MIESTO MNÍŠSTVA V ZJEDNOTENEJ EURÓPE

Ján ZOZUĽAK

Mníšstvo je zvláštny jav v živote kresťanov a podľa S. Papadopoulosa „je autentickou formou cirkevného života, preto sa nezrodilo jednoducho v Cirkvi, ale je a tvorí Cirkev presne tak, ako cirkevná obec tvorí Cirkev, ktorá má viditeľnú hlavu biskupa eparchie, a ktorej kňaz a veriaci majú vieru a vedomie biskupa, ktorý zase má vieru a vedomie všetkých miestnych Pravoslávnych cirkví.“[1]

Niektorých ľudí mníšstvo dojíma, iným spôsobuje problémy. Jedných priťahuje, iných odpudzuje. Jedným prináša duchovné dojatie, iní sa z neho vysmievajú. Všetko prirodzene závisí od postoja každého človeka. Je preto pochopiteľné, že veľkoleposť mníšstva na jednej strane a veľký vplyv na život Cirkvi na druhej strane vyvolali voči nemu veľkú úctu, ale aj tvrdý odpor.

Mníšstvo má hlboké ekleziologické vedomie. Jeho pravosť Boh potvrdzuje udeľovaním rôznych darov mníchom, ktorí duchovne zápasia. To vysvetľuje, prečo mníšstvo počas celej histórie preukázalo obdivuhodnú výdrž a uchytilo sa v rozvinutých i zaostalých krajinách. Existencia mníšstva počas mnohých storočí svedčí o tom, že Boh ho žehná a pomáha tým, ktorí ho prijímajú s čistým úmyslom.

[1] ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, Σ.: *Ο μοναχισμός «Όρος δυσανάβατον».* Vyd. Αποστολική Διακονία, Αθήνα 1999, s. 11 – 12.

Hlavným cieľom pravoslávneho mníšstva je získať Božiu podobu cez „násilie“ na prirodzenosti človeka, teda cez duchovné snaženie (askézu) a cez ustavičnú vrúcnu modlitbu. Jasne to vyjadruje archimandrita Georgios slovami: „Mních je ustavičným násilím prirodzenosti.“[1] Mníšstvo je dobrovoľné rozhodnutie tých, ktorí chcú a majú dar,[2] dôjsť k dokonalejšej podobnosti s Bohom, čo vyžaduje omnoho väčší duchovný zápas. „Násilie“ na prirodzenosti sa uskutočňuje nie kvôli zničeniu prirodzenosti, ale kvôli jej obráteniu k Bohu. „Askéza sa uskutočňuje preto, aby človek s pomocou Božej blahodate získal lásku – obrátenie k Bohu a to je sprevádzané oslobodením sa od vášní, pokušení, teda od toho, čo ho drží ďaleko od Boha.“[3]

Mnohí nechápu cieľ pravoslávneho mníšstva a hľadajú jeho užitočnosť, či opodstatnenosť v aktivitách spoločenského, filantropického, pastierskeho, kultúrneho alebo vzdelávacieho charakteru. Ak niekto neverí v silu modlitby a posudzuje mníšstvo podľa spoločensko-prospešných aktivít, je prirodzené, že znevažuje mníšstvo. Lenže mnísi sa okrem prísnej askézy neustále modlia a ich modlitba je najväčším prínosom pre Cirkev, ale aj pre celý svet. Sväté Písmo jasne svedčí o tom, že modlitbou môže človek prenášať hory[4] a vyháňať démonov[5]. Modlitba tvorí najsilnejší prostriedok kontaktu medzi človekom a Bohom, najúčinnejšiu zbraň proti „vládcovi sveta“[6].

Monastiere a niektorí mnísi z lásky k človeka vykonávajú aj spoločensko-prospešné aktivity v každej dobe a na mnohých

---

[1] ΓΕΩΡΓΙΟΥ, αρχιμ.: *Ορθόδοξος μοναχισμός και Άγιον Όρος.* Vyd. Ι. Μονής Οσίου Γρηγορίου, Άγιον Όρος 1983, s. 9.
[2] Pozri Mt 19, 11 – 12.
[3] ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, Σ.: *Ο μοναχισμός «Όρος δυσανάβατον»,* cit. dielo, s. 16.
[4] Pozri 1Kor 13, 2.
[5] Pozri Mk 9, 29.
[6] Jn 14, 30.

miestach. V histórii Cirkvi máme príklady vynikajúcich, talentovaných a charizmatických mníchov, ktorí opustili miesto svojho asketického zápasu, aby rôznymi spôsobmi slúžili ľuďom ako misionári (Ilarion), teológovia a pastieri (Vasilij Veľký, Gregor Teológ), sociálni pracovníci (mnísi, ktorí riadili Vasiliádu, neďaleko Kesárie Kappadockej), patriarchovia (svätohorci Kállistos a Filoteos v 14. storočí), organizátori cirkevného života, či osvietitelia (Maxim Grék, Osvietiteľ Rusov) a mučeníci za vieru (Akákios Agiannanitis). Dokonca Atanáz Veľký ako alexandrijský arcibiskup povolal z pustovne mnícha Arsénia a ustanovil ho za biskupa, čo sa v neskoršej histórii Cirkvi opakovalo viackrát. Uvedené prípady nezmenili formu mníšstva, ktoré prijímali tí, ktorí chceli žiť osamotení od spoločenského diania a venovať sa askéze a modlitbe.

Ľudia obdivovali askézu a modlitbu mníchov. Považovali ich za vzory v cnostnom živote a preukazovaní lásky k Bohu i k blížnemu. Zároveň si uvedomovali, že nie je možné žiť prísnym asketickým životom a neustálej modlitbe v mestách a na dedinách, pretože mníšstvo je zrieknutie sa pozemských pominuteľných vecí. Aby mohol človek plne realizovať toto zrieknutie sa, odchádza na pusté miesta kvôli spáse svojej duše, aby tam uskutočňoval svoje zjednotenie sa s Bohom, t. j. zbožštenie. Serafim Sarovský hovorí, že nie je možné, aby sa človek zriekol sveta a došiel do stavu duchovného nazerania, pokiaľ zostane vo svete. Lebo keď sa vášne neutíšia, nie je možné, aby človek dosiahol duševný pokoj. A vášne sa neutíšia, kým nás obklopujú príčiny, ktoré ich vyvolávajú. Aby človek došiel k dokonalej bezvášnivosti (απάθεια) a duševnému pokoju, musí sa veľmi cvičiť v modlitbe mysle a duchovnej bdelosti.[1]

[1] Pozri ZOZUĽAK, J.: *Prepodóbnyj Serafím Saróvskij. Ctihodný Serafim Sarovský.* Vydavateľ: Информационно-издательский центр УУБА им. свв. Кирилла и Мефодия, Užgorod 2009, s. 64.

Na druhej strane úprimne veriaci ľudia obdivovali cnosti mníchov, ktorí dosahovali veľké úspechy v asketickom snažení, a to pre nich bolo impulzom napodobňovať ich v duchovnom cvičení, primerane svojím možnostiam. Ctihodnosť a svätosť mníchov bola pre mnohých veriacich odhalením Boha a potvrdením Jeho pôsobenia, prítomnosti a starostlivosti o svet. Jestvuje mnoho prípadov, kedy Boh vypočul modlitby ctihodných mníchov kvôli úteche veriacich.

AKTUÁLNOSŤ ASKÉZY PRE SÚČASNÉHO ČLOVEKA

Čo znamená asketický spôsob života? Znamená to zachovávanie Božích prikázaní. Zachovávanie Božích prikázaní sa týka všetkých kresťanov, ale niektorí si vyberú mníšsky život, aby do krajnosti žili podľa Božích prikázaní a aby dokonale konali Božiu vôľu a robili to, čo chce Boh, a nie to, čo chce ich starý človek. Asketický spôsob života znamená aj nezávislosť na materiálnych veciach, teda aby človek bol slobodný od všetkého, čo ho pripúta va k tomuto stvorenému svetu. Túto nezávislosť môžu získať všetci kresťania bez výnimky, preto v tejto otázke existuje rozdiel medzi mníchmi a žijúcimi v rodinách len v tom, že mnísi sa snažia o väčšiu nezávislosť.

V listoch apoštola Pavla k jednotlivým Cirkvám je jasne vidieť, ako žili prví kresťania a aký bol cieľ ich života. Predovšetkým umŕtvovali svoje vášne a každý deň žili s Christovým krížom, prostredníctvom ktorého človek zomiera pre svet. Slová Svätého Písma „umŕtvite svoje údy, ktoré sú na zemi“[1] sú adresované všetkým kresťanom, nezávisle na tom, kde bývajú a ako žijú, pretože ako spása, ktorú vykonal

[1] Kol 3, 5.

Christos, je ponúkaná všetkým pokrsteným v mene Svätej Trojice, rovnako tak aj cesta spásy je spoločná pre všetkých kresťanov.

Mnísi chcú umŕtviť to, čo pripomína predošlý hriešny život. Tak sa u mnícha rozvíja upriamenie sa k Bohu, ale aj nenávisť k vlastnej hriešnosti. Snažia sa o svoju obnovu, ale zároveň cítia, že antropocentrická spoločnosť im nedovolí vyjadriť dokonalé pokánie a plamennú túžbu k Bohu, preto si vyberajú odchod od sveta, aby slobodne mohli vyjadriť svoju lásku k Bohu.[1] V podstate chcú žiť podľa Božieho prikázania a zamilovať si „Pána Boha z celého srdca a z celej duše a z celej mysle a z celej sily“[2].

Sväté Písmo sa nazýva Evanjelium, čo znamená dobrá zvesť. Táto dobrá zvesť je svedectvom o novom spôsobe života, ktorý dáva človeku možnosť dosiahnuť spásu, ale predpokladom toho je asketický spôsob života, teda cvičenie sa v cnostnom živote. Tento nový spôsob života „prináša do sveta Bohočlovek Christos ako dar a možnosť pre všetkých ľudí. Veriaci sa zjednocuje s Isusom Christom a tak má účasť na Jeho Božom a večnom živote, teda večnom = pravom živote“[3].

Presvedčenie niektorých ľudí, že mních – askéta nemôže prehovoriť k človeku, ktorý žije v spoločnosti, nie je správne, pretože v pravoslávnom svätootcovskom učení neexistuje rozdiel medzi mníšskym a svetským spôsobom života, ani medzi neženatými a ženatými, ale medzi ľuďmi, ktorí majú Svätého Ducha, a ľuďmi, ktorí Ho nemajú. Ak kresťania chcú získať Svätého Ducha, musia žiť cnostným spôsobom života, preto ctihodný Serafim Sarovský hovorí: „Skutočným cieľom

---

[1] Pozri ΙΕΡΟΘΕΟΥ, μητροπολίτου: *Ο ορθόδοξος μοναχισμός ως προφητική, αποστολική και μαρτυρική ζωή.* Vyd. Ιερά Μονή Γενεθλίου της Θεοτόκου (Πελαγίας), Λεβαδεία 2002, s. 25 – 26.
[2] Mk 12, 30.
[3] ΓΕΩΡΓΙΟΥ, αρχιμ.: *Ορθόδοξος μοναχισμός και Άγιον Όρος,* cit. dielo, s. 7.

kresťanského života je získanie Svätého Ducha a pokoj v našej duši, ktorý nemôžeme vyjadriť žiadnym spôsobom.“[1] „Keď človek dosiahne vnútorný pokoj, stáva sa najspoločenskejším človekom.“[2]

Ako môže asketické pravoslávie osloviť súčasnú spoločnosť, ktorá si zvykla žiť v pohodlí a blahobyte? Ako dnešný sekularizovaný (posvečštený) človek pochopí Jána Krstiteľa – askétu, ktorý žil na púšti, bol oblečený do ťavej kože a jedol kobylky a poľný med? Vo všeobecnosti panuje názor, že Ján Krstiteľ môže slúžiť ako vzor askétu – pustovníka, ale nemôže byť vzorom pre človeka, ktorý žije vo svete, má rodinu a čelí rôznym životným skúškam.

Ak chceme správne zodpovedať tieto otázky, musíme si uvedomiť, že spôsob života, ako ho opisuje Sväté Písmo a prežívajú svätí, je asketický. Predpokladom pre to, aby sa veriaci zjednotil s Christom a získal život, je zomrieť najprv cez pokánie pre starého človeka. Najprv musí ukrižovať a pochovať starého človeka (teda egoizmus, vášne a sebeckú vôľu) na kríži a v hrobe Christa, aby s Ním bol spolu vzkriesený a aby „chodil v novosti života“[3]. Toto je dielo pokánia a zodvihnutie Christovho kríža. Bez pokánia, teda ustavičného ukrižovania starého človeka, veriaci nemôže uveriť evanjeliovo, t. j. úplne sa odovzdať Bohu, preto Spasiteľ ako základ evanjeliovej kázne a ako predpoklad viery ustanovil pokánie: „Kajajte sa a verte v Evanjelium.“[4] Nezatajil však, že život v pokání je ťažký: „Tesná je brána a ťažká cesta, ktorá vedie do života.“[5] Nabáda nás: „Usilujte sa vchádzať tesnou bránou.“[6] To znamená, aby sme zodvihli kríž

[1] ZOZUĽAK, J.: *Prepodóbnyj Serafím Saróvskij. Ctihodný Serafim Sarovský,* cit. dielo, s. 74.
[2] ΒΛΑΧΟΥ, I.: *Οσμή Γνώσεως*. Κατερίνη 1985, s. 16.
[3] Rim 6, 4.
[4] Mk 1, 15.
[5] Mt 7, 14.
[6] Lk 13, 24.

pokánia, pretože starý človek neustúpi bez násilia a diabla nie je možné poraziť bez tvrdého zápasu.

Mních sľubuje, že bude kráčať po úzkej a smutnej ceste pokánia. Odlúči sa od svetských vecí, aby dosiahol jediné, po čom túži, aby zomrel pre starý život, aby žil novým životom, ktorý mu ponúka Christos v Cirkvi. O dokonalé pokánie sa mních usiluje neustálou askézou, celonočným bdením, pôstom, modlitbou, zrieknutím sa svojej vôle a úplnou poslušnosťou starcovi. Tým všetkým núti seba samého vzdať sa svojej egoistickej vôle a zamilovať si Božiu vôľu. Tak napĺňa výzvu Spasiteľa: „Nebeské kráľovstvo sa získava násilím a násilníci sa ho zmocňujú.“[1] Prostredníctvom bolesti pokánia sa pomaly rodí nový a Boží človek.

K zápasu pokánia sa pripája zápas ustavičného pozorovania myšlienok, aby bola odmietnutá každá zlá a démonská myšlienka, ktorá chce poškvrniť dušu mnícha. Tak mních zachováva čisté srdce, aby sa v ňom odrážal Boh podľa Christových slov: „Blažení čistí srdcom, lebo oni uvidia Boha.“[2]

Víťazstvo nad egoizmom a vášňami robí mnícha krotkým, pokojným a pokorným, doslova „chudobným duchom“[3] a účastníkom všetkých cností Blaženstiev. Robí ho tiež dieťaťom, ktoré velebil Christos slovami: „Ak sa neobrátite a nebudete ako deti, nevojdete do Nebeského kráľovstva.“[4] Zároveň žiadal, aby všetci napodobňovali dieťa, ak chcú vojsť do Jeho kráľovstva: „Kto sa pokorí ako toto dieťa, ten je najväčší v Nebeskom kráľovstve.“[5]

Keď sa ocitneme v blízkosti pravého mnícha, ktorý dobre pozná svoje poslanie a pravý zmysel mníšskeho života, môžeme si všimnúť takú čistotu v jeho pohyboch

[1] Mt 11, 12.
[2] Mt 5, 8.
[3] Mt 5, 3.
[4] Mt 18, 3.
[5] Mt 18, 4.

a vyjadreniach,[1] takú čistú lásku, akú nestretneme u ľudí, ktorí žijú v spoločnosti. Táto čistá láska je výsledkom jeho posväteného života. „Celý život mnícha sa stáva štúdiom pokánia; jeho charakter je charakterom pokánia. Mních je vedcom pokánia, ten, ktorý ‚píše život pokánia'[2] v celej Cirkvi. Smútok a slzy pokánia sú najkrajším kázaním."[3] Na základe uvedeného je zrejmé, že pravoslávne mníšstvo má čo povedať človeku v zjednotenej Európe. A nielen to. Má vnútornú silu ukázať súčasnému človeku pravý zmysel jeho života.

Použitá literatúra:

ΒΛΑΧΟΥ, Ι.: *Οσμή Γνώσεως*. Κατερίνη 1985.

ΓΕΩΡΓΙΟΥ, αρχιμ.: *Ορθόδοξος μοναχισμός και Άγιον Όρος*. Vyd. Ι. Μονής Οσίου Γρηγορίου, Άγιον Όρος 1983.

CHERUBÍM, αρχιμ.: *Nostalgické spomienky zo Záhrady Bohorodičky*. Athény 1995.

ΙΕΡΟΘΕΟΥ, μητροπολίτου: *Ο ορθόδοξος μοναχισμός ως προφητική, αποστολική και μαρτυρική ζωή*. Vyd. Ιερά Μονή Γενεθλίου της Θεοτόκου (Πελαγίας), Λεβαδεία 2002.

ΚΑΔΑ, Σ.: *Το Άγιον Όρος, τα μοναστήρια και οι θησαυροί τους*. Αθήνα 1989.

ΠΑΝΑΓΟΠΟΥΛΟΥ, Δ.: *Μοναχισμός, ασκητισμός, αναχώρησις*. Αθήναι.

[1] Pozri CHERUBÍM, αρχιμ.: *Nostalgické spomienky zo Záhrady Bohorodičky*. Athény 1995, s. 121: „Rozprávaj ako mních, pozeraj sa ako mních, seď ako mních, kráčaj ako mních, jedz ako mních, spi ako mních, rozmýšľaj ako mních, modli sa ako mních."

[2] 43. kánon VI. všeobecného snemu.

[3] ΓΕΩΡΓΙΟΥ, αρχιμ.: *Ορθόδοξος μοναχισμός και Άγιον Όρος,* cit. dielo, s. 9.

ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, Σ.: *Ο μοναχισμός «Όρος δυσανάβατον»*. Vyd. Αποστολική Διακονία, Αθήνα 1999.
ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, Σ.: *Πατρολογία, 2. diel.* Αθήνα 1990.
Το μέγα γεροντικόν, 1. diel. Πανόραμα Θεσσαλονίκης 2000.
ZOZUĽAK, J.: *Prepodóbnyj Serafím Saróvskij. Ctihodný Serafim Sarovský.* Vydavateľ: Информационно-издательский центр УУБА им. свв. Кирилла и Мефодия, Užgorod 2009.

PRAWOSŁAWNA DUCHOWOŚĆ

Bp dr PAISJUSZ (Martyniuk)

Samo słowo „duchowość" oznacza coś, co złączone jest z naturą duchową, w przeciwstawieniu do tego co jest cielesne. Pod słowem „Duchowość" należy więc rozumieć życie człowieka z Bogiem i w Bogu, jedność ducha ludzkiego z duchem Boskim, utożsamienie własnej woli z Wolą Boską. Jest to przebywanie Boga w nas „Jeśli Mnie kto miłuje (...) Ojciec mój umiłuje go i przyjdziemy do niego i będziemy u niego przebywać" (Jan 7, 23) .

Duchowość jest więc teologią życia wewnętrznego, ascezy i mistyki. To właśnie ona ukazuje człowiekowi drogę do osiągnięcia celu i sensu życia – drogę chrześcijańskiej doskonałości, drogę zjednoczenia z Bogiem prowadzącą poprzez dogmatyczne prawdy naszej wiary z którymi nierozłącznie wiążę się duchowość chrześcijańskiego wschodu.

Dla osiągnięcia zjednoczenia z Bogiem w stopniu, w jakim jest ono osiągalne tu na ziemi, potrzeba stałego wysiłku woli, albo dokładniej – nieustannego czuwania nad tym, by integralność człowieka wewnętrznego, „zjednoczenie serca i umysłu", stawiała opór wszelkim atakom nieprzyjaciela, wszelkim bezmyślnym odruchom natury upadłej. Natura ludzka winna ulec zmianie, winna być przeobrażana coraz bardziej przez łaskę na drodze uświęcania, które ma zasięg nie tylko duchowy, lecz także cielesny, a przez to i kosmiczny.

Prawosławna duchowość jest tak stara jak stare jest chrześcijaństwo.

Jej źródłem jest Pismo Święte, Święta Tradycja, życie liturgiczne i modlitewne Kościoła. Swe teologiczne

uzasadnienie i rozwinięcie – duchowość ma do dzisiejszych dni w teologii patrystycznej. Dzieła Św. Ojców chociaż nie zawierają systematycznego wyłożenia prawosławnej duchowości, to są nią nasycone. Znajdziemy wiele utworów u Św. Ojców w których poruszają ważne aspekty i zagadnienia z dziedziny duchowości.

Duchowość kościoła pierwotnego była „chrystocentryczna", ponieważ słowa i czyny Chrystusa były stale żywe w pamięci chrześcijan. Obecność Chrystusa była doświadczana przede wszystkim w Eucharystii i wyrażana w modlitwie i homilii biblijnej. Miała ona także charakter eschatologiczny. Chrześcijanie trwali w oczekiwaniu paruzji. Po trzecie miała ona charakter ascetyczny – tj. praktykowania i wzrastania w cnotach. Ascetyzm był logiczną konsekwencją chrystocentryzmu i eschatologicznego wymiaru duchowości; dlatego posiadała ona charakter wspólnotowy i społeczny.

Pismo Święte a także przykłady wielu wspaniałych postaw biblijnych ukazują nam podstawowe zasady prawdziwego chrześcijańskiego życia. Niezwykłe znaczenie mają w tym względzie listy Świętego Ignacego z Antiochii, w których autor mówi o mistycznej jedności wierzącego z Chrystusem i Jego Świętym Kościołem, który jest miejscem pomagającym w zbawieniu rodu ludzkiego.

W czaszach prześladowań jako ideał chrześcijańskiej doskonałości uważano męczeństwo, czyli wyznanie wiary w Chrystusa kosztem własnego życia. Myśli te odnajdujemy w dziełach Św. Ignacego (List do Rzymian), Tertuliana (Do męczenników), Orygenesa (Zachęcanie do męczeństwa). Wspomnieć także należy o dziełach Św. Cypriana, Św. Mojżesza z Olimpu, Św. Makarego...

Męczeństwo w Kościele starożytnym było najwyższą formą świadectwa o Chrystusie.

W tych czasach są także asceci - mężczyźni i kobiety, którzy swoje życie poświęcają celibatowi. Gdy ustały prześladowania, asceci, celibatariusze znaleźli się w trudnej

sytuacji. W świecie, który dawał wolność chrześcijaństwu, było rzeczą prawie nieuniknioną, aby nie doszło do rozluźnienia obyczajów . Dopóki chrześcijanie byli uważani za przeciwników Imperium, było im relatywnie łatwo uniknąć kontaktu ze społecznością pogańską i praktykować religię w małych wspólnotach; co więcej, gdy byli aresztowani mogli mieć nadzieję na utęsknione męczeństwo. Kiedy otrzymali wolność i chrześcijaństwo stało się religią państwową, świat pogański nie zwalczał ich więcej, nie eliminował męczenników. Eremita przejął na siebie wtedy ataki świata odrzucając to co świeckie ze swego życia. Duchowość zaczęto łączyć z życiem zakonnym. Powstają dwie reguły życia zakonnego: eremicka-pustelnicza (Św. Antoni Wielki) i cenobiczna-kinowialna (Św. Pachomiusz).

Wiele pytań z zakresu duchowości było wyjaśnione w polemikach z heretykami. W polemice właśnie, kształtowała się terminologia teologiczna i pogląd zasady życia duchowego. Czego przykładem służą Św. Cyryl Aleksandryjski, Św. Sofroniusz Jerozolimski i św. Atanazy Synajski.

Szczególną rolę w rozwoju pojmowania duchowości odegrali Św. Jan Klimak (VII w.) i Św. Symeon Nowy Teolog (946-1022). Wnoszą oni do duchowego życia nowe pojęcia, nowy zapał i entuzjazm. Św. Symeon duchowości nadaje teologiczną głębię i podkreśla eucharystyczny wymiar chrześcijańskiego życia. Szczególny akcent kładą na miłość i przebóstwienie człowieka, ponieważ w nich wyraża się całe duchowe dążenie chrześcijanina.

W XIV wieku szermierzem wschodniej duchowości był Św. Grzegorz Palamas, żarliwy obrońca hezychastycznej formy modlitwy, umożliwiającej zrealizowanie przebóstwienie. Jego poglądy o powołaniu człowieka do uczestnictwa w życiu Bożym, o obrazie Bożym w człowieku jako „wymiernym" znaku tego powołania, o wolności jako wyrazie tego uczestnictwa, o grzechu jako konsekwencji poddania się demonowi i ciału oraz o zbawieniu, które

odnawia naturę ludzką w zmartwychwstałym Chrystusie, określają główne aspekty wschodniej nauki o przebóstwieniu człowieka.

Życie duchowe prawosławia cechuje wielkie bogactwo form, wśród których najbardziej klasyczną jest monastycyzm, którego celem jest zjednoczenie z Bogiem w całkowitym wyrzeczeniu się życia świeckiego. Dzieło duchowe cenobity czy anachorety, żyjącego w oderwaniu od świata, nawet wówczas, gdy jest niezauważalne, zachowuje swą pełną wartość dla całego świata. Dlatego monastery cieszą się wielkim poważaniem we wszystkich krajach świata prawosławnego.

Duży wkład do rozwoju duchowości wschodniej wnieśli mnisi z monasteru Św. Katarzyny na Synaju, Św. Góry Atos, monasterów serbskich, greckich, rumuńskich i rosyjskich a także nasze Monastery w Polsce. Wszystkie one wzorowały się na ideale atoskim i stały się wielkimi duchowymi winnicami Prawosławia, szkołami życia duchowego.

W niezwykle bogatej hagiografii wschodniej znajdziemy wiele przykładów doskonałości duchowej osiągniętej nie tylko przez świętych mnichów, lecz także przez zwykłych ludzi.

Duchowość człowieka rozpoczyna się w chwili otrzymania łaski Ducha świętego dążącego po drodze pokornego posłuszeństwa wobec woli Bożej. Otrzymanie łaski, niekiedy bardzo krótkotrwałe, później prowadzi do bardziej stałego nawiedzania łaską, do stanu przebywania w łasce i jedności z Bogiem. Tylko pokorny w swym wnętrzu człowiek zdolny jest do prawidłowej – zbawczej wiary w Chrystusa. Pokora i skrucha to jedyna cena za którą „kupuje się" poznanie Chrystusa. Dla dążącego do zbawienia, pragnącego prowadzić należyte życie duchowe, zdobycie umiejętności widzenia własnego grzechu jest głównym celem jego wysiłków i zarazem kryterium ich rzetelności. Lecz nie tylko cnoty same z siebie i nie wysiłki przynoszą człowiekowi dobra Królestwa Bożego, które są w nas (por. Łk 17, 21), ale

wypływająca z cnoty i trudów pokora. Jeśli nie uzyska się pokory, bezowocne i niepotrzebne są wszystkie inne wysiłki i cnoty. Jednocześnie: to tylko trud wypełniania przykazań Chrystusowych uczy człowieka pokory, ukazuje mu jego niemoc. I przeciwnie: wszelkie inne wysiłki nie prowadzące do takiego rezultatu – są fałszywym trwaniem w ascezie, a życie duchowe nie przynoszące takiego wyniku jest fałszywym życiem duchowym.

Święci Ojcowie Kościoła Wschodniego wszystkie swe ćwiczenia duchowe stapiali ze skruchą i pokorą. Obejmowały one całe ich życie, całą ich działalność: były konsekwencją widzenia własnego grzechu. Natomiast ci którzy ćwiczenia duchowe łączyli jedynie z oczekiwaniem wysokich darów Boskich, popadali w pychę i padali; żyli nie według wymogów ustanowionych przez Św. Ojców, ale według własnych idei, pragnień i mniemań – szukając w Bogu nie tyle wybawienia od grzechu, co błogosławionych rozkoszy, objawień, darów. I zwykle „otrzymywali" je w obfitości, w swojej rozgorączkowanej wyobraźni poprzez złudzenia i olśnienia – w wyniku działania ciemnych mocy.

Łączność z Bogiem już tu na ziemi, tak przeobraża człowieka, iż staje się on nowym stworzeniem (por. 2 Kor. 5, 17), ponieważ ma „ umysł Chrystusowy" (Fil. 2, 5), tak, że wspólnie z Apostołem Pawłem może powiedzieć „żyję więc już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus" (Gal. 2, 20). Człowiek osiąga zbawienie przez to, że znajduje się w ścisłej jedności z Chrystusem, przez ukrzyżowanie „ciała wraz z namiętnościami i żądzami" (Gal. 5, 24) cieszy się owocami ducha: miłością, radością, dobrocią, pokojem, cierpliwością, miłosierdziem, wiarą, łagodnością wstrzemięźliwością (Gal. 5, 22-23).

Duchowość, w ujęciu prawosławnym, jest stanem trwania w łasce, stąd też osiągnięcie Łaski Ducha Świętego (Stiażanije Ducha Sviataho) jest głównym celem życia chrześcijanina.

Osiągnięcie łaski nie jest jednak rezultatem tylko

własnego uporu w zdobywaniu Ducha, ponieważ wyłącznie od woli Bożej zależy darowanie Ducha Świętego pokornym : „Duch tchnie, kędy chce, i głos jego słyszysz, ale nie wiesz, skąd przychodzi, i dokąd idzie..." (Jan 3, 8).

Duch Święty posyłany jest pokornym – właśnie pokornym !!! Poprzez pychę bowiem prarodzice nasi utracili pełną więź z Bogiem –swój byt w obecności Boga. Sprzeciwili się woli Boga i naruszyli ją. Dlatego każdy, kto uchyla się od wypełniania woli Bożej i pełen pychy odwraca się od niej, stawia siebie w sytuacji przeciwnika Boga.

„Bóg pysznym się sprzeciwia" (1 Piotr 5, 5). Ponieważ zaś „wola Boża dobra i przyjemna i doskonała jest" (Rz. 12, 2), to każdy, kto pełen pychy odrzuca ją, nie może w życiu osobistym osiągnąć ani prawdziwego dobra, ani też tak upragnionej doskonałości.

Jeden z teologów prawosławnych XX wieku, Włodzimierz Łosski w swym dziele „Teologia mistyczna Kościoła wschodniego", pisze tak: „jesteśmy powołani do tego aby realizować, budować swoją osobowość w łasce Ducha Świętego. Budujemy jednak, zgodnie ze słowami Apostoła Pawła, <na fundamencie już założonym, kamieniu niewzruszonym, którym jest Chrystus> (1 Kor. 3, 11). Ugruntowani na Chrystusie, który posiada naszą naturę w swojej Boskiej Osobowości, powinniśmy dążyć do zjednoczenia z Bogiem w naszych stworzonych osobowościach, stać się, podobnie jak Chrystus osobowościami <składającymi się z dwóch natur>, tzn. zgodnie ze słowami Św. Maksyma Wyznawcy: <stoi przed nami zadanie zjednoczenia miłością natury stworzonej z naturą nie stworzoną, przejawić te natury w jedności i tożsamości poprzez osiągnięcie łaski>"[1].

Należy stwierdzić, że osiągnięcie łaski Ducha Świętego jest najtrudniejszą sprawą życia człowieka ze względu na

[1] W. Łosskij „Misticzeskoje bohosłowije", M. 1972, s. 97

ciągłe pokusy ze strony świata, ciała i szatana. Nawet więcej, stan łaski nie jest czymś trwałym i stabilnym ze względu na chwiejność człowieka w zakresie całkowitego przyjęcia przez niego woli ożej, tzn. ze względu na niestałość pozostawania w posłuszeństwie wobec Słowa Bożego. Właśnie dlatego nie można o kimś powiedzieć, że zdobył łaskę Ducha Świętego. Dlatego też, według słów Św. Makarego Egipskiego: „żaden z braci nie może wynosić się ponad innych, aby kuszony przez złego, nie doskonalił się w pewności siebie, twierdząc: <oto mam już dar Ducha>”[1].

Nawet na najwyższych stopniach oświecenia duchowego człowiek pozostaje przyczyną swoich działań i zawsze może pójść drogą zupełnie przeciwstawną. Właśnie przed tym niebezpieczeństwem ostrzega Ap. Paweł chrześcijan Koryntu: „Przeto kto mniema, że stoi, niech patrzy, aby nie upadł” (1 Kor. 10, 12).

Człowiek, który zdobył łaskę, wie z doświadczenia jak niepewne jest posiadanie jej, kiedy „woda żywa”, którą nosi w sercu pokornym, może opuścić serce, jeśli tylko – choćby w myśli – pojawi się pycha, namiętność, nieczystość... Dlatego też, Ap. ostrzega: „Baczcie tedy pilnie jak macie postępować...” (Ef. 5, 15); „Nie wzbijaj się w pychę, ale się strzeż.” (Rzm. 11, 20).

Wystarczy tylko sama myśl zadowolenia z siebie, aby utracić łaskę. Nawet pojawienie się nieczystej myśli pozbawia człowieka łaski Ducha Świętego. Niezależność łaski od dążenia człowieka do jej zdobycia, możliwość jej uchwycenia a także niezależność od jakichkolwiek czynników zewnętrznych, stawiają człowieka w takiej sytuacji, kiedy on sam nie może być pewny jej otrzymania czy obecności.

Otrzymanie łaski jest w przeważającej mierze uzależnione od stopnia realizacji życia zgodnie z wolą Boga, od stopnia

[1] Prep. Makarij Jegipietskij, Sw. Troice Siergijewa Ławra, 1904, s. 229

gotowości podporządkowania swojej woli – woli Bożej. Łaska Boża jest całkowicie we władzy Boga i z Jego woli jest obecna w tych miejscach i duszach, które są gotowe do jej przyjęcia, upatruje naczynia pokorne, odpowiednie do wypełnienia „wodą żywą".

„Bo tak mówi Wysoki i Wzniosły, mieszkający w wieczności, a święte imię Jego, na wysokości i w świątyni mieszkający, a z skruszonym i uniżonym duchem, aby ożywiał ducha zniżonych, ażeby ożywił ducha skruszonych" (Iż. 57, 15).

Jednym z praktycznych sposobów stopniowego wypracowania w człowieku postawy pokory, stosownej do przyjęcia łaski Ducha Świętego, jest rada Św. Serafina z Sarowu dotycząca czytania Pisma Świętego i pokornego wypełniania woli Bożej, zawartej w Piśmie: „Duszę należy karmić słowem Bożym, które jak mówi Św. Grzegorz Teolog jest chlebem anielskim dla dusz łaknących Boga. Szczególnie zaś należy ćwiczyć się w czytaniu Nowego Testamentu i Psałterza. Oświeca to umysł, który staje się podatny na przemianę Boską. Należy przyzwyczaić siebie do tego, aby umysł całkowicie pogrążył się w prawie Pańskim, które powinno określać całe życie. Pożytecznym jest czytanie słowa Bożego w samotności i przeczytanie całej Biblii przy zachowaniu jasnego umysłu..."[1].

Właśnie o takiej specyficznej psychologii poznania religijnego pisze teolog N.S. Arsienijew: „ Im więcej wsłuchujemy się w Słowa Życia, tym więcej oddziaływuje na nas strumień Życia, tak mówią nam ci, którzy dotknęli tego strumienia. O dziwo, otwiera się On najbardziej tym, którzy posiadają pokorę i ducha dziecinności"[2].

Rozumowania te raz jeszcze wskazują na wielką prawdę słów Chrystusa: „Jesteście już oczyszczeni przez słowo, które

[1] W.I. Iljin „Prep. Sierafim Sarowskij", New York 1971, str. 166-167
[2] N.S. Arsenijew, „O żizni preizbytoczestwujuszczej", Bruxella 1966, s. 64

wam głosiłem" (Jan 15, 3).

Oczywiście, istnieje wiele innych dróg, prowadzących do zdobycia łaski Ducha Świętego. Jednak bez względu na różnorodność sposobów, wszystkie one powinne, w ostatecznym rachunku, sprzyjać formowaniu pokornej postawy duszy. Taka postawa jest warunkiem życia zgodnie z wolą Bożą, co staje się możliwe poprzez lekturę Pisma Świętego, której towarzyszy modlitwa i bojaźń. Dusza wzrasta wówczas w prawdziwy sens Pisma Świętego i pokornie przyjmuje słowo Boże, realizując je w życiu osobistym.

Św. Piotr z Damaszku nazywa pokorę „najwyższą ze wszystkich cnót. Jest ona uświęcona obecnością Ducha Świętego. Jest wrotami Królestwa, tzn. stanu czystości (biesstrastija). Ten, kto wszedł przez te wrota idzie do Boga, bez nich próżny jest trud, a droga pełna smutku".

Osiągnięcie stanu łaski wymaga odrzucenia „starego człowieka". Człowiek musi usunąć z siebie wszystko grzeszne, zburzyć pierwiastek grzechu, aby łaska mogła ugruntować w nim początek nowego życia.

Tutaj również niezbędne są dzieła szczerego posłuszeństwa, umożliwiającego odrzucenie grzesznej woli osobowości i wspomagające w nabyciu nawyku wykonywania tego, co stanowi najwyższe dobro człowieka – wypełnienia woli Bożej.

Jezus Chrystus powiedział: „moim pokarmem jest pełnić wolę Tego, Który mnie posłał i dokonać Jego dzieła" (Jan 4, 34); „Jeżeli mnie miłujecie, przykazań moich przestrzegać będziecie" (Jan 14, 15). Miłość do Boga jest warunkiem szczerego i prawdziwego wypełniania Jego przykazania.

Poprzez pokorę odnajdujemy łaskę Boga, wprowadzającą nas w Królestwo Miłości, przebywanie w Którym staje się stanem istnienia w Bogu, ponieważ „Bóg jest miłością" (1Jan 4,8).

Pokora jest krokiem do miłości. Jest pierwszym i koniecznym jej warunkiem. Niemożliwością jest bowiem

kochać to, czym w pysze swojej pogardzamy, co oznacza, że niemożliwością jest zachowanie miłości do Boga i ludzi nie czyniąc pełnej pokory i posłuszeństwa wobec Boga.

W Piśmie Świętym czytamy: „wszyscy zaś przyobleczcie się w szatę pokory względem siebie, gdyż Bóg pysznym się sprzeciwia, a pokornym daje łaskę. Ukórzcie się tedy pod mocną rękę Bożą" (1Piotr 5, 5-6). O miłości zaś Pismo mówi: „A ponad to wszystko przyobleczcie się w miłość, która jest sumą doskonałości" (Kol. 3, 14).

Jak jednak odnaleźć tę miłość? Wszelka nasza miłość jest żywiona obrazem kochanego obiektu. Jak więc może utrzymać się i nie zwiędnąć miłość nasza, a z nią również wiara nasza, jeśli nie jest żywiona żadnym obrazem? Mamy przecież Obraz Chrystusa – święte Ikony, rozmyślania o Nim, modlitwy, Pismo Święte, Sakramenty – to jest pokarm ożywiający naszą miłość do Niego. Często bywa jednak tak, iż serce nasze jest zbyt zatwardziałe, niezdolne do przyjmowania tego pokarmu. Należy wtedy zwrócić się do żywotów świętych i dzieł Św. Ojców Kościoła. W nich zawarta jest światłość Chrystusa, w postaci „złagodzonej", która przeszła poprzez historię ludzkości przez pryzmat ludzkiej duszy uświęcając ją"[1].

Należy przy tym pamiętać, że Chrystus nie jest dla nas tylko najwyższym dobrem, a jego wcieleniem. Oto dlaczego w trudnych momentach naszego życia duchowego, w przypadku głębokiego i bezkresnego smutku lub wyobcowania bezsilne są zasady moralne, socjologiczne i filozoficzne. Nie posiadają one bowiem mocy, by powiedzieć sparaliżowanemu „wstań i chodź". Nie mogą wybaczać i odpuszczać, a przez to unicestwiać przestępstwa ani też wskrzeszać umarłych. Natomiast „Każdy kto będzie wzywał imię Pańskie, zbawiony będzie" (Dz. 2, 21).

Chrześcijanin, pozostając w stanie pokory ducha i miłości

[1] Patrz: Swiaszczennik A. Jelczaninow, „Zapisi", Paryż 1962, s. 23.

do Pana, wyraża zwykle ten stan w modlitwie. Święci Ojcowie piszą o modlitwie w sposób następujący: „Kto może nam powiedzieć kiedy nasza modlitwa jest czysta? Czy możemy wiedzieć o tym, kiedy modlitwa ma moc i oddziaływuje? Jakie są tego cechy charakterystyczne? Załóżmy, że nasz umysł pozostaje w ciszy, myśli są pełne spokoju, a działaniu modlitwy towarzyszą znaki charakterystyczne mocy łaski; modlitwa, która jest skutkiem łaski nie jest tak trudna jak ta, z którą się zwracamy w stanie spotęgowania, naprężenia ducha, rozprężenia umysłu i niepokoju serca, kiedy z trudem panujemy nad własną myślą i modlitwą, ponieważ w takim wypadku jesteśmy w trakcie dokonywania czynu przy pomocy łaski; usiłujemy wówczas stanąć i stajemy ponad sobą naszym własnym wysiłkiem, w wycieńczeniu wołamy do Boga; oczywiście, taka modlitwa wszystko może u Boga. Czy nie tak właśnie powinniśmy pojmować słowa Zbawiciela <kołaczcie, a otworzą wam>? Słowo „kołatać" (tołcytie) oznacza, zdaje się, wysiłek, upór, a nawet pewnego rodzaju zuchwalstwo. Ponadto pragnienie nasze powinno mieć czystość zamiarów i świętość celu; jest ono bowiem dziełem łaski"[1].

Zgodnie z określeniem Św. Bazylego Wielkiego: „modlitwa jest prośbą o coś dobrego dla nas. Prośba ta nie może ograniczać się do słów. Nie sądzimy bowiem, by Bóg potrzebował słownego przypomnienia. On zna bowiem co jest dla nas pożyteczne również wtedy, gdy nie prosimy. To, że nie należy modlitwy ograniczać tylko do słów, moc modlitwy należy bowiem widzieć bardziej w duchowym nastawieniu i w dobrych uczynkach, czynionych w ciągu całego życia... W ten sposób modlić się będziesz nieprzerwanie, nie ograniczając modlitwy do słów, lecz zbliżając się do Boga w toku całego życia, tak, by życie twoje było nieprzerwaną i nieustanną modlitwą"[2].

---

[1] Sobranije soczinienij Sviatogorca", 1865, t. III, s. 148

[2] Św. Wasilij Wielikij, Tworenija, St. Petersburg 1911, t. II, s. 110-111

Myśli te powtarza Włodzimierz Łosski: „W sensie najogólniejszym modlitwą jest każda obecność człowieka przed obliczem Boga. Należy jednak, by obecność ta stała się stanem świadomym i trwałym, przy tym modlitwa powinna być nieprzerwaną i nieustanną tak jak oddech, jak bicie serca”[1].

Święci Ojcowie zwracają szczególną uwagę na powołanie człowieka do modlitwy: „teologiem jest ten, kto potrafi się modlić”. Nawet dogmaty zdefiniowane przez sobory, mają charakter doksologii, a wpisane w liturgię, tworzą z nią organiczną całość.

„Nieustannie się módlcie” - wzywa Św. Apostoł Paweł. Modlitwa jest źródłem i najbardziej osobistą forma naszego istnienia. „Wejdź do swej izdebki, zamknij drzwi i módl się do Ojca Twego, który jest w ukryciu”. (Mt.6, 6). Wejść w siebie i uczynić tam sanktuarium Bożej obecności; a owym ukrytym miejscem jest ludzkie serce, miejsce spotkania i nawiedzenia. Życie w modlitwie i z nią, jej intensywność, głębia i rytm są miarami naszego życia duchowego, stopnia zjednoczenia i poznania Boga.

Św. Serafin z Sarowu mówił: „zdobądź Ducha Świętego, a rzesze wokół ciebie znajdą zbawienie”. Pokój wewnętrzny jest niczym innym, jak obecnością Boga i jego Królestwa w ludzkiej duszy.

Dionizy Aeropagita, zauważa, że człowiek znajdujący się w łodzi i pragnący ciągnąć linę przymocowaną do kamienia, nie przyciąga kamienia ku sobie, lecz sam zbliża się z łodzią do kamienia. Podobnie człowiek, który się modli, nie przyciąga Boga do siebie, gdyż Bóg jest obecny wszędzie, lecz wznosi się duchowo ku Niemu[2].

Właśnie dzięki modlitwie człowiek właściwie ukierunkowuje swój umysł. Odrzucając wszelkie materialne i

[1] Wł. Łosski, dz. cyt., s. 109

[2] Georgios I. Mantzaridis „Przebóstwienie człowieka”, Lublin 1997, s. 94

zmysłowe pragnienia, zostaje podniesiony do sfery Łaski Bożej. Człowiek znajdujący się w grzechu zapomina o Bogu i oddala się od Niego. Odwrócenie się człowieka od grzechu i jego pragnienie znalezienia się blisko Boga znajduje swój najwyższy i najbardziej duchowy wyraz w modlitwie.

Modlitwa jest wyrazem życia Ducha Świętego w człowieku. Jest „oddechem ducha", barometrem życia. Cały Kościół oddycha poprzez modlitwę.

W życiu Kościoła Wschodniego istnieje duchowa praktyka modlitwy Jezusowej – modlitwy umysłu, serca. Stanowi ona jeden z ważniejszych nurtów duchowości wschodniej, a według niektórych teologów prawosławnych (Bułgakow) jest „istotnym typem mistyki prawosławnej", „sercem prawosławia". Modlitwa ta polega na nieustannym wzywaniu imienia Jezus (stąd też i jej nazwa). Czerpie ona swoją moc z mocy Bożej: „Każdy, kto wzywać będzie imię Pańskie, będzie zbawiony" (Dz 2,21). Imię utożsamia się z samą osobą. Imię Jezus zbawia, uzdrawia, oczyszcza serce. Według Św. Paisjusza Wieliczkowskiego „Ciągle nosić w sercu nasłodszego Jezusa i płonąć niewymowną miłością do Niego przez nieustanne wspominanie jego umiłowanego Imienia jest najwyższym darem dla człowieka".

Polega ona na nieustannym powtarzaniu formuły: „Panie Jezu Chryste, Synu Boży, zmiłuj się nade mną grzesznikiem". Jest to wołanie ewangelicznego ślepca spod Jerycha, który błaga Jezusa o uleczenie, a także modlitwa celnika: „Boże, miej litość dla mnie grzesznika" (Łk 18, 13). Jest to również liturgiczne „Kirie elejson" – Panie zmiłuj się, które to możemy uważać za pierwotną formę modlitwy Jezusowej.

W tej modlitwie, podejmującej słowa ewangelicznego celnika, zawarta jest cała Biblia, jej orędzie sprowadzone do podstawowej, najprostszej treści: wyznania, że Jezus jest Panem, że jest Synem Bożym, czyli jedną z osób Trójcy Najświętszej oraz wspomnienia o przepaści grzechu, przyzywającej nieskończone miłosierdzie Boże. Początek i

koniec mieszczą się w jednym zdaniu, pełnym sakramentalnej obecności Chrystusa w jego Imieniu.

„Modlitwa Jezusowa" – pod względem techniki duchowej – polega na zstąpieniu duchem – albo umysłem – do serca

Jezus zaproszony do serca, to uwewnętrzniona liturgia i obecność królestwa Bożego w przesyconej pokojem duszy. Imię wypełnia człowieka jak świątynię, czyni miejscem Bożej obecności i przemienia w Chrystusa. Podobne doświadczenie było udziałem Apostoła Pawła „Już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus".

Ojcowie i teologowie XIV wieku – Święci Grzegorz Palamas, Grzegorz Synaita, Mikołaj Kabazilas – podkreślali, że modlitwa nie jest indywidualną techniką, lecz wypływa z sakramentów Kościoła: Chrztu Św., Bierzmowania i Eucharystii. Chrzest udziela sercu życia, a w Eucharystii jest prawdziwy pokarm serca. „Moje ciało jest prawdziwym pokarmem, a krew moja prawdziwym napojem" (Jan 6, 55). Pan dał nam sakrament swojego Ciała i swojej Krwi, aby żywić i rozwijać nasze życie duchowe. To nadprzyrodzone źródło podtrzymuje je i umacnia. Wszyscy święci powszechnie sądzą, że nie ma zbawienia bez Eucharystii oraz, że rozwój życia duchowego nie dokonuje się bez częstej Eucharystii. Wierny, który przyjmuje Eucharystię, przyjmuje Chrystusa. Jest „nosicielem Boga" – Theoforem.

Poprzez Eucharystię objawia się jedność Kościoła nie jako zewnętrzne zjednoczenie lub zgromadzenie, ale jako tajemnicza praosnowa życia człowieka

Duchowość Kościoła Prawosławnego, to życie w Chrystusie i z Chrystusem, to życie wypełnione przez Ducha Świętego.

Chrystus, Syn Boży, który przyszedł na ziemię i wcielił się, zjednoczył swoje boskie życie z życiem ludzkim. Bóg stał się człowiekiem, ale jednocześnie nie przestał być Bogiem. Swoje Boskie życia dał swoim braciom wierzącym w Jego Imię. Jezus żył wśród ludzi i umarł na krzyżu, zmartwychwstał

i wstąpił na niebo, nie rozłączając się ze swoim człowieczeństwem, przebywa z nim teraz i zawsze i na wieki wieków. Światłość zmartwychwstania Chrystusa oświeca Kościół, a realność zmartwychwstania i zwycięstwa życia nad śmiercią wypełnia go.

Odczytywana podczas Jutrzni Paschalnej homilia Św. Jana Chryzostoma w pełni i trafnie oddaje przeobfitość niezliczonych łask oczekujących chrześcijanina podążającego po drodze duchowego doskonalenia : „ ...Przeto wejdźmy wszyscy do radości Pana swego: i pierwsi , i drudzy nagrodę przyjmijcie. Bogaci i ubodzy, wszyscy razem się cieszcie. Wstrzemięźliwi i leniwi ten dzień uczcijcie. Ci, co pościli i co nie pościli, weselcie się dziś...Wszyscy nasyćcie się ucztą wiary, wszyscy przyjmijcie bogactwo miłosierdzia...".

MYSTÉRIUM OBNOVY ČLOVEKA V TAJOMSTVE BOŽIEHO VTELENIA

Štefan ŠAK

Sviatok Vtelenia Božieho Syna, teda príchodu Isusa Christa na zem medzi ľudí,[1] dáva každému človeku jedinečnú možnosť opätovného krstu i obnovy svojej existencie spolu s našimi prarodičmi Adamom a Evou[2] vo svätej tajine Božieho vtelenia, bez ktorej nemôže byť osvietené a ani priblížené tajomstvo človeka.

V procese tejto obnovy je potrebné, aby človek, ktorý si myslí, že všetkému rozumie, všetko objasní a všetko dokáže, postavil na periférium svojho života svoj racionalizmus, skepticizmus, pýchu, nadutosť, nezávislosť, ako aj svoju panovačnosť a rovnako tak aj rutinu mnohých každodenných

---

[1] "Θεὸς κάτεισι γὰρ ἐπὶ γῆς δι' ἔλεον, ἐν τῇ ἐμῇ μήτρᾳ νῦν, καὶ σάρκα προσελάβετο·" ("бг҃ъ бо низхо́дитъ на зе́млю мт҃и ра́ди, бо чре́вѣ мое́мъ ны́нѣ, а҃ще и҆ пло́ть пр҃ія́тъ:"), tropár hlas 2. deviateho času Cárskych časov sviatku Vtelenia Božieho Syna.

[2] „καὶ Θεὸς ἀνθρώποις, ἐκ Παρθένου πεφανέρωται, μορφωθείς τὸ καθ' ἡμᾶς, καὶ θεώσας τὸ πρόσλημμα. Διὸ Ἀδὰμ ἀνανεοῦται σὺν τῇ Εὔᾳ, κράζοντες·", („и҆ бг҃ъ человѣкомъ ѿ дв҃ы а҃вне́ѥ, вожвраще́нѥ а҃коже мы҆, и҆ ѡбожи́въ пло́ть. Тѣ́мъ Ада́мъ ѡбновля́ется со є҆ѵою…"), Prvý verš, hlas 8. prvého času Cárskych časov sviatku Vtelenia Božieho Syna, ktorých autorom je jeruzalemsky patriarcha Sofronij, „ѡбновля́ется бо а҆да́мъ, и҆ є҆ѵа съ ни́мъ: кля́тва бо разори́ся, сп҃се́нїе ми́ру процѣтѣ̀, и҆ дх҃ы пр҃ѣ́ныхъ ѹ҆кра́шаю́тся: а҃кш да́ръ даронóсїа, вмѣ́сто му́ра пѣ́нїе принося́ще, сп҃се́нїе дх҃ове́ное, и҆ нетлѣ́нїе пр҃їе́млюще.“ Litijná stichira hlas 3. z Nedele pred Vtelením, svätých Otcov.

márností a túžob, ktoré len zožierajú jeho život, ďalej svoje vášne i slabosti a vstúpil do Betlehema s pokorou a krotkosťou, kde sa mu odhalí veľké a jedinečné tajomstvo, ktoré sa tam deje do dnešných dní.

Nikto z ľudí nemôže pochopiť toto veľké tajomstvo Božej lásky, ak neučiní pokánie,[1] teda ak nezmení myslenie,[2] ak neprestane hľadieť na dielo Božej spásy z úzkej a chudobnej perspektívy chorého a egoizmom zaťaženého človeka a nepozrie na toto tajomstvo z nekonečnej Božej perspektívy.

Keď hovoríme o vtelení Božieho Slova, musíme toto vtelenie nielen chápať ako tajomstvo, ale aj priblížiť si ho ako tajomstvo, pretože všetky udalosti tohto vtelenia Božieho Slova sa udiali zázračným spôsobom, ktorý presahuje ľudské myslenie.[3] Otcovia Cirkvi hovoria, že ak by Božie vtelenie bolo pochopiteľné, už by nebolo Božské a všetkých, ktorí pochybujú a neveria, pripodobňujú k človeku, ktorý sedel v tme a bol osvietený svetlom, ale nakoľko nevedel, ako toto svetlo prišlo, neprijal ho. Ak veríme len tomu, čo môžeme pochopiť našim rozumom, v takom prípade by pre nás nemohlo existovať nič, čo presahuje našu myseľ, teda nič, čomu nerozumieme a v prvom rade by nemohol existovať ani Boh, pretože ľudský rozum Ho nemôže pochopiť. Je skutočne odvážne pýtať sa, ako sa Boh stal človekom a snažiť sa to ľudským rozumom vypátrať, nakoľko nerozumieme ani tomu, ako my sami sme sa stali ľuďmi a ako je naša duša spojená s našim telom. Preto jediný spôsob, akým sa môžeme priblížiť k tajomstvu Božieho vtelenia je viera v nekonečnú moc a silu Božej vôle a lásky, pretože len živou vierou môžeme osláviť

---

[1] Pozri ŠAK, Š.: *Čo je a čo nie je pokánie*. In: Pravoslávny kalendár, Prešov r. 2005, s. 121 – 124.

[2] „ѝ ѹ҆мо́мъ ѡ҆чи́стившеѧ…”, tropár hlas 1. šiesteho času Cárskych časov sviatku Vtelenia Božieho Syna.

[3] „не терпи́тъ та́йна ѝспытáнїѧ.” Druhý stich z oslavných stichír na utreni sviatku Vtelenia Božieho Syna, ktorých autorom je Andrej Jeruzalemský a ktoré sa spievajú na 4. hlas.

toto nekonečné tajomstvo lásky Božieho vtelenia.[1]

Sviatok Vtelenia Božieho Syna je centrálnym mystériom celej Božej ikonómie spásy. Celé stvorenie, ako aj jeho spása, celé milosrdenstvo i filantropia Svätej Trojice je zhrnutá v osobe Bohočloveka Isusa Christa, ktorý svojim vtelením a celým tajomstvom svojej prítomnosti na zemi v tele odhalil christologický koreň, ako aj perspektívu každej reálnej existencie vo svete.[2] Sv. Bazil Veľký hovorí, že sviatok Božieho vtelenia oslavujeme a sviatkujeme ako "spásu sveta, zrodenie ľudstva, spoločný sviatok celého stvorenstva".

"Pretože Boh" ako hovorí svätý Ján Damaský, "nám dal, aby sme z hora prijali to lepšie, ale my sme to lepšie neuchránili, preto On prijal to horšie,[3] čiže našu padlú prirodzenosť, aby na jednej strane obnovil túto padlú prirodzenosť samým sebou podľa svojho obrazu a podoby a na strane druhej, aby nás naučil panensky čistému spôsobu života, nakoľko sám sebou nám umožnil žiť tento panenský život. Aby nás prijatím nového života, ktorý začíname nanovo žiť naším vzkriesením, oslobodil od porušenosti. Aby obnovil nádobu, ktorá bola znehodnotená a rozbitá na maličké kúsky, aby nás oslobodil od tyranie diabla s tým, aby nás pozval k poznaniu Boha, aby diabla porazil a umŕtvil, aby nás vyzbrojených trpezlivosťou a pokorou naučil bojovať s

---

[1] "вѣ́рою є҆дино́ю сію҃ вс҃ѝ сла́вимъ, зовы́ще съ тобо́ю и҆ глаго́люще: неизрече́нне, г҃дн," druhý stich z oslavných stichír na utreni sviatku Vtelenia Božieho Syna, ktorých autorom je Andrej Jeruzalemský a ktoré sa spievajú na 4. hlas.

[2] Pozri ΑΓ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ: *Λόγος ΛΗ΄. Εἰς τα Θεοφάνια, δηλαδή την γέννησιν του Σωτήρος.* In: ΕΠΕ 5, Θεσσαλονίκη 1977, s. 58.

[3] Pozri ΑΓ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ: *Εἰς τα Θεοφάνια, δηλαδή την γέννησιν του Σωτήρος,* cit. dielo s. 60 – 61.

tyranom do víťazného konca”.[1]

Boh sa stal dokonalým skutočným človekom, prijal podobu sluhu, ale bez toho, aby prestal byť dokonalým Bohom, a to preto, aby učinil z človeka komplet dokonalého Božieho syna podľa blahodate. Boh prichádza k nám, aby sa ponížil, rozdal, schudobnel, bol odsúdený, ukrižovaný, zostúpil do adu, vstal zmŕtvych a vystúpil na nebesá, aby celým tajomstvom svojho uponíženia (kenózy)[2] odhalil, že On nie je ani žiadna svetská sila, či moc, ani žiadna vláda, trest alebo nejaká pomsta, ale naopak, On je ten, ktorý prichádza, aby vo svojej láske a so svojou láskou spasil človeka, aby uchopil všetky naše choroby a aby prijal na seba všetky naše poklesky, aby premenil všetky beznádejné a depresívne stavy ľudí na poznanie sily Jeho zmŕtvyvstania, čo Cirkev vyjadrila v tropári šiesteho času Cárskych časov sviatku Vtelenia Božieho Syna slovami: „хгт0съ раждаетсz, прежде падшій воскRси1ти w4бразъ.“ (Christos sa rodí, aby obnovil v človeku svoj obraz, ktorý v človeku padol.)

Jasle Božieho vtelenia sa stali obetným stolom sveta, z ktorého sa prináša Božie Slovo ako potrava pre ľudí tohto sveta, pretože v tajomstve Božieho vtelenia je uctievaná a oslávená celá spása. Toto je to tajomstvo, ktoré môžu s úžasom oslavovať tí, ktorí dokážu rozpoznať a vidieť[3] veľkosť v pokore, bohatstvo v chudobe a slobodu v poslušnosti. Na pochopenie takýchto protikladných vecí je podľa svätého

---

[1] ΑΓ. ΙΩΝΝΟΥ ΤΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ: *Διατί ἔγινεν ἄνθρωπος ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ καί ὄχι ὁ Πατήρ, οὔτε τό Πνεῦμα καί τί κατώρθωσε μὲ τὸ νὰ γίνῃ ἄνθρωπος*. In: ΕΠΕ 1, Θεσσαλονίκη 1976, s. 426.

[2] ŠAK, Š.: *Misijné štúdie I.* Gorlice 2009, s. 7. Pozri ΑΓ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ: *Είς τα Θεοφάνια, δηλαδή την γέννησιν του Σωτήρος,* cit. dielo, s. 59 – 61.

[3] Pozri ŠAK, Š.: *Nipsis – metóda duchovného života pravoslávnej Cirkvi I.* In: Pravoslávny teologický zborník, č. XXVIII/13, Prešov 2005, s. 65 – 72. ŠAK, Š.: *Nipsis – metóda duchovného života pravoslávnej Cirkvi II.* In: Pravoslávny teologický zborník, č. XXXI/14, Prešov 2005, s. 51 – 58.

Efréma Sýrskeho potrebná pokora.[1] Pretože, ako píše svätý Efrém Sýrsky: „Z pokory sa Boh stal človekom! Z Jeho pokory sa zem stala nebom! Človek nevystúpil do neba. Boh zostúpil na zem. Takto nás prakticky naučil, ako sa zem, miesto vyhnanstva, môže stať rajom.[2] Ako sa z džungle môže stať Božie kráľovstvo. Preto prví, ktorí boli hodní a dôstojní sa mu pokloniť, boli pokorní pastieri.“[3]

V Kastórii existuje veľmi výnimočný chrám, ktorý sa svojou veľmi vysokou vežou vyčleňuje spomedzi 72 chrámov tejto oblasti. Tento chrám, zasvätený Presvätej Bohorodičke, má okrem charakteristicky vysokej veže z 11. storočia aj nádherný ikonografický rozpis zo 14. storočia. Na vonkajšom priečelí chrámu pred vstupom do centrálnej časti chrámu sa nachádza ikona Presvätej Bohorodičky s dieťaťom v náruči v životnej veľkosti. Bežný uponáhľaný návštevník, ktorý navštívi tento nádherný chrám, sa možno pozastaví nad impozantnosťou tejto ikony, ale len veľmi ťažko si uvedomí, že na tejto ikone je ikonopiscom vyobrazená celková teológia počatia a vtelenia Božieho Syna.

Ikonopisec touto ikonou prízvukuje pôvodnú dogmu vtelenia sa Božieho Slova. Ikonopisec túto ikonu neumiestnil do vnútra chrámu, ale vonku pred samotný vchod do chrámu. Čo znamená, že ak niekto chce vstúpiť do vnútra do chrámu a zúčastniť sa na bohoslužobnom a sviatostnom živote a takto sa stať v plnosti členom cirkevného spoločenstva a premeniť sa na občana Božieho kráľovstva, musí prejsť vtelením Božieho Slova. Na spomínanej ikone máme zachytený ešte jeden veľmi

---

[1] Pozri ΑΓ. ΕΦΡΑΙΜ ΤΟΥ ΣΥΡΟΥ: *Το μεγάλο μήνυμα της εορτής των Χριστουγέννων*. (Online) [cit.2010-01-02]. Dostupné na internete: http://www.imsamou.gr/keimena.php?id=6

[2] Pozri ΑΓ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΝΥΣΣΗΣ: *Είς την ξέννησιν τοῦ Χριστοῦ*. In: ΕΠΕ 10, Θεσσαλονίκη 1990, s. 343.

[3] ΑΓ. ΕΦΡΑΙΜ ΤΟΥ ΣΥΡΟΥ: *Το μεγάλο μήνυμα της εορτής των Χριστουγέννων*. (Online) [cit.2010-01-02]. Dostupné na internete: http://www.imsamou.gr/keimena.php?id=6.

zaujímavý a dojímavý detail s veľkou teologickou hĺbkou, ktorý má pre nás veľký význam.

Na tejto ikone je vyobrazená Bohorodička v životnej veľkosti, ako vo svojom náručí s materinskou láskou drží Božie dieťa. Tvár Presvätej Bohorodičky je sladká, mladícka, ktorá žiari neopísateľnou plnosťou a krásou a ktorá objíma celý svet neopísateľnou nežnosťou a jemnosťou. Dieťa je tvárou obrátené na pravú stranu ikony a uprene sa pozerá na symbol kríža, ktorý je vyobrazený na tej strane ikony. Jeho pohľad je tvrdý, starecký, plný bolesti a utrpenia, pretože na Ňom spočinulo celé utrpenie, hrôza a bolesť celého sveta. Toto novonarodené dieťa sa už od svojho narodenia stáva obetným Baránkom, ktorý sa prináša za hriechy tohto sveta. Toto vyobrazenie z teologického i praktického pohľadu znamená, že vtelenie Božieho Syna je nemysliteľné bez Ukrižovania a smrti na kríži. Toto Tajomstvo vtelenia je pochopiteľné v jeho skutočných dimenziách len z pohľadu Tajomstva ukrižovania. Pravoslávnu teológiu vtelenia nie je možné budovať bez teológie Ukrižovania. Ale aj teológia Ukrižovania bez teológie Vtelenia je tragicky smutná a veľmi ľahko vedie k "teológii smrti Boha". Vtelenie, ukrižovanie a zmŕtvychvstanie je kompletným tajomstvom Isusa Christa a Jeho spasiteľského diela vo svete.

Už zbežný pohľad svedčí o tom, že ľudia v dnešnom svete nie sú vôbec spokojní. V žiadnom prípade ich neuspokojujú rôzne umelé náhrady a gýče, ktoré si sami nachádzajú. Neuspokojuje ich namáhavé hľadanie slobody, falošných mesiášov a rôznych fantastických, vymyslených bohov.[1] Ale naopak, ešte viac umocňujú prázdnotu tzv. nového moderného človeka. Je to tak preto, lebo nepochopili, že hlavným odkazom Vtelenia Božieho Syna je pokora, najväčšia z cností. Ak si človek zamiluje a zdokonaľuje túto cnosť, ako píše svätý

[1] Pozri ΑΓ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ: *Είς τα Θεοφάνια, δηλαδή την γέννησιν του Σωτήρος,* cit. dielo, s. 41 – 43.

Efrém Sýrsky: „môže pocítiť, čo sa stalo v tú chladnú decembrovú noc v Judskom Betleheme. Len s touto cnosťou človek môže byť hodný prijať do svojho srdca novonarodeného Kráľa a Spasiteľa Christa.“[1]

Dovoľme, aby sa v našom srdci narodil Isus Christos, aby sme aj napriek mnohým ťažkostiam prežívali v našom živote to veľké a nepochopiteľné tajomstvo i pravdu, ktorá sa už po stáročia predkladá všetkým ľuďom. Táto pravda nám odhaľuje dva veľké hriechy, nezáujem o Boha a človeka, ktorý je našim bratom, blížnym. Odhaľuje nám to, že nám chýba nielen Otec, ale aj naša rodina. Pretože spoločenstvo s Bohom nie je mimo spoločenstva s človekom, nakoľko spoločenstvo s človekom odhaľuje našu lásku s Bohom. Jeden sa rovná nikto. Toto bolo po prvýkrát počuť v prvotnej Cirkvi. “Jeden kresťan rovná sa žiaden kresťan!” Láska, ktorá charakterizuje naše spoločenstvo s človekom a s Bohom nezáleží od toho, ako plynie čas, ale vždy má silu.

Ctihodný Siluan Atoský hovorí: “Niektorí hovoria, že toto bolo kedysi dávno a teraz je to všetko staromódne; ale v Pánovi nikdy nič nestratilo na svojej vážnosti, iba my sa meníme, stávame sa zlými a strácame blahodať; kto prosí, tomu Pán dáva všetko, ale nie preto, že sme toho hodní, ale preto, že je milostivý a ľúbi nás.“[2]

Božia blahodať prichádza spolu s láskou k bratovi a láskou sa uchováva. Dnes od špiny hriechu tvrdnú srdcia ľudí[3] a láska zamrzla, preto ľudia necítia Božiu lásku a strácajú vieru v Boha.

Ako je to možné, že sme dopustili taký veľký úpadok?

---

[1] ΑΓ. ΕΦΡΑΙΜ ΤΟΥ ΣΥΡΟΥ: *Το μεγάλο μήνυμα της εορτής των Χριστουγέννων*, (online) [cit.2010-01-02]. Dostupné na internete: http://www.imsamou.gr/keimena.php?id=6

[2] SOFRONIJ, archim.: *Ctihodný Siluan Atoský*. Prešov 2005, s. 57, (preklad Elena Šaková).

[3] Pozri ΑΓ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΝΥΣΣΗΣ: *Είς την ξέννησιν τοῦ Χριστοῦ,* cit. dielo, s. 337.

Ako sme sa stali takými nemilosrdnými, krutými, komplikovanými, neprirodzenými a vyumelkovanými ľuďmi s dušou a tvárou ovešanou množstvom bižutérie a gýču? Ako je možné, že sú z nás takí nešťastní, úbohí a mizerní, fatálni (odovzdaní osudu), úbohí a nešťastní ľudia, zbavení blaženej nádeje?

Ak by sme čo i len o trochu viac žili Božou láskou, táto láska by nás v našom živote v plnosti obohatila! Pýtame sa, ako by sme to mohli dosiahnuť? Veľmi jednoducho. Ak odhalíme a pochopíme, že betlehemská jaskyňa je Cirkev, v ktorej svieti skutočné svetlo, teda Christos. Pretože vonku, mimo tejto jaskyne je tma osvietená umelým svetlom, pseudosvetlom. Ak odhalíme, že cieľom človeka, ako Christovho brata, je Boh. Ak budeme žiť cirkevný život poctivo, prirodzene a originálne. Ak oslobodíme našu myseľ i rozum od otroctva učenia, ktoré ignoruje a neprijíma Boha ako dokonalého Boha i dokonalého človeka. Ak sa naučíme neustále poznávať Boha, s ktorým vo svojom živote zdokonaľujeme svoj vzťah a nebudeme Ho chápať len ako ídeu. Potom opäť budeme žiť život v Christu a nebudeme zabúdať na to, že On je ten prameň života, samotný život, naša radosť a nádej.

Použitá literatúra:

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

Бо҃же́ственная слу҃жба во с҃ты́хъ о҃тца҆ на́шего і҃ѡа́нна златоу҃стаго. Слу҃же́бникъ, Praha 1950.

ΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ ΤΟ ΜΕΓΑ, ΑΘΗΝΑ 1986.

ΑΓ. ΕΦΡΑΙΜ ΤΟΥ ΣΥΡΟΥ: *Το μεγάλο μήνυμα της εορτής των Χριστουγέννων,* (online) [cit. 2010-01-02]. Dostupné na internete: http://www.imsamou.gr/keimena.php?id=6

GERKA, M.: *Solúnski bratia.* In: Pravoslávny kalendár. Prešov 1990, s. 84 – 85.

ΑΓ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ: *Λογος ΛΗ΄. Εις τα Θεοφανια*. In: ΕΠΕ 5, Θεσσαλονίκη 1997.
ΑΓ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΝΥΣΣΗΣ: *Είς την ξέννησιν τοῦ Χριστοῦ*. In: ΕΠΕ 10, Θεσσαλονίκη 1990.
HANGONI, T. Klient sociálnej práce. In. Ondrušová, Z. a kol.: Základy sociálnej práce. Brno: MSD Brno, 2009. s. 67 – 77.
HANGONI, T. – GERKA, M. Človek práca nezamestnanosť. Gorlice: Diecezjalny osrodek kultury prawoslawnej ELPIS w Gorlicach, 2009. 180 s.
HUSÁR, J.: *Spoločnosť a Eucharistia*. In: Cesta obnovy človeka v súčasnej pluralitnej spoločnosti, Gorlice 2009, s. 90 – 98.
ΑΓ. ΙΩΝΝΟΥ ΤΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ: *Διατί ἔγινεν ἄνθρωπος ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ καί ὄχι ὁ Πατήρ, οὔτε τό Πνεῦμα καί τί κατώρθωσε μὲ τὸ νὰ γίνη ἄνθρωπος*. In: ΕΠΕ 1, Θεσσαλονίκη 1976.
KOCHAN, P.: *Učenie o synergii v pravoslávnej teológii*. In: *Pravoslávny teologický zborník*, roč. XXXIII/18, Prešov 2008 s. 82 – 86.
KUZYŠIN, B.: *Svätá tajina pokánia v procese obnovy človeka*. In: Cesta obnovy človeka v súčasnej pluralitnej spoločnosti, Gorlice 2009.
KUZYŠIN, B.: Zlo v chápaní absencie podstaty. In: Nipsis, roč I, č. 1, Prešov 2006, s. 28 – 36.
KUZMYK, V.: *Niektoré aspekty antropológie sv. Gregora Teológa.* In: Synergia, roč. IV, č. 7 – 8, Prešov 2006.
KUZMYK, V.: *Zmysel, obsah a teológia cirkevných sviatkov Pravoslávnej cirkvi.* In: Aktuálne otázky praktického bohoslovia v Pravoslávnej cirkvi, Prešov 2007, s. 89 – 97.
ΑΓ. ΝΙΚΟΔΗΜΟΥ ΤΟΥ ΑΓΙΟΡΕΙΤΟΥ: *Ερμηνεία εις τας ΙΔ΄ επιστολάς του απόστολου Παύλου*. Τομ. Ι. Θεσσαλονίκη 1989.
ΑΓ. ΝΙΚΟΔΗΜΟΥ ΤΟΥ ΑΓΙΟΡΕΙΤΟΥ: *Ερμηνεία εις τας ΙΔ΄ επιστολάς του απόστολου Παύλου*. Τομ. ΙΙ. Θεσσαλονίκη 1990.
PRUŽINSKÝ, Š.: *Duchovne živá cirkevná obec*. In: Dušpastierska služba na začiatku 3. tisícročia. (Zborník materiálov z vedeckej

konferencie zameranej na pastoračné otázky), Prešov 10. 2. 2000, s. 9 – 20.
PILKO, J.: *Antropologický stav človeka po páde*. In: Kresťanské východiská sociálnej práce a jej misijný rozmer. [Elektronický zdroj]: zborník príspevkov z vedeckej konferencie s medzinárodnou účasťou konanej dňa 6.-7. októbra 2008 v Prešove, s. 57 – 62.
PILKO, J.: *Pokánie ako zmena v živote kresťana*. In: Nipsis, roč I, č. 2, Prešov 2006, s. 33 – 39.
SOFRONIJ, archim.: *Ctihodný Siluan Atoský*. Prešov 2005, s. 57, (preklad Elena Šaková).
ŠAK, Š.: *Bázeň pred Hospodinom je počiatkom múdrosti*. In: Nipsis, roč. III, č. 6, Prešov 2008, s. 33 – 40.
ŠAK, Š.: *Čo je a čo nie je pokánie*. In: Pravoslávny kalendár, Prešov r. 2005, s. 121 – 124.
ŠAK, Š.: *Misijné štúdie I.* Gorlice 2009.
ŠAK, Š.: *Nipsis – metóda duchovného života pravoslávnej Cirkvi I.* In: Pravoslávny teologický zborník, č. XXVIII/13, Prešov 2005, s. 65 – 72.
ŠAK, Š.: *Nipsis – metóda duchovného života pravoslávnej Cirkvi II.* In: Pravoslávny teologický zborník, č. XXXI/14, Prešov 2005, s. 51 – 58.
ŠAK, Š.: *Čo je a čo nie je pokánie*. In: Pravoslávny kalendár, Prešov r. 2005, s. 121 – 124.
ŽUPINA, M.: *Pokánie ako tajomstvo opätovného návratu do Cirkvi*. In: Nipsis, roč I, č. 2, Prešov 2006, s. 25 – 32.
ŽUPINA, M.: *Askéza a duchovný život*. In: Nipsis, roč III, č. 1, Prešov 2008, s. 14 – 21.
ZOZUĽAKOVÁ, V.: *Rodinná katechéza*. In: Nipsis, roč IV, č. 2, Prešov 2009, s. 48 – 53.

Internetové pramene:

http://www.imsamou.gr/keimena.php?id=6
http://www.christopherklitou.com/liturgical_services_greek.htm
http://analogion.net/glt/
http://www.orthlib.info/

CIRKEV A NÁRODNOSŤ

Milan GERKA

O vzťahu Cirkvi k národnosti je možné hovoriť z mnohých aspektov. Božie zjavenie však jednoznačne hovorí, že v Christovej Cirkvi všetky národnosti sú si bytostne rovné. Tak podľa slov svätého apoštola Pavla v Cirkvi „už nie je ani Grék, ani Žid, ani obrezaný, ani neobrezaný, ani barbar, ani Skýt, ani otrok, ani slobodný, ale všetko a vo všetkých je Christos.“ [1]

Cirkev je podľa svojej prirodzenosti všeobecná a zároveň je jedným organickým telom. „Ako telo je jedno a má mnoho údov, … aj my všetci v jednom Duchu sme boli pokrstení v jedno telo, či Židia alebo Gréci, či otroci alebo slobodní … ani telo nie je jeden úd, ale mnoho (údov).“ [2] Cirkev je zároveň svätým spoločenstvom „vyvoleným rodom, kráľovským kňazstvom, svätým národom, … ľudom Božím.“ [3]

Jednota tohto svätého Božieho ľudu nie je zabezpečená národnou, kultúrnou, alebo jazykovou totožnosťou, ale vierou v Christa a krst. Boží národ tu nemá trvalý domov „lebo nemáme tu trvalé mesto, ale hľadáme ono budúce.“ [4] Duchovná vlasť všetkých kresťanov nie je pozemský, ale

[1] Kol 3, 11.
[2] 1 Kor 12, 12 – 14.
[3] 1 Pt 2, 9 – 10.
[4] Žid 13, 14.

nebeský Jeruzalem.[1] „Ale vrchný Jeruzalem je oná slobodná, ktorá je našou matkou.“ [2]

Hodnota každého človeka spočíva v tom, že je stvorený na Boží obraz a Božiu podobu.[3] Preto človek je rozumné, slobodné a osobné bytie. Svätý biskup Gorazd k tomu dodáva: „Keďže človek je stvorený na obraz Boží a podobu Božiu, je povolaný žiť v spojení s Bohom a obraz Boží v sebe udržiavať a pestovať.“ [4]

Christos sa stotožňuje so všetkými ľuďmi bez rozdielu farby pleti, národnosti, či sociálneho pôvodu, čo vo svojej reči o poslednom súde vyjadril slovami: „Čokoľvek ste urobili jednému z týchto mojich najmenších bratov, mne ste urobili.“ [5]

Z uvedeného vyplýva, že národnosť a jazyk národov v Božích očiach má rovnakú hodnotu. Ich obsah u daného národa vyjadruje len podstatu špecifika národnej identity. Boh však sleduje mravnú hodnotu – duchovnú dokonalosť každého človeka.

Predsa je treba povedať, že každý človek sa narodí a žije v konkrétnej kultúre: Je s ňou bytostne zviazaný. Táto kultúra je spätá s rodičovským domom. Je nerozlučne spätá s rodičmi. Preto hovoríme o rodine, rodičoch, materinskom jazyku a o vlasti.

Túto myšlienku jasne zdieľa aj svätý apoštol Pavol, ktorý hoci povedal, že v Cirkvi nie sú rozdiely medzi národnosťami, sám o sebe hovoril, že je podľa rodu Žid zo Židov.[6] A

---

[1] *Социальная концепция Русской Православной Церкви.* Москва 2001, s. 36.
[2] Gal 4, 26.
[3] 1 Mjž 1, 26 – 27.
[4] GORAZD, biskup: Teorie o nerovnocennosti lidských ras. In: *Pravoslavný teologický sborník VII*. Praha 1980, s. 68.
[5] Mt 7, 12.
[6] Fil 3, 5.

taktiež sa hlási k rímskemu občianstvu, keď stotníkovi hovorí: „Ja som sa však narodil (ako rímsky občan).“ [1]

Aj Božský Spasiteľ Isus Christos sa tiež hlási k svojmu židovskému národu. Po stránke telesnej je z rodu Júdovho, po stránke náboženskej je obrezaný ako všetci Izraeliti. Vo svojom proroctve o zbúraní Jeruzalema sa tiež prejavil ako človek, ktorý miluje svoju vlasť a je mu ľúto, že mesto Jeruzalem bude v budúcnosti zbúrané. Evanjelista Lukáš píše, že keď sa Isus „priblížil a videl mesto, zaplakal nad ním a riekol: Ó, keby si v takýto deň poznalo aj ty, čo ti je ku pokoju; ale je to teraz skryté pred tvojimi očami; lebo prídu na teba dni, že ťa tvoji nepriatelia oboženú valom a obkľúčiac, zovrú zo všetkých strán a zrovnajú ťa so zemou, i tvoje deti, a nenechajú v tebe kameň na kameni, pretože si nepoznalo čas svojho navštívenia.“ [2]

Človek je slobodné, rozumné Božie stvorenie. Osobnosť, ktorá má možnosť rozhodovať o svojom vzťahu k svetu. Okrem iného aj o vzťahu k národu, materinskej reči a svojmu kultúrnemu dedičstvu. Mal by uvažovať o tom, ako nakladá s hodnotami, ktoré zdedil od svojich rodičov a ako ich odovzdá svojmu potomstvu. Svoje deti len zoznámi s kultúrou svojho národa, alebo ich v nej aj vychová? Ľudia by mali dobre pamätať na svoju tradíciu, lebo tradícia silne formuje osobnosť človeka. Preto je na rodičoch, aby ich dieťa dobre poznalo tradíciu. Ľudia by si mali uvedomovať, že rodičov nám dal Pán Boh. Ak si chceme uctiť svojich rodičov musíme si uctiť aj materinskú reč a všetko čo stým súvisí. Sami by sme mali pestovať a odovzdávať to duchovné dedičstvo, ktoré sme dostali od rodičov, lebo je to hodnota preverená životnou skúškou mnohých generácií. Človek má o nej uvažovať nie ako o osobnom majetku, s ktorým môže ľubovoľne nakladať, ale ako o Božom dare, ktorý dostal pri svojom narodení. Má

[1] Sk 22, 25 – 29.
[2] Lk 19, 41 – 44.

ho chrániť, zveľaďovať a odovzdávať ďalším generáciám. Ľudia by si mali zároveň uvedomovať, že tu ide o zachovanie nielen ich vlastnej identity, ale aj národa, z ktorého vyšli. Ide tu o hodnoty, ktoré vytvorili ich predkovia a ktoré ich mravne zaväzujú odovzdať budúcim generáciám.

Každý jednotlivec si má uvedomovať, že je ohnivkom v reťazi jeho rodu i národnej identity. Ak ohnivko bude prerušené, reťaz prestáva byť funkčná. Kto sa dá ľahko zviesť inou cudzou kultúrou, ktorá nenadväzuje na korene jeho vlastnej kultúry, ten skutočne stráca vlastnú identitu, stráca vlasť, lásku k nej, životnú radosť a silu, ktorú môže čerpať zo skúsenosti dejín svojho ľudu, svojej vlasti. Takému človeku sa zdajú dobré životné normy len tie, ktoré sú ekonomicky a spoločensky prínosom. No nevníma skutočnosť, že tieto normy sú aj rýchlo pominuteľné. Tento človek nemá pevné základy, na ktorých môže budovať svoju spoločenskú i duchovnú identitu. Je to prejav púheho konzumného labyrintu.

Zárukou správneho chápania vzťahu pravoslávneho kresťana k daným otázkam je vlastnosť pravoslávnej Cirkvi a to, že Cirkev je jedna a soborná – všeobecná. To znamená, že sa vzťahuje na každú dobu a každú kultúru. Cirkev je jedna, a preto určitá rozdielnosť v kultúrach národov nemôže mať vplyv na jednotu, svätosť a pravdu, v ktorej Cirkev žije. Vychádzajúc zo sobornosti Cirkvi je zreteľné, že všetky okrajové problémy, národnostné a kultúrne má Cirkev prekonávať v duchu lásky a svojho poslania. V duchu lásky má hľadať cesty, aby Božia pravda bola zrozumiteľná každému a aby každý veriaci mohol podľa nej žiť. Sobornosť Cirkvi jej nedovoľuje zabúdať na to, že národnostná rozličnosť veriacich nemôže byť príčinou ich rozdielnosti spoločenstva mnohých, lebo v Christovi sú jedno. Mnohorakosť nemôže byť príčinou rozdielnosti spoločenstva založeného na láske. Preto kresťania majú nielen právo, ale aj povinnosť na svojbytnosť a národnú identitu. Cirkev v sebe zjednocuje

všeobecné s národným. Napríklad, pravoslávnu Cirkev, ktorá je všeobecná (soborná), tvoria jednotlivé miestne autokefálne cirkvi, ktoré majú svoje špecifiká, svoj jazyk, vlastnú duchovnú kultúru posvätenú duchom Christovho Evanjelia. Majú vlastnú samosprávu pri zavádzaní svojich tradícií bez zasahovania zvonku. Takýto stav Cirkev budovala stále, a preto bola a je misijne úspešná.

Napríklad Konštantinopolský patriarcha svätý Fótios sa usiloval o to, aby každý národ mal bohoslužobné texty vo vlastnom zrozumiteľnom jazyku. Jeho názory vo svojej misijnej práci uplatnili svätý Cyril a Metod na Veľkej Morave. Svätý Fótios na sneme v Carihrade v rokoch 879 – 880 predložil otcom snemu rozpracovaný a v dejinách pravoslávnej Cirkvi zaužívaný princíp pluralizmu. Takto videl Fótios harmóniu medzi jednotou vo viere a rôznorodosťou v jej prejave.[1] Pravoslávni kresťania, ktorí sa cítia byť občanmi nebeskej vlasti, nesmú zabúdať ani na svoju pozemskú vlasť.[2] Veď v tejto vlasti žijú, sú jej súčasťou, podieľajú sa na jej kultúrnom, duchovnom, technickom i ekonomickom rozvoji. Preto majú byť tými, ktorí láskou, pravdou a svojou živou vierou v Christa slúžia k posväteniu spoločenstva. Ľudovít Štúr veľmi krásne to vyjadril slovami: „V slovanskom štáte musí napokon všetko posvätiť Cirkev; ona je alfou i omegou. Pravý Slovan sa nepustí do ničoho bez toho, aby nepoprosil o pomoc Boha a každé dielo zavŕši tým, že Bohu za jeho pomoc poďakuje …“ [3]

Kultúrne rozdiely jednotlivých národov nachádzajú svoje vyjadrenie v liturgickej a inej cirkevnej tvorbe a v zvláštnos-

[1] GERKA, M.: Solúnski bratia. In: *Pravoslávny kalendár 1990*. Praha 1989, s. 83.
[2] *Социальная концепция Русской Православной Церкви.* Москва 2001, s. 36.
[3] ŠTÚR, Ľ.: *Slovanstvo a svet budúcnosti*. Bratislava 1993, s. 168.

tiach kresťanského spôsobu života. Toto všetko vyjadruje národnú kresťanskú kultúru.[1]

Lásku k svojmu národu, národnej identite a vlasti vidíme u mnohých svätcov, ktorí vo svojom živote žili na rôznych spoločenských postaveniach. Napríklad, svätý Dimitrij Solúnsky pri nebezpečenstve, ktoré číhalo na mesto sa modlil slovami: „Hospodine, pokiaľ zahubíš toto mesto, tak aj ja s nim zahyniem. Ak ho zachrániš, i ja budem zachránený.“ [2]

O láske k svojmu národu, k svojej vlasti, k rozvoju a zachovaniu národnej identity krásne svedčí iniciátor cyrilometodskej misie veľkomoravské knieža svätý Rastislav, ktorý zomrel mučenníckou smrťou pri zápase o záchranu slovanskej identity a cyrilometodskej misie. Krásne príklady o význame lásky k vlasti vidíme na živote svätých Václava Českého, Alexandra Nevského, Maxima Sandoviča a biskupa Gorazda, ktorí zahynuli pre svoj postoj k vlasti.

O láske k národnej kultúre a vlasti výstižne hovorí svätý Ján Krondštadský: „Miluj svoju pozemskú vlasť … vychovala ťa a zahrnula všetkým potrebným; ale zvlášť miluj svoju nebeskú vlasť … to je vlasť neporovnateľne drahšia než pozemská, pretože je svätá a pravá, nepominuteľná. To je vlasť, ktorá ti bola získaná drahou krvou Božieho Syna. Ale aby si mohol byť členom tejto vlasti, cti a miluj jej zákony, rovnako ako si povinný ctiť a ctíš zákony pozemskej vlasti.“ [3]

Preto hovoríme, že kresťan je povolaný chrániť a rozvíjať národnú kultúru a národné povedomie,[4] lebo v nej žije a prostredníctvom nej komunikuje s ostatným svetom a vypovedá o svojej identite.

---

[1] *Социальная концепция Русской Православной Церкви.* Москва 2001, s. 37.
[2] Tamže, s. 38.
[3] Tamže.
[4] *Социальная концепция Русской Православной Церкви.* Москва 2001, s. 38.

Máme mať na zreteli, že národné cítenie nemá byť príčinou hriešnych javov, ako sú agresívny nacionalizmus, xenofóbia, šovinizmus, alebo nenávisť medzi etnikami.[1] Veď kto skutočne miluje svoj národ a vlasť, ten v tejto láske cíti krásu, niečo posvätné a prežíva radosť. Každý zdravo zmýšľajúci človek by mal vnímať túto radosť, lebo je súčasťou ľudského života. Preto len nerozumný človek dokáže mariť národné bohatstvo svojich blížnych a v kultúre iného národa vidí čosi nepriateľské. Rozdielnosť národných kultúr, ak nie je v rozpore s Christovým učením, nie je zlom ani protikladom našej kultúry, ale súčasťou harmónie duchovne zdravej a krásnej mozaiky ľudstva. Mozaika je vtedy pevná, ak jej časti sú správne zosúladené a navzájom dobre pospájané. Pre kresťanov, pre rozumných ľudí týmto prirodzeným spojivom je Christovo Evanjelium pravdy a lásky, ktoré je zároveň aj skutočným protikladom násilia, nenávisti, totality a deštrukcie spoločnosti.

Národné hodnoty sú dobrým prostriedkom pre spoznávanie sveta, duchovne hlbšie spoznávanie kultúry iných etník a obohatenie sa. Národne neuvedomelý človek keď nepozná a nežije v kultúre svojho vlastného národa, nedokáže ani pravdivo pochopiť podstatu kultúry iného etnika. Takému človeku nie je nič sväté. Dá sa ľahko unášať vírom životných prúdov. Nepodieľa sa na tvorbe konkrétnej kultúry národa, z ktorého vyšiel, je iba jej slepým a nevnímavým konzumentom.

Obdobie, v ktorom sa nachádzame, je poznačené veľkým tlakom rôznych duchovne nezdravých prúdov. Častokrát sa stretávame s novými náboženskými prúdmi, ktoré sú v spoločnosti opodstatnene nazývané sektami a označované ako nová religiozita, alternatívne náboženské skupiny, nové

[1] Tamže, s. 39.

náboženské smery [1] a podobne. Bolo by im potrebné venovať zvláštnu pozornosť. Obyčajne v nich dominuje snaha po získaní niečoho nového, čo tu ešte nebolo, čo ale zasahuje srdce i rozum človeka. Preto, častokrát pri takzvanom modernom umení sme svedkami zrodu falošných hrdinov, ktorí svojou silou dokazujú nemožné. Najčastejšie to vidíme vo filmoch, kde falošní hrdinovia násilne a drastickým spôsobom ničia svojich taktiež vymyslených protivníkov. Takéto „umelecké diela" svojou hrubosťou devastujú cit a dušu človeka. Násilie a vraždy, nemorálnosť alebo fyzický útok sa hlboko vrývajú do vnútra človeka, u ktorého sa častokrát vytráca správna predstava o morálke, dobrých medziľudských vzťahoch. Toto všetko dezorientuje duchovný vývoj najmä mladej generácie, ktorá prirodzene potrebuje pre svoj rozvoj duchovne zdravé vzory.

Nad týmto javom sa máme zamyslieť, a postaviť si otázku, kto chce vplývať na duchovný život ľudstva, a vystriedať kresťanskú vieru v Christa a kresťanskú kultúru, pravdivosť, ktorú overili mnohé generácie ľudstva.

Ak Cirkev, vlasť, národná kultúra, jazyk nebudú hrať úlohu, ktorú v dejinách Európy poznáme, potom scenár generácií, ktoré po nás prídu, bude viac než žalostný.

Ak nová falošná kultúra nahradí naše tradičné predstavy a životné normy o láske k Bohu a blížnemu, o rodine, výchove detí, láske k vlasti, potom zostanú tu len pokusy o napodobňovanie života nezmyselných hrdinov z fantastických filmov alebo románov, kde nefunguje žiadna morálka, iba moc a právo silnejšieho.

Ak chceme hovoriť o identite nášho národa, treba nahliadnuť do jeho duše a to v dejinnom aspekte. Práve tam vidíme to bolestivé. Ľudia, Slovania nielenže častokrát vo svete zabúdajú svoj jazyk aj príslušnosť k svojej Cirkvi, ale

[1] ŠIP, M.: Náhľad na niektoré alternatívy etymológie termínu „sekta". In: *Pravoslávny teologický zborník č. XXXV/20.* Prešov 2009. s. 129 – 143.

zabúdajú aj na tú kultúru a najmä duchovnosť, ktorá pomáhala našim predkom ochrániť svoju identitu, duchovný život aj pod tlakom rôzneho násilia, národného, náboženského a kultúrneho vôbec.

Láska k národu, jeho kultúre je skutočne nezastupiteľná pre duchovne zdravý život človeka. Avšak bez Christovho nazerania na národnú kultúrnu hodnotu, bez ducha Christovho Evanjelia môže vzniknúť etnofiletizmus, keď na úkor duchovného života v Cirkvi sú presadzované záujmy etnika, ktoré potom degradujú duchovné postavenie Cirkvi v spoločnosti a dezorientujú veriacich vo viere. Pri etnofiletizme v Cirkvi, môže nastať filetizmus – štiepenie rôzneho druhu s dopadom na otázky politické, cirkevno-kanonické ba aj vieroučné – sektárske.

Pravoslávna cirkev na Slovensku žije v období, v ktorom musí riešiť problémy nahromadené v minulých desaťročiach, ba aj storočiach. Častokrát u veriacich sú to nedostačujúce teologické vedomosti, dejinné a cirkevno-kanonické poznatky. To je všetko je možné riešiť, ak budeme vychádzať z podstaty sobornosti Cirkvi. Práve tu začínajú cesty na riešenie evanjelizačných, etnických a sociálnych otázok pravoslávnych veriacich i tých, ktorí Pravoslávie chcú bližšie spoznať.

Použitá literatúra:

Biblia: Písmo Sväté Starej a Novej Zmluvy. Liptovský Mikuláš: Tranoscius a Banská Bystrica: Slovenská biblická spoločnosť, 1999. 299 s. ISBN 80-7140-182-X.

CAP, A.: *Výklad na knihu Genezis I. – III. kapitola*. Prešov: PBF PU 2000. 84 s. ISBN 80-88885-73-6.

GERKA, M.: *Z dejín Pravoslávnej cirkevnej obce Slovinky*. Slovinky: PCO Slovinky, 2009. 80 s. ISBN 978-80970166-6-1.

GORAZD, biskup: Teorie o nerovnocennosti lidských ras. In: *Pravoslavný teologický sborník VII*. Praha 1980, s. 57 – 69.

Hangoni. T. : Etické problémy sociálnej práce po roku 1990. In : Sociálna a duchovná revue, vedecko - odborný recenzovovaný slovník.

Prešov: PBF, 2010, roč. 1., s. 15 - 25, ISBN 978 - 80 - 555 - 0156 – 7.

Hangoni. T. : Gerka. M. - Človek - práca - nezamestnanosť; Gorlice : Diecezjalny ośrodek kultury pravoslavnej ELPIS v Gorliciach. 2009. s. 180 ISBN 978 - 83 - 928613 - 2 - 4.

HUSÁR, J.: Spoločnosť a Eucharistia. In: *Cesta obnovy človeka v súčasnej pluralitnej spoločnosti*. Gorlice: Elpis, 2009. s. 90 – 98. ISBN 978-83-928613-3-1.

KORMANÍK, P.: Rodina ako činiteľ a objekt všeobecného dušpastierstva. In: *Pravoslávny teologický zborník, č. XXXIV/19.* Prešov 2009. s. 130 – 148. ISBN 978-80-8068-998-8.

KRYŠTOF: *Vím, komu jsem uvěřil*. Vilémov: Pravoslavná akademie, 2003. 284 s. ISBN 802390140-0.

KUZIŠIN, B.: Zlo v chápaní absencie podstaty. In: *NIPSIS, roč. 1, č. 1*. Prešov 2006. s. 28 – 36.

KUZMYK, V.: Všeobecnosť, sobornosť Cirkvi z pohľadu ekleziológie sv. Ireneja Lyonského. In: *Pravoslávny teologický zborník, č. XXXI/16*. Prešov 2006. s. 120 – 126. ISBN 80-8068-542-8.

Социальная концепция Русской Православной Церкви. Москва: Даниловский благовестник, 2001. 188. s. ISBN 5-89101-089-7.

ŠAK, Š.: *Misijné štúdie 1*. Gorlice: Elpis, 2009. 91 s. ISBN 978-83-928613-1-7.

ŠIP, M.: Náhľad na niektoré alternatívy etymológie termínu „sekta“. In: *Pravoslávny teologický zborník č. XXXV/20.* Prešov 2009. s. 129 – 143. ISBN 978-80-8068-999-5.

ŠTÚR, Ľ.: *Slovanstvo a svet budúcnosti*. Bratislava 1993.
ZOZUĽAKOVÁ, V.: Cirkev ako Bohoľudské spoločenstvo. In: *Cesta obnovy človeka v súčasnej pluralitnej spoločnosti*. Gorlice: Elpis, 2009. s. 32 – 41. ISBN 978-83-928613-3-1.

DUCHOWOŚĆ W PIŚMIE ŚWIĘTYM NOWEGO TESTAMENTU

Jerzy OSTAPCZUK

Wszelkie poszukiwania czy też rozważania dotyczące jakichkolwiek podstaw i źródeł chrześcijańskiego życia - zarówno cielesnego jak i duchowego, teologii biblijnej, dogmatycznej, moralnej i pasterskiej, czyli filarów wiary, rozpoczyna się od analizy najważniejszego korpusu ksiąg, które przez Kościół prawosławny zostały uznane za natchnione przez Boga (2 Ty 3,16). Są one także uważana za święte, ponieważ zawarte jest w nich słowo samego Boga; są więc niewątpliwie i „duszą" wszelkiej teologii.

Znaczenie Pisma Świętego Nowego Testamentu

Najważniejszym elementem życia Kościoła prawosławnego jest nabożeństwo. Stąd też miejsce Pisma świętego w życiu prawosławnych chrześcijan warunkowane jest miejscem Biblii w życiu liturgicznym Kościoła. Lektura Dobrej Nowiny podczas nabożeństwa eucharystycznego umożliwia nam werbalne dostrzeżenie „Chrystusa wśród nas".

Podział nowotestamentowych ksiąg na pewne grupy został wypracowany przez Świętą Tradycję. W praktyce liturgicznej wykorzystywane są dwa odrębne zbiory nowotestamentowych ksiąg – Ewangelia i Apostoł (niegdyś

także profetologion[1] (parimejnik[2])). Pierwszy z nich, który uobecnia Słowo Boże, znajduje się w najważniejszym miejscu prawosławnej świątyni. Położony jest na Świętym Antymensionie. Kościół prawosławny nie jest jednak ludem księgi, lecz Słowa Bożego, wcielonego w Jezusie Chrystusie.

Lektura Pisma Świętego w rocznym cyklu nabożeństw, w których uczestniczą prawosławni chrześcijanie, obejmuje jednak głównie teksty Pisma Świętego Nowego Testamentu[3]. Okres lektury Pisma Świętego Starego Testamentu przeważa zaś w dni powszednie[4] Wielkiego Postu[1].

---

[1] Profetologion zawierał starotestamentowe perykopy czytane podczas nabożeństw. Szerzej o bizantyńsko-słowiańskim profetologionie patrz najnowsza pozycja А.А. Алексеев, *Библия в богослужении, Византийско-славянский лекционарий*, Санкт-Петербург 2008, s. 159-193, 234-246.

[2] Jest to słowiańska nazwa odpowiadająca greckiemu terminowi profetologion.

[3] W Kościele prawosławnym spośród 27-miu ksiąg Nowego Testamentu jedynie Apokalipsa nie jest czytana podczas nabożeństw. Jednak lokalne tradycje, sięgające nawet XIII wieku, poświadczają fakt lektury niektórych fragmentów Apokalipsy, bądź też całej księgi (szerzej zob. J.Ostapczuk, *Cerkiewnosłowiański przekład liturgicznych perykop okresu Paschalnego i święta Pięćdziesiątnicy w rękopiśmiennych ewangeliarzach krótkich*, Warszawa 2010, przypis nr 13 na s. 5).

[4] W okresie Wielkiego Postu w dni powszednie nie jest celebrowana liturgia św. Jana Złotoustego czy św. Bazylego Wielkiego; jednie w środę i piątek Liturgia Uprzednio Poświęconych Darów, która rozpoczyna się od Nieszporów (*Wieczerni*). Kościele Prawosławnym Pismo Święte Nowego Testamentu nie jest czytane w dni powszednie Wielkiego Postu (D.M. Petras, *The Gospel Lectionary of the Byzantine Church*, [w:] St. Vladimir's Theological Quarterly, Vol. 41, 2-3, 1997, s. 113).

O przeznaczonych na dni powszednie Wielkiego Postu ewangelicznych czytaniach w tzw. czteroewanegliach

Liturgia, w której uczestniczą wierni, dzieli się na dwie[2] główne części: Liturgia katechumenów i Liturgia wiernych. Perykopy z Ewangelii oraz lekcje z Dziejów lub Listów Apostolskich czytane są podczas jej pierwszej części. Proklamacja Słowa Bożego jest uobecnieniem się Jezusa, podobnie jak chleb i wino przemieniają się w Ciało i Krew Zbawiciela podczas Liturgii wiernych (na epiklezie). Słowa Dobrej Nowiny wierni słyszą także podczas drugiej części Liturgii - „Bierzcie, jedzcie, to jest Ciało moje, które za was jest łamane na odpuszczenie grzechów" (por. Mt 26,26; Mk 14,22; Łk 22,19; 1 Kor 11,24) czy „Podobnie i kielich po wieczerzy mówiąc: Pijcie z niego wszyscy, to jest Krew moja Nowego Przymierza, która za was i za wielu jest wylewana na odpuszczenie grzechów"[3] (por. Mt 26,27-28, Mk 14,24, Łk 22,20; 1 Kor 11, 25). Wspominanie Ostatniej Wieczerzy, jak i samo zgromadzenie eucharystyczne stanowią realizację nakazu Chrystusa danego Apostołom „to czyńcie na moją pamiątkę" (Łk 22,19). Także teksty liturgiczne pozostałych

---

wielkopostnych zob. J.Ostapczuk, *Cerkiewnosłowiański przekład liturgicznych perykop...*, s. 140-148.

[1] Na temat treści nabożeństw wielkopostnych zob. Arcybiskup Jeremiasz, *Katechetyczne i egzystencjalne treści Wielkiego Postu*, [w:] Cerkiewny Wiestnik, 2003, 2, Warszawa, s. 9-19.

[2] Przed Liturgią katechumenów i wiernych celebrowana jest Proskomidia - pierwsza część Liturgii.

[3] *Boska Liturgia Świętego Ojca Naszego Jana Chryzostoma*, Warszawska Metropolia Prawosławna, Warszawa 2001, s. 79-80. Zob. także *Liturgie Kościoła Prawosławnego* (Biblioteka Ojców Kościoła, XX), tłum. ks. H. Paprocki, Kraków 2003, s. 92.

Tekst anafory w Liturgii św. Bazylego Wielkiego zob. *Liturgie Kościoła Prawosławnego,* s. 145.

nabożeństw cyklu dobowego zawierają cytaty zaczerpnięte z Pisma Świętego.

Z liturgicznego jednak punktu widzenia najważniejsze znaczenie posiada Nowe Przymierze, którego przesłanie w rocznym cyklu nabożeństw ma za zadanie ciągłe kształtowanie naszego złożonego i skomplikowanego życia. Pismo Święte jest przecież Księgą Życia[1]. W Kościele prawosławnym rok liturgiczny, z systemem nowotestamentowych czytań w poszczególnych jego okresach (Paschalny, po święcie Pięćdziesiątnicy, Wielkiego Postu i Tygodnia Męki Pańskiej), postrzegany jest jako skomplikowana, wielowarstwowa i bogata rzeczywistość. Życie liturgiczne znajduje się na pograniczu czasu ziemskiego i boskiej wieczności[2].

Święci Ojcowie Kościoła i wielcy teolodzy prawosławni żyli Biblią, myśleli i działali w jej duchu. Dbali o czystość słowa Bożego, zawsze interpretowali je, w pokorze, w sposób prawdziwy. Wypracowali wiele różnorodnych metod kontaktu ze słowem Bożym, wielu z nich znało prawie całe Pismo Święte na pamięć[3]. Całe ich wewnętrzne życie, oraz wypływające z niego nauczanie, miało ścisły związek ze studiami i badaniami nad tekstem świętym. Wszyscy oni dążyli do wykorzystania i realizacji Słowa Bożego w

---

[1] Arcybiskup Jeremiasz, *Miejsce Biblii w Kościele Prawosławnym, Perykopy liturgiczne a problemy badań Pisma Świętego,* [w:] Rocznik Teologiczny ChAT, XLII, 1/2000, s. 29.

[2] Arcybiskup Jeremiasz, *Katechetyczne i egzystencjalne treści Wielkiego Postu*, s. 9.

[3] Warunkiem przyjęcia do wspólnoty przez św. Pachomiusza było nauczenie się na pamięć jednej księgi Pisma Świętego (T. Špidlik, I. Gargano, *Duchowość ojców greckich i wschodnich*, Kraków 1997, s. 135).

codziennym życiu[1]. Zachęcali do ciągłej lektury - „werbalnej ikony Chrystusa", jaką jest Ewangelia[2] oraz Psałterza. Pismo Święte, które wypełniało ich myśli, było podstawową istotą życia duchowego. Słowa wypowiedziane przez „*Starców*" były dziełem Ducha Świętego[3]. Zachowane po nich dziedzictwo wyraża pełnię ich duchowości, łączącą w sobie elementy liturgiczne, katechetyczne, teologiczne, moralne oraz dogmatyczne.

Można więc bez wahania stwierdzić, iż Nowy Testament, a w szczególności Ewangelia, należy w Kościele prawosławnym[4] do pierwszego i zasadniczego źródła życia nie

---

[1] Abba Antoni powiedział „gdziekolwiek pójdziesz zawsze miej Boga przed oczyma, cokolwiek robisz, czy mówisz, opieraj to na Piśmie Świętym" (*Apoftegmaty Ojców Pustyni*, T. 1: *Gerontikon – Księga Starców*, (Źródła Monastyczne, Starożytność IV), przekład M. Borkowska, Kraków – Tyniec 2004, s.137 (Antoni 3)).

[2] „Małe wejście" – procesja z Ewangelią - na liturgii katechumenów posiada znaczenie symboliczne – Ewangelia jest ikoną Chrystusa, który jest obecny w swoim słowie (J. Czerski, *Boska Liturgia św. Jana Chryzostoma, Wprowadzenie Liturgiczno-Biblijne do Liturgii eucharystycznej Kościoła Wschodniego,* [w:] Opolska Biblioteka Teologiczna, XXVIII, Opole 1998, s. 87).

[3] *Apoftegmaty ojców pustyni*, T. 2: *Kolekcja systematyczna*, przekład M. Kozera, Kraków – Tyniec 1995, 245.

[4] Także w Kościele rzymsko-katolickim Biblia należy do najważniejszych źródeł duchowości (M. Morwood, *Tomorrow's Catholic. Understanding God and Jesus in a New Millenium,* London 2006, s. 44-52). Ks. M. Tatar uważa, że „nie sposób mówić o jakimkolwiek systemie czy nurcie duchowości katolickiej z pominięciem Pisma Świętego" (M. Tatar, *Słowo Boże kształtujące duchowy obraz człowieka i świata,* [w:] Słowo Boże w Kościele (Radomska Biblioteka Teologiczna), red. R. Kuligowski, M. Jagodziński, D. Swend, Warszawa 2009, s. 181). Zob. także A.J.

tylko liturgicznego ale i duchowego. Zawiera bowiem objawienie Boga wobec człowieka i świata, w którym ten drugi zamieszkuje. Pismo Święte, ściśle związane z życiem liturgicznym, posiada ogromny wpływ na duchowość prawosławnych chrześcijan. Apostoł Paweł w taki oto sposób podkreślił jego znaczenie „Słowo Chrystusa niech w was przebywa z całym swym bogactwem: z wszelką mądrością nauczajcie i napominajcie samych siebie przez psalmy, hymny, pieśni pełne ducha, pod wpływem łaski śpiewając Bogu w waszych sercach. I wszystko, cokolwiek działacie słowem lub czynem, wszystko czyńcie w imię Pana Jezusa, dziękując Bogu Ojcu przez Niego" (Kol 3,16-17). Tak więc życie duchowe, oraz cała nasza aktywność powinna charakteryzować się chrystocentryzmem. Jezus jest przecież „Drogą, Prawdą i Życiem" (J 14,6), także tym duchowym. On jest też „jedyną drogą prowadzącą do Ojca" (J 14,6).

Geneza i znaczenie terminu „duchowość"

Termin „duchowość" jest pochodzenia greckiego (gr. h` pneumatiko,thj (-thtoj)). Został on utworzony od rzeczownika to. pneu/ma, który w Nowym Testamencie występuje 379 razy[1]. Leksemem to. pneu/ma[1] określano oddech (tchnienie

---

Sobczyk, *Podstawy życia duchowego według Katechizmu Kościoła Katolickiego,* Lublin 2005.

[1] A. Schmoller, *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament*, (3 revidierter druck 1994), Stuttgart, s. 417-421; R. Popowski, *Wielki Słownik Grecko-Polski Nowego Testamentu, wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych,* Warszawa 1994, s. 502-506.

życia)[2], powiew wiatru[3], najczęściej jednak ducha[4]. Na 258 wersetów Nowego Testamentu, w których występuje rzeczownik to, pneu/ma, aż w 187 miejscach jest mowa o Duchu[5].

Od niniejszego rzeczownika utworzony został przymiotnik pneumatiko,j[6], który w Nowym Testamencie występuje 26 razy[7]. Na język polski tłumaczony jest on jako: należący do ducha (także złego, nieczystego), pochodzący od ducha, związany z duchem, napełniony duchem[8]. Przymiotnik pneumatiko,j nie posiada już jednak żadnych konotacji z oddechem czy powiewem wiatru[9].

Termin duchowość, pochodzący od przymiotnika duchowy (gr. pneumatiko,j[10]; cs: duxovnyi[1]) wskazuje na:

---

[1] R. Popowski, *Wielki Słownik Grecko-Polski...*, s. 502; *Praktyczny Słownik Biblijny*, red. A. Grabner-Haider, Przekład T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1994, s. 275-278.

[2] Duch według Biblii jest też tchnieniem życia (Rdz 2,7; Hiob 12,10; Psalm 104, 29).

[3] Grecki czasownik πνέω (*πνέϝω) oznacza wiać, dąć, dmuchać, zaś imiesłów ἡ πνέουσα (Ap 7,1) wiatr (R. Popowski, *Wielki Słownik Grecko-Polski...*, s. 506).

[4] W tekstach Nowego Testamentu rzeczownik ten w swym pierwotnym znaczeniu już prawie nie występuje (*Praktyczny Słownik Biblijny*, red. A. Grabner-Haider, Przekład T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1994, s. 276).

[5] A. Schmoller, *Handkonkordanz...,* s. 417-420.

[6] Oraz przysłówek πνευματικώς, który tłumaczy się jako: na sposób Ducha, w wymiarze Ducha, z udziałem Ducha (A. Schmoller, *Handkonkordanz...,* s. 421; R. Popowski, *Wielki Słownik Grecko-Polski...*, s. 506.).

[7] R. Popowski, *Wielki Słownik Grecko-Polski...*, s. 506.

[8] R. Popowski, *Wielki Słownik Grecko-Polski...*, s. 506.

[9] Zob. A. Schmoller, *Handkonkordanz...,* s. 420.

[10] Το Μείζων Ελληνικό Λεξικό, Μ. Μανδαλα, Αθηνα 1997, s. 932.

zależność, pochodzenie, wpływ, związek czy podobieństwo do Ducha[2], oraz brak związku z cielesnością, czy potrzebami doczesnymi. Przeciwieństwem przymiotnika duchowy (gr. pneumatiko,j) jest cielesny[3] (gr. υλικός[4]). Duchowość wiąże się więc ze światem niematerialnym. Cielesne potrzeby obce są duchowości[5].

Termin duchowość w Kościele prawosławnym[6] identyfikuje się ze sferą życia duchowego.

Jego podstawowym elementem jest działanie łaski Ducha Świętego w wierzącym w Jezusa Chrystusa człowieku. Dzięki niej chrześcijanie charakteryzują się życiem wewnętrznym skoncentrowanym na Bogu, powodującym prawdziwą przemianę *jestestwa* bożego stworzenia, które polega na

---

[1] Полный **Церковно-славянскiи** Словарь, Дьяченко Г. св., Москва 1993, s. 157; Словарь древнерусского языка (Репринтное издание), Срезневсий И.И., Т. I, Москва 1989, s. 747; Старославянский словарь (по рукописям X-XI веков), ред. Р.М. Цейтлин, Р. Вечерка, Э. Благова, 2-е издание, Москва 1999, s. 199-200.

[2] We współczesnych słownikach wskazuje się ponadto na związek z oddechem czy powiewem wiatru (Το Μείζων Ελληνικό Λεξικό, Μ. Μανδαλα, Αθηνα 1997, s. 932).

[3] Полный **Церковно-славянскiи** Словарь, Дьяченко Г. св., Москва 1993, s. 157.

[4] Το Μείζων Ελληνικό Λεξικό, Μ. Μανδαλα, Αθηνα 1997, s. 932.

[5] Полный **Церковно-славянскiи** Словарь, Дьяченко Г. св., Москва 1993, s. 157.

[6] O duchowości w Kościele rzymsko-katolickim zob. M. Chmielewski, *Leksykon Duchowości Katolickiej,* Lublin – Kraków 2002, s. 226-227.

O duchowości w judaizmie i islamie zob. Leksykon podstawowych pojęć religijnych – Judaizm, Chrześcijaństwo, Islam, red. A. Th. Khoury, przekład J. Marzęcki, Warszawa 1998, s. 186-189; 192-914.

odtworzeniu w nim „obraz Chrystusa" (Rz 2,29). Działanie Ducha Świętego w człowieku umożliwia wierzącemu zjednoczenie się z Bogiem w Trójcy Jedynym. Duch Święty uświęca członków Kościoła, czyniąc ich przez łaskę świątynią Boga. Prawdziwe życie duchowe związane jest z poddaniem się procesowi przebóstwiającego działania Boga.

W świetle znaczenia terminu to. pneu/ma w Piśmie Świętym Nowego Testamentu można stwierdzić, iż Duch Święty jest początkiem boskiego działania w człowieku. Nadaje On mu ogólne ukierunkowanie[1]. Apostoł Paweł uważa Go za główną podstawę wiary chrześcijańskiej, oraz opartego na nim życia duchowego.

Mówiąc o duchowości chrześcijańskiej należy wskazać na jej rozwój i wielowiekową historię[2], która obejmuje okres dwu tysięcy lat. W tym czasie wpływały na nią różnorodne elementy, zarówno kulturowe jak i etniczne (początkowo semickie, syryjskie, helleńskie, później zaś też łacińskie czy słowiańskie). Często przenikały się one wzajemnie, powodując coraz to nowe jej aspekty. Jednak duchowość chrześcijańska swą genezą związana jest nierozerwalnie m.in. z Pismem Świętym (oraz doktryną, czy życiem liturgicznym Kościoła Prawosławnego). Biblia jest filarem duchowości

[1] T. Špidlik, *Duchowość chrześcijańskiego wschodu, Przewodnik systematyczny,* przekł. L. Rodziewicz, Kraków 2005, s. 51.

[2] Za przykład posłużyć może opublikowana sześciotomowa Historia Duchowości. Tom I-szy: poświęcony został Duchowości Starego Testamentu, II-gi: Duchowości Nowego Testamentu, III-ci: Duchowości Ojców Kościoła; IV-ty: Duchowości średniowiecza, V-ty: Duchowości czasów nowożytnych; VI-ty: Duchowości chrześcijańskiej czasów nowożytnych (Kraków).

chrześcijańskiej, która jest głęboko zakorzeniona w Nowym Testamencie.

Źródła duchowej różnorodności w Nowym Testamencie

Duchowe doświadczenia najstarszych wspólnot, które przyłączały się do wierzących w Jezusa Chrystusa, zanim zostały spisane, stanowiły dynamiczny wymiar ich życia. Wspólnoty te żyły w kulminacyjnym momencie historii zbawienia - w jego centrum znajdował się historyczny Jezus Chrystus. Fakt, iż pierwsze zgromadzenia chrześcijan mają rodowód hebarjsko-palestyński, zaś później dołączają do nich osoby z kultury hellenistycznej, tłumaczy istnienie w Nowym Testamencie elementów zarówno wielowiekowej staro-testamentowej czy helleńskiej spuścizny. Nowa sfera ich duchowego życia, kierowana już mocą Ducha Świętego, wraz z upływem czasu otrzymała formę pisaną. To nie autorzy Ewangelii nadali swym księgom odpowiedni autorytet lecz Kościół, który uznał te księgi za własne, ponieważ przemawia przez nie Duch Święty (wg. A. Chomiakowa). Początkiem Kościoła w ziemskiej historii jest dzień Pięćdziesiątnicy, dlatego też potrafi on rozpoznawać gdzie i przez kogo przemawia Duch Święty. Trzecia Osoba Trójcy Świętej zstąpiła na Kościół, aby w nim kontynuować zbawcze dzieło Jezusa, umacniać jedność ludzi z Bogiem.

Analiza nowotestamentowej duchowości wymaga uwzględnienia kontekstu właściwego danemu środowisku. W poszczególnych pierwotnych wspólnotach można wskazać na konkretne osoby, których działalność wpłynęła na

dookreślenie różnorodnych tradycji oraz doświadczeń duchowych, np. odrzucenie wierzeń pogańskich ale nie Starego Testamentu, lecz jego wypełnienie, oraz przyjęcie Nowego Testamentu.

Wszystkie najważniejsze nowotestamentowe postacie działają w oparciu o osobę i naukę Jezusa Chrystusa, który jest ich fundamentem. Jego nauka, słowa czy doświadczenie zostało przejęte i przekazane przez uczniów (początkowo ustnie, później zaś w formie spisanej), by następnie zostać ponownie odczytanym dla potrzeb poszczególnych społeczności chrześcijańskich. Bibliści wskazują na osobę apostoła Pawła, Ewangelistę Jana, Łukasza (autora Dziejów Apostolskich), czy pozostałych autorów Ewangelii synoptycznych. Choć dla niektórych czytelników nowotestamentowa duchowość może wydawać się jako zbiór różnorodnych doświadczeń, to jednak pod względem pochodzenia i swego chrystocentrycznego elementu są one ze sobą zbieżne. Ich podstawą jest wiara w Jezusa Chrystusa Pana i Zbawiciela świata. Autorów poszczególnych nowotestamentowych ksiąg można uznać za swego rodzaju pośredników i interpretatorów duchowości apostołów i pierwotnych gmin chrześcijańskich.

Podstawą duchowego rozwoju chrześcijaństwa są słowa i czyny Jezusa Chrystusa przedstawione w Ewangeliach Synoptycznych. Wcielony Syn Boży rozpoczął swą publiczną działalność na ziemi właśnie od przepowiadania Królestwa Bożego, którego nadejście dokonało się we wcieleniu, czynach

i słowach Jezusa[1]. Pierwszoplanowy Chrystocentryczny charakter Dobrej Nowiny[2] jest elementem określającym duchowość także pozostałych ksiąg Nowego Testamentu. Każda z Ewangelii posiada specyficzne tylko sobie elementy. W Ewangelii Marka Jezus odkrywa swą tajemnicę przed uczniami, a wynikiem ich wiary jest podążanie za uniżonym i ukrzyżowanym Chrystusem. Łukasz zaakcentował szczególne znaczenie wcielenia Jezusa i jego misji dla ludzkiej historii zbawienia, której niezbędnym elementem, jako wyraz przebaczającej miłości Bożej, jest nawrócenie. Synoptyczne fragmenty o przepowiadaniu Królestwa w Ewangelii Łukasza wyjaśniają podstawy misji Boskiego Logosu – *Duch Pański nade mną, ponieważ mnie namaścił; posłał mnie abym głosił dobrą nowinę ubogim*... (Łk 4,18; Iza 61,1). Duchowość uczniów u Łukasza wyrasta z modlitwy w Duchu Świętym. Ewangelista Mateusz wskazuje zaś na wewnętrzne zaangażowanie uczniów Jezusa w wypełnianiu woli Ojca, zawierającej się w objawionej w Jezusie miłości.

W przypadku ewangelii synoptycznych na uwagę zasługuje pełna miłości synowska relacja między Jezusem a Bogiem Ojcem, do którego zwraca się On aklamacją *Abba Ojcze* (Mk 14,36; Rz 8,15; Gal 4,6). O ile zwrot Ojcze skierowany do Boga poświadczony jest w ST, to wyrażenie

---

[1] Por. tytuł części IV-tej Katechizmu Kościoła Prawosławnego – Nauczanie Jezusa Chrystusa znakiem Królestwa (*Bóg Żywy, Katechizm Kościoła Prawosławnego*, Opracowany przez zespół wiernych prawosławnych, red. Ks. H. Paprocki, Kraków 2001).

[2] FABRIS, R.: *Wprowadzenie,* [w:] Historia Duchowości. Duchowość Nowego Testamentu, T. II, red. R. Fabris, J. Maggioni, U. Vanni, E. Peretto, M. Laconi, G. Segalla, tł. K. Stopa*,* Kraków 2003, s. 12-13.

Abba w tym właśnie kontekście wskazuje na pełne miłości relacje rodzinne między synem a ojcem.

Błogosławieństwa (gr. maka,rioi) – znane jako część Kazania na Górze (Mt 5,1-12, Łk 6,20-23), uznawane są za dziesięć nowotestamentowych Przykazań. Prawo dane Mojżeszowi w Starym Testamencie miało ukierunkować ludzi ku nowemu światu - Królestwu Bożemu. Wcielony Syn Boży Jezus Chrystus nie przyszedł by znieść Prawo Mojżeszowe, lecz by je wypełnić. Przyszedł On by wezwać nas do nowej rzeczywistości i sprawiedliwości, jakim jest opisane w Błogosławieństwach Królestwo Boże. *Makaryzmy* wyraźnie wskazują, że Bóg pozwala dostąpić Królestwa ubogim, przebacza i przygarnia grzeszników, strapionym okazuje bezinteresowną miłość. *Lekarz* Jezus *nie przyszedł do ludzi zdrowych, lecz chorych* –niewolników swych grzechów, czy wyłączonych ze świętej wspólnoty. W tym wyraża się troska Boga o potrzebujących. Przedmiotem postawy człowieka powinna być postawa Chrystusa, uobecniona w poszczególnych błogosławieństwach. Zbawiciel wypowiadając „nowe przykazania" sam był ich przykładem; np. jego ubóstwo polegało na tajemnicy Wcielenia, narodzinach w żłobie; był przykładem miłosierdzia; posiadał czyste serce; głosił pokój wszystkim ludziom, cierpiał za sprawiedliwość. Wzory te powinny być podstawą stosunków społecznych w nowym Izraelu, dając fundament do prawidłowej duchowości całej wspólnoty.

W Ewangelii Jana doświadczenie uczniów i całej wspólnoty wyrasta z czynności[1] widzenia, słuchania, dotykania i poznania Jezusa, a więc bezpośredniego z Nim kontaktu. Na tym tle pokazane jest znaczenie wiary, która nie jest konsekwencją samego poznania historycznego Jezusa[2]. Wiara jest niezbędnym elementem do osiągnięcia tajemnic. Tylko przyjęcie wcielonego Syna Człowieczego pozwoli doświadczyć duchową tajemnicę Boga, ponieważ jak napisał Ewangelista Jan: *Boga nikt nigdy nie widział, tylko jednorodzony Syn, który jest w łonie Ojca* (J 1,18).

To właśnie czwarta Ewangelia najpełniej objawia trynitaryzm Ducha Świętego, jako Trzeciej Hipostazy Świętej Trójcy[3]. Ewangelista Jan nazywa Ducha Świętego – „wodą żywą" (J 7,38) i Pocieszycielem (gr. parakletem) (J 14,16; 15,26; 16,7), który pozostanie z uczniami i będzie w nich na zawsze (J 14,16). Do ukrzyżowania Jezus pocieszał, umacniał i nauczał apostołów, potem zaś tę funkcję przejął Duch Święty, którego działanie wzorowane jest na ziemskim życiu Jezusa. Podobnie jak świat nie przyjął Jezusa, nie może też przyjąć Ducha Świętego – ponieważ Go nie poznał (J 14,17). Historyczne objawienie Jezusa – ma analogię w objawieniu

[1] Poświadczać to może statystyka czasowników. Np. ὁράω w Ewangelii Jana występuje 31 razy (oraz 8 w Listach), zaś w Ewangelia Mateusza i Łukasza – 12i 14; θεαομαι w Ewangelii Jana występuje 6 (oraz 3 razy w Listach), zaś w Ewangeliach synoptycznych – 4 (Mt), 2 (Mk) i 3 (Łk). Czasownik ἀκούω w Ewangelii Jana występuje 58 razy (oraz 16 razy w Listach).

[2] Ktoś kto widział Jezusa, wcale nie musiał w Niego uwierzyć.

[3] W. Łoski, *Teologia dogmatyczna*, tłum. ks. H. Paprocki, Białystok 2000, s. 21.

Ducha Świętego w Kościele[1], który ma nauczyć wszystkiego (J 14,25) – czyli doprowadzić do poznania całej prawdy, którym jest życie wieczne definiowane przez ewangelistę Jana w sposób następujący – *To jest życie wieczne: aby znali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa* (J 17,3). Tajemnica polega więc na poznaniu Ojca w Synu.

Duchowość czwartej Ewangelii posiada potrójny wymiar – teocentryczny, chrystologiczny i pneumatologiczny. Właśnie ta księga uważana jest za najbardziej trynitarną Ewangelię. Już jej prolog jest podstawowym źródłem wiedzy o Trójcy Świętej. W pierwszym wersecie Ojciec nazwany jest Bogiem, Chrystus zaś Słowem. Tam też ukazana jest zachodząca między nimi relacja (J 1,1)[2], która dała podstawy całej trynitarnej teologii[3]. Posłany Duch Prawdy pochodzi od Ojca (J 15,26). Jest więc inny niż Ojciec, ale zjednoczony z nim dzięki pochodzeniu. Tak więc Syn i Duch Święty w Ewangelii Jana zostały ukazane jako dwie Osoby Boże posłane w świat. Syn Boży stał się człowiekiem, aby dać swym barciom Ducha[4]. Wcielony Logos miał zjednoczyć się z naszą naturą i ją odrodzić umożliwiając przebóstwienie, Pocieszyciel zaś

[1] Kościół jest nieustanną i wciąż trwającą Pięćdziesiątnicą (*Bóg Żywy, Katechizm Kościoła Prawosławnego*, s. 317).
[2] W cerkiewnosłowiańskich przekładach stabilne greckie wyrażenie πρὸς τὸν θεόν tłumaczone było jako **отъ бога**, **оу бога** lub dosłownie **къ богоу** (zob. J.Ostapczuk, *Cerkiewnosłowiański przekład liturgicznych perykop...*, s. 263).
[3] W. Łoski, *Teologia dogmatyczna*, s. 18.
[4] *Bóg Żywy, Katechizm Kościoła Prawosławnego*, s. 305.

ożywić naszą osobowość[1]. Cała prawosławna triadologia ma swe korzenie w Ewangelii.

Kościoły w Jerozolimie i Antiochii opisywane przez autora Dziejów Apostolskich – Ewangelistę Łukasza, czy scharakteryzowane przez apostoła Pawła wspólnoty, np. ta w Koryncie, która pozostawała w religijnym i kulturowym kontakcie ze środowiskiem greckim, zawsze posiadają elementy wspólne, wskazujące na ich jedność. Wierzą one w Jezusa jako Chrystusa (czyli *pomazańca*[2]) i Pana. Niniejszy element stanowi wyznacznik głęboko zakorzenionej duchowości nowych Kościołów, które powstały z nakazu Chrystusa – *Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, chrzcząc ich w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego* (Mt 28,19). Z powyższego wersetu wynika, że zadaniem Kościoła jest głoszenie Ewangelii wszelkiemu stworzeniu (Mk 16,15). Powstanie Kościołów to owoc działania Ducha Świętego, dzięki łasce którego wierni zostali włączeni do ciała Zmartwychwstałego Jezusa (Mt 26,61; Mk 14,58; J 2,21-22). W duchowości pierwotnych zgromadzeń przystępujący doń członkowie, dzięki mocy trzeciej Osoby Trójcy Świętej, są w stanie odkryć jedność eklezjalną, która wciąż jest wierna swej tradycji. To właśnie wiara w zmartwychwstałego Jezusa zrodziła życie pierwszego Kościoła w Jerozolimie. Jedyną świątynią, miejscem gdzie gromadzą się „prawdziwi czciciele Ojca" (J 4,23) jest ciało Zmartwychwstałego. Ciało Jezusa Chrystusa, które daje życie światu (J 6,33) to Kościół[3].

---

[1] W. Łoski, *Teologia dogmatyczna*, s. 22.

[2] Grecki rzeczownik ὁ Χριστος został utworzony od czasownika χρίω, który oznacza namaszczać.

[3] *Bóg Żywy, Katechizm Kościoła Prawosławnego*, s. 336.

Ap. Paweł swe doświadczenie duchowości opisał w listach. Jezus po chrystofanii pod Damaszkiem stał się nowym centrum, egzystencji ap. Pawła. Od tego momentu ap. Paweł został całkowicie podporządkowany Chrystusowi, powierzył siebie Bogu, który jak uważa „wybrał go już w łonie matki" (Gal 1,15-16). Wychowanie w wielowiekowej judaistycznej tradycji, głęboka wiara w Boga, praktyka modlitewna i szacunek dla Pisma Świętego (Fil 3,3-6; Dz.Ap. 22,3) otrzymały nowy kierunek. Szaweł, po osobistym wezwaniu go po imieniu przez Jezusa (Dz.Ap. 9,4) i mocy Ducha Świętego, całkowicie poświęcił się głoszeniu Ewangelii. Nie prześladował już Kościoła, czym zajmował się wcześniej. Jego osobista duchowość polegała na świadomej i całkowicie oddanej działalności dla dobra Ewangelii, ciężkiej pracy misyjnej, bycia swego rodzaju „pośrednikiem" między Chrystusem a poganami, którym głosił powierzoną mu Ewangelię. Miłość do Chrystusa skierowała go ku innym (2 Kor 5,14). W taki sposób apostoł Paweł stał się „naśladowcą Chrystusa" (1 Kor 11,1). Jego posługa wpisuje się w działanie, którego sprawcą jest Duch święty, dlatego też według Ducha musi być wypełniana. To był powód, iż pozwolił się on prowadzić mocy trzeciej Osoby Trójcy Świętej. Duchowość apostoła Pawła była życiem w ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Jezusie Chrystusie, ukazywała relacje między nim a Zbawicielem - *razem z Chrystusem zostałem przybity do Krzyża* (Gal 2,19); *Teraz już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus* (Gal 2,20). Uczestnictwo w ukrzyżowaniu Chrystusa jest też uczestnictwem w Jego zmartwychwstaniu.

Listy ap. Pawła poświadczają, że duchowość pierwszych Kościołów nie przeżywała jedynie wzlotów. W jej historii

znane są też dramatyczne chwile. Mogły być one wynikiem zetknięcia się bądź współistnienia doświadczenia chrześcijańskiego z żydowskim, lub ze światem pogańskim i kulturą hellenistyczną. Niebezpieczeństwo stanowił także - powrót do niewoli Prawa i Uczynków, „starych" tradycji, czy umiłowanie mądrości. Elementy te negatywnie oddziaływały na członków pierwszych wspólnot, powodując ich oddalenie od Boga.

Połączenie tych różnorodnych elementów groziło upadkiem nowych społeczności. Zachwianie powszechności eucharystii między chrześcijanami różnorodnego pochodzenia (żydowskiego i pogańskiego), umiłowanie własnej mądrości, powoływanie się na różnych apostołów, rywalizacja o dary Ducha Świętego – to wszystko groziło podziałem wspólnoty kościelnej, której głową jest Chrystus. Zagrożenie, stanowili także fałszywi nauczyciele. Przezwyciężenie wszelkich duchowych problemów apostoł Paweł widział w trwałej wierze w Jezusa Chrystusa, oraz postrzeganiu Kościoła, jako miejsca gdzie dokonuje się zbawienie. Bezwarunkowe podążanie za Chrystusem (1 List Piotra), który jest jedynym umożliwiającym zbawienie Arcykapłanem (List do Hebrajczyków) stanowi dodatkowy wyznacznik nowotestamentowej duchowości Pawła. Dlatego też apostoł pogan w swych pismach wielokrotnie zachęcał do doskonalenia się duchowego (np. 2 Kor 9,10; Ef 4,16; 1 Tm 3,13).

Mówiąc o duchowości pierwszych wspólnot chrześcijańskich można określić ją mianem duchowości chrystologicznej. Jej centralnym elementem jest wiara w zmartwychwstałego Jezusa, Zbawiciela i Pana; wiara w

jedynego Boga, objawionego w Chrystusie, władcy całego świata. Wspólnoty powstawały jako owoc śmierci i zmartwychwstania Jezusa oraz zesłanego na Kościół Ducha Świętego.

Zakończenie

Liturgiczna lektura Pisma Świętego Nowego Testamentu umożliwia nam sięgnięcie do istoty duchowości chrześcijańskiej[1]. Opisane tam słowa, czyny, działalność i osoba Jezusa Chrystusa stanowią objawienie najgłębszej tajemnicy Trójcy Świętej. Wcielone Słowo Boże to centrum nowotestamentowej duchowości.

Nowotestamentowa duchowość dotyczy także różnych aspektów, sposobów i form doświadczania przez człowieka relacji z Bogiem w Trójcy Jedynej (np. Mk 9,2-8, Łk 3,15-18; J 1,10-13). Wskazać można ponadto na relacje zachodzące między Jezusem – Chrystusem i Panem a Bogiem Ojcem i Duchem Świętym (J 1,1-2).

Posłanie jednorodzonego Syna, który ma zbawić świat, było przykładem bezgranicznej miłości Boga Stwórcy w Trójcy Jedynego do całego stworzenia; było przybliżeniem się Królestwa Niebios.

Duchowość Nowego Testamentu z dniem Pięćdziesiątnicy przybrała przede wszystkim znaczenie eklezjalne. Umożliwiła zbawienie wszystkich, którzy wierzą w Jezusa Chrystusa i pozostają w łączności z Cerkwią. Duch

[1] W. Johnston, *Mystical Theology. The science of Love*, New York 1995, s. 11-12.

Święty w gromadzącej się w imię Pańskie społeczności kontynuuje obecność i dzieło wcielonego (w określonym etapie ludzkiej historii) i zmartwychwstałego Jezusa. To właśnie Kościół, który stanowi ciało Chrystusa – w wymiarze społecznym – pozwala nam zachować z Nim jedność.

Nie możemy zapominać o trzech najważniejszych nowotestamentowych podstawach naszego życia duchowego: teocentrycznej, chrystologicznej i pneumatologicznej. Nasze życie, wypełnianie i realizacja codziennych obowiązków, zawsze powinno pozostawać w łączności z tym co boskie i duchowe. Rozwiązania naszych codziennych problemów powinniśmy szukać, podobnie jak pierwsi apostołowie – oddając się posłudze słowa i modlitwie (Dz. Ap. 6,4)[1].

[1] Chodziło o zaniedbywanie wdów hellenistów (zgrecyzowanych żydów).

„LEBO HLADNÝ SOM BOL, A DALI STE MI JESŤ; BOL SOM SMÄDNÝ, A DALI STE MI PIŤ; PRIŠIEL SOM AKO CUDZINEC[1], A PRIJALI STE MA; BOL SOM NAHÝ A ZAODELI STE MA“

... Mt 25, 25-36 (Biblická exegéza)

Alexander CAP

„*Tak každý dobrý strom rodí dobré ovocie, ale planý strom rodí zlé ovocie. Nemôže dobrý strom donášať zlé ovocie, ani planý strom donášať dobré ovocie. Každý strom, ktorý nerodí dobré ovocie, vytnú a hodia do ohňa. Tak teda po ovocí poznáte ich. Nie každý, kto mi hovorí: Pane, Pane! Vojde do kráľovstva nebeského, ale kto činí vôľu môjho Otca nebeského*“[2].

Ak sa zamyslíme nad vyššie uvedenými slovami Isusa Christa, ktoré zaznamenal evanjelista Matúš v 25. kapitole a to „v reči O poslednom súde“ a porovnáme to s ďalšími jeho citátmi zo siedmej kapitoly, v ktorej varuje „pred falošnými prorokmi“, núti nás to zamyslieť sa nad vlastným životom.

[1] Názorným príkladom plnenia prikázania o hlade, smäde a prijatí cudzincov bol starozákonný patriarcha Abrahám, ktorý sedel doma ako keby kohosi vzácneho očakával. Vďaka tomu sa mu podarilo prijať pocestných do svojho domu a pohostiť neočakávane Božích poslov – anjelov a podľa výkladu sv. Andreja Rubľova aj samotnú Sv. Trojicu (1Mjž 18, 1-3). Podobne konal aj jeho synovec Lot, ktorý do svojho domu prijal cudzincov (1Mjž 19, 1-3).

[2] Mt 7, 17-21.

Môžeme byť my sami, ktorí sa nachádzame v Christovej Cirkvi, „falošnými“[1] prorokmi? Určite áno a to vtedy, ak nešírime lásku[2] vôkol seba, tak aby to cítil aj človek, ktorý stojí neďaleko od nás. Veď aký je rozdiel medzi falošným prorokom a falošným kresťanom? Boh nechce od nás, aby sme boli falošní, aby sme sa na kresťanov „hrali“, ale aby sme nimi boli.

Skutky milosrdenstva by mali byť skutkami našej lásky[3] k blížnemu[4] a ako vraví vladyka Averkij,[5] sú to plody našej viery[6]. Ak sme ľudia, ktorí sa skutočne a vrúcne usilujú posilňovať svoju vieru a snažíme sa podľa toho aj žiť, mali by to pocítiť[7] aj ľudia okolo nás. Blažený Teofilakt,[8] biskup

---

[1] Na stránkach Evanjelií nachádzame veľa prípadov, keď vysokopostavení znalci zákona vyvoleného národa nesprávne chápali niektoré konkrétne prikázania, čo im samotný Christos často vytýkal.

[2] *„A čo by som ľudskými jazykmi hovoril, aj anjelskými, a lásky by som nemal, bol by som iba cvendžiacim kovom a zvučiacim zvonom*“ (1Kor 13, 1)

[3] *„Podľa toho poznajú všetci, že ste moji učeníci, keď sa budete vzájomne milovať“*. (Jn 13, 35)

[4] Blížny je každý človek, ktorý sa nachádza v našej blízkosti a potrebuje pomoc. Na to dal odpoveď Christos v podobenstve o milosrdnom samaritánovi. Pozri (Lk 10, 29-37).

[5] Pozri: АВЕРКИЙ, А., *Четвероевангелие*. Москва 2003, s. 278.

[6] *„Tak aj viera, ak nemá skutkov, je sama osebe mŕtva“*. (Jak 2, 17)

[7] Christos v rozhovore so zákonníkom, ktorý jasne definoval najdôležitejšie prikázania milovať Boha a blížneho, (Pozri Lk 10, 27) ale nevedel, kto je jeho blížny. Zväčša pre Židov bol blížny iba Žid t.j. člen vyvoleného národa. V príklade o milosrdnom Samaritánovi si však kňaz i levita nenašli čas pomôcť zranenému človeku, pretože mali čosi dôležitejšie a to pravdepodobne službu v Jeruzalemskom chráme.

[8] Pozri TEOFILAKT, O., *Tumačene svetog evanđelija od Mateja*. Dečani 1996, s. 255. Porovnaj: ФЕОФИЛАКТ, Б., *Благовестник*. С. Петербург 1900, s. 151.

bulharský,[1] poukazuje na to, že Boh na poslednom súde predtým, než nás odsúdi, dôkladne preskúma z akých dôvodov[2] sme konali skutky. Christos sám prežil svoj pozemský život v chudobe[3], preto veľmi dobre vie, ako dobre mu padlo, keď mu napr. samaritánka[4] podala pohár vody. Boh je milosrdný k nám nedokonalým ľuďom, preto aj my hriešni a slabí ľudia máme byť milosrdní k sebe navzájom a pomáhať si.

Svätý Gregor Dvojeslov,[5] papež rímsky,[6] hovorí, aby sme boli pripravení otvoriť Christovi bránu. Horiace lampy, ktoré držíme v rukách, to sú vlastne dobré skutky, ktorými akoby svetlom osvetľujeme v „tme“ našich blížnych. Preto evanjelista Matúš[7] hovorí: *„Tak svieť vaše svetlo pred ľuďmi, aby videli vaše dobré skutky a velebili vášho Otca, ktorý je v nebesiach“*. Týmito slovami začína diakon každú liturgiu, ktorú slúži biskup.

---

[1] Ochridský

[2] Či sme to robili kvôli tomu, aby nás iní chválili, alebo preto, že sme v núdznom človeku videli Christa a chceli sme mu od srdca pomôcť. Ak nevidíme v blížnom a núdznom človeku Christa, musíme si uvedomiť, že je to preto, že zatiaľ máme ešte neočistené srdce. Slová :„*Blahoslovení čistého srdca, lebo oni Boha uvidia“* (Mt 5, 8) jasne svedčia o tomto fakte. Nie je možné ak dostatočne očistíme v slzách a pokáním svoje srdce, aby sme neuvideli v blížnom Boha.

[3] Profesor A. Lopuchin poukazuje na to, že Christos sa nehanbil za to, že bol chudobný, preto dokázal lepšie cítiť s chudobnými a úbohými. Pozri: ЛОПУХИН, А., Толковая Библия. Т 3., Петербург 1904-1907, s. 393.

[4] Jn 4, 7.

[5] Pozri: ГРИГОРИЙ, Д., *Беседы на Евангелия*. Москва 2009, s. 101.

[6] Zomrel r.604

[7] Mt 5, 16.

Svätý Ján Zlatoústy[1] poukazuje na to, aké ľahké sú Božie prikázania: „Nehovorí, prečo ste ma z väznice neoslobodili, ani prečo ste ma chorého nezdvihli z nemocničného lôžka, ale prečo ste ma iba nenavštívili. Od nás chce iba to, čo môžeme podľa našich síl urobiť, nežiada od nás nemožné alebo to čo je nad naše sily. Keď príde na konci sveta vo svojej sláve povie pred celým svetom, že sme ho navštívili, aby nás odmenil a tak nám prejavil česť pred všetkými“. Metropolita Filaret[2] hovorí: „Ak spomínaš na Christa a s takou myšlienkou dávaš blížnemu kúsok chleba, On ti za to ako odmenu dáva právo na Jeho Kráľovstvo. Ak oblečieš nahého obyčajným odevom, milosť Božia ťa obdaruje odevom pravdy. Ideš v ústrety pocestnému cudzincovi, alebo navštíviš väzňa či chorého, takto vlastne kráčaš na pravú stranu prichádzajúceho v sláve Christa Sudcu.“ Práve pri výklade hore uvedených veršov[3] sv. Ján Zlatoústy[4] hovorí, že tí, čo Christa počúvajú a zároveň aj konajú podľa toho, sa dostanú na poslednom súde na Jeho pravú stranu a budú spasení.

Christos počas svojho pozemského života zažil hlad a smäd určite aj vo svojej chudobnej rodine a neskôr aj na púšti,[5] keď sa 40 dní pripravoval na svoje verejné vystúpenie. Ako cudzinca a neznámeho „učiteľa z Nazaretu“ Ho mnohí neprijali,[6] dokonca ani duchovní vodcovia Izraelského národa, čo bola ozaj veľká tragédia. Polonahý bol v Betlehémskej jaskyni, pri bičovaní a ceste na Golgotu, ale aj na kríži. Vo väzení tesne pred popravou Ho nikto nenavštívil, aby s Ním

[1] Sv. Ján Zlatoústy In: Святое Евангелие с толкованием Святых Отцов, Москва 2000, c. 505.
[2] Tamže, s. 506.
[3] Mt 25, 35-36.
[4] ЗЛАТОУСТ, И., *Толкование на святого Матфея Евангелиста,* Т. 2., Москва 1993, s. 792.
[5] Mt 4, 1-2
[6] Mt 8, 34; Lk 9, 53.

aspoň prejavil svoju spolupatričnosť, pretože všetci apoštoli sa obávali o svoj život. Jediné, čo nezažil, bola choroba, ale za to mnohým ľuďom, ktorí sa k Nemu s prosbou a vierou obracali z nej pomohol.

Preto Christos[1] vo svojej reči o poslednom súde nielen zadal otázku, ale aj ňu odpovedal: *„Čokoľvek ste urobili jednému z týchto mojich najmenších bratov, mne ste urobili.“*

Použitá literatúra:

АВЕРКИЙ, А.: *Четвероевангелие*. Москва 2003.

BIBLIA – Písmo Sväté Starej a Novej Zmluvy. Vydala Slovenská Evanjelická Cirkev A.V. v ČSSR 1990.

БОГОЛЮБОВ, А.: *Сын Человический*. Bruxelles 1976.

ФАРРАР, Ф.: *Жизнь Иисуса Христа*. С. Петербург 1890.

ФЕОФИЛАКТ, Б.: *Благовестник.* С. Петербург 1900.

ГЛАДКОВ, Б.: *Толкование Евангелия.* С. Петербург 1913.

ГРИГОРИЙ, Д.: *Беседы на Евангелия*. Москва 2009. ISBN 978-5-7789-0236-0.

HANGONI, T.: Náčrt metód sociálnej práce so zadlženými. In: *Pravoslávny teologický zborník,* Prešov 2009, ISBN 978-80-8068-999-5.

HARRINGTON, D.: *Evangelium podle Matouše*. Kostelní Vydří 2003. ISBN 80-7192-423-7.

HERIBAN, J.: *Sväté Písmo Starého a Nového Zákona*. Trnava 1996. ISBN 0-86516-335-9.

КАССИАН, Б.: *Евангелие от Луки*. Париж 2004. ISBN 966-7936-31-7.

ЛОПУХИН, А.: *Толковая Библия. Т 3*. Петербург 1904-1907.

РОТÚČEK, J.: *Biblická konkordancia.* Bratislava 1985.

[1] Mt 25, 40.

PRUŽINSKÝ, Š.: *Evanjelium podľa Jána*. Prešov 2007. ISBN 978-80-8068-732-8.
PRUŽINSKÝ, Š.: *Evanjelium podľa Lukáša*. Prešov 2006. ISBN 80-8068-474-X.
СИРИН, Е.: *Толкование на Четвероевангелие*. Москва 2008. ISBN 5-7877-0003-1.
Святое Евангелие с толкованием Святых Отцов. Москва 2000. ISBN 5-7877-0032-5.
СТРИДОНСКИЙ, И.: *Толкование Евангелия*. Минск 2008. ISBN 978-985-6171-89-8.
TEOFILAKT, O.: *Tumačene svetog evanđelija od Mateja*. Dečani 1996.
ВЕНИАМИН, П.: *Священная библейская история. ч. 1- 2*. Санкт- Петербург 2004. ISBN 5-7444-1167-4.
ЗЛАТОУСТ, И.: *Толкование на святого Матфея Евангелиста. Т. 2*. Москва 1993. ISBN 5-87301-071-4.
ЗАТВОРНИК, Ф.: *Евангельская история*. Москва 1997. ISBN 5-7533-0051-0.

NÁČRT VÝZNAMOV CHARITATÍVNA A SOCIÁLNA SLUŽBA

Jozef VOROBEL

Na Pravoslávnej bohosloveckej fakulte Prešovskej univerzity v Prešove sa už niekoľko rokov vyučuje študijný odbor sociálna práca v študijnom programe charitatívna a sociálna služba. Podľa zamerania Katedry kresťanskej antropológie a sociálnej práce, na ktorej je možnosť tento študijný program absolvovať, skúma otázky sociálnej práce najmä z kresťanského učenia. Charitatívna a sociálna služba ako taká vychádza z potrieb spoločnosti na základe kresťanských východísk. Tie zvýrazňujú prístupy k ľuďom, tým potrebným a tým núdznym, pre ktorých je táto sociálna práca zameraná. Zo strany tých, ktorí takéto služby poskytujú sa vyžaduje pochopenie sociálnych problémov a kresťanská láska.

Slovo *charita* (z latinčiny)[1] je veľmi často používané v kresťanskej službe blízkym. Význam slova charita je chápaný ako prejav veľkej lásky, ktorá existuje medzi Bohom a človekom a taktiež medzi človekom a človekom. Pojem

[1] caritas – vážnosť láska, úcta, láska k blížnemu (ŠPAŇÁR, J. – Jozef HRABOVSKÝ, J.: *Latinsko – slovenský a slovensko – latinský slovník*. Bratislava 1970, s. 90.)

charita sa využíva na pomenovanie organizovanej starostlivosti o ľudí, ktorí sa nachádzajú v sociálnej situácii.[1]

Kresťanské učenie formulovalo pomoc blížnemu ako cnosť. Táto vlastnosť bola všeobecne prijatá ako pravidlo správania, ktorými jedinec môže dosiahnuť spasenie a večnú blaženosť. Sociálna starostlivosť sa rozvíjala predovšetkým na základe kresťanských sociálnych učení.[2]

V minulosti išlo najmä o almužny alebo o bezplatnú starostlivosť o chudobných, chorých a podobne. Takáto činnosť sa poskytovala hlavne rehoľnými rádmi. Charitatívnu činnosť môžme chápať ako sociálnu starostlivosť, ktorá zabezpečuje minimálne životné podmienky jednotlivca. V cirkevnom význame ide o rôzne hmotné i duchovné činnosti, ako napríklad tíšenie bolesti, starostlivosť o telesne či duševne postihnutých.[3] „Cieľom charity je poskytnúť človeku aspoň minimum potrebné v jeho fyzickom a duševnom strádaní.“[4]

Charita znamená kresťanskú lásku k blížnemu. Táto sa prejavuje pomocou, ktorá je poskytovaná ľuďom v núdzi. Katolícka cirkev označuje týmto slovom svoju inštitúciu, ktorá poskytuje sociálnu starostlivosť. Slovné spojenie charitatívna organizácia sa taktiež používa ako synonymum pre dobročinnú organizáciu.[5]

---

[1] Pozri GERKA, M.: *Sociálna služba v Cirkvi Soľ zeme*. Prešov 2007, s. 33.
[2] Pozri TOKÁROVÁ, A. a kol.: *Sociálna práca*. Prešov 2007, s. 92.
[3] Pozri *Velký sociologický slovník*. Red. KLENER, P. a kol. Praha 1996, s. 401.
[4] JANDOUREK, J.: *Sociologický slovník*. Praha 2001, s. 101.
[5] Pozri MATOUŠEK, O.: *Slovník sociální práce*. Praha 2003, s. 80.

Príbeh o milosrdnom Samaritánovi je príkladom a modelom charitatívnej činnosti. Popisuje postupnosť krokov, ktorými sa vyznačuje účinná pomoc. Samaritán poskytol nevyhnutnú pomoc, dopravil postihnutého do zariadenia, kde sa jeho stav mohol stabilizovať, venoval peniaze a vrátil sa na kontrolu.[1]

Význam slova sociálny, podľa Krátkeho slovníka slovenského jazyka, je chápaný v troch významoch. Prvý význam tohto slova je spoločenský. Druhý význam súvisí so zmenou spoločenských pomerov. A tretí sa týka celého radu možností, spôsobov, opatrení zabezpečenia jednotlivca v spoločnosti. Napríklad súbor postupov prostredníctvom hmotnej núdze, ak príjmy nedosahujú životné minimum.[2]

Sociálne služby sú všetky služby, či už v kratšom alebo dlhšom období, poskytované tým, ktorí takúto službu potrebujú. Cieľom týchto služieb je hlavne zvyšovanie kvality života klienta. Sociálne služby sa rozlišujú medzi službami pre klientov a administratívnymi službami. Toto delenie sa využíva na podporu zmeny tradičného chápania sociálnej práce. Tá je chápaná predovšetkým buď ako rozdeľovanie sociálnych dávok alebo ako postupy v náhradnej rodinnej starostlivosti. Sociálna práca by mala byť vnímaná v spoločnosti predovšetkým ako priama práca s klientmi, s rodinami alebo s komunitami.[3]

---

[1] Pozri MATOUŠEK, O. a kol.: *Základy sociální práce*. Praha 2001, s. 37.

[2] Pozri KAČALA, J. – Mária PISÁRČIKOVÁ, M. – POVAŽAJ, M. a kol.: *Krátky slovník slovenského jazyka*. Bratislava 2003, 683 s.

[3] Pozri MATOUŠEK, O.: *Slovník sociální práce*. Praha 2003, s. 214.

Sociálne služby sú poskytované spoločensky znevýhodneným ľuďom. Zlepšujú kvalitu života klientov a snažia sa ich začleňovať do spoločnosti. Taktiež chránia spoločnosť pred rizikami, ktoré títo ľudia predstavujú. Sociálne služby zohľadňujú klienta, ktorý využíva tieto služby, rodinu alebo komunitu, prípadne záujmy širšieho spoločenstva.[1]

Na začiatku 90 rokov minulého storočia bola sociálna starostlivosť v Československu charakterizovaná nie veľmi rozmanitou formou sociálnych služieb. Vychádzalo to z predpokladu, že sociálna starostlivosť bola prevádzaná štátnymi orgánmi, ktoré boli centrálne riadené. Sociálna starostlivosť, sociálne služby sa financovali najmä zo štátneho rozpočtu. Vzhľadom k tomuto monopolnému postaveniu štátu nebola umožnená konkurencia v tejto sociálnej oblasti.[2]

Proces decentralizácie sociálnych služieb do pôsobnosti samospráv bol výrazne posilnený na Slovensku v roku 2008 zákonom o sociálnych službách (účinný od 1. januára 2009). Tento zákon definuje sociálnu službu ako odbornú, obslužnú alebo ďalšiu činnosť (môže byť aj súbor týchto činností). Tieto sú zamerané na prevenciu vzniku, riešenie alebo zmiernenie nepriaznivej sociálnej situácie. Ďalej tieto činnosti zachovávajú, obnovujú alebo rozvíjajú schopnosti fyzickej osoby. Podporujú jej začlenenia do spoločnosti. Zabezpečujú nevyhnutné podmienky na uspokojovanie základných

[1] Pozri MATOUŠEK, O. a kol.: *Sociální služby*. Praha 2007, s. 9.
[2] Pozri NOVOTNÁ, V. – SCHIMMERLINGOVÁ, V.: *Sociální práce její vývoj a metodické postupy*. Praha 1992, s. 16.

životných potrieb. Riešia krízovú sociálnu situáciu a prevenciu sociálneho vylúčenia.[1]

Pre porovnanie si môžeme priblížiť definovanie sociálnej služby podľa českého zákona o sociálnych službách platného od roku 2006. Tento zákon upravuje podmienky poskytovania pomoci a podpory fyzickým osobám v nepriaznivej sociálnej situácii prostredníctvom sociálnych služieb. Poskytuje príspevky na starostlivosť. Upravuje podmienky pre vydanie oprávnenia, aby bolo možné poskytovať sociálne služby. Charakterizuje výkon verejnej správy v oblasti sociálnych služieb atď.[2] Sociálna služba je definovaná podľa tohto zákona ako „činnosť alebo súbor činností, ktoré zaisťujú pomoc a podporu osobám za účelom sociálneho začlenenia alebo prevencie sociálneho vylúčenia.“[3] Môžeme si všimnúť, že oba zákony využívajú podobnú terminológiu. Ako napríklad *nepriaznivá sociálna situácia*,[4] sociálne začlenenie (sociálna inklúzia) a sociálne vylúčenie (sociálna exlúzia).

Na záver tohto príspevku si môžeme priblížiť rozdelenie, tých ktorí vykonávajú sociálnu službu sociálnou prácou. Zaujímavé delenie nám poskytuje Libor Musil na tri typy

[1] § 2, 1, Zákon č. 448/2008 Z. z. o sociálnych službách a o zmene a doplnení zákona č. 455/1991 Zb. o živnostenskom podnikaní (živnostenský zákon) v znení neskorších predpisov

[2] § 1, Zákon č. 108/2006 Sb. o sociálních službách

[3] § 3, a, Zákon č. 108/2006 Sb. o sociálních službách

[4] *Nepriaznivá sociálna situácia* znamená ohrozenie fyzickej osoby sociálnym vylúčením alebo obmedzenie jej schopnosti sa spoločensky začleniť a samostatne riešiť svoje problémy napríklad z dôvodu zabezpečenia nevyhnutných podmienok na uspokojovanie základných životných potrieb, pre svoje životné návyky, ťažkého zdravotného postihnutia, dovŕšenia dôchodkového veku atď. (§ 2, 2, Zákon č. 448/2008 Z. z.)

vnímania sociálnej práce v spoločnosti. Prvý typ je administratívny sociálny pracovník. Ide o príklad úradníka v štátnej správe, kde je dopredu určený a daný postup práce s klientom. Druhý typ je profesionálny, ktorý je špecialista a pôsobí napríklad v školstve. Tretí typ je *filantropický*[1] sociálny pracovník, ktorý využíva pre svoju prácu ľudský vzťah, empatický prístup a pôsobí v sociálnych službách.[2]

Cieľom tohto príspevku je poskytnúť náčrt charakteristík charitatívnej a sociálnej služby predovšetkým zo slovenského a českého prostredia. Samozrejme, že nie je úplný. Týmto načrtnutým prehľadom sa otvára priestor pre ďalšie možnosti rozvíjania poznatkov a názorov v tejto oblasti.

Použitá literatúra:

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

JANDOUREK, Jan.: *Sociologický slovník*. Praha 2001. ISBN 80-7178-535-0.

[1] *Filantropia*, grécky termín *filantropos* znamená lásku k človeku. Pojem filantropia je svojím významom širšia ako charita a diakonia, ktoré sú prejavom filantropickej činnosti. Vo svetskej činnosti je filantropia chápaná ako súbor činností v prospech ľudí v núdzi. (GERKA, M.: *Sociálna služba v Cirkvi Soľ zeme*. Prešov 2007, s. 34.)

[2] Pozri MUSIL, L.: Různorodost pojetí, nejasná nabídka a kontrola výkonu „sociální práce". In: *Sociální práce/Sociálna práca 2/2008*. Brno 2008, s. 64 – 71.

KAČALA, J. – Mária PISÁRČIKOVÁ, M. – POVAŽAJ, M. a kol.: *Krátky slovník slovenského jazyka*. Bratislava 2003. ISBN 80-224-0750-X .

MATOUŠEK, O. a kol.: *Základy sociální práce*. Praha 2001. ISBN 80-7178-473-7.

MATOUŠEK, O.: *Slovník sociální práce*. Praha 2003. ISBN 80-7178-549-0.

MATOUŠEK, O. a kol.: *Sociální služby*. Praha 2007. ISBN 978-80-7367-310-9.

MUSIL, L.: Různorodost pojetí, nejasná nabídka a kontrola výkonu „sociální práce*"*. In: *Sociální práce/Sociálna práca 2/2008* Brno, AVSP 2008, s. 60 – 79. ISSN 1213-6204.

NOVOTNÁ, V. – SCHIMMERLINGOVÁ, V.: *Sociální práce její vývoj a metodické postupy*. Praha 1992.

ŠPAŇÁR, J. – Jozef HRABOVSKÝ, J.: *Latinsko – slovenský a slovensko – latinský slovník*. Bratislava 1970.

TOKÁROVÁ, A. a kol.: *Sociálna práca*. Prešov 2007. ISBN 978-80-969419-8-8.

Velký sociologický slovník. Red. KLENER, P. a kol. Praha 1996. ISBN 80-7184-3111-3.

Zákon č. 108/2006 Sb. o sociálních službách

Zákon č. 448/2008 Z. z. o sociálnych službách a o zmene a doplnení zákona č. 455/1991 Zb. o živnostenskom podnikaní (živnostenský zákon) v znení neskorších predpisov

DUCHOVNÝ ŽIVOT A DNEŠNÁ SPOLOČNOSŤ

Miroslav ŽUPINA

Dnešná spoločnosť je charakteristická svojou antropocentrickosťou, čo má za následok, že človek sa rozplýva a unáša v eufórii pohľadu na seba samého a glorifikácie vlastných síl a schopností. Človek tretieho tisícročia, „hyperčlovek" – mýtus, ktorý tak fascinuje súčasného človeka – však nevyhnutne konštatuje, že on sám je tým najproblematickejším tvorom, ktorý je obnažený, zruinovaný, odcudzený, zúfalý, bez zmyslu a budúcnosti.[1] Nie je preto prekvapujúce a neočakávané, že súčasné problémy sa človeku nedarí riešiť, skôr naopak, že problémy sa nielen prehlbujú a znásobujú, ale často smerujú aj do bezvýchodiskovej situácie. Kde hľadať príčinu tohto fenoménu, ktorý zreteľne svedčí o zlyhaní a neschopnosti súčasného človeka vyriešiť aktuálne spoločenské, sociálne, ekonomické, ekologické, či etické alebo bioetické problémy?

Pri hľadaní odpovede sa najprv bližšie pozrime na historický kontext skúmanej problematiky, ktorý poukáže na veľmi dôležitú skutočnosť vývoja teologického myslenia v oblasti etiky (morálnej teológie). V novšej nepravoslávnej teológii bola etika rozdelená do troch oblastí, ktoré sa postupne osamostatnili a stratili svoju súdržnosť i vzájomnú spojitosť. Týmito oblasťami sú: osobná (individuálna) etika, sociálna etika a duchovnosť. Táto neprirodzená parcelácia

[1] Pozri ΚΑΡΔΑΜΑΚΗΣ, Μ.: *Ορθόδοξη πνευματικότητα.* Ν. Σμύρνη 1993, s. 39.

etiky je cudzia pravoslávnej tradícii a v súčasnosti je neraz odmietaná a kritizovaná aj samotnými rímskokatolíckymi i protestantskými teológmi.1 Avšak v minulosti, kedy sa na Západe spustila vlna sekularizácie teológie, došlo k odtrhnutiu etiky od duchovného života. Svojvoľná možnosť výberu, ktorá bola uplatňovaná spoločne so scholastikou, odtrhla etiku od duchovného života a doviedla ju až k právnickému chápaniu. Takýmto spôsobom duchovný život stratil svoje „telo" a zmenil sa na abstraktný pojem. Zároveň metodológia prírodných vied, ktorá mala deštrukčné dôsledky pre všetky náuky vrátane teológie, v značnej miere ovplyvnila kresťanskú etiku, ako aj chápanie duchovného života, ktoré tak bolo odsunuté na okraj spoločenského života.[2]

Avšak podľa pravoslávnej teológie etický a spoločenský život človeka nemôže existovať nezávisle od duchovného života.[3] V podstate neexistuje taký problém, ktorý nemá svoju príčinu a následne aj riešenie v duchovnej rovine života človeka. Platí, že samotné zlo, ktoré trápi ľudí a vyvoláva spoločenské a rôzne iné problémy, nemá svoj pôvod vo veciach, ale v osobách, ktoré disponujú slobodnou vôľou. „Osoby vo vzťahu k zlu nemusia byť nevyhnutne aktívne, nemusia zlo vytvárať, ale zlu môžu napomáhať aj svojou pasivitou a nezáujmom o dobro. Preto aj čelenie zlu sa v podstate uskutočňuje len v rovine osôb. Spoločenské problémy sú vždy odvodzované a pochádzajú z etických a duchovných proble-

[1] Pozri napríklad FURGER, F.: *Christliche Ethik im Spannungsfeld von Individuum, Gruppe und Gesellschaft.* In: Theologische Berichte, č. 14. Zürich 1985.

[2] Pozri ŽUPINA, M.: *Kresťanská etika a jej miesto v systematickej teológii.* Prešov 2003, s. 95-96.

[3] Pozri ΜΑΝΤΖΑΡΙΔΗ, Γ.: *Εισαγωγή στην Ηθική. Η Ηθική στήν κρίση του παρόντος και την πρόκληση του μέλλοντος.* Θεσσαλονίκη 1995, s. 48-49.

mov.“[1] Z uvedeného vyplýva, že pravoslávna teológia nikdy nemôže prijať a stotožniť sa s teóriou delenia problémov, napríklad na spoločenské, ekonomické, sociálne, etické, bioetické, či ekologické a pod., pretože všetky problémy majú jedného spoločného menovateľa, ktorým je duchovný život človeka.

Z tohto dôvodu hľadať hlavné príčiny neúspechu človeka pri riešení súčasných problémov bez sústredenosti na jeho duchovný život je jednoducho neakceptovateľné a nikam nevedie. Dá sa veľmi zjednodušene povedať, že dnešný človek rieši všetko možné, len nie príčinu problémov. Zaoberá sa mnohými vecami a záležitosťami, ktoré sú mnohé vážne (napr. morálny úpadok človeka, bioetické problémy, sociálna nerovnosť a nespravodlivosť, globálne otepľovanie a pod.), ale aj mnohé absolútne nepodstatné a úplne zbytočné (napr. kozmický program, otázky zbrojenia, politiky, reklamy, módy a pod.). Čo však celé ľudské snaženie spája, je prehliadanie a ignorovanie vážnosti a dôležitosti duchovného života človeka.

Skutočný duchovný život je vo svojej podstate otázkou správneho učenia o človeku, teda antropologickou problematikou a zjednodušene povedané, bez autentickosti človeka nemôže existovať ani jeho autentický duchovný život. Ak má pravoslávny duchovný život priniesť plody a byť človeku prospešný a osožný, musí vychádzať z veľmi presného a správneho učenia, ktoré sa týka človeka a jeho života. Je to veľmi dôležité, pretože len v zornom uhle duchovného života je možné hľadať odpovede na problémy samotného človeka. Jedna z najdôležitejších úloh pravoslávneho duchovného života v súčasnom svete spočíva v zápase o zachovanie a udržanie kresťanskej identity človeka, o obranu a ochranu autentického človeka. Pravoslávny duchovný život tak, ako je vždy ponúkaný a prezentovaný, je v podstate svedectvom

[1] ŽUPINA, M.: *Kresťanská etika v dnešnej a zajtrajšej spoločnosti.* Prešov 2005, s. 40.

kresťanskej istoty a presvedčenia, že človek bol učinený podľa Božieho obrazu a podoby s jasným zámerom a cieľom – aby bol zbožštený, teda stal sa „bohom" podľa blahodate. Pravoslávny duchovný život, kde teológia a antropológia sú tesne spojené, sa nevyčerpáva len v rovine nastolenia problematiky a riešenia otvorených otázok, ale priamo človeku pomáha pri uvedomovaní si jedinečnosti svojej dôstojnosti a skutočnej veľkosti. Stavia človeka do pozície nového zjavenia v Christu, pretože Christos ako Bohočlovek pozdvihol padlého človeka a vyniesol k trónu Trojjediného Boha. Skutočná ľudská dôstojnosť nachádza svoju veľkoleposť v spoluúčasti človeka na Božom živote, to znamená v zbožštení, čo predstavuje jeho jediný zmysel existencie.[1]

Pravoslávny duchovný život sa prejavuje ako dynamický pohyb étosu autentického života i celého stvorenia v Božej blahodati. Predstavuje hlbokú a bohatú skúsenosť života v mnohých smeroch, ktoré koncentrujú a zjednocujú ľudskú skúsenosť v tom, čo charakterizuje étos človeka, ktorý asketickým úsilím pevne a rozhodne smeruje k svätosti a zbožšteniu. Prvoradý význam duchovného života ostáva stále nemeniteľný a nie je možné substituovať ho ničím iným, to znamená formy a prejavy duchovného života nesmú byť nadradené vernosti dogmatickej pravde a tradícii, či skúsenosti života v Cirkvi. Povedané inými slovami, forma a prejav duchovného života musia jednoznačne stáť na pevnom biblickom a svätootcovskom základe viery formulovanej v dogmatickom učení Cirkvi a potvrdenej jej tradíciou i skúsenosťou svätých.[2]

O pravoslávnom duchovnom živote platí, že je vo veľmi úzkom vzťahu a spojení s askézou a samotný duchovný život je v podstate dielom a skúsenosťou askézy. Veľmi hlboké prežívanie duchovného života mnohými askétami, pustovníkmi, mníchmi a taktiež mnohými obyčajnými ľuďmi viedlo ku

[1] Pozri ZOZUĽAK, J.: *Vplyv unionizmu na odklon od svätootcovskej tradície a návrat k štúdiu diel svätých Otcov.* Prešov 2000, s. 45-49.
[2] Pozri ΚΑΡΔΑΜΑΚΗΣ, M.: *cit. dielo,* s. 23-24.

konštatovaniu, že takýto intenzívny duchovný život dostal pomenovanie živej a praktickej teológie a antropológie púšte. V tomto smere je obzvlášť príznačné, že človek v hľadaní pevných bodov duchovného života, ktoré sa týkajú antropologických otázok, našiel potrebu sebapoznávania, uvedomenia si vlastnej slabosti a hriešneho stavu. Táto skúsenosť asketického úsilia kladie potrebu sebapoznávania na úroveň základnej a nevyhnutnej podmienky duchovného života a považuje ju za prvopočiatok duchovného zdokonaľovania sa.

Asketický prvok duchovného života nie je príznačný len pre mníšsky a pustovnícky spôsob života, ale dá sa povedať, že celé kresťanstvo má byť asketické a život každého kresťana má byť asketický.[1] Pravoslávny duchovný život je syntézou asketickej a mystickej skúsenosti alebo spolupráce blahodate a slobody. Pravoslávna tradícia neoddeľuje duchovný život od mystickej skúsenosti a askézu od blahodate, naopak, považuje to za dôsledok a prejav empirického spojenia človeka s Bohom. Základným prvkom autentickej mystickej skúsenosti je živé osobné spoločenstvo medzi Bohom a človekom, ktoré je vybudované na pevných základoch dogmy a viery. Pravoslávne chápanie mystickej skúsenosti nepredstavuje psychologický alebo moralizujúci fenomén, ktorý vychádza z individualizmu človeka. Táto skúsenosť musí byť pevne spojená so všeobecnou duchovnou skúsenosťou Cirkvi.

Cieľom duchovného života nemôže byť len osobná snaha či spoločenská aktivita za účelom zvyšovania kvality ľudského života. Bez cieľa, ktorý sa nachádza v rovine eschatologickej perspektívy človeka, každé vylepšenie alebo zdokonalenie podmienok ľudského života zostáva iba povrchnou „estetickou“ úpravou bez vplyvu a dopadu na podstatu problému. Ak má duchovný život priniesť svoje ovocie, potom

[1] Pozri ŠAK, Š.: *Nipsis – metóda duchovného života Pravoslávnej cirkvi I.* In: Pravoslávny teologický zborník, č. XXVIII/13. Prešov 2005, s. 67-69.

skutočným zámerom človeka musí byť jeho koncentrácia a sústredenie sa na tie najdôležitejšie otázky a problémy.[1] Práve bezvýchodiskovosť a zároveň neschopnosť súčasného človeka, jeho beznádej a zároveň odmietanie východiska predstavujú tie faktory, ktoré veľmi zreteľne poukazujú na hĺbku a šírku jeho pádu. Cesta späť je možná a reálna. Túto cestu človeku ponúka Cirkev už viac ako dvetisíc rokov – cestu návratu k Stvoriteľovi, cestu pokánia.[2] Len vo vnútri dynamickosti cirkevnej tradície môže dochádzať k zmene človeka a jeho spôsobu života, navyše len v Cirkvi môže človek nájsť svoju stratenú dôstojnosť a smerovať k cieľu, pretože Christos a Cirkev sú jedinými „odpoveďami" na všetky otázky človeka.

Všetky existujúce problémy sú problémami ľudskej prirodzenosti, ktorá sa nachádza v padlom stave, je narušená a rozpoltená. Pád človeka a jeho dôsledky sa nepremietli len do osobného duchovného stavu človeka a jeho vzťahu k Bohu, ale majú priame konzekvencie v ďalších rovinách. Človek svojím hriechom narušil na jednej strane spoločenský rozmer ľudského života, a na druhej strane sa zmenil jeho vzťah k prírodnému prostrediu. Pretože medzi vnútorným duchovným životom človeka a jeho vonkajšou aktivitou existuje organická jednota, aj jeho hriešny a padlý duchovný stav zanecháva priame dôsledky na vonkajšom prejave života, čo sa odráža práve v spoločenskej rovine a vzťahu k stvoreniu. Povedané inými slovami, vzťahy, ktoré človek vytvára so spoločenským a prírodným prostredím, sú ovplyvňované jeho vertikálnym vzťahom k Bohu. „Keď je tento vertikálny vzťah narušený, odráža sa to aj v horizontálnych vzťahoch človeka k sebe samému, svojmu blížnemu a stvorenstvu, čo má za následok,

[1] Pozri ZOZUĽAK, J.: *Ortodoxia a ortopraxia*. Prešov 2007, s. 106.

[2] Podrobnejšie o tejto otázke pozri ΜΑΝΤΖΑΡΙΔΗ, Γ.: *Ορθόδοξη πνευματική ζωή*. Θεσσαλονίκη 1993, s. 61-68; PILKO, J.: *Pokánie ako zmena v živote kresťana.* In: Nipsis, roč. I, č. 2. Prešov 2006, s. 33-39.

že človek sa stáva egocentrickým, spoločenský život je ochudobňovaný a vytráca sa aj pozitívny vzťah k životnému prostrediu.“[1]

Pravoslávna tradícia neustále ponúka obraz autentického duchovného života a originálnej svätootcovskej teológie. Stačí nazrieť do teologického učenia, skúsenosti a duchovného odkazu troch teológov Cirkvi: evanjelistu Jána Teológa, Gregora Teológa a Symeona Nového Teológa. Títo traja veľkí teológovia svojou duchovnou osobitosťou vtlačili pravoslávnej tradícii pečať troch základných znakov, ktoré charakterizujú pravoslávnu teológiu i pravoslávny duchovný život. Tieto znaky sú: biblický a ekleziologický, ktorý je charakteristický pre učenie Jána Teológa,[2] dogmatický a triadologický, vlastný pre teologické dielo Gregora Teológa,[3] a nakoniec charizmatický a asketický, ktorým sa vyznačuje duchovné smerovanie a rozmer teológie Symeona Nového Teológa.[4] Všetci traja teológovia vynikajú osobitosťou vnútornej mystickej skúsenosti a senzibility, čím sa stávajú základnými piliermi pre „výstavbu“ pravoslávnej empirickej teológie a duchovného života.

Pevná viera v jedinečnosť a aktuálnosť empirického charakteru pravoslávnej teológie, ponúka každej ľudskej snahe perspektívu úspechu. Táto perspektíva úspechu sa opiera o skutočnosť, že východisko z každej situácie, ktorá vznikla z dôvodu hriechu človeka a jeho choroby, je vždy reálne za predpokladu synergie človeka s Bohom. Jedine v tom spočíva

---

[1] ŽUPINA, M.: *Kresťanská etika v dnešnej a zajtrajšej spoločnosti,* s. 3-4.

[2] Podrobnejšie pozri napríklad PRUŽINSKÝ, Š.: *Prvý list svätého apoštola Jána Teológa.* Prešov 2000; PRUŽINSKÝ, Š.: *Druhý a tretí list svätého apoštola Jána Teológa.* Prešov 2003.

[3] Pozri ZOZUĽAK, J.: *Filozofia, teológia, jazyk.* Prešov 2005, s. 90, 166.

[4] Tamže, s. 91. Porovnaj s ΠΑΤΡΩΝΟΥ, Γ.: *Θεολογία καί ορθόδοξο βίωμα.* Αθήνα 1994, s. 42.

nádej riešenia všetkých problémov a je jedno, či ich človek nazýva problémami politickými, ekonomickými, spoločenskými, etickými alebo sociálnymi, pretože z pohľadu empirickej pravoslávnej teológie sa vždy jedná predovšetkým o duchovný problém.

Metodológia empirickej teológie je najpodrobnejšie a najvýstižnejšie rozvíjaná vo svätootcovskej literatúre. Dá sa preto povedať, že na základe biblickej a svätootcovskej tradície sa celkový prínos empirickej teológie ponúka ako veľmi konkrétny a originálny „antropologický program", ktorý na rozdiel od mnohých utopických predstáv riešenia súčasných problémov je spoľahlivou zárukou pre východisko života dnešného človeka.

Jediným spôsobom pre zachovanie autentickej teológie – biblickej i svätootcovskej – je to, aby bola vyjadrením a skúsenosťou života Cirkvi.[1] V takejto teológii kompatibilnej s cirkevným životom a tradíciou je svätootcovský, charizmatický a empirický charakter teológie hlavnou podmienkou pre každé teologické učenie.[2] Takýto charakter garantuje Svätý Duch, ktorý svojou blahodaťou prebýva v liturgickom živote Cirkvi, dogmách a kánonoch, asketickej skúsenosti a tradícii, modlitbe, ikonách, požehnaní a metamorfóze života – vo všetkých prejavoch teandrického života Cirkvi. Ak teológia nevyjadruje takýto život, mení sa na scholastickú hru s pojmami. Navyše platí, že o autentickej a pravdivej teológii a správnom kresťanskom učení sa dá hovoriť len vtedy, ak vychádza z eucharistického spoločenstva. Keď táto podmienka nie je splnená, jedná sa o heretické učenie, pretože je interpretované niekým, kto tak učí podľa vlastného rozumu, „zvonku," mimo Cirkvi i mimo Boha.

---

[1] Pozri ΔΕΛΗΚΩΣΤΑΝΤΗ, Κ.: *Το Ήθος της Ελευθερίας*. Αθήνα 1990, s. 23.

[2] Pozri ΜΑΝΤΖΑΡΙΔΗ, Γ.: *Η εμπειρική θεολογία στήν οικολογία και την πολιτική*. Θεσσαλονίκη 1994, s. 17.

Vo svetle vyššie uvedeného teologického myslenia je možné vidieť pravoslávnu teológiu v živom vzťahu a spojení s ekleziologickým vedomím, cirkevnou tradíciou a skúsenosťou. Len za tohto predpokladu môže si teológia a duchovný život zachovať originalitu živej tradície v každej dobe, bez toho, aby ustrnula v konzervatívnom uzatvorení sa do vlastného geta, alebo sa nechala uniesť konzumným a sekulárnym spôsobom života, či neoliberálnym prúdom postmodernej doby.

Na záver je ešte raz potrebné zdôrazniť, že pravoslávny teologický pohľad, ktorý vychádza z biblického a svätootcovského učenia o človeku, svedčí o tom, že skutočné problémy človeka, tak v minulosti, ako aj dnes, sú v prvom rade duchovnými problémami týkajúcimi sa otázky vzťahu a zodpovednosti človeka. Takýto pohľad vidí riešenie problémov a terapiu človeka v duchovnej rovine – pokání, askéze, pôste, modlitbe, láske a všeobecnom úsilí človeka participovať na duchovnom, liturgickom a sviatostnom živote Cirkvi. Organický vzťah Cirkvi a duchovného života vytvára základný predpoklad pre priblíženie veľkosti a jedinečnosti pravoslávneho duchovného života, ktorý je reálny, dynamický a absolútny jedine s Cirkvou a v Cirkvi. Len za podmienky, že Cirkev neprestane byť vnímaná ako nový život v Christu s vnútornou skúsenosťou takéhoto života, ktorý nepodľahne historickým pokušeniam, ani nebude koketovať so svetskou mocou, navždy zostane pevnou nádejou a jedinou záchranou pre človeka každej doby. Ak toto ponúkané riešenie príjme a stotožní sa s ním aj spoločnosť, ktorej sme súčasťou, nič lepšie urobiť nemôže, avšak ak ho bude prehliadať a ignorovať, problémy narastú jednak počtom, ale aj svojou hĺbkou a bezvýchodiskovosťou.

Použitá literatúra:

ΔΕΛΗΚΩΣΤΑΝΤΗ, Κ.: *Το Ήθος της Ελευθερίας.* Αθήνα 1990. ISBN 960-7217-25-X.

FURGER, F.: *Christliche Ethik im Spannungsfeld von Individuum, Gruppe und Gesellschaft.* In: Theologische Berichte, č. 14. Zürich 1985.

HANGONI, T.: *Náčrt metód sociálnej práce so zadlženými*. In: Pravoslávny teologický zborník, č. XXXV/20. Prešov 2009, s. 24-30. ISBN 978-80-8068-999-5.

HANGONI, T. – GERKA, M.: *Človek – práca – nezamestnanosť*. Gorlice 2009. ISBN 978-83-928613-2-4.

ΚΑΡΔΑΜΑΚΗΣ, Μ.: *Ορθόδοξη πνευματικότητα.* 2. vydanie. Ν. Σμύρνη 1993. ISBN 960-328-001-1.

ΜΑΝΤΖΑΡΙΔΗ, Γ.: *Ορθόδοξη πνευματική ζωή*. 2. vydanie. Θεσσαλονίκη 1993. ISBN 960-242-076-6.

ΜΑΝΤΖΑΡΙΔΗ, Γ.: *Η εμπειρική θεολογία στήν οικολογία και την πολιτική*. Θεσσαλονίκη 1994. ISBN 960-242-089-8.

ΜΑΝΤΖΑΡΙΔΗ, Γ.: *Εισαγωγή στην Ηθική*. *Η Ηθική στήν κρίση του παρόντος και την πρόκληση του μέλλοντος.* 3. vydanie. Θεσσαλονίκη 1995. ISBN 960-242-125-8.

ΠΑΤΡΩΝΟΥ, Γ. Π.: *Θεολογία και ορθόδοξο βίωμα.* Αθήνα 1994. ISBN 960-7217-95-0.

PILKO, J.: *Pokánie ako zmena v živote kresťana.* In: Nipsis, roč. I, č. 2. Prešov 2006, s. 33-39. ISSN 1337-0111.

PRUŽINSKÝ, Š.: *Prvý list svätého apoštola Jána Teológa.* Prešov 2000. ISBN 80-88885-74-4.

PRUŽINSKÝ, Š.: *Druhý a tretí list svätého apoštola Jána Teológa.* Prešov 2003. ISBN 80-8068-200-3.

ŠAK, Š.: *Nipsis – metóda duchovného života Pravoslávnej cirkvi I.* In: Pravoslávny teologický zborník, č. XXVIII/13. Prešov 2005, s. 65-72. ISBN 80-8068-358-1.

ŠAK, Š.: *Nipsis – metóda duchovného života Pravoslávnej cirkvi II.* In: Pravoslávny teologický zborník, č. XXIX/14. Prešov 2005, s. 51-58. ISBN 80-8068-399-9.

ZOZUĽAK, J.: *Vplyv unionizmu na odklon od svätootcovskej tradície a návrat k štúdiu diel svätých Otcov.* Prešov 2000. ISBN 80-8068-009-4.
ZOZUĽAK, J.: *Filozofia, teológia, jazyk.* Prešov 2005. ISBN 80-8068-352-2.
ZOZUĽAK, J.: *Ortodoxia a ortopraxia.* Prešov 2007. ISBN 978-80-8068-693-2.
ZOZUĽAKOVÁ, V.: *Cirkev ako bohoľudské spoločenstvo*. In: Cesta obnovy človeka v súčasnej pluralitnej spoločnosti. Gorlice 2009, s. 32-41.
ŽUPINA, M.: *Kresťanská etika a jej miesto v systematickej teológii.* Prešov 2003. ISBN 80-8068-237-2.
ŽUPINA, M.: *Kresťanská etika v dnešnej a zajtrajšej spoločnosti.* Prešov 2005. ISBN 80-8068-287-9.

GÓRA JAWOR I JEJ ZNACZENIE DLA ROZWOJU DUCHOWEGO ŁEMKÓW.

Władysław KANIUK

Teren, na którym leży Św. Góra Jawor w latach pomiędzy 1867 do 1918 należał do Austro – Węgier. Po odzyskaniu przez Polskę niepodległości w 1918 należy do Rzeczpospolitej Polskiej. W wyniku powstania Czechosłowacji w 1918 r. dla mieszkańców Wysowej i nie tylko pojawił się problem w kwestii odwiedzania miejsc kultu po drugiej stronie Karpat(Gaboltov, Lucyna), wierni chcąc uczestniczyć w nabożeństwach odpustowych często korzystali z tzw. zielonej granicy, ryzykując dużą karą pieniężną albo aresztem.

Jednej nocy a było to 21 IX 1925 roku, z pielgrzymki do pobliskiego Gabołtowa wracały do Wysowej trzy łemkinie: (Glafira Demiańczyk, Teodozja Demiańczyk, Maria Galik) i w ciemnościach na granicy między Cygiełką a Wysową naraz rozbłysło dziwne światło początkowo wydawało się, iż to żołnierze pilnujący granicy, ale na szczęście nie było słychać okrzyków, więc kobiety, czym prędzej uciekły do domów. Jednej z nich Glafirii Demiańczyk światło to nie dawało spokoju, więc następnego dnia znów przyszła na to miejsce i zjawisko się powtórzyło znów zobaczyła przenikliwe światło oraz postać Matki Boskiej, która poprosiła, aby w tym miejscu postawić krzyż oraz wybudować cerkiew. Gdy udało się tego dokonać nieopodal wybiło źródło wody. Poświęcenie cerkwi

miało miejsce 14 X 1929 r. od tego momentu można mówić o początku pielgrzymowania do sanktuarium. Pomiędzy rokiem 1940 a 1958 niestety życie duchowe na św. Górze Jawor zamarło.

W 1958 14 października na święto Pokrowy celebrowane było pierwsze od akcji Wisła nabożeństwo - przywrócono kult Matki Bożej. Jakież musiało być wtedy wielkie pragnienie wiernych, aby brać udział w celebrowanych nabożeństwach skoro wędrowali tu z odległych miejscowości, niejednokrotnie pokonując kilkanaście czy więcej kilometrów pieszo. Odrodziło się życie duchowe na tym świętym miejscu. Święta Góra Jawor w odczuciu wiernych, pokolenia które powróciło jak i tego młodego, które tutaj się urodziło jest miejscem szczególnym, wymodlonym służącym w obecnym czasie dla wielu z nas jako miejsce wyciszenia, modlitwy oraz niepowtarzalnych przeżyć duchowych, jest to jedyne takie miejsce na Łemkowszczyźnie porównywalne do św. Góry Grabarki. Atmosfera modlitwy i zadumy towarzysząca nabożeństwom celebrowanym w miejscu Objawienia się Najświętszej Marii Panny gromadzi liczne rzesze pielgrzymów nie tylko z kraju, ale i zza granicy. Przybywają tutaj jak sami mówią, aby naładować tą wspaniałą atmosferą swoje akumulatory.

Szczególnego wymiaru nabrały nabożeństwa celebrowane w dniu 12 lipca w święto apostołów Piotra i Pawła począwszy od 1991 roku, kiedy to w sposób zorganizowany dotarła tutaj pierwsza młodzieżowa piesza pielgrzymka rozpoczynająca się w Bartnem zainicjowana przez obecnego proboszcza Morochowa o. Juliana Feleńczaka. Ta inicjatywa myślę ma bardzo ważne znaczenie dla naszego rozwoju duchowego gdyż

droga do sanktuarium jest znakiem i obrazem drogi do królestwa niebieskiego. Przez codzienny wysiłek, modlitwę śpiew i rozmyślania nad zasadami życia wiary, człowiek może zbliżyć się blisko do Boga i odczuć w sobie radość ze spotkania z Nim.

Przede wszystkim zaś pielgrzymka jest aktem kultu. Jej uczestnicy przybywają do sanktuarium, by spotkać się z Bogiem. Czyniąc to we wspólnocie z innymi, nadają jej sensu wspólnotowego oddziaływującego na człowieka na wiele wiele lat. Podczas wędrówki różnymi trasami na św. Górę a szczególnie tam gdzie niestety już nikogo z Łemków nie ma ożywa, chociaż na krótko pamięć o naszych przodkach poprzez modlitwę a to na opuszczonym cmentarzu, a to na cerkwisku czy przy kapliczce, przydrożnym krzyżu. Zresztą na trasie pielgrzymki słychać pieśni cerkiewne, dyskusje, rozmowy z miejscowymi ich wspomnienia, przeżycia. Na obliczach ludzi starszych nieraz pojawia się łza radości wzruszenie, że oto jesteśmy, że mamy nasze szczególne święte miejsce, które nas jednoczy, przemienia, umacnia, pomaga. Jest to bardzo ważnym doświadczeniem nie tyko dla pątników, ale także dla mieszkańców miejscowości, przez które wędrujemy. Wiele osób czynnie angażuje się w organizację pielgrzymki organizując noclegi, wyżywienie itp. W czasie tego wędrowania pada wiele różnych pytań pod adresem duchownych, którzy są opiekunami pątników. To myślę jest doskonałym sposobem rozwoju duchowego, głównie dla osób młodych. Ludzie młodzi często boją się zapytać o jakąś sprawę z obawy przed wyśmianiem. Podczas pielgrzymki przyjmujemy zasadę, „kto pyta nie błądzi". Nie należy się obawiać i wstydzić czegoś, czego nie wiemy, ponieważ wtedy

blokujemy sobie drogę do rozwijania się. Wiek dorastania jest nie tylko czasem buntu, ale i również zdobywania i poszerzania swojej wiedzy również z zakresu wiedzy religijnej. Uważam, że rozwój duchowy polega głównie na zdobywaniu i odpowiednim wykorzystywaniu swojej wiedzy, dlatego też ta forma odgrywa bardzo ważną rolę i przynosi potem wspaniałe rezultaty.

Od wielu lat pielgrzymkom towarzyszą organizowane w cerkwi w Hańczowej i w Wysowej koncerty muzyki cerkiewnej z cyklu „śpiew w drewnie zamknięty" – uczta duchowa dla wiernych i pielgrzymów. Chóry prezentujące się w cerkwiach następnego dnia śpiewają już na wolnym powietrzu na św. Górze Jawor św. Liturgię. Uroczystościom 12 lipca towarzyszy Wsenoszna w cerkwi w Hańczowej. W sam dzień święta odbywa się uroczysta procesja od cerkwi w Hańczowej na św. G. Jawor gdzie celebrowane jest małe poświęcenie wody, Liturgia św., poświęcenie Krzyża wotywnego fundowanego przez okoliczne parafie czy też mieszkańców gdzie niestety nie ma już naszych parafii.

Nie ulega wątpliwości, że te nasze pielgrzymki są bardzo ważnym aktem religijnego kultu: najpierw rodzi się kult związany z objawieniem, z wiarą w szczególną moc miejsca, a później mamy do czynienia z jego zaaprobowaniem i konsekwencją w postaci pielgrzymek. W sanktuarium ożywcze doświadczenie tajemnicy, która jest głoszona, celebrowana i przeżywana, zachęca do spotkania z Bogiem żywym: słyszymy głoszone słowa Boże, bierzemy udział w sakramencie pokuty i Eucharystii. Wierni przybywający do sanktuarium uczestniczą w Liturgii, będącej najważniejszym elementem całego pielgrzymowania. Pełne w niej

uczestnictwo(sakrament spowiedzi, eucharystia) pozwalają nam wzrastać duchowo. W czasie spowiedzi poprzez pokajanie otrzymujemy przebaczenie, odnajdujemy spokój i akceptację ze strony Pana, który wybacza nam nasze winy. Pokajanie jest powrotem z osamotnienia do wspólnoty, do ponownego uczestnictwa w życiu społeczności. Komunia zaś jest tym wspaniałym darem, dzięki któremu wierzący człowiek w niezwykły sposób łączy się z Chrystusem i staje się uczestnikiem życia wiecznego a zarazem po jej przyjęciu jesteśmy we wspaniałym stanie łaski uświęcającej przywracającej nam naszą świętość można rzec stan z przed upadku, co zarazem czyni nasze starania o rozwój duchowy o wiele łatwiejszy.

Nasze sanktuarium zważywszy, że aktualizuje się w nim dziś wydarzenie, które ukształtowało przeszłość, należy uważać za nośnik konkretnego przekazu, który nadal przemawia do serc pielgrzymów. W szczególności sanktuarium Maryjne jest prawdziwą szkołą wiary na wzór Maryi i za Jej matczynym wstawiennictwem. Tutaj bardziej niż gdzie indziej można odczuć Jej obecność. Góra Jawor jest dla nas łemków taką małą Grabarką.

Św. G. Jawor jest nieocenionym darem łaski dla Cerkwi, ponieważ świadczy o wielorakim bogactwie zbawczego działania Boga. Podążamy tu przede wszystkim po to, aby dziękować, ze świadomością, że Bóg ukochał nas zanim my byliśmy zdolni do miłowania Go; aby chwalić Pana za cuda, które uczynił; aby prosić Go o przebaczenie popełnionych grzechów; aby błagać o dar wierności w naszym życiu, o dar wiary oraz o potrzebną pomoc w naszym pielgrzymowaniu w czasie. W tym też znaczeniu miejsce to stanowi wyjątkową

szkołę modlitwy, gdzie postawa pełna wytrwałości i ufności, którą przyjmują osoby pokorne jest szczególnym świadectwem wiary w obietnicę Jezusa: „Proście, a będzie wam dane" (Mt. 7,7). Postrzegać sanktuarium, jako pamiątkę Bożej inicjatywy znaczy ćwiczyć się w dziękczynieniu, trwając w duchu pojednania, kontemplacji i pokoju. Sanktuarium przypomina nam, że radość życia jest przede wszystkim owocem obecności Ducha Świętego, który ożywia w nas pragnienie wielbienia Boga.

Za każdym razem, kiedy wspólnota wierzących zbiera się w sanktuarium, czyni to, aby przypomnieć sobie o innym sanktuarium, o przyszłym mieście, mieszkaniu Boga, którego budowę pragniemy rozpocząć na ziemi, i którego nie możemy nie pragnąć, będąc pełni nadziei i mając świadomość naszych ograniczeń, zaangażowani w przygotowywanie jak najszybszego nadejścia Królestwa. Tajemnica sanktuarium przypomina, więc Cerkwi pielgrzymującej na ziemi o jej tymczasowym charakterze, o tym, że zmierza Ona do wyższego celu, do przyszłej ojczyzny, która wypełnia serca nadzieją i pokojem.

Sanktuarium daje nam świadectwo, że życiowym powołaniem człowieka nie jest rozproszenie, stan oszołomienia czy ucieczka, ale uwielbienie, pokój i radość. Głębokie zrozumienie sanktuarium prowadzi do przeżywania kontemplacyjnego wymiaru życia nie tylko wewnątrz sanktuarium, ale także na każdym miejscu.

Otoczenie tego świętego miejsca (polana, las, przepiękny wąwóz) do tego niewielka drewniana cerkiew, źródło cudownej wody, rodzinna atmosfera, spokój modlitewny, bardzo bliskie przeżywanie obecności Boga, przepiękne

śpiewy, udział dostojników Cerkwi z kraju i zza granicy wytwarzają niepowtarzalną atmosferę duchowego uniesienia dającego wsparcie i siłę na następne miesiące, lata naszego życia.

Obecnie także dzięki powstałemu Prawosławnemu Męskiemu Domowi Zakonnemu w Wysowej, na Świętej Górze Jawor możemy od świąt Wielkanocnych aż do pierwszych śniegów uczestniczyć w nabożeństwach oprócz stałych dat także w każdą środę rano i wieczorem.

MNÍŠSTVO AKO SLUŽBA SVETU V KONTEXTE PRAVOSLÁVNEJ DUCHOVNOSTI

Vasyľ KUZMYK

Kresťanstvo v prvom období cirkevných dejín zažilo niekoľko krutých prenasledovaní. V ktorejkoľvek chvíli boli veriaci pripravení vydať sa na mučenícku cestu, boli pripravení zrieknuť sa blaha tohto sveta. Mnohí z nich počas mučenia dokázali doslova napĺňať vo svojom živote slová Spasiteľa Isusa Christa, ktorý hovorí: „*Kto chce prísť za mnou, nech zaprie seba samého, vezme svoj kríž na seba a nasleduje ma!*“[1].

Obdobie krutého prenasledovania kresťanstva je definitívne ukončené podpísaním Milánskeho ediktu. Hrdinské mučenícke obdobie sa mení na časy blahobytu a pokojného nažívania. Nová epocha si žiadala aj nový spôsob mučeníctva.[2] V danom období bolo potrebné nájsť cestu zrieknutia sa tohto sveta, a to cez odchod z neho.

Mučenícka askéza sa mení na dobrovoľné mučeníctvo: na sebazaprenie a askézu, na život v púšti. Začína sa nové obdobie, kedy mnohí kresťania odchádzajú na púšť. Dané obdobie je spojené so vznikom mníšstva. Mníšstvo od svojho samotného vzniku neustále slúži svetu. Táto služba sa prejavuje buď cez bezprostredný, alebo cez pustovnícky kontakt s ním. Mníšstvo, ktoré je častokrát geograficky vzdialené od tohto sveta, je v skutočnosti s ním ešte viac

[1] Mt 16, 24.

[2] Pozri ШМЕМАН, А.: *Исторический путь Православия.* Paris 1985, s. 134-148.

spojené metafyzicky, duchovne aj modlitebne. Hoci mníšstvo je spojené z odchodom zo svetského života, cez modlitbu slúži aj naďalej celému svetu a usiluje sa o jeho záchranu, o jeho harmonickú jednotu s Bohom. Vo svojej podstate mníšstvo nemá žiadne prvky egoizmu, pretože niečo podobné by bolo narušením jednoty všetkých členov Cirkvi ako Tela Christovho. Askéza sama o sebe ne je cieľom mníšstva, ale prostriedkom. Mníšstvo sa predovšetkým vyznačuje životom v chudobe a panenstve. Jeho cieľom je nielen spása samého seba, ale spása celého sveta a duchovná obnova stvorenstva. Podstata mníšstva nespočíva v zrieknutí sa tohto sveta, ale naopak v úsilí o jeho spasenie. Mníšstvu sú známe nedostatky a slabiny tohto sveta, preto sa usiluje chrániť ho a duchovne priviesť k Bohu, modlí sa za tento svet.[1] Táto služba je zároveň prejavom lásky voči ľudstvu.

Mníšstvo Pravoslávnej cirkvi sa vyznačuje predovšetkým vlastným vnútorným, duchovným životom, ktorý je častokrát tajomný a nepochopiteľný pre okolitý svet. Mníšstvo vždy bolo a je vzorom služby vo vzťahu k svetu a ľudstvu. Od samotného počiatku svojej existencie mníšstvo zaujímala nielen vonkajšia, viditeľná stránka cirkevno-spoločenského života, ale predovšetkým duchovná ako vyššia a najhodnotnejšia. To preto, že táto stránka napomáha našej spáse a obnove sveta.

Služba mníšstva svetu vyplýva predovšetkým zo Svätého Písma, z evanjeliového prikázania o láske k blížnemu a je budovaná na základe lásky. V tejto súvislosti svätý Cyril Alexandrijský hovorí: „*Ja som takého názoru, že spolu s láskou k Bohu by sme sa mali náležite usilovať aj o lásku k bratom, pretože absencia jednej z nich je absenciou obidvoch*“[2].

---

1 Pozri КОНЦЕВИЧ, И.: Стяжание Духа Святого. Москва 2009, s. 66-69.

2 КИРИЛЛ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ: О любви к братьям. In: *Творения*. Кн. 7. Часть II. Москва 1891, s. 72.

Mníšstvo slúži svetu, pretože vidí v ňom a v človeku Božie stvoriteľské dielo, ale aj nemoc historickej reality. Spása duší blížnych, ich duchovné vedenie prostredníctvom svetla evanjeliovej pravdy, ale aj okúsenie Božej blahodate sú skutočnými podnetmi, ktoré podnecujú pravoslávne mníšstvo na službu Cirkvi a svetu. Asketický spôsob života, ktorý je v súlade s Evanjeliom, je tou najefektívnejšou misiou, tou významnou úlohou, ktorú zobralo na seba mníšstvo.

Pravoslávne mníšstvo je verné duchu Evanjelia a kresťanstva a zjavuje svojím poslaním príklad činnej lásky a sebazaprenia kvôli blahu blížnych podľa príkladu apoštolov a svätých otcov. Svätí otcovia v láske k blížnemu videli zálohu duchovného zdokonaľovania a spásy. Svätý Ján Zlatoústy hovorí: „*Neverím tomu, že spásu získa ten, kto sa neusiluje o spásu blížneho*“[1]. Takáto činná láska je podstatou mníšstva a vyplýva zo Svätého Písma. Isus Christos sám o sebe hovorí, že je pravda, cesta a život[2] a zanecháva nám duchovný odkaz: „*To je moje prikázanie, aby ste sa vzájomne milovali, ako som ja vás miloval. Nikto nemôže väčšmi milovať, ako keď život položí za svojich priateľov*“[3]. Na tomto prikázaní obetavej lásky je založená spása každého kresťana.

Kresťanský asketizmus dovoľuje interpretovať osobnú spásu ako spásu blížneho, ako činnosť, ktorá predpokladá prejav lásky k ostatným ľuďom, inými slovami uvádza do pojmu spásy sociálny aspekt. Askéza v mníšstve nie je len cesta osobnej spásy, ale aj služba duchovnej obnovy spoločenstva a upevnenia uvedomenia si Kráľovstva nebeského vo svete. Askéza je tou cestou, ktorá vedie

[1] ИОАНН ЗЛАТОУСТ: О Пути в Царствие Небесное. In: *Увещеваю вас, возлюбленные. Избранные беседы.* Москва 2008, s. 540.
[2] Pozri Jn 14, 6.
[3] Jn 15, 12-13.

k osobnej dokonalosti, ale zároveň spôsobuje obnovu duchovného života celého ľudstva.[1]

Pustovnícky spôsob života mníchov, ktorý sa častokrát zdá ako pohŕdanie svetom, privádza k duchovnému výsledku – zmene života spoločenstva. Ctihodný Níl Sinajský hovorí, že hoci sa aj zdá, že sa mních oddeľuje od všetkých, nachádza sa so všetkými v jednote.[2] Svätí otcovia častokrát hovoria o tom, že Boh nevedie mníchov na púšť preto, aby zutekali z tohto sveta, ale naopak, aby ich priviedol do samotného jeho centra, kde v ťažkých podmienkach v boji s diablom zjavovali Božie víťazstvo, slávu a moc. Z pohľadu svätých otcov a cirkevných spisovateľov vykúpenie a spása tohto sveta je zjavená cez púšť. Púšť sa stáva určitým symbolom tohto sveta v kontexte nepriateľa Boha a príbytku diabla. Isus Christos prináša tomuto mŕtvemu svetu nový život. Ján Krstiteľ ako prvý hlasá prvý príchod Isusa Christa na púšti, podobne aj mníšstvo pri svojom odchode na púšť počíta z duchovným zápasom proti moci diabla a hlasá druhý príchod Isusa Christa. Pravoslávna Cirkev vždy videla v mníšstve svojich autentických hlásateľov Evanjelia podobných apoštolom, preto prijala ich bohoslužby, ale aj duchovnú cestu. Mníšstvo v každom období cirkevných dejín predstavovalo duchovnú elitu kresťanského spoločenstva.[3]

Askéti vnímali svoj odchod do monastiera nie len ako niečo lepšie pre spásu svojej duše, ale ako prípravu na službu Cirkvi vo vyššom kresťanskom význame. Z dejín východného

---

[1] Pozri ГУСЕВ, А.: Христианский аскетизм. In: *Православное обозрение*, Москва 1878, č. 7**,** s**.** 54 – 78.

[2] Pozri НИЛ СИНАЙСКИЙ: О том, что пребывающие на безмолвии в пустынях преимуществуют пред живущими в городах, хотя многие из неопытных противного сему мнения. In: *Творения преподобного отца нашего Нила Синайского*. Москва 2000, s. 342-351.

[3] Pozri МЕЙЕНДОРФ, И.: *История Церкви и восточно-христианская мистика*. Москва 2000, s. 280-282.

mníšstva je známe, že mnohí mnísi, ktorí aplikovali vo svojom živote prísnu askézu, v prípade potreby opúšťali púšť. Posilnení duchovným zápasom, išli do sveta, kde bojovali proti zlu v ľuďoch prostredníctvom lásky v Christovi, pretože z patristického pohľadu nie je možné dosiahnuť spásu bez podieľania sa na dobre ostatných. Takéto podieľanie sa na dobre ostatných je možné cez duchovnú silu kresťanskej lásky.[1] Mnísi išli do sveta, aby v ňom zasievali semena Božieho Slova, aby prebúdzali ľudstvo k horlivému napĺňaniu Christovych prikázaní.

V dejinách Pravoslávnej cirkvi ľud sa vždy obracal na mníšstvo vtedy, keď hľadal odpovede na duchovné otázky, preto vzťah monastiera a sveta sa nikdy neprerušoval. Monastiere podávali pomocnú ruku všetkým, ktorí si to žiadali. Mnísi vnímali túto službu ako kresťanskú povinnosť. Dokonca aj mnísi-pustovníci, ktorí uprednostnili život v isychii, nevylučovali službu svetu, ale naopak vykonávali ju v podobe neustálej modlitby za svet. V tej súvislosti svätý Izák Sýrsky hovorí: „*To, že my prebývame v isychii, neznamená, že vylučujeme milosrdenstvo voči svetu*“[2].

Sekularizácia spoločenstva bola jednou z príčin odchodu mníchov-isychastov na púšť, to však neznamená, že mnísi zutekali z tohto sveta a že už nenapĺňali vo svojom živote

[1] Pozri АРХИМАНДРИТ АНТОНИЙ: *Как относится служение к общественному благу, к заботе о спасении своей собственной души*. Москва 1892, s. 23-25.

[2] ИСААК СИРИН: Об отречении от мира и о житии монашеском. In: *Иже во святыхъ отца нашего Аввы Исаака Сиріянина, подвижника и отшельника, бывшаго епископомъ христолюбиваго града Ниневіи. Слова подвижническія*. Сергиев Посад 1911, s. 12.

prikázanie o láske k blížnym ako jednu z hlavných myšlienok Evanjelia Christovho.[1]

Na prvý pohľad sa môže zdať, služba mníšstva svetu je skoro neviditeľná. História Cirkvi o pravoslávnom mníšstve hovorí ako o výnimočnej duchovnej sile, ktorá pozitívne vplýva na okolitý svet. Tento duchovný vplyv je možné pocítiť v celom živote všetkých kresťanských národov.[2] Spôsob čistého kresťanského života, ktorý je úplne odovzdaný Božej vôli, tvorí základ mníšstva.

Apoštol Pavol v Prvom liste Korintským kresťanom hovorí o tom, že dary služby Cirkvi sú rozličné, ale všetky získavame od Svätého Ducha.[3] V mníšstve duchovný život odzrkadľuje rozmanité pôsobenia Svätého Ducha. Mnísi sa vyznačujú predovšetkým svojím životom v pokore a chudobe, naplnený evanjeliovým duchom. Niektorí z nich sú známi v dejinách Cirkvi svojou modlitbou za Cirkev a svet, ďalší svojím milosrdenstvom a dobročinnosťou voči blížnym. Láska mníšstva voči svetu je vyjadrená taktiež cez apoštolskú činnosť. Mnohí z nich vykonávali misijnú činnosť medzi pohanskými národmi, ktorých naučili kresťanskej viere. Služba mníšstva voči svetu je vyjadrená aj cez duchovné pastierstvo. Mnísi boli a sú duchovníkmi a starcami, ktorí vďaka duchovnej skúsenosti dokázali zmeniť životy miliónov ľudí a duchovne ich viesť k Bohu. Svet si vždy veľmi cenil čistotu a spravodlivosť života mníchov. Všestranné pôsobenie mníšstva vo svete nie je odklonom od zvolenej cesty, ale pokračovaním služby vo svete v rôznych podobách. Askéza je základom duchovného života mníšstva, ktorý je nasmerovaný na dosiahnutie zbožštenia, večného života a jednoty človeka

[1] Pozri КЕДРОВ, Н.: Преподобный Серафим, Саровский подвижник и народный богомолец. In: *Вера и Церковь*. Москва 1903, s. 72.

[2] Pozri КАЗАНСКИЙ, П.: *Очерк египетских монахов.* Москва 1872, s. 93.

[3] Pozri 1Kor 12, 13.

s Bohom. Význam mníšstva ako blahodarného javu v Cirkvi Christovej si uvedomujeme vďaka duchovnosti a plodotvornému pôsobeniu vo svete.

Použitá literatúra:

АРХИМАНДРИТ АНТОНИЙ: *Как относится служение к общественному благу, к заботе о спасении своей собственной души.* 1. vydanie. Москва 1892.

CAP, A.: Cirkev - Novozákonná Betezda. In: *Cesta obnovy človeka v súčasnej pluralitnej spoločnosti.* Gorlice 2009, s. 99-105. ISBN 978-83-928613-3-1.

HUSÁR, J.: Spoločnosť a Eucharistia. In: *Cesta obnovy človeka v súčasnej pluralitnej spoločnosti.* Gorlice 2009, s. 90-98.

ГУСЕВ, А.: Христианский аскетизм. In: *Православное обозрение*, Москва 1878, č. 7**,** s**.** 54 – 78.

ИОАНН ЗЛАТОУСТ: *Увещеваю вас, бозлюбленные. Избранные беседы.* 1. vydanie. Москва 2008. ISBN 5-87301-177-X.

ИСААК СИРИН: Иже во святыхъ отца нашего Аввы Исаака Сиріянина, подвижника и отшельника, бывшаго епископомъ христолюбиваго града Ниневіи. Слова подвижническія. 3. vydanie. Сергиев Посад 1911.

КАЗАНСКИЙ, П.: *Очерк египетских монахов.* 1. vydanie. Москва 1872.

КЕДРОВ, Н.: Преподобный Серафим, Саровский подвижник и народный богомолец. In: *Вера и Церковь.* Москва 1903. 78 s.

КИРИЛЛ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ: *Творения.* Кн. 7. Часть II. 1. vydanie. Москва 1891**.**

KOCHAN, P.: Božie energie. In: *Pravoslávny teologický zborník*. PU v Prešove, PBF 2009, roč. XXXIV (19), S. 110-118. ISBN 978-80-8068-998-8.

KOCHAN, P.: Učenie o synergii v pravoslávnej teológii. In: *Pravoslávny teologický zborník*. PU v Prešove, PBF 2008, roč. XXXIII (18), s. 82-86. ISBN 978-80-8068-831-8.

KOCVÁR, V.: Kassia a byzantská hymnografia. In: *Byzantská revue 2009.* [elektronický zdroj]. Prešov 2009, s. 246-249. ISBN 978-80-555-0036-2.

КОНЦЕВИЧ, И.: *Стяжание Духа Святого*. 1. vydanie. Москва 2009. ISBN 978-5-902725-43-5.

KUZYŠIN, B.: Svätá tajina pokánia v procese obnovy spoločnosti. In: *Cesta obnovy človeka v súčasnej pluralitnej spoločnosti.* Gorlice 2009, s. 51-57. ISBN 978-83-928613-3-1.

МЕЙЕНДОРФ, И.: *История Церкви и восточно-христианская мистика.* 1. vydanie. Москва 2000. ISBN 5-93311-008-6.

NIKULIN, A.: Duchovný a psychologický pohľad na bláznovstvo pre Christa. In: *Nipsis: časopis zaoberajúci sa otázkami teológie, filozofie, etiky a duchovnosti v spoločenskom kontexte*. roč. 3, č. 2 (6), Prešov 2008, s. 41-49. ISSN 1337-0111.

НИЛ СИНАЙСКИЙ: *Творения преподобного отца нашего Нила Синайского.* 3. vydanie. Москва 2000. ISBN 5-7789-0081-3.

PILKO, J.: Katechumenát v druhom a treťom storočí. In: *Nipsis: časopis zaoberajúci sa otázkami teológie, filozofie, etiky a duchovnosti v spoločenskom kontexte.* roč. 4, č. 2 (8), Prešov 2009, s. 33-39. ISSN 1337-0111.

PRUŽINSKÝ, Š.: Vzťah medzi vierou a skutkami v učení svätého apoštola Pavla v porovnaní s učením svätého apoštola Jakuba. In: *Pravoslávny biblický zborník. I/2009. K osobnosti svätého apoštola Pavla.* Gorlice 2009, s. 10-26. ISBN 978-913884-8-8.

ŠAK, Š.: Antropologická obnova spoločnosti. In: *Cesta obnovy človeka v súčasnej pluralitnej spoločnosti.* Gorlice 2009, s. 122-131. ISBN 978-83-928613-3-1.

ŠIP, M.: Nové náboženské hnutia ako opozitum voči Cirkvi. In: *Pravoslávny teologický zborník*. PU v Prešove, PBF 2006, roč. XXXI (16), s. 194-200. ISBN 80-8068-542-8.

ШМЕМАН, А.: *Исторический путь Православия.* 2. vydanie. Paris 1985. ISBN 2-86065-058-7.

ZOZUĽAK, J.: Sociálna práca Vasilija Veľkého. In: *Sociálna práca a jej kresťanské dimenzie.* PU v Prešove, PBF 2005, s. 33-40. ISBN 80-8068-357-3.

ZOZUĽAKOVÁ, V.: Cirkev ako bohoľudské spoločenstvo. In: *Cesta obnovy človeka v súčasnej pluralitnej spoločnosti.* Gorlice 2009, s. 32-41. ISBN 978-83-928613-3-1.

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

KÁNONY PRAVOSLÁVNEJ CIRKVI A ICH VPLYV NA DUCHOVNÝ ŽIVOT KRESŤANOV NA SLOVENSKU

Pavol KOCHAN

Kánony pravoslávnej Cirkvi boli a sú neoceniteľným bohatstvom ako dedičstvo svätých otcov a cirkevných spisovateľov potvrdené všetkými svedkami Cirkvi, ktorí dve tisícročia dbali predovšetkým na spásu Christovho stáda zvereného do rúk tých, ktorí boli povolaní samotným Isusom Christom viesť kresťanov na neľahkej ceste k jedinému cieľu v živote každého človeka, k reálnej účasti na živote Svätej Trojice, k spáse. Zmyslom kánonov Cirkvi nie je spravodlivo a prísne súdiť a trestať človeka. Cirkevné kánony pomáhajú každému kresťanovi dosahovať a udržiavať morálnu a spoločenskú bezúhonnosť cirkevného spoločenstva.[1] Ak berieme do úvahy neporušenú apoštolskú a svätootcovskú tradíciu Christovej Cirkvi, Pravoslávna cirkev v českých krajinách a na Slovensku je jej dedičkou a v plnosti ju zachováva. Cirkevné kánony sú nevyhnutnou súčasťou každodenného teologického, liturgického a teda aj duchovne čistého života cirkevného spoločenstva.[2] Tým je vylúčená

[1] Pozri Metropolita Ján: Předmluva. In: KOBYZEV, NOVÁK, KOUKAL: *Církevní právo*. 1958, s. 3.

[2] Pozri *Pravidla všeobecných a místních sněmů i sv. otců pravoslavné církve*. (prekl. Novák, J. A.). Praha 1955, s. 2.

možnosť vnímať kánony len v teoretickej rovine, pretože cirkevné spoločenstvo neustále žilo týmito pravidlami, o čom hovoria texty listov apoštolov, ktorí boli svedkami živej viery, uplatňovanej v každodennom živote kresťanov.[1]

Pravidlá, ktorými dnes pravoslávna Cirkev disponuje, vznikali v jednotlivých časových etapách a mali právoplatnosť pre svoju dobu bez ohľadu na to, či sa týkali samotného cirkevného spoločenstva, alebo boli účinné v štátnej spoločnosti. To však neznamená, že tieto kánony stratili svoju pôsobnosť v súčasnosti. Kánony Cirkvi zároveň nie sú použiteľné len v závislosti na vôli jednotlivcov Cirkvi, nakoľko cirkevné právo zásadne nerozlišujeme na verejné a súkromné, pretože všetky kánony majú verejnoprávny charakter.[2] To vlastne potvrdzuje snemové rozhodovanie v cirkevnej správe a snaha o mravné obnovovanie v osobnom živote kresťana.[3]

Skôr, než začneme pojednávať o pravidlách svätých apoštolov a otcov Cirkvi, je veľmi dôležité uviesť fakt, že väčšia časť kánonov pravoslávnej Cirkvi rieši otázky biskupov, kňazov a diakonov, teda hierarchické kňazstvo Cirkvi, či už vyššieho alebo nižšieho stupňa. Ak napríklad hovoríme o osobe biskupa, aj keď z jednej strany biskup je ikonou prítomného Christa v Cirkvi a na svojich ramenách

---

[1] Pozri PRUŽINSKÝ, Š.: Vzťah medzi vierou a skutkami v učení svätého apoštola Pavla v porovnaní s učením svätého apoštola Jakuba. In: *Pravoslávny biblický zborník. I/2009. K osobnosti svätého apoštola Pavla.* Gorlice 2009, s. 10-26.

[2] Pozri KOBYZEV, NOVÁK, KOUKAL: *Církevní právo*. 1958, s. 7.

[3] Pozri *Pravidla všeobecných a místních sněmů i sv. otců pravoslavné církve*. (prekl. Novák, J. A.). Praha 1955, s. 2.

nesie ťarchu zodpovednosti pred Bohom za celé cirkevné spoločenstvo príslušnej eparchie a má kvôli tomu veľké právomoci, na druhej strane je zároveň zaviazaný byť vždy vzorom celému cirkevnému spoločenstvu, ktoré v ňom vidí vzor duchovného života a čistoty. Hierarchické duchovenstvo predsedá cirkevnému spoločenstvu a preto ak riadi a správne určuje smer života celej cirkevnej obce, vykonáva zároveň aj učiteľskú službu,[1] ktorou predkladá cirkevnému spoločenstvu správne chápanie duchovného života, cesty spásy. Aj preto napríklad svätý Gregor Veľký, rímsky biskup vo svojej znamenitej práci *Liber Regulae Pastoralis* dosť prísne varuje kňazov pred nebezpečenstvom vlažnosti vo viere, ktorá sa odzrkadľuje v ich osobnom živote ako aj v živote celého cirkevného spoločenstva: „Keď pastier kráča po skalách, čo je divného, že stádo, ktoré ho nasleduje, padá do priepasti?“[2]

Túto skutočnosť potvrdzujú aj *Pravidlá pre duchovné osoby Pravoslávnej cirkvi v českých krajinách a na Slovensku*, ktoré zostavil svätý mučeník Gorazd necelý rok pred svojou mučeníckou smrťou v snahe upevniť pravoslávie vo vtedajšej Československej republike a zároveň pomôcť duchovenstvu, ktoré vlastne pôsobilo v dobe obnovy, či znovuzrodenia pravoslávia a návratu k svätootcovskému dedičstvu našich predkov na našom území, aby bolo schopné pokračovať a prehlbovať pravoslávne povedomie národa.

---

[1] Pozri KUZYŠIN, B.: *Osobnosť Katechétu*. In: Zborník zo študentskej vedeckej konferencie. Prešov 2007. s. 54 – 63.

[2] BARMY, J.: The book of Pastoral rule and selected epistles of saint Gregory the Great, roman pontiff, to John, bishop of the city of Ravenna. Part I., Chapter II., s. 2b. In: Schaff, P., Wace, H.: *Nicene and post-nicene fathers*. Volume 12. Peabody, Massachusetts 1995.

Tieto zostavené Pravidlá mučeníka Gorazda sa opierajú o apoštolské pravidlá a kánony všeobecných a miestnych snemov ako aj o pravidlá svätých otcov, ktoré boli včlenené do súboru kánonov Cirkvi platných pre celú pravoslávnu Cirkev.[1] Svätý Gorazd, alebo tiež „obnoviteľ" pravoslávia v českých krajinách, ako ho častokrát nazývajú, zdôrazňoval nevyhnutnosť štúdia cirkevného práva, ktoré pomáha v Cirkvi udržiavať kanonicitu cirkevného zriadenia a poriadok, uľahčujúci pastoračno-výchovné úlohy Cirkvi. Ako píše metropolita Ján, v našej dobe obzvlášť je potrebná bezchybná a dôsledná služba cirkevných pracovníkov, ktorí vychovávajú Christove stádo v zásadách mierumilovného spolužitia a lásky k blížnym nielen v cirkevnom spoločenstve.[2] Kánony sú jasným historickým dôkazom neustálej starostlivosti Cirkvi o čistotu svedomia a zdokonaľovania mravnej úrovne cirkevného zboru.[3]

Napriek tomu, že vidíme akú zodpovednosť nesie hierarchické kňazstvo, táto zodpovednosť sa bezprostredne týka aj kráľovského kňazstva, veriaceho národa. Na príklade niektorých momentov uvedieme, aký vplyv mali a v niektorých oblastiach dodnes majú niektoré pravidlá Cirkvi na život a myslenie nielen veriacich v Cirkvi. Ak sa pozrieme na pohreb zosnulých, vidíme, že v minulosti v mnohých miestnych Cirkvách sa kňaz s veriacimi aktívne nezúčastňoval

---

[1] Pozri *Pravidla pro duchovní osoby Pravoslavné církve v českých zemích a na Slovensku*. Praha 1998, s. 2.

[2] Pozri Metropolita Ján: Předmluva. In: KOBYZEV, NOVÁK, KOUKAL, cit. dielo, s. 3.

[3] Pozri *Pravidla všeobecných a místních sněmů i sv. otců pravoslavné církve*. (prekl. Novák, J. A.). Praha 1955, s. 2.

na pochovávaní odpadlíkov, heretikov, schizmatikov, exkomunikovaných a anatemovaných, tých, ktorí zomreli v napr. v gladiátorských bojoch alebo na následky zranení a samovrahov. Práve posledná spomenutá skupina je asi najznámejšia zo života našich predkov. Samovrahovia nemali cirkevný pohreb, boli pochovávaní mimo spoločných cintorínov a častokrát aj bez pomníka a Cirkev za nich nevykonávala modlitby, panychídy a pod.[1] Tu je potrebné tiež dodať, že na základe 14. pravidla Thimothea Alexandrijského[2] Cirkev sa vždy snažila zistiť všetky skutočnosti, ktoré by napomohli zodpovedať otázku samovraždy konkrétneho človeka,[3] pretože nikto nedokáže s absolútnou presnosťou potvrdiť alebo vyvrátiť, či dotyčný samovrah spáchal takýto hriech z nejakého donútenia (psychický alebo fyzický nátlak), kvôli psychickým poruchám alebo skutočne spáchal samovraždu s plným vedomím svojho skutku. Rovnako je veľmi ťažké s istotou odpovedať na otázku či dotyčný

---

[1] Pozri BOUMIS, O. I.: *Kanonické právo pravoslávnej Cirkvi*. (prekl. G. P. Kountouris). Prešov 1997, s. 218 – 219.

[2] Pre lepší prehľad budeme uvádzať plnšie znenia jednotlivých pravidiel, spomenutých v texte. Odpoveď na 14. otázku Thimothea Alexandrijského: „O ňom (t. j. kto na seba stiahne ruku alebo sa hodí z výšky) musí kňaz uvážiť, že tak učinil skutočne bez rozumu. Pretože častokrát príbuzní samovraha v snahe dosiahnuť vykonávanie bohoslužby a modlitby za neho klamú alebo hovoria, že bol bez seba. Mohol tak vykonať z ľudskej urážky, alebo z iného dôvodu, zo slabomyseľnosti. Za takého nie je možné konať obeť, pretože je samovrah. Preto kňaz všemožne musí z veľkou pozornosťou vykonať šetrenie, aby sám neupadol do trestu. Pozri *Pravidla všeobecných a místních sněmů i sv. otců pravoslavné církve*. (prekl. Novák, J. A.). Praha 1955, s. 204.

[3] Pozri BOUMIS, O. I. cit. dielo, s. 219.

samovrah tesne pred svojou smrťou, ktorá bola už z fyziologického procesu nezvratná, neučinil pokánie.[1] No v povedomí ľudí mal takýto postup voči týmto mŕtvym oveľa väčší rozsah. Spoločensky poškodzovaní boli mnohokrát aj pozostalí, dostávali sa na okraj spoločnosti. Tu sa zasa Cirkev snažila pomáhať týmto ľuďom a odsudzovala takéto zmýšľanie a počiny, hlavne ak k tomu dochádzalo zo strany kresťanov.

Aj ďalšie pravidlo sa viac-menej týka zosnulých. 66. pravidlo svätého Vasiľa Veľkého[2] a 7. pravidlo svätého Gregora Nysského[3] hovorí o zákaze vykrádania hrobov. V tomto prípade Cirkev dbá o úctu k telám zosnulých.

[1] Viac o pokání pozri ŽUPINA, M.: Antropologický a duchovný rozmer pokánia. In: *Cesta obnovy človeka v súčasnej pluralitnej spoločnosti.* Gorlice 2009, s. 58-65.

[2] „Kto odkopával hrob, aby kradol, nech neprijíma sväté tajiny desať rokov. Nech dva roky plače, tri počúva, štyri padá, jeden stojí s vernými, a nech potom už prijíma.““ „…Prehľadávanie prachu tela, premeneného na zem, vyťahovanie kostí v nádeji na získanie nejakých ozdôb, zakopaných so zosnulými podlieha rovnakému súdu ako obyčajné smilstvo so zachovaním rozdielu, ukázaného v predchádzajúcom slove, t. j. aby predstavený pozoroval uzdravovanie liečeného z jeho samotného života tak, že môže skrátiť dĺžku epitímie, určenej pravidlami.“ Pozri *Pravidla všeobecných a místních sněmů i sv. otců pravoslavné církve*. (prekl. Novák, J. A.). Praha 1955, s. 182 – 183.

[3] “ „…Prehľadávanie prachu tela, premeneného na zem, vyťahovanie kostí v nádeji na získanie nejakých ozdôb, zakopaných so zosnulými podlieha rovnakému súdu ako obyčajné smilstvo so zachovaním rozdielu, ukázaného v predchádzajúcom slove, t. j. aby predstavený pozoroval uzdravovanie liečeného z jeho samotného života tak, že môže skrátiť dĺžku epitímie, určenej pravidlami.“ Pozri *Pravidla všeobecných a místních sněmů i sv. otců pravoslavné církve*. (prekl. Novák, J. A.). Praha 1955, s. 207 – 208.

V niektorých krajinách sa za krádež považuje aj prenesenie pozostatkov zosnulého bez súhlasu štátnych a cirkevných orgánov. Ešte dnes v mnohých regiónoch môžeme badať vplyv týchto pravidiel vžitých v cirkevnom spoločenstve, kedy hlavne u staršej generácii vidíme obavy pred napríklad presunutím kvetov z jedného hrobu na iný. Čo sa týka úcty k zosnulým podobne Cirkev uvažuje aj v prípade spaľovania tiel zosnulých.

Ak sa pozrieme na svätú tajinu manželstva, nachádzame značné množstvo pravidiel, ktoré sú priamo alebo nepriamo prepojené s manželstvom. Napríklad jednou z podmienok pre právoplatné uzavretie manželstva v Cirkvi je súhlas rodičov ženícha aj nevesty. Dosť prísne o tom píše svätý Vasiľ Veľký vo svojom 38. pravidle[1] a doplňuje ho tiež 42. pravidlom[2]. Tieto pravidlá, ktoré boli akceptované zo strany štátu v období Rímskej ríše[3], napríklad v Justiniánovom kódexe, udomácnili sa aj v našom regióne, obzvlášť na vidieku, kde dodnes vidíme zachovávanie mnohých zvyklostí našich predkov napríklad v tzv. odpytovaní rodičov, ktoré je vlastne spojené s rodičovským požehnaním a súhlasom so vstupom do manželstva.

---

[1] „Devy, ktoré sa vydajú bez súhlasu otca, smilnia. Avšak, ako sa zdá, skutok sa napraví zmierením s rodičmi. Tieto sa však nepripúšťajú k prijímaniu, ale majú zákaz na tri roky.“ Pozri *Pravidla všeobecných a místních sněmů i sv. otců pravoslavné církve*. (prekl. Novák, J. A.). Praha 1955, s. 178.

[2] „Manželstvá bez súhlasu tých, ktorí majú právomoc, sú smilstvá. Kto sa oddáva počas života otca alebo pána, nie sú bez viny, kým neprejavia súhlas k ich spolužitiu tí, ktorí majú nad nimi právomoc. Pretože vtedy manželstvo získava platnosť.“ Pozri *Pravidla všeobecných a místních sněmů i sv. otců pravoslavné církve*. (prekl. Novák, J. A.). Praha 1955, s. 179.

[3] Rozumej byzantskej.

Pri rozbore jednotlivých kánonov či už apoštolských, všeobecných a miestnych snemov alebo jednotlivých svätých otcov Cirkvi by sme takto postupne zistili, aký veľký rozsah a dopad na osobný aj spoločenský život kresťanov mali a stále majú jednotlivé ustanovenia pre pokojný a harmonický život cirkevného spoločenstva. V celej svojej histórii počas dvetisíc ročného pôsobenia Cirkev vždy poučovala veriacich v každej oblasti života,[1] v sociálnej, teologickej, ale aj v osobnom živote každého človeka zvlášť. Všetky pravidlá Cirkvi totiž majú jediný cieľ, priviesť človeka k spáse. To je možné jedine cez jednomyseľnosť celého cirkevného zhromaždenia ako celistvého Christovho Tela,[2] ktoré je potvrdzované v eucharistickom zjednotení s Christom.[3]

Použitá literatúra:

BARMY, J.: The book of Pastoral rule and selected epistles of saint Gregory the Great, roman pontiff, to John, bishop of the city of Ravenna. In: Schaff, P., Wace, H.: *Nicene and post-nicene fathers*. Volume 12. Peabody, Massachusetts 1995. ISBN 1-56563-128-5.

[1] Pozri PILKO, J.: Katechumenát v druhom a treťom storočí. In: *Nipsis: časopis zaoberajúci sa otázkami teológie, filozofie, etiky a duchovnosti v spoločenskom kontexte.* roč. 4, č. 2 (8), Prešov 2009, s. 33-39.

[2] Viac pozri ZOZUĽAKOVÁ, V.: Cirkev ako bohoľudské spoločenstvo. In: *Cesta obnovy človeka v súčasnej pluralitnej spoločnosti.* Gorlice 2009, s. 32-41. A tiež ŠAK, Š.: Antropologická obnova spoločnosti. In: *Cesta obnovy človeka v súčasnej pluralitnej spoločnosti.* Gorlice 2009, s. 122-131.

[3] Pozri HUSÁR, J.: Spoločnosť a Eucharistia. In: *Cesta obnovy človeka v súčasnej pluralitnej spoločnosti.* Gorlice 2009, s. 90-98.

BOUMIS, O. I.: *Kanonické právo pravoslávnej Cirkvi*. (prekl. G. P. Kountouris). Prešov 1997, ISBN 80-88885-21-3.
FREIMANN, E.: *Právní postavení pravoslávne církve v českých zemích a Slovensku z pohledu kánonů a církevního práva*. Teplice 2007. 204s.
FREIMANN, E.: *Úvod do studia církevního práva*. Teplice 2002. 93s.
HUSÁR, J.: Spoločnosť a Eucharistia. In: *Cesta obnovy človeka v súčasnej pluralitnej spoločnosti.* Gorlice 2009, s. 90-98. ISBN 978-83-928613-3-1.KOBYZEV, NOVÁK, KOUKAL: *Církevní právo*. 1958.
KUZMYK, Vasyľ: *Všeobecnosť (sobornosť) Cirkvi z pohľadu ekleziológie sv. Irineja Lyonského*. In: Pravoslávny teologický zborník XXXI/16. Prešov, 2006. s. 120-126.
KUZYŠIN, B.: *Osobnosť Katechétu*. In: Zborník zo študentskej vedeckej konferencie. Prešov 2007. s. 54 – 63.
PILKO, J.: Katechumenát v druhom a treťom storočí. In: *Nipsis: časopis zaoberajúci sa otázkami teológie, filozofie, etiky a duchovnosti v spoločenskom kontexte.* roč. 4, č. 2 (8), Prešov 2009, s. 33-39. ISSN 1337-0111.
Pravidla pro duchovní osoby Pravoslavné církve v českých zemích a na Slovensku. Praha 1998. 24s.
PRUŽINSKÝ, Š.: Vzťah medzi vierou a skutkami v učení svätého apoštola Pavla v porovnaní s učením svätého apoštola Jakuba. In: *Pravoslávny biblický zborník. I/2009. K osobnosti svätého apoštola Pavla.* Gorlice 2009, s. 10-26. ISBN 978-913884-8-8.
ŠAK, Š.: Antropologická obnova spoločnosti. In: *Cesta obnovy človeka v súčasnej pluralitnej spoločnosti.* Gorlice 2009, s. 122-131. ISBN 978-83-928613-3-1.
ZOZUĽAKOVÁ, V.: Cirkev ako bohoľudské spoločenstvo. In: *Cesta obnovy človeka v súčasnej pluralitnej spoločnosti.* Gorlice 2009, s. 32-41. ISBN 978-83-928613-3-1.

ŽUPINA, M.: Antropologický a duchovný rozmer pokánia. In: *Cesta obnovy človeka v súčasnej pluralitnej spoločnosti.* Gorlice 2009, s. 58-65. ISBN 978-83-928613-3-1.

SLEPÉ ULIČKY SÚČASNEJ SEKTOLÓGIE

Ján ŠAFIN

Alexander Dvorkin v stati nazvanej „O niektorých prístupoch k metodológii pravoslávnej náuky o sektách“ hovorí, že „v súčasnom svete sa stále viac šíria všemožné formy netradičnej religiozity, vrátane totalitných siekt a deštrukčných kultov. Je celkom prirodzené, že sa objavuje aj stále väčšie množstvo špecialistov, profesionálne študujúcich tento jav, a medzi nimi prebiehajú stále intenzívnejšie diskusie o tom, ako treba študovať novo-objaviace sa sekty, kvôli čomu ich vôbec študovať, aké stanovisko k ním zaujať a dokonca aj o tom, ako ich môžeme či nemôžeme pomenovať.

U človeka, ktorý sa týchto sporov priamo nezúčastňuje, ktorý je tak povediac nestranným pozorovateľom môže vzniknúť dojem, že tento vzájomný zápas sa odohráva medzi dvoma skupinami: jedna z nich do rôznej miery zaujíma prosektársku pozíciu (opačná strana ju nazýva kultovou lobby), a druhá – antisektársku (tá je druhou stranou zasa pomenovaná „antikultovým hnutím“ (ACM – AntiCultMovement), a jej prívržencov zdeformovaným slovom „antikultisti“.

Je nesporné, že v takomto hodnotení je istá časť pravdy, hoci, ako sa domnievame, situácia a rozloženie síl je oveľa zložitejšie. Napriek tomu s plnou zrejmosťou je možné

povedať, že strašiak „antikultového hnutia“ bol vynájdený samotnými sektármi a tou skupinou, ktorá sa zaoberá ich intelektuálnou podporou. „Antikultové hnutie“ existuje iba v predstavách samotných sektárov a ich propagandistov. Poznamenajme, že pre týchto je vytvorenie obrazu protikladných, navzájom antagonistických smerov – „nových religióznych hnutí“ a „antikultového hnutia“ – mimoriadne výhodné. Takýmto spôsobom sa uprostred ocitajú nevtiahnutí do tejto kontradikcie „neutrálni“ a „nezávislí“ experti.

V skutočnosti ľudia i skupiny, protiviaci sa rozšíreniu siekt v spoločnosti, majú ďaleko od jediného skoordinovaného centra či spôsobu činnosti a stavajú sa do rôznych pozícií voči sektárskemu vplyvu a aktivitám samotných sektárov. Dokonca môžeme povedať, že existuje takmer toľko názorov na daný problém, koľko aj je známych špecialistov alebo skupín, ním sa zaoberajúcich. Ako príklad uveďme existenciu a činnosť spriaznených výborov, spájajúcich príbuzných a obete sektárov. No ich pozícia je v rôznych krajinách rozličná. V Španielsku zaujímajú rázne sekulárnu pozíciu, čiastočne dokonca nepriateľskú k organizovaným cirkvám. Vo Francúzsku je tomu podobne, len s tým rozdielom, že v krajine galského kohúta viac spolupracujú s tradičnými cirkevnými spoločenstvami. V Nemecku ide o tesnú spoluprácu s rímsko-katolíckou a protestantskými cirkvami (hlavne luteránmi), v Grécku je tento výbor súčasťou Gréckej pravoslávnej cirkvi s vlastným pravoslávnym kňazom-duchovníkom. Taktiež sa veľmi rôznia mienky v radoch psychiatrov, advokátov, novinárov. Všeobecne prezentovaný názor, že sociológia náboženstva vystupuje „za sekty“, ale teológovia proti ním taktiež nie je úplne korektný, hoci mnohí

sociológovia náboženstva, zaoberajúci sa touto problematikou, skutočne do rôznej miery podporujú sekty. No je tu ešte celý rad sociológov náboženstiev, považujúcich totalitné sektárstvo za vážnu hrozbu a nebezpečenstvo pre osobu i spoločnosť. Na druhej strane existuje množstvo liberálnych i nie veľmi liberálnych teológov, tvrdiacich, že dialóg so sektami je nevyhnutný, a že všade a vo všetkom musí prevládať „láska“ a „tolerancia“.“[1]

Zaujímavo paradoxnou je situácia v Rusku, kde mnohí profesionálni bojovní ateisti sú zároveň sociológmi náboženstiev. Stratiac po páde komunizmu svoje výhodné a dobre platené pozície v bývalom politickom aparáte, túlajúc sa sem a tam, hľadajúc príležitosť, kde by natrafili na nejaký zárobok, mnohí z nich pochopili, že v súčasnosti je zo všetkého najlepšie poslúžiť sektám, ktoré začali nastupovať na čiastočne vyprázdnené pole po niekdajšej čierno-bielej marxisticko-leninskej ideológii, stalinizme, trockizme... ktoré už nepoznali ani ich vlastní hlásatelia a apologéti. Pretože u väčšiny siekt čo naozaj nechýba sú finančné a materiálne zdroje, mnohí z bývalých ateistických ideológov sa akoby šibnutím čarovného prútika rázom zmenili na vážených špecialistov v oblasti sociológie náboženstva a súc dobre zaplatenými svojimi novými chlebodárcami, v plnej miere a bez začervenania sa im poskytli svoje služby. A tak sa dnes nazývajú, ako podotýka A. Dvorkin „expertmi-religionistami“. Pravda, za posledných niekoľko rokov sa začali objavovať aj novopečení

[1] Pozri DVORKIN, A.*: O nekotorych podchodach k metodologii pravoslavnogo sektovedenija* /O niektorých prístupoch k metodológii pravoslávnej náuky o sektách/. In: http://www.iriney.ru/sects/theory-/002.htm.

sociológovia náboženstiev, aktívne hlásajúci svoju „progresívnu“ metodológiu. Dosiahnuť konečné vyriešenie či dokonca len kompromis v tejto otázke je nielen v súčasnej pluralitnej spoločnosti pochopiteľne nemožné. To však neznamená, že neexistuje možnosť ustanoviť isté charakteristicky, ktoré vyplávali na povrch pri štúdiu siekt, ich dejín a predovšetkým učenia a rituálu, ktoré v sebe koncentrujú najtypickejšie rysy takmer každého sektárskeho smeru či hnutia.“ V tomto ohľade považujeme za veľmi výstižnú charakteristiku, ktorú sme našli na veľmi dobrom a zaujímavom ruskojazyčnom sajte, nazvanom podľa mučeníka sv. Irenea Lyonského[1] patriacom Centru religióznych bádaní, ktoré vedie už spomínaný Alexander Dvorkin.

„Väčšina slovníkov a príručiek,“ píše sa tam, „definuje sekty ako pomerne neveľké a uzavreté religiózne spoločnosti, oddeliace sa od základnej, kulturotvornej religióznej občiny, spoločenstva (alebo základných občín) krajiny či regiónu, voči ktorým sa dostali do opozície. Dôležité doplnenie k sociologickému definovaniu sekty bolo urobené nemeckým učencom Ernstom Treoltschom (1865-1923). Ako príčinu indiferentného či nepriateľského vzťahu siekt k obklopujúcej ich spoločnosti a kultúre zvlášť vydelil sektám vlastnú prioritu vnútroskupinových vzťahov a hodnôt pred štátnymi a spoločenskými.“[2] Nech je to akokoľvek, samotné slovo „sekta (lat. secta – spôsob života, učenia, nasmerovania, škola, tĺpa) má

[1] Pozri http://iriney.ru
[2] Pozri. http://iriney.ru/sects/theory/003.htm.

dve možné etymológie: buď od sectare – odsekávať, rozdeľovať, alebo od sequi – nasledovať za niečím, podriaďovať sa, byť v službe). V Septuaginte, teda v preklade „Sedemdesiatich“ (LXX), a taktiež v prekladoch Svätého Písma do cirkevnej slovančiny a ruského jazyka, sa používa iba slovo „heréza“ (gr. haeresis – obsadenie, dobytie; výber; učenie, nasmerovanie, škola). V tzv. Vulgate, ako v stredoveku nazvali preklad bl. Hieronýma Stridonského z prelomu 4.-5. st., je v Skutkoch apoštolských toto slovo používané v 5. kap. 17 verš; 15 kap. 5 verš; 24 kap. 14 verš; ako secta je haeresis preložené v Skutkoch ap. 24. kap. 5. verš; 2 list Petrov 2. kap., 1. verš; Pavlov list Galaťanom 5. kap., 20. verš. Až do novoveku boli tieto slová na latinskom Západe používané ako synonyma. Po vypuknutí reformácie, presnejšie jej druhej vlny v 16. st. bolo ustanovené rozhraničenie týchto termínov, teda „secta“ a „haeresis“: slovo sekta začalo byť používané v hore uvedenom zmysle, teda pre označenie oddeliacej sa religióznej skupiny od väčšinového náboženstva, zatiaľ čo herézou bolo označované neortodoxné učenie, obsiahnuté v doktríne sekty či tej-ktorej denominácie, pričom toto pravidlo slovného používania bolo obrátené aj do minulosti kresťanstva (takto, napríklad, môžeme povedať, že sekta severiánov obsahovala monofyzitskú herézu). Takéto rozlíšenie spomínaných pojmov bolo prijaté napríklad v ruskej teologickej vede počas synodálneho obdobia miestnej pravoslávnej cirkvi. V gréckej pravoslávnej cirkvi sa až do súčasnosti používa iba slovo haeresis.

V druhej polovici 20. st. vznikajú nové religiózne skupiny, odlišujúce sa od predchádzajúcich nasledujúcimi črtami:

1. Stupeň synkretizmu ich doktríny je tak veľký, že ďaleko prevyšuje napríklad staroveké sekty gnostikov, ak sa tak smieme vyjadriť, že doslova vydeliť v nich hlavnú, fundamentálnu, religióznu tradíciu či kvázi tradíciu (okultnú alebo sektársku), ktorá by poukazovala na pôvodnú je neobyčajne zložité. Ako príklad môžu poslúžiť „cirkev zjednotenia“ a „cirkev scientologie“.

2. Mnohé takéto skupiny predstavujú sekty (marginálne religiózne občiny), importované do pre nich cudzieho kultúrneho areálu alebo v ňom rekonštruované.

3. Vo väčšine z týchto siekt extrémne narástla úloha zakladateľa, vedenia a vnútroskupinovej kontroly.

Pre označenie podobných skupín sa vo Francúzsku naďalej používa termín „sekta“, majúc na mysli predovšetkým ten odtieň významu slova sekta, ktorý mu dodáva druhá možná etymológia. V nemecky hovoriacich krajinách je pri slove „sekta“ ešte stále zachovaný predchádzajúci význam, zatiaľ čo pre pomenovanie autoritatívnej synkretistickej skupiny bol prebraný v USA zavedený termín kult – „cult“. Slovníkový význam napríklad ruského slova „kult“ (z latinského „cultus“ – uctievanie) je buď klaňanie sa niečomu, niekomu; alebo súhrn rituálnych aktov a postupov vo vzťahu k objektu uctievania. Predstavu o doplňujúcom význame, vkladanom do pojmu „cult“ v anglicky hovoriacich krajinách, a taktiež o vzťahu daného pojmu s pojmom „sekta“ je možné získať z definovania týchto termínov, ktoré dáva Inštitút štúdia amerických náboženstiev: Skupiny, oddeliace sa od cirkevných denominácii, sú definované ako sekty. Vo väčšine prípadov sa pridržiavajú materských denominácií, avšak odlišujú sa od nich strohejšími doktrinálnymi predpismi

a požiadavkami na správanie sa, počínanie v bežnom živote k svojim členom, ale taktiež zdôrazňovaním svojej oddelenosti a odlišnosti od dominujúcej alebo aspoň prevládajúcej kultúry... Typickými sektami sú napr. kvakeri, menoniti,... päťdesiatnici... Zatiaľ čo väčšia časť siekt sa pridržiava obvyklého kultúrneho modelu, väčšina „kultov“ sa riadi zriadením, cudzím pre prevládajúce religiózne obce. Kulty predstavujú akoby záškodnícky oddiel v inej kultúre, skrze zavádzanie religióznych novôt prenikajú do vnútra danej kultúry (na ktorej začínajú parazitovať). Vo väčšine prípadov toto zavádzanie religióznych novôt prebieha prostredníctvom transplantácie náboženstva z inej kultúry, čo je realizované prostredníctvom imigrácie jej nositeľov a lídrov. Práve takýmto spôsobom bol hinduizmus a budhizmus doslova presadený do Severnej Ameriky, predovšetkým do USA. Hinduistické a budhistické skupiny v Amerike predstavujú v sociologickom zmysle kulty.

Americkí konzervatívni protestanti nazývajú slovom „cults“ akékoľvek organizované religiózne skupiny, vyznávajúce nebiblické učenia. Na druhej strane, ten istý termín je používaný angloamerickými autormi vo význame „totalitná sekta“. Z tohto príkladu mnohí, napr. ruskí, bádatelia sektárskej problematiky začínajú v ruštine automaticky používať termín „kult“, riadiac sa súčasným ponímaním termínu „sekta“.

A tak, v širokom zmysle tohto slova, sekta predstavuje organizáciu či skupinu osôb, uzatvoriacu sa vo svojich záujmoch (medzi nimi aj kultových), nezhodujúcich sa so záujmami spoločnosti, ľahostajnej k ním alebo protiviacej sa im. Komisia pre skúmanie siekt vo Francúzsku, ktorej záujmy

posúdila Nacionálna Assamblea (Parlament) Francúzska r. 1996 takto zadefinovala termín sekta – „sú to skupiny, poznávané podľa ich manipulácií, nasmerovaných na psychologickú destabilizáciu svojich adeptov s cieľom získať ich bezpodmienečnú podriadenosť, zmenšujúc kritického ducha, roztrhávajúc zväzky s obecne prijatými ustanoveniami (etickými, vedeckými, občianskymi, všeobecne vzdelávacími), a predstavujúce nebezpečenstvo pre individuálnu slobodu, zdravie, vzdelanie, demokratické inštitúcie. Využívajú filozofické, religiózne alebo terapeutické masky, aby skryli svoje ciele získania moci, vplyvu a vydieranie adeptov.“[1]

V poslednom význame sa termín „sekta“ maximálne približuje k pojmu „totalitná sekta“. Zo samotného pomenovania vyplýva, že pod týmto termínom je chápaná skupina, ktorá v plnosti kontroluje svojich členov a do rôznej miery narúša ich práva. Kanadská osvietenecká organizácia „Info-Cult“ takto definuje túto problematiku: „Cult (totalitná sekta) – to je skupina, ktorá exploatuje svojich členov a manipuluje nimi. Môže im spôsobiť psychickú, finančnú či fyzickú škodu. Do značnej miery kontroluje správanie, myslenie a emócie svojich členov. Využíva rozličné metódy na premenenie novozískaného človeka na lojálneho, poslušného, pochlebovačného a pätolizačského člena.“

Ako kritéria prináležitosti skupiny k totalitným sektám môžu poslúžiť nasledujúce body:

1. guruizmus (absolútna moc zbožšťovaných lídrov siekt a im blízkych ľudí);

[1] Pozri http://iriney.ru/sects/theory/003.htm.

2. štruktúra podľa princípu pyramídy a osobitne surová disciplína a organizácia, pripomínajúca organizáciu strán kádrového typu a niektorých medzinárodných korporácií;

3. klamstvo alebo zatajenie niektorých dôležitých informácií o organizácii pri verbovaní nových členov;

4. prítomnosť sekrétnych, teda skrytých až tajných úrovni iniciácie;

5. exploatácia členov;

6. mravný relativizmus – za morálne býva považované to, čo je pre sektu užitočné a prospešné („cieľ ospravedlňuje prostriedky“);

7. využívanie osobitných psychologických metód za účelom reformovania myslenia a kontrolovania vedomia svojich členov. K takýmto metódam zvlášť patria:

– vnuknutie absolútne negatívneho hodnotenia a pohľadu na život adepta sekty predtým, než sa s ňou oboznámil;

– prerušenie informačných spojení naverbovaného člena do sekty s vonkajším svetom;

– intenzívna a neustála indoktrinácia, teda prevýchová a preučenie (záväzné štúdium tlačených príručiek sekty, alebo, pokiaľ je to možné, prehľad a nepretržité počúvanie kázni, respektíve ich čítanie; roztrhnutie rodinných a priateľských spojení);

– formovanie čierno-bielej („priatelia-nepriatelia“) paradigmy myslenia;

– spoločenský tlak sekty až davová psychóza;

– využívanie psychologických metód emočnej kontroly;

– vnuknutie nedôvery k racionálnemu mysleniu;

– využívanie spôsobov „zastavenia myslenia“, napríklad prostredníctvom mantier;

– využívanie hypnózy, samohypnózy a psychotechník, vedúcich do stavu tranzu, napríklad, intenzívnych meditácii;

– kontrola jazyka skrze zavedenie nového slovníka a/alebo zmeny významu obecne používaných slov;

– zavedenie ohraničení v jedle a spánku;

– kontrola pohlavného styku od jeho zákazu alebo určenia manžela/manželky po predpísanie rôznych zvrátených sexuálnych vzťahov a prostitúciu;

– vnuknutie pocitu viny pred organizáciou-sektou-religióznou skupinou a fóbie, teda strach z prípadného opustenia sekty, vystúpenia z religióznej organizácie a pod.;

Výsledkom pôsobení takýchto metód sa stáva potlačenie osobnosti člena totalitnej sekty a jej zamenenie za manipulovateľnú kvázi osobnosť. Pri úplnej orientácii na lídra sa mu podriadení členovia sekty vo všetkom a úplne podrobujú. Pokiaľ má hlava sekty kriminálne alebo zvrátené náklonnosti, trpí psychickými poruchami, potom funguje mechanizmus psychologickej indukcie, svojrázneho nakazenia členov-sektárov chybami, vadami, nedostatkami, hriechmi a psychickými patológiami jej zakladateľa (respektíve momentálneho lídra).

V sektách sa nič netušiaci ľudia postupne menia akoby na deti, psychologicky – a častokrát aj materiálne – úplne závislé od svojich nových „rodičov“ – sektárskych učiteľov a „vychovávateľov“. A tieto „deti“ využívajú ako „dobrovoľných“ sluhov-otrokov. V sektách ľudia strácajú zdravie, majetok, peniaze, a, hlavne, schopnosť samostatného života v spoločnosti. Pokiaľ človek predsa len má tu odvahu,

že sektu opustí, respektíve, že ho ostatní členovia sekty na čele s lídrom „vyhodia na ulicu“, keď sa jeho produktivita, výkonnosť silne znížia a on sa dostane do stavu istej apatie, nezáujmu, životnej pasivity, potom pred ním povstane problém psychologickej a sociálnej rehabilitácie a adaptácie sa v slobodne fungujúcej spoločnosti. Taktiež nesmieme zabúdať na negatívny vzťah siekt k medicíne, vede, kultúre, respektíve na ich svojrázny výklad týchto odborov ľudského poznanie, nevyhnutných pre spoločenský život.[1] A rovnako na antihistorizmus, či pohŕdanie rodinou. S antihistorizmom je spojená nejasnosť v poznávaní života a duchovných skúsenosti, „strata“ časovej orientácie, neraz aj spoločenská vykorenenosť, neschopnosť riešenia závažných životných otázok, obrovská nerozhodnosť, strach pred závažnými rozhodnutiami a s tým súvisiaca neschopnosť viesť normálny rodinný život s jeho radosťami i starosťami.[2]

Alexander Leovidovič Dvorkin

Alexander Leovidovič Dvorkin, historik, teológ a v súčasnosti jeden z hlavných expertov na problematiku expanzie nových religióznych hnutí, predovšetkým v Rusku, sa narodil r. 1958 v Moskve v intelektuálne založenej rodine. Pôvodne, r. 1972, začal študovať na Moskovskom

[1] Pozri. http://iriney.ru/sects/theory/003.htm.

[2] Tento príspevok vznikol predovšetkým na základe štúdia diel Alexandra Leovidoviča Dvorkina, ktorý podľa môjho názoru patrí medzi najväčších súčasných znalcov sektologickej problematiky. Preto považujem za vhodné o tomto skvelom odborníkovi i človeku uviesť aspoň niekoľko kusých správ.

pedagogickom inštitúte, konkrétne na Fakulte ruského jazyka a literatúry. V čase štúdia sa pripojil k skupine hippies a spolu s rovnako zmýšľajúcimi pripravil prácu, ktorú 20. decembra 1975 demonštroval na výstave umelcov-avantgardistov. O tomto diele a jeho autoroch – skupine hippies pod názvom „Vlasy“, kde patril aj Dvorkin – sa v tej dobe pozitívne vyjadril aj renomovaný americký časopis „Time“. No dôsledkom týchto aktivít bolo jeho vylúčenie z inštitútu „kvôli názorom, nezlučiteľným s tými, ktoré sú potrebné u budúceho sovietskeho pedagóga“. Dvorkin tak svoje štúdium dotiahol iba do tretieho ročníka. Po vylúčení zo školy pracoval v reontgenotechnickom oddelení resuscitácie kardiologického centra na Pirogovke a v sanitárnom oddelení traumatologickej resuscitácie nemocnice na Choroševke, naďalej sa aktívne zúčastňujúc na činnosti hippies. Súčasne začal zdieľať a propagovať idey, načerpané z kníh Alexandra Solženicyna. Čoskoro sa o jeho aktivity začalo zaujímať KGB. V 70. rokoch 20. st. Židom „Alie“, ktorí si želali repatriáciu, bolo dovolené opustiť ZSSR. Túto možnosť využil aj Alexander Dvorkin, ktorý 6. marca 1977 emigruje z bývalého ZSSR, nie však do Izraela ale do USA. Skôr než sa dostane do kolísky modernej demokracie, kvôli vízam je najprv nútený cestovať na americké veľvyslanectvo do Ríma, ktoré malo na starosti vybavovanie „ruských“ repatriantov, ktorí si namiesto Izraela zvolili predovšetkým USA. Túto nutnosť Dvorkin využil na putovanie autostopom po Taliansku. Vo Florencii sa spolu s priateľom ocitol v stane krišnaistov. Keď sa ráno zobudil, dostal sa s nimi do názorového stretu. Výsledkom sporu bolo to, že jeden z krišnaistov sa k nim neskôr pripojil. Po štyroch mesiacoch mohol konečne odcestovať do USA. R. 1979 v čase

navštívenia pravoslávneho chrámu v New Yorku sa pre mnohých možno nečakane rozhodol prijať krst. Avšak na druhý deň stretol istého krajana, ktorý stal na čele krúžku stúpencov Georgia Gurdžijeva. Alexander Dvorkin sa na istý čas nechal okúzliť ideami nového známeho, no na rozhodnutie prijať krst nezabudol. Podľa jeho slov nový „guru“ ho síce aktívne presviedčal, aby sa nedal pokrstiť, no on sa s týmto „učiteľom“ nadobro rozišiel. 19. januára 1980, v deň zboru sv. Jána Krstiteľa, druhý deň Teofánie či Zjavenia Boha (Bohojavlenije), Alexander Dvorkin prijíma krst v New Yorskom chráme Christa Spasiteľa Pravoslávnej cirkvi v Amerike a zároveň sa zoznamuje s pravoslávnym kňazom, historikom a liturgistom o. Alexandrom Schmemanom, ktorý sa stáva jeho duchovným učiteľom. Po Schmemanavej smrti sa tohto „líderstva“ v spirituálnom živote ujíma o. John Meyendorff. Mimochodom, Schmeman i Meyendorff boli potomkami ruských porevolučných emigrantov. V tej dobe zároveň začal študovať na Univerzite v New Yorku, konkrétne na Hunter College, pokračujúc v štúdiu „ruskej literatúry“. Potom sa dostáva na Fordhamsku univerzitu, kde sa spoznal so spomínaným Johnom Meyendorffom. Po ukončení Hunter College sa chystal k ašpirantúre na Columbijskej univerzite, avšak zoznámiac sa so známym disidentom, autorom „Očerkov po istorii russkoj cerkovnoj smuty“ Anatoliom Krasnovym-Levitinym, na jeho radu sa rozhodol pokračovať v štúdiu na Svätovladimírskej duchovnej akadémii v New Yorku, ktorú ukončil r. 1983 ako kandidát teológie. Krátko na to získal aj americké občianstvo, a neskôr r. 1988, po presťahovaní sa do Washingtonu, dokonca pracoval pre „Hlas Ameriky“ i rádio „Sloboda“. Avšak na cirkevný život nijako

nezabudol. Navyše pod vplyvom o. Johna sa Dvorkin začína viac orientovať z filológie na historiografiu a v spomínanom r. 1988 pod vedením o. J. Meyendorffa obháji dizertáciu „Ivan the Terrible as a Religious Type“ (Ivan Hrozný ako religiózny typ), získajúc Ph.D. Tým sa zároveň končí jeho formálne svetské vzdelanie a Dvorkin stále viac pozornosti venuje štúdiu siekt a rôznych religióznych hnutí, s čím mal vlastné hlboké skúsenosti. R. 1991 sa presťahoval do Nemecka a z Nemecka po definitívnych politických zmenách v Strednej a Východnej Európe sa 31. decembra 1991 vrátil do Ruska, kde bol prijatý do Oddelenia religiózneho vzdelávania a katechizácie moskovského patriarchátu. Roku 1993 sa dostal do čela Informačno-konzultatívneho centra, ktoré je od r. 2003 premenované na Centrum religionistických bádaní svätého mučeníka Irenea, biskupa Lyonského. Centrum je členom-korešpondentom Všeruskej federácie centier za účelom štúdia deštruktívneho sektárstva (FECRIS). Medzi rokmi 1993 až 1999 bol profesorom cirkevných dejín Ruskej pravoslávnej univerzity. V súčasnosti je profesorom a vedúcim katedry štúdia siekt Pravoslávneho Sväto-Tichonovského humanitárneho inštitútu. Je autorom desiatich kníh a redaktorom-zostaviteľom ešte ďalších štyroch, a taktiež autorom viac ako 450 publikácii, vydaných minimálne v pätnástich jazykoch. Za zmienku, okrem spomínanej knihy o Ivanovi Hroznom, stojí predovšetkým jeho rozsiahla štúdia (813 strán), nazvaná „Sektovedenie. Totalitarnyje sekty“ (posledné vydanie Nižný Novgorod 2003). Je viceprezidentom medzinárodného inštitútu štúdia súčasného sektárstva „Dialog-centrum“. Taktiež je zodpovedným redaktorom časopisu „Prozrenije“ – protisektárskej prílohy k „Žurnalu Moskovskej

Patriarchii“. Smelo môžeme povedať, že je jedným z najväčších svetových odborníkov na problematiku siekt v súčasnosti. Dúfame, že tento preklad vonkoncom nebude posledný z bohatého písomníctva A. Dvorkina, ale že postupne publikujeme aj ďalšie nielen zaujímavé, no predovšetkým aktuálne texty, nie strašiace, ale poučujúce a duchovne i intelektuálne pripravujúce čitateľa na možné zvádzania modernou religiozitou.

ЦЕРКОВЬ И СРЕДСТВА МАССОВОЙ ИНФОРМАЦИИ

Монах ДАНИИЛ
(Солдатов Константин Александрович)

Средства массовой информации (СМИ) играют большую и постоянно возрастающую роль в современном мире. С Церковной точки зрения крайне важно, чтобы информирование через различные средства массовой информации (СМИ) народа основывалось на твёрдой приверженности правде и на заботе о духовно-нравственном состоянии личности и общества в целом; а также на борьбе с распространением зла, греха и порока. Недопустимыми являются пропаганда насилия, вражды, ненависти, социальной и религиозной розни. Средства массовой информации (СМИ), обладающие огромным влиянием на аудиторию несут большую ответственность за воспитание людей, особенно молодого поколения.

Сегодня через средства массовой информации народу, потерявшему чувство нравственности и ответственности, прививается отношение к смертным грехам и порокам как к обычному нормальному явлению. Данное явление есть насилие с целью сломить сопротивление стыда, разума и совести, разбудить в человеке самые низменные инстинкты и довести до полной деградации. Пропаганда разврата и различных пороков подрывает основы семьи и является особо тяжким преступлением против детей и

молодого поколения. Россия и все Православные страны живут сегодня в условиях глобальной геополитической войны, составляющей частью которой является война информационная. Информационная война тщательно спланирована и продумана, преследует конкретные цели и осуществляется цинично, безжалостно и планомерно.

Человеческие страсти тесно связаны с чувственными образами. Страсть является в сознании в виде греховного образа; также и греховный образ, воспринятый со стороны, возбуждает страсть в сердце.

Главную роль в демонстрировании человеческих греховных страстей во всём их многочисленном разнообразии, эффективности и изощрённости, в наше время играет телевидение, в пространстве которого заключён сгусток всех чувственных эмоций, страстей, похоти, жестокости и преступлений.

Сегодня мощнейшие средства массовой коммуникации ведут жестокую необъявленную войну против всего народа. Телепередачи, иностранные мультфильмы и сериалы отвергают традиции национальной и классической культуры, открыто пропагандируют сатанизм, естественных и противоестественный блуд, разврат, насилие и убийство. С экрана навязывается вседозволенность и удовлетворение самых низменных животных инстинктов. Впоследствии в обществе очень трудно искоренить мнение, навязанное телевидением как авторитетное. Иеромонах Серафим (Роуз) по этому поводу пишет: *«Если у вас есть маленькие дети, вы знаете, насколько это верно; если они видели что-либо по*

телевизору, очень трудно бывает потом бороться с этим новым мнением, которое дано телевидением... ».[1]

Средства массовой информации (СМИ) с определённой позиции преподают огромный поток картин различных катастроф и бедствий, подавляя во многих людях способность к сочувствию и состраданию.

Сегодня наступает мощная интервенция чуждой русскому и славянскому народу культуры (по сути антикультуры). Современное общество переполнено агрессией, озлобленностью и тревогой. Телевидение постоянно показывает картины безконечных убийств, насилия, откровенного разврата и различные рекламы с порнографическими сценами. Противостоять этим явлениям довольно трудно, особенно беззащитным и неутверждённым детям и подросткам, для которых в наше время телевидение является почти единственным источником и приоритетным средством проведения досуга.

Современные газеты, журналы, обложки книг современных фантастов и писателей, детские книги и журналы, аудио и видеопродукция содержат откровенные сатанинские и развратные изображения, а также пропагандируют вседозволенность.

Святая Христова Церковь свидетельствует, что порнография, представляющая собой эксплуатацию естественного полового влечения в коммерческих, политических или идеологических целях, способствует подавлению духовно-нравственного начала в человеке ниже

[1] СЕРАФИМ (РОУЗ), ИЕРОМОНАХ. Новое поклонение молодёжи – «мне». http://www.dorogadomoj.com/zr262pok.html.

уровня животного; и что пропаганда порока наносит особый вред неутверждённым душам детей и молодого поколения. В книгах, фильмах и другой видеопродукции, в средствах массовой информации (СМИ), а также в некоторых образовательных программах подросткам внушают крайне унизительное для человеческого достоинства представление о половых отношениях, в котором нет места для Христианского понятия целомудрия, супружеской верности и самоотверженной любви. В различных современных средствах массовой информации (СМИ) интимные отношения выставляются на показ, оскорбляя естественное чувство стыда, и представляются как акт чисто телесного удовлетворения, не связанного с глубокой внутренней супружеской общностью и какими-либо нравственными обязательствами. Сегодня Святая Христова Церковь призывает объединить усилия со всеми нравственно здоровыми обществами для борьбы за духовно-нравственное возрождение народа.

В наше время происходит целенаправленное нравственное разложение общества, особенно детей и молодого поколения. Христова Церковь противопоставляет этим отрицательным явлениям величайшие Христианские идеалы чистоты и Святости, проповедуя их как образ жизни для каждого человека.

В наше время, для достойного противостояния целенаправленному молодого поколения и всего общества, крайне необходимо издание достаточного количества специальной церковной литературы для педагогов и родителей о правильном воспитании детей, а также

духовно-нравственной литературы, книг, журналов, газет, видео и аудиозаписей для подростков и молодого поколения, раскрывающих в доступной форме и простым языком изъясняющих основы Христианского мировосприятия, нравственности и культуры. Также Духовенству необходимо добиваться теле и радиоэфиров для Проповеди Слова Божия. Все виды современных средств массовой информации (СМИ) могут быть использованы для Проповеди Слова Божия. Имеющиеся на сегодняшний день издания неполностью удовлетворяют духовные потребности современного общества.

Различные современные средства массовой информации (СМИ) оказывают большое воздействие на различные стороны развития людей, особенно молодого поколения, в том числе на формирование их менталитета, психологии, морального сознания и нравственного поведения. Святая Христова Церковь обязана, возвысив Голос, открыто обличать зло и пропаганду насилия и разврата, а также призывать общество противостоять бездуховности и деградации жизни. Одна из главных современных задач Православной Церкви - не допустить нравственного разложения молодого поколения и всего общества, напомнить о высшем призвании человека - стремлении к духовно-нравственному совершенству и обожению.

Человеческое общество - это сложный организм, в котором не существует взаимоподмены органов и членов. В связи с этим, утрата духовной составляющей в обществе закономерно и неизбежно приводит к духовно-нравственной катастрофе.

Без обращения к Истинному Православию и Истинной Христовой Церкви, преподающей здравое неповреждённое и безкомпромиссное Вероучение, противостоять бездуховности и деградации современного общества невозможно.

Použitá literatúra:

АПОСТОЛ. СПб., 1862, репринт, 584 с.

БИБЛИЯ. СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ ВЕТХОГО И НОВОГО ЗАВЕТА. Международный издательский центр Православной Литературы. М., 1995. 1376 с.

ПСАЛТИРЬ. Сретенский монастырь. Изд. «Ковчег», «Новая книга». М., 1997, 544 с.

СВЯТОЕ ЕВАНГЕЛИЕ. РПЦ МП. Изд. «Благо», М., 1997, 480 с.

ОСНОВЫ СОЦИАЛЬНОЙ КОНЦЕПЦИИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ: М.: Издательство Московской Патриархии: 2000. – 97 с.

ОСНОВЫ СОЦИАЛЬНОЙ КОНЦЕПЦИИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ. М. 2000. http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html

СЕРАФИМ (РОУЗ), ИЕРОМОНАХ. Новое поклонение молодёжи – «мне». http://www.dorogadomoj.com/zr262-pok.html

ÚNIA A PRAVOSLÁVNA CIRKEV V BECHEROVE NA ZAČIATKU 20. STOROČIA.

Ján PILKO

„Únia bola stále hodnotená ako neprijateľná zjednocujúca politika, ktorú presadzoval pápežský trón hlavne od 15. storočia s cieľom začleniť členov pravoslávnej Cirkvi do rímskokatolíckej cirkvi“[1]. Samotní uniati vstupom do únie oklamali samých seba, lebo si mysleli, že zachovali svoju pravoslávnu tradíciu.[2] Samotná únia sa šírila na princípe prozelytizmu postupným prevádzaním pravoslávnych farností do únie. „Tá skutočnosť, že pred Užhorodskou úniou na našom území existovala pravoslávna Cirkev, ktorá mala svoju kánonickú štruktúru, sa zámerne zamlčuje takmer vo všetkých historických štúdiách rímskokatolíckych autorov“[3].[4]

V dvadsiatich rokoch dvadsiateho storočia začína návrat uniatov do pravoslávnej Cirkvi. Rýchlosť, akou bol tento návrat podmienení, v sebe ukríval aj ekleziologické príčiny, pretože v únii bol vďaka silnému klerikalizmu narušený vzťah

---

[1] ZOZUĽAK, J.: *Vplyv unionizmu na odklon od svätootcovskej tradície a návrat k štúdiu diel svätých otcov.* cit. dielo. Prešov 2000, s. 13.

[2] Pozri tamže.

[3] BELEJKANIČ, I.: *Unionizmus ako ekleziologický problém. cit. dielo.*Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove 1999, s. 87.

[4] Napríklad J. Ch. Korec vo svojej knihe: Cirkev v dejinách Slovenska, Bratislava 1997, sa vôbec nezmieňuje o pravoslávnej Cirkvi na východnom Slovensku.

medzi kňazstvom hierarchickým a kráľovským. Samotné zaobchádzanie kňazov s veriacimi spôsobilo, že sa mnohí rozhodli vrátiť do pravoslávnej Cirkvi. Vrátiť sa však nebolo vôbec jednoduché, pretože v Československej republike takáto iniciatíva nebola štátnou mocou vôbec vítaná. Preto tím, ktorí sa chceli vrátiť, boli robené rôzne prekážky, a toto ťažké obdobie pokračovalo aj za Slovenského štátu počas II svetovej vojny.[1]

V sedemdesiatich rokoch 19. soročia sa do USA prisťahovali mnohí Ukrajinci – Rusíni zo Zakarpatskej Ukrajiny, ale tiež mnohí Slováci zo Slovenska, z hospodárskych dôvodov, pretože sa doma nedokázali postarať o svoje rodiny.[2]

V prvých rokoch 20. storočia tisíce veriacich spolu s duchovnými v Amerike prešlo z únie do Pravoslávnej Cirkvi. Na Slovensku sa to začalo v Becherove, kvôli tomu boli Becherovčania v Prešove súdení a boli vykonávané domové prehliadky.[3] V roku 1901 sa uskutočnil súdny proces vo veci prestupu kresťanov v obci Becherov v Prešovskom regióne do Pravoslávnej Cirkvi. Obvinili ich z vlastizrady vo vzťahu k vtedajšiemu Rakúsko – uhorskej ríši a v porušení „základných princípov gréckokatolíckej cirkvi“, ako o tom

[1] BELEJKANIČ, I.: *Unionizmus ako ekleziologický problém.* Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove 1999, s. 89 - 90.

[2] Pozri HORKAJ, Š.: *Pravoslávni duchovní konca 19. a v prvej polovice 20. storočia pochádzajúci z Uhorska a pôsobiaci v USA*. In: Pravoslávny teologický zborník. PU v Prešove, PBF 1999, roč. XXII (7), s. 193.

[3] Pozri HORKAJ, Š.: *Útlak pravoslávnych veriacich od minulých čias až po naše dni.* In: Prameň. Mesačník Michalovsko – košickej pravoslávnej eparchie. č. 7. ročník 7/Júl 2009, s. 2.

svedčí Kolomiec.[1]

Už začiatkom 20. storočia sa vracajúci rodáci z Becherova, ktorí odišli za prácou do Ameriky a Kanady, snažili v Becherove zorganizovať pravoslávnu farnosť.[2] To sa však kvôli mnohým pretrvávajúcim problémom, hlavne zo strany uniatského duchovenstva a neskôr prvej svetovej vojny sa tento plán nepodarilo uskutočniť.

Približne v roku 1909 sa pravoslávny Becherovčania rozhodli, že si postavia vlastný chrám. V Amerike sa im podarilo vyzbierať 664 dolárov, ktoré chceli použiť na stavbu nového pravoslávneho chrámu. Ich dobrý úmysel sa však stretol s veľkým odporom vtedajšej miestnej maďarskej moci. Preto sa rozhodli počkať na priaznivejšiu dobu a vyzbierané peniaze poslali späť do Ameriky.[3]

Až v roku 1920 prichádza do Becherova pravoslávny kňaz Grigorij Varchol, ktorý tu prichádza k svojej sestre u ktorej aj býval. Varchol odišiel do Ameriky spoločne so svojím otcom, kde aj získal vzdelanie. Kňažskú vysviacku prijal z rúk arcbiskupa Tichona[4] v roku 1907. Varchol sa stal prvým pravoslávnym kňazom pôsobiacim na území Slovenska po vzniku Československej republiky.[5]

Na začiatku museli pravoslávni v Becherove prejsť mnohými ťažkosťami. Duchovnému otcovi Varcholovi bolo bránené vykonávať bohoslužby na ďalších cirkevných obciach ako boli Ladomírová, Vyšný Orlík, kde národ tiež

---

[1] КОЛОМИЕЦ И.: *Социально-экономические отношения и общественное движение а Закарпатье во второй половине XIX столетия.* Томск, 1962, s. 410.

[2] Pozri ŽUPINA, M.: *Z histórie pravoslávnej cirkevnej obce Becherov*. In. Odkaz s. Cyrila a Metoda č. 11. ročník XLIX / 2003, s. 10.

[3] Pozri tamže.

[4] Neskorší patriarcha moskovský a celého Ruska.

[5] Pozri ŽUPINA, M.: *Z histórie pravoslávnej cirkevnej obce Becherov*. cit. dielo, s. 10.

sympatizoval s Pravoslávím.[1]

V tomto období bol uniackým kňazom v Becherove Midlík, ktorý už postupne začal skracovať bohoslužby a aj iné treby, na čo ho Varchol[2] upozorňoval, že nerobí správne. Vtedy sa tento uniatský kňaz nazlostil a vyšiel počas kázne na kazateľnicu, kde kričal „Pravoslávny von z chrámu"! Ľudia však zostali až do konca bohoslužby, ale po jej skončení prišli za Varcholom, s otázkou čo majú robiť.

V roku 1922 sa v dome Fedora Varchola uskutočnilo prvé stretnutie pravoslávnych becherovčanov. Bol zostavený prvý pravoslávny cirkevný zbor ktorý pozostával zo siedmich členov.[3]

Prvá pravoslávna liturgia v Becherove bola v dome Jozefa Plevku, ktorý sa s Varcholom spoznal v Amerike, kde sa aj spriatelili. V tomto období sa na jar začala stavať farská budova, ktorá bola dokončená v jeseni toho istého roku. Po jej dokončení sa bohoslužby začali slúžiť na fare. Varchol však ľuďom povedal: „že dom, nie je chrám" a bolo potrebné rozmýšľať nad stavbou nového pravoslávneho chrámu.

Ľudia bez najmenšieho zaváhania ponúkli svoje

---

[1] HORKAJ, Š.: *Neľahké časy obnovy Pravoslávia.* In: Prameň. Mesačník Michalovsko – košickej pravoslávnej eparchie. č. 9. ročník 7/September 2009, s. 2.

[2] Varchol po svojom návrate do Becherova zo začiatku navštevoval uniacký chrám, ktorý je zasvätený Rožestvu Presvätej Bohorodičky. V tomto Chráme je však nad ikonostasom pravoslávny tzv. Andrejevský kríž, ktorý chceli uniati odstrániť, ale pamiatkový ústav im to nepovolil.

[3] Tento cirkevný zbor tvorili: Vasil Tutko, sekretár – Fedor Varchol, administratívny pracovník – Michal Kokoš, pokladník – Michal Brinda, revízna komisia – Fedor Cuper, Fedor Grivna a pravoslávny kňaz Gregor Varchol. Pozri: ŽUPINA, M.: *Z histórie pravoslávnej cirkevnej obce Becherov*. In. Odkaz s. Cyrila a Metoda č. 11. ročník XLIX / 2003, s. 11.

pozemky[1], na ktorých mal byť vybudovaný chrám. Keďže na mieste kde bol chrám postavený boli pozemky pravoslávnych veriacich s realizáciou tejto stavby neboli v tomto smere nijaké problémy.

Začali sa robiť zbierky na výstavbu chrámu po okolitých obciach, ako aj v samotnom Becherove.[2] Chrám sa podarilo postaviť do jedného roka. Dokončený bol v novembri roku 1923 a samotná výstavba chrámu stála 96 000 Kč[3].

Samotný ľudia boli s pravosláviom oboznámený už pred 20 rokom dvadsiateho storočia, keďže bojovali proti zavádzaniu nového kalendára, v prípade potreby si volali kňaza z Poľska. Táto informácia je dosť zaujímavá, keďže jediným pravoslávnym kňazom ktorý pôsobil pred prvou svetovou vojnou medzi Poľskými lemkami – rusínmi na južnej hranici Poľska bol svätý Maxim Sandovič. Práve informovanosť o pravoslávii rýchlejšie napomohlo k rozhodnutiu ísť za Grigorijom Varcholom a na základe toho mnoho z obyvateľov Becherova prijalo pravoslávie.

Samozrejme, že uniati na takúto činnosť pravoslávnych hľadeli s nevôľou a tak sa 18. novembra 1923 prešovský uniatský biskup Dionýz vybral na cestu, aby navštívil Makovicu. V neďelu 19. novembra prišiel do Becherova, kde vraj veriacich zviedol nečistý duch. Tvrdil, že americký a domáci schizmatici – pravoslávni natoľko pobúrili uniatov, že mnohí odpadli od „svätej viery“ - únie a z USA si priviedli báťušku, o ktorom sa vraj nevie, či je vysvätený na kňaza. Napomínal veriacich, aby sa držali viery otcov, len nepovedal ktorých, potom spomenul niektorých veľkých svätcov

[1] Svoje pozemky za účelom postavenia nového chrámu dali: Fedor Michajlovič Grivna, Fedor Fedorovič Grivna so svojou matkou Máriou a Fedor Vadoc spolu so svojím otcom Alexejom.

[2] Pozri prílohu č.1.

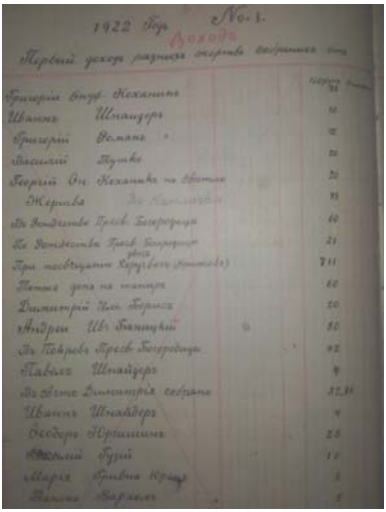
[3] Pozri HORKAJ, Š.: *Neľahké časy obnovy Pravoslávia.* In: Prameň. Mesačník Michalovsko – košickej pravoslávnej eparchie. č. 9. ročník 7/September 2009, s. 2.

pravoslávnej Cirkvi, akoby boli uniatmi, napríklad spomenul svätého apoštolom rovného Vladimíra a ruské bohoslužobné knihy, ktoré vraj učia o uniatskej viere.[1]

Aj napriek tomu väčšina ľudí v Becherove sa rozhodla ísť za Varcholom, uniatov zostalo len málo.

Celé toto veľké úsilie bolo zakončené 25. novembra 1923, kedy bol novovybudovaný pravoslávny chrám vladykom Benjamínom, biskupom mukačevsko – prešovským, slávnostne vysvätený. Samotnú Archijerejskú liturgiu slúžili štyria kňazi spolu s arcidiakonom za účasti veľkého počtu veriacich z Becherova a širokého okolia. Chrám bol zasvätený sviatku Pokrova Presvätej Bohorodičky.[2]

Príloha



Zoznam darcov na nový Pravoslávny chrám v Becherove v roku 1922.

[1] Pozri ŽUPINA, M.: *Z histórie pravoslávnej cirkevnej obce Becherov*. cit. dielo, s. 10.
[2] Pozri ŽUPINA, M.: *Z histórie pravoslávnej cirkevnej obce Becherov*. cit. dielo, s. 12.

Použitá literatúra:

ALEŠ, P.: *Pravoslávna cirkev u nás. Prehľad dejinnej cesty.* Prešov 1998.

BELEJKANIČ, I.: *Unionizmus ako ekleziologický problém.* Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove 1999.

DUBEC, R.: *Odradzanie się pravosławia na początku XXw. Na Wschodniej Słowacji.* In: Almanach Diecezjalny. Tom 2, Gorlice 2006, s. 71 – 85.

HORKAJ, Š.: *Pravoslávni duchovní konca 19. a v prvej polovice 20. storočia pochádzajúci z Uhorska a pôsobiaci v USA.* In: Pravoslávny teologický zborník. PU v Prešove, PBF 1999, roč. XXII (7).

HORKAJ, Š.: *Útlak pravoslávnych veriacich od minulých čias až po naše dni.* In: Prameň. Mesačník Michalovsko – košickej pravoslávnej eparchie. č. 7. ročník 7/Júl 2009.

HORKAJ, Š.: *Neľahké časy obnovy Pravoslávia.* In: Prameň. Mesačník Michalovsko – košickej pravoslávnej eparchie. č. 9. ročník 7/September 2009.

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

KOCHAN, P.: *Jednota viery v ekleziológii svätého apoštola Pavla.* In: Pravoslávny biblický zborník I/2009. K osobnosti svätého apoštola Pavla [elektronický zdroj] : zborník katedry biblických náuk Pravoslávnej bohosloveckej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove. - Gorlice : Diecezjalny osrodek kultury prawoslawnej ELPIS w Gorlicach, 2009.

KUZMYK, V.: *Zmysel, obsah a teológia cirkevných sviatkov Pravoslávnej cirkvi.* In: Aktuálne otázky praktického bohoslovia v Pravoslávnej cirkvi [elektronický zdroj]. - Prešovská univerzita v Prešove : Prešov, 2007.

ŽUPINA, M.: *Z histórie pravoslávnej cirkevnej obce Becherov*. In. Odkaz s. Cyrila a Metoda č. 11. ročník XLIX / 2003.

ZOZUĽAK, J.: *Vplyv unionizmu na odklon od svätootcovskej tradície a návrat k štúdiu diel svätých otcov.* Prešov 2000.

ZOZUĽAKOVÁ, V.: Cirkev ako Bohoľudské spoločenstvo. In: Cesta obnovy človeka v súčasnej pluralitnej spoločnosti. - Gorlice : Diecezjalny osrodek kultury prawoslawnej "ELPIS" w Gorlicach, 2009.

BOHOSLUŽOBNÝ SPEV AKO PROSTRIEDOK VZNIKU SOCIETY

Anna DEREVJANÍKOVÁ

Spev je jedným z najstarších prejavov hudobného umenia, v ktorom vnútorný život a cítenie človeka našlo adekvátnu formu vyjadrenia a zároveň uspokojenia. Je to originálny a pravý jazyk prírody, ktorým hovorí všetko živé - človek, zvieratá i vtáky. Už novonarodené dieťa svojím hlasom - zvukmi vyjadruje svoje prosby a pocity, a je to oveľa skôr ako ovláda reč. Je veľa pocitových rovín ľudskej duše, ktoré sa nedajú vyjadriť slovami. Bolesť a trápenie sú často vyjadrované plačom, radosť a oduševnenie spevom, pretože lexikálne prostriedky nie sú schopné vyjadriť hĺbku pocitovej roviny a prebiehajúcu atmosféru. Hudba je schopná pozdvihnúť a vzrušiť našu dušu, prebudiť našu myseľ, aby bola schopná prijať slová. Jej mystická sila je schopná naladiť dušu človeka do určitej tóniny - nálady: *„Kedykoľvek zlý duch od Boha napadol Saula, Dávid bral harfu a hrával. Takto sa Saulovi uľavilo a bývalo mu lepšie, lebo zlý duch odstupoval od neho“*[1]. Kráľ izraelský Ioaram, židovský Jósafát a kráľ edomský, keď chceli uskutočniť pochod proti Moabiťanom, prosili proroka Elizeja, aby im zjavil Božiu vôľu: *„Teraz mi*

[1] 1S 16, 23.

priveďte hudca na strunný nástroj. Keď hudec zahral, spočinula na ňom ruka Hospodinova"[1].

V novozákonnej cirkvi sa spev bohoslužobných piesní stal prostriedkom učenia veľmi širokých vrstiev, často rozdielnych úrovňou vzdelania, vekom i sociálnym postavením. Bol skutočným zjednocujúcim prostriedkom v súlade so slovami, *„o sojedineniji vsich, Hospodu pomolimsja"*[2]. Kolektívne spievanie to je aj schopnosť spievať v kolektíve, prispôsobiť sa niekomu, snažiť sa spievať jednotne a harmonicky. Chrám sa tak počas bohoslužieb stáva školou, v ktorej sa veriaci učia Božej múdrosti, ale aj tolerancii a schopnosti koexistencie.

V prvotných dobách kresťanských sa na bohoslužbách zúčastňovali všetci veriaci a teda je predpoklad, že vedeli, kedy a aj čo spievať. Postupne sa na bohoslužbách prestali zúčastňovať všetci, jednotlivé spevy sa začali jednotlivcami zabúdať a začali pribúdať aj nové piesne. To mohlo mať za následok stratu úplnej kolektívnosti pri bohoslužobnom speve. Tak boli pri jednotlivých chrámoch ustanovení speváci, ktorí viedli spoločný spev veriacich, boli zodpovední za jeho správnosť po textovej i hudobnej stránke, s čím korešponduje aj 15. a 59. pravidlo Laodicejského snemu + (pod č. 15. pravidlo: V chráme je dovolené spievať len ustanoveným spevákom, ktorí vychádzajú na ambon; 59 .pravidlo: V chráme nie je dovolené predčítavať neoverené žalmy, ani čítať nekanonické knihy). Tieto pravidlá sa navzájom dopĺňajú, a dovolím si tvrdiť, že nevylučujú spoločný - kolektívny spev

[1] 2Kr 3,15.
[2] Chlib duši, 1985, s. 89.

veriacich, sú zamerané skôr na zabezpečenie dogmatickej bohoslužobnej čistoty ako prostriedku výchovy a boja s heretikmi.

Spev nie je cieľom bohoslužobných zhromaždení, ani prostriedkom spásy, je to pomocný prostriedok, privádzajúci kresťanov k nadobudnutiu duševnej rovnováhy vedúcej k spáse. Je to bezprostredný jazyk duše, prirodzený univerzálny jazyk, ktorým sa možno kontaktovať s Bohom. *„Moje ústa sú plné Tvojej chvály, oslavy Tvojej celý deň“*[1]. Sv. Ján Zlatoústy v besede na 41. žalm veľmi prostým spôsobom vyjadril, v čom je podstata a zmysel „pisnopinija“, keď hovorí, že my nikdy nesmieme zanechať toto krásne zamestnanie, každý deň musíme uskutočňovať tú prekrásnu službu. Nie je totiž dôležité, či sme mladí alebo starí, či máme pekný hlas, pretože, keď sa staneme členmi zboru nášho Spasiteľa, môžeme sa postaviť do radu aj vedľa žalmistu Dávida, husle a sláčiky nie sú dôležité, ale ty sám sa musíš stať hudobným nástrojom, v ktorom bude harmónia tvojho tela a duše, a ty vytvoríš melódiu naplnenú duchom (1993, s. 124).

Sv. Ján Zlatoústy považuje spev za čosi úplne prirodzené v živote človeka, keď hovorí: *„Piesňou uspávajú matky svoje deti, spevom si pocestní spríjemňujú putovanie, roľníci spievajú pri práci“* (1993, s. 121). Spev považuje za nádherný Boží dar: *„Aký to nádherný Christov dar! Hore spievajú chválospevy zástupy anjelov a dole spievajú v chrámoch zbory ľudí rovnaký chválospev. Hore Mu volajú serafíni trojsvätú pieseň a zo zeme sa vznáša nahor ten istý hymnus množstva ľudí. Nebeský a pozemský svet sa stretáva spolu v jednom*

[1] Ž 71,8.

spoločnom slávnostnom zhromaždení v Eucharistii s jasotom a radostným zborom" (1993, s. 177). „*Modlitba nech sa spojí so spevom, aby sa nám spolu s dušou posvätil celý dom. Lebo kde je žalm, modlitba, plesanie - radovanie prorokov a zbožné naladenie duší spievajúcich - takéto zhromaždenie možno nazvať Cirkvou"* (1993, s.123). Je teda zjavné, že spievanie napomáha vytvárať cirkevné spoločenstvá a má byť neoddeliteľnou súčasťou života pravoslávneho kresťana s zhode so slovami Svätého Písma: „*Ale naplnení buďte Duchom. Hovorte medzi sebou v žalmoch, hymnách a duchovných piesňach, spievajte a plesajte Pánovi srdcom"*[1].

Otcovia Cirkvi boli nielen veľmi zbožní ľudia, znalci Svätého Písma, ale vo svojich poučeniach sa prejavujú aj ako vynikajúci psychológovia, znalci ľudskej duše, ľudských schopností, možností, ale i zlých návykov. Vedeli, že ak sa do učenia a prežívania zapojí viac zmyslov, osvojená pravda zanechá v človeku hlboké stopy, a okrem umu naplní aj srdce, ktoré disponuje množstvom životnej energie, neustále doplňovanej láskou a vierou. Aj preto pri katechizácii v plnej miere využívali spev, ktorý zvykneme nazývať aj bohoslovím v tónoch.

Sv. Ignác Bohonosec takto upevňuje kresťanov: „*Snažte sa zostavovať zhromaždenia v jednote a s láskou piesňou osláviť Otca v Isusovi Christovi"* (Konevskij, 1900, s. 52).

Spev v chráme „spríbuzňuje" ľudí a spája ich vedľa spoločného diela i spoločnej myšlienky. Aj preto pripisovali spevu veľký význam práve národne cítiaci duchovní v časoch národného obrodenia, ale aj literáti a buditelia videli v speve,

[1] Ef 5,19.

v udržiavaní folklórnych a cirkevných tradícii záchranu identity.

Bohoslužobný spev to je spev realizovaný počas všetkých bohoslužieb pravoslávnej Cirkvi. To je veľké množstvo bohoslužobných poetických foriem, ktoré sa postupne vyvíjali v súlade s bohoslužobnými úkonmi a bohoslužobnými formami, to je však v slovnej a zvukovej podobe definované a kánonicky prijaté učenie Cirkvi. To sú poeticky vyjadrené dogmy, história a tradícia Cirkvi, to je oslava i modlitba, to je meditácia i prosba vyjadrená zvukom a tónom. Aj spôsoby interpretácie bohoslužobného spevu zachytávajú tradíciu a život Cirkvi. Preto sa dodnes dochovali najstaršie interpretačné podoby t.j. antifonický i hymnický spev, spev unisono či dialogické responzorium.

Ak je teda bohoslužobný spev jednou z foriem vyjadrenia náboženského života človeka, prostriedkom komunikácie živých členov Cirkvi, nástrojom osvojovania si právd viery, nemal by z neho byť vylúčený žiadny člen tohto spoločenstva, z čoho teda v realizačnej rovine vyplýva, že v chráme má spievať každý veriaci a spievanie má byť spoločné. Takým bolo aj spievanie ranokresťanskej Cirkvi: „Kedykoľvek sa zídete, každý má niečo: žalm, poučenie, zjavenie“[1]. K tomu nás vyzýva aj prosba ektenie: „*Rcem vsi od vseja duši, i ot vseho pomyšlenija našeho rcem“,* či aklamácia nasledujúca po vyzvaní: „*Ispodobi nas Vladyko, so derznovenijem neosuždenno smiti prizyvati Tebe nebesnaho Boha Otca, i hlaholati“,* v podobe modlitby Otče náš alebo vozhlas: „*I*

[1] Kor 14, 26.

dažď nam jedinymi usty i jedinym sercem slaviti i vospivati"[1]. Veľmi výstižné je v tomto prípade ruské slovo *„sosluženije",* vyjadrujúce službu niekomu, prejav láskavosti, ale aj hĺbku pravoslávneho *„sosluženija",* t.j. služby jeden druhému, *„každý na svojom mieste služby v jednotnom bohoslužení Cirkvi"* (Schmemann, 1984, s. 21).

Čím je bohoslužobný spev tak výnimočný, že má silu integrovať, vytvárať sociálne spoločenstvá a to nielen v súčasnosti, ale už od nepamäti. Je komunikačným prostriedkom, je spôsobom komunikácie generácií, kultúr a svojim sociálnym rozmerom pôsobí aj ako integrujúci prvok náboženských zhromaždení, je prostriedkom zbližovania ľudí, vytvárania nových sociálnych zoskupení, napr. speváckych zborov atď. Je to len vec hudby, ako javu akustického a emocionálneho? Isto nie, pretože hudba je aj jav sociálny, má svoje rozmery, t.j. sféry vnímania a vplyvu na ľudského jedinca. Materiálnym nositeľom hudby je zvuk, ktorý je určitým spôsobom zušľachtený a usporiadaný. Je spôsobom ľudského osvojenia si času a priestoru. Je špecificky štylizovanou výpoveďou podobne ako verbálny jazyk. Hudba je dialekticky závislá na dobe, v ktorej vzniká a často dosiahne len toľko, koľko jej to doba a myslenie tej doby dovolí. Hudba plní viacero funkcií vo vzťahu k človeku, k spoločenským a sociálnym skupinám, ale aj spoločnosti. Sprevádzala život všetkých ľudských spoločenstiev a môžeme teda konštatovať, že bola najrozšírenejším umeleckým prejavom človeka i jeho najprirodzenejšou potrebou vyjadriť sa. Jej rozvoj či aktívna interpretácia nebola a nie je závislá na úrovni vzdelania,

[1] Služebnik, 1918, s. 156.

pohlaví, rase, veku, spoločenskom postavení, estetických alebo náboženských názoroch.

Hudba je už oddávna vnímaná ako významný sociálny činiteľ, ktorý výrazne pomáha vytvárať spoločenstvá - spoločenské skupiny záujmové - výberové, skupiny na základe vekovej príbuznosti, skupiny na základe rôznych profesionálnych schopností - amatérskych či profesionálnych hudobníkov a spevákov. Tak sa hudba stáva prostriedkom spoločenskej komunikácie, komunikácie generácii aj kultúr. V hudbe sú zachytené a vyjadrené celé dejiny ľudstva, aj sociálna politika doby, v ktorej vznikala a ktorú zachytáva.

Hudba je determinovaná typom spoločnosti, systémom spoločenského bytia a vedomia, normami, ale i spoločensko-ekonomickými podmienkami. Duchovná hudba je vyjadrením hudobnej terminológie - trojzvuk Boha, prírody a človeka. A keďže Boh stvoril aj prírodu aj človeka, tak tvorba duchovnej hudby je pokračovaním stvoriteľskej činnosti Boha. V každom umeleckom diele nájdeme prvky prvých dní stvorenia sveta. Človek ale nekopíruje, je prostredníkom stvoriteľskej sily, je pokračovateľom Božieho diela. Pod pojmom tvorenie teda nechápeme len tvorenie nových vecí, ale aj vkladanie seba, svojho „ja“ do už stvoreného, do interpretácie diela, vyjadrenie modlitby či piesne cez vlastne precítenie a pochopenie, to je ten individuálny rozhovor s Bohom, Jeho stvoriteľským dielom i stvoriteľskou silou.

Hudba vo všeobecnosti mala a má tu silu zbližovať ľudí, vytvárať spoločenstvá milovníkov hudby, hudobné krúžky, zbory, vytvárať spoločenstvá interpretov a poslucháčov, tvorcov a konzumentov. Hudba vplýva na ľudské zmysly, človek intuitívne pociťoval jej vplyv, a preto chcel práve

spevom, zvukmi, rytmickým prejavom pôsobiť na neznáme a tajomné sily, chcel ovládnuť, či eliminovať tajomné sily, démonov, ovplyvniť prírodu. Tento fyzikálny - akustický fenomén pôsobí predovšetkým na ľudský sluch, ale pôsobí aj na ďalšie ľudské. Hudbu človek vníma prostredníctvom svojho sluchového orgánu, spolu so spevom a aj zvukmi prechádza z vonkajšieho prostredia do centrálneho nervového systému. A to hovoríme len o hudbe, o znejúcom akustickom médiu, ak sa k znejúcemu tónu pridáva slovo, násobí sa sila hudby, násobí sa aj sila jej pôsobenia. Slovo, to nie je len zhluk foném, to je nositeľ myšlienky, to je postoj, vyznanie, pravda a v prípade bohoslužobného spevu je to je zhmotnený Boh. Nie je to zhmotnený pocit, nálada, ktorú sú schopné navodiť samostatne znejúce tóny, je to zhmotnená presne definovaná a vyjadrená myšlienka Boh – Slovo. Aj preto východní otcovia Cirkvi nikdy neprijali do bohoslužobnej praxe a tradície inštrumentálnu hudbu, pretože tá nemôže byť nositeľkou presnej myšlienky či postoja, je nositeľkou emócie, nálady, vyvoláva predstavy a človeka cez tieto emócie môže odviesť od slova.

Pravoslávne bohoslužby sú dodnes takmer výlučne spievané a čo je príznačné pre bohoslužobné spoločenstvo, pre Cirkev ako spoločenstvo, pre Pravoslávnu Cirkev na Slovensku, ten spev je skutočne interpretovaný celým prítomným spoločenstvom – veriacimi. Ten spev však znie aj v súzvuku všetkých prítomných zborov anjelov, znie v súzvuku všetkých svätých, ktorí sú prítomní v chráme aj v podobe ikón, on znie v súzvuku aj z dušou toho, kto s láskou staval chrám a pomohol tak vytvoriť akusticky nebo na zemi. Bohoslužobný spev je integrálnou súčasťou bohoslužby, on

integruje bohoslužbu, on integruje aj ľudí do jednomyseľného spoločenstva..

Celonárodný - soborný spev bol v minulosti, a je aj v súčasnosti, predmetom obdivu a záujmu nielen zo strany historikov, ale aj odborníkov z oblasti hudby, ba aj laikov. Má svoje liturgické a historické opodstatnenie, bol charakteristický práve pre prvé storočia kresťanstva. Tento jednotný spev cirkevného zhromaždenia nie je v súčasnosti vlastný všetkým miestnym pravoslávnym Cirkvám. V istom čase zaujal aj takého odborníka v otázke cirkevného spevu, akým bol teológ Ivan Gardner, keď vo svojej práci O pravoslavnom cerkovnom peniji napísal: „*Na Podkarpatskej Rusi v pravoslávnych (ale aj uniatských) chrámoch spievali všetci prítomní. Každý mal pri sebe knihu (Zborník), ktorá obsahovala potrebné piesne. Znalý spevák „ďak" začínal spev, a prítomní len čo začuli známy nápev, pridávali sa k nemu, a tak všetci prítomní muži, ženy a deti spievali celú bohoslužbu. Tak aj deti poznali naspamäť mnohé piesne a spamäti ich aj spievali. Hudobný prvok bohoslužby sa takto stal pomocným prostriedkom učenia a vzdelávania širokých más*" (1978, s. 60).

Je to skutočne len bohoslužobný spev, ktorý integruje ľudí v chráme? Je jasné, že to nie je v speve ako v činnosti, je to v speve ako v obsahu, Boh cez zjavené a zmysluplné slovo dal dať poznať seba.

Duchovná skúsenosť Cirkvi je vyjadrená v tradícii a obradoch a v modlitbách, ktoré by mali byť súčasťou života veriaceho človeka. Cirkev si uvedomovala silu bohoslužobného spevu a preto mu venovala aj dostatočnú pozornosť tak pri jeho tvorbe – písaní piesní, ako aj pri

ustanovovaní pravidiel interpretácie. Bohoslužobný spev preto nechýba pri tom, keď je malé dieťa prijímané krstom za člena Cirkvi, za člena pravoslávnej sociéty a nechýba ani pri jeho dočasnej rozlúčke s týmto cirkevným spoločenstvom.

Človek sa začleňuje do spoločenstva ako indivíduum, ale zákonite sa postupne obrusujú hrany jeho potencionálneho individualizmu a vytvára sa tak spoločenstvo založené nie na kolektivizme, na strate individuálnej tváre, ale spoločenstvo založené na vzťahu človeka k človeku, na tolerancii k indivíduu a obohacovaní indivídua.

Individualizmus vidí človeka len vo vzťahu k sebe samému, kolektivizmus zas nevidí človeka takmer, vidí len spoločnosť. Ak teda zlyhá individualizmus, je tu kolektivizmus (spoločenstvo), ktorý je vhodný pre začlenenie jednotlivca. Ten však môže mať jasný cieľ, smer, názor, víziu alebo hľadajúci, nevyzretý jedinec, ktorý sa začleňuje do masového kolektívu, tak sa pripája k všeobecnej vôli, všeobecnému názoru, skrýva sa za chrbát kolektívu strácajúc tak vlastnú identitu. Východiskom pre kresťanské spoločenstvá sa stáva kontakt prostredníctvom zreteľnej formy, kontaktu človeka s človekom, kontaktu človeka s Bohom skrze človeka. Snaha po kontakte s človekom a Bohom navzájom je naplnená aj v spoločenstvách cirkevných speváckych zborov. Pravoslávne cirkevné zbory na Slovensku nemajú výraznú tradíciu ani dlhú históriu. Ich vznikanie zaznamenávame až po spoločensko-politických zmenách koncom 20. storočia. Pohnútky pre ich vznik boli a sú rôzne. Často išlo o snahu reprezentovať seba aj Cirkev navonok, poslúžiť Cirkvi, ale aj realizovať svoje umelecké či spevácke ambície, zmysluplne vyplniť voľný čas, zahnať

samotu a pod. V mnohých prípadoch neboli vytýčené veľké ciele, bola to snaha robiť niečo užitočné, poslúžiť ľuďom, reagovať na potreby Cirkvi, vlastnej cirkevnej obce. Podobne tomu bol aj v prípade vzniku Zboru Katedrálneho chrámu sv. kniežaťa Alexandra Nevského v Prešove, kde spúšťacím motívom bola potreba prezentácie Cirkvi navonok a tak aj vlastného postoja v politicky pohnutej dobe, neskôr pre mnohých to bola aj snaha uniknúť pred samotou a pocitom zbytočnosti. (hovorím o starších členoch, teraz už dôchodcoch). Keď zbor vznikal spievali v ňom ľudia, ktorí vtedy našli odvahu, viedla ich láska k Cirkvi a spevu ako takému. Po určitom čase sa táto láska v symbióze obsahu a formy, cez slovo umocnené hudbou zmenila na neoddeliteľnú súčasť života týchto ľudí. Mnohí sa cez spievanie a silu bohoslužobnej piesne stali nielen členmi zboru, ale aj členmi Cirkvi. Bohoslužobný život cirkvi sa stal aj ich životom. Je zjavné a pre súčasnosť charakteristické, že takúto časovo náročnú prácu, bez nároku na odmenu dokážu robiť len ľudia, ktorí jej veria, veria jej zmyslu a stala sa tak zmyslom ich života. Pre starších členov zboru to bola šanca patriť niekam a ostať duševne zdraví, nestratiť kontakt so svetom, dať zmysel svojej starobe. Zbor dodnes tvoria ľudia rôzneho veku, študenti, stredná generácia, ale aj spomínaní dôchodcova. Bohoslužobný spev ich zjednocuje, potiera sociálne, vekové, ekonomické i vzdelanostné rozdiely. Spoločenstvá vekovo, spoločensky, poznaním i skúsenosťami rozdielnych ľudí môžu existovať len vtedy, ak sú to spoločenstvá slobodných ľudí, ak indivíduum nestráca svoju tvár, neskrýva sa za chrbát kolektívu, pozná svoje miesto a úlohu v tomto spoločenstve. Spevácke zbory v súčasnosti sa

boria s problémami neochoty ľudí obetovať svoj čas, veľmi často sa mení zloženie zborov, je tu neochota mladých spievať so staršími a pod. Často je to zapríčinené neschopnosťou komunikovať v spoločenstve, rešpektovať sa medzi generáciami, mladí nechcú spievať so starými a naopak. Myslím si, že sa to stáva len vtedy, ak ľudia prichádzali do spoločenstva z módy, či snahy naplniť si osobné ambície. Ak tieto spoločenstva spojila skutočná láska k bohoslužobnému spevu, tak Boh zhmotnený v piesni je tým integračným momentom, je zmyslom a osobné ambície sa stávajú len pokušením.

Balogová v tomto kontexte hovorí o komunikácii človeka s človekom ako o jednej z foriem kontaktu, pri ktorej sa otvára vnútro človeka. Táto forma dialógu ako uvádza, mi ako človeku „*dá skutočného druha, priateľa, človeka nie „vedľa mňa“ ale „so mnou“* chce to síce „*odvahu otvoriť sa, dať do hry svoje vedomosti, schopnosti, svoje vnútro, zvlášť zložky citové a mravné“* (2009, s. 65).

Na tomto princípe vznikajú mládežnícke zbory, a rôzne iné spievajúce spoločenstvá, ktoré fungujú dodnes za predpokladu, že jednotlivci si postupne osvojujú pravidlá a zvyky kolektívu, stávajú sa plnoprávnymi členmi spoločenstva a sú stotožnení s poslaním tohto spoločenstva. V týchto sociétach sa členovia navzájom poznajú, značnú časť života prežijú spolu, vytvárajú sa až takmer rodinné spoločenstvá.

Ľudia sa integrujú do spoločenstiev nie vždy s vedomím slobodnej vôle. Sloboda znamená vlastniť voľný priestor a možnosť voľby, keď človek môže rozhodovať sám o sebe a sám za seba. To však znamená, že jeho vnútro je nezávislé

na vonkajšku. Krása a harmónia bohoslužobného spevu je ponúkaná všetkým rovnako. Nie všetci však sú schopní jej porozumieť, pochopiť a vnímať nielen jej znejúcu, ale aj jej vnútornú krásu.

Trojzvuk Boha, prírody a človeka, to je bohoslužobný spev, ktorý je zároveň rozhovorom s Bohom, kontaktom s transcendentom. Nemusí to byť za každých okolností uvedomelý dialóg. Človek je však očarený krásou počutého, až neskôr sa zamýšľa nad obsahom, ktorý zaznel. Mnohých neosloví ani harmónia, ani obsah, pretože duchovná hudba osloví len toho, kto chce byť oslovený. Prehovorí len k tomu, kto je schopný prijímať jej slová a vypočuť jej tóny. To pochopenie totiž neprichádza samo od seba, a hlavne neprichádza bez vlastného pričinenia.

Ján Zlatoústy prežil veľmi zložitý a ťažký život, ktorý bol naplnený vzdelávaním, askézou, modlitbou a prácou vo vinici Christovej. Bol vynikajúcim učiteľom a kazateľom, mal klasické vzdelanie u najlepších učiteľov vtedajšej doby. Bol teda aj hudobne vzdelaný, a preto sú poučné nasledujúce slová: *„Možno spievať aj bez hlasu vtedy, keď duša vo svojom vnútri spieva; pretože my spievame nie pre ľudí, ale pre Boha, ktorý môže počuť naše srdce a preniknúť do hĺbky našej duše“* (Zlatoústy, 1993, s. 124). Jeho poučenie je aktuálne stále. Každý, ktorý uveril v Christa, má právo vyjadriť svoju radosť, má právo na život s Christom v rôznorodosti a plnosti svojho prejavu, v zhode so svojimi možnosťami i schopnosťami. Úprimnosť interpretácie bohoslužobného spevu je priamo úmerná úprimnosti nášho srdca a nášho cítenia. Kresťanom nemôže byť človek „*akoby pre módu*“ (Pružinský, 1980, s. 166), ani dobrým spevákom sa človek nemôže stať bez

vlastnej viery v dobro a úžitok toho, čo robí. Kritériom dobra je Boží zákon, úžitok nachádzame v napĺňaní tohto zákona, vo viere v spásu.

Bohoslužobný spev a účasť na bohoslužobnom živote zjednocuje ľudí podľa Svätého Písma: „*Aby všetci jedno boli*“. (Jn 17, 21). Ponúka veľký priestor recepcii hudby, počúvanie bohoslužobných piesní sa často stáva prostriedkom komunikácie s Bohom, ale i samým sebou u ľudí imobilných, ktorí sa už nemôžu zúčastňovať na bohoslužbách, ktorí sa nemôžu zúčastňovať na spoločenskom živote vôbec. Bohoslužobná pieseň im takto pomáha hľadať odpoveď na otázku: „Prečo?“ Bohoslužobný spev má tu obrovskú božiu energiu, ktorá oslovuje nielen slovom, ale aj harmóniou, vnútorným vyvážením obsahu a formy, ktoré nie je možné bez Božieho súhlasu a Jeho požehnania.

Použitá literatúra:

BALOGOVÁ, B. 2009. *Múdrosť veku – vek múdrosti.* FF PU v Prešove : Prešov, 2009. ISBN 978-80-555-0084-3

GARDNER, I. 1978. Bohoslužebnoje pinije Russkoj pravoslavnoj cerkvi. I.Tom, Jordanville, NewYork, 1978.

Chlib duši. 1985. Prešov, Pravoslávna cirkev v Československu, 1985.

KONEVSKIJ, M. O.1900. Istoričeskija svidinija o bohoslužebnom piniji. Moskva, 1900.

PRUŽINSKÝ, Š. 1979. Miesto a úloha Biblie v liturgickom a duchovnom živote pravoslávnej cirkvi. In: PTZ VI, Praha, 1979.

SCHMEMANN, A. 1984. Evcharistija Tainstvo Carstva. Paris, 1984.

Služebnik.1950. Praha, 1950.

ZLATOUSTÝ, J. 1993. Izbrannyje tvorenija. Sobranije poučenija,Tom I.Izdanije Svjato-Trojickoj serhijevoj Lavry, 1993.

FENOMÉN SLOBODNEJ VÔLE V DUCHOVNOM A SPOLOČENSKOM KONTEXTE

Bohuslav KUZYŠIN

Otázka slobodnej vôle je rovnako stará ako je stará história ľudského myslenia. Slobodná vôľa je fenomén, kategória, ktorá je každodenne prítomna v ľudskom živote bez toho, že by jej človek prikladal hlbší význam. Na tomto mieste je nevyhnutné zobraziť skutočnosť, že vyjadrenie konštruktu slobody v jej štandardnom ponímaní formuje súčasnú spoločnosť do bytostnej a priamo určujúcej miery. Ako by boli chápané otázky teológie, etiky, psychológie, sociológie a v neposlednej miere práva, ak by sme z nich vyňali možnosť slobodného rozhodovania? Aká by ostala miera zodpovednosti za vlastné konanie? Nebolo by jednoduchšie skrze fatalizmus obhajovať anarchiu? Kde by ostala nádej na spravodlivý Boží súd?

Kant tento problém rieši prisúdením slobodnej vôle každej rozumnej bytosti.[1] Rozum musí podľa tohto filozofa „*sám seba chápať za pôvodcu svojich princípov, ktorý je nezávislý na cudzích vplyvoch, teda musí ako praktický rozum alebo ako vôľa rozumnej bytosti sám seba chápať ako slobodného*“[2]. Podobné vnímanie tejto problematiky nie je

[1] Pozri KANT, I.: *Základy metafyziky mravů*. Praha 1976, s. 103 – 105.
[2] Tamže, s. 104.

v plnosti s pohľadom patristickej antropológie a to aj napriek tomu, že sa v nej miestami stretneme s podobným konštatovaním. Augustín napríklad prisudzuje slobodnú vôľu prirodzenému poriadku sveta.[1]

Tieto otázky, ako správne upozorňuje J. Zozuľak, si vyžadujú správny prístup. Slobodná vôľa ma rozhodujúci význam pre život človeka.[2] Na vysvetlenie tohto fenoménu v duchu pravoslávnej teológie musíme použiť aj filozofiu. Umožní nám to pohľad na krásu patristických myšlienok a ich lepšie pochopenie.

V štandardnom ponímaní prestavuje slobodna vôľa možnosť výberu. Človeku sa javí rozhodnutie medzi pravým a ľavým, správnym a nesprávnym, dobrým a zlým také skutočné, že mu nevenuje hlbší význam. Táto predstava, nech je akokoľvek pevne zakotvená v ľudskom myslení, je mylná. Filozofia vníma slobodnú vôľu ako kategóriu, ktorá vyjadruje vzájomný vzťah medzi činnosťou ľudí a objektívnymi zákonmi prírody a spoločnosti.[3] Druhá časť tejto definície odkrýva absurditu štandardného vnímania slobody. Výber je aktom zdanlivým, pokiaľ je človek postavený pred jeho nevyhnutnosť, a to je vo svojej podstate vždy. Skutočnosti určujúce nutnosť rozhodnúť sa, určujú aj samotný výsledok tohto aktu. Ak človeka determinujú existujúce okolnosti, neostáva už miesto pre slobodu tak, ako je absolutisticky vnímaná. Tieto konštrukcie súhrnne nazývame

[1] Pozri AUGUSTÍN: Boží štát XIX, 15. In: *Boží štát, II. zväzok*. Bratislava 2005, s. 243.
[2] Pozri ZOZUĽAK, J.: *Ortodoxia a ortopraxia*. Prešov 2007, s. 106.
[3] Pozri ROZENTAĽ, M. M.: *Filozofický slovník*. Bratislava 1974, s. 471.

determinizmom, ktorý vedie k uznaniu objektívnosti kauzality,[1] s ktorou sa prvý krát sekundárne stretávame v metafyzickej filozofii bytia eleatov.

Filozofia eleatov zohrala v dejinách myslenia svojráznu úlohu. Vo svojom učení akcentuje predovšetkým na moment stability, nepremenlivosti a večnosti bytia. Jej vrcholným predstaviteľom bol Parmenides. Z jeho chápania súcna a ontologických dimenzií vyplynula po prvýkrát v dejinách gréckeho filozofického myslenia zásada determinizmu.[2] Poriadok sveta je podľa Parmenida „*navždy prísne určený*“[3]. „*Akákoľvek náhoda v existencií súcna je vylúčená. Parmenides vo viacerých súvislostiach zdôraznil význam nevyhnutnosti (ANANKÉ) či Osudu.*“[4]

Kategórie nevyhnutnosti a príčinnosti zásadne rozvinul filozofický smer zvaný atomizmus. Atomistická teória bola produktívna takmer 25 storočí. Jej súčasťou je taktiež myšlienka o neexistencii nepríčinných javov. Demokritos, vrcholný predstaviteľ tohto filozofického smeru, jasne konštatoval, že všetko bez výnimky je podriadené nevyhnutnosti. Zákon všeobecnej príčinnosti je neporušiteľný, ani jedná vec nevzniká bez príčiny a kategória náhodilosti tu nemá svoje miesto.[5] Všetko sa podľa tohto atomistu deje z nutnosti,

[1] Pozri tamže, s. 98.
[2] Pozri LEŠKO, V., MIHINA, F.: *Dejiny filozofie*. Bratislava 1993, s. 19 – 22.
[3] Tamže, s. 22.
[4] Tamže.
[5] Pozri tamže, s. 30 – 33.

„*pretože príčinou vzniku všetkého je vír, ktorý nazývame nutnosťou*“[1].

Determinizmus a jeho koncepcie si všímali aj rano-kresťanský spisovatelia. Už spomenutý Augustín na základe Cicerových slov jasne ukazuje dôsledky takéhoto myslenia. Uznanie jasného poriadku v príčinách, podľa ktorého sa všetko deje, je uznaním existencie osudu a konca slobodnej vôle. „*Márne by sa vynášali zákony, márne by sa trestalo, udeľovali sa pochvaly, napomínalo sa, povzbudzovalo sa, márne by sa spravodlivým určovala odmena a zlým tresty*“[2] pokračuje Augustín.

Určenie slobodnej vôle skrze dogmatizmus by bolo uspokojujúce len čiastočne. Bez odpovedí by trvanlivosť takejto koncepcie bola len zdanlivá. Zanedbanie alebo vyhýbanie sa tejto problematike by vzbudzovalo teologickú nedôveru vo všetkých jej sférach. Počiatok adekvátnych odpovedí, ktoré súvisia s poznaním a poznávaním taktiež nachádzame v počiatkoch tohto paradoxu.

Parmenides jasne konštatuje existenciu dvoch ciest k pravde. Prvá je cesta rozumového poznania bytia a druhá je cesta mienky. Rozumové poznanie je cesta k pravde a jediná správna cesta pre filozofa.[3] Atomistické koncepcie sú v mnohom podobné. Demokritos delil poznanie na temné-zmyslové a pravé-rozumové. Zmysly sú vo svojej podstate hrubé a noeticky nepresné, málo diferencujú, aby mohli dostatočne hlboko a presvedčivo viesť k poznaniu skutočnosti.

---

[1] Pozri *ŘEČTÍ ATOMISTÉ,* 75 [A 1]. Praha 1980, s. 97.
[2] AUGUSTÍN: Boží štát V, 9. In: *Boží štát, I. zväzok*. Bratislava 2005, s. 148.
[3] Pozri LEŠKO, V., MIHINA, F., cit. dielo, s. 22.

Pravé poznanie je poznanie rozumové, pokračuje Demokritos.[1] Bližšie ku kresťanskému chápaniu tejto problematiky nás posúva Platón. Podľa Platóna je duša nositeľom skutočného poznania, a preto si vyžaduje patričnú starostlivosť.[2] Skúmaním zmyslami sa duša nemôže prepracovať k pravde. Len skutočný filozof dosiahne poznanie a spasenie.[3] Tento stav dosiahne rozumovým poznaním nezávisím na telesnosti filozofa. Práve od nej sa má odpútať.[4]

Slobodná vôľa je skrze determinizmus a kauzálnu závislosť chápaná ako ilúzia. Rozhodnutie je podľa týchto smerov zdanlivým aktom. Akákoľvek reakcia je závislá na predošlej akcii, konaniu predchádzajú jeho príčiny a výber je len ich dôsledkom. Práve poznaním týchto príčin a determinantov je možné prekonať z týchto skutočností plynúci fatalizmus. Slobodná vôľa v tomto kontexte existuje potenciálne nie aktuálne. Takéto chápanie ako ukážeme nie je ďaleko od patristického zmýšľania.

Základom pravoslávnej antropológie je skutočnosť stvorenia človeka na Boží obraz a Božiu podobu.[5] Boží obraz

---

[1] Pozri tamže, s. 33 – 34. Porovnaj *ŘEČTÍ ATOMISTÉ*, cit. dielo, s. 102 – 112.

[2] „*...ak je duša skutočne nesmrteľná, tak si vyžaduje starostlivosť a to nie len pre tento čas, počas ktorého trvá takzvané žitie, ale pre všetok, a bolo by ako sa javí, hrozné nebezpečenstvo, ak ju človek zanedbá.*“ PLATÓN: Faidón, 107, c. In: *Platónovy spisy,* sv. I. Praha 2003, s. 148.

[3] „*Ale do rodu Bohov nesmie prísť ten, kto nebol filozofom a neodchádza úplne čistý, ale len milovník vedenia.*“ PLATÓN: cit. dielo, 82, b, s. 116.

[4] Pozri PLATÓN: cit. dielo, s. 83 – 160. Porovnaj LEŠKO, V., MIHINA, F., cit. dielo, s. 42 – 45.

[5] Pozri 1 M 1, 27. Porovnaj Jk 3, 9.

je prítomný v komplexných štruktúrach človeka. Božiu podobu človek získava svojím životom.[1] Boh mu ju ponúka ako cestu k sebe, ako cestu umožňujúcu človeku stať sa Ním, ako potenciálnu skutočnosť stvorenia, ktorá aktuálne existovala v človeku v jeho prirodzenom stave pred pádom. Irenej Lyonský to vyjadruje jednou z najkonštruktívnejších koncepcií v histórii kresťanskej teológie, ktorú stretávame aj u iných patristických autorov:[2] „*Boh sa stal človekom, aby sa človek mohol stať bohom.*“[3] Podobnú myšlienku nachádzame u Augustína. Ten rovnako konštatuje, že človek môže sám v sebe nájsť obraz Najsvätejšej Trojice a to aj napriek tomu, že tento obraz nie je dokonalý a nie je tej istej podstaty ako Boh, ale zo všetkých stvorených vecí mu je prirodzenosťou najbližšie. Tento obraz má podľa Augustína človek ešte zdokonaliť a zmeniť, aby podobnosť bola ešte väčšia.[4]

Do skutočnosti stvorenia podľa Božej podoby človek vstupuje cez slobodnú vôľu. Tu prítomná vôľa je charakteristická svojimi vlastnými špecifikami a nemôžeme ju stotožňovať s výberovou, tzv. gnómickou vôľou, o ktorej sme pojednávali vyššie. Ako ukazuje V. Kuzmyk s podobnou analýzou sa stretávame u Maxima Vyznávača. „*Pre neho existuje len jedna vôľa, ktorá je vlastná ľudskej prirodzenosti a ktorá dáva správny smer naším prirodzeným energiám.*“[5]

---

[1] Pozri ZOZUĽAK, J.: cit. dielo, s. 72 – 80.
[2] Pozri BELEJKANIČ, I.: *Pravoslávne dogmatické bohoslovie I.* Prešov 1995, s. 124.
[3] Tamže.
[4] AUGUSTÍN: cit. dielo XI, 26, s. 345.
[5] KUZMYK, V.: Antropologické predpoklady učenia o apokatastasise u východných cirkevných otcov a teológov. In: *PTZ XXVIII (13)*. Prešov 2005, s. 184 – 185.

Výber, podľa tejto definície, nie je rozhodnutím medzi viacerými možnosťami, ale rozhodnutím medzi dynamizmom a statikou, medzi približovaním sa k Bohu a zotrvaním v súčasnom stave. Spomínaný nikdy nekončiaci eschatologický dynamizmus je charakteristikou črtou východokresťanského mysticizmu. Kliment Alexandrijsky to vyjadruje jednoduchým konštatovaním. Boh podľa Klimenta „*ponúka prísľub slobody*“[1]. „*Slovo teda nechce, aby človek, ktorý uveril, ostal stáť a nepostupoval ďalej k pravde.*“[2] „*Pán dal ľuďom slobodu zvoliť, alebo odmietnuť*.“[3] Človek sa v týchto súvislostiach nestáva absolútne slobodným, ale slobodnejším – podobnejším všemohúcemu Bohu, pretože „*kde Duch Pánov, tam sloboda*“[4]

Zúčastnenie sa na Božej podobe úzko súvisí s poznávaním Boha. Poznávanie nemôžeme stotožniť s poznaním.[5] Aj táto skutočnosť súvisí s vyššie uvedeným dynamizmom. Tento akt je aktom neustálym a možnosť jeho nekončiacej realizácie môžeme v kontexte patristickej antropológie nazvať zbožštením. Poznávanie sa nezakladá na ľudskej múdrosti, ale na Božej moci.[6] Boha nie je možné poznať ľudskou

[1] KLÉMÉNS ALEXANDRIJSKÝ: *Pobídka řeků*, IX, 83, 1. Praha 2001, s. 141.
[2] KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ: Stromata I, XI, 51, (4). In: *Stromata I*. Praha 2004, s. 285 – 289.
[3] KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ: Stromata II, IV, 12 (1). In: *Stromata II-III*. Praha 2006, s. 119.
[4] 2 K 3, 17.
[5] Porovnaj BASIL Z CAESAREJE: *Devět kázání na stvoření světa*, 1, 4. Praha 2004, s. 39.
[6] Pozri KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ: Stromata I, XI, 50 – 51, cit. dielo, s. 285 – 289.

múdrosťou, ale vierou, ktorá podľa Klimenta prekračuje domnienky a spočinie v pravde.[1] Rozum, pokračuje Vasilij Veľký, má schopnosť vnímať božské krásy len s prímesou božskosti Ducha. Ak sa človek zverí Jeho pomoci, objaví pravdu a bude poznávať Boha, čo je cieľom ľudskej existencie.[2] Ten, ktorý spočíva nad intelektom a bytím je poznávaný spôsobom presahujúcim samotný intelekt.[3] Takéto poznanie dáva človeku účasť na nestvorenom Bohu, je nemeniteľné a dosahuje nad stvorenú skutočnosť.[4] „*Láskou k múdrosti, ktorú božský Pavol nazýval múdrosťou Božou*[5]*, by sa mali skutoční milovníci múdrosti viesť nahor k Tomu, kto je príčinou tak samotnej existencie, ako aj jej poznania.*“[6]

Boh, podľa Gregora Nysského, je ten, ktorý všetko pozoruje, vidí ľudské myšlienky a svojim videním preniká neviditeľné veci.[7] Poznávanie Boha je podľa vyššie uvedených koncepcií taktiež pripodobovaním sa Božej vševedúcnosti.[8] Je to proces nekončiaci a neustály. Jedine Boh môže poznať

---

[1] Pozri KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ: Stromata II, II – IV, cit. dielo, s. 101 – 119.
[2] Pozri BAZIL VEĽKÝ: Biskupovi Amfilochiovi odpoveď na otázky (233). In: *Listy II (R. 375-378). Hexaéméron*. Prešov 2002, s. 83 – 85.
[3] Pozri DIONYSIOS AREOPAGITA: Mnichu Gaiovi (List I). In: *Listy. O mystické theologii*. Praha 2005, s. 105.
[4] AUGUSTÍN: Vyznania VII, 17. In: *Vyznania*. Bratislava 1997, s. 189 – 190.
[5] Pozri 1 K 1, 21; 1 K 1, 54; 1 K 2, 7; Ef 3, 10.
[6] DIONYSIOS AREOPAGITA: *List mnichu Démofilovi (List VIII),* 2. In: *Listy. O mystické theologii*, cit. dielo, s. 127.
[7] Pozri ŘEHOŘ Z NYSSY: *Proč neříkáme, že jsou tři bohové,* 44. Praha 2009, s. 69.
[8] Porovnaj 1 S 2, 3.

všetky kauzálne príčinnosti a jedine ich poznaním je možné prekonať determinizmus. Človek sa tak vymaňuje z neprirodzeného stavu, poznáva Božiu slávu a je na nej účastný – stáva sa slobodným.

Patristická antropológia tak predstavuje syntézu antickej filozofie s originálnymi myšlienkami založenými na Božom zjavení. V komparácii s modernou etikou nestráca na aktuálnosti a v mnohom pomáha dotvárať interdisciplinárny kozmologický obraz človeka o svete a jeho súvislostiach.

Použitá literatúra:

AUGUSTÍN: *Boží štát, I. zväzok*. Bratislava 2005. ISBN 80-7114-530-0.

AUGUSTÍN: *Boží štát, II. zväzok*. Bratislava 2005. ISBN 80-7114-530-0.

AUGUSTÍN: *Vyznania*. Bratislava 1997. ISBN 80-7114-185-2.

BASIL Z CAESAREJE: *Devět kázání na stvoření světa*. Praha 2004 ISBN 80-7298-102-1.

BAZIL VEĽKÝ: *Listy II (R. 375-378). Hexaéméron*. Prešov 2002. ISBN 80-89007-25-2.

BELEJKANIČ, I.: *Pravoslávne dogmatické bohoslovie I*. Prešov 1995. ISBN 80-7097-314-5.

BIBLIA. Písmo Sväté Starej a Novej Zmluvy. Banská Bystrica 1991.

DIONYSIOS AREOPAGITA: *Listy. O mystické theologii*. Praha 2005. ISBN 80-7298-157-9.

HANGONI, T. Sociálny pracovník. In: *Základy sociálnej práce*. Brno 2009. ISBN 978-80-7392-109-5.

LEŠKO, V., MIHINA, F.: *Dejiny filozofie*. Bratislava 1993. ISBN 80-967013-3-9.

KANT, I.: *Základy metafyziky mravů*. Praha 1976. 73/509-21-8.2.
KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ: *Stromata I*. Praha 2004. ISBN 80-7298-103-X.
KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ: *Stromata II-III*. Praha 2006. ISBN 80-7298-149-8.
KLÉMÉNS ALEXANDRIJSKÝ: *Pobídka řeků*. Praha 2001.
KUZMYK, V.: Antropologické predpoklady učenia o apokatastasise u východných cirkevných otcov a teológov. In: *PTZ XXVIII (13)*. Prešov 2005. ISBN 80-8068-358-1.
PLATÓN: Faidón. In: *Platónovy spisy,* sv. I. Praha 2003. ISBN 80-7298-062-9.
ROZENTAĽ, M. M.: *Filozofický slovník*. Bratislava 1974. 75-051-74.
ŘEČTÍ ATOMISTÉ. Praha 1980. 25-082-80.
ŘEHOŘ Z NYSSY: *Proč neříkáme, že jsou tři bohové*. Praha 2009. ISBN 978-80-7298-400-8.
ZOZUĽAK, J.: *Ortodoxia a ortopraxia*. Prešov 2007. ISBN 978-80-8068-693-2.
ZOZUĽAKOVÁ, V.: Ekleziologický charakter katechetickej práce. In: *Sväté tajiny (sviatosti) v súčasnom spoločenskom kontexte*. Prešov 2009. ISBN 978-80-8068-979-7.

SOCIÁLNA PRÁCA, JEJ PODIEL NA KVALITE ŽIVOTA SPOLOČNOSTI

Tomáš HANGONI

Sociálna práca ako vedná disciplína, stále kreujúca sa, našla konečne svoje ukotvenie v systéme spoločenských vied. Vyriešila sa jedna z dilém teórie sociálnej práce, do ktorej skupiny vedných odborov má byť zaradená. Vytvoril sa tak samostatný vedný odbor, ktorý sa má tendenciu ďalej špecifikovať na jednotlivé študijné programy a vedné oblasti. Základným východiskom sociálnej práce ako vednej disciplíny bola, aj z hľadiska historickej genézy, praktická sociálna práca.

Sociálna práca je teda vedná disciplína, ktorá z hľadiska komplexného prístupu eliminuje, rieši a odstraňuje následky, ako aj zabraňuje vzniku nepriaznivých životných a sociálnych udalosti jedinca, rodiny a sociálnej skupiny a zároveň zvyšuje sociálne kompetencie človeka.

„Sociálna práca podporuje sociálne zdravie a blaho jednotlivcov, skupín a komunít.“[1]

Pod sociálnym zdravím chápeme normálne, bez výrazných problémov, existenčné fungovanie jednotlivca, rodiny alebo inej spoločenskej skupiny v sociálnom prostredí, ktoré má na nich formatívny vplyv v intenciách spoločenských normatívov.

Súčasný záber pôsobnosti sociálnej práce je multidimenzionálny. Sociálna práca zasahuje všade tam, kde

[1] DÁVIDEKOVÁ, M.: *Sociálna pomoc a sociálna starostlivosť.* In: Ondrušová, Z. a kol.: Základy sociálnej práce. Brno 2009, s. 92.

došlo k poruche v sociálnych vzťahoch jednotlivca, rodiny alebo inej sociálnej skupiny s okolím, prostredím, v ktorom jedinec, rodina a sociálna skupina existuje a k odstráneniu týchto porúch je potrebná sociálna intervencia. Polia sociálnej práce, teda sféry jej pôsobenia, narastajú priamou úmerou tak, ako narastajú sociálne problémy a poruchy v spoločnosti, ktoré majú tendenciu, v rámci sociálnej interakcie, odrážať sa v živote jednotlivcov, rodín a sociálnych skupín.

Aktuálne nástroje sociálneho pôsobenia

Sociálna práca disponuje širokou škálou svojich nástrojov, ktoré sa transformujú do jej legislatívnej a inštitucionálnej podoby ako aj v konečnom dôsledku do jej metód. V súčasnom významovom poslaní sociálnej práce sa viac ako inokedy, keď sociálna práca, ak má byť účinná, má doviesť jednotlivca, rodinu či inú spoločenskú skupinu k zmene postojov, názorov, posilňovania vlastnej identity, vôle a schopnosti prevzatia zodpovednosti za seba, za rodinu, by mala vo svojom repertoári metód zakomponovať metódu duchovnej obrody.

Táto metóda by mala prostredníctvom viery a posilňovania vedomia vo vlastné sily, pomôcť navrátiť jednotlivca do konformných spoločenských väzieb, z ktorých bol následkom sociálneho vykoľajenia vyňatý.

Metóda duchovnej obrody zahŕňa:

1. Zdieľanie problému klienta sociálnej práce, schopnosti vcítiť sa do prežívania jeho momentálnej, pre neho vnímateľnej znevýhodnenej sociálnej situácie, teda aplikovať primeranú mieru empatie.
2. Spoločná modlidba klienta a sociálneho pracovníka k všemohúcemu Bohu o vyprosenie pomoci pre vyriešenie problému, ktorý klient má.

3. Uvádzanie biblických príkladov, analogických s problémom klienta.
4. Upriamenie pozornosti na sprevádzanie riešením problému, nielen sprevádzanie týkajúce sa podania pomocnej ruky sociálnym pracovníkom , ale aj Bohom, ktorý vedie jeho kroky k jeho náprave.
5. Poďakovania Bohu za postupné odstraňovanie porúch a problémov.
6. Posilňovanie viery a vlastných schopností prekonávať sociálne problémy.

Ciele metódy duchovnej obrody:

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

Aplikácia predmetnej metódy sociálnej práce sa môže nerušene uskutočňovať za predpokladu, že klient sociálnej práce je veriaci, alebo vieru v sebe začína prebúdzať. Okrem toho by to mal byť klient, ktorý má sám prvoradú eminentnú snahu čo najskôr vyriešiť svoj sociálny problém. Aktívne pristupuje k sociálnemu pracovníkovi, je pripravený mu plne dôverovať a spolupodieľať sa na riešení svojho problému.

Táto metóda sa dá aplikovať len kresťanským sociálnym pracovníkom. Pretože pravý veriaci svojou službou blížnemu má prezentovať živú vieru v Christa. Poskytovanie pomoci blížnym nemá byť pre kresťanského sociálneho pracovníka len

otázkou pracovnej povinnosti alebo súcitu, ale predovšetkým prejavom lásky k svojmu blížnemu ako Božiemu obrazu.[1]

Zároveň sa stotožňujeme s tvrdením, že kresťanský sociálny pracovník má byť pre klienta sociálnej práce osobnosťou, má mať vysoký morálny kredit, veľké duchovné skúsenosti, ktoré je hodné napodobňovať a taktiež má zvláštny dôraz ukázať na náboženské, duchovné východiská s tým, že ak hriechom človek upadol do nešťastia, tak uvedomenie si svojho poklesu a pokánie sú prvými predpokladmi a podmienkami úspešného východiska zo situácie.[2]

Veľa krát sa klienti ocitajú v situáciách, ktoré sú pre nich ťažko zvládnuteľné, väčšina z nich má tendenciu rezignovať, byť apatická k svojmu okoliu a k svojim blížnym. Nezvládnuteľnosť psychickej záťaže môže mať niekedy až tragické následky, hlavne u klientov s tendenciou k sebevražednému konaniu. A práve upriamenosť v nádej zlepšenia sociálnej situácie prostredníctvom kresťanskej viery výdatne pomáha prekonávať prekážky a zdolávať sociálny problém. Samozrejme, že takáto sociálna práca vyžaduje od jej subjektu kvalitnú prípravu, keďže ide o najintímnejšiu sféru prejavu, t.j. odkrývania vnútorného sveta sociálnemu pracovníkovi. Sociálny pracovník , ktorý realizuje túto metódu musí disponovať týmito prioritnými vlastnosťami:

1. Je veriaci, kresťanský sociálny pracovník, disponujúci kresťanskou láskou.
2. Má motiváciu pomáhať.
3. Ovláda techniky sociálnych zručností.

---

[1] Pozri GERKA, M.: *Osobnosť kresťanského pracovníka charitatívnej a sociálnej služby*. In: Pravoslávny teologický zborník. Zv. XXXV (20), Prešov 2009, s. 5.

[2] Pozri KUZYŠIN, B.: *Osobnosť Katechétu*. In: Zborník zo študentskej vedeckej konferencie. Prešov 2007, s. 56 – 57.

4. Ovláda sociálnu politiku cieľovej skupiny, hlavne jej legislatívne nástroje.
5. Dokáže vhodne aplikovať metódy sociálnej práce k cieľovej skupine.

Zvláštnou požiadavkou pre aplikáciu metódy duchovnej obrody na sociálneho pracovníka je schopnosť použiť seba samého ako nástroja sociálnej práce, ak to dokáže, potom hovoríme o takzvanej schopnosti sebainštrumentalizácie.[1]

Sebainštrumentalizácia vo vzťahu k uplatňovaniu metódy duchovnej obrody sociálnym pracovníkom v sociálnej práci vyžaduje hlboké presvedčenie o zmysluplnosti poslania sociálnej práce. Tento nástroj v sociálnej práci považujeme za jeden z najdôležitejších, prostredníctvom neho zvyšujeme úspešnosť ďalších metód v sociálnej práci. Dokonca možno konštatovať, že pri aplikácii tohto nástroja sociálnej práce sa stáva sociálny pracovník socializačným vzorom pre svojho klienta, hlavne pre toho, ktorý sa ocitol v nejakom sociálno-patologickom jave a potrebuje sa dostať do prijateľných vzorcov správania spoločnosti, ktorá normatívy spoločenského správania upravila. Zároveň však je potrebné upozorniť na skutočnosť, že aplikácia tejto metódy predpokladá aktivitu klienta sociálnej práci pri riešení svojho sociálneho problému.

„*Kresťanská láska v žiadnom prípade nemá viesť k podporovaniu nečinnosti takých ľudí, ktorí sa o seba môžu, ale nechcú postarať.*“[2] Táto zásadná téza je zároveň východiskom sociálnej pomoci, ktorej základným charakteristickým znakom je aktívny prístup klienta sociálnej práce k riešeniu sociálnej situácie v ktorej sa ocitol, a ktorú má tendenciu vnímať ako nepriaznivú.

---

[1] Pozri HANGONI, T.: *Sociálny pracovník*. In: Ondrušová, Z. a kol.: Základy sociálnej práce. Brno 2009, s. 59.
[2] PRUŽINSKÝ, Š. - HUSÁR, J.: Biblické východiská sociálnej práce. Prešov 2006, s. 95 – 96.

Najvyššou métou sociálnej pomoci má byť, aj za intenzívnej aplikácie metódy duchovnej obrody, dovedenie občana k svojpomoci. To znamená, aby, či už v situácii v ktorej sa nachádza a ktorú vníma ako nepriaznivú, alebo ak sa v podobnej ocitne, si dokázal sám pomôcť a vyriešiť ju. Ide tu o nadobudnutie naučenej schopnosti riešenia nepriaznivých sociálnych situácií.

Odborná príprava k nadobudnutiu profesionálnej kompetencii adekvátne a vhodne uplatňovať metódu duchovnej obrody sa nadobúda hlavne štúdiom v študijnom programe Charitatívna a sociálna služba.

S komplexným uplatňovaním metód sociálnej práce, vrátane metódy duchovnej obrody, má sociálna práca význam pre spoločnosť a jedinca nasledovný.

1. Chráni pred nepriaznivými sociálnymi udalosťami.
2. Rieši už vzniknuté sociálne problémy jednotlivcov, skupín, komunity, ako aj celej spoločnosti.
3. Podieľa sa na vzniku a udržaní sociálnych kompetencií človeka.
4. Prispieva ku kvalite života človeka.
5. Oslobodzuje človeka a učí ho zodpovednosti a schopnosti prijímať vlastné rozhodnutia.

Záver

Sociálna práca je dynamicky rozvíjajúca sa veda, v rámci reflexie praxe zdokonaľuje svoje nástroje interventného pôsobenia a dotvára jej teóriu. Dôkazom tohto tvrdenia je aj osobnostná potreba pre klientov sociálnej práce rozšíriť metódy sociálnej práce o metódu duchovnej obrody. Túto metódu v sociálnej práci v súčasnosti najviac aplikujú neštátne subjekty, hlavne charitatívne a dobrovoľnícke organizácie, ktorých filozofické východiská pomoci majú kresťanské korene. Snaha spoločnosti vo vzťahu k humánnej sociálnej

práci by sa mala prejaviť aj v implementácii tejto metódy do štátnych orgánov ako aj samosprávnych orgánov na úseku sociálnej pomoci.

Použitá literatúra:

CAP, A.: *Sociálna práca Pravoslávnej cirkvi na Slovensku v rokoch 2000-2005* / In. Pravoslávny teologický zborník XXXII/17 - 2007 [elektronický zdroj] / Ján Husár (ed.). - Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, 2007. s. 119 – 129. ISBN 978-80-8068-686-4.

DÁVIDEKOVÁ, M.: *Sociálna pomoc a sociálna starostlivosť*. In. Ondrušová, Z. a kol. Základy sociálnej práce. Brno: Brno MSD, 2009. ISBN 978-80-7392-109-5.

GERKA, M.: *Osobnosť kresťanského pracovníka charitatívnej a sociálnej služby*. In. Pravoslávny teologický zborník. Zv. XXXV (20), Prešov 2009, s. 5 – 15. ISBN 978-80-8068-999-5.

HANGONI, T.: *Sociálny pracovník*. In. Ondrušová, Z. a kol. Základy sociálnej práce. Brno: Brno MSD, 2009. ISBN 978-80-7392-109-5.

KUZYŠIN, B.: *Osobnosť Katechétu*. In. Zborník zo študentskej vedeckej konferencie. Prešov 2007, s. 54 – 63.

PRUŽINSKÝ, Š. - HUSÁR, J.: *Biblické východiská sociálnej práce*. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2006. ISBN 80-8068-547-9.

ŠIP, M.: *Dimenzie kresťanstva – subjektívna úvaha na danú tému*. In. Odkaz Svätého Cyrila a Metoda, 2008, roč. LIV (7), s. 5 – 7. ISSN 0139-9012.

ŠIP, M.: *Zmŕtvychvstanie ako religiózny fenomén v kontexte učenia Sri Chinmoya*. In. Ročenka Ústavu pre vzťahy štátu a Cirkví 2008, Bratislava 2009, s. 258 – 266 ISBN 978-80-89096-37-4.

ŽUPINA, M.: *Hodnoty a normy pravoslávnej kresťanskej etiky*. In: Balogová, B. a kol.: Vybrané kapitoly zo sociálnej patológie. Prešov: Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 2003. ISBN 80-8068-183-X.

SPIRITUALITA V KONTEXTE KRÍZY OSOBNOSTI MODERNÉHO ČLOVEKA

Andrej NIKULIN

Celé 20. storočie a začiatok 21. storočia sú poznamenané početnými krízami, ktoré sa prejavili v rôznych sociálnych oblastiach - kultúrnej, politickej, hospodárskej i v ekonomickej oblasti. Na prvý pohľad každá kríza súvisí s problémom nedokonalosti systému a vyžaduje jeho zmenu. Pri hlbšom pohľade na podstatu krízy sa však zistí, že najväčším problémom systému je samotný človek. Dá sa povedať, že akákoľvek kríza, v ktorejkoľvek oblasti ľudského života, pramení z osobnosti človeka, ako hovorí Christos v evanjeliu od Marka, z vnútra srdca človeka[1]. Psychológia ako jedna z najrýchlejšie sa rozvíjajúcich spoločenských vied sa sama stretáva a čelí viacerým vlastným krízam. Jednou z týchto kríz je kríza spirituality alebo duchovnosti. Podľa ruského pravoslávneho psychológa a kňaza Лопryca ignorácia náboženskej skúsenosti psychológmi alebo jej nesprávaná interpretácia spôsobili v psychológii krízu, ktorá sa prejavuje duchovným prázdnom alebo zavádzaním okultných a spiritualistických skúseností/praktík/ do psychológie[2]. Podľa neho úlohou náboženstva je pomôcť psychológii hlbšie pochopiť potrebu a význam spirituality v kontexte osobnosti človeka.

Sväté Písmo hovorí o človeku ako Božom stvorení stvorenom na Boží obraz a podobu[3]. Tertulian bol

[1] Mk 7, 21
[2] http://www.fapsyrou.ru/a_lorgus_1.php
[3] Gen1, 26.

presvedčený, že duša človeka je od svojej prirodzenosti kresťanská. Podľa týchto svedectiev náboženské cítenie a viera sú dané človeku z jeho podstaty. Človek je tak vždy pripravený reagovať na náboženské podnety. Komorovský, ktorý charakterizuje náboženskosť z hľadiska jeho historickej analýzy, považuje tento fenomén za niečo, čo človeku prirodzene patrí, je to ako svedomie, ktoré je antropologickou konštantou[1]. V súvislosti s náboženskosťou človeka treba rozlišovať religiozitu a spiritualitu (duchovnosť). O religiozite, podľa Stríženca, hovoríme vždy vtedy, keď ide o slobodný a kladný vzťah človeka k náboženstvu (k Bohu)"[2].

Religiozita je predovšetkým vzťahom, v ktorom sa odráža určitý postoj k náboženským obsahom, ktorý sa prejavuje v hodnotovom systéme človeka, a je funkciou času a pôsobenia vonkajších a vnútorných činiteľov osobnosti[3]. Religiozita je proces nadobudnutia duchovných kvalít spojený s amplifikáciou osobnosti, rozšírenia jej vnútorných potenciálov. Vďaka vnútornej dispozícii je človek nositeľom náboženských predstáv a tvorcom náboženských hodnôt, ktoré rozvíja na základe zjavenia náboženskej pravdy. Človek si na základe slobodného rozhodnutia zolí cestu duchovného rastu spätú s vierou v Boha, alebo si vieru v Boha nahradí inými parciálnymi hodnotami, ako je to v prípade moderného (sekularizovaného) človeka[4]. Správne chápanie religiozity závisí taktiež od toho, čo považujeme za jej prameň. V dnešnej psychológii nie je pohľad na prameň religiozity jednoznačný. Pre nábožensky orientovaných psychológov religiozita

[1] KOMOROVSKÝ, J.: Psychologický typ „homo religiosus". In: Duchovný rozmer osobnosti: interdisciplinárny prístup. Bratislava 1997. s.15

[2] STRÍŽENEC, M.: Psychológia náboženstva. Bratislava 1996. s.21

[3] STRÍŽENEC, M.: Psychológia náboženstva. Bratislava 1996

[4] KOMOROVSKÝ, J.: Psychologický typ „homo religiosus". In: Duchovný rozmer osobnosti: interdisciplinárny prístup. Bratislava 1997. s.16.

pramení z podstaty človeka. „Poznanie Boha nie je výsledkom kreativity duše, ale je jej prvotne dané a je späté s jej podstatou“[1]. Pre neveriacich psychológov môžu byť koreňom religiozity rôzne psychické stavy (infantilná závislosť, strach, nezvládnutá úzkosť, túžba po istote), ale aj vyššie existenčné faktory (hľadanie zmyslu života, túžba po nekonečnosti)[2]. Religiozita vždy predpokladá subjekt svojho zamerania. Prirodzene by to mal byť osobný Boh. Hoci dnešný človek, podľa Pecka, zabúda na Boha, na Christa, cirkev, vždy si túto absenciu nahrádza za to čo opúšťa[3].

Náhradou za transcendentného Boha sa stáva úcta k tomu, čo človek vytvára, čiže prostredníctvom hmotného sveta i úcta k sebe samému. Je teda človek v takomto počínaní sebestačný? Niektorí psychológovia (Freud) priamo nabádali človeka k tomu, aby sa vlastnoručne zbavil zaťažujúcej túžby po Bohu. Táto snaha sa ukázala ako dočasné uspokojenie potrieb, a nie trvalý pozitívny proces. Religiozita ako dynamická zložka osobnosti vyžaduje neustálu snahu o zdokonalenie, jej kvality sú priamo badateľné na raste osobnosti ako celku a celkovej zrelosti osobnosti. Za známky zrelej religiozity sú považované tie kritériá, ktoré pomáhajú osobnostnému rastu človeka, hlavne jeho duchovným kvalitám a sociálnej angažovanosti. Podľa Stríženca sa jedná predovšetkým o stále cvičenie v láske, zodpovedný spôsob života, produktívne náboženské praktiky, a tiež primerané zaobchádzanie s vlastnou vinou, získanie a udržanie viery[4]. Najvyššou formou religiozity je duchovnosť (spiritualita). Aj keď sú religiozita a duchovnosť často považované za veľmi

---

[1] ЗЕНЬКОВСКИЙ, В.: Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. Москва 1996 s.86

[2] STRÍŽENEC, M.: Psychológia náboženstva. Bratislava 1996.

[3] KOMOROVSKÝ, J.: Psychologický typ „homo religiosus“. In: Duchovný rozmer osobnosti: interdisciplinárny prístup. Bratislava 1997. s.16.

[4] STRÍŽENEC, M.: Psychológia náboženstva. Bratislava 1996 s. 56.

blízke pojmy, určité rozdiely, ktoré v obidvoch definíciách existujú, poukazujú na duchovnosť ako na hlboké prenikanie do náboženskej skúsenosti. Poľský psychológ Walesa spiritualitu definuje ako individuálny jav súvisiaci s osobnou transcendenciou, zmysluplnosťou a zdôrazňuje sa v nej duchovná skúsenosť (mystické zážitky, viera ako hľadanie)[1]. Z kresťanského pohľadu je duchovnosť osobná skúsenosť človeka s Transcendentným, a na rozdiel od religiozity je podmienená jeho existenciou[2]. Kým religiozita ukazuje na akúsi vnútornú dispozíciu, prirodzenú vlastnosť viery v Boha, duchovnosť je cesta, ktorá nasmeruváva religiozitu ku konkrétnemu cieľu –životu v Bohu. Preto duchovnosť je považovaná za jadro religiozity.

V súvislosti s množstvom názorov na spiritualitu človeka, rozlišuje Košč prirodzenú, náboženskú a kresťanskú spiritualitu. O existencii prvej svedčia vrodené túžby po identite, šťastí, úspechu, dokonalosti, pravde a spravodlivosti, kráse, stimulácii, tajomstve. Náboženská spiritualita stavia na prirodzenej spiritualite a spočíva v zjavnom vzťahu s nejakou nadprirodzenou Bytosťou. Kresťanská spiritualita je viazaná na vieru v Trojjediného Boha a v Ježiša Krista[3].

Z kresťanského pohľadu je duchovnosť pravým poznaním Boha a zároveň pravým poznaním samého seba. S religiozitou bezprostredne súvisí náboženská skúsenosť. Je to charakteristika stavu, pri ktorom prebýva jednotlivec v momente stretnutia s Nepodmieneným. Ide o aktuálne prežívanie udalosti, osobný dojem súvisiaci s náboženstvom a ovplyvňujúci priebeh myslenia, emócií a pod[4]. Náboženská skúsenosť zahŕňa celkový stav vedomia. O tom neraz svedčia

---

[1] WALESA, Cz.: Czynniki rozwoju religijności. In: Studia z psychologii w KUL. Tom 8, 1996. s.48

[2] ЛОССКИЙ, В.: Мистическое богословие. Киев 1991 s.338

[3] STRÍŽENEC, M.: Psychologické aspekty spirituality. In: Československá psychológia, ročník 45, 2001a č. 2,s. 122.

[4] STRÍŽENEC, M.: Psychológia náboženstva. Bratislava 1996 s. 36

mystické zážitky jednotlivcov, ktorí dosahujú pri určitých okolnostiach vrcholné stavy absolútnej upretosti vedomia na predmet náboženskej skúsenosti, a tým nadobudnú stav extatického zážitku. Mystický zážitok je stavom transcendencie, čiže prekračovania hranice normálneho vedomia a smerujúci ku zjednoteniu s niečím rozsiahlejším. Podľa slov pravoslávneho teológa V. Losského, „pravá religiozita, ktorá je cieľom ľudskej existencie, pokladá mystický zážitok za vyvrcholenie náboženskej skúsenosti, podobný zážitok je odzrkadlením hlbokého a intímneho vzťahu medzi Bohom a človekom“[1].

V psychológii náboženstva sa rozlišujú dve hlavné podoby mystiky, osobnostná mystika a mystika nekonečna. Osobnostná mystika predpokladá stretnutie s osobným Bohom, je charakteristická pre kresťanské a monoteistické náboženstvá. V mystike nekonečna je kontakt s Bohom neosobný a je popisovaný ako osvietenie, alebo poznanie. Taký druh zážitku sa vyskytuje vo východných náboženstvách (budhizme, hinduizme), ale aj pri niektorých ezoterických praktikách. Vyvolať neosobný mystický zážitok sa pokúšali aj predstavitelia transpersonálnej psychológie, ktorí na základe relaxačných cvikov dosahovali stav vedomia, podobný ako pri extatickom zážitku. V skutočnosti mystický zážitok tohto druhu je skôr psycho-biologickej ako duchovnej povahy.

Pre lepšie pochopenie religiozity v kontexte osobnosti, ich obojstranné prelínanie a vzájomné pôsobenie, je nutné priblížiť akými smermi sa uberal v dejinách filozofie, teológie a neskôr aj v dejinách psychológie vývoj pojmu osobnosť. Spiritualita je hlboko vnútorné spojenie človeka s tým, koho alebo čo predstavuje človek v úlohe Boha. Spiritualita sa rozlišuje na chemickú, náboženskú a kresťanskú. Posledná súvisí so vzťahom človeka k Trojjedinému Bohu, a na rozdiel od prvých dvoch, nezávisí od človeka, ale je darom od Boha.

[1] ЛОССКИЙ, В.: Мистическое богословие. Киев 1991 s.339

Losský chápe spiritualitu ako cieľ duchovného života a pravé poznanie Boha. Človek, ktorý nepozná Boha, hľadá ho často tam, kde nie je. Niečo podobné je aj v psychológii.

Mnohé psychologické teórie problém spirituality pov ažujú od začiatku za zbytočný alebo dokonca škodlivý (psychoanalýza Freuda). Freud o náboženstve hovoril ako o „ópiu ľudstva“ a o osobnostnej prekážke. Psychológia bez Boha spôsobovala širokospektrálne kultúrne dôsledky. Napr. Freud, aj keď sa jeho učenie považuje za oficiálne prekonané a neaktuálne, jeho dôsledky je stále badať v spoločnosti a sú čoraz viac rozsiahlejšie. Freud vnímal človeka ako bezbožnú ale rozumnú bytosť odkázanú na uspokojenie svojich potrieb (v širokom zmysle). Hlavnou charakteristikou osobnosti nemá byť, podľa neho, náboženská pokora, ale rebélia (Oidipov komplex), nie striedmosť, ale pôžitkárstvo (libido), nie zrozumiteľnosť, ale komplikovanosť (nevedomie). Zdravie, ktoré podľa Freuda, človek získa vtedy, keď sa vzdá obtiažnej myšlienky na Boha, sa v skutočnosti prejavilo v hlbokej úzkosti a v strate zmyslu života. Neskôr Jung napísal, že skoro u všetkých jeho pacientov nad 35 rokov bola hlavným dôvodom ich psychických problémov absencia náboženskej skúsenosti, teda duchovného života. Nielen psychické choroby, ale aj spoločenská patológia sú, podľa neho, výsledkom absentujúcej duchovnosti. Alkoholizmus nie je nič iné ako *Spirita contra spiritus*. Jung bol presvedčený, že pravá podstata človeka je v jeho vnútri, ktoré je náboženské. Neprítomnosť náboženstva alebo strata viery, podľa psychológa Frankla, spôsobuje stratu zmyslu života – existenčné vákuum. Hlavnou odlišnosťou človeka od živočíchov nie je prítomnosť rozumu, ale predovšetkým prítomnosť ducha. Tá nám zároveň dáva možnosť prekonať vlastný egocentrizmus, v zajatí ktorého sa nachádzajú mnohé teórie osobnosti a možnosť priblížiť sa ku pravému, kresťanskému vnímaniu osobnosti ako súčasti spoločnosti (ἐχχλησία).

Psychológia je nútená prostredníctvom praktického života hľadať hlboké duchovné porozumenie človeka. Ako neteologická veda to nie je schopná uskutočniť sama, a je otvorená pre kresťanstvo, pre pravoslávnu duchovnosť. Táto výzva je prijatá viacerými teológmi a psychológmi v celom pravoslávnom svete a jej výsledkom sú mnohé, nielen teoretické, ale aj praktické publikácie, ktoré pomáhajú človeku v dnešnom svete naplno rozvinúť jeho osobnosť a zachovať si vlastnú kresťanskú identitu. Iba taký prístup pomôže prekonať krízu osobnosti a navrátiť Božiemu stvoreniu pokoj, zdravie a harmóniu.

Použitá literatúra:

BIBLIA. Písmo Sväté Starej a Novej Zmluvy. Slovenská Biblická spoločnosť, Banská Bystrica, 1991

KOMOROVSKÝ, J.: Psychologický typ „homo religiosus“. In: Duchovný rozmer osobnosti: interdisciplinárny prístup. Bratislava : SAV, 1997. s.15-21

ЛОССКИЙ, В.: Мистическое богословие. Киев : Путь к истине, 1991. ISBN 5-7707-1613-4

STRÍŽENEC, M.: Psychológia náboženstva. Bratislava : Veda, 1996. ISBN 80-224-0475-6

STRÍŽENEC, M.: Psychologické aspekty spirituality. In: Československá psychológia, ročník 45, 2001a, č. 2, s. 118-126

WALESA, Cz.: Czynniki rozwoju religijności. In: Studia z psychologii w KUL. Tom 8, 1996. s. 41-58

ЗЕНЬКОВСКИЙ, В.: Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. Москва : Щкола–пресс, 1996. ISBN 5-88527-138-0

http://www.fapsyrou.ru/a_lorgus_1.php

KUZMYK, V.: *Sociálne myslenie a služba Ruskej pravoslávnej cirkvi v období XII. -XIX. Storočia.*

Pravoslávny teologický zborník XXXV (20) -2009. - Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2009. - ISBN 978-80-8068-999-5. - S. 206-212

KUZMYK, V.: *Význam pokory v živote kresťana podľa svätých otcov a učiteľov cirkvi.* Nipsis : časopis zaoberajúci sa otázkami teológie, filozofie, etiky a duchovnosti v spoločenskom kontexte. - ISSN 1337-0111. - Roč. 3, č. 2 (2008), s. 23-32

PILKO, J.: *Pravoslavná spiritualita*. Nipsis : časopis zaoberajúci sa otázkami teológie, filozofie, etiky a duchovnosti v spoločenskom kontexte. - ISSN 1337-0111. - Roč. 3, č. 1 (2008), s. 52-53

PILKO, J.: *Antropologický stav človeka po páde. Kresťanské východiská sociálnej práce a jej misijný rozmer* [elektronický zdroj] : zborník príspevkov z vedeckej konferencie s medzinárodnou účasťou konanej dňa 6.-7. októbra 2008 v Prešove. - Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, 2009. - ISBN 978-80-555-0076-8. - S. 57-62

ŠIP, M.: *Nové náboženské hnutia na pôde religiozity. Aktuálne otázky praktického bohoslovia v Pravoslávnej cirkvi* [elektronický zdroj]. - Prešovská univerzita v Prešove : Prešov, 2007. - ISBN 978-80-8068-685-7. - S. 241-251

KUZYŠIN, B.: *Zlo v chápaní absencie podstaty.* Nipsis : časopis zaoberajúci sa otázkami teológie, filozofie, etiky a duchovnosti v spoločenskom kontexte. - ISSN 1337-0111. - Roč. 1, č. 1 (2006), s. 28-36

KUZYŠIN, B.: *Viera - dimenzia poznania.* Nipsis : časopis zaoberajúci sa otázkami teológie, filozofie, etiky a duchovnosti v spoločenskom kontexte. - ISSN 1337-0111. - Roč. 3, č. 2 (2008), s. 17-22.

ZNACZENIE PRAWOSŁAWNEGO MONASTYCYZMU DLA FORMACJI DUCHOWEJ WSPÓŁCZESNEGO CZŁOWIEKA

Artur ALEKSIEJUK

Zdecydowałem się podjąć kwestię znaczenia prawosławnego monastycyzmu dla formacji duchowej współczesnego człowieka. Zagadnienie jest bardzo szerokie i wielowątkowe, a czasu dość niewiele. Dlatego skoncentruję się jedynie na niektórych kwestiach, które wydały mi się istotne w kontekście tematyki tej konferencji.

Temat narzuca się z całą mocą, ponieważ coraz trudnej zrozumieć współczesnemu człowiekowi jaki jest sens życia monastycznego. Bycie mnichem lub mniszką nie wydaje się bowiem przeciętnemu człowiekowi obecnie zbyt atrakcyjne. Obraz życia w klasztorze dla większości ludzi kojarzy się zazwyczaj z szeregiem wyrzeczeń, zakazami, zamknięciem, smutną ciszą, monotonią, długimi nabożeństwami, brakiem swobody, izolacją itd. Dla człowieka żądnego przygód i tzw. normalności życie za murami klasztoru wydaje się nie do zniesienia. Zazwyczaj ludzie nie zadają sobie trudu, aby poznać nie tylko, jak monaster funkcjonuje, czym jest niejako „na zewnątrz". Bardzo rzadko zastanawiają się nad tym, kim jest mnich, jakie jest jego powołanie i jaki jest sens życia w monasterze. Widząc mnicha bądź mniszkę kołacze się w ich

głowach pytanie: co kierowało tymi ludźmi, że wstąpili do monasteru? Najczęściej, czasem mimo woli, pada odpowiedź: Bóg. I to jest wątek, od którego chciałbym zacząć moje wystąpienie.

Monastycyzm jest świadectwem Bożej obecności w świecie.

Monastycyzm jest nie tylko znakiem braterstwa i komunii między ludźmi. Jest nie tylko odzwierciedleniem kultury, która integralnie pojmuje i kształtuje człowieka. Jest przede wszystkim świadectwem głębokiego życia religijnego i duchowego, namacalnym znakiem stałej i pogłębionej więzi z samym Osobowym Bogiem, który jest Miłością. Postrzyżyny i obietnice zakonne oznaczają, że człowiek w pełni realizuje się tylko w odniesieniu do Boga, jako osobowego fundamentu ludzkiego bytu. Dlatego też współczesny człowiek potrzebuje autentycznych świadków rzeczywistości boskiej, czyli mnichów. Są oni dowodem tego, że Bóg prawdziwie jest, że istnieje, że On jest Miłością kształtującą rzeczywistość kosmiczną i nade wszystko ludzką. Św. Paisjusz Wieliczkowski pisze: „Mnich jest kolumną wytrwałości (…). To człowiek naśmiewający się z wszystkiego, co w tym świecie uznawane jest za piękne, rozkoszne, chwalebne i pociągające. (…) Mnich jest ładem i kondycją przechowywaną w materialnym ciele, istot bezcielesnych, mających na względzie w każdym czasie i miejscu oraz przy wszelkim dziele jedną tylko Boskość. Nie sposób stale trwać przed Bogiem temu, kto się Mu nie powierzy w każdej swojej

potrzebie całym sercem i nie odrzuci od siebie wszelkiej troski”[1].

Dlatego monastycyzm wyrasta z ewangelicznego nakazu samego Syna Bożego Jezusa Chrystusa, aby być światłem dla świata i solą ziemi. Ową świecącą lampą, której nie sposób ukrywać pod korcem jest właśnie integralny styl życia w Bogu, Bogiem i dla Boga. Monastycyzm jest więc świadectwem, że Bóg jest żywą i autentyczną rzeczywistością, dla której warto oddać życie. Dla świata, który częstokroć żyje “jakby Boga nie było” życie monastyczne głosi i świadczy, że Bóg jest. Dlatego mnisi i mniszki są jakby wyzwaniem dla świata. Zaryzykowałbym nawet stwierdzenie, że są sumieniem świata, swoistym znakiem zapytania, obszarem zadziwienia i chwilą zastanowienia nad powołaniem człowieka i sensem jego istnienia. Wobec takich świadków Chrystusa i Jego Ewangelii, świadków duchowości i kontemplacji nikt nie może pozostać obojętny.

Nawet dla człowieka przeciętnie religijnego świat mistycznego obcowania z Bogiem jakim jest życie monastyczne pozostaje stale niegasnącym pragnieniem i wewnętrznym porywem serca. Można by rzec jest światem idealnym, gdzie można odnaleźć harmonię i zaspokoić wewnętrzną tęsknotę za Bogiem. Jest ofiarą złożoną z samego siebie. Bycie mnichem jest zatraceniem się w miłości do Chrystusa w tak wielkim stopniu, że świadomość istnienia własnego Ja możliwa jest tylko dlatego, że istnieje Bóg. Jest to stan, o którym pisze św. Paweł: „Żyję ja, lecz już nie ja, gdyż

[1] Św. Paisjusz Wieliczkowski, *O modlitwie umysłu albo modlitwie wewnętrznej*, przeł. J. Kuffel, Orthdruk, Białystok 1995, s. 126.

żyje we mnie Chrystus". Ten apofatyzm postrzegania samego siebie, w epoce wybujałego indywidualizmu i egozimu jest prawdziwie odkrywczy dla współczesnego człowieka. Ustępuje przed nim słynne kartezjańskie *Cogito ergo sum* na rzecz „Bóg jest, więc ja jestem; Bóg jest więc jest drugi człowiek, obok mnie". To jest właśnie zasada socjalna, jaką monastycyzm głosi światu. Jeden z atoskich mnichów zauważa, że bycie mnichem jest nieustannym uśmiercaniem siebie i nieustannym zmartwychwstaniem, odzyskiwaniu siebie w pokajaniju i odrzuceniem siebie w posłuszeństwie w służbie Bogu i drugiemu człowiekowi. Aspekt socjalny jest więc silnie obecny u samych podstaw formacji monastycznej.

Monastycyzm ukazuje również, że człowiek został stworzony jako istota relacji, kontaktu i współistnienia. Charakter tej relacji zmierza w trzech kierunkach: do Boga, bliźniego i samego siebie. Zaczyna się jednak od Boga, co pięknie ukazuje bł. Augustyn, gdy stwierdza: „Niespokojne jest nasze serce, dopóki nie spocznie w Tobie, Boże mój"[1]. Dlatego widząc mnicha bądź mniszkę, przywołując w pamięci surowość reguły i wysokie wymagania duchowo-moralne, jakie z założenia powinni reprezentować mnisi w człowieku pojawia się chęć do podążania ku doskonałości. Obraz życia jakim jest monastycyzm potrafi pomóc drugiemu człowiekowi w jego ukierunkowaniu na Boga, zachęcić go do innego spojrzenia na swego bliźniego i świat wokół siebie, pobudzić jego serce do prawdziwej służby człowiekowi.

Monastycyzm jest w pewnym sensie radykalną, ale jakże potrzebną odpowiedzią Prawosławia na wzbierającą falą

[1] Św. Augustyn, *Wyznania* I, 1.

ideologii antychrześcijańskiej w świecie. Ideologia antychrześcijańska i neopogańska oraz promowana przez nią kultura (lub raczej kultury) jest antyhumanistyczna, gdyż bezpośrednio uderza w człowieka rozumianego jako osoba. Pojęcie osoby w odniesieniu do człowieka jest dziedzictwem chrześcijaństwa. Współczesny kryzys ludzkości jest więc głównie kryzysem osoby człowieka, który odcinając się od Boga odrzuca fundament, na którym on sam został zbudowany. W ten sposób popada w niewolę, doświadcza bezsensu istnienia, oddala się od prawdy i błędnie pojmuje czym jest prawdziwa miłość i miłosierdzie.

„Ludzkość, którą obserwujemy – pisze ks. H. Paprocki - i którą stanowimy, wydaje się rozbita. Rozbicie istnieje przede wszystkim w każdym z nas. Moje „ja" jest teatrem cieni, postaci neurotycznych, którymi nie my manewrujemy, ale które raczej nami powodują. Nasze władze są również oddzielone jedna od drugiej, a ich hierarchia zachwiana: inteligencja czysto „mózgowa", która przeciwstawia przedmiot przedmiotowi oraz „serce" mroczne, wydane mocom podświadomości, które wprowadza zamieszanie w porządek poznawczy. Jesteśmy pozbawieni jakiegokolwiek ośrodka ładu"[1].

Monastycyzm w radykalny sposób wskazuje na ów ośrodek ładu, którym jest Bóg, na którego obraz i podobieństwo został stworzony człowiek. Monastycyzm ukazuje, że „kategoria osoby najlepiej wyraża rzeczywistość obrazu Bożego, gdyż rzeczywistość obrazu przysługuje całej

[1] H. Paprocki, *Prawosławna koncepcja człowieka*, „Elpis", 2004, nr 9-10, s. 39.

osobowej strukturze człowieka. Przez to zostaje zachowana ontyczna jedność osoby zdolnej ukazywać Boga w miarę, jak jej natura pozwala się przenikać łasce. Obrazem Bożym jest cała osobowa *humanitas* człowieka, wraz z duszą i ciałem, rozumem i wolą, zdolna do świadomego wyboru i przekraczania swojej własnej natury, aby zjednoczyć się z Bogiem, do wytężonego dążenia "ikony" ludzkiej do jej Archetypu"[1]. Bez takiego pojmowania człowieka wszelka działalność, w tym także socjalna skazana jest na niepowodzenie. Jak bowiem bez prawdziwego zrozumienia człowieka można pomóc potrzebującemu człowiekowi, jak wesprzeć go w trudach życia, zmotywować do działania i dodać otuchy?

W dziejach Cerkwi monastycyzm zawsze odgrywał pierwszorzędną rolę. Dzisiaj także mnisi i mniszki w swym pielgrzymowaniu na tej świętej i mistycznej, pełnej trudów i poświęcenia, wyrzeczeń i osiągnięć drodze ku Chrystusowi nauczają zarówno siebie, jak i innych rozpoznawać prowokacje i wyzwania dzisiejszego świata. Naśladując całym sercem i ze wszystkich sił Chrystusa czystego, ubogiego i posłusznego dają świadectwo życia obdarzającego nadzieją i nadającego sens każdemu osobistemu i wspólnotowemu wysiłkowi. Monastycyzm ukazuje, że świat jest chrystocentryczny a nie antropocentryczny. To sam Zbawiciel Jezus Chrystus jest punktem odniesienia, zaś Jego oblicze – źródłem potężnego i miłosiernego światła, które rozjaśnia świat. Jedynie w Nim znaleźć można energię zdolną przemienić świat zgodnie z Bożym zamysłem. Realizacja

[1] Tamże, s. 31.

Bożego zamysłu oczekuje jasnego opowiedzenia się za Chrystusem. Świadectwem tego jest całe Pismo Święte i Tradycja Cerkwi. Mówienie: tak-tak, nie-nie jest w pewnym sensie szaleństwem, ale tylko tacy, jak powiedziano w Ewangelii, zdobędą Królestwo Niebieskie. Obraz ten demaskuje oblicze świata, odziera go z jego pozorów, dyplomacji, oszustwa, tandety i wyrachowania. Odsłania również fakt, że modne dzisiaj pojęcie tolerancji jest wprowadzane jako zastępnik miłości, a pojęcie godności coraz częściej używane jest jako odpowiednik świętości. Uświadomienie tego faktu ma ogromne znaczenie dla formacji duchowej współczesnego człowieka i działalności socjalnej, prowadzonej w imię Chrystusa. Bardzo często bowiem chrześcijanie dają się zwieść tej nowomodzie terminologicznej rezygnując z tego, co zawsze stanowiło atrybut jego oddziaływania i misji.

„Królestwo Boże gwałt cierpi – mówi Chrystus do apostołów – i gwałtownicy je zdobywają" (por. Mt 11,12). Myślę, że tym gwałtem zadawanym Królestwu Bożemu jest modlitwa, która stanowi wypełnienie życia monastycznego. Wielcy asceci twierdzili, że modlitwa mnichów podtrzymuje świat w istnieniu i współpracuje z łaską Bożą nad odnawianiem oblicza tego świata i samego człowieka. Rzeczywiście to nieustanne „chodzenie przed Bogiem" jest pełnym uczucia wołaniem o miłosierdzie Boże nad światem. Znaki owej aktywności wewnętrznej, a raczej stanu wewnętrznego stanowią potężną broń w walce ze złem tego świata. Nieprzypadkowo siła duchowa mnichów-hezychastów doświadczonych w modlitwie promienieje wokół i przyciąga

do nich rzesze ludzi szukających pociechy i duchowej pomocy.

To wypływające z wewnątrz, oparte na obcowaniu z Bogiem świadectwo jakim jest *monaszestwo* jest nie tylko alternatywą dla stylu życia świata. To świadectwo jest najbardziej skutecznym sposobem budzenia powołań mniszych i światełkiem nadziei pośród wzburzonego morza życia. Kieruje również moje rozważania ku kolejnemu aspektowi oddziaływania monastycyzmu na współczesnego człowieka, którym jest misja – czyli głoszenie Chrystusa całemu światu.

Św. męcz. archimandryta Grzegorz Peradze w jednym ze swych pism stwierdził: „Historia monastycyzmu jest zarazem historią misji, ponieważ mnisi – z własnej woli lub też nie – byli propagatorami Ewangelii. Historia monastycyzmu jest jednocześnie historią kultury, literatury i Kościoła”[1].

Jego Eminencja Metropolita Sawa w tekście *Prawosławie i współczesność* stwierdził: „Sama misja bez kultury jest trudna. Żaden rozwój społeczeństwa prawosławnego nie jest możliwy bez zorganizowanego wysiłku misyjnego. (…) Konieczna jest zarówno misja wewnętrzna, jak i zewnętrzna. (…) Zainteresowanie Prawosławiem jest duże, a świat współczesny, jak nigdy wcześniej, potrzebuje usłyszeć głos Cerkwi”[2]. Tym głosem Cerkwi są właśnie zaprawieni w trudach, znający dogłębnie tajniki ludzkiego serca mnisi. Ich

[1] Ojciec Grzegorz Peradze, *O moich studiach w Niemczech*, „Pro Georgia”, 2006, t. 13, s. 187.
[2] Metropolita Sawa (Hrycuniak), *Prawosławie i współczesność*, [w:] *Prawosławie i współczesność*, Bractwo Prawosławne Św. Św. Cyryla i Metodego, Białystok 2007, s. 7.

powołanie zrodziło się z twórczego impulsu Świętego Ducha Świętego, który poprowadził ich drogami wypełniania Ewangelii Chrystusowej. Podobnie jak w przeszłości tak i obecnie Duch Święty domaga się pełnej dyspozycyjności i uległości na Jego działanie, które jest wciąż nowe i twórcze. Tylko On nieustannie podtrzymuje świeżość i autentyczność powołania oraz świadectwa monastycznego w jego misji w świecie. Jednocześnie daje im siłę i odwagę, aby energicznie i skutecznie odpowiadało na wyzwania współczesnego świata.

Ów kulturowo-twórczy wymiar życia zakonnego nie jest bowiem wymysłem danego człowieka ani osobistym projektem życiowym. Jest pokorną odpowiedzią na wezwanie Boże i darem darmo danym przez samego Boga. Ten dar rozpoznawany jest w ciszy serca, na modlitwie, w wielkim oddaleniu od ludzi i w całkowitej samotności. Można rozmawiać o wielu zewnętrznych sprawach, realizować wspólne przedsięwzięcia, ale skarb złożony na dnie serca pozostaje niezauważalny nawet dla najbliższych. I to właśnie tutaj, w sercu, ów kulturotwórczy wątek misji mnicha w świecie dojrzewa. Nie na darmo ten sam jest źródłosłów słowa kult, kultura i kultywacja. Owa kultura mnisza to uprawianie własnego serca, czynienie jego dobrą glebą. Nie może być dobrym rolnikiem i kultywatorem ludzkich serc ten, kto nie potrafi uprawiać w Bożym Duchu własnego serca. Niedojrzały mnich jest wręcz – jeśli można tak powiedzieć – propagatorem antykultury. Parafrazując słowa Jego Eminencji, skoro „misja bez kultury jest trudna", to misja z antykulturą jest niemożliwa. Ów dar serca to rzeczywisty skarb dla całej wspólnoty Cerkwi Chrystusowej. W tym sensie łaska powołania monastycznego staje się zadaniem do wypełnienia.

W kontekście misji opartej na takim rozumieniu kultury, o jakim powiedziałem jednym z zadań monastycyzmu jest obrona integralnego wizerunku człowieka jako bytu stworzonego przez Boga z ciałem i duszą, na podobieństwo, na obraz Boży. W świecie dominuje tendencja do spłycania pojmowania człowieka i redukowania jego egzystencji wyłącznie do wymiaru ziemskiego (horyzontalnego). Świadectwo życia zakonnego zawsze przypomina wertykalnym (pionowym), o ostatecznym przeznaczeniu człowieka, którym jest przebóstwienie. Monastycyzm to chodzenie nogami mocno po ziemi i dla bardzo konkretnej sprawy, ale jednocześnie chodzenie „z głową w chmurach", czyli w niebie, ze wzrokiem utkwionym w horyzont, na którym widać już wieczność. Każdy mnich i mniszka już oczekuje spełnienia obietnicy wiecznego przebywania z Bogiem i żyje tą nadzieją. Właśnie to jest ten wyraźny znak, który w każdych czasach monastery dają światu. Bez tego świadectwa świat byłby uboższy i w jakimś sensie skarłowaciały, jałowy.

Monastycyzm jest zatem swoistym znakiem sprzeciwu i jednocześnie znakiem wiecznego przeznaczenia człowieka. Ukazuje, że obojętnie jak bardzo świat byłby zachwycony swoimi osiągnięciami, bez Boga prędzej czy później dochodzi do poczucia pustki, braku sensu i absurdu.

Mnisi są więc misjonarzami pełnymi ufności i przedsiębiorczości w głoszeniu Chrystusa. Metropolita Sawa często podkreśla, że monastycyzm stanowi siłę Cerkwi. Dlatego tak ważny jest rozwój monastycyzmu, aby kultura i wartości, oczyszczone w nim mogły się w pełni rozwinąć i pozostać wierne orędziu ewangelicznemu.

Szczególnym wymiarem monastycznego *posłuszanija* znajdującym duży oddźwięk w społeczeństwie jest służba życiu, czyli opieka nad ludźmi chorymi i cierpiącymi, umierającymi i starymi. Ten szczególny rodzaj powołania podkreśla zarówno św. Bazyli Wielki, jak i św. Doroteusz z Gazy w swoich *Pouczeniach.* Służba ta ma to wyjątkowe znaczenie we współczesnym świecie, który nie akceptuje słabości i starości, a propaguje siłę, wartości witalne i młodość. Kontynuując tę posługę miłosierdzia i idąc śladami miłosiernego Samarytanina mnisi i mniszki są blisko tych, którzy cierpią, umniejszają ich ból i poczucie osamotnienia. Praktyka miłosierdzia staje się u osób, które zdecydowały się zostać mnichami i mniszkami, służbą roztropnej mądrości. Ich kompetencja i siła ducha otwiera przestrzeń dla Świętej Ewangelii, a więc prawdziwiej misji, która napełnia nadzieją i dobrocią w Chrystusie nawet najtrudniejsze doświadczenia życia i ludzkiej śmierci.

Kolejną sferą misji monastycyzmu wobec współczesnego człowieka jest świadectwo prawdy pojętej jako działalność naukowa i intelektualna. Istotnym elementem tej działalności jest katecheza i działalność wydawnicza. Jest oczywiste, że świat edukacji potrzebuje siły ducha. Ostoję tej siły z dawien dawna stanowiły monastery. Działalność intelektualna bowiem dąży do poznania prawdy i interpretacji rzeczywistości zgodnej z prawdą. Skoro nauka dąży do poznania prawdy, a Prawdą jest Chrystus, to siłą rzeczy działalność naukowa zmierza ku Chrystusowi. Tę prawidłowość zauważali już wielcy teologowie i Ojcowie Kościoła. Poza tym monastery zawsze były ostoją przemienionej światłem Taboru kultury intelektualnej i

prawdziwej wiedzy. Wystarczy wspomnieć tutaj o tym, jak ogromną rolę odegrały klasztory w renesansie myśli patrystycznej w Rosji w końcu XIX i początku XX wieku. W związku z tym, obecność ducha monastycznego w osobach mnichów i mniszek jest świadectwem harmonii w odkrywaniu prawdziwego sensu świata. Polega bowiem na przezwyciężaniu ograniczeń i sprzeczności, których pełna jest ukierunkowana racjonalistycznie nauka.

Starałem się pokazać, chociaż bardzo skrótowo, że dzięki szczególnemu doświadczeniu darów Świętego Ducha, gorliwemu wsłuchiwaniu się w Słowo Boże i praktyce rozeznawania duchowego, dzięki bogatemu dziedzictwu tradycji monastycznej począwszy od św. Pachomiusza i św. Antoniego Wielkiego, a skończywszy na współczesnych *starcach*, monastycyzm jest w stanie prowadzić szczególnie owocną i znaczącą działalność misyjną w świecie. Tej wychowawczej działalności potrzebują zwłaszcza ludzie młodzi, którzy – jeśli można użyć nieco kolokwialnego wyrażenia – „ładują w monasterach swoje duchowe akumulatory". Świadczą o tym np. pielgrzymki, obozy letnie, spotkania modlitewne maturzystów itp. Znam bardzo wielu ludzi, którzy zachęceni serdecznością i przystępnością mnichów bardzo chętnie odwiedzają monastery i utrzymują z nimi stały kontakt, wspierają je i zachęcają innych do tego samego. Często wracając stamtąd czują, że są odnowieni, pełni radości i serdecznie nastawieni do innych ludzi.

Podsumowując te krótkie rozważania wypada stwierdzić, że właśnie w zwykłej codzienności życie monastyczne staje się przepowiadaniem kultury i stylu życia alternatywnego wobec tych, które funkcjonują w obecnych czasach. Sposobem

życia i odnajdywaniem Boga monastery są ośrodkami duchowej terapii na zło naszych czasów. Dlatego są nadzieją dla ludzkości i dla samego życia Cerkwi.

Monastycyzm ma zatem wielką wartość. Jest pięknym i zbawiennym czasem nie tylko dla mnichów, którzy w pokorze serca, w ukryciu, prowadzą z Bogiem żywy dialog i rozeznają Jego zamysły. Są pięknym i zbawiennym czasem również dla tych, którzy mogą z nimi obcować. Monastycyzm może zatem przyczynić sie do kształtowania nowej ludzkości poprzez autentyczne, integralne życie duchowe, poprzez wierną realizację przykazań Bożych. Jest oczywiste, że w pluralistycznym świecie życie monastyczne jawi się jako jeden ze sposobów na życie. Mnisi i mniszki ukazują współczesnemu człowiekowi, że ta wizja ma sens i jest autentyczną obecnością Tego, który jest Miłością. Jest to zatem nie tylko jeden z kwiatów w ogrodzie życia, ale zasadnicza gleba, z której wyrasta i którą żywi się każdy kwiat.

Dlatego życie monastyczne, bez reszty oddane Bogu, powinno budzić w człowieku głód Boga i ukazywać, że rzeczywiście jest możliwe, aby być „jedno z Chrystusem i w Chrystusie".

POROVNANIE BIBLICKO-PATRISTICKÉHO UČENIA O DVOJAKOSTI DUŠE S MEDICÍNSKYMI POZNATKAMI O SCHIZOFRÉNII[1]

Štefan PRUŽINSKÝ

V knihách Svätého Písma ako aj v patristickej literatúre sa vyskytujú zmienky o takom duševnom stave a rozpoložení človeka, ktorý je označovaný pojmom „dvojakosť duše“ (gr. διψυχία; csl. ѧвоєдѹшїє). Človek charakteristický týmto stavom je nazývaný „človekom dvojakej duše“ (gr. δίψυχος; csl. ѧвоєдѹшєнѫ).

O nebezpečnosti rozpoltenosti človeka a potrebe jeho jednoduchosti a zocelenosti sa hovorí na viacerých miestach Starého Zákona, avšak namiesto duše sa tam spomína srdce[2]. Takmer identickú myšlienku nachádzame tiež v Apoštolských ustanoveniach, kde sa píše: „Nebuď dvojdušným v modlitbe“[3]. V tejto štúdii sa pri skúmaní podstaty vyššie uvedeného stavu budeme sústrediť najmä na novozákonné texty, konkrétne verše zo všeobecného listu svätého apoštola Jakuba.

Apoštol Jakub hovorí, že „muž dvojakej duše“ je „nestály na všetkých svojich cestách“[4] (gr. ἀνὴρ δίψυχος,

---

[1] Článok je výstupom z riešenia grantového projektu VEGA č. 1/0649/08 Antropologické východiská sociálnej práce.

[2] Pozri 1Kr 11, 4; 15, 3. 14; Oz 10, 2; Prem 1, 1-2; Sir 1, 28; 2, 12-13.

[3] ΔΙΑΤΑΓΑΙ ΤΩΝ ΑΠΟΣΤΟΛΩΝ 7, 11: PG 2.

[4] Jak 1, 8; Porovnaj Jak 4, 8.

ἀκατάστατος ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ; csl. мѫжъ двоедꙋшенъ нестроенъ во всѣхъ пꙋтéхъ своúхъ). V prvom rade je potrebné podotknúť, že vyššie uvedený verš nepredstavuje samostatnú vetu alebo myšlienku, ale tesne súvisí s predchádzajúcimi veršami a obsahuje spresnenie vlastností pochybujúceho človeka[1]. Dvojakosť duše sa niektorými exegétmi vysvetľuje ako duševná rozpoltenosť tak, že „jedna časť duše je upriamená k Bohu a druhá opačným smerom - k svetu“, v negatívnom zmysle tohto slova[2]. S takýmto vysvetlením však nemôžeme celkom súhlasiť, pretože podľa slov Evanjelia nemôže ten istý človek a v tom istom čase byť súčasne upriamený aj k Bohu, aj k hriechu, alebo inými slovami súčasne milovať Boha aj mamonu: „Nik 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“[3]. Pod mužom dvojakej duše je preto správnejšie chápať takého človeka, ktorý nie je vždy a stabilne upriamený iba na Boha a dobro alebo iba na hriech a zlo, ale v rôznom čase kolíše medzi týmito dvoma stavmi. Niekedy verí a miluje Boha a ľudí a niekedy pochybuje a vzďaľuje sa od viery a lásky. Raz je o niečom presvedčený a inokedy upadá do neviery a beznádeje. Raz sa pridŕža Boha a dobra, čo sa prejavuje v jeho viere a cnostnom správaní, a inokedy Bohom a dobrom opovrhuje, čo sa prejavuje v pochybnostiach o Božej vernosti a v neochote konať podľa Božej vôle[4].

O správnosti nami uvedeného chápania dvojakosti duše človeka svedčia aj ďalšie slová apoštola Jakuba, ktorý človeka s dvojakou dušou nazýva slovom „nestály“ (gr. ἀκατάστατος; csl. нестроенъ). Vynechanie slovesa „je“ pri

[1] Porovnaj Jak 1, 6-7.
[2] ЯРОШЕВСКИЙ, Г., Иером., cit. dielo, s. 111.
[3] Mt 6, 24.
[4] Pozri Mt 7, 7-11; Jn 14, 13-14.

slove „nestály“ je typické pre heberejský jazyk, aj pre východné jazyky vo všeobecnosti[1], a môžeme ho stretnúť aj na iných miestach Svätého Písma[2]. Nestálosť presne vyjadruje podstatu dvojakosti duše v takom zmysle, aký sme uviedli, a poukazuje aj na spôsob správania sa a vlastnosti takého človeka. Človeka, ktorý raz verí a inokedy neverí a pochybuje, najlepšie charakterizuje prívlastok „nestály“, čiže kolísavý, vratký a premenlivý v celom svojom smerovaní a rozpoložení. Jeho duša sa obrazne povedané obracia alebo pohybuje rôznymi smermi. S podobným významom sa pojmy „ἀκατάστατος“ (nestály) a „ἀκαταστασία“ (nestálosť) vyskytujú aj na iných miestach Svätého Písma Nového aj Starého Zákona[3].

Sv. Nikodím Svätohorský v slovách „muž dvojakej duše“ vidí spoločne s bl. Theofilaktom človeka, ktorý je „zmätený, neporiadny, neužitočný, má (na všetko) dva názory a je pokrytcom“[4]. Na inom mieste človekom s dvojakou dušou sv. Nikodím nazýva takého človeka, ktorý „nestojí pevne a toho, ktorý nie je pevne založený ani na súčasných veciach, ani na budúcich, ale je unášaný sem a tam. Niekedy drží a objíma veci súčasného života a inokedy toho budúceho, pretože dušou sa vo Svätom Písme nazýva život“[5]. Človek s dvojakou dušou je teda človek dvojakého života, raz chce žiť sväto a inokedy svetsky.

Bl. Mitrofan pod dvojakou dušou na tomto mieste rozumie „nestály názor človeka“[6] a pripája takúto výzvu: „Ty,

---

[1] ΣΑΚΚΟΥ, Σ. N., cit. dielo, s. 20.
[2] Pozri 2Mjž 6, 1; Pr 18, 7; Hebr 13, 4.
[3] Pozri Lk 21, 9; 1Kor 14, 33; 2Kor 6, 5; 12, 20, Jak 3, 8. 16; Iz 54, 11; Oz 13, 3.
[4] ΝΙΚΟΔΗΜΟΥ ΑΓΙΟΡΕΙΤΟΥ, οσ., cit. dielo, s. 48.
[5] ΝΙΚΟΔΗΜΟΥ ΑΓΙΟΡΕΙΤΟΥ, οσ., cit. dielo, s. 48.
[6] ΜΗΤΡΟΦΑΝΗΣ ΣΜΥΡΝΗΣ, ιερος: Εις τάς επτά Καθολικάς Επιστολάς ερμηνεία. Podľa: ΝΙΚΟΔΗΜΟΥ ΑΓΙΟΡΕΙΤΟΥ, οσ., cit. dielo, s. 48.

kresťan, odstráň dvojdušnosť preč zo svojej duše, vôbec nemaj dvojakú dušu a nepochybuj, keď niečo prosíš od Boha. Nehovor vo svojej mysli: Ako môžem ja prosiť niečo od Boha a dostať to, o čo prosím, keď som toľko zhrešil voči Nemu? Nie, nerozmýšľaj tak, ale z celého srdca sa vyspovedaj Bohu, obráť sa k Nemu a bez pochybovania predkladaj tie prosby, ktoré sú užitočné pre tvoje spasenie. Pros o nich s veľkou pokorou a dlhý čas a vtedy spoznáš Jeho dobrotu, že nechce prehliadnuť, ale chce uskutočniť to, o čo prosíš. Boh nie je zlopamätlivý, nepamätá na hriechy tých, čo činia pokánie, ale je milosrdný k svojim stvoreniam“[1].

Podľa vysvetlenia gréckeho biblistu Sakkosa človek s dvojakou dušou je taký človek, ktorý v rôznych okamihoch prejavuje „dve protikladné zmýšľania, dva nezlučiteľné úsudky... Dvojdušný je taký človek, ktorý neverí, že existuje Boh a že Boh môže odpovedať na jeho prosbu, ale (niekedy) sa aj modlí (s myšlienkou), či snáď neexistuje Boh, ktorý by mu dal, o čo prosí. Takýto človek v podstate neverí..., alebo... raz verí a raz neverí... Existujú aj vystrašení neveriaci, ktorí z obavy, či nie je možný aj opačný prípad (že Boh existuje), vystupujú ako veriaci. Dvojdušný človek je ten, kto sa skúša pretvarovať (simulovať, hrať divadlo) ešte aj pred Bohom a snaží sa ochutnať (skúsiť) obidva (stavy), aj viery aj nevery. Takýto človek zvyčajne nemá odvahu znášať dôsledky viery, ale neurobil tiež nič, čo by ho zaťažovalo natoľko, žeby znemožňovalo (vylučovalo) jeho vieru. V praxi nemá dvojaký život, ale má dvojaké zmýšľanie v rozhodovaní. Takýto človek je „nestály“, čiže „neschopný zostať pri jednom rozhodnutí“[2].

Ak človek upadá do pochybností ešte aj v takom diele, ako je modlitba, ktorá si vyžaduje plné sústredenie sa na Boha a Jeho dobrotu, potom je určite pochybovačný a nestály vo všetkom, pretože je to jeho charakteristická vlastnosť. Apoštol

[1] Tamže, s. 48-49.
[2] ΣΑΚΚΟΥ, Σ. Ν., cit. dielo, s. 20-21.

Jakub všestrannosť a všeobecnosť nestálosti takého človeka vyjadril obrazne a to tak, že taký človek je nestály „na všetkých svojich cestách“ (gr. ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ; csl. вѡ вьсѣхъ пѫтехъ своихъ).

Pod cestami je na tomto mieste, podobne ako aj na iných miestach Svätého Písma[1], potrebné rozumieť činnosti a skutky človeka. „Ten, kto kolíše a nenachádza pevnú oporu ani v čase modlitby..., je vždy neistý a kolísavý. Ak je podľa slov sv. Kyrila Jeruzalemského na viere založený celý život človeka..., potom na pochybnosti a dvojakosti duše nemôže nič stáť pevne, ale všetko sa kolíše. Kresťan, ktorý pochybuje v modlitbe, je vždy a všade podobný morskej vlne, ktorou hýbe vietor a ona nemá oporu ani v sebe ani pod sebou“[2].

Sv. Nikodím Svätohorský spoločne s bl. Theofilaktom a Oikoumeniom pod „cestami“ nestáleho človeka s dvojakou dušou vidí „pohnútky duše, na ktoré sú naviazané ako dobré, tak aj zlé nádeje“[3].

Nestálosť človeka s dvojakou dušou sa prejavuje v prvom rade vo všetkom, „čo sa týka vnútorného života..., v každom duchovnom rozhodnutí. Ak sa napríklad rozhodne nasledovať múdrosť dávanú od Boha, podľa spôsobu myslenia ktorej sú pokušenia dôvodom na radosť, pretože vedú k dokonalej trpezlivosti, skôr než mu bude táto múdrosť daná..., a skôr, než okúsi jej plody, zmení zmýšľanie, prestáva obdivovať múdrosť a dokonalosť tohto druhu, obdivuje a horlí za inou, pociťuje odpor voči tomu, čo predtým považoval za vynikajúce, a prijíma opačné rozhodnutia. Takémuto človeku Boh nedáva žiadanú múdrosť, pretože nedáva „sväté psom“, čiže svoje duchovné blahá tým, ktorí si ich nedokážu uctiť“[4].

---

[1] Pozri Ž 90 (91), 11; Jer 16, 17; Pr 3, 6. 9 a ď.
[2] ЯРОШЕВСКИЙ, Г., Иером., cit. dielo, s. 111.
[3] ΝΙΚΟΔΗΜΟΥ ΑΓΙΟΡΕΙΤΟΥ, οσ., cit. dielo, s. 48; Porovnaj ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΟΣ, cit. dielo: PG 119, 460.
[4] ΣΑΚΚΟΥ, Σ. Ν., cit. dielo, s. 21.

Podľa srbského metropolitu Nikolaja (Мрђу) odstránenie dvojakosti duše u ľudí bolo jedným z cieľov príchodu a vtelenia sa Isusa Christa. Pred vtelením Isusa Christa bolo všetko „nebeské a pozemské od seba oddelené, pretože nemalo jednu hlavu. Ale vtelením Hospodina Christa, Boh ustanovil jednu hlavu nad všetkým, jeden najvyšší princíp aj pre anjelov aj pre ľudí... Len človek pod dvoma hlavami je vo všetkom nestály“[1]. Túto pravdu potvrdzuje aj apoštol Pavol, keď hovorí, že „ten, kto sa zjednocuje s Hospodinom, stáva sa s Ním jeden duch“[2].

Vyššie uvedené cirkevné, biblické, patristické a exegetické učenie o dvojakosti alebo nie celkom presne povedané „rozpoltenosti“ duše sa teraz pokúsime porovnať s medicínskymi poznatkami o schizofrénii. Na základe tohto porovnania sa pokúsime prísť k záveru, či medzi biblickými zmienkami o dvojakosti duše a diagnózou schizofrénie existujú nejaké spoločné znaky.

Pre porovnanie sme zvolili článok Prof. MuDr. J. Kafku, DrSc. v zborníku Vademecum medici, kde sa nachádzajú nasledujúce dôležité medicínske poznatky o schizofrénii. Schizofrénia je vážna duševná porucha, ktorej základná príčina alebo príčiny nie sú z medicínskeho hľadiska doposiaľ presne známe. Nie je tiež známe, či ide o jednu chorobu, alebo o súbor viacerých porúch. Predpokladajú sa nasledujúce príčiny: a) organické (genetické a prenatálne poškodenie mozgu), b) psychosociálne (komunikácia v rodine, spôsob učenia), c) nízka miera autonómie, obmedzená schopnosť spracovávať informáciu a slabá identita d) záťažové (rodinné a osobné problémy, životné udalosti a krízy). Z genetických výskumov vyplynulo, že zatiaľ nie je možné potvrdiť genetický pôvod schizofrénie. Existuje niekoľko foriem schizofrénie s rôznymi príznakmi. Medzi najdôležitejšie patria

[1] НИКОЛАЙ, митрополит, (Мрђа), cit. dielo, s. 12-13.
[2] Pozri 1Kor 6, 17.

tieto formy: 1. Paranoidná schizofrénia. Je to najčastejšia forma, pre ktorú sú typické tzv. bludy a halucinácie 2. Hebefrénna schizofrénia. Začína sa zvyčajne v adolescencii, dominuje pri nej nepriliehavé odbrzdené správanie a poruchy myslenia, ktoré majú často formu pseudofilozofovania, pretože filozofické myslenie pripomínajú len témou. Priebeh je zvyčajne postupný a môže sa začať i zmenou štruktúry osobnosti, ale aj náhle, kedy dominuje predovšetkým zmätenosť, nepredvídateľné správanie vrátane agresivity. 3. Katatónna schizofrénia. Opisuje sa zvyčajne v dvoch formách - ako produktívna, ktorá sa vyjadruje hyperaktivitou, nadmerným vzrušením, ale aj impulzívnym výbuchom, alebo ako neproduktívna, pre ktorú sú charakteristické zvláštne postoje a polohy končatín, inokedy sa vyskytuje pasívna poloha. 4. Simplexná (jednoduchá) schizofrénia, v ktorej dominuje nečinnosť, obmedzovanie kontaktov, čudácke správanie. Nápadná je zmena osobnosti a jej zúženie, autizmus. 5. Nediferencovaná schizofrénia, pri ktorej sa vyskytujú základné príznaky schizofrénie, no nemajú typické prejavy pre jednotlivé formy. 6. Reziduálna schizofrénia je chronickou formou poruchy a prejavuje sa menej vyjadrenými príznakmi. V súčasnej klasifikácii sa osobitne opisuje ešte schizotypová porucha, čo je hraničná schizofrénia, pri ktorej je výrazné excentrické správanie a bizarné myslenie. Diagnóza sa zvyčajne stanovuje podľa viacerých kritérií. Základné kritériá sú tieto a) poruchy myslenia (plytké asociálne a dyslogické myslenie), b) poruchy emotivnosti (citové otupenie), c) autizmus (strata kontaktu s reálnou skutočnosťou, odvrátenie sa od vonkajšieho sveta a uzavretie sa do vlastného sveta chorobných predstáv a myšlienok), d) poruchy vôle a správania (neočakávanosť, nepriliehavosť konania, strata životných cieľov, poruchy osobnosti a vedomia; porucha sa prejavuje povahovou zmenou, môžu sa vyskytovať poruchy identity a ďalšie zmeny. Medzi ostatné príznaky schizofrénie sa radí neschopnosť vykonať cieľavedomé správanie,

ochudobnenie reči, neschopnosť mať radosť, obsahová prázdnota myslenia, bizarné a paranoidné bludy, halucinácie, predovšetkým sluchové, poruchy afektivity, zníženie schopnosti v sociálnej či profesionálnej oblasti[1] v porovnaní so stavom pred poruchou, sociálne stiahnutie, znížená starostlivosť o osobnú hygienu, či iné poruchy konania, vnímania a myslenia. Priebeh schizofrénie môže byť a) epizodický s úpravou stavu, b) opakujúci sa remitentný priebeh, c) chronický progresívny priebeh, d) chronický stacionárny priebeh a nakoniec e) malígny priebeh s náhlym začiatkom a s pomerne skorým defektom, neraz typu predčasnej demencie, ktorý niekedy vedie až k ukončeniu života pacienta samovraždou[2].

Ak teraz porovnáme vyššie uvedené biblické a exegetické učenie o dvojakosti duše človeka a medicínske poznatky o schizofrénii, podľa nášho názoru medzi uvedenými javmi je možné nájsť určité spoločné znaky. Biblické učenie hovorí o človeku pochybujúcom vo viere (strata identity), modlitbe, presvedčení a konaní a medicína hovorí o poruchách vôle, ktoré vedú k nestálosti, neočakávanosti a nepriliehavosti v konaní, o strate životných cieľov (strata presvedčenia), o poruchách osobnosti, povahových zmenách, poruchách identity a neschopnosti človeka vykonať cieľavedomé správanie. Sme toho názoru, že uvedené príznaky spolu úzko súvisia. Človek, ktorý začne pochybovať vo viere, stráca nielen svoju kresťanskú identitu, ale mení sa aj jeho povaha, vôľa, ciele a často aj správanie, ktoré sa stáva nevyspytateľným. Biblické a patristické učenie hovorí ďalej o stave sebaklamu a tzv. prelesti, vyznačujúcej sa falošnými videniami a zjaveniami, a medicína o bizarných a paranoid-

[1] Porovnaj: HANGONI, T.: Klient sociálnej práce. In. Ondrušová, Z. a kol.: *Základy sociálnej práce*. Brno: MSD Brno, 2009. s. 67 – 77.
[2] KAFKA, J.: Shizophrenia. In: ŠAŠINKA, M., NYULASSY, Š., BADALÍK, L. a kol.: *Vademecum medici*. Martin 2003, s. 1835-1837.

ných bludoch a halucináciách, najmä sluchových. Biblické učenie hovorí o kolísaní medzi oddanosťou dobru a oddanosťou zlu, o pohnútkach duše, na ktoré sú naviazané ako dobré, tak aj zlé nádeje, a medicína podobne hovorí o náhlych zmenách v správaní od relatívne normálneho správania až k atakom agresivity, odbrzdeného správania, impulzívnej výbušnosti až k pokusom o samovraždu. Biblické a exegetické učenie hovorí o nestálosti, premenlivosti a vratkosti v správaní, kedy sa duša obrazne povedané obracia alebo pohybuje rôznymi smermi a je unášaná sem a tam a medicína o hyperaktivite a nadmernom vzrušení. Patristické učenie o dvojakosti duše hovorí o stavoch zmätenosti, neustrojenosti, neporiadnosti, neužitočnosti a pokryteckom správaní a medicína veľmi podobne o zvláštnych postojoch a polohách končatín, pasivite, nečinnosti, obmedzovaní kontaktov, čudáckom správaní, zúžení osobnosti, autizme, excentrickom správaní, asociálnosti, citovom otupení, o strate kontaktu s reálnou skutočnosťou, odvrátení sa od vonkajšieho sveta a uzavretí sa do vlastného sveta chorobných predstáv a myšlienok, o znížení schopnosti v sociálnej či profesionálnej oblasti, sociálnom stiahnutí až po zníženú starostlivosť o osobnú hygienu. Patristické učenie o dvojakosti duše hovorí o nestálom názore, o dvoch protikladných zmýšľaniach, dvoch nezlučiteľných úsudkoch, o pretvarovaní sa, simulovaní, nedostatku odvahy a neschopnosti zostať pri jednom rozhodnutí a medicína o poruchách v myslení, o bizarnom myslení, o plytkom a dyslogickom myslení, pseudofilozofovaní, ochudobnení v reči, obsahovej prázdnoty myslenia a poruchách vnímania. A nakoniec patristické učenie hovorí o tom, že človek s dvojakou dušou prestáva považovať za dôvod na radosť také veci, ktoré predtým považoval za vynikajúce a začína k nim pociťovať dokonca odpor a medicína v tejto súvislosti hovorí o neschopnosti mať radosť.

Ako je vidno, medzi učením Svätého Písma a svätých otcov o dvojakosti alebo „rozpoltenosti“ duše človeka

a medicínskymi poznatkami o schizofrénii je veľa spoločného. Tento fakt naznačuje, že Sväté Písmo aj medicína minimálne v niektorých formách a prípadoch hovoria v nami skúmanej oblasti o príbuzných alebo niekedy dokonca totožných javoch a poruchách duševného zdravia človeka. Vzhľadom na to, že medicína pripúšťa okrem organických príčin schizofrénie (prenatálne poškodenie mozgu) aj psychosociálne (komunikácia v rodine, spôsob učenia), subjektívne (obmedzená schopnosť spracovávať informáciu a slabá identita) a záťažové príčiny (rodinné a osobné problémy, životné udalosti a krízy), sme toho názoru, že správny duchovný život a zocelenosť duše môžu výrazne prispieť k prevencii vzniku a liečbe schizofrénie. Oblasť rozvíjania správnej komunikácie, učenia, identity, riešenia problémov a krízových situácií jednoznačne spadá do pôsobnosti Cirkvi a teológie. V tomto smere ponúka Cirkev, Sväté Písmo a patristická literatúra aj konkrétne prostriedky a metódy liečby a prevencie[1]. Ide o pevné a stabilné priklonenie sa na stranu dobra, svätosti, rozvíjanie pozitívnych kresťanských cností, viery v Boha a nádeje na získanie jasného cieľa – spásy a večného života cez spoločenstvo lásky s Bohom a ľuďmi. Ak človek uverí v Boha, ktorý sa stane jeho Vodcom a Učiteľom, ocitá sa pod jedinou Hlavou a jediným Princípom, ktorý môže zjednotiť

[1] Pozri CAP, A.: Christova Cirkev ako psychosomatická nemocnica. In: *Sväté tajiny (sviatosti) v súčasnom spoločenskom kontexte* [elektronický zdroj]. Zborník príspevkov z vedeckej konferencie s medzinárodnou účasťou konanej dňa 13. - 14. mája 2008 v Prešove. Prešov 2009, s. 89-95; MILKO, P.: Metropolita Hierotheos (Vlachos), Pravoslavná spiritualita. In: *Pravoslavný kalendář 2007*. Pravoslavné vydavatelství 2006, s. 94. GERKA, M.: Starostlivosť Pravoslávnej cirkvi o zdravotne postihnutých. In: *Pravoslávny teologický zborník.* PU v Prešove, PBF 1999, roč. XXXV (20), s. 51-62.

a stabilizovať všetky jeho duševné procesy a myslenie[1]. K tomu, aby sa tak mohlo stať, je podľa učenia svätých otcov Cirkvi potrebný v prvom rade aktívny život podľa Božích prikázaní, účasť na svätých Tajinách Cirkvi, úprimné pokánie pred Bohom spojené s vyznaním hriechov, primeraným pôstom, pokorou[2] a srdečnou modlitbou plnou radosti, lásky a dôvery v Boha bez akýchkoľvek pochybností.

Použitá literatúra:

CAP, A.: Christova Cirkev ako psychosomatická nemocnica. In: *Sväté tajiny (sviatosti) v súčasnom spoločenskom kontexte* [elektronický zdroj]. Zborník príspevkov z vedeckej konferencie s medzinárodnou účasťou konanej dňa 13. - 14. mája 2008 v Prešove. Prešov 2009, s. 89-95. ISBN 978-80-8068-979-7.

ΔΙΑΤΑΓΑΙ ΤΩΝ ΑΠΟΣΤΟΛΩΝ 7, 11: PG 2

GERKA, M.: Starostlivosť Pravoslávnej cirkvi o zdravotne postihnutých. In: *Pravoslávny teologický zborník.* PU v Prešove, PBF 1999, roč. XXXV (20), s. 51-62. ISBN 978-80-8068-999-5.

HANGONI, T.: Klient sociálnej práce. In. Ondrušová, Z. a kol.: *Základy sociálnej práce*. Brno: MSD Brno, 2009. s. 67 – 77. ISBN 978-80-7392-109-5.

[1] Porovnaj HUSÁR, J.: Eucharistia ako liek spoločnosti. In: *Sväté tajiny (sviatosti) v súčasnom spoločenskom kontexte* [elektronický zdroj]. Zborník príspevkov z vedeckej konferencie s medzinárodnou účasťou konanej dňa 13. - 14. mája 2008 v Prešove. Prešov 2009, s. 16-25

[2] Pozri KUZMYK, V.: Význam pokory v živote kresťana podľa svätých otcov a učiteľov cirkvi. In: *Nipsis*. Roč. 3, č. 2 (2008), s. 23-32; ŠIP, M.: Dimenzie kresťanstva - subjektívna úvaha na danú tému. In: *Odkaz sv. Cyrila a Metoda*. Roč. 54, č. 7 (2008), s. 5-7.

HUSÁR, J.: *Eucharistia ako liek spoločnosti*. In: *Sväté tajiny (sviatosti) v súčasnom spoločenskom kontexte* [elektronický zdroj]. Zborník príspevkov z vedeckej konferencie s medzinárodnou účasťou konanej dňa 13. - 14. mája 2008 v Prešove. Prešov 2009, s. 16-25. ISBN 978-80-8068-979-7.

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

KUZMYK, V.: *Význam pokory v živote kresťana podľa svätých otcov a učiteľov cirkvi.* In: *Nipsis.* PU v Prešove, PBF 1999, roč. 3, č. 2 (2008), s. 23-32. ISSN 1337-0111.

MILKO, P.: Metropolita Hierotheos (Vlachos), Pravoslavná spiritualita. In: *Pravoslavný kalendář 2007*. Pravoslavné vydavatelství 2006, s. 94 (a vybrané úryvky na s. 95-98).

ΝΙΚΟΔΗΜΟΥ ΑΓΙΟΡΕΙΤΟΥ, οσ.: *Ερμηνεία ει□ς τάς επτα Καθολικάς 'Επιστολάς Τω□ν 'Αγίων 'Αποστόλων 'Ιακώβου, Πέτρου, 'Ιωάννου καί 'Ιούδα*, 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.

ΣΑΚΚΟΥ, Σ. Ν.: *Ερμηνεία εις τήν Επιστολήν του□ Ιακώβου*. Θεσσαλονίκη 1975.

ŠAŠINKA, M., NYULASSY, Š., BADALÍK, L. a kol.: *Vademecum medici*. 6. vydanie. Vydavateľstvo Osveta. Martin 2003. ISBN 80-8063-115-8.

ŠIP, M.: *Dimenzie kresťanstva - subjektívna úvaha na danú tému.* In: *Odkaz sv. Cyrila a Metoda,* roč. 54, č. 7 (2008), s. 5-7. ISSN 0139-9012.

SPIRITUÁLNY A RELIGIÓZNY FAKTOR V SPOLOČNOSTI

Maroš ŠIP

Sám človek ako aj samotná spoločnosť si vytvára priestor k osobnému prežívaniu percepcie spirituality. Ich religiózny faktor sa vždy nejaví primárnym, respektíve absentuje participácia na doktrinálnom systéme tej ktorej religióznej obce. Takýto proces je väčšinou chápaný ako individuálny, spirituálny prejav jednotlivca vnímajúci transcendentno svojimi vlastnými „nedeformovanými" formuláciami.

Etymológia pojmov

Skôr ako pristúpime k reflexii problematiky, považujeme za nutné objasniť termíny, s ktorými budeme pracovať. V našom prípade ide o termíny, „spiritualita", „religiozita" alebo príbuzná konštelácia oboch slovných spojení.

V krátkosti termín „spiritualita" pochádza z latinského slova *„spiritualis"* a determinuje vzťah človeka k duchovnosti, jeho intenzitu alebo kvalitu vo vzťahu. Vo všeobecnosti je spiritualita definovaná ako náboženská skúsenosť. Termín „religiozita" pochádza z koreňa latinského slova *„religio"*[1] a znamená nábožensko sť, úctu, uctievanie a pod. Termín „religiozita" vyjadruje vzťah človeka k predmetu svojho uctievania.

[1] Pozri ŠPAŇÁR, J.- HRABOVSKÝ, J.: Latinsko slovenský Slovensko latinský slovník. Bratislava 1987, s. 515.

Obidva termíny, spiritualita a religiozita sa od seba i napriek podobnej definícii jemne odlišujú. Spiritualita sa vo svojej podstate delí na dve formy hľadania transcendentna. Prvá forma je súčasťou termínu religiozita, to znamená, že sa viaže na spirituálny rozmer náboženskej tradície[1], ktorého kolorit je úzko spätý s interným kultom tej ktorej religióznej obce. Druhá forma spirituality je areligiózneho charakteru, ktorá sa neviaže na žiadnu tradíciu toho-ktorého náboženského zoskupenia. Povedané inými slovami je spiritualita v tomto kontexte vnímaná bez tradičného religiózneho repertoáru. Napriek tomu termín „religiozita" je vnímaný výlučne s participáciou na tradícii niektorej náboženskej skupiny.

Religiózny faktor

Spoločnosť vo väčšine prípadov akceptuje religiózne doktríny v rámci kodifikovaných predpisov, ako je to napríklad aj na Slovensku. V rámci rezortu ministerstva kultúry SR sa religiózny faktor akceptuje registrovaním tých náboženských skupín, ktoré spĺňajú určité kritéria. Spoločnosť na základe takejto náboženskej „registrovanej" plurality vytvára priestor k ďalšiemu rozpínajúcemu sa modelu religiozity.

Ak chceme hovoriť o religiozite, ktorá je praktizovaná v spoločnosti, musíme sa opýtať na viaceré súvislosti dotýkajúce sa tejto problematiky. Religiózny faktor je väčšinou spätý, čo do lingvistickej stránky s termínom „identita". Toto „čarovné" slovíčko definuje konkrétneho

[1] V tejto súvislosti pozri HUSÁR, J.: Ján Zlatoústy a Sväté písmo. In: *Nipsis,* časopis zaoberajúci sa otázkami teológie, filozofie, etiky a duchovnosti v spoločenskom kontexte. PU v Prešove, Prešov 2007, roč. 2, č. 1 (2007), s. 41-48.

človeka participujúceho na doktrínach[1] niektorého náboženského spoločenstva. Slovo „identita“ vytvára vzťah človeka a transcendentna, alebo snahu o chápanie transcendentna na základe konkrétnych pravidiel, teda o dogmatické formulácie alebo kodifikované pravidlá. Stotožnenie sa s pravidlami, s ktorými výsostne súhlasím, determinuje religiózny faktor.

Druhým dôležitým aspektom je faktor tradičný, ktorý „zdôrazňuje kontinuitu vyznania viery“[2]. Tento proces identifikovania sa skrze tradíciu cirkvi vytvára mozaiku kultového prejavu, ktorý je závislý od tradičného aspektu cirkevnej religióznej obce[3]. V tomto zmysle je potom tradícia stále živá, flexibilná k potrebám jednotlivca, „nie je nehybná, mŕtva, ale neustále sa rozvíja“[4].

Je potrebné si uvedomiť, že religiozita v spoločnosti je pulzujúci jav, ktorý do väčšej či menšej miery určuje intenzitu účasti človeka na konkrétnych doktrínach. V praxi to

---

[1] K tomu pozri našu prácu ŠIP, M.: Fenomén Trojica v kontexte alternatívnych religióznych foriem. In: *Pravoslávny teologický zborník*. PU v Prešove, PBF 2009, roč. XXXIV (19), s. 91-109.

[2] ŠPIDLÍK, T, a kol.: Nové cesty pastorální teologie. Krása jako východisko. Refugium, Velehrad-Roma. Olomouc 2008, s. 270.

[3] Spoločenstvo cirkvi alebo cirkevnej obce je úzko prepojená s mystickou transformáciou skrze eucharistiu. K tomu pozri HUSÁR, J.: Spoločnosť a Eucharistia. In: *Cesta obnovy človeka v súčasnej pluralitnej spoločnosti.* PU v Prešove, Diecezjalny osrodek kultury prawoslawnej "ELPIS" w Gorlicach, Gorlice 2009, s. 90-105. Taktiež PRUŽINSKÝ, Š. – HUSÁR, J.: Biblické východiská sociálnej práce. Prešovská univerzita, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, Prešov 2006. 103 s. Taktiež PRUŽINSKÝ, Š.: Vzťah medzi svätou liturgiou, Svätým Písmom a kázňou. In: KOCVÁR, V. (ed.): *Aktuálne otázky praktického bohoslovia v Pravoslávnej cirkvi* [elektronický zdroj]. Prešovská univerzita v Prešove, Prešov 2007, s. 161-169.

[4] ŠPIDLÍK, T, a kol.: Nové cesty pastorální teologie. Krása jako východisko. Refugium,Velehrad-Roma. Olomouc 2008, s. 270.

znamená, že človek, ktorý je krstom uvedený do intímnejšej časti religióznej obce automaticky nemusí kvalitatívne vytvárať alebo budovať svoj vzťah k božstvu[1]. Máme tu na mysli rôzne úrovne kvality vo vzťahu. Ide o stav osobného obrodenia, kde sa jedinec stáva participujúcim na božej akosti. Nejde tu len o akýsi racionálny vpád do transcendentna, aj keď by sme mohli sčasti akceptovať relativistickú definíciu od Boethia, ktorý hovorí, že „Persona est naturae rationalis individua substantia“[2]. No dôležitým sa javí mimoracionálny, to znamená, nie čisto rozumový predpoklad gnózy. Cirkevní otcovia stále zdôrazňovali ontologický, celobytostný pomer kvality vzťahov[3], pretože racionálna stránka človeka je súčasťou celého bytia a teda celej živej bytosti, osoby, ktorá je podmienená slobodou[4]. Tento esenciálny rozmer vytvára úroveň kvality vo vzťahu, ktorý je podmienený jeho duchovnou predispozíciou a skutočnosťou, či sa stane

[1] Tu máme na mysli predmet mystickej kontemplácie ľudským bytím. Používame tu univerzálnejší termín „božstvo“, ktoré v závislosti od spirituálneho alebo spirituálno-religiózneho charakteru sa klasifikuje bližšie.

[2] „Osoba je individuálna podstata rozumovej činnosti“. (De duabus naturis et una persona Christi, 3, in PL 44,1345; český preklad Piaty teologický traktát, 3, in BOETHIUS.: Teologické traktáty, Krastal OP, Praha 2004, s. 34-35. Podľa ŠPIDLÍK, T, a kol.: Nové cesty pastorální teologie. Krása jako východisko. Refugium,Velehrad-Roma. Olomouc 2008, s. 207.

[3] Takýto model načrtáva obraz Tajomnej večere Christa a apoštolmi. Bližšie pozri prácu od PRUŽINSKÝ, Š.: Tajomná večera. In: *Pravoslávny teologický zborník*. PU v Prešove, PBF 2000, roč. XXIII (8), s. 42-55.

[4] Sloboda v tomto kontexte znamená očista človeka v osobnom pokáni, pretože osobná účasť na pokáni vytvára priestor, hlavne čo do budúcnosti, pre slobodu človeka, ktorý v čistej mysli dokáže penetrovať do tajov transcendentálneho Bytia.

v prípade „odozvy z hora“[1] schopným pokračovať v spirituálnej obrode.

Ďalší stupeň, ktorý je výsledkom spirituálnej obrody vytvára užší a teda kvalitnejší vzťah medzi osobou a transcendentnom, alebo ak chceme podstatným predmetom nášho spirituálno-religiózneho tápania. Výsledky takéhoto úsilia sú v jednoduchosti popísané u mnohých askétov, ktorí práve skrze spirituálno-religiózny faktor participovali na rôznych úrovniach, a teda no rôznych stupňoch kvality vo vzťahu.

Spirituálny faktor

Pri odhaľovaní spirituálneho faktoru v spoločnosti[2] vychádzame z momentálneho antireligiózneho, alebo korigovaného vzťahu účasti na konkrétnych doktrínach. Čo tým chceme povedať? Ide o markantné liberalistické tendencie nevytvárajúce vzťah s „inter“ „prostredníkom“ medzi osobou hľadajúcou predmet svojho spirituálneho obrodzovania. To

[1] Na ilustráciu nám poslúži príklad Presvätej Bohorodičky, ktorá akceptovala Božiu odozvu na základe svojej individuálnej spirituálno-religióznej účasti skrze slová archanjela Gabriela.

[2] Dnešný trend spirituality je úzko prepojený so sociálnou otázkou, sociálneho zabezpečenia, sociálnej existencie a istoty, hľadanie samého seba, nesúhlasom s konvenčným normami spoločnosti, odmietaním hlasu cirkvi. K tomu bližšie pozri štúdie od HANGONI, T. – GERKA, M.: *Človek práca nezamestnanosť*. Gorlice: Diecezjalny osrodek kultury prawoslawnej ELPIS w Gorlicach, 2009. 180 s. Taktiež HANGONI, T. *Sociálny pracovník*. In. Ondrušová, Z. a kol.: Základy sociálnej práce. Brno: MSD Brno, 2009. s. 45 – 66. HANGONI, T.: *Vzťah sociálneho pracovníka a klienta*. In. Ondrušová, Z. a kol.: Základy sociálnej práce. Brno: MSD Brno, 2009. s. 78 – 84. HANGONI, T.: *Klient sociálnej práce*. In. Ondrušová, Z. a kol.: Základy sociálnej práce. Brno: MSD Brno, 2009. s. 67 – 77.

znamená, že v tomto zmysle je spirituálny faktor osoby hľadajúcej transcendentno alebo osobné, či neosobné božstvo absolútne nezávislý na tradícii existujúcich cirkevných spoločenstiev. Hovoríme tu o bezprostrednom mapovaní svojej vlastnej stupnice spirituálnej obnovy. V tejto stupnici absentuje prostredník, teda človek (kňaz, guru, liečiteľ, imám). Spirituálny faktor v tomto kontexte vytvára svoj vlastný obrazec individuálneho poznania boha. Ide tu o explicitný zámer „neparazitovania" na kodifikovaných formuláciách už existujúcich náboženských spoločenstiev. Spiritualita je v tomto kontexte závislá od senzitívnosti a schopnosti vnímania naturalistickej formy sveta. Všetka prvky sveta, prírody a vesmíru sú vytvárané vlastným prežívaním, svojimi individuálnymi pocitmi nezávislými na mystickej informácii tradičného náboženstva, i keď tu môžeme namietať a tvrdiť, že „poznanie je svojou podstatou tradicionálne, pretože i myšlienky, ktoré sa nám zdajú čisto osobné, sa rodia skrze „vzájomné prenikanie poznania ďalších ľudí"[1]. Tieto idey, ako popisuje Čadajev, „Vyvstávajú v našej mysli, pochádzajú z oceánu ideí, v ktorom sa plavíme"[2]

Tento agnostický fenomén je v súčasnej pluralitnej spoločnosti jej logickým vyústením, pretože model súčasnej religióznej scény[3] na Slovensku predurčuje religiozitu k viacerým potenciálnym importom exotického a teda jej

[1] ZEŇKOVSKIJ, V.V.: История русской философии. I, YMCA-Press, Paris 1948-1950, s. 172. Podľa ŠPIDLÍK, T, a kol.: Nové cesty pastorální teologie. Krása jako východisko. Refugium,Velehrad-Roma. Olomouc 2008, s. 270.

[2] ČAADAJEV, P. J.: Философические письма, in Полное собрание сочинений и избранные письма, I, Nauka, Moskva 1991 (český překlad Filosofické listy, Universum, Praha 1947, s. 146. Tamže.

[3] Na Slovensku je momentálne registrovaných 18 cirkví a náboženských spoločnosti a je predpoklad, že dopyt po stále „atraktívnejšej" religiozite tento počet zvýši.

alternatívneho chápania. Mnohí „nadšenci“ hľadania božstva nechcú participovať na doktrínach ich predchodcov, čo znamená, že sa týmto pretrháva tradičný aspekt religiózneho charakteru. Dnešný mladý človek, nevníma tradíciu ako esenciálnu súčasť svojej existencie. Eliminácia tohto druhu religiozity znamená možnosti alternatívnej gnózy. Aj preto si myslíme na základe mnohých nami vedených dialógov, že spirituálny faktor v spoločnosti bude do budúcnosti v mnohom existovať bez účasti na religiozite, a teda tradície toho-ktorého náboženského spoločenstva.

Záverom

V krátkej reflexii sme načrtli percepciu spirituálno-religiózneho charakteru. Na základe tohto musíme konštatovať, že samotná terminológia v mnohom pomáha bližšie klasifikovať súčasnú náboženskú scenériu, ktorá v dnešnom aktuálnom modeli religiozity prináša exotické importy alternatívnych spirituálnych skupín. Spiritualita, ako aj religiozita vytvárajú priestor pre mnohé formulácie a to buď na základe tradície cirkvi (v religiózno-spirituálnom kontexte) alebo len na spirituálnom (agnostickom princípe, bez tradície cirkvi) bez možnosti „korekcie“ „nových“ poznatkov v oblasti hľadania božstva.

Použitá literatúra:

HANGONI, T. – GERKA, M.: *Človek práca nezamestnanosť*. Gorlice: Diecezjalny osrodek kultury prawoslawnej ELPIS w Gorlicach, 2009. 180 s. ISBN 978-83-928613-2-4.

HANGONI, T.: *Klient sociálnej práce*. In. Ondrušová, Z. a kol.: Základy sociálnej práce. Brno: MSD Brno, 2009. s. 67 – 77 ISBN 978-80-7392-109-5.

HANGONI, T. *Sociálny pracovník*. In. Ondrušová, Z. a kol.: Základy sociálnej práce. Brno: MSD Brno, 2009. s. *45 – 66* ISBN 978-80-7392-109-5.

HANGONI, T.: *Vzťah sociálneho pracovníka a klienta*. In. Ondrušová, Z. a kol.: Základy sociálnej práce. Brno: MSD Brno, 2009. s. 78 – 84 ISBN 978-80-7392-109-5.

HUSÁR, J.: Ján Zlatoústy a Sväté písmo. In: *Nipsis,* časopis zaoberajúci sa otázkami teológie, filozofie, etiky a duchovnosti v spoločenskom kontexte. PU v Prešove, Prešov 2007, roč. 2, č. 1 (2007), s. 41-48 ISSN 1337-0111.

HUSÁR, J.: Spoločnosť a Eucharistia. In: *Cesta obnovy človeka v súčasnej pluralitnej spoločnosti.* PU v Prešove, Diecezjalny osrodek kultury prawoslawnej "ELPIS" w Gorlicach, Gorlice 2009, s. 90-105 ISBN 978-83-928613-3-1.

KOCHAN, P.: Jednota viery v ekleziológii svätého apoštola Pavla. In: *Pravoslávny biblický zborník.* PU v Prešove, Gorlice 2009, roč. I, s. 59-67 ISBN 978-913884-8-8.

KORMANÍK, P.: Cirkev, dušpastierstvo a sociálne otázky. In: *Pravoslávny teologický zborník*. PU v Prešove, PBF 2009, roč. XXXV (20), s. 95-105 ISBN 978-80-8068-999-5.

KUZMYK, V.: Jednota Církvi z pohľadu ekleziológie svätého Irineja Lyonského. In: *Pravoslávny teologický zborník*. PU v Prešove, PBF 2009, roč. XXXIV (19), s. 236-241 ISBN 978-80-8068-998-8.

KUZYŠIN, B.: Viera – Dimenzia poznania. In: *Nipsis,* časopis zaoberajúci sa otázkami teológie, filozofie, etiky a duchovnosti v spoločenskom kontexte. PU v Prešove, Prešov 2008, roč. 3, č. 6 (2007), s. 17-22 ISSN 1337-0111.

PILKO, J.: Katechetický pohľad na spis Apoštolskej Tradície Hipolyta Rímskeho. In: *Pravoslávny teologický zborník*. PU v Prešove, PBF 2009, roč. XXXIV (19), s. 119-129 ISBN 978-80-8068-998-8.

NIKULIN, A.: Duchovný a psychologický pohľad na bláznovstvo pre Christa. In: *Nipsis,* časopis zaoberajúci sa otázkami teológie, filozofie, etiky a duchovnosti v spoločenskom kontexte. PU v Prešove, Prešov 2008, roč. 3, č. 6 (2007), s. 41-49 ISSN 1337-0111.

PRUŽINSKÝ, Š. – HUSÁR, J.: Biblické východiská sociálnej práce. Prešovská univerzita, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, Prvé vydanie. Prešov 2006. 103 s. ISBN 80-8068-547-9.

PRUŽINSKÝ, Š.: Tajomná večera. In: *Pravoslávny teologický zborník*. PU v Prešove, PBF 2000, roč. XXIII (8), s. 42-55 ISBN 978-80-8068-688-8.

PRUŽINSKÝ, Š.: Vzťah medzi svätou liturgiou, Svätým Písmom a kázňou. In: KOCVÁR, V. (ed.): *Aktuálne otázky praktického bohoslovia v Pravoslávnej cirkvi* [elektronický zdroj]. Prešovská univerzita v Prešove, Prešov 2007, s. 161-169 ISBN 978-80-8068-685-7.

ŠIP, M.: Fenomén Trojica v kontexte alternatívnych religióznych foriem. In: *Pravoslávny teologický zborník*. PU v Prešove, PBF 2009, roč. XXXIV (19), s. 91-109 ISBN 978-80-8068-998-8.

ŠPAŇÁR, J.- HRABOVSKÝ, J.: Latinsko slovenský Slovensko latinský slovník. Štvrté vydanie. Bratislava 1987.

ŠPIDLÍK, T, a kol.: Nové cesty pastorální teologie. Krása jako východisko. Refugium, Velehrad-Roma. Prvé vydanie. Olomouc 2008 ISBN 978-80-86715-97-1.

VOJTÍŠEK, Z.: Duchovní poradenství v multikultúrni společnosti. In: KRAHULCOVÁ, B. (ed.): *Kontexty sociální a charitativní práce*. L. Marek, Univerzita Karlova v Praze, Praha 2008, s. 141-154 ISBN 978-80-87127-07-0.

ZOZUĽAK, J.: *Filozofia, Teológia, Jazyk*. Prvé vydanie. Prešov 2005.

ZOZUĽAK, J.: *Ortodoxia a Ortopraxia*. Prvé vydanie. Prešov 2007 ISBN 978-80-8068-693-2.
ZOZUĽAKOVÁ, V.: Rodinná katechéza. In: *Nipsis*. PU v Prešove, PBF 2009, roč. IV (8), s. 48-53 ISSN 1337-0111.

ÚLOHA SVÄTÉHO PÍSMA V SÚČASNEJ SOCIETE

Ján HUSÁR

Sväté Písmo sú knihy, ktoré napísal
Svätý Duch jazykom svätých mužov.[1]
Sv. Gregor Teológ

Cieľom tohto príspevku je poukázať na hodnotu Svätého Písma a jeho úlohu a význam pre dnešného človeka. Taktiež dať do pozornosti lepšiu alternatívu využívania času, takú alternatívu, ktorú ponúka človeku sám Christos, alternatívu, ktorá je pre človeka nevyhnutnosťou k získaniu večného života. Touto alternatívou je štúdium Svätého Písma, najdôveryhodnejšej a jedinej spásonosnej písomnosti, akú človek má. Cieľom tohto príspevku je preto vzbudiť záujem o Sväté Písmo cez poukázanie na to, čo Sväté Písmo pre človeka znamená, aký úžitok máme z čítania alebo počúvania jeho slov a aké dôsledky môže očakávať ten, kto jeho slová ignoruje.

Cirkev so svojou spasiteľnou úlohou chce ľuďom ponúknuť tradičný spôsob života podľa slov Svätého Písma, svet však uniká pred jej ponukou a hľadá iné možnosti, iné alternatívy spôsobu ako žiť. Spoločnosť, v ktorej dnes žijeme a snažíme sa o spravodlivý život, nie je úplne naklonená

[1] ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ, свт.: *Стихи о самом себе. Творения. Т. 2. Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе* (Т. 2.). Москва 2007, с. 185.

spôsobu života, aký ponúka vo Svätom Písme Boží Syn a asi najväčšou tragédiou dnešnej doby je, že aj samotní nasledovníci Isusa Christa rýchlo podliehajú zmenám, ktoré vyúsťujú do zmien prirodzených ľudských hodnôt, do zmien vedenia vlastného života. Ak sa na konci 20. storočia hovorilo o konzumnosti našej spoločnosti, dnes to už neplatí a našu spoločnosť môžeme nazvať ako komfortnú. Konzum sa stal súčasťou komfortu, človek sa obklopuje rôznymi statkami, no tie ho nerobia slobodným, naopak, zotročujú ho a neponechávajú mu priestor pre duchovný rast, čo je v úplnej zhode so slovami Spasiteľa: „*Lebo kde je tvoj poklad, tam bude aj tvoje srdce*“[1]. Komfortnosť so sebou prináša aj mnohé ďalšie negatíva. Najvážnejším je chcenie viesť komfortný život ako nám ho predstavuje dnešná spoločnosť, chcenie oplývať mnohými materiálnymi vymoženosťami dnešnej doby, chcenie vlastniť čo najviac tzv. užitočných vecí, ktoré vlastní menej či viac ostatných členov spoločnosti. S tým je spojené prílišné staranie sa o nadobudnutie týchto statkov, čoho dôsledkom je málo alebo žiaden čas pre potreby duchovného rastu a zápasu o Božie Kráľovstvo. A na dôvažok, i to málo voľného času, ktorý zostane v živote človeka a ktorý človek môže venovať aj iným, než materiálnym hodnotám, využíva nesprávne a ľahostajne voči samému sebe, ľahostajne voči svojmu okoliu, svojim blížnym. Zbytočne uponáhľaný dnešný človek trávi svoj čas nerozumným spôsobom, pretože ho trávi v spoločnosti tých hmotných statkov, ktoré si veľkou námahou nadobudol. A tak komfortnosť spoločnosti, komfortný životný štýl, vedie jej jednotlivých členov k absolútnemu individualizmu, k egoizmu, k obmedzenosti vo vzťahoch. Jedinec si v dnešnej spoločnosti často vytvára iba vzťahy k materiálnym statkom a hodnotám, obmedzuje sa na osobné blaho a na to, aby nebolo obmedzené jeho komfortné žitie, jeho právo na komfortný život. Každý, kto naruší tento

[1] Mt 6, 21.

egoistický a komfortný životný štýl tohto jedinca, vystavuje sa veľkému riziku konfliktu s týmto človekom. Stačí len pripomenúť, koľko nezhôd až násilia je v rodinách kvôli napr. televízoru, kvôli diaľkovému ovládaču k nemu. No tu je nevyhnutné poznamenať, že dostatok či nedostatok času pre plnohodnotný život podľa Svätého Písma nesmie byť podriadený spoločenským trendom, ale skutočným potrebám človeka, preto jeho dostatok či nedostatok je v rukách samotného človeka. Ak sa človek chce prispôsobiť trendom dnešnej spoločnosti, musí si uvedomiť, že nebude mať veľa času pre svoj duchovný rast a duchovný rast svojich blízkych, no na druhej strane sa môže rozhodnúť neprispôsobiť sa spoločensky žiaducemu správaniu a môže viesť jednoduchší, menej náročný život, čo mu prinesie menej stresu pri honbe za majetkom a pseudohodnotami, a viac času na rodinu, výchovu detí, duchovný zápas a nadobudnutie skutočných hodnôt, ktoré nezničí ani moľ ani hrdza a ani zlodeji ich nedobyjú a neukradnú.[1]

Prílišná starostlivosť o materiálne potreby človeka mnohokrát odvádzajú od Boha, preto má Sväté Písmo k tejto problematike jasné stanovisko. Hovorí: „*...nežite v márnosti svojho zmýšľania, so zatemneným rozumom, odcudzení Božiemu životu*“[2], ale „*žite duchovne a neplňte žiadosti tela. Lebo telo si žiada, čo je proti duchu, a duch, čo je proti telu. Navzájom si odporujú, aby ste nerobili to, čo chcete*“[3], „*žite tak, aby to zodpovedalo Christovmu Evanjeliu*“[4], „*žite v bázni v čase svojho pobytu na zemi, veď viete, že zo svojho márneho spôsobu života, zdedeného po otcoch, boli ste vykúpení nie porušiteľným striebrom alebo zlatom, ale drahocennou krvou Christa*“[5].

---

[1] Porovnaj Mt 6, 20.
[2] Ef 4, 16-17.
[3] Gal 5, 16-17.
[4] Flp 1, 27.
[5] 1Pt 1, 17-19.

Náš Spasiteľ Isus Christos a Jeho apoštoli veľmi presne vymedzili to, čo je pre človeka potrebné. V prvom rade odporúčajú človeku venovať svoje úsilie duchovným veciam - zápasu o Božie Kráľovstvo[1], plneniu Božej vôle[2], získavaniu cností[3] a pod. Samozrejme nezabúdajú tiež na to, že človek potrebuje určité hmotné statky, avšak dávajú im patričné miesto[4].

Čo Sväté Písmo pre človeka znamená, aký úžitok máme z čítania alebo počúvania jeho slov? Samotné Sväté Písmo svedčí[5], že je potrebné ho študovať každý deň a že práve to je predpokladom k šľachetnosti, teda k cnostnému životu. Štúdiom slov Svätého Písma sa môže človek utvrdiť v pravde, naučiť sa správne rozsudzovať medzi dobrými a nesprávnymi postojmi, osvojiť si správne hodnoty a poznaním pravdy dobre a plnohodnotne viesť svoj život. Čítanie Svätého Písma je pre človeka veľké blaho. Ono robí dušu múdrejšou, ono prenáša rozum do nebies, ono privádza človeka k vďačnosti Bohu, ono nedopúšťa zamilovať si niečo porušiteľné, ono núti náš um neustále prebývať na nebesiach, ono nás povzbudzuje konať všetko v nádeji na odmenu Vládcu a upriamovať sa s veľkou horlivosťou k zápasu o cnosti. „Zo Svätého Písma tiež môžeme uvidieť, ako rýchlo nám je nápomocná Božia prozreteľnosť, aká veľká je odvaha spravodlivých, dobrotivosť Vládcu a aké množstvo je odmien. Svätým Písmom sa môžeme podnietiť k rovnakej horlivosti, k napodobovaniu rozumnosti udatných mužov a neoslabovaniu zápasu o cnosti. Preto treba čítať Písmo pozorne a usilovne a tak dosiahneme aj jeho poznanie. Je nemožné, aby ten, kto neustále číta Sväté Písmo a zaujíma sa o to, čo je v ňom napísané, bol niekedy

[1] Pozri Mt 6, 33.
[2] Pozri Mt 7, 21.
[3] Pozri 2Pt 1, 5n.
[4] Pozri Mt 6, 31-34; Mk 10, 23-27; Rim 13, 13-14.
[5] Pozri Sk 17, 10-12.

Bohom opustený a odvrhnutý.“[1] No čítanie Svätého Písma bez viery neprináša čitateľovi žiaden úžitok.

Blaho získané z čítania alebo počúvania Svätého Písma je možné stratiť - najmä prílišnou starostlivosťou o materiálne veci a neužitočnými rozhovormi, hovorí svätý Ján Zlatoústy. Naopak, prítomnosťou v chráme ho človek získava a upevňuje sa v cnostiach. Kto do chrámu, k počúvaniu Svätého Písma prichádza s vierou a horlivosťou, ten z neho vychádza s mnohopočetnými pokladmi. A ak by ho aj postihlo nejaké nešťastie, prekoná ho s ľahkosťou, pretože od Boha (cez Sväté Písmo) dostal dostatočné povzbudenie k trpezlivosti a rozumnosti. A ako človek, ktorý stojí na skale, smeje sa vlnám mora, tak aj človek, posilnený častou prítomnosťou v chráme a orosený slovami Svätého Písma, smeje sa vlnám rozbúreného mora života.[2]

Svätiteľ Ignatij Brjančaninov hovorí, že človek, ktorý otvorí Sväté Písmo, by si mal uvedomiť, že ono rieši večný údel, t. j. nehovorí o dočasných veciach, ale o večnosti pre každého. Keď ho čítame, nemáme hľadať pôžitok, ale nespornú pravdu.[3] Preto je Sväté Písmo potrebné čítať s veľkým úsilím, nie iba tak - nepozorne a povrchne.

„Slová Bohom inšpirovaného Svätého Písma“ - hovorí svätý Vasilij Veľký - „budú stáť vedľa trónu Sudcu (pri poslednom súde). „*Usvedčím ťa a ukážem ti tvoje hriechy*“[4], hovorí žalmista. Preto je nám potrebné pozorne vnímať, čo je napísané vo Svätom Písme, horlivo konať podľa Božích

---

[1] ИОАНН ЗЛАТОУСТ, свт.: *Беседа 35. на 1. книгу Мойсея*. Творения. Том 4. Успенско-Почаевская Лавра 2005, с. 392-393.

[2] Pozri ИОАНН ЗЛАТОУСТ, свт.: *Похвальное слово на муч. Лукияна.* Творения. Том 2. Успенско-Почаевская Лавра 2005, с. 586-587.

[3] Pozri ИГНАТИЙ БРЯНЧАНИНОВ, свт.: *О чтении Евангеия*. Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова. Том 1. Москва 2006, с. 99.

[4] Ž 49, 21.

prikázaní, veď nepoznáme ani hodinu, ani deň, v ktorom príde náš Hospodin[1].“[2] Sväté Písmo, dodáva ten istý svätiteľ, je pôvabné, každé srdce upúta svojou krásou, pretože predkladá pravdu. Preto aj žalmista povedal, aká sladká je pravda: „*Aké sladké sú Tvoje slová pre moje hrdlo, viac než med pre moje ústa*“[3].[4]

Všetko vo Svätom Písme je napísané s cieľom. Aj zdanlivo menej vážne udalosti, ktoré sa spomínajú v Písme majú svoj cieľ a tým je naše poučenie. Žiadne slová v Písme nemajú za cieľ rozptýliť poslucháča, byť pre jeho sluch vábením, ani mu slúžiť pre zábavu. To je cieľom básničiek, hovorí svätý Gregor Teológ, v ktorých nejde o podanie pravdy, tie okúzľujú sluch i srdce rozličnými výmyslami a rozkošnými výrazmi. Cieľom Svätého Písma je naučiť nás ako rozoznávať dobré a zlé.[5]

Čítanie Svätého Písma je veľká ochrana pred hriechom, neznalosť Písma je veľká strmina a hlboká priepasť, veľká strata vzhľadom k spáse. Táto neznalosť privádza človeka k zvrátenému a necnostnému životu, prevracia všetko naopak a doviedla ho k neprirodzenému stavu. Ten, kto neustále číta Sväté Písmo, nezostane bez plodov. A aj ten, kto ho len počúva, sa taktiež stáva lepším a má z počúvania Písma

---

[1] Pozri Mt 24, 42.

[2] ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ, свт.: *Беседы на псалми. Беседа на псалом 37. Творения.* Т. 1. *Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе* (Т. 3.). Москва 2008, с. 546.

[3] Ž 118, 103.

[4] Pozri ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ, свт.: *Беседы на шестоднев. Беседа 3. О тверди. Творения. Т. 1. Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе* (Т. 3.). Москва 2008, с. 349.

[5] ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ, свт.: *Слово 3. Творения. Т. 1. Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе* (Т. 1.). Москва 2007, с. 57.

úžitok. A ak je toto počúvanie dlhodobé a neprerušované, dokáže človeku priniesť veľké blaho.

Čítanie Svätého Písma prináša poslucháčom útechu a povzbudenie. A to, že Sväté Písmo dáva pozorným útechu a povzbudenie spočíva v tom, že sa za každým jeho slovom skrýva Božia láska k človeku a z nej prameniace chcenie zachrániť každého človeka. Čo viac, akú inú útechu či povzbudenie, človek potrebuje k tomu, aby opätoval túto Božiu lásku? Všetko, čo Boh robí, je kvôli spáse človeka; iná pohnútka nejestvuje. Preto, hovorí svätý Ján Zlatoústy, sú vo Svätom Písme opísané nielen cnosti spravodlivých, ale aj ich priestupky, aby sme my priestupky zanechávali a cností sa držali. A tak Sväté Písmo poukazuje i na to, že aj spravodliví často padali, že sa aj hriešnici často zmenili, aby sme od oboch získali dostatočné zmúdrenie - aby ten, kto koná dobre, neupadol do bezpečia vidiac, že aj spravodliví padali, a aby ten, kto prebýva v hriechu, neupadol do zúfalstva poznajúc, že sa mnohí hriešnici napravili a dosiahli cnostný stav. Písmo opisuje všetky okolnosti a robí to preto, aby sme mali z toho úžitok a našli cestu k spáse. A niet takej choroby - duchovnej či telesnej - na ktorú by Písmo nepoznalo liek.[1] Podobne o Svätom Písme uvažuje aj svätý Vasilij Veľký, ktorý hovorí, že „Vo Svätom Písme nachádzame pravidlá konania, životy blažených mužov, ktorí ako obraz života v Bohu, sú nám ukázaní ako nasledovania hodný príklad. Sväté Písmo je nemocnica na všetky choroby. Ak by sa niekto cítil v čomsi nedokonalý, nech nahliadne do Svätého Písma ako do univerzálnej nemocnice a nájde v ňom liek vhodný na svoju chorobu.“[2]

---

[1] Pozri ИОАНН ЗЛАТОУСТ, свт.: *Беседа 29. на 1. книгу Мойсея*. Творения. Том 4. Успенско-Почаевская Лавра 2005, с. 312.

[2] ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ, свт.: *Послание к Григорию Богослову. Творения. Т. 2. Полное собрание творений святых отцов Церкви*

Čítanie Svätého Písma je pre dušu ako pokojný prístav, pevná stena, neotrasiteľná pevnosť, neodňateľná sláva, nezlomná zbraň, trvalý blahobyt, neustály pôžitok a potešenie a každé dobro, aké si len môžeme predstaviť. Písmo odháňa zúfalstvo, chráni dobrodušnosť, biedneho robí bohatším než boháčov, hriešnika mení na spravodlivého, spravodlivého stavia do bezpečia, trhá prejavujúce sa zlo, sadí dobro, odháňa zlobu, navracia k cnostiam, ba čo viac, zakoreňuje ich a robí ich trvalé, a usmrcuje vášne. Písmo odsekáva tŕne hriechov, očisťuje nivu, seje semená zbožnosti a dáva plodom zrelosť. Či nie je toto dôvodom, prečo by sme sa mali snažiť získať si tieto blahá? Pozorné čítanie a počúvanie Svätého Písma je pre nás otvorenie neba. Sväté Písmo podáva človeku najvzácnejšiu drahocennosť, o čom aj žalmista hovorí: „*Hospodinove slová sú rýdze ako striebro pretavené v ohni, bez hliny, sedemkrát čistené*“[1]. Slová Písma nie sú ako kov, ktorý potrebuje ešte obrobiť, jeho slová sú hotové a dokonalé, poklad, ktorý možno získať ihneď. Treba k nim iba priľnúť. Kto k nim nepriľne, ten nemôže poznať pravdu a odtiaľ pramení povrchný život a zbytočná námaha.

Ako suchá zem, hovorí sv. Ján Zlatoústy, nikým neobhospodarovaná, prináša len tŕnie a bodľač, no zem obhospodarovaná rukou svojich obrábateľov kvitne, krášli sa a prináša mnoho užitočných plodov, tak aj duša, ktorá je orosená Božími slovami, kvitne, krášli sa a prináša mnohé plody Svätého Ducha. No duša ponechaná v suchote a zriedkavo orosená Božími slovami, pustne, zarastá trávou a vydáva mnoho tŕnia hriechov. A kde je tŕnie, tam sa nachádza aj všetka moc diabla. Počúvanie Svätého Písma alebo jeho čítanie je prameňom všetkého blaha, človek sa stáva cnostným a krásnym nielen telom, no najmä dušou - krásnym ho nerobia šaty a drahocenné zlaté ozdoby, ale jeho

---

и церковных писателей в русском переводе (Т. 4.). Москва 2009, с. 444-445.

[1] Ž 11, 7.

mravnosť, pokornosť a neustála bázeň pred Bohom. Tak stať sa ľúbezným Bohu je možné rozvíjaním tejto krásy, každodenným čítaním Svätého Písma, modlitbami a milosrdenstvom.[1]

Láska vedie Boha k človeku a láska má viesť človeka k Bohu a aj k Božiemu slovu, lebo jedine Božie slovo je pravdivé[2] a jediné bude prebývať naveky[3]. Božie slovo je svetlom pre naše nohy[4] a Jeho Zákon je pre nás cestou k blaženosti[5]. Avšak kto pohŕda Božím slovom, ten škodí sám sebe, no kto si váži Božie prikázania, ten môže očakávať odmenu[6].

Súčasná societa nechce poznať hodnotu Svätého Písma. Život podľa neho považuje za staromódny, nepraktický, v mnohom obmedzujúci. Sloboda, po ktorej túžia, v ňom podľa nich nie je, vidia v ňom len zväzujúce a zbytočné prikázania. Súčasná spoločnosť nechápe tých, ktorým slová Svätého Písma nie sú ľahostajné, pre ktorých sa Sväté Písmo stalo skutočnou príručkou pre život.

Sväté Písmo je dnes pre mnohých ľudí iba jednou z kníh, ktoré vlastnia vo svojej domácej knižnici. Mnohokrát ho ľudia majú doma iba preto, aby sa mohli popýšiť jeho koženou väzbou, starobylým vzhľadom alebo na zlato podobajúcou sa tlačou obalu. Jeho obsah ich však nezaujíma. Zabúdajú, že Sväté Písmo sa nemá udomácniť iba v ich byte, no najmä v ich srdciach, v ich duši. Podobne je to aj s obyčajným chlebom, nenasýtime sa ním iba preto, že ho máme doma, ale až vtedy, keď z neho odkrojíme a začneme ho jesť. Sväté Písmo je potrebné nielen mať, ale ak ním chceme byť nasycovaní, je

---

[1] pozri ИОАНН ЗЛАТОУСТ, свт.: *Беседа 12. против аномеев.* Творения. Том 1. Успенско-Почаевская Лавра 2005, с. 714-715.
[2] Pozri Ž 32, 4.
[3] Pozri Ž 118, 89.
[4] Pozri Ž 118, 105.
[5] Pozri Ž 1, 1-2; Ž 118, 1-2.
[6] Pozri Pris 13, 13.

nevyhnutné otvoriť ho a zamyslieť sa nad jeho slovami. A čítavať ho treba dennodenne. Veď aj slnko vychádza dennodenne a my všetci máme z toho veľký úžitok. Aké ohromné by bolo nešťastie, ak by slnko vychádzalo iba raz za týždeň alebo ešte zriedkavejšie. Zem i človek ho potrebujú každý deň. Aj slová Svätého Písma nám treba každý deň - raz na povzbudenie, raz k úteche, raz k poučeniu a inokedy k oddychu.

Sväté Písmo je pre dnešného človeka oázou v súčasnom svete, prameňom k posilneniu, tieňom pred úkladmi nepriateľa a vánkom k utíšeniu rozbúrených zmyslov. Sväté Písmo je pre dnešného človeka prístavom, v ktorom by mal kotviť každý deň a posilňovať sa pred každodennou plavbou po rozbúrenom mori života. Dnes je toto more omnoho búrlivejšie a zradné, bez poučných slov Svätého Písma sa mnohé cesty môžu skončiť stroskotaním, preto najlepšie ako môže dnešný človek využiť svoj čas je štúdium slov Svätého Písma, v ktorých je ukrytý Christos - naša cesta i sprievodca, naša nádej a záchrana.

Použitá literatúra:

BIBLIJA. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета на церковнославянском языке. Российское библейское общество, Москва, 1993.

БИБЛИЯ. Книги священного писания Ветхого и Нового завета в русском переводе с Синодального издания. Москва 1992.

ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ, свт.: *Слово 3. Творения. Т. 1.* Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе (Т. 1.). Москва 2007. ISBN 978-5-91362-007-1.

ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ, свт.: *Стихи о самом себе. Творения. Т. 2.* Полное собрание творений святых

отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе (Т. 2.). Москва 2007. ISBN 978-5-91362-025-5.

HANGONI, T., GERKA, M.: *Človek - práca – nezamestnanosť*. Gorlice : Diecezjalny osrodek kultury prawoslawnej ELPIS w Gorlicach, 2009, 1. vyd. ISBN 978-83-928613-2-4.

ИГНАТИЙ БРЯНЧАНИНОВ, свт.: *О чтении Евангеия*. Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова. Том 1. Москва 2006.

ИОАНН ЗЛАТОУСТ, свт.: *Беседа 12. против аномеев.* Творения. Том 1. Успенско-Почаевская Лавра 2005.

ИОАНН ЗЛАТОУСТ, свт.: *Похвальное слово на муч. Лукияна*. Творения. Том 2. Успенско-Почаевская Лавра 2005.

ИОАНН ЗЛАТОУСТ, свт.: *Беседа 29. на 1. книгу Мойсея*. Творения. Том 4. Успенско-Почаевская Лавра 2005.

ИОАНН ЗЛАТОУСТ, свт.: *Беседа 35. на 1. книгу Мойсея*. Творения. Том 4. Успенско-Почаевская Лавра 2005.

ОЛЕСНИЦКИЙ, А. А.: *Руководственныя о Священном Писании Ветхаго и Новаго Завета - Сведения из творений святых отцов и учителей Церкви.* Москва 2002. ISBN 5-7789-0129-1.

РОЖДЕСТВЕНСКИЙ, Д. В.: *Учебное руководство по Священному Писанию.* Петроград 1915.

ŠAK, Š.: *Antropologická obnova spoločnosti.* In: Cesta obnovy človeka v súčasnej pluralitnej spoločnosti. Gorlice 2009. ISBN 978-83-928613-3-1.

ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ, свт.: *Беседы на псалми. Беседа на псалом 37. Творения. Т. 1.* Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе (Т. 3.). Москва 2008. ISBN 978-5-91362-053-8.

ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ, свт.: *Беседы на шестоднев. Беседа 3. О тверди. Творения. Т. 1.* Полное собрание

творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе (Т. 3.). Москва 2008. ISBN 978-5-91362-053-8.
ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ, свт.: *Послание к Григорию Богослову. Творения. Т. 2.* Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе (Т. 4.). Москва 2009. ISBN 978-5-91362-144-3.
ŽUPINA, M.: *Duchovný a etický život človeka*. Prešov 2009. ISBN 978-80-8068-987-2.

VÝCHOVA K DUCHOVNÉMU ZDRAVIU[1]

Viera ZOZUĽAKOVÁ

Svetová zdravotnícka organizácia definuje zdravie ako „stav úplnej telesnej, duševnej a sociálnej pohody a nie iba neprítomnosť choroby alebo vady“[2]. Podľa D. Seedhousa táto definícia ukazuje na fakt, že zdravie je kladnou a žiadanou hodnotou, je to viac než neprítomnosť choroby, netýka sa to len fyzického zdravia, ale aj duševného (psychického) zdravia a zdravých medziľudských vzťahov (sociálne zdravie).[3]

Problematikou duchovného zdravia sa môžeme zaoberať v dvoch rovinách. Jednou je pohľad súčasnej psychológie zdravia, resp. pohľadu duševnej hygieny, a druhou je pohľad teológie a stanovisko Cirkvi. Psychológia zdravia sa zaoberá úlohou „psychologických faktorov pri udržiavaní dobrého zdravotného stavu, pri prevencií chorôb, pri poskytovaní psychologickej pomoci pacientom v priebehu uzdravovania a pri vyrovnávaní sa s chronickými ochoreniami. Študuje

[1] Tento článok je výsledkom riešenia vedeckovýskumného projektu Antropologické východiská sociálnej práce (VEGA č. 1/0649/08)

[2] „Health is a state of complete physical, mental and social well-being and not merely the absence of disease and infirmity.“ Pozri *Preamble to the Constitution of the World Health Organization* prijatá na Medzinárodnej zdravotníckej konferencii (the International Health Conference) v New Yorku, konanej v dňoch 19. až 22. júna 1946; podpísanej 22. júla 1946 zástupcami 61 štátov, ktorá vstúpila do platnosti dňa 7. apríla 1948. Táto definícia nebola od roku 1948 zmenená. Oficiálny záznam WHO, č. 2, s. 100.

[3] Pozri SEEDHOUSE, D.: *Health: The Foundations of Achievement.* New York 1995.

vplyv stresu a ďalších faktorov (sociálnych, psychických a biologických) na vznik choroby“[1].

Človek sa vo svojom každodennom živote stretáva s mnohými náročnými životnými situáciami, ktoré pri ich nezvládnutí môžu viesť k deformácii jeho psychických vlastností, k vzniku psychosomatických ochorení alebo neuróz. Za takéto situácie považujeme napríklad konflikt (stret protichodných tendencií), frustráciu, depriváciu, presýtenie (supersaturácia – je opakom deprivácvie) a stres vyvolaný množstvom stresových situácií a udalostí (traumatické, neovplyvniteľné, nepredvídateľné udalosti, vnútorné konflikty).[2] Zvýšenému tlaku spoločnosti sú vystavení najmä mladí ľudia. V mnohých ohľadoch sú na nich kladené čoraz väčšie požiadavky. Enormná snaha byť za každú cenu úspešný, mať dobré finančné zabezpečenie a sociálne istoty vedú často k úzkostným stavom, hnevu až agresivite. Prípadná strata sociálnej opory vedie potom človeka k prehlbujúcim sa depresiám a tieto stavy neraz končia tragicky. J. Zozuľak, keď hodnotí cieľ života človeka, vysvetľuje, že ak sa človek správne zorientuje v problematike zmyslu života a „keď nájde svoj skutočný cieľ, potom sa môže správne zorientovať aj v každodenných otázkach svojho života, ako sú jeho vzťahy s inými ľuďmi, jeho štúdium, zamestnanie, manželstvo, výchova detí. Ale keď sa nezorientuje správne v tejto základnej problematike, nebude úspešný ani pri dosahovaní jednotlivých cieľov vo svojom živote“[3].

Otázkou je, čo chápeme ako chorobu v súvislosti s uvedenou definíciou WHO. J. Machová uvádza, že je to vo všeobecnejšom slova zmysle „porucha zdravia, potenciál vlastností organizmu, ktoré obmedzujú jeho možnosti vyrovnať sa v priebehu života s určitými nárokmi vonkajšieho

[1] MACHOVÁ, J., KUBÁTOVÁ, D. a kol.: *Výchova ke zdraví.* Praha 2009, s. 124.
[2] Pozri tamže, s. 125 – 128.
[3] ZOZUĽAK, J.: *Ortodoxia a ortopraxia.* Prešov 2007, s. 5.

a vnútorného životného prostredia bez porušenia životných funkcií. Choroba je teda porucha adaptácie človeka, nedostatočnosť alebo zlyhanie adaptívnych mechanizmov na podnety prostredia.[1] Prioritou každého štátu pri rozvoji spoločnosti je vytvárať podmienky pre zdravý psychický a fyzický vývin svojich občanov.

Čo sa týka vplyvu spirituality[2] na život človeka v spoločnosti, chceme upozorniť na veľmi dôležité rozdiely v chápaní samotnej spirituality alebo duchovného života v sekulárnej spoločnosti ako aj v teológii rôznych denominácií. J. Křivohlavý vo svojej práci *Psychologie zdraví* v podkapitole „Náboženská viera ako jedna z foriem pomoci pri zvládaní životných ťažkostí" uvádza, že v posledných rokoch bol celý rad výskumných prác zameraný na úlohu kresťanskej viery v stresových a záťažových situáciách. Ako príklad uvádza výskum K. I. Pargamenta, ktorý sa zameral na zisťovanie spôsobu zvládania ťažkostí, ku ktorému sa daná osoba prikláňa. Závery výskumu ho viedli k zisteniu, že sebariadenie, ktoré označil za využitie slobody, danej človeku, a zodpovedného zaobchádzania s danými možnosťami neboli častou formou zvládania ťažkostí. Ďalej zistil, že existuje kladný vzťah medzi zvnútornenou formou viery a spoluprácou človeka s Bohom pri riešení problému. M. Stríženec pri výskume slovenskej populácie zistil, že spolupráca je používaná veľmi často, avšak najmenej často je používaný štýl odovzdania sa s dôverou do rúk Boha.[3] Tieto závery

[1] MACHOVÁ, J., KUBÁTOVÁ, D. a kol.: *Výchova ke zdraví,* cit. dielo, s. 12.

[2] Slovo spiritualita pochádza z latinského slova spiritus – duch.

[3] Pozri KŘIVOHLAVÝ, J.: *Psychologie zdraví.* Praha 2003, s. 91 – 92. Ďalej pozri PARGAMENT, K. I.: *The psychology of religion and coping.* Guildford Press, New York 1997. PARGAMENT, K. I.: *Religion and the problem-solving process. Three styles of coping.* In: Journal for the Scientific Study of Religion, 27, 1, 90 – 104.

poukazujú na diametrálne odlišný postoj ľudí k viere a slobode. Rovnako odhaľujú aj problém pochopenia alebo nepochopenia samotnej viery. Povrchne veriaci človek ľahko obviňuje Boha za svoje „trápenie“. Odmieta prijať plnú zodpovednosť sa svoje činy. Nepotrebuje, aby sa diala Božia vôľa, ale jeho vlastná. Skutočne veriaci človek nereptá a ani nepochybuje o Božej prítomnosti. Vie, že všetko v jeho živote má zmysel a človek, ktorý žije v Božej blízkosti je obdarený Božou blahodaťou. Vtedy aj najväčšie utrpenia prijíma ľahko, lebo vie, že ho to ešte viac posilní v duchovnom zápase. Skrúšenosť srdca a „smútok (vnútorná duševná bolesť) na sebou samým podľa Božieho chápania prináša duchovnú atmosféru, inšpiráciu a nádej, vedie človeka k duchovnému zápasu a má veľkú moc a účinok. Avšak smútok vo svetskom ponímaní privádza človeka do zúfalstva a k telesnému a duševnému ochromeniu“[1]. Stanovisko Pravoslávnej cirkvi k tejto problematike je vyjadrené v dielach významných teológov, Otcov a Učiteľov Cirkvi. Rovnako o tom svedčí aj život mnohých svätých.

Pri snahe o duchovný rozvoj spoločnosti je terapeutická funkcia Cirkvi nenahraditeľná. V čom spočíva jej úloha pri výchove k duchovnému zdraviu? Je potrebné si uvedomiť, že v pravoslávnej teologickej terminológii pojmy duchovné zdravie a duchovná choroba nadobúdajú úplne odlišný význam. Metropolita Hieroteos Vlachos v práci *Pravoslavná spiritualita* zdôrazňuje, odvolávajúc sa na slová apoštola Pavla, že „duchovný človek sa líši od duševného. Duchovný človek je ten, v ktorého vnútri pôsobí Svätý Duch. Naopak, duševný človek je ten, kto má dušu a telo, ale nemá Svätého Ducha, ktorý je životom duše“[2].

STRÍŽINEC, M.: *Religion and coping: empirical verification of their interaction.* Studia Psychologica, 32, No. 1 – 2, 71 – 74.

[1] VLACHOS, H.: *Pravoslavná spiritualita.* Prešov 2006, s. 114.

[2]Tamže, s. 16.

I. S. Romanidis hovorí, že „podľa svätootcovského pohľadu duševná choroba existuje u človeka, u ktorého nefunguje správne duchovné pôsobenie... Ten, kto neprešiel očistením duše od vášní a nedošiel do stavu osvietenia prostredníctvom blahodate Svätého Ducha, je duševne chorý... Asketická tradícia Cirkvi a všetky bohoslužby uvádzajú hlavne tri duchovné stavy: očistenie od vášní duše a tela, osvietenie mysle človeka blahodaťou Svätého Ducha a zbožštenie duše a tela človeka.[1] V pravoslávnej tradícii sa rozlišuje medzi mysľou a rozumom, a práve vedomie tejto odlišnosti tvorí základ zdravého človeka. „Rozum pôsobí v mozgovom centre a myseľ vo svojom prirodzenom stave má byť zjednotená so srdcom... Zatiaľ čo sa rozum zaoberá okolitým svetom, myseľ sa nachádza v srdci a oddáva sa neustálej modlitbe.“[2] Hlavnou úlohou Cirkvi je viesť veriacich k zbožšteniu. Človek bol Bohom stvorený ako slobodná bytosť. Má možnosť voľby – žiť tak, aby sa pripodobnil Bohu a získal Božiu blahodať, alebo žiť ďaleko od Boha. Ten, pre ktorého je život Božím darom a ktorý túži po duchovnom zdraví, sa musí neustále snažiť o duchovné napredovanie. Je to celoživotný zápas s vášňami, neustále pokánie a snaha o získanie skutočnej pokory. Duchovne zdravým je ten, kto nepociťuje vo svojom srdci závisť, nenávisť, kto nepodlieha sebeckému hnevu, chamtivosti, lakomstvu a pokrytectvu. Je to cesta niptického života, „bdelosť a ostražitosť mysle nad duchovnými myšlienkami a pocitmi v našom srdci“[3].

Cirkev od prvotných dôb nabádala ľudí, aby „žili cnostným životom, pretože cnosť vedie k Bohu a hriech vedie od Boha. Cnosť vedie k súladu a jednote medzi ľuďmi, hriech a vášeň vytvára nepriateľstvo a rozvrat. Jednou z kresťanských

[1] ROMANIDIS, I. S.: *Pravoslávna terapia.* In: Nipsis 6, roč. III, č. 2. Prešov 2008, s. 12.
[2] VLACHOS, H.: *Pravoslavná spiritualita,* cit. dielo, s. 37.
[3] ŠAK, Š.: *Nipsis, cesta života.* In: Nipsis, roč. I, č. 1. Prešov 2006, s. 4.

cností je pokora. Bez pokory pred Bohom a bez skromnosti nemôže človek duchovne rásť“[1]. Centrom pravoslávnej duchovnosti je teda srdce a myseľ. „Uzdravenie tohto centra je nevyhnutnou podmienkou pre uzdravenie celého človeka, teda celku jeho psychosomatickej existencie.“[2]

„Človeku nestačí len biologická existencia, ale mal by žiť aj duchovne v jednote s Trojjediným Bohom.“[3] Zmyslom života kresťana nie je len morálne napredovanie a intelektuálny rozvoj. Christos hovorí: „Hľaď teda, aby svetlo, ktoré je v tebe, nebolo tmou.“[4] Hlavným cieľom a zmyslom ľudskej existencie je zbožštenie, pripodobnenie sa Bohu. Cesta k jeho naplneniu vedie cez neustály zápas s vlastným egoizmom, cez očistenie sa od hriechu. „Čím viac máme nezištnej lásky, tým viac sa podobáme Bohu“, hovorí metropolita Kryštof a dodáva, že „znovuzrodený človek v Christovi, ktorý sa stal ‚chrámom Svätého Ducha‘, chápe inak seba samého i svet okolo, než človek vzdialený od Boha.“[5] Podľa slov arcibiskupa Anastasiosa Yannoulatosa „ľudské bytosti sú vo svojej prirodzenosti meniteľné, schopné transformácie. Dokonca aj pre tých, ktorí padli zo svojho najvyššieho miesta, je cesta naspäť. Kresťanstvo vyzýva k pokračujúcej tvorivej obnove, avšak táto výzva k novému životu nie je adresovaná iba tým, ktorí idú vo svojom živote

[1] KUZMYK, V.: *Význam pokory v živote kresťana podľa svätých Otcov a učiteľov Cirkvi.* In: Nipsis 6, roč. III, č. 2. Prešov 2008, s. 23. Autor tu uvádza aj vysvetlenie rozdielu medzi skutočnou a zdanlivou pokorou.
[2] VLACHOS, H.: *Pravoslavná spiritualita,* cit. dielo, s. 31.
[3] ZOZUĽAK, J.: *Ortodoxia a ortopraxia,* cit. dielo, s. 11.
[4] Lk 11, 35.
[5] PULEC, K. R.: *Církev a společnost.* In: Pravoslávny teologický zborník, zv. XXIV (9). Prešov 2001, s. 11.

po nesprávnej ceste, ale aj tým, ktorí idú správnym smerom“[1]. Svätý Gregor Teológ zdôrazňuje: „Keď zhrešíš, vráť sa na správnu cestu, a keď kráčaš úspešne, zväčši svoje úsilie.“[2]

Ak sme na začiatku uviedli, že zdravie patrí medzi najžiadanejšie hodnoty, o čo viac by si mal človek ceniť duchovné zdravie, ktoré môže získať len v plnosti blahodate Svätého Ducha. Telesné a duchovné zdravie sú navzájom prepojené. „Dobré zdravie je sila zvíťaziť nad chorobou, ktorá človeka momentálne ohrozuje.“[3] To, čo ohrozuje súčasného človeka, je odpadnutie od Boha, egoizmus, pýcha a život v temnote hriechu. „Blažený a požehnaný je kresťan, ktorý je s Božou pomocou trpezlivý v pokušeniach života.“[4] Svätý Diadochos Fotikiský hovorí, že Boh prichádza a zjavuje sa nám prostredníctvom radostí a zármutku života, v ozajstnej láske k nepriateľom a blížnemu vtedy, keď zachovávame Jeho najsvätejšiu vôľu.[5]

Použitá literatúra:

ANAGNOSTOPOULOS, S. K., ZOZUĽAK, J.: *Viera a skutky.* Praha 2009.

[1] YANNOULATOS, A.: *Facing the world. Orthodox Christian essays on global concerns.* WWC publications, geneva, Switzerland 2003, s. 162.

[2] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ: *Εις την καινήν Κυριακήν, Λόγος* 44, 8. In: PG 36, 616D – 617A.

[3] WILLIAMS, R.: *Concepts of Health: An analysis of lay´s logic.* In: Sociology, 17 (2), s. 192.

[4] ANAGNOSTOPOULOS, S. K., ZOZUĽAK, J.: *Viera a skutky.* Praha 2009, s. 47.

[5] Pozri ΑΓΙΟΥ ΔΙΑΔΟΧΟΥ ΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΦΩΤΙΚΗΣ: *Όροι.* In: Φιλοκαλία των ιερών Νηπτικών, 1. diel, s. 285.

HUSÁR, J.: *Spoločnosť a Eucharistia.* In: Cesta obnovy človeka v súčasnej pluralitnej spoločnosti. Gorlice 2009, s. 90 – 98.
KŘIVOHLAVÝ, J.: *Psychologie zdraví.* Praha 2003.
KUZMYK, V.: *Význam pokory v živote kresťana podľa svätých Otcov a učiteľov Cirkvi.* In: Nipsis 6, roč. III, č. 2. Prešov 2008, s. 23 – 32.
KUZYŠIN, B.: *Viera – dimenzia poznania.* In: Nipsis 6, roč. III, č. 2. Prešov 2008, s. 17 – 22.
MACHOVÁ, J., KUBÁTOVÁ, D. a kol.: *Výchova ke zdraví.* Praha 2009.
NIKULIN, A.: *Antropológia apoštola Pavla*. In: Pravoslávny biblický zborník I/2009, Gorlice 2009, s. 68 – 76.
PARGAMENT, K. I.: *The psychology of religion and coping.* Guildford Press, New York 1997. PARGAMENT, K. I.: *Religion and the problem-solving process. Three styles of coping.* In: Journal for the Scientific Study of Religion, 27, 1, 90 – 104.
Preamble to the Constitution of the World Health Organization. New York 1946.
PILKO, J.: *Antropologický stav človeka po páde.* In: Kresťanské východiská sociálnej práce a jej misijný rozmer. Zborník príspevkov z vedeckej medzinárodnej konferencie s medzinárodnou účasťou. Prešov 2009 s. 57 – 62. Dokument v elektronickej podobe na stránke www.pulib.sk/elpub2/PBF/Sak3/index.html
PULEC, K. R.: *Církev a společnost.* In: Pravoslávny teologický zborník, zv. XXIV (9). Prešov 2001, s. 7 – 17.
ROMANIDIS, I. S.: *Pravoslávna terapia.* In: Nipsis 6, roč. III, č. 2. Prešov 2008, s. 9 – 16.
SEEDHOUSE, D.: *Health: The Foundations of Achievement.* New York 1995.
STRÍŽINEC, M.: *Religion and coping: empirical verification of their interaction.* Studia Psychologica, 32, No. 1 – 2, 71 – 74.

ŠAK, Š.: *Nipsis, cesta života.* In: Nipsis, roč. I, č. 1. Prešov 2006, s. 3 – 9.
VLACHOS, H.: *Pravoslavná spiritualita.* Prešov 2006.
WILLIAMS, R.: *Concepts of Health: An analysis of lay´s logic.* In: Sociology, 17 (2), s. 192.
YANNOULATOS, A.: *Facing the world. Orthodox Christian essays on global concerns.* WWC publications, geneva, Switzerland 2003.
ZOZUĽAK, J.: *Ortodoxia a ortopraxia.* Prešov 2007.
ΑΓΙΟΥ ΔΙΑΔΟΧΟΥ ΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΦΩΤΙΚΗΣ: *Όροι.* In: Φιλοκαλία των ιερών Νηπτικών, 1. diel, Θεσσαλονίκη 1989.
ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ: *Εις την καινήν Κυριακήν, Λόγος* 44, 8. In: PG 36, 616D – 617A.

KRYZYS EKOLOGICZNY – KRYZYS DUCHOWY

Roman DUBEC

Kryzys ekologiczny jest jednym z największych i najbardziej aktualnych w naszych czasach. Miniony, XX wiek był okresem wielkich przemian społeczno-ekonomicznych.

Nie ma wątpliwości, że obecne stulecie będzie kontynuowało rozwój technologii zmierzającej do „lżejszego i wygodniejszego" życia człowieka. Tymczasem rozwój owej cywilizacji i techniki spowodował już liczne niebezpieczeństwa i nieodwracalne skutki. Objawiają się one zakłóceniem równowagi między człowiekiem a środowiskiem, przyrodą a strukturami społecznymi oraz fizjologią człowieka a jego osobowością. Do zauważalnych zmian zaliczyć należy:

-globalną zmianę klimatu - efekt cieplarniany,
-zmniejszanie grubości stratosferycznej warstwy ozonowej,
-zmniejszanie różnorodności biologicznej ekosystemów,
-wylesienie i pustynnienie terenów,
-degradacja wód oceanicznych i morskich,
-niekontrolowany rozwój techniki wojskowej,
-niezrównoważony rozwój gospodarczy.

Kumulacja poszczególnych zjawisk może doprowadzić, i często doprowadza, do wystąpienia klęski ekologicznej w wymiarze lokalnym i regionalnym. Przykładem mogą być występujące coraz liczniej, szczególnie w rejonach dotychczas omijanych przez klęski żywiołowe, powodzie, huragany, pożary i susze, tsunami.

Widmo kryzysu ekologicznego posiada dynamikę o wymiarze globalnym. Kryzys oznacza tu ingerencję człowieka w układy przyrodnicze, które przekraczają zdolność środowiska do samodzielnej kompensacji zachodzących zmian. Przyczyn kryzysu ekologicznego, należy szukać przede wszystkim w lekceważących postawach człowieka wobec przyrody, w procesie rozwoju cywilizacji przemysłowej.

Dzisiejszy człowiek, indyferentny i zsekularyzowany, coraz bardziej oddalający się od Boga, nie uświadamia sobie, swego posłannictwa. Brak świadomości teologicznej czym jest Stworzenie Boże i że człowiek jest jego ważnym elementem, wręcz wieńcem stworzenia, doprowadziło to poważnego kryzysu ekologicznego, który w istocie jest kryzysem duchowym. Dzisiejszy człowiek jest częściej despotą, niż mądrym i rozsądnym opiekunem tego co darował mu Stworzyciel.

Dobitnie dał temu wyraz patriarcha Konstantynopola Bartłomiej I, który podczas wystąpienia na greckim uniwersytecie w Kalamata (południowo-zachodni Peloponez - przyp. aut.) w niezwykle mocnych słowach odniósł się do dramatycznie postępującego wyniszczenia środowiska naturalnego nazywając je "trzecią wojną światową". Primus inter pares Kościoła prawosławnego podkreślił, że XX w. był „najbardziej brutalny w historii ludzkości".

Nie dotyczy to tylko brutalności człowieka wobec człowieka, lecz także bezprzykładnego barbarzyństwa przeciwko stworzeniu. Po dwóch krwawych wojnach światowych teraz trwa trzecia, skierowana przeciwko naturze - mówił patriarcha[1].

Patriarcha ekumeniczny od lat znany jest ze swojego zaangażowania na rzecz ratowania środowiska naturalnego naszej planety. Kilka lat temu ogłosił dzień 1 września

[1] Cyt. za: http://www.cerkiew.pl/index.php?id=58&tx_ttnews[tt_news]=125-25&tx_ttnews[backPid]=58&cHash=87c40ca957 [02.02.2010]

(liturgiczny nowy rok) dniem modlitwy i szczególnej uwagi poświęconej otaczającej nas przyrodzie[1].

We współczesnym świecie często słyszymy głosy, że człowiek ma **nieograniczoną** władzę nad światem. Taka idea jest możliwa tylko wówczas, gdy usuniemy Boga z naszej świadomości. W chrześcijańskim rozumieniu świata w centrum znajduje się nie człowiek, lecz zawsze Bóg. Chrześcijaństwo nie nadaje sensu czemukolwiek w oddzieleniu od Boga. Kiedy jeszcze zdamy sobie sprawę, iż każdy z nas stworzony został na obraz i podobieństwo tego który przyniósł zbawienie światu, uświadamiamy sobie jak wielka dana jest nam godność i jak wielka odpowiedzialność zarazem. Człowiek nie może zapomnieć do czego został powołany „Błogosławcie Pana wszystkie dzieła Pańskie, sławcie i wywyższajcie Go na wieki" głosi Pismo Święte. (Dn 3,57).

Coraz więcej ludzi dochodzi do wniosku, że zniszczenie środowiska naturalnego jest konsekwencją postaw człowieka wobec reszty stworzonego świata; postaw, które są niewłaściwe, ponieważ są wypaczone. Wybitny prawosławny teolog, Aleksander Schmemann pisał: „Tonący człowiek, człowiek, którego dom stanął w płomieniach, człowiek przewracający się na krawędzi urwiska, nie modli się o komfort, lecz o zbawienie". Człowiek coraz częściej myśli o komforcie, a nie o tym do czego zmierza i jakie jego poczynania niosą skutki. „Człowiek odwraca się od zbawienia, a biegnie ku nieodwracalnemu upadkowi" – podsumowuje

[1] Bartłomiej I za swe zaangażowanie na rzecz środowiska naturalnego otrzymał tytuł honoris causa Wyższej Szkoły Technicznej w Kalamata. Uroczystość odbyła się w uczelnianym ogrodzie. Ponadto na uczelni odbywało się sympozjum na temat ochrony środowiska i trwałego rozwoju. *Ibidem*

Schmemann[1]. Tymczasem ziemia, wraz ze wszystkimi zamieszkującymi ją stworzeniami potrzebuje rzeczywiście zbawienia w pełnym tego słowa znaczeniu. Tak jak Bóg wymaga od nas odpowiedzialności za nasze postępowanie względem siebie, tak samo wymaga odpowiedzialności za całe materialne stworzenie. Tak więc zajmowanie się problemami ekologicznymi wymaga od człowieka przede wszystkim skruchy[2]. Chodzi tutaj o synergię. Jesteśmy odpowiedzialni za czynienie wszystkiego, co w naszej mocy, aby zrealizować to zbawienie we wszystkich naszych poczynaniach ze światem – pracując zgodnie z celami Boga, a nie w sprzeczności z nimi. Wyraźne zrozumienie, iż ludzie ponoszą konsekwencje swoich własnych działań, nie powinno w żadnym razie prowadzić do utraty otuchy, do wpadania w pesymizm – oznaczałoby to bowiem odrzucenie możliwości skruchy i przebaczenia.

Wielu teologów, mnichów i starców zwraca uwagę na problem stosunku człowieka do stworzenia, podkreślając zgubne dla człowieka i świata konsekwencje „swobody w działaniu". Kryzys ekologiczny to kryzys duchowy człowieka[3]. Nie dziwią więc różne próby zwrócenia uwagi na problemy ekologiczne. Co raz częściej spotykamy się z akcjami, które na pierwszy „rzut oka" wydają się ekstrawaganckie i dziwaczne[4].

---

[1] Cyt. za: Elizabet Theokritoff, *Prawosławie a ochrona środowiska naturalnego*, [w:] Prawosławie. Światło wiary i zdrój doświadczenia, Lublin 1999, s. 289

[2] Idibem, s. 290

[3] Por. np.: Starzec Paisjusz Hagioryta, *Słowa T. I, Z bólem i miłością o współczesnym człowieku*, Hajnówka 2010, s. 125-152

[4] Dla przykładu, kilku brytyjskich biskupów anglikańskich w 2010 wezwało chrześcijan do ekologicznej postawy w okresie Wielkiego Postu, która przyczyni się do ograniczenia emisji dwutlenku węgla, czyli tzw. gazu cieplarnianego, odpowiedzialnego za globalne zmiany klimatu. Agencja Associated Press odnotowuje, że biskupi mają dla wiernych konkretne zalecenia w tej kwestii, na przykład

W dzisiejszych czasach prawosławne Kościoły lokalne nie tylko mają wyjątkową okazję, ale wręcz muszą wypracować sposoby, przewodzenia w poszukiwaniach lokalnych rozwiązań problemów ekologicznych. Przykładem może być chociażby ogromne zaangażowanie patriarchatu ekumenicznego z patriarchą Bartłomiejem na czele w budzenie świadomości ekologicznej i swoistego „katharsis" społeczeństwa w odniesieniu do Stworzenia Bożego. Innym przykładem może być świeża informacja o wdrożeniu przez monaster Rylski w Bułgarii projektu mającego na celu odzyskiwanie czystej energii przy pomocy stworzonej elektrowni wodnej. Projekt ma na celu zapewnić dostawy ekologicznej energii na potrzeby monasteru, a także umożliwić pozyskanie poprzez sprzedaż nadwyżek prądu środków finansowych na restaurację monasterskich budynków i ochronę otoczenia przed „technologiczną" destrukcją[1]. Godna uwagi jest również inicjatywa redakcji organu prasowego Cerkwi czeskiej i słowackiej „Hlas Pravoslaví", która na łamach czasopisma cyklicznie propaguje inicjatywy ekologiczne[2].

Podsumowując rozważania należy zaakcentować: chrześcijanin w swoim życiu powinien uczyć się, jak dziękować za obfitość dobrych rzeczy – ziemskich i

---

dzień bez iPoda, czy telefonu komórkowego, aby ograniczyć zużycie prądu, a tym samym emisję CO^2. Tę formę wyrzeczeń nazwano już "węglowym postem". Londyński biskup Richard Chartres zwrócił uwagę, że zmiany klimatyczne najciężej dotykają najbiedniejszych ludzi w krajach rozwijających się. Podkreślił w tym kontekście, że "węglowy post" jest "okazją zademonstrowania miłości do Boga w praktyczny sposób".
Patrz:http://wiadomosci.onet.pl/2129371,12,biskupi_zalecaja_szczegolny_rodzaj_postu,item.html [16.02.2010]

[1] „*Przegląd Prawosławny"*, nr 2/2010, s. 42

[2] Por. np.: *„Hlas Pravoslaví*", nr 12/2009, s. 19-20; *Idem*, nr 1/2010, s. 23-25.

niebiańskich – które dał mu Bóg. Świadomość, że są one zawsze darami, powinna ochronić tę pełnię darów przed lekceważeniem. Człowiek ma być rozumnym „włodarzem" stworzenia Bożego, bowiem w ten sposób wypełniać będzie wolę Stwórcy.

RECEPCJA TWÓRCZOŚCI LITURGICZNEJ BORTNIAŃSKEGO NA POGRANICZU POLSKO-SŁOWACKIM

Mirosław CIDYŁO

Po 1596 roku, po schizmie brzeskiej przez prawie 100 lat trwała walka o utrzymanie Prawosławia w Rzeczypospolitej. Ale niestety w 1692 roku ostatni biskup prawosławny w Polsce przedrozbiorowej Innocenty Winnicki przymuszony przeszedł na stronę Unii Brzeskiej, opuścił Sanok i jako już biskup unicki przeprowadził się do Przemyśla. Lecz niektóre parafie wciąż trzymały się Prawosławia i nie podporządkowały się biskupowi unickiemu. Jednak prześladowania Cerkwi Prawosławnej doprowadzają do tego, że oficjalni obrońcy Prawosławia często wchodząc w konflikt z katolicką władzą zmuszeni byli udawać się na wygnanie. I również ze wsi Bartne w 1746 r. wyjechało na prawobrzeżną – wolną już Ukrainę kilka rodzin. Za słowami Stefana Dziamby, wieloletniego diaka cerkwi w Bartnem, w cerkiewnym Triodionie Postnym znajdował się zapis „ ….. prześladowani za wiarę Stefan Szkurat (ojciec Dymitra Bortniańskiego), Michał Szkurat, Eliasz Szkurat, Bazyli Paszko i … Sobin". Niestety Triod ów zaginął po 1947r. Właśnie ze wsi Bartne na Łemkowszczyźnie pochodzi ród i nazwisko Bortniańskich. Pradziad kompozytora był sołtysem królewskiej wsi, opartej na prawie wołoskim, był również ławnikiem w sądzie, co pozwoliło kształcić dzieci. Jego dziad zajmował się handlem i dorobił się niewielkiego majątku. Do tego fachu przyuczał również swego syna Stefana, którego posyłał w sprawach

handlowych i zagranicę, również na Ukrainę. Los przywiódł Stefana do miasta Głuchów, w którym kupił dom i osiadł do śmierci. Tam też ożenił się w 1749 roku. Z małżeństwa tego w 1751 roku urodził się syn Dymitr. Wyrastał on w mieście Głuchowie centrum kozactwa zaporoskiego, gdzie przesiąkł ideami wolnościowymi i demokratycznymi. W mieście tym za sprawą hetmana Daniela Apostoła powstała w 1738r. pierwsza w imperium rosyjskim szkoła muzyczna, do której uczęszczał młody Dymitr. Odznaczał się on pięknym czystym głosem (sopranem) i wyjątkowym słuchem muzycznym. W 1758r. siedmioletni Dymitr z rozkazu hetmana Rozumowskiego wyjechał do szkoły muzycznej w Petersburgu, gdzie na tyle się wyróżniał, iż sama cesarzowa Elżbieta poleciła dyrektorowi kapeli zająć się jego muzycznym kształceniem. Matka na pożegnanie powiedziała mu: „Wiedz, że za piękny głos pozwala wybaczać człowiekowi wszystko" – więcej Dymitr już nie zobaczył swoich rodziców.

Podstawą twórczości Dymitra Bortniańskiego była czterogłosowa cerkiewna muzyka chóralna. Jego dorobek kompozytorki to ponad 120 utworów , z czego 35 kompozycji to zbiór koncertów duchowych przeznaczonych na 4-głosowy chór. W swoją muzykę włożył tradycyjne rosyjskie i ukraińskie melodie, trzymając się dawnych zwyczajów powtarzania głosek doprowadzając to do perfekcji. Bortniański szukał i znalazł syntezę chóralnych form europejskiej i rosyjskiej muzyki. Przez trzydzieści lat napisał ponad pięćdziesiąt koncertów, Dzielił chór na 5, 6 a nawet 9 głosów, wprowadzał nowości takie jak: przyspieszenie i zwolnienie, dynamikę i artykulację. Zawsze sam dyrygował chórem, był nauczycielem i pedagogiem, ciągle zmieniał i ulepszał repertuar. Jako jeden z pierwszych w Rosji pisał kantaty. Podczas wojny Ojczyźnianej napisał „pieśń szeregowców", która stała się hymnem 27 września 1825 roku przyśpiewie swojej kapeli twórca czterogłosowego śpiewu

cerkiewnego umiera i zostaje pochowany bliski drzwi cerkwi św. Jana Teologa.

W prawosławnych parafiach polskiej Łemkowszczyzny przez wiele lat Dymitr Bortniański traktowany był marginalnie choć śpiewano jego utwory takie jak: „Iże Cheruwimy" 5 i 7, Kondak Bożegonarodzenia, Prokimien wielykij „Kto Boh welyj". Lecz ostatnio na skutek poszukiwań tradycji narodowych postać kompozytora często stała się dla Łemków powodem do dumy, tak że coraz częściej brzmią w cerkwiach jego utwory. Śpiewane są „Dostojno jest" i „Budi imia Hospodnie".

Od 2005 roku organizowana jest przez Diecezjalny Ośrodek Kultury Prawosławnej w Gorlicach cykliczna impreza pn: „Powrót Bortniańskiego do Bartnego", podczas której prezentowana jest twórczość artysty w postaci koncertów chóralnych. Występują chóry profesjonalne i amatorskie, świeckie i parafialne, zaś koncerty odbywają się w różnych miejscowościach leżących na terenie Dekanatu Gorlickiego: Krynicy, Wysowej, Gorlicach i w Bartnem.

W dniu 8 sierpnia 2009r. Parafia Prawosławna w Bartnym i cała wieś Bartne obchodziła wyjątkową uroczystość. W ramach imprezy pod nazwą „Małopolskie korzenie Dymitra Bortniańskiego" odsłonięto i poświęcono pomnik Dymitra Bortniańskiego. Autorem pomnika jest gorlicki artysta rzeźbiarz Zdzisław Tohl, który w wyjątkowy sposób potrafił uchwycić rysy kompozytora. Postać wyrasta z kamienia jak muzyka Dymitra wyrastała z jego korzeni, z jego łemkowskiego serca. Bortniański stoli przechylony, wsłuchuje się w muzykę stojącej obok cerkwi, wiatru i gór, zadumany w myślach zapisuje nuty. Rzeźba ma wydłużone proporcje co nadaje jej mistyczny wschodni charakter, uderza prostotą ale skłania do zatrzymania się i refleksji.

Do repertuaru Bortniańskiego nawiązują obecnie też i katolickie chóry prezentujące poza utworami prawosławnymi

utwory mszy luterańskiej jak „Chwalimy Cię wielbimy Cię," czy „Uwielbiam miłość niepojętą"

Použitá literatúra:

WŁODZIMIERZ WOŁOSIUK „Wschodniosłowiańscy kompozytorzy muzyki cerkiewnej od XVII do 1. Połowy XX wieku i obecność ich utworów w nabożeństwach PAKP", ChAT 2005.

КОВАЛЁВ К. П. "Бортнянский". М., "Молодая гвардия",1989.

OSVETLENIE V CHRÁME A JEHO VPLYV NA DUCHOVNOSŤ

Vladimír KOCVÁR

Od slovo „buď svetlo“ (1M 1,6) vyslovených Stvoriteľom v prvý deň stvorenia, a stvorenia mesiaca a hviezd v štvrtý deň stvorenia, fenomén svetla ovplyvňuje svet neustále. Svetlo je jedným z hlavných faktorov, ktorý vedome či nevedome určuje chod života. V dnešnej dobe si svetlo, resp. jeho neprítomnosť možno veľmi neuvedomujeme, pretože máme elektrickú energiu ako zdroj produkcie svetla. Úplne inak to bolo v minulosti a z tohto dôvodu bol aj iný vzťah ľudí k svetlu i k tme ako neprítomnosti svetla.

Cieľom nášho príspevku nie je viesť polemiku ohľadne používania sviec a olejových lámp alebo elektrického osvetlenia v chráme, ani sporiť sa ohľadne používania voskových respektíve parafínových sviec. Cieľom príspevku je poukázať na ustanovenia Typikonu, ktoré sú dnes na našich farnostiach pri bohoslužbách takmer zabudnuté, týkajúce sa osvetlenia chrámu počas bohoslužieb a prepojenie fenoménu svetla s konkrétnym momentom bohoslužby.

Kniha Typikon sa momentov zapaľovania a zhasínania sviec dotýka v dvoch kapitolách: 24. a 25.[1] S poznámkami ohľadne svetiel sa samozrejme stretneme aj na iných miestach Typikonu, ako aj v iných bohoslužobných knihách, no len ako s poznámkami pri konkrétnej bohoslužbe alebo sviatku.[2] Dve kapitoly Typikonu však hovoria konkrétne o zapaľovaní sviec v nedeľu, Hospodské, Bohorodičné sviatky a sviatky svätých

[1] Pozri *Typikon.* Moskva 1906, s. 35–36.
[2] Pozri napríklad Nedeľu Paschy v Triodi cvetnej.

(24. kap.) a o zapaľovaní sviec vo všedné dni (25. kap.). 24. kapitola hovorí nasledovné: „Na malej večerni, po požehnaní kňaza, je potrebné zapáliť sviecu pred ikonou Christa, ikonou chrámu, na pravej strane a pred ikonou Bohorodičky na ľavej strane a pred analojom; hasiť ich na otpuste (prepustení). Na veľkej večerni, pred kadením kňaza, je potrebné zapáliť sviečky ako bolo ukázané na malej večerni a pred ikonou nad cárskymi dverami, ak má svätý bdenie. Po 1. antifone kafizmy, na začiatku Hospodi vozzvach zapáliť aj ostatné sviečky a hasiť ich na konečnom Trojsvätom. Na utreni na Boh Hospoď sa patrí zapáliť sviece tak, ako bolo predtým povedané. Na začiatku polijeleja sa patrí zapáliť všetky sviece a nechať ich horieť do skončenia 3. piesne a potom ich znovu zahasiť. Na 8. piesni zapaľujeme opäť všetky sviece a nechávame ich horieť do konca veľkého slavoslovia. Na liturgii, pred začiatkom liturgie, sa v oltári zapaľuje sviečka na žertveníku. Keď sa kňaz oblečie do rúch a nastane čas zvonenia, je potrebné zapáliť najprv sviecu na prestole, ako aj v chráme, tak ako bolo povedané. Na začiatku Evanjelia, zapáliť všetky sviece a nechať ich horieť do zaamvonnej modlitby.“[1] V 25. kapitole sú tieto ustanovenia viacmenej zopakované s upozornením na tie časti, ktoré na každodenných bohoslužbách chýbajú.

Už na prvý pohľad je zrejmé, že momenty, počas ktorých sú sviece zapálené sú momentmi bohoslužieb, ktoré sú slávnostné respektíve dôležité. Svetlo v chráme vždy fyzicky znázorňovalo Christa a sprítomňovalo Ho podľa Jeho slov: „Ja som svetlo sveta“ (Jn 8,12). Preto chvíle, keď v chráme svieti svetlo, sú radostnými chvíľami. Tma, ako neprítomnosť svetla je spájaná so vzdialením sa od Boha, s hriechom, respektíve s pokorou, skrúšenosťou a spoznaním a pochopením hriešnosti človeka. Pre pochopenie jednotlivých momentov zapaľovania a zhasínania sviec je samozrejme potrebné chápať časti

[1] *Typikon,* s. 35–36.

bohoslužieb, kedy sa tak deje. Toto pochopenie prispieva samozrejme k intenzívnejšiemu prežívaniu bohoslužieb a ich jednotlivých častí a zároveň aj k uvedomovaniu si duchovného stavu každého veriaceho.

Zvyk zapaľovať svetlo v chráme je známy od Mojžiša, ktorý dostal prikázanie o rannej príprave sviečnika a jeho večernom zapálení (2M 30, 7-8), aby horel celú noc (3M 24, 3). Pravdepodobne aj vplyvom tejto tradície získala kresťanská večerná bohoslužba názov „svitilničná". Tento názov nesie aj jeden z hlavných žalmov večerne (140.). S týmto pomenovaním žalmu sa stretávame už v knihe Apoštolských ustanovení (8. kniha).[1] Toto pomenovanie sa plne odráža aj v ustanovení Typikonu, ktorý hovorí, že na začiatku Hospodi vozzvach zapaľujeme sviece. Žalm 140. sa pôvodne nachádzal na začiatku večerne a tak zapaľovanie sviec bolo jedným z prvých momentov bohoslužby. Slúženie večerne začínalo vždy so západom slnka a aj preto je zapaľovanie sviec, resp. vnášanie svetla vždy centrálnym momentom večerne. Apoštolská Tradícia sv. Hypolita hovorí: „diakon vnáša svietnik a postaviac ho uprostred všetkých prítomných verných, prednáša poďakovanie."[2] Podobne sa o prinášaní svetla na večernej bohoslužbe zmieňuje aj Tertulián a Testament Pána nášho Isusa Christa.[3] Rannokresťanské pamiatky v spojitosti s večernou bohoslužbou samozrejme vždy hovoria o jej spojení s agapé a Eucharistiou, no to nič nemení na fakte prínosu svetla do spoločenstva. Na súčasnej večerni obrad zapaľovania respektíve prinášania svetla vrcholí večerným vchodom a spievaním hymnu „Svite tichyj" (Tiché

---

[1] *Постановления апостольские* (online). [cit. 2010-02-10]. Dostupné na internete: http://www.biblicalstudies.ru/Lib/Apostol/-Kliment10.html.

[2] ИППОЛИТ РИМСКИЙ, *с*в. .: *Апостольское предание.* In: Отцы и учителя Церкви III века. Антология. Т. II. Москва 1996, s. 253.

[3] Pozri KORMANÍK, P.: *Liturgický rok v Pravoslávnej cirkvi*. Prešov 1997, s 62–64.

svetlo). V dnešnej dobe, kedy žiaľ, kvôli symbolizmu ustupuje do pozadia pravý zmysel niektorých úkonov, aj moment prínosu svetla na večernom vchode je odsunutý do úzadia. Pôvodne prinášanie svetla sprevádzané kadením sa zmenilo na vchod s kadidlom sprevádzaný sviečkou. No aj samotný hymnus Svite tichyj nám v sviečke sprítomňuje Christa. Zhasínanie sviec na konečnom „Trojsvetom" je spôsobené tým, že tieto modlitby (po Otče náš) sú koncom modlitebnej časti večerne a pôvodne tvorili samotný záver bohoslužby večerne.[1]

Utreňa začína pri minimálnom osvetlení, už na začiatku šestopsalmija je uvedené: „Začíname šesťžalmie počúvajúc s úplným mlčaním a pokorou (žiaľom)."[2] Táto časť utrene hovorí o hriešnosti človeka, jeho túžbe po Bohu a presne vyjadruje to, čo cíti človek ak stojí v tme a túži po svetle, čo aj reálne nastáva, ak v chráme nesvieti takmer žiadne svetlo. Utreňa sa vždy začínala v noci, pred svitaním, takže začína v tme. Počas slov 117. žalmu: „Boh Hospoď i javisja nam…" sa čiastočne zažínajú sviece a sprítomňujú nám tak slová veršov, ktoré hovoria o Božej milosti a starostlivosti, slová o tom, že Boh nikdy nezabúda na človeka a nepohŕda ním, akokoľvek by bol hriešny. Naplno chrám zažiari počas spievania polijeleja, žalmov 134., 135. (resp. aj 136. v období pred Veľkým pôstom), oslavujúcich veľkosť a moc Božiu a ospevujúcich jeho milosť, ktorá trvá naveky. Je to jeden z najradostnejších momentov utrene, ktorý sa zákonite odráža aj v množstve svetla a je sprevádzaný kadením. Je samozrejmé, že svetlo sa nezhasína ani počas nasledujúceho čítania Evanjelia a zhasínanie je nariadené až po 3., piesni kánona. Po 3. piesni totiž nasleduje čítanie z diel svätých otcov a ďalšie piesne kánona, ktoré okrem oslavy Boha (ako 1.

[1] Pozri СКАБАЛЛАНОВИЧ, М.: *Тумачење типика*. Шибеник 2004, s. 528.

[2] **Часословъ**. Москва 1980, s. 43.

a 3. pieseň) obsahujú aj vyznania hriešnosti človeka a uvedomenie si jeho malosti a slabosti pred Bohom. Znovu sa svetlá zapaľujú na začiatku 8. piesne (piesne troch mládencov v ohnivej peci z knihy proroka Daniela), plnej slov oslavujúcich veľkosť Božiu a ospevujúcich Jeho meno. Hneď potom nasleduje zvolanie: „Bohorodicu i mater svita…" (Bohorodičku a Matku Svetla zvelebujme piesňami), kde je Christos znovu nazvaný Svetlom. Spieva sa oslavná pieseň Bohorodičky a nasledujú ďalšie piesne oslavujúce Božiu veľkoleposť, medzi nimi aj pieseň priamo nazývaná svitilen, hovoriaca o Bohu ako o svetle a Darcovi svetla.[1] Vyvrcholenie utrene nasleduje vo veľkom slavosloví, ku ktorému sú veriaci vyzývaní zvolaním: „Sláva Tebí pokazávšemu nám svít" (Sláva Tebe, ktorý si nám ukázal svetlo). Veriaci sú nádherným zvolaním vyzvaní oslavovať Boha vo chvíli, kedy sa ukazujú prvé lúče slnka nového dňa. O hymne „Slava vo vyšnich Bohu…" a jej používaní na bohoslužbách sa v dejinách dozvedáme mnoho. Spomínajú ju Apoštolské ustanovenia (7. kniha)[2], svätý Atanáz Veľký o nej hovorí ako o rannej piesni a svätý Ján Zlatoústy ju spomína ako súčasť svätej liturgie.[3] Táto pieseň obsahuje aj oslavu Boha v Trojici, aj spoznanie hriešnosti človeka, ale aj prosbu za prekonanie tejto hriešnosti a snahu o neustálu oslavu Boha. Na konci slavoslovia sa sviece zhasínajú a utreňa končí stichirami (každodenná), resp. ekteniami (nedeľná, sviatočná), naplnenými prosbami za vyplnenie našich každodenných potrieb.

Na svätej liturgii sa svetlo naplno rozsvecuje až na čítaní Svätého Evanjelia. Nie je to nič nezvyčajné, keďže Evanjelium je zvestovaním Christa, ktorý hovorí, že je: „pravé svetlo,

[1] СКАБАЛЛАНОВИЧ, М., cit. dielo, s. 609

[2] *Постановления апостольские* (online). [cit. 2010-02-10]. Dostupné na internete: http://www.biblicalstudies.ru/Lib/Apostol/-Kliment9.html.

[3] Pozri СКАБАЛЛАНОВИЧ, М., cit. dielo, s. 609.

ktoré osvecuje každého človeka prichádzajúceho na svet“ (Jn 1, 9). Čítanie Evanjelia bolo v minulosti začiatkom svätej liturgie, ktorému predchádzal len príchod do chrámu s prinesením Evanjelia (dnešný malý vchod) a Trojsvätá pieseň. Takto je to zachytené napríklad v liturgii sv. apoštola Jakuba[1] alebo apoštola Marka[2]. Svetlo sa na svätej liturgii zhasína až v samotnom závere, pretože svätá liturgia je predokusom Nebeského Kráľovstva, prebývanie v Božej prítomnosti, neustálom svetle, nekončiacom dni.

Toto bola v skratke prax zapaľovania a zhasínania svetiel počas hlavných bohoslužieb. Naša dnešná prax zapaľovania respektíve zhasínania svetla je však častokrát iná. Na farnostiach je používané osvetlenie chrámu často na maximálnu možnú mieru a svetlo svieti bez ohľadu na druh bohoslužby nieto ešte konkrétnej časti bohoslužby. Niekedy je, naopak, obmedzené na minimum z dôvodov ekonomickej náročnosti, no len málokedy sú aspoň čiastočne dodržiavané určite nie samoúčelné ustanovenia Typikonu. Úplným ignorovaním týchto skutočností sa narúša tempo bohoslužby a zaniká význam jednotlivých momentov bohoslužby, ktorý je ovplyvňovaný svetlom alebo tmou.

Je samozrejmé, že Typikon, u nás používaný jeruzalemský, odráža monastiersku prax a aj naše dnešné bohoslužby sú pôvodne bohoslužbami monastierskymi a je tak možno ťažšie v plnosti dodržať tieto ustanovenia pri bohoslužbách na cirkevných obciach. Typikon nie je Biblia, nie je ani dogma, no odráža stáročnú bohoslužobnú prax a nemali by sme jeho pripomienky odmietať len preto, že ich nepoznáme alebo nechceme prijať. Pochopenie významu osvetlenia a spôsobu používania svetla pri bohoslužbách môže

[1] Pozri *Божанственaта литургия на св. апостол Иакова, брат Божий*. София 1948, s. 18–24.
[2] Pozri ЈЕВТИЧ, А.: *Божанствена литургија 3*. Београд 2008, s. 14–19.

však pomôcť lepšiemu prežívaniu bohoslužieb a pozdvihnutiu duchovnosti veriacich.

Zoznam bibliografických odkazov:

Божанственaта литургия на св. апостол Иакова, брат Божий. София 1948.

Часосл0въ. Москва 1980.

ИППОЛИТ РИМСКИЙ, *с*в.: *Апостольское предание.* In: Отцы и учителя Церкви III века. Антология. Т. II. Москва 1996. ISBN 5-86568-115-X.

ЈЕВТИЧ, А.: *Божанствена литургија 3*. Београд 2008.

KORMANÍK, P.: *Liturgický rok v Pravoslávnej cirkvi*. Prešov 1997. ISBN 80-88885-27-2.

Постановления апостольские (online). [cit. 2010-02-10]. Dostupné na internete:
http://www.biblicalstudies.ru/apostol.html.

СКАБАЛЛАНОВИЧ, М.: *Тумачење типика*. Шибеник 2004.

Typikon. Moskva 1906.

Obsah

MIESTO MNÍŠSTVA V ZJEDNOTENEJ EURÓPE 3
Ján ZOZUĽAK
AKTUÁLNOSŤ ASKÉZY PRE SÚČASNÉHO ČLOVEKA 6
PRAWOSŁAWNA DUCHOWOŚĆ 12
Bp dr PAISJUSZ (Martyniuk)
MYSTÉRIUM OBNOVY ČLOVEKA V TAJOMSTVE BOŽIEHO VTELENIA 27
Štefan ŠAK
CIRKEV A NÁRODNOSŤ 37
Milan GERKA
DUCHOWOŚĆ W PIŚMIE ŚWIĘTYM NOWEGO TESTAMENTU 48
Jerzy OSTAPCZUK
„LEBO HLADNÝ SOM BOL, A DALI STE MI JESŤ; BOL SOM SMÄDNÝ, A DALI STE MI PIŤ; PRIŠIEL SOM AKO CUDZINEC, A PRIJALI STE MA; BOL SOM NAHÝ A ZAODELI STE MA“
... MT 25, 25-36 (BIBLICKÁ EXEGÉZA) 68
Alexander CAP
NÁČRT VÝZNAMOV CHARITATÍVNA A SOCIÁLNA SLUŽBA 74
Jozef VOROBEL
DUCHOVNÝ ŽIVOT A DNEŠNÁ SPOLOČNOSŤ 81
Miroslav ŽUPINA
GÓRA JAWOR I JEJ ZNACZENIE DLA ROZWOJU DUCHOWEGO ŁEMKÓW 92
Władysław KANIUK
MNÍŠSTVO AKO SLUŽBA SVETU V KONTEXTE PRAVOSLÁVNEJ DUCHOVNOSTI 99
Vasyľ KUZMYK
KÁNONY PRAVOSLÁVNEJ CIRKVI A ICH VPLYV NA DUCHOVNÝ ŽIVOT KRESŤANOV NA SLOVENSKU 108
Pavol KOCHAN
SLEPÉ ULIČKY SÚČASNEJ SEKTOLÓGIE 118
Ján ŠAFIN
ЦЕРКОВЬ И СРЕДСТВА МАССОВОЙ ИНФОРМАЦИИ 133
Монах ДАНИИЛ
ÚNIA A PRAVOSLÁVNA CIRKEV V BECHEROVE NA ZAČIATKU 20. STOROČIA 139
Ján PILKO
BOHOSLUŽOBNÝ SPEV AKO PROSTRIEDOK VZNIKU SOCIETY 147
Anna DEREVJANÍKOVÁ 147

FENOMÉN SLOBODNEJ VÔLE V DUCHOVNOM A SPOLOČENSKOM KONTEXTE 162
Bohuslav KUZYŠIN
SOCIÁLNA PRÁCA, JEJ PODIEL NA KVALITE ŽIVOTA SPOLOČNOSTI..... 172
Tomáš HANGONI
SPIRITUALITA V KONTEXTE KRÍZY OSOBNOSTI MODERNÉHO ČLOVEKA..... 180
Andrej NIKULIN
ZNACZENIE PRAWOSŁAWNEGO MONASTYCYZMU DLA FORMACJI DUCHOWEJ WSPÓŁCZESNEGO CZŁOWIEKA..... 188
Artur ALEKSIEJUK
POROVNANIE BIBLICKO-PATRISTICKÉHO UČENIA O DVOJAKOSTI DUŠE S MEDICÍNSKYMI POZNATKAMI O SCHIZOFRÉNII..... 201
Štefan PRUŽINSKÝ
SPIRITUÁLNY A RELIGIÓZNY FAKTOR V SPOLOČNOSTI 213
Maroš ŠIP
ÚLOHA SVÄTÉHO PÍSMA V SÚČASNEJ SOCIETE..... 223
Ján HUSÁR
VÝCHOVA K DUCHOVNÉMU ZDRAVIU..... 235
Viera ZOZUĽAKOVÁ
KRYZYS EKOLOGICZNY – KRYZYS DUCHOWY 244
Roman DUBEC
RECEPCJA TWÓRCZOŚCI LITURGICZNEJ BORTNIAŃSKEGO NA POGRANICZU POLSKO-SŁOWACKIM..... 250
Mirosław CIDYŁO
OSVETLENIE V CHRÁME A JEHO VPLYV NA DUCHOVNOSŤ 254
Vladimír KOCVÁR