *„Sodíteľu, da ne opalíši mja priobščénijem, óhň bo jesí, nedostójnyja popaľája (Stvoriteľ, nespáľ ma dotykom, pretože si oheň nehodných páliaci)."*

Z povedaného teda vyplýva, že problémom človeka nie je to, či pri druhom Christovom príchode uvidí Boha, ale to, aby Boh bol pre neho Svetlom, ktoré nepáli, a nie spaľujúcim ohňom. A práve tu je potrebná a nevyhnutná terapia. V pravoslávnom učení kňaz nepredáva ani nekontroluje vstupné lístky do raja, ale pripravuje, teda lieči ľudí prostredníctvom svätých tajín a celkového bohatstva cirkevnej tradície, aby Boh bol pre nich svetlom i rajom. Z tohto pohľadu je kňazská (o to viac biskupská) služba predovšetkým terapeutická. Áno, kňaz má vykonávať aj sociálnu službu a mnohé iné aktivity, ale všetko má byť orientované a sústredené do terapeutickej výchovy, ktorá je jeho hlavnou službou i poslaním. Cieľom je vždy spása a zbožštenie človeka.

Druhý znak sa týka dušpastierskej služby, konkrétne svätej spovede. H. Vlachos z vlastnej skúsenosti uvádza, že k spovedi k nemu prichádza veľké množstvo ľudí a veril tomu, že po spovedi sa ich život skutočne zmenil. Avšak aké bolo jeho prekvapenie, keď o deň alebo dva si všímal, že konajú to isté, čo pred spoveďou. Pozoroval, že mnohí ľudia chodili do chrámu, hovorievali mu, že veria v Boha, ale keď nastane problém, riešia ho najprv s lekárom, psychológom, právnikom, jednoducho hocikým, len nie s kňazom; toho vyhľadajú, až keď im nedokážu pomôcť iní. O čom to hovorí? Nuž, o tom, že ľudia sú iba zdanlivými, povrchnými veriacimi, pretože v podstate sa u nich nič nemení, žiaľ, absolútne nevedia o potrebe zmeny a nevyhnutnosti terapie. Spomína, ako sa tejto otázke dlho venoval, aby zistil, v čom spočíva problém, kto alebo čo je na príčine tomuto nezdravému stavu. Kládol si otázky: Prečo veriaci pristupujú k spovedi, ale po čase opäť padajú a konajú tie isté hriechy? Metropolita uvádza, že dlho skúmal patristické texty, teda diela svätých otcov, až nakoniec našiel riešenie. Základným problémom človeka nie sú krádež, klamstvo, ohováranie alebo iné hriechy, ale vo väčšine prípadov choroba ich umu.[1]

Um človeka, ako hovorí svätý Ján Damasský, je okom duše. Keď Boh stvoril ľudskú dušu, učinil ju z dvoch častí: logickej (rozumnej)

[1] Pozri ΒΛΑΧΟΣ, Ι., αρχιμ. 2014. *«Η ιατρική εν Πνεύματι επιστήμη». Η πράξη της ορθόδοξης ψυχοθεραπείας*. Λεβαδεία: Ιερά Μονή Γενεθλίου της Θεοτόκου (Πελαγίας), s. 62-63.

a noetickej (umnej). Podľa učenia svätých otcov, rozum a um sú dve paralelné energie duše. V novozákonnom učení je um stotožnení so srdcom.[1] V tejto súvislosti Spasiteľ hovorí: *„Blažení čistí srdcom, lebo oni uvidia Boha."*[2] V Evanjeliu podľa Lukáša sa hovorí: *„Vtedy im otvoril um, aby rozumeli Písmam."*[3] Um je centrum bytia človeka, teda jeho existencie. Tu sa zjavuje a odkrýva samotný Boh. A je tu ešte rozum, ktorý vyjadruje skúsenosti umu. Ak môžeme použiť jeden príklad pre lepšie pochopenie, tak rozum je počítač a um je človek, ktorý ho spravuje alebo riadi.

Hierotheos Vlachos tak pochopil, že človek hreší a opakuje tie isté hriechy a vášne, pretože jeho um je neliečený, teda chorý. Um zostáva zatemnený, čo je prvotné, a až v dôsledku toho človek hreší. Až keď bude vyliečený um, až vtedy človek prestane hrešiť a konať skutky, ktoré spôsobujú problémy, či už osobné, spoločenské, sociálne či iné. Vystihujú to slová svätého apoštola Pavla: *„Kráčajte podľa Ducha a nebudete vykonávať žiadosti tela."*[4] To znamená, keď Svätý Duch prebýva v srdci človeka, vtedy neexistujú ani telesné problémy, ani žiadne iné situácie, ktoré vznikajú v dôsledku konania telesného človeka, ktorý žije bez energie (blahodate) Svätého Ducha.[5] Z tohto dôvodu v učení svätých otcov zreteľne vidieť, že v tých ľuďoch, v ktorých prebýva a je činná Božia blahodať a sú dôstojní vidieť nestvorené Božie svetlo, sú prekonávané aj energie tela. Napríklad starozákonný prorok Mojžiš zotrvával štyridsať dní a štyridsať nocí na hore Sinaj a nepociťoval žiadnu potrebu ani čo sa týka jedla, ani pitia, a ani spánku.

Tretí znak, ktorý pomohol metropolitovi H. Vlachosovi poukázať na terapeutický charakter pravoslávia za pomoci patristickej tradície Cirkvi, má svoj základ v diele *Kapitoly o láske*[6] od svätého Maxima Vyznávača. Ako sám hovorí, keď ich čítal, chcel vedieť, čo presne je láska,

---

[1] Aj v patristickej tradícii je um a srdce človeka v úzkom spojení (pozri ΒΛΑΧΟΣ, Ι., αρχιμ. 1995. *Ορθόδοξη Ψυχοθεραπεία. Πατερική θεραπευτική αγωγή.* Λεβαδεία: Ιερά Μονή Γενεθλίου της Θεοτόκου (Πελαγίας), s. 37).

[2] Mt 5, 8.

[3] Lk 24, 45.

[4] Gal 5, 16.

[5] Pozri VLACHOS, H., archim. 2006. *Pravoslavná spiritualita (stručné uvedení).* Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, s. 16.

[6] Pozri ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ: *Κεφάλαια περί αγάπης.* PG 90, 959-1080.

pretože aj dnes sa o láske veľmi veľa hovorí. Myslel si, že nájde podporu v tom, že láska sa otáča okolo etických prikázaní. Samozrejme, našiel tam aj morálne aspekty lásky, avšak na jeho veľký údiv zistil, že vo svojom diele svätý Maxim prináša nečakané rozuzlenie, skutočná láska je totiž plodom bezvášnivosti.[1] Neustále autor skúma, čo je vášeň a akým spôsobom vzniká a prehlbuje sa v srdci človeka. Prináša pravdu, že vášne pochádzajú a rodia sa zo zatemneného umu, neočisteného a teda neprirodzeného, chorého. Z tohto dôvodu analyzuje, čo je um, ako sa zatemňuje, môžeme povedať, ako sa infikuje duchovnou nečistotou, a následne, samozrejme, ako tento proces zastaviť a zvrátiť, teda akým spôsobom sa dá um človeka vyliečiť. Hierotheos prináša prekvapujúce zistenie: svätý Maxim Vyznávač v oveľa väčšej miere hovorí o ume, vášňach a bezvášnivosti ako o samotnej láske, pretože si je istý tým, že skutočná láska je plodom osvieteného umu a bezvášnivosti v zmysle jej pravoslávneho asketického chápania. Až vtedy Hierotheos úplne pochopil, že Maxim, ktorý je jeden z najvýznamnejších veľkých teológov Cirkvi, nechápe lásku na základe filozofických, psychologických či morálnych termínov či charakteristík, ale ako súčasť terapeutickej výchovy človeka, pretože je presvedčený, že práve to je základným poslaním Cirkvi.

Štvrtý znak sa týka dogmatického učenia Cirkvi. Ako pripomína metropolita Hierotheos Vlachos, niekoľko rokov skúmal otázku cirkevných dogiem. Často čítal a počúval o tom, že predstavujú filozofické závery svätých otcov na určitú aktuálnu výzvu či problematiku, alebo sú to vonkajšie teoretické pravdy, ktoré majú kresťania prijať svojimi rozumovými schopnosťami. Pravda je však taká, že cirkevné dogmy sú odrazom, „prejavom a vyjadrením života Cirkvi."[2] Hierothea to nasmerovalo a posunulo ešte ďalej, ak teda dogmy sú prejavom života Cirkvi, potom aj dogmy ako také musia mať terapeutický charakter. Skutočne, svätí otcovia sa prostredníctvom dogiem liečili, pociťovali Božiu prítomnosť a spoločenstvo Svätého Ducha. Nachádzali tak Božiu pravdu i pravdivú teológiu, ktorú kvôli existencii heretikov boli nútení vyme-

[1] Bezvášnivosť (gr. απάθεια) je stav, kedy smerovanie všetkých častí duše – rozumovej, žiadostivej i vznetlivej – je nasmerované k Bohu.

[2] ŽUPINA, M. 2003. *Kresťanská etika a jej miesto v systematickej teológii.* Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, s. 65.

dziť a následne aj sformulovať, avšak vždy s vedomím, aby ochránili človeka jednak pred zreteľnými herézami, ale často aj pred polopravdami, a garantovali mu cestu terapie vedúcu k spáse. Teda dogmy ako také majú potenciál nielen ochrany pre herézami a nesprávnym učením, ale aj pred nesprávnou terapiou. Tak ako rady alebo lieky, ktoré predpisuje lekár, majú za cieľ uzdravenie človeka a pomáhajú mu ho dosiahnuť, podobne aj cieľom cirkevných dogiem je priviesť človeka k duchovnému zdraviu.

Svätí otcovia učinili veľké zápasy pre pravdu a čistotu viery, pretože si boli vedomí, že ak by nezvíťazila pravdivá viera, bola by v ohrození tak terapia človeka, ako aj jeho spása. Môžeme uviesť niekoľko príkladov, svätý Atanáz Veľký hovoril, že ak by Christos nebol nestvorený Logos, Boží Syn, nemohol by nás spasiť. Cirkevní otcovia tiež tvrdili, že ak by v Christovi neboli hypostaticky spojené dve prirodzenosti, Božia a ľudská, alebo, ak by Christos neprijal celú ľudskú prirodzenosť, bola by ohrozená naša terapia, teda aj spása. Svätý Gregor Teológ tvrdil, a svätý Ján Damasský to zopakoval, že to, čo nebolo prijaté, nebolo uzdravené. Základom všetkých dogiem je teda terapia.

Takýmto spôsobom svätí otcovia priniesli a ukázali cestu, ktorú by sme mali absolvovať, ak chceme dosiahnuť spásu – svätosť. Ale ako každá cesta má svoj začiatok, priebeh i koniec, tak aj svätosť má svoje štádia alebo stupne duchovnej cesty, ktorými sú očistenie, osvietenie a zbožštenie.[1] Tieto štádiá sa dajú nájsť v Svätom Písme, v patristickom učení Cirkvi, zvlášť u (Pseudo-)Dionýza Areopagitského, Gregora Nysského, Maxima Vyznávača, Symeona Nového Teológa, Gregora Palamu a iných otcov. Okrem toho sa tieto etapy duchovného života dajú empiricky okúsiť v liturgickej tradícii Cirkvi. Katechumeni prechádzajú očistením svojich sŕdc cez katechézu, neskôr pri svätom krste a myropomazaní prijímajú Svätého Ducha, dochádza k osvieteniu ich umu, preto aj tí, ktorí sa približujú ku svätému krstu, sú nazývaní osvietenými. Cez osvietenie a modlitbu srdca nakoniec aj participujú na svätom Prijímaní

[1] Podrobnejšie o stupňoch (etapách) duchovného zdokonaľovania sa človeka pozri VLACHOS, H., archim. 2006. *Pravoslavná spiritualita (stručné uvedení).* Prešov: Prešovská univerzita v Prešove. Pravoslávna bohoslovecká fakulta, s. 40-62.

Christovho Tela a Krvi, čo znamená, že už tu na zemi môžu okúsiť stav zbožštenia.

Piaty znak je pokračovaním štvrtého. Ako uvádza Metropolita H. Vlachos, keď pozorne študoval a skúmal rôzne kresťanské denominácie, zistil, samozrejme, že existujú dogmatické rozdiely, ale tieto odlíšenia sú iba tzv. vrcholom ľadovca, ktorý je viditeľný. Skutočný rozdiel je oveľa vážnejší a nejde iba o hru slovíčok, ako sa často táto problematika zľahčuje, ani o dôsledok odlišného filozofického prístupu alebo terminológie či vplyvu kultúrneho prostredia na Východe a Západe. Najhlbší rozdiel spočíva v tom, akým spôsobom sa chápe a realizuje terapia človeka. Protestanti nepoznajú terapeutickú výchovu, pretože sa domnievajú, že kto verí v Boha, ten je automaticky obnovený a spasený. Rímsko-katolíci majú istú formu terapeutickej výchovy, ale tá je postavená na činorodosti vo vonkajšom aspekte, napríklad dôraz sa kladie na konanie dobrých skutkov, návštevu pútnických miest, darcovstvo finančných prostriedkov pre Cirkev, chrám alebo chudobných či podporovanie charitatívnych projektov, rôznych zbierok a pod. Aj rímsko-katolícki mnísi poznajú dôležitý pojem, ktorým je poslušnosť, avšak v prevažnej miere ide o dodržiavanie istej formy podriadenosti voči cirkevnej autorite. A čo je najdôležitejšie, obidve denominácie nepoznajú isychastickú tradíciu Cirkvi.

Naopak, v Pravoslávnej cirkvi existuje dokonalá terapeutická výchova. Pravoslávna cirkev pozná celkom presne čo je zdravie i čo je choroba. Vie, za akých podmienok môžeme povedať, že človek je zdravý, a dokáže tiež identifikovať symptómy neprirodzeného stavu človeka a teda aj povedať, kedy už je človek chorý a potrebuje terapiu. Zdravý človek je podľa pravoslávneho učenia ten, kto prešiel prvými dvoma stupňami duchovného zdokonaľovania a dosiahol tretí stupeň – zbožštenie. Chorý človek je taký, ktorý ešte tento stupeň nedosiahol. Z toho vyplýva, že choroba človeka je stav, kedy jeho um je zatemnený a neprešiel očistením a osvietením. Pravoslávna výchova disponuje poznaním i skúsenosťou, ktoré dokážu človeka usmerniť a viesť zo stavu choroby k zdraviu, teda ho vyliečiť. Vlachos si pozorne všíma, že v súčasnosti veľké množstvo sklamaných kresťanov z radov protestantov i rímsko-katolíkov hlavne na Západe stretávajúc sa s pravoslávnym učením

sú milo prekvapení, že existuje tradícia, ktorá stojí na pevnej pozícii učenia a odkazu svätých otcov a je tomuto odkazu verná, dokonca, že aj dnes žijú autentickí pokračovatelia učenia a tradície svätých otcov.[1] Na Západe prevláda učenie S. Freuda, C. G. Junga a iných psychológov, pretože Západ sa vyvíjal odlišným duchovným smerom, odtrhol sa od tradície svätých otcov a z tohto dôvodu už dnes nepozná ich terapeutickú výchovu. Pre pravoslávne učenie a teda aj pre Pravoslávnu cirkev tým, že je priamou pokračovateľkou biblickej i patristickej tradície, je celkom prirodzené a charakteristické, že praktizuje terapeutickú výchovu tak vo vnútri Cirkvi pre svojich veriacich a oslovuje aj ostatných ľudí, ktorí sklamaní z vlastných denominácií hľadajú jednak riešenia svojich problémov, ale aj pravdu a spásu.

Šiestym znakom, ktorý priviedol metropolitu H. Vlachosa k presvedčeniu o terapeutickom charaktere pravoslávia, je hlboké spoločenstvo a vzájomná komunikácia medzi ním a askétmi Svätej Hory Athos, ale aj ostatnými mníchmi žijúcimi kdekoľvek vo svete, ktorí žijú podľa pravoslávnej tradície. Zvlášť medzi nimi vynikal archimandrita Sofronios (1896 – 1993),[2] ktorý žil v Anglicku a viedol príkladný isychastický spôsob života oslovujúci mnohých ľudí. Hierotheos sa stretával s mnohými podobnými askétmi a mníchmi, ktorí ho svojím životom presvedčili o hlbokom obsahu, jedinečnosti a výnimočnosti pravoslávia práve v kontexte univerzálnej a skutočnej psychosomatickej pomoci a terapie každému človeku.

Okrem blízkych vzťahov a kontaktov s mníchmi Svätej Hory Athos, ktorú považoval za originálnu liečebňu a autentickú pokračovateľku terapeutickej metódy svätých otcov, veľmi srdečné a obohacujúce boli pre neho stretnutia s významnými pravoslávnymi teológmi, ako boli P. Christos alebo I. Romanidis. Obidvaja mu pomohli v správnom výbere a orientácii na najvýznamnejších cirkevných otcov a ich diela. Z nich zásadný význam mali pre Vlachosa predovšetkým svätý Gregor Palama

[1] Pozri ΒΛΑΧΟΣ, Ι., αρχιμ. 2014. *«Η ιατρική εν Πνεύματι επιστήμη». Η πράξη της ορθόδοξης ψυχοθεραπείας*. Λεβαδεία: Ιερά Μονή Γενεθλίου της Θεοτόκου (Πελαγίας), s. 67.

[2] Nedávno vyšiel preklad jeho knihy v českom jazyku: SOFRONIJ (SACHAROV), archim. 2017. *Vidět Boha, jaký je*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.

a svätý Nikodým Svätohorský. V ich dielach videl, že isychastický život je základom pravoslávnej tradície. Podľa Vlachosa práve isychastický spôsob života je najvýstižnejším vyjadrením terapeutickej výchovy, to znamená predstavuje skutočnú metódu terapie človeka a cestu k svätosti. Ako dodáva, dnes síce mnohí študujú diela svätých otcov, žiaľ, bez toho, aby poznali metódu terapie. Práve isychazmus je tou tradíciou, ktorá je plne kompatibilná s terapeutickou metódou výchovy človeka.

Na základe podrobnej charakteristiky šiestich znakov sme poukázali na skutočnosť, že pravoslávie disponuje skutočnou terapeutickou metódou i reálnou a osvedčenou terapeutickou výchovou človeka.

Zoznam bibliografických odkazov:

ΒΛΑΧΟΣ, Ι., αρχιμ. 1995. *Ορθόδοξη Ψυχοθεραπεία. Πατερική θεραπευτική αγωγή.* 5. vyd. Λεβαδεία: Ιερά Μονή Γενεθλίου της Θεοτόκου (Πελαγίας). ISBN 960-7070-12-7.

ΒΛΑΧΟΣ, Ι., αρχιμ. 1994. *Το πρόσωπο στην Ορθόδοξη Παράδοση.* 2. vyd. Λεβαδεία: Ιερά Μονή Γενεθλίου της Θεοτόκου (Πελαγίας). ISBN 960-7070-17-8.

ΒΛΑΧΟΣ, Ι., αρχιμ. *Μικρά είσοδος στήν Ορθόδοξη Πνευματικότητα.* 2. vyd. Αθήνα: Αποστολική Διακονία, 1998.

ΒΛΑΧΟΣ, Ι., αρχιμ. 2004. *Ησυχία και θεολογία. Τά πλαίσια της Ορθόδοξης εκκλησιαστικής θεραπείας του ανθρώπου.* 1. vyd. Λεβαδεία: Ιερά Μονή Γενεθλίου της Θεοτόκου (Πελαγίας). ISBN 960-7070-53-4.

ΒΛΑΧΟΣ, Ι., αρχιμ. 2014. *«Η ιατρική εν Πνεύματι επιστήμη». Η πράξη της ορθόδοξης ψυχοθεραπείας.* 3. vyd. Λεβαδεία: Ιερά Μονή Γενεθλίου της Θεοτόκου (Πελαγίας). ISBN 978-960-7070-64-7.

VLACHOS, H., archim. 2006. *Pravoslavná spiritualita (stručné uvedení).* Prešov: Prešovská univerzita v Prešove. Pravoslávna bohoslovecká fakulta. ISBN 80-8068-465-0.

PRUŽINSKÝ, Š. 2005/2006. Rozdiel medzi podľa sveta dobrým človekom a kresťanom. In: *Synergia. Časopis venovaný byzantským dejinám, kultúre a teológii.* Roč. III/IV, č. 5-6, s. 99-107. Prešov: Katedra byzantológie Pravoslávnej bohosloveckej fakulty PU v Prešove. ISSN 1336-2275.

ΡΩΜΑΝΙΔΗΣ, I. 1992. *Το προπατορικόν αμάρτημα.* 2. vyd. Αθήνα: Δόμος. ISBN 960-7217-15-2.

ΡΩΜΑΝΙΔΗΣ, I. 2004. *Πατερική Θεολογία.* 1. vyd. Θεσσαλονίκη: Παρακαταθηκη.

ROMANIDIS, I. 2008. Pravoslávna terapia. In: *Nipsis. Časopis zaoberajúci sa otázkami teológie, filozofie, etiky a duchovnosti v spoločenskom kontexte.* Roč. III/2008, č. 2. s. 9-16. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove. ISSN 1337-0111.

ROMANIDIS, J. 2017. *Frankové, Římané, feudalismus a nauka.* Červený Kostelec: Pavel Mervart. ISBN 978-80-7465-285-1.

SOFRONIJ (SACHAROV), archim. 2017. *Vidět Boha, jaký je.* Červený Kostelec: Pavel Mervart. ISBN 978-80-7465-286-8.

ŽUPINA, M. 2003. *Kresťanská etika a jej miesto v systematickej teológii.* 1. vyd. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta. ISBN 80-8068-237-2.

СОВРЕМЕННАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ДОКТРИНА: ЭЛЕМЕНТНЫЙ АНАЛИЗ И БАЗОВЫЕ ГИПОТЕЗЫ РЕАЛИЗАЦИИ

prof. Олег СОСКИН, PhD.

Введение

Некоторые элементы православной доктрины, ее социальные параметры можно найти в разработках Российской православной церкви. Целый ряд авторов начинали заниматься изучением вопроса православной доктрины, в частности В. Катасонов, В. Компаниец, С. Лукин, В. Симонов, Н. Сомин. Существуют также богословские подходы к изучению вопроса православной доктрины, но еще раз подчеркнем, что комплексного анализа православной доктрины в синергетической совокупности ее элементов до сих пор не осуществлено. Вместе с тем надо отметить работы С. Булгакова («Православие. Очерки учения Православной церкви», 1991), который посвящал много внимания хозяйственным экономическим вопросам. Также тематике православной доктрины уделено много внимания в работах Яна Шафина, в частности очень интересна его работа «Благодатный огонь над Христовым гробом» (2016). Много фундаментальных исследований сделано по социальной доктрине католической церкви, в частности, в трудах П. де Лобье в книге «Социальная доктрина католической церкви» (1989).

1 Христианская православная доктрина в современных условиях

Проблематика православной доктрины является чрезвычайно актуальной на современном этапе развития мировой цивилизации. Вопрос православной доктрины очень слабо разработан на теоретическом, методологическом, идеологическом и тем более практическом уровнях. Это обусловлено тем, что сегодня человеческий мир чрезвычайно поляризован в духовной и в цивилизационной плоскостях. В нынешних условиях существует колоссально жесткая конкуренция между различными религиозными доктринами. Сле-

дует подчеркнуть, что альтернативные православной доктрине учения массово поддерживаются их апологетами. И очень многие ученые, богословы, философы, экономисты, политологи, социологи, придерживающиеся фундаментальных взглядов той или иной религиозной доктрины и будучи их сторонниками, в жесткой форме противостоят христианской православной доктрине. Прежде всего, это относится к таким религиозным доктринам, как иудейская, мусульманская, буддистская, атеистическая, и целый ряд неоязыческих доктрин, а также много разработок по христианской доктрине в таких ее форматах, как католическая христианская доктрина и протестантская доктрина. Нельзя также сбрасывать со счетов и апологетов сатанинской доктрины, которая выступает в разных формах, в том числе в форме люциферианства. Разработки данных доктрин, их исследование с использованием разных методологических приемов, таких как анализ, синтез, индукция, дедукция и другие методы, начались много веков тому назад и активно продолжаются на современном этапе развития человеческой цивилизации. К сожалению, православная доктрина после гибели православной Киевской Руси и православной Византийской империи в значительной степени потеряла свою базу на разных уровнях, - как на количественном уровне, ведь с XVI века произошло существенное сокращение количества православных христиан, так и на качественном уровне, поскольку количество исследований, ведущихся ученными разных направлений, тоже значительно сократилось. Вместе с тем, на наш взгляд, в XXI веке в условиях глобальной информационно-космической революции, проходящей в различных аспектах – интеллектуально-технологическом, интернет-кибернетическом – необходимость и востребованность исследований христианской православной доктрины становятся как никогда актуальными и острыми. Следует также признать, что в условиях нынешнего этапа развития человечества христианская православная доктрина во многих направлениях не разработана, не исследована и не проанализирована. Поэтому в данной статье мы показываем, как функционирует христианская православная докт-

рина в условиях современной глобальной информационной системы.

Православная доктрина состоит в том, что каждый православный христианин должен двигаться путем, начертанным Иисусом Христом и жить, действовать только через Церковь, главой которой является Иисус Христос. Естественно, что другого пути для человека и человечества в целом быть не может. Православная доктрина показывает любому человеку, который принимает парадигму православия, путь к спасению своей души.

Цель православной доктрины заключается в том, чтобы показать людям, которые исповедуют христианство в православном формате, путь спасения своей души и духа, а спасение означает обретение Царствия Небесного. Именно этому подчинено учение христианской доктрины в ее православной форме. Христианская православная доктрина дает человеку состояние всеобъемлющего счастья. А счастье достигается через веру в Иисуса Христа. Православный христианин растворяется в Иисусе Христе, а Иисус Христос входит в сердце православного христианина. Как пишет Апостол Павел, «*Не обманывайтесь: Бог поругаем не бывает. Что посеет человек, то и пожнет: сеющий в плоть свою от плоти пожнет тление, а сеющий в дух от духа пожнет жизнь вечную. Делая добро, да не унываем, ибо в свое время пожнем, если не ослабеем. Итак, доколе есть время, будем делать добро всем, а наипаче своим по вере*» (Гал. 6: 7-10).

Первое, что отличает православную доктрину, это ее постоянность. Она не эволюционирует, не изменяется, не приобретает новых черт и не теряет присущих ей характеристик, она является постоянной, нерушимой. Христианская православная доктрина неизменна, нерушима, постоянна и вечна, как постоянен и вечен Иисус Христос, который является краеугольным камнем христианской православной доктрины. Также признаком христианской православной доктрины является любовь. Как написано у Апостола Павла, «*Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я - медь звенящая или кимвал звучащий. Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, - то я ничто. И если*

я раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы. Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, 5не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, 6не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит. Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится» (1Кор. 13: 1-8).

Еще одним признаком христианской православной доктрины является вера, а также добрые дела и милостыня. Это базовые признаки, без которых нет православной доктрины. Они раскрыты в Евангелиях и других святых книгах. Люди, живущие в рамках этого учения не должны подчиняться и служить миру, плоти и должны противостоять дьяволу. Это особенно актуально в современных условиях, когда человечество все более погружается в бездну зла, когда люди все более живут для удовлетворения ветхого человека, потребностей своей плоти через жажду материальных и нематериальных наслаждений, когда все более утверждается культ потребления и гедонизма и все шире распространяются волны содомского греха, когда христианству и особенно православию другими религиозными системами объявлена жесточайшая война. Однако надо особенно подчеркнуть, что христианская православная доктрина вне конкуренции, и Учение Иисуса Христа всепобеждающе.

Механизм реализации современной православной доктрины многоаспектен. Так, источником православной доктрины являются Евангелия, Деяния Апостолов и Послания Апостолов. Именно через эти могучие и постоянные святые книги и раскрываются механизмы реализации христианской православной доктрины. Исповедование основных евангельских ценностей и позволяет любому человеку, живущему в миру в нынешних современных условиях, которые являются очень жесткими, антихристианскими, когда грех становится тотальным, сохранять себя как православного христианина и оставаться на Путях Божьих. Как написано у Апостола Павла: «*При сем скажу: кто сеет скупо, тот скупо и пожнет;*

а кто сеет щедро, тот щедро и пожнет. Каждый уделяй по расположению сердца, не с огорчением и не с принуждением; ибо доброхотно дающего любит Бог. Бог же силен обогатить вас всякою благодатью, чтобы вы, всегда и во всем имея всякое довольство, были богаты на всякое доброе дело, как написано: расточил, раздал нищим; правда его пребывает в век. Дающий же семя сеющему и хлеб в пищу подаст обилие посеянному вами и умножит плоды правды вашей, так чтобы вы всем богаты были на всякую щедрость, которая через нас производит благодарение Богу» (2Кор. 2: 6-11).

Таким образом, православная доктрина очень многогранная и многоаспектная, но она не поддается никаким мутациям, она не эволюционирует, она вечна и направлена на реализацию Учения Иисуса Христа в нашем земном мире. Христианская православная доктрина всесильна, победить ее не может никакое иное религиозное верование.

2 Элементы православной доктрины

Важным аспектом познания православной доктрины в нынешних условиях является ее система элементов. Православная доктрина имеет ряд элементов – духовный, экономический, социальный, политический, правовой и информационный. Вместе с тем элементы имеют определенный набор составляющих, например, духовный элемент включает в себя религиозный, который, в свою очередь, состоит из мирского и священнического. Экономический элемент включает предпринимательскую, финансовую, производственную составляющие, а также систему услуг, торговлю. В социальном элементе находятся моральный, семейный, этический, демографический, гражданский, светский подэлементы.

При исследовании элементной системы православной доктрины хотелось бы особо акцентировать внимание на экономической ипостаси, потому что одно из важнейших противостояний между христианами и иными религиозными учениями имеет место именно в экономике (особенно информационной), в вопросах частной собственности, развитии финансового капитала.

Сегодня движущей силой является интеллект. Опасность состоит в том, что интеллект может по своей сути быть и бездуховным, тогда он творит зло и служит злу. Наибольшая угроза возникает тогда, когда бездуховный человеческий интеллект начинает создавать искусственный нечеловеческий интеллект – бездуховный, бездушный, априори не несущий и не созидающий любовь и добро. Такое направление формирует в современном мире, укрепляет и развивает хрематистику, которая поглощает экономику, извращает ее суть, и которая является базой и основой для развития и функционирования других религиозных доктрин.

Последователям других религиозных доктрин удалось соблазнить значительную часть населения и увести их от христианских ценностей. Хрематистика заменила экономику, в том числе и в странах, называющих себя православными. Люди теперь трудятся не для своего духовного совершенствования, не для того, чтобы приблизиться к Иисусу Христу, а для того, чтобы служить миру, своей плоти, золотому тельцу и таким образом служить силам зла.

Тотальным инструментом, который антихристианские силы разработали и используют для превращения людей, человеческого социума в бездуховных существ, является модель, предусматривающая фетишизацию денег, превращение их в Абсолют, возведение культа мамоны, золотого тельца в ранг высшего космического вселенского идола-божества. Для того, чтобы достичь поставленной цели, мировыми антихристианскими силами была разработана модель превращения людей в должников на всех уровнях: как на уровне отдельного индивидуума, так и на уровне семьи, домохозяйства, общины, регионов, целых стран. Это подтверждают данные, представленные в Таблице 1. В этой таблице указаны страны с самым большим валовым внешним долгом по состоянию на 2017 год и их сравнение с внешним долгом некоторых стран Восточной Европы. Данные свидетельствуют, что в современном мире, по сути, нет государств, которые не имеют валового внешнего долга, и этот долг исчисляется триллионами долларов. По сути, мировой финансовой плутократией создана система, когда каждый

гражданин той или иной страны работает для погашения долга, а не удовлетворения своих потребностей и потребностей своей семьи. Огромный валовый внешний долг на душу населения имеют даже такие богатейшие страны, как США (58 200 долларов на человека), Великобритания (127 000), Франция (87 200), Германия (65 600). Особенно в этом плане характерны показатели таких традиционно католических стран, как Италия (42 300), Ирландия (496 000), Испания (48 700), и даже такая страна как Польша (9 500), где 90% граждан позиционируют себя как католики. Украина быстрыми темпами нагоняет данные страны, уже имея валовый внешний долг на душу населения в размере 2 600 долларов на человека.

Таблица 1. Страны с самым большим валовым внешним долгом по состоянию на 2017 год и валовый внешний долг некоторых стран Восточной Европы

Страна	**Валовый внешний долг, млрд долларов**	**Валовый внешний долг на душу населения, долларов**	**Валовый внешний долг в % от ВВП**
Развитые страны мира			
США	22 285	58 200	115%
Великобритания[1]	8 476	127 000	323%
Франция[2]	5 690	87 200	220%
Германия[3]	5 398	65 600	146%
Нидерланды[4]	4 510	26 400	546%
Люксембург[5]	3 781	6 968 000	6059%
Япония[1]	3 587	28 200	74%

[1] Источник: Office for National Statistics, https://www.ons.gov.uk/economy/nationalaccounts/balanceofpayments/timeseries/zaus/ukea

[2] Источник: Banque de France, http://webstat.banque-france.fr/en/browseTable.do?node=5384921

[3] Источник: Banque de France, http://webstat.banque-france.fr/en/browseTable.do?node=5384921

[4] Источник: De Nederlandsche Bank, https://statistiek.dnb.nl/en/new-site.aspx

[5] Источник: Banque Centrale du Luxembourg, http://www.bcl.lu/en/index.html

Италия[2]	2 511	42 300	130%
Ирландия[3]	2 384	496 000	714%
Испания[4]	2 259	48 700	172%
Страны Восточной Европы			
Польша[5]	364	9 500	69%
Венгрия[6]	148	15 000	97%
Чехия[7]	138	13 000	65%
Украина[8]	115	2 600	106%
Румыния[9]	109	5 100	44%
Словакия[10]	87	15 900	91%
Болгария[11]	40	5 700	63%

Еще более удручающие данные демонстрируются в Таблице 2. Мы видим астрономические темпы возрастания совокупного глобального долга всех государств мира. Если в 2002 г. он составлял 86 триллионов, то всего за 16 лет, к 2018 г., он увеличился почти в 3 раза.

---

[1] Источник: Ministry of Finance Japan, https://www.mof.go.jp/english/international_policy/reference/iip/index.htm

[2] Источник: Euromoney Institutional Investor Company, https://www.ceicdata.com/en/indicator/italy/external-debt

[3] Источник: Euromoney Institutional Investor Company, https://www.ceicdata.com/en/indicator/ireland/external-debt

[4] Источник: The World Factbook, https://www.bde.es/webbde/en/estadis/bpagos/deudae.pdf

[5] Источник: Narodowy Bank Polski, http://www.nbp.pl/homen.aspx?f=/en/statystyka/zadluz.html

[6] Источник: Euromoney Institutional Investor Company, https://www.ceicdata.com/en/indicator/hungary/external-debt

[7] Источник: Czech National Bank, http://www.cnb.cz/en/statistics/bop_stat/external_debt/zz_usd_en.htm

[8] Источник: Euromoney Institutional Investor Company, https://www.ceicdata.com/en/indicator/ukraine/external-debt

[9] Источник: Euromoney Institutional Investor Company, https://www.ceicdata.com/en/indicator/romania/external-debt

[10] Источник: Euromoney Institutional Investor Company, https://www.ceicdata.com/en/indicator/slovakia/external-debt

[11] Источник: Bulgarian National Bank, http://www.bnb.bg/PressOffice/POStatisticalPressReleases/POPRSGrossExternalDebt/index.htm

Таблица 2. Совокупный мировой долг (глобальный долг) по состоянию на 1 квартал 2018 года в сравнении с предыдущими периодами

Год	**Совокупный глобальный долг, трлн долларов**	**Совокупный мировой ВВП, триллионов долларов**	**Соотношение глобального долга к мировому ВВП**
2018[1]	247,2	77,7	318%
2017[2]	217	66,4	327%
2012[3]	205	67,2	305%
2007[4]	149	54,0	276%
2002[5]	86	35,0	246%

3 Гипотезы в православной доктрине

На современном этапе развития, на наш взгляд, у все большего числа людей в мире возрастает интерес к православной доктрине во всех странах мира. Происходит воцерковление людей. Во многих странах идет процесс восстановления православного христианства, это относится и к США, и к Японии, Канаде, Австралии, не говоря уже о таких традиционных православных странах как Украина, Молдова, Румыния, Греция, Болгария, Грузия. В новых условиях необходимы новые подходы для утверждения православной доктрины. Поэтому мной сформулирована гипотеза, что движущей силой и расширителем православной доктрины в информационной экономике является средний класс, и, соответственно, малые и средние предприниматели как его основа, функционирующие в модели семейных предприятий и партнерств, а также малый и средний бизнес, который действует в форме кооперативной модели. Особенно важно, чтобы частная собственность, которая принадлежит этому бизнесу, имела трудовой характер и была про-

[1] Источник: http://www.banki.ru/news/lenta/?id=10562307

[2] Источник: https://meduza.io/news/2017/06/29/mirovoy-dolg-vyros-do-rekordnyh-217-rekordnyh-217-trillionov-dollarov

[3] Источник: https://www.rbc.ru/economics/29/06/2017/5953e4719a79475564c22e9b

[4] Источник: https://www.rbc.ru/economics/29/06/2017/5953e4719a79475564c22e9b

[5] Источник: https://www.rbc.ru/economics/29/06/2017/5953e4719a79475564c22e9b

дуктивной по своей природе. Практика показывает, что именно малый и средний бизнес, прежде всего, отвечает сути православной доктрины, именно он отражает действительную экономику, где люди живут, работают не для наращивания богатства, не для служения мамоне и золотому тельцу, а для того, чтобы удовлетворять интересы и потребности себя и своей семьи. Православная доктрина направлена на то, чтобы служить Господу Богу и действовать в согласии с Иисусом Христом. Именно христианство в целом, в особенности в его православном формате, дают возможность представителям среднего класса, предпринимателям наиболее полно и всеохватывающе комплексно реализовать свои жизненные цели и цели своей семьи, рода и общины. Православная модель позволяет, на мой взгляд, достичь представителям среднего класса, малым и средним предпринимателям состояния счастья, поскольку они, исповедуя христианские православные истины, живут в согласии с Богом, реализуют на практике в своей повседневной жизни основные христианские постулаты и используют частную собственность как инструмент и средство для своего совершенствования, уменьшения своей греховности, в конечном итоге, для достижения Царствия Божьего. Именно средний класс является антиподом хрематистики, потому что именно средний класс не подчиняет свою жизнь служению мамоне, деньгам, для него не является самоцелью получение максимальной монопольной прибыли, у него отсутствует жажда накопления денег, в отличии от ростовщического транснационального, финансового, корпоративного, банковского, спекулятивно-торгового капитала. Именно потребность в общении с Господом Богом приводит к тому, что продуктивный средний класс является той силой, которая противостоит всем антихристианским мировым доктринам и системам.

На сегодня главным противоречием современного общества является борьба среднего класса с мировыми силами зла, главным оружием которых являются деньги и ростовщический спекулятивный финансовый и торговый транснациональный капитал. По сути именно транснациональные корпорации выступают как глав-

ные враги среднего класса, который субъективирован в отдельных государствах и является национальным, христианским, во многих случаях православным по своей природе и отображает интересы господствующих этносов и наций в государствах, прежде всего европейских государствах, а также государствах Северной и Латинской Америки.

Одним из самых ярких примеров противостояния атеистических доктрин христианской доктрине и целенаправленной борьбы против среднего класса является доктрина, разработанная Саулом Алинского. Одними из главных апологетов учения Алинского являются Барак Обама, Джордж Сорос и Хиллари Клинтон. Разработанные Алинским так называемые 13 правил политической борьбы радикала были воплощены президентом Бараком Обамой, который сам является ярким примером того, на кого Саул Алинский предлагал делать ставку в политической борьбе – изгоев, неудачников, маргиналов, антихристианских по своей сути людей. Последствия деятельности Клинтонов и Обамы видно из данных, приведенных в Таблице 3, из которой мы видим, как в структуре населения США доля среднего класса постепенно снижается – с 61% в 1971 году до 47% в 2018 году.

Таблица 3. Средний класс в структуре населения США

Год	**Доля среднего класса в структуре населения США, %**
1971	61%[1]
2000	55%[2]
2011	51%[3]
2018	47%

Из доктрины Саула Алинского рельефно видно, какие используются инструменты, механизмы, методы для того, чтобы попытаться подорвать Учение Иисуса Христа.

[1] Источник: https://www.gazeta.ru/business/news/2012/08/23/n_2497757.shtml
[2] Источник: http://iqreview.ru/money/middle-class-in-russia-and-usa/
[3] Источник: https://www.gazeta.ru/business/news/2012/08/23/n_2497757.shtml

Еще один яркий пример противостояния антихристианских сил христианству можно увидеть в Греции, где премьер-министр Ципрас, исповедующий атеизм, выступил за отделение церкви от государства в конституции Греции. По сути, это тоже попытка в ядре православного мира, единственного православного государства в мире, где в конституции объединена православная церковь и государство, разъединить их[1].

Выстоять в борьбе с антихристианскими хрематистическими силами среднему классу в одиночку невозможно. Для этого ему нужно войти в союз с православной церковью, церковными иерархами и также создать союз со светскими православными интеллектуалами, которые вместе являются движущей силой, вводящей православное христианство в практическую жизнь информационного общества. Именно соединение этих трех составляющих – среднего класса, церковной иерархии и интеллектуалов – может дать новое дыхание для развития, расширения и утверждения православной церкви на современном этапе в условиях глобальной информационной экономики.

Выводы

Современный человеческий мир, характерными чертами которого являются глобализм и информационно-космическая стадия развития, а также все более усиливающаяся роль интеллекта и информационных технологий, приобретает черты, присущие развитию материального, а не духовного начала. Сегодня в этом мире идет борьба за каждую душу, при этом население мира стремительно растет: если в 1900 году в мире жило 1,65 миллиарда человек, то в 2000 г. – 6,13 миллиарда, а в 2017 г. – 7,53 миллиарда. В этих условиях христианским силам, особенно их православной части, необходимо вырабатывать новые конкурентоспособные подходы к борьбе за человеческие души. Нельзя отдавать поле мировой битвы силам зла. Развитие православной доктрины, ее

[1] Источник: https://rua.gr/news/sobmn/26706-tsipras-prodolzhit-protsess-otdeleniya-tserkvi-ot-gosudarstva.html

актуализация становится чрезвычайно важной и необходимой. Для успешной реновации православной доктрины очень важен союз трех сил – среднего класса, церковных иерархов и светских интеллектуалов. В настоящее время необходимо всячески усиливать православную составляющую на всемирном доктринальном уровне и в своей повседневной работе все апологеты христианской православной доктрины должны руководствоваться верой в Иисуса Христа и не унывать, помня, что Бог попран не бывает. Таким образом, христианская православная доктрина обладает абсолютными преимуществами над всеми остальными учениями и доктринами современной человеческой цивилизации. Те люди, сообщества и страны, которые устраивают свою мирскую и духовную жизнь на базе православной доктрины, несомненно, будут самыми успешными в этом глобальном информационном мире. Вопрос состоит только в том, что надо сделать, чтобы эта доктрина была успешно реализована в той или иной стране. А для своего укрепления необходимо все время пребывать в молитве к Господу Богу, Иисусу Христу, помня о том, что любая молитва к Богу и особенно Иисусова молитва позволяет при наличии веры и любви передвигать горы. Как написано в Евангелии от Матфея: «*Иисус же сказал им: по неверию вашему; ибо истинно говорю вам: если вы будете иметь веру с горчичное зерно и скажете горе сей: "перейди отсюда туда ", и она перейдет; и ничего не будет невозможного для вас*» (Мф. 17: 20).

Литература:

БРАУН, (ЖЕЖКО) И., 2013. *Модель организации Сола Алинского. Философия управления: Методологические проблемы и проекты*. In: В. Аршинов, В. Розин (Eds.). Москва: Институт Философии. ISBN: 978-5- 9540-0240-9.

Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового завета, 1999. Москва: Российское Библейское Общество.

БУЛГАКОВ, С., 1991. *Православие. Очерки учения православной церкви*. Киев: Лыбидь.

КАТАСОНОВ, В., 2013. *Религия Денег. Духовно-религиозные основы капитализма.* Москва: ИД "Кислород". ISBN: 978-5-90635-34-6.

КОМПАНИЕЦ, В., 2012. О влиянии христианства на хозяйственную жизнь. In: *Социальная экономика*. No 4, с. 29-42. ISSN 2524-2547.

ЛОБЬЕ, П. де, 1989. *Социальная доктрина католической церкви*. Брюссель: Б.и.

ЛУКИН, С., 2015. *Христианские экономические эссе*. Минск: БГУ.

СИМОНОВ, В., 2005. *Церковь — общество — хозяйство*. Москва: Наука. ISBN 5-02-033835-4.

СОМИН, Н., 1998. Возможен ли "христианский капитализм"? In: *Ежегодная богословская конференция - Православного Свято-Тихоновского богословского института, материалы*. ISBN 5-7429-0079-3.

СОСКИН, О., 2017. Православная доктрина и капитализм. In: Zbornik vedeckych prispevkov. Prešov, 23. septembra 2017 na temu: "Vybrane aspekty duchovneho života z pohľadu učenia Pravoslavnej Cirkvi" [online]. Prešov, s. 90-103. ISBN 978-80-555-1895-4. Dostupne na internete: http://soskin.info/material/1/publications_zvp.html

СОСКИН, О., 2018. Конвергенция экономической и христианской доктрин в информационном обществе. In: Proceedings of the International Scientific and Practical Conference. Nowy Sącz, 26-29. June 2018 on the topic: "Scientific Research Priorities – 2018: theoretical and practical value". Nowy Sącz, pp. 44-46. ISBN 978-83-88421-96-9 (Online).

ALINSKY, S. D., 1989. Rules for radicals : a practical primer for realistic radicals / Saul D. Alinsky. Vintage Books ed: New York.

ŠAFIN, J., 2016. Blahodarny ohen nad Chritovym hrobom. Prešov: PBF PU. ISBN 978-80-555-1583-0.

ŠAFIN, J., 2017. Všemocný Boh či všemocná náhoda? – Prešov: PBF PU. ISBN 978-80-555-1876-3.

POMAZANIE SVÄTÝM MYROM V BIBLICKO-LITURGICKOM KONTEXTE

doc. ThDr. Štefan ŠAK, PhD.

Jednou z charakteristických čŕt svätej tajiny pomazania svätým myrom je, že ide o pomazanie. V Starom Zákone pomazanie bolo liturgickým úkonom, ktorým sa posväcovali kňazi a králi. Bolo to mystérium, prostredníctvom ktorého bol udeľovaný Svätý Duch na príslušnú službu, ktorú na seba prijímali a ktorú vykonávali. U prorokov nachádzame prvotnú typológiu, ktorá je sama o sebe mesianistická. Práve tu proroci oznamujú, že na konci vekov príde Pomazaný, Mesiáš, Christos, ktorého symbolom bol Dávidov trón a Veľký Arcipastier. Táto mesianistická typológia má svoje veľké a nazastupiteľné miesto v knihe Žalmov. Vo svojej skutočnosti práve žalmy tvorili podstatnú časť bohoslužieb v Šalamúnovom chráme.

Práve eschatologická typológia nachádza svoju realitu v osobe Isusa z Nazaretu. O tom svedčí aj Nový Zákon. Ešte aj meno Christos, ktoré bolo dané Isusovi, vyjadruje vyššie spomenutú mesianisticko-eschatologickú realitu. Tento titul, Christos (Pomazaný), bol zjavne prijatý nielen vtedajšou verejnosťou vo všeobecnosti, ale aj samotným Pilátom.[1] Okrem iného, o Christovi sa zmieňuje aj proroctvo Izaiáša,[2] ktoré opisuje vyliatie Svätého Ducha na prichádzajúceho Mesiáša.[3]

V Skutkoch apoštolských sú mnohé texty zo žalmov pripisované Christovi. Totiž kniha Žalmov je jednou prorockou knihou plnou Christových udalostí. Ak budeme pozorne študovať a vnímať to, čo bolo povedané o Christovi, zistíme, že to isté platí aj pre kresťana, a preto pri pohľade na obraz mystirickej typológie uvidíme, že pomazanie sa objavuje vo vzťahu tak so Starým ako aj s Novým Zákonom.

---

[1] Pozri Mt 27, 12.

[2] Pozri Iz 61, 1. „Дх҃ъ гдⷭ҇нь на мнѣ, є҆гѡ́же рⷣи помаза́ мѧ, є҆ѵⷢгелⷭ҇тити нⷳ́щымъ посла́ мѧ, и҆цѣлⷭ҇ти сокрⷓшⷭ҇е́нныѧ се́рдцемъ, проповѣ́дати плѣ́нникомъ ѿпⷓще́нїе и҆ слѣпы́мъ прозрѣ́нїе, ...“

[3] Pozri Lk 4, 18. Je pozoruhodné poznamenať, že pomazanie v Betánii predchádza samotnému mesianistickému vchodu Isusa do Jeruzalema J 12, 19.

U Tertuliána nachádzame najstaršie svedectvo o tom, že: „*Vychádzajúcich z krstiteľnice pomazujeme svätým myrom v súlade so starou tradíciou, podľa ktorej bolo zvykom pomazovať olejom, ktorý duchovenstvo uchovávalo v myrnici*[1]*. Týmto olejom bol Mojžišom pomazaný Áron a z toho pochádza aj meno toho, ktorý bol pomazaný (Christos), ktoré pochádza zo samotného slova „χρίσμα", čo znamená pomazanie. Práve toto pomazanie (χρίσμα) dalo meno Pánovi, keď sa stalo duchovné. Skutočne bol od Otca pomazaný Svätým Duchom, ako sa o tom zmieňujú Skutky apoštolské: „Skutočne, proti Tvojmu svätému Služobníkovi, ktorého si pomazal, spolčili sa v tomto meste...".*[2] *Takto aj nám sa pomazanie dáva viditeľne, ale pôsobí duchovne.*"[3]

Tu sa objavuje významná teologická jednota, v ktorej sa mystyrické pomazanie dáva do vzťahu s kňazským pomazaním v Starom Zákone. Takáto osobitosť je opísaná v knihe Starého Zákona Levitikus 22. Okrem iného bolo to pomazanie spojené aj s kráľovským pomazaním, konkrétne s pomazaním Mesiáša v žalme 2, 2. O tomto pomazaní sa zmieňuje text v Skutkoch apoštolských, kde je poukázané na to, že toto pomazanie sa naplnilo v osobe Isusa Christa. Avšak pomazanie olejom v Starom Zákone je len symbol duchovného pomazania, prostredníctvom ktorého Boží Syn bol pomazaný Svätým Duchom. Z toho vyplýva, že pomazanie sa volá „χρίσμα" a ten, ktorý toto pomazanie prijíma, je Christos. Toto je nový pohľad na sviatosť pomazania. Olej je vozom Svätého Ducha a sväté Myro je pomazaním „χρίσμα", prostredníctvom ktorého sa po-

[1] Nádoba, v ktorej sa uchováva sväté Myro.

[2] Pozri Sk. ap 4, 27.

[3] Pozri ΣΕΠΤΙΜΙΟΥ ΤΕΡΤΥΛΛΙΑΝΟΥ: Περί Βαπτίσματος (De Baptismo) J. P. Migne, Patrologie cursus completus, series Latina., VII., P.L., I, 1207 A. „`Οταν βγούμε από το νερό μας χρίουν με ευλογημένο λάδι, σύμφωνα με την αρχαία συνήθεια κατά την οποία έχριαν τους ιερείς με λάδι από ένα κέρας. Αυτή η συνήθεια επικράτησε από τότε που ο Μωϋσής έχρισε τον Ααρών και απ'αυτό ονομάστηκε «*κεχρισμένος*». Το χρίσμα, όταν έγινε πνευματικό, έδωσε το όνομά του και στον Κύριο, ο οποίος εχρίσθη με το πνεύμα του Πατέρα Θεού, όπως γράφει στις Πράξεις: «*Διότι συνήχθησαν επ'αληθείας εναντίον του αγίου παιδός σου Ιησού τον οποίον έχρισας*». Έτσι και σε μας: το χρίσμα έχει υλική υπόσταση αλλά μας παρέχει πνευματικά ωφέλη, ακριβώς όπως η πράξη της Βάπτισης – το γεγονός της καταβύθισης μέσα σε νερό – έχει πνευματικό αποτέλεσμα τη λύτρωση από τις αμαρτίες μας. Κατόπιν «*επιθέτουν χείρας*» γιά να μας ευλογήσουν, και γιά να καλέσουν και καλωσορίσουν το `Αγιο Πνεύμα. "

krstený stáva novým christom, pochopiteľne podľa blahodate, teda kresťanom, čiže Christovým pomazaným.

Túto otázku veľmi pekne rozoberá Cyril Jeruzalemský, ktorý nám predstavuje tú istú tradíciu ako Tertulián: *„Nakoľko ste boli učinení hodnými svätého pomazania, ste pomenovaní kresťanmi, preukazujúc pravdivosť tohto mena so znovuzrodením. Pred tým, ako ste boli spôsobilí tejto blahodate, skutočne ste neboli hodní tohto mena, ale mali ste dobrú túžbu, aby ste sa stali kresťanmi. Je nevyhnutné, aby ste vedeli, že symbol tohto pomazania sa nachádza v Starom Zákone. Keď Mojžiš odovzdal svojmu bratov Boží príkaz, ustanovil ho za veľkého Arcipastiera, nakoľko ho umyl vo vode a pomazal. Bol pomenovaný ako Christos na základe toho, že bol pomazaný podľa poriadku. A tak aj veľký Arcipastier, keď ustanovoval Šalamúna do hodnosti kráľa, pomazal ho po tom, keď ho umyl. Ale toto sa u nich konalo formálne - obradovo, avšak u vás sa to nedeje formálne, ale skutočne, nakoľko ste boli reálne pomazaní Svätým Duchom. Pretože počiatok vašej spásy je Pomazaný Svätým Duchom, Christos."*[1]

Termín kresťan bol daný do súvislosti s posväcujúcim pomazaním Árona. Toto pomazanie Árona spomína aj Ambróz milánsky vo svojej knihe „O svätých tajinách", kde píše: *„Po krste vystupujete ku kňazovi. Čo bude nasledovať? Či to nie je to, čo hovorí Dávid: „ako myrhu na hlavu stekajúcu na bradu, bradu Áronovi." „Steká na bradu znamená to, že sa vylieva obnovujúca blahodať. Steká na bradu Áronovi znamená to, aby si sa aj ty stal rodom vyvoleným, kňazským a veľkolepým. Skutočne, všetci sme pomazaní blahodaťou Svätého Ducha, aby sme boli spôsobilí kráľovstva a kňazstva."*[2]

Kňazské a kráľovské pomazanie je v Starom Zákone predobrazom kresťanského pomazania svätým myrom, ktoré je účastné na Christovom pamazaní. Svätý Cyril Jeruzalemský, keďže svoje prvé dve katechézy zasvätil svätému krstu, v tretej sa venuje práve pomazaniu svätým myrom. Tu hovorí nasledovné: *„Pokrstení v Christovom mene a oblečení v Christa stali sa podobní Božiemu Synovi. Pretože Boh, nakoľko vás určil za dedičov, učinil vás podobnými s telom Christovej slávy. Nakoľko máte účasť*

[1] Pozri ΣΕΠΤΙΜΙΟΥ ΤΕΡΤΥΛΛΙΑΝΟΥ: Περί αναστασεως. J. P. Migne, Patrologie cursus completus, series Latina., VIII., PL I, 1093 A.

[2] Pozri ΑΜΒΡΟΣΙΟΣ ΜΕΔΙΟΛΑΝΩΝ: De Sacram., VII., 29-42.

na Christovi, je prirodzené, aby ste sa volali christami – pomazanými. Stali ste sa christami – pomazanými, nakoľko ste prijali pečať Svätého Ducha. Všetko toto sa u vás udialo symbolicky, pretože ste ikonou Christa. A nakoľko On vstúpil do rieky Jordán a odovzdal tak vodám Jordánu vôňu svojho Božstva, vystúpil spod vôd Jordánu a Svätý Duch zostúpil na Neho... A podobne aj vám, keď vystupujete z posvätných vôd krstiteľnice, dáva sa pomazanie, pečať Toho, ktorým bol pomazaný aj Christos, chcem tým povedať Svätým Duchom, o ktorom hovorí aj prorok Izaiáš, keď vyslovil proroctvo o Mene Pánovom: „Spočinie na Ňom Duch Hospodinov."[1]

Svätý Cyril Jeruzalemský sa o pomazaní Svätým Duchom zmieňuje dvakrát. Prvýkrát vo svojej katechéze o Svätom Duchu, kde hovorí, že *„na Mojžiša pri dávaní Svätého Ducha boli skladané ruky, a že Peter cez skladanie rúk dával Ducha."*[2] A ďalej pokračuje: *„aj na teba, ktorý si pokrstený, príde blahodať. Ako? To ti poviem o chvíľu."*[3] Práve v tomto bode máme zreteľné svedectvo o tom, ako sa už tu rozlišuje pomazanie svätým myrom od krstu a taktiež aj o tom, že aj keď došlo ku zmene bohoslužobného úkonu – pomazanie svätým myrom, ide presne o tú istú svätú tajinu, ktorú apoštol Peter vykonal chirotesiou, teda skladaním rúk. Vo svojej katechéze o vzkriesení tiež hovorí aj o pomazaní svätým myrom a to nasledovným spôsobom: *„buďte poučení, ako ste sa Pánom umyli od vašich hriechov cez kúpeľ vo vode a skrze slovo a ako ste sa stali kňazskými účastníkmi Christovho pomenovania a ako vám bola daná pečať spoločenstva Svätého Ducha."*[4]

Práve svätý Cyril Jeruzalemský rozvíja svoju myšlienku v nasledovných slovách: *„Christos nebol pomazaný olejom, alebo myrom, telesne ľudskou rukou. Ale Otec, ktorý Ho ustanovil od počiatku za Spasiteľa celého sveta, pomazal Ho Svätým Duchom, ako povedal Peter: Isusa Nazaretského*

[1] Pozri Iz 14, 2; Pozri ΚΥΡΙΛΛΟΣ ΙΕΡΟΣΟΛΥΜΩΝ: Κατηχησις μυσταγωγικη Γ΄., J. – P. MIGNE, PATROLOGIAE GRAECAE. TOMUS XXXIII, 1088 B. Paris 1857.

[2] Pozri ΚΥΡΙΛΛΟΣ ΙΕΡΟΣΟΛΥΜΩΝ: Κατηχησις μυσταγωγικη Γ΄., J. – P. MIGNE, PATROLOGIAE GRAECAE. TOMUS XXXIII, 956 C. Paris 1857.

[3] Pozri ΚΥΡΙΛΛΟΣ ΙΕΡΟΣΟΛΥΜΩΝ: Κατηχησις μυσταγωγικη Γ΄., J. – P. MIGNE, PATROLOGIAE GRAECAE. TOMUS XXXIII, 956 C. Paris 1857.

[4] Pozri ΚΥΡΙΛΛΟΣ ΙΕΡΟΣΟΛΥΜΩΝ: Κατηχησις μυσταγωγικη Γ΄., J. – P. MIGNE, PATROLOGIAE GRAECAE. TOMUS XXXIII, 1056 B. Paris 1857.

pomazal Boh Svätým Duchom.[1] *Tak ako Christos bol skutočne ukrižovaný, pochovaný a vstal zmŕtvych, aj vy ste sa stali hodnými, aby ste podobne spolu s Ním boli ukrižovaní a spolu s Ním vstali zmŕtvych. Takto sa to deje aj s pomazaním (svätým myrom). On bol pomazaný neviditeľným olejom radosti, pretože bol príčinou duchovnej radosti, avšak vy ste pomazaní myrom a stali ste sa spoločníkmi a účastníkmi Christa.*"[2]

Toto je jednou z veľmi hodnotných stránok teológie svätých tajín. V prvom rade hovorí o tom, čo to je svätá tajina. Že sa jedná o skutočnú účasť na Christovej blahodati s mystagogickým napodobňovaním Jeho života. V druhom rade ukazuje, ako sa táto syntéza napĺňa tak vo svätej tajine pomazania svätým myrom, ako aj vo svätej tajine krstu. Avšak svätý krst zobrazuje smrť a zmŕtvychvstatie Christa a pomazanie svätým myrom zobrazuje pomazanie Christa Svätým Duchom. Christov krst a následne zostúpenie Svätého Ducha na Neho nám predstavuje jeden predobraz Jeho smrti a následne Jeho uvedenie do kráľovskej hodnosti, teda udalosti, na ktorých sa zúčastnia kresťania a to postupne podľa poradia najprv prostredníctvom krstu a potom pomazania svätým myrom.

Pozrime sa teraz na „Katechetické slová" Teodora Mopsuestického. Aj tu, pri ich rozanalyzovaní, uvidíme podobné učenie: *„Keď si prijal blahodať cez sviatosť Krstu a obliekol si sa do bieleho, svetlého odevu (chitonu), biskup príde pred teba a pečatí ťa znamením kríža na čele a pritom hovorí: „Nech je spečatený v mene Otca i Syna i Svätého Ducha." Pretože Isus vystupujúc spod vôd prijal Svätého Ducha, ktorý zostúpil a spočinul na Ňom v podobe holubice. Po tomto všetkom bolo naviac povedané, že bol pomazaný Svätým Duchom a to presne tak, ako sa to deje aj u tých, ktorí sú svätým myrom pomazaní od ľudí a toto spojenie sa už viac neodlučuje od človeka. Musíš teda aj ty prijať pečať na čelo, aby si mal tento znak, že Svätý Duch zostúpil na teba a že si bol Ním pomazaný.*"[3]

[1] Pozri Sk. ap 10, 38.

[2] Pozri ΚΥΡΙΛΛΟΣ ΙΕΡΟΣΟΛΥΜΩΝ: Κατηχησις μυσταγωγικη Γ΄., J. – P. MIGNE, PATROLOGIAE GRAECAE. TOMUS XXXIII, 1089 A-B. Paris 1857.

[3] Pozri ΘΕΟΔΩΡΟΣ ΜΟΨΟΥΕΣΤΙΑΣ: J. – P. MIGNE, PATROLOGIAE GRAECAE. TOMUS LXVI, 27. Paris 1864.

Tento spôsob učenia Teodora Mopsuestického nám pripomína jeden text svätého Cyrila Jerzalemského, v ktorom sa hovorí: „*pomazanie je účasť na Christovom pomazaní Svätým Duchom,*"[1] a ako to taktiež zdôrazňuje aj Teodor, že charakter myra je nezmazateľný, čo nás vedie k učeniu mystického charakteru, ktoré sa dáva pomazaniu.

Západné učenie

Učenie o pomazaní svätým myrom je na Východe aj na Západe jedno a to isté. Svätý Ambróz Milánsky v ňom vidí, rovnako ako svätý Cyril Jeruzalemský, spoločenstvo Svätého Ducha, keď hovorí: „*Po krste nasleduje duchovná pečať, pretože po narodení sa musí naplniť dokonalosť. Toto sa deje pri vzývaní Svätého Ducha kňazom, kedy sa vylieva Svätý Duch, Duch múdrosti a rozumnosti, Duch túžby a moci, Duch poznania a zbožnosti, Duch bázne Božej: nakoľko sedem je darov Svätého Ducha. Samozrejme, všetky dary sú konštituované vo Svätom Duchu, avšak mohli by sme povedať, že tieto sedem sú tie najhlavnejšie. Takých je tých sedem darov, ktoré prijímaš, keď si poznačený v tvare kríža s pečaťou.*"[2]

Tento text nám poskytuje nový dôkaz, ktorý poukazuje a zároveň terminuje jeden veľmi vážny bod – analýzu našej témy. Už sme si povedali, že vecným obsahom pomazania je spoločenstvo Svätého Ducha. Avšak mladý kresťan už bol pokrstený vo Svätom Duchu. Teda ten predošlý text nám upresňuje, že to, čo chýba po krste, je práve „dokonalosť". U svätého Cypriána čítame, že „*novoosvätení musia prísť pred predstavených Cirkvi, aby prijali Svätého Ducha cez modlitby vzývania a skladanie rúk, aby boli dokonalí s Christovým znakom (pečaťou).*"[3]

Táto dokonalosť sa dosahuje darmi Svätého Ducha, ktorý už bol daný v čase krstu. Ide tu o nové vyliatie Svätého Ducha, ktoré má za cieľ priviesť k dokonalosti duchovné sily novoosvietených, ktoré sa vo svätom krste vzbúrili vo vnútri v ich dušiach.

Myšlienka o dokonalosti bola veľmi zreteľne vyjadrená Pseudo – Dionýzom: „*Najsvätejšie posvätenie svätým myrom v nás zdokonaľuje dar*

[1] Pozri ΚΥΡΙΛΛΟΣ ΙΕΡΟΣΟΛΥΜΩΝ: Κατηχησις μυσταγωγικη Γ΄., J. – P. MIGNE, PATROLOGIAE GRAECAE. TOMUS XXXIII, 1089 A-B. Paris 1857.

[2] Pozri ΑΜΒΡΟΣΙΟΣ ΜΕΔΙΟΛΑΝΩΝ: De Sacram 3, 8.

[3] Pozri Jean Daniélu, Αγια Γραφη και λειτουργια, Αθηνα 1981, str. 129.

a posväcujúcu blahodať Svätého Bohozrodenia... Takto sa vysvetľuje, podľa môjho názoru, že prijmúc od samotného Boha poznanie hierarchických symbolov aj rôzni pôvodcovia ľudskej hierarchie pomenovali túto zbožnú bohoslužbu obradom svätého myra, a to z dôvodu jeho zdokonaľujúcich aktivít."[1] Je pozoruhodné poznamenať, že tu sa nepredkladá otázka o Svätom Duchu. Totiž v bohoslužbe posvätenia svätého myra existujú dva body. Prvým je myšlienka zdokonaľovania toho, ktorý bol osvietený v čase krstu.[2] Východná tradícia si túto myšlienku uchováva, vidiac v pomazaní mystýrio (sviatosť) duchovného rastu. A druhou myšlienkou je to, že krst je chápaný ako duchovné narodenie.

Dokonalosť duchovného života bola vyjadrená našimi otcami dvoma spôsobmi. Svätý Ambróz ju stotožňuje s darmi Svätého Ducha. Túto myšlienku je opäť vidieť v diele „O Mystériach", kde sa hovorí: „*Prijal si duchovnú pečať. Ducha múdrosti a rozumnosti, Ducha túžby a moci, Ducha bázne Božej: zachovaj to, čo si prijal. Otec ťa značil pečaťou, Christos, Pán, ťa posilnil a vložil ti do srdca závdavok Svätého Ducha.*"[3] Neskoršia teológia v daroch Svätého Ducha skutočne vidí znak dokonalej duše, ktorá už viac nie je vedená obvyklými silami, ale priamo Svätým Duchom, darmi, ktoré ju robia poslušnou energii Svätého Ducha.

U svätého Cyrila Jeruzalemského nachádzame odlišný pohľad, v ktorom sa pomazanie kladie do súladu s učením alegorického výkladu. V Jeruzaleme, ako svedčí svätý Cyril Jeruzalemský, sa „*pomazanie svätým myrom nekonalo len na hlave, ale aj na zmysloch*", aby takýmto spôsobom poukázal na povzbudenie duchovných zmyslov. Pokračuje: „*najprv je pomazané čelo, aby ste sa oslobodili od hanby, ktorú prvý narušiteľ, človek, rozniesol všade a aby ste so zdvihnutou tvárou ako zrkadlo zobrazovali Pánovu slávu. Potom uši, aby ste získali uši, ktoré by chápali Božie sviatosti, potom nos, aby ste cítili Božie myro a aby ste povedali: Sme Christova vôňa.*"[4]

---

[1] Pozri Pseudo – Dionýz, PG. 1, 484B – 485A.

[2] V Apoštolských Ustanoveniach nachádzame príslušne svedectvo kde sa píše: „Voda nám zobrazuje hrob, olej (radosti) Svätého Ducha, pečať ukrižovanie a myro istotu" (Διατ. Αποστόλων, III, 16, 3).

[3] Pozri ΑΜΒΡΟΣΙΟΣ ΜΕΔΙΟΛΑΝΩΝ: De myst. 42.

[4] Pozri ΚΥΡΙΛΛΟΣ ΙΕΡΟΣΟΛΥΜΩΝ: Κατηχησις μυσταγωγικη Γ΄., J. – P. MIGNE, PATROLOGIAE GRAECAE. TOMUS XXXIII, 1092B. Paris 1857.

Svätý Cyril vo svojom svedectve nakoniec dodáva pomazanie na hruď: „*Potom na hruď, aby ste si obliekli pancier, ako ochranu pred útokmi diabla. Pretože tak, ako Christos po svojom krste a zostúpení Svätého Ducha prišiel a zvíťazil nad protivníkom, aj vy po svätom krste a mystickom pomazaní, oblečúc si výzbroj Svätého Ducha, vzdorujete reálnej zlobe moci.*"[1] Tento pohľad svätej tajiny odhaľuje presvedčenie, v ktorom vidíme časť chápania o pečati krstu. Charakteristický prvok, ktorý sa tu zachoval, je myšlienka zdokonaľovania energií krstu.

Použitá literatúra:

Ἀρχιμ. ΑΝΤΩΝΙΑΔΟΥ, Ε.: Περὶ τοῦ Ἀσματικοῦ ἢ Βυζαντινοῦ Κοσμικοῦ τύπου τῶν Ἀκολουθιῶν, ΘΕΟΛΟΓΙΑ, kap. ΚΑ΄ (r.1950).

ΑΝΤΩΝΙΑΔΟΥ, Ε.: Περὶ τοῦ Ἀσματικοῦ ἢ Βυζαντινοῦ Κοσμικοῦ τύπου τῶν Ἀκολουθιῶν, ΘΕΟΛΟΓΙΑ, kap. Κ (1949), č.. Δ΄.

ARRANZ, M.: L' office de l' Asmatikos Orthros («matine chantées») de l' ancien Euchologe byzantin, Orientalia Christiana Periodika, č. 47.

ΦΕΙΔΑ, Β.: Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία, τόμ. Α΄, Ἀθῆναι 1992.

DMITRIJEVSKY, A.: Opisanie liturgičeskich rukopisej chraňaščichsja v bibliotekach pravoslavnago vostoka. Euchologia, Kiev 1901.

DMITRIJEVSKY, A.: Opisanie liturgičeskich rukopisej chraňaščichsja v bibliotekach pravoslavnago vostoka. Typika I., Kiev 1895.

DMITRIJEVSKY, A.: Opisanie liturgičeskich rukopisej chraňaščichsja v bibliotekach pravoslavnago vostoka. Typika II., Petrograd 1917.

ΕΥΔΟΚΙΜΩΦ, Π.: Η προσευχή της ανατολικής εκκλησίας. Αποστολικής διακονίας. Αθηναι 1982.

FISHER, B.: Le Christ dans les psaumes. La Maison Dieu, 27, 1951.

ΘΕΟΔΩΡΟΣ ΜΟΨΟΥΕΣΤΙΑΣ: J. – P. MIGNE, PATROLOGIAE GRAECAE. TOMUS LXVI, 27. Paris 1864.

ΦΟΥΝΤΟΥΛΗ, Ι. Μ.: Λειτουργική Α', Εἰσαγωγή στή θεία λατρεία, Θεσσαλονίκη 2004.

ΦΟΥΝΤΟΥΛΗ, Ι. Μ.: Ακολουθίαι τοῦ νυχθημέρου, Κείμενα λειτουργικής, τεύχος Ά. Θεσσαλονίκη 1985.

[1] Pozri ΚΥΡΙΛΛΟΣ ΙΕΡΟΣΟΛΥΜΩΝ: Κατηχησις μυσταγωγικη Γ΄., J. – P. MIGNE, PATROLOGIAE GRAECAE. TOMUS XXXIII, 1092C. Paris 1857.

ΦΟΥΝΤΟΥΛΗ, Ι. Μ.: Απαντήσεις εις λειτουργικάς απορίας Ά, Αποστολική Διακονία, Αθηναι 1991.
ΦΟΥΝΤΟΥΛΗ, Ι. Μ.: Απαντήσεις εις λειτουργικάς απορίας ΄Β, Αποστολική Διακονία, Αθηναι 1989.
ΦΟΥΝΤΟΥΛΗ, Ι. Μ.: Απαντήσεις εις λειτουργικάς απορίας ΄Δ, Θεσσαλονικη 1982.
ΦΟΥΝΤΟΥΛΗ, Ι. Μ.: Απαντήσεις εις λειτουργικάς απορίας ΄Δ, Αποστολική Διακονία, Αθηναι 1994.
ΦΟΥΝΤΟΥΛΗ, Ι. Μ.: Απαντήσεις εις λειτουργικάς απορίας ΄Ε, Αποστολική Διακονία, Αθηναι 2003.
ΦΟΥΝΤΟΥΛΗ, Ι. Μ.: Λογική λατρία. Θεσσαλονίκη 1984.
ΦΟΥΝΤΟΥΛΗ, Ι. Μ.: Παννυχίς, vyd. Β΄, Θεσσαλονίκη 1977.
ΦΟΥΝΤΟΥΛΗ, Ι. Μ.: Τριθέκτη, Θεσσαλονίκη 1977.
ΦΟΥΝΤΟΥΛΗ, Ι.: Τὸ λειτουργικὸν ἔργον τοῦ Συμεὼν Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη, 1966.
ΚΑΡΑΙΣΑΡΙΔΗ, Κ.: Ἀναβαθμοί Λειτουργικῆς ζωῆς, vyd. Σταμούλη, Ἀθήνα 2008.
ΚΥΡΙΛΛΟΣ ΙΕΡΟΣΟΛΥΜΩΝ: Κατηχησις μυσταγωγικη Γ΄., J. – P. MIGNE, PATROLOGIAE GRAECAE. TOMUS XXXIII, Paris 1857.
ΜΠΑΛΑΓΕΩΡΓΟΥ, Δ.: Ἡ Ψαλτικὴ Παράδοση τῶν ἀκολουθιῶν τοῦ Βυζαντινοῦ Κοσμικοῦ Τυπικοῦ, Ἀθήνα 2001.
ΜΠΑΣΙΟΥΔΗ, Γ.: Ἡ δύναμη τῆς λατρείας. Ἡ συμβολὴ τοῦ π. Ἀλεξάνδρου Σμέμαν στὴ Λειτουργικὴ Θεολογία, vyd. Ἐν πλῷ, Ἀθήνα 2008.
NIKOĽSKY, K.: Ustav bogosluženia Pravoslavnoj cerkvi. Sant Peterburg 1900.
ΡΟΜΑΝΙΔΗΣ, Ι.: Πατερικὴ θεολογία. Θεσσαλονίκη 2004.
ΣΕΠΤΙΜΙΟΥ ΤΕΡΤΥΛΛΙΑΝΟΥ: Περί Βαπτίσματος (De Baptismo) VII., P.L., I.
ΣΥΜΕΩΝ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ: Διάλογος κατά πασῶν τῶν αἱρέσεων καὶ περὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν τε καὶ μυστηρίων πάντων τῆς Ἐκκλησίας», kap. ΤΜΕ΄, Migne P.G. 155.
SKABALLANOVIĆ, M.: Tolkovyj tipikon. Kiev 1910.
SCHMEMANN, A.: Veľký pôst. Cesta k spáse. Prešov 1996.

ΣΜΕΜΑΝ, Α.: Ἡ Ἐκκλησία προσευχομένη. Εἰσαγωγὴ στὴ Λειτουργικὴ Θεολογία, preklad πρωτ. Δημ. Τζέρπου, vyd. Ακρίτας, β' vyd.

ΣΤΑΘΗ, Γρ.: Τριθέκτη, ἤτοι Ἀκολουθία τοῦ Βυζαντινοῦ Κοσμικοῦ Τυπικοῦ τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας Ἁγίας Σοφίας καὶ τὸ Κοντάκιον τῶν Χριστουγέννων τοῦ Ρωμανοῦ τοῦ Μελωδοῦ, Ἀθήνα 2000.

ΣΤΑΜΑΤΑΚΟΥ, Ι.: Λεξικόν της αρχαίας Ελληνικής γλώσσης. Αθηνα 1990.

ΤΡΕΜΠΕΛΑ, Π.: Λειτουργικοὶ Τύποι Αἰγύπτου καὶ Ἀνατολῆς, ἐν Ἀθήναις 1961.

TOULIATOS – BANKER, D.H.: The Byzantine Amomos chant of the fourteenth and fifteenth centuries, Θεσσαλονίκη 1984.

„PRASATA" VNĚJŠÍ A VNITŘNÍ
Exegeze zla v příběhu o uzdravení posedlého u evangelisty Lukáše a v kontextu proroka Izajáše (Izajáš 65 – Lukáš 8, 26–39)

doc. ThDr. Václav JEŽEK, PhD.

Mezi badateli se již nějakou dobu vyskytuje názor, že poměrně silný dualismus mezi dobrem a zlem, který lze pozorovat v judaismu v období Ježíše Krista, ale i dříve, přišel do židovského prostředí z perských náboženských systémů a že systém démonologie a koncepce satana se rovněž vyvinula z perských vlivů. Ať už je tato teorie pravdivá, či ne, skutečnost je taková, že v období Ježíše Krista lze pozorovat v judaismu jistou formu dualismu mezi dobrem a zlem a probíhá zároveň rozvoj angelologie a démonologie.

I Nový zákon reflektuje to, co se odehrávalo v jiných formách judaismu té doby, v nichž hráli démoni, běsi, duchové atd. velkou roli. Vztah židovské víry ke zlu, démonům atd. nebyl lineární. Je zajímavé, že například v Babylonském talmudu jsou démoni spojováni s pohanskými náboženskými systémy, zatímco v „Izraeli se na démony nevěřilo"[1]. Nicméně Babylonský talmud oproti Jeruzalémskému talmudu obsahuje mnoho odkazů na démony, běsi atd. V židovské víře dlouho krystalizoval postoj ke zlu a k jeho ztělesnění.

V Novém zákoně je zlo navíc spojováno se satanem, který je jakýmsi „vůdcem zla" (i v podobě Belzebuba: Mat. 12, 24–27, Marek 3, 22). A to zřejmě kvůli tomu, aby se zdůraznila spásonosná role Ježíše Krista, který svou činností obrací na útěk veškeré zlo, a hlavně neutralizuje činnost satana, který není protikladem Krista, ale který představuje veškeré zlo. V Novém zákoně se každopádně objevuje satan jako jakýsi „protivník" Krista, který jej navíc pokouší. Má více vymezenou roli a funkci než ve Starém zákoně. V Novém zákoně nicméně nedochází ke kataklyzmatické konfrontaci mezi satanem a Kristem. Dá se říci, že ke konfrontaci dochází pouze mezi Kristem a služebníky satana – démony atd.

[1] Talmud Gittin – traktát o rozvodu, 68a.

Posedlý, o kterém je řeč v Lukášovi, bydlí v hrobech, a ne v normálním domě. Na Blízkém Východě, zvláště v kontextu Egypta, byly hrobky a pohanské chrámy místy, kde se dalo ukrývat, kde se dalo získat přístřeší. Dodnes například chudina v Káhiře nachází ubytování v hrobkách, ať už starověkých či novodobějších. V Izajáši 65 je rovněž zmínka o hrobech ve verši 4: „Vysedávají v hrobech, nocují v tajemných skrýších."

V mnoha formách hagiografické literatury, zvláště z Egypta, navíc ti, kteří trpěli posedlostí, často vyhledávali hrobky, pohanské chrámy atd., kde potom bydleli. Například v příběhu egyptského Mojžíše z Abydu z koptského prostředí (světec z šestého století z oblasti pohanského Abydu), který byl „specialistou" na vyhánění zlých duchů, se setkáváme s jeho činností, při níž vyháněl různé běsi a bojoval proti pohanství. Mojžíš vstupoval do pohanských chrámů, kde přebývali démoni.[1]

U Lukáše se objevuje známý příběh o uzdravení posedlého. Odehrává se v krajině gerasenské, „která leží proti Galileji" (Lukáš 8, 26). Příběh se pak objevuje u Marka, ale i Matouše. Ve všech verzí se objevují obdobné názvy Geraseny. Snad se jedná o biblickou oblast Gešur, kde se král David oženil s údajně krásnou Maakah, která byla princeznou z Gešuru. David tím sledoval politické cíle a měl s ní dceru Tamar a syna Absaloma, kteří byli údajně rovněž nádherní. Do Tamary se zamiloval její poloviční bratr Amnon, jehož zabil Absalom potom, co se dozvěděl, že ji znásilnil. Absalom pak utekl do země Gešur.

Zázrak v Evangeliu se zřejmě vztahuje k vesnici Kursi, která již neexistuje a v níž byl dříve klášter, který zřejmě souvisel s tímto zázrakem a označoval i místo, kde se uskutečnil. Asi 200 metrů od kláštera byly při průzkumech objeveny zbytky kaple, která pochází z dřívějšího období než samotný klášter, datovaný do šestého století. Kaple nejspíš označovala přesné místo, kde se zázrak uskutečnil. Klášter byl archeologicky zkoumán v letech 1970 a 2001 a je také vůbec největším byzant-

[1] Moussa M., The Coptic literary Dossier of Abba Moses of Abydos, in: *Coptic Church Reveiw*, vol. 24, number 3, Society of Coptic Church Studies, Oakridge, 2003, str. 68.

ským klášterem v Izraeli.[1] Kaple je na místě, které dobře odpovídá topografii místa tak, jak se objevuje v biblické literatuře o zázraku. Někteří nicméně tvrdí, že se zázrak stal spíše v biblickém Gadaru neboli Jeraši.

Podle Lukáše posedlý bydlel v hrobech a nenosil oblečení. Každopádně je zajímavé, že ihned identifikuje Ježíše Krista. Navzdory své posedlosti, byl schopen identifikovat Ježíše jako „Syna Božího". Posedlí v hagiografických příbězích často nejsou schopni říci souvislou větu ani mluvit, zatímco tento je schopen přímo označit Spasitele. Lidé trpící alkoholismem, užívající narkotika atd., nejsou schopni identifikovat ani své příbuzné, ale tento člověk s takto vážnou posedlostí dokáže ihned identifikovat Krista.

Příběh se nám mimo jiné snaží ukázat, že při konfrontaci se Synem Božím i zlo neboli satan, musí nutně vykřiknout vyznání víry, nebo: si uvědomuje přítomnost toho, kterého nelze porazit, což naznačuje i věta: „Co je ti po mně…žádám tě, abys mne netrápil." Od začátku si tedy zlo uvědomuje svoji neúčinnost proti Kristu.

Zlo konfrontuje dobro a je si vědomo, že nemůže zvítězit nad Synem Božím. U synoptiků se navíc objevuje alternace mezi singulárem a plurálem. Tj. nejdříve se objevuje jednotné číslo a potom množné. Můžeme tvrdit, že když Kristus přichází, právě sám „satan" identifikuje Krista jako Syna Božího. Jelikož je ale každému jasné, že Kristus bude léčit, satan „utíká" včas a nechává v posedlém pouze svoje služebníky, které Kristus posléze odstraňuje. Ještě nenastal čas konfrontace mezi satanem a Kristem, a Kristus se tudíž omezuje pouze na vyhánění satanových služebníků. Zajímavé je zde navíc to, že démoni nechtějí jít „domů", tj. do pekelné propasti.

Démoni vcházejí do stáda vepřů a ti se řítí do záhuby, což musela být velká finanční ztráta pro pastevce. Vepřové byli samozřejmě nečistá zvířata a je možné, že stádo patřilo místním pohanům. Démoni projevovali nadlidskou sílu a přervávali pouta, hnali posedlého, kam chtěli. Do pustých míst, kde byl nejvyšším trestem život o samotě. To je vlastně cíl zla, život o samotě.

[1] Rousseau, J., Rami Arav, *Jesus and his World*, Minneapolis, Fortress Press, 1995.

Ježíš se v Lukášovi ptá na jméno zla, což je standardní exorcistická technika. V současných exorcismech se často exorcista ptá na jméno zla, neboť mimo jiné podle toho se dá usoudit, zdali se jedná o psychickou nemoc či skutečnou posedlost. Zlo má vždy nějaké jméno a svědčí o tom, že se jedná o skutečnou posedlost.

Na tomto příběhu nás ihned upoutá posedlý, který tvoří jakýsi střed tohoto příběhu. Jeho posedlost je to, co na nás působí velmi silně. Tak jako zlo v tomto příběhu okamžitě identifikuje Syna Božího, i my okamžitě identifikujeme, že zlo je v posedlém. Nicméně evangelium nás informuje o další důležité věci, a to o pasácích, kteří viděli Kristův zázrak a informovali o něm ve městě i ve vesnicích, tedy po celém regionu. Lidé se přišli podívat, zmocnila se jich bázeň a prosili Krista, aby odešel. Kristus vstupuje na loď a odchází.

Zde může ležet jeden z klíčů pro chápání příběhu. Naše pozornost je natolik soustředěna na dramatičnost uzdravení posedlého, a tudíž i vnímání zla v něm, že si vůbec nevšímáme skutečnosti, že zde zůstávají lidé, kteří po tomto zázraku „vyhánějí" Krista pryč. Tito lidé se bojí a vyhání Krista. Na jedné straně zde tedy máme vyhánění zlého ducha a na straně druhé vyhánění samotného Syna Božího.

Kristovi se tedy daří vyhnat démona/y z posedlého, nad nímž převzal/i úplnou kontrolu, ale u ostatních v tomto příběhu se mu nedaří vyhnat jejich zlo, a oni zůstávají stejní. Ve skutečnosti jsou lidé, kteří prosí Krista, aby odešel, daleko horší a posedlejší než posedlý v tomto příběhu. U posedlého Kristus zlo vyhnal, ale u nich nikoliv. Nebyly schopni vidět zázrak Syna Božího, navzdory tomu, že chápali, že se jedná o velké vyléčení. Místo aby pozvali Krista do svých srdcí a dál do svých domovů, nechávají ho odejít. Je to nepochopitelné.

Můžeme si klást otázku, proč se Kristovi nepodařilo vstoupit do srdcí těchto lidí tak, jako se mu podařilo vstoupit do posedlého? Na jedné straně lze konstatovat, že posedlý byl posedlým jenom co se týče vnější stránky, která se dá léčit. Zatímco ostatní byli posednutí uvnitř, což se léčit nedá, protože zde hraje roli svobodná vůle. A tu Kristus ani Bůh nemůže měnit. Kristus mohl vyléčit posedlého, protože ten již byl natolik posedlý, že ztratil svou identitu, a tudíž mu Kristus nemohl „vnutit" spásu. U druhých nezmohl nic, protože ti svou identitu měli

a Kristus jim nemůže změnit život k lepšímu bez jejich souhlasu. Samotná skutečnost, že vepři končí svůj život svou vlastní destrukcí může znamenat, že zlo a jeho podstata nemohou dále existovat či pokračovat v existenci či v konfrontaci s dobrem.

Nevíme mnoho o těchto obyvatelích, kteří Krista odmítají, ale můžeme konstatovat, že možná mezi nimi byli i nežidé, což by souviselo s důležitostí vepřů v tomto příběhu. Ale také to mohli být židé, kteří se obrátili k pohanství a kteří jedli vepřové maso, jak to naznačuje kontext Izajáše 65, kde neposlušný lid, který se obrátil od Boha, začal jíst vepřové maso. Nicméně to nemění nic na hlavním záběru příběhu, který se jistě ne náhodou objevuje v evangeliu třikrát, a u něhož je tedy jasné, že evangelista chce poukázat na to, že skutečně posedlí jsou právě ti, kteří vědomě Krista odehnali.

Příběh z Lukáše jde umístit do souvislosti s Izajášem 65. Tam se hovoří o neposlušném lidu, který stráví čas v hrobech a od kterého Bůh čekal obrácení. Je to lid, který začal jíst maso vepřů. Izajáš, mistr kontrastů, v úvodu konstatuje: „Dal jsem odpověď těm, kdo se neptali, dal jsem se nalézt těm, kdo mě nehledali. Řekl jsem: „Hle, tady jsem, jsem tady' pronárodu, který nevzýval mé jméno." (Izajáš 65). I zde se uskutečňuje nečekaný zvrat – tam, kde bychom čekali věrnost, tam není. Tam, kde bychom u vyvoleného národa očekávali lásku, tam není, ale je naopak u národa nevyvoleného či u jiných. U toho, u koho bychom očekávali hledání, žádné není.

A tak u Izajáše, nastává podobná situace jako u Lukáše. Je zde národ, který tak jako obyvatelé gerasenští „začal jíst vepře" a který viděl „zázraky Hospodinovy" tak jako Izrael v starověku, ale přesto se neobrací. Stejně jako lidé u Lukáše vidí zázraky Krista, i starověký Izrael vidí zázraky Hospodina Boha, ale neznamená to nic pro ani jednu skupinu. Zůstávají neobráceny.

Někteří otcové církve vnímají zdejší vepře jako náznak jakéhosi nižšího stavu zvířat. Na jedné rovině nám dokonce může být i vepřů líto. O vepřích se mimo mnohých otců zmiňují blažený Augustin a Tomáš Akvinský. Ve svém díle *De Moribus Manichaeorum* Augustin řeší otázku podstaty zla a nabízí diskusi, která je relevantní v otázce zla. Podle některých badatelů bere Augustin evangelní příběh jako znak

nízkého stavu zvířat oproti lidem.[1] Augustin může ale rovněž naznačovat, že to, že odmítáme zabíjet některá zvířata nebo ničit některé rostliny, může znamenat pozitivní vztah k pohanství.[2] Interpretace Tomáše Akvinského, která souvisí s vepři, by naznačovala, že Kristus se nám destrukcí vepřů mimo jiné snaží ukázat, že má zájem léčit především naše duše, a ne se starat o naši materiální stránku.

V Izajášovi 65 je ale rovněž řeč o tom, že bude obnova věcí. A co je důležité, že „vlk a beránek se budou pást spolu". Dále: „…a lev jako dobytek bude žrát slámu, hadu však bude potravou prach. Nikdo už nebude páchat zlo a šířit zkázu na celé mé svaté hoře, praví Hospodin." Izajáš zakončuje kapitolu destrukcí zla, které prostě nebude, tak jako prasata v evangeliu. Navíc neutralizuje rozdíly mezi zvířaty, vlk a beránek budou spolu – zvířata ztratí onen dualistický rozdíl, který charakterizuje stvoření a svět. Budou mít pozitivní roli v obnoveném světě a nebude mezi nimi rozdíl.

U některých otců církve jsou prasata připodobňována k vášním. Zvířata mohou být všeobecně vnímána jako symboly vášní. U Maxima Vyznavače se chápání duše nese v duchu tripartity, v rámci toho, jak se tato koncepce objevuje v předešlé filozofické a teologické tradici. Hovoří o racionální duši (rozumné, intelektuální, nezanikající a nesmrtelné), iracionální-apetitivní duši (smyslné) a ne-smyslné duši (výživné). Hlavně ale hovoří o racionální duši (*to logistikon*), vznětlivé duši (*to thumoeides*) a smyslově žádostivé duši (*epithumetikon*). Jak ukazuje Maximova exegeze, všechny tyto aspekty duše se ale mohou proměnit v něco pozitivního. V Quaestiones ad Thalassium 27, ve vztahu k Petrově vizi ve Skutcích (10, 12), hovoří o zvířatech jako o symbolech lidské vášně. Podobně jako naznačují Skutky, když Petr pochopí, že to, co je nečisté, se může změnit v čisté, i Maximus hovoří o tom, že zde zvířata reprezentují různé vášně, které se ale mohou přeměnit v něco dobrého.[3] Podobně i příběh v 2. Knize Kronik (Paralipomenon), hovoří o tom, jak se

[1] Linzey A., *Christianity and the Rights of Animals*, Wipf and Stock publishers, 1987, 47
[2] Iibid.
[3] Maximus Vyznavač Questiones ad Thalassium 27 PG 90, 356C.

Chizkijáš snažil zastavit vodu u Jeruzaléma. Maximus alegoricky interpretuje tento příběh ve vztahu k duši.[1]

Naše malá exegeze ukazuje, že zlo není jednoduché a má různou podobu, často takovou, kterou nelze rychle identifikovat. Často si myslíme, že můžeme s lehkostí identifikovat zlo, tak jako u příběhu posedlého, ale ve skutečnosti se toto zlo může skrývat v nás, tak jako u oněch lidí, kteří vyhnali Krista od sebe. Paradoxně se u nich objevila bázeň, která snad právě vycházela z jejich srdcí, bázeň z toho, aby náhodou nebyli konfrontováni se svým vlastním zlem, skrývajícím se pod vnějšími plášti jinak „normálního" života.

[1] Questiones ad Thalassium 49 PG 90, 449BC.

СУПРУЖЕСТВО, СЕМЬЯ И РОДИТЕЛИ В СОВРЕМЕННОМ ЕВРОПЕЙСКОМ ЦИВИЛИЗОВАННОМ ПРОСТРАНСТВЕ

JUDr. PhDr. ThDr. Ferdinand KORN, PhD.

Брак в европейском цивилизационном пространстве и в социально-правовой сфере Словацкой Республики

Брак, как отношения между мужчиной и женщиной является таким важным институтом в обществе, которое простирается до исторической памяти человечества, супружество являлось его основным фундаментом. Брак, как отношения между мужчиной и женщиной является таким важным институтом в обществе, его универсальное место, смысл и миссию не могли и не могут игнорировать в любом социальном общественном строе, будь то в духовном, религиозном или идеологическом движении в истории человечества. Брак, как отношения между мужчиной и женщиной является не только основным биологическим сосуществованием людей противоположного пола в обществе, но это уникальная социальная гармония, отражающаяся на платформе отношений между двумя людьми противоположного пола, но и всех комплексных духовных, психических и физических потребностей нужд человека, насколько это возможно на наинисшей возможной социальной сфере.

Игнорирование христианских моральных ценностей и игнорирование отсутствия соответствующих психологических и социологических результатов о возможности усыновления детей гомосексуальными личностями, живущими в зарегистрированном партнерстве, принятием судебных решений является отражением оценки данного государства только путем принятия объективного закона, даже посредством нежелательного позитивистского применения основных прав и свобод отдельных лиц разного пола без симбиоза и взаимозависимости оценки проблемы сложным образом, т. е. поскольку объективный закон при его создании и применении обязательно предполагает процесс de lege ferenda, то есть в сочетании с моральными ценностями, вытекающими из духовной

связи европейского цивилизационного пространства, и в связи с социологическими и психологическими результатами в данных научных отраслях. Нынешняя тенденция в правовых результатах органов Европейского союза и судебных постановлений во многих государствах-членах Европейского союза, которые имеют унифицирующий характер в регулировании определенного типа социальных отношений, заключается в том, чтобы поставить под сомнение содержание традиционного брака как связь между мужчинами и женщинами и таким образом, изменить представление о том, что является здоровое развитие ребенка с благоприятной семейной и образовательной средой.

Европейское цивилизационное пространство - это историческая арка, построенная на трех фундаментальных принципах. Первая - это греческая любовь к мудрости, вторая - римское смысл закона и порядка, а третья - христианская мораль. Правовое регулирование закона должен быть этическим и моральным, чтобы быть справедливым. *В соответствии с этим, это обязанность государства для рассмотрения проектов законов и соблюдения положений в незаконной (христианской, моральной) систем и отвергать их, если они умышленно или по неосторожности не соблюдают законные нормативные системы.* (Дргонец, 2012, с.140).

Процесс объединения Европейского Союза, В процессе присоединения Словацкой Республики к европейскому государственно-интеграционному пространству Словацкая Республика отказалась (и сдает) на договорной основе осуществление части своих прав. Это означает, что Словацкая Республика (государство) также имеет другого регулятора общественных отношений и ценностей в правовом пространстве Словацкой Республики, а Европейский Союз («сословия», «государство государства» и т. Д.) является регулятором. Европейский союз издает свои собственные акты объективного права, независимые от правовых актов государств-членов, которые в смысле заявленного принципа приоритета имеют приоритет применения над законами Словацкой Республики. Эта предпосылка также охватывает регулирование общественных отношений в сфере брака, семьи и родительства.

В статье 41 Конституции Словацкой Республики защита брака, родительских прав и семьи признается в качестве института. Эта защита обеспечивается многочисленными правовыми нормами, которые не основаны на субъективных правах (основные права и свободы - примечание автора), но основаны на материальном характере значения и цели брака и семьи, поскольку они веками уважались в европейской культурной сфере. (IIEC 47/97, Мнение от 27 октября 1997 г. Сборник выводов и постановлений Конституционного Суда Словацкой Республики 1997 г., с. 324).

Институт брака конституционно связан с Институтом семьи и отцовства в смысле столетия уважения к материальной природе значения и цели брака, придаваемого европейскому культурному пространству, то есть в смысле такой семьи и частной жизни, основанной на духовной привязке к кириллометодинским традициям, характеризующим нашу государственность социальные реалии. Принципы терпимости, гражданства, уважения основных прав и свобод других, в том числе брака и родительства, не на основе жесткого консерватизма, а во взаимодополняющей взаимосвязи со всеми лицами, составляющими словацкое общество, но дополняют друг друга, требуется такой же толерантный подход к определенным основам социально-политических постулатов, которые исторически даны нашему обществу.

По этой причине Национальный совет Словацкой Республики принял поправку к Конституции №. 460/1992 Coll., В которой брак определяется как уникальная совокупность мужчин и женщин, чтобы подчеркнуть духовную христианскую кириллометодическую ссылку на словацкое общество, подчеркивая при этом, что ссылка является не только необязательной архаичной формулировкой в преамбуле Конституции Словацкой Республики 1992, но это постоянный источник в определении самых основных институтов общественных отношений, к которым брак несомненно принадлежит. В то же время считается, что Словацкое государственное законодательное учреждение усилило позицию словацкого правопорядка по вопросу об определении брака как условия брака союза мужчин и женщин в конституционном тексте, т.е. против юридического определения брака, в правовом регулировании высшей юридической силы, зарегистрированного партнерства и т. д.

органы Европейского Союза, в том числе Европейский Суд, для которых приоритет будет применяться к законодательству ЕС перед законами Словацкой Республики.

Библейские и церковно-канонические взгляды на институты брака, семьи и отцовства в европейском цивилизационном пространстве

Библейская концепция брака и понимание его значения и миссии не позволяют заключить брак двух однополых особ (двух мужчин или двух женщин). Библейская и церковно-каноническая точка зрения по этому вопросу абсолютно бескомпромиссна. Никаких предположений, ни духовных, ни биологических, нет в наличии для такого набора. Это сосуществование называется грехом содом.

Это также время нашего времени, когда этот грех снова растет и ставит под угрозу духовную и социальную жизнь (Пружинский, 2004а, с. 289). Люди, которые сознательно совершают грех Содома, не видят Царства Божьего. Это грех против вашего собственного тела, которым злоупотребляют самым легковерным образом. Мир, который лежит в заблуждении, хочет включить это извращение в закон и сделать его нормой жизни, которая уже стала реальностью в нескольких странах мира.

Но какова цель брака в смысле христианской религии? Конечная цель брака - объединить двух незамужних людей во взаимную любовь к их совместным усилиям, радости быть вместе и взаимного дополнения. Истинное брачное сообщество опирается на общую надежду, которая поддерживается честностью, вовлеченностью, лояльностью, чувствительностью, настойчивостью веры и взаимным уважением.

Роль совместной жизни и достижения святости также включает в себя интимную семейную жизнь (обычно называемую сексуальной жизнью). В этом контексте и в духе учения апостола Пола О. Климента писал: „Для христианина пол должен стать измерением личности, языком взаимоотношений между людьми». Это единство тела относится не только к единству тел в физическом измерении,

но также и к связи жизни двух индивидуумов (Каливас, с. 202). Сексуальная верность и радость от общей и гармоничной жизни укрепляют мужскую мужественность и женскую женственность."

Разнополость человечества в основном хороша, потому что это дар от Бога. Это средство углубления брака, единения души и тела. В то же время это помогает мужьям стать сотрудниками Бога. Создание новой жизни из физической любви — это особая привилегия, радость и благословение. Мужчина и женщина, как ответственные и любящие люди, участвуют в Божьей силе творения и следуют за Ним в его самоотверженной любви и в его заботливой заботе обо всем творении (Пружинский, 2004b, с. 288).

Семья и отцовство

Существование настоящего христианского брака невозможно без опыта и желания обоих родителей почувствовать радость рождения нового члена семьи. Родители, которые не хотят иметь детей, должны понимать, что их брак, хотя и благословленный Церковью, основан на эгоистической, физической и в конечном счете, несовершенной любви. Человеческая жизнь — это Божий дар, поэтому даже человек, который был создан по образу и форме Бога, контролируется невыразимым желанием дать жизнь другому. Просто такой мыслящий человек это "микротеос". Человек, который не осознает этого факта и теряет его, отрицает форму Бога, отрицает самого Создателя и в то же время портит свою человечность. Без образа и формы Бога нет человечества в истинном смысле этого слова, и нет никого, даже если человек не стремится действовать в соответствии со своим Создателем, который является даром жизни. Это одна из фундаментальных идей христианского брака, потому что это гарантия истинного семейного счастья и истинная христианская семья, которая в конечном итоге ведет нас к спасению (Белейканич, 1995a, с. 88).

Зачатие, рождение и воспитание детей является важной целью брака. Это венец единства брака и секрет присутствия любви Творца к Богу в совместной жизни двух людей. (Тем не менее, бездетный брак, имеет то же значение, если причиной отсутствия

отцовства является биологическая причина.) (Пружинский, 2004c, с. 288). Время воспитания детей и их количество определяются исключительно самими родителями. Это их безвозвратное право. Детерминистское понимание этого акта не принимается во внимание в Православной церкви. (В отличие от католического восприятия, представленного в Папском энциклике Гуманаев.) (Каливас, с. 289).

Дети должны быть об дарены большой любовью и воспитательной заботой. *В дополнение к материальной безопасности родители должны защищать своих детей от каждого греха, давать им хороший духовный совет и создавать для них полноценную атмосферу любви, в которой они могут развиться в зрелые личности, способные к ответственной жизни в церковном сообществе как и в мировом сообществе. Всестороннее воспитание детей требует настоящего терпения, открытости, веры, любви и понимания.* Ничто из этого не должно быть ложным и поверхностным. Наоборот, дети должны быть убеждены, что слова их родителей и их жизни имеют глубокую и истинную духовную основу. Другими словами, образование детей не должно подвергаться компромиссам, потому что они больше не ведут к компромиссам, а в духовной жизни они только вредны (Пружинский, 2004d, с. 289).

Духовная природа брака в обществе

Каждый человек, когда рождается, приходит в мир в определенном человеческом сообществе. Он должен соответствовать государственным законам и стандартам, выполнять обязательства, вытекающие из его гражданственного статуса. Напротив, христианство раскрывает способность каждого человека к более высокому идеалу. Он не отрицает и не опровергает светские обязанности, которые являются обязательными для каждого из нас. Истинное христианство не пытается изолировать человека перед миром. Когда мы говорим, что человек призван к более высокому идеалу, мы имеем в виду стремление приблизиться к абсолютному добру, к правильной Любви, потому что Любовь — это Бог, который любит человека. Именно в Боге человек находит свою настоящую человечность, потому что он был создан по образу Божьему.

Вот почему Христос, совершенный в соответствии с божеством, открыл нам норму истинной человеческой жизни (Белейканич, 1995b, с. 83).

В случае загадки брака - загадки любви, важно донести до этого места необычайные глубокие и правдивые мысли и взгляды выдающегося православного богослова-профи. Александр Шмеманн, поскольку его богословие причастия основано на экспертном и последовательном знании Библии и патристических источников, согласно которым вся философия брака находится в таком жалком состоянии в этом мире, что никакая помощь и благословение не могут ему помочь. Поэтому единственным выходом из этого кризиса является полное повторное вступление в брак. Поскольку говорится, что крещение — это одно целое и церковь, то же самое следует сказать и о браке - брак один и в церкви. В этом уникальность Христианской религии, которая не может быть заменена ничем или любой другой церемонией. Рассматривая брак как нечто, касающееся только тех, кто вступает в брак, как то, что касается только их, а не всей Церкви и всего мира, мы никогда не поймем истинного сакраментального значения брака (Пружинский, 2004e, с. 296-297).

Это предложение является фундаментальным выходом для оправдания существования союза духовного и светского существования.

В вышеприведенном предложении очевидна связь сущности брака в симбиозе и причинности духовного и светского восприятия качества общества в его самых широких цивилизационных сферах.

Настоящее предложение обращает внимание на тот факт, что если государство Европы (но также и Европейский Союз, который представляет себя с определенными признаками государства после Лиссабонского договора), механизмы правящей власти (посредством объективного закона) не могут защитить духовную природу брака как примирения двух людей противоположного пола. Элемент общества в европейском цивилизационном пространстве, обращаясь к «необузданной» индивидуальности в концепции основных прав каждого человека, европейское общество и государственность утратят свои основные цивилизационные опоры и пре-

вратятся в terraincognita«неисследованную землю», идеологически подавляющее любые другие духовные, идеологическая (фашистская, националистическая) напряженность.

Выводы

Следующий вывод неизбежен: библейские, христианские и религиозные (религиозные, духовные) подходы к браку, отцовства и семьи основаны на незаменимой роли мужчины и женщины в создании брака, создании семейной среды и выполнении необходимых социальных задач брака и семьи и социальные роли отца и матери.

Библейский и религиозно-канонический подход к институтам брака, отцовства и семьи подчеркивает социальную значимость и миссию их традиционных форм, а нетрадиционные формы сосуществования с точки зрения традиционных духовных ценностей обозначают антиестественную и угрожающую социальную и духовную жизнь.

Поэтому очевидно, что игнорирование соответствующих моральных ценностей при нынешнем принятии необычных решений о возможности усыновления детей гомосексуальными лицами, живущими в зарегистрированном партнерстве, является отражением оценки конкретной проблемы, лишь принимая объективное право на нежелательное позитивистское применение основных прав и свобод людей различной сексуальной ориентации без симбиоза и полового акта. комплексной проблемы, т. е. поскольку объективное право при его создании и применении неизбежно предполагает процесс de lege ferenda, то есть в связи с моральными ценностями, основанными на духовной связи европейского цивилизационного пространства.

Поэтому давайте повторим вывод из предыдущих строк и зададим вопрос «открыто»: „Какой будет основная ячейка европейского общества, частью которой является Словацкая Республика? Если есть серьезные сомнения относительно того, является ли она традиционным браком между мужчиной и женщиной и на этом основании отцовства и семья становится чем-то вроде основной

„ячейки" европейского общества, которая не вытекает из материальной природы значения и цели брака и семьи, которые они веками уважались в европейском культурном пространстве."

Александр Шмеманн подсказывает ответ на вопрос: „Рассматривая брак как нечто, касающееся только тех, кто вступает в брак, как то, что касается только их (их основных прав и свобод), а не целой Церкви и всего мира, мы никогда не поймем истинного сакраментального значения брака."

Список использованной и цитируемой литературы:

БРЁСТ*Л* А. 2013. Конституционное право Словацкой Республики, Издательство и издатель Алеш Ченек, Пльзень, с. 30. ИСБН 978-80-7380-433-6.

БРЁСТ*Л* А. 2013. Теория права. Издательство и издательство Алеш Ченек, s.r.o., Пльзень. ИСБН 978-80-7380-425-1.

БРЁСТ*Л* А., ДОБРОВИЧОВА Г., КАНАРИК И. 2007. Государственные основы. Кошице. ИСБН 978-80-7097-679-1.

БУРИАН, Р., ШПАНИК, М. 1994. Теория образования для христианской школы. Тренчин НашаПлач. ИСБН 80-966994-2-3.

БЕЛЕЙКАНИЧ, I. 1995a. Православное догматическое богословие. II. работы. Прешовский университет в Прешове, православный богословский факультет, с. 88, ИСБН 80-7097-314-5.

БЕЛЕЙКАНИЧ, I. 1995b. Православное догматическое богословие. II. работы. Прешовский университет в Прешове, православный богословский факультет, с. 83, ИСБН 80-7097-314-5.

CONCILLIUM VATICANUM II, Gaudium etspes, Caput IV, De vita communitatis politicae, 76.

ЧИЧ, М..2012. Комментарии к Конституции Словацкой Республики, Eurocodex, с. 11, ИСБН 978-80-89447-93-0.

ЧИПКАР, Й. 2010. Этика и право. Универзита Павла Йозефа Шафарика Кошице, Правична факультета, Кафедра теории государства и права, Кошице, ИСБН 978-80-7097-808-5.

ДРГОНЕЦ, Й. 2012a. Конституция Словацкой Республики. Комментарий. 3. Выпуск. Eureka, стр. 36, с. 140. ИСБН 80-89122-73-8.

ДРГОНЕЦ, Й. 1997. Основные права и свободы в соответствии с Конституцией Словакии, том 1, МАНЦ, Братислава, ИСБН 80-85719-23-1.

КАЛИВАС, А. К. *Žicie sakramentalne*, в кн. : Православие. Люблин, цит. в: ПРУЖИНСКИЙ, Ш. 2004. Византийская теология, II. Учение. Прешовский университет в Прешове. Православная вера, ИСБН 80-8086-286-0.

ПРУЖИНСКИЙ, Ш. 2004a. Византийское богословие II. Учение. Прешовский университет, Прешов, с. 289. Православный богословский факультет. ИСБН 80-8086-286-0.

ПРУЖИНСКИЙ, Ш. 2004b. Византийское богословие II. Учение. Прешовский университет, Прешов, с. 288. Православный богословский факультет. ИСБН 80-8086-286-0.

ПРУЖИНСКИЙ, Ш. 2004c. Византийское богословие II. Учение. Прешовский университет в Прешове, с. 288. Православный богословский факультет. ИСБН 80-8086-286-0.

ПРУЖИНСКИЙ, Ш. 2004d. Византийское богословие II. Учение. Прешовский университет в Прешове, с. 289. Православный богословский факультет. ИСБН 80-8086-286-0.

ПРУЖИНСКИЙ, Ш 2004e. Византийское богословие II. Учение. Прешовский университет в Прешове, с. 296-297. Православный богословский факультет. ИСБН 80-8086-286-0.

Сборник выводов и постановлений Конституционного Суда Словацкой Республики 1997, II. МС 47/97. Выводы от 27 октября 1997 г., с. 324, ИСБН 80-967396-4-6.

PAREMIJE SVIATKU CHRISTOVHO NARODENIA

Mgr. Peter SAVČÁK, PhD.

V bohoslužobnom vedomí Pravoslávnej Cirkvi majú Paremije veľmi významné, ba až „kľúčové" miesto. To „kľúčové", ktoré znie tak trochu básnicky je v tomto kontexte veľmi reálne a v plnom zmysle tohto slova vysvetľuje úlohu, akú majú tieto vybrané starozákonné úryvky v našich bohoslužbách. Pre lepšie ozrejmenie uvediem slová istého židovského konvertitu, ktoré som kedysi počul v náboženskom rozhlasovom vysielaní. Tento „duchovný syn Abraháma a Mojžiša", ktorý veľmi dobre ovládal Starý Zákon rozprával o tom, že jeho texty boli preňho vždy posvätné, vznešené, smerodajné, ale zároveň ako keby zašifrované. Bolo v nich čosi tajomné, zakódované, načo bolo potrebné nájsť správny kód, aby to všetko dávalo správny zmysel, proste chýbal mu tu akýsi „kľúč." Keď však spoznal Hospodina Christa v predivnom bohatstve a nádhere Jeho Bohoľudskej osoby, vtedy pochopil že zároveň objavil aj tento dlho hľadaný kľúč, či dekodér k textom Starého Zákona. Cez osobu Christa totiž Zákon a Proroci dávali nádherný zmysel, zrazu všetko to komplikované a nepochopiteľné do seba zapadalo a povedané štýlom apoštola Pavla zistil, že Stará Zmluva je akýmsi vychovávateľom pre Nový Zákon. Ten už nebol len na kamenných doskách, ale predovšetkým má byť napísaný v srdci. Čo však znamená tento radostný objav bývalého Izraelitu pre našu tému? No, veľmi veľa. Laicky povedané, po schodoch, ktorými zostupujeme zhora dole, môžeme vystupovať aj zdola hore. Ak je Christos kľúčom pre pochopenie Starého Zákona, tak Starý Zákon môže, alebo lepšie povedané má byť kľúčom k pochopeniu Bohočloveka Christa. Veď Isus neprišiel Starú Zmluvu zrušiť, ale naplniť. Starozákonné texty nám môžu pootvoriť dvere nielen k veľkému tajomstvu Vtelenia, ale i k všetkým mystériám Christovho spasiteľského diela – od narodenia Tej, od ktorej Spasiteľ prijal ľudské telo, cez Jeho Preobrazenie na hore Tábor, Ukrižovanie, Zmŕtvychvstanie, Vznesenie sa na nebo, až po Zoslanie svätého Ducha, blahú zvesť Jeho apoštolov a vyznávačskú smrť Jeho mučeníkov. A kvôli tomu, alebo práve preto, Pravoslávna Cirkev vyberá v predvečer

sviatkov spojených z vyššie uvedenými udalosťami, či pamiatkami svätcov, určité texty zo Starého Zákona, ktoré majú byť kľúčom k pochopeniu danej oslavovanej udalosti. Tieto krátke pasáže zostavené z rozličných kníh (Päť kníh Mojžišových a Knihy prorokov, až po Šalamúnove príslovia) Cirkev nazýva „Paremije". Zväčša ide o tri úryvky zakomponované do Veľkej večerne, pred ktorými sa spieva prokimen. Typikon o tom hovorí jednoducho a vecne, napr. „*Prokímen dné i čténija 3.*"[1] Hoci paremije sa výnimočne používajú aj pri iných bohoslužbách (Veľké posvätenie vody a pod.), sú stabilnou súčasťou najmä Večerne pred významnými sviatočnými dňami. Ale aj tu ich umiestnenie a počet má svoje výnimky. Nebudem vymenovávať všetky odtienky bohoslužobného poriadku, no obmedzím sa aspoň na konštatáciu, že sviatok Christovho Narodenia určité spadá medzi tieto výnimočné dni týkajúce sa bohoslužobného života Pravoslávia. A nečudo, veď ako hovoria svätí otcovia, Christovo Narodenie je to jediné a skutočne nové pod slnkom a je to jediná skutočná revolúcia, ktorá nám „*otvorila Cárstvo Božie zaliate večnou radosťou pre každú ľudskú bytosť, ktorá pôjde za Hospodinom Christom. Tú radosť, ktorú smrť nemôže zničiť, radosť, ktorú diabol nemôže ukradnúť.*"[2]

Myslím si, že dnešná doba a žiaľ, aj dnešní kresťania majú mnohé skreslené, zahmlené a zdeformované, ba až skaličené názory na nášho Spasiteľa Isusa Christa. Neslávnym potvrdením týchto slov môžu byť aj názory vysokoškolských študentov na našej Pravoslávnej bohosloveckej fakulte v odbore Sociálna práca. Keď som sa študentov druhého ročníka tohto odboru pýtal na pohľady, názory a ich vieru v Christa, so zármutkom a úžasom som zistil, že v ich názoroch a viere sa definovali a defilovali mnohé herézy prvých storočí kresťanstva, ktoré Cirkev už dávno odsúdila. Títo ľudia mali na Hospodina Isusa také skreslené pohľady, alebo takú nevedomosť, že človek radšej ani nechce myslieť na to, aké sú postoje u mnohých ľudí, ktorí s Pravoslávnou bohosloveckou fakultou ani neprišli do kontaktu.

[1] Типикон; Киев 1997. list 52 na oboroti. ISBN 5-87534-121-1.

[2] Јустин Нови, преподобни отац. *Друге беседе*. Београд 2010, str. 548. ISBN 978-86-83841-14-1.

No Cirkev nie je na to, aby súdila alebo smutne konštatovala. Je tu najmä preto, aby každého liečila, učila, viedla, vychovávala. Je tu na to, aby uzdravovala naše často krát nezdravé a choré nielen činy, ale aj názory, pohľady, či dokonca deformovanú vieru. Má na to mnohé nástroje a pomôcky medzi ktoré bezpochyby patria aj všetky bohoslužby so svojimi stichirami, tropármi, dogmatikmi a kánonmi, či inými poučno-modlitebnými nástrojmi. A práve paremije v tomto procese zaberajú významné miesto. Sú tu preto, aby ukázali jednak Božiu ikonómiu (domostrojiteľstvo), alebo inak povedané „plán spásy," ale aj kto tento mládenec narodený *„ne v Carskoj palati no meždu bydľati"*[1] skutočne je, a aký má súvis nielen s dejinami, ale aj konkrétne s nami.

Hovoriac o Paremijach Christovho Narodenia je potrebné podotknúť, že táto už vyššie spomínaná výnimka sa týka hlavne ich počtu a umiestnenia. Na rozdiel od bežne zaužívaných troch úryvkov Starého Zákona tu nájdeme dvanásť. Je tomu tak preto, lebo štyri z nich sa čítajú na tzv. Cárskych časoch[2] a osem je zakomponovaných do Liturgie svätého Vasiľa Veľkého slúženej spolu s večerňou. Aj tu sú však veľmi vhodne popretkávané špeciálnymi tropármi, ktoré striedavo spieva čtec a veriaci ľud. Ako som už spomenul starozákonne úryvky sa viažu k danej udalosti, teda v našom prípade k Narodeniu Christa. Čo sa však môže zdať zvláštne, že práve prvá Paremija akoby nemala žiaden súvis s „Rožd estvom." Ide totiž o prvé riadky Svätého Písma, ktoré hovoria o stvorení: *„V načali sotvori Boh nebo i zeml'u.."* (Gn 1-13). Ak sa však bližšie pozrieme na bohoslužobný poriadok Pravoslávnej cirkvi zistíme, že tieto slová sú taktiež uvedené ako prvá Paremija na sviatok Bohozjavenia a na „Prázdnikov prázdnik" – svetlé Christovo Vzkriesenie, teda na najvýznamnejšie dni ročného bohoslužobného cyklu. Už z tejto skladby vidieť, že sa jedná o cielený zámer aj keď zdanlivo so spomínanými udalosťami nemá nijakú spätosť. Je však nutné podčiarknuť, že ozaj iba zdanlivo. V skutočnosti to prepojenie je až bytostné. Veď v tomto starozákonnom texte sa viackrát o stvorení konštatuje že, *„vídi Boh, jako dobró"*. Čo však Boh videl, že je dobré, práve toto človek pokazil a zdefor-

[1] Kaliňák, S. Koľadky. Svidník 2012, str. 24. ISBN 978-80-89392-57-5.
[2] Pozri: Velikij Sbórnik Pravoslávna cirkev v českých krajinách a na Slovensku, 2002.

moval svojím hriechom a svojím slobodným rozhodnutím pre hriech a Božieho protivníka. Tým celé stvorenstvo voviedol do nezávideniahodnej situácie, a tak sa zem stala „*prekliatou*" čiže takou, ktorá „*rodila tŕnie a bodľačie*" (Gn 17-18) a človek, ktorému táto dobre stvorená príroda mala slúžiť, sa stal jej otrokom, klaňajúc i strachujúc sa pred jej „bohmi". Tých si v podobe rôznych idolov a bôžikov (úrody, lovu, plodnosti, blesku...) sám vytvoril. A práve v osobe Bohomládenca Christa sa rodí Ten, Ktorý má tohto porobeného, hriechom doráňaného a smrťou spútaného človeka priniesť k onému, prvobytnému „*dobru*", Ktorý má ako Nový Adam napraviť všetko, čo Starý Adam pokazil a priviesť človeka z jeho búrlivými dejinami i jeho „*dolinou nárek*u" k prvotnému vzťahu medzi Bohom – človekom a stvorenstvom. Je to zaiste námet na mnohé kázne, štúdia, ba monografie, preto uvediem aspoň poetické, ale zároveň i praktické a výstižné slová episkopa Vissariona (Nečajeva) zdôrazňujúceho, že „*od chvíle Christovho Narodenia celý svet sa v duchovnom zmysle ako keby znovu utváral. V mračných oblakoch hriechu začína svitať. Objavuje sa svetlo oslobodenia z tyranie hriechu, prekliatia a smrti*".[1] A práve to v súvislosti s Narodením Christa nám pomáha pochopiť prvá paremija.

Čo sa týka ďalších úryvkov zo Starej Zmluvy, tie sú už viac-menej tematický previazané s týmto veľkým sviatkom. Každý z nich by si zaslúžil aj samostatný príspevok, no obmedzím sa aspoň na niektoré závažné veci. Ak človek nazrie do exegetického bohatstva svätých otcov, objaví sa pred ním široké pole možností pre kazateľskú prácu. Mnohokrát totiž počuť slova niektorých duchovných, že už nevedia, čo na tento sviatok kázať, lebo vraj už všetko vyčerpali. A práve každá jedna z týchto paremijí a jej exegéza nás presvedča o opaku. Nejde tu len o faktografické údaje ako „*vozsijájet zvizdá od Jákova*" (Nm 24, 17), či „i *ty Viflejeme dóme Eufrátov...iz tebe bo mni izýdet starijšina*" (Mich 5, 1), ale i o údaje týkajúce sa všetkých ľudí: „*na Nehó jazýcy upovájut*" (Iz 11, 10) a ich spásy, a to je téma viac než vhodná pre kázeň na takýto významný deň. Ak zoberieme do úvahy počet týchto paremijí, hneď sa

[1] Виссарион (Нечаев) епископ. Толкование на паремии, Издание Сретенского монастря 1997, с. 40.

ukáže, že problém homiletického vyčerpania stojí takpovediac na hlinených nohách.

No čo robiť ak duchovní nemajú dostatok exegetického materiálu? Aj tu má Cirkev poruke riešenie, a tým sú znova bohoslužobné texty zachytené nielen v Mineách, ale aj v tzv. ľudových „*Sborníkoch*", ktoré sú na každej cirkevnej obci. Ak sa do nich trochu zahĺbime, zistíme, že sú neraz buď úzko prepojené s danými paremijami, alebo ich priamo či nepriamo vysvetľujú. Za všetky mnohopočetné príklady snáď ten najrukolapnejší. Jedna z paremijí napísaná prorokom Izaiášom sa začína slovami: „Táko *hlahólet Hospoď: izýdet žézl od kórene Jessejéva, i cvit ot kórene jeho vzýdet*" (Iz 11,1) a druhá napísaná prorokom Danielom hovorí, že: „*Ottóržesja kámeň ot hory bez rúk, i porazí óbraz, na nohi želíznyja...*" (Dan 2, 45). Ako máme správne rozumieť týmto tajomným proroctvám bez bohatej knižnice svätootcovských objasnení, na to nám odpovedajú bohoslužobné piesne známe každému aspoň trochu aktívnemu veriacemu. Veď už od sviatku Uvedenia Presvätej Bohorodičky do chrámu sa na utreni spieva kánon, ktorého štvrtá pieseň krátko, ale výstižne objasňuje uvedené prorocké slová. Jej text znejúci „*Žezl iz kórene Jesseova, i cvit ot neho Christé, ot Dívy prozjábl Jesí, iz horý chváľnyj priosinénnyja čašči, prišél Jesí voploščsja...*"[1] je uvedený v každom modlitebníku našej miestnej Cirkvi. Podobne to môžeme sledovať aj na paremiji Deviateho času, opisujúcej Spasiteľa ako dieťa, ktoré sa narodí, ale Jeho meno bude: „*Velíkaho Sovíta Ánhel, Čúden Sovítnik, Boh krípok...*" (Iz 9) Túto pasáž taktiež Cirkev ústami „*kýr Kosmy*"[2] – autora prvého roždestvenského kánonu, poeticko – modlitebne vysvetľuje slovami piatej piesne: „*Boh syj míra, Ótec ščedrót, Velíkaho Sovíta Tvojehó Ánhela, mír Podavájušča poslál jesí nám...slavoslóvim Ťa Čelovíkoľubče*".[3] Ak by sme sa však chceli hlbšie ponoriť do týchto objasnení, pomôžu nám v tom nasledujúce tropáre jednotlivých piesní kánona, ktoré majú oveľa širší záber ako tieto predkladané paremije.

[1] Chlib duši, Molitvennik. Prešov 2016. str. 221 ISBN: 978-80-970093-5-9.
[2] Великий Сборник. часть вторая, Мукачево 1993, str. 342.
[3] Chlib duši, Molitvennik. Prešov 2016. str. 221 ISBN: 978-80-970093-5-9.

Pozrime sa však na paremije i v súvislosti so skladbou bohoslužieb na tento veľký sviatok. Na tzv. Veľkom Povečeriji, ktoré je v predvečer Christovho Narodenia najviac navštevovanou bohoslužbou určite každému zarezonuje veľkolepý bohoslužobný hymnus „*S námi Boh...*", ktorý na našich cirkevných obciach zvučí tak majestátne, že bez neho si tento večer v chráme ťažko čo i len predstaviť. A skutočne, právom mu patrí toto miesto, lebo je dosvedčením a potvrdením Jeremiášovho dávneho prorctva zachyteného v paremiji Tretijaho času, ktoré tvrdilo, že: „*Séj Boh náš...na zeml'i javísja, i s čelovíki požívé.*" (Baruch 3, 36-38) Toto radostné zvolanie „*S námi Boh*" potvrdzujúce reálnosť Vtelenia Loga, dáva zmysel nielen starozávetnej histórii, ale aj naším dnešným duchovným zápasom. Veď ono hlása, že náš Boh bol tu skutočne s nami, prešiel našu životnú púť, okúsil naše človečenstvo a vie ako sa žije v ľudskom tele!

A čo povedať o všetkých tých nespočetných stichirach, „*sidálnoch prázdnika*" a „*čténijach*", ktorými sú naplnené bohoslužby sviatku Narodenia Christovho? Snáď iba to, že okrem modlitebných a blahodarných povzdychoch, okrem duchovnej a morálnej pedagogiky, okrem ich soteriologických, christologických a ekleziologických aspektov, slávnostno – pokorne, radostno – kajúcne a osobno – soborne potvrdzujú slová jednej z týchto paremií, že „*Sej Boh náš, nepriložítsja in k Nemú...*", lebo „*...izobríte vsjak púť chudožestva.*" (Baruch 3, 4) A skutočne najväčším chudožestvom = umením, je záchrana toho, ktorý bol stvorený na obraz a podobu Boha. Všetci „bohovia" a náhrady strateného Raja robili z človeka vždy horšiu karikatúru tohto Božieho obrazu, doškriabali Ho hriechom a zatemnili strachom zo smrti. No čítajúc všetky tieto paremije o umení Boha vrátiť tejto podobe prvotný jas, rozmýšľajúc o sladkom „*jedinom Čelovikoľubcu Christu*", Ktorého tieto parmije predpovedali a tešiac sa z ich naplnenia môžeme na sviatok „Roždestva" v radostnej bázni spievať i tropár, ktorý opakuje jeden z týchto starozákonných textov: „*Sej Boh náš i nepriložítsja in k Nemu...*"[1] lebo ako hovorí druhý „*Po obrazu i po podóbiju istlivša prestuplénijem vidiv Isus, priklonív nebesá i snide*".[2]

[1] Velikij Sbórnik, Pravoslávna cirkev v českých krajinách a na Slovensku, 2002, str. 429.
[2] Velikij Sbórnik, Pravoslávna cirkev v českých krajinách a na Slovensku, 2002, str. 451.

МАДЯРИЗАЦІЯ, ЛАТИНІЗАЦІЯ ТА ЕКОНОМІЧНІ ФАКТОРИ ЯК ПРИЧИНИ ВІДНОВЛЕННЯ ПРАВОСЛАВ'Я В АВСТРО-УГОРЩИНІ НА ПОЧ. XX СТ.[1]

доц. Юрій ДАНИЛЕЦЬ, PhD.

Після створення дуалістичної Австро-Угорщини уряд у Будапешті розпочав на Закарпатті політику мадяризації. Вона мала на меті денаціоналізувати все слов'янське населення, перетворивши його на угорців. Реалізація мадяризаційних процесів була покладена в першу чергу на церковні інституції та освітню галузь. Погодимося із кам'янець-подільським істориком Р. Майором, що мадяризація призвела до асиміляції частини українського населення, у першу чергу інтелігенції, спричинила втрату частиною мешканців національної ідентичності, уповільнила розвиток національного руху та формування національної еліти[2]. Однак, не будемо детально зупинятися на цьому питанні, якому присвячено значну кількість досліджень[3]. Проаналізуємо лише вплив процесу мадяризації на

[1] Стаття написана за підтримкою стипендії Вишеградського фонду (Visegrad Fund).

[2] МАЙОР Р.: *Політика мадяризації та її вплив на розвиток українського національного руху в Закарпатті в середині XIX – на початку XX ст.* In: Наукові праці Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка. Історичні науки. 2013. Т. 23. с. 336.

[3] ŽEGUC I.: *Die nationalpolitischen Bestrebungen der Karpato-Ruthenen 1848-1914.* Wiesbaden: Harrassowitz, 1965. 145 s.; Макаренко Н.: *Закарпаття під тиском мадяризації: 1867-1914 рр.* In: Наукові записки Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І.Ф. Кураса НАН України. К., 2008. Вип. 37. с. 176-187; МАНДРИК І.: *Угорський закон 1868 року «Про національне рівноправ'я», його історична оцінка.* In: Науковий вісник Ужгородського університету, серія: Історія. Вип. 2. Ужгород, 1997. с. 93-99; Його ж. *Ідеологія та практика проведення державної політики мадяризації в 70-80-х роках XIX століття*. In: Науковий вісник Ужгородського університету, серія: Історія. Ужгород, 2002. с. 112-118; МАЙОР Р.: Вказ. праця. с. 324-343; ПАП С.: *Історія Закарпаття*. Том ІІІ. Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2003. 648 с.; ПЕКАР А.: *Нариси історії церкви Закарпаття. Том І. Єрархічне оформлення*. Рим: ОО. Василіяни, 1967. 241 с.; ФАТУЛА Р.: *Мадяризація освіти на Закарпатті в кінці XIX – на початку XX століть.* In: Грані. 2011. №4. с. 162-164; ШАНДОР В.: *Закарпаття. Історично-правовий нарис від IX ст. до 1920.* Нью-Йорк: Карпатський Союз, 1992. 292 с.; MAYER M.: *Kárpátukrán (ruszin) politikai és társadalmi törekvések: 1860-1910*. Budapest: Akadémiai

греко-католицьку церкву, що став однієї із причин православного руху початку XX ст.

Активним курсом на мадяризацію позначився кабінет Калмана Тисо, котрий вважав, що «мадяри здобули цю державу для мадярів, а не для інших. Тому зверхність і гегемонія мадярів сповна виправдані»[1]. Першим кроком, який намагалися реалізувати угорські урядовці, було запровадження угорської мови в літургії та заміна кириличного шрифту на латинський. Якщо Мукачівському греко-католицькому єпископу Василію (Поповичу) вдавалося стримувати натиск мадяризації на церкву, то його наступники – Стефан (Панкович) та Іоанн (Пастелій) були слухняними виконавцями урядової політики. Слід зазначити, що як в другій пол. XIX ст., так і на поч. XX ст. серед духовенства відчувався певний спротив денаціоналізації. Цей процес спостерігався як у представників народовського так і русофільського напрямків. Відомий громадсько-політичний та культурний діяч о. Іоанн Раковський у одному із своїх листів так охарактеризував діяльність єпископа Стефана (Панковича): «Настоящий епископ наш Стефан по пристрастию своему к латинизации и мадяризации в высшей мере затрудняет развитие нашей народности. Он уничтожил при унгварской гимназии кафедру преподавания истории на русском языке, из ревностных редакторов «Света» одного дал перевести в Пешт, другому запретил редакцию, недавно целое общество св. Василія Великого подверг преследованию»[2]. У №7 духовно-літературного журналу «Листокъ» за 1890 р. о. Є. Фенцик розмістив статтю під назвою «Неужели писать намъ абецадломъ?». У своєму дописі він категорично відкинув перехід на латиницю, вважаючи цей крок «убийственнымъ уда-

Kiadó, 1977. 255 o.; ПЕРЕНИ Й.: *Из истории закарпатских украинцев (1849-1914).* Budupest: Akademiai Klado, 1957. 160 с.; ДЕ-ВОЛЛАНЪ Г.А.: *Мадьяры и національная борьба въ Венгріи*. С.-Петербургъ: Тип. А. Траншеля, 1877. 46 с.; SCOTUS VIATOR.: *Racial problems in Hungary* / [R. W. Seton-Watson]. London: Archibald Constable & Co. Ltd, 1908. 546 p.

[1] МАКАРЕНКО Н.: Вказ. праця. с. 173.

[2] *Лист Івана Раковського до Михайла Раєвського від 17 лютого (1 березня) 1870 р.* In: Зарубежные славяне и Россия. Документы архива М.Ф.Раевского 40-80- годы XIX века. М., 1975. с. 387.

ромъ по себе», який може призвести до «своего истребления»[1]. За публікаціями в «Листку» слідкувала також російська періодика. У №7 за 1891 р. «Прибавленій къ Церковнымъ Ведомостямъ»[2] помі-щено замітку під назвою «Изъ Угорской Руси», у якій, з посиланням на закарпатське видання, піднято питання переведення викладання «Закону Божого» в Ужгородській гімназії на угорську мову[3].

Видатний церковний історик о. Атанасій (Пекар), ЧСВВ присвятив окремий розділ своєї праці «Нариси історії Церкви Закарпаття» процесу мадяризації Мукачівської греко-католицької єпархії. Він давав нищівну характеристику єпископу Стефану (Панковичу): «Він перший почав проповідувати в своїй катедрі по мадярськи, як теж «неурядово» дозволив деяким священикам відправляти богослужіння на мадярській мові… Все, що дихало народнім духом єп. Панкович відсуджував, як «москвофільство» й «православіє»… Мадярська мова, мадярська культура й мадярські організації для нього були одинокими носіями «правдиво католицького духа» на Закарпатті[4]. Не оминув процес мадяризації і богословські навчальні заклади. За словами о. Атанасія (Пекаря), «під кінець минулого століття (мова йде про XIX ст. – автор) з закарпатських семинарій зачало виходити цілком змадярщене духовенство, що встидалося своєї національности й воліло себе радше називати «мадярськими греко-католиками» ніж «русинами»[5].

Чернівецький часопис «Буковина» 19 лютого 1897 р. розмістив на першій шпальті статтю В. Гнатюка «Дещо з угорскої Руси»[6]. У дописі вчений охарактеризував важке становище населення Закарпаття під угорським пануванням. Всю вину за мадяризацію

[1] *Неужели писать намъ абецадломъ*? In: *Листокъ*. 1890. №7. с. 82.

[2] Церковные Ведомости – тижневик, офіційний орган Святійшого Урядового Синоду. Видавався в 1888-1918 рр. у 2 частинах: офіційна і неофіційна. Неофіційна частина виходила під назвою: «Прибавления к Церковным ведомостям". Дет. див.: ТИМОФЕЕВА Е.: *«Церковные ведомости» (1888-1918). История издания*: дис. ... канд. филол. наук: 10.01.10. Москва, 2007. 229 с.

[3] *Изъ Угорской Руси*. In: Прибавленія къ Церковнымъ Ведомостямъ. 1891. №7. с. 221.

[4] ПЕКАР А.: Вказ. праця. с. 99.

[5] Там само. с. 100.

[6] *Дещо з угорської Руси.* In: Буковина. 1897. 7 (19) лютого. с. 1-2.

Гнатюк покладав на вище греко-католицьке духовенство: «мадяризація між угорскими Русинами ширить ся з гори, від консисторії. Найлїпшим свідоцтвом сего є слова теперішнього епископа мункачівского Юлїя Фирцака, котрий при своїй інсталяциї сказав між иньшим до своїх підчинених: Надїю ся, що в короткім часї тих 500.000 греко-католиків стане як найщирішими Мадярами!»[1]. Галицький дослідник наводив ряд прикладів мадяризації духовенства, їх родин, боязні всього руського і народного. «Рускі священики зовсім не уважають за ганьбу для себе – говорити в церкві проповіди по мадярски (до самих Русинів»)… попадї встидають ся говорити по руски до сурдутовців, а коли вживають рускої мови, то лиш до «хлопів»[2]. Про мадяризацію в краї писав також прогресивний словацький діяч початку XX ст. Мілан Годжа (Milan Hodža). У статті **«Karpatskí Rusi proti svojim kňazom» він описує неприваблиье** життя закарпатського селянства на поч. XX ст., яке різко виступили проти греко-католицької церкви. На його думку, головню причиною цього явища була діяльність духовенства, спрямована на мадяризацію вірників[3].

Позицію В. Гнатюка та М. Годжі підтримувала американська газета «Свобода». Ще в 1894 р., аналізуючи прагнення окремих греко-католицьких священиків видавати молитвослови «мадярскими буквами, щобы такимъ способомъ усунути узъ уживаня на угорской Руси руску азбуку», редакція закликала читачів активно протистояти даним нововведенням[4]. Періодичне видання бачило причину тотальної мадяризації у тому, що їй сприяли «сами рускіи епископи, священники»[5] та інтелігенція[6].

---

[1] *Дещо з угорської Руси.* In: Буковина. 1897. 7 (19) лютого. с. 2.

[2] Там само.

[3] HODŽA M.: *Karpatskí Rusi proti svojim kňazom.* In: Slovenský Týždenník. 1913. 3 októbra. In: HODŽA M.: *Články, reči, štúdie. Sväzok III.: Začiatky roľníckej demokracie na Slovensku 1903-1914*. Praha: Tlačou a nákladom závodu „Novina", tiskařské a vydavatelské podniky v Prahe, 1931. s. 296-300.

[4] *Угорская Русь!* In: Свобода. 1894. 6 цвітня. с. 2.

[5] *Закарпатска Русь*. In: Свобода. 1893. 1 децембра. с. 2.

[6] *Вести изъ старого краю*. In: Свобода. 1893. 15 децембра. с. 2.

Для реалізації політики мадяризації в Будапешті у 1898 р. було створено «**Крайовий комітет греко-католиків-мадярів».** Основною метою діяльності комітету було: 1) привернути на свій бік чим більше прихильників за впровадження угорської літургії; 2) примусити Апостольський престол визнати угорську мову та літургію і 3) запровадити Григоріанський календар[1]. Комітет домагався заборони ввезення літургічних книг із Львова, заміни у «Вірую» слова «соборна» на «католическая», щоб у ектеніях – слово «імператор» замінити на «апостольський король», викреслити з мінеї свята Покрови, св. Параскеви, св. Бориса й Гліба, св. Кирила й Мефодія, св. Володимира, св. Феодосія та Антонія Печерських, св. Йосафата та інших, бо вони мовляв «не мають нічого спільного з Закарпаттям». Замість них пропонували ввести богослужіння на честь угорських святих: св. Стефана, св. Володислава, св. Єлизавети, св. Емеріха та інших[2]. Особливо тиск посилився після створення Гайдудорозької єпархії у 1912 р. У зв'язку із тим, що новий Мукачівський греко-католицький єпископ Антоній (Папп) виступив проти запропонованих нововведень, «**Крайовий комітет» вдався до допомоги угорського парламенту. Після ухвалення відповідного рішення Міністерство релігії і освіти 28 липня 1916 р. наказало єпископові Антонію замінити кирилицю латиницею** в угорській фонетиці[3]**.**

Августин Волошин у своїх споминах детально описує процес ліквідації кириличного письма та незгоду з цим вищого кліру Мукачівської греко-католицької єпархії на чолі з владикою Антонієм (Папом). Влітку 1918 р. єпископ відкликав розпорядження про введення латиниці і повернув кирилицю у народні школи. Волошин визнавав, що нав'язана урядом реформа «грозила нас цѣлковитым изолованьом од закарпатских наших братов, од нашоѣ питомоѣ народноѣ культуры»[4].

[1] МАНДРИК Є.: Утворення Гайдудорозької греко-католицької єпархії 1912 року**.** In: Науковий вісник Ужгородського університету, серія: Історія. 2012. Вип. 29. с. 74-78.
[2] ПЕКАР А.: Вказ. праця. с. 108-109.
[3] ПАП С.: Вказ. праця. с. 604.
[4] ВОЛОШИН А.: *Спомины*. Ужгород: Накладом чтоденнои газеты «Русинъ», 1923. 96 с.

Важливою передумовою відродження православ'я на початку XX ст. стала латинізація греко-католицької церкви. На думку архімандрита Василія (Проніна), поширення західних впливів відбувалося не без заохочення влади. Зокрема, з 1888 р. було запроваджено товариство рожанця, починають практикуватися скорочені богослужіння, «тихі служби», вводиться суботній піст, у храмах облаштовують лавки, сповідальні, казательниці, кілька олтарів, священики отримують право відправляти кілька літургій в один день. В окремих храмах з олтарів знімали завісу, а бо ж взагалі прибирали іконостас. Єпископи запроваджували нові свята: Божого Тіла, Царя Христа, розвивається культ Серця Ісусового і Серця Марії. Біля храмів починають будувати каплички для хресної дороги. Змінювався і зовнішній вигляд священиків. Вони активно приймають церковних одяг західного зразку, голять бороди, використовують світську одежу[1]. Особливий спротив та догматичні спори серед вірників викликала зміна літургійної практики. Наприклад, під час великого постом замість Літургії передосвячених дарів відправлялися звичайні Літургії св. Іоанна Златоуста. Так само і в будні дні великого посту, коли забороняється служити Літургію з освяченням ларів, така служба відбувалася щодня. Відбулися і зміни в практиці хрещення та причащання дітей. Було введено обливання водою та причащання із 8 років[2].

Практика початку XX ст. показала, що вірники уважно слідкували за змінами в літургії і активно противилися нововведенням. У матеріалах другого Мараморош-Сиготського процесу знаходимо чимало свідчень про конфлікти селян із священиками через названі причини. Прокурор у акті звинувачення наводив слова жителів с. Нижній Бистрий під час таємних зборів у 1912 р.: «Нашу релігію хочуть об'єднати с папською релігією, не дозволимо цього, тому що папська релігія зіпсована, в ній не можна поститися, наша релігія уже перетворена в папську, тому, що на хресному ході священик

[1] ВАСИЛИЙ (ПРОНИН), АРХИМАНДРИТ.: *История православной церкви на Закарпатье*. Ужгород, 2009. с. 419.

[2] Там же. с. 430.

і дяк були в шапці, давайте збережемо стару релігію, та якщо це неможливо – перейдемо в православ'я»[1]. Селянин із с. Арданово на Іршавщині І. Бабинець серед односельців у 1911 р. заявляв, що «греко-католицька релігія зіпсована, священики не дотримуються релігії»[2], а П. Симулик із с. Іза звинувачував духовенство у тому, що те «не вірно править літургії і не правильно проповідує»[3]. Слідство виявило і ряд випадків, коли селяни виступали проти об'єднання календарів та введення угорської мови у викладанні.

Значний вплив на православний рух справило і введення григоріанського календаря. Цілком погоджуємося з думкою львівського історика О. Павлишина, що календарна реформа мала негативні наслідки для місцевої Греко-католицької церкви (Мукачівської єпархії – автор) – через насильницький характер її впровадження частина українського населення перейшла у православну віру[4]. За словами історика церкви о. С. Папа, в 1910 р. було видано розпорядження перейти з юліанського та григоріанський календар, але священики боялися зачитувати обіжник у церкві, щоб не викликати обурення[5]. Дослідник помилково пише, що документ підписав єпископ Антоній (Папп), хоч на той час на посаді єпископа був ще владика Юлій (Фірцак). Архімандрит Василій (Пронін) стверджує, що ще в 1899 р. єпископ Юлій розсилав духовенству циркуляр щодо об'єднання календарів, але у зв'язку із негативними настроями населення та окремих священиків реформа була відкладена[6].

---

[1] Österreichisches Staatsarchiv – ÖStA, HHStA Kabinettsarchiv, Geheimakten 27 (alt 29, 30), Politisches 1913, s. 96 rü.

[2] Ibid. s. 99.

[3] Serviciul Judeţene Maramureş a Arhivelor Naţionale Baia Mare (SJAN Maramureş). Fond 45. Prefectura Judeţului Maramureş. Parcetul Inn. 1086. Nr. artului 656. p. 7.

[4] ПАВЛИШИН О.: *З історії впровадження григоріанського календаря у церковне життя українців: календарна реформа єпископа Григорія Хомишина*. In: Україна модерна / Інститут історичних досліджень Львівського національного університету імені Івана Франка; відп. ред. Я. Грицак, М. Крикун. Київ-Львів: Критика, 2002. Ч. 7 // http://prima.lnu.edu.ua/Subdivisions/um/um7/Statti/1-PAVLYSHYNOleh.htm [останній візит 20 листопада 2018 р.]

[5] ПАП С.: Вказ. праця. с. 600.

[6] ВАСИЛИЙ (ПРОНИН), АРХИМАНДРИТ.: Указ.сочин. с. 445.

Висловлені вище думки дослідників підтверджуються архівними документами. У 151 фонді ДАЗО виявлено окрему справу, яка містить згаданий обіжник від 16 червня 1910 р. У листі єпископ наголошував, що на прохання вірників із поодиноких приходів, він постарався щодо об'єднання «календарем Юліанскаго и Григорианскаго». Згадуючи невдалий досвід 1899 р., коли «изъявше одинъ округъ всѣ прочіи приняли соединеніе календарей», керуючий єпархією пропонував духовенству підготувати вірників до даної реформи. Зокрема, єпископ ставив перед парохами 6 завдань: 1) роз'яснити населенню, що юліанський календар ввів «римській поганській цѣсарь» та що він на 13 днів розходиться з астрономічним літочисленням; 2) виправлення календаря можна провести без найменшого «нарушенія обряда нашого», а єдність з західною церквою вимагає від греко-католиків наслідувати практику Риму; 3) звернути увагу прихожан, що «державніи уряды, школы, громадскіи и общественніи институты» використовують Григоріанський календар, а греко-католики, які складають всього 9% населення Угорщини, не зможуть відзначати свята своєї церкви та інтергуватися у суспільство; 4) тим, які проти реформи висловлюються, пояснити що тодішні соціальні обставини виступають проти «безбожныхъ стремлений на общую, единодушную борьбу направляютъ насъ»; 5) розтлумачити вірянам, що розвиток торгівлі і залізничне сполучення ставить на порядок денний зближення держав, а східні держави, такі як «Россія, уже занимаются съ вопросомъ исправленія календаря»; 6) «На конецъ успокойте вѣрниковъ ваших, что сію реформу не наразъ, но съ нужнымъ переходом желаемъ перевести, что изъ сего вопроса въ епархіи моей ніякіи отпаденія не сталися, ибо далеко стоитъ отъ мене то, чтобы я убѣждение вѣрниковъ моихъ оскорбити, духовную ихъ жизнь забаламутити, або ихъ въ расколы загнати намѣрялся»[1]. Отже, як видно із тексту документу, архієрей добре розумів можливі наслідки запровадження календаря.

[1] Державний архів Закарпатської області (ДАЗО). Ф. 151. Оп. 3. Спр. 1579. арк. 2-2 зв.

Проаналізований циркуляр розсилався по всій єпархії для ознайомлення та підпису вірянами. Наприкінці документу типографічно було надруковано «Підписний лист», що завершувався словами – «приспособленіе церковного календаря нашого къ Григоріанскому стилю, по причинамъ предложеннымъ намъ в VI. 1910. епископскомъ листѣ, безъ жадного насильствія желаемъ»[1]. У тій де справі зберігаються підписні листи жителів ряду сіл, котрі підтримували введення календаря. Однак, серед вірників не було одностайності. Наприклад, жителі с. Великий Бичків та Малий Бичків 11 липня та 17 липня 1910 р. провели збори і категорично відкинули ідею запровадження нового календаря. У єпископську канцелярію селяни направили лист та протоколи, підписані 525 особами[2]. Аналогічні документи щодо теми реформи календаря містяться і в інших архівних справах[3].

Прийшовши до влади єпископ Антоній (Папп) відстрочував введення Григоріанського календаря, однак, після прийняття згадуваного вище рішення Міністерства релігії і освіти від 28 липня 1916 р. змушений був відступити[4]. Треба зазначити, що аналогічні реформи були введені у Пряшівській, Гайдудорозькій та Станіславській єпархіях[5]. «Русини Закарпаття це розуміли як ліквідацію руської віри і надалі дотримувалися своїх свят, хоч священики вже не мали права в свята за старим календарем відправляти Богослужіння. Декотрі священики на той час замикали церкви, тому що мадярська жандармерія дуже стежила за тим, щоби ці свята не відзначалися»[6]. Своє незадоволення реформою висловлювали як рядові вірячи так і окремі священики. У ДАЗО виявлено справи про розслідування та притягнення до відповідальності парохів із різних

[1] Державний архів Закарпатської області (ДАЗО). Ф. 151. Оп. 3. Спр. 1579. арк. 2 зв.
[2] Там само. Арк. 29-32 зв.; 36-42.
[3] ДАЗО. Ф. 151. Оп. 3. Спр. 1580. На 134 арк.; ДАЗО. Ф. 151. Оп. 4. Спр. 41. На 6 арк.; ДАЗО. Ф. 151. Оп. 4. Спр. 1447. На 50 арк.
[4] ПАП С.: Вказ. праця. с. 604.
[5] Павлишин О. Вказ. праця.
[6] ПАП С.: Вказ. праця. с. 600.

комітатів Північно-Східної Угорщини, які противилися нововведенням[1].

Важливий факт щодо протистояння на ґрунті календаря та опору населення в с. Егреш (нині с. Олешник Виноградівського району) виявлено у спогадах Михайла Кополовича, записаних у 1974 р. Автор споминів був активістом православного руху, зазнав арештовувався та перебував в ув'язненні під час другого Мараморош-Сиготського процесу 1913-1914 р. Крім того, він також доводився батьком архієпископу Іонафану (Івану Кополовичу). Селянин повідомляв, що восени 1918 р., коли значна частина місцевих жителів повернулися із Першої світової війни, вони зустрілися із новим греко-католицьким священиком. «Він гордо ішов до церкви, прикривши свою лисину римською шапочкою, як звикли покривати жиди-ортодокси. Біля церкви вже велика група чекає священика. Тут хтось попросив попа зупинитися. Коли той зупинився, Любка Михайло вискочив з натовпу, схопив з попової голови ту шапочку і шпурнув нею далеко, а потім сказав: «Щоб більше ми не бачили папської шапочки, а йдіть до церкви та починайте служити празник Архангела Михаїла». Піп запротестував, що Михаїла вже відслужили давно, та Любка стояв на своєму і вимагав служити руський празник за нашим календарем. Пан превелебний виконав волю народу, відслужив службу і ніколи не згадував за свою шапочку»[2]. Таким чином, постійне протистояння в суспільстві на ґрунті календаря призвело до відміни розпорядження та повернення до юліанського календаря наприкінці 1918 р.

Важливе значення для відродження православного руху відіграли економічні причини. Більшість дослідників історії церкви на Закарпатті визнають, що невпорядкованість податків, яку вірники платили греко-католицьким священикам, налаштувала бідне селян-

[1] ДАЗО. Ф. 151. Оп. 4. Спр. 2394. На 12 арк.; ДАЗО. Ф. 151. Оп. 4. Спр. 2409. На 27 арк.; ДАЗО. Ф. 151. Оп. 4. Спр. 2824. На 54 арк.

[2] Архів Свято-Миколаївського чоловічого монастиря в с. Іза-Карпутлаш Хустського району Закарпатської області. КОПОЛОВИЧ М.: *Як будувалася православна церква в Егреши. Спогади записані в 1974 р., перекладено на українську мову Т. Карасевич 20 листопада 2005 р.* с. 2-3.

ство проти духовенства. За словами о. Атанасія (Пекаря) ЧСВВ, після скасування панщини в Австро-Угорщині було залишено коблину і роковину – «пережитки феодального устрою, що довело… до повного відчуження вірних від духовенства»[1]. Автор наводить влучну цитату о. Є. Фенцика – редактора «Листка», яка зводиться до наступного: «Сьогодні священик в очах вірних уже не духовний батько, але прямо ворог, екзекутор, який відбирає від бідних останній кусочок хліба»[2]. Недоотримуючи податки від селян священики зверталися за допомогою до держави, яка починає виплачувати більшості пастирів т.зв. конгруа – грошове утримання. Економічні причини у православному рухові ставив на перше місце також Орест Сабов, відомий юрист та державний діяч поч. XX ст.[3]. Отже, ще наприкінці XIX ст. питання фінансових взаємовідносин між духовенством і вірниками було складним та потребувало вирішення. Ще більше воно загострилося на поч. XX ст., коли у країні запанувала економічна криза.

Радянська історіографія ставила на перше місце соціально-економічні причини православного руху. І. Коломієць у своїй праці чимало уваги приділив безземеллю в с. Великі Лучки та відмові графа Шенборна продати селянам землю. Характеризуючи листування прем'єр-міністра графа І. Тіси з власником Мукачівсько-чинадіївської домінії, дослідник наводив приклади завищеного опо-

[1] ПЕКАР А.: *Нариси історії церкви Закарпаття. Т. ІІ. Внутрішня історія*. Рим-Львів: В-во отців Василіян „Місіонер", 1997. с. 161.

[2] Там само. Є. Фенцик на сторінках «Листка» чимало уваги приділяв питанню церковних податків. В № 5 від 13 грудня 1885 р. він наводив витяги із відповіді одного із вищих католицьких чиновників міністру релігії і освіти: «Чтобъ избегнуть такъ частыхъ столкновеній между парохомъ и прихожанами, которые обыкновенно приносять своему духовнику плохое зерно, советно было бы, еслибъ «Коблина» исплачивалась наличными деньгами. «Штолу» должны платить те, которые пользуются услугами священника, и только тамъ могла она подлежати перемене, где народъ по причине убожества, не можетъ исплачивать ее. Что касается «денниковъ», то они никакъ не соответствуютъ духу времени, но и священники не великую пользу имеетъ изъ них, поелику верники «денники» не отбываютъ въ нужное время; но если и отбываютъ, то работа ихъ очень поверхностна». In: Листокъ. 1885. №5. с. 71-72.

[3] SZABÓ, O.: *A* magyar oroszokról *(*Ruthének*)*. Budapest, 1913. old. 231-238.

даткування, коли селяни, які мали у володіння менше 1 гольда землі повинні були платити священику у вигляді коблини 1 віко (до 20 літрів зерна). «Если у крестьянина несколько взрослых сыновей, то каждый из них должен в таких же раз мерах вносить установленную долю зерна в пользу священника. Недаром, указывалось в этом письме, среди русинов распространена поговорка, что даже богатую крестьянскую семью «одни похороны вгоняют в долги, вторые – лишают скота, а третьи – отбирают землю»[1]. Угорська дослідниця М. Маєр вважала, головною причиною православного руху – прагнення позбавити віруючих важкого фінансового тягаря, накладеного на них греко-католицькою церквою[2].

Протистояння на економічному ґрунті між селянством та духовенством прослідковується у архівних документах. Наприклад, 28 січня 1904 р. 8 селян із с. Верхня Грабівниця скаржилися у Міністерство релігії і освіти Угорщини на щербівського пароха Й. Паппа, «який нарахував замість 13 господарів – власників землі в нашому селі – 45, і це при тому, що сюди зарахував і робітників гути, а також поденників, які не володіють землею ч не мають своїх будинків. Від них він теж вимагає такого ж церковного податку, як і від землевласників, і тепер усю заборгованість стягує шляхом екзекуцій. Таким чином, він відбирає останній шматок хліба від злиденних селян і робітників»[3]. Аналогічні суперечки виникали

[1] КОЛОМИЕЦ И.: *Социально-экономические отношения и общественное движение а Закарпатье во второй половине XIX столетия*. Томск, 1962. с. 413-414.

[2] MAYER M.: *Kárpátukrán (ruszin) politikai és társadalmi törekvések: 1860-1910*. old. 124.

[3] ДАЗО. Ф. 151. Оп. 2. Спр. 1561. Переписка со священниками об уплате прихожанами церковного налога «коблины» и прошения прихожан об освобождении от уплати «коблины». арк. 13; *Із скарги мешканців с. Верхньої Грабівниці до міністерства культів і освіти Угорщини на попа, який шляхом екзекуцій відбирає у них останній шматок хліба*. In: Таємне стає явним (Документи про антинародну діяльність церковників на Закарпатті в період окупації). Збірник документів. Видання друге, доповнене / Укл. Гайдош А. Місюра В., передмова Місюри В. – Ужгород: Карпати, 1965. с. 18-19; Документи свідчать / Упор. А. Гайдош. Видання друге, доповнене. Ужгород: Карпати, 1985. с. 13; ВИСІЦЬКА Т.: *Християнство на Закарпатті: документальне дослідження становлення на розвитку (XIV-XXI ст)*. Ужгород: Видавництво Олександри Гаркуші, 2012. с. 132-133.

і в інших населених пунктах, про що ображені вірники писали у скаргах до єпархіального архієрея[1].

Таким чином, політика угорського уряду, яка була спрямована на денаціоналізацію місцевого населення, викликала значене незадоволення. Використовуючи задля досягнення своїх цілей греко-католицьку церкву, Будапешт змушував духовенство практикувати угорську літургію, використовувати латиницю, впроваджувати християнські свята за григоріанським календарем. Всі ці фактори спричинили незадоволення вірників та стали однією із причин переходу у православ'я. Додаткову напругу у суспільстві створювало питання утримання греко-католицького духовенства. Зубожіле селянство не мало змоги платити зависокі церковні податки, через що бачило у своїх пастирях ворогів. Зміна релігійної приналежності на православну, на думку селянства, звільняла їх від обтяжливої фінансової залежності перед церквою.

Список джерел та літератури:

HODŽA M.: *Karpatskí Rusi proti svojim kňazom.* In: Slovenský Týždenník. 1913. 3 októbra. In: HODŽA M.: *Články, reči, štúdie. Sväzok III.: Začiatky roľníckej demokracie na Slovensku 1903-1914*. Praha: Tlačou a nákladom závodu „Novina", tiskařské a vydavatelské podniky v Prahe, 1931. s. 296-300.

MAYER M.: *Kárpátukrán (ruszin) politikai és társadalmi törekvések: 1860-1910*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1977. 255 o.

Österreichisches Staatsarchiv – ÖStA, HHStA Kabinettsarchiv, Geheimakten 27 (alt 29, 30), Politisches 1913, s. 75-104.

[1] Назви документів звучать тенденційно, адже упорядники мали на меті максимально скомпрометувати духовенство: *Витяг з протоколу загальних зборів попів Чинадіївського дистрикту, в якому говориться, що народ вважає попів своїми ворогами*. In: Таємне стає явним. с. 24-25; *Із скарги селян с. Голубиного єпископові про те, що піп знущається над людьми, грабує їх*. In: Там само. с. 42-43; *З скарги селян с. Пацканова єпископові про те, що піп грабує їх, ображає і навіть б'є*. In: Там само. с. 41-42; *З скарги селян сіл Хмільника, Богаревиці і Воловиці кардиналу і міністру культів і освіти Угорщини на єпископа та попа, які чинять екзекуції, продають з торгів останні пожитки селян*. In: Там само. с. 36-39.

SCOTUS VIATOR.: *Racial problems in Hungary* / [R. W. Seton-Watson]. London: Archibald Constable & Co. Ltd, 1908. 546 p.

Serviciul Judeţene Maramureş a Arhivelor Naţionale Baia Mare (SJAN Maramureş). Fond 45. Prefectura Judeţului Maramureş. Parcetul Inn. 1086. Nr. artului 656. p. 6-29.

SZABÓ O.: *A* magyar oroszokról *(*Ruthének*)*. Budapest, 1913. 300 old.

ŽEGUC I.: *Die nationalpolitischen Bestrebungen der Karpato-Ruthenen 1848-1914.* Wiesbaden: Harrassowitz, 1965. 145 s.

Архів Свято-Миколаївського чоловічого монастиря в с. Іза-Карпутлаш Хустського району Закарпатської області. КОПОЛОВИЧ М.: *Як будувалася православна церква в Егреши. Спогади записані в 1974 р., перекладено на українську мову Т. Карасевич 20 листопада 2005 р.*

Вести изъ старого краю. In: Свобода. 1893. 15 децембра. с. 2.

ВАСИЛИЙ (ПРОНИН), АРХИМАНДРИТ.: *История православной церкви на Закарпатье*. Ужгород, 2009. 528 с.

ВИСІЦЬКА Т.: *Християнство на Закарпатті: документальне дослідження становлення на розвитку (XIV-XXI ст)*. Ужгород: Видавництво Олександри Гаркуші, 2012. 676 с.

Витяг з протоколу загальних зборів попів Чинадіївського дистрикту, в якому говориться, що народ вважає попів своїми ворогами. In: Таємне стає явним (Документи про антинародну діяльність церковників на Закарпатті в період окупації). Збірник документів. Видання друге, доповнене / Укл. Гайдош А. Місюра В., передмова Місюри В. Ужгород: Карпати, 1965. с. 24-25.

ВОЛОШИН А.: *Спомины*. Ужгород: Накладом чтоденнои газеты «Русинъ», 1923. 96 с.

Державний архів Закарпатської області (ДАЗО). Ф. 151. Оп. 2. Спр. 1561.

ДАЗО. Ф. 151. Оп. 3. Спр. 1579.

ДАЗО. Ф. 151. Оп. 3. Спр. 1580.

ДАЗО. Ф. 151. Оп. 4. Спр. 1447.

ДАЗО. Ф. 151. Оп. 4. Спр. 2394.

ДАЗО. Ф. 151. Оп. 4. Спр. 2409.

ДАЗО. Ф. 151. Оп. 4. Спр. 2824.

ДАЗО. Ф. 151. Оп. 4. Спр. 41.

ДЕ-ВОЛЛАНЪ Г.А.: *Мадьяры и національная борьба въ Венгріи*. С.-Петербургъ: Тип. А. Траншеля, 1877. 46 с.

Дещо з угорської Руси. In: Буковина. 1897. 7 (19) лютого. с. 1-2.

З скарги селян с. Пацканова єпіскопові про те, що піп грабує їх, ображає і навіть б'є. In: Таємне стає явним. с. 41-42.

З скарги селян сіл Хмільника, Богаревиці і Воловиці кардиналу і міністру культів і освіти Угорщини на єпіскопа та попа, які чинять екзекуції, продають з торгів останні пожитки селян. In: Таємне стає явним. с. 36-39.

Закарпатска Русь. In: Свобода. 1893. 1 децембра. с. 2.

Изъ Угорской Руси. In: Прибавленія къ Церковнымъ Ведомостямъ. 1891. №7. с. 221.

Із скарги мешканців с. Верхньої Грабівниці до міністерства культів і освіти Угорщини на попа, який шляхом екзекуцій відбирає у них останній шматок хліба. In: Документи свідчать / Упор. А. Гайдош. Видання друге, доповнене. Ужгород: Карпати, 1985. с. 13.

Із скарги мешканців с. Верхньої Грабівниці до міністерства культів і освіти Угорщини на попа, який шляхом екзекуцій відбирає у них останній шматок хліба. In: Таємне стає явним. с. 18-19.

Із скарги селян с. Голубиного єпіскопові про те, що піп знущається над людьми, грабує їх. In: Таємне стає явним. с. 42-43.

КОЛОМИЕЦ И.: *Социально-экономические отношения и общественное движение а Закарпатье во второй половине XIX столетия*. Томск, 1962. 678 с.

Лист Івана Раковського до Михайла Раєвського від 17 лютого (1 березня) 1870 р. In: Зарубежные славяне и Россия. Документы архива М.Ф.Раевского 40-80- годы XIX века. М., 1975. с. 387.

Листокъ. 1885. №5. с. 71-72.

МАЙОР Р.: *Політика мадяризації та її вплив на розвиток українського національного руху в Закарпатті в середині XIX – на початку XX ст.* In: Наукові праці Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка. Історичні науки. 2013. Т. 23. с. 324-343.

Макаренко Н.: *Закарпаття під тиском мадяризації: 1867-1914 рр.* In: Наукові записки Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І.Ф. Кураса НАН України. К., 2008. Вип. 37. с. 176-187.

МАНДРИК Є.: *Утворення Гайдудорозької греко-католицької єпархії 1912 року*. In: Науковий вісник Ужгородського університету, серія: Історія. 2012. Вип. 29. с. 74-78.

МАНДРИК І.: *Ідеологія та практика проведення державної політики мадяризації в 70-80-х роках XIX століття*. In: Науковий вісник Ужгородського університету, серія: Історія. Ужгород, 2002. с. 112-118.

МАНДРИК І.: *Угорський закон 1868 року «Про національне рівноправ'я», його історична оцінка.* In: Науковий вісник Ужгородського університету, серія: Історія. Вип. 2. Ужгород, 1997. с. 93-99.

Неужели писать намъ абецадломъ? In: *Л*истокъ. 1890. №7. с. 82.

ПАВ*Л*ИШИН О.: *З історії впровадження григоріанського календаря у церковне життя українців: календарна реформа єпископа Григорія Хомишина*. In: Україна модерна / Інститут історичних досліджень *Л*ьвівського національного університету імені Івана Франка; відп. ред. Я. Грицак, М. Крикун. Київ-*Л*ьвів: Критика, 2002. Ч. 7 // http://prima.lnu.edu.ua/Subdivisions/um/um7/Statti/1-PAVLYSHYNOleh.htm [останній візит 20 *л*истопада 2018 р.]

ПАП С.: *Історія Закарпаття*. Том ІІІ. Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2003. 648 с.

ПЕКАР А.: *Нариси історії церкви Закарпаття. Том І. Єрархічне оформлення*. Рим: ОО. Василіяни, 1967. 241 с.

ПЕКАР А.: *Нариси історії церкви Закарпаття. Т. ІІ. Внутрішня історія*. Рим-*Л*ьвів: В-во отців Василіян „Місіонер", 1997. 492 с.

ПЕРЕНИ Й.: *Из истории закарпатских украинцев (1849-1914).* Budupest: Akademiai Klado, 1957. 160 с.

ТИМОФЕЕВА Е.: *«Церковные ведомости» (1888-1918). История издания*: дис. ... канд. филол. наук: 10.01.10. Москва, 2007. 229 с.

Угорская Русь! In: Свобода. 1894. 6 цвітня. с. 2.

ФАТУЛА Р.: *Мадяризація освіти на Закарпатті в кінці XIX – на початку XX століть.* In: Грані. 2011. №4. с. 162-164.

ШАНДОР В.: *Закарпаття. Історично-правовий нарис від IX ст. до 1920.* Нью-Йорк: Карпатський Союз, 1992. 292 с.

АТЕЇСТИЧНА ПРОПАГАНДА НА ЗАКАРПАТТІ В 1950-х РОКАХ

доц. Василь В. МІЩАНИН, PhD.

У перші роки радянізації Закарпаття, разом із встановленням тут нових суспільно-політичних, соціально-економічних, культурно-освітніх відносин, реформування зазнала й церква. Православна церква протягом 1944-1945 рр. міняє свою юрисдикцію із Сербської на Московську, органами НКВС вбито греко-католицького єпископа Т. Ромжу (1947 р.), а саму церкву ліквідовано (1949 р.), поставлено під контроль держави протестантські громади.

Досліджувати історію церкви на Закарпатті в радянський період дозволялося лише з атеїстичних позицій, повсюдно вказуючи на її «реакційну роль». А вивчення історії церкви радянського часу вважалося майже безперспективним. Лише з падінням радянського режиму стало можливим об'єктивне дослідження історії церкви. У різний час появляються публікації з історії православної[1] та греко-католицької[2], римо-католицької[3] церков, протестантських громад[4]. Автори робіт, в основному, висвітлювали історію церкви, розглядали державно-церковні відносини[5]. Останнім часом посилився інтерес дослідників і щодо антирелігійної та атеїстичної пропаганди радянської влади на Закарпатті в другій половині 1940-х – 1960-х років[6].

---

[1] ГАВРИИЛ (КРИЗИНА), игумен. *Православная Церковь в Закарпатье (век XX)*. К., 1999. 198 с.

[2] БОЦЮРКІВ Б. *Українська Греко-Католицька Церква і Радянська держава (1939-1950*. Львів: Видавництво Українського Католицького Університету, 2005. 268 с.

[3] КАПІТАН Л. *Антирелігійний курс влади щодо римо-католицької церкви у Закарпатті (1945-1955 рр.)*. In: Український історичний журнал. 2013. № 5. с. 157-168.

[4] ЛЕШКО О. *Протестантські громади Закарпаття 1945-1991 рр.*: автореф. дис... канд. іст. наук. Ужгород, 2008. 22 с.

[5] КАПІТАН Л. *Етнокультурний розвиток Закарпаття у контексті радянізації краю, 1944-1964 рр.* К.: Варта, 2013. 582 с.

[6] ДАНИЛЕЦ Ю. *Реакция населения Закарпатья на антирелигиозную политику на рубеже 1950-1960 гг.* In: Государство, общество, церковь в истории России XX-XXI веков. Материалы XIV Международной научной конференции (Иваново, 18-19 марта 2015 г.). Иваново: Издательство «Ивановский государственный университет»,

У статті 124 сталінської Конституції громадянам СРСР гарантувалося право на свободу совісті: «В целях обеспечения за гражданами свободы совести церковь в СССР отделена от государства и школа от церкви. Свобода отправления религиозных культов и свобода антирелигиозной пропаганды признается за всеми гражданами»[1]. Але насправді держава контролювала церкву, всіляко втручалася в її діяльність, масово насаджувала атеїзм. Сам термін означає заперечення існування бога; відмову від релігійних вірувань; безбожність, безвір'я.[2]

Дослідники пов'язують еволюцію терміну «атеїзм» із приходом до влади М. Хрущова, який посилив «гоніння на церковників». Стартом боротьби з релігією дослідники умовно вважають прийняття Постанови ЦК КПРС «Про великі недоліки в науково-атеїстичній пропаганді і заходи її поліпшення» від 7 липня 1954 року. Її завданнями було зменшити (призупинити) релігійний вплив у соціалістичному суспільстві. Цей документ засвідчив, що релігійна свідомість населення й надалі залишалася серйозним внутрішнім опонентом комуністичної свідомості[3].

2015. Часть 1. с. 451-458; ДАНИЛЕЦЬ Ю. *Радянська преса проти православного чернецтва та монастирів на Закарпатті (1950-1960 рр.).* In: PRAVOSLAVNY BIBLICKY ZBORNIK. Горлице. – II. 2015. с. 136-149; МІЩАНИН В. *Антирелігійна і атеїстична пропаганда на Закарпатті в постсталінське десятиліття*. In: Наукові записки Богословсько-історичного науково-дослідного центру імені архімандрита Василія (Проніна). Ужгород: Карпати, 2015. № 4. с. 339-361; МІЩАНИН В. *Висвітлення питань релігії і церкви в комуністичній пресі Закарпаття 1944 – початку 1950-х рр.* In: Наукові записки Богословсько-історичного науково-дослідного центру імені архімандрита Василія (Проніна). Ужгород: Карпати, 2018. №5. с. 177-184.

[1] *Конституция (Основной закон) Союза Советских Социалистических Республик (утверждена постановлением Чрезвычайного VIII Съезда Советов Союза Советских Социалистических Республик от 5 декабря 1936 г.).* URL: http://constitution.garant.ru/history/ussr-rsfsr/1936/red_1936/3958676/chapter/10/#block_1010 [дата звернення: 25.11.2018]

[2] *Атеїзм.* In: Словник української мови. Академічний тлумачний словник (1970-1980). Т 1. 1970, с. 70. http://sum.in.ua/s/atejizm [дата звернення 22.10.2018].

[3] СЕРГІЄНКО В. *Лекційна пропаганда у системі антирелігійної політики радянської держави у 1950-их роках*. In: Історична пам'ять : наук. зб. Вип. 37. Полтава: ПНПУ імені В. Г. Короленка, 2017. с. 55. URL: http://dspace.pnpu.edu.ua/bitstream/123456789/9929/1/Serhiienko.pdf [дата звернення: 22.11.2018].

На думку сучасних дослідників: «По суті, радянське суспільство абсорбувало дві форми свідомості: реальну релігійну свідомість, базовану на вірі в Бога та релігійних традиціях, і формальну комуністичну свідомість, котра насаджувалася через ЗМІ та партійні й комсомольські осередки в різну повсякденну діяльність кожного члена суспільства. Ці дві протилежності відбивалися на гармонійному формуванні суспільної свідомості»[1]. Навіть в останні роки існування СРСР антирелігійний фактор і матеріалістичний світогляд чітко прослідковується в Радянському Союзі: «Построение в нашей стране социалистического общества, создание новой, социалистической культуры явилось свидетельством нового этапа в развитии культуры человечества, когда самые широкие массы становятся активными творцами, созидателями духовных богатств»[2].

Наприкінці липня 1954 р. в газеті «Правда» з'явилася стаття «Шире развернуть научно-атеистическую пропаганду». З цього часу термін «антирелігійна пропаганда» замінюється на «науково-атеїстичну пропаганду». Сам термін «науковий атеїзм» з'явився за аналогією з поняттям «науковий комунізм». На думку дослідників: «В 1950-1960-е годы слово «научный» освещало очень многие стороны жизни – говорили: «Наука доказала, что бога нет». Апелляция к науке была отчасти наивной, но и убедительной для массового сознания. Когда использовалось слово «атеизм», все понимали, что это что-то из безбожия, когда прибавилось слово «научный» – это получило дополнительный смысл»[3]. Термін швидко поширюється на всі околиці великого Союзу РСР.

---

[1] СТОЦЬКИЙ Я. *Атеїстична пропаганда у контексті обмеження свободи совісті в західних областях України (1954-1959 рр.)*. In: Історія України. Маловідомі імена, події, факти (збірник наукових статтей). Київ, 2007. URL:. http://www.info-library.com.ua /books-text-10557.html [дата звернення 22.10.2018].

[2] ЗОЦ В.А. *Православие и культура: факты против домыслов*. К.: Политиздат Украины, 1986. С. 6.

[3] КОНЯЕВ А., АРТЕМЬЕВ А. *Сердце бессердечного мира. Как родился и умер советский научный атеизм*. URL: https://lenta.ru/articles/2013/08/09/atheism/ [дата звернення 22. 10.2018].

У постанові ЦК КПРС «Про великі недоліки в науково-атеїстичній пропаганді і заходи її поліпшення» зазначалось, що церква (та різні релігійні секти) «значно пожвавили свою діяльність», «гнучко пристосувалися до сучасних умов», «посилено отруюють свідомість людей релігійним дурманом», «заважають їх свідомій та активній участі в будівництві комунізму». ЦК КПРС зобов'язав різноманітні органи й структури активно долучатися до поширення атеїстичних знань та антирелігійної діяльності[1].

До виконання цієї постанови приступають і на Закарпатті. Особливості проведення атеїстичної кампанії дає нам можливість прослідкувати обласна періодика. Джерелом для передовиці в газеті «Советское Закарпатье» «Широко развернуть научно-атеистическую пропаганду» став лист колгоспника сільськогосподарської артілі ім. Фрунзе Ю. Попадинця. Він відзначає, що в селах Верхнє Солотвино, Худльово, Антонівка Ужгородського району «есть клубы, библиотеки, есть школы, есть колхозная и партийная и комсомольская организации, есть больше десятка учителей, но все они устранились от борьбы с тьмой, с предрассудками, суевериями». Підставою для такого твердження стало те, що 2 серпня 1954 р. в день святого пророка Іллі в с. Верхнє Солотвино зійшлось багато народу, серед яких навіть були «комсомольцы и даже коммунисты», а в цей час «никто в поле не работал. Молотилка в колхозе стояла, скошенный хлеб не складировали, заготовкой кормов никто не занимался» [2].

Зав. відділом пропаганди і агітації Мукачівського райкому комуністичної партії П. Колінько у вересні 1954 р. заявив, що «більшість трудящих насправді давно вже перестала вірити в бога і ходить у церкву лише за звичкою», проте, він же вказує на факти, які суперечать цьому. Наприклад, в селі Н. Давидково відзначали свято

[1] МОЧКІН С. *Законодавча база антирелігійних кампаній другої половини 1940-х –початку 1960-х рр. у Радянському Союзі: формування, зміст, результати*. In: Науковий вісник Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки : наук. журнал. Луцьк. Історичні науки, 2015, №7 (308). с. 59.

[2] *Широко развернуть научно-атеистическую пропаганду*. In: Советское Закарпатье. 1954. 4 августа. с. 1.

пророка Іллі і в цей день в колгоспі ніхто не працював незважаючи на осінньо-польові роботи. Серед святкуючих ідейними партійцями були помічені й деякі місцеві комуністи та вчителі із сіл Мукачівського та Свалявського районів». На думку П.Колінька Мукачівському райкому партії слід вжити рішучих заходів щодо покращення ідеологічної роботи та посилення атеїстичної пропаганди.

Інструментами в досягненні цієї мети мали стати культурно-освітні установи та сільська інтелігенція. Вже у жовтні цього ж року відзначалося, що «в культурно-просветительных учреждениях Мукачевского района за последнее время значительно улучшилась научно-естественная и атеистическая пропаганда. В сельских клубах организовываются тематические вечера, в библиотеках – выставки научно-естественной и атеистической литературы, стенды и фотомонтажи, показывающие реакционную сущность религии. В репертуаре многих сельских кружков художественной самодеятельности появились пьесы и стихотворения на антирелигиозные темы»[1]. В 47 селах району були прочитані лекції на теми: «Наука і релігія», «Марксизм-ленінізм і релігія» та ін. У всіх селах району демонструвалися «фільми, які розкривають релігійний дурман і мракобісся» «Праздник святого Иоргена», «Вселенная», «У истоков жизни».

Компартійними органами було проведено перевірку стану атеїстичної пропаганди в усіх районах Закарпатської області. За незадовільну науково-атеїстичну пропаганду «на горіхи» дісталося обласному відділенню Товариства з поширення політичних та наукових знань, Міжгірському Будинку культури, клубу с. Дрисино Мукачівського району, а також обласному книжково-газетному видавництву.

На вересневому 1954 р. пленумі Ужгородського міському КП України також обговорювалося питання стану і шляхи поліпшення науково-атеїстичної пропаганди в межах міста. Відзначалося, що

[1] МАТОЛА И. *Улучшилась антирелигиозная пропаганда.* In: Советское Закарпатье. 1954. 15 октября. с. 2.

особливо погано поставлена антирелігійна пропаганда в Ужгородському винрадгоспі, де за 8 місяців невиходи на роботу в релігійні свята склали 3500 людиноднів. Приділялася увага на пленумі покращенню роботи агітколективів. Відзначалося, що в цій вправі є серйозні недоліки. В деяких парторганізаціях доручається проводити агітаційну роботу непідготовленим людям, «которые сами еще не освободились от предрассудков»[1]. Тут же наводився приклад, коли в обласній лікарні де працює десятки лікарів з вищою освітою політінформацію доручалося проводити бувшій монахині.

Виявлено прогалини і в лекційній пропаганді. «Лекции на антирелигиозные темы читаются редко, в них недостаточно используется местный материал. – йшлося в інформації про пленум. – Резкой критике подверглась партийная организация Ужгородского университета за то, что она оказывает слабую помощь городской парторганизации в проведении антирелигиозной пропаганды. Отмечалось также, что мало интересных статей на антирелигиозные темы печатают областные газеты «Закарпатська правда» и «Советское Закарпатье»»[2].

Замість релігійних свят, за допомогою яких церква «підтримувала серед трудящих забобонні уявлення про «небесних покровителів» освячувала і закріплювала відсталість і темноту», комуністи вводили радянські свята. «Основна маса трудящих нашої країни, порвавши назавжди з релігією і відкинувши релігійні свята, визнає і справляє лише революційні свята: роковини Великого жовтня, 1 Травня – міжнародне свято трудящих, День конституції СРСР та інші»[3], – писав доктор історичних наук І. Гуржій. Не випадково була опублікована 5 січня, напередодні святкування християнами східного обряду Різдва Христового (7 січня). «Новые, советские праздники и обряды успешно противостоят всему религиозному комплексу: религиозным представлениям, чувствам, культу и организациям. – Писав пізніше радянський філософ

[1] *Усилить антирелигиозную пропаганду.* In: Советское Закарпатье. 1954. 26 сентября. с. 2.
[2] Там само.
[3] ГУРЖІЙ І. *Релігійні свята та їх походження*. In: Молодь Закарпаття. 1955. 5 січня. с. 3.

В.Зоц. – Новая обрядность существенно ограничивает влияние религии, сужает каналы ее воспроизводства в подрастающих поколениях, так как выполняя идеологически-мировоззренческую, политическую, нравственную, эстетическую, правовую функции, пропагандирует советский образ жизни, революционные, боевые, трудовые, традиции советского народа выражает общественное мнение и настроения трудорвых коллективов и социальных групп»[1].

16 жовтня 1958 р. РМ СРСР ухвалила постанову «Про монастирі в СРСР». Згідно з її положеннями Ради міністрів союзних республік були зобов'язані протягом шести місяців внести пропозиції щодо скорочення кількості монастирів[2]. Поспішають виконувати закон і на Закарпатті. Тут великим більмом на оці для радянської влади залишався Мукачівський монастир. У газеті «Советское Закарпатье» за 21 липня 1959 р. опублікована стаття С.Білиця «За монастирськими стінами»[3]. Про перші радянські роки в історії монастиря автор пише: «Когда в связи с распадом Мукачевской греко-католической епархии, это гнездо ликвидировали, то в его подвалах обнаружились солидные запасы антисоветской, белогвардейской, фашистской и националистической литературы, которую святые отцы из-под полы распространяли среди своих людей»[4]. Монастир було передано православним.

Але, як пише автор-атеїст, «монастир залишився монастирем». І хоча радянська влада значно урізала земельні володіння монастиря, православні монахині звинувачувалися в тому, що вони її самі не обробляють, а наймають для цього робітників. Нова влада всіляко намагалася обмежити монастир в економічному плані. Головними прибутками монастиря в перші роки радянізації Закарпаття були садівництво і виноградарство, скотарство і продаж свічок»[5]. Саме це і стало приводом для наступного звинувачення.

[1] ЗОЦ В. Названа праця. с. 194.
[2] МОЧКІН С. Названа праця. с. 60.
[3] БИЛИНЕЦ С. *За монастырскими стенами*. In: Советское Закарпатье. 1959. 21 июля. с. 4.
[4] Там само.
[5] МІЩАНИН В., ДАНИЛЕЦЬ В. *Мукачівський Свято-Миколаївський монастир в 1948-1991 рр.: соціально-економічний розвиток*. In: Наукові Записки Богословсько-історич-

«По религиозным праздникам, – пише автор, особенно в день «девы Марии», монахини бойко торгуют винцом, хрестиками, иконками и свечками. Десятиграммовая свечка идет за рублик. Обзавелись они «сатанинскою колесницею» – автомашиной, и зарабатывают с ее помощью солидные суммы. Одним словом по предприимчивости и стяжательству не уступают православные монахини неправославным предшественникам»[1].

На цей час монастир налічував 75 монахинь, деякі з яких вступили до обителі вже в часи радянської влади. З них 21 монахиня та послушниця перейшли із закритого владою монастиря в с. Іза Хустського району, 8 прибули із-за меж Закарпатської області. Приводом до оптимізму автора статті стало те що «за 1958 і 1959 годы вообще никто не вступил в монастырь»[2], і навіть дві монахині покинули обитель: одна виїхала на цілину й одружилася, а інша вступила до колгоспу. А тому головним завданням партійних, комсомольських та культосвітніх організацій автор статті вбачав у «повсеместно разъяснять верующим антинародную историю этого ошибочно почитаемого ими «святого места» и неблаговидные дела его теперешних обитательниц»[3].

На початку 1960-х рр. деякі лектори-атеїсти своїми негативними публікаціями про економічну діяльність Мукачівського монастиря і особисто ігумені Параскеви, ставили питання про закриття монастиря «жодна людина не виступила на захист «матері» Параскеви і її обителі. І не виступить, бо громадськість Мукачівшини вимагає закрити це кубло мракобісся»[4]. І лише в наш час науковцями спростовано безпідставність подібних звинувачень[5].

ного науково-дослідного центру імені архімандрита Василія (Проніна). Ужгород: Карпати, 2013. №2. с. 83 .

[1] БИЛИНЕЦ С. *За монастырскими стенами*. In: Советское Закарпатье. 1959. 21 июля. с. 4.

[2] Там само.

[3] Там само.

[4] БОЙКО С. «*Свята обитель» Параскеви*. In: Закарпатська правда. 1962. 30 серпня. с. 4.

[5] ДАНИЛЕЦЬ Ю.В. *Сповідниця імені Христового. Життєвий шлях ігумені Параскеви (в схимі Ніни) (Прокоп) (30.04.1896 – 4.04.1967), настоятельки Липчанського та Мукачівського православних монастирів*. Ужгород: видавництво «ПП Мульти Арт», 2014. с. 195-197.

У статті С. Білинця «Молодежь должна это знать» разом із «розвінчанням» «националистических партий и их вооруженных банд, так называемых «русских националистов» – «чернорубашечников» (фенциковцев) и украинских националистов» – «сечевиков» (волошинцев)» діставалося й православним. «От униатских душпастырей не отставали и их коллеги – православные попы, – пише автор, – особенно монахи, возглавляемые и направляемые русскими белоэмигрантами»[1]. Критиці піддалися голова православного єпархіального управління Олексій (Кабалюк) та секретар управління Матвій (Вакаров) які в чехословацький період висловилися що «русская церковь в Карпатской Руси с коммунизмом никогда ничего общего не имела»[2]. Критикувались також православне видання «Православный Карпатский вестник» та «Карпаторусский православный союз молодежи».

Вся ця агітація мала сприйматися читачем без крихти сумнівів. Для цього пропагандисти «опиралися» на наукову основу. Прикладом може служити антирелігійна публікація директора Закарпатського краєзнавчого музею А. Бессардинського «Мовою документів і фактів»[3]. Стосувалася вона «реакційної ролі» вже ліквідованої греко-католицької церкви до возз'єднання Закарпаття з УРСР. Схема публікації була класичною: вступ із обов'язковим посилання на «корифея науки» В. Леніна про реакційну діяльність духовенства, церков і монастирів, викривання «на основі документів» церковних податків і поборів, і «правильні» висновки – «Після возз'єднання Закарпаття з Радянською Україною церква тут була відокремлена від держави…. Однак шкідливий діяльності монастирів і церков на свідомість трудящих залишається і в наш час. Завдання партійних і радянських організацій, всієї громадськості нашої області полягає в тому, щоб своєчасно і до кінця

[1] БИЛИНЕЦ С. *Молодежь должна это знать*. In: Советское Закарпатье. 1959. 2 августа. с. 3.
[2] Там само.
[3] БЕССАРДИНСЬКИЙ А. *Мовою документів і фактів*. In: Закарпатська правда. 1954. 25 серпня. с. 2.

викривати мракобісся, шкідливість забобонів, релігійних обрядів та звичаїв»[1].

Газета «Закарпатська правда» мала спеціальну рубрику «Розвінчаємо релігійний дурман». У ній 22 грудня 1961 р. поміщено статтю «Їхнє обличчя»,[2] про спробу представників секти єговістів залучити до себе комсомольця, «студента, Івана С.». Подібний випадок описано і в статті С. Маркуца «Михайло не пішов до сектантів». Коли дев'ятикласник Тернівської школи Тячівського району Михайло Грежевенець, оброблений атеїстичною пропагандою, гостро відповів батькам-еговістам: «Ти помиляєшся тату, тебе заплутали при капіталістах, тоді час був такий, а для мене все тепер нове, радянський шлях широкий, і я тебе на цей раз не послухаю»[3]. «Часом не просто стати піонером чи одягнути червоний галстук, якщо в тебе батько єговіст. – продовжує автор статті. – Та діти досягають свого. Їм нерідко доводиться деякий час приховувати від батьків свою приналежність до піонерської організації, потай від батьків, уникаючи побоїв, ходити в кіно»[4]. Приклади негативної поведінки вірників свідків Єгови стали предметом статті В. Поповича «Не вірте свідкам бога Єгови»[5]. Результатом спільної співпраці інструктора РК ЛКСМ С. Малаховського та спецкора «Молоді Закарпаття» Б. Чубара стала стаття в якій «розвінчувалися» суботники с. Олександрівка Хустського району[6].

В газеті «Советское Закарпатье» велася навіть рубрика: «Релігія – опіум для народу». Дописувачами цієї рубрики були ідеологи комуністичної партії, науковці-атеїсти, навіть колишні священики греко-католицької церкви. Прикладом такої атеїстичної пропаганди може служити стаття колишнього ігумена Ужгородського

[1] Там само.

[2] РІШКО М. *Їхні обличчя*. In: Закарпатська правда. 1961. 22 грудня. с. 4.

[3] МАРКУЦА С. *Михайло не пішов до сектантів*. In: Закарпатська правда. 1960.17 березня. с. 4.

[4] Там само.

[5] ПОПОВИЧ В. *Не вірте свідкам бога Єгови*. In: Закарпатська правда. 1958. 29 березня. с. 3-4.

[6] МАЛАХОВСЬКИЙ С., ЧУБАР Б. *Мракобіси*. In: Молодь Закарпаття. 1961. 30 червня. с. 3.

василіанського монастиря Ю. Мересія «Что такое отпуста?»[1]. Прочитавши її складається враження, що статтю писала людина, яка ніколи не служила церкві. До-речі, державне видавництво політичної літератури зібрало розповіді бувших віруючих, опубліковані в 1957-1958 роках в районних обласних і республіканських газетах та інших виданнях і випустило їх окремою книгою «Чому ми порвали з релігією». У збірці було розміщено 34 такі розповіді колишніх православних, католицьких вірників, п'ятидесятників, адвентистів сьомого дня (суботників), єговістів. Серед них і розповідь Ю. Мересія, бувшого греко-католицького монаха, а на цей час бухгалтера заводу «Іскра» Рахівського району «Как монастирь калечил мою жизнь»[2]. Як відзначалося у передмові – книга дає великий матеріал для лекторів, пропагандистів і агітаторів у їх атеїстичній роботі.

15 березня 1958 р. у «Закарпатській правді» була надрукована стаття Богдана-Юлія Мересія «Як монастир калічив моє життя»[3]. Вона викликала широкий резонанс, особливо серед колишніх греко-католикицьких вірників, які аж ніяк не могли повірити, що це написав їхній колишній духовний наставник. Тому навздогін ця ж газета 30 березня 1960 р. публікує наступну його статтю «Моя відповідь недовірливим».

Але історія на цьому не закінчилася. Щоб остаточно переконати читача в правдивості слів Ю. Мересія «Закарпатська правда» публікує лист його «товариша по монастирському життю» В. Торбича, який аналізує своє релігійне життя і приходить до висновку: «Давайте ж відкинемо релігійний дурман і ще активніше включимося в боротьбу за те, щоб прискорити наближення світового комуністичного завтра»[4].

---

[1] МЕРЕСИЙ Ю. *Что такое отпуста?* In: Советское Закарпатье. 1959. 23 июня. с. 4.

[2] КОЧИШ В. *От религиозного мрака к свету жизни.* In: Советское Закарпатье. 1959. 17 июля. с. 4.

[3] МЕРЕСІЙ Б. *Як монастир калічив моє життя (записки колишнього ігумена)* . In: Закарпатська правда. 1958. 9 березня. с. 3.

[4] ТОРБИЧ В. *Давайте відкинемо релігійний дурман.* In: Закарпатська правда. 1958. 13 квітня. с. 3.

Невдовзі Ю. Мересій стає чи не головним пропагандистом атеїстичних вчень[1]. У своїй черговій публікації він пише: «Своїми бесідами я хочу допомогти віруючим зрозуміти, що бога немає, що його вигаданим іменем лише спекулюють релігійники»[2]. У 1960 р. Ю. Мересій видає свої спомини окремою книжкою[3].

Друкували комуністичні ідеологи й антирелігійні та атеїстичні листи колишніх православних монашок та священнослужителів. Наприклад, листи колишніх монашок: Пелагеї Вовчок[4], Марії Церкувник[5]. Це ж можна сказати і про лист бувшого священика с. Тросник Виноградівського району І. Глеби опублікованого в рубриці «Розвіємо релігійний дурман!». Ось лише один коротенький епізод із цього «каяття» колишнього священика, стиль якого нагадує радянського пропагандиста із багаторічним стажем: «І що б не робив святоша, йому все сходило з рук, єпархія і владика його завжди оправдовують, його вважають майже святим. Дуже шкодую, що я пізно зрозумів справжню реакційну суть релігії, яка привчає людей до пасивності, гнітить їх розум, задурманює всякими вигадками про неіснуючого бога. Причиною цього було те, що я довго не читав наукової літератури»[6]. Цей священик використовувався радянськими пропагандистами і для роботи серед «широких мас трудящих»: «За час, що минув після мого відречення від сану мені багато раз доводилося зустрічатися з робітниками і колгоспниками. Виступаю перед ними з лекціями на антирелігійні теми, веду індивідуальні бесіди з віруючими. І вони з інтересом

[1] МЕРЕСІЙ Ю. *Кому «заповіді» допомагали, а кому заважали*. In: Закарпатська правда. 1958. 17 травня. с. 3; МЕРЕСІЙ Ю. *Кому «заповіді» допомагали, а кому заважали*. In: Закарпатська правда. 1958. 30 травня. с. 2.

[2] МЕРЕСІЙ Ю. *Кому «заповіді» допомагали, а кому заважали*. In: Закарпатська правда. 1958. 17 травня. с. 3.

[3] МЕРЕСІЙ Ю. За брамою монастиря. Ужгород: Закарпатське обласне видавництво, 1960. 140 с.

[4] ВОВЧОК П. *Как монастирь калечил мою жизнь*. In: Советское Закарпатье. 1959. 18 июля. с. 2.

[5] ЦЕРКУВНИК М. *Хай терном заростуть стежки монастирські*. In: Закарпатська правда. 1960. 24 липня. с. 4.

[6] ГЛЕБА І. *Відрікаюсь від сану священика*. In: Закарпатська правда. 1961. 8 липня. с. 3.

слухають мої виступи, бо хочуть знати правду про релігію, про віру в бога»[1]. До антирелігійної пропаганди радянські агітатори залучали й колишніх монахів[2].

Коли вичерпувався місцевий матеріал у «прозрінні» колишніх священиків, які порвали з церквою, обласна преса робила передруки з центральних республіканських газет. Наприклад, стаття П. Дарманського «Чому я порвав з релігією» [3] – передрук із «Київської правди» від 22 лютого 1958 р.

Предметом антирелігійної статті С. Бойка «Божі помічники»[4] стали «попівські помічники» – члени церковної двадцятки села Іза та староста реформатської церкви с. Велика Добронь, які нібито розкрадали церковні гроші. Різного роду «порушення» священиків зафіксовані у с. Усть Чорна Тячівського району, с. Добросілля Берегівського округу[5].

Та й листи простих радянських атеїстів залюбки друкувалися обласною комуністичною пресою. Прикладом може служити лист жителя с. Липецька Поляна Василя Переця, в якому він, на зрозумілій для простого читача мові, ділиться своїм атеїстичним досвідом[6]. Віру в бога на віру в комуністів, замінив і колгоспник с. Розтока Міжгірського району Василь Вощепинець – «не молитва і упования на бога, а дружба з передовою радянською наукою, чесна наполеглива праця, до якої всіх нас кличе Комуністична партія, приведуть нас до ще щасливішого життя»[7]. На старості літ атеїстом став і житель с. Синевир цього ж району В. Бобик, який, щоправда, до церкви перестав ходити ще всередині 1930-х рр. із-за

[1] ГЛЕБА І. *Люди йдуть до світла*. In:Закарпатська правда. 1963. 11 січня. с. 3.
[2] ДУРАН Г. *Трагедия моей юности*. In: Советское Закарпатье. 1958. 8 апреля. с. 2.
[3] ДАРМАНСЬКИЙ П. *Чому я порвав з релігією*. In: Закарпатська правда. 1958. 2 березня. с. 4.
[4] БОЙКО С. «*Божі помічники*» . In: Закарпатська правда. 1962. 13 лютого. с. 4.
[5] КОВАЧ Д. *Як вони пристосовуються*. In: Молодь Закарпаття. 1961. 10 лютого. с. 3.
[6] ПЕРЕЦЬ В. *Чому я перестав вірити у бога*. In: Закарпатська правда. 1958. 23 березня. с. 3.
[7] ВОЩЕПИНЕЦЬ В. *Так я позбувся релігійного дурману*. In: Закарпатська правда. 1960. 2 2 березня. с. 3.

конфлікту із місцевими священиками, комуністи добре розрекламували цей випадок[1].

Окремим блоком у закарпатській пресі можна виділити статті в яких показувалася «реакційна роль» Ватикану[2], антикомуністичне спрямування релігії[3], негативна роль сектантства[4], «правильно» подавалась історія церкви на Закарпатті[5], а також статті атеїстичного характеру, як наприклад, про вплив соціалістичної ідеології на релігійні забобони[6], порівняння науки і релігії[7] тощо. Зазвичай це були великі за об'ємом статті підготовлені науковцями[8] чи комуністичними ідеологами[9], або одним і іншим в одній особі. Приклад останнього – статті кандидата історичних наук, керівника кафедри історії КПРС при обласній дворічні партійній школі М. Березовчука[10], кандидата філософських наук, керівника кафедри діа-

[1] БОБИК В. *Почему я стал атеїстом*. In: Советское Закарпатье. 1954. 20 августа. с. 2.

[2] ПОХИЛЕВИЧ *Д. Ватікан – агент американського імперіалізму*. In: Закарпатська правда. 1954. 14 серпня. с. 4; ПОП И. *Жалкие потуги Ватикана*. In: Советское Закарпатье. 1959. 9 мая. с. 3; БОЙКО С. *Ім'ям Божим….* In: Закарпатська правда. 1960. 28 серпня. с. 3.

[3] КИСЕЛЬОВ А. *Куди кличуть дзвони?* . In: Закарпатська правда. 1964. 27 травня. с. 3.

[4] *Религиозное сектантство и его реакционная сущность (Из лекции С.Д. Машина прочитанной в клубе села Антоновка Ужгородского района)* . In: Советскоэ Закарпатье. 1954. 24 августа. С. 3-4; НЕСУХ М. *Я пориваю з сектою*. In: Закарпатська правда. 1962. 10 січня. с. 4.

[5] КАЧІЙ Ю. *Релігія – запеклий ворог народу (Католицтво на Закарпатті в XVI-XV II ст.)* . In: Молодь Закарпаття. 1954. 5 вересня. с. 3.

[6] БІЛОУСОВ В. *Класики марксизму-ленінізму про ставлення комуністичної партії до релігії*. In: Закарпатська правда. 1954. 9 вересня. с. 2.

[7] ПРОКОФ'ЄВ В. *Наука і релігія*. In: Закарпатська правда. 1954. 14 вересня. с. 3-4; ПРОКОФЬЕВ В. *Наука и религия*. In: Советское Закарпатье. 1954. 14 сентября; ДАШКЕВИЧ В. *Боротьба науки проти релігії*. In: Закарпатська правда. 1954. 23 вересня. с. 2; ЛАСТОВЕЦКИЙ В. *Учение И.П. Павлова и религия*. In: Советское Закарпатье. 1954. 26 сентября. с. 3; БАЗИКІН В. *Штучні супутники Землі і релігійні сказання про небо*. In: Закарпатська правда. 1958. 2 квітня. с. 3.

[8] ЧУБУКОВ Я. *Сектанство і його реакційна суть.* In: Закарпатська правда. 1954. 10 липня. с. 3-4; ЧУБУКОВ Я. *Про антинародну діяльність уніатської церкви і монастирів у 1917-1921 рр.* In: Закарпатська правда. 1958. 25 червня. с. 3.

[9] ТУРЧАНІНОВ Я. *Про пасхальні свята*. In: Закарпатська правда. 1962. 18 квітня. с. 4.

[10] БЕРЕЗОВЧУК М. *«Християнський соціалізм» на службі імперіалістичної реакції*. In: Закарпатська правда. 1954. 6 липня. с. 3.

лектичного та історичного матеріалізму цієї ж школи А. Сапсая[1] та ін.

Часто лектори-атеїсти виступали на різних підприємствах, колгоспах, ланках та бригадах. Наприклад, виступ агітатора А. Беляєвої перед колгоспниками артілі ім. Сталіна Ужгородського району був навіть опублікований у пресі[2].

Одним із методів антирелігійної пропаганди була організація книжкових виставок на антирелігійні теми. Наприклад в селі Плоске Свалявського району в 1954 р. були організовані дві виставки: «Боротьба науки проти релігії», «Релігія – пережиток капіталізму в свідомості людей». Завідувач сільською бібліотекою с. Плоске П. Білей ділився досвідом: «Крім того, ми проводимо бесіди та тематичні вечори на антирелігійні теми, організовуємо читацькі конференції по книгах, що викривають облудне обличчя «святих отців». Короткі бесіди на антирелігійні теми проводяться не лише в бібліотеці, а безпосередньо в бригадах, ланках, на тваринницьких фермах. Останнім часом відбулися бесіди: «Походження людини», «Наука і забобони» на інші»[3].

Практикувалося також колективне прочитання і обговорення книг і брошур антирелігійного змісту, проведення тематичних вечорів на антирелігійні теми, як наприклад, «Правда науки і казки релігії». В останньому заході активну участь прийняли сільські комсомольці активісти, які виступили з доповідями: Ю.Куштан «Про сонячне і місячне затемнення», І. Білей «Про будову всесвіту», М. Фізер «Про виникнення життя на землі», В. Чубар «Чи є життя на інших планетах»[4]. З віруючими селянами сільські активісти проводили індивідуальні бесіди.

---

[1] САПСАЙ А. Роль соціалістичної ідеології в боротьбі з релігійними забобонами. In: Закарпатська правда. 1954. 10 серпня. с. 2; САПСАЙ А. *Буржуазна ідеалістична філософія – опора релігії*. In: Закарпатська правда. 1954. 20 жовтня. с.2.

[2] *О вреде религиозных предрассудков и суеверий. Беседа агитатора А.А.Беляевой с колхозни-колхозниками на молотильном току в сельхозартели имени Сталина, Ужгородского района*. In: Советское Закарпатье. 1954. 13 августа. с. 2.

[3] БІЛЕЙ П. *Пропаганда природничо-атеїстичних знань*. In: Закарпатська правда. 1954. 21 21 вересня. с. 3.

[4] Там само.

«Ми прийшли до висновку, що боротьба за остаточне подолання релігійних пережитків у свідомості людей – прямий обов'язок вчителів, тому і вирішили дати їм відповідну підготовку, створивши теоретичний семінар по вивченню основ наукового атеїзму»[1], – слова керівника семінару в с. Синевир Міжгірського району В. Качура. До роботи цього річного семінару було залучено 28 вчителів, які прослухали і обговорили доповіді: «Марксистський атеїзм – вища форма атеїзму», «Походження релігії», «Сучасні релігії і їх класова суть», «Науковий і релігійний світогляд», «Ставлення комуністичної партії і Радянської держави до релігії і церкви», «Марксизм-ленінізм про релігію», «Причини існування релігійних пережитків в СРСР».

Не менше уваги приділялося й атеїстичному вихованню учнів. У 1958 р. зав. відділом шкіл і вузів обкому КП України Г. Туряниця рапортувала: «Радянська школа, яка служить інтересам народних мас, нагромадила великий досвід науково-атеїстичного виховання підростаючого покоління… Підвищуючи свою педагогічну майстерність, вивчаючи досвід передових педагогів країни, більшість вчителів області успішно працює над формуванням нових людей, людей соціалістичного типу, з науковим комуністичним світоглядом»[2].

Як приклад ставився досвід Жденіївської середньої школи, де працював гурток молодих атеїстів під керівництвом вчительки хімії О. Слободян. До гуртка залучили навіть дітей «активних церковників»[3]. Ось як описано цей досвід роботи в газеті: «Спочатку діти не наважувалися виступати перед батьками, а потім стали відчувати себе впевненіше, почали навіть вести антирелігійну роботу серед дорослих. Так, член гуртка Полана Михалко зуміла переконати в шкідливості релігії свою матір»[4].

---

[1] ЖИВОТОК В. *Узагальнено досвіт атеїстичної пропаганди*. In: Закарпатська правда. 1960. 10 червня. с. 2.

[2] ТУРЯНИЦЯ Г. *Більше уваги атеїстичному вихованню молоді*. In: Закарпатська правда. 1958. 7 червня. с. 3.

[3] ЯЦЕНКО Б. *Атеїстичне виховання учнів*. In: Закарпатська правда. 1963. 4 січня. с. 2.

[4] Там само.

Але були й інші випадки. Так, напередодні початку навчань у школі, 30 серпня 1959 р., в газеті «Советское Закарпатье» була опублікована стаття А. Маківчука «Заведение» монахини Добош»[1]. У ній автор у «найкращих» традиціях радянської журналістики описує факт навчання колишньою монахинею Ужгородського жіночого католицького монастиря Юлією Добош вдома, дев'яти дітей азів католицької віри.

Вина за цей випадок покладалася на педагогічний колектив десятої школи. «Школа, педагогический коллектив своими силами сделают очень мало в атеистическом воспитании детей, если им не помогут производственные коллективы. Только совместное усилие педагогов, партийных, комсомольских и профсоюзных организаций предприятий и учреждений в которых работают верующие родители, принесут нам желательный результат: мы оградим наших детей от влияния церкви»[2], – резюмує А. Маківчук.

Для полегшення роботи пропагандистів випускали спецлітературу П. Павйолкін «Религиозные суеверия и их вред»[3], П. Каширін «Реакційна суть релігійної ідеології»[4], Д. Міхневич «Очерки из истории католической реакции (Иезуиты)»[5], Дулуман Е. «Почему я перестал верить в бога»[6], М. Костенка «Питання атеїзму»[7], К. Патенко «Спутник атеиста»[8] та ін.

Часто статті антирелігійного характеру поміщатися на перших сторінках обласної преси. Адресувалися вони в першу чергу про-

[1] МАКИВЧУК А. *«Заведение» монахини Добош*. In: Советское Закарпатье. 1959. 30 августа. с. 3.

[2] Там само.

[3] ТАРАНЕНКО В. *Релігія – ідеологічна зброя експлуататорських класів*. In: Закарпатська правда. 1954. 16 вересня. с. 3.

[4] ЛЕДНЕЙ К. *Реакционная сущность религиозной идеологии*. In: Советское Закарпатье. 1954. 28 августа. с. 2.

[5] НЕТОЧАЄВ В. *Книга, що викриває найлютіших ворогів людства*. In: Закарпатська правда. 1954. 11 вересня. с. 3.

[6] ГРИГОР'ЄВ О., САВЧУК І. *«Чому я перестав вірити в бога»* . In: Закарпатська правда. 1958. 5 січня. с. 2.

[7] КОСТЕНКО М. *Питання атеїзму*. In: Закарпатська правда. 1958. 12 квітня. с. 2.

[8] ПЕТРЕНКО К. *«Супутник атеїста»* . In: Закарпатська правда. 1960. 28 січня. с. 2.

пагандистам і агітаторам: «Особливо важлива роль в проведенні науково атеїстичної пропаганди належить широкій сітці науково-освітніх закладів – клубам, будинкам культури, хатам читальням. Популярні лекції і бесіди на природничо-наукові теми безпосередньо в цехах підприємств, а полі, біля молотарки, організація цікавих виставок про походження всесвіту, виникнення життя, вечори з дослідами, які викривають церковні чуда – ось далеко не всі різноманітні форми культурно-освітньої роботи. До речі цей номер газети був майже весь присвячений антирелігійній пропаганді. Вся третя сторінка газети «На допомогу агітатору» об'єднувалася під рубрикою «Проти релігійного обману»[1]. Тут опубліковано памфлет Ярослава Галана «Плюю на папу», уривок з роману Степана Тудора «День отця Сойки» із газетною назвою «Під чорною сутаною», оповідання Архипа Тесленка «У схимника», сатиричні вірші Степана Руданського «Крива баба», «Сповідь», «Піп на пущі», «Жадібний дяк».

14 жовтня 1954 р., в день християнського свята Покрова Святої Богородиці, «Закарпатська правда» друкує «критичну» статтю кандидата філософських наук І. Головахи «Класики української літератури в боротьбі проти релігії». «Твори передових українських письменників, спрямовані проти релігії і забобонів, як і вся їх діяльність по викриттю реакційної ролі церкви не втратили своєї актуальності і тепер»[2], – резюмує автор. Ділиться він і планами сучасних письменників, перед якими стоїть «велике і почесне» завдання виховувати народ в дусі комунізму: «В жовтні цього року відбудеться черговий з'їзд письменників України. Серед інших найважливіших питань на з'їзді має бути обговорення питання про необхідність створення найближчим часом яскравих творів, які показали б шкідливість релігії, творів, що допомогли б нашим людям звільнитися від пережитків минулого, виховували б їх свідо-

[1] *Проти релігійного обману*. In: Закарпатська правда. 1954. 11 серпня. с. 3.

[2] ГОЛОВАХА І. *Класики української літератури в боротьбі проти релігії* . In: Закар- Закарпатська правда. 1954. 14 жовтня. с. 2; ГОЛОВАХА И. *Классики украинской литературы в борьбе против религии*. In: Советское Закарпатье. 1954. 12 октября. с. 2.

мими будівниками комуністичного суспільства»[1]. Публікувалася ця стаття і в російськомовній газеті «Советское Закарпатье»[2]. Окремою статтею опубліковано дослідження кандидата філологічних наук П. Довгалюк «Антирелігійні мотиви в творчості Т.Г. Шевченка»[3].

Публікували обласні газети і антирелігійні твори закарпатських радянських письменників. Як «картину з минулого» було представлено оповідання І. Чендея «Задушна субота»[4], фейлетончик Г. Мельника «З божою поміччю…»[5]. Найкращі, на думку комуністів-атеїстів, твори закарпатців на антирелігійну проблематику друкувалися навіть у всесоюзному журналі «Наука и религия»[6].

«Антирелігійна тематика займає одне з провідних місць у творчості вітчизняних майстрів пензля і різця»[7], – такі слова комуністичні ідеологи вклали в уста одного із класиків закарпатської школи живопису, члена Спілки художників СРСР, який ось уже півтора десятиліття змушений був писати у стилі «соцреалізму» З. Шолтеса.

Прикладом витонченої роботи комуністичних ідеологів може служити на перший погляд «нейтральна», з точки зору атеїстичної пропаганди, стаття І. Кудієнка «Про походження людини»[8]. Вона поміщена в рубриці: «Відповідаємо на питання читачів». Так, колгоспника Ю. Міцовду з сільгоспартілі ім. Леніна Великоберезнянського району зацікавило питання звідки і як появилася людина на землі. Кандидат медичних наук, завідувач кафедрою Ужгородського державного університету «спростовує» створення людини Богом

[1] Там само.

[2] ГОЛОВАХА И. *Классики украинской литературы в борьбе против религии*. In: Советское Закарпатье. 1954. 12 октября. с. 2.

[3] ДОВГАЛЮК П. *Антирелігійні мотиви в творчості Т.Г. Шевченка*. In: Закарпатська правда. 1960. 9 березня. с. 3-4.

[4] ЧЕНДЕЙ І. *Задушна субота*. In: Закарпатська правда. 1954. 5 вересня. с. 3.

[5] МЕЛЬНИК Г. *З божою поміччю….* In: Закарпатська правда. 1960. 20 вересня. с. 4.

[6] ШАМАРО А. *Сатана и чаша*. In: Наука и релігія. 1962. март. №3. с. 38-41; БОЙКО С. *Осиные гнезда*. In: Наука и релігія. 1962. октябрь. №10. с. 32-35.

[7] ШОЛТЕС З. *Викриваючи брехню і мракобісся. Антирелігійні мотиви в творчості вітчизняних художників*. In: Закарпатська правда. 1960. 3 вересня. с. 4.

[8] КУДІЄНКО І. *Про походження людини*. In: Закарпатська правда. 1954. 29 вересня. с. 3.

і відповідає, опираючись на вчення Ч. Дарвіна та Ф. Енгельса що «лише наука озброєна всеперемагаючим вченням марксизму-ленінізму зуміла правильно пояснити походження людини на землі»[1].

Таким чином, хрущовський період правління в СРСР із-за відносної демократизації, гуманізації політичного та громадського життя дослідники справедливо називають «Відлигою». Але це зовсім не стосувалося державно церковних відносин. Держава і надалі бореться із церквою, одним із проявів цієї боротьби, може служити антирелігійна та атеїстична пропаганда. Найкраще її прослідковуємо на сторінках закарпатської обласної преси («Закарпатська правда», «Советское Закарпатье»). Тут публікувалися різноманітні статті, кореспонденції, нариси, рецензії і анотації на нові книги та інші матеріали з питань атеїзму.

У обласних газетах навіть велися антирелігійні рубрики «Розвіємо релігійний дурман», «Природа, суспільство, релігія» («Закарпатська правда»), «Религия – опиум для народа» («Советскоє Закарпатье»). Тут публікувалися виступи комуністичних антирелігійних пропагандистів, лекторів, науковців, а також листи колишніх віруючих та служителів культу, які порвали з релігією і тепер, на догоду комуністам-атеїстам, всіляко паплюжили її.

Видами антирелігійної пропаганди були також колективне прочитання і обговорення книг і брошур антирелігійного змісту, проведення тематичних вечорів на антирелігійні теми, організація різного роду антирелігійних виставок, підготовки і публікації збірників документів, атеїстичне виховання в школі. Слід відзначити, що антирелігійна агітація велася проти всіх існуючих на той час на Закарпатті конфесій, але головним чином проти найбільшої з них православної. Головним своїм завданням у цей час комуністи бачили швидку розбудову атеїстичного суспільства.

[1] КУДІЄНКО І. *Про походження людини*. In: Закарпатська правда. 1954. 29 вересня. с. 3.

Список джерел та літератури:

Атеїзм. In: Словник української мови. Академічний тлумачний словник (1970-1980). Т 1. 1970, с. 70. URL: http://sum.in.ua/s/atejizm [дата звернення 22.10.2018].

БАЗИКІН В. *Штучні супутники Землі і релігійні сказання про небо*. In: Закарпатська правда. 1958. 2 квітня. с. 3.

БЕРЕЗОВЧУК М. *«Християнський соціалізм» на службі імперіалістичної реакції*. In: Закарпатська правда. 1954. 6 липня. с. 3.

БЕССАРДИНСЬКИЙ А. *Мовою документів і фактів*. In: Закарпатська правда. 1954. 25 серпня. с. 2.

БИЛИНЕЦ С. *За монастырскими стенами*. In: Советское Закарпатье. 1959. 21 июля. с. 4.

БИЛИНЕЦ С. *Молодежь должна это знать*. In: Советское Закарпатье. 1959. 2 августа. с. 3.

БІЛЕЙ П. *Пропаганда природничо-атеїстичних знань*. In: Закарпатська правда. 1954. 21 вересня. с. 3.

БІЛОУСОВ В. *Класики марксизму-ленінізму про ставлення комуністичної партії до релігії*. In: Закарпатська правда. 1954. 9 вересня. с. 2.

БОБИК В. *Почему я стал атеїстом*. In: Советское Закарпатье. 1954. 20 августа. с. 2.

БОЙКО С. *«Божі помічники»*. In: Закарпатська правда. 1962. 13 лютого. с. 4.

БОЙКО С. *«Свята обитель» Параскеви*. In: Закарпатська правда. 1962. 30 серпня. с. 4.

БОЙКО С. *Осиные гнезда*. In: Наука и релігія. 1962. октябрь. №10. с. 32-35.

БОЦЮРКІВ Б. *Українська Греко-Католицька Церква і Радянська держава (1939-1950*. Львів: Видавництво Українського Католицького Університету, 2005. 268 с.

ВОВЧОК П. *Как монастирь калечил мою жизнь*. In: Советское Закарпатье. 1959. 18 июля. с. 2.

ВОЩЕПИНЕЦЬ В. *Так я позбувся релігійного дурману*. In: Закарпатська правда. 1960. 2 березня. с. 3.

ГАВРИИЛ (КРИЗИНА), игумен. *Православная Церковь в Закарпатье (век XX)*. К., 1999. 198 с.

ГЛЕБА І. *Відрікаюсь від сану священика*. In: Закарпатська правда. 1961. 8 липня. с. 3.

ГЛЕБА І. *Люди йдуть до світла*. In:Закарпатська правда. 1963. 11 січня. с. 3.

ГОЛОВАХА И. *Классики украинской литературы в борьбе против религии*. In: Советское Закарпатье. 1954. 12 октября. с. 2.

ГОЛОВАХА І. *Класики української літератури в боротьбі проти релігії* In: Закарпатська правда. 1954. 14 жовтня. с. 2.

ГРИГОР'ЄВ О., САВЧУК І. *«Чому я перестав вірити в бога»*. In: Закарпатська правда. 1958. 5 січня. с. 2.

ГУРЖІЙ І. *Релігійні свята та їх походження*. In: Молодь Закарпаття. 1955. 5 січня. с. 3-4.

ДАНИЛЕЦ Ю. *Реакция населения Закарпатья на антирелигиозную политику на рубеже 1950-1960 гг.* In: Государство, общество, церковь в истории России XX-XXI веков. Материалы XIV Международной научной конференции (Иваново, 18-19 марта 2015 г.). Иваново: Издательство «Ивановский государственный университет», 2015. Часть 1. с. 451-458.

ДАНИЛЕЦЬ Ю. *Радянська преса проти православного чернецтва та монастирів на Закарпатті (1950-1960 рр.).* In: PRAVOSLAVNY BIBLICKY ZBORNIK. Горлице. – II. 2015. с. 136-149.

ДАНИЛЕЦЬ Ю.В. *Сповідниця імені Христового. Життєвий шлях ігумені Параскеви (в схимі Ніни) (Прокоп) (30.04.1896 – 4.04.1967), настоятельки Липчанського та Мукачівського православних монастирів*. Ужгород: видавництво «ПП Мульти Арт», 2014. 294 с.

ДАРМАНСЬКИЙ П. *Чому я порвав з релігією*. In: Закарпатська правда. 1958. 2 березня. с. 4.

ДАШКЕВИЧ В. *Боротьба науки проти релігії*. In: Закарпатська правда. 1954. 23 вересня. с. 2.

ДОВГАЛЮК П. *Антирелігійні мотиви в творчості Т.Г. Шевченка*. In: Закарпатська правда. 1960. 9 березня. с. 3-4.

ДУРАН Г. *Трагедия моей юности*. In: Советское Закарпатье. 1958. 8 апреля. с. 2.

ЖИВОТОК В. *Узагальнено досвід атеїстичної пропаганди*. In: Закарпатська правда. 1960. 10 червня. с. 2.

ЗОЦ В.А. *Православие и культура: факты против домыслов*. К.: Политиздат Украины, 1986. 223 с.

КАПІТАН *Л. Антирелігійний курс влади щодо римо-католицької церкви у Закарпатті (1945-1955 рр.)*. In: Український історичний журнал. 2013. № 5. с. 157-168.

КАПІТАН *Л. Етнокультурний розвиток Закарпаття у контексті радянізації краю, 1944-1964 рр.* К.: Варта, 2013. 582 с.

КАЧІЙ Ю. *Релігія – запеклий ворог народу (Католицтво на Закарпатті в XVI-XV II ст.)* . In: Молодь Закарпаття. 1954. 5 вересня. с. 3.

КИСЕЛЬОВ А. *Куди кличуть дзвони?* In: Закарпатська правда. 1964. 27 травня. с. 3.

КОВАЧ *Д. Як вони пристосовуються*. In: Молодь Закарпаття. 1961. 10 лютого. с. 3.

Конституция (Основной закон) Союза Советских Социалистических Республик (утверждена постановлением Чрезвычайного VIII Съезда Советов Союза Советских Социалистических Республик от 5 декабря 1936 г.). URL: http://constitution.garant.ru/history/ussr-rsfsr/1936/red_1936/3958676/chapter/10/#block_1010 [дата звернення: 25.11.2018]

КОНЯЕВ А., АРТЕМЬЕВ А. *Сердце бессердечного мира. Как родился и умер советский научный атеизм*. URL: https://lenta.ru/articles/2013/08/09/atheism/ [дата звернення 22.10.2018].

КОСТЕНКО М. *Питання атеїзму*. In: Закарпатська правда. 1958. 12 квітня. с. 2.

КОЧИШ В. *От религиозного мрака к свету жизни.* In: Советское Закарпатье. 1959. 17 июля. с. 4.

КУДІЄНКО І. *Про походження людини*. In: Закарпатська правда. 1954. 29 вересня. с. 3.

ЛАСТОВЕЦКИЙ В. *Учение И.П. Павлова и религия*. In: Советское Закарпатье. 1954. 26 сентября. с. 3.

ЛЕДНЕЙ К. *Реакционная сущность религиозной идеологии*. In: Советское Закарпатье. 1954. 28 августа. с. 2.

ЛЕШКО О. *Протестантські громади Закарпаття 1945-1991 рр.*: автореф. дис... канд. іст. наук. Ужгород, 2008. 22 с.

МАКИВЧУК А. *«Заведение» монахини Добош*. In: Советское Закарпатье. 1959. 30 августа. с. 3.

МАЛАХОВСЬКИЙ С., ЧУБАР Б. *Мракобіси* . In: Молодь Закарпаття. 1961. 30 червня. с. 3.

МАРКУЦА С. *Михайло не пішов до сектантів*. In: Закарпатська правда. 1960.17 березня. с. 4.

МАТОЛА И. *Улучшилась антирелигиозная пропаганда.* In: Советское Закарпатье. 1954. 15 октября. с. 2.

МЕЛЬНИК Г. *З божою поміччю*…. In: Закарпатська правда. 1960. 20 вересня. с. 4.

МЕРЕСИЙ Ю. *Что такое отпуста?* In: Советское Закарпатье. 1959. 23 июня. с. 4.

МЕРЕСІЙ Б. *Як монастир калічив моє життя (записки колишнього ігумена)*. In: Закарпатська правда. 1958. 9 березня. с. 3.

МЕРЕСІЙ Ю. За брамою монастиря. Ужгород: Закарпатське обласне видавництво, 1960. 140 с.

МЕРЕСІЙ Ю. *Кому «заповіді» допомагали, а кому заважали*. In: Закарпатська правда. 1958. 17 травня. с. 3; МЕРЕСІЙ Ю. *Кому «заповіді» допомагали, а кому заважали*. In: Закарпатська правда. 1958. 30 травня. с. 2.

МЕРЕСІЙ Ю. *Кому «заповіді» допомагали, а кому заважали*. In: Закарпатська правда. 1958. 17 травня. с. 3.

МІЩАНИН В. *Антирелігійна і атеїстична пропаганда на Закарпатті в постсталінське десятиліття*. In: Наукові записки Богословсько-історичного науково-дослідного центру імені архімандрита Василія (Проніна). Ужгород: Карпати, 2015. № 4. с. 339-361.

МІЩАНИН В. *Висвітлення питань релігії і церкви в комуністичній пресі Закарпаття 1944 – початку 1950-х рр.* In: Наукові записки Богословсько-історичного науково-дослідного центру імені архімандрита Василія (Проніна). Ужгород: Карпати, 2018. №5. с. 177-184.

МІЩАНИН В., ДАНИЛЕЦЬ В. *Мукачівський Свято-Миколаївський монастир в 1948-1991 рр.: соціально-економічний розвиток*. In:

Наукові Записки Богословсько-історичного науково-дослідного центру імені архімандрита Василія (Проніна). Ужгород: Карпати, 2013. №2. с. 78-85.

МОЧКІН С. *Законодавча база антирелігійних кампаній другої половини 1940-х – початку 1960-х рр. у Радянському Союзі: формування, зміст, результати*. In: Науковий вісник Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки : наук. журнал. Луцьк. Історичні науки, 2015, №7 (308). с. 57-62.

НЕТОЧАЄВ В. *Книга, що викриває найлютіших ворогів людства*. In: Закарпатська правда. 1954. 11 вересня. с. 3.

О вреде религиозных предрассудков и суеверий. Беседа агитатора А.А.Беляевой с колхозниками на молотильном току в сельхозартели имени Сталина, Ужгородского района. In: Советское Закарпатье. 1954. 13 августа. с. 2.

ПЕРЕЦЬ В. *Чому я перестав вірити у бога*. In: Закарпатська правда. 1958. 23 березня. с. 3.

ПЕТРЕНКО К. «*Супутник атеїста*» . In: Закарпатська правда. 1960. 28 січня. с. 2.

ПОПОВИЧ В. *Не вірте свідкам бога Єгови.* In: Закарпатська правда. 1958. 29 березня. с. 3-4.

ПОХИЛЕВИЧ Д. *Ватікан – агент американського імперіалізму*. In: Закарпатська правда. 1954. 14 серпня. с. 4; ПОП И. *Жалкие потуги Ватикана*. In: Советское Закарпатье. 1959. 9 мая. с. 3; БОЙКО С. *Ім'ям Божим….* In: Закарпатська правда. 1960. 28 серпня. с. 3.

ПРОКОФ'ЄВ В. *Наука і релігія*. In: Закарпатська правда. 1954. 14 вересня. с. 3-4.

ПРОКОФЬЕВ В. *Наука и религия*. In: Советское Закарпатье. 1954. 14 сентября.

Проти релігійного обману. In: Закарпатська правда. 1954. 11 серпня. с. 3.

Религиозное сектантство и его реакционная сущность (Из лекции С.Д. Машина прочитанной в клубе села Антоновка Ужгородского района). In: Советское Закарпатье. 1954. 24 августа. С. 3-4; НЕСУХ М. *Я пориваю з сектою*. In: Закарпатська правда. 1962. 10 січня. с. 4.

РІШКО М. *Їхні обличчя*. In: Закарпатська правда. 1961. 22 грудня. с. 4.

САПСАЙ А. *Буржуазна ідеалістична філософія – опора релігії*. In: Закарпатська правда. 1954. 20 жовтня. с.2.

САПСАЙ А. Роль соціалістичної ідеології в боротьбі з релігійними забобонами. In: Закарпатська правда. 1954. 10 серпня. с. 2.

СЕРГІЄНКО В. *Лекційна пропаганда у системі антирелігійної політики радянської держави у 1950-их роках*. In: Історична пам'ять : наук. зб. Вип. 37. Полтава: ПНПУ імені В. Г. Короленка, 2017. с. 54-58. http://dspace.pnpu.edu.ua/bitstream/123456789/9929/1/Serhiienko.pdf

СТОЦЬКИЙ Я. *Атеїстична пропаганда у контексті обмеження свободи совісті в західних областях України (1954-1959 рр.)*. In: Історія України. Маловідомі імена, події, факти (збірник наукових статтей). Київ, 2007. URL:. http://www.info-library.com.ua/books-text-10557.html [дата звернення 22.10.2018].

ТАРАНЕНКО В. *Релігія – ідеологічна зброя експлуататорських класів*. In: Закарпатська правда. 1954. 16 вересня. с. 3.

ТОРБИЧ В. *Давайте відкинемо релігійний дурман.* In: Закарпатська правда. 1958. 13 квітня. с. 3.

ТУРЧАНІНОВ Я. *Про пасхальні свята*. In: Закарпатська правда. 1962. 18 квітня. с. 4.

ТУРЯНИЦЯ Г. *Більше уваги атеїстичному вихованню молоді*. In: Закарпатська правда. 1958. 7 червня. с. 3.

Усилить антирелигиозную пропаганду. In: Советское Закарпатье. 1954. 26 сентября. с. 2.

ЦЕРКУВНИК М. *Хай терном заростуть стежки монастирські*. In: Закарпатська правда. 1960. 24 липня. с. 4.

ЧЕНДЕЙ І. *Задушна субота*. In: Закарпатська правда. 1954. 5 вересня. с. 3.

ЧУБУКОВ Я. *Про антинародну діяльність уніатської церкви і монастирів у 1917-1921 рр.* In: Закарпатська правда. 1958. 25 червня. с. 3.

ЧУБУКОВ Я. *Сектанство і його реакційна суть.* In: Закарпатська правда. 1954. 10 липня. с. 3-4.

ШАМАРО А. *Сатана и чаша*. In: Наука и релігія. 1962. март. №3. с. 38-41.

Широко развернуть научно-атеистическую пропаганду. In: Советское Закарпатье. 1954. 4 августа. с. 1.

Ширше розгортати науково-атеїстичну пропаганду. In: Закарпатська правда. 1954. 11 серпня. с. 1.

ШОЛТЕС З. *Викриваючи брехню і мракобісся. Антирелігійні мотиви в творчості вітчизняних художників*. In: Закарпатська правда. 1960. 3 вересня. с. 4.

ЯЦЕНКО Б. *Атеїстичне виховання учнів*. In: Закарпатська правда. 1963. 4 січня. с. 2.

„LAZÁR, POĎ VON!"
(Fragment príbehu z Jn 11, 1–45)

doc. ThDr. Ján HUSÁR, PhD.

Zázraky, ktoré vykonal náš Spasiteľ Isus Christos počas svojho pozemského pôsobenia, neboli hlavným cieľom Jeho príchodu na Zem. Neprišiel, aby uzdravoval telesné choroby či kriesil ľudí späť k pozemskému životu, no prišiel, aby spasil človeka, zachránil ho a daroval človeku život večný. Samozrejme, Jeho zázraky, či už v očiach očitých svedkov, či v očiach apoštolov a evanjelistov, boli mocným dôkazom Jeho božského pôvodu, Jeho Božej moci. Christos ich konal kvôli milosrdenstvu a láske k človeku, pre posilnenie či zasiatie viery, či k odpusteniu hriechov. Napriek tomu, v Evanjeliu nie sú Christove zázraky centrom evanjeliovej blahozvesti, no je to Jeho spasiteľná činnosť smerujúca k spáse človeka cez dobrovoľnú smrť Christa na kríži a Jeho Vzkriesenie.

Zázraky uzdravovaní, ktoré vykonal Isus Christos, boli svedectvom Jeho moci nad chorobami aj hriechom človeka. Vyhnania démonov boli svedectvom Jeho moci nad svetom netelesných bytostí. Zázračné rozmnoženie chlebov, rýb, utíšenie búrky zas svedčili o Jeho moci nad prírodou a jej živlami. Preobrazenie zas poukázalo na Jeho Božstvo a slávu. No a sú tu aj zázraky, ktoré poukazujú na Jeho moc nad životom a smrťou – tri vzkriesenia ľudí, ktoré však majú nerozdeliteľný súvis s najväčšou a najslávnejšou evanjeliovou udalosťou – Vzkriesením Isusa Christa.

O vzkriesení Lazára a udalostiach s tým spojených hovorí len evanjelista Ján Bohoslov (Jn 11, 1–45). Text Evanjelia znie: *„[1] Bol chorý istý Lazár z Betánie, z dediny Márie a jej sestry Marty. [2] Mária, ktorej brat Lazár bol chorý, bola tá, ktorá pomazala Hospodina myrhou a poutierala Mu nohy svojimi vlasmi. [3] Preto Mu sestry poslali odkaz: „Hospodine, ten, ktorého miluješ, je chorý." [4] Keď to Isus počul, povedal: „Táto choroba nie je na smrť, ale na Božiu slávu, aby ňou bol oslávený Syn Boží." [5] Isus mal rád Martu, jej sestru a Lazára. [6] Keď teda počul, že je chorý, zostal ešte dva dni na mieste, kde bol. [7] Až potom povedal učeníkom: „Poďme opäť do Judska." [8] Učeníci Mu povedali:*

„Rabbi, len nedávno Ťa Židia chceli ukameňovať a zasa tam ideš?“ 9 Isus odpovedal: „Či nemá deň dvanásť hodín? Kto chodí vo dne, nepotkne sa, lebo vidí svetlo tohto sveta. 10 Ale kto chodí v noci, potkne sa, lebo mu chýba svetlo.“ 11 Toto povedal a potom im hovoril: „Lazár, náš priateľ, usnul, ale idem ho zobudiť.“ 12 Učeníci mu povedali: „Hospodine, ak usnul, ozdravie.“ 13 Lenže Isus hovoril o jeho smrti, a oni si mysleli, že hovorí o obyčajnom spánku. 14 Vtedy im Isus povedal otvorene: „Lazár zomrel. 15 A kvôli vám som rád, že som tam nebol, aby ste uverili. Ale poďme k nemu!“ 16 Tomáš, nazývaný Didymus, povedal ostatným učeníkom: „Poďme aj my, aby sme zomreli s Ním.“ 17 Keď tam Isus prišiel, zistil, že je už štvrtý deň v hrobe. 18 Betánia bola blízko Jeruzalema, vzdialená asi na pätnásť stadií. 19 A tak mnohí zo Židov prišli k Marte a Márii, aby ich potešili (v zármutku) nad ich bratom. 20 Keď Marta počula, že prichádza Isus, vyšla Mu naproti. Mária však sedela doma. 21 Tu povedala Marta Isusovi: „Hospodine, keby si bol býval tu, môj brat by nebol zomrel. 22 Ale aj teraz viem, že o čokoľvek prosíš Boha, Boh ti to dá.“ 23 Isus jej povedal: „Tvoj brat vstane z mŕtvych.“ 24 Marta Mu na to: „Viem, že vstane pri vzkriesení v posledný deň.“ 25 Isus jej povedal: „Ja som vzkriesenie i život. Kto verí vo mňa, bude žiť, aj keď zomrie. 26 A nikto, kto žije a verí vo mňa, nezomrie naveky. Veríš tomu?“ 27 Povedala mu: „Áno, Hospodine, ja som uverila, že Ty si Christos, Syn Boží, ktorý mal prísť na svet.“ 28 A keď to povedala, odišla potichu, zavolala svoju sestru Máriu a hovorila jej: „Učiteľ je tu a volá ťa.“ 29 Keď to ona počula, rýchlo vstala a šla k Nemu. 30 Isus totiž ešte nevošiel do dediny, ale bol stále na mieste, kde Mu Marta vyšla naproti. 31 Keď Židia, ktorí boli s ňou v dome a potešovali ju, videli, že Mária rýchlo vstala a vyšla von, pobrali sa za ňou, lebo si mysleli, že ide k hrobu plakať.“ 32 Keď Mária prišla na miesto, kde bol Isus a zazrela Ho, padla Mu k nohám a povedala: „Hospodine, keby si bol býval tu, môj brat by nebol zomrel.“ 33 Tu Isus, keď videl, ako plače a ako plačú aj Židia, ktorí s ňou prišli, zachvel sa v duchu a rozrušený 34 povedal: „Kde ste ho položili?“ Povedali Mu: „Hospodine, poď sa pozrieť!“ 35 A Isus zaplakal. 36 Židia povedali: „Hľa, ako ho miloval!“ 37 No niektorí z nich hovorili: „A nemohol Ten, čo otvoril oči slepému, urobiť, aby aj tento nezomrel?!“ 38 Isus sa znova rozochvel a pristúpil k hrobu. Bola to jaskyňa a na nej ležal kameň. 39 Isus povedal: „Odvaľte kameň!“ Marta, sestra zosnulého, Mu povedala: „Hospodine, už zapácha, veď je štyri dni v hrobe.“ 40 Isus jej vravel: „Nepovedal som ti, že ak budeš veriť, uvidíš Božiu slávu?“ 41 Odvalili teda kameň,

kde ležal mŕtvy. A Isus pozdvihol oči k nebu a povedal: „Otče, ďakujem ti, že si ma vypočul. 42 Ja som vedel, že ma vždy počuješ, ale povedal som to kvôli ľudu, ktorý tu stojí, aby uverili, že si ma Ty poslal." 43 Keď to povedal, zvolal mocným hlasom: „Lazár, poď von!" 44 A mŕtvy vyšiel, nohy a ruky mal ovinuté plátnom a tvár obviazanú šatkou. Isus im povedal: „Porozväzujte ho a nechajte ho odísť!" 45 Vtedy mnohí zo Židov, ktorí prišli k Márii a videli, čo Isus urobil, uverili v Neho. 46 No niektorí z nich odišli k farizejom a porozprávali im, čo Isus urobil."

Zázrak vzkriesenia Lazára má v evanjeliovej blahozvesti veľký význam a spomedzi Christových zázrakov, ktoré sa týkali človeka, zaujíma centrálne miesto. V prvom rade je to akoby finálny zázrak, ktorým Christos končí svoje didakticko-misijné pôsobenie a ktorým už pripravuje seba a svojich učeníkov k posledným udalostiam Jeho pozemskej púte – dobrovoľnej smrti na kríži a Vzkrieseniu. A taktiež je to zázrak, ktorý mal veľký význam pre mnohých Jeho učeníkov a židovský národ vo všeobecnosti, pretože tu nemohlo byť ani reči či pochybností o pravosti zázraku vzkriesenia už štyri dni mŕtveho, mnohým veľmi známeho, Lazára z Betánie. Samozrejme kulmináciou celého spasiteľného diela Christa bude až Jeho vlastné Vzkriesenie, no navrátenie k životu Lazára s ním veľmi úzko súvisí, čoho dôkazom je aj starobylá bohoslužobná prax Pravoslávnej Cirkvi, ktorá počnúc sviatkom vzkriesenia Lazára začínala obdobie tzv. Kvetnej triódy. A taktiež aj tropar sviatku už predznamenáva Christovo svetlé Vzkriesenie: „Ѻбщее воскр҃сїе пре́жде твоего́ стр҃сти оу҃вѣ́рѧ, и҆з҆ ме́ртвыхъ воздви́гл҃ъ є҆сѝ ла́зара хр҃стѐ бо́же. тѣ́мже и҆ мы̀ ꙗ҆́кω ѻ҆́трокы побѣ́ды зна́мєнїѧ носѧ́ще, тебѣ̀ побѣди́телю сме́рти вопїе́мъ: ѡ҆сáннa въ вы́шнихъ, бл҃гослове́нъ гра́дый во и҆́мѧ гд҃не." (*Všeobecné vzkriesenie pred Tvojím utrpením potvrdzujúc, pozdvihol si z mŕtvych Lazára, Christe Bože. Týmto aj my ako deti nosiace znamenia víťazstva, Tebe, víťazovi nad smrťou, spievame: Hosana na výsostiach, blahoslovený prichádzajúci v mene Hospodinovom*).

V spomínanom Evanjeliu podľa Jána je udalosť vzkriesenia Lazára presne uprostred Evanjelia, deliac ho tak na dve časti. Prvých desať kapitol hovorí o Christovom takmer tri a pol ročnom pôsobení uprostred vyvoleného národa, jedenásta kapitola je celá o vzkriesení Lazára

a nasledujúcich desať kapitol sa už plne venuje posledným dňom pozemského života Spasiteľa. Tento historický príbeh je jeden z najpodrobnejšie opísaných Christových zázrakov. Obsahuje mnoho materiálu pre novozákonnú christológiu, keďže sa v ňom detailne opisuje Christos aj ako Boh a aj ako človek. Črty Jeho ľudskej prirodzenosti sú tu popísané dôkladne a Jeho Božská moc je tu opísaná veľmi jasne.

Celý evanjeliový príbeh o Vzkriesení Lazára pozostáva z troch častí. Prvá časť sa odohráva ešte v Zajordánsku, kde sa Spasiteľ dozvedá o Lazárovej chorobe (Jn 11, 1–16), druhá časť sa odohráva pri Betánii na mieste stretnutia sa Christa so sestrami Lazára, najprv Martou a potom Máriou (Jn 11, 17–34) a tretia časť sa odohráva pri hrobe zosnulého Lazára (Jn 11, 35–46). My popíšeme poslednú tretiu časť príbehu, ktorej centrom by mohli byť Christové slová: *„Lazár, poď von!"*

Po rozhovore s Lazárovými sestrami a výzve, aby sa Isus išiel pozrieť na miesto, kde pochovali Lazára, sa celý sprievod pohol smerom k hrobu. Keď prišli k hrobu Isus zaplakal. Dôvodov mohlo byť viacero – plač nad Lazárom, ktorý síce mnohí prítomní ocenili (*„Hľa, ako ho miloval!*), no nebol v Jeho očiach opodstatnený, keďže ho ide vzkriesiť z mŕtvych; – plač nad smrťou všeobecne, pretože človeka Boh stvoril pre život večný, no neposlušnosťou prarodičov vošiel do sveta hriech a jeho dôsledkom aj smrť, a tu pred Ním je toho všetkého dôkaz: mŕtvy Lazár; – alebo plač nad prítomnými Židmi, ktorý navonok trúchlili, navonok uverili, no vo vnútri ostali voči Nemu nevraživými a ľstivými, čo dokážu o pár dní. Jedným z dôvodov, prečo sa Hospodin rozhodol vykonať tento zázrak vzkriesenia, bol aj ten, aby tí, ktorí boli voči Nemu naklonení nepriateľsky, mali dostatok času na pokánie, na zmenu svojho postoja k Nemu a uverili v Neho ako Mesiáša. No žiaľ, nestalo sa, niektorí z prítomných hneď po zázraku šli k farizejom a rozpovedali im, čo sa udialo. Nie kvôli viere, no kvôli nenávisti a závisti. Keď Ho teda sestry Lazára vyzvali, aby šiel s nimi k hrobu, Christos a všetok národ prešiel na to miesto. Tu Isus, ako sme spomenuli, zaplakal. Mnohí sa vtedy rozpomenuli na predchádzajúce Christove zázraky uzdravení a tak sa niektorí z nich pýtajú: *„A nemohol Ten, čo otvoril oči slepému, urobiť, aby aj tento nezomrel?!"* Táto otázka by mala byť dôsledkom ich kladného vnútorného rozpoloženia a dojatia zo sĺz, ktoré videli na tvári

Spasiteľa. Lenže nebolo tomu tak. Táto otázka bola zákerným podpichnutím, ktorým chceli spochybniť vieru sestier a aj úprimne veriacich prítomných Židov. Podobne sa stane aj neskôr, keď pod krížom sa budú Christovi posmievať, či sa nedokáže sám zachrániť (pozri Lk 23, 35). Koľko zákernosti bolo v srdciach Židov! Akoby všetkým prítomným vraveli: Keby mohol urobiť s Lazárom ako s inými, nedopustil by jeho smrť. A keďže teraz plače, je zjavné, že nemohol urobiť nič. Christos však potlačil svoj smútok nad týmito Židmi a pristúpil k hrobu bližšie. Potom prikázal: *„Odvaľte kameň!"* – kameň z vchodu do jaskynného hrobu (*bola to jaskyňa a na nej ležal kameň*). Pri príchode do Betánie sa Isus dozvedel, že Lazár je už štyri dni v hrobe. To znamená, že bol už štyri dni mŕtvy. V Palestíne totiž kvôli teplému podnebiu pochovávali mŕtvych v ten istý deň, aby telo nezačalo tlieť a zapáchať ešte pred jeho položením do hrobu. Na štvrtý deň po smrti bolo telo zosnulého už v pokročilom štádiu rozkladu. Preto na Christovu výzvu odvaliť kameň prichádza okamžitá reakcia povahou dynamickej Marty: *„Hospodine, už zapácha, veď je štyri dni v hrobe."* Neverila Marta?, alebo prečo teda nastala takáto jej reakcia? Marta verila, no kvôli všetkým prítomným a aj nám vyslovila svoje slová – nielenže jej brat je skutočne mŕtvy, on je už v telesne pokročilom rozklade. Túto pravdu nám Cirkev zvestuje aj prostredníctvom ikony tejto udalosti, kde si ľudia, blízko stojaci pri vchode do hrobu, zakrývajú odevom tvár pre neznesiteľný zápach. Prečo štyri dni? Sú dva hlavné dôvody. Prvým je to, aby učeníci uverili v samotné Vzkriesenie Christa na tretí deň práve tým, že On sám vzkriesi človeka ležiaceho v hrobe ešte o deň dlhšie; druhým je samotná židovská viera v záhrobný život, ktorá učila, že duša zosnulého sa od tela definitívne odlúči po troch dňoch a tak všetci prítomní aj neprítomní na tejto udalosti nebudú môcť nikdy pochybovať, že Lazár nebol naozaj mŕtvy. Christova odpoveď Marte nebola smerovaná iba k nej. Práve naopak, bola adresovaná všetkým neveriacim Židom, čo stáli naokolo. Je potrebné v nej vidieť výchovný aspekt celej tejto udalosti vzkriesenia Lazára. Uvidieť Božiu slávu bolo pre Židov nemysliteľné. Verili, že to je znamenie ich konca – smrti. Tu však Christos ukazuje opak – uvidia Božiu slávu v prinavrátení k životu, v zázraku vzkriesenia človeka. Keď bol kameň z hrobu odvalený, Isus obrátil svoj zrak

smerom k nebu a povedal: *„Otče, ďakujem ti, že si ma vypočul. Ja som vedel, že ma vždy počuješ, ale povedal som to kvôli ľudu, ktorý tu stojí, aby uverili, že si ma Ty poslal."* Nasledoval teda modlitba k Nebeskému Otcovi. A v tom sa odkrýva tretia pravda o Christovi v tomto príbehu. Totiž že Spasiteľ nič nekoná svojvoľne, hoci svojou vlastnou vôľou, ktorá je v plnosti v súlade s vôľou Otca, ktorý Ho poslal k ľuďom. Preto povedal „*ďakujem ti, že si ma vypočul*", nie to, že *ma vypočuješ*, pretože ich vôľa je totožná. No aby okolostojaci verili, že to nekoná mocou démonov, čo sa mu vždy snažili dokázať, hovorí o tom, že tento zázrak, ako aj ostatné, koná mocou svojej jednoty s Bohom Otcom. Po týchto slovách vyslovuje Isus tie v tomto príbehu najpodstatnejšie: „*Lazár, poď von!*" Tieto slová zazneli mocným hlasom, čo dosvedčuje definitívne rozhodnutie Boha prinavrátiť život mŕtvemu a zároveň neprotirečiacu poslušnosť toho, ktorý bol Bohom stvorený – mŕtveho Lazára. A tak Lazár sám vyšiel z hrobu von. V duchovnom význame sa táto Božia výzva dotýka každého človeka, mŕtveho kvôli mnohým vlastným hriechom, aby vystúpil z temnoty svojho hriešneho života vedúceho k smrti a vyšiel do svetla, t.j. jasu svätého života v spoločenstve so svojím Stvoriteľom. Výstupu Lazára z hrobu nezabránili ani pohrebné ovíjadlá, ktoré až následne Christos prikázal z Lazára sňať. Mnohí uverili, no mnohí nie. V tom spočíva tragédia človeka. Ani zázrak vzkriesenia mnohým nepostačí k tomu, aby uverili a nasledovali svojho Spasiteľa – Darcu života.

Udalosť vzkriesenia Lazára je úzko spätá s udalosťou Vzkriesenia Christa. V prvej udalosti leží Lazár v hrobe štyri dni, v druhej leží Isus v hrobe tri dni; v prvej udalosti vychádza vzkriesený Lazár videný všetkými prítomnými obvitý pohrebnými povíjadlami a s látkou na hlave, v druhej udalosti vychádza Isus nikým nevidený bez povíjadiel a plátna, ktoré ostali v hrobe; v prvej i druhej udalosti sú zainteresovaní farizeji, veľkňazi aj národ; v prvej aj druhej udalosti majú významné miesto ženy – Lazárove sestry a ženy Myronosice. Avšak Lazár bol vzkriesený k životu na zemi, aby opäť časom zomrel, Christovo vzkriesenie však predznamenalo vystúpenie ľudskej prirodzenosti na nebo pre život večný.

Vzkriesenie Lazára Isusom Christom pred Jeho dobrovoľným utrpením, smrťou na kríži a Vzkriesením sa udialo preto, aby Spasiteľ po-

tvrdil nerozlučné zjednotenie v sebe božskej a ľudskej prirodzenosti, aby potvrdil skutočnosť svojho vlastného Vzkriesenia a aby potvrdil aj budúce všeobecné vzkriesenie všetkých ľudí. Taktiež preto, aby povzbudil učeníkov, ktorí, hoci často počuli od Christa slová o Jeho dobrovoľnom obetovaní sa, predsa len v nej kvôli ľudskej slabosti videli skôr prejav bezmocnosti než spasiteľnú ikonómiu. No kríž a smrť nie sú dôsledkom Spasiteľovej slabosti či bezmocnosti, sú prejavom Jeho lásky k človeku. Vzkriesením Lazára dáva svojím učeníkom poznať, že On je pánom nad životom a smrťou, ktorá Ho nijakým spôsobom nedokáže objať ani poraziť.

V udalosti vzkriesenia Lazára sa o Christovi odkryli tri pravdy: 1, je pravým Bohom, Božím Synom a prisľúbeným Mesiášom; 2, je zároveň skutočným človekom a 3, je poslaný Bohom Otcom a plní Jeho vôľu. A preto aj my máme byť: 1, pravým autentickým človekom stvoreným na Boží obraz a podobu; 2, po Božej blahodati Božími synmi a 3, byť tými, ktorí plnia vôľu Trojjediného Boha.

Použitá literatúra:

ИЛАРИОН (Алфеев), митрополит: *Иисус Христос. Жизнь и учение. Книга III. Чудеса Иисуса.* Издательство Сретенского монастыря. Москва 2017. ISBN 978-5-7533-1210-6.

ГЛУБОКОВСКИЙ, Н. Н.: *Библейский словарь.* Сергиев Посад – Джорданвилль 2007.

PRUŽINSKÝ, Š., prot.: *Evanjelium podľa Jána 4/2*. Metropolitná rada Pravoslávnej cirkvi na Slovensku. Prešov 2010. ISBN 978-80-969437-4-6.

PRUŽINSKÝ, Š., prot.: *Evanjelium podľa Jána 4/3*. Metropolitná rada Pravoslávnej cirkvi na Slovensku. Prešov 2011. ISBN 978-80-969-4376-0.

СИНАКСАРИ постной и цветной триодей. Москва 2009. ISBN 978-5-7429-0393-2.

APOŠTOLSKÉ USTANOVENIA A KÁNON KNÍH SVÄTÉHO PÍSMA

ThDr. Vladimír KOCVÁR, PhD.

Pri čítaní kánonov Pravoslávnej cirkvi sa niekedy môže zdať, že určité kánony si protirečia, sú v rozpore, či nesúlade. No tento dojem vzniká iba pri ich povrchnom čítaní. Najznámejším príkladom je 15. pravidlo Neocézarejského snemu, ktoré bolo upravené 16. pravidlom Trullského snemu a týkalo sa nesprávnej aplikácie textu Skutkov apoštolských ohľadne počtu diakonov. Nejde tu o zdanlivý protiklad, no opravu uznesenia, ktoré si zle vykladá text Skutkov apoštolských.

Podobne sa to môže javiť aj pri pravidlách týkajúcich sa kánonu kníh Svätého Písma. Hovoria o nich: 85. apoštolské pravidlo, 60. pravidlo laodicejského snemu, 33. pravidlo kartágenskeho snemu, pravidlo Atanáza Alexandrijského z jeho 39. listu o sviatkoch, pravidlo Amfilochija Ikonijského, pravidlo Gregora Teológa a 2. pravidlo Trullského snemu. Pri pozornom čítaní si možno všimnúť, že 85. apoštolské pravidlo a 2. pravidlo Trullského snemu spomínajú aj iné spisy ako ostatné pravidlá týkajúce sa kánonu kníh Svätého Písma.

85. apoštolské pravidlo hovorí: Дла всѣхъ вас, принадлежащихъ къ клиру и мірянъ, чтимыми и святыми да будутъ книги, ветхаго завѣта, мойсеовыхъ пять: … Наши же, то есть, новаго завѣта, евангелія четыре: матѳѣа, марка, лукѣ, іоанна. Павловыхъ посланій четыренадесять. Петрѣ послания два. Іоанна три. Іакова едино. Іуды едино. Климента послания два. И постановленія вамъ епископамъ мною климентомъ изреченныя въ осми книгахъ, [которыхъ не подобаетъ обнародовати предъ всѣми ради того, что въ нихъ тайственно,] и дѣянія наши апостольскія. (Книга правилъ, s. 27-28)

„Pre vás všetkých, patriacich ku kléru i laikom, nech sú ctenými a svätými knihy Starého Zákona, päť Mojžišových…Našich, teda Nového Zákona, štyri Evanjelia: Matúša, Mareka, Lukáša, Jána. Štrnásť Pavlových listov. Dva listy Petra, tri Jána, Jakuba jeden, Júdu jeden. Dva

listy Klimenta. Ustanovenia vám biskupom, vyslovené mnou, Klimentom, v ôsmich knihách (ktoré netreba zverejňovať všetkým, kvôli tomu, čo je v nich tajomné) a naše Skutky apoštolské."

Druhé pravidlo Trullského snemu hovorí: Прекра́снымъ и кра́йнагw тща́нїа достóйнымъ призна́лъ сéй свaты́й соборъ и тò, что́бы ѿны́нѣ, ко ѝсцѣлéнїю дyшъ и ко ѹврачева́нїю страстéй, твéрды и ненарyши́мы пребыва́ли прїа́тыа, и ѹтвержде́нныа бы́вшими прéжде на́съ свaтыми и блажéнными ѻтца́ми, а та́кже и на́мъ пре́данныа, и́менемъ свaтыхъ и сла́вныхъ ап҃óстолъ, ѻмьдесaтъ пя́ть пра́вилъ. Поели́кy же въ сѝхъ пра́вилахъ повелѣнò на́мъ прїима́ти ѻны́хъ же свaтыхъ ап҃óстолъ постановлéнїа, чрезъ̀ кли́мента пре́данныа, въ котóрыа нѣ́когда ѝномы́слящїе, ко вредy цр҃кви, привнесли́ нѣ́что подло́жное и чyждое благочéстїа, и помрачи́вшее для на́съ благолѣ́пнyю красотy бж҃éственнагw ѹчéнїа: то мы, ра́ди назида́нїа и ѹграждéнїа хр҃истїа́нскѣйшїа па́ствы, ѻныа кли́ментовы постановлéнїа благоразсмотри́тельнw ѹложи́ли… (Кни́га пра́вилъ, s. 71)

„Prekrásnym a hodným všetkej starostlivosti priznal tento svätý snem aj to, aby odteraz, k uzdraveniu duší a vyliečeniu vášní, pevnými a neporušiteľnými bolo osemdesiatpäť pravidiel, prijatých a potvrdených svätými a blaženými otcami, ktorí boli pred nami a taktiež aj nám boli dané menom svätých a slávnych apoštolov. Pretože v týchto pravidlách je nám prikázané prijímať ustanovenia svätých apoštolov, dané cez Klimenta, do ktorých kedysi inak zmýšľajúci vniesli čosi falošné a cudzie zbožnosti, čo nám zatemňuje nádhernú krásu Božského učenia, preto my, kvôli upevneniu a ochráneniu kresťanskej pastvy, sme, starostlivo zvážiac, dali bokom (zanechali) tieto Klimentove ustanovenia…"

V obidvoch pravidlách sa spomína spis Apoštolských ustanovení spojený s menom svätého Klimenta. V apoštolskom pravidle ako kniha kánonická a teda ctená a používaná, v pravidle Trullského snemu ako kniha obsahujúca herézy a teda odmietaná. Čo bolo dôvodom takejto zmeny v postoji k tejto knihe?

Apoštolské ustanovenia boli a sú veľmi dôležitou knihou, veľmi cenným zdrojom poznatkov o živote Cirkvi v prvých storočiach. Sú

považované za významný liturgicko-kánonický zborník a skladajú sa z viacerých diel z I. – III. storočia, no obsahujú aj originálne časti. V záhlaví je uvedené, že ich odovzdáva „Kliment, biskup a rímsky občan" (Постановления апостольские, s. 5), no dnes v patrológii prevláda názor, že pamiatka vznikla okolo roku 380. (Желтов 2001, c. 113). Skladajú sa z ôsmich kníh, každá z nich nesie svoje pomenovanie: 1. O laikoch, 2. O biskupoch, presbyteroch a diakonoch, 3. O vdovách, 4. O sirotách, 5. O mučeníkoch, 6. O rozkoloch, 7. O spôsobe života, ďakovaní a kresťanskom posvätení, 8. O daroch, rukopoloženiach a cirkevných kánonoch. Je potrebné si uvedomiť, že ide o zborník viacerých diel a tento zborník sa nám nezachoval v tej pôvodnej, prvej verzii, v ktorej bol v Cirkvi známy. Prvých šesť kníh obsahuje prerozprávaný text Didaskálie. Veľká časť siedmej knihy obsahuje prepracovaný text Didaché. Časť ôsmej knihy je podobný na tzv. Apoštolskú tradíciu a koniec ôsmej knihy tvoria Apoštolské pravidlá. Vidíme, že sú tu obsiahnuté kresťanské pamiatky prvých storočí a preto v spojení s menom svätého Klimenta bola táto kniha vo svojej dobe autoritatívnym textom.

Otázku vylúčenia tejto knihy z všeobecného používania (nie však jej zavrhnutie) nám dostatočne neobjasňujú ani výklady spomínaných pravidiel. Čítajúc komentáre Zonaru, Aristina či Valsamona (2000, s. 171-175) sa nedozvedáme nič konkrétne. Všetci konštatujú, že táto kniha bola časom dopĺňaná o nepravoslávne časti a tak bol jej pôvodný text porušený a skazený. O aké dodatky ide sa dozvedáme iba z fragmentov. Fótios vo svojom diele Bibliotéka hovorí o Apoštolských ustanoveniach ako o diele naplnenom rúhaniu sa Božiemu Synovi podľa učenia Ária. Teda spomína arianizmus. Pri pozornom čítaní dnešnej verzie Apoštolských ustanovení tak však nenachádzame ariánske tvrdenia, no môžeme tam nájsť skôr nepravoslávne učenie o Duchu Svätom. Ako vysvetľujú teológovia (Желтов 2001, c. 114), formulácie použité v texte nemusia znamenať nepravoslávne učenie, keďže boli bežné pri vyjadrovaní u otcov Cirkvi v prvých storočiach a názor o podriadenosti Svätého Ducha Bohu Synovi bola rozšírená v prednicejskom období. Spory o Svätom Duchu naplno prepukli v období II. všeobecného snemu, kedy bolo aj formulované učenie Cirkvi o Svätom Duchu. Nikodým Milaš (s. 440) spomína patriarchu Fótia a jeho názor, že v knihe Apoštolských

ustanovení sú iba tri sporné miesta, ktoré treba zavrhnúť, no sú to tak spoznateľné miesta, že ich vie nájsť každý. V spojení s Apoštolskými ustanoveniami sa spomínajú nielen Apoštolské pravidlá, no aj ďalšie, 17 pravidiel apoštola Pavla, 17 pravidiel apoštolov Petra a Pavla a dve pravidlá všetkých apoštolov. Tieto boli použité za základ zbierky, na ktorú napísal komentár Aristin a bola použitá ako východisko pre slovanskú Kormčuju knihu (Milaš 2004, s.12). Tieto pravidlá sa však v súčasných knihách pravidiel nenachádzajú. Toto vysvetľuje Zonara (2000, s. 173) vo svojom komentári 2. pravidla Trullského snemu keď hovorí, že okrem 85 apoštolských pravidiel nemajú byť prijímané žiadne iné pravidlá, aj keby boli pripisované apoštolom, pretože toto pravidlo rovnako zakazuje prijímať iné pravidlá, ktoré by boli hoci aj pod falošným menom.

Vidíme, že jasné rozuzlenie dôvodov vypustenia Apoštolských ustanovení z kánonických kníh je veľmi zložité. Sťažuje to veľmi silná autorita tohto diela v prvých storočiach, ako aj fakt, že do dnešných dní sa nám nezachovali v pôvodnej podobe, a je tak veľmi ťažké rekonštruovať ich prvotnú podobu. Tým zároveň strácame východisko pre porovnanie s neskoršími redakciami, či tými, ktoré poznáme v súčasnosti. Už samotné 85. apoštolské pravidlo konštatuje, že nemajú byť dané do rúk všetkým, kvôli tajomnostiam v nich obsiahnutým. Nič to však nemení na fakte výnimočnosti tohto diela, ktoré je jedným z najkrajších liturgicko-kánonických diel prvotnej Cirkvi.

Zoznam bibliografických odkazov:

Кни́га пра́вилъ свя́тыхъ апо́столовъ, свя́тыхъ собо́ровъ вселе́нскихъ и помѣ́стныхъ, и свя́тыхъ о́тецъ, 1992. Москва ISBN 5-85-28-0-135-6.

МИЛАШ, Н., 2004. *Правила Православне цркве с тумачењима I.* Београд. ISBN 86-82555-04-2.

Постановления апостольские, 2006. Свято-Троицкая Сергиева Лавра.

Правила святых апостол и святых отец с толкованиями, 2000. Москва: Паломник.

Правила святых вселенских соборов с толкованиями, 2000. Москва: Паломник.

ŠAK, Š, 2010. *Klimentova liturgia.* Tesaloniki : Monochromia. ISBN 978-960-93-2198-3.

ЖЕЛТОВ, М. С., 2001. Апостольские постановления. In: *Православная* энциклопедия. Том III. s. 113-119. ISBN 5-89572-008-0.

STAROZÁKONNÉ PREDOBRAZY SVÄTEJ EUCHARISTIE

Mgr. Ján PILKO, PhD.

V kontexte pravoslávnej eucharistickej teológie majú nezastupiteľné miesto, mnohé zázraky, ktoré učinil Boh v Starej Zmluve. Zvláštne miesto tu má zázrak stvorenia sveta aj ďalšie zázraky pri prorokovi Mojžišovi, z ktorých mnohé sa stali akýmsi predobrazom Eucharistie. Tieto zázraky pravoslávny teológovia používajú ako dôkaz, že všemohúci Boh môže zmeniť predložený eucharistický chlieb a víno na Telo a Krv Isusa Christa. Boh je nielen stvoriteľom tohto sveta, ale aj jeho zákonov, preto sa tieto zákony nachádzajú v jeho moci. Skutočnosť smrti starozákonných obiet zvierat a jedenie ich mäsa sú svätými Otcami považované za predobrazy tajiny reálneho eucharistického prijímania Tela a Krvi Christovej, ako aj Jeho obete. Aj Starozákonné prinášanie chlebov na obetu boli predobrazom prínosu chleba a vína na eucharistické obetovanie.

Už pád našich prarodičov do hriechu sa udial cez prijímanie plodov zo stromu poznania dobra a zla. Bolo potrebné, aby aj spása od hriechu a rozkladu prišla prostredníctvom prijímania „nového pokrmu", ktorým sa stalo pre nás vtelené Slovo – Isus Christos.

Jedenie mäsa starozákonných obiet bolo predobrazom eucharistického prijímania Tela a Krvi Isusa Christa. Už v Starej zmluve môžeme pozorovať predobrazy Eucharistie, o ktorej hovorí aj múdry kráľ Šalamún: „Poď sem a jedz s dobrou mysľou svoj chlieb," chlieb duchovný. „Poď a pi s pravdivým srdcom svoje víno a olej nech je vyliaty na tvoju hlavu."[1] Kráľ Dávid zase hovorí: „A chlieb pozdvihuje ľudské srdcia a rozradostňuje tvár olejom."[2]

Keď svätý Ambróz Milánsky hovoril k novopokrsteným členom Cirkvi, kladie im otázku „Vidím niečo iné (chlieb a víno), ako to je, že dostávam Telo Christovo? A aký na to máme dôkaz? Nie je to to, čo vytvorila príroda, ale čo posvätilo požehnanie, pretože sila požehnania

[1] Kaz 9, 7 – 8.
[2] Ž 103, 15

je väčšia, ako tá z prírody (prirodzenosť), pretože požehnaním sa príroda (prirodzenosť) sama mení".[1] Svätý Ambróz Milánsky je známy práve tým, že používa veľmi veľa predobrazov zo Starej Zmluvy. Ako ďalšie predobrazy môžeme vidieť v Mojžišovej knihe Exodus: Mojžiš držal palicu a Hospodin mu povedal: Hoď ju na zem! Keď ju hodil na zem, bol z nej had, takže Mojžiš pred ním utekal. Hospodin rozkázal Mojžišovi: Vystri ruku a chyť ho za chvost! — on vystrel ruku, chytil ho a v ruke sa mu zmenil na palicu.[2] Podobne sa to stalo aj v rieke Níl v Egypte, ktorá svoju prirodzenosť zmenila na krv, a potom sa znova zmenila na svoju prirodzenosť.[3] Židia boli z jednej strany obkľúčení Egypťanmi, ktorí ich prenasledovali, a z druhej Červeným morom. Mojžiš zdvihol palicu a voda v mori sa rozostúpila, vytvorila dve steny a Izraeliti tak mohli prejsť po suchom dne.[4] Tok rieky Jordán sa zastavil, keď nohy kňazov vstúpili aj s Archou do jeho vôd a keď prešli po suchu na druhú stranu, opäť sa vrátil do svojho pôvodného toku.[5] Keď boli Izraeliti smädní, Mojžiš sa dotkol palicou skaly a vytiekla z nej sladká voda[6], ktorá uhasila smäd Izraelitov aj ich dobytka. Ambróz Milánsky veľmi krásne k tomu hovorí: „Nie blahodať Božia pôsobila proti zákonom prírody, keď voda vyšla zo skaly proti prírode, keďže skala vodu neobsahuje?"[7]

Blahodať má väčšiu moc ako príroda, toto boli len predobrazy zo Starej zmluvy, kde požehnanie človeka (Mojžiša) malo silu zmeniť prirodzenosť, čo môžeme povedať o Božom posvätení prostredníctvom slov samotného Spasiteľa? Ambróz o tejto nebeskej moci hovorí: „*Lebo tajomstvo, ktoré prijímame sa uskutočňuje mocou Christovho slova. Keď už*

[1] PILKO, J.: 2013. *Katechéza a katechetické spisy v 4.-5. storočí.* Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2013, s. 80
[2] Ex 4, 3 – 4.
[3] Ex 7, 20.
[4] Ex 14, 16 – 21.
[5] Joz 3, 15 – 17.
[6] Ex 17, 6.
[7] PILKO, J.: 2013. *Katechéza a katechetické spisy v 4.-5. storočí.* Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2013, s. 80.

Eliášove slová mali takú moc, že zvolali oheň z neba a dážď v období veľkého sucha, nemá slovo Christa silu zmeniť prirodzenosť elementov?"[1]

Pri stvorení sveta Boh riekol a stalo sa, On rozkázal a všetko bolo stvorené.[2] *„Ak teda mohlo Christovo slovo z ničoho urobiť čo nebolo, nemôže to, čo je, premeniť na to, čím nebolo? Veď dať veciam novú prirodzenosť nie je menej, ako ju zmeniť."*[3] „Čiže víno a chlieb získavajú zbožtením nové vlastnosti a tým sa mení ich funkčnosť. Nie je to premena podstaty, ale zmena kvalít a funkčnosti posvätených darov."[4]

Svätý Cyril Alexandrijský objasňuje Božie prikázanie o „jedení mäsa" (gr.κρέα)[5] paschálneho Starozákonného baránka, kde učí , že nie krv krv zvieraťa, ale preobrazená Krv Bohočloveka bola príčinou záchrany od smrti židovských prvorodených detí, a samotná krv, ktorou potierali svoje príbytky, bola predobrazom utrpenia a smrti Spasiteľa.[6]

Sami o sebe „krvavé obety" Starej Zmluvy boli predobrazom skutočnej obety na Golgote. Zarezanie a obeť nemých zvierat, preliatie ich krvi pripomínalo a zobrazovalo „zaklanie" Isusa Christa za hriechy tohto sveta – píše svätý Ján Kronštadtský.[7]

Predobrazom eucharistického prijímania je aj biblická udalosť v čase putovania Izraelitov do zasľúbenej zeme, keď sa horké vody Máry zmenili na sladkú vodu.[8] Svätí Otcovia podávajú výklad na túto

---

[1] SCHAFF, P.: *On the Mysteries*. In: Ambrose: Selected Works and Letters. Grand Rapids, Michigan: Christian Classics Ethereal Library 2004, s. 574.

[2] Gen 1,1 – 31.

[3] SCHAFF, P.: *On the Mysteries*. In: Ambrose: Selected Works and Letters. Grand Rapids, Michigan: Christian Classics Ethereal Library 2004, cit. dielo. s. 509.

[4] PRUŽINSKÝ, Š.: *Byzantská teológia II. Doktrína*, cit. dielo, s. 312.

[5] „A v tú noc budú jesť mäso upečené na ohni, budete ho jesť s nekvaseným chlebom a s horkými zelinami" (Ex 12, 8)

[6] КИРИЛ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, 2001. *О манне и крастелях*. Москва. 2001. s.273 – 280.

[7] Св. ИОАНН КРОНШТАДТСКИЙ, 2014. *Живой колос с духовной нивы*, Издательство: Белорусская Православная церковь, 2014. s.165

[8] „Potom odišiel Mojžiš s Izraelitmi od Trstinového mora. Prišli na púšť Šúr. Tri dni putovali púšťou, ale vodu nenašli. Došli do Mary, no vodu z Mary nemohli piť, lebo bola horká. Preto sa volá Mara. Ľud reptal proti Mojžišovi: Čo budeme piť? On volal k Hospodinovi a Hospodin mu ukázal drevo. Keď ho hodil do vody, voda osladla. Tam dal Hospodin ľudu ustanovenie a právne predpisy, tam ho skúšal. Povedal: Ak budeš na-

udalosť, kde jed hriechu bol vyjadrený horkými vodami Máry. V horkých vodách Máry Boh cez predobraz kríža – „drevo ktoré hodil Mojžiš do vody" – zachránil Izraelitov, aby mohli piť vodu, ktorá ich zachránila od istej smrti. Práve cez pitie vody mohli uhasiť svoj smäd. Bez pitia by Židia nespoznali, že voda zmenila svoju chuť, ďakujúc jej predobrazom kríža. Tak isto aj vtelený Boh na kríži zničil jed nášho hriechu. Aj my hasíme smäd našej duše, keď sa zjednocujeme s Christom, prijímajúc to isté Telo a Krv, ktorým Christos trpel na kríži.[1]

Boh sám učinil dielo našej spásy, ale prijatie svätého krstu aj účasť na eucharistickom živote Cirkvi nám zanechal, aby naša spása sa nediala bez nášho slobodného rozhodnutia, ale aby sme mali možnosť dobrovoľne na základe svojej slobodnej vôle Ho prijať a byť na ňom účastní.

Používanie nebeskej manny[2] bolo predobrazom prijímania skutočného „chleba zostupujúceho z nebies".[3] Svätý Cyril Alexandrijský hovorí, že Sám Christos je tá Božská manna, ktorá dáva človeku večný život. Ten, kto prijíma túto mannu, nepodlieha rozkladu a vyhne sa smrti, nie ako tí, ktorí na púšti jedli mannu, pretože tento predobraz neprinášal spásu človeka, ale iba v sebe predstavoval zobrazenie tejto pravdy.[4]

Ak sa pozrieme do Starej zmluvy, keď Mojžiš putoval s Izraelským národom 40 rokov po púšti, uvidíme ako obdivuhodným spôsobom Boh zosielal týmto ľuďom mannu a takýmto spôsobom ich živil každodenným nebeským pokrmom. Preto sa hovorí, že „človek jedol chlieb

ozaj poslúchať hlas Hospodina, svojho Boha, a budeš robiť to, čo je v jeho očiach správne, ak poslúchneš jeho príkazy a zachováš všetky jeho ustanovenia, nedopustím na teba nijakú chorobu, akú som dopustil na Egypťanov, lebo ja, Hospodin, som tvoj lekár." (Ex 15, 22 – 25.)

[1] ШАРАПОВ, В.: 2011. *Что находится в чаше причастия?* Москва 2011, s.161 – 162.

[2] „Tomu pokrmu dali Izraeliti meno manna. Bol biely ako koriandrové semeno a chutil ako medový koláč. Mojžiš povedal: Hospodin prikázal toto: Naplň mannou ómer, aby sa zachovala pre vaše budúce pokolenie, aby videli chlieb, ktorým som vás živil na púšti, keď som vás vyviedol z Egypta. Mojžiš povedal Áronovi: Vezmi džbán, nasyp doň plný ómer manny a ulož ju pred Hospodinom, aby sa zachovala pre vaše pokolenia. Áron ju položil pred Svedectvo, aby sa uchovala, ako Hospodin prikázal Mojžišovi. Izraeliti jedli mannu štyridsať rokov, kým neprišli do krajiny, v ktorej sa mali usídliť." (Ex 16, 31 – 35)

[3] „Toto je ten chlieb, ktorý zostúpil z neba, a nie ako vaši otcovia jedli mannu a pomreli. Kto je tento chlieb, bude žiť naveky." (Jn 6, 58)

[4] КИРИЛ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, 2001. *О манне и крастелях*. Москва. 2001, s.287.

anjelský"[1], ale aj napriek tomu všetci, čo jedli tento chlieb nakoniec pomreli na púšti. Tu Ambróz poukazuje na veľký rozdiel medzi týmto „anjelským" chlebom a Svätou Eucharistiou. *„Ale tento pokrm, ktorý ty prijímaš, ten živý chlieb, ktorý zostupuje z neba, dáva podstatu večného života. A nik, kto bude z neho jesť, nezomrie naveky, lebo je to Telo Christovo."*[2]

Čo je teda vznešenejšie pýta sa Ambróz, anjelský chlieb, alebo Christovo Telo, ktoré je pravým Telom života? *„Mana síce bola z neba, ale ono (Eucharistia) je vyššie ako nebo, keďže tamto bolo nebeské a toto je Pán neba. Tamto podliehalo skaze, keď sa odložilo do druhého dňa, toto odoláva akémukoľvek porušeniu a ani ten, ktorý ho s vierou prijíma, nemôže okúsiť porušenie."*[3] Izraelitom vytryskla voda na púšti zo skaly keď boli smädní, nám krv z Christa. Vysmädnutých Izraelitov uspokojila táto voda na hodinu, nás zaplavila krv naveky. *„Židia pili a znovu vysmädli, keď ty budeš piť, nebudeš môcť byť smädný. Tamto bol tieň, toto je skutočnosť."*[4]

Ďalšie predobrazy, v ktorých videli Svätí Otcovia predobrazy eucharistie v Starej Zmluve, boli premenenie vody na krv[5], žezla a hada[6] a tiež v premenení Lotovej ženy na soľný stĺp.[7]

Zoznam bibliografických odkazov:

КИРИЛ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, 2001. *О манне и крастелях*. Москва. 2001.

KOCHAN, P.: *Holy matrimony in holy father`s literature.* In: Christian family in present – day society [elektronický zdroj] : (theological – sociological – biblical – pedagogical view) = almanach contribution of the international scientific conference, Gorlice : Diecezjalny osrodek kultury prawoslawnej ELPIS w Gorlicach, 2017, online, s. 27-33. ISBN: 978-83-63055-31-8. Dostupné na: http://www.okp-elpis.pl/

[1] Ž 78 (77) 25.

[2] SCHAFF, P.: *On the Mysteries*. In: Ambrose: Selected Works and Letters. Grand Rapids, Michigan: Christian Classics Ethereal Library 2004, cit. dielo, s. 573.

[3] Tamže. cit. dielo, s. 573.

[4] Tamže. cit. dielo, s. 573.

[5] Ex 7, 17 – 20.

[6] Ex 7, 9 – 1.

[7] Gen 19, 26.

book,open,2475,0,CHRISTIAN_FAMILY_IN_PRESENT_%E2%80%93_DAY_SOCIETY_(theological_%E2%80%93_sociological_%E2%80%93_biblical_%E2%80%93_pedagogical_view)_.html

PILKO, J.: 2013. *Katechéza a katechetické spisy v 4.-5. storočí.* Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2013. ISBN 978-80-555-0949-5.

Св. ИОАНН КРОНШТАДТСКИЙ, 2014. *Живой колос с духовной нивы*, Издательство: Белорусская Православная церковь, 2014.

ШАРАПОВ, В.: 2011. *Что находится в чаше причастия?* Москва 2011. ISBN 978-5-905142-05-5.

SCHAFF, P.: *On the Mysteries*. In: Ambrose: Selected Works and Letters. Grand Rapids, Michigan: Christian Classics Ethereal Library 2004, s. 560 – 573.

ŠAK, Š.: *Žalmy v liturgickom živote prvotnej Cirkvi – farské bohoslužby*. In: Ad fontes liturgicos VI. : žalmy ako prameň liturgického života : zborník príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencie. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2015, s. 100-108. ISBN: 978-80-555-1504-5.

ТВОРЕНІЕ СВ. АМВРОСІЯ ЕПИСКОПА МЕДІОЛАНСКАГО: Москва 1995.

HISTORICKO-KRITICKÁ METÓDA VÝKLADU SVÄTÉHO PÍSMA V DIELE SVÄTÉHO EFRÉMA SÝRSKEHO

ThDr. Pavol KOCHAN, PhD.

Tretie storočie po narodení Isusa Christa je okrem iného známe skutočnosťou, že sa z vnútorných potrieb Cirkvi začínajú formovať katechetické školy. Kresťanské spoločenstvá v jednotlivých mestách spočiatku nemali vlastné teologické školy, preto všeobecne kresťanské deti získavali vzdelanie na svetských školách (aj to je jeden z dôvodov, prečo mnohí cirkevní spisovatelia boli vysoko vzdelaní v klasických vedách). Postupne sa vyvinuli potreby zameriavať sa na vzdelanie v teologicky presnejšom myslení, čo prirodzene vyústilo do vzniku katechetických škôl. Niektorí autori sú názoru, že sa vyvinuli dva typy škôl – katechumenálne a katechetické, a aj keď by sa to mohlo zdať dosť povrchné, zaslúži si to väčšiu pozornosť. Katechumenát bol rozdelený do dvoch skupín: na tých, ktorí chceli vstúpiť do Cirkvi, ale nemali ešte patričné vzdelanie v učení a v adekvátnom morálnom správaní a tých, ktorí boli uznaní za hodných plného prijatia cez svätú tajinu krstu.[1] V určených časoch jednotlivých dní týždňa sa katechumeni stretávali v určenom dome, kde sa priučovali v teológii a morálnom živote. Podľa metódy a použitia katechézy sa niektoré školy nazývali katechetické. Takéto pomenovanie sa spravidla používa u tých škôl, ktoré vykonávali vyššiu vzdelávaciu činnosť.[2]

Všetky patrológie zhodne popisujú dve dôležité katechetické školy, ktoré vyvinuli vlastnú metódu exegézy Svätého Písma, ktorej sa venovali. Sú to katechetická škola v Alexandrii, ktorá používala tzv. alegorickú metódu a katechetická škola v Antiochii, ktorá uprednostňovala skôr historicko-kritickú metódu, alebo niekedy označovanú ako grama-

[1] Pozri STANGER, Frank Bateman. 1956. Catechetical Schools in the Early Christian Centuries. (online) In: The Asbury Seminarian. Vol. 10, No. 1, s. 42. Dostupné z: https://place.asburyseminary.edu/asburyjournal/vol10/iss1/7

[2] Pozri STANGER, Frank Bateman. 1956. Catechetical Schools in the Early Christian Centuries. (online) In: The Asbury Seminarian. Vol. 10, No. 1, s. 43. Dostupné z: https://place.asburyseminary.edu/asburyjournal/vol10/iss1/7

tickú. Z oboch škôl sú známa osobnosti v cirkevnej literatúre, ktorí tvorili predovšetkým v gréckom jazyku. Menej známa škola je latinsky orientovaná v Kartágu. Snáď najmenej prebádaná (aspoň v našom prostredí) je škola v Edesse alebo tiež Perzská škola v Edesse, ako sa to uvádza v skorších a spoľahlivejších zdrojoch, a zdá sa byť jedným z niekoľkých intelektuálnych inštitútov v 5. storočí. Označenie a pozadie osôb, ktoré s ňou priamo súvisia, naznačujú pôvodne etnicky založenú inštitúciu, ktorá sa časom, možno kvôli prílivu kresťanov z Východu a zmenám teologických noriem na Západe stala centrom konzervatívnejšej antiochijskej teológie. Diela takzvaných nestoriánskych spisovateľov, ako Diodorus z Tarzu a Theodor z Mopsuestie[1], boli preložení autormi, ktorí boli spojení so školou (ako je uvedené v liste 14 Ya'qub of Serugh). Škola bola zatvorená v roku 489 na rozkaz cisára Zenona na popud pravdepodobne biskupa Cyra II. z Edessy, ktorý stál proti nestoriánstvu. Predstavitelia Edesskej školy sa presťahovali do Perzskej ríše, niektorí z nich, najmä Narsai, založili školu v Nisibise. Boli ovplyvnení predovšetkým Antiochiou. Títo autori však komunikovali s Nestoriom, ktorý upadol pod anatému Efezského snemu. Aj keď boli viac-menej zástancami „dyo fysis", predsa len vzhľadom k vtedajšiemu teologickému slovníku a sporu, ktorý bol medzi Cyrilom Alexandrijským a Nestoriom spôsobili, že predstavitelia školy boli považovaní za stúpencov Nestoria. K tomu prispel aj spis Cyrila Alexnadrijského Kata Diodoru kai Theodoru, čo uvrhlo negatívny pohľad na celú Antiochijskú školu.[2] Môžeme teda usúdiť, že Edesská škola, pod ktorú spadá aj svätý Efrém Sýrsky bola pravdepodobne predchodkyňou nisibijskej školy.[3] Zatiaľ čo Edesská škola sa v čase svätého Efréma venovala hlavne teologickému boju proti heréze Maniho a Markiona, nástupca sväté-

[1] Viac o činnosti Teodora z Mopsuestie pozri PILKO, J. 2017. Katechetická práca v Antiochii : (svätý Ján Zlatoústy a Teodor Mopsuestský). In: *Pravoslávny teologický zborník.* Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2017, XLIII (28). s. 281-285. ISBN 978-80-555-1821-3.

[2] Pozri PRUŽINSKÝ, Š. 2003. *Patrológia II. Cirkevná a kresťanská literatúra 2. až 8. storočia*. Prešov: Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, s. 377.

[3] Pozri *The School of Edessa.* (online). [cit. 24.11.2018]. Dostupné z: http://www.nestorian.org/the_school_of_edessa.html.

ho Efréma, Rabbula, ktorý sa stal okolo roku 411 (412) biskupom v Edesse, mal ťažkosti s udržiavaním teologickej jednoty. Najväčší rozkvet Nisibijskej školy vidíme v 6.-7. storočí.[1]

Snáď najznámejším predstaviteľom, ktorý je spájaný s Edesskou, resp. Nisibijskou katechetickou školou je svätý Efrém Sýrsky. Nemienime popisovať jeho život, ktorý je známy z jednotlivých historických zdrojov, aj keď určité životné udalosti mali vplyv na jeho tvorbu. Predmetom tejto malej štúdie je genialita exegézy, ktorú svätý Efrém vytvoril.

Svätý Efrém prišiel do Edessy okolo roku 363 potom, ako došlo k obsadeniu Nisibisu Peržanmi. Edessa v tom čase bola kozmopolitným mestom, ktoré v oblasti vzdelávania bolo porovnateľné s Aténami v Grécku. Zároveň to však bolo mesto, v ktorom „vládol" synkretizmus, naďalej tu boli živé mnohé pohanské kulty a kresťanská komunita bola minoritná.[2] Aj to ovplyvnilo jeho dôraz na lyrický biblizmus, ktorý v podobe rôznych hymnov napomohol k rozšíreniu kresťanstva v meste a okolí.[3] Podľa niektorých zdrojov bol svätý Efrém diakonom ešte v čase biskupa Jakuba Nisibijského, ktorého sprevádzal na I. všeobecnom sneme v Nicei.[4]

Efrémova teologická metóda sa vedome vyhýba druhu "presnosti", ktorá vo všeobecnosti charakterizuje vtedajšie teologické bádania, ktoré boli postavené na helénskych filozofických kategóriách. Jeho myšlienka na daný predmet zostáva akoby vlažná, nejasná. Možno práve z tohto dôvodu teologické spisy Efréma používali aj chalcedónci, monofyziti a nestoriáni. Táto vlažnosť priviedla niektorých moderných komentáto-

[1] Pozri The School of Nisibis. (online). In: *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage: Electronic Edition.* [cit. 22.11.2018]. Dostupné z: https://gedsh.bethmardutho.org/Nisibis-School-of

[2] Pozri *The Fathers of the Church. St. Ephrem the Syrian. Selected prose works.* (translated by E. G. Mathews Jr. and J. P. Amar). Washington 1994. s. 33-35.

[3] O askéze ako spôsobe navrátenia sa k Bohu, ktoré je blízke aj Efrémovi Sýrskemu pozri viac v ŠAK, Š. 2016. Askéza v živote kresťana. In: *Osobnosť svätého Jána Sanfranciského ako duchovný odkaz pre modernú dobu : zborník vedeckých príspevkov.* Gorlice : Osrodek kultury prawoslawnej "ELPIS" w Gorliciach, 2016, s. 100-106. ISBN 978-83-63055-30-1.

[4] Pozri *St. Ephrem (Ephraem, Ephraim) the Syrian.* (online). [cit 23.11.2018]. Dostupné z: http://www.soc-wus.org/ourchurch/St.%20Ephrem%20the%20syrian.htm

rov k tvrdeniu, že výrazná výhoda tzv. "robenia teológie" v sýrskych polopravdách a klamstvách spočíva v tom, že samotné pravoslávie zostáva nepreniknuteľné.[1] Efrémov dôraz na zjavný zmysel slov Svätého Písma a jeho vyjadrovanie sa, resp. práca s dvoma ikonómiami spásy a dvomi Adamami postavili Efréma do pozície, ktorá je oveľa bližšia k antiochijskej tradícii exegézy Svätého Písma, než k Alexandrii, ktorá uprednostňovala alegorickú metódu. Berúc za samozrejmosť dynamickú konvergenciu (zbližovanie, zbiehanie) Starého a Nového zákona, Efrém ukazuje svoju skutočnú genialitu tým, že vyčerpáva plný význam alebo vnútorný zmysel slov a dáva ich do svojho typologického kontextu v rámci zvyšku posvätného textu. Spojenie, ktoré spája oba Zákony je tak intímne, že prakticky neexistuje žiadna udalosť alebo detail v jednom, ktorý by nemal druhú typologickú rovnováhu.

Zatiaľ čo Efrém prijíma oveľa viac biblických pasáží za historické, ako by to urobil súčasný biblický exegéta, nemôže byť vôbec označený za fundamentalistu. V skutočnosti samotný Efrém kritizuje tých, ktorí interpretujú Písmo tvrdým, doslovným spôsobom. Na druhej strane Efrém si osvojil symbolickú povahu biblického prejavu bez toho, aby sa musel obrátiť k alegorizmu Alexandrijskej školy.

Dovolíme si tvrdiť, že možno žiadny iný cirkevný spisovateľ nikdy nevytvoril také kreatívne využitie typológie. Zároveň by však bolo hrubým skreslením Efrémových myšlienok, ak by sa jeho teológia považovala za typologickú. Jeho teologická metóda, často označovaná ako symbolická teológia, je zložitá väzba paralelizmu, typológie, mien a symbolov. V kreatívnej aplikácii týchto nástrojov, Efrém zobrazuje genialitu obdivuhodne vhodnú na vyjadrenie rôznych paradoxov kresťanského tajomstva. Formulácia Efrémovej teológie jasne predstavuje jeho koncepciu veľkej harmónie, ktorá existuje medzi Bohom a celým Jeho stvorením. Typy a symboly môžu byť nájdené v celom stvorení len preto, že svet bol stvorený Bohom. Oba poukazujú na jeho existenciu a jeho činnosť ako Stvoriteľa. Pre Efréma Biblia je súčasť tohto sveta a jeho histórie, ale súčasne je tlmočníkom jeho histórie. Typy nájdené

[1] Pozri *The Fathers of the Church. St. Ephrem the Syrian. Selected prose works.* (translated by E. G. Mathews Jr. and J. P. Amar). Washington 1994. s. 46-47.

v Písme a symboly nachádzajúce sa v prírode smerujú k jedinej pravde. Napríklad vo svojom Hymne na raj píše:

„Vo svojej knihe Mojžiš
opísal vytvorenie prírodného sveta
oba – ako príroda, tak aj Písmo
môže byť svedkom Stvoriteľa:
príroda, prostredníctvom ľudského používania,
Písmo prostredníctvom jeho čítania.
To sú svedkovia,
ktorí dosahujúc všade,
musia byť nájdení v každom čase,
prítomní každú hodinu
vyvracajú (tvrdenia) neveriaceho,
ktorý hanobí Stvoriteľa."[1]

A v Hymne o panenstve je ešte stručnejší:

„Kdekoľvek sa pozrieš, je tu Boží symbol: kdekoľvek čítaš, nájdeš jeho typy. Pretože skrze neho bolo všetko stvorené a On razil všetko svoje vlastníctvo svojimi symbolmi, keď stvoril svet." Práve preto, že Boh stvoril svet, tieto typy a symboly sa nachádzajú všade. Sú to ukazovatele na Jeho existenciu a Jeho tvorivú činnosť."

Vo svojej teológii Vtelenia Efrém preukazuje svoju najväčšiu genialitu. Rozvíja a zdokonaľuje typológiu a symboliku do takej miery, aby sa stali jedinečným prostriedkom pre ohlasovanie tejto dobrej správy. Symboly a typy, či už z prírody, alebo z Písma, teraz pôsobia pre Efréma v dvoch odlišných rovinách: horizontálnom, medzi Starým a Novým Zákonom a vertikálnym medzi týmto svetom a Rajom. Všetky tieto typy a symboly nachádzajú svoje naplnenie v Christovi, ktorý odhaľuje ich skutočný zmysel, a ktorého Efrém často nazýva "Pánom symbolov". Príroda a dva Zákony tvoria tri harfy, na ktorých hrá Boží muzikant. Vo vízii Efréma sú tieto symboly tak hojné, že ich ťažko možno chápať pre

[1] Pozri St. Ephrem the Syrian. 1997. *Hymns on Paradise.* 5, 2. (Introduction and Translation by Dr. Sebastian Brock). American foundation for syriac studies. New-York: St. Vladimirs Seminary Press. s. 101-108.

ich množstvo. Na jednom mieste, Efrém, prekonaný nánosom týchto typov a symbolov, hovorí v napodobenom zúfalstve: "Isus tak rozmnožil svoje symboly, až som spadol do ich mnohých vĺn."

Efrémovo rozvinutie témy nového Adama a novej Evy vedie k niektorým veľmi zaujímavým pozorovaniam. Napríklad keď Efrém hovorí o momente Vtelenia, Slovo vstúpilo do ucha Márie ako protijed k jedu, ktoré had uviedol do ucha Evy. Slovo života, ktoré Mária počula a prijala, zrušilo slovo smrti, ktoré Eva predtým počula a prijala.[1]

Na Christa na kríži pozerá podobným spôsobom. V samotnom okamihu, kedy bol Christos prepichnutý s kopijou, bol odvolaný z rajskej záhrady cherubín s ohnivým mečom, ktorý mal brániť návratu človeka do raja po jeho páde. Práve v tomto okamihu sa raj stal opäť dostupný pre celé ľudstvo.[2]

Efrém v tejto súvislosti rozvíja komplikovanú exegézu odevov starého a nového Adama. Keď Adam a Eva boli vyhnaní z raja, stratili odev slávy, ktorou boli oblečení, ale nový Adam obnovil ten odev: Blahoslavený je Ten, ktorý sa zmiloval nad listami Adama a poslal dolu rúcho slávy aby zakryl jeho nahotu." ten istý fakt je tiež naznačený evanjeliovou správou, že Christos nechal svoje rúcho v hrobe po Jeho Zmŕtvychvstaní, lebo ľudstvo bude teraz odeté v rúchu slávy, ktorú mali pred hriechom Adam a Eva. Preodetie ľudstva predstavuje pre Efréma jediný zrozumiteľný výklad problematickej pasáže Evanjelia, kde Isus preklial figový strom, ktorý vyschol. Efrém to spája s tvrdením, že Isus ukazuje svojim učeníkom, že figové listy už nebudú potrebné, pretože ľudstvo bude odeté v sláve.[3]

Svätý Efrém Sýrsky je rozhodne svojím pohľadom a exegézou, v ktorej uprednostňuje najprv gramatickú metódu a až následným prihliadnutím na alegóriu jedinečným spisovateľom a exegétom v dejinách novozmluvnej Cirkvi. Aj keď sme uviedli len niekoľko príkladov, na

[1] Pozri *The Fathers of the Church. St. Ephrem the Syrian. Selected prose works.* (translated by E. G. Mathews Jr. and J. P. Amar). Washington 1994. s. 53.
[2] Pozri *The Fathers of the Church. St. Ephrem the Syrian. Selected prose works.* (translated by E. G. Mathews Jr. and J. P. Amar). Washington 1994. s. 54.
[3] Pozri *The Fathers of the Church. St. Ephrem the Syrian. Selected prose works.* (translated by E. G. Mathews Jr. and J. P. Amar). Washington 1994. s. 54.

nich môžeme cítiť jeho vycibrený zmysel pre poetický biblizmus, ktorý by bolo potrebné v našom prostredí ďalej podrobnejšie preštudovať.

Zoznam bibliografických odkazov:

PILKO, J. 2017. Katechetická práca v Antiochii : (svätý Ján Zlatoústy a Teodor Mopsuestský). In: *Pravoslávny teologický zborník.* Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2017, XLIII (28). s. 281-285. ISBN 978-80-555-1821-3.

PRUŽINSKÝ, Š. 2003. *Patrológia II. Cirkevná a kresťanská literatúra 2. až 8. storočia*. Prešov: Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove. ISBN 80-8068-230-8.

STANGER, Frank Bateman. 1956. Catechetical Schools in the Early Christian Centuries. (online) In: The Asbury Seminarian. Vol. 10, No. 1, s. 42-50. Dostupné z: https://place.asburyseminary.edu/asburyjournal/vol10/iss1/7

St. Ephrem the Syrian. 1997. *Hymns on Paradise.* 5, 2. (Introduction and Translation by Dr. Sebastian Brock). American foundation for syriac studies. New-York: St. Vladimirs Seminary Press. 240s. ISBN 978-0881410761.

St. Ephrem (Ephraem, Ephraim) the Syrian. (online). [cit 23.11.2018]. Dostupné z: http://www.soc-wus.org/ourchurch/St.%20Ephrem%20the%20syrian.htm.

ŠAK, Š. 2016. Askéza v živote kresťana. In: Osobnosť svätého Jána Sanfranciského ako duchovný odkaz pre modernú dobu : zborník vedeckých príspevkov. Gorlice : Osrodek kultury prawoslawnej "ELPIS" w Gorliciach, 2016, s. 100-106. ISBN 978-83-63055-30-1.

The Fathers of the Church. St. Ephrem the Syrian. Selected prose works. (translated by E. G. Mathews Jr. and J. P. Amar). Washington 1994. ISBN 0-8132-1421-1.

The School of Nisibis. (online). In: *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage: Electronic Edition.* [cit. 22.11.2018]. Dostupné z: https://gedsh.bethmardutho.org/Nisibis-School-of

The School of Edessa. (online). [cit. 24.11.2018]. Dostupné z: http://www.nestorian.org/the_school_of_edessa.html.

SOCIÁLNY ODKAZ KRISTOVHO UČENIA A BIBLICKÉ CITÁTY VO VYBRANÝCH SOCIÁLNYCH UTÓPIÁCH

Mgr. Lukáš PERNÝ

Úvod

Je otázka nastolenia sociálne spravodlivého spoločenského zriadenia (človekom) na Zemi v rozpore alebo v súlade s Bibliou a Kristovým učením? Pri príležitosti medzinárodnej konferencie „BIBLIA A SÚČASNOSŤ", ktorej úlohou je aj analýza sociálneho odkazu Biblie, bude v nasledujúcom príspevku predložená aj otázka sociálneho utopizmu a sociálneho odkazu Biblie vo vybraných sociálnych utópiách. Je pomerne málo známe, že autori novovekých sociálnych utópií ako **Thomas More, Tomasso Campanella, Francis Bacon**, ale aj ich nasledovníci v 18. a 19. storočí – teda Charles Fourier, Henri de Saint-Simon, Étienne Cabet či Lamennais nevychádzali primárne zo sekulárnych východísk, ale predovšetkým zo sociálneho výkladu Biblie a Kristovho učenia. Pre výskum boli vybraný autori Thomas More, Tomasso Campanella a Francis Bacon, teda trojica prvých najznámejších novovekých utopistov. Na analýzu bola použitá predovšetkým primárna literatúra (slovenské a české preklady utopických diel *Utópia, Slnečný štát, Nová Atlantída*[1]) a priame citáty z Biblie.

Kresťanský utopizmus

V úvode je nutné aspoň približne definovať označenie kresťanský utopizmus. Na kresťanský utopizmus zmiešaný s antickými predstavami o ideálnych spoločenstvách totiž nadviazali novovekí filozofi, sociálni utopisti Thomas More, Tomasso Campanella a Francis Bacon. Prvý menovaný z nich, Thomas More je podľa Leva Hanzela a Vojtecha

[1] V prípade *Novej Atlantídy* ide o nové slovenské vydanie (Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov, 2018), na ktorého doslove a odbornej redakcii sa podieľal autor tohto príspevku.

Zamarovského autorom, ktorý dostal samotné slovo utópia[1] do „*do slovníka všetkých kultúrnych národov.*" (Zamarovský, Hanzel, 1961, s. 57) Kresťanský utopizmus sa stal ideologickou súčasťou života človeka žijúceho v stredovekom feudalizme, ale aj rannom kapitalizme. Rozširuje sa v období zániku Rímskej ríše, je prítomný v stredovekej filozofii a teológii, pokračuje v období reformácie a renesancie až do obdobia utopických socialistov (18. a 19. storočie). V tzv. kresťanskom utopizme je podľa Milana Šimečku, autora diela *Sociálne utópie a utopisti*, prítomná myšlienka zlatého veku v kresťanskom raji – jeho protipól je železný vek, ktorý zosobňuje život na Zemi ako Boží trest za dedičný hriech. (Šimečka 1963, s. 24) Kresťanský stratený raj ako forma zlatého veku má pre človeka zakorenenú, v podstate pesimistickú filozofiu dejín (Kant v tomto kontexte používa prirovnanie človeka ako krivého dreva), avšak s pozitívnym dopadom (Kráľovstvom nebeským ako metafyzickým zavŕšením bytia). Dejiny ľudstva začínajú zlatým vekom (kniha Genezis, kapitola 1), človek spácha dedičný hriech a je vyhnaný z raja (Genezis, kapitola 3). Ľudstvo dostáva druhú šancu,[2] keď prichádza na planétu Zem Boží Syn, Ježiš Kristus (Mt 1, 19 – 21) so silným rovnostárskym a sociálnym posolstvom. Toho ale ľudstvo odsúdi na smrť (Mk 14,53 – 65) a je ukrižovaný. Kristus vstáva z mŕtvych (Mk 16, 1 – 6) a po 40 dňoch vystupuje (vznesie sa, vznáša sa) na Nebesia. (Lk 24, 50 – 53) Rozporuplnou časťou je Zjavenie Jána: na konci dejín prichádza posledný krát Mesiáš, avšak tento druhý príchod Mesiáša je už podľa *Zjavenia Jána* spätý s apokalypsou, ktorá znamená finálnu bilanciu: odmena pre poctivých a trest pre nespravodlivých. Dejiny končia nastolením druhého kráľovstva nebeského. (Pozri obrazová príloha, obrázok č. 1) V biblickom *Zjavení Jána* sa jednak vyskytuje odpor voči skazenému pozemskému svetu nadmerného prepychu a bohatstva (Zjv 18), ale aj utopický sen o novom raji ako konkrétnej metafyzickej projekcii. (Zjv 21 1-5)[3] Prítomnosť sociálno-utopického odkazu v Biblii pripomína Šimečka:

[1] Slovo utópia bude v kontexte článku vnímané ako normatívny ideál/regulatívna idea (teda nie v kontexte pejoratívnom ako symbol nereálnosti a naivity).

[2] „Porodí syna a dáš mu meno Ježiš, lebo on **zachráni svoj ľud z jeho hriechov**." (Mt 1, 21)

[3] „Videl som **nové nebo a novú zem**, lebo prvé nebo a prvá zem sa pominuli a ani mora už niet. 2 A videl som, ako z neba od Boha zostupuje sväté mesto, **nový Jeruzalem**, vy-

„Fantastické predstavy o tisícročnej ríši majú vyslovene sociálno-utopický charakter a vo vývoji kresťanstva sa objavovali takmer bez porušenia v učení rôznych siekt. Učenie o tisícročnej ríši má rôzne odtiene; označuje sa spoločným menovateľom chiliazmus." (Šimečka 1963, s. 25)

Sociálny odkaz kresťanského utopizmu sa stal hlavným ideovým zdrojom nielen pre novovekých utopistov, ale aj pre husitov (kolektívne vlastníctvo v meste Tábor) a anabaptistov (rovnostárský výklad Biblie u Thomasa Müntzera). V literárno-utopickej podobe sa tento výklad rozšíril predovšetkým prostredníctvom Thomasa Mora a Tomassa Campanellu.

Thomas More

Thomas Morus[1] (* 7. február 1478 Londýn – † 6. júl 1535, Londýn), anglický právnik, politik, spisovateľ a zakladateľ nielen utopickej literatúry, kresťanský humanista, ale aj všeobecne prvý autor, ktorý definoval princíp distributívnej spravodlivosti bol kresťanom so silným sociálnym cítením. Morov život bol plný protikladov, bojoval proti katolíckej cirkvi, ale aj proti reformácii; v súčasnosti je katolíkmi uznaný za mučeníka a patróna právnikov. Vo svojej dobe si uvedomoval protiklady, ktoré sprevádzalo povalenie feudálneho spôsobu života (ten totiž na rozdiel od raného kapitalizmu deklaroval aspoň elementárne sociálne istoty medzi panovníkom a poddaným). Vznik prvotnej kapitalistickej spo-

strojené ako nevesta, ozdobená pre svojho ženícha. 3 A počul som mohutný hlas od trónu hovoriť: „Hľa, Boží stánok je medzi ľuďmi! A bude medzi nimi prebývať; oni budú jeho ľudom a sám Boh - ich Boh - bude s nimi. 4 Zotrie im z očí každú slzu a **už nebude smrti ani žiaľu; ani náreku, ani bolesti viac nebude, lebo prvé sa pominulo**." (Zjv 21, 1-5)

[1] V roku 2018 si pripomíname 540. rokov od narodenia Thomasa Mora a vyše 500 rokov od vydania jeho kultového cestopisného diela *Utópia*, ktoré pojednáva o (fiktívnom?) ostrove, ktorý je umiestnený v bližšie nešpecifikovaných vzdialených krajoch. Dielo má formu rozhovoru, ktorý sa odohráva medzi Thomasom Morom, Petrom Gilesom a postavou Rafaela Hythlodaya, ktorý v Utópii žil 5 rokov a odišiel len preto, aby o nej rozšíril správy vo svete. Utópia sa skladá z dvoch častí: prvá kniha (a záver druhej knihy), je otrasným dokumentom o biede más a istým spôsobom sociálnym protestom proti ožobračovaniu a druhá popisuje normatívnu víziu sociálne spravodlivej spoločnosti.

ločnosti bol spätý nielen s renesanciou a antropocentrizmom, ale predovšetkým s novým druhom vykorisťovania, zaberaním pozemkov tzv. landlordmi, na ktoré reaguje vo svojom diele *Utópia* (už v úvode knihy píše):

„Cena vlny takisto stúpa, takže chudobní ľudia, ktorí by z nej chceli robiť oblečenie, si ju nemôžu dovoliť kúpiť; a takto logicky vzniká záťaha nepracujúcich ľudí; rozširovanie pasienkov Boh potrestal morovou ranou na ovce, ktoré mnohé usmrtila, nám sa však môže zdať, že **Boh väčšmi potrestal majiteľov oviec, než ovce**. ... **Luxus sa rozmáha zarovno s chudobou a utrpením**." (More 2017, s. 26, s. 27)

Vykorisťovanie a biedu považuje za rozpor s ideálom Kristovho učenia o pokore, skromnosti, spolupatričnosti. Ako je aj z citátu zrejmé, trest za chamtivosť v podobe moru odôvodňuje **Božou prozreteľnosťou**. More, ktorý bol svedkom zaberania pozemkov v rámci tzv. prvotnej akumulácie kapitálu. Videl biedu a zúfalstvo roľníkov. Preto sa postavil proti dobovým trendom a odmietol rozkvitajúci individualizmus. Navrhoval návrat k stredovekému, rurálnemu spôsobu života. Morova sociálna kritika súdobej spoločnosti je predovšetkým z pozície kresťanského idealizmu,[1] ktorý nadväzuje na odkaz Kristovho učenia.

V kontexte Kristovho odkazu sa na strane 104 konkrétne píše:

„Kristus schvaľoval spolužitie (*v inom preklade spoločný život, z. lat. communem sourum victum*) jeho nasledovníkov v komunitách, a zistili, že niektorí kresťania tak doteraz žijú. Nech už ich k tomu viedlo čokoľvek, pravda je taká, že mnoho z nich prešlo na našu vieru a dalo sa pokrstiť." (More 2017, s. 104)

More pripomína komunitarizmus Kristovho učenia. Aj v iných textoch (mimo Utópie) More píše: „*Hospodin predvídal mnohé, keď ustanovil, aby všetko bolo spoločné, a mnohé predvídal Kristus, keď sa znovu pokúšal odvrátiť smrteľníkov od súkromného záujmu k spoločnému.*" (cit. podľa: Gorfunkel, 1987) Morova *Utópia* ukazuje, že kresťanstvo je kompatibilné so sociálne spravodlivým zriadením. Autor však vychádzal z viacerých ideových zdrojov: **mýtus o Zlatom veku**, ktorý nachádzame rovnako

[1] Na rozdiel napríklad od Marxa, Engelsa či iných materialistických autorov.

v knihe Genezis, ako aj v antickej tradícii,[1] **renesančná prírodná filozofia**,[2] **epikureizmus a stoicizmus**,[3] ale predovšetkým v návrat k **ranokresťanskému rovnostárstvu**. More priamo píše, že mnohí obyvatelia Utópie na kresťanstvo **dobrovoľne konvertovali**, hoc na ostrove existuje náboženská sloboda a súlad viacerých náboženstiev. Náboženstvo obyvateľov *Utópie* je kresťanstvu podobné. V súlade s trendom renesančnej prírodnej filozofie More stotožňuje Boží plán s prírodou a rozumom. Morálna filozofia, ktorá je zaužívaná v Utópii je založená na cnosti, ktorú obyvatelia chápu ako život podľa prírody, stvorený Bohom. Úlohou rozumu je ctiť Božskú Výsosť, ktorej máme vďačiť za všetko čo máme. (More 2017, s. 73 – 74). Príroda je podľa Morovej *Utópie* poznateľná. Ľudská duša je nesmrteľná a po smrti ju čaká odmena alebo trest za správanie počas života. More tematizuje jeden z výrazných ontologicko-teologických problémov pri koncipovaní nových spoločností - kto neverí v život po smrti, *„nebude sa báť porušiť všetky zákony svojej krajiny ani podvodom, ani násilím"*. (More 2017, s. 106) More na druhej strane nezakazuje ateizmus (ateisti na ostrove *Utópia* sú, ale chápaní sú skôr ako panteisti), je za náboženskú toleranciu a slobodu v prospech akéhosi univerzálneho náboženstva *„...uctievanie Božej podstaty... najvyššej bytosti ... Mithra*." (More 2017, s. 111-112). Animizmus, nesmrteľnosť duše, (More 2017, s. 73) odmena a trest po smrti (More 2017, s. 73-75, 106-108) sú hlavnou motiváciou obyvateľov správať sa k sebe čestne. Podstata najvyššej bytosti ako Boha, ktorého na *Utópii* vzývajú, ako sám More pripomína, je veľmi blízka kresťanskému ponímaniu jediného Boha v kresťanstve. Ďalším kresťanským motívom sú citáty v prvej knihe, kde More **odmieta trest smrti**:

„Boh nám prikázal „Nezabiješ!" a my môžeme tak jednoducho zabíjať pre trochu peňazí? Ale ak sa niekto ohradí, že podľa tohto prikázania je zakázané zabíjať len vtedy, ak to dovoľuje zákon danej krajiny,

[1] Silný vplyv novoplatonizmu, silný motív **animizmu**, ale aj Platónovej sociálnej filozofie.

[2] Prirodzenosť je spätá s racionalizmom; cnosť, ušľachtilosť, rozumnosť, zákony a dobro nie sú prejav kultúry, ale prejavom prírody.

[3] Racionálny hedonizmus a kolektívne šťastie; blaho ako spoločná idea *Utópie* na jednej strane (epikureizmus), stoický asketický život svätých ľudí na ostrove, na strane druhej (stoicizmus).

potom môže rovnako vzniknúť zákon, ktorý by toleroval cudzoložstvo či krivé svedectvo. Boh nám zakázal siahnuť na svoj život či na život iného človeka. ... Aj podľa Mojžišovho zákona, hoci bol tvrdý a krutý, veď bol namierený na otrokov, ľudia boli za krádež len pokutovaní, nie zabíjaní. Nemyslime si, že Nový Zákon plný láskavosti, nám dáva väčšiu možnosť krutosti, než akú dal Židom. Z týchto dôvodov si myslím, že trestanie zlodejov smrťou nie je zákonné." (More 2017, s. 29)

More trest smrti za krádež odmieta aj z toho dôvodu, že ku krádeži zlodeja motivuje hlad, bieda a nenaplnené základné existenčné potreby, čo je vinou nespravodlivo zriadenej spoločnosti. V tejto súvislosti, najviac biblických odkazov nachádzame v prvej knihe, konkrétne v príbehu o zlodejovi, kardinálovi a tulákoch. Už v úvode odkazuje na Bibliu, konkrétne na s. 33 sú hneď dva citáty: „*Ak vytrváte, zachováte si život*." (Lk 21, 19) a „*Hnevajte sa, ale nehrešte*." (Efezským 4:26). Ďalej je to odkaz na *Knihu kráľov* (1Kr, 2Kr) v súvislosti horlivosťou Elizea a odkaz na Šalamúnov citát z knihy Prísloví: „*Neodpovedaj bláznovi podľa jeho bláznovstva, aby si mu aj ty nebol podobný! Odpovedz bláznovi podľa jeho bláznovstva, aby sa nezdal múdry sebe samému*." (Príslovia 26:5) More tu konkrétne píše:

„Veď Šalamún, najmúdrejší z ľudí, povedal: „Odpovedz bláznovi podľa jeho bláznovstva." A to práve teraz robím a ukazujem mu jamu do ktorej padne, ak si nedá pozor. Veď ak toľko posmievačov Elizea, ktorý jediný bol len lysý,[1] poznalo horlivosť lysého, čo sa stane jedinému posmievačovi mnohých rehoľníkov, medzi ktorými sa nachádza toľko lysých? A okrem toho máme bulu, podľa ktorej všetci, čo sa nám vysmievajú, budú exkomunikovaní." (More 2017, s. 34)

Ako je však z citátu zrejmé, More podroboval kritikou súdobú spoločnosť práve prostredníctvom Biblie a z kresťanských východísk. Idea rovnostárstva, kritika súkromného vlastníctva a idea spolupatričnosti je prítomná v *Skutkoch Apoštolov* (druhá kniha): „*Predávali pozemky a majetky a rozdeľovali ich všetkým, podľa toho, ako kto potreboval. Deň čo deň svorne*

[1] V tejto pasáži More odkazuje na Druhú knihu kráľov: „*Odtiaľ sa pobral do Bételu. Keď vystupoval cestou, vyšli z mesta malí chlapci a posmievali sa mu: Plešivec, poď hore, plešivec, poď hore! 24 Obrátil sa, a keď ich zazrel, preklial ich menom Hospodinovým. Vtom vyšli z hory dve medvedice a roztrhali z nich štyridsať dva chlapcov*." (2. Kráľov 2:23, 24)

zotrvávali v chráme, po domoch lámali chlieb a s radosťou a úprimným srdcom požívali pokrm." (Sk 2, 46-47)[1] Anti-majetníckych citátov namierených proti mamonu, bohatstvu, chamtivosti, úžere či symbolickému zlatému teľaťu nájdeme v Biblii dostatok (pozri príklady pozn.[2]). V Morovej Utó-

[1] Na to nadviazali sv. Ambróz, sv. Augustín, ale aj sv. Klement, podľa ktorého by užívanie všetkého, čo na tomto svete existuje, malo byť spoločné. To zdôrazňoval aj ďalší utopista, Tomasso Campanella. Pri písaní *Utópie* bol Thomas More inšpirovaný aj sv. Benediktom (Porovnaj: More 2017, s. 33: *„...ale navrhol by som zákon, ktorý by všetkých týchto bedárov posielal do kláštorov, mužov k benediktínom, aby sa z nich stali bratia – laici, a zo žien, aby sa stali sestry...*"), ale aj Johnom Coletom a Gratianom.

[2] „Násilie a neprávosti ničia majetok: i dom, čo by bol aj veľmi bohatý, zničí pýcha: tak aj bohatstvo pyšného úplne spustne." (Kniha Sirachovcova 21:5)

„Ak požičiaš peniaze niekomu z môjho ľudu, chudobnému, ktorý je pri tebe, nechovaj sa k nemu ako úžerník, nerátaj mu úroky." (Exodus 22:24)

„Verný muž bude hojne požehnaný, ale trest neminie toho, kto chce rýchlo zbohatnúť." (Príslovia 28:20)

„Boháč panuje nad chudobnými, dlžník je otrokom veriteľa." (Príslovia 22:7)

„Ak tvoj brat schudobnie a nevládze sa udržať pri tebe, ty mu vypomôž; nech nežije pri tebe ako cudzinec a usadník. Neber od neho úroky ani príplatok, ale boj sa svojho Boha, aby tvoj brat mohol žiť pri tebe. Svoje peniaze MU nedávaj na úroky, ani svoj pokrm za príplatok." (Leviticus 25:35-7)

„Neber od svojho brata úrok od peňazí, ani úrok od potravy, ani úrok od nejakej veci, čo sa požičiava." (Deuteronomium 23:20)

„Povedal som im: »Kto má zlato, nech sa ho zbaví!« Oni mi ho dali, ja som ho pohádzal do ohňa a urobilo sa toto teľa." Ach, tento ľud sa dopustil veľkej viny, veď si urobil boha zo zlata. A teraz alebo im odpusť ich previnenie, alebo ak nie, vytri ma zo svojej knihy, ktorú si napísal!" Pán však odpovedal Mojžišovi: „Kto sa proti mne prehrešil, toho vytriem zo svojej knihy! Teraz už len choď a buď vodcom ľudu tam, kde som ti prikázal. Hľa, anjel pôjde pred tebou! Ale keď príde čas ich navštívenia, navštívim ich hriech." A Pán bil ľud za to, že si dali urobiť teľa, čo vyhotovil Áron." (Exodus, 32)

„Boh rozprával Mojžišovi: Pôda sa teda nebude predávať navždy, lebo pôda je moja a vy ste len cudzincami a prišelcami u mňa." (Levitikus 25, 23)

„Vtedy im Mojžiš povedal: „To je chlieb, ktorý vám dáva Pán jesť. Toto je to, z čoho vám Pán prikazuje nazbierať podľa toho, koľko každý zje, gomer na každú hlavu; podľa počtu vašich duší si naberte, každý pre príslušníkov svojho stanu! Izraeliti robili tak a nazbierali jedni menej, iní viac. Potom to odmerali na gomer a tu ten, kto viac doniesol, nemal prebytok, a zasa ten, kto menej doniesol, nemal nedostatok. Každý si nazbieral toľko, koľko mohol zjesť. A Mojžiš im povedal: „Nech z toho nik nenecháva nič na ráno!" Oni však nepočúvali Mojžiša a niektorí si z toho nechali (časť) až do druhého rána. Ale skazilo sa to, ukázali sa červy a zapáchalo to. Mojžiš sa preto na nich rozhneval. Tak

pii je zlato symbolom potupy, „zdobia" nimi väzňov a vyrábajú z nich nočníky: *„...vo veľkej hanbe, ozdobujú zlatými náušnicami a reťazami a korunami. Takto sa snažia aby u nich bolo zlato a striebro v nemilosti. ... Utópijčania sa čudovali, ako môžu byť ľudia takí uchvátení pochybným ligotom kameňov a šperkov, keď sa môžu pozerať na hviezdy alebo Slnko samotné*." (More 2017, s. 69, 70, 71) Tento akt je v istom zmysle antonymom biblickému klaňaniu sa zlatému teľaťu. V kontexte porovnania života ľudí v Utópii a v kresťanstve, Thomas More v prvej knihe, kde v rámci dialógu píše o Platónovej *Ústave* a *Utópii* pripomína:

„Samozrejme, ak by som navrhol či už to, čo dokázal Platón vo svojej Ústave alebo príklady z Utópie, ktoré sa môžu zdať lepšie, a to určite aj sú, stále sú natoľko odlišné od nášho zriadenia založeného na súkromnom vlastníctve (medzi nimi nič také nebývalo). Ale v takýchto názoroch ako sú moje, ktoré len pripomínajú zlo z minulosti a upozorňujú na to, čo by mohlo prísť, nie je nič natoľko absurdné, že by ich nemohli

zbierali ráno čo ráno, každý podľa toho, koľko zjedol. Keď však začalo hriať slnko, rozpúšťalo sa to." (Exodus, 16, 1-21)

„Beda tým, ktorí priraďujú dom k domu a pole k poľu pripájajú, takže miesta niet, a sami ostávate uprostred krajiny." (Izaiáš 5, 8)

„A Ježiš povedal svojim učeníkom: „Veru, hovorím vám: Bohatý ťažko vojde do nebeského kráľovstva. Ba hovorím vám: Ľahšie je ťave prejsť cez ucho ihly, ako boháčovi vojsť do Božieho kráľovstva." (Mt 19, 1-30)

„Nijaký sluha nemôže slúžiť dvom pánom; pretože buď jedného bude nenávidieť a druhého milovať, alebo jedného sa bude pridŕžať a druhým bude opovrhovať. Nemôžete slúžiť aj Bohu aj mamone." Toto všetko počúvali aj farizeji, ktorí mali radi peniaze, a posmievali sa mu. 15 Preto im povedal: „Vy sa robíte pred ľuďmi spravodlivými, ale Boh pozná vaše srdcia, lebo čo je u ľudí vznešené, pred Bohom je ohavné." (Lk 16, 14-15)

„Keď si urobil bič z povrazov, vyhnal všetkých s ovcami a dobytkom z chrámu a rozsypal mince zmenárnikov a poprevracal ich stoly." (Jn 2, 15)

„Padol, padol veľký Babylon a stal sa príbytkom démonov, skrýšou všetkých nečistých duchov, skrýšou všetkých nečistých vtákov, skrýšou všetkej nečistej a nenávidenej zveri, lebo všetky národy pili z vína vášne smilstva tej neviestky a králi zeme s ňou smilnili a kupci zeme zbohatli z jej nadmerného prepychu." (Zjv 18, 1-3)

„Lebo hovoríš: »Som bohatý, zbohatol som, nepotrebujem nič« - a nevieš, že si biedny, poľutovaniahodný, chudobný, slepý a nahý." (Zjv 3, 17)

„Brat v nízkom postavení nech sa chváli svojím povýšením, bohatý zasa svojou úbohosťou, lebo sa pominie ako kvet trávy: vyjde slnko so svojou páľavou a vysuší trávu, jej kvet odpadne a krása jej zjavu zanikne. Tak zvädne aj boháč na svojich cestách." (Jakubov list 1, 9-11)

kedykoľvek využiť. ... Najväčšia časť **Jeho** (**Kristovho** pozn. aut) učenia je **odlišná od života dnešných ľudí než hociktorá časť z mojich prehovorov**, ale kňazi sa asi učili podľa tvojej rady: **keď zistili, že svet sa nechce dobrovoľne prispôsobiť zákonom, ktoré nám dal Kristus, upravili si jeho učenie – akoby vychýlili olovnicu – k svojim mravom, aby sa k nemu napokon priblížili. Jediný následok, ktorý však toto priblíženie má, je však to, že ľudia bezpečnejšie konajú zlo."** (More 2017, s. 41, 42)

More teda pripomína, že vízia *Utópie* je rozhodne bližšia predstavám Kristovým o ideálnom spoločenstve, než život v súdobej spoločnosti, ktorá je zlá, nemorálna a hriešna. Najtvrdší odkaz nasmerovaný súdobej spoločnosti je umiestnený až na konci druhej knihy. More pripomína, že všetky štáty súdobého sveta sú len „*komplot bohatých, ktorí v predstieraní záujmu o verejnosť sledujú svoje ciele a zneužívajú na to všetky spôsoby, ktoré objavia,*" (More 2017, s. 117) aby si zabezpečili a ochránili všetko, čo nečestne nahrabali a aby zamestnali chudobných drinou za nízky plat a aby ich utláčali. Nenásytnou chamtivosťou skazení muži si následne rozdelia majetok, ktorý by vystačil pre všetkých.

Sumárne by sa teda dalo povedať, že Thomas More je prostredníctvom svojich literárnych postáv presvedčený, že súdobý svet je v rozpore s Kristovým učením a Bibliou. Vo svojom výklade sa zameral predovšetkým na kritiku súkromného vlastníctva (rovnostársky a anti-majetnícky odkaz Krista) a trestu smrti (ten je v rozpore s prikázaním nezabiješ). Vo výklade Kristovho učenia zdôrazňuje predovšetkým ranokresťanské, komunitárne princípy založené na solidarite a kolektívnom vlastníctve.

Tomasso Campanella

Druhým autorom, ktorý sa odvoláva pri obhajobe sociálne spravodlivého spoločenstva kresťanskými východiskami je **Tomasso Campanella** (* 5. september 1568, Stilo, Taliansko – † 21. máj 1639, Paríž,

Francúzsko).[1] Podobne ako Thomas More, je autorom utopického diela popisujúceho ideálne a sociálne spravodlivé spoločenstvo, ktoré nazval *Slnečný štát*. Odpor voči Aristotelovi[2] ho priviedol do sporu s cirkvou, odsúdila ho následne inkvizícia (1597); po oslobodení organizoval povstanie v Kalábrii proti Španielskej vláde (v meste Stilo). Campanellova utópia je na rozdiel od Morovej postavená na odlišných princípoch – kým Thomas More preferuje racionálny hedonizmus a stoický asketizmus iba pre svätcov, Tomasso Campanella predstavuje tvrdo asketickú spoločnosť pre všetkých.

Pri **teologickej obhajobe rovnostárstva a kolektívneho vlastníctva** v kresťanstve sa odvoláva na Tertuliána,[3] sv. Klimenta Rímskeho[4] a taktiež sv. Augustína.[5] Taktiež pripomína učenie apoštolov, ktorí zdôrazňovali, že kresťanský Boh nič nerozdelil, preto by malo byť všetko spoločné. Na strane druhej argumentuje aj Platónom (spoločné polia a spoločné plody práce).

Podobne ako Thomas More, ani Campanella nestanovil vo svojej utopickej spoločnosti priamo kresťanstvo, ale opätovne náboženstvo, ktoré je blízke kresťanstvu (na s. 47 Campanella píše, že obyvatelia „*veria pevne v pravdivosť proroctva Ježiša Krista*" o konci sveta). Campanella v závere knihy popisuje nasledovné:

„Ak oni, znajúci len zákony prírody, sú **tak blízki kresťanstvu**, ktoré učí okrem prírodných zákonov taktiež sviatostiam, napomáhajú ich plneniu, je to pre mňa presvedčivým **dôkazom v prospech kresťanstva ako najpravdivejšieho zo všetkých náboženstiev**, ktoré po odstránení zlého poriadku bude panovať po celom svete, ako učia a dúfajú slávni teológovia, ktorí tvrdia, že preto objavili Španieli Nový svet, aby sa všetky národy spojili pod jediným zákonom. Títo tvoji filozofovia budú totiž Bohom vyvolenými svedkami pravdy. ... vznikne nová Mo-

[1] **Giovanni Domenico Campanella**, bol dominikánsky mních, Taliansky filozof, teológ, astrológ a básnik, známy predovšetkým ako jeden z hlavných predstaviteľ raného utopizmu na prelome neskorej renesancie a novoveku.

[2] Aj v *Slnečnom štáte* na s. 47 píše o tom, že obyvatelia tejto utópie nenávidia Aristotela.

[3] Podľa Tertuliána bolo u prvých kresťanov všetko okrem žien spoločné.

[4] Sv. Kliment Rímsky pripomína, že užívanie všetkého na svete by malo byť spoločné.

[5] Sv. Augustín deklaruje: vzdanie sa majetku je posilnením lásky.

narchia, nastane oprava a obnovenie zákonov a vied, povstanú noví proroci, a to všetko, ako tvrdia oni, veští **veľké víťazstvo kresťanstva**. **Ale predtým sa musí všetko vyrvať a vyhladiť, a potom sa až bude budovať a sadiť**." (Campanella 1979, s. 53 – 54)

Metafyzika Campanellovej utópie spočíva v dvoch princípoch: **bytie, to je najvyšší Boh,** a **nebytie, ktoré je nedostatkom bytia** a nutná podmienka každého vznikania – no zo sklonu k nebytiu sa rodí hriech a zlo.[1] Boha vzývajú v **trojici**, ako najvyššiu **moc, múdrosť a lásku**, avšak nerozlišujú jednotlivé osoby trojice, pretože nepoznajú zjavenia. (Porovnaj: Campanella 1979, s. 50) Obyvatelia Campanellovej utópie vyznávajú antických a renesančných filozofov a spisovateľov,[2] ale aj Abraháma, Mojžiša, sv. Augustína (idea kolektívneho vlastníctva, mimo žien,[3] čo považuje veľmajster v dialógu za blud nikolaitov),[4] Tertuliána (v súvislosti s tým, že u prvých kresťanov bolo všetko okrem žien spoločné),[5] sv. Klementa Rímskeho a Tomáša Akvinského (plodenie detí

[1] Nachádzame tu istú analógiu s Augustínovým chápaním zla ako nedostatku dobra.

[2] Pytagorejcov, Archimeda, Sokrata, Platóna, Ceasara, Pyrrha, Alexandra, Vergília (Georgica a Bucolica), taktiež Mikuláša Koperníka

[3] V kontexte rozporuplnej tézy spoločných žien, čo sa Campanellovi prisudzuje na s. 27 konkrétne píše:

„Ja sa v tom príliš nevyznám. Ale pozoroval som, že obyvatelia Slnečného štátu majú ženy spoločné pre obsluhovanie i pre lóže, nie však vždy; nechovajú sa ako zvieratá, ktoré sa zmocňujú prvej dosiahnuteľnej samičky, ale riadia sa určitým poriadkom, ako som o tom už hovoril, ktorý je podriadený záujmu o rozmnožovaní potomstva. **Je však možné, že to aj tak nie je správne.** Oni sami citujú ako dôkaz názor Sokrata, Catona, Platóna a sv. Klementa, i keď ako ty hovoríš, zle pochopený. Hovoria, že sv. Augustín úplne súhlasil so spoločenstvom, nie však so spoločnými manželskými lóžami, pretože je to blud Mikulašencov. Naša cirkev potom pripustila súkromné vlastníctvo nie preto, aby dosiahla väčšieho dobra, ale aby sa vyhla väčšiemu zlu. **Je však možné, že tento zvyk obyvateľov Slnečného štátu niekedy zmizne, lebo v mestách im podrobených je spoločný len majetok, nie ženy**, ktoré poskytujú všetkým obsluhu a remeselné práce. (Campanella 1979, s. 27, 28)

Campanellov moreplavec teda priznáva, že v spoločnom vlastníctve žien sa obyvatelia môžu myliť. Vo všeobecnosti sa ale Campanellovi mylne pripisuje obhajoba kolektívne vlastníctvo žien, čo vyššie uvedený citát vyvracia.

[4] Blud nikolaitov – diakon Mikuláš vraj vyhlásil, že je ochotný prenechať svoju milenku tomu, kto by si ju prial.

[5] *„I Tertullián prejavuje súhlas s Glosou, keď hovorí, že u prvých kresťanov bolo všetko spoločné okrem žien..."* (Campanella 1979, s. 27)

v prospech štátu).[1] Nebudeme sa podrobne zaoberať popisom Campanellovej utópie, nakoľko v tomto príspevku nie je na to dostatok priestoru. V kontexte stanovenej témy je však mimoriadne dôležitá **Campanellova obhajoba kolektívneho vlastníctva prostredníctvom výkladu Kristovho učenia a učenia apoštolov**. Túto obhajobu prezentuje v knihe *O najlepšom štáte alebo (bolo by správne a užitočné doplniť a dovŕšiť učenie o politike úvahou o Slnečnom štáte)* vydanou v roku 1637. V tejto rozprave, kde Campanella komentuje námietky proti *Slnečnému štátu* zdôvodňuje rovnostárstvo (a aplikovania sociálne spravodlivej spoločnosti už tu na Zemi) z teologických a filozofických pozícií. Na s. 59 sa píše: „*Kristus učil tomu najdokonalejšiemu a najčistejšiemu spôsobu života, ktorý s ťažkosťami viedli aj samotní apoštoli*." (Campanella 1979, s. 59) Námietka pokračuje tým, že človek je slabá bytosť a nie je schopný napodobniť Kristovu dokonalosť. Preto fiktívny autor námietky (zrejme sám Campanella) pripomína Thomasa Mora, Platóna, Mojžišove zriadenie či usporiadaný štát Aristotelov v súvislosti s nemožnosťou dlhodobého uskutočnenia týchto spoločenských projektov. Campanella na s. 64 sám sebe odpovedá nasledovne:

„...žiť cnostne je najvyšším šťastím – ako učil Ján Zlatoústy – a ďalej: **vždy, keď zablúdiš je lepšie sa čo najskôr napraviť, než zahynúť pre svoj blud.** Svoj**vôľa je príčinou zla – a šťastím je to, čo nás núti k dobru**. Nám, ktorí sme si málo navykli na podobný spôsob života, pripadá tiaživý, podobne ako **hráčom v kockách a pijanom život sporiadaných občanov**, a týmto zase – život mníchov. Skúmajte a uvidíte!" (Campanella 1979, s. 64)

Ideálny štát by bol podľa námietky možný, uskutočniteľný iba v stave ľudskej nevinnosti (stav, v ktorom žili Adam a Eva skôr než zhrešili). Na túto námietku Campanella odpovedá pomerne rozsiahlo a komplikovane:

„Adamov hriech totiž, ako hovorí sv. Tomáš, zničil statky, ktoré človek dostal z milosti Božej, nie však statky prírodné. Zaznamenal teda porušenie prirodzeného práva a násilia na rozumu, nie však vytvorenie

[1] „*...plodenie detí slúži, ako hovorí sv. Tomáš k uchovaniu ľudského rodu, nie k uchovaniu jedinca*." (Campanella 1989, s.24)

nového práva; ak teda spoločenstvo statkov odpovedalo právu, rozdelenie majetku by bolo jeho porušením. ... Môže byť teda, hovorí sv. Tomáš, byť rozdelenie statkov správne, ak odporuje prírode, ktorá je výtvorom Božím? ... Lupič je vlastníkom na základe činu; avšak v prípade núdze potom i on je užívateľom podľa prirodzeného práva. ... Pozvaní konzumuje na základe práva, ktorému hovoríme darovanie a ktoré nie je zanedbateľnejšie než predaj. Namietne sa však: bohatí teda musia vrátiť všetko nadbytočné. Ale komu? Chudobe alebo štátu? Povedal by som: **Štátu a chudobe**. Ale pretože tu nie je namieste to posudzovať, lebo **chudobný nenadobudli práva**, hovorím: **Bohu**, ktorému budú skladať účty v deň posledného súdu, ako to napísali Basil, Ambróz a Lev. V našom štáte je teda svedomie uspokojené a je odstránená chtivosť, koreň všetkého zla, a podvádzania..." (Campanella 1979 s. 70 – 71)

Campanella taktiež pripomína komplikovaný problém vlastnenia a užívania. Campanellov koncept spravodlivej a rovnostárskej spoločnosti definovaný v *Slnečnom štáte* je určitým predvojom budúceho filozoficko-dejinného vývoja nakoľko na s. 63 píše, že „*Štát bude trvať až do veľkých svetových prevratov,*" ktorých dôsledkom bude **nastúpenie nového veku**. Zrejme tým narážal na *Zjavenie Jána* nakoľko ďalej pripomína, že jeho ideálny štát zabráni moru, vojne, hladu, (tie budú sprevádzať okolitý svet, mimo jeho utópie). Symbolický *Slnečný štát* bude teda akousi Noemovou archou v dobe pred nastolením Nového Božieho kráľovstva.

Na obranu kolektivizmu Campanella voči **námietke**, podľa ktorej **zavedenie spoločného vlastníctva odstráni štedrosť** (Campanella 1979, s. 68), píše:

„Aristoteles a tiež Sotus hovoria nepremyslene, ak nie priamo bezbožne. ... **Štedrosť nezáleží na tom, že daruješ, čo si si prisvojil,** ale – ako potvrdzuje sv. Tomáš – **v tom, že všetko činíš spoločným.** V knihe sa objasňuje, ako úplne prirodzené, že zo svojej vlastnej povahy Štát pomáha cudzincom a ľuďom neduživým, lebo kým ide o vlastnenie, nie je chudákov tam, kde ako u nás je všetko spoločné, všetci sú si bratmi a vzájomne si štedro slúžia." (Campanella 1979, s. 73)

Na spor, podľa ktorého je preferovanie kolektivizmu prejavom kacírstva[1] Campanella odpovedá, že proti zlej interpretácii vety „dajte teda cisárovi, čo je cisárove" (Lk 20, 25) vystúpil sv. Klement v 4. liste, ktorý zaradil Gratianus do kanónu (1. hlava, 12. otázka). V ňom sa píše, že **užívanie všetkého, čo je na tomto svete by malo byť spoločné**, pričom apoštoli týmto, kolektívnym životom žili (uvádza mená: Lukáš, Klement,[2] Tertulián, Ambróz, Ján Zlatoústy, Augustín, Ambróz, Filón, Origénes) a v samotnej knihe *Genesis* **Boh nič nerozdelil**, ale **všetko ponechal ľuďom spoločné**. (Campanella 1979, s. 68). Taktiež pripomína, že sv. Augustín nechcel vysvätiť tých kňazov, ktorí neodovzdali všetko do spoločného užívania, i keď to neskôr povolil aby sa z nich nestali pokrytci, ktorí by tajili svoje statky. Akvinský taktiež pripomínal, že sme **užívateľmi svojich statkov, nie však vlastníkmi.** Campanella oceňuje hustistvo a anabaptistov pre ich rovnostárske poňatie Kristovho učenia a pospolitý život, na druhú stranu ich považuje za kacírov (v námietkach). Kresťanské východiská dokazuje aj antickými odkazmi a pripomína, že to isté vravel Platón aj Sokrates (dialóg *Tímaois* a *Ústava*), Ovídius (jeho predstava zlatého veku ako rovnostárskeho usporiadania). Podrobnejšie Campanella píše na s. 74:

„Kristove slová „*dávajte teda to, čo je cisárovo, cisárovi*." (Lk 20, 25) robia z cisára vlastníka iba v zmysle rozdeľovania, lebo ho vôbec nerobia vlastníkom, pretože cisárovi neprináleží vôbec nič. Patrí mu niečo, čo by bol predtým nedostal? Všetko teda patrí Bohu a cisár je toho iba správcom. Nahliadnite do Mesiášovej ríše,[3] kde sa o tom píše. Kristus taktiež povedal: „*Ale najväčší medzi vami nech je ako najmenší; a vodca ako*

[1] Cituje Augustínovu knihu *O kacírstve*, kde pripomína, že „*kacíri sú tí, ktorí odmietajú možnosť spásy pre občanov vlastniacich majetok, ale taktiež tí, ktorí sa domnievajú, že s ženami je treba žiť v neusporiadaných pohlavných vzťahoch. Ale kacírstvo tu nespočíva v hlásaní spoločenstva. Naproti tomu, kto odmieta spoločenstvo, ktoré si uchovali apoštoli a mnísi, je ďaleko väčším kacírom než ten, kto odmieta všeobecné rozdelenie statkov. Pripúšťam však, že cirkev mohla previesť rozdelenie skôr ako ústupok než ako svoj vlastný počin.*" (Campanella 1979, s. 73)

[2] Campanella sa v prospech kolektívneho vlastníctva majetku odvoláva na sv. Klementa, podľa ktorého by malo byť „*užívanie všetkého, čo na tomto svete existuje pre všetkých spoločné,*" (Campanella 2017, s. 68) pretože Boh nerozdelil nič, ale všetko ponechal ľuďom spoločné, aby plodili deti, rozmnožovali sa a naplnili Zem.

[3] Názov Campanellovho diela

slúžiaci. Lebo kto je väčší: ten, čo sedí za stolom, a či ten, čo obsluhuje? Nie ten, čo sedí? Ale ja som medzi vami ako ten, čo slúži..." (Lk 22). Sv. Tomáš preto správne ukázal, že vlastníctvo znamená spravovať statky a rozhodovať o nich, zatiaľ kým ich užívanie je spoločné. A pápež je sluha sluhov Božích, a vládca je sluha cirkvi." (Campanella 1979, s. 74)

Slnečný štát zodpovedá prirodzenému stavu, zlatému veku – prirodzené cnosti a morálnosť zvíťazia po celom svete iba vtedy, ak sa **odstráni chtivosť**, čo je koreň zla plodiaci **podvádzanie, krádež, lúpež, nadbytok, chudobu, pýchu, sebectvo, nepriateľstvo, závisť a ďalšie negatívne vlastnosti**. (Campanella 1979, s. 72) Campanella bol vôbec prvým filozofom, ktorý prostredníctvom filozoficko-teologického dialógu predstavil svete prvú dôslednú teoretickú obhajobu kolektívneho vlastníctva z kresťanských pozícií.

Francis Bacon

Tretím významný autorom, ktorý do svojej utópie zakomponoval Biblické motívy je **Francis Bacon** (* 22. január 1561, Londýn, Spojené kráľovstvo – † 9. apríl 1626), anglický filozof a štátnik, autor cestopisnej utópie *Nová Atlantída*. Bacon vo svojom nedokončenom diele prejavuje silne religiózny, až mystický charakter. Avšak kým pri Morovi a Campanellovi bola hlavnou témou otázka sociálna, pri Baconovi je to predovšetkým otázka poznateľnosti sveta. Napriek tomu, aj Baconov postoj je taktiež anti-majetnícky, vyzdvihuje skromný postoj k životu. Napríklad v časti, keď cestovatelia doplávajú na ostrov, obyvateľ ostrova Bensalem odmietajú prijať vecný dar. Je tu použitý výraz „dvojitý plat", ktorý odkazuje na úradníkov, ktorí by sa radi nechali obdarúvať nad rámec svojej zaslúženej mzdy. Prejav obdarúvania nad rámec od cestovateľov teda odmietajú.

Ostrov, na ktorom sa cestovatelia nachádzajú pomenoval Bacon názvom *Bensalem* (z hebr. ben בן ,syn + salem שלם ,úplné; syn celistvosti); existuje aj iný výklad son of peace (syn pokoja) alebo ide o slovnú hru

s nadväznosťou na sv. Bartolomeja.[1] Cestovatelia sa tu dozvedajú, že kresťanstvo sa na ostrove ujalo veľmi skoro, dokonca skôr než na európskom kontinente, teda 20 rokov po nanebovstúpení Spasiteľa. Ideológia ostrova je postavená na **legende o zjavení Biblie**, ktorú sprevádzal svetelný stĺp siahajúci do nebies:

„... počas noci (zamračenej a chladnej) zbadali na mori vo vzdialenosti niekoľko míľ veľký pilier svetla. ... a našiel v nej Knihu a List. ... Kniha obsahovala všetky kanonické knihy Starého i Nového zákona, ktoré používate aj vy (pretože veľmi dobre vieme, aké knihy používajú vaše cirkvi), aj Apokalypsu a niektoré iné knihy Nového zákona, ktoré vtedy ešte neboli ani napísané a napriek tomu v tej Knihe boli." (Bacon 2018, s. 21 – 22)

Kresťanstvo je fundamentálnou podstatou morálnej filozofie obyvateľov Baconovej utópie – celé dielo je popretkávané teológiou a kresťanským mysticizmom. Hneď v úvodnej časti pripomína podobenstvo z biblickej knihy proroka Jonáša (Jonáš 2,1; Mt 12, 40) – podobenstvo o Jonášovi a veľrybe (Bacon 2018, s. 11, 16).[2] Odkaz na Bibliu (Jonášov pobyt v bruchu veľryby) je tu vnímaný ako starý spôsob iniciácie – človek musí získať zrelosť duše, následne tri a pol dňa musí byť v stave odtrhnutom od vonkajšieho sveta.[3] Obyvatelia Bensalemu absolvujú prísne náboženské rituály, ktoré Bacon popisuje – ide o tzv. Sviatok rodiny. Ďalšie odvolanie na Bibliu je u Bacona v súvislosti s pomenova-

[1] Svätý Bartolomej, nazývaný tiež Natanael, bol jedným z dvanástich apoštolov Ježiša Krista. Je patrónom garbiarov, krajčírov, mäsiarov a pekárov. Ostrov Bensalem môže byť odvodený aj od jeho mena.

[2] Jonáš neposlúchol Boží príkaz, aby učinil pokánie v Ninive. Unikol loďou pred Bohom, ale loď sa ocitla vo veľkej búrke. Jonáš počas búrky vysvetlil námorníkom, že uteká pred Bohom, lebo nechcel splniť jeho príkaz. Navrhol im, aby ho hodili cez palubu. Boh za Jonášom poslal veľkú rybu, ktorá ho zhltla. V jej útrobách sa tri dni a tri noci modlil k Bohu. Boh sa nad ním zmiloval, ryba ho vyvrátila a Jonáš splnil Boží príkaz. Odvolávku nachádzame v Novom zákone: *„Keď sa schádzali zástupy, začal hovoriť: ‚Toto pokolenie je zlé pokolenie. Žiada znamenie, ale znamenie nedostane, iba ak znamenie Jonášovo. Lebo ako bol Jonáš znamením pre Ninivčanov,tak bude aj Syn človeka pre toto pokolenie.*" (Lk, 29-30)

[3] Existovali len dva druhy zasvätenia: jeden predstavovaný Šalamúnom (obrazný príchod kráľovnej zo Sáby) a druhý, v znamení Jonáša*: „Ale tu je teraz niečo väčšie ako u Šalamúna, niečo vyššie ako u Jonáša."* (Luk. 11,31 a 32) Títo ľudia boli schopní vnímať poznanie vyšších svetov a zvestovať o nich.

ním otca rodiny, Tirsana, ktorého volajú aj Syn vinice (ide o odvolanie na Nabotovu vinicu). (Prvá kniha kráľov, 21) Na s. 40 nachádzame odvolanie na príbeh o Eliášovi (1Kr):

„Poviem vám to, čo riekla vdova zo Sarepty Eliášovi že prišiel, aby nám pripomenul naše hriechy, a ja priznávam, že ľud bensalemský je spravodlivejší než Európania." (Bacon 2017, s. 40)

Baconova fascinácia skúmať „výtvory a tvory božie" a „príčiny a skryté pohyby vecí" v kontraste s mystickým uznaním kresťanstva je typickým prvkom *Novej Atlantídy*. Túto rozporuplnosť vysvetľuje autor nasledovne: „*Znalosť je bohatý sklad pre slávu Stvoriteľa a úľavu ľudského panstva*." (Bacon 1884) Viera v nadprirodzeno a veda sa v *Novej Atlantíde* vôbec nevylučujú, naopak, vzájomne sa dopĺňajú túžbou po gnostickej poznateľnosti sveta: vedecké pokusy sa uskutočňujú v Šalamúnovom dome.[1] Sumárne: Baconova interpretácia Biblie je zameraná predovšetkým na otázku poznateľnosti sveta a otázky skromného a silne duchovného života (absentuje však motív kolektívneho vlastníctva).

Dodatok k výkladu Kristovho učenia v ďalších utopických konceptoch

Utopické myslenia ako túžba po nastolení ideálneho sociálne spravodlivého poriadku pokračovalo aj v ďalších storočiach po Morovi, Campanellovi a Baconovi, predovšetkým v protestantskom prostredí (napr. *Christianopolis* J. V. Andreaea), ale neskôr i prostredí ateistickom.

Na sociálny výklad Kristovho učenia nadviazali aj **Jean-Jacques Rousseau, Tolstoj** či **Dostojevskij**. Francúzsky utopista **Morelly** oceňuje rané kresťanstvo a jeho rovnostársky rozmer. Významný sociálny utopista **Charles Fourier** vo svojich textoch taktiež pripomína mnohé časti z Biblie. Napríklad v nasledujúcej pasáži obhajuje prostredníctvom Kristovho učenia právo na obživu:

„Nikdy ste nečítali čo učinil Dávid, keď bol v núdzi a mal hlad on i jeho sprievodci? Ako za velekňaza Abiatara vošiel do domu Božieho a jedol predkladané chleby, ktoré nie je dovolené jesť nikomu, leda kňa-

[1] Opätovne odvolanie na biblickú postavu Šalamúna, ale aj na zakladateľa ostrova, ktorý ho uctieval.

zom, a ako dal i svojim sprievodcom (Marek 2, 25-27). Týmito slovami Ježiš posväcuje každému, kto má hlad, právo, aby si kdekoľvek vzal to, čo nutne potrebuje, a z tohto práva vyplýva pre spoločnosť povinnosť zaistiť ľuďom minimálnu obživu, lebo mu dĺžia odškodnenie za to, že mu civilizácia upiera štyri základné práva: právo lovu, rybolovu, zberu plodín a pasenie stád." (Fourier 1983, s. 47)

Fourier, veľký kritik obchodníkov, odvoláva sa aj na vyhnanie peňazomencov z chrámu (Jn 2, 15). Sociálnu dimenziu Kristovho učenia interpretuje v prospech svojej utópie falangov. Fourier z biblického „potu tváre" (Mj, 3, 19) vyvodil dôsledok v práve a povinnosti pracovať. Ďalší významný utopista, **Henri de Saint-Simon**, ktorý počas celého svojho života tematizoval skôr priemysel a technológie, na konci svojho života prorokuje víziu nového kresťanstva. Utopista **Étienne Cabet**, podľa ktorého je podobne ako u Mora a Campanellu súkromné vlastníctva príčinou zla, taktiež pripomína Kristovo učenie, predovšetkým prirovnanie o boháčovi a uchu ihly (Mt. 19, 23). Cabet, podobne ako Campanella hovorí:

„Niet proti zlu liek? – Samozrejme, že je: na čo by mal človek rozum? Aký je to liek? – Treba odstrániť príčiny zla, t.j. odstrániť nerovnosť, vlastníctvo a peniaze a nahradiť ich rovnosťou vo všetkom a spoločenskom." (Cabet 1961, s. 314)

Posledným spomenutým autorom v kontexte sociálneho výkladu Biblie v utopickom myslení je Hughes Felicité **Robert de Lamennais**, ktorý vo svojej *Knihe ľudu*, podobne ako Campanella, podrobne interpretoval teologický výklad obrany rovnostárstva. Campanella aj Lamennais boli kresťania, obaja verili v možnosť spätosti cirkvi s ideou sociálne spravodlivej spoločnosti a obaja sa snažili obhajovať rovnosť z pozície teologickej, teda prostredníctvom Biblie a podobenstiev (pozri podobenstvo o strome a sile ľudu, Lamennais, 1930, s. 34). Lamennais predkladá teologický výklad vzniku nerovnosti prostredníctvom hriechu:

„Všetci sa rodia rovní,: prichádzajú na svet, nikto neprináša so sebou právo panovať. ... Hriech učinil vladára, lebo miesto aby sa milovali a pomáhali si ako bratia, začali si vzájomne škodiť." (Lamennais, 1912, s. 59)

Lamennais ďalej pripomína:

„A človek zlý, ktorý oklamal svojich bratov nahromadil bohatstvo... meno toho je Tyran a druhé má meno len v pekle." (Lamennais, 1912, s. 34)

Lamennaisova obhajoba kolektivizmu prostredníctvom Biblie je pomerne rozsiahla a podrobne spracovaná. Na Lamennaisove sociálne učenie nadviazal aj nemecký kresťanský utopista **Wilhelm Weitling**. Kresťansko-utopické myslenie vyvrcholilo vo Zväze spravodlivých (členom bol aj Weitling, ktorý usiloval o nastolenie Božieho kráľovstva na Zemi, avšak transformáciou na Zväz komunistov stalo sa ateistickým združením a spôsobilo dodnes neriešiteľný rozkol medzi komunistami a kresťanmi).

Záver

Žijeme v dobe extrémnych nerovností a sociálnej neistoty – 1% ľudí vlastní viac než 99% obyvateľov planéty Zem. Dá sa morálne ospravedlniť súkromné vlastníctvo výrobných prostriedkov v prospech neobmedzeného ekonomického rastu s dôsledkami extrémnych nerovností, vykorisťovania[1] a biedy? Postačí nám v 21. storočí charitatívny princíp na vyriešenie štrukturálnych problémov, ktoré sa denno-denne prehlbujú? Taktiež sa v mene rozširovania trhov, teda v mene zisku vedú vojny za zdrojmi, čoho dôsledkom sú milióny nevinných mŕtvych ľudí. Ekonomický rast (živený nekonečným konzumom) a s ním spojená nadprodukcia môže v konečnom dôsledku z environmentálneho[2] hľadiska ohroziť samotný život človeka na Zemi.

Otázkou pre čitateľa tohto príspevku teda v závere bude, či je aj v dnešnej zložitej dobe stále aktuálny sociálny výklad Biblie? V súčasnosti je tento odkaz interpretovaný v kontexte charitatívnom, teda predstave, že duchovným poznaním dospeje ľudstvo k sociálnemu zmieru. Je tomu ale skutočne tak? Dokázali bohatí vyriešiť filantropiou proble-

[1] Podstatou vykorisťovania je hromadenie nadhodnoty. Treba pripomenúť, že nadhodnota, ktorá je na úkor pracujúceho je v konečnom dôsledku krádež, čo je aj v rozpore s Božími prikázaniami.

[2] Klimatické zmeny, znečistenie prírody, následne nedostatok zdrojov a ohrozenie života na Zemi.

my ľudstva; investovali svoje peniaze na vybudovanie sociálne spravodlivého zriadenia? Dá sa obhájiť boj za sociálnu spravodlivosť prostredníctvom učenia Ježiša Krista alebo je toto učenie možné interpretovať iba v kontexte charitatívnosti, dobrovoľnosti? Mali by predstavitelia duchovenstva a cirkví aktívne prispieť v boji za sociálnu spravodlivosť (sociálne práva) prostredníctvom čítania tých častí Biblie, ktoré apelujú na zlo skrývajúce sa v hromadení majetku a súkromnom vlastníctve? Alebo je úlohou človeka znášať strádania, utrpenie a čakať na posmrtnú odmenu za cnostný život, ba i v sociálne nespravodlivom spoločenskom zriadení? Dá sa interpretovať sociálny odkaz utopistov na kolektivistický život v monastieroch, teda akýchsi mikroutópiách, na príklade pravoslávneho polostrova **Athos,**[1] husitskom Tábore alebo benediktínskych kláštoroch (napr. opátstvo Montecassino), ktoré inšpirovali aj samotného Thomasa Mora? To sú otázky, na ktoré neexistujú jednoduché odpovede. Sú ale veľkou výzvou pre budúcnosť kresťanstva a jeho sociálnej dimenzie. Aj preto môžu byť myšlienky Thomasa Mora a Tomassa Campanellu inšpiratívne.

Literatúra:

BIBLIA (online) In. mojabiblia.sk

BACON, F.: Nová Atlantída. Bratislava: Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov. 2018.

CAMPANELLA, T. Slnečný štát. Praha: Mladá Fronta. 1979.

CABET, E.: Cesta do Ikárie. In: ZAMAROVSKÝ, V.: *Utopisti*. Bratislava: Slovenské vydavateľstvo politickej literatúry, 1961.

FOURIER, Ch.: *Veľká metamorfóza. Výbor z díla*. Praha: Mladá Fronta.

GORFUNKEL, A. CH.: *Renesanční filozofie*. Praha: Svoboda, 1987.

LAMENNAIS, F. R. de: *Slova věrícího (Paroles d'un croyant).* Praha: J. Otto, 1912, s.59.

LAMENNAIS, F. R. de: *Kniha lidu*. Praha: Knihtiskárny národního sociálního dělníctva. 1930, s. 34.

[1] Autonómny mníšsky štát Athos ležiaci na poloostrove v Grécku.

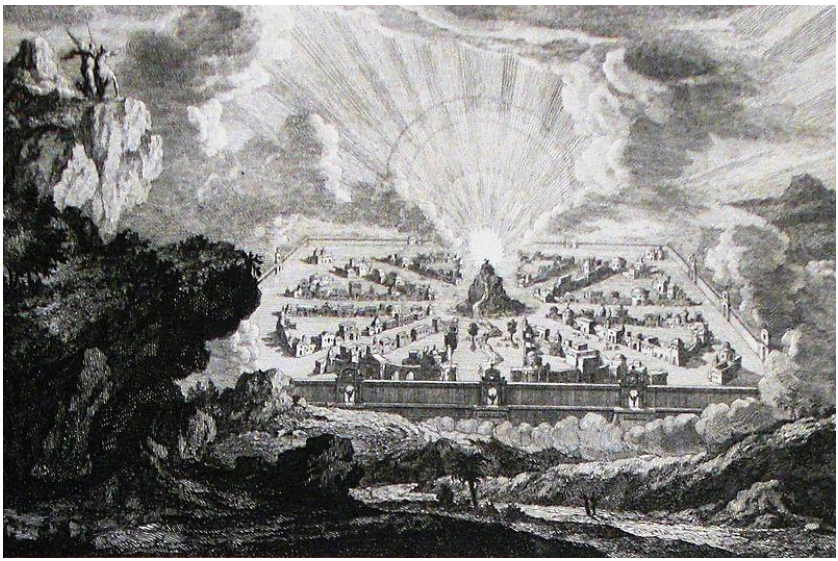
MORE, T., BOHUNICKÁ, L. (predslov), STANKOVÁ, M. (preklad).: *Utópia*. 1. vyd. Bratislava: Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov. 2017.

ŠIMEČKA, M.: *Sociálne utópie a utopisti*, Bratislava: Vydavateľstvo Osveta n.p., 1963.

ŠIMEČKA, M.: *Kríza utopizmu*. Bratislava: Obzor, vydavateľstvo kníh a časopisov n.p., 1967.

ZAMAROVSKÝ, V.: *Utopisti*. Bratislava: Slovenské vydavateľstvo politickej literatúry, 1961.

Obrazová príloha



Obrázok 1: *A new heaven and new earth, Mortier's Bible, Phillip Medhurst Collection; zdroj Wikimedia Commons*



Obrázok 2: *Kolorovaný drevoryt, Morova Utópia*



Obrázok 3: *Campanellov Slnečný štát zdroj: utopiaordystopia.com*

O LÁSKE VO SVÄTOM EVANJELIU

Mgr. Marián DERCO

Neexistuje človek, ktorý by nechcel byť milovaný. Láska je nám potrebná ako vzduch, ktorý dýchame, ako priaznivé prostredie v ktorom sa môžeme všestranne rozvíjať, tvoriť a zdokonaľovať sa. Hospodin Boh, v Ktorého a Ktorému veríme, je Bohom lásky. Boh stvoril svet z hojnosti Svojej Lásky, aby Jeho stvorenie mohlo zdieľať radosť z toho, že je s Ním. Spojenie stvorenia so Stvoriteľom predstavuje najhlbší základ existencie sveta.

Ak chceme vedieť o láske obsiahnutej vo Svätom Evanjeliu, musíme najprv poznať, čo je to za knihu. Slovo Evanjelium (z gréckeho εὐαγγέλιον – dobrá – blahá zvesť, blahoslovenie) znamená: 1. Blahú zvesť Christovu (apoštolské a kresťanské)[1] o príchode Božieho Kráľovstva, o záchrane ľudského rodu od hriechu a smrti. 2. Kniha (celkom štyri takéto Knihy), ktoré vysvetľujú túto správu vo forme príbehu o vtelení sa, pozemskom živote, učení, sľuboch, spasiteľnom utrpení, smrti na kríži a Vzkriesení, Isusa Christa. Pôvodne v gréckom jazyku klasického obdobia slovo Evanjelium znamenalo „odmenu za dobré správy". Ďalej sa takto začala nazývať samotná dobrá zvesť. Neskôr slovo Evanjelium nadobudlo náboženský význam. V Novom Zákone sa začalo používať v špecifikom význame. Na niektorých miestach Evanjelium označuje kázanie Isusa Christa[2], ale častejšie je Evanjelium kresťanské posolstvo – zvesť o spasení v Christovi a posolstvo o tejto zvesti.

Božia láska je jednou z základných a najdôležitejších právd samotného kresťanstva. Je neoddeliteľne spojená s princípom slobody, ktorý nedovoľuje vnímať Hospoda Boha ako všetko pokrývajúcu lásku, v sýto-sentimentálnom a priveľmi prízemnom pláne, pred ktorým je možná akákoľvek nezodpovednosť v slovách a činoch. Boh – Stvoriteľ, ktorý stvoril vesmír, vytvoril všetko v ňom slobodným, to znamená, že má právo určiť svoju vôľu. Sloboda – to je blahodať, dar od Boha –

[1]1Kor. 15,1.
[2] Mt. 4, 23; Mk.1,14-15.

Tvorca každému svojemu stvoreniu, ktoré má právo existovať nezávisle od Stvoriteľa a súčasne sa sa s Ním zjednocuje. Táto forma spojenia (spolu-tvorenia) sa nazýva Božská láska. A práve Božia láska je snaha o to, neexistovať pre osobné dobro, ale pre dobro druhého a práve preto je Božská láska neoddeliteľná od slobody, pretože v slobodnej voľbe sa prejavuje akt Božskej lásky.

Hrdosť prispela k zväčšeniu nenávisti a zloby medzi ľuďmi. Na nej nie je možné postaviť život, pretože by to viedlo k deštruktívnemu štartu. *„Práve preto sa na zem vtelil naš Spasiteľ Isus Christos a priniesol na zem nové prikázanie, nový zákon – zákon lásky."* [1] *„Nové prikázanie vám dávam,"* hovorí On Svojim apoštolom na Tajnej večeri, *„aby ste sa navzájom milovali; ako som ja miloval vás, aby ste aj vy navzájom milovali. Podľa toho všetci spoznajú, že ste moji učeníci, ak budete amť lásku jeden k druhému."*[2] Práve táto vzájomnosť lásky je charakteristickou črtou kresťanstva, pretože tam kde niet lásky, niet ani kresťanstva. Prečo je to tak? Pýta sa vladyka Averkij a hneď dodáva: *„Pretože láska je jediným tvorivým začiatkom života, pretože ona je prameňom, koreňom a prvopríčinou pôvodu sveta a človeka. Jedinou motiváciou k stvoreniu sveta a človeka Boha Tvorca bola Jeho láska, ktorá nemôže stáť sama, ale vždy hľadajúca objekt, na ktorý by sa mohla vyliať a ktorej by mohla priniesť šťastie a dobrotu."*[3]

Prepodobný Siluán Atoský hovorí, že: *„Nikto nemôže vedieť od seba, že existuje Božia láska, pokiaľ ho Duch Boží nenaučí; ale v našej Cirkvi je Božia láska známa Duchu Svätému a preto o nej hovoríme."*[4] Zo všetkých Božích mien má pre východnú patristiku osobitný význam meno „Láska" Svätých Grigorij Bohoslov tvrdil, že toto meno je Hospodinu Bohu viac milé než akékoľvek iné meno. O Bohu Lásky písali mnohí svätí otcovia Cirkvi najmä: Efrém Sýrsky, Ján Lestvičník, Simenon Nový Bohoslov, Maxim Ispovidnik a iní.

---

[1] АВЕРКИЙ, Архиепископ (Таушев): *Современность и духовная жизнь.* Джорданвилле 2006, s. 54.

[2] Jn. 13, 34-35.

[3] АВЕРКИЙ, Архиепископ (Таушев): *Современность и духовная жизнь.* Джорданвилле 2006, s. 54.

[4] СИЛУАН, Преподобный [cit. 25.11. 2018] Dostupné na internete: https://azbyka.ru/lyubov-bozhestvennaya

Výnimočný záujem učenie Hospoda Boha ako o Láske venuje prepodobný Izák Sýrsky. *„V jeho chápaní je Boh predovšetkým nesmierna a nevýslovná Láska, ktorá je mimo ľudského chápania a s akýmkoľvek slovným popisom. Táto láska, podľa Izáka, môže byť známa tým, že uvažuje o Božom konaní vo vzťahu k stvorenému svetu a človeku: „Medzi jeho pôsobením niet ani jedného, ktoré by nebolo naplnené milosťou, láskou a súcitom: to tvorí začiatok a koniec Jeho vzťahu k nám." Božia láska bola hlavnou príčinou Božieho stvorenia sveta a jeho príchodu do tela; ona sa javí hlavnou silou tvorivej bytnosti. „Jediný dôvod stvorenia sveta a príchodu Christa do sveta, spočíva v zjavení bohatej lásky Božej, ktorý priviedla k bytiu ako jedno, tak aj druhé. Sila Božej lásky voči stvoreniu sa odráža v príchode Christa do sveta."*[1]

Láska je začiatok tvorby, začiatok múdreho a duchovného sveta, čo je úplne pochopiteľné, pretože láska od Boha a Sám Boh je láska. Práve preto sa v učení o láske nachádza podstata učenia svätého Evanjelia prineseného na zem vtelenému Synovi Božiemu.[2] Raz keď prišiel k nášmu spasiteľovi Isusovi Christovi jeden zákonník, pokúšajúc Ho opýtal sa: „Učiteľu, ktoré je najväčšie prikázanie v zákone? Isus mu odpovedal: *„Milovať budeš Hospodina Boha tvojho celým svojím srdcom, a celou svojou dušou a celou svojou mysľou: To je prvé a veľké prikázanie. Druhé je mu podobné: Milovať úprimne budeš svojho blížneho ako seba samého: Na týchto dvoch prikázaniach spočíva celý zákon i proroci."*[3]

A práve preto je láska základom celého Evanjeliovho prikázania. Na prvom mieste je láska k Hospodu Bohu, potom láska k blížnemu. Na týchto dvoch prikázaniach spočíva celé svätý Evanjelium. Nie nadarmo ich nazývajú „skráteným Evanjeliom".[4] Svätý Ignatij Brjančaninov vo svojom diele Asketické skúsenosti, spomína nasledovné: *„Láska k blíž-*

[1] ИЛАРИОН, Митрополит (Алфеев): Православие. Том 1. [cit. 25.11. 2018] Dostupné na internete: https://azbyka.ru/otechnik/Ilarion_Alfeev/pravoslavie-tom-1/6_4_6

[2] Pozri АВЕРКИЙ, Архиепископ (Таушев): *Современность и духовная жизнь. Джорданвилле* 2006, s. 55.

[3] Mat. 22, 36-40.

[4] Pozri АВЕРКИЙ, Архиепископ (Таушев): *Современность и духовная жизнь. Джорданвилле* 2006, s. 55.

nemu je cesta, čo vedie k láske k Bohu: pretože Christos záhadne uprednostnil obliecť sa do každého nášho blížneho, a v Christovi je Boh."[1]

Vladyka Averkij vo svojom diele Modernosť a duchovný život pripomína nasledovné: *„Lásku sme poznali podľa toho, že On položil za nás Svoju dušu: aj my máme položiť dušu svoju za bratov,"* pretože nás učí Christos: *„Nikto nemá väčšej lásky ako ten, čo svoj život kladie za svojich priateľov."*[2] *„Ak ma milujete, budete zachovávať moje prikázania."*[3] Pre pochopenie evanjelista Ján dodáva: *„A to je Jeho prikázanie: aby sme verili v Neho a milovali sa navzájom, ako nám On prikázal."*[4]

Prepodobný Efrém Sýrsky nás vo svojom diele o Strašnom Súde napomína takto: *„Bez lásky je každý čin nečistý. Ak ktosi chráni panenstvo, ak sa modlí, alebo prebýva v bdení, ak sa modlí, alebo poskytuje útočisko chudobným, ak v dar Bohu prináša prvé plody, alebo aj všetky plody, ak stavia chrámy, alebo robí čosi ešte viac a všetko to bez lásky, nebude to mať nič spoločné s Bohom, pretože mu to nie je príjemné. A preto, nič nezačínaj robiť bez lásky."*[5] Ak povieš *„Hoci aj svojho brata nenávidím, aj tak ľúbim Christa"*, staneš sa klamárom. Usvedčuje ťa Ján Bohoslov hovoriac: *„veď kto nemiluje svojho brata, ktorého vidí, nie je schopný milovať Boha, ktorého nevidí. A toto prikázanie máme od Neho, aby ten, kto miluje Boha, miloval aj svojho brata."*[6]

Hospodin Boh ďalej hovorí: *„Na týchto dvoch prikázaniach spočíva celý zákon i proroci."*[7]Aký veľký a neobyčajný zázrak, pripomína nám svätý Efrém Sýrsky. Kto má lásku, ten spĺňa celý zákon, pretože: *„naplnením zákona je teda láska."*[8]

„Ó nesmierna sila lásky! Ó nekonečná sila lásky! Ani v nebi, ani na zemi niet ničoho drahšieho ako láska. Ona - Božská láska je hlavou cností - láska je

[1] ИГНАТИЙ, Святитель (Брянчанивов): *Аскетические опыты Собрание сочинений. Том 1.* Москва 2006, s. 139.
[2] 1 Jn. 3, 16; Jn 15, 13.
[3] Jn. 14, 15.
[4] 1 Jn. 3, 23.
[5] ЕФРЕМ, Преподобный (Сирин): *Пророчества о последнем времени Страшный суд.* Днепр 2017. s. 244.
[6] 1 Jn. 14, 20-21.
[7] Mt. 22, 40.
[8] Rim. 13, 10.

príčinou všetkých bláh; láska – je soľou cností, láska – koniec zákona. Ó blažená láska, darca všetkých bláh! Blažený a najblaženejší, ktorí zakúpili pravú a nepokrytecká lásku, ako povedal Vladyka"[1]*: „Nikto nemá väčšej lásky ako ten, čo svoj život kladie za svojich priateľov."*[2]

Veľký srbský starec Tadej Vitovický vo svojich poučeniach spomína: *„Boh nás môže oslobodiť od hoci akého zla, avšak my sami sa ho zúrivo držíme. Prečo nám Boh prikázal ľúbiť vrahov? Nie kvôli nim, ale pre nás, pretože kým budeme mať nenávisť v nás, nenájdeme pokoj, ale keď odpúšťame, nastane mier."*[3]

Láska sa ukazuje ako jediný motív kresťanskej mravnosti. Láska k Hospodu Bohu, ako k nášmu Otcovi a blahotvoriteľovi. Apoštol lásky, svätý Ján Bohoslov hovorí: *„Láska je v tom, že nie my sme milovali Boha, ale že On miloval nás a poslal Svojho Syna ako obetu zmierenia za naše hriechy. Milovaní, keď si nás Boh tak zamiloval, aj my sa máme navzájom milovať."*[4]

Z uvedených citátov vidíme, že láska k Hospodu Bohu a ľuďom je najzákladnejším prikázaním, bez ktorého o sebe nemôžeme tvrdiť, že máme vieru, že sme kresťania.

Použitá literatúra:

АВЕРКИЙ, Архиепископ (Таушев): *Современность и духовная жизнь*. Джорданвилле 2006,ISBN 0-88465-094-4.

БИБЛИЯ. Священное Евангелие. Киев 2013.

BIBLIA. [cit. 25.11. 2018] Dostupné na internete: http://biblia.sk/citanie/prv/mt/1,

ЕФРЕМ, Преподобный (Сирин): *Пророчества о последнем времени Страшный суд*. Днепр : Церковно-историческое общество, 2017. ISBN 978-5-9909150-6-0.

ФАДДЕЙ Старец (Витовицкий): *Мир и радость в Духе Святом*. 2. vydanie. Москва 2014.

[1] ЕФРЕМ, Преподобный (Сирин): *Пророчества о последнем времени Страшный суд*. Днепр 2017. s. 245-247.

[2] Jn 15, 13.

[3] ФАДДЕЙ Старец (Витовицкий): *Мир и радость в Духе Святом*. Москва 2014. s. 171.

[4] 1. Jn. 4, 10-11.

ИГНАТИЙ, Святитель (Брянчанивов): *Аскетические опыты. Собрание сочинений. Том 1.* Издательство Ковчег, Москва 2006,

ИЛАРИОН, Митрополит (Алфеев): Православие. Том 1. [cit. 25.11. 2018] Dostupné na internete: https://azbyka.ru/otechnik/Ilarion_Alfeev/pravoslavie-tom-1/6_4_6

СИЛУАН, Преподобный [cit. 25.11. 2018] Dostupné na internete: https://azbyka.ru/lyubov-bozhestvennaya

BIBLIA AKO NÁSTROJ V PSYCHOTERAPII

PhDr. Samuel LICHVÁR

Úvod

Ako píše Remeš vo svojej publikácii, ktorú vydal pred dvadsiatimi rokmi, že človek sa vždy usiloval o pochopenie samého seba, druhých aj vonkajšieho sveta. V celom jeho úsiliu mu napomáhalo rozprávanie a počúvanie príbehov. Príbehy boli chápané nielen ako prostriedky komunikácie, srandy, ale taktiež ako prostriedky, ktoré mu pomáhali v rôznych životných situáciách. Boli súčasťou duševnej hygieny dávno pred vznikom psychoterapii ako vednej disciplíny. Rovnakú funkciu mali aj príbehy z Biblie. Cez jej časový prierez zostáva ich posolstvo živé a aktuálne aj pre dnešnú dobu. Vonkajší svete sa síce stále mení, ale ten vnútorný ostáva stále rovnaký. V srdci majú stále túžbu po láske, pravde a spravodlivosti. Kladú si otázky pre zmysel svojho života a hľadajú odpovede.

1 Psychoterapia

Začiatkom 20. vznikla psychoanalýza Sigmunda Freuda, ktorá je spätá so psychoterapiou. Zaoberá sa duševným životom človeka, jeho chovanie a prejavy, ktoré nie sú považované za optimálne. Avšak psychoterapeutické myslenie nie je fenoménom modernej doby. Hľadanie zmyslu vo svete a v sebe je teologická, psychoterapeutická a filozofická téma, ktorá sa objavila u mnoho antických filozofov. Kresťanská kultúra prináša nové témy, ktoré súvisia s Bohom ako milosrdné a zároveň prísne autority, ktorým je človek podriadený. Otcovia púšte, sýrski a egyptskí kresťanskí mnísi, ktorí žili v 3-5 st. po Kr. sú pokladaní že oni boli prví psychoterapeuti, ktorí ako prostriedok používali Bibliu. (Kratochvíl, 2012).

Výraz pochádza z gr. slova psyché a therapón. Psyché znamená duša vo významu životnej sily, ktorá ma zdroj v sebe samému. Therapón znamená služobník, opatrovník Bohov a sloveso therapeuó opäť znamená slúžiť, starať sa o niekoho v prenesenom význame liečiť. To vyjadruje zmysel poznania toho kto je terapeutom. Mnohí psychológo-

via ako sú napr. Maslow, Fromm a Frankl, vidia úlohu psychoterapie v prebúdzaní človeka ku slobode a zodpovednosti za seba aj za druhých. (Küng, 2010).

1.1 Biblioterapia

Biblioterapia vznikla z mladých disciplín na základoch psychiatrie a psychológie, psychoterapeutická metóda využívajúca liečebné alebo podporné účinky čítania. Využíva sa nielen pri psychických onemocneniach, ale slúži aj ako podpora ľuďom, ktorí zažívajú obtiažné situácie počas svojho života. Už samá antika vplývala na vedomie blahodarného účinku kníh na psychiku človeka v zmyslu uvoľnenia a útechy. Uvedomovali si pevnú väzbu medzi zdravým, duchovným vývojom a vzdelávaním prostredníctvom kníh. Rovnako ako v minulosti aj dnes môže Biblia slúžiť k psychoterapeutickým účelom ako zdroj poučenia o človeku a jeho psychike. Biblický text sa zaoberá k poznaniu vlastných vnútorných síl, ktoré pôsobia a motivujú život človeka. (Kováčová – Valešová Malecová, 2018).

1.2 Hagioterapia

Jej využitie nezávisí na tom, či sa pacient pokladá za veriaceho alebo nie. Základná špecifickosť spočíva vo výhradnom využívaní psychoterapeutického potenciálu príbehov z biblie. Je vhodná nielen u psychopatologických javov, ale i v situáciách kedy si človek potrebuje určiť hodnoty, nájsť svoju vlastnú identitu či zmysel života. (Frankl, 1998).

Názov pochádza z gr. slov therapeia, starostlivosť, liečba a hagios, svätý, čistý, posvätný. Významy sú uvedené niekoľko:

- liečba chorých zaklínaním, modlitbou;
- psychoterapeutická metóda, ktorá zo sociobiológie vyvodzuje vieru v náboženskosť ako jednu z najmocnejších síl ľudskej psychiky, zameriava sa na osobnostné štruktúry, od pastoračnej terapie sa líši tým, že netrvá vo viere v Boha, ale stavia sa na predpokladov náboženskej dispozície;
- psychoterapeutická metóda využívajúca v terapeutických skupinách ako diskusia na biblickými príbehmi. (Friedlová, 2007).

Hagioterapia predstavuje nový smer existenciálnej psychoterapie. Vychádza z premisy existencie religióznych psychických štruktúr v osobnosti človeka, ale nevychádza z predpokladov existencie neempirického sveta alebo Boha. Považuje náboženskosť za geneticky danú, evolučne výhodnú a mimoriadnu silu ľudskej duše. Každý človek má psychologické štruktúry, ktoré možno nazvať náboženskými a sú buď potlačené alebo sa rozvíjajú, kultivujú. Nepracuje vieroučnými obsahmi náboženstva, ale so psychickými štruktúrami, ktoré sa s náboženskosťou spájajú (existenciálne, numinózne a morálne). Za svoju úlohu považuje pomoc pacientovi zakomponovať jeho duchovnú dimenziu do štruktúry osobnosti, ale nesnaží sa meniť jeho vieru. V žiadnej psychoterapii nesmie terapeut meniť pacientovo náboženské presvedčenie. Hagioterapia sa prepojuje s teológiou, religionistikou a psychológiou. Teologicky je obohatená kresťanskou spiritualitou. (Remeš – Halamová, 2013).

Účinnosť tejto metódy spočíva v zručnosti hagioterapeuta využívať projektívnu techniku prostredníctvom biblického textu. Čítaný alebo hraný príbeh vyvoláva v skupine emócie, ktoré účastníkov vedú k ich osobným životným témam. Projekciou sa ľahko uchopia do biblických postáv. Na pozadí obrazu z vlastných skúseností získavajú nadhľad na svoju osobnostnú štruktúru, na svoj hodnotový systém. Skúseností z práce hagioterapeutických skupín ukazujú, že jedným z najviac liečivých efektov je navracanie zodpovednosti na vlastný život. (Hartl – Hartlová, 2000).

Biblia je v hagioterapii hlavným terapeutickým prostriedkom. Ako uvádza Remeš vo svojej publikácia by sa dalo terapeuticky pracovať aj s inými náboženskými textami, ale Biblia má medzi nimi výnimočné postavenie. Ľudia k pristupujú s rešpektom a úctou. Veriaci majú mnoho možností ako s Písmom, jeho výkladom a jeho posolstvom sa bližšie zoznámiť. Väčšina účastníkov v hagioterapeutických skupinách sú ľudia, ktorí sa považujú za neveriacich a často to je ich prvé stretnutie s Bibliou. Hagioterapia sa tak môže stáť jednou z ciest Biblie k ďalším okruhom, ako k tomu vyzýva II. vatikánsky koncil. Súčasná psychoterapia a jej dve rozdielne prístupy ako učebnica o človeku a ako zrkadlo ľudského vnútra. Prístup k Biblii ako k učebnici má korene v USA v tzv.

biblickom poradenstve. V Európe so psychoanalytickou trádiciou teda i v hagioterapii sa s Bibliou pracuje ako so zrkadlom človeka. (Madra, 2002).

Z hľadiska hlbinno analytického výkladu môžu byť biblické príbehy interpretované na dvoch rovinách:

- *na rovine objektu* (príbeh je symbolom života v jeho minulom či súčasnom sociálnom prostredí);
- *na rovine subjektu* (príbeh je symbolom vnútorného života).

Inšpiráciou pre prácu v hagioterapeutických skupinách sú taktiež meditačné techniky Františka Saleského, Ignáca z Loyoly a Ľudvíka Granadského a na nich nadväzujúce postupy existenciálnej analýzy: opakované čítanie, imaginácia a rozmýšľanie. (Grün, 1994).

Záver

Podľa Remeša, ktorý vykonáva hagioterapiu v praxi už niekoľko rokov a uchopil bohatstvo biblických textov a začlenil ich do svojej terapeutickej praxe. Podivuhodné ožívajúce prastaré biblické príbehy a ich aktéri, i samotný dej biblie vstupuje do života pacienta, aby mu pomohli nájsť jeho optimálne riešenie jeho problémov. Príbehy z biblie sa máločo odlišujú od tých ľudských v dnešných časoch a sú si blízke, podobné a dokonca sa vzájomne dopĺňajú. Hagioterapia, odborne nazývaná ako metóda terapeutickej práce s biblickými textami sa účinne stáva formou pomoci pre klientov s duševnými poruchami.

Zoznam použitej literatúry:

Dokumenty II. vatikánského koncilu. Přel. Pracovní skupina pod vedením Oto Mádra. Kostelní Vydří: KNA, 2002, 603 s. Přel. z latiny: Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II.: Constitutiones, Decreta, Declarationes. ISBN 80–7192–467–9.

FRANKL, V.E. 1998. *Psychoterapie pro laiky.* Brno: Cesta, 1998, 158 s. ISBN 80-85319-80-2.

FRIEDLOVÁ, A. 2007. *Hagioterapie,* DP, České Budějovice: JU, 2007, s. 75. Dostupné z: https://theses.cz/id/esctxh [online][citováno 2018–11–25].

GRÜN, A. 1994 *Hlubinně psychologický výklad Písma.* 1. vyd. Praha: Česká křesťanská akademie, 1994, 82 s. ISBN 80-5795-05-1.

HARTL, P. – HARTLOVÁ, H. 2000. *Psychologický slovník.* 1. vyd. Praha: Portál, 2000, 774 s. ISBN 80-7178-303-x.

KOVÁČOVÁ, B – VALEŠOVÁ MALECOVÁ, B. 2018. *Biblioterapia v rannom a predškolskom veku.* 1.vyd. UK v Bratislave. 2018, 160 s. ISBN 978-80-223-4487-6.

KRATOCHVÍL, S. 2012. *Základy psychoterapie.* 6., aktualiz. vyd. Praha: Portál, 2012, 403 s. ISBN 978-80-262-0302-5.

KÜNG, H. 2010. *Freud a budoucnost náboženství*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2010, 153 s. ISBN 978-80-7429-015-2.

REMEŠ, P – HALAMOVÁ, A. *Nahá žena na střeše: Psychoterapeutické aspekty biblických příběhů.* Praha: Pompei, 2013, 212 s. ISBN 80-7178-921-6.

KRESŤANSKÁ PERSPEKTÍVA PORADENSTVA A PSYCHOTERAPIE

Mgr. Veronika KOMÁROVÁ

„Kto bezohľadne rozpráva, akoby bodal mečom,
lež jazyk múdrych prináša uzdravenie."
(Pr 12, 18)

Stručná história integrácie duchovnosti do poradenstva a psychoterapie

Začiatky prvých neštruktúrovaných a nedefinovaných pokusov akéhosi duševného liečenia ako takého, sú tak staré, ako ľudstvo samo. Koncom 19. storočia, kedy sa modernizmus stal prevládajúcim svetonázorom, sa psychoanalýza (prvá sila v psychológii) objavila ako liečba duševných a emocionálnych problémov. **Psychoterapia 19. storočia** bola výsadou psychiatrickej praxe založenej na pokusoch „vyliečiť telo mozgom". Veľkou osobnosťou tohto obdobia bol Sigmund Freud[1]. Ako uvádza Burns (2015), pacienti hľadajúci v tomto období pomoc, museli mať častokrát vysokú úroveň vzdelania a predbiehali sa, aby boli prijatí na psychoanalýzu. Predtým, pred samotnou psychoanalýzou však ľudia v ťažkostiach hľadali radu kňaza alebo pastora. Nemali žiadneho „analytika". No expanzívny dopyt po osobnej terapii, najmä po II. svetovej vojne, viedol k vzniku mnohých smerov a prístupov, pričom ich historický vývoj závisel od troch hlavných „teoretických škôl": psychodynamickej, behaviorálnej a humanistickej (Claringbull 2010, s. 5).

„Duševná starostlivosť" sa stala sekularizovanou a už nebola výlučnou právomocou miestneho duchovenstva a kňazov. Druhý významný prúd v psychológii, tzv. behavioristi, považovali očami nepozorovateľné vplyvy na správanie človeka, ako napríklad myšlienky, emócie a duchovné záležitosti, za „neprimerané premenné" pre empirické psychologické štúdium. Čím sa priepasť medzi psychológiou a spiritua-

[1] Sigmundovi Freudovi (1856 – 1939), zakladateľovi psychoanalýzy je pripisovaný zásadný význam pri zrodení psychoterapie ako „hovoriacej liečby" (Tan 2011, s.2).

litou ďalej zväčšovala. V druhej polovici 20. storočia vznikla tretia sila v psychológii – humanizmus. Poradcovia pracujúci pod vplyvom humanizmu považovali za ústredný vnútorný život človeka (ten, ktorý nie je možné pozorovať) a zameriavali sa na techniky vedúce k sebarealizácii, zvýšeniu sebavedomia, sebaakceptácii a podobne. Z filozofického hľadiska môžeme konštatovať, že tieto tri prístupy – psychoanalýza, behaviorizmus a humanizmus – ponúkli svetonázory, ktoré „konkurovali" kresťanstvu ako takému. Z praktického hľadiska prispeli k vylúčeniu otázky kresťanského duchovného života z poradenstva a nábožneská tematika sa považovala za nevhodný terapeutický „materiál".

Avšak, za posledných šesťdesiat rokov došlo k rozšíreniu 36-tich psychoterapeutických smerov na viac ako štyristo psychoterapeutických systémov v súčasnosti (Prochaska, Norcross 2010). Prispel k tomu najmä multikulturalizmus poradcov, čím sa docielila zásadná zmena: **ani poradenstvo, ani psychoterapia už nie sú hodnotovo neutrálnou terapiou**. Etika v poradenskej praxi požadovala, aby poradcovia venovali náležitú pozornosť vplyvu kultúry, vplyvu rasy, etnickej príslušnosti, pohlavia, spoločenského postavenia. Jednoducho povedané, byť pozorný ku všetkým aspektom, ktoré vplývajú na ľudský rozvoj. S touto zmenou, akýmsi pochopením a prijatím rozmanitosti do poradenského procesu, **sa otvorili dvere i náboženstvu/duchovnosti**. Výsledkom je, že duchovnosť ako samostatný, svojbytný rozmer človeka, je v súčasnosti opäť predmetom záujmu a výskumu odborníkov nielen z radov poradenstva, psychoterapie, psychológie ale dokonca i zdravotníctva (Fayard 2017, Tan 2011, Smékal 2017, McMinn 2011, Mezeenbroek a kol., 2012, Längle 2007 a iní).

Kňazi sa teda snažili ľuďom pomáhať v oblasti emocionálnych, vzťahových i duchovných problémov od začiatku cirkevnej histórie. Táto prax pokračovala i v období, kedy odborná psychológia a poradenstvo vznikali ako odlišné disciplíny pomáhajúcich profesií v 19. až 20. storočí. Profesionálne poradenské postupy sa v druhej polovici 20. storočia rozrástli, čím sa zvýšila aj ich popularita a dostupnosť. To malo za následok, že i samotní **kresťania začali hľadať pomoc a rady od sekulárnych poradcov**, ktorí však so svojimi hodnotami nedokázali pracovať s duchovnosťou a náboženským životom klientov (Adams 2011). Spo-

ločnosť na to opäť reagovala úplne prirodzene tým, že vznikla skupina nadaných kresťanov – psychológov a poradcov, ktorí odolali tomuto sekulárnemu oddeleniu duchovnosti od poradenstva. Títo kresťanskí poradcovia a psychológovia, vyškolení v pomáhajúcich profesiách, sa začali v oblasti poradenstva zaoberať otázkami:

- či je vôbec možné integrovať teológiu a psychológiu?
- či by sa mala integrovať teológia a psychológia?
- a ak áno, ako by integrácia mala vyzerať v praxi?

Vznikli tri samostatné, kontrastné skupiny. **Prvá skupina** odmietla sekulárne poradenské teórie a odsúdila integráciu psychológie a teológie. Verili, že Biblia je dostatočným a nevyhnutným zdrojom na vyriešenie problémov človeka a uspokojenie jeho emocionálnych potrieb. **Druhá skupina** zástancov prijala integráciu teológie so psychológiou v poradenskom procese, no súčasne ich odlišovala. Nedokázala určiť význam a miesto jednotlivých disciplín a ako sa ich poznatky môžu prelínať. **Tretia skupina** kresťanských profesionálov v oblasti duševného zdravia bola zastúpená tými, ktorí podporovali plnú integráciu psychológie/poradenstva a teológie. Verili, že tieto disciplíny môžu byť spojené celistvo, pretože všetka pravda je Božou pravdou.

Súčasné empirické výskumy a teoretické diskusie o integrácii psychológie a teológie môžeme nájsť vo vedeckých časopisoch, napr. *Journal of Psychology and Christianity* (vydáva Christian Association for Psychological Studies) alebo *Journal of Psychology and Theology* (vydáva Association with Rosemead School of Psychology, Biola University). Okrem spomínaných vedeckých časopisov kresťanskí poradcovia a psychoterapeuti vydali množstvo vedeckých kníh, ktoré sú charakteristické integráciou psychológie/psychoterapie/poradenstva a teológie, duchovnosti a náboženstva (pozri napríklad Greggo, Sisemore 2012; Adams 2011, Fayard 2017, Jones-Smith 2016, Johnson 2013, Tan 2011, McMinn 2011).

Kresťanská perspektíva súčasného poradenstva a psychoterapie

Súčasná psychoterapeutická a poradenská prax sa viac zameriava na problémy vo vzťahoch, sebavyjadrení a sebarealizácii, problémy

v kontrole nad vlastným životom, no zároveň prijíma oveľa širšie spektrum ľudí, teda klientov z rôznych spoločenských vrstiev. To nie je vôbec prekvapujúcim faktom. **Náš subjektívny pocit zmysluplnosti a spokojnosti v živote závisí predovšetkým od vzťahov s druhými**, preto ak sú tieto vzťahy narušené, je úplne prirodzené že sa snažíme nájsť odpoveď na otázku: „prečo nefungujú?", a tiež sa snažíme o ich nápravu. Rovnako aj moderná spoločnosť, ktorá je síce mobilnejšia, ale zároveň sekularizovaná a roztrieštená, s neúplnými rodinami, nie je schopná poskytnúť dostatočnú psychickú podporu a už vôbec nie istotu.

Sväté Písmo je relevantným zdrojom informácií pre každého človeka a každú ťažkú životnú situáciu, aj keď to neznamená, že je jediným zdrojom informácií (či už v procese poradenstva alebo mimo neho). Poradenstvo je vo všeobecnosti definované ako *„vzťah medzi dvoma (alebo viacerými) osobami, v ktorom sa poradca snaží poradiť, povzbudzovať alebo pomáhať inej osobe pri účinnejšom riešení problémov v živote"* (Johnson 2013, s. 13). Pre kresťanského poradcu je proces poradenstva hlboko osobným úsilím, pretože jeho primárnou túžbou je robiť všetko, čo je v jeho silách, aby pomohol klientovi k zmene a aby jeho činy boli milé Bohu. Keď klient prichádza za poradcom, je častokrát mimoriadne znepokojený či zmätený. V tomto vzťahu vyjadruje svoje pocity, obavy a tajomstvá, ktoré často nezdieľa s nikým iným – a tak sa pre neho poradenská miestnosť stáva intímnym interpersonálnym prostredím. A práve tu má etický a hlboko starostlivý kresťanský poradca obohatený o vedomosti, Božiu múdrosť a poradenské zručnosti, príležitosť dotknúť sa klientovho duchovného života tým, že uľahčí priebeh k žiadúcej zmene, ktorá je ich spoločným cieľom. To docieli práve biblickou reflexiou v procese poradenstva. Zároveň je ale nutné povedať, že poradca či terapeut nikdy nenahradí miesto kňaza v živote veriaceho. No rozhodne by mal vedieť s témou duchovnosti a viery pracovať ako u klienta, tak aj u seba samého.

Kresťanský poradca/terapeut

Prítomnosť teologických reflexií v práci kresťanského poradcu či terapeuta je závislá od 4 aspektov: ***príprava poradcu/terapeuta*** – miera,

v akej sú budúci poradcovia teologicky/biblicky a terapeuticky formovaní; ***osoba poradcu/terapeuta*** – spôsob, akým poradcovia stelesňujú svoj záväzok práce s klientom prostredníctvom čestného kresťanského charakteru; ***uvedomenie si prítomnosti svätého Ducha***; a ***prax poradcu*** – do akej miery poradcovia pracujú s klientmi eticky a terapeuticky s využitím biblických reflexií.

V poradenskom procese sa prístup kresťanského poradcu značne líši od prístupu jeho sekulárnych kolegov. **Myslieť kresťansky v poradenskej miestnosti** znamená predovšetkým **vnímať človeka (klienta) z biblického hľadiska**. Fayard (2012) verí, že nasledovné dimenzie filozofickej antropológie sú tiež zakotvené v antropológii biblickej a môžu byť užitočné pre kresťanského poradcu:

1. Osoby sú celistvé – telo, myseľ a duch; čo znamená že človek nemá so žiadnou z týchto elementov skúsenosť oddelene; to je prvý a základný predpoklad kresťanského myslenia poradcu.
2. Ľudská skúsenosť je fundamentálne vzťahová a organizovaná láskou; táto láska sa prejavuje láskou k Bohu, láskou k blížnemu a láskou k sebe samému; boli sme stvorení s vnútornou motiváciou k vzťahom s druhými a k Bohu.
3. Duchovnosť (spiritualita) sa nachádza vo všetkých ľuďoch bez rozdielu a bez ohľadu na to, či otvorene vyznávajú náboženstvo alebo patria k určitej duchovnej tradícii.
4. Človek je stvorený na Boží obraz a funguje v spoločenstve s ostatnými optimálne, ak je pozorný a vnímavý voči morálnym požiadavkám, ktoré ho chránia pred rôznymi negatívnymi sklonmi.
5. Hriech vstúpil do každej ľudskej skúsenosti; ľudské srdcia a myseľ nie sú oslobodené ani od pokušenia ani od sklonu správať sa deštruktívne.
6. Pri odzrkadľovaní Božieho obrazu majú ľudia schopnosť vybrať si a posilniť svoju morálnu a psychickú stránku osobnosti v pozitívnom smere.
7. Aj keď sú ľudia stvorení na to, aby prebývali vo večnosti, musia sa zaoberať otázkami samotnej smrti a všetkými jej pripomienkami: chorobou, postihnutím, starnutím a pod., s čím súvisí subjektívne vnímanie

času v živote človeka. Boh dal človeku vieru a spôsob, ktoré mu umožňujú dostať sa do večnosti.

8. Človek je stvorený, aby odrážal Božiu slávu v tomto svete prostredníctvom svojho života.

Harold G. Koenig (Fayard 2012), jeden z najvýznamnejších hlasov v oblasti výskumu náboženstva a duševného zdravia, ponúka optimistické tvrdenia o možnostiach emocionálneho uzdravenia, ktoré môžu pochádzať z explicitne kresťanského prístupu k poradenstvu. Podľa jeho slov **kresťanské poradenstvo patrí medzi silné biopsychosociálne prístupy** na dosiahnutie **trvalej emocionálnej zmeny**. Keďže terapeut a klient sa spájajú na duchovnej úrovni, stupeň starostlivosti zo strany terapeuta (poradcu) môže prenikať hlbšie a byť účinnejší ako čisto sekulárne, humanistické prístupy. Kresťanské poradenstvo môže nielen pomôcť klientom robiť v ich životoch lepšie rozhodnutia a liečiť hlboko zakorenené rany, ale tiež môže ovplyvňovať ich náchylnosť k emocionálnym poruchám. Avšak viac ako emocionálna starostlivosť, ktorá sa uskutočňuje počas terapie, kresťanské poradenstvo môže medzi sedeniami ovplyvniť aj to, či dôjde k duchovnému rastu. Z toho vyplýva, že kresťanské poradenstvo je samo o sebe zamerané predovšetkým na posilnenie a prehĺbenie vzťahu človeka s Bohom, čo má pre jeho život v spoločnosti priaznivý dopad, pretože miera, do akej klienti veria, že ich Boh miluje a bude sa o nich starať v každom prípade, ovplyvňuje ich emocionálne a behaviorálne reakcie na každú situáciu, v ktorej sa nachádzajú. Toto implicitné očakávanie klienta od Božej starostlivosti mu umožňuje byť zároveň viac vyrovnaný, odpúšťajúci, veľkorysý, odvážny, trpezlivý a vďačný – čo sú atribúty zdravých vzťahov. A teda **biblická reflexia môže podporovať terapeutické zmeny** a duchovné zrenie človeka.

Využitie biblickej reflexie v poradenstve a psychoterapii

Každý klient má svoj jedinečný, vlastný príbeh. Terapeut je svojimi schopnosťami schopný počúvať aj príbeh, ktorý je schovaný za príbehom. To jest to, čo sa skrýva medzi riadkami informácií, ktoré klient terapeutovi zdeľuje. Je to veľmi výnimočná schopnosť, ba priam nevyhnutná pre dobrých terapeutov. Zároveň ide o veľmi pozorné po-

čúvanie a vnímanie, vďaka ktorému vie odhadnúť napríklad vzory klientovho správania a vzťahov, ktoré môžu pomôcť alebo brániť pokroku klientov. Napríklad kognitívno-behaviorálni terapeuti sa detailne zameriavajú na chyby v myslení klientov. Behavioristi sa upriamujú na významné vzory v živote klienta, ktoré posilňujú jeho správanie. Terapeuti, ktorí sa zameriavajú na emócie klienta, zdôrazňujú pocity, ktoré klient vyjadruje a ktoré potláča. Rodinní, systémoví terapeuti skúmajú vzájomné vzťahy/vzory. Terapeuti orientovaní na riešenie problémov klienta sa sústredia na „výnimky" v klientovom živote. Takže to, čo sa môže zdať ako neformálny rozhovor s „nezasväteným pozorovateľom (terapeutom), je v skutočnosti veľmi účelným pozorovaním a zámerným vedomím voči tomu, čo je rozprávané. Zároveň odpovede, ktoré poradcovia dávajú svojim klientom, vôbec nie sú náhodné slovné vyhlásenia, ale teoreticky premyslené odpovede, ktoré zámerne formujú terapeutický rozhovor istým smerom.

Podobným spôsobom sa využíva i **teologická, resp. biblická reflexia v poradenstve**. Na začiatku poradenského procesu je nutné, aby sa poradca zaoberal otázkami spojenými s náboženstvom a duchovnosťou. Inými slovami, aby bol informovaný ohľadom duchovnosti a viery klienta. Pred tým, než poradca môže vôbec odhadnúť klientovu duchovnosť či príslušnosť k náboženskej skupine, je nutné mu položiť dve otázky:

1. Aký význam má náboženstvo/duchovnosť vo vašom živote?
2. Prajete si zaradiť tému duchovnosti/náboženstva ako súčasť tohto poradenstva?

Ak je klient človek s kresťanskou vierou a súhlasí s tým, aby sa v poradenskom procese pracovalo aj s témou duchovnosti, poradca má možnosť začať pracovať s otázkami typu, aký je klientov prístup k Svätému Písmu a ako vníma prítomnosť Boha vo svojom živote. Klientov prístup a vzťah k Svätému Písmu je veľmi užitočnou informáciou, pretože poradca môže odhadnúť, do akej miery je vhodné využívať biblické príbehy a reflexie v poradenstve.

V poradenstve nie je rozhovor/práca s témou svätosti primárne len o záchrane človeka či o doktríne tak, ako je svätosť vnímaná v samotnej teológii. Skôr ide o prácu s predstavivosťou klienta o tom, ako sa spo-

lieha na Božiu vôľu a ako vníma Svet stvorený Bohom. Otázka svätosti v poradenskom procese je spojená s mierou, v akej je **láska k Bohu vyjadrená v aktívnej láske k človeku (blížnemu)** – či už je to sused, jeho manželka, dieťa alebo komunita. Podľa slov prot. Pružinského, *„v tomto svete nič nemá pre nás takú cenu, ako človek. Všetko veľké, čo vykonáme na tomto svete, má cenu a zmysel len vtedy, keď je to pre iných ľudí"* (Pružinský 2003, s. 62). Svätosť sa teda stáva termínom, ktorý vyjadruje vzťahy s ostatnými a nie len „*stav bytia*". Takže ak svätý život vyjadruje tiež zdravé vzťahy s ostatnými, a ak sa súčasné poradenstvo zaoberá práve problémami vo vzťahoch, nie je nič zlé na tom, ak poradenské techniky budú zameraná aj na prácu s touto témou. Ak poradca pomáha klientovi žiť pravdivo, verne a spravodlivo vo svojich vzťahoch s ostatnými, pomáha mu vlastne v živote v Christu.

Pozitívne výsledky a prínos biblického poradenstva/terapie potvrdila i štúdia výskumných pracovníkov na Harvarde. Výskumníci sledovali priebeh a výsledky dennej terapie u 159 klientov s diagnostikovanou depresiou. Klienti, ktorí verili v Boha a boli otvorení biblickej reflexii v poradenstve, vykazovali výrazné zlepšenie v porovnaní s podobnou skupinou, ktorá ale v Boha neverila (Fayard 2012). Toto terapeutické pôsobenie kresťanského terapeuta/poradcu môže mať podobu napríklad lepších rodičovských stratégií vo výchove, zvýšenej sebakontroly nad návykovým správaním, alebo lepšej sebaregulácie nad emóciami ohrozujúcimi vzťahy (ako je hnev či strach). Biblická reflexia poradcu v procese poradenstva môže významnou mierou napomôcť k zlepšeniu vzťahov človeka k ostatným, preto je priam žiadúce, aby ju kresťanský poradca/terapeut využíval. Veď predsa hlavnou úlohou cirkvi je uzdraviť človeka (Vlachos 2006). Čo je neoddeliteľne späté so zdravým vzťahom k Bohu i ostatným ľuďom. Kresťanský poradca/terapeut by sa mal tiež zaoberať tým, do akej miery súvisia otázky týkajúce sa pokánia, odpustenia a zmierenia s dilemami klientov. Mnohokrát klienti čelia situáciám, ktoré sa zdajú byť bezvýchodiskové (smrť partnera, trauma, rozvod, životné nešťastie, neprávosť a nespravodlivosť). Terapeut síce nemôže vrátiť čas, no aj napriek tomu môže klientovi pomôcť napĺňať nádej, ktorá je zakotvená v Božom prísľube „*nového neba a novej zeme*" (pozri Zj 21, 1).

Namiesto záveru

„Na počiatku bolo Slovo, to Slovo bolo u Boha, a to Slovo bolo Boh" (Jn 1, 1) – človek potreboval Božie Slovo od začiatku svojej existencie, dokonca aj pred pádom. Jeho zjavené Slovo v podobe Svätého Písma bolo a je nevyhnutné pre pochopenie Boha, stvorenia, zmyslu života, seba samého a správnych vzťahov k druhým. Sväté Písmo učí, že človek bol stvorený z Božej vôle (pozri Zj 4, 11) a je od Boha závislým, *„V ňom žijeme, hýbeme sa a sme, ako to povedali aj niektorí vaši básnici: Veď sme jeho rodom"* (Sk 17, 28). Akokoľvek sa ľudia snažia žiť samostatne a nezávisle, privádza ich to len k duchovnej a duševnej pustote. Bez Svätého Písma ľudská bytosť nemá žiadnu osobnú schopnosť chápať zmysel života, či vedieť, ako správne používať prostriedky, ktoré mu prináša moderný svet. Nepozná spôsob života s ostatnými a nemôže sa ani priblížiť k Bohu. Ako kedysi poznamenali existencialisti, takýto život je absurditou. Úlohou kresťanského poradcu/terapeuta je pracovať s klientom v poradenskom procese tak, aby sa k spomínanej absurdite ani len nepriblížil. A to práve pomocou biblických reflexií na rôzne životné udalosti klienta.

Zoznam bibliografických odkazov:

BIBLIA. Slovenský ekumenický preklad. Slovenská biblická spoločnosť, Banská Bystrica 2007. ISBN 978-80-85486-45-2.

ADAMS, J., E., 2011. *Helps for Councelors. A mini-manual for Christian Counseling.* Washington, DC: Baker Books. ISBN 978-1-5855-8090-3.

BURNS, T., a E. BURNS-LUNDGREN, 2015. Psych*otherapy. A Very Short Introduction.* New York: Oxford University Press. ISBN 978-0-19-968936-1.

CLARINGBULL, N., 2010. *What is Councelling and Psychotherapy?* Great Britain, Padstow: Learning Matters Ltd. ISBN 978-1-84445-361-0.

FAYARD, C., 2012. *Christian Principles for the Practise of Counseling and Psychotherapy. A Neuro-Psycho-Spiritual Approach*. Bloomington: WestBow Press. ISBN 978-1-5127-9676-6.

GREGGO, S., P. a T. A. SISEMORE, 2012. *Counseling and Christianity, Five Approaches.* InterVarsity Press. ISBN 978-0-8308-3978-0.

JOHNSON, R., 2013. *Spirituality in Counseling and Psychotherapy, An integrative Approach that Empowers Clients.* New Jarsey: John Wiley & Sons. ISBN 978-1-118-14521-0.

JONES-SMITH, E., 2016. *Theories of Counseling and Psychotherapy. An Integrative Approach.* 2. vyd. United Kingdom: SAGE Publications, Inc. ISBN 978-1-4833-5198-8.

LÄNGLE, A., 2007. Spiritualita v psychoterapii? In: S. LÄNGLE a M. SULZ. *Žít svůj vlastní život. Úvod do existenciální analýzy.* Praha: Portál, s. 37–51. ISBN 978-80-7367-220-1.

McMINN, M., R., 2011. *Psychology, Theology and Spirituality in Christian Counseling*. Illinois: Tyndale House Publishers. ISBN 978-0-8423-5252-9.

METROPOLITA HIETOTHEOS (VLACHOS), 2006. *Pravoslavná spiritualita (stručné uvedení).* 1.vyd. Prešov: Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove. ISBN 80-8068-465-0.

MEZEENBROEK E. J., GARSSEN, B., BERG, M., DIERENDONCK, D., VISSER, A. a W. SCHAUFELI, 2012. Measuring Spirituality as a Universal Human Experience: A Review of Spirituality Questionnaires. In: *Journal of Religion and Health* č. 51(2), s. 336–354. ISSN 1573-6571.

PROCHASKA, J., O., a J. C. NORCROSS, 2014. *Systems of Psychotherapy. A Transtheoretical Analysis.* 9th edition. New York: Oxford University Press. ISBN 978-0190-8804-22.

PRUŽINSKÝ, Š., 2003. *Ja som Svetlo sveta /Jn 8,12/.* Prešov: Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove. ISBN 80-8068-202-X.

SMÉKAL, V., 2017. *Psychologie duchovního života*. Brno: Cesta. ISBN 978-80-7295-221-2.

TAN, S.-Y., 2011. *Counseling and Psychotherapy: a Christian perspective*. Grand Rapids: Baker Publishing Group. ISBN 978-0-8010-2966-0.

VYPOČUJ BLÍŽNEHO SVOJHO...

Mgr. Natália BUŠOVÁ

,,Počúvajte, bo znamenité veci zvestujem
a moje pery otvárajú sa len na správne besedy:"
(Prís 8, 6)

Rozhovory sú našou každodennou súčasťou života. Komunikujeme doma, v práci, v škole, s rodinou, priateľmi, zákazníkmi či klientmi. Často krát rozprávame len my, a druhá strana nás počúva a niekedy je to práve naopak. Veď koľko krát sa človeku stane, že za ním príde blízky človek či priateľ, lebo potrebuje vypočuť a možno usmerniť či vyslyšať radu? V takomto prípade pozorne počúvame, snažíme sa pochopiť človeka a jeho problém, a citlivo poradiť čo najlepšie, ako vieme, s cieľom pomôcť.

Ľudia pracujúci najmä v pomáhajúcich profesiách sami vedia, nakoľko je dôležitá a potrebná správna komunikácia pri práci s klientom či pacientom. Vedieť správne komunikovať, vedieť vypočuť človeka, správne pochopiť (často krát aj medzi riadkami) povedané, sú hlavné piliere, na ktorých stojí a padá celá práca profesionálov z radu či už sociálnych pracovníkov, zdravotníkov, pedagógov alebo psychológov a všetkých ostatných.

A nie len oni poznajú dôležitosť správnej komunikácie. Veď aj samotní kňazi často krát pôsobia v rámci svojej profesie a povolania ako terapeuti a psychológovia. Veď koľko krát za kňazom príde veriaci s prosbou o radu a pomoc? A čo samotná spoveď? Veď aj tú môžeme vnímať ako formu psychoterapie a účinnú formu psychohygieny, kedy sa človek otvorí Bohu a vo viere a nádeji prosí v čistote srdca o odpustenie hriechov a často krát sa okrem toho podelí aj o svoje strasti a útrapy života s kňazom.

Niekedy potrebuje radu, pomoc a duchovné vedenie aj človek, ktorý v dôsledku neľahkého života a skúšok zišiel *,,zo správnej cesty"* a stratil kontakt s Bohom a jeho viera sa v dôsledku toho stratila kdesi v úzadí. Práve v týchto chvíľach často krát kňaz ticho počúva, empatic-

ky sa snaží pochopiť všetky kroky a rozhodnutia, ktoré človek v živote podstúpil a snaží sa usmerniť jeho kroky a napredovanie v živote, povzbudzuje ho vo jeho viere a nádeji. Lebo ako nás učí aj samotné Sväté Písmo: *„Dôveruj celým svojím srdcom Pánovi a nespoliehaj sa na svoj um! Na všetkých svojich cestách mysli na neho a on ti bude rovnať chodníky."* (Prís 3, 5-6) alebo na inom mieste: *„Blahoslavený človek, ktorý ma počúva a bdie deň čo deň pri mojich dverách a strežie na veraje mojich brán! Lebo kto nájde mňa, ten nájde život a dosiahne milosť od Pána."*(Prís 8, 34-35).

Aktívne počúvanie – počúvanie s porozumením

Neoddeliteľnou súčasťou našich rozhovorov, nech už je ich obsah a zameranie akékoľvek, je schopnosť dodržiavať a vedieť správne využívať základné komunikačné zručnosti. Ak chceme zabezpečiť, aby naša komunikácia s okolím prebiehala úspešne a aby bola čo najkvalitnejšia, je potrebné jednak vedieť aktívne počúvať, čo nám zdeľuje druhá strana, taktiež byť empatickým poslucháčom, udržiavať okrem iného primeraný očný kontakt, a to isté taktiež očakávame aj my sami od druhých.

Fülöpová (2011) poukazuje na fakt, že je nevyhnutné, aby sme ovládali základné komunikačné zručnosti, ak chceme čo najlepšie porozumieť okoliu a správne odinterpretovať, čo sa nám snaží povedať. Všetkým týmto zručnostiam autorka prikladá rovnakú váhu a dôležitosť, a zdôrazňuje, že nie je možné určiť, ktorá z nich je najdôležitejšia, keďže všetky majú svoje opodstatnenie a dôležité miesto v rámci zdravej komunikácie. Medzi najzákladnejšie komunikačné zručnosti môžeme zaradiť najmä:

- umenie hovoriť a vedieť prezentovať svoj názor, postoje, myšlienky,
- aktívne počúvať,
- sledovať a pochopiť neverbálne signály,
- schopnosť klásť (správne) otázky,
- poskytnúť spätnú väzbu,
- dodržiavať pravidlá asertívnej komunikácie.

V duchu efektívnej komunikácie s cieľom získať čo najlešie výsledky, odporúča Hunyadiová (2016) dodržiavať a stále pamätať na tri základné, a podľa nášho názoru veľmi dôležité, komunikačné techniky. Ide o *schopnosť a umenie počúvať*, *vedieť ako klásť otázky* a taktiež ako *aser-*

tívne vedieť presadiť svoj zámer, čo nám pomôže účinne sa brániť voči manipulácii a zároveň vedieť povedať nie.

Aktívne počúvanie v rámci rozhovoru môžeme charakterizovať ako schopnosť prijať človeka, ktorý za nami prichádza, sústredene počúvať čo hovorí, adekvátne reagovať na povedané, porozumieť často krát aj tomu, čo nie je povedané nahlas, resp. čo odznelo ,,medzi riadkami". To súhlasí s definíciou Hricovej (2017), ktorá aktívne počúvanie definuje ako ,,*načúvanie s porozumením a vyjadrením spätnej väzby klientovi*".

Vedieť aktívne počúvať, čo nám klient hovorí, je pri práci (nie len) sociálneho pracovníka veľmi dôležité. Každý jeden profesionál musí dať človeku, či už je to klient, alebo napríklad pacient, najavo, že ho počúva, venuje mu pozornosť, chápe ho a neodsudzuje. Klient na druhej strane musí mať pocit, že mu je poskytnutý priestor na vyjadrenie svojich myšlienok a pocitov, že je prijímaný v celej svojej podstate a že je v plnom rozsahu akceptovaný ako človek a ľudská bytosť. To mu dávame najavo tým, že okrem iného mu neskáčeme do reči, udržujeme primeraný očný kontakt, nebojíme sa položiť otázku v prípade, ak nám je niečo nejasné, sme empatický a pozorný. Timuľák (2006) okrem toho upozorňuje na to, aby sme dávali pozor na intenzitu vlastného hlasu, ktorý máme prispôsobovať celkovej atmosfére a obsahu rozhovoru, náš vlastný jazyk komunikácie prispôsobujeme komunikačnému jazyku klienta, tak aby nám porozumel a taktiež nezabúdame aj na primeranú vzdialenosť pri komunikácii[1].

Štyri úrovne načúvania

,,To nejdůležitější v komunikaci je slyšet to, co nebylo řečeno."
P.F. Drucker

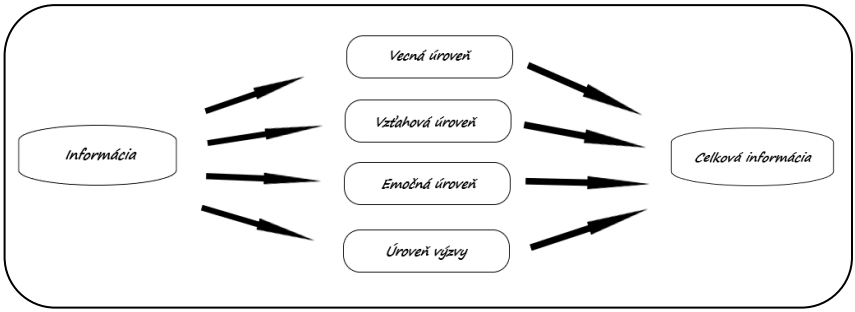
[1] E. T. Hall rozdelil na základe pozorovania správania ľudí štyri základné komunikačné zóny. *Intímna zóna* (do 30 cm) je charakteristická pre ľudí, ktorý sa dôverne poznajú, *osobná zóna* (45-75 cm) je typická pre formálne rozhovory a strety s neznámym človekom. *Spoločenská zóna* (1,2 – 3,6m) je typická napríklad pri obchodných jednaniach a *zóna verejná* (viac ako 3,6m) je typická napríklad na koncertoch alebo v divadlách (Chlubnová 2015).

V rámci našej komunikácie; pri rozhovore s klientom, je potrebné si uvedomiť, že všetko, čo je nám zdeľované, má štyri úrovne chápania a tie sú zahrnuté v modeli, ktorý je známy aj pod názvom „Štyri uši" (Hricová 2016).

Človek môže fyzicky prijímať informácie len dvoma ušami, no počas každého rozhovoru je potrebné vedieť, že každá informácia od klienta má štyri významové aspekty a každý z nich nám hovorí svoj obsah. Autori Wetzig-Würth a Müller (in Hricová 2017) vysvetľujú, že okrem základnej, vecnej stránky rozhovoru, sa máme zamyslieť aj nad tým, *čo hovoria emócie klienta, akú správu sa nám snaží klient vyslať a o čo vlastne v skutočnosti ide*. Inak povedané – ak prijímame informácie od klienta, musíme sa ne dívať v širšom kontexte a spájať súvislosti do jedného celku.

Tento model poukazuje na štyri základné aspekty a oblasti poskytovanej správy:

- Vecná, alebo informatívna úroveň – informatívna úloha, poukazuje na skutočný a aktuálny stav, hovorí o tom, aká je skutočnosť.
- Vzťahová úroveň – poukazuje na charakter a prepojenie vzájomných vzťahov a väzieb,
- Emočná úroveň – hovorí o pocitoch klienta, odráža to, čo človek momentálne prežíva vo svojom vnútri,
- Úroveň výzvy – tu sa odrážajú očakávania a želania klienta.



Model Štyri uši. Zdroj: vlastné spracovanie autorky

O dôležitosti sústredenia a počúvania v rámci našich rozhovorov sa zmieňuje aj Olšiak (2012), u ktorého sa stretávame s príbuzným pojmom „načúvanie". Počas našich rozhovorov prijímame mnoho informácii, často krát protichodných či mätúcich, a práve správne načúvanie je proces, počas ktorého vieme selektovať vlastnú pozornosť na dôležité aspekty a fakty pri konverzácii a z povedaného vieme vybrať tie informácie, ktoré sú pre nás samých dôležité, či nejakým spôsobom zaujímavé. Naša pozornosť síce osciluje, ale dlhodobé zameranie pozornosti na tému konverzácie značí náš záujem, čo značne napomáha udržiavať jej kvalitu a dynamiku. Hodnotíme hlas človeka, tón a intenzitu reči, jej rýchlosť, výraze tváre, pohyby rúk a pod. Hodnotíme to, čo bolo povedané a akým spôsobom. To všetko nám pomáha dotvárať obraz celkovej komunikácie a výmeny informácií.

V literatúre sa stretávame s popismi rôznych stupňov či úrovní načúvania, z ktorých najbežnejšie a najčastejšie sa vyskytujúce sa v rámci komunikácie sú tieto:

- Nezáujem alebo nepočúvanie – človek vníma okolie ako celok, sluch je síce zapojený, no nie sme sústredený na to, čo sa hovorí,
- Povrchné počúvanie – častý jav; zachytíme tému konverzácie na základe čoho usúdime, že nás bližší obsah nezaujíma a tým pádom svoju pozornosť presúvame inam,
- Obsahové načúvanie – človek prijíma a spracováva obsah hovoreného, nezamýšľa sa však hlbšie nad logikou a zmyslom, absentuje bližší záujem,
- Načúvanie s empatiou – najvyšší stupeň načúvania a pri rozhovore a komunikácií; je typický živým záujmom zo strany počúvajúceho o obsah a zmysel konverzácie, prítomný je očný kontakt, otázky, poskytnutie spätnej väzby. Táto úroveň je charakteristická pre zdravú komunikáciu (Hunyadiová 2016).

Predpokladáme, že každý z nás sa už v živote stretol s každou z uvedených úrovní načúvania. Každá z nich do značnej miery ovplyvňuje kvalitu komunikácie a je potrebné vedieť, čo pomôže našu komunikáciu s blížnym či klientom posunúť a skvalitniť a čo jej, práve naopak, škodí a zabíja.

Záver

Na záver by sme chceli len podotknúť, že je veľmi dôležité vedieť komunikovať so srdcom a byť citlivý voči tomu, čo nám druhá strana hovorí. Ak chceme pomáhať blížnym, ak chceme poskytnúť správnu radu a pomoc, musíme otvoriť nie len svoje uši, ale predovšetkým aj svoje srdcia, počúvať s citom, načúvať človeku a snažiť sa ho čo najlepšie pochopiť bez odsúdenia či predsudkov. To si miestami vyžaduje naozaj obrovské úsilie a kopec driny.

Dovolíme si tvrdiť, že ovládať schopnosť aktívne počúvať blížneho, vedieť ho vypočuť bez predsudkov a akéhokoľvek škatuľkovania, vedieť správne pochopiť jadro toho, čo nám druhá strana zmieňuje je „povinnou výbavou" všetkých profesionálov, ktorí pôsobia v pomáhajúcich profesiách. Pretože v prvom rade pracujeme s ľuďmi, ktorí potrebujú náš záujem, pomoc a pochopenie. Preto nech je nám príkladom aj samotné Sväté Písmo, ktoré je plné krásnych príkladov prijatia blížneho, vypočutia a uzdravenia človeka nie len na tele, ale aj na duši.

„Nepokoj v srdci stláča človeka, láskavé slovo ho však rozveseľuje."
(Prís 12, 25)

Bibliografické odkazy:

BIBLIA. 2012. Vydal Spolok Svätého Vojtecha. ISBN 978-80-7162-907-8

FÜLÖPOVÁ, A., 2011. Význam komunikačných zručností v zdravotníctve. In: *Verejné zdravotníctvo* [online]. Roč. 8, č. 2 [cit. 2018-11-23]. ISSN 1337-1789. Dostupné z: http://verejnezdravotnictvo.szu.sk/SK/2011/2/Fulopova.pdf

HRICOVÁ, M., 2017. *Psychologický rozhovor.* Košice: Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach. ISBN 978-80-8152-547-6

HUNYADIOVÁ, S., 2016. *Nenásilná komunikácia pre pomáhajúceho profesionála.* Užhorod: LIRA - print Užhorod, Zrkadlenie, o. z. ISBN 978-617-596-234-3

CHLUBNOVÁ, J., 2015. *Proxemika.* [online]. [cit. 2018-11-24]. Dostupné z: http://wiki.knihovna.cz/index.php/Proxemika

OLŠIAK, M., 2012. 2. Taktika vedenia rozhovoru. In: *Komunikácia ako základ úspechu.* Skalica: Západoslovenské tlačiarne Skalica, s. r. o. ISBN 978-80-8140-011-7

TIMUĽÁK, L., 2006. *Základy vedení psychoterapeutického rozhovoru.* Praha: Portál. ISBN 80-7367-106-9

PRÍNOS KRESŤANSKÝCH ORGANIZÁCIÍ V PRIMÁRNEJ PREVENCII

PhDr. Erika CHOVANCOVÁ

Úvod

Zavedenie povinnej školskej dochádzky, podpora práv dieťaťa, zabránenie zotročovaniu detí a využívaní ich na prácu, so sebou prinieslo otázku potreby riešenia voľného času, ktorý deťom takto vznikol. Nesie v sebe množstvo príležitostí pre deti a mládež, ako pozitívnych, tak aj negatívnych. Prirodzeným procesom emancipácie deti a mládež smerujú od rodičov k rovesníckym skupinám, v ktorých najčastejšie vznikajú rôzne formy deviantného správania. Mladí ľudia najčastejšie prichádzajú do kontaktu s fajčením, alkoholom, drogou, vandalizmom... práve v týchto skupinách, a toto ich správanie je posilnené vzájomnou súdržnosťou skupiny a spoločným vzdorom proti dospelým. Deťom a mladým v dnešnej konzumnej dobe chýbajú správne autority a vzory.

Považujeme za nutné smerovať primárnu prevenciu sociálno-patologických javov práve do oblasti voľného času detí a mládeže. V pozitívne orientovaných skupinách deti nachádzajú vhodné a správne modely správania, prijímajú hodnoty a normy spoločnosti nenásilným spôsobom a učia sa svoj voľný čas využívať efektívne a vnímať ho ako individuálnu, ale aj spoločenskú hodnotu.

Správnou organizáciou voľného času sa vyriešia mnohé problémy detí a mládeže a zároveň sa im umožní vytvoriť si vzťah k správnym hodnotám, normám, zodpovednosti... Odpoveďou na otázky voľného času môžu byť detské a mládežnícke organizácie, obzvlášť organizácie kresťanského charakteru. Cirkvi a náboženské spoločnosti patria spolu s rodinou a školou medzi najstaršie inštitúcie vzdelávania, ktorým dodnes patrí špecifické miesto medzi subjektmi výchovy.

Individualizácia v kontexte voľného času

Voľný čas je dôležitou súčasťou počas celého života človeka. Je to doba, ktorú má človek k dispozícii podľa svojho vlastného slobodného uváženia a rozhodnutia po realizácii všetkých povinností, ktoré mu

vyplývajú z jeho sociálnej pozície. U detí a mládeže navštevujúcich školu ide o čas po vyučovaní, po príprave na vyučovanie, po uspokojení fyziologických potrieb ako je jedlo, spánok a po dokončení povinností uložených rodičmi.

Tento čas poskytuje človeku priestor na oddych, regeneráciu síl, uvoľnenie, a taktiež priestor na stretnutia s priateľmi, rodinou, priestor na sebarealizáciu podľa vlastných potrieb, túžob, ašpirácií a hodnôt. Voľný čas je časom, o ktorom rozhoduje sám jednotlivec. Je to čas, ktorý dáva človeku možnosť prežívať svoju slobodu a pocit, že nie je determinovaný iba pracovným procesom. Práve sloboda a voľnosť sú podľa Kratochvílovej (1998) základné znaky voľného času. Rozhodujúci je charakteristický postoj – chcem a smiem, oproti povinnému – musím.

Voľný čas v sebe nesie potenciál všetkých možností – pozitívnych ale aj negatívnych. Jeho existencia so sebou nesie aj určité riziká pri nasmerovaní individualizácie, separácie a sociálnej patológie. Tieto riziká sú poznačené komercializáciou voľného času, konzumom a patológiou dnešnej doby.

V procese individualizácie mládeže často vznikajú medzi rodičmi a ich deťmi konflikty, ktoré vedú k negatívnym postojom u detí jednak k rodine, k jej tradíciám a spôsobom života a jednak k škole. Emancipácia a individualizácia vedie deti od detstva, tým aj od rodičov, smerom k rovesníckym skupinám.

Pozitívne orientované rovesnícke skupiny podnecujú intenzívne pozitívne zážitky, trvalé spomienky a hlbšie osobné vzťahy. Hofbauer (2004) konštatuje, že pozitívne orientované rovesnícke skupiny podporujú rozvoj záujmov svojich členov, zmysluplnú realizáciu a trávenie voľného času, zaradenie členov do života spoločnosti, ale predovšetkým zastávajú významné miesto pri obmedzovaní nežiaducich sociálnych javov ako je delikvencia, kriminalita mládeže, rasizmus, experimentovanie a užívanie drog, či vykonávanie iných rizikových činností.

Vzdor a boj s dospelými je častokrát výrazom hľadania svojej novej identity, čo často vedie deti a mládež do rovesníckych skupín s odlišnou orientáciou hodnôt, kde sa dostávajú do kontaktu s drogou alebo iným rizikovým správaním. Rovesnícke skupiny, ktoré podporujú tieto opač-

né hodnoty a normy, ponúkajú nesprávne vzorce správania a osvojovanie nevhodného až delikventného a antisociálneho správania.

Je potrebné zabezpečiť dieťaťu spoločensky žiaducu skupinu rovesníkov, lebo takáto skupina slúži zdravému vývinu dieťaťa a je preň prirodzená. Riziková skupina ponúka pocit akceptácie a spolupatričnosti bez akýchkoľvek podmienok a súžitie v takejto skupine býva nenáročné. Deti v tejto skupine sa akceptujú navzájom a k tejto akceptácii sa pripája možnosť vzbury proti dospelým. Machalová (2010) konštatuje, že je takmer nemožné, aby v takejto situácii dieťa vyvinulo racionálne súdy a úpravy svojho správania.

Komercializácia voľného času ponúka deťom a mládeži bezduché programy na trávenie voľného času, a s nimi ruku v ruke aj pseudohodnoty a nesprávne vzorce a modely správania. Mnoho ľudí chápe voľný čas ako ničnerobenie, čo následne vedie k pasívnemu spôsobu využívania voľného času. Práve ničnerobenie, nuda, stereotypy môžu viesť k túžbe po neobyčajných zážitkoch, niečom novom, a môže smerovať k antisociálnemu správaniu, alkoholu či drogám.

Výchova vo voľnom čase

Morálny a duchovný úpadok dnešnej patologickej doby majú za následok krízu výchovy, v ktorej vyrastajú mladé generácie. Juščák (2007) hovorí, že ozaj len vo výnimočných prípadoch nepreberajú tieto deti a mládež vzorce správania a reakcie na okolitý svet. Dnešnej mládeži chýbajú správne vzory a modely správania a čas, ktorý by strávili s rovesníkmi v zmysluplnej činnosti. Na význame v tomto smere tak naberá pedagogika voľného času, teda výchova vo voľnom čase.

Akcentujeme na význam neformálneho vzdelávania, teda výchovy mimo vyučovania, keďže práve v tomto priestore sa rozvíjajú kľúčové kompetencie a vlastnosti ako tvorivosť, kreativita, iniciatíva, aktivita, schopnosť komunikovať, kooperovať, riešiť konflikty a problémy, nadväzovať vzťahy s rovesníkmi a okolitým svetom.

Pedagogika voľného času umožňuje mladým ľuďom nedirektívnym spôsobom hľadať svoje miesto v živote a ponúka priestor pre slobodnú sebarealizáciu. Ovplyvňovanie voľného času je významnou oblasťou výchovného pôsobenia.

Kratochvílová (2010) hovorí o výchove vo voľnom čase ako o náročnom procese, pretože nutne vyžaduje zachovávanie základných charakteristík voľného času, a to predovšetkým ako času slobody, odpočinku, voľnosti, a charakteristík výchovy ako cieľavedomého a zámerného pôsobenia na deti a mládež s cieľom rozvíjať ich osobnosť.

Výchova mimo vyučovania využíva všetky výchovné príležitosti. Pasternáková a Krajčová (2007) ju definujú ako cieľavedomý a systematický proces, ktorý nadväzuje na školskú výchovu, je ňou ovplyvňovaný, ale na druhej strane ho podporuje. Pre deti a mládež poskytuje príležitosť vhodného, efektívneho, racionálneho trávenia voľného času, formuje ich záujmy, uspokojuje ich potreby, rozvíja schopnosti a morálne vlastnosti mladých ľudí. Plní aj preventívnu funkciu, keďže ponúka odstraňovanie nežiaduceho správania.

Prioritným aspektom voľného času a aj výchovy vo voľnom čase je dobrovoľnosť, pretože práve tá významne stimuluje záujem a aktivitu detí a mládeže v akejkoľvek činnosti, čo pozitívne vplýva na ich rozvoj.

Pasternáková a Krajčová (2007) definujú ako hlavný cieľ výchovy mimo vyučovania zámerné pôsobenie na slobodné utváranie osobnosti mladého človeka, aby bol schopný harmonického rozvoja. Obzvlášť v súčasnej dobe, kedy narastá vandalizmus, kriminalita a drogová závislosť mládeže, sa nesmieme izolovať od detí mimo vyučovania.

Vincejová (2008) považuje vhodné pedagogické ovplyvňovanie voľného času detí a mládeže za jednu z účinných foriem prevencie problémov ako je agresivita, drogová závislosť či problémy v oblastí sexu.

Je prioritne dôležité povzbudzovať deti a mládež k zdravým, zmysluplným činnostiam a aktivitám vo vhodnej skupine rovesníkov, kde sa deti učia prijateľným vzorcom správania, sociálnym rolám, osvojujú si prijateľné hodnoty, a tak predchádzať ich záujmu o drogy či iné formy patologického správania z dôvodu nudy, lenivosti, pasivity a nečinnosti.

Kresťanská výchova k náboženským hodnotám

Súčasný stav materiálnych a duchovných hodnôt kladie požiadavky na osobnostný rozvoj a sebarealizáciu. Preferované konzumné hod-

noty a absencia duchovnosti a duchovných hodnôt, nútia človeka zaoberať sa vecami nepodstatnými, a veci podstatné pre jeho život mu unikajú. Juščák (2015) označuje za prioritnú úlohu obnovenie integrity človeka so svetom, spoločnosťou a sebou samým.

Darák (2004c) uvádza, že náboženstvo je nositeľom a uchovávateľom významných duchovných a kultúrnych hodnôt a v živote veriaceho človeka a spoločnosti plní množstvo pozitívnych funkcií a významov, predovšetkým v oblasti psychologickej a mravnej.

Náboženstvo v dialogickej forme prenáša hodnoty a tajomstvá z evanjelia z generácie na generáciu. Ponúka hodnoty a pravdy, ktoré sú neotrasiteľné a ku ktorým sa ľudia utiekajú v dôsledku rôznych osobných sklamaní. Náboženské hodnoty sú hodnoty transcendentálnej povahy uspokojujúce duchovné potreby veriaceho človeka.

Kresťanstvo svojim vznikom vnieslo do helenistickej kultúry nový rozmer a prinieslo nové videnie človeka a sveta, ktoré sa rozvíja len v Christovi a dopĺňa človeka nadľudským horizontom. Povinnosť výchovy sa týka aj Cirkvi, pretože má za úlohu šíriť vieru a hlásať cestu spásy, Christov život a evanjelium, a starostlivo pomáhať ľuďom dospieť k plnému rozvinutiu pozemského života. (Darák, 2004a)

Kresťanská výchova – pedagogika je nezameniteľným a významným determinantom naplnenia kresťanského poslania. Kresťanský vychovávateľ – pedagóg je spolupracovníkom Christa a jeho výchovným prostriedkom je milosť. Kresťanská výchova sa odohráva nepretržite, začínajúc príkladom rodičov v správaní, modlitbe, liturgii a pod. Výchovnými inštitúciami sú teda rodina, Cirkev a spoločenstvo.

Prirodzený princíp kresťanskej pedagogiky spočíva vo výchove k dobru a pravde, slobode a svedomiu, a smeruje k tvorbe cností. Nadprirodzený princíp tkvie v poslaní kresťanstva – v dotváraní človeka ako živého obrazu Hospodina. Podľa kresťanskej pedagogiky je transformácia človeka z prirodzenej bytosti na bytosť s nadprirodzenými vlohami najvyšším povznesením ľudskej existencie (Darák, 2004c). Rozvinutie nadprirodzeným vlôh spočíva v citlivom usmerňovaní prirodzenosti človeka v zmysle harmonického rozvoja osobnosti.

Základné výchovné hodnoty, ciele a zásady sú cirkvi na trvalo dané v zjavených pravdách. Kresťanská cirkev neprehodnocuje neustále vý-

chovné systémy. Nachádza ich vo svojich začiatkoch, v osobe a príklade Isusa Christa, ako najdokonalejšieho vzoru nasledovania a výchovy. Svoj výchovný systém nevytvárala, ale nepotrebuje ho ani transformovať, meniť, prispôsobovať či inovovať. Darák (2004a) uvádza, že Christos sa tak stáva východiskom, ale aj cieľom kresťanskej výchovy. Práve kresťanská výchova a pedagogika predstavuje systém založený na rozumnosti, nábožnosti a láske, a zahŕňa celého človeka, aj s jeho nadprirodzenou dimenziou, čo predstavuje mimoriadne efektívny model prevencie pred sociálno-patologickými javmi.

Cieľom náboženskej výchovy je rozvoj náboženských hodnôt, princípov, cítenia a presvedčenia, konania a správania. Ján Pavol II. viaže ciele náboženskej výchovy na tri základné hodnoty, a to výchova ľudskosti prostredníctvom slobody, zodpovednosť za pravdu, spravodlivosť privádzajúca k láske k iným. (Ján Pavol II., 1990)

Zmyslom výchovného pôsobenia cirkevných organizácií je zdokonaľovanie človeka po stránke náboženskej a mravnej výchovou k dobru, čo zušľachťuje nielen individuálny, ale aj spoločenský život človeka, a vytvára základy pre blažený život pozemský, ale aj večný.

Pupík (2007) definuje zmysel výchovy v pomoci vychovávanému získavať osobnostné vlastnosti uschopňujúce ho k samostatnému a zodpovednému životu. Výchovné ciele prirovnáva k ideálom osobnosti. Dôležité je, aby svedomie našich generácií bolo citlivé a dokázalo prijímať správne rozhodnutia. V prípade kresťanov nielen prostredníctvom desatora, ale aj skrze kríž a zmŕtvychvstanie Isusa Christa.

Snahou Cirkvi je pomáhať deťom a mládeži k sebarealizácii, ktorú môžu nájsť v evanjeliu, formovať ich k autentickosti spočívajúcej v nezištnom dávaní sa a pomáhaní iným, čím im ponúka predpoklady k tomu, aby sa z nich stali dobrí ľudia, dobrí kresťania a dobrí občania. Objektom kresťanskej výchovy sa tak stáva kresťanská osobnosť, mladý človek ako dieťa božie. (Darák, 2004c) Je dôležité, aby pri šírení a objasňovaní kresťanských právd, bolo vždy prihliadané na individuálne špecifiká detí a mládeže.

Ján Pavol II. vo vzťahu k mládeži povedal: „Cirkev má veľa čo povedať mládeži a mládež má veľa čo povedať Cirkvi. Tento obojstranný dialóg musí byť úprimný, jasný a odvážny." (Ján Pavol II., 1990)

a následne akcentoval na potrebu vnímania mládeže nielen ako predmet pastorálnej činnosti Cirkvi, ale ako aktívne objekty a budovateľov sociálnej obnovy.

Teologické aspekty detskej a mládežníckej kresťanskej organizácie

Voľný čas vo vývine osobnosti zastáva nezastupiteľné miesto. Pôsobenie škôl, výchovno-vzdelávacích zariadení, záujmových klubov, združení a organizácií má z hľadiska socializácie a využívania voľného času obrovský význam.

Darák (2004b) definuje detskú a mládežnícku organizáciu ako inštitúciu založenú na zmysluplnom využívaní aktivity detí, ich túžby realizovať vlastné záujmy, predstavy o sebauplatnení a nadväzovaní spoločenských kontaktov, v zmysle všeobecne akceptovaných spoločenských a skupinových cieľov a hodnôt.

Darák (2004b) hovorí, že detské a mládežnícke organizácie zastávajú predovšetkým ideovú funkciu, keďže každá skupina rozvíja vlastnú centrálnu ideu, záujmovú funkciu, čo znamená, že akceptuje záujmy a potreby detí a vytvára priestor pre ich sebarealizáciu, ochrannú funkciu zabezpečujúcu ochranu práv členov skupiny a výchovnú funkciu, predstavujúcu rozvoj osobnosti dieťaťa v súlade s prijatými cieľmi skupiny. Hofbauer (2004) uvádza aj ďalšie funkcie detských a mládežníckych organizácií ako sú vzdelávacia, oddychová, zábavná funkcia, ale akcentuje aj na funkciu sociálnej a zdravotnej prevencie a funkcie resocializácie a reedukácie. Spoločenský význam a miesto detských a mládežníckych organizácií sa viaže na plnenie celého radu funkcií.

Darák (2004b) charakterizuje spoločné ciele väčšiny detských a mládežníckych organizácií, a sem patrí:

- zabezpečiť radostné detstvo,
- rozvíjať a upevňovať vzťah k prírode,
- úcta k duchovným princípom (morálne a etické hodnoty),
- rozvoj individuality detí (personalizácia),
- zmysluplná aktivita realizovaná v skupine rovesníkov (socializácia).

Spomenuté znaky, ciele a funkcie detských a mládežníckych organizácií sú akýmisi piliermi, na ktorých tieto organizácie stoja. Orientácia prevažne na osobnosť detí a mládeže, na slobodu a sebarealizáciu dieťaťa v tvorivých činnostiach v spoločnosti rovesníkov, spätých s prírodou a dobrodružstvom, pocitom sebauplatnenia a naplnenia, sú pre ne dôležitým motivačným faktorom. Juščák (2007) uvádza, že v takomto prostredí mladí ľudia rozvíjajú svoju osobnosť výchovným pôsobením spontánne a s úctou k duchovným hodnotám, ktoré zákonite nedávajú priestor sociálno-patologickým javom v ich životoch.

Aktívne a zmysluplné využívanie voľného času je signifikantným determinantom prevencie sociálno-patologických javov. Kratochvílová (In Ondrejkovič 1999) uvádza, že deti a mládež, ktorí sa venujú svojim záujmovým činnostiam pravidelne, disponujú omnoho menšími skúsenosťami s alkoholom, fajčením, drogami a vo všeobecnosti sklonmi k negatívnemu správaniu, lebo nachádzajú priestor na sebarealizáciu práve v týchto záujmových činnostiach a aktivitách, ktoré podporujú aj rozvoj ich správnej hodnotovej orientácie. Keď zvážime fakt, že najfrekventovanejším dôvodom užívania drog sú nuda, snaha prispôsobiť sa rovesníkom alebo uniknúť z rodinného prostredia, je ich protidrogová orientácia a minimálne skúsenosti prirodzená a logická. Práve do tejto sféry by mali smerovať preventívne opatrenia, aby sa deti a mládež naučili efektívne, zmysluplne a vhodným spôsobom využívať svoj voľný čas.

Práve voľný čas je priestor, ktorý ukrýva v seba potenciálne najvyššie riziká. Hofbauer (2004) konštatuje, že pozitívne orientované rovesnícke skupiny podporujú rozvoj záujmov svojich členov, zmysluplnú realizáciu a trávenie voľného času, zaradenie členov do života spoločnosti, ale predovšetkým zastávajú významné miesto pri obmedzovaní nežiaducich sociálnych javov ako je delikvencia, kriminalita mládeže, rasizmus, experimentovanie s drogami a ich užívanie, či vykonávanie iných rizikových činností.

Rozmanitosť možností a ponúk zaujímavého využívania voľného času v spoločensky primeranom obsahu a formách s uplatňovaním pozitívnych túžob, zážitkov a ašpirácií môže byť účinnou prevenciou pred výskytom sociálno-patologických javov. Práve tieto možnosti vhodného

trávenia voľného času ponúkajú iný pohľad na svet a formujú u detí a mládeže nové vzorce správania, správanie v jednotlivých sociálnych rolách, vedú ich k istým hodnotám podľa zamerania záujmovej činnosti a prostredníctvom nich si vytvárajú vhodný pohľad, názor a postoj k jednotlivým javom v spoločnosti.

Väčšina prejavov deviantného správania vzniká predovšetkým vo voľnom čase v rovesníckych skupinách, a preto zariadenia pre mimoškolskú výchovu zohrávajú dôležitú úlohu pri prevencii sociálno-patologických javov. Za nevyhnutný predpoklad pri zamedzovaní kriminality, drogových závislostí a iných sociálno-patologických javov považujeme vytváranie možností k vhodným a pozitívnym voľnočasovým aktivitám, pestovanie správnych postojov k voľnému času ako k významnej hodnote a zapájanie detí do pravidelnej záujmovej činnosti.

Podľa výskumov (Gallo a Lenčo, 2007) činnostiam ako sledovanie televízie, počúvanie rádia a stretnutia s priateľmi, venuje väčšina mladých ľudí svoj voľný čas s každodennou frekvenciou. Naopak činnosti predpokladajúce osobnú iniciatívu, tvorivosť, umeleckú činnosť, návšteva kultúrnych podujatí, divadiel, duchovné a náboženské aktivity, verejne prospešná činnosť, zastávajú vo voľnom čase mladých ľudí najnižšiu alebo nulovú frekvenciu. Nízka frekvencia činností tohto typu poukazuje na zameranie väčšiny mladých ľudí na konzum, hedonizmus a materializmus.

Tento prieskum dopĺňame o výsledky prieskumu realizovaného Pollákovou a Čukanom v roku 2005 v maturitných ročníkoch stredných škôl, zameraného prioritne na záujem mladých o štúdium na vojenských školách, ale aj na voľnočasové aktivity a hodnotovú orientáciu mládeže. Ako aj výsledky Galla a Lenča v roku 2007, poukazuje tento prieskum na vysokú frekvenciu sledovania televízie, posedenia s priateľmi, diskoték... Zarážajúce je, že približne 20% mladých respondentov považuje za najmenej dôležitú vieru v Hospodina, obmedzovanie alkoholu a fajčenia.

Kubík (2007b) poukazuje na výsledky svojho výskumu z roku 2000, kde akcentuje na výrazné rozdiely medzi rímskokatolíckou mládežou podľa toho, aký význam pripisujú jednotlivci náboženstvu. Podľa jeho

zistení sa s hodnotením významu náboženstva pre život mení aj pohľad respondentov na šťastie, pričom hodnota pokoja a šťastia v rodine narastá priamo úmerne s významom náboženstva. V nepriamej úmere s významom náboženstva narastá vidina šťastia v peniazoch a kariére. Títo mladí ľudia, vidiaci význam v náboženstve, vidia zdroj vlastného šťastia aj v službe iným.

Šmidriak (2007) svojím výskumom z roku 2005 dokázal, že malé spoločenstvá mladých v prostredí Cirkvi ovplyvňujú svojich členov zo spirituálneho, ale aj z antropologického a pastoračného hľadiska. Výsledky jeho prieskumu poukazujú na skutočnosť, že až 85% členov kresťanských organizácií v rámci tohto spoločenstva získava nové náboženské poznatky, viac ako polovica respondentov číta Sväté Písmo minimálne raz denne a ďalšia štvrtina minimálne raz za týždeň. To svedčí o výraznom duchovnom a náboženskom profile členov kresťanských organizácií. Podobnej obľube sa u nich tešia aj náboženské knihy a časopisy.

Takmer 90% týchto mladých ľudí navštevuje svätú omšu niekoľkokrát do týždňa mimo nedele, teda rozvíjajú svoju vieru v Hospodina nad rámec plnenia svojich kresťanských povinností.

Kresťanské organizácie pre deti a mládež výrazne napomáhajú svojim členom v duchovnom raste, keďže až 85% z nich uviedlo zintenzívnenie svojho duchovného života v porovnaní s obdobím, keď jeho členmi neboli, pričom z osôb navštevujúcich svätú omšu viackrát do týždňa uviedlo duchovný rast prostredníctvom týchto organizácií až 90% z nich.

Ponuka mimoškolských zariadení a záujmových činností je zväčša limitovaná vekom a orientovaná na deti navštevujúce základné školy. Výnimkou sú práve kresťanské organizácie, ktoré ponúkajú deťom a mládeži program bez ohľadu veku. Okrem sociálnych, psychických, výchovných, biologických, zdravotných... aspektov, tieto organizácie napĺňajú aj teologické aspekty nakladania s voľným časom. Zdôrazňujú požiadavku prirodzeného zákona o vyváženom vzťahu odpočinku a práce, podľa obrazu Hospodina, ktorý pracoval a odpočíval, ale aj požiadavku venovať voľný čas hodnotám, ktoré nás presahujú.

Pieper (1949) zdôrazňuje, že bez reflexie a času vyhradeného pre kreativitu a kontempláciu, sa z ľudského života vytráca zmysel jeho snaženia. Voľný čas je jeden z Hospodinových darov, prostredníctvom ktorého nám je umožnený rast v kresťanskej dokonalosti. Zjavujú sa v ňom Hospodinové plány s ľuďmi, preto by sme sa mali snažiť prostredníctvom neho o realizáciu kresťanského konania a povolania. V takejto perspektíve sa voľný čas stáva pre človeka časom spásy – kairos. Každý človek je vyzvaný, aby spoznal a využil kairos, a aby sa rozhodol konať všetko to, čo sa od neho k jeho spáse vyžaduje. (Kubík, 2007a)

Život človeka nie je bezstarostný a premietajú sa doň všetky udalosti, s ktorými je človek v živote konfrontovaný, či už ide o rôzne nešťastia, chudobu a núdzu, nespravodlivosť, hriech a podobne. Kresťanské detské a mládežnícke organizácie prinášajú pre deti od najútlejšieho veku, až po takmer dospelých jedincov radosť, ktorá je živená eschatologickou nádejou. Odpočinok je priestorom pre radosť v živote človeka. Práve dnešná doba plná konzumizmu, hedonizmu, patológie, katastrof a nešťastí si žiada, aby sa kresťania prezentovali ako šťastní ľudia. Veď celé Christovo evanjelium je posolstvom radosti. Kresťanstvo nie je náboženstvo zákazov a príkazov. Kresťania majú žiť v harmónii, šťastí, v láske, radosti a tešiť sa zo života.

Tieto poznatky akcentujú na dôležitosť postavenia kresťanských organizácií a spoločenstiev detí a mládeže ako významného determinantu duchovného rastu ľudí v Cirkvi. Ich cieľom je viesť deti a mládež k prežívaniu živej viery a aktívnemu kresťanskému životu položenému na kresťanských hodnotách. Kresťanstvo má svoje jasné poslanie, ktoré pozdvihuje človeka do kvalitatívne vyšších foriem správania, do nadprirodzenej dimenzie, ale z komplexného aspektu, teda nezabúda ani na pozemský život.

Kresťanské hodnoty, ku ktorým tieto organizácie smerujú, sú podľa Juščáka (2007) v súlade so všeobecnými cieľmi výchovy, majú spoločných množstvo prvkov a výchovu dopĺňajú o rozmer transcendencie. Práve kresťanské detské a mládežnícke organizácie ponúkajú nenásilným spôsobom zvnútornenie týchto pravých kresťanských hodnôt, a to aj v období, kedy rodina a rodičia strácajú v živote mladého človeka dominantné postavenie.

Na základe kresťanskej výchovy v týchto organizáciách ich považujeme za veľmi vhodné miesto, kde sa nenásilným spôsobom ponúkajú hodnoty schopné priviesť človeka k duchovnej zrelosti.

Záver

Rozmanitosť ponúk dnešnej konzumnej spoločnosti spôsobuje dezorientáciu detí a mládeže v hodnotách a privádza ich k labyrintu možností trávenia voľného času, ktorý v sebe v konečnom dôsledku nesie potenciálne riziká.

Väčšia časť detí a mládeže trávi svoj voľný čas pasívne pred televíziou, počítačom, na sociálnych sieťach a v rôznych neštandardizovaných podmienkach ako sú kaviarne, pohostinstvá, herne a rôzne kluby. Tento pasívny prístup trávenia voľného času vytvára priestor pre nudu, lenivosť a stereotypy, čo často vyvoláva u mladých túžbu po niečom novom a neobyčajnom. Práve toto sú najčastejšie príčiny, prečo mladí siahajú po alkohole a drogách a práve tieto nenaplnené túžby môžu ich kroky viesť do priepastí závislostí látkových i nelátkových, či k inému deviantnému správaniu.

Vzrastajúca frekvencia aktivít s nízkou kultúrnou a duchovnou hodnotou vytláča zo životov detí a mládeže aktivity kultúrne, verejnoprospešné a náboženské, a umiestňuje ich na posledné miesta v rebríčku voľnočasových aktivít detí a mládeže, čo ukazuje, že ich životné zameranie je omnoho viac konzumného charakteru. Väčšina z nich chápe sebarealizáciu a rozvoj v zmysle konzumnom, materialistickom a hedonistickom.

Je nanajvýš dôležité dbať na vhodný výber trávenia voľného času našich deti a mládeže a ponúknuť im skupinu rovesníkov, ktorá im umožní harmonický vývin osobnosti v súlade so spoločensky akceptovanými hodnotami, normami, vzorcami správania, čím im vytvorí vhodný pohľad, názor a postoj k jednotlivým javom v spoločnosti a tak predchádzať ich záujmu o drogy či iné formy patologického správania z dôvodu nudy, lenivosti, pasivity a nečinnosti. Východiskom sú detské a mládežnícke organizácie, ktoré sú signifikantným determinantom prevencie sociálno-patologických javov.

Podľa prieskumov, o ktoré sa opierame v tomto príspevku, hodnotením významu náboženstva pre jednotlivca kráčajú ruku v ruke hodnoty ako pokoj a šťastie v rodine. Naopak nízky význam náboženstva a duchovného sveta je sprevádzaný túžbou po matérii a ľahostajnosťou voči abstinencii vo vzťahu k alkoholu a fajčeniu.

Kresťanské skupiny a organizácie pre deti a mladých ľudí výrazne prispievajú k rozširovaniu náboženských poznatkov a vedomostí, prispievajú k častejšiemu čítaniu Svätého Písma, častejším návštevám bohoslužieb, čo svedčí o osobitnom duchovnom a náboženskom profile členov organizácií kresťanského charakteru.

Princíp kresťanskej pedagogiky spočíva vo výchove detí a mládeže k dobru a pravde, slobode a svedomiu, a smeruje k tvorbe cností. Dotvára človeka nadľudským horizontom ako obrazu živého Hospodina. Transformácia človeka z prirodzenej bytosti na bytosť s nadprirodzenými vlohami je najvyšším povznesením ľudskej existencie.

Výchovné metódy a zásady kresťanskej pedagogiky sú trvalé a stále, osvedčené 2000 rokov, pochádzajúce zo života Christa, ako najdokonalejšieho vzoru nasledovania a výchovy. On je východiskom a cieľom kresťanskej výchovy.

V pozitívne orientovaných detských a mládežníckych organizáciách mladí ľudia rozvíjajú svoju osobnosť spontánne a s úctou k hodnotám. Kresťanské skupiny vnášajú do výchovy aj kresťanské hodnoty. Na základe prieskumov uvedených v tomto príspevku je preukázaný signifikantný vzťah kresťanských organizácií a ich výrazného vplyvu na duchovný rozvoj mládeže a detí.

Zmyslom detských a mládežníckych organizácií je využívanie aktivity detí, realizácia ich túžob a záujmov a nadväzovanie spoločenských kontaktov v zmysle spoločensky akceptovaných cieľov a hodnôt. Zmyslom pôsobenia kresťanských organizácií je navyše zdokonaľovanie človeka po stránke náboženskej a mravnej, a to výchovou k dobru, čím sa zušľachťuje individuálny a spoločenský život človeka na zemi, a vytvárajú sa základy pre život večný.

Kresťanské hodnoty, ku ktorým smerujú kresťanské organizácie sú v absolútnom súlade s hodnotami prezentovanými, presadzovanými a ponúknutými akýmikoľvek pozitívne orientovanými nekresťanskými

organizáciami. Sú v absolútnom súlade so všeobecným cieľom výchovy, majú množstvo spoločných prvkov, no rozširujú výchovu o aspekt transcendentálny, nadprirodzený. Aj v období vzdoru, individualizácie a emancipácie od rodičov smerom k rovesníckym skupinám ponúkajú nenásilným a prirodzeným spôsobom zvnútornenie týchto pravých kresťanských hodnôt, kresťanskej spolupatričnosti a jednoty, prostredníctvom ktorých je mladý človek schopný dosiahnuť zrelosť.

Kresťanská pedagogika predstavuje systém založený na rozumnosti, nábožnosti a láske, zahŕňajúc celého človeka aj s jeho nadprirodzenou dimenziou, čím vytvára výnimočne efektívny model prevencie pred sociálno-patologickými javmi. Kresťanské organizácie pre deti a mládež, v ktorých sa táto pedagogika uplatňuje, sú významným výchovným determinantom rozvoja osobnosti v celej jej komplexnosti počas voľného času a zastávajú tak nezastupiteľné miesto v edukačnom prostredí.

Zoznam použitej literatúry:

DARÁK, M. 2004. Cirkvi a výchova. In: Darák, M. a kol. Kapitoly z teórie výchovy. Zborník príspevkov z medzinárodného vedecko-teoretického seminára „Aktuálne trendy v teórii výchovy". I. časť. FHPV PU. Prešov. Grafotlač. ISBN: 80-8068-255-0

DARÁK, M. 2004. Detské organizácie a výchova. In: Darák, M. a kol. Kapitoly z teórie výchovy. Zborník príspevkov z medzinárodného vedecko-teoretického seminára „Aktuálne trendy v teórii výchovy". I.časť. FHPV PU. Prešov. Grafotlač. ISBN: 80-8068-255-0

DARÁK, M. 2004. Výchova k náboženským hodnotám. In: Darák, M. a kol. Kapitoly z teórie výchovy. Zborník príspevkov z medzinárodného vedecko-teoretického seminára „Aktuálne trendy v teórii výchovy". I. časť. FHPV PU. Prešov. Grafotlač. ISBN: 80-8068-255-0

GALLO, O., LENČO, P. 2009. Čo si myslia mladí. Ich voľný čas a aktívna účasť na živote spoločnosti. IUVENTA – Slovenský inštitút mládeže. ISBN 978-80-8072-078-0. Dostupné 21.10.2018 z https://www.iuventa.sk/files/documents/7_vyskummladeze/publikacie/mladez_volny_cas.pdf

HOFBAUER, B. 2004. Deti, mládež a voľný čas. Praha. Portál. ISBN 80-7178-927-5.

JUŠČÁK, J. 2007. Pedagogické aspekty detských a mládežníckych kresťanských organizácií alebo „maják" v rozbúrenom mori voľného času. Problematika voľného času detí a mládeže. Zborník z vedecko-odbornej konferencie. Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove. Prešov. ISBN 978-80-8068-643-7. Dostupné 10.10.2018 z https://www.unipo.sk/public/media/1670/Problematika%20vo%c4%ben%c3%a9ho%20%c4%8dasu%20deti%20a%20ml%c3%a1de%c5%bee.pdf

JUŠČÁK, J. 2015. Reflexia pedagogických možností výchovných systémov vybraných detských a mládežníckych organizácií v edukačnom priestore Slovenskej republiky I. časť: Výchovné systémy vybraných detských organizácií. UPJŠ v KE. ISBN 978-80-8152-242-0. Dostupné 5.11.2018 z https://unibook.upjs.sk/img/cms/2015/ff/detska-organizacia-1-cast.pdf

MACHALOVÁ, M. 2010 Ranné detstvo a závislosť. In: Machalová, M. a kol. (2010) Dialógy o závislostiach. TakeOff Advertising, s.r.o. ISBN: 978-80-970370-9-3

KRAJČOVÁ, N., PASTERNÁKOVÁ, L. 2007. Dimenzia výchovy mimo vyučovania. Problematika voľného času detí a mládeže. Zborník z vedecko-odbornej konferencie. Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove. Prešov. ISBN 978-80-8068-643-7. Dostupné 20.10.2018 z https://www.unipo.sk/public/media/1670/Problematika%20vo%c4%ben%c3%a9ho%20%c4%8dasu%20deti%20a%20ml%c3%a1de%c5%bee.pdf

KRATOCHVÍLOVÁ, E. 2010. Pedagogika voľného času. Trnava: Typi Unversitatis Tyrnavienis, 2010. 356 s. ISBN 978-80-8082-330-6

KUBÍK, F. 2007. Teológia voľného času. Problematika voľného času detí a mládeže. Zborník z vedecko-odbornej konferencie. Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove. Prešov. ISBN 978-80-8068-643-7. Dostupné 05.10.2018 z https://www.unipo.sk/public/media/1670/Problematika%20vo%c4%ben%c3%a9ho%20%c4%8dasu%20deti%20a%20ml%c3%a1de%c5%bee.pdf

KUBÍK, F. 2007. Voľný čas učňovskej mládeže. Problematika voľného času detí a mládeže. Zborník z vedecko-odbornej konferencie. Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove.

Prešov. ISBN 978-80-8068-643-7. Dostupné 05.10.2018 z https://www.unipo.sk/public/media/1670/Problematika%20vo%c4%ben%c3%a9ho%20%c4%8dasu%20deti%20a%20ml%c3%a1de%c5%bee.pdf

ONDREJKOVIČ, P., KRATOCHVÍLOVÁ, E. 1998. Protidrogová výchova. Bratislava. SAV. ISBN: 80-224-0553-1

PÁPEŽ JÁN PAVOL II. 1990. Apoštolská exhortácia Christifideles laici. Biskupom, kňazom a diakonom, rehoľníkom, všetkým laikom o povolaní a poslaní laikov v Cirkvi a vo svete. Dostupné 1.11.2018 z https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/christifideles-laici

PIEPER, J. 2007. Muße und Kult. München. Kösel. ISBN 978-3-466-36773-3. Dostupné 18.10.2018 z https://www.randomhouse.de/leseprobe/Musse-und-Kult/leseprobe_9783466367733.pdf

POLLÁKOVÁ, E., a kol. 2005. Záujem študentov stredných škôl o profesionálnu služby v ozbrojených silách SR. Oddelenie analýz a verejnej mienky Komunikačný odbor - Kancelária ministra obrany. Dostupné 17.10.2018 z https://www.iuventa.sk/files/documents/7_vyskummladeze/spravy/davm011/sprava.pdf

PUPÍK, Z. 2007. Pastoračný plán katolíckej cirkvi na Slovensku pre mládež na roky 2007-2013. Zborník z vedecko-odbornej konferencie. Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove. Prešov. ISBN 978-80-8068-643-7. Dostupné 05.10.2018 z https://www.unipo.sk/public/media/1670/Problematika%20vo%c4%ben%c3%a9ho%20%c4%8dasu%20deti%20a%20ml%c3%a1de%c5%bee.pdf

ŠMIDRIAK, O. 2007. Pastorálny a spirituálny rozmer malého spoločenstva mládeže. Zborník z vedecko-odbornej konferencie. Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove. Prešov. ISBN 978-80-8068-643-7. Dostupné 05.10.2018 z https://www.unipo.sk/public/media/1670/Problematika%20vo%c4%ben%c3%a9ho%20%c4%8dasu%20deti%20a%20ml%c3%a1de%c5%bee.pdf

VINCEJOVÁ, E. 2008. Ako vo voľnom čase? 1. časť. Prešov: Metodicko-pedagogické centrum, 2008. ISBN 978-80-8045-521-7.

doc. ThDr. Ján Husár, PhD. (ed.)

"BIBLIA A WSPÓŁCZESNOŚĆ"
– TEOLOGICZNE, KANONICZNE, SOCJALNE I SPOŁECZNE PRZESŁANIE BIBLII DLA WSPÓŁCZESNOŚCI –
III. rocznik

KRYNICA
27. 11. 2018

Recenzja:
J.E. Abp ThDr Paisjusz (Martyniuk), PhD.
Ks. ThDr Roman Dubec, PhD.
prof. ThDr. Milan Gerka, CSc.
doc. ThDr. Štefan Pružinský, PhD.
doc. ThDr. Ján Husár, PhD.

Skład: doc. ThDr. Ján Husár, PhD.

Rok wydania: 2018
Ilość stron: 279

Wydawca: Diecezjalny ośrodek Kultury Prawoslavnej ELPIS v Gorlicach

ISBN 978-83-63055-78-3