

Obsah

štúdie

APLIKOVANIE AKRÍVIE A IKONÓMIE V CIRKEVNOM ŽIVOTE.....	3
---	----------

Miroslav ŽUPINA

Η ΘΕΪΚΗ ΑΠΑΘΕΙΑ ΚΑΙ ΑΜΕΤΑΒΛΗΤΟΤΗΤΑ ΣΤΟ ΠΛΑΙΣΙΟ ΤΗΣ ΚΕΝΩΣΗΣ ΤΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ.....	12
--	-----------

FLORIN TOADER TOMOIOAGĂ

ДНЕВНЕРУССКАЯ КНИГА – «СЛОВО О ЗАКОНЕ И БЛАГОДАТИ» МИТРОПОЛИТА ИЛАРИОНА	31
--	-----------

Liliana BELOVIČOVÁ

POCHVALA PANENSTVÍ SVATÉHO Řehoře TEOLOGA A NAPOMENUTÍ SVATÉHO BASILA O ZÁKLADNÍCH VLASTNOSTECH MNICHA	41
---	-----------

Michal DVOŘÁČEK

ANALÝZA GRÉCKEHO VÝRAZU „TEOLÓGIA“.....	54
--	-----------

Pavol KOCHAN

VYBRANÉ CHARAKTERISTIKY TERMÍNU CHUDOBA POUŽÍVANÉ NA SLOVENSKU	67
---	-----------

Jozef VOROBEL

recenzie

DIVADLO, KTORÉ BOLO, JE A (BUDE)	74
EKLEZIOLOGIA SVĚTÉHO IRINEJA LYONSKÉHO	75

Editoriál

Milí čitatelia, v rukách držíte ďalšie číslo vedeckého časopisu *Acta Patristica*. Po šiestykrát Vám ponúkame zaujímavé štúdie a recenzie z oblasti humanitných vedných disciplín. Prvá štúdia je z oblasti ekleziológie, presnejšie časť jej praktického zamerania – cirkevné právo. Približuje vnímanie svätých Otcov aplikovania cirkevných kánonov v živote cirkevného spoločenstva podľa ich presného znenia, ale aj podľa ikonómie spásy človeka a ich priamy vplyv na duchovný život každého kresťana. Ďalší článok nadväzuje v rámci spásy človeka, pretože analyzuje teologické úsilie pochopiť a vyjadriť v 20. storočí kenózu Božieho Syna a s tým súvisiacu účasť v utrpení a bolesti Lóga v jeho človečenstve. Historickou štúdiou ruských dejín nás autorka ďalšieho vedeckého článku oboznamuje s katechizáciou ruského národa po prijatí kresťanstva, kedy sa objavuje svojrázna koncepcia metropolitu Ilariona o prijatí Božieho zákona cez Mojžiša a o prijatí Božej milosti (blahodate) cez vteleného Božieho Syna. Zároveň Ilarion hľadá miesto ruského národa medzi ostatnými národmi. Nasledujúca štúdia zachytáva teologické úsilie dvoch významných teológov 4. – 5. storočia, svätého Gregora Teológa a svätého Vasilu Veľkého, ktorý vo svojom diele porovnávajú panenstvo mníšstva a čistotu manželstva ako rovnocenné cesty pre dosiahnutie zbožštenia. Obaja sa síce pozerajú z iného uhla pohľadu, ale obaja sa dostávajú k rovnakému záveru. Poslednou z teologicky orientovaných štúdií je analýza gréckeho slova teológia. Autor sa snaží na základe historického, etymologického a patristického pohľadu podať pravý zmysel tohto výrazu a jeho obsahové oddelenie od mnohých súčasných pokusov zameniť patristickú teológiu a privlastniť si toto pomenovanie v snahe pridať rôznym filozofickým a iným konceptom cirkevnú autoritu. Jediná čisto sociálne orientovaná štúdia nám približuje charakteristiky termínu chudoba, ktoré sú používané na Slovensku, či už v terminológii vybraných kníh, oficiálnych dokumentoch alebo v slovenskej štátnej legislatíve. V závere čísla Vám predkladáme recenzie na ďalšie dve zaujímavé publikácie. Prvá z nich nám charakterizuje štúdiu o alternatívnom divadle v histórii a súčasnosti a dotýka sa aj zmyslu a významu divadla v akademickom prostredí. Druhá recenzia opisuje patristickú štúdiu venovanú svätému Irinejovi Lyonskému a jeho ekleziológii, ktorá je jednou z prvých teologických počínov v charakteristike Cirkvi.

Veríme, že všetky štúdie Vám prinesú vzdelanostné rozšírenie v jednotlivých oblastiach hlavne teológie a sociálnej práce.

Pavol Kochan (editor)

APLIKOVANIE AKRÍVIE A IKONÓMIE V CIRKEVNOM ŽIVOTE

Miroslav ŽUPINA

Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, Prešov,
Slovenská republika

Cirkevný život tak, ako je chápaný v rámci pravoslávnej tradície, je usmerňovaný dvoma princípmi alebo prístupmi: akríviou a ikonómiou. Akrívia predstavuje nekompromisné a presné dodržiavanie cirkevných kánonov, vychádza z prirodzenosti Cirkvi a jej kánonov, ktoré usmerňujú jej život. Ako hovorí P. Boumis, akrívia je „oficiálna, všeobecnými snemami schválená cirkevná tradícia, ktorá tvorí základ pravoslavia i „ortopraxie“, správnej a presnej viery i života... Je tiež prijatie, ochrana a uplatňovanie dogiem viery i pravidiel, poriadku a života.“¹ Jej zámerom je dodržiavanie jednoty a poriadku v cirkevnom živote a prostredníctvom nej formovanie, duchovné dozrievanie a zdokonaľovanie sa veriacich kresťanov, ktorí smerujú k spásu – zbožšteniu.²

Cirkev nie je ľudská ustanovizeň, už vôbec nie inštitúcia alebo organizácia, ale teandrické (bohoľudské) spoločenstvo. To znamená, že aj cirkevné kánony nepredstavujú konvenčné výtvary človeka, ale plody prítomnosti a pôsobenia Svätého Ducha. Veriaci, ako aj ich duchovní pastieri, sú povinní na základe akrívie presne a bez kompromisu dodržiavať cirkevné kánony. Akrívia predstavuje predpoklad a nevyhnutnú podmienku pre ochranu tradície Cirkvi a zachovanie jej jednoty. Bez dodržiavania a uplatňovania princípu akrívie by dochádzalo k ohrozeniu pravdy Cirkvi, čo by znamenalo aj hazardovanie so samotnou spásou jej členov. Jej veľkosť a ideál podčiarkuje napríklad aj Gregor Teológ, ktorý vo svojom liste Vasilovi Veľkému píše práve o ideáli pravdy bez akejkoľvek ikonómie.³

¹ BOUMIS, P. 1997. *Kanonické právo Pravoslávnej cirkvi*. 1. vydanie. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 1997. s. 45.

² Pozri JACOŠ, J. 2006. *Cirkevné právo*. 1. vydanie. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2006. s. 80.

³ Pozri ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ. 1862. Επιστολαί 58. In MIGNE, J.-P. *Patrologia Graeca*. Τόμος 37. Paris, 1862. s. 116.

Avšak na druhej strane platí, že nie vždy práve presné dodržiavanie cirkevných kánonov napomáha cieľu, ktorým je spása veriacich. Človek je slabý a jeho prispôsobenie sa Božej vôli je často kľukaté a komplikované až spôsobuje vážne problémy. Otázka, ktorá by v takom prípade mala byť položená, má znieť: Akým spôsobom je možné priviesť človeka ešte bližšie k Christu, a aký konkrétny skutok, či postoj ho privedie do ešte užšieho a intenzívnejšieho spoločenstva s Christom? Stále platí, že nie človek existuje kvôli kánonom, ale kánony existujú kvôli človeku. Kánony so svojou všeobecnosťou nemôžu priblížiť a vyriešiť jednotlivé problémy alebo osobitosti, ktoré si vyžadujú osobitú pozornosť a predovšetkým osobný prístup.⁴ Z tohto dôvodu G. Mantzaridis hovorí: „Tá istá objektívna situácia môže tak byť posudzovaná odlišnými spôsobmi, raz na základe akrívie a inokedy na základe ikonómie.“⁵

Požiadavka osobného prístupu a špecifickosti jednotlivých prípadov je tým naliehavejšia a intenzívnejšia, čím výraznejšie a dynamickejšie dochádza k zmenám v rámci spoločenských, politických, ekonomických, či sociálnych a kultúrnych aspektov života človeka. V takýchto prípadoch Cirkev bez toho, aby pošľapávala alebo prekrúcala ducha či podstatu kánonov, uplatňuje ikonómiu, teda aplikovanie kánonov odporúča realizovať na základe lásky, zhovievavosti a trpezlivosti,⁶ ale vždy so zámerom stáleho a pevného cieľa, ktorým je spása človeka. Aj P. Boumis dodáva, že keď „nekompromisné dodržiavanie a aplikovanie určitého pravidla v nejakom konkrétnom prípade prekáža uskutočneniu tohto cieľa, vtedy Cirkev skúma, či dočasné a logické „obídienie“ tohto pravidla prispeje k prospechu toho, kto hľadá cieľ. Ak je to naozaj tak, vtedy môžeme pripustiť výnimku.“⁷ Z povedaného vyplýva, a je to aj pochopiteľné, že pre dušpastierov Cirkvi ťažším problémom vo vzťahu k veriacim kresťanom nie je poznanie a vyžadovanie akrívie, ale aplikovanie

⁴ Starec Paisij v tejto súvislosti hovorí: „Duchovník musí hľadiť na každého človeka zvlášť a osobitne, a obdobne aj konať. Pre mňa duchovník, ktorý aplikuje kánony bez toho, aby každý prípad posudzoval jednotlivo a samostatne, je ten, kto pácha ťažký zločin.“ ΤΑΤΣΗ, Δ. (πρεσβ.) 1995. *Ο Γέροντας Παΐσιος*. Κόνιτσα : Σταμούλης, 1995. s. 142.

⁵ Pozri MANTZAPIΔΗ, Γ. 2009. *Χριστιανική Ηθική Ι*. 2. upravené vydanie. Θεσσαλονίκη : Π. Πουρνάρα, 2009. s. 281.

⁶ Ako príklad uvádzame poučenie starca Paisija, ktorý hovorí: „Dôkazom pravosti duchovného stavu duchovníka je, že hoci je k sebe prísny, voči iným je veľmi zhovievavý a nepoužíva ako pravidlo kánony našej Cirkvi voči iným!“ CHRISTODOULOS SVĀTOHORSKÝ, (jeromonach). 1999. *Starec Paisij*. Prešov : Vydavateľstvo CUPER, 1999. s. 189. (Preložil J. Zozulák).

⁷ BOUMIS, P. 1997. *Kanonické právo Pravoslávnej cirkvi*. 1. vydanie. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 1997. s. 47.

ikonómie.⁸

Ikonómia znamená dočasné odklonenie sa od akrívie, ku ktorému dochádza z dôvodu pomoci osobitým a špecifickým potrebám veriacich v dôsledku ich slabostí.⁹ Ikonómia Cirkvi, ktorá je Anastázom Sinajským vymedzovaná ako „dobrovoľne veľká miera zhovievavosti, ktorá je uplatňovaná kvôli spásu“,¹⁰ predstavuje istým spôsobom rozšírenie Božej ikonómie do šírky ľudského života pod ťarchou životných problémov a „praktické aplikovanie“ Božieho zjavenia kvôli spásu a obnoveniu človeka i celého sveta. Ako poznamenáva Nikolaj Konštantinopolský, ikonómia je „napodobňovaním Božej filantropie, ktorá uchvacuje a oslobodzuje z papule revúceho leva (t. j. diabla) všetkých tých, ktorých chce zožrať a zničiť.“¹¹ Pastieri Cirkvi, ako Christovi služobníci a správcovia Božích tajomstiev,¹² ktorí prislúhujú v Božom diele spásy človeka, majú dbať a starať sa nielen o akríviu v živote veriacich kresťanov, ale aj o ich ikonómiu, čo sa od nich nevyhnutne vyžaduje zvlášť vtedy, ak sa veriaci nachádzajú pod tlakom špecifických okolností.¹³ Ako dodáva G. Florovsky, každý kňaz vo svojej cirkevnej obci (farnosti), a o to viac každý biskup a každá synoda biskupov, môžu a majú aplikovať ikonómiu, ktorá je chápaná ako dušpastierska výchova – pedagogika.¹⁴

Keď sa Ján Zlatoústý zamýšľal nad osobitou uvážlivosťou a rozvahou, ktorými by mal dušpastier disponovať, ak sa pri spovedi stretáva s rôznymi hriešnikmi, poznamenáva nasledujúce: „Epítímia nesmie byť primeraná len k veľkosti hriechov, ale je potrebné a vyžaduje sa, aby boli vzaté na zreteľ aj

⁸ Pozri MANTZAPIΔΗ, Γ. 2009. *Χριστιανική Ηθική Ι*. 2. upravené vydanie. Θεσσαλονίκη : Π. Πουρναρά, 2009. s. 282.

⁹ Pozri JACOŠ, J. 2006. *Cirkevné právo*. 1. vydanie. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2006. s. 83.

¹⁰ ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΥ ΣΙΝΑΪΤΟΥ. 1865. Οδηγός. In MIGNE, J.-P. *Patrologia Graeca*. Τόμος 89. Paris, 1865. s. 77.

¹¹ ΝΙΚΟΛΑΟΥ ΚΟΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥΠΟΛΕΟΥ. 1863. Επιστολαί 32. In MIGNE, J.-P. *Patrologia Graeca*. Τόμος 111. Paris, 1863. s. 213. Porovnaj s 1Pt 5, 8.

¹² Pozri 1Kor 4, 1.

¹³ Pozri ΑΛΙΒΙΖΑΤΟΥ, Α. 1949. *Η οικονομία κατά το Κανονικόν Δίκαιον της Ορθοδόξου Εκκλησίας*. 1. vydanie. Αθήναι : Αστήρ, 1949. s. 23.

¹⁴ Pozri FLOROVSKY, G. 1948. *Le Corps du Christ vivant : Une interprétation orthodoxe de l'Église Universelle*. In *La Sainte Eglise Universelle. Confrontation Oecumenique*. Neuchâtel-Paris, 1948. s. 9 – 57.

úmysly tých, ktorí hrešia.“¹⁵ Cyril Alexandrijský v jednom zo svojich listov píše: Podobne ako námorníci, ktorí keď sa blíži búrka a loď je v nebezpečenstve, zbavujú sa niektorých vecí, aby zachránili ostatné zvlášť potrebné a dôležité veci, aj my, keď nie je možné zachovávať akríviu, od niečoho upustíme alebo niečo presne nedodržíme, aby sme nestratili všetko.¹⁶ Veľmi často aj iní cirkevní Otcovia pri riešení mnohých otázok cirkevného života používajú a uplatňujú prístup ikonómie a neraz tak zdôrazňujú potrebu jej praktického používania. Avšak jedným dychom dodávajú, že princíp ikonómie sa v žiadnom prípade nesmie používať bez opodstatnenosti a automaticky, pričom veľký dôraz kladú na potrebu rozlišovania.¹⁷

Napriek „širokému praktickému aplikovaniu ikonómie v živote Cirkvi nebol formulovaný určitý kánon, ktorý by presne vymedzoval spôsob jej aplikovania a využívania. Je všeobecne prijatý postoj, že ikonómia sa vzťahuje k praktickým etickým otázkam kresťanského života.“¹⁸ Spôsob používania môže byť vymedzený len na základe tautológie,¹⁹ čo sa dá formulovať tak, že samotná ikonómia sa uplatňuje a realizuje „podľa ikonómie.“²⁰ To znamená, že ikonómia, ktorá je obvykle prezentovaná ako miernosť a zhovievavosť, má v jednom prípade podobu rigoróznosti, prísnosti a striktnosti, ak si to, samozrejme, situácia vyžaduje, a v inom prípade je plná ústretovosti a tolerantnosti. V tejto abstraktnosti, všeobecnosti a neurčitosti sa na jednej strane nachádza oprávnenosť ikonómie, ale na druhej strane aj riziko a nebezpečenstvo jej nesprávneho používania. Môže tiež hroziť, že ikonómia povedie k formálnosti, ľahostajnosti, či dnes „modernému“ relativizmu.²¹

¹⁵ ΙΩΑΝΝΟΥ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ. 1862. Περί ιερωσύνης 2, 4. In MIGNE, J.-P. *Patrologia Graeca*. Τόμος 48. Paris, 1862. s. 635.

¹⁶ Ποιη ΚΥΡΙΑΛΟΥ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ. 1859. Επιστολαί 46. In MIGNE, J.-P. *Patrologia Graeca*. Τόμος 77. Paris, 1859. s. 320.

¹⁷ Pozri MANTZAPIΔΗ, Γ. 2009. *Χριστιανική Ηθική Ι*. 2. upravené vydanie. Θεσσαλονίκη : Π. Πουρναρά, 2009. s. 283 – 284.

¹⁸ ŽUPINA, M. 2010. Akrívia a ikonómia podľa Nikodíma Svätohorského. In *Nipsis*, roč. V, č. 9. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, 2010. s. 42.

¹⁹ Tautológia – v tradičnej logike ide o definíciu „v kruhu“, v ktorej to, čo sa definuje, iba inými slovami opakuje to, čo je obsiahnuté v tom, čo má byť definované; ide o dôkaz dokazovaným. Napríklad nejaký pojem sa definuje sám sebou alebo nejaký jav sa prehlasuje priamo alebo nepriamo za príčinu aj následok zároveň.

²⁰ ΑΛΙΒΙΖΑΤΟΥ, Α. 1949. *Η οικονομία κατά το Κανονικόν Δίκαιον της Ορθοδόξου Εκκλησίας*. 1. vydanie. Αθήναι : Αστήρ, 1949. s. 6.

²¹ Pozri PRUŽIŇSKÝ, Š. 1998. *Byzantská teológia. I. História*. 1. vydanie. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 1998. s. 167.

Avšak predsa existuje aj určitá podmienka uplatňovania ikonómie, ktorá musí byť splnená. Tou podmienkou je zachovanie pravej viery – pravoslávia, teda ortodoxie. Povedané inými slovami, ikonómia sa nemôže vzťahovať k dogmatickému učeniu Cirkvi,²² nemôže sa uplatňovať tam, kde sa narúša originalita, autentickosť a pravdivosť viery, čo znamená, že nemôže byť menený, upravovaný alebo deformovaný jej obsah. Š. Pružinský dodáva: „Ikonómia môže byť používaná vždy vtedy, keď nedochádza k narušeniu právd viery. Inými slovami, ikonómia sa týka praktických implikácií kresťanskej viery, ale nikdy sa nesmie znížiť ku kompromisu vo vzťahu k pravde.“²³

Existujú aj určité prípady aplikovania ikonómie v oblasti dogiem, avšak nikdy sa takáto forma ikonómie netýka samotnej formulácie pravdy tej ktorej dogmy, ale predstavuje iba jej dočasné „stišenie“. Ako príklad môžeme uviesť dielo Vasilu Veľkého *O Svätom Duchu*, v ktorom sa vyhýbal používaniu vtedy problematického slova *ομοούσιος* vo vzťahu k Svätému Duchu.²⁴ V tejto súvislosti môžeme tiež spomenúť iný „známy“ príklad ikonómie, ktorý súvisí s otázkou akceptovania a uznávania krstu heretikov.²⁵

Princíp ikonómie je v pravosláví veľmi známy a „oblúbený“. Pravoslávna Cirkev bola a je Cirkvou ikonómie. Je to ľahko pochopiteľné, keď sa berie do úvahy, že pravoslávna tradícia vždy zdôrazňuje slobodu osoby a nesúhlasí a ani nepodporuje jej zotročenie všeobecným a neosobným pravidlám. Na rozdiel od nepravoslávnej (predovšetkým rímskokatolíckej) teológie, ktorá sa svojím silným právnym duchom dostala do extrémov a krajností kazuistiky, čím stála pri zrode modernej situačnej etiky,²⁶ pravoslávna teológia svojím empirickým a mystickým charakterom udržala rovnováhu medzi autoritou a osobnou slobodou. Osoba je vychovávaná a vedená kánonmi, avšak bez toho,

²² Pozri ΑΛΙΒΙΖΑΤΟΥ, Α. 1949. *Η οικονομία κατά το Κανονικόν Δίκαιον της Ορθοδόξου Εκκλησίας*. 1. vydanie. Αθήναι : Αστήρ, 1949. s. 21. Porovnaj s BOUMIS, P. 1997. *Kanonické právo Pravoslávnej cirkvi*. 1. vydanie. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 1997. s. 47, 55 a iné.

²³ PRUŽINSKÝ, Š. 1998. *Byzantská teológia. I. História*. 1. vydanie. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 1998. s. 166.

²⁴ Pozri ZOZULAK, J. 2005. *Filozofia, teológia, jazyk*. 1. vydanie. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2005. s. 169.

²⁵ Pozri BOUMIS, P. 1997. *Kanonické právo Pravoslávnej cirkvi*. 1. vydanie. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 1997. s. 91 – 94.

²⁶ Pozri ΜΑΝΤΖΑΠΙΔΗ, Γ. 2009. *Χριστιανική Ηθική II*. 2. upravené vydanie. Θεσσαλονίκη : Π. Πουρναρά, 2009. s. 104 – 105.

aby bola nimi zotročená. Kánony majú napomáhať dospievaniu, zdokonaľovaniu osoby v skutočnej slobode a poznaní pravdy až „v dokonalého človeka.“²⁷

Napriek tomu v praxi často prevláda právnický duch, ktorý sťažuje a deformuje cirkevný život. V takomto prípade je však sloboda ducha ťaživo obmedzovaná a charizmatický život odumiera. Cirkev sa tak mení na synagógu a kresťanstvo na judaizmus. Práve z tohto dôvodu je potrebný osobný prístup ku každému človeku a samostatný prístup ku každému prípadu, ktorý by reflektoval všetky osobitosti a špecifiká. Podľa archimandritu Georgia (Kapsanisa), ktorý je predstaveným monastiera svätého Gregora na Svätej Hore Athos, „litera kánonov predstavuje stopu, znak stretnutia sa večného Ducha Cirkvi s (dočasnou) históriou. Zmena, ktorá bola tak počas histórie zaznamenaná, núti k obdobnému aplikovaniu litery kánonov... Preto snemy, ktoré hlásali nemennosť a nenovátorstvo kánonov predchádzajúcich snemov neváhali upraviť ich literu, aby sa z dušpastierskeho pohľadu stali kánony účinnejšie a efektívnejšie.“²⁸

Súhlas s ikonómiou je v podstate súhlasom so slobodou osoby; je uznaním jej jedinečného a neopakovateľného charakteru, ktorý prevyšuje akýkoľvek predurčený abstraktný neosobný princíp alebo autoritu. Avšak súčasne platí, že ikonómia v žiadnom prípade nevyvracia a ani nepopiera akríviu, podobne ako zhovievavosť neruší zákon. Skôr naopak, ikonómia potvrdzuje akríviu, pričom súčasne garantuje a upevňuje slobodu osoby tým, že rešpektuje jej dôstojnosť a preukazuje jej úctu. Skutočná pravda Cirkvi sa však nenachádza ani v akrívii, ani v ikonómii. Nachádza sa „nad nimi“, dá sa povedať, že tak akrívia, ako aj ikonómia pravde súčasne preukazujú patričnú službu. Z tohto dôvodu aj jej poznanie sa nerealizuje na báze intelektuálnych vedomostí, poznatkov a schopností človeka, ale je výsledkom, plodom osvietenia človeka Božou blahodafou.²⁹ Pravda Cirkvi je v konečnom dôsledku samotným

²⁷ Ef 4, 13.

²⁸ ΚΑΨΑΝΗ, Γ. (αρχιμ.) 1976. *Η ποιμαντική διακονία κατά τους ιερούς κανόνες*. Πειραιεύς : Αθως, 1976. s. 84.

²⁹ Pozri HIEROTHEOS VLACHOS, (metr.) 2006. *Pravoslavná spiritualita (stručné uvedení)*. 1. vyd. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2006. s. 53 – 54. Porovnaj s KOCHAN, P. 2010. Náčrt biblicko-patristického pohľadu na učenie o Božej blahodati. In *Pravoslávny teologický zborník*. (ed. P. Kormaník). Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2010, zv. XXXVI (21). s. 48 – 56.

Christom, ktorý nikdy neprestal byť absolútnou a dokonalou Osobou, od ktorej všetko pochádza a v ktorej sa aj všetko završuje.

Zoznam bibliografických odkazov

- ΑΛΙΒΙΖΑΤΟΥ, Α. 1949. *Η οικονομία κατά το Κανονικόν Δίκαιον της Ορθοδόξου Εκκλησίας*. 1. vydanie. Αθήναι : Αστήρ, 1949. 112 s.
- ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΥ ΣΙΝΑΪΤΟΥ. 1865. Οδηγός. In MIGNE, J.-P. *Patrologia Graeca*. Τόμος 89. Paris, 1865. s. 35 – 328.
- BOUMIS, P. 1997. *Κανονικέ právo Pravoslávnej cirkvi*. 1. vydanie. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 1997. 240 s. ISBN 80-88885-21-3. (Preložil G. Kountouris).
- FLOROVSKY, G. 1948. Le Corps du Christ vivant : Une interprétation orthodoxe de l'Église Universelle. In *La Sainte Eglise Universelle. Confrontation Oecumenique*. Neuchâtel-Paris, 1948. s. 9-57.
- ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ. 1862. Επιστολαί. In MIGNE, J.-P. *Patrologia Graeca*. Τόμος 37. Paris, 1862. s. 21 – 388.
- HIEROTHEOS VLACHOS, (metr.) 2006. *Pravoslavná spiritualita (stručné uvedení)*. 1. vyd. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2006. 120 s. ISBN 80-8068-465-0.
- ΙΩΑΝΝΟΥ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ. 1862. Περί ιερωσύνης. In MIGNE, J.-P. *Patrologia Graeca*. Τόμος 48. Paris, 1862. s. 623 – 692.
- JACOŠ, J. 2006. *Cirkevné právo*. 1. vydanie. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2006. 173 s. ISBN 80-8068-499-5.
- CHRISTODOULOS SVÄTOHORSKÝ, (jeromonach). 1999. *Starec Paisij*. Prešov : Vydavateľstvo CUPER, 1999. 291 s. ISBN 80-88890-04-7. (Preložil J. Zozulák).
- ΚΑΨΑΝΗ, Γ. (αρχιμ.) 1976. *Η ποιμαντική διακονία κατά τους ιερούς κανόνες*. Πειραιεύς : Άθως, 1976. 201 s.
- KOCHAN, P. 2010. Náčrt biblicko-patristického pohľadu na učenie o Božej blahodati. In *Pravoslávny teologický zborník*. (ed. P. Kormaník). Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2010, zv. XXXVI (21). s. 48-56. ISBN 978-80-555-0202-1.
- ΚΥΡΙΑΛΛΟΥ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ. 1859. Επιστολαί. In MIGNE, J.-P. *Patrologia Graeca*. Τόμος 77. Paris, 1859. s. 9 – 390.

- MANTZAPIΔΗ, Γ. 2009. *Χριστιανική Ηθική I*. 2. upravené vydanie. Θεσσαλονίκη : Π. Πουρναρά, 2009. 286 s. ISBN 960-242-271-8.
- MANTZAPIΔΗ, Γ. 2009. *Χριστιανική Ηθική II*. 2. upravené vydanie. Θεσσαλονίκη : Π. Πουρναρά, 2009. 750 s. ISBN 960-242-272-6.
- ΝΙΚΟΛΑΟΥ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥΠΟΛΕΟΥ. 1863. Επιστολαί. In MIGNE, J.-P. *Patrologia Graeca*. Τόμος 111. Paris, 1863. s. 27 – 392.
- PRUŽINSKÝ, Š. 1998. *Byzantská teológia. I. História*. 1. vydanie. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 1998. 249 s. ISBN 80-88885-57-4.
- ΤΑΤΣΗ, Δ. (πρσεσβ.) 1995. *Ο Γέροντας Παΐσιος*. Κόνιτσα : Σταμούλης, 1995.
- ZOZULAK, J. 2005. *Filozofia, teológia, jazyk*. 1. vydanie. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2005. 312 s. ISBN 80-8068-352-2.
- ŽUPINA, M. 2010. Ακρίβια a ikonómia podľa Nikodíma Svätohorského. In *Nipsis*, roč. V, č. 9. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, 2010. s. 41 – 50. ISSN 1337-0111.

APPLICATION OF AKRIVIA AND IKONOMIA IN THE LIFE OF THE CHURCH

Miroslav ŽUPINA, lecturer, Orthodox Theological Faculty, University of Presov in Presov, Masarykova 15, 080 01 Presov, Slovakia, miroslav.zupina@unipo.sk, 00421517724729

Abstract

This paper presents the theological view of the issue relating to the application of akrivia and ikonomia in the life of the Church. In the introduction, each of the above approaches to the man is characterized, whereas the common denominator and also the target of both principles is the salvation of man. In the practice of the Church and within the soul counselling service, it is not the knowledge and demanding the akrivia, but, on the contrary, the application of ikonomia, which is a more difficult issue, indeed. In the context of examining the application of ikonomia, it is being stated that it can not be applied to the dogmatic teaching of the Church, and that it can not be applied where the originality, authenticity and truth of faith would be violated. For this reason, a particular emphasis shall be put on the search for truth. The real truth of the Church, however, is neither in akrivia nor in ikonomia. The truth of the Church is ultimately identified with Christ Himself, who never ceased to be an absolute and perfect Person from whom everything comes, and in whom also everything is completed.

Key words

Canons, akrivia, ikonomia, dogma, truth, tradition, freedom, application

Η ΘΕΪΚΗ ΑΠΑΘΕΙΑ ΚΑΙ ΑΜΕΤΑΒΛΗΤΟΤΗΤΑ ΣΤΟ ΠΛΑΙΣΙΟ ΤΗΣ ΚΕΝΩΣΗΣ ΤΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ

Florin Toader TOMOIOAGĂ

Faculty of Orthodox Theology, University of Oradea, Romania

1. Το πρόβλημα διατήρησης της απάθειας (αταραξίας) και του αναλλοίωτου του Λόγου στην κένωση της Σάρκωσης

Η σύγχρονη Ορθόδοξη θεολογία φέρνει υπό συζήτηση τη σχέση μεταξύ κένωσης και απάθειας από μια μεριά, και από την άλλη, μεταξύ κένωσης και θεϊκής αμεταβλητότητας. Αυτά τα δυο χριστολογικά προβλήματα τα οποία θέτουν την ταπεινή ενσάρκωση του Λόγου μπορούν να προσεγγιστούν μαζί, καθώς αναφέρονται στην κένωση υπό την προοπτική της θεϊκής φύσης του Χριστού: σε ποιο βαθμό συμμετέχει η θεϊκή φύση στην κένωση του Χριστού και πώς; Είναι δυνατή αυτή η συμμετοχή; Προσπορίστηκε με κάποιον τρόπο την αμεταβλητότητα (το αναλλοίωτο) της θεότητας του ενσαρκωμένου Λόγου; Με άλλα λόγια: πώς είναι δυνατό το πάθος του Χριστού; Κατά την Ενσάρκωση και την ταπεινή ζωή του Σωτήρα δεν υπάρχουν μεταθέσεις στη θεότητά Του;

Αυτή η πολύπλοκη προβληματική δεν συζητήθηκε πολύ από τους Ορθόδοξους θεολόγους του 20^{ου} αιώνα. Σε γενικές γραμμές, οι θεωρήσεις τους επαναλαμβάνουν τις κλασικές θέσεις των Πατέρων της Εκκλησίας. Αυτό συμβαίνει επειδή πρόκειται για το σπουδαιότερο μυστήριο του Θεού, που ταυτίζεται μάλιστα με το θεανθρώπινο πρόσωπο του Υιού Του. Η ανθρώπινη γνώση φτάνει μέχρι ένα συγκεκριμένο σημείο, μπροστά δε στην ανεξερεύνητη άβυσσο του μυστηρίου της κένωσης, δίνει τη θέση της στην πίστη η οποία είναι «ἐλπιζομένων υπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων» (Εβρ. 11, 1). Σ' αυτό το ενιαίο πλαίσιο σκέψης, κυκλοφορούν διάφορες φωνές, οι οποίες αν και προσεγγίζουν το πρόβλημα διαφορετικά, εντούτοις βρίσκονται σε συμφωνία μεταξύ τους.

Προφανώς, όταν μιλάμε για την απάθεια και το αναλλοίωτο του Θεού, πρέπει να έχουμε υπ' όψιν μας την υπερβατικότητά Του. Ο

Θεός είναι υπερβατικός ως προς τον κόσμο. Αυτή είναι μια αξιωματική αλήθεια της πίστης μας και γενικά της κάθε μονοθεϊστικής θρησκείας. Η ιουδαιο-χριστιανική Αποκάλυψη όμως προσθέτει, ότι ο Θεός είναι απολύτως υπερβατικός κατά την ουσία Του, αλλά συνάμα είναι ενυπάρχων (πανταχού παρών) στον κόσμο κατά τη χάρη Του. Αφού είναι υπερβατικός κατά φυσικό τρόπο, δεν μπορεί ούτε να συμμετέχει πραγματικά στον ανθρώπινο πόνο, ούτε να τον νιώθει. Ο Θεός είναι επομένως ατάραχος.

Κατά την Ορθόδοξη δογματική, η απάθεια και το αναλλοίωτον συνιστούν χαρακτηριστικά της τελειότητας του Θεού και ανήκουν φυσικά στην ουσία Αυτού. Είναι επίσης κοινά γνωρίσματα των υποστάσεων της ίδιας ουσίας. Η απάθεια αναφέρεται στο αδύνατο της θεϊκής φύσης να δέχεται μέσα της ανθρώπινα συναισθήματα και πάθη, ενώ, λέγοντας αναλλοίωτο, εννοούμε ότι ο Θεός είναι άτρεπτος, και στην ουσία Του απουσιάζει οποιαδήποτε εσωτερική μεταβολή, αλλαγή, πρόοδος ή βελτίωση³⁰. Αυτές είναι οι βασικές προϋποθέσεις τις οποίες λαμβάνει υπ' όψιν του ο κάθε ορθόδοξος θεολόγος προκειμένου να μιλήσει για την κένωση.

Συγκεκριμένα, παρατηρούμε αυτό το πράγμα στην περίπτωση ενός δογματολόγου. Συνοψίζοντας τους Πατέρες και τη Γραφή, ο Μέγας Α. Φαράντος προβάλλει μια περιγραφική εικόνα του αναλλοίωτου. Η εικόνα αυτή ταιριάζει με την παραπάνω ορθόδοξη παράσταση του αναλλοίωτου και μας εξηγεί επιπλέον τη διαφορά που υπάρχει με την ελληνική φιλοσοφία.

Για τον Φαράντο, ο Θεός είναι ο ων, ο μένων, ο σταθερός, ο πιστός, ο αναλλοίωτος, όχι μόνο στο να είναι, αλλά και στις σκέψεις, στις αποφάσεις και στις ενέργειές Του. Η βούλησή Του ταυτίζεται με το αγαθόν. Ο Θεός δεν μετανοεί ποτέ, δεν μεταμελείται ποτέ, διότι δεν αμαρτάνει ποτέ. Εκεί όπου στη Γραφή χρησιμοποιούνται αυτές οι λέξεις ή φράσεις για τον Θεό, αυτό συμβαίνει διότι ο Θεός θεωρείται σε σχέση με τον άνθρωπο³¹. Ο συγγραφέας σημειώνει όμως μια αξιωματική διαφορά μεταξύ Γραφής και φιλοσοφίας: ενώ η αγιογραφική σκέψη για το αναλλοίωτο του Θεού δεν αποκλείει την

³⁰ Βλ. ΦΑΡΑΝΤΟΥ, Μ. Α. 1985. *Η περί Θεού ορθόδοξος διδασκαλία*, Αθήνα, 1985. σ. 571.

³¹ Βλ. ΦΑΡΑΝΤΟΥ, Μ. Α. 1985. *Η περί Θεού ορθόδοξος διδασκαλία*, Αθήνα, 1985. σ. 573.

κίνηση, η ελληνική κλασική φιλοσοφία θεωρεί ότι η θεότητα είναι «ακίνητη». Επομένως, το είναι του Θεού, όπως αποκαλύπτεται στη Γραφή, δεν είναι στατικό, αλλά έχει τα γνωρίσματα της «ζωντάνιας» και της δυναμικότητας³².

Για μια πλήρη κατανόηση της σχέσης του Θεού με τον κόσμο στο πλαίσιο της θείας οικονομίας, όπου λαμβάνει χώρα η κένωση του Χριστού, είναι ανάγκη να επιμείνουμε στην ιδέα, ότι η απάθεια και το αναλλοίωτο του Θεού δεν είναι ασύμβατα με την «κινητικότητα» και τη «δυναμικότητα» του Θεού. Σε αντίθεση με την αρχαία ελληνική φιλοσοφία, για την οποία η κίνηση αποτελεί γνώρισμα του «γίγνεσθαι» και κατά συνέπεια των ατελών όντων, στην πατερική σκέψη, η έννοια της θεότητας είναι πέρα για πέρα δυναμική. «Ο Θεός για τους Πατέρες δεν είναι ακίνητος και ακοινωνήτος προς τον κόσμο, ζώντας μακριά απ' αυτόν..., αλλά κοινωνεί μ' αυτόν μέσω των ενεργειών του, που εκδηλώνονται στην κτίση και την ιστορία»³³, σημειώνει ο καθ. Γεώργιος Μαρτζέλος. Και ο π. D. Popescu εξηγεί: «Ο Θεός παραμένει ακίνητος κατά τη θεία του ουσία, αλλά κινείται ως πρόσωπο... κινείται παραμένοντας ακίνητος, για να βγαίνει στη συνάντηση του ανθρώπου και να το σώσει»³⁴.

Ο Θεός είναι κινητικός τόσο κατά την εξωτριαδική σχέση Του με τον κόσμο, όσο και κατά την ενδοτριαδική Του ζωή και ύπαρξη. Η ενδοτριαδική αυτή κίνηση του Θεού, παρά το ότι συνδέεται με την ουσία Του, δεν συνεπάγεται τροπή ή αλλοίωση της θείας ουσίας, αλλά είναι μια ελεύθερη και αγαπητική αΐδια κίνηση που προσδιορίζει την υπαρκτική ιδιαιτερότητα των τριών θείων προσώπων. Ο Άγιος Μάξιμος ο Ομολογητής σημειώνει χαρακτηριστικά: «Ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ κινήθεις ἀχρόνως καὶ ἀγαπητικῶς προήλθεν εἰς διάκρισιν ὑποστάσεων»³⁵.

³² Βλ. ΦΑΡΑΝΤΟΥ, Μ. Α. 1985. *Η περί Θεού ορθόδοξος διδασκαλία*, Αθήνα, 1985. σ. 573.

³³ ΜΑΡΤΖΕΛΟΥ, Γ. Δ. 2000. *Ορθόδοξο δόγμα και θεολογικός προβληματισμός. Μελετήματα δογματικής θεολογίας*, Β', Θεσσαλονίκη : Π. Πουρναρά, 2000. σ. 58.

³⁴ POPESCU, D. 2001, *Omul fără rădăcini*, București : Nemira, 2001. σ. 25.

³⁵ ΜΑΞΙΜΟΣ Ο ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, *Σχόλια εις τό Περί θείων Ονομάτων*, 221 Α, στο MIGNE, J.-P. *Patrologia Graeca*. Τόμος 4. Paris. Πρβλ. ΜΑΡΤΖΕΛΟΥ, Γ. Δ. 2000. *Ορθόδοξο δόγμα και θεολογικός προβληματισμός. Μελετήματα δογματικής θεολογίας*, Β', Θεσσαλονίκη : Π. Πουρναρά, 2000. σ. 62. Βλ. και υποσημ. 20, ΣΤΑΜΟΥΛΗ, Χ. 1999. *Φύση και Αγάπη και άλλα μελετήματα*, Θεσσαλονίκη : Το Παλίμψηστον, 1999. σ. 49.

Εξωτριάδικά, η κινητικότητα του Θεού σχετίζεται με το σύνολο της θείας οικονομίας, αλλά φανερώνεται πιο έντονα ειδικά στην Ενσάρκωση και το πάθος του Κυρίου. Γι' αυτό, θα προσπαθήσουμε στη συνέχεια να αποδείξουμε ότι η θεολογική αρχή της «δυναμικότητας» του Θεού ισχύει στην ορθόδοξη θεολογία, τόσο όταν περιγράφει την Ενανθρώπηση, όσο και όταν αναφέρεται στο πάθος και το Σταυρό.

Η δυναμικότητα του Θεού στην Ενσάρκωση απεικονίζεται συχνά στη σύγχρονη θεολογία. Ενδεικτικά, αποδίδουμε το κείμενο ενός Σέρβου θεολόγου. Στηριζόμενος στον Διονύσιο τον Αρεοπαγίτη, λοιπόν, ο Αθανάσιος Γιέφτιτς δηλώνει: «Με την Ενανθρώπηση του Χριστού, ο Θεός με μια κίνηση αγάπης εξήλθε από τον εαυτό Του. Είναι ένας εκ-στατικός Θεός, όπως λέει ο Διονύσιος ο Αρεοπαγίτης. Και η λέξη “έκσταση” σημαίνει “στέκομαι, κινούμαι έξω από τον εαυτό μου”. Είναι Θεός και βγαίνει από τον εαυτό Του, εξέρχεται από τον εαυτό Του, για να μας συναντήσει, για να βγούμε και εμείς από τον εαυτό μας ώστε να Τον συναντήσουμε»³⁶. Αλλά η δυναμικότητα του Θεού παρατηρείται ακόμα και σε αναφορά με το σχέδιο σωτηρίας του ανθρώπου: «Ο Θεός δεν βλέπει παθητικά το έργο Του, έχοντας στερεότυπα το προαιώνιο σχέδιο κλεισμένο στην ασάλευτη βούλησή Του. Παρακολουθεί και συμπάσχει με το δημιουργήμα Του και επεμβαίνει στον κατάλληλο καιρό. Αλλιώς η ιστορία της οικονομίας του Θεού γίνεται προβληματική, η εσχατολογική διάσταση της ιστορίας χάνει τον προσανατολισμό της»³⁷.

Το αναλλοίωτο του Θεού θεωρείται από τη φιλοσοφία ως γνώρισμα της παντοδυναμίας Του. Αντίθετα, στην πατερική θεολογία, η ικανότητά Του να κατεβεί διά της Ενσάρκωσης στους ανθρώπους, στο χώρο και το χρόνο, χωρίς να μετατρέπεται, είναι σημείο της απεριόριστής Του αγάπης και δύναμης. Μόνο υπό το πρίσμα αυτό μπορεί να αξιοποιηθεί θετικά στο χριστιανισμό το αναλλοίωτο του Θεού.

³⁶ ΓΙΕΦΤΙΤΣ, Α. 2007. *Χριστός, η χώρα των ζώντων*, Αθήναι: Ίνδικτος, 2007. σ. 30.

³⁷ ΒΛΕΤΣΗ, Α. Β. 1998. *Το προπατορικό αμάρτημα στη θεολογία του Μαξίμου του Ομολογητού. Ερευνα στις απαρχές μίας οντολογίας κτιστών*, Θεσσαλονίκη, 1998. σ. 349.

Η Ενσάρκωση φέρει την αιωνιότητα στη σφαίρα του χρονικού και καταργεί τα δεσμά του χρόνου και του χώρου. Τούτο είναι το μεγαλύτερο μυστήριο στην ιστορία: ο Θεός που δημιουργήσε τον κόσμο είναι στα όρια του κατανοητού. Αυτή η συγκατάβαση του Θεού γίνεται χωρίς τη μετατροπή Του και είναι εκδήλωση της ισχυρότερης δύναμής Του³⁸. Με τη Σάρκωση, ο Χριστός «ενεχρονίσθη και ενεχωρήθη»³⁹. «Έγινε ο Ίδιος ο χρόνος και ο χώρος μας, χώρα ζώντων, όπως λέει ο Ψαλμωδός... Σαρκώθηκε, και με τη σάρκα Του ήλθε σε όλες τις καταστάσεις μας, στο χώρο και στο χρόνο μας, και δίνεται σε μας στην Εκκλησία, στη Θεία Λειτουργία, στο χωρόχρονό μας ως Θεία Κοινωνία, ως πρόγευση, ως αρραβώνας, ως μετοχή και μέθεξη»⁴⁰.

Αυτή η κίνηση της αγάπης είναι δυνατή, επειδή στο χριστιανισμό, η υπερβατικότητα είναι προσωπική και όχι μια απρόσωπη ουσία ή ένας νόμος του κόσμου. Η υπερβατικότητα είναι ένα Υποκείμενο, ή καλύτερα, μια ιδιότητα του υπέρτατου Υποκειμένου. Στην περίπτωση της Ενσάρκωσης, έχουμε ένα Υποκείμενο που στέλνει και ένα Υποκείμενο που στέλνεται. Η υπερβατικότητα είναι η τέλεια κοινωνία των τριών Προσώπων που έχουν άλλη ουσία από εκείνη του κόσμου. Ο Ιησούς Χριστός ως Υιός του Θεού σταλμένος στον κόσμο ως άνθρωπος, αγιάζεται μέσα στον κόσμο ως άνθρωπος, έτσι ώστε οι άνθρωποι να αγιάζονται σ' Αυτόν, ο οποίος είναι ο Υιός του Θεού, η Αλήθεια, και λόγω αυτής της θέσης, το νόημα της ζωής τους⁴¹. Μια μόνη ουσία δεν μπορεί να κατέβει. Μόνο ο παντοδύναμος Δημιουργός επειδή είναι ελεύθερο Πρόσωπο, μπορεί να κατέβει στα δημιουργήματά Του για να τα εξυψώσει⁴².

³⁸ Βλ. ΧΡΗΣΤΟΥ, Π. Κ. 1991. *Το μυστήριο του ανθρώπου*, Θεσσαλονίκη : Οίκος Κυρομάνος, 1991. σ. 41.

³⁹ ΓΙΕΦΤΙΤΣ, Α. 2007. *Χριστός, η χώρα των ζώντων*, Αθήναι : Ίνδικτος, 2007. σ. 58.

⁴⁰ ΓΙΕΦΤΙΤΣ, Α. 2007. *Χριστός, η χώρα των ζώντων*, Αθήναι : Ίνδικτος, 2007. σ. 58.

⁴¹ STĂNILOAE, D. 1991. *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos*, Sibiu : Centrul mitropolitan, 1991. σ. 236.

⁴² STĂNILOAE, D. 1991. *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos*, Sibiu : Centrul mitropolitan, 1991. σ. 264.

2. Το πρόβλημα της θεϊκής απάθειας και του αναλλοίωτου στην κένωση του πάθους του Χριστού

Οι θεολογικές αρχές που εκθέσαμε στο πρώτο μέρος της μελέτης μας είναι επίσης σημαντικές και για τη θεώρηση της κένωσης του ενσαρκωμένου Λόγου κατά τη διάρκεια του πάθους Του. Η αταραξία, η απάθεια, το αναλλοίωτο του θείου Λόγου διατηρούνται ακόμα και στο πάθος, εφόσον ο Θεός δεν μπορεί να πάσχει κατά τη φύση Του. Πώς συνδέεται όμως η παραπάνω αντίληψη περί Θεού με τη διδασκαλία περί των παθημάτων του σαρκωμένου Θεού Λόγου; Τι καινούριο μας έφερε η Ενσάρκωση σχετικά μ' αυτό το θέμα; Άλλαξε κάτι στη θεϊκή φύση του σταυρωμένου Σωτήρα; Μπορούσε ο Χριστός να πάσχει πραγματικά; Έπασχε ο Ίδιος ο Θεός στο Πρόσωπό Του, ή μόνο η ανθρωπότητά Του; Και πώς είναι δυνατόν να είχε υποφέρει ο Θεός, αφού είναι ατάραχος; Σε όλα αυτά τα πολύπλοκα ερωτήματα, θα προσπαθήσουμε να απαντήσουμε στη συνέχεια.

Δεν μπορούμε να περιορίζουμε την κένωση σε μία μοναδική στιγμή της ζωής του Χριστού, ούτε να τη συνδυάζουμε αποκλειστικά με ένα από τα σωτηριολογικά γεγονότα της ζωής Του. Η κένωση έχει την αρχή της στην αιωνιότητα, αποτελεί όμως και ένα χαρακτηριστικό ολόκληρης της επίγειας ζωής του Χριστού. Όμως, αναφορικά με τη χριστολογική προβληματική που θέτει η κένωση σχετικά με την απαθή και αναλλοίωτη θεϊκή φύση του Ιησού Χριστού, η προσοχή των σύγχρονων ορθόδοξων θεολόγων εστιάζεται προνομιακά στο γεγονός του Σταυρού.

Σ' αυτήν την προβληματική, οι απαντήσεις της σύγχρονης θεολογίας της Εκκλησίας μας στηρίζονται στην πατερική παράδοση. Η ακόλουθη γνωστή πατερική φράση συμπυκνώνει όλο το παράδοξο και όλο το μυστήριο των παθημάτων του Κυρίου: «Ένα από την Τριάδα έπασχε με το σώμα». Με άλλα λόγια, ο ενσαρκωμένος Θεός έπασχε στο σώμα. Αυτός αντέχει το βάρος του Σταυρού και ο Ίδιος πεθαίνει βιώνοντας το μίσος των αντιπάλων Του, και «εγκαταλελειμμένος» από τον ουράνιο Πατέρα. Παρακάτω, θα δούμε αναλυτικά πώς ερμηνεύεται το γεγονός αυτό από τους ορθόδοξους θεολόγους.

Κατά τη γενική δήλωση των θεολόγων αυτών, στο Σταυρό πάσχει και πεθαίνει ο ίδιος ο Υιός του Θεού. Σε μία μη προσεκτική ανάλυση, η δήλωση αυτή φαίνεται να αντιβαίνει στις θεολογικές αρχές, σύμφωνα με τις οποίες η θεϊκή φύση είναι απαθής και αναλλοίωτη. Στην ουσία, η δήλωσή τους εκφράζει μια παράδοξη αλήθεια: ο ενσαρκωμένος Λόγος πάσχει χωρίς να πάσχει και πεθαίνει χωρίς να πεθαίνει.

Το θεολογικό κλειδί για την κατανόηση αυτής της αλήθειας βρίσκεται στην Ενσάρκωση. Μόνο αναφορικά με την Ενσάρκωση φωτίζονται τα βαθύτερα μυστήρια του Θεανθρώπου. Η δυνατότητα των παθημάτων του Χριστού βρίσκεται στην πρόσληψη της ανθρώπινης φύσης – ψυχή και σώμα, από την Υπόσταση του θεϊκού Λόγου. Έτσι, ο Χριστός πάσχει και πεθαίνει κατά την ανθρωπότητά Του, ενώ κατά τη θεότητά Του παραμένει απαθής και αναλλοίωτος.

Προκειμένου να υποστηρίξει τη θέση αυτή, ο John Meyendorff παραπέμπει στο κείμενο της πέμπτης Οικουμενικής Συνόδου (Κωνσταντινουπόλεως, 553): «Εἰ τις οὐχ ὁμολογεῖ τὸν ἐσταυρωμένον σαρκὶ Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν εἶναι Θεὸν ἀληθινὸν καὶ κύριον τῆς δόξης καὶ ἓνα τῆς ἀγίας Τριάδος, ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω» ⁴³. Επίσης, αποδίδει τα ενδεικτικά λόγια του Λεοντείου του Βυζαντινού: «Φασὶν ἔτι· εἰ κατ' οὐσίαν οὐκ ἔπασχεν ὁ Λόγος τῇ σαρκί, δηλὸν ὅτι ἀνουσίως ἔπασχεν· εἰ δὲ ἀνουσίως, οὐδὲ ἔπαθεν· οὐσίας γὰρ τὰ πάθη κυρίως. Ἀλλ' ὑποστάσει καὶ ὁ Λόγος λέγεται παθεῖν· προσελάβετο γὰρ παθητὴν οὐσίαν εἰς τὴν ἑαυτοῦ ὑπόστασιν σὺν τῇ οἰκείᾳ τῇ ἀπαθεῖ καὶ τὰ τῆς οὐσίας κατηγορήματα εἰώθει τῆς ὑποστάσεως κατηγορεῖσθαι ὀρθῶς»⁴⁴.

Ο John Meyendorff αναφέρεται και σε ένα κείμενο του Αγίου Ιωάννου του Δαμασκηνού: «Εἷς μὲν γὰρ ἐστὶν ὁ Χριστὸς καὶ ἓν αὐτοῦ τὸ πρόσωπον ἦτοι ἡ ὑπόστασις, ἀλλ' ὅμως ἔχει δύο φύσεις, τῆς θεότητος καὶ τῆς ἀνθρωπότητος αὐτοῦ. Ἐκ μὲν οὖν τῆς θεότητος ἡ δόξα φυσικῶς προϋῶσα ἐκατέρου κοινὴ διὰ τὴν τῆς ὑποστάσεως

⁴³ DENZ. 222, *Anathema 10 of Council of 553*. Πρβλ. MEYENDORFF, J. 1976. *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, SUA, New York: Fordham University Press, 1976. σ. 155.

⁴⁴ ΛΕΟΝΤΕΙΟΥ ΒΥΖΑΝΤΙΝΟΥ, *Κατὰ Νεστορίου* 7, 9, 1768h A, MIGNE, J.-P. *Patrologia Graeca*. Τόμος 86 α, Paris. Πρβλ. MEYENDORFF, J. 1976. *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, SUA, New York: Fordham University Press, 1976. σ. 155.

ἐγένετο ταυτότητα, ἐκ δὲ τῆς σαρκὸς τὰ ταπεινὰ ἐκατέρω κοινά· εἰς γὰρ ἔστι καὶ ὁ αὐτὸς ὁ τοῦτο τε κάκεῖνο ὧν ἦτοι θεὸς καὶ ἄνθρωπος, καὶ τοῦ αὐτοῦ, τὰ τε τῆς θεότητος καὶ τὰ τῆς ἀνθρωπότητος· τὰς μὲν γὰρ θεοσημίας ἢ θεότης εἰργάζετο, ἀλλ' οὐ δίχα τῆς σαρκὸς, τὰ δὲ ταπεινὰ ἢ σὰρξ, ἀλλ' οὐ χωρὶς τῆς θεότητος. Καὶ πασχούση γὰρ τῇ σαρκὶ συνημμένη ἦν ἢ θεότης ἀπαθὴς διαμένουσα καὶ τὰ πάθη ἐκτελοῦσα σωτήρια, καὶ ἐνεργούση τῇ τοῦ λόγου θεότητι συνημμένος ἦν ὁ ἅγιος νοῦς νοῶν καὶ εἰδὼς τὰ τελούμενα. Τῶν μὲν οὖν οἰκείων αὐχημάτων ἢ θεότης τῷ σώματι μεταδίδωσιν, αὐτὴ δὲ τῶν τῆς σαρκὸς παθῶν διαμένει ἀμέτοχος»⁴⁵.

Κατὰ την ερμηνεία του Meyendorff, ἡ ἀντίδοση ιδιωμάτων (*communicatio idiomatum*) ἐπιτρέπει στα ἀνθρώπινα ἔργα τοῦ Χριστοῦ νὰ ἔχουν ἀποτελέσματα τὰ ὁποῖα μόνο ὁ Θεὸς θὰ μποροῦσε νὰ τα καθορίσει⁴⁶. Ἡ ἐπίδραση ὁμῶς ἀσκεῖται ἀπὸ τὴν θεότητα πρὸς τὴν ἀνθρώπινη φύσιν, ἐνῶ ἡ θεότητα «τῶν τῆς σαρκὸς παθῶν διαμένει ἀμέτοχος». Καὶ καταλήγει ὁ ἴδιος στὸ συμπέρασμα, ὅτι «τὸ δεῦτερο πρόσωπο τῆς Ἀγίας Τριάδας ἐγίνε ὑπόστασις ἢ ὄργανο τῶν βιωμάτων ἢ τῶν ἀνθρώπινων ἔργων τοῦ Χριστοῦ»⁴⁷.

Ὁ π. Γεώργιος Φλορόφσκυ χρησιμοποιοῖ με τὴν σειρά τοῦ παρόμοια ἐπιχειρήματα γιὰ νὰ καταλήξει στὸ συμπέρασμα, ὅτι ἐκεῖνος ποὺ πέθανε πάνω στὸ Σταυρὸ ἦταν ὁ σαρκωμένος Κύριος, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἀνθρωπότητά Του. Ὁ ἴδιος ὁ Χριστὸς εἶναι τέλειος Θεὸς καὶ συνάμα τέλειος ἄνθρωπος. Ἐπειδὴ στὸν Χριστὸ δὲν ὑπάρχει ἀνθρώπινη ὑπόστασις, δὲν πέθανε ἓνας ἄνθρωπος, ἀλλὰ Ἐκεῖνος «ποὺ εἶναι ὁ ἴδιος Αἰώνια Ζωή, ποὺ εἶναι στ' ἀλήθεια ἡ Ἀνάστασις καὶ ἡ Ζωή»⁴⁸.

Με ἄλλα λόγια, στὸν Χριστὸ δὲν ὑπῆρχε ξεχωριστὰ ἓνα ἀνθρώπινο «πρόσωπο» τὸ ὁποῖο ἐπρόκειτο νὰ πεθάνει ξεχωριστὰ

⁴⁵ ΙΩΑΝΝΟΥ ΤΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Ἐκδόσεις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, Γ', 15, 1057 BC, MIGNE, J.-P. *Patrologia Graeca*. Τόμος 94, Paris. Πρβλ. MEYENDORFF, J. 1976. *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, SUA, New York: Fordham University Press, 1976. σ. 155.

⁴⁶ Βλ. MEYENDORFF, J. 1976. *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, SUA, New York: Fordham University Press, 1976. σ. 155.

⁴⁷ MEYENDORFF, J. 1976. *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, SUA, New York: Fordham University Press, 1976. σ. 155.

⁴⁸ Βλ. ΦΛΟΡΟΦΣΚΥ, Γ. 1973, *Θέματα ὀρθόδοξου θεολογίας*, μεταφ. Ἀντ. Κουμάντος, Αθήνα: Ἀρτος ζωῆς, 1973. σ. 65.

από τον Λόγο· υπήρχε όλο το πλήρωμα της ανθρώπινης φύσης, αλλά όχι μια ιδιαίτερη ανθρώπινη υπόσταση. Γι' αυτό, στο Σταυρό δεν πέθανε ένας άνθρωπος, όπως ισχύει στο νεστοριανό σύστημα, αλλά ο ενανθρωπήσας Θεός. Στο σημείο αυτό, ο Ρώσος θεολόγος ανατρέχει σε δύο πατερικά κείμενα, τα οποία του επιτρέπουν να εξάγει το τολμηρό συμπέρασμα, ότι στο Σταυρό πέθανε ο Θεός «κατά το ανθρώπινον»⁴⁹. Το πρώτο κείμενο ανήκει στον 'Αγ. Κύριλλο Ιεροσολύμων, ο οποίος δηλώνει: «οὐ γὰρ ἦν ἄνθρωπος εὐτελὴς ὁ πάσχων, ἀλλὰ Θεὸς ἐνανθρωπήσας καὶ τὸν τῆς ὑπομονῆς ἀγωνιζόμενος στέφανον»⁵⁰. Το δεύτερο κείμενο είναι λειτουργικό: «ἰδοὺ γὰρ ἐν νεκροῖς λογίζεται ὁ ἐν ὑψίστοις οἰκῶν καὶ τάφῳ σμικρῷ ξενοδοχεῖται»⁵¹.

Ὡς φορέας των δύο φύσεων, ο Λόγος πέθανε και ο θάνατος έλαβε χώρα στην υπόστασή Του⁵². Η ορθόδοξος θεολογία διακρίνει με έμφαση στον πάσχοντα Χριστό το παθητικό από το απαθές στοιχείο. Ο Σταυρός και ο θάνατος του Χριστού δεν ήταν παθήματα της θείας φύσης, αλλά της ανθρώπινης φύσης Του. Η πρώτη ήταν αθάνατη και απαθής, ενώ η δεύτερη είχε τη δυνατότητα γεύσης του θανάτου και του πάθους⁵³. Στην παρακάτω περιεκτική πατερική φράση συναντούμε τη διπλή αυτή όψη της κένωσης: «οὕτως καὶ ἀπαθὴς ὁ μονογενὴς Θεός, καὶ παθητὸς ὁ Χριστὸς εἶναι πιστεύεται»⁵⁴. Η θεία φύση έμεινε εντελώς απαθής, άρα το πάθος αναφέρεται μόνο στην ανθρώπινη φύση του Χριστού.

Την ίδια γραμμή σκέψης ακολουθεί και ο πατήρ Στανιλοάε, η επιχειρηματολογία του όμως είναι πιο λεπτομερειακή. Ο Ρουμάνος

⁴⁹ ΦΛΟΡΟΦΣΚΥ, Γ. 1977. *Ανατομία προβλημάτων της πίστεως*, μεταφ. Αρχιμ. Μελετίου Καλαμαρά, Θεσσαλονίκη: Βασ. Ρηγόπουλου, 1977. σ. 73.

⁵⁰ ΚΥΡΙΛΛΟΥ ΙΕΡΟΣΟΛΥΜΩΝ, *Κατήχηση* 13, VI, 780 C, MIGNE, J.-P. *Patrologia Graeca*. Τόμος 33, Paris. Πρβλ. και ΦΛΟΡΟΦΣΚΥ, Γ. 1977. *Ανατομία προβλημάτων της πίστεως*, μεταφ. Αρχιμ. Μελετίου Καλαμαρά, Θεσσαλονίκη: Βασ. Ρηγόπουλου, 1977. σ. 73.

⁵¹ *Κανών του Μεγάλου Σαββάτου*, ὁ Εἰρμός τῆς ὀγδῆς ψδῆς.

⁵² Βλ. ΦΛΟΡΟΦΣΚΥ, Γ. 1977. *Ανατομία προβλημάτων της πίστεως*, μεταφ. Αρχιμ. Μελετίου Καλαμαρά, Θεσσαλονίκη: Βασ. Ρηγόπουλου, 1977. σ. 76.

⁵³ Βλ. ΒΑΣΙΛΕΙΑΔΗ, Ν. 1994. *Το μυστήριο του θανάτου*, Αθήνα: Αδελφότης Θεολόγων «Ο Σωτήρ», 1994. σ. 139.

⁵⁴ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ, *Κατά Εὐνομίον Λόγ.* 6, 709 A. 713 AB, 716 CD-717 A. MIGNE, J.-P. *Patrologia Graeca*. Τόμος 45, Paris. Πρβλ. ΧΡΗΣΤΟΥ, Π. Κ. 1991. *Το μυστήριο του ανθρώπου*, Θεσσαλονίκη: Οίκος Κυρομάνος, 1991. σ. 121.

θεολόγος εξηγεί την πρόσληψη της ανθρωπότητας όχι ως ένα εξωτερικό φαινόμενο που αγγίζει περιφερειακά το Λόγο, αλλά ως μια πράξη που εισάγει την ανθρωπότητα στην πιο στενή δυνατή σχέση μ' Αυτόν. Ο Θεός Λόγος δημιούργησε για τον Εαυτό Του διά της ψυχής Του («διά μέσου νοός»⁵⁵, όπως λένε οι Πατέρες) ένα σώμα στο οποίο μπόρεσε να υποστεί τους πόνους στο Σταυρό, πόνους που δεν ήταν μόνο του σώματος, αλλά τους ένιωσε κατά κάποιο τρόπο τόσο διά της ψυχής όσο και διά του σώματος, ο Ίδιος ο Θεός, που έγινε η Υπόστασή τους⁵⁶.

Με τον όρο Υποστατική Ένωση εννοούμε, ότι ο Λόγος δεν είναι πια μόνο Υπόσταση της θεότητάς Του, αλλά συνάμα και της ανθρωπότητάς Του. Ο Χριστός είναι 100% Θεός και 100% άνθρωπος, δεν έχουμε όμως δύο πρόσωπα αλλά ένα. Κατά συνέπεια, όλα τα ανθρώπινα γνωρίσματα έγιναν γνωρίσματα του Θεού στο Πρόσωπο του Χριστού. Αν άντεξε τις μαστιγώσεις, τους εμπτυσμούς, τις οδύνες του θανάτου ή ακόμα και τον ίδιο το θάνατο, δεν υπέφερε μόνο η ανθρώπινη πλευρά του Χριστού ή μόνο το σώμα Του. Υπέφερε ο Ίδιος. Υπέφερε ο Θεός⁵⁷.

Ο πατήρ Στανιλοάε παρατηρεί, ότι ορισμένοι εντοπίζουν μια αντίφαση ανάμεσα στο θάνατο του Χριστού και τη θεότητά Του. Εάν Αυτός είναι Θεός δεν μπορεί να πεθάνει, υποστηρίζουν· εάν δε πεθάνει, δεν είναι θεός. Ενδεικτικά, αναφέρεται στον καθολικό θεολόγο Herbert Mühlen. Για να βρει ο τελευταίος μια λύση στη «μωρία του Σταυρού» (Α Κορ. 1, 18-22), προτείνει ότι δεν θα πρέπει να σκεφτόμαστε τον Θεό ως ένα απαθές ον, όπως Τον θεωρούν οι Πατέρες, αλλά να θεωρούμε ότι ο Θεός είναι ικανός να λάβει και πείρα του Θανάτου. Στην απάντηση που του δίνει ο πατήρ Στανιλοάε βασισμένος στα χωρία του Αγίου Μαξίμου του Ομολογητή, αποδεικνύεται ότι οι Πατέρες δεν χρησιμοποιούν τον όρο «απάθεια» με τη σημασία που του αποδίδει η ελληνική φιλοσοφία, αλλά με την

⁵⁵ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΑΖΙΑΝΖΗΝΟΥ, Λόγος XXIX, 100 Α, MIGNE, J.-P. *Patrologia Graeca*. Τόμος 36, Paris.

⁵⁶ STĂNILOAE, D. 1987. *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Craiova: Mitropoliei Olteniei, 1987. σ. 84.

⁵⁷ Βλ. STĂNILOAE, D. 1987. *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Craiova: Mitropoliei Olteniei, 1987. σσ. 338-340.

έννοια της έλλειψης του εγωιστικού ενδιαφέροντος εκ μέρους του Θεού σε σχέση μ' εμάς⁵⁸.

Ο Θεός δεν είναι απαθής με την έννοια της αδιαφορίας στον ανθρώπινο πόνο, αλλά αντίθετα, ενδιαφέρεται και συμμετέχει σ' αυτόν σε δυο διαφορετικά επίπεδα:

- Στο υποστατικό επίπεδο, όπου «ο Χριστός μπόρεσε να νιώσει ανάλογα προς τη θεϊκή Του Υπόσταση τα πάθη της ανθρώπινης φύσης Του, χωρίς αυτά να αποτελούν πάθη της θεότητάς Του, όπως εγώ μπορώ να νιώθω στο νου μου τα τσιμπήματα του σώματος, χωρίς αυτά να είναι τσιμπήματα του νου»⁵⁹.

Στο έργο του: «*Η αθάνατη εικόνα του Θεού*», ο Ρουμάνος θεολόγος γίνεται ακόμα πιο αναλυτικός: «Μήπως δε νιώθει η θεϊκή Υπόσταση τους πόνους του σώματος, διά της ανθρώπινης ψυχής Του και μαζί με αυτήν; Δεν ένιωσε στο σταυρό αυτούς τους πόνους η Υπόσταση του Χριστού, που ήταν όχι μόνο της θεότητας, αλλά και του σώματος; Αν διά των ματιών του σώματός μας, ο ίδιος ο νους δείχνει τους πόνους του για τους άλλους, μήπως δε φαίνονταν οι πόνοι της θεϊκής Υπόστασης του Χριστού, φορέα της ανθρώπινης φύσης, διά των ματιών του σώματος, πόνοι βιωμένοι για μας από τον ανθρώπινό Του νου; Και οι πόνοι, κοιταζόμενοι διά των ματιών του Χριστού, δεν ήταν οι πόνοι του Υποκειμένου Του, που ήταν ταυτόχρονα θεϊκό Υποκείμενο; Μπορούμε να πούμε ότι κανείς δε συμπονούσε και δε συμπονάει περισσότερο από τον Υιό του Θεού, που έγινε άνθρωπος για χάρη μας. Γι' αυτό, κανείς δεν έπαθε περισσότερα για μας στο σώμα του από αυτά που υπέστη ο Υιός του Θεού που έγινε άνθρωπος για μας. Αυτή είναι η έννοια της έκφρασης “ο Ένας από τη Τριάδα έπασχε με το σώμα”... Σ' όλα τα προηγούμενα φαίνεται η αυθεντική και πραγματική σημασία της “κατάβασης” του Θεού σ' εμάς»⁶⁰.

- Στο επίπεδο της σχέσης με τους ανθρώπους, η συμμετοχή του Χριστού στον ανθρώπινο πόνο εκφράζεται διαφορετικά απ' ό,τι στο

⁵⁸ Βλ. STĂNILOAE, D. 1991. *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos*, Sibiu: Centrul mitropolitan, 1991. σσ. 117-118.

⁵⁹ STĂNILOAE, D. 1991. *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos*, Sibiu : Centrul mitropolitan, 1991. σ. 118.

⁶⁰ STĂNILOAE, D. 1987. *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Craiova : Mitropoliei Olteniei, 1987. σσ. 181-182.

υποστατικό επίπεδο. Ο Χριστός, ως Θεός, χαρακτηρίζεται από ελεημοσύνη για τους ανθρώπους και συμμετέχει αληθινά στον πόνο τους: «Αυτός μπορεί να συμμετέχει στον πόνο των πλασμάτων αυτού από την αγάπη, κατά έναν ανάλογο τρόπο κατά τον οποίο, εγώ μπορώ να νιώθω τον πόνο ενός άρρωστου, χωρίς να είμαι πραγματικά άρρωστος. Θα μπορούσε ο Θεός να έχει ελεημοσύνη για μας χωρίς κάποια αίσθηση του πόνου μας;»⁶¹ Η αρνητική απάντηση στο ερώτημα αυτό έρχεται φυσικά.

Εκφράζοντας την ορθόδοξη άποψη πάνω στο θέμα αυτό, οι ορθόδοξοι θεολόγοι καλούνται να αντιμετωπίσουν τα δύο αντίθετα μεταξύ τους αιρετικά κινήματα, τα οποία ερμηνεύουν την κένωση με διαφορετικό τρόπο το καθένα. Πρόκειται για το κίνημα του νεστοριανισμού και αυτό του πατροπασχητισμού.

Κάτω από τη φιλοσοφική επίδραση περί απαθείας της θεότητας, η νεστοριανική θεώρηση αποδίδει το πάθος μόνο στη σάρκα του Υιού του Θεού. Υποστηρίζει δηλαδή ότι δεν πάσχει ο Υιός, αλλά μόνο η ανθρωπότητά Του. Έτσι, ο Υιός διχάζεται σε Θεό και σε άνθρωπο.

Απαντώντας στην πρόκληση αυτή, ο Μέγας Λ. Φαράντος χρησιμοποιεί ως κεντρικό επιχείρημα την Υποστατική ένωση: επάνω στο Σταυρό δεν πάσχει η απαθής θεία φύση, ούτε όμως και η ανθρώπινη φύση «καθ' εαυτήν», αλλά πάσχει ο Υιός του Θεού, επειδή η ανθρώπινη φύση δεν είχε τη δική της υπόσταση. Αυτή ήταν «ενυπόστατος», έχοντας το ίδιο πρόσωπο με τη θεία φύση, το πρόσωπο του Υιού του Θεού. Συνεπώς, στο Σταυρό δεν πάσχει ένας άνθρωπος, αλλά ο Υιός του Θεού⁶². Και σύμφωνα με έναν άλλο σύγχρονο θεολόγο, δεν βγαίνει ο Λόγος από τη σάρκα, ώστε να πάθει αυτή από μόνη της⁶³.

Ο Φαράντος υποστηρίζει ακόμα, ότι η νεστοριανική θεολογία υποβιβάζει το πάθος του Χριστού, καθώς το αποδίδει αποκλειστικά στην ανθρώπινή Του φύση. Από τους Πατέρες, παραπέμπει στον

⁶¹ STĂNILOAE, D. 1991. *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos*, Sibiu: Centrul mitropolitan, 1991. σ. 118.

⁶² Βλ. ΦΑΡΑΝΤΟΥ, Μ. Α. 1985. *Η περί Θεού ορθόδοξος διδασκαλία*, Αθήνα, 1985. σσ. 191-192.

⁶³ Βλ. ΚΟΥΤΡΕΜΠΕΛΕΣ, Ι. Γ. 2009. *Λόγος Θεολογίας. Μελέτες θεολογικού προβληματισμού*. Θεσσαλονίκη: Π. Πουρναρά, 2009. σ. 290.

Γρηγόριο Νύσσης, ο οποίος απέχει από τις σκέψεις μιας τέτοιας αιρετικής θεολογίας⁶⁴. Αν η κένωση αναφέρεται στο ανθρώπινο, πού είναι η ταπείνωση, αφού η ανθρώπινη φύση έχει φυσικά το γνώρισμα του ταπεινού; Στα λόγια του Αγίου Γρηγορίου, «Ἡ σὰρξ, φησί, τεταπείνεται, καίτοι οὐδὲν τοῦ ταπεινωθῆναι προσδεομένη ἢ τὸ ταπεινὸν ἐκ φύσεως ἔχουσα»⁶⁵.

Στον αντίποδα της νεστοριανικής αντίληψης των πραγμάτων βρίσκεται η πατροπασχητική θεώρηση της κένωσης, η οποία, μονοφυσιτικῶς κινούμενη παρατηρεῖται και στη νεότερη δυτική θεολογία. Θεολόγοι οι οποίοι εκπροσωποῦν διαφορετικὰ μεταξύ τους ρεύματα, ὅπως τη σταυρική θεολογία, κενωτικά, βιβλικά, φεμινιστικά, φιλοσοφικά, ιστορικά, θεολογικά, κινήματα ἢ κινήματα της απελευθέρωσης εξέφρασαν τις θετικές τους εκτιμήσεις ἀπέναντι στη θεϊκή παθητικότητα⁶⁶. Αφετηρία ὅλων είναι η ἀνάγκη τους να προσφέρουν μια βαθύτερη κατανόηση του πόνου του Θεοῦ στο γεγονός του Σταυροῦ ἀπὸ αὐτήν που προσφέρει η παραδοσιακή διδασκαλία της Εκκλησίας. Στην προσπάθειά τους αὐτή, ξεκινοῦν ἀπὸ πέντε βασικές προϋποθέσεις:

1. Η ἀπάθεια είναι ἓνα γνώρισμα του Θεοῦ τόσο στην ελληνική ὥσο και στην ελληνιστική φιλοσοφία.

2. Οι Πατέρες της Εκκλησίας υιοθέτησαν ἀκριτα τη θεϊκή ἀπάθεια ἀπὸ τους φιλοσόφους.

⁶⁴ Ο Φαράντος δείχνει το ἐπόμενο κείμενο του Αγ. Γρηγορίου του Νύσσης, χωρίς να το παραθέτει: «Ἐκένωσεν ἑαυτὸν, φησί, μορφὴν δούλου λαβὼν. τίς ἡ δουλικὴ μορφή; πάντως τὸ σῶμα· οὐ γὰρ ἕτερόν τι παρὰ τοῦτο παρὰ τῶν πατέρων ἠκούσαμεν. οὐκοῦν ὁ εἰπὼν ὅτι μορφὴν ἔλαβε δούλου, σὰρξ δὲ ἐστὶν ἡ μορφή, ἄλλο τι ὄντα αὐτὸν κατὰ τὴν θεϊαν μορφὴν, ἄλλο τι οὖσαν τῇ φύσει τὴν δουλικὴν μορφὴν εἰληφέναι λέγει. ἀλλὰ καὶ ἡ τοῦ ἐκένωσε λέξις σαφῶς παρίστησι τὸ μὴ αἰεὶ τοῦτο εἶναι, ὅπερ ἡμῖν ὥφθη, ἀλλ' εἶναι μὲν ἐν τῷ πληρώματι τῆς θεότητος ἴσα θεῷ ἀπρόσιτον καὶ ἀπροσπέλαστον καὶ μὰ λιστά γε τῇ βραχύτητι τῆς ἀνθρωπίνης οὐδενείας ἀχώρητον· χωρητὸν δὲ τῇ ἐπικέρῳ τῆς σαρκὸς φύσει τότε γενόμενον, ὅτε ἐκένωσε, καθὼς φησιν ὁ ἀπόστολος, τὴν ἄφραστον αὐτοῦ τῆς θεότητος δόξαν καὶ τῇ βραχύτητι ἡμῶν συγκατεσμίκρυνεν, ὥστε ὁ μὲν ἦν, μέγα καὶ τέλειον καὶ ἀπερίληπτον ἦν, ὁ δὲ ἔλαβεν, ἰσομέγεθες ἦν τῷ ἡμετέρῳ μέτρῳ τῆς φύσεως.» (Κατὰ Απολλινάριον 20, 1164 BC, MIGNE, J.-P. *Patrologia Graeca*. Τόμος 45, Paris). Πρβλ. ΦΑΡΑΝΤΟΥ, Μ. Α. 1985. *Η περί Θεοῦ ορθόδοξος διδασκαλία*, Αθήνα, 1985. σ. 192.

⁶⁵ Κατὰ Απολλινάριον 23, 1172 D, MIGNE, J.-P. *Patrologia Graeca*. Τόμος 45, Paris. Πρβλ. ΦΑΡΑΝΤΟΥ, Μ. Α. 1985. *Η περί Θεοῦ ορθόδοξος διδασκαλία*, Αθήνα, 1985. σ. 193.

⁶⁶ Βλ. GAVRILYUK, P. 2004. *The Suffering of the Impassible God. The Dialects of Patristic Thought*, Oxford: Early Christian Studies, 2004. σ. 1.

3. Η θεϊκή απάθεια δεν αφήνει πια κανένα χώρο για μια υγιή αφήγηση των θεϊκών συναισθημάτων και της θεϊκής παρέμβασης στην ιστορία, όπως μαρτυρείται στη Βίβλο.

4. Η θεϊκή απάθεια είναι ασύμβατη με την αποκάλυψη του πάσχοντος Θεού στο πρόσωπο του Ιησού Χριστού.

5. Το τελευταίο σημείο αναγνωρίστηκε από μια μικρή ομάδα θεολόγων, οι οποίοι δήλωσαν ότι ο Θεός είναι παθητικός και στράφηκαν απέναντι της κυριαρχικής γνώμης⁶⁷.

Ένας λαμπρός εκπρόσωπος αυτής της γραμμής σκέψης είναι ο J. Moltmann. Στο πλαίσιο της σταυρικής θεολογίας⁶⁸, όπως ονομάζεται το σύστημά του, το πάθος του Χριστού αφορά αναγκαστικά τον Θεό στην ουσία Του⁶⁹.

⁶⁷ GAVRILYUK, P. 2004. *The Suffering of the Impassible God. The Dialects of Patristic Thought*, Oxford: Early Christian Studies, 2004. σ. 5.

⁶⁸ Κατά την παρουσίαση του Jürgen Moltmann από τον Rosino Gibellini, φαίνεται να υπάρχει πλήρης συμφωνία μεταξύ του γερμανού θεολόγου και των σύγχρονων ορθόδοξων θεολόγων στο θέμα της απαθείας. Γράφει σχετικά με τη θεώρηση του πάθους του Χριστού «... η υπόθεση του Moltmann – συνάδοντας και με τη χριστολογική τάση άλλων θεολόγων (H. Mühlen, E. Jüngel) – επιτρέπει την πιθανότητα του πάθους του ίδιου του Θεού, για να εμβαθύνει τη συμμετοχή του Θεού στο πάθος του κόσμου. Από τον Θεό πρέπει να αποκλειστεί κάθε δυνατότητα πάθους που θα συνεπαγόταν οντολογική ανεπάρκεια και ατέλεια, αλλά όχι η ίδια η δυνατότητα του πάθους που γεννιέται από την αγάπη. Επομένως, το αμετάβλητο του Θεού δεν πρέπει να νοηθεί με τρόπο απόλυτο, αλλά με την έννοια μιας σχετικής αμεταβλητότητας, που δεν αποκλείει τη δυνατότητα μιας ενεργητικής οδύνης, της οδύνης της αγάπης. Αν η έννοια του Θεού αποδεσμευτεί από το μεταφυσικό ελληνικό αξίωμα της απαθείας/ουδετερότητας της θείας ουσίας, είναι δυνατό να γίνει λόγος για “ιστορία του Θεού”». (GIBELLINI, R. 2002, *Η θεολογία του 20^{ου} αιώνα*, μετάφραση Παναγιώτης Υφαντής, Αθήνα: Άρτος Ζωής, 2002. σ. 363). Η προηγούμενη περιγραφή της θεολογίας του σταυρού λησμονεί αποσπάσματα από τα έργα του Jürgen Moltmann, που αποδίδει το πάθος άμεσα στη θεότητα του Χριστού.

⁶⁹ Βλ. ΚΟΥΤΡΕΜΠΕΛΕΣ, Ι. Γ. 2009. *Λόγος Θεολογίας. Μελέτες θεολογικού προβληματισμού*. Θεσσαλονίκη: Π. Πουρναρά, 2009. σσ. 255-256. Ο Κουρεμπελές δεν μας προσφέρει κανένα κείμενο του Moltmann, γι’ αυτό θα αποδώσουμε παρακάτω δυο παραστατικά αποσπάσματα. Το πρώτο είναι καθαρά πατροπασχητικό: «Dans la passion du Fils, le Père lui-même souffre la douleur de l’abandon. Dans la mort du Fils, la mort atteint Dieu lui-même et le Père subit la mort de son Fils dans son amour pour les hommes abandonnées. L’événement de la croix doit en conséquence être compris comme un événement entre Dieu et le Fils de Dieu. Quand le Père abandonne son Fils à la passion et à la mort sans Dieu, Dieu agit sur lui-même» (MOLTMANN, J. 1978. *Le Dieu crucifié. La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne*, μετάφ. B. Fraigneau-Julien, Paris: Cerf-Mame, 1978. σ. 220). Το δεύτερο είναι θεοπασχητικό: «Si la nature divine dans la personne du Fils éternel de Dieu est le centre constitutif de la personne en Christ, elle souffre et meurt elle aussi» (MOLTMANN, J. 1978. *Le Dieu crucifié. La croix du Christ*,

Ο πατήρ Στανιλοάε προτείνει τη λύση ενός μεγάλου βυζαντινού θεολόγου πάνω στο θέμα μας. Ο Λεόντιος, λοιπόν, διευκρινίζει έναντι των μονοφυσιτών ότι ο ενσαρκωμένος Λόγος δεν έπασχε με τη θεότητά Του, αλλά με το σώμα το οποίο προσέλαβε εκούσια, ως μια άλλη φύση ξέχωρη από τη θεϊκή φύση. Μια αντίθετη διδασκαλία θα μετέτρεπε το χριστιανισμό σε ένα είδος πανθεϊσμού και τη θεότητα σε μια ουσία υποταγμένη στους μεταβλητούς νόμους⁷⁰: «δῆλον ὡς ἔστιν, καὶ τῆς σαρκὸς Χριστοῦ παθούσης, λέγειν τὸν ἀπαθῆ ἀὐτὸν Λόγον παθεῖν διὰ τὴν ἔνωσιν· οὐ δὲ οἰκείωσιν μόνον· γεννηθῆναι δὲ καὶ διὰ τὸδε, καὶ ὡς ἰδίαν καὶ αὐτὸν ὑποστάντα γέννησιν σὺν αὐτῇ· οὐκ εἰς τὸ εἶναι ὥσπερ αὕτη, ἄλλ' εἰς τὸ ἐνσάρκως εἶναι· καὶ μορφωθῆναι τὴν ἰδίαν ἀόρατον ὑπόστασιν ὅτε ἡ σὰρξ τὸ εἶναι ἐν αὐτῇ ἐλάβανε»⁷¹. Στο απόσπασμα αυτό ο πατήρ Στανιλοάε παρατηρεῖ μια παράδοξη δήλωση: ο απαθής Λόγος πάσχει.

Στο ίδιο παράδοξο συμπέρασμα καταλήγει και ο Paul Gavrilyuk σε ένα σημαντικό για το θέμα μας έργο, λέγοντας: η απάθεια και η παθητικότητα είναι συσχετικές έννοιες που πρέπει να χωράνε μαζί σε μια σωστή αφήγηση του θεϊκού έργου⁷². Μόνο υπό αυτήν την έννοια μπορεί να γίνει αποδεκτός ένας «ορθόδοξος θεοπασχητισμός»⁷³.

Αλλά ο συσχετισμός μεταξύ απάθειας και παθητικότητας είναι σημαντικός και για την αποτελεσματικότητα της συμπόνιας του Θεού για εμάς. Το πρόσωπο που ενεργεί από συμπόνια πρέπει να είναι ταυτόχρονα απαθές και παθητικό, προκειμένου να είναι ικανό να βοηθάει και έτοιμο να υποφέρει για χάρη αυτού που αγαπάει, αν βέβαια το ζητεί η κατάσταση. Αυτό εφαρμόζεται αναλογικά από τους

fondement et critique de la théologie chrétienne, μετάφ. B. Fraigneau-Julien, Paris: Cerf-Mame, 1978. σ. 270).

⁷⁰ Βλ. STĂNILOAE, D. 1987. *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Craiova: Mitropoliei Olteniei, 1987. σ. 339.

⁷¹ ΛΕΟΝΤΕΙΟΥ ΒΥΖΑΝΤΙΝΟΥ, *Κατὰ Νεστορίου* 7, 10, 1768 h A, MIGNE, J.-P. *Patrologia Graeca*. Τόμος 86 a, Paris. Πρβλ. Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, σ. 340.

⁷² Βλ. GAVRILYUK, P. 2004. *The Suffering of the Impassible God. The Dialects of Patristic Thought*, Oxford: Early Christian Studies, 2004. σ. 20.

⁷³ Αυτόν τον όρο τον προτείνει ο καθηγητής ΚΟΥΡΕΜΠΕΛΕΣ, Ι. Γ. 2009. *Λόγος Θεολογίας. Μελέτες θεολογικού προβληματισμού*. Θεσσαλονίκη: Π. Πουρναρά, 2009. σ. 282.

Πατέρες στη θεώρηση της Ενσάρκωσης του Λόγου. Παραμένοντας τέλειος Θεός, ο Λόγος έγινε άνθρωπος, δέχθηκε τους περιορισμούς της ανθρώπινης ύπαρξης και νίκησε θριαμβευτικά την αμαρτία, το θάνατο και τελικά τη διαφθορά⁷⁴. «Ο Θεός είναι απαθής τόσο ώστε να είναι ικανός να κατακτήσει το πάθος και παθητικός στο μέτρο που είναι ικανός να υποφέρει στην και διά της ανθρώπινης φύσης»⁷⁵.

Η συμπόνια του Θεού είναι αποτελεσματική, δηλαδή λυτρωτική, καθώς δεν συνιστά μια έξωθεν παρέμβαση στη ζωή των ανθρώπων. Διά της Ενανθρώπησης, η συμπόνια του Θεού φανερώνεται ως μια εσωτερική πρόσληψη της ανθρώπινης κατάστασης. Ο ενανθρωπήσας Θεός αρνήθηκε να επέμβει στο σώμα και στις πληγές της ανθρώπινης Του φύσης με την «πλαστική χειρουργική» της παντοδύναμης θεότητάς Του, όπως θα ήθελαν οι μονοφυσίτες. Αντίθετα, ο Χριστός ενεργεί ως «ομοιοπαθητικός ιατρός», ασκώντας μια «ομοιοπαθητική ιατρική»⁷⁶, κατά την ωραία έκφραση του καθηγητή κ. Κουρεμπελέ, που γράφει: «Έτσι θα ήθελαν τον Χριστό οι του κόσμου (παλιοί και νέοι) μονοφυσίτες: πλαστικό χειρουργό. Αυτός, όμως, ο Χριστός, είναι ωραίος με τα σημάδια του πόνου, που μαρτυρούν τη μη αλλοίωση της ανθρωπότητας του, της ανθρωπότητας μας. ... Ο Χριστός-ιατρός συμπάσχει και θεραπεύει αφιλοκερδώς, το ιατρείο του είναι σε όλους ανοιχτό και δεν είναι ιατρός που απεύχεται τον πόνο, τον θέλει και τον νιώθει “στο πετσί του” για χάρη όλων που πάσχουν την ανθρώπινη οριακότητα»⁷⁷.

Συμπερασματικά, μπορούμε να δηλώσουμε ότι η σύγχρονη Ορθόδοξη θεολογία καταφέρνει να κρατά σε ισορροπία τις δυο φαινομενικά αντίθετες έννοιες, τη θεϊκή απάθεια και την παθητικότητα. Η ισορροπία αυτή επιτρέπει την ύπαρξη μιας ζωντανής θεολογίας, που κάνει δυνατή τόσο την επέμβαση του Θεού

⁷⁴ Βλ. GAVRILYUK, P. 2004. *The Suffering of the Impassible God. The Dialects of Patristic Thought*, Oxford: Early Christian Studies, 2004. σ. 11.

⁷⁵ GAVRILYUK, P. 2004. *The Suffering of the Impassible God. The Dialects of Patristic Thought*, Oxford: Early Christian Studies, 2004. σ. 11.

⁷⁶ ΚΟΥΡΕΜΠΕΛΕΣ, Ι. Γ. 2009. *Λόγος Θεολογίας. Μελέτες θεολογικού προβληματισμού*. Θεσσαλονίκη: Π. Πουρναρά, 2009. σσ. 231-232.

⁷⁷ ΚΟΥΡΕΜΠΕΛΕΣ, Ι. Γ. 2009. *Λόγος Θεολογίας. Μελέτες θεολογικού προβληματισμού*. Θεσσαλονίκη: Π. Πουρναρά, 2009. σσ. 231-232.

στον ανθρώπινο πόνο, όσο και τη διατήρηση των ιδιωμάτων του Θεού στο διάλογό Του με τον κόσμο.

References

- ΒΑΣΙΛΕΙΑΔΗ, Ν. 1994. *Το μυστήριο του θανάτου*, Αθήνα: Αδελφότης Θεολόγων «Ο Σωτήρ», 1994.
- ΒΛΕΤΣΗ, Α. Β. 1998. *Το προπατορικό αμάρτημα στη θεολογία του Μαξίμου του Ομολογητού. Έρευνα στις απαρχές μίας οντολογίας κτιστών*, Θεσσαλονίκη, 1998.
- GAVRILYUK, P. 2004. *The Suffering of the Impassible God. The Dialects of Patristic Thought*, Oxford: Early Christian Studies, 2004.
- GIBELLINI, R. 2002, *Η θεολογία του 20^{ου} αιώνα*, μετάφραση Παναγιώτης Υφαντής, Αθήνα: Άρτος Ζωής, 2002.
- ΓΙΕΦΤΙΤΣ, Α. 2007. *Χριστός, η χώρα των ζώντων*, Αθήνα: Ίνδικτος, 2007.
- ΚΟΥΡΕΜΠΕΛΕΣ, Ι. Γ. 2009. *Λόγος Θεολογίας. Μελέτες θεολογικού προβληματισμού*. Θεσσαλονίκη: Π. Πουρναρά, 2009.
- MARTZEΛΟΥ, Γ. Δ. 2000. *Ορθόδοξο δόγμα και θεολογικός προβληματισμός. Μελετήματα δογματικής θεολογίας*, Β', Θεσσαλονίκη: Π. Πουρναρά, 2000.
- MEYENDORFF, J. 1976. *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, SUA, New York: Fordham University Press, 1976.
- MOLTMANN, J. 1978. *Le Dieu crucifié. La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne*, μετάφ. B. Fraigneau-Julien, Paris: Cerf-Mame, 1978.
- POPESCU, D. 2001, *Omul fără rădăcini*, București: Nemira, 2001.
- ΣΤΑΜΟΥΛΗ, Χ. 1999. *Φύση και Αγάπη και άλλα μελετήματα*, Θεσσαλονίκη: Το Παλίμψηστον, 1999.
- STĂNILOAE, D. 1991. *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos*, Sibiu: Centrul mitropolitan, 1991.
- STĂNILOAE, D. 1987. *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Craiova: Mitropoliei Olteniei, 1987.

- ΦΑΡΑΝΤΟΥ, Μ. Α. 1985. *Η περί Θεού ορθόδοξος διδασκαλία*, Αθήνα, 1985.
- ΦΛΟΡΟΦΣΚΥ, Γ. 1977. *Ανατομία προβλημάτων της πίστεως*, μεταφ. Αρχιμ. Μελετίου Καλαμαρά, Θεσσαλονίκη: Βασ. Ρηγόπουλου, 1977.
- ΦΛΟΡΟΦΣΚΥ, Γ. 1973, *Θέματα ορθόδοξου θεολογίας*, μεταφ. Αντ. Κουμάντος, Αθήνα: Άρτος ζωής, 1973.
- ΧΡΗΣΤΟΥ, Π. Κ. 1991. *Το μυστήριο του ανθρώπου*, Θεσσαλονίκη: Οίκος Κυρομάνος, 1991.

THE DIVINE IMPASSIBILITY AND IMMUTABILITY IN THE CONTEXT OF CHRIST'S KENOSIS

Florin Toader TOMOIOAGĂ, Lecturer, Faculty of Orthodox Theology,
University of Oradea, Universitatii Str., Nr. 1, Jud. Bihor, Romania,
tomoioagaf@yahoo.com

Abstract

The theological problem of the divine impassibility and immutability was a subject discussed by the Orthodox theologians of the 20th century, especially in relation with the kenosis of Christ. How can God preserve His impassibility in the Incarnation of the Divine Word and in Christ's passion and death? Is the patristic impassibility, as applied to God, an equivalent expression for indifference? In this study, we describe the solutions offered to this complex question by contemporary Orthodox theologians. In general, regarding this controversial issue, they follow the patristic way of thinking. The shortest dogmatic formula which can be laid down after the examination of their assessments is that although the Logos remains impassible in respect with His divine nature, He also suffered and died in His humanity. This teaching avoids the danger of introducing change in the divine nature, but simultaneously allows us to conceive a living theology, which offers room for the intervention of God in the human pain and suffering.

Keywords

Impassibility, kenosis, Incarnation, change, immutability.

ДНЕВНЕРУССКАЯ КНИГА – «СЛОВО О ЗАКОНЕ И БЛАГОДАТИ» МИТРОПОЛИТА ИЛАРИОНА

Liliana BELOVIČOVÁ

Filozofická fakulta Univerzity sv. Cyrila a Metoda v Trnave, Trnava, Slovenská republika

Книга, ставшая достоянием принявшей крещение Руси, была не предметом развлечения, не источником осведомления, удовлетворяющим любопытство, а словом жизни вечной. От простоты «безбуквенности» русский человек непосредственно переходит к простоте высшего ведения. Что же представляла собой эта книга, на близком ему языке раскрывавшая полноту Богопознания? Это была прежде всего Библия: полностью Завет Новый и не совсем полный Завет Ветхий. Известны далее: Пролог, «Четьи Минеи» - подробные жития, по дням даже; Патерик или Отечник, т. е. сборник житийных повествований; исторические хроники; собрания проповедей; сборники разных душеполезных сочинений, т. н. «изборники», любимейший тип книги на Руси. Переписывались и отдельные сочинения свято-отеческой литературы. Особое место занимали богослужебные книги. Попадали и книги, отвергаемые Церковью, по их недостоверности или даже предосудительности (т. н. апокрифическая литература): она не выходила из круга церковных вопросов, но вносила «мудрование» человеческое. По общему правилу это было все «чужое». Появляется постепенно и «свое», уже не переводное, а оригинальное. Подвижнический опыт Киево-Печерской Лавры рождает «Патерик Печерский». Прославление страстотерпцев Бориса и Глеба обуславливает появление службы им. Книжность быстро становится на Руси делом ценным. Сохранившимися древнейшими памятниками ее являются Остромирово Евангелие, написанное для новгородского посадника Остромира во время княжения Изяслава Киевского (1056-1057 гг.), «Изборник Святослава» в списках 1073 и 1076 гг. и Евангелие Мстислава (сына Владимира Мономаха), знаменитого своим богатейшим окладом, особо изготовленным в Царьграде.

Памятником того совершенства, которого достигла Русь в деле книжном, может служить «Слово митрополита Илариона в похвалу равноапостольному князю Владимиру», произнесенное при Ярославе

Мудром. Это выдающееся произведение ораторской прозы XI века. Оно было написано между 1037-1050 гг. священником княжеской церкви в Берестове Иларионом, обладавшим незаурядным умом, широкой образованностью и писательским талантом. Созданное им произведение было, очевидно, произнесено либо в Десятинной церкви, либо в Софийском соборе и произвело большое впечатление на Ярослава Мудрого. По настоянию великого князя Иларион в 1051 г. стал главой русской церкви – митрополитом Киевским. Он недолго занимал митрополичий престол. В 1055 г., после смерти Ярослава, его преемник вынужден был уйти на уступки Византии, откуда и прибыл на митрополичью кафедру грек Ефрем. Иларион же уходит в Киево-Печерский монастырь, приняв монашество под именем Никона.

«Повесть временных лет» в записи под 1037 годом ярко воссоздает тот культурный мир, в котором совершилось становление писателя и мыслителя Илариона: «... Любил Ярослав церковные уставы, попов любил немало: особенно же черноризцев, и книги любил, читая их часто и ночью и днем. И собрал писцов многих, и переводили их с греческого на славянский язык. И написали они книг множество ... Велика ведь бывает польза от учения книжного ... Это ведь реки, напояющие вселенную, это источники мудрости; в книгах ведь неизмеримая глубина...» Далее есть и как бы конкретизация: «... князь Ярослав любил Берестово и церковь, которая была там Святых Апостолов, и помогал попам многим, среди которых был пресвитер именем Иларион, муж, благой, книжный и постник».⁷⁸

Уже в 1030-х годах Иларион создал, как убедительно доказал А. А. Шахматов, своего рода ядро русской летописи, которое Д. С. Лихачев назвал позднее «Сказанием о распространении христианства на Руси».⁷⁹

Ярослав Мудрый «особенно» любил черноризцев, то есть монахов, но и Иларион, будучи священником дворцовой церкви, вместе с тем, как сказано в «Повести временных лет», ходил «из Берестового на Днепр, на холм, (где ныне находится старый монастырь Печерский), и там молитву

⁷⁸ Повесть временных лет. 1996. In *Древнерусская литература*. 1996. Составитель Е. Рогачевская. Москва : Издательство «Школа-Пресс», 1996. s. 79-80.

⁷⁹ ШАХМАТОВ, А. А. 1908. Разыскания о древнейших летописных сводах. Санкт-Петербург : 1908, с. 417-419. In КОЖИНОВ, В. В. 2010. *Грех и святость русской истории*. Москва : Издательство «Яуза», «Эксмо», 2010. s. 260.

творил... Выкопал он пещерку малую, двухсаженную, и, приходя из Берестового, пел там церковные часы и молился Богу втайне».⁸⁰

Далее поведано, что именно в эту пещеру пришел первый игумен Киево-Печерского монастыря, Антоний, а к нему присоединились создатель первой летописи, наставник Нестора, Никон Великий и прославленный подвижник Феодосий Печерский.

Основанный, по сути дела, Иларионом Киево-Печерский монастырь явился важнейшим центром русской культуры того времени; при этом, как доказывает в цитированном труде Д. С. Лихачев, и Никон Великий, и Нестор развивали в своих творениях духовное наследие Илариона. Таким образом, Иларион был родоначальником отечественной литературы и в самом прямом, «практическом» смысле⁸¹.

Но у творения Илариона – нелегкая судьба. В допетровскую эпоху судьба эта была совсем иной. До нас дошло более 50 относящихся к XIII-XVI векам рукописей «Слова Илариона». А по расчетам одного из виднейших современных специалистов по древней письменности, Л. П. Жуковской, время, а также бесконечные войны, усобицы, пожары, наконец, начавшееся в XVIII веке небрежение древнерусской культурой привели к тому, что из общего количества древних книг до наших дней дошло никак не более одного процента.⁸²

В новую эпоху развития русской культуры, начавшуюся со времени Петра Великого «Слово» Илариона оказалось достоянием только чисто научного знания – к тому же в весьма ограниченном кругу исследователей Древней Руси.

Правда, уже в 1806 году известный историк и искусствовед, будущий президент Академии художеств А. Н. Оленин обратил внимание на «Слово» Илариона, а в 1816-м о «Слове» пишет Карамзин в первом томе своей «Истории государства Российского».

⁸⁰ Повесть временных лет. 1996. In *Древнерусская литература*. 1996. Составитель Е. Рогачевская. Москва : Издательство «Школа-Пресс», 1996. s. 80.

⁸¹ ЛИХАЧЕВ, Д. С. 1947. Русские летописи и их культурно-историческое значение. Москва-Ленинград : 1947, s. 66-71. In КОЖИНОВ, В. В. 2010. *Грех и святость русской истории*. Москва : Издательство «Яуза», «Эксмо», 2010. s. 261.

⁸² ЖУКОВСКАЯ, Л. П. 1971. Сколько книг было в Древней Руси? In *Журнал «Русская речь»*. Москва, 1971, № 1, s. 73-80.

Наконец, в 1844 году историк и филолог А. В. Горский (1812-1875) подготовил первое печатное издание «Слова о законе и Благодати» и издал его вместе с переводом на современный русский язык.

В дальнейшем было предпринято еще несколько изданий различных списков «Слова», но издания эти предназначались только для узких специалистов. А после 1911 года публиковались только лишь небольшие фрагменты «Слова» в хрестоматиях по древнерусской литературе.

В 1962 году в ФРГ вышло в свет издание «Слова», подготовленное Лудольфом Мюллером. На следующий год русский ученый Н. Н. Розов издал текст «Слова» - но не в России, а Чехословакии.... И лишь в 1984 году появилось в Киеве первое научное издание «Слова о законе и Благодати», тщательно подготовленное А. М. Молдованом.

Полное название сочинения Илариона точно передаёт его содержание, тему, идею и звучит так: «Слово о законе, через Моисея данном, и о Благодати и истине, которые были Иисусом Христом; и о том, как закон отошёл, и Благодать и истина всю землю заполнила и вера на все народы распространилась и нашего народа русского достигла и похвала кагану нашему Владимиру, который нас крестил, и молитва к Богу от всей страны нашей».⁸³

Первая часть «Слова» - это сопоставление закона и Благодати. Закон был дан Богом израильскому народу через пророка Моисея, а Благодать принёс людям Господь Иисус Христос в новозаветные времена. Так, законом Иларион именует Ветхий, а Благодатью называет Новый завет. Священник Иларион считает закон предтечей, подготовкой людей к приятию Благодати, сравнивает эти понятия, как тень и истину. Он говорит о частном, национальном характере закона и всеобщности, всемирности Благодати. Если закон был дан лишь израильскому народу, то Благодать – всем людям, утверждая равенство всех народов перед Богом. Иудеи же приняли закон, но отвергли, не познали Благодать. Иларион поверяет и подтверждает свои слова священным Писанием, постоянно обращаясь к нему и цитируя: «Идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари. Кто будет веровать и креститься,

⁸³ МИТРОПОЛИТ ИЛАРИОН. 1996. Слово о законе и Благодати. In *Древнерусская литература*. 1996. Составитель Е. Рогачевская. Москва : Издательство «Школа-Пресс», 1996. s. 133.

спасен будет».⁸⁴ И сбылось слово Спасителя: «...многие придут с востока и запада и возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве Небесном; а сыны царства извержены будут во тьму внешнюю.»⁸⁵ И ещё: «Отнимется от вас Царство Божие и дано будет народу приносящему плоды его».⁸⁶

Творение Илариона есть как бы голос всенародного раздумья о призвании русского народа – «глас радования» православного люда, ощутившего избавление от томительного рабства греху и в то же время напряженно размышляющего о том, какого служения ожидает Господь от Своих новообретенных чад. Мысли, созвучные «Слову», мы встречаем во многих памятниках эпохи, и это свидетельствует, сколь серьезно занимали они внимание всего общества.

Главным прозрением Илариона стало его утверждение о духовной природе той силы, которая соединила разрозненные славянские племена в единый народ. Митрополит говорит о русском народе как о целостности, объединенной под властью Божией вокруг религиозного христианского начала, идеал которого воплощен в Православной Церкви. Само «Слово» является едва ли не единственным памятником XI века, в котором употреблено словосочетание «русский народ», а не обычное для того времени понятие «Русская земля».

Во второй, центральной, части «Слова» Иларион говорит о значении Благодати, святого крещения для Руси, оценивает его как великую милость Божию. «Были мы слепы, не видели истинного света, блуждали в идольской лжи, к тому же глухи были к спасительному учению. Но оказал милость нам Бог, и воссиял в нас свет разума, чтобы познать Его, по пророчеству: «Тогда откроются глаза слепых и уши глухих услышат».⁸⁷ Приняв крещение, Русь стала частью народа Божиего, её история – частью и продолжением всемирной христианской истории.

Иларион прославляет князя Владимира, через которого и пришла Благодать на Русскую землю. Проповедник приравнивает его дело к апостольскому служению, ставит его в единый ряд со святыми

⁸⁴ Мк 16, 15-16.

⁸⁵ Мф 8, 11-12.

⁸⁶ Мф 21, 43.

⁸⁷ МИТРОПОЛИТ ИЛАРИОН. 1996. Слово о законе и Благодати. In *Древнерусская литература*. 1996. Составитель Е. Рогачевская. Москва : Издательство «Школа-Пресс», 1996. s. 142.

апостолами: «Хвалит же хвалебными словами Римская земля Петра и Павла Азия, и Эфес, и Патм – Иоанна Богослова ... похвалим же и мы по силе нашей малыми похвалами великое и чудное сотворившего – нашего учителя и наставника, великого кагана земли нашей Владимира».⁸⁸ Иларион указывает на его преемственность от Константина: «Он со святыми отцами Никейского собора закон людям установил. Ты же – с новыми нашими отцами-епископами, часто собираясь совет держал, как среди людей, только познавших Господа, закон установить. Тот у эллинов и римлян цесарево Богу подчинил, ты же – в Руси. Он с матерью своей Еленой крест из Ерусалима принёс, ты же с бабкою своею Ольгой принёс крест из нового Иерусалима – града Константина, по всей земле своей поставил и утвердил веру... тебя, уподобившего Константину, единой с ним славы удостоил Господь на небесах».⁸⁹

В похвале Владимиру Иларион перечисляет заслуги князя перед родиной. Он говорит о том, что его деятельность содействовала славе и могуществу Руси. При этом он подчеркивает, что христианская вера была принята русскими в результате свободного выбора, что основная заслуга в крещении Руси принадлежит Владимиру.

Чудом просвещения Владимира началось распространение веры: «...Когда он жил и пас землю свою справедливо с мужеством и пониманием, тогда сошла на него милость Всевышнего – взглянуло на него Всемиловитое око благого Бога, и воссиял разум в сердце его, чтобы понять суетность идольской лжи и обрести единого Бога, создавшего всю тварь видимую и невидимую».⁹⁰ Начавшаяся при особенном Божием благоволении русская судьба и дальше видится Илариону как результат непрерывного промыслительного попечения: «И так, веруя в Него, и

⁸⁸ МИТРОПОЛИТ ИЛАРИОН. 1996. Слово о законе и Благодати. In *Древнерусская литература*. 1996. Составитель Е. Рогачевская. Москва : Издательство «Школа-Пресс», 1996. s. 144.

⁸⁹ МИТРОПОЛИТ ИЛАРИОН. 1996. Слово о законе и Благодати. In *Древнерусская литература*. 1996. Составитель Е. Рогачевская. Москва : Издательство «Школа-Пресс», 1996. s. 148.

⁹⁰ МИТРОПОЛИТ ИЛАРИОН. 1996. Слово о законе и Благодати. In *Древнерусская литература*. 1996. Составитель Е. Рогачевская. Москва : Издательство «Школа-Пресс», 1996. s. 144.

святых отцов семи соборов заповеди соблюдая, молим Бога еще и еще потрудиться и направить нас на путь, заповеданный Им».⁹¹

Митрополит говорит о Богом определенной роли именно для русского народа, «спотыкавшегося» ранее «на путях погибели»,⁹² то есть, по сути и не бывшего русским народом в том смысле, как он его понимает), а ныне «во всех домах своих» восклицаящего: «Христос воскрес из мертвых!» Эти-то, славящие Христа, и молят Бога «еще и еще потрудиться и направить нас на путь, заповеданный Им»,⁹³ то есть «открыть, для чего новообращенным дано ощутить и осознать свою общность, для чего определено им быть единым народом, каковы в качестве такого их обязанности ...»⁹⁴

Цель этого всенародного единения в духе церковного миропонимания – сохранить чистоту веры, удержать ее апостольскую спасительную истину, «святых отцов семи соборов заповеди соблюдая». Митрополит Иоанн (Снычев) считает, что «здесь – корни русской державности, понимающей государственную мощь не как самоцель, а как дарованное Богом средство к удержанию народной жизни в рамках евангельской непорочности»⁹⁵

Третья часть «Слова» - это молитвенное обращение к Богу «от вся земли наша». Эта молитва как бы подводит итог сказанному: ... «Не оставь нас, - взывает к Богу Иларион, - хоть еще и заблуждаемся, не отвергай нас, хоть еще и согрешаем пред Тобой ... Не погнушайся, хоть и малое (мы) стадо, но скажи нам: не бойся, малое стадо, яко благоизволи Отец ваш дати вам царство»⁹⁶ ... Научи нас творить волю Твою, потому что

⁹¹ МИТРОПОЛИТ ИЛАРИОН. 1996. Слово о законе и Благодати. In *Древнерусская литература*. 1996. Составитель Е. Рогачевская. Москва : Издательство «Школа-Пресс», 1996. s. 144.

⁹² МИТРОПОЛИТ ИЛАРИОН. 1996. Слово о законе и Благодати. In *Древнерусская литература*. 1996. Составитель Е. Рогачевская. Москва : Издательство «Школа-Пресс», 1996. s. 142.

⁹³ МИТРОПОЛИТ ИЛАРИОН. 1996. Слово о законе и Благодати. In *Древнерусская литература*. 1996. Составитель Е. Рогачевская. Москва : Издательство «Школа-Пресс», 1996. s. 142.

⁹⁴ МИТРОПОЛИТ ИОАНН /СНЫЧЕВ/. 1995. *Самодержавие духа*. Саратов : Издательство «Надежда». 1995. s. 33.

⁹⁵ МИТРОПОЛИТ ИОАНН /СНЫЧЕВ/. 1995. *Самодержавие духа*. Саратов : Издательство «Надежда». 1995. s. 34.

⁹⁶ Лк 12, 32.

Ты Бог наш, и мы люди Твои ... Не воздеваем рук наших к богу чужому, не следуем ни за каким лжепророком, не исповедуем еретического учения, но к Тебе, истинному Богу, взываем, к Тебе, живущему на небесах, возводим наши очи, к Тебе воздеваем руки, молимся Тебе ... Поэтому прости милость Твою на людей Твоих ... владыками нашими пригрози соседям, бояр умудри, города умножь, Церковь Твою укрепи, достояние Свое убереги, мужчин, женщин и младенцев спаси».⁹⁷

Митрополит Иоанн считает, что молитвенное воззвание митрополитарусина, предстоятеля Русской Церкви, печальника за вверенный ему Богом народ – стало как бы первым словом той горячей, детской молитвы, которую вот уже тысячу лет слагает Россия среди бесчисленных искушений, соблазнов и гонений, памятуя слова Священного Писания: «Чадо, аще приступаеши работати Госпovedи Богу, уготови душу твою во искушение, управи сердце твое, и потерпи».⁹⁸

Как мы уже писали, Иларион принял сначала монашество, а потом схиму в Киево-Печерском монастыре. В обители он переписывал книги в келье преподобного Феодосия, пребывая у него в послушании и спрашивая советов, когда случались затруднения и искушения. Память преподобного Илариона, схимника Печерского, Русская Православная Церковь празднует 21 октября по старому стилю.

Из «Слова» Илариона, как из семени, выросло гигантское древо литературы и мысли России. «Слово» Илариона открывает историю русской литературы – одной из величайших литератур мира, - и открывает ее поистине достойно, ибо проникнуто глубоким и богатым смыслом, воплощенным с совершенным словесным искусством. Именно в нем начало складываться то целостное понимание России и мира, человека и истории, истины и добра, которое потом, уже в XIX-XX веках, проявилось в русской классической литературе и мысли – в творчестве Пушкина, Достоевского, Гоголя, Павла Флорентского и др. писателей и философов.

⁹⁷ МИТРОПОЛИТ ИОАНН /СНЫЧЕВ/. 1995. *Самодержавие духа*. Саратов : Издательство «Надежда», 1995. s. 34.

⁹⁸ Сир 2, 1-2.

«Слово» митрополита Илариона – это первая русская великая книга, которая важна и необходима для всех. Сегодня «Слово» изучают не только литературоведы, но и философы, богословы, политологи, правоведы и т. д.

Основоположник советской исторической науки Б. Д. Греков назвал Илариона «гениальным». Иларион является одним из самых крупных деятелей русской культуры. И особенно важно то, что митрополит Иларион был первым по времени деятелем такой духовной высоты и творческой мощи.

Zoznam bibliografických odkazov

Древнерусская литература. 1996. Составитель Е. РОГАЧЕВСКАЯ. Москва :

Издательство «Школа-Пресс», 1996. 557 s. ISBN 5-88527-118-6.

КОЖИНОВ, В. В. 2010. *Грех и святость русской истории*. Москва :

Издательство «Яуза», «Эксмо», 2010. 478 s. ISBN 978-5-699-42342-2.

ЖУКОВСКАЯ, Л. П. 1971. Сколько книг было в Древней Руси? In Журнал

«Русская речь». Москва 1971, № 1, s. 73-80.

МИТРОПОЛИТ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ И ЛАДОЖСКИЙ ИОАНН (СНЫЧЕВ). 1995. *Самодержавие духа*. Саратов : Издательство «Надежда»

1995. 331 s. ISBN 5-88618-035-4.

OLDRUSSIAN BOOK – “WORD ABOUT THE LAW AND BLESSING” BY METROPOLITAN ILARION

Liliana BELOVIČOVÁ, Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave, Trnava, Námestie Jozefa Herdu 2, 917 02 Trnava, Slovensko, belovicova@gates.sk

Abstract

After the baptism of Russia immediately appear first written pastoral lessons. A special place among them is "The Word of Law and Blessing by Metropolitan of Kiev Ilarion". He proposes a quirky historical concept. Law - it's what God gave to people through the mouth of Moses, and blessing comes with Jesus Christ. Ilarion defends the idea of equality of nations front blessing, he considered about the place of Russian nation between them. With special love Ilarion celebrates Prince Vladimir, the Baptist of Russia.

Key words

Old Testament, New Testament, Blessing, Kiev Pechersk Lavra

POCHVALA PANENSTVÍ SVATÉHO ŘEHOŘE TEOLOGA A NAPOMENUTÍ SVATÉHO BASILA O ZÁKLADNÍCH VLASTNOSTECH MNICHA

Michal DVOŘÁČEK

Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, Prešov,
Slovenská republika

SLOVO O PŘÁTELSTVÍ

Svatý Řehoř Teolog a svatý Basil Veliký byli nejen podobného věku, ale pocházeli rovněž z podobné oblasti v Malé Asii⁹⁹. Oba také odešli studovat do Athén, města filozofie a věd, v němž získali především světské vzdělání. Nutno říci, že jen díky velké podpoře staršího Řehoře byl mladší Basil uchráněn od zcela všudypřítomného pokušení, které tehdejší život Athén naplňovalo. Svatý Basil byl rovněž téměř jediným, „který nebyl touto špatnou společností ovlivněn“¹⁰⁰, jak v knize *Pravdivé přátelství* uvádí její autor a doktor teologie Andreas Papavassiliu. Svatý Basil již po krátkém pobytu v Athénách poměrně zahořkl a byl zklamán mírou, v jaké Athény působily na mravy mladých lidí. Nakonec se vyslovil v tom smyslu, že Athény jsou jen *prázdnou blažeností* (κούφια μακαριότητα). Svatý Řehoř se jej snažil uklidnit a vysvětlit, že je třeba více času, aby člověk pochopil charakter nějakého místa či člověka.

Pro oba velikány křesťanské teologie a zbožného života bylo charakteristické velké přátelství, které trvalo, s drobnými výměnami názorů a někdy odlišnými pohledy na praktické církevní otázky, po celý jejich život. „Postupem času se oba dva sblížili natolik, že se stali *přebývajícimi pod jednou střechou, přijímacími pokrm u jednoho stolu a jsoucími jeden pro druhého vším* (ομόστεγοι, ομοτραπέζοι, ένας δύο). Úspěch jednoho byl důvodem radosti druhého. Oba vytvářeli dojem, jako by měli „pouze jednu duši, která přebývala ve dvou tělech“¹⁰¹. V Athénách svatý Řehoř a svatý Basil znali pouze dvě cesty,

⁹⁹ Ačkoli svatý Basil Veliký prožil většinu svého života v Caesareji Kappadocké, byl Kappadočanem jen z poloviny, neboť po otcově linii byl rodem z Pontu.

¹⁰⁰ ΠΑΠΑΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, Ν. Α. 2010. Βασίλειος ο Μέγας - Γρηγόριος ο Θεολόγος. In: *Αληθινή φιλία (απο άποψη θεολογική-κοινωνιολογική)*. Λευκωσία 2010, s. 509.

¹⁰¹ ΠΑΠΑΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, Ν. Α. 2010. Βασίλειος ο Μέγας - Γρηγόριος ο Θεολόγος. In: *Αληθινή φιλία (απο άποψη θεολογική-κοινωνιολογική)*. Λευκωσία 2010, s. 509.

kudy se ubíraly jejich každodenní kroky. První vedla do svatých domů (čili chrámů) a druhá k učitelům vnější moudrosti. Ostatní cesty (do divadel a domů zábavy apod.) přenechávali ostatním.¹⁰²

Jednota a přátelství, které se mezi nimi vytvořily, byly v jejich případě utvrzeny - spíše než čímkoli jiným - především „identitou chování a mravů“ a „radostí ze stejných věcí“. Jejich přátelství, jak píše profesor Papadopoulos, dosáhlo v neobvyklé míře „hranic ryzosti a opravdovosti“¹⁰³, a díky tomu i jejich společná sláva dosáhla daleko za hranice Řecka. „Neboť láska a přátelství vytvářejí radost a duchovní zklidnění zejména proto, že jeden vidí samotného Boha ve tváři toho druhého, kterého miluje.“¹⁰⁴

Když se oba později odebrali do Pontu, kde spolu strávili podle dřívější úmluvy 18 měsíců (a kde vytvořili věhlasnou antologii Origenových textů *Filokálii*), společně zde také přemýšleli o pravidlech a předpokladech mnišského života a askeze. Svatý Basil vystupoval za propojení askeze a filantropie, čili mnišské askeze a skutků společenského užitku uvnitř mnišské komunity. Svatý Basil byl tedy více za „*υπέρ της πράξεως*“, čili za praktickou askezi (ἐμπρακτικῆς ἀσκήσεως) ve filantropických kinoviích, zatímco svatý Řehoř byl spíše za „*υπέρ της θεωρίας*“, která mohla být podle jeho přesvědčení úspěšně realizována pouze za předpokladu osamění a nalezení útočiště v pustině.¹⁰⁵

Svatý Řehoř, ač byl o dva roky starší než svatý Basil, ctil nicméně svatého Basila jako svého staršího bratra. Už tehdy se řídil jeho radami zejména v oblasti teologie a přátelství, tedy v tématech, jež byla oběma tolik blízká a pro oba dva tolik citlivá. Navzdory tomu, že v některých myšlenkách, v úvahách, v dílech básnických i teologických je patrna určitá různost a v nikoli zásadních

¹⁰² Viz ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ. *Εις τον Μέγαν Βασίλειον Επιτάφιος* (Λόγος ΜΓ', κεφ 21), PG 36, 524 AB, B.E.P.E.Σ, τόμ 60, σελ. 147 και E.P.E. τόμ 6, σελ. 164. Srov. ΠΑΠΑΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, Ν. Α. 2010. Βασίλειος ο Μέγας - Γρηγόριος ο Θεολόγος. In: *Αληθινή φιλία (απο άποψη θεολογική-κοινωνιολογική)*. Λευκωσία 2010, s. 510.

¹⁰³ ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ, Γ., Σ.: *Η ζωή ένος Μεγάλου - Βασίλειου Καισαρείας*. Έκδ. Αποστολικής Διακονίας, Αθήναι 1979, σελ. 49-50. Citováno podle: ΠΑΠΑΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, Ν. Α. 2010. Βασίλειος ο Μέγας - Γρηγόριος ο Θεολόγος. In: *Αληθινή φιλία (απο άποψη θεολογική-κοινωνιολογική)*. Λευκωσία 2010, s. 512.

¹⁰⁴ ΠΑΠΑΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, Ν. Α. 2010. Βασίλειος ο Μέγας - Γρηγόριος ο Θεολόγος. In: *Αληθινή φιλία (απο άποψη θεολογική-κοινωνιολογική)*. Λευκωσία 2010, s. 514.

¹⁰⁵ Viz ΧΡΗΣΤΟΥ, Κ. Π.: Γρηγόριος ο Θεολόγος (άρθρο στη Θ.Η.Ε., τόμ. 4, στήλ. 710). Srov. ΠΑΠΑΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, Ν. Α. 2010. Βασίλειος ο Μέγας - Γρηγόριος ο Θεολόγος. In: *Αληθινή φιλία (απο άποψη θεολογική-κοινωνιολογική)*. Λευκωσία 2010, s. 514.

věcech odlišný způsob vyjadřování, souhrnné myšlení obou světců vytvářelo dokonalou jednotu teologickou i filozofickou. Analyzujeme proto nyní zaujetí svatého Řehoře, které zdůrazňoval při rozhovorech a úvahách o vysokém smyslu panenství, a srovnáme jej do značné míry s praktickými napomenutími svatého Basila o základních vlastnostech mnicha.

POCHVALA PANENSTVÍ SVATÉHO ŘEHOŘE TEOLOGA

Archim. Georgios Grigoriatský ze Svaté Hory Athos dosvědčuje zkušenost a všeobecný názor pravoslavné Církve, když praví, že mnich zachovávající panenství podle vzoru Krista nejen že překračuje podmínky *proti přirozenosti* (παρά φύσιν), ale rovněž samotné pravidla přirozenosti (κατά φύσιν), a poté, dosáhnuvše stavu jsoucího nad přirozenými zákony přirozenosti (υπέρ φύσιν), stává se účasten „andělského stavu bezpohlavnosti“¹⁰⁶ (της αγγελικής αφύλου καταστάσεως), jak o něm hovoří v evangeliu sám Kristus: „Však při vzkříšení nebudou se ani ženiti ani vdávati, ale budou jako andělé Boží v nebi.“¹⁰⁷ Mniši, podobně jako andělé, zachovávají panenství nikoli proto, aby naplnili a uspěli v dosažení nějaké praktické užitečnosti pro Církev (viz misijní aktivita), nýbrž spíše proto, „aby neustále uctívali Boha *v těle a v duchu*“¹⁰⁸, jak o tomto tématu píše svatý apoštol Pavel¹⁰⁹.

Svatý Řehoř Teolog hovoří o panenství jako o „překrásném daru našemu životu“, daru *skvěléjšímu se více než zlato*. Panenství je podle svatého otce Řehoře „dárce mnohých blah, matkou bezdětného života, Kristovým údělem“¹¹⁰. Z perspektivy duchovního stvoření, je první pannou sama Přesvatá Trojice. Po svaté Trojici následují – světlem zářící, neviditelní andělé. „U nich není ani manželských svazků, ani starostí, ani bouří hrozných a zločinných vášní.“¹¹¹

¹⁰⁶ ΓΕΩΡΓΙΟΥ, αρχιμ. 1998. Ευαγγελικός μοναχισμός. In: Ορθόδοξος μοναχισμός και Άγιον Όρος. I. Μονής Οσίου Γρηγορίου, Άγιον Όρος 1998, s. 25.

¹⁰⁷ Mt 22, 30

¹⁰⁸ Viz ΓΕΩΡΓΙΟΥ, αρχιμ. 1998. Ευαγγελικός μοναχισμός. In: Ορθόδοξος μοναχισμός και Άγιον Όρος. I. Μονής Οσίου Γρηγορίου, Άγιον Όρος 1998, s. 25.

¹⁰⁹ 1 Kor 6, 20: „... Oslavujtež tedy Boha tělem svým i duchem svým, kteréžto věci Boží jsou.“

¹¹⁰ ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ. 1994. Похвала девству. In: *Собрание творений*. Том 2. Издательство П. П. Сойкина. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994, s. 133.

¹¹¹ ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ. 1994. Похвала девству. In: *Собрание творений*. Том 2. Издательство П. П. Сойкина. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994, s. 134.

V pozdější době se zjevily Boží tajiny, které jsou hodny každého projevu lidské úcty.

„Aby se každá žena utíkala pouze k jednomu muži, postavil Bůh hranice bezuzdnosti, které nazýváme svazkem manželství.“¹¹² Svatý Řehoř hovoří v této souvislosti o velkém nebezpečí, kdy by neomezenost lidské nezdrženlivosti a neznalost míry hmoty mohly zapříčinit konec lidského pokolení.¹¹³ Právě tato Řehořova slova nám mohou pomoci lépe pochopit význam manželství, ale ještě více význam panenství, o němž svatý Řehoř Teolog ve svých studiích a listech se zaujetím pojednává. Když se zjevila blahodať mezi lidmi, s příchodem Krista, tehdy mohla skutečně problesknout i záře panenství, a proto panenství, zřeknuvší se světa a odloučivší od sebe nemocný okolní svět, „jest hodno, aby bylo upřednostněno před manželstvím a životními svazky tím více, čím více má duše přednost před tělem a širé nebe před zemí...“¹¹⁴.

Na druhou stranu svatý Řehoř přiznává, že manželství má také vysoké zásluhy, obzvláště je-li čisté, pak je také hodno vši chvály. „Díky tomu, že mají (manželé) jedno tělo, mají také jednu duši, a pomocí vzájemné lásky společně povzbuzují jeden druhého horlivostí ke zbožnosti.“¹¹⁵ Svatý otec Řehoř konstatuje, že „život bez lásky je tak neplodný, tvrdý, beztvářý a opuštěný“, že ani „toulání se po horách nezachraňuje před utrpeními“¹¹⁶.

Jestliže někdo opovrhne manželskou láskou a činí tak z horlivosti ke ctnosti, je třeba, aby pochopil, že ctnostem tato (manželská) láska není cizí. V dávných dobách bylo manželství příjemné nejen všem zbožným lidem; ale dokonce i pozorovatelům tajemství Kristova utrpení (apoštolům), dále prorokům, patriarchům, kněžím, ctihodným a zbožným panovníkům. Ti všichni byli totiž plodem něžné manželské lásky, neboť dobré lidi neporodila

¹¹² ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ. 1994. Похвала девству. In: *Собрание творений*. Том 2. Издательство П. П. Сойкина. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994, s. 135.

¹¹³ Viz ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ. 1994. Похвала девству. In: *Собрание творений*. Том 2. Издательство П. П. Сойкина. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994, s. 135.

¹¹⁴ ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ. 1994. Похвала девству. In: *Собрание творений*. Том 2. Издательство П. П. Сойкина. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994, s. 137.

¹¹⁵ ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ. 1994. Похвала девству. In: *Собрание творений*. Том 2. Издательство П. П. Сойкина. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994, s. 138.

¹¹⁶ ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ. 1994. Похвала девству. In: *Собрание творений*. Том 2. Издательство П. П. Сойкина. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994, s. 139.

sama ze sebe pustá země, ale všichni tito lidé byli jednou narozeni a představují pochvalu manželství.¹¹⁷

Svatý Řehoř Teolog potvrzuje, že „manželství je kořenem panenství“¹¹⁸. Osobně dává přednost panenství, neboť je mu průvodcem na cestě do věčného života, a on, jak sám přiznává, velmi „spěchá do druhého (věčného) života“¹¹⁹.

Není možné opominout Řehořovo vyznání, v němž praví: „Mými rodiči – jsou ti, kteří mě naučili dobru, a dětmi ti, kteří se ode mne nechali (o dobru) poučit. Manželem je mi jedině Kristus, který byl především panicem, ačkoli kvůli všem se stal člověkem a kvůli všem přijal kříž.“¹²⁰

Svatý Řehoř vyzývá všechny, panice i rodiče, všechny své duchovní syny a dcery, aby vybrali pro život tu nejužitečnější cestu. „Poslechněme Kristova přikázání, oprostěme se od krásy, slávy, bohatství, rodových svazků, štěstí a všech lstivých výplodů smrtonosného hříchu a pozdvihněme se odtud a vydejme se cestou lehkého života, očistěme se a staňme se jednomyslní s nebeskými silami, abychom, tím, že vystoupíme k zástupu stojících před Boží tváří, mohli zapět s veselím slavnostní píseň Králi všech! Jako vyvržení ze světlého Ráje jsme získali v úděl manželství, dále prací naplněnou zemi a konečně i to, co přináleží zesnulým, a proto skrze život, neznajícího životních pout, vyjděme opět ke slávě, k tomu dobrému rajskému stromu, jehož jsme byli zbaveni kvůli nerozvážnosti.“¹²¹

Tak pravilo Bohu podobné panenství: „Ačkoli byli soudcové možná na počátku více na straně manželství, nakonec kladou věnce vítězství právě (na hlavu) panenství. A Kristus, který udělil odměnu oběma stranám, postavil je po svém boku, jedno po pravici a druhé po levici. A proto jednomu i druhému náleží velká sláva!“¹²²

¹¹⁷ Viz ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ. 1994. Похвала девству. In: *Собрание творений*. Том 2. Издательство П. П. Сойкина. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994, s. 140.

¹¹⁸ ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ. 1994. Похвала девству. In: *Собрание творений*. Том 2. Издательство П. П. Сойкина. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994, s. 142.

¹¹⁹ ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ. 1994. Похвала девству. In: *Собрание творений*. Том 2. Издательство П. П. Сойкина. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994, s. 142.

¹²⁰ ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ. 1994. Похвала девству. In: *Собрание творений*. Том 2. Издательство П. П. Сойкина. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994, s. 147.

¹²¹ ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ. 1994. Похвала девству. In: *Собрание творений*. Том 2. Издательство П. П. Сойкина. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994, s. 150.

¹²² ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ. 1994. Похвала девству. In: *Собрание творений*. Том 2. Издательство П. П. Сойкина. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994, s. 150.

PRAVOSLAVNÁ KINOVIA VZOREM DOKONALÉ LÁSKY MEZI LIDMI

Archim. Georgios Grigoriatský se v jednom svém zamyšlení sám sebe ptá, jaký by to asi byl dnes krásný život mezi lidmi, kdyby Kristus kraloval v jejich srdcích. Neboť kdekoli tam, kde byl Kristus ze strany lidí přijat s láskou, tam všude „nalezli lidské bytosti svůj smysl a naplnění svého života“¹²³. Příkladem toho budiž první křesťanská obec v Jeruzalémě spolu s obdivuhodným smyslem pro nemajetnost (či spíše dobrovolné vzdání se majetku pro potřeby druhých) nebo příkladná organizace řeckých pravoslavných obcí za vlády Turků či sama pravoslavná kinovia (monastýry), kde v souladu s pravidly svatého Basila Velikého „všichni žijí pro jednoho a jeden pro druhé“¹²⁴.

NAPOMENUTÍ MNICHŮM SVATÉHO OTCE BASILA VELIKÉHO ANEB O ZÁKLADNÍCH VLASTNOSTECH MNICHA

V jedné ze svých nespočetných modliteb, do nichž svatý Basil Veliký vtělil svou víru a lásku k Bohu a které se vznesly do nebes na duchovních křídlech jeho usilovné askeze, se vyznává Bohu s pokorou a prosí jej za další nový den. „Po všechny dny svého života budu chválit tvé jméno, stvořiteli, dobrodince a ochránce můj bdělý, ačkoli nejsem hoden hovořit s tebou v modlitbách...“ Svatý Basil přiznává svou nehodnost před Bohem a současně své přesvědčení, že se jeho rozhovor s Bohem v modlitbě nikdy neskončí, neboť mu přináší nevýslovný užitek: „Tvá láska ke mně a tvá trpělivost mi však dodávají odvalu s tebou hovořit, děkovat ti a oslavovat tě. A takto budu činit vždy, protože mi to velmi prospívá.“¹²⁵ Modlitba a pokora, to je základ křesťanského vyznání zde ve světě. Modlitba nás spojuje s tím, kterého jsme si nade vše zamilovali, a pokora nás udržuje v tomto duchovním spojení.

¹²³ ΓΕΩΡΓΙΟΥ, αρχιμ. 2011. Μεθ' ημών ο Θεός. In: *Ορθόδοξη Μαρτυρία*. Έκδοση Παγκυπρίου Συλλόγου Ορθοδόξου παραδόσεως „Οι φίλοι του Αγίου Όρους“, č. 95, Podzim 2011, s. 2.

¹²⁴ „Εἰς οἱ πολλοί, καὶ ὁ εἰς οὐ μόνος, ἀλλ' ἐν πλείοσι“. Citováno podle: ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ. 1973. Ασκητικά Διατάξεις. Πρὸς τοὺς ἐν κοινοβίῳ κανονικοὺς. In: *Απαντά τα Ἔργα* 9. Ασκητικά Β'. [Εισαγωγή κείμενον (μετάφρασις / σχόλια ὑπο Κωνσταντίνου Καρακόλη]. Ε.Π.Ε. 9. Πατερικαὶ ἐκδόσεις „Γρηγόριος ὁ Παλαμάς“. Θεσσαλονίκη 1973. s. 479. Srovnej: ΓΕΩΡΓΙΟΥ, αρχιμ. 2011. Μεθ' ημών ο Θεός, cit. dílo, s. 2.

¹²⁵ ΜΙΚΡΟΝ ΠΡΟΣΕΥΧΗΤΑΡΙΟΝ. 2010. Έκδ. Ιερά Μονή Φανερωμένης. Λευκάδος 2010, s. 27-28.

Ponořme se nyní do myšlenek svatého Basila o tom, jakými ctnostmi se má ozdobit mnich, aby byl hoden svého křesťanského, resp. mnišského povolání. Zvažme současně, zda bychom se jimi nemohli do určité míry řídit i my, laici.

Svatý Basil praví, že mnich by především neměl ve svém životě nic vlastnit, měl by dodržet tělesné odloučení od ostatních, nosit vhodné oblečení, hovořit přiměřenou silou hlasu a ukázněným slovem, neměl by vyvolávat rozruch kvůli jídlu či pití a jíst by měl v mlčenlivosti. Vždy by měl „mlčet před staršími, poslouchat moudřejší a milovat sobě rovné“, rovněž by se měl „vzdalovat od lidí nespřádaných, tělesně smýšlejících a mnoho přemýšlivých“¹²⁶. Místo toho by měl dbát na to, aby raději méně mluvil, „aby nebyl ve slově opovážlivý“, „aby neklábosil“ a „aby neinklinoval ke smíchu“. Naopak, mnich by měl podle svatého Basila zachovávat až jakousi ostýchavost, držet svůj pohled při zemi, duši povznášet k nebi a „vždy mít na paměti věci dní posledních“¹²⁷. V tomto smyslu by dobrý mnich měl mít vždy naději a v ní se radovat, vytrvat v zármutcích, modlit se bez přestání a skrze vše děkovat Bohu.

Úkolem vzorného mnicha, toužícího zkrášlit svou duši ctnostmi, by měla být rovněž či spíše především pokora, kterou svatý otec Basil neopomíná ve svém výčtu mnišských vlastností zdůraznit. „Pokorný vůči všem, nenávidící pýchu, bdělý, zachovávající své srdce čisté od zlých myšlenek, shromažďující si poklady v nebesích,“¹²⁸ čehož může dosáhnout pomocí zachovávání Božích přikázání, skrze zkoumání svého nitra a zjišťování, jaké myšlenky jej opanovaly. Dokonalý mnich by měl vždy „napodobovat život svatých otců“, „radovat se spolu s těmi, kteří dosáhli ctnosti“ a „nikdy nikomu nezávidět“¹²⁹.

¹²⁶ ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ. 1973. Λόγος περί ασκήσεως. Πως πρέπει να κοσμήται ο μοναχός. In: *Απαντά τα Έργα 8. Ασκητικά Α΄*. [Εισαγωγή κείμενον (μετάφρασις / σχόλια υπο Κονσταντίνου Καρακόλη]. Ε.Π.Ε. 8. Πατερικαί έκδοσις „Γρηγόριος ο Παλαμάς“. Θεσσαλονίκη 1973. s. 157.

¹²⁷ ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ. 1973. Λόγος περί ασκήσεως. Πως πρέπει να κοσμήται ο μοναχός. In: *Απαντά τα Έργα 8. Ασκητικά Α΄*. [Εισαγωγή κείμενον (μετάφρασις / σχόλια υπο Κονσταντίνου Καρακόλη]. Ε.Π.Ε. 8. Πατερικαί έκδοσις „Γρηγόριος ο Παλαμάς“. Θεσσαλονίκη 1973. s. 157.

¹²⁸ ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ. 1973. Λόγος περί ασκήσεως. Πως πρέπει να κοσμήται ο μοναχός. In: *Απαντά τα Έργα 8. Ασκητικά Α΄*. [Εισαγωγή κείμενον (μετάφρασις / σχόλια υπο Κονσταντίνου Καρακόλη]. Ε.Π.Ε. 8. Πατερικαί έκδοσις „Γρηγόριος ο Παλαμάς“. Θεσσαλονίκη 1973. s. 157.

¹²⁹ ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ. 1973. Λόγος περί ασκήσεως. Πως πρέπει να κοσμήται ο μοναχός. In: *Απαντά τα Έργα 8. Ασκητικά Α΄*. [Εισαγωγή κείμενον (μετάφρασις / σχόλια υπο Κονσταντίνου Καρακόλη]. Ε.Π.Ε. 8. Πατερικαί έκδοσις „Γρηγόριος ο Παλαμάς“. Θεσσαλονίκη 1973. s. 157.

Jeho příkladem by měla být Kristova příkázání a blahoslavenství, v jejichž duchu se Basilova doporučení odvíjejí. A to do slova a do písmene. Co je zajímavé, že Basil neponechává mnicha nečinným, resp. lhostejným, ani vůči ostatním a jejich problémům. Je pravdou, že mnich musí nejprve sám sebe obviňovat z hříšnosti před Bohem a před ostatními lidmi, napravovat své špatné skutky a zušlechťovat své nitro, ale současně by měl „poučovat všechny žijící nepořádným životem“, „podporovat slabé a bázlivé“, „sloužit nemocným“, „nacházet pokoj s těmi, kteří jsou stejné víry“ a naopak „vyhýbat se všem heretikům“¹³⁰.

Jistě nás nepřekvapí ani Basilovo doporučení, aby mnich četl pouze kanonické knihy, a nikoli apokryfy, a aby nepřemýšlel o jednotlivých osobách Svaté Trojice, ale spíše aby „vyznával nestvořenou a jednobytnou Trojici“. Krásné je jeho pobídnutí mnichovi, aby „odpověděl vždy vhodně těm, kteří se jej dotazují, že je třeba nechat se pokřtít tak, jak jsme přijali v tradici; věřit tak, jak jsme vyznali při svatém křtu; a slavit Boha tak, jak jsme uvěřili“¹³¹. Vedle dalších úskalí, která mohou mnicha svést z jeho cesty (pití alkoholu a požívání oleje, touha po penězích, pomluvy, činění slibů před lidmi, hněvání, nadávky, ponižování a všemožné jiné nespravedlivé skutky), by se měl mnich vyhýbat především ženám a pití vína,¹³² protože tyto dvě věci vedou všechny ty, kteří jsou rozumní, k apostasii.

Vzorem mnicha je přirozeně též spoléhání se na Boha, a naopak útěk od marnivosti a svárlivosti. Jedinou útěchu by měl mnich podle svatého Basila nacházet pouze v Boží blahodati, která jej má uspokojovat nade vše. Podobně, jak již pravil ctihodný Paisij Veliký, mnich by měl (i podle Basila) činit vše „ve skrytosti“, nikoli aby se ukázal před lidmi, ale aby očekával odměnu pouze od Boha.

¹³⁰ ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ. 1973. Λόγος περί ασκήσεως. Πως πρέπει να κοσμήται ο μοναχός. In: *Απαντά τα Έργα 8. Ασκητικά Α΄*. [Εισαγωγή κείμενον (μετάφρασις / σχόλια υπο Κωνσταντίνου Καρακόλη)]. Ε.Π.Ε. 8. Πατερικά έκδοσις „Γρηγόριος ο Παλαμάς“. Θεσσαλονίκη 1973. σ. 159.

¹³¹ ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ. 1973. Λόγος περί ασκήσεως. Πως πρέπει να κοσμήται ο μοναχός. In: *Απαντά τα Έργα 8. Ασκητικά Α΄*. [Εισαγωγή κείμενον (μετάφρασις / σχόλια υπο Κωνσταντίνου Καρακόλη)]. Ε.Π.Ε. 8. Πατερικά έκδοσις „Γρηγόριος ο Παλαμάς“. Θεσσαλονίκη 1973. σ. 159.

¹³² ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ. 1973. Λόγος περί ασκήσεως. Πως πρέπει να κοσμήται ο μοναχός. In: *Απαντά τα Έργα 8. Ασκητικά Α΄*. [Εισαγωγή κείμενον (μετάφρασις / σχόλια υπο Κωνσταντίνου Καρακόλη)]. Ε.Π.Ε. 8. Πατερικά έκδοσις „Γρηγόριος ο Παλαμάς“. Θεσσαλονίκη 1973. σ. 159-161.

SLOVO ZÁVĚREM

Svatý Řehoř Teolog, zastánce asketického vzdálení se od světa a askeze ve formě *nazírání*, vyzývá všechny, aby sami vybrali pro svůj život tu nejužitečnější cestu. Je sice pravdou, že panenství mělo v jeho očích vyšší význam než manželství, nesmíme ale zapomenout na to, že v duchovním měřítku je vždy dávana přednost věcem, které mají vyšší význam „podle ducha“ než těm, které jsou jen „podle těla“. Na panenství budiž proto nahlíženo jako na nejvyšší míru zasvěcení člověka a oddanost věcem duchovním podle vzoru Krista, který „udělil odměnu oběma stranám“, panenství i čistému loži manželskému, „postavivše je po svém boku, jedno po pravici a druhé po levici“, neboť „jednomu i druhému náleží velká sláva!“.

Svatý Basil, který byl naopak zastáncem spíše „praktické a filantropické askeze“, vychází ve svém výchovném přístupu a formulaci základních mnišských pravidel zejména ze své vlastní zkušenosti, ač se přitom nechává inspirovat do značné míry Písmem Svatým, které je naplněno příklady zbožnosti podle vzoru svatých. Podle Basila by tedy mnich měl mít Hospodina neustále před svou tvář, pamatovat na Jeho svatý zákon a současně cítit bázeň a strach před Jeho hrozným soudem. V jeho mysli by měla neustále znít apoštolská slova: „Mám totiž za to, že utrpení nynějšího času nejsou srovnatelná s tou slávou, která se má zjevit na nás...“¹³³ a jeho rty pronášet prorocká slova krále Davida o Božích přikázáních: „Služebník tvůj zajisté jimi osvěcován bývá, a kdož jich ostříhá, užitek hojný má.“¹³⁴ Vždyť mnicha, stejně jako i každého křesťana, očekává velká odměna, kterou si ani zcela představit ještě nedokážeme: „věnce spravedlnosti, věčné příbytky, život nekonečný, radost nevypravitelná, nepřerušené přebývání v blízkosti Otce, Syna i Ducha Svatého..., nebeské tance s anděly, s otci, s patriarchy, s proroky, s apoštoly, s mučedníky¹³⁵, s vyznavači a se všemi těmi, kteří se zalíbili Bohu“¹³⁶.

¹³³ Ř 8, 18.

¹³⁴ Ž 19, 12.

¹³⁵ Святитель ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ. О святых Севастийских мучениках. [online]. [2012-03-21]. Dostupné na internetu: <<http://www.pravoslavie.ru/put/1661.htm>>. Svátý Basil ve svém Slově o svatých 40 mučednících ze Sevastie arménské s velkou chválou zdůrazňuje hlavní ctnosti těchto mladých trpitelů pro Krista, kteří obětovali své mládí, nepodlehli svodům ďábla, ale zamilovali si Pána více než kdokoli jiný; kteří dali přednost životu budoucímu, věčnému, aby na svém těle oslavili Boha... „Святой лик! Священная дружина! Непокосимый полк! Общие хранители человеческого рода! Добрые сообщники в заботах, споспешники в

V pravoslavné mnišské tradici je v poslední době stále více kladen důraz na prvek společného mnišského soužití; lze si tedy povšimnout jistého odklonu od idiorytmie ke kinovii, ačkoli i zde je třeba vycházet ze správných mnišských předpokladů, které ani nezavrhují první z nich, ani neupřednostňují pouze druhou cestu, nýbrž na každou pohlíží jako na způsob askeze, zvolené podle okolností a duchovního prospěchu toho kterého jedince. A navíc, ne ve všech údobích života Církve bylo možné rozvíjet stejnou měrou obě dvě tyto cesty... I Církev prožívala svá období růstu a duchovní prosperity, zatímco jindy, máme-li stále na mysli mnišství, docházelo k poklesu zájmu věřících o tuto životní cestu. Přesto všechno se ale zdá, jako by v posledních desetiletích začínalo přece jen převládat ono Basilovo *praxis*, a v tomto duchu se rozvíjí též idea kinoviálního způsobu života, který se nejvíce ze všech forem mnišství podobá původnímu křesťanskému soužití podle vzoru „první jeruzalémské obce křesťanů“.

Dá se proto říci, že duchovní život v sobě skrývá mnohé jemné odlišnosti, a proto každá lidská osobnost může v mnišství, v té či oné tradici vyzkoušené podobě duchovního zápasu - odkrýt i ty nejsubtilnější prvky spirituality lidského ducha. V pravoslaví tak bude *praxis* (filantropická askeze) asi vždy kráčet ruku v ruce s *theorií* (viz hesychie a nipsis) a navzájem se doplňovat, neboť bez modlitby myslí není myslitelný ani zápas za dosažení theose. Takový duchovní život nicméně nesmí nikdy pozbýt svobody a lásky, kterých nelze docílit jinak než poslušností podle vzoru Spasitele. A k tomu je „pravoslavné kinovium“ tou nejvhodnější metodou a současně realizací.

Vždyť, jak nás poučují bohonosní starci, Kristus celý svět oživuje, zatímco je stále „křižován a ponižován“. Podobně i každý křesťan a mnich umírají (ve

молитве, самые сильные ходатаи, светила вселенной, цвет церквей! Вас не земля сокрыла, но прияло Небо; вам отверзлись врата рая. Зрелище достойное Ангельского воинства, достойное патриархов, пророков, праведников; мужи в самом цвете юности презревшие жизнь, паче родителей, паче детей возлюбившие Господа! Находясь в возрасте наиболее полном жизни, вменили они ни во что временную жизнь, чтобы прославить Бога в членах своих: став позором миру, Ангелом и человеком (1 Кор. 11, 9), восставили падших, утвердили колеблющихся, усугубили ревность в благочестивых. Все, воздвигнув один победный памятник за благочестие, украсились одним венцом правды, о Христе Иисусе, Госпode нашем, Которому слава и держава во веки веков! Аминь.“

¹³⁶ ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ. 1973. Λόγος περί ασκήσεως. Πως πρέπει να κοσμήται ο μοναχός. In: *Απαντά τα Έργα 8. Ασκητικά Α΄*. [Εισαγωγή κείμενον (μετάφρασις / σχόλια υπο Κωνσταντίνου Καρακόλη]. Ε.Π.Ε. 8. Πατερικά έκδοσεις „Γρηγόριος ο Παλαμάς“. Θεσσαλονίκη 1973. s. 163.

světě), aby mohli žít (věčně spolu s Kristem). Zejména mnich jest pak někým, kdo utíká od společnosti, „aby našel (pravou) společnost“. „Volí „nic“, aby našel „všechno“. Pozoruje svět s jemnou ironií, aby začal brát svět skutečně vážně.“¹³⁷

Seznam bibliografických odkazů

- ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ. 1973. Λόγος περί ασκήσεως. Πως πρέπει να κοσμήται ο μοναχός. In: *Απαντά τα Έργα 8. Ασκητικά Α΄*. [Εισαγωγή κείμενον (μετάφρασις / σχόλια υπο Κωνσταντίνου Καρακόλη)]. Ε.Π.Ε. 8. Πατερικά έκδοσις „Γρηγόριος ο Παλαμάς“. Θεσσαλονίκη 1973, 430 s.
- ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ. 1973. Ασκητικά Διατάξεις. Προς τούς εν κοινοβίω κανονικούς. In: *Απαντά τα Έργα 9. Ασκητικά Β΄*. [Εισαγωγή κείμενον (μετάφρασις / σχόλια υπο Κωνσταντίνου Καρακόλη)]. Ε.Π.Ε. 9. Πατερικά έκδοσις „Γρηγόριος ο Παλαμάς“. Θεσσαλονίκη 1973, 571 s.
- BIBLE SVATÁ ANEB VŠECKA SVATÁ PÍSMATA STARÉHO I NOVÉHO ZÁKONA. 1991. Podle posledního vydání Kralického z r. 1613. Česká biblická společnost 1991, 270 s.
- СВЯТИТЕЛЬ ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ. О святых Севастийских мучениках. [online]. [2012-03-21]. Dostupné na internetu: <<http://www.pravoslavie.ru/put/1661.htm>>.
- ΓΕΩΡΓΙΟΥ, αρχιμ. 2011. Μεθ' ημών ο Θεός. In: *Ορθόδοξη Μαρτυρία*. Έκδοση Παγκυπρίου Συλλόγου Ορθοδόξου παραδόσεως „Οι φίλοι του Άγιου Όρος“, č. 95, Podzim 2011, s. 1-2.
- ΓΕΩΡΓΙΟΥ, αρχιμ. 1998. Ευαγγελικός μοναχισμός. In: *Ορθόδοξος μοναχισμός και Άγιον Όρος. Ι. Μονής Οσίου Γρηγορίου, Άγιον Όρος 1998*, s. 13-27.
- ΓΕΩΡΓΙΟΥ, αρχιμ. 1998. Άγιον Όρος και Ευρωπαϊκή Κοινότητα. In: *Ορθόδοξος μοναχισμός και Άγιον Όρος. Ι. Μονής Οσίου Γρηγορίου, Άγιον Όρος 1998*, s. 89-98.

¹³⁷ ΓΕΩΡΓΙΟΥ, αρχιμ. 1998. Άγιον Όρος και Ευρωπαϊκή Κοινότητα. In: *Ορθόδοξος μοναχισμός και Άγιον Όρος. Ι. Μονής Οσίου Γρηγορίου, Άγιον Όρος 1998*, s. 96 - 97.

- ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ. 1994. Похвала девству. In: *Собрание творений*. Том 2. Издательство П. П. Сойкина. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. 133-150.
- ΜΙΚΡΟΝ ΠΡΟΣΕΥΧΗΤΑΡΙΟΝ. 2010. Έκδ. Ιερά Μονή Φανερωμένης. Λευκάδος 2010, s. 27-28.
- NEDĚLKA, T. 2002. *Novořecko-český slovník*. 2. vyd. Praha 2002, 807 s. ISBN 80-238-8584-7.
- ΠΑΠΑΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, Ν. Α. 2010. Βασίλειος ο Μέγας - Γρηγόριος ο Θεολόγος. In: *Αληθινή φιλία (απο άποψη θεολογική-κοινωνιολογική)*. Λευκωσία 2010, s. 507-516.

IN PRAISE OF VIRGINITY BY SAINT GREGORY THE THEOLOGIAN AND INSTRUCTION ON THE BASIC PROPERTIES OF A MONK BY SAINT BASIL

Michal DVOŘÁČEK, doctorand, Orthodox Theological Faculty, University of Presov, Masarykova 15, 08001 Presov, Slovakia, seagul.m@email.cz, 00420776371611

Abstract

Saint Gregory the Theologian speaks about virginity as about "beautiful gift given to our life", about the gift glittering more than gold. Virginity is, according to St. Gregory, "provider of a great welfare, mother of childless life, Christ's fate". On the other hand, St. Gregory admits that marriage has also a high merit, especially if it is virtuous, and then it is worthy of all praise. „Because they (a married couple) become one body, they also have one soul, and with the help of a mutual love they can together encourage with zeal one another to piety.“ Besides, St. Basil's instructions to the monks are very much inspiring for laymen too. Saint Basil and saint Gregory were as „connected vessels“, one was preaching for "praxis", the later one for „theoria“, but both of them were teaching people how to reach the love and obedience on the pattern of the Saviour.

Keywords

virginity, praxis, theoria, piety, monasticism, family, asceticism, philanthropy, Philokalia

ANALÝZA GRÉCKEHO VÝRAZU „TEOLÓGIA“

Pavol KOCHAN

Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, Prešov,
Slovenská republika

ETYMOLOGIA SLOVA

Slovo teológia pochádza z gréckeho výrazu ἡ θεολογία. Toto slovo pozostáva z dvoch slov: ὁ Θεός a ὁ λόγος. Výraz ὁ Θεός sa v slovenskom jazyku prekladá slovom Boh. Pri etymológii tohto slova vidíme nasledovnú postupnosť: slovo ὁ Θεός vychádza zo slova Θεός, ktoré pochádza z výrazu Θεῶσις¹³⁸. Predchádzajúcim výrazom je Θεῶ, ktorý sa v novogréčtine rovná slovnému spojeniu Δεῦρο, τρέχα, čo môžeme preložiť ako „sem bežať; utekať na toto miesto“. Θεῶ má svoj pôvod vo výraze Θεῶω alebo Θέω, ktoré takisto znamená „bežať, utekať, resp. pribiehať“. Samotné Θέω je synonymom výrazu Σέω, ktoré rovnako znamená bežať, utekať.¹³⁹ Samotný výraz ὁ Θεός je správnejšie preložiť ako „Stvoriteľ celej prírody“, respektíve „Stvoriteľ všetkého, čo bolo stvorené“.¹⁴⁰ Samotné slovo Stvoriteľ však nepredstavuje niečo ukončené, statické, ale predstavuje dynamiku samotného tvorenia v starostlivosti a spravovaní stvoreného, čo vyplýva z gréckeho slova ο δημιουργός. Keďže v slovenčine chýba presný výraz na preklad posledného spomenutého slova, hoci by sme mohli do určitej miery použiť výraz „hospodár“, ako to vidíme v českom jazyku, je potrebné slovo Stvoriteľ čo najpresnejšie objasniť. Medzi prvými, ktorí použili výraz ὁ Θεός, bol Homér, ktorý použil tento výraz vo svojom diele Odysea, kde spomína jedného z

¹³⁸ Θεῶσις - pribiehaš, aby si pomohol.

¹³⁹ Σέω 1 - τρέχω. Θέω 1 - τρέχω. Θεῶω - τρέχω. Θεῶ - Δεῦρο, τρέχα. Θεῶσις - τό νά τρέξεις, εἰς βοήθειαν. Θεός - Θεός. Θεός 1 - ὁ δημιουργός τῆς φύσεως. Δεῦρο 1 - πρὸς τά. Δεῦρο 2 - (τά) τάαισθητάδοντα. Δεῦτε 2 - προσέλθετε. In ΣΤΡΟΥΜΠΟΥΛΗ, Δ.Μ. 1998. *Ετυμολογία ελληνική γλώσσας*. Πειραιάς, 1998. s. 153.

¹⁴⁰ ὁ Θεός - ὁ δημιουργός τῆς φύσεως. In ΣΤΡΟΥΜΠΟΥΛΗ, Δ.Μ. 1998. *Ετυμολογία ελληνική γλώσσας*. Πειραιάς, 1998. s. 153.

gréckych antických bohov Dia¹⁴¹ (v nominatíve Zeus), alebo Aristofanis, i keď tento autor použil výraz ó θεός v spojení s iným slovom, ktorého výsledkom bolo antické meno ó Ἀμθίθεος.¹⁴² Prvými autormi, ktorí používajú tento výraz v kresťanskom duchu, sú Irinej Lyonský a Euzébios¹⁴³. Samozrejme, myslíme kresťanských autorov, ktorí spadajú do poapoštolskej doby.

Druhým výrazom, ktorý tvorí druhú časť slova „teológia“, je ó λόγος. Do slovenského jazyka sa prekladá ako „slovo“. Výraz ó λόγος pochádza zo slova λέγω, respektíve λέω, ktoré znamená „hovoriť, kázať“. Tento výraz sa vyvinul zo starogréckeho slovesa λαίω, alebo λάω, ktoré znamená „vydávať zvuk z hrdla, rozprávať“.¹⁴⁴ Samotný výraz ó λόγος sa v textoch používal v niekoľkých výrazoch:

1. Ako samotné slovo, alebo v pluráli ako reč, homília, napríklad u Platóna.¹⁴⁵
2. Ako myšlienka, idea, s čím sa stretávame napríklad u Herodota.¹⁴⁶
3. Aischylos používa tento výraz aj ako teóriu alebo logiku.¹⁴⁷

V cirkevnej literatúre sa stretávame s takýmito význammi výrazu ó λόγος:

¹⁴¹ θεός Ζεύς: Όδ. Δ. 236, Ξ. 327. Pozri LIDDEL, H.G. - SCOTT, R. 1901-1906. *Μέγα λεξικόν της ελληνικής γλώσσης Μεταφρασθέν εκ της αγγλικής εις την ελληνικήν υπό Ξενοφώντος Μόσχου* δ.φ. τόμ. I-IV. εκδ. 1. Αθήνα : Σιδέρη, 1901-1906.

¹⁴² Tento výraz sa nachádza vo vokatíve. ...κλητ. ...θεός, ἢ ...θεέ· ἀλλὰ δόκιμον ἐν τοῖς συνθέτοις ὀνόμασι, Ἀμθίθεε: Ἀριστοφ. Ἀχ. 176. Pozri LIDDEL, H.G. - SCOTT, R. 1901-1906. *Μέγα λεξικόν της ελληνικής γλώσσης Μεταφρασθέν εκ της αγγλικής εις την ελληνικήν υπό Ξενοφώντος Μόσχου* δ.φ. τόμ. I-IV. εκδ. 1. Αθήνα : Σιδέρη, 1901-1906. s. 472-473.

¹⁴³ Eus.p.e.1.9. (29D; M.21.70A). Pozri A *PATRISTIC GREEK LEXICON*. (ed. LAMPE, G. W. H.). Oxford University, 1997. s. 632.

¹⁴⁴ Από λάω 3: Λαίω – φθέγγομαι. Λέω – όμιλῶ. Λέγω 3 – όμιλῶ. Λέξις 1 – λόγος, όμιλία. Λόγος 1 – έναρθρος λόγος. Pozri ΣΤΡΟΥΜΠΟΥΛΗ, Δ.Μ. 1998. *Ετυμολογία ελληνική γλώσσας*. Πειραιάς, 1998. s. 83.

¹⁴⁵ ...λέγω οὖν ἐνὶ λ. Πλάτ. Φαιαρ. 241E. Pozri LIDDEL, H.G. - SCOTT, R. 1901-1906. *Μέγα λεξικόν της ελληνικής γλώσσης Μεταφρασθέν εκ της αγγλικής εις την ελληνικήν υπό Ξενοφώντος Μόσχου* δ.φ. τόμ. I-IV. εκδ. 1. Αθήνα : Σιδέρη, 1901-1906. s. 55.

¹⁴⁶ ...τῶ ἐκείνων λ. Ἡρόδ. 8. 6... Pozri LIDDEL, H.G. - SCOTT, R. 1901-1906. *Μέγα λεξικόν της ελληνικής γλώσσης Μεταφρασθέν εκ της αγγλικής εις την ελληνικήν υπό Ξενοφώντος Μόσχου* δ.φ. τόμ. I-IV. εκδ. 1. Αθήνα : Σιδέρη, 1901-1906. s. 55.

¹⁴⁷ ...λ. Βροτῶν οὐκ έσχεν οὐδένα... Αἰσχύλ. Πρ. 231. Pozri LIDDEL, H.G. - SCOTT, R. 1901-1906. *Μέγα λεξικόν της ελληνικής γλώσσης Μεταφρασθέν εκ της αγγλικής εις την ελληνικήν υπό Ξενοφώντος Μόσχου* δ.φ. τόμ. I-IV. εκδ. 1. Αθήνα : Σιδέρη, 1901-1906. s. 55.

1. Vyslovený výraz, napríklad Justín Filozof či Atenagoras.¹⁴⁸
2. U Jána Zlatoústeho, Papiasa a Justína Filozofa má tiež význam príbehu, konverzácie.¹⁴⁹
3. Gregor Nysský, Vasilij Veľký, Cyril Jeruzalemský a Maxim Vyznávač chápu pod týmto výrazom tiež imanentnú rozumnosť, chápanie.¹⁵⁰
4. V teologickom použití sa výraz *ὁ Λόγος* viaže na druhú osobu Svätej Trojice, t. j. používal sa pre objasnenie súdržnosti Otca a Syna (Lóga) a vzdialenosti medzi nimi (z hľadiska určitého pozorovateľa) cez Stvorenie a Oslobodenie, v ktorom Lógos je vyjadrením neohraničeného Otca.¹⁵¹

V našej literatúre zatiaľ najhlbšiu etymologickú a historickú analýzu slova teológia nachádzame v monografii J. Zozuľaka *Filozofia, teológia, jazyk*. Našou snahou je ešte viac prehĺbiť túto otázku.

Teológia je teda slovom, učením o Bohu, jeho podstate, vlastnostiach atď. Podľa K. Bartha „teológia je slovo, ľudská schopnosť: teológia nie je len slovo alebo schopnosť, ale Slovo, ktoré je počúvané a chápané.“¹⁵² Z tohto pohľadu teológia, v rámci ľudského výkladu, hovorí o nemožnosti. Ľudstvo nemôže predvolať Boha a „súdiť“, čo Boh hovorí. Keď Boh niekedy alebo vždy hovorí, je to konkrétny fakt lásky.¹⁵³

¹⁴⁸ ...εἰς λόγους ἐλθεῖν. Just. Dial. 112.4 (K.6.736A); Athenag. Leg. 28. (PG.6.953B). Pozri A *PATRISTIC GREEK LEXICON*. (ed. LAMPE, G. W. H.). Oxford University, 1997. s. 807.

¹⁴⁹ ...τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον Ἀ. Papias Fr. 2.4.; Just. Iapol. 14.5. (PG:6.349a); Chrys. Hom. 58.5 in Jo. (8.344A). Pozri A *PATRISTIC GREEK LEXICON*. (ed. LAMPE, G. W. H.). Oxford University, 1997. s. 807.

¹⁵⁰ τὸ λογικόν τὸ ὅλον τὸν... Χριστὸν γεγονέναι, καὶ σῶμα καὶ Ἀ. καὶ ψυχὴν... Gr. Nyss. Castig. (PG.46.308A); Just. I. apol. 2.1(PG.6.329A); ἐν ἡμῖν γὰρ αὐτοῖς τρία μέτρα, τρία κριτήρια, μηνύεται, αἰσθησις μὲν αἰσθητῶν, λεγομένων δὲ καὶ ὀνόματων καὶ ὀρημάτων ὁ Ἀ., νοητῶν δὲ νοῦς... Cyr. H. Catech. 19.5; λόγῳ κράτει τῆς ἀμαρτίας... Bas. Hom. 13.5(2.118E; PG.31.436B); τὸ μὲν θεωρητικὸν ἐκάλει νοῦν, τὸ δὲ πρακτικὸν Ἀ., ὡς πρῶτας δηλαδὴ δυνάμεις τῆς ψυχῆς, καὶ πάλιν τὸν νοῦν σοφίαν, τὸν δὲ Ἀ. φρόνησιν, ὡς πρῶτας ἐνεργίας... Max. Myst. 5(PG.91.499D). Pozri A *PATRISTIC GREEK LEXICON*. (ed. LAMPE, G. W. H.). Oxford University, 1997. s. 808.

¹⁵¹ ...ἔστιν ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ Ἀ. τοῦ πατρὸς ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ...πρῶτον γέννημα εἶναι τῷ πατρί, οὐχ ὡς γενόμενον (ἐξ ἀρχῆς γὰρ ὁ Θεὸς νοῦς αἰδῖος ὢν, εἶχεν αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ τὸν Ἀ., αἰδίως λογικὸς ὢν). Athenag. Leg. 10.2 (PG.6.908Bff). Pozri A *PATRISTIC GREEK LEXICON*. (ed. LAMPE, G. W. H.). Oxford University, 1997. s. 809.

¹⁵² BARTH, K. *Evangelical Theology*. London, 1963. s. 20.

¹⁵³ *Dictionary of Ethics, Theology and Society*. (ed. Clarke, P. B. a Linzey, A.). London - New York, 1996. s. 819.

VŠEOBECNÉ VLASTNOSTI TEOLÓGIE

Z pohľadu sociálneho a etického, nachádzame päť oblastí, ktoré sú adresované každej teológii.

1. Prvou vlastnosťou, ktorá by mala byť každej teológii vlastná, je **história**. Teológia prijíma z počiatočného bodu svojej existencie to, čo bolo v histórii dané, hlavne v živote a osobe Isusa Christa.
2. Ďalšou vlastnosťou je, že každá teológia by mala byť **sociálna**. Pozerajúc z jednej roviny, Isus Christos sa javí ako jeden osamelý človek v histórii. A predsa rano-kresťanské rozmýšľanie sa riadilo hodnotami Isusa vo viac než len individuálnych požiadavkách. Teológia svätého apoštola Pavla hovorí o tom, ako jednotlivci pocítujú Christa zvnútra, žijúc "v Christovi", a zároveň sú včlenení vnútri Jeho tela prostredníctvom krstu.¹⁵⁴ Opis Boha ako Otca, Syna a Svätého Ducha v trojjedinosti vyvíja tento pojem o spoločenstve. Boh je centrála pravdivého spoločenstva, spoločenstvo rovnakých osôb. Byť zobrazený v Bohu znamená byť prenesený do nového vzťahu nielen s duchovným, ale so všetkými Božími stvoreniami. Vasilij Veľký zhrňuje, že „prirodzenosť Boha je spoločenstvo“.¹⁵⁵ Stewart Headlam stotožnil Christovo vtelenie s uzdravujúcim bodom pre sociálne pôsobenie: „Vy ste doslova, ako povedal samotný Christos, napojili, odeli, dali prístrešie Isusovi Christovi, keď ste napojili, odeli a dali prístrešie hocijakej ľudskej bytosti. Zlé jedlo, nedôstojný odev, špinavé domovy nielen urazia telo, ale potupia dušu, ba dokonca okázale urážajú samotného Boha.“¹⁵⁶ Zaujímavým názorom sa javí aj myšlienka Tillicha, ktorý tvrdí, že každá teológia nie je len sociálnou, ale aj politickou. Neexistuje neutrálna teológia. Ako píše Tillich, teológia sa pohybuje medzi dvomi rovinami: „večnou pravdou z jej základu“ a „časovým stavom, v ktorom večná pravda má byť prijatá“.¹⁵⁷

¹⁵⁴ 1K 12, 6; 2K 13, 3; Ef 3, 20; Filip 2, 13; Kol 1, 29; 3, 16.

¹⁵⁵ ZIZIOULAS, J. D. 1985. *Being As Communion: Studies in Personhood and the Church*. London, 1985. s. 134.

¹⁵⁶ HEADLAM, S. D. 1882. *The Service of Humanity and Other Sermons*. London, 1882. s. 84.

¹⁵⁷ TILlich, P. 1951. *Systematic theology*. Parts I and II. London : SCM Press, 1951.

3. Každá teológia má byť **morálnou** teológiou. Mnohí autori prehliadajú, že Lógos je najvyšším zjavením podľa Božej morálnej vôle. Toto odhalenie je podľa kresťanskej teológie uskutočnené na hore Sinaj. Byť v Bohu neznamená len prichádzať do spoločenstva s Bohom, ale tiež v tajinách. Nová zmluva nám jasne poukazuje, že v Christovi je "nové stvorenie", že v Christovi je obnovený náš pôvodný Boží obraz. Toto obnovenie je morálna transformácia. Apoštol Pavol hovorí: *„...keď ste už vyzliekli starého človeka s jeho skutkami a obliekli nového, ktorý sa obnovuje k pravej známosti podľa obrazu svojho Stvoriteľa. ...oblečte teda srdečné milosrdenstvo, dobrotivosť, pokoru, krotkosť, trpezlivosť... odpúšťajte, ako aj Pán odpustil vám... a najmä priodejte sa láskou, ktorá je páskou dokonalosti... a pokoj Christov nech rozhoduje vo vašich srdciach, veď k nemu ste aj vy boli povolani ako jedno telo...“*¹⁵⁸
4. Každá teológia by mala byť **ekologickou**. Ekológia znamená skúmanie a študovanie sveta ako nášho domova. Napriek tomu, že je dnes ekológia silne sekularizovaná, zreteľne vyzdvihuje christologicky založenú tému vo Svätom Písme a v Tradícii. Lógos, ktorý bol v tele, je ten istý Lógos, ktorý podľa Atanáza Veľkého iluminuje „príkaz a obsah sveta vo veciach viditeľných i neviditeľných, obsahujúcich a posielaných v Ňom samotnom“.¹⁵⁹ Avšak vtelenie má kozmický zámer: „Keď Slovo navštívilo svätú Pannu Máriu, Duch k nej prišiel s Ním, a Slovo v Duchu sformovalo telo a prispôsobilo sa mu, túžiac zjednotiť a prezentovať všetko stvorenstvo pred Otcom, prostredníctvom seba a prostredníctvom toho zmieriť všetko, učiniac pokoj, t. j. veci v nebi a veci na zemi.“¹⁶⁰ Toto videnie Lóga ako zhrnutie a obsiahnutie všetkých vecí pochádza samozrejme z veľkolepých kozmických veršov v listoch apoštola Pavla k Efezským a Kolosským. Univerzálny, kozmický význam Christovej práce je téma, ktorej sa venuje mnoho spisov

¹⁵⁸ Kol 3, 9 – 16.

¹⁵⁹ ST. ATHANASIUS. *Contra Gentes and De Incarnatione*. (Ed. and trans. by Robert W. Thompson). Oxford, 1971. s. 113 – 115. In *Dictionary of Ethics, Theology and Society*. (ed. Clarke, P.B. a Linzey, A.). London – New York, 1996. s 824.

¹⁶⁰ ST. ATHANASIUS. *Contra Gentes and De Incarnatione*. In TORRANCE, T. F. 1961. *Divine and Contingent Order*. Oxford, 1961. s. 14. Pozri *Dictionary of Ethics, Theology and Society*. (ed. Clarke, P.B. a Linzey, A.). London – New York, 1996. s 824.

rôznych teológov Cirkvi ako Vasilij Veľký, Gregor Teológ, Maxim Vyznávač, Cyril Jeruzalemský a Gregor Nysský. „*Keď (On) spravuje vesmír, môže byť niekto natoľko naivný, že neverí, že Boh je prítomný vo všetkom, vnikajúc, objímajúc a prenikajúc to? Všetko závisí na Ňom, ktorý je a nič nemôže existovať, čo nie je obsiahnuté v Ňom, ktorý je.*“¹⁶¹ Z tejto perspektívy, Lógos je oboje: počiatok a konečný cieľ všetkého, čo existuje.

5. Nakoniec je tu ešte rovina eschatologická. Tu môžeme postrehnúť určité protirečenie tohto sveta proti skutočnostiam, ktoré nastanú po tomto svete. Božia spravodlivosť sa prejaví v plnosti a na všetkých, príde vykúpenie celého storenstva, ktoré bolo podrobené márnosti v nádeji, že bude oslobodené z otroctva skazy do slobody Božích detí.¹⁶²

Svätí Otcovia hovoria, že pre teológiu a teologizovanie je nevyhnutné, aby mala dve základné aspekty: blahodať a tajomnosť (mystiku). Zároveň však aj od človeka je požadovaných niekoľko nevyhnutností pre správne teologizovanie: katharsis alebo očistenie a hesychia, teda mlčanlivosť. Teológia má človeku poslúžiť na objasňovanie Božích zjavených právd, i keď teológia nie je len pre objasňovanie, ale má byť súčasťou služby Bohu. Teológia sa nikdy nesmie stať snahou „technického“ alebo „terminologického“ vyjadrenia Boha. Majúc na zreteli, že Boh je pre človeka nepostihnuteľný, teológia sa nesmie stať nástrojom pre ohraničenie Boha. Naopak, svätí Otcovia hovoria o tom, že teológia musí byť živá, ako je živý Boh, ku ktorému sa snaží priviesť človeka. Preto jej živosť musí byť charakterizovaná mysticky, liturgicky a doxologicky. Pre svätých Otcov teológia je synonymom teórie, alebo nazerania, čo predpokladá bezprostredné spoločenstvo so živým Bohom a teda nepretržité spojenie s modlitbou.¹⁶³ Od človeka si to však vyžaduje úplné oddanie sa Bohu. Čo to znamená? Človek sa cez očistenie, pokánie a askézu približuje k Bohu, ktorého v konečnom dôsledku nespoznáva ľudskými slovami a definíciami, ktoré sú len stvorenými a neschopnými plného vyjadrenia Boha, ale

¹⁶¹ ST. GREGORY OF NYSSA. Address on Religious Instruction. In HARDY, E.R., RICHARDSON, C.C. 1964. *Christology of the Later Fathers*. London, 1964. s. 124. Pozri *Dictionary of Ethics, Theology and Society*. (ed. Clarke, P. B. a Linzey, A.). London – New York, 1996. s. 824.

¹⁶² Porovnaj 1M 2, 1 – 2; Rim 8, 18 – 24.

¹⁶³ Pozri ДАВЫДЕНКОВ, О. 1997. *ДОГМАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ* (Курс лекций). ч I и II. Москва : Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт, 1997. s. 5.

predovšetkým prenikaním do vlastnej hĺbky svojej mysle a srdca, ktoré už ako očistené spoznávajú „niečo“ z Boha nie v slovách, ale v ľudskom chápaní snád paradoxne v mlčanlivosti a nazeraní na všetko Božie. Podľa Schmehana Osnovou teológie je Sväté Písmo a hlavnými témami teologického rozmýšľania sú:

1. téma Božieho Slova
2. téma Cirkvi
3. téma histórie.¹⁶⁴

NEBEZPEČENSTVÁ V TEOLÓGII

V histórii sa objavili zreteľné nebezpečenstvá, na ktoré by teológia nemala zabúdať. Všeobecne by sme tieto nebezpečenstvá mohli rozdeliť do troch oblastí. Prvé nebezpečenstvo je **idololatria**.¹⁶⁵ Vo chvíli, keď je teológia „zdržanlivá“ pri objasňovaní niektorých teologických otázok, môže sa objaviť protikladná situácia, t. j. niektorí teológovia sa snažia objasniť danú otázku natoľko, až sklzájú do herézy. Ako upozorňuje K. Barth: „Teológia je zdržanlivá, pretože celá jej logika by mohla byť len ľudskou analógiou Slova; analogická myšlienka a reč by nemala byť obsahom alebo riadením originálneho slova.“¹⁶⁶ Teológia by vždy mohla obsahovo klesnúť, keď by sa usilovala byť viac než len odpoveďou na Slovo. Ak by položila nejaké hranice, mimo ktorých Boh nemôže hovoriť, alebo ľudia nemôžu počúvať, znehodnotila by samú seba.¹⁶⁷

Druhým nebezpečným faktorom, ktorý môže teológiu značne „znehodnotiť“ je **fundamentalizmus**. Fundamentalizmus absolutizuje ľudské pôsobenie, autoritu, alebo učenie nad Boha. Každé náboženstvo, v ktorom sa človek snaží urobiť systémy, pomocou ktorých sa usiluje o vyššie postavenie než je postavenie Boha, je nesprávne.

¹⁶⁴ ШМЕХАН, А. 1993. Введение в богословие. Париж : Православный Свято-Сергиевский Богословский Институт, 1993. s. 18.

¹⁶⁵ Vychádzajúc z gréckeho výrazu ειδωλολατρία, ktoré je možné preložiť ako modlárstvo, alebo v širšom význame ako pohanstvo. Pozri NEDĚLKA, Th. 2002. *Novořecko-český slovník*. 2. vyd. Praha : Asociace řeckých obcí v ČR, 2002. s. 285.

¹⁶⁶ BARTH, K. *Evangelical Theology*. London, 1963. s. 21.

¹⁶⁷ *Dictionary of Ethics, Theology and Society*. (ed. Clarke, P.B. a Linzey, A.). London – New York, 1996. s. 820.

Treťou hrozbou je **parochializmus**. Aj keď mnohí teológovia robia pevné a nevyhnutné spojenie medzi teológiou a Cirkvou, je potrebné, aby teológia rozlišovala medzi službou a prisluhovačstvom. „Teológia, ako činnosť kresťanskej Cirkvi, má slúžiť potrebám Cirkvi.“¹⁶⁸ Táto služba však môže poklesnúť do prisluhovačstva, ak bude zneužívaná na podporu náboženského, respektíve kresťanského postavenia „*per se*“, než používaná na hľadanie Božej pravdy.

ROZDELENIE TEOLÓGIE

Jedným zo základných kritérií pri delení teológie by mala byť skutočnosť prítomnosti kresťanstva. Podľa toho môžeme rozdeliť teológiu na kresťanskú a nekresťanskú.¹⁶⁹ Do skupiny kresťanských teológií môžeme zaradiť jednoznačne teológiu Pravoslávnej cirkvi, ktorá ako jediná počas celej svojej histórie zachovala priamu líniu v učení Christa a apoštolov a bránila sa proti akémukoľvek odklonu od pravosti učenia. Podľa miesta, kde sa rozvíjala a podľa rovín, ktoré považovala za prioritné, pravoslávnu teológiu môžeme rozdeliť na biblickú, monastiersku, byzantskú a pod. Všetky tieto „roviny“ však tvoria jednotné učenie a napomáhajú pri objasňovaní teologických otázok.

Pri charakterizovaní západnej rímskokatolíckej teológie objavíme problém so začlenením. Pri sledovaní jej histórie vidíme, že aj keď od svojho počiatku bola totožná s líniou Christovej Cirkvi a jej učenia, t. j. pravoslávnu teológiu, postupne v určitých momentoch dochádza k mnohopočetným odklonom od správneho učenia, i keď to bolo v snahe ochrániť učenie pred vnútornými a vonkajšími nebezpečenstvami. Stalo sa to v snahe o jasnosť pojmov a dôrazu na cirkevnosť už v dobe všeobecných snemov. Zatiaľ čo Východ prelínal teológiu s mystickou skúsenosťou duchovného života, Západ sa až priveľmi snažil o „právnickú“ presnosť a jasnosť.¹⁷⁰ Vzhľadom na to, že rímskokatolícka

¹⁶⁸ TILLICH, P. 1951. *Systematic theology*. Parts I and II. London : SCM Press, 1951. s. 3.

¹⁶⁹ Tu je možné pridať ešte jednu skupinu teológií, a to polokresťanské teológie, t.j. teológie, ktoré vo svojom učení, vo svojich základoch obsahujú niečo, čo prebrali z kresťanského učenia, zároveň však v istom momente svoj hlavný základ zamerali na vedľajší, nekresťanský smer, ktorý nemá kresťanský základ, alebo dokonca popierajú samotné myšlienky, ktoré prevzali z kresťanského učenia, pričom jasne zavrhnú kresťanstvo.

¹⁷⁰ Pozri ALEŠ, P., BELEJKANIČ, I. 1999. *Pohľady do dejín pravoslávnej dogmatickej teológie*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 1999. s. 42 – 44.

teológia stále obsahuje časť pravoslávneho učenia, to znamená, že sa stotožňuje so správnym učením, ale na druhej strane na mnohých miestach tejto teológie naďalej pretrvávajú chyby, ktoré sa tam v minulosti objavili, je ťažké túto teológiu niekam začleniť. I keď je pravda, že mnohí rímskokatolícki autori sa snažia o napravenie niektorých chýb, respektíve o priblíženie sa k správne učeniu, stále ostáva nepochopenie zo strany ďalších rímskokatolíckych teológov pri dialógu s pravoslávnyimi teológmi v snahe ujasniť niektoré vážne fakty teológie. To vidíme na prelome 19. a 20. storočia v zmýšľaní modernistov. Tí však vo svojej teologickej doktríne obhajovali všetko, čo sa v tej dobe videlo moderným a pokrokovým, ako Darwinova teória evolúcie alebo Kantova filozofia. Nové pokusy sa objavili až počas II. Vatikánskeho koncilu (60. roky 20. storočia). Mnohí však tento koncil považujú za príliš všeobecný.¹⁷¹ Môžeme teda zhrnúť, že rímskokatolícka teológia je teológiou definície. Jasne tu cítiť snahu definovať všetko, čo sa objaví. Táto snaha vychádza prakticky od Tomáša Akvinského a jeho racionalistickom teologizovaní. Teológia má objasňovať Božie pravdy zjavené Christom. Podľa Meyendorfa „podstatou teológie je súčasné premýšľanie, či skôr nazeranie na Boha a zároveň vyjadrenie Nevyjadriteľného.“¹⁷² Svätý Diadoch pripomína, že teológia „podáva duši jeden z najväčších darov, zjednocujúc ju s Bohom nezničiteľným zväzkom.“¹⁷³

Ešte viac problematickým sa javí začlenenie unionistickej teológie, v našom regióne známej ako gréckokatolíckej. Táto teológia, sa objavila ako snaha ujednotiť pravoslávnu a rímskokatolícku teológiu. Už prvý takýto snem, ktorý bol vo Florencii (1438 - 1439) poukázal, že toto „ťažko napravitel'né“ zmiešanie rímskokatolíckej teológie s pravoslávnu tradíciou a niektorými teologickými otázkami nevneslo žiadne zblíženie, ale naopak, potvrdilo prehlbujúci sa rozkol Východu a Západu. Prispeli k tomu hlavne dve skutočnosti: unionistické snahy a metóda riešenia problémov. Východní teológovia totiž uvažovali biblicky a patristicky a západní zasa scholasticky a dialekticky.¹⁷⁴

¹⁷¹ ALEŠ, P., BELEJKANIČ, I. 1999. *Pohľady do dejín pravoslávnej dogmatickej teológie*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 1999. s. 84 - 86.

¹⁷² Позри ДАВЫДЕНКОВ, О. 1997. *ДОГМАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ* (Курс лекций). ч I и II. Москва : Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт, 1997. s. 7.

¹⁷³ ДАВЫДЕНКОВ, О. 1997. *ДОГМАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ* (Курс лекций). ч I и II. Москва : Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт, 1997. s. 4.

¹⁷⁴ Позри PRUŽINSKÝ, Š. 1998. *Byzantská teológia I. História*. 1. vyd. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 1998. s. 206 – 212.

Pokusy o jednotu Cirkvi, vidíme aj v súčasnosti. Každý dialóg však troskotá na základnej otázke – **jednote viery**. Š. Pružinský v knihe *Aby všetci jedno boli* poukazuje na fakt, že pokiaľ nebude existovať spoločná viera, nemôže existovať skutočné bratstvo v Christu. Nepomohol ani vznik Svetovej rady cirkví, v ktorej si každý predstavuje Boha, Cirkev atď. po svojom.¹⁷⁵ Najväčšou tragédiou a zároveň nedostatkom akéhokoľvek pokusu o zbližovanie rímskokatolíckej a pravoslávnej teológie tkvie v tom, že západní teológovia sa snažia riešiť „nepodstatné veci“, ktoré sú pre nich vážnejšie než jednota vo viere a Eucharistii. Hovoria o relatívnosti, respektíve o tom, že v otázkach viery sa tieto dve teológie viac-menej zhodujú. A práve výraz „viac-menej“ je najväčším problémom. Nemôžeme totiž hovoriť o jednej Cirkvi s jednou teológiou, pokiaľ pretrvávajú také „väčšie alebo menšie“ odchýlky, ako sú otázky predovšetkým triadologické (hlavne v otázke učenia o Svätom Duchu, na ktorú sa viaže problém „filioque“), ale tiež mariologické (učenie o Bohorodičke ako spolutrpiteľke a spoluspasiteľke sveta, či o jej nepoškvrnenom počatí), ekleziologické (pápež ako hlava cirkvi a jeho neomylnosť vo veciach teologických i osobných), či eschatologické (napríklad učenie o očistci). Pre východných Otcov teológia sa má snažiť o poskytnutie nejakých „definícií“ a systematizácie len do tej miery, nakoľko je to nevyhnutné. U západných teológov prevláda snaha definovať a systematizovať všetko.

I keď z histórie vieme, že sa prví predstavitelia protestantizmu v XV. storočí snažili o očistenie rímskokatolíckej teológie, ktorej hlavným pilierom sa stala *Suma teologiae* od Tomáša Akvinského a o návrat k pravej viere, v skutočnosti však došlo k ešte väčšiemu odklonu od priamej línie apoštolskej tradície. Prispel k tomu aj fakt nenávisťi voči všetkému, čo bolo vtedy „kresťanské“, t. j. rímskokatolíckej. Jednou z hlavných charakteristík protestantskej teológie je, že jej predstavitelia odstránili vo svojej teológii tradíciu a postavili celú teológiu len na základe Svätého Písma ako jediného prameňa, o ktorý sa v danej historickej situácii mohli oprieť. Bol to viac-menej dôsledok chyby v rímskokatolíckej teológii, ktorá sa jednoznačne zamerala len na Svätú Tradíciu a odvrátila svoju pozornosť od Svätého Písma. Následkom protestantského zamerania sa na Sväté Písmo bolo rozhodnutie tridentského

¹⁷⁵ Pozri PRUŽINSKÝ, Š. 1997. *Aby všetci jedno boli* (Pravoslávie a ekumenizmus). 1. vyd. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 1997. s. 176.

koncilu (8. apríl 1546), ktoré hovorí o svätej tradícii ako o jedinom prameni katolíckej viery.¹⁷⁶ V porovnaní s pravoslávnu teológiou ako jediným „priestorom“ zachovávaní pravosti viery, má protestantizmus značne veľké rozdiely, ktoré tvoria „bariéru“ pre skutočné a človeku prospievajúce poznávanie Boha. Tu ako aj pri dialógu so všetkými ostatnými teológiami by pomohol návrat k tomu, čo je spoločné pre každú z teológií, ktoré by tvorilo základ celého dialógu medzi pravoslávnu teológiou a ostatnými teológiami. Takisto by mal k tomu nevyhnutne prispieť aj návrat k patristickej literatúre.

Zaujímavým momentom pri študovaní teológie je fakt, že v histórii ľudstva došlo k „posvetšteniu“ významu a obsahu slova teológia, čím vznikla neuveriteľne rozsiahla skupina „nových teológií“. Išlo viac-menej o znehodnotenie a nepochopenie základných slov, ktoré pojem teológia v sebe zahŕňa. Výsledkom sú rôzne myšlienky, hnutia a prúdy, ako sú napríklad: konštitučná teológia, liberálna, feministická, fundamentálna, liberálna teológia 19. a 20. storočia, naturálna, negatívna, globálna, politická, dialektická a ekologická teológia.

Zoznam bibliografických odkazov

- ALEŠ, P., BELEJKANIČ, I. 1999. *Pohľady do dejín pravoslávnej dogmatickej teológie*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 1999. 210s. ISBN 80-88722-48-9.
- A PATRISTIC GREEK LEXICON. (ed. LAMPE, G. W. H.). Oxford University, 1997.
- BARTH, K. *Evangelical Theology*. London, 1963.
- ДАВЫДЕНКОВ, О. 1997. *ДОГМАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ* (Курс лекций). ч I и II. Москва : Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт, 1997. 159s.
- Dictionary of Ethics, Theology and Society*. (ed. Clarke, P. B. a Linzey, A.). London – New York, 1996.
- HARDY, E.R., RICHARDSON, C.C. 1964. *Christology of the Later Fathers*. London, 1964.

¹⁷⁶ Pozri ALEŠ, P., BELEJKANIČ, I. 1999. *Pohľady do dejín pravoslávnej dogmatickej teológie*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 1999. s. 79 - 80.

- HEADLAM, S. D. 1882. *The Service of Humanity and Other Sermons*. London, 1882.
- LIDDEL, H.G. - SCOTT, R. 1901-1906. *Μέγα λεξικόν της ελληνικής γλώσσης Μεταφρασθέν εκ της αγγλικής εις την ελληνικήν υπό Ξενοφώντος Μόσχου* δ.φ. τόμ. I-IV. εκδ. 1. Αθήνα : Σιδέρη, 1901-1906.
- NEDĚLKA, Th. 2002. *Novořecko-český slovník*. 2. vyd. Praha : Asociace řeckých obcí v ČR, 2002. 810s. ISBN 80-238-8584-7.
- PRUŽINSKÝ, Š. 1998. *Byzantská teológia I. História*. 1. vyd. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 1998. 250s. ISBN 80-88885-57-4.
- PRUŽINSKÝ, Š. 1997. *Aby všetci jedno boli* (Pravoslávie a ekumenizmus). 1. vyd. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 1997. 376s. ISBN 80-967801-5-8.
- ΣΤΡΟΥΜΠΟΥΛΗ, Δ.Μ. 1998. *Ετυμολογία ελληνική γλώσσας*. Πειραιάς, 1998.
- ШИМЕАН, А. 1993. *Введение в богословие*. Париж : Православный Свято-Сергиевский Богословский Институт, 1993.
- TILlich, P. *Systematic theology*. Parts I and II. London : SCM Press, 1951.
- TORRANCE, T. F. 1961. *Divine and Contingent Order*. Oxford, 1961.
- ZIZIOULAS, J. D. 1985. *Being As Communion: Studies in Personhood and the Church*. London, 1985.

ANALYSIS OF GREEK EXPRESSION „THEOLOGY“

Pavol KOCHAN, lecturer on Orthodox Theological Faculty of University of Prešov in Prešov, Masarykova 15, 081 01 Prešov, Slovak republic, pavol.kochan@unipo.sk, 00421517726729

Abstract

Today there are many attempts to appropriate the authority of the word theology. In this article we focus on etymological, historical and patristic content of this expression. We characterize theological clothing of the word theology after its receipt by the Church, we refer to the typical features of theology in social and historical context. We also point to the most serious hazards which may arise in theology. Finally, we present a trial division of theologies in the world today.

Key words

Theology, Holy Fathers, etymology, analysis, idololatriy, fundamentalism

VYBRANÉ CHARAKTERISTIKY TERMÍNU CHUDOBA POUŽÍVANÉ NA SLOVENSKU

Jozef VOROBEL

Člověk v tísní, o.p.s., pobočka Slovensko Spišské Podhradie

V súčasnej spoločnosti na Slovensku sa slovo chudoba neraz používa v rôznych slovných spojeniach a významoch. Tento príspevok sa zaoberá načrtnutím týchto významov a charakteristík, ktoré sa využívajú predovšetkým v sociálnej oblasti. Dáva si za cieľ charakterizovať význam slova chudoba z pohľadu slovenskej legislatívy, poukazuje na používanie tohto významu vo vybraných oficiálnych dokumentoch a v knižnej odbornej terminológii.

Podľa Slovníka súčasného slovenského jazyka je význam slova chudoba chápaný ako „stav veľkého materiálneho nedostatku“.¹⁷⁷ Iný používaný synonymický výraz pre chudobu je slovo núdza, čo sa v oveľa väčšej miere využíva v terajšej dobe v slovenskej legislatíve pod pojmom hmotná núdza.

Slovník sociálnej práce charakterizuje chudobu prostredníctvom príjmov a spotreby, ktoré predstavujú všeobecne známe štandardy minimálnych potrieb človeka. Sú charakterizované meraním, ako je spotrebný kôš, ktorý zahŕňa rôzne potreby a služby dôležité pre dôstojné prežitie. V súčasnosti medzi hlavné zdroje vytvárania chudoby patrí predovšetkým nezamestnanosť a s tým súvisiaci nízky príjem a majetok. Určenie minimálnej mzdy a životného minima sú najčastejšie používané ekonomické nástroje na riešenie chudoby.¹⁷⁸

Chudoba ako taká sa často spája s nerovnosťou. Je sprevádzaná nerovnakým prístupom k materiálным zdrojom, ktoré vytvárajú marginalizáciu niektorých skupín obyvateľstva. V súčasnom období sa neprestajne vytvára chudoba a nerovnosť, pričom rozpory medzi bohatstvom a chudobou narastajú. Vo svetovom meradle sa štáty

¹⁷⁷ JAROŠOVÁ, A. – BUZÁSSYOVÁ, K. (eds.). 2011. *Slovník súčasného slovenského jazyka*, H – L (2. zv.). Bratislava : Veda, 2011. s. 303.

¹⁷⁸ Pre medzinárodné porovnanie sa používa hodnotenie nižšieho príjmu ako je polovica príjmu mediánu (prostrednej hodnoty) v spoločnosti. Pozri MATOUŠEK, O.: *Slovník sociální práce*. Praha: Portal, 2003, s. 81 – 82.

zvyknú rozdeľovať na chudobné a bohaté, pričom aj vo vnútri štátov sa rozdeľujú na chudobných a bohatých jednotlivcov.¹⁷⁹

Chudoba, podľa Sociologického slovníka je vtedy, keď príjem domácnosti nedosahuje určitú úroveň a spravidla sa rozlišuje na dve kategórie. Na absolútnu a relatívnu. Absolútna chudoba je vtedy, keď príjem jednotlivca nedosahuje minimálnu úroveň, ktorá umožňuje spoločensky žiadané správanie a fungovanie. Tieto úrovne sa určujú pre rôzne typy domácnosti prostredníctvom inštitúcií sociálnej správy. Relatívna chudoba je vtedy, keď jednotlivec v danej spoločnosti je vnímaný ako znevýhodnený svojou životnou úrovňou. Zvyčajne sa taká úroveň charakterizuje pomocou priemerného príjmu v spoločnosti.¹⁸⁰

Správa o svetovej sociálnej situácii z roku 2010 s názvom Prehodnotenie chudoby, ktorá vyšla na pôde Organizácie spojených národov, za definovala mieru absolútnej chudoby podľa denného príjmu. V tom čase bol tento príjem menej ako jeden a štvrtá dolára na deň, čo v súčasnosti podľa aktuálneho kurzu je necelé jedno euro. Problém chudoby je na medzinárodnej úrovni chápaný ako mnohodomenzionálny a mnohostranný sociálny jav, kde zohrávajú svoje vplyvy viaceré spoločenské oblasti ako je školstvo, zdravotníctvo, životné prostredie a sociálne vylúčenie.¹⁸¹

Všeobecne prijímaná definícia absolútnej chudoby, je z marca roku 1995 zo Svetového stretnutia pre sociálny rozvoj uskutočneného v Kodani, kde absolútna chudoba bola chápaná ako „stav charakterizovaný extrémne zníženou dostupnosťou základných ľudských potrieb, vrátane potravín, prístupu k zdravotne čistej vode, nedostatkom hygienických zariadení, zdravia, bývania, vzdelávania a osvetu“.¹⁸² Takáto chudoba sa definovala nielen podľa ekonomického príjmu ale aj od možností prístupu k vybraným sociálnym službám.

¹⁷⁹ Pozri MAREŠ, P. 1999. *Sociologie nerovnosti a chudoby*. Praha : Sociologické nakladatelství, 1999. s. 39.

¹⁸⁰ Pozri JANDOUREK, J. 2007. *Sociologický slovník*. Praha : Portal, 2007. s. 103.

¹⁸¹ *Správa o svetovej sociálnej situácii z roku 2010*, <http://un.org/esa/socdev/wssd/text-version/agreements/poach2.htm> [9.2.2012]

¹⁸² *Správa zo Svetového stretnutia pre sociálny rozvoj*, Kodaň, 6 – 12. marec 1995, <http://un.org/dokuments/ga/.../aconf166-9.htm>, [9.2.2012]

Ako už bolo spomenuté definície chudoby vychádzajú vo väčšej miere zo životného minima. Táto hodnotiacia koncepcia vznikla už koncom 80. rokov 19. storočia v Anglicku. Išlo o vytvorenie úrovne, kde by boli naplnené základné ľudské potreby ako bol dostatok jedla a náležitého bývania. Táto koncepcia aj v súčasnosti vyjadruje minimum, ktorá znamená určitú finančnú hodnotu. Ale toto všeobecné kritérium môže smerovať k tomu, že sa niektorí jedinci nachádzajú pod hranicou chudoby, pretože ich príjmy v skutočnosti nestačia ani na uspokojovanie základných potrieb. Súvisí to aj napríklad s regionálnymi rozdielmi daného štátu, kde v určitej oblasti sú vyššie životné náklady ako niekde inde.¹⁸³

I keď význam slova chudoba je v slovenskej spoločnosti všeobecne známe a pomerne často používané, termín chudoby ako taký nie je zadefinovaný v slovenskej legislatíve. V tomto príspevku je zadefinovanie termínu chudoba chápané ako konkrétne paragrafové znenie. Na druhej strane slovo chudoba je zahrnuté v textoch zákonov, ako napríklad v zákone o štátnom rozpočte, kde termín chudoba sa používa napríklad v slovnom spojení „zníženie miery rizika chudoby“,¹⁸⁴ v zákone o oficiálnej rozvojovej pomoci „zmierňovanie chudoby a hladu v rozvojových krajinách“,¹⁸⁵ alebo v zákone o dôchodkovom sporení „dôchodkové dávky sú vyplácané vo forme podporných platieb v prípade choroby, chudoby“.¹⁸⁶

Životné minimum, ako bolo spomenuté, vytvára pomyselnú čiaru, ktorá je meradlom a definovaním chudoby. Podľa zákona o životnom minime je to „spoločensky uznaná minimálna hranica príjmov fyzickej osoby, pod ktorou nastáva stav hmotnej núdze“.¹⁸⁷ V súčasnosti je úroveň životného minima necelých 190 eur na mesiac pre jedného plnoletého jednotlivca, čo v porovnaní s medzinárodnou štandardou merania absolútnej chudoby je viac ako šesť krát vyššia hodnota.

¹⁸³ Pozri GIDDENS, A. 1999. *Sociologie*. Praha : Argo, 1999, s. 280.

¹⁸⁴ Zákon č. 511/2001 Z. z. o štátnom rozpočte na rok 2012.

¹⁸⁵ Zákon č. 617/2007 Z. z. o oficiálnej rozvojovej pomoci v znení neskorších predpisov, § 4.

¹⁸⁶ Zákon č. 207/2010 Z. z. o dôchodkovom sporení v znení neskorších predpisov, § 6 h.

¹⁸⁷ Zákon č. 601/2003 Z. z. o životnom minime v znení neskorších predpisov, §1. Opatrenie Ministerstva práce, sociálnych vecí a rodiny Slovenskej republiky č. 194/2011 o úprave súm životného minima.

Oficiálna merateľná chudoba na Slovensku je charakterizovaná prostredníctvom hmotnej núdze, čo znamená, že je vtedy, „ak príjem fyzickej osoby nedosahuje životné minimum a tento príjem si nemôže zabezpečiť vlastným pričinením.“¹⁸⁸ Taktiež zákon o hmotnej núdzi vymedzuje základné životné podmienky ako jedlo, ošatenie a bývanie.

Čo sa týka poskytovania rôznych štandardov bývania je v súčasnosti už aj zadefinované sociálne bývanie „ako obstarané s použitím verejných prostriedkov určené na primerané a ľudsky dôstojné bývanie fyzických osôb, ktoré si nemôžu obstaráť bývanie vlastným pričinením“.¹⁸⁹ Vlastné pričinenie je dôležité pre vnímanie životného minima v spojitosti s ďalšími odvíjajúcimi sa sociálnymi dávkami aj s určitou úrovňou výšky minimálnej mzdy.¹⁹⁰

Chudoba na Slovensku, ktorá je merateľná na základe financií čo sa týka mesačného príjmu, je poväčšine chápaná a definovaná v teoretickej rovine. Môžeme sa s ňou stretnúť v oficiálnych dokumentoch ako napríklad, Dlhodobá vízia rozvoja slovenskej spoločnosti z roku 2008, kde chudoba sa charakterizuje v spojitosti „sociálne skupiny ohrozené chudobou a sociálne vylúčením“, alebo sa spomína ako „polarizácia medzi bohatými a chudobnými“, alebo napríklad „domácnosti žijúce pod hranicou alebo blízkosti hranice chudoby“.¹⁹¹

Programové vyhlásenie vlády Slovenskej republiky z roku 2010 používalo termín chudoba vo viacerých slovných spojeniach ako napríklad „veľká časť Rómov na Slovensku patrí aj naďalej medzi sociálne a ekonomicky najslabšie spoločenské skupiny postihnuté chudobou a sociálnym vylúčením“ alebo v spojitosti „pozitívne motivačné nástroje pre deti z extrémne chudobných rodín“.¹⁹²

Na tomto mieste je dôležité povedať o pripravovanom zákone o sociálne vylúčených spoločenstvách, kde je v značnej miere spomínaná

¹⁸⁸ Zákon č. 599/2003 Z. z. o pomoci v hmotnej núdzi v znení neskorších predpisov, §1, §2.

¹⁸⁹ Zákon č. 443/2010 Z. z. o dotáciách na rozvoj bývania a sociálnom bývaní v znení neskorších predpisov, §21.

¹⁹⁰ Zákon č. 663/2001 Z. z. o minimálnej mzde v znení neskorších predpisov.

¹⁹¹ *Dlhodobá vízia rozvoja slovenskej spoločnosti*. 2008. [online]. [2012-02-15]. Dostupné na internete: <<http://akademickyrepozitar.sk/Akademicky-repoziter/Dlhodoba-vizia-rozvoja-slovenskej-spolocnosti>>.

¹⁹² *Programové vyhlásenie vlády Slovenskej republiky z roku 2010*. [online]. [2012-02-15]. Dostupné na internete: <<http://vlada.gov.sk/programove-vyhlasenie-vlady-sr-na-obdobie-rokov-2010-2014>>.

chudoba v slovných spojeniach ako napríklad medzigeneračná chudoba, materiálna chudoba, vzťah medzi chudobou a sociálnym vylúčením.¹⁹³ V tomto pripravovanom legislatívnom dokumente je predovšetkým významná nová charakteristika sociálne vylúčených spoločností, ktorá už nie založená ako predtým na etnickom ale socioekonomickom princípe.

Cieľom tohto príspevku je poskytnúť vybraný náčrt charakteristík chudoby ako používaného termínu v slovenskom prostredí. Je pochopiteľné, že nie je vyčerpávajúci. Tento úzky vybraný prehľad mal by predovšetkým poslúžiť poslucháčom študijných odborov sociálna práca a pravoslávna teológia na ďalšie rozšírenie poznatkov v štúdiu a poprípade poskytnúť nové informácie ako námety na uvažovanie či diskusiu.

Zoznam bibliografických odkazov

- JAROŠOVÁ, A. – BUZÁSSYOVÁ, K. (eds.). 2011. *Slovník súčasného slovenského jazyka*, H – L (2. zv.). Bratislava : Veda, 2011. ISBN 978-80-224-1172-1.
- JANDOUREK, J. 2007. *Sociologický slovník*. Praha : Portál, 2007. ISBN 978-80-7367-269-9.
- MATOUŠEK, O. 2003. *Slovník sociální práce*. Praha : Portál, 2003. ISBN 80-7178-549-0.
- MAREŠ, P. 1999. *Sociologie nerovnosti a chudoby*. Praha : Sociologické nakladatelství, 1999. ISBN 80-85850-61-3.
- GIDDENS, A. 1999. *Sociologie*. Praha : Argo, 1999. ISBN 80-7203-124-4.
- Správa zo Svetového stretnutia pre sociálny rozvoj*. 1995. [online]. [2012-02-09]. Dostupné na internete: <<http://un.org/esa/socdev/wssd/text-version/agreements/poach2.htm>>.

¹⁹³ *Návrh vecného zámeru zákona o sociálne vylúčených spoločnostiach*. [online]. [2012-02-11]. Dostupné na internete: <[http://rokovanie.sk/Rokovanie.aspx/Nezaradený MateriálDetail?idMaterial=20238](http://rokovanie.sk/Rokovanie.aspx/Nezaradený_MateriálDetail?idMaterial=20238)>.

Dlhodobá vízia rozvoja slovenskej spoločnosti. 2008. [online]. [2012-02-15]. Dostupné na internete: <<http://akademickyrepozitar.sk/Akademicky-repoziter/Dlhodoba-vizia-rozvoja-slovenskej-spolocnosti>>.

Programové vyhlásenie vlády Slovenskej republiky z roku 2010. [online]. [2012-02-15]. Dostupné na internete: <<http://vlada.gov.sk/programove-vyhlasenie-vlady-sr-na-obdobie-rokov-2010-2014>>.

Správa zo Svetového stretnutia pre sociálny rozvoj, Kodaň, 6 – 12. marec 1995, *Správa o svetovej sociálnej situácii*, Prehodnotenie chudoby. 2010. [online]. [2012-02-09]. Dostupné na internete: <<http://un.org/documents/ga/.../aconf166-9.htm>>.

Návrh vecného zámeru zákona o sociálne vylúčených spoločenstvách. [online]. [2012-02-11]. Dostupné na internete: <<http://rokovanie.sk/Rokovanie.aspx/NezaradenýMateriálDetail?idMaterial=20238>>.

Zákon č. 511/2001 Z. z. o štátnom rozpočte na rok 2012.

Zákon č. 599/2003 Z. z. o pomoci v hmotnej núdzi v znení neskorších predpisov.

Zákon č. 601/2003 Z. z. o životnom minime v znení neskorších predpisov.

Zákon č. 617/2007 Z. z. o oficiálnej rozvojovej pomoci v znení neskorších predpisov.

Zákon č. 663/2001 Z. z. o minimálnej mzde v znení neskorších predpisov.

Zákon č. 207/2010 Z. z. o dôchodkovom sporení v znení neskorších predpisov.

Zákon č. 443/2010 Z. z. o dotáciách na rozvoj bývania a sociálnom bývaní v znení neskorších predpisov.

Opatrenie Ministerstva práce, sociálnych vecí a rodiny Slovenskej republiky č. 194/2011 o úprave súm životného minima.

SELECTED CHARACTERISTICS OF THE POVERTY USED IN SLOVAKIA

Jozef VOROBEL, Člověk v tísni, o.p.s., pobočka Slovensko, Palešovo
námestie 34, 053 04 Spišské Podhradie

Abstract

Paper is devoted to selected characteristics terms of poverty, which are used at present in Slovakia. Outlines their meanings in the selected book terminology, official documents and in the Slovak legislation.

Key words

Poverty, material need, living minimum

DIVADLO, KTORÉ BOLO, JE A (BUDE) ...

(recenzia)

/Horák Karol – Pukan Miron – Kušnírová Eva, Prešov 2011, 220 s., ISBN 978-80-555-0502-2/

Ivana VOJTÁŠEKOVÁ, doctorand, Orthodox Theological Faculty, University of Presov in Presov, Masarykova 15, 080 01 Presov, Slovakia, ivana.vojtasekova@smail.unipo.sk, 00421517726729



Koncom júna tohto roku Filozofická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove vydala publikáciu REFLEXIE DIVADLA, DIVADLO REFLEXIE. Autormi sú vysokoškolskí pedagógovia Karol Horák, Miron Pukan a Eva Kušnírová, známi tiež svojimi aktivitami v Akademickom Prešove, na ktorom tradične berú účasť aj divadelné súbory študentov zo zahraničia. Vydané dielo je súčasťou riešenia a výstupom grantového projektu VEGA (1/0548/10) Alternatívne divadlo na Slovensku po roku 1989.

Autori na 220 stranách prístupnou (učebnicovou) formou analyzujú, systematizujú a interpretujú aktuálne otázky alternatívneho divadla na Slovensku z pohľadu minulosti, prítomnosti s náčrtom jeho dynamiky pre budúcnosť. Konkrétne zistenia sú implementované do jednotlivých častí: alternatívne divadlo, študentské divadlo, malé javiskové formy, otvorené divadlo, divadlo mladých. Nie sú opomenuté ani otázky autorského divadla, postmoderného divadla a perforácia „spája bez nejakého vopred stanoveného plánu vizuálne umenia, divadlo, tance, hudbu, video, poéziu a film. Nerealizuje sa v divadlách, ale v múzeách alebo v umeleckých galériách...“. Čitateľ tak má možnosť si osvojiť význam divadla v nedivadelnom priestore, pouličného diela, divadla improvizácie...

Publikácia vhodne prezentuje o.i. aj súpis workshopov Akademického Prešova po roku 1989. Možno súhlasiť s autormi, že publikácia bude užitočná nielen pre profil študentov humanitného zamerania, ale aj širšie spektrum čitateľov, ktorí majú motiváciu získať sumu adekvátnych divadelnovedných informácií vzťahujúcich sa na alternatívne divadlo, na jeho pestrý register druhov žánrov, foriem... Takto získané informácie možno pozitívne využiť napr. pri skvalitnení a zefektívnení sociálnej komunikácie medzi ľuďmi v priestore sociálnej práce.

Autori publikácie dospeli k záveru, že „divadlo, ktoré bolo, je a bude“ má svoje opodstatnenie pri profile vysokoškolských alternatívnych divadelných súborov, čo potvrdzuje aj dlhoročná existencia Akademického Prešova. Pozitívum treba vidieť i v tom, že autormi príspevkov v publikácii sú okrem spomínaných vysokoškolských pedagógov aj viacerí absolventi humanitných odborov a doktorandského štúdia, bývalí i súčasní vysokoškoláci, teda všetci, ktorí prišli do kontaktu s alternatívnym divadlom, či už ako jeho aktívni tvorcovia alebo ako jeho respondenti.

EKLEZIOLÓGIA SVÄTÉHO IRINEJA LYONSKÉHO

(recenzia)

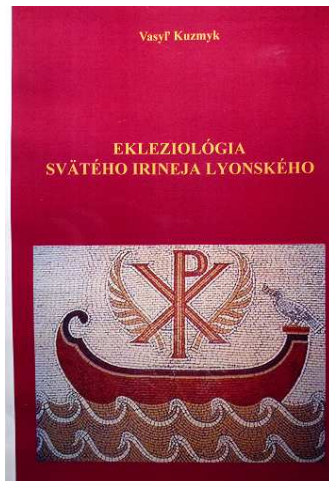
/KUZMYK Vasyľ, Gorlice 2012, 75 s., ISBN 978-83-63055-04-2/

Zuzana REPKOVÁ, doctorand, Orthodox Theological Faculty, University of Presov in Presov, Masarykova 15, 080 01 Presov, Slovakia, zuzana.repkova@smail.unipo.sk, 00421517724729

Najnovšia publikácia Mgr Vasyľa Kuzmyka, PhD. – pravoslávneho duchovného, teológa a pedagóga Pravoslávnej bohosloveckej fakulty PU v Prešove, nás privádza do 2. storočia n.l. kvôli tomu, aby sme v nej mohli nájsť odpovede na mnohé aktuálne otázky týkajúce sa súčasnej veľmi intenzívnej snahy o jednotu kresťanov vo svete.

Samotná monografia je členená do niekoľkých nadväzujúcich kapitol, v ktorých autor predstavuje jednak osobnosť významného cirkevného spisovateľa 2. storočia – Irineja Lyonského, jeho misijnú i literárnu činnosť a následne predostrie snahu objasniť učenie sv. Irineja o Cirkvi, a to na základe jeho najvýznamnejšieho spisu. Ide o dielo *Odhalenie a vyvrátenie falošného učenia*, známe tiež pod názvom *Proti herézam*, ktoré je obsahovo najväčšie a zachovalo sa dodnes.

Sv Irinej, pôvodom Grék, získal úplné svetské vzdelanie a to cirkevné spoznal aj ako žiak sv. Polykarpa zo Smyrny. Žil v dobe apoštolských mužov, vďaka čomu je u neho tak citeľný apoštolský duch a tiež citlivá téma Cirkvi ako živého spoločenstva veriacich vo Svätom Duchu a v pravde. Vníma Cirkev ako



bohoľudský organizmus Isusa Christa, z ktorého sa svetlo pravdy vylieva rovnako na všetkých tých, ktorí sú s Ním zjednotení prostredníctvom Svätého Ducha. Ako dospelý pôsobil v Lyone (Gália) najprv ako presbyter, neskôr ako biskup, po celý čas ako neoblomný no umiernený obranca čistoty cirkevného učenia. Možno ho považovať za prvého systematického teológa v dejinách kresťanstva.

Učenie Irineja Lyonského je prínosom v kontexte problematiky vzťahu ekleziológie k tendenciám prísneho judaistického nacionalizmu a zvykom pohanského sveta, do ktorých kresťanstvo vstúpilo. No najvýraznejšie bolo nebezpečenstvo zo strany gnosticizmu – elementu, kvôli ktorému musela Christova Cirkev sama jasne definovať podstatu svojej existencie, vyjadriť vlastnú duchovnú skúsenosť a ustanoviť princípy apoštolskej postupnosti.

Práve v polemike s gnosticizmom vyvstala pre Cirkev úloha, charakterizovať svoj vzťah k prameňom vierouky. Evanjelium je sv. Irinejom prezentované ako základ a stĺp kresťanskej viery. Kvôli mylným gnostickým výkladom a na ochranu učenia Cirkvi sa snaží ustanoviť princípy cirkevnej exegézy Svätého Písma. V čase, keď ešte nebol ustanovený kánon svätého Písma Nového Zákona sv. Irinej, ako biblický teológ, odvoláva sa práve na neskôr uznané štyri Evanjiá.

Hodnotné sú kapitoly, v ktorých autor podal vysvetlenie základných vlastností Cirkvi (podľa 9. článku Symbolu viery) z pohľadu ekleziológie sv. Irineja Lyonského, odvolávaním sa na už spomínaný spis *Proti herézam*.

Autor v monografii uvádza, že každý smer gnosticizmu, ktorý sa oddelil od Cirkvi, vytvoril si „cirkev“ vlastnú a presviedčal o jej pravosti. To vyvolávalo množstvo otázok, napríklad: Ako môže Cirkev garantovať svoju pravdu? Ako môže veriaci odlíšiť klamstvo od pravdy? Na viacerých miestach sa autor v monografii dotýka účasti sv. Irineja v spore o slávení Paschy. Taktiež podáva argumenty, ktorými vyvracia mylné odvolávanie sa rímsko-katolíckych teológov na učenie sv. Irineja o všeobecnosti Cirkvi, ktorými obhajujú primát rímskeho biskupa.

Boj Cirkvi s herézami o zachovanie svojho pravdivého učenia v 2. storočí môže až nápadne pripomínať boj, ktorý zvädza Christova Cirkev - ochrankyňa pravdy a čistoty - aj v súčasnosti. V dobe, keď sa každý deň objaví nová sekta či nový „spasiteľ“; veriaci ani vo vnútri Cirkvi nevidí jednotu v slávení Paschy; nemôže si byť istý, čo sa ukrýva pod priateľsky vyzerajúcim rúškom ekumenizmu. Práve v týchto otázkach môže ponúknuť odpovede učenie sv. Irineja, ktoré sa javí veľmi rozsiahle.

Monografia pôsobí ako úvod do ekleziológie sv. Irineja Lyonského. Je dobrým podnetom a inšpiráciou pre hlbšie štúdium spisov tohto významného obhajcu čistoty učenia Cirkvi.