

Obsah

štúdie

STVORENIE ŽENY. VÝKLAD NA 1MJŽ 2, 18-25	3
---	---

Alexander CAP

CHRISTOLOGICKÉ TITULY	27
-----------------------------	----

Mário BLAHOTA

ASKÉZA Z POHLADU ČLOVEKA	37
--------------------------------	----

Rastislav BARKASI

ХРИСТИАНСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ В РУССКОЙ ЛЕТОПИСНОЙ ТРАДИЦИИ	45
---	----

Liliana BELOVIČOVÁ

BIBLIJNO-TEOLOGICZNE SPOJRZENIE NA MISJĘ I POSŁUGĘ LEKARZA	53
---	----

Artur ALEKSIEJUK

IKONOGRAFIA V SLUŽBÁCH ARTETERAPIE. KRÁTKY VSTUP DO PROBLEMATIKY	74
---	----

Pavol KOCHAN

správy

DORKA, N.O. V KOŠICIACH PRIVÍTALA NÁVŠTEVU Z PRAVOSLÁVNEJ BOHOSLOVECKEJ FAKULTY PREŠOVSKÉJ UNIVERZITY A UNIWERSYTETU ŚLASKIEGO W KATOWICACH, POĽSKO	83
--	----

Editoriál

Milí čitatelia,

v tomto čísle Vám predkladáme ďalšie zaujímavé vedecké štúdie zamerané na biblické, teologické a sociálne témy. Prvá štúdia je biblicko-exegeticky zameraná na opis textu stvorenia ženy, ktorý nachádzame v prvej knihe Mojžišovej. Autor predkladá biblický výklad s osobnými teologumenmi na túto „časť“ stvorenia. Zaujímavo prelína a konfrontuje bibliu s najstaršími textami civilizácie, ako sú napríklad diela starovekých Sumerov. Druhá štúdia sa tematicky zameriava na meno Isusa Christa a jeho ďalšie tituly, ktoré boli používané v ranom kresťanstve. Autor tu približuje christologické tituly, ktoré boli zväčša odvodené z tradície starozmluvného Izraela a ktorým Cirkev dala, resp. objasnila christologický obsah. Nasledujúci, tretí článok sa obsahovo krátko zamýšľa nad kresťanskou askézou. Autor tu približuje svätotočcovské chápanie askézy a jej významu v živote človeka a následne tieto poznatky úvahovo konfrontuje so súčasnou dobou. Autorka štvrtej štúdie popisuje pravoslávny pohľad na svet cez historický prierez dôležitých ruských kroník, ktoré podávajú ucelený obraz ruských dejín a ktoré sa stali hlasom ruského národného svedomia. Piata štúdia sa historicko-teologicky pozerá na význam a povahu lekárskeho povolania, či skôr služby v období Starej a Novej zmluvy. Historickým popisom lekárskej služby v osobách starozmluvných prorokov prechádza do kresťanského vnímania lekára, kde hlavným vzorom tejto služby sa stáva Isus Christos. Autor tu definuje aj povahu a zmysel tohto náročného povolania v súčasnosti, pričom nezabúda na vnútorný, duchovný rozmer tejto činnosti a zdôrazňuje tu antropologickú rovinu. Posledný článok sa zameriava na zaujímavú tému z oblasti sociálnej práce a čiastočne psychológie, kde autor stručne definuje ikonografiu a súčasné snahy implementovať ikonografiu do systému arteterapie. Posledným textom je krátka správa o pracovnom stretnutí odborníkov z oblasti sociálnej práce na pôde pracoviska neziskovej organizácie Dorka v Košiciach.

Veríme, že si z jednotlivých článkov nájdete zaujímavé a podnetné informácie, ktoré využijete vo svojej profesijnej činnosti aj osobnom živote.

Pavol Kochan (editor)

STVORENIE ŽENY. VÝKLAD NA 1MJŽ 2, 18-25

Alexander CAP

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

18 Καὶ εἶπε Κύριος ὁ Θεός· οὐ καλὸν εἶναι τὸν ἄνθρωπον μόνον· ποιήσωμεν αὐτῷ βοηθὸν κατ' αὐτόν. 19 καὶ ἔπλασεν ὁ Θεὸς ἔτι ἐκ τῆς γῆς πάντα τὰ θηρία τοῦ ἀγροῦ καὶ πάντα τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἤγαγεν αὐτὰ πρὸς τὸν Ἀδάμ, ἰδεῖν τί καλέσει αὐτά. καὶ πᾶν ὃ ἐὰν ἐκάλεσεν αὐτὸ Ἀδὰμ ψυχὴν ζῶσαν, τοῦτο ὄνομα αὐτῷ. 20 καὶ ἐκάλεσεν Ἀδὰμ ὀνόματα πᾶσι τοῖς κτήνεσι καὶ πᾶσι τοῖς πετεινοῖς τοῦ οὐρανοῦ καὶ πᾶσι τοῖς θηρίοις τοῦ ἀγροῦ· τῷ δὲ Ἀδὰμ οὐχ εὗρέθη βοηθὸς ὅμοιος αὐτῷ. 21 καὶ ἐπέβαλεν ὁ Θεὸς ἔκστασιν ἐπὶ τὸν Ἀδάμ, καὶ ὑπνωσε· καὶ ἔλαβε μίαν τῶν πλευρῶν αὐτοῦ καὶ ἀνεπλήρωσε σάρκα ἀντ' αὐτῆς. 22 καὶ ὠκοδόμησεν ὁ Θεὸς τὴν πλευράν, ἣν ἔλαβεν ἀπὸ τοῦ Ἀδάμ, εἰς γυναῖκα καὶ ἤγαγεν αὐτὴν πρὸς τὸν Ἀδάμ. 23 καὶ εἶπεν Ἀδάμ· τοῦτο νῦν ὅσπου ἐκ τῶν ὀστέων μου καὶ σὰρξ ἐκ τῆς σαρκός μου· αὕτη κληθήσεται γυνή, ὅτι ἐκ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς ἐλήφθη αὕτη. 24 ἕνεκεν τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν. 25 καὶ ἦσαν οἱ δύο γυμνοί, ὃ τε Ἀδὰμ καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ, καὶ οὐκ ἤσχύνοντο.

Pán Boh povedal: „Nie je dobré, aby človek bol sám – utvorme mu pomocníka podľa neho“. Boh ešte vyformoval zo zeme všetky divé šelmy a všetky nebeské vtáky a priviedol ich k Adamovi, aby uvidel, ako ich nazve. A všetko, čokoľvek Adam nazval živým tvorom, má toto meno. Adam dal mená všetkému dobytku a všetkým nebeským vtákom a všetkým divým šelmám, ale pre Adama sa nenašiel pomocník jemu podobný. Boh nechal na Adama padnúť vytrženie a uspal (ho); vzal jedno z jeho rebier a namiesto neho naplnil mäso. Pán Boh vystaval z rebra, ktoré vzal z Adama, ženu a priviedol ju k Adamovi.

Adam povedal: „Tento raz (je to) kosť z mojich kostí a mäso z môjho mäsa; ona sa bude volať žena, lebo zo svojho muža bola vzatá ona.“ Preto toto

opustí človek svojho otca a svoju matku a prilipne ku svojej žene a budú dvaja jedno telo. A obaja boli nahí, aj Adam, aj jeho žena, a nehanbili sa.

18 И рече гдѣ бгъ: не добрò быти челоувѣкѹ єдиноу: сотворимъ емѹ помощника по немѹ.

19 И созда бгъ єще ѿ земли всѧ свѣри єзныа и всѧ птицы небєсныа, и приведе ѧ ко адамѹ видѣти, что наречѣтъ ѧ: и всѧко єже ѧще нарече адамъ дшѹ жнѹ, єе ѿма емѹ.

20 И нарече адамъ имена вѣмъ скотѹмъ, и вѣмъ птицамъ небєснымъ, и вѣмъ свѣрѣмъ земнымъ. И адамѹ же не ѡбрѣтѣа помощникъ подобный емѹ.

21 И наложѣ бгъ ѡзрѣплєнїе на адамъ, и о҃у҃пе: и взѧ єдино ѿ ребръ єгѡ, и испѡлни плѣтїю вѣстѹ єгѡ.

22 И созда гдѣ бгъ ребрò, єже взѧ ѿ адамъ, вз женѹ, и приведе ю ко адамѹ.

23 И рече адамъ: єе, нѣѣ кòсть ѿ костѣй моѣхъ и плѣть ѿ плѣти моеѧ: єѧ наречѣтѣа женѧ, ѡкѡ ѿ мѡжа моего взята быти єѧ.

24 Бегѡ радн ѡстѧвитъ челоувѣкъ òтца своего и мѧтерь и прилѣпитѣа къ женѣ своей, и бѹдетѧ двѧ въ плѣть єдинѹ.

25 И бѣста ѿба нага, адамъ же и женѧ єгѡ, и не стыдѧстѣа.

И сказал Господь Бог: не хорошо быть человеку, одному; сотворим ему помощника, соответственно ему. Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных, и привел (их) к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей. И нарек человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым; но для человека не нашлось помощника, подобно ему.

И навел Господь Бог на человека крепкий сон; и, когда он уснул, взял одно из ребр его, и закрыл то место плотию.

И создал Господь Бог из ребра, взятого у человека, жену, и привел ее к человеку. И сказал человек: вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей; она будет называться женою: ибо , взята от мужа (своего). Потому оставит человек отца своего и мать свою, и

прилепится к жене своей;и будут (два) одна плоть. И были оба наги, Адам и жена его, и не стыдились.

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהִים לֵאמֹר טוֹב הָיִיתָ הָאָדָם לְבַדּוֹ אֶעֱשֶׂה־לּוֹ עֹזֵר כְּנֶגְדּוֹ נָנִי Gen: 2:18
הָאָדָם לְרֵאוֹת מִה־יִּקְרָא־לוֹ וְכָל אֲשֶׁר יִקְרָא־לוֹ הָאָדָם נָפֶשׁ חַיָּה הוּא שְׁמוֹ נָנִי Gen: 2:19
וַיֵּצֵר יְהוָה אֱלֹהִים מִן־הָאָדָמָה כָּל־חַיַּת הַשָּׂדֶה וְאֵת כָּל־עוֹף הַשָּׁמַיִם וַיָּבֵא אֶל־
לְכָל־הַבְּהֵמָה וְלָעוֹף הַשָּׁמַיִם וְלִכְל חַיַּת הַשָּׂדֶה וְלָאָדָם לֵאמֹר עֹזֵר כְּנֶגְדּוֹ נָנִי Gen: 2:20
וַיִּקְרָא הָאָדָם שְׁמוֹת
אֱלֹהִים תִּרְהַמָּה עַל־הָאָדָם וַיִּישָׁן וַיִּקַּח אֶחָת מִצִּלְעָתָיו וַיִּסְגֵּר בָּשָׂר תַּחְתָּנָהּ נָנִי Gen: 2:21
וַיַּפֵּל יְהוָה
וַיִּבֶן יְהוָה אֱלֹהִים אֶת־הַצִּלְעַ אֲשֶׁר־לָקַח מִן־הָאָדָם לְאִשָּׁה וַיִּבְאֶהָ אֶל־הָאָדָם נָנִי Gen: 2:22
הַפֶּעַם עָצָם מַעֲצָמִי וּבָשָׂר מִבָּשָׂרִי לְזֹאת יִקְרָא אִשָּׁה כִּי מֵאִישׁ לִקְחָהּ־זֹאת נָנִי Gen: 2:23
וַיֹּאמֶר הָאָדָם זֹאת
עַל־כֵּן יַעֲזֹב־אִישׁ אֶת־אָבִיו וְאֶת־אִמּוֹ וְדָבַק בְּאִשְׁתּוֹ וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד נָנִי Gen: 2:24
וַיְהִיו שְׁנֵיהֶם עֶרְוָמִים הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ וְלֹא יִתְבָּשְׁשׁוּ נָנִי Gen: 2:25

A PÁN Boh povedal: „Nie je dobré, aby človek bol sám. Urobím mu vhodnú pomoc.“ PÁN Boh vyformoval zo zeme všetku divú zver i všetko nebeské vtáctvo a priviedol k človekovi, aby videl, ako si ich nazve: ako si každého živého tvora človek nazve, také je jeho meno. Človek dal mená všetkému dobytku, nebeskému vtáctvu i divej zveri, ale pre človeka sa nenašla žiadna vhodná pomoc. PÁN Boh nechá na človeka padnúť tvrdý spánok. A keď spal, zobral jedno z jeho rebier a jeho miesto zaplnil mäsom. PÁN Boh vystaval z rebra, ktoré vzal z človeka, ženu a priviedol ju k človekovi.

Človek povedal: „Tentoraz je to kosť z mojich kostí a mäso z môjho mäsa. Ona sa bude volať žena, lebo z muža bola vzatá ona.“

Preto muž opúšťa svojho otca i svoju matku, primkýňa sa ku svojej žene a stávajú sa jedným telom. Obaja, človek i jeho žena, boli nahí, ale nehanbili sa.

A Hospodin, Bůh, řekl: „Není dobře, aby byl člověk sám, udělám mu pomoc jakoby proti němu.“ Hospodin Bůh, vytvořil z té půdy všechnu polní zvěř a všechno nebeské ptáctvo a přivedl je k člověku, aby viděl, jak co

nazve, tak se bude jmenovať. Človek pojmenoval všeten dobytek a všechno nebeské ptactvo a všechnu polní zvěř, ale pro člověka pomoc jako svůj protějšek nenalezl. Hospodin, Bůh, tedy uvrhl na člověka mrákotu, a když usnul, vzal jedno z jeho žeber a jeho místo uzavřel tělem. Ze žebra, jež z toho člověka vzal, zbudoval Hospodin, Bůh, člověku družku a přivedl ji k tomu člověku. Tu řekl člověk: „Tentokrát je to kost z mých kostí a tělo z mého tela, té, protože byla vzatá z druhá, budu říkat družka!“

Proto opouští muž svého otce a matku, přilne ke své družce a stanou sa jedním tělem. Oba byli nazí, člověk a jeho žena, nestyděli sa však.

Boh vedel, že človek bude potrebovať pomoc a vedel od počiatku kvôli svojej vševedúcnosti, akým spôsobom mu tohto pomocníka stvorí. Najprv však privádza k človeku zvieratá. A to preto, aby videl ako ich pomenuje.

Človek mal svet zdokonaľovať a k tomu bolo potrebné, aby každé zviera malo svoje meno. Všetkému, čo Stvoriteľ stvoril, dáva mu meno a teraz človek má dávať mená zvieratám. Pánom sveta je Stvoriteľ a pánom, ktorý vládne nad zvieratmi, je človek. Dávanie mien je prejavom moci a preto túto právomoc teraz človek využíva. Adam predtým, než započal dávať mená, musel skúmať a pozorovať zvieratá, aby spoznal ich vlastnosti a tak im pridelil adekvátne meno, ktoré by vystihovalo ich podstatu¹. Preto by sme Adama mohli nazvať prvým zoológom. Sv. Efrém Sýrsky poukazuje na veľkosť vykonanej práce a na to, že my veľakrát nie sme schopní zapamätať si niekoľko mien a Adam vlastne pomenoval milióny zvierat a živočíchov². S niečím podobným sa stretávame

¹ Nosorožec dostáva meno podľa charakteristického znaku, ktorý je odvodený od jeho nosa-roha a chobotnica podľa množstva chápadiel – chobotov. Zdá sa mi, že pomenovanie slona – chobotón, by bolo výstižnejšie, ktoré vyjadruje charakteristickú telesnú črtu slona. Ale v plnosti rešpektujem názov, ktorý mu dal Adam. Možno jeho meno vystihuje to, čo má najradšej a čím je charakteristický. Slnko, pretože žije v teplých klimatických podmienkach (Afrika, India..). Ovocie – pravdepodobne jeho najobľúbenejšia potrava a dlhý nos - chobot. Tri charakteristické slová a ich začiatkové písmená **s**lnko, **o**vocie, **n**os = **slon**. Súkromný teologumenon autora vhodný možno na hodinu náboženstva pre prvý stupeň základných škôl. Týmto spôsobom by deti mohli lepšie pochopiť tvorčie dielo Adama pri dávaní mien zvierat v raji.

² Do pádu využíval človek svoju kapacitu mozgu na 100%. Po páde sa hriechom táto kapacita zmenšila na terajších 10%. Súkromný teologumenon autora. Do pádu človek nespál, pretože nebol unavený, takže dokázal neustále pracovať.

neskôr aj medzi ľuďmi, keď pán ktorý si kúpil sluhu, mu dáva meno (2Kr 23, 34; 24, 17). Človek, rešpektujúci Božie prikázanie bol v tom čase svätý, čistý a múdry. Zvieratá cítili jeho svätosť a preto ho počúvali a rešpektovali ho. Poniektorí exegéti hovoria o „pachu svätosti“, ktorý zvieratá inštinktívne cítili. Slúžili mu a podrobovali sa jeho vôli. Adam pomenoval zvieratá presne tak, ako si to prial aj Boh – hovorí sv. Ján Zlatoústý. To, že zvieratá prichádzali postupne, v určitom poriadku, v zástupe k človekovi ako svojmu „pastierovi“, poukazuje na harmóniu a pokoj, ktorý vládol medzi človekom a zvieratami. Svojím spôsobom išlo o akúsi „vojenskú prehliadku – defilé“, ktorá bola vykonaná pred človekom³.

Sumerská poéma o blaženom stave prvých ľudí hovorí takto: „Za starodávnych čias, keď nebolo jedovaných hadov ani škorpiónov, neboli hyeny ani levy, nebolo divých psov ani vlkov a nebolo strachu ani hrôzy, a človek nemal nepriateľov...“⁴

Zvieratá, ako živé bytosti, spríjemňovali svojou krásou, rozmanitosťou a pohybom život človeku. Neskôr, po páde, časť z nich mala pomáhať človeku pri jeho práci a časť mala poslúžiť ako potrava. Rozum človeka mal byť hlavným garantom toho, aby po páde nedošlo k vykynoženiu a narušeniu prirodzenej, Bohom ustanovenej rovnováhy zvierat a živočíchov v jednotlivých regiónoch zeme. Pri skúmaní zvierat človek lepšie pochopil sám seba a uvedomil si svoju odlišnosť.

Blažený Augustín⁵ hovorí: „Ak žena nebola stvorená pre rodenie deti, tak prečo by bola stvorená? Azda preto, aby spoločne s mužom obrábali zem, hoci vtedy obrábanie ešte nebolo také namáhavé. Ak by tomu bolo tak, vtedy bolo stvoriť radšej muža. Treba povedať, že muž túžil po spoločnosti a bol veľmi smutný kvôli tomu, že bol sám. Pretože v záujme spolunažívania a kvôli rozprávaniu bolo možno lepšie žiť spoločne dvom mužom než mužovi a žene. Ak by mali žiť spolu a jeden by prikazoval a druhý poslúchal, aby nevznikalo

³ Позри САР, А. 2000. *Вýклад на книгу Гене́зис I.-III. капита́ла*. Пре́šov : Правосла́вна богослове́цка́ факультета ПУ, 2000. s. 50-52.

⁴ СНИГИРЕВ, Р. 2007. *Библи́йская археоло́гия*. Москва : Серге́ева ла́вра, 2007. s. 114.

⁵ ИПО́НСКИЙ, А. 2004. О книге Бы́тия бу́квально, 9.5. Сл. 0266, 9.5.273.8. In: *Библи́йские коммента́рии о́тцов Це́ркви и дру́гих авто́ров I – VIII ве́ков. Ве́тхий За́вет I. Книга Бы́тия 1-11*. [Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Э. Ла́ута и М. Конти]. [ред. К.К. Га́врилкина.]. Тве́рь : Герменевтика. s. 87.

napätie a nepriateľstvo medzi spolubývajúcimi, mali sa riadiť podľa poriadku, ktorý bol daný. Jeden bol stvorený skôr a druhá neskôr. Nieкто sa môže spýtať. Mohol Boh z Adamovho rebra stvoriť aj muža, ak by sa mu zachcelo? Ak by žena nerodila deti, akou by mu bola pomocníčkou?“

Sv. Efrém Sýrsky⁶ hovorí: „Eva okrem domácich prác a starosti okolo oviec, volov a stádach ďalších zvierat mohla byť nápomocná mužovi aj pri stavebných prácach, či umeleckých dielach. Hoci zvieratá sa podriaďovali človeku nemohli mu byť v tomto smere pomocníkmi. Preto mu Boh stvoril takú pomocníčku, aby sa spoločne s ním starala o všetko a pomáhala mu“.

Severián Gabalský⁷ trochu nepochopiteľne hovorí: „Celá zem bola daná Adamovi, ale raj bol pre neho nedostupný. Bolo mu prikázané, aby opustil raj, kde sa oddelil od zvierat domácich, štvornohých, divých aj plazov. Raj bol pre neho kráľovským príbytkom, kde vládol ako gazda – domáci. Vďaka tomu priviedol Boh k nemu zvieratá, aby si na neho zvykli. Prichádzali k nemu sem nie ako otroci k svojmu pánovi, ale vždy keď pocítili potrebu. On ich nazval – pomenoval a oni od neho okamžite odchádzali. Avšak vtedy Adam prebýval ešte v raji“.

Blažený Augustín⁸ hovorí: „A priviedol ich k Adamovi, aby videl ako ich pomenuje. Aby sme nezmýšľali telesne o tom, ako Boh priviedol zvieratá a vtáky k Adamovi potrebujeme si pomôcť, aby sme pochopili ako Boh zmýšľa... Nemali by sme si myslieť, že Adam postupoval podobne ako to robia poľovníci, alebo lovci vtákov, že sa podľa ich stôp k nim priblížili. Netreba si myslieť ani to, že zvieratá dostali príkaz od Boha, ktorý počúvli. Pretože zvieratá a vtáky takúto schopnosť nemajú. Do istej miery sa však podriaďujú

⁶ СИРИН, Е. 2004. Толкование на Книгу Бытия, 2.11. CSCO 152:31; Творения 6:234. In: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I – VIII веков. Ветхий Завет I. Книга Бытия 1-11. [Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Э. Лаута и М. Конти]. [ред. К.К. Гаврилкина.]. Тверь : Герменевтика. s. 87.

⁷ ГАБАЛЬСКИЙ, С. 2004. О творении мира 6.1. PG 56:485. In: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I – VIII веков. Ветхий Завет I. Книга Бытия 1-11. [Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Э. Лаута и М. Конти]. [ред. К.К. Гаврилкина.]. Тверь : Герменевтика. s. 81.

⁸ ИПОНСКИЙ, А. 2004. О книге Бытия буквально, 9.14. Cl. 0266, 9.14.285.1. In: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I – VIII веков. Ветхий Завет I. Книга Бытия 1-11. [Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Э. Лаута и М. Конти]. [ред. К.К. Гаврилкина.]. Тверь : Герменевтика. s. 81.

Bohu... Sv. Efrém Sýrsky⁹ hovorí: „To, že bolo povedané, že ich priviedol k človeku, poukazuje na múdrosť Adama a pokoj, aký vládol medzi zvieratami a človekom, pokiaľ človek neporušil prikázanie. Zvieratá prichádzali k človeku ako k bytosti naplnenej láskou, bez strachu, v stádach a neobávali sa žiadných predátorov. Naprv išli stáda šeliem a potom bez obáv aj ďalšie zvieratá.“

Blažený Augustín¹⁰ hovorí: „A tak predovšetkým Boh poukázal na človeka, ktorého si váži oveľa viac ako zvieratá – prežívavce, alebo ďalšie nerozumné¹¹ živé tvory. Zmysel povedaného spočíva v tom, že Boh priviedol k človeku všetky zvieratá, aby videl ako ich pomenuje, či im dá mená, ktoré ich vystihujú. Z toho vidíme, že človek je nad zvieratami, pretože im dáva mená a to robí kvôli tomu, že ich môže pozorovať. Človek rýchlo pochopil, že je lepší a že je nad zvieratami...“

Sv. Izák Sýrsky¹² hovorí: „Kto s odporom hovorí o pokornom a múdrom človeku a neuznáva ho za živého, je podobný tomu, kto otvára svoje ústa proti Bohu. A hoci v jeho očiach si pokorný človek zasluhuje, aby sme si ho nevšíмали, všetko stvorenie mu prejavuje česť. Keď sa pokorný človek priblížil k šelmám hľadia na neho a ich krutosť bola skrotená. Prichádzajú k nemu ako k svojmu vládcovi, skláňajú svoje hlavy a olizujú mu ruky a nohy. Zvery cítili vôňu, ktorú vydával Adam do pádu, keď prichádzali k nemu a on im dával mená v raji. Tento stav bol od nás odňatý a obnovený bol zasa príchodom Isusa Christa“.

⁹ СИРИН, Е. 2004. Толкование на Книгу Бытия, 2.9. CSCO 152:30-31; Творения 6:233. In: *Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I – VIII веков. Ветхий Завет I. Книга Бытия 1-11.* [Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Э. Лаута и М. Конти]. [ред. К.К. Гаврилкина.]. Тверь : Герменевтика. s. 81.

¹⁰ ИПОНСКИЙ, А. 2004. О книге Бытия против манихеев, 2.11. Cl. 0265,2.205.3 In: *Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I – VIII веков. Ветхий Завет I. Книга Бытия 1-11.* [Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Э. Лаута и М. Конти]. [ред. К.К. Гаврилкина.]. Тверь : Герменевтика. s. 82.

¹¹ Rozum, mozog, myslenie, slobodná vôľa, svedomie, možnosť tvoriť, to je to, čím sa človek diametrálne líši od zvierat. Preto sa u svätých Otcov častokrát zvieratá nazývajú nerozumné.

¹² СИРИН, Е. 2004. Слова о подвижничестве 53 Слова 234-235. In: *Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I – VIII веков. Ветхий Завет I. Книга Бытия 1-11.* [Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Э. Лаута и М. Конти]. [ред. К.К. Гаврилкина.]. Тверь : Герменевтика. s. 82.

Sv. Ján Zlatoústý¹³ hovorí: „Dávanie mien šelmám, ale aj domácim zvieratám poukazuje, že zvieratá uznávali svoj stav a vládu človeka. Mená, ktoré im dal Adam, sa zachovali dodnes. Boh tak dal preto, aby sme si neustále pripomínali česť človeka, ktorú dostal od Boha. Preto prijal panovanie nad zverou a po páde do hriechu mu bola táto moc odobratá.“ Rabínsky komentár¹⁴: „Adam žil 930 rokov, z čoho je zrejmé, že nemal zomrieť hneď po zjedení ovocia. Skôr išlo o to, že sa mal podriaadiť smrti. Keby nezhrešil, jeho svätosť by ho udržala pri živote navždy (Chumaš). V druhej scéne vstupuje do deja už aj muž a pasívne aj žena a zvieratá. Človek dostáva od Boha výsadu dávať mená zvieratám¹⁵, čo odráža múdrosť a schopnosť človeka poznávať stvorenia. Konečná pomoc pre človeka sa nájde až pri druhom Božom čine, ktorého výsledkom je žena, pomoc pre človeka. Na pozadí skoršieho sedemnásobného refrénu: „a Boh videl, že je to dobré“, v kap. 1, vznikne kontrast s prekvapujúcim Božím výrokom, že v stvorení **niečo nie je dobré**. Je to istý spôsob podania, ako upozorniť čitateľa na spoločenstvo a vzťahy človeka, ktoré patria k podstate života, najmä na spoločenstvo muža a ženy. Utvorená pomoc nie je iba posilou pre každodennú prácu, alebo pre zrod detí, hoci tieto aspekty implicitne zahŕňa, ale vzájomná podpora umožňuje spoločenstvo medzi ľuďmi. „Dvaja sú na tom lepšie ako sám človek...a keď padnú, jeden zdvihne druhého. Beda však samému, keď padne!“ (Kaz 4, 9-10; porov. Prís 31, 10-31).

Rabínsky komentár¹⁶: **Urobím mu**. Verše 18-25 neopisujú nové stvorenie, len rozpracovávajú akt opísaný v 1, 25. Boh vedel, že Adam niekoho potreboval. Poslaním ženy však nebolo len priviesť na svet potomstvo. Boh chcel, aby Adam mal spoločníčku, oporu a podnes rozvíjať sa, ako je to v dobrom manželstve, a aby deti vychovával otec i matka (Chumaš). **Nenašla**

¹³ ЗЛАТОУСТ, И. 2004. Гомилии на Книгу Бытия, 14:20. TLG 2062.112.53.117.8-16. In: Библийские комментарии отцов Церкви и других авторов I – VIII веков. Ветхий Завет I. Книга Бытия 1-11. [Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Э. Лаута и М. Конти]. [ред. К.К. Гаврилкина.]. Тверь : Герменевтика. s. 82.

¹⁴ DUBOVSKÝ, P. a kol. 2008. *Genezis. Komentár k Starému zákonu*. Trnava : Dobré slovo, 2008. s. 139.

¹⁵ Rabínsky spis Berešit Rabá 17, 5 rozvinie scénu o zvieratách predstupujúcich pred človeka v pároch, pričom človek komentuje: Každé má svojho partnera, no ja ho nemám.

¹⁶ DUBOVSKÝ, P. a kol. 2008. *Genezis. Komentár k Starému zákonu*. Trnava : Dobré slovo, 2008. s. 140.

sa mu pomoc. Adam videl, že mu chýba partnerka. (Raši) Nijaké zo stvorenia nespĺňalo jeho nároky a prosil o spoločníka. Takto si uvedomil hodnotu partnerky a nebral ju ako samozrejmosť. (Chumaš).

Myšlienka ženy, stvorenej z rebra, nepriamo súvisí so sumerským mýtom Enki a Ninmach o porušení božského poriadku, ktorý sa našiel v mestách Ur a Nippur. V tomto mýte boh vôd a pán múdrosti Enki po spáchaní incestu s pravnučkou zje osem rastlín a ochorie. Jeho žena Ninchursag zrazu zmizne a bohovia ho následne preklajú. Zmilujú sa nad ním, až keď je zoslabnutý na smrť a jeho opäť nájdená žena sa ho rozhodne liečiť. Enki s ňou splodí divné bytosti, medzi nimi aj bohyňu NIN-TI(L), aby liečila jeho zoslabnuté kosti. Žena sa ho pýta: Brat môj (Enki), čo ťa bolí? – Rebro ma bolí. – Porodila som ti bohyňu NIN-TI (Pani rebra). Sumerský výraz TI(L) označuje „rebro“ aj „život“, ale i „dať život“. Pani rebra je teda i pani života, ktorý Enki získa, a tým sa zachráni pred smrťou. Zjedenie ôsmich rastlín a kliatba vyslovená proti nemu za jeho prehrešok iba nepriamo súvisí s tým, že Adam a Eva jedli ovocie zo zakázaného stromu, a s trestami vynesеныmi nad nimi za ich hriešny skutok. Svätopisec v príbehu vyjadruje vzťah medzi rebrom a životom úplne iným spôsobom. Po hriechu dáva muž žene meno Eva, v hebr. **život**, za ktorým sa môže skrývať sumerské TI(L) „život“¹⁷. Tento biblický obraz stvorenia ženy podnecoval rozvoj duchovnej predstavivosti: žena ako rebro patrí k srdcu muža a má stáť po jeho boku (porov.3.12); nebola utvorená z hlavy muža, aby ho neprekonal, ani z jeho nohy, aby po nej nešliapal, ale vyšla z jeho boku, aby mu bola rovnocenná, a spod jeho ramena, aby ju ochraňoval, a napokon z blízkosti srdca, aby ju miloval. Je v ňom zachytený staroveký izraelský ideál manželstva, ktoré predstavuje vzťah poznačený harmóniou a dôverou medzi partnermi.

PÁN Boh nechal na človeka padnúť tvrdý spánok.

Na základe tohto textu bude pôvod ženy pre človeka jednoducho neznámy. Boh to zabezpečil tvrdým spánkom, označovaný hebrejským

¹⁷ LAMBERT, 1975, s. 72-73. V epose o Gilgamešovi nachádzame zmienku, že človek bol stvorený zo zeme... a spočiatku sa nachádzal osamotený medzi zvieratami. Až keď vidí ženu, uvedomuje si, že je niečo iné ako zviera a odchádza za ženou. (Pozri ΜΙΛΤΙΑΔΙ, K. 1990. *Πῆμα Κυρίου κραταιόν. Αφηγηματικά κείμενα από την Παλαιά Διαθήκη. Δημιουργία του κόσμου – Γεν. α' - β'. Θεσσαλονίκη : Εκδόσεις Π. Πουρνάρα*, 1990.s. 88).

výrazom „haredēmah, tardema“. V gréckom texte nachádzame termín **ἔκστασις** – extasin.¹⁸ V Písme spánok vždy privádza Boh (porov. 1Mjž 15, 12; Iz 29 10; 1 Sam 26, 12) a je príležitosťou pre Božie zjavenie (15, 12; Jób 4, 13). Spánok sa tu spomína možno pre tajomnosť a skrytosť Božích ciest pre človeka, alebo sa ním chcela vylúčiť predstava, že bdely človek by pri zákroku mohol nejako narušiť dianie. Poznámka o zaplnení miesta **mäsom** - čo je bežné označenie aj pre telo, zodpovedá zámeru pisateľa uchovať krásu a vonkajšiu celistvosť tela v pôvodnom stave. V pozadí tohto obrazu tvorenia spoločenstva muža a ženy je mýtický koncept, spoločný pre iné podania, kde ľudia pochádzajú z jedného predchodcu. Napr. v Platónovom dialogickom spise Symposion rečník Aristafanés vidí vznik lásky v tom, že polovice pôvodných dvojpoľných androgýnov, rozseknutých na dve časti, túžia po opätovnom spojení. V Písme vzápätí po stvorení ženy je tiež reč o zjednotení, ktoré obaja nachádzajú v manželstve (v. 24).

PÁN Boh vystaval z rebra, ktoré vzal z človeka, ženu a priviedol ju k človekovi.

Hlavnou myšlienkou je tu pravda o stvorení muža a ženy, ako jednej ľudskej prirodzenosti a teleologickej spolupatričnosti a nie chronologickým popisom deja stvorenia muža a ženy. Boh nestvoril ženu z prachu, ale z človeka. Rebrom je v hebrejčine vyjadrené slovom „sela¹⁹“, ktoré znamená rebro, bok, alebo bočnú stenu. Doslovný preklad by znel: „vybudoval z rebra ženu“. Podobné výrazy stretávame pri stavbe oltára, svätostánku, čím muž a žena majú byť akýmsi obrazom Božieho chrámu. Vladimír Losský²⁰ poukazuje na to, že rebro je treba chápať symbolicky: ako z útroby jeho prirodzenosti, t.j. z čohosi, čo sa nachádza v blízkosti srdca.

¹⁸ Išlo o extatický spánok, ktorý nachádzame aj v prípade Jozefa, ktorému bolo zjavené, že Mária počala zo Svätého Ducha (Mt 1, 20) a taktiež pri ohrození malého Isusa (Mt 2, 13). Nebol to stav bezvedomia, ale samotné slovo spánok tu skôr poukazuje na veľké mystérium, ktoré nám zčasti odкрýva Mojžiš a zároveň je to proroctvo, ktoré bolo týmto spôsobom zjavené Adamovi. Boh sa tu zobrazuje ako hovorí sv. Efrém Sýrsky ako „Chirurg“, ktorý uspáva Adama, aby necítil bolesť. Adam doteraz nikdy nespál, nebol unavený a nepotreboval odpočívať, pretože práca mu spôsobovala radosť, žil aktívne, tak, ako si to prijal Boh.

¹⁹ Šchedrovický ho prekladá ako „cela“. (ЩЕДРОВИЦКИЙ, Д. 2003. Введение в Ветхий Завет: пятикнижие Моисея. Т. 1. Книга бытия. 3. vyd. Москва : ТЕРЕВИНФ, 2003.)

²⁰ LOSSKY, V. 1986. Dogmatická teologie. [prekl. P. Aleš]. Praha : Ústřední církevní nakladatelství, 1986. 103s. s. 45.

Žena nadobudla komplementárnu funkciu voči mužovi, teda stala sa jeho polovičkou. Človek skutočne, aj na základe textu 1, 27, nadobudne svoju plnosť vo dvojici. Ťažko by sa však pri tomto výklade chápal obraz odobratia jedného z bokov muža (v. 21), zatiaľ čo pri rebre a vyplnení miesta je obraz výstižnejší. Keď sa človek zobudil, Boh priviedol ženu k človekovi. Utvoreného partnera Boh sám privedie pred človeka. Prekvapuje nás ľudská pasivita pri tvorení ženy, zapadá však do kontextu spoločnosti, kde bol výber nevesty a sprostredkovanie manželstva rodičmi pravidlom (porov. 24, 4; 28,6-7).

Rabínsky komentár²¹: Žena na rozdiel od muža nepochádza z prachu zeme. Rebro znamená aj bok, Boh teda vytvoril ženu z jedného boku muža, aby sa tak z jedného človeka stali dvaja, čo poukazuje na nespochybniteľnú rovnosť muža a ženy. (Hirsch)

Svätý Ambróz Milánsky poukazuje, že Boh nestvoril dvoch chlapov ani dve ženy, ale muža a ženu, čím chcel poukázať na blízky a prirodzený vzťah týchto bytostí. Adamovo rebro by sme tu mohli pripodobniť matke, vďaka ktorej sa žena narodila – udáva sv. Cyril Jeruzalemský²². Z malej časti človeka Boh ako Umelec vyprodukoval dokonalú a úplnú bytosť.

Blažený Augustín²³ hovorí: „Extáza²⁴, ktorá bola dopustená Bohom na Adama zapríčinila, aby zaspal, lepšie povedané, aby sa mu sníval sen. Ten mu bol daný s cieľom, aby za pomoci extázy sa Adamov um stal účastný anjelskej pôsobnosti. Aby vystúpil do svätyne Božej a pochopil budúcnosť. Preto, keď sa prebudil bol naplnený proroctvom, a len čo uvidel privedenú k nemu košť, t.j. svoju ženu okamžite hovorí veľké tajomstvo, o ktorom učí apoštol (Ef 5, 31-32). Preto povedal toto je košť z mojich kostí... (2, 23-24). Podľa svedectva Písma išlo o prvé slová, ktoré vyslovil človek. Avšak v Evanjeliu nachádzame slová: „Či ste nečítali, že Stvoriteľ stvoril ich od počiatku ako muža a ženu? A riekol: Preto opustí človek otca i matku a pripojí sa k manželke, i budú dvaja jedno telo“ (Mt

²¹ DUBOVSKÝ, P. a kol. 2008. *Genezis. Komentár k Starému zákonu*. Trnava : Dobré slovo, 2008. s. 142.

²² Katechézy 12, 29, s. 80.

²³ ИПОНСКИЙ, А. 2004. О книге Бытия буквально, 9.19. Сл. 0266, 9.19..294.1. In: *Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I – VIII веков. Ветхий Завет I. Книга Бытия 1-11*. [Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Э. Лаута и М. Конти]. [ред. К.К. Гаврилкина.]. Тверь : Герменевтика. s. 85.

²⁴ Slovo extáza treba chápať ako zjavenie. O extatickom vytržení prorokov sa často stretávame v Starom Zákone.

19, 4-5). Extázu, ktorú dopustil na Adama Boh, môžeme chápať ako Božiu inšpiráciu danú prorokovi“. V podobnom duchu hovorí Tertulián²⁵: „Tu je povedané kresťanské učenie o sne, ktorý sa odohráva v podvedomí duše, ktorú považujeme vždy za aktívnu, čo je príznakom jej božskosti a nesmrteľnosti...Tak aj na počiatku bol sen zároveň aj extázou- vďaka čomu aj Adam extaticky usnul. Telo spočíva v pokoji, ale duša vďaka extázi nemá pokoj. A od tých čias sa prirodzená forma pokojného sna spája s extázou – vytržením.“

Svätý Ján Zlatoústý²⁶ hovorí: „Boh dopustil na človeka tvrdom spánok... Všimnime si presnosť vyjadrenia. Blažený prorok skrze Sv. Ducha povedal o tvrdom spánku... Neišlo o obyčajný spánok. Najmúdrejší Stvoriteľ našej prírody chcel vybrať z Adama rebro. Aby nepocítil pritom žiadnu bolesť, aby následne nezačal nenávidieť kvôli bolesti aj stvorenú živú bytosť. Preto dopustil Boh na Adama hlboký spánok, pričom nič necítil, čo sa s ním deje. Dokonalý Umelec Boh zobral to, čo považoval za potrebné a doplnil to, čo ešte chýbalo. Učinil tak kvôli svojej ľudomilnosti“.

Sv. Efrém Sýrsky²⁷ hovorí: „Muž, ktorý neustále pracoval a nevedel, čo je to oddych, bol osvietený svetlom sa nahý ocitá na zemi a spí. Adam určite vo sne videl, čo sa s ním deje. Keď v okamihu mu bolo vybraté rebro a okamžite bolo telo zahojené, obnažené telo prijalo v plnosti krásu ženy, vtedy ju Boh privádza a predstavuje ju Adamovi.“

Toto je kosť z mojich kostí a telo z môjho tela (v.23)

Rebro je druh kosti a práve kosť sa spomína ako prvá v poetickom označení ženy: **kosť a mäso**. Táto formula kladie muža a ženu v prvom rade na identickú

²⁵ ТЕРТУЛЛИАН: О душе. 45.1-3.. Cl.0017, 45.1 (CCSL 2:849). In: *Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I – VIII веков. Ветхий Завет I. Книга Бытия 1-11*. [Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Э. Лаута и М. Конти]. [ред. К.К. Гаврилкина.]. Тверь : Герменевтика. s. 87.

²⁶ ЗЛАТОУСТ, И. 2004. Гомилии на Книгу Бытия, 15.7. TLG 2062.112.53.120.50-64. In: *Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I – VIII веков. Ветхий Завет I. Книга Бытия 1-11*. [Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Э. Лаута и М. Конти]. [ред. К.К. Гаврилкина.]. Тверь : Герменевтика. s. 85.

²⁷ СИРИН, Е. 2004. Толкование на Книгу Бытия, 2.12. CSCO 152: 32; Творения 6:234-235. In: *Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I – VIII веков. Ветхий Завет I. Книга Бытия 1-11*. [Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Э. Лаута и М. Конти]. [ред. К.К. Гаврилкина.]. Тверь : Герменевтика. s. 87.

rovinu, čo sa týka ich človečenstva a ľudskosti, a v druhom rade ich tiež oddeľuje od zvierat (v.19-29 porov.1,26-28). Rabínsky komentár²⁸: Midraš hovorí, že keď Adam po prvý raz uvidel ženu, od radosti zvolal: Požehnaná si od PÁNA, kosť z mojich kostí, a náležite sa budeš volať iša (žena). (Pirke de Rabbi Eliezer 12). Iní rabíni si všimli, že v oboch slovách sú zhodné písmená **ש** a **א**, ktoré tvoria spolu slovo oheň **אש**; zvyšné písmená **י** a **ה**, tvoria Božie meno **יה**. Učili, že kým bol človek sám, bol nazvaný Adam **אדם** (kvôli telu zo zeme **אדמה** a krvi **דם**, z ktorých sa skladal). Keď mu však Boh dal partnerku, nazval ho živou bytosťou, t.j. ohnivým, nespútaným tvorom (ako oheň **אש**). Potom Boh pridal do jeho mena dve písmená (**י** a **ה**) svojho mena (**יהוה**) a urobil meno **muža** **איש** a meno **ženy** **אשה** a povedal: Ak budú kráčať po mojich cestách a zachovávať moje prikázania, moje meno bude prebývať s nimi a vyslobodí ich zo všetkých ťažkostí; no ak nie, odnímam im svoje meno a znova sa budú volať oheň a oheň **אש ואש**, t.j. oheň, čo pohlcuje oheň (Chronicles of Jerahmeel, EBI 117).

Boh nepovedal človeku, ako bude tvoriť jeho pomocníčku ani aký materiál pritom použije. Po „narkóze“ – prebratí, hovorí Adama, akoby bol sám prítomný pri tomto zvláštnom úkone. Týmito slovami Adam odkrýva hlboký význam prirodzenosti muža a ženy, ich spätosť, blízky vzťah – pokrvnosť, ako jedinečnosti ľudského pokolenia. Spätosť muža a ženy je taká silná ako spätosť rebra s hrudným košom. Preto sv. Ján Zlatoústý hovorí o mužovi a žene nie ako o dvojici, ale ako o jednej bytosti. Manželstvo je však aj prorockým obrazom jednoty v budúcom veku, keď to, čo je mužské, bude spojené s tým, čo je ženské a obnovený Adam bude nosiť Evu vo svojom boku.

Sv. Efrém Sýrsky²⁹ hovorí: „Hľa, toto je žena, ktorá prišla ku mne po zvieratách a je iná než oni. Oni boli stvorené zo zeme, avšak ona je kosť z mojich kostí, telo z môjho tela. To povedal Adam, alebo to bolo proroctvo, alebo to bolo zjavenie v spánku. A tak v tento deň dostali všetky zvieratá mená

²⁸ DUBOVSKÝ, P. a kol. 2008. *Genezis. Komentár k Starému zákonu*. Trnava : Dobré slovo, 2008. s. 143-144.

²⁹ СИРИН, Е. 2004. Толкование на Книгу Бытия, 2.13. CSCO 152(71): 32; Творения 6:235. In: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I – VIII веков. Ветхий Завет I. Книга Бытия 1-11. [Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Э. Лаута и М. Конти]. [ред. К.К. Гаврилкина.]. Тверь : Герменевтика. s. 85.

od Adama podľa svojho druhu. Tak aj kosť, stvorenú ženu, nenazval jej menom Eva, ale podľa ženy patriacej v plnosti k pokoleniu.“

Blažený Augustín³⁰ hovorí: „Svoje prikázanie Boh neadresuje iba Adamovi, pretože hovorí: „Nejedzte ich (plody zo stromu dobra a zla)...aby ste nezomreli (1Mjž 3, 3). Preto príbeh začína stvorením ženy. Bolo povedané, že bude stvorená, aby bola pomocníčkou mužovi a v duchovnom spojení, aby rodila duchovné plody – dobré skutky, dôstojné Božej chvály. Muž je povolaný, aby usmerňoval a ona, aby sa podriaďovala. Jeho riadi múdrosť a ju jej muž. Pretože hlava mužovi je Christos a hlava žene je jej muž (1Kor 11, 13)“.

Kliment Alexandrijský³¹ hovorí: „V židovskom národe proroci vždy hovorili vďaka inšpirácii Sv. Ducha. Pred daním zákona Adam prorokoval o žene, o pomenovaní zvierat a Noe hovoril o pokání. Abrahám, Izák a Jakub predpovedali mnohé veci, ktoré sa stanú“.

Blažený Augustín³² hovorí: „Na počiatku ľudského rodu bola žena stvorená z kosti, z rebra spiaceho muža. Túto udalosť môžeme chápať ako proroctvo o Christovi a Cirkvi. Spánok muža označuje smrť Christa a z jeho rebra, keď visel na križi, ktoré bolo prebodnuté kopiou sa vyliala krv a voda (Jn 19, 34). Toto považujeme za tajomstvo kedy bola zrodená Cirkev. V Písme sú použité výrazy, ktoré čítame nie „vytvoril“ (formavit), ale „vybudoval“ (finxit), ale stvoril z neho ženu (aedificavit eam in mulierem). Preto apoštol hovorí o budovaní tela Christovho, ktorým je Cirkev (Ef 4, 12). Takýmto spôsobom aj žena, ktorá je stvorená, je také isté stvorenie Božie ako muž. To, že vznikla z muža, to poukazuje na ich jednotu. To, že bola stvorená takým spôsobom, iba poukazuje, že je predobrazom Christa a Cirkvi.“

³⁰ ИПОНСКИЙ, А. 2004. О книге Бытия против манихеев, 2.11. Cl. 0265,2.204.34. In: *Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I – VIII веков. Ветхий Завет I. Книга Бытия 1-11.* [Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Э. Лаута и М. Конти]. [ред. К.К. Гаврилкина.]. Тверь : Герменевтика. s. 86.

³¹ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, К. 2004. Строматы 1.21.135. TLG 555.004, 1.21.135.3.1-4.1. In: *Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I – VIII веков. Ветхий Завет I. Книга Бытия 1-11.* [Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Э. Лаута и М. Конти]. [ред. К.К. Гаврилкина.]. Тверь : Герменевтика. s. 88.

³² ИПОНСКИЙ, А. 2004. О граде Божием 22.17. Cl. 0313, SL 48,22.17.16 (CCSL 48:835-36). In: *Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I – VIII веков. Ветхий Завет I. Книга Бытия 1-11.* [Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Э. Лаута и М. Конти]. [ред. К.К. Гаврилкина.]. Тверь : Герменевтика. s. 88.

Blažený Hieroným³³ hovorí: „V Písme sa hovorí: Zobral Boh rebro z Adamovho boku a vystaval ženu. (Et aedificavit Domnus Deus costam quam tulerat de Adam in mulierem et adduxit eam ad Adam – Vulgata). Pochop, čo znamená vystaval.. „Pozdvihnutie“ ako sme už skôr spomenuli, zvyčajne používajú takéto slovo, keď sa hovorí o budovaní veľkého domu. Stvorenie ženy z Adamovho rebra označuje v súlade s autoritov apoštola (Ef 5, 32) Christa a Cirkev. Preto je povedané, že Boh vybudoval z rebra ženu. Počuli sme o prvom Adamovi a teraz prejdeme k druhému Adamovi (1Kor 15, 47) a pozrieme ako z Jeho rebra vybudoval – pozdvihol Cirkev. Spasiteľov bok, ktorý visel na kríži, ktoré prepichla kopia, odtiaľ vytiekla krv a voda. Chcete vedieť, ako sa z vody a krvi buduje Cirkev? Spočiatku cez krst, vodou sa zmývajú hriechy a potom krvou mučeníkov-vyznávačov skrášľuje sa vencom pozdvihnutá Cirkev“.

Sv. Ambróz Milánsky³⁴ hovorí: „Zväzok Adama a Evy je veľkým tajomstvom Christa a Cirkvi. Eva bola kosť z kosti a telo z tela svojho muža, tak aj my členovia Christovho Tela sme kosť z kosti a telo z Jeho tela“.

Menovať sa bude mužena, lebo je z muža vzatá

Adam dáva meno novej bytosti a nazýva ju muženou, t.j. tou, ktorá mu bude ženou, pretože bola stvorená z neho. Urobil to, čo urobil aj so zvieratami, dal jej meno, ale zároveň poukazuje na jej jednotu, ktorá sa týka prirodzenosti a jej doslovného pôvodu z jeho tela. Pomenovanie, ktoré žene udeľuje Adam, prislúcha celému ženskému rodu – pohlaviu, pretože ony dávajú život rodením detí. Hebrejské pomenovanie ženy „išah“ je odvodené zo slova muž „iš“ čo poukazuje na jej „zrodenie“. Podobný vzťah vyjadruje aj staroruský výraz мжена. Podobne sa táto spätosť zachovala aj v angličtine v slovách muž – man, žena – woman.

³³ СТРИДОНСКИЙ, И. 2004. Тракта́т на Псалмы (Пс 88). Cl. 0593, 88.80. In: *Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I – VIII веков. Ветхий Завет I. Книга Бытия 1-11*. [Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Э. Лаута и М. Конти]. [ред. К.К. Гаврилкина.]. Тверь : Герменевтика. s. 88.

³⁴ МЕДИОЛАНСКИЙ, А. 2004. Послания 4.16.4. Cl 0160, 4.16.480/1.116.30. In: *Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I – VIII веков. Ветхий Завет I. Книга Бытия 1-11*. [Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Э. Лаута и М. Конти]. [ред. К.К. Гаврилкина.]. Тверь : Герменевтика. s. 89.

Preto muž opustí svojho otca i svoju matku a príčne k svojej žene a budú jedným telom (v.24)

Tento verš je komentárom rozprávača, ktorý aplikuje princípy prvého manželstva na všetky ostatné, čo robí z toho výroku všeobecne platnú morálnu normu pre ľudí. V spomenutej pôvodnej, Bohom chcenej odlišnosti, žena od muža, spôsobujúcej ich vzájomnú príťažlivosť, tkvie dôvod, prečo muž opustí najbližších ľudí (**otca a matku**), aby sa obaja spolu zjednotili a tvorili jednotu, **jedno telo** naznačenú obrazom fyzického zblíženia. Jedno telo je tu dôsledkom slobody a lásky, a nie neprítomnosťou alebo potlačením rozdielov. Toto je pôvodný Boží plán s mužom a ženou od začiatku. Neskoršie potlačenie rovnocennosti a nadvláda muža nad ženou sa v zmysle textu 3, 16 chápe ako daň z pádu prvých ľudí. Rabínsky komentár³⁵: **Muž opúšťa** rodičov, ich dom a zakladá nový domov so svojou manželkou. Neznamená to však, že sa má prestať starať o rodičov. (Radak). **Jedným telom**, ako pri stvorení, sa môže stať muž a žena vtedy, keď majú aj jednu myseľ, srdce a dušu, a keď svoje sily podriadia službe Bohu. (Hirsch)

Lopuchin poukazuje, že tieto slová boli dodané Mojžišom, nakoľko Adam nevedel nič o rodine, manželskom zväzku, ani o páde človeka. Väčšina sv. otcov však poukazuje na to, že išlo o proroctvo, ktoré zjavil Boh prvému človekovi vo sne a ten ho aj vyslovil. Poukazuje zároveň na prítomnosť a budúcnosť. Ustanovenie sviatosti manželstva – monogamného zväzku, jedného muža a jednej ženy, bolo potrebné kvôli samotnému človeku z túžby po porozumení a plnohodnotnej spoločnosti. Život prvých ľudí v raji pripomínal život anjelov, ktorí túžili po duchovnom zdokonaľovaní a v obdivovaní Boha. Vôľa človeka bola v súlade s Božou vôľou. Obaja túžili po tom, podobať čo najviac na svojho Stvoriteľa.

Ako doslov pridávame slová, ktoré vyjadrujú spojenie muža a ženy v manželstve (porov. Mt 19, 5; Ef 5, 31). Izraelskému patriarchálnemu poriadku nezodpovedalo to, aby muž opustil svojich rodičov kvôli žene, ktorú si mohol dokonca kúpiť. Tu však muž opustí otca a matku, so svojou manželkou vytvorí nové obcenstvo a úplnú jednotu ako v duchu tak aj v oblasti duše a tela. Táto

³⁵ DUBOVSKÝ, P. a kol. 2008. *Genezis. Komentár k Starému zákonu*. Trnava : Dobré slovo, 2008. s. 144.

nerozlučiteľná jednota (Mt 19, 6) je podstatou manželstva a obrazom vzťahu Christa a Cirkvi. Tak vysoko bude stáť žena vedľa muža³⁶.

Veľké škody boli spôsobené tým, že (západná) Cirkev dlhý čas označovala spojenie muža a ženy za niečo hriešneho, alebo aspoň za čosi poškvrňujúce. Pre budúcnosť ľudského súžitia bude veľa závisieť na tom, či táto jasná a jednoznačná reč Biblie o manželstve bude zobratá seriózne ako základná forma akejkolvek ľudskej pospolitosti³⁷.

Jahvista opisuje podrobne stvorenie ženy. Žena je partnerom a doplnením muža. Zostáva pritom pre muža tajomstvom, lebo pri jej stvorení spal hlbokým spánkom. Podrobný opis stvorenia ženy vysvetľuje, odkiaľ pochádza elementárna sila, ktorou sa pohlavia vzájomne priťahujú. Táto sila sa dovtedy neupokojí, kým v dieťati nebude korunovaná „jedným telom“. Jahvistická správa o stvorení vyúsťuje do etymologického vysvetlenia moci erosu. Takto dostáva „vzťah medzi pohlaviami dôstojnosť, lebo je to div Stvoriteľa a súčasne tajomstvo“. ³⁸

Kvotvuld³⁹ biskup Kartagenský⁴⁰ hovorí: „Preto opustí človek svojho otca a matku a príľne k svojej žene a budú jedným telom. Apoštol Pavel svedčí o tom, že to, čo sa stalo, má priamy aj obrazný zmysel. Vysvetľujúc verš v liste Efežanom 5, 32 hovorí: „Toto tajomstvo je veľké a hovorím o vzťahu Christa a Cirkvi. Veľké tajomstvo spočíva v tom, že v čom sa nádejal, to aj dostal. Adam videl, že jeho manželka, v ktorú veril, s ňou sa aj spájal. To bolo znamenie, že cez vieru Cirkvi sa stane matkou živých. Pretože Adam nazval svoju ženu „matkou všetkých živých“ (3, 20), preto bola Eva stvorená z rebra spiaceho Adama. Bol to predobraz, že z rebra ukrižovaného Christa bude zbudovaná Cirkev – skutočná matka všetkých živých. V skutočnosti je Cirkev oná žena o ktorej sa píše v Zj 12, 14: „Žena však dostala dvojce veľkých krídiel,

³⁶ *Výklady ke Starému zákonu I.* Praha : Kalich, Evangelické nakladatelství, 1991. s. 34.

³⁷ WESTERMANN, C. 1972. *Tisíc let a jeden den.* Praha : Kalich, 1972. s. 18. Autor akoby prorocky predvídal problémy, ktoré dnes riešime v našej spoločnosti.

³⁸ BÁNDY, J. 2003. *Teológia Starej zmluvy.* Bratislava : Univerzita Komenského, 2003. s. 38.

³⁹ Zomrel r. 453. Pôsobil v Severnej Afrike. Išlo o latinského spisovateľa a katechizátora.

⁴⁰ КВОТВУЛЬДЕЙ. 2004. Книга обетований и предсказаний Бога Сл.0413,1.1.14 (CCSL 60: 13) In: *Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I – VIII веков. Ветхий Завет I. Книга Бытия 1-11.* [Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Э. Лаута и М. Конти]. [ред. К.К. Гаврилкина.]. Тверь : Герменевтика. s. 89.

aby odletela pred hadom na púšť, na svoje miesto, kde by ju živili čas a časy a pol času“.

Sv. Efrém Sýrsky⁴¹ hovorí: „Slová, opustí človek svojho otca a matku a prilne k svojej žene“ označujú to, že dve osoby vytvoria spojenie, nerozlučný zväzok, taký aký bol na počiatku“.

Sv. Ján Zlatoústý⁴² hovorí o túžbe muža po žene toto: „Ako mohol Mojžiš o tom písať? Odkiaľ vedel budúce veci, že ľudský rod sa rozmnoží? Odkiaľ vedel, že dôjde k intímnejmu pomeru medzi mužom a ženou? Ved' to nastalo až po páde. V raji žili ľudia ako anjeli, nemali telesnú vášeň ani iné vášne. Nezafažovali sa telesnými potrebami, pretože boli stvorení ako neporušení a nesmrteľní dokonca si ani odevom nezakrývali telo a pritom sa nehanbili. Prečo o tom Mojžiš hovorí? Nie azda preto, že vďaka prorockej blahodati do pádu všetko videl duchovnými očami?“

Obaja však boli nahí, človek i jeho žena, ale nehanbili sa (v.25)

Prvotná nahota nevzbudzuje hanbu v človeku, je úplným prijatím vlastného tela. Človek bez pocitu strachu alebo ohrozenia je v stave plnej dôvery k Bohu, k druhému človeku, k zvieratám. Nepotrebuje sa zahaľovať, skrývať a chrániť sa pred niečím. Autor týmto obrazom, osvojeným z Orientu, kde deti až do určitého veku nenosia šaty, opisuje stav nevinnosti ľudí. Hebrejský koreň slovesa **(za)hanbiť sa** **נחם** nenesie príznaky osobného previnenia, ktoré slovenské sloveso navodzuje. Hebrejské texty výrazom hanba vyjadrujú rozpaky a mrzutosť, navodené často okolnosťami, nezávisle od postavy a jej viny (Sud 3, 25; 2Kr 2,17). Možno by bolo lepšie preložiť sloveso: boli bez rozpakov alebo neboli rozrušení. Boli ako malé deti, ktoré sa nehanbia za svoju nahotu. Nahota bude neskôr symptómom psychickej situácie zmätku; bude sprievodným znakom hriechu a viny. Absencia hanby neidealizuje

⁴¹ СИРИН, Е. 2004. Толкование на Книгу Бытия, 2.13. CSCO 152: 32; Творения 6:235. In: *Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I – VIII веков. Ветхий Завет I. Книга Бытия 1-11.* [Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Э. Лаута и М. Конти]. [ред. К.К. Гаврилкина.]. Тверь : Герменевтика. s. 89.

⁴² ЗЛАТОУСТ, И. 2004. Гомилии на Книгу Бытия. TLG 2062.112,53.123. 25-35, 40-43. In: *Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I – VIII веков. Ветхий Завет I. Книга Бытия 1-11.* [Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Э. Лаута и М. Конти]. [ред. К.К. Гаврилкина.]. Тверь : Герменевтика. s. 89-90.

nahotu prvých ľudí, ale na pozadí kap. 3 už naznačuje dôvod, prečo bude musieť človek nosiť šaty.

Rabínsky komentár⁴³: **Nehanbili sa**, lebo využívali celé svoje telo len v súlade s Božou vôľou, nie na uspokojenie osobných túžob. Každá ich činnosť bola nevinná a čistá, preto nemali dôvod zakrývať svoju nahotu (Sforno).

Kedže v tom čase ešte ľudia nepoznali hriech neexistovala ani hanba, pretože žili ako Božie deti. Vladimír Losský hovorí „rajskej sexualite“, ktorá bola vnútorne jednobytá a svojim zázračným rozmnožovaním je pre nás dnes takmer úplne neznáma. Pohlavie bolo dané človeku ako „záchranné koleso“, ktoré sa dáva cestujúcim na lodi kvôli záchrane života. Túžba po deťoch nie je ničím iným, než vyvrcholením manželskej lásky a zároveň spoločnej túžby po večnosti a nesmrteľnosti.

Život zo zvieratami a v nahote nie je obrazom predkúltúrneho stavu podobne ako správa o záhrade Eden nie je história. Je to zvesť a pravda nielen o našich rodičoch a prarodičoch, ale predovšetkým o nás a pre nás, pravda pre naše dni o našej zemi. Boh sa o človeka otcovsky stará a všetko mu pripravil a dal na tejto zemi, aby mohol naplno žiť v radosti a pokoji. Filon Alexandrijský⁴⁴ poukazuje na nahotu ako fakt i alegóriu. Hanba je pocit, ktorý hovorí o narušení vonkajšej a vnútornej harmónie⁴⁵ človeka.

Lopuchin⁴⁶ poukazuje, že do pádu telo človeka nebolo vystavené negatívnym vplyvom atmosféry a počasia a preto ani nepotrebovalo odev. Sv. Filaret⁴⁷ poukazuje, že nahota prvých ľudí poukazuje na to, že človek bol nesmrteľný a telo nepotrebovalo ochranu a keďže bolo dostatočne krásne, nepotrebovalo žiadne dodatočné skrášlenie.

Tertulián⁴⁸ hovorí: „Dobrota (blahosť) stvorila z prachu substanciu tela a z jedinej matérie vytvorila toľko vlastností. Dobrota vdýchla dušu živú nie

⁴³ DUBOVSKÝ, P. a kol. 2008. *Genezis. Komentár k Starému zákonu*. Trnava : Dobré slovo, 2008. ;s. 145.

⁴⁴ Legis allegoriae 1, 30, 2, 15.16

⁴⁵ LACH, S. 1962. *Księga Rodzaju*, T. 1.-11. Poznań, 1962. s. 213.

⁴⁶ ЛОПУХИН, А. 1904-1907. *Толковая Библия*. Т. 1-3. Петербург, 1904-1907.s. 23.

⁴⁷ ДРОЗДОВ, Ф. 1867. *Толкование на Книгу Бытия*. Москва, 1867. s. 85.

⁴⁸ ТЕРТУЛЛИАН. 2004. Против Маркиона. 2.4. С1.0014, .2.338.19 In: *Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I – VIII веков. Ветхий Завет I. Книга Бытия 1-11*. [Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Э. Лаута и М. Конти]. [ред. К.К. Гаврилкина.]. Тверь : Герменевтика. s. 80.

mŕtvu. Dobrota ustanovila človeka užívať a panovať nad všetkým a dávať im mená. Dobrota dala človeku veľa pôžitkov, aby panoval na zemi a prebýval v najprijemnejšom mieste a bol umiestnený do raja t.j. zo zeme do Cirkvi. Dobrota stvorila človeku pomocníčku, aby nebolo nič nedobrého. Pretože nie je dobré byť človeku samotnému. On vedel, že pohlavie Márie bude na blaho človeku a následne aj pre Cirkev“.

Sv. Ján Zlatoústý⁴⁹ hovorí: „Vtedy (pri stvorení človeka) Boh povedal: Učiníme mu pomoc. Teraz (po príchode Christa) nič podobné nehovorí. Pretože kto po prijatí blahodati Ducha potrebuje nejakú pomoc? Ten kto vchádza do Christovho tela (do Cirkvi) azda potrebuje nejakú pomoc? Vtedy bol človek stvorený na Boží obraz, teraz sa zjednocuje so samotným Bohom“.

Sv. Ambróz Milánsky⁵⁰ hovorí: „Nie náhodou bola žena stvorená z muža a nie z prachu. Bola stvorená zo samotného Adamovho rebra, aby sme pochopili, že žena a muž majú jedinú a tú istú prirodzenosť a že prameň ľudského života je iba jeden. Preto na počiatku neboli stvorení dvaja mužovia, alebo dve ženy, ale najprv bol stvorený muž a z neho žena. Boh chcel, aby ľudská prirodzenosť bola jedna, preto napočiatku stvoril muža a odstránil tak možnosť existencie ďalších nepotrebných prirodzeností. A riekol Boh... stvorím mu pomocníčku: chápeme pomocníčku v rodení detí t.j. dobrú pomocníčku. Pretože, ak správne pochopíme slovo pomocníčka, úloha ženy pri rodení potomstva je veľká. Podobá sa úlohe zeme, ktorá spočiatku ukrýva zasiaté semeno a potom ich ohrieva svojim teplom a nakoniec rodí. Hľa v čom spočíva dobrá pomoc zo strany ženy...“

Sv. Efrém Sýrsky⁵¹ hovorí: „Nehanbili sa, pretože boli oblečení do slávy. Po páde im však bola sláva zobratá a začali sa hanbiť preto že sú nahí“.

⁴⁹ ЗЛАТОУСТ, И. 2004. Гомилии на Евангелие от Иоанна 25.2.. TLG 2062.153, 59.150.21-27. In: *Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I – VIII веков. Ветхий Завет I. Книга Бытия 1-11.* [Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Э. Лаута и М. Конти]. [ред. К.К. Гаврилкина.]. Тверь : Герменевтика. s. 80.

⁵⁰ МЕДИОЛАНСКИЙ, А. 2004. О рае 10.48. Cl.0124, 10.48.306.1. In: *Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I – VIII веков. Ветхий Завет I. Книга Бытия 1-11.* [Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Э. Лаута и М. Конти]. [ред. К.К. Гаврилкина.]. Тверь : Герменевтика. s. 86.

⁵¹ СИРИН, Е. 2004. Толкование на Книгу Бытия, 2.12. CSCO 152: 32-33; Творения 6:236. In: *Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I – VIII веков. Ветхий Завет I. Книга*

Sv. Ján Zlatoústý⁵² hovorí: „Boli nahí a nehanbili sa. Pokiaľ nevykonali hriech a poslúchali, boli oblečení vyššou slávou, preto sa nehanbili. Po narušení prikázania prišla i hanba a aj uvedomenie si vlastnej nahoty.

Blažený Augustín⁵³ hovorí: „Ako je napísané, boli nahí a nehanbili sa, pretože nahotu nepoznali. Nahota ešte nebola hriešná, pretože ešte nebolo žiadostivosti. Jednotlivé časti tela počúvali vôľu a telo sa podriaďovalo vôli človeka“.

Sv. Ján Zlatoústý⁵⁴ hovorí: „Po pomazaní olejom treba vstúpiť do kúpeľa svätých vôd. Po zoblečení odevu, sám kňaz ťa privádza do tečúcej vody. Prečo nahého? Aby ti pripomenul počiatočnú nahotu, ktorá bola v raji bez hanby. Až keď sa obliekli do odevu hriechu, začali sa veľmi hanbiť“.

Sv. Gregor Nisský⁵⁵ hovorí: „Dar vzkriesenia nám hovorí o pozdvihnutí padlých do prvopočiatočného stavu. Táto získaná blahodať nás privádza k počiatočnému životu pred vyhnaním z raja... Je zrejmé, že život Adama a Evy do veľkej miery podobal anjelskému životu. Preto návrat k počiatočnému životu v raji sa podobá anjelskému spôsobu života“.

Бытия 1-11. [Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Э. Лаута и М. Конти]. [ред. К.К. Гаврилкина.]. Тверь : Герменевтика. s. 90.

⁵² ЗЛАТОУСТ, И. 2004. Гомилии на Книгу Бытия. 15.14. TLG 2062.112,53.123.35- 40. In: *Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I – VIII веков. Ветхий Завет I. Книга Бытия 1-11.* [Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Э. Лаута и М. Конти]. [ред. К.К. Гаврилкина.]. Тверь : Герменевтика. s. 89-90.

⁵³ ИПОНСКИЙ, А. 2004. О граде Божием 14.17. Cl. 0313, SL 48, 14.17.4. (CCSL 48: 439). In: *Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I – VIII веков. Ветхий Завет I. Книга Бытия 1-11.* [Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Э. Лаута и М. Конти]. [ред. К.К. Гаврилкина.]. Тверь : Герменевтика. s. 90.

⁵⁴ ЗЛАТОУСТ, И. 2004. Заключительное огласительное слово. 11. TLG 2062. 381. 173.30-174.3. In: *Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I – VIII веков. Ветхий Завет I. Книга Бытия 1-11.* [Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Э. Лаута и М. Конти]. [ред. К.К. Гаврилкина.]. Тверь : Герменевтика. s. 89-90.

⁵⁵ НИССКИЙ, Г. 2004. Об устройении человека 17. TLG 2017.079, 188. 40-49; Творения 1:146-147. In: *Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I – VIII веков. Ветхий Завет I. Книга Бытия 1-11.* [Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Э. Лаута и М. Конти]. [ред. К.К. Гаврилкина.]. Тверь : Герменевтика. s. 65.

Zoznam bibliografických odkazov

BÁNDY, J. 2003. *Teológia Starej zmluvy*. Bratislava : Univerzita Komenského, 2003. ISBN 80-223-1793-4.

Biblický slovník. (red. A. Novotný). Praha : Kalich, 1956.

Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I – VIII веков. Ветхий Завет I. Книга Бытия 1-11. [пер. Э. Лаут. Рус. Пер. К. К. Гаврилкин]. Тверь : Герменевтика, 2004. 304s.

BIBLIA. Písmo Sväté Starej a Novej zmluvy. Vydala Slovenská evanjelická cirkev a. v. v ČSSR, 1990. ISBN 0-564-03222-0.

Библия – Книги Священного Писания Ветхаго Завета на Церковнославянском языке.

Москва, 1993.

Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I – VIII веков. Ветхий Завет I. Книга Бытия 1-11. [Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Э. Лаута и М. Конти]. [ред. К.К. Гаврилина.]. Тверь : Герменевтика. 304s. ISBN 5-901-49403-2.

SAP, A. 2000. *Výklad na knihu Genezis I.-III. kapitola*. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta PU, 2000. 84s. ISBN 80-88885-73-6.

ДАМАСКИН, И. 1992. *Точное изложение православной веры*. Москва, 1992. ISBN 5-86236-009-3.

ДРОЗДОВ, Ф. 1867. *Толкование на Книгу Бытия*. Москва, 1867.

ДВОРЕЦКИЙ, И. 1956. *Древнегреческо русский словарь*. Т. 2. Москва, 1956.

DUBOVSKÝ, P. a kol. 2008. *Genezis. Komentár k Starému zákonu*. Trnava : Dobré slovo, 2008. 830s. ISBN 978-80-7141-626-5.

GENEZIS – Starý zákon, překlad s výkladem. Praha : Kalich, 1968.

Biblia Hebraica. (ed. R. Kittel et al.). Stuttgart : Württembergische Bibelanstalt, 1937.

LACH, S. 1962. *Księga Rodzaju, T. 1.-11*. Poznań, 1962.

LEMANSKI, J. 2013. *Księga Rozdzaju, Nowy komentarz Biblijny. Stary Testament. T.1. Czestochowa*, 2013. ISBN 978-83-7797-102-4.

ЛОПУХИН, А. 1904-1907. *Толковая Библия*. Т. 1-3. Петербург, 1904-1907.

LOSSKY, V. 1986. *Dogmatická teologie*. [prekl. P. Aleš]. Praha : Ústřední církevní nakladatelství, 1986. 103s.

МЕНЬ, А. 2000. *Исагогика – Ветхий Завет*. Москва, 2000. ISBN 5-88869-032-5.

- МЕНЬ, А. 2002. *Как читать Библию I*. Калининград, 2002. ISBN 5-88869-029-5.
- ΜΙΛΤΙΑΔΙ, Κ. 1990. *Ῥῆμα Κυρίου κραταίον. Αφηγηματικά κείμενα από την Παλαιά Διαθήκη. Δημιουργία του κόσμου – Γεν. α' - β'.* Θεσσαλονίκη : Εκδόσεις Π. Πουρνάρα, 1990.
- RAHLFS, A. 1935. *SEPTUAGINTA – LXX*. Stuttgart, 1935. ISBN 3438051214.
- Pět knih Mojžišových*. [prekl. E. SIDON]. Praha : Sefer, 2012. ISBN 978-80-85924-67-1.
- СНИГИРЕВ, Р. 2007. *Библейская археология*. Москва : Сергиева лавра, 2007. 576s. ISBN 978-5-7789-0200-X.
- ЩЕДРОВИЦКИЙ, Д. 2003. *Введение в Ветхий Завет: пятикнижие Моисеево. Т. 1. Книга бытия*. 3. vyd. Москва : ТЕРЕВИНФ, 2003. 1086s. ISBN 5-901599-15-2.
- ТЕОДОРИТ, К. 1855. *Толкование на книгу Бытия*. Москва, 1855.
- ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ, святитель. 1902. *Беседы на Шестоднев*. Москва : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902.
- ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ. 1856. *Гомилии на шестоднев*. 2. vyd. Москва, 1856.
- ВАСИЛИАДИС, Н. 2003. *Библия и археология*. Москва : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2003.
- ВЕНИАМИН, П. 2004. *Священная библейская история, ч. 1-2*. Санкт-Петербург, 2004. ISBN 5-7444-1167-4.
- Veľký slovník cudzích slov*. 3. revid. a dopl. vyd. [ed. S. Šaling a kol.]. Prešov : SAMO, 2003. 1376s. ISBN 80-89123-02-3.
- Výklady ke Starému zákonu I*. Praha : Kalich, Evangelické nakladatelství, 1991. 600s. ISBN 80-7017-408-0.
- WESTERMANN, C. 1972. *Tisíc let a jeden den*. Praha : Kalich, 1972. 212s.

CREATION OF WOMAN. EXEGESE ON GEN 2, 18-25

Alexander CAP, lecturer, Orthodox Theological Faculty, University of Presov in Presov, Masarykova 15, 080 01 Presov, Slovakia, Alexander Cap riaditel@ppepoer.sk, 00421517724729

Abstract

God creates a helper for Adam, who is aware of his loneliness when he is giving the names for animals in paradise. Man and woman form a complete makeover. Physical beauty and different sex is God's gift that combines to "create" new human entities with love. It creates God-blessed family bond, which in the future it will enrich the offspring. The desire for children is in certain way a man's desire for immortality.

Key words

God, paradise, Adam, Eve, creation of man, Genesis, family, God-blessed bond

CHRISTOLOGICKÉ TITULY

Mário BLAHOTA

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

Židovské náboženstvo Ježíšovej doby bolo plné očakávaní na mesiášsku postavu *záchrancu* a *vykupiteľa*. Táto nádej siaha až do doby exodu, teda najstarších vrstiev židovského náboženstva. Už samotný Mojžiš bol vnímaný a parafrázovaný ako *záchranca*, ktorý vedie svoj ľud do zeme zaslúbenej. Figúra *záchrancu* bola v dejinách Izraela niekoľkokrát transformovaná a modifikovaná.⁵⁶ Táto predstava bola vo väčšej miere *politická*, predstava, ktorá prostredníctvom *Hospodinovho pomazaného*, vyslobodí ľud spod politickej neslobody. Nie vždy predstava *záchrancu* bola *politická*, išlo aj o predstavy nepolitické, *záchrana* božieho ľudu od jeho prehreškov a vín.

CHRISTOS – HA MAŠIÁCH /MESIÁŠ/

Postava Mesiáša⁵⁷ bola postavou podobne ako králi⁵⁸ a od doby vyhnanstva aj veľkňazi⁵⁹, a samozrejme aj proroci,⁶⁰ ktorí sa pomazávali na znamenie vyvolenosti Hospodinom. Odtiaľ aj grécky názov „*Christos*“,⁶¹ teda preklad hebrejského slova „*ha mašiách*“. V *prorockých zaslúbeniach* je *mesianistická postava* zobrazovaná ako tá, ktorá prinesie pokoj a spravodlivosť⁶². V žalmoch

⁵⁶ BROWN, R. E. 1998. *Ježíš v pohľadu Nového zákona. Úvod do christologie*. Praha : Vyšehrad, 1998. s. 181.

⁵⁷ Pozri PRUŽINSKÝ, Š. 2002. *Evanjelium Pána a Spasiteľa nášho Isusa Christa I. 2. vyd.* Prešov : PBF PU, 2002. s. 7. „Autor tu hovorí o tom, že v NZ dochádza k spojeniu troch služieb /kráľ, potomok Dávidov, Kňaz /v jednej osobe. Teologicky v osobe Melchisedeka v /1Mjž 14,18n /a Typologicky v /Ž 109 /, ktorý sa považuje za mesiášsky žalm.“

⁵⁸ Pomazanie kráľa Saula /1Kr 9,16;10,1;15,1.17 /pomazanie Dávida /1Kr 16,6.12;24,7.11 /pomazanie Šalamúna /1Krn 29,22 /Dokonca aj perzský kráľ Kýros je v Izaiášovi označovaný za pomazaného /Iz 45,1 /.

⁵⁹ 3Mjž 4,3.5.16; Zach 4,12.14.

⁶⁰ Pomazanie Eliáša /1Kr 19,15n /, a tiež /Iz 61,1 /.

⁶¹ Titul *Christos* je frekventovaný v NZ 531x, z toho 270 v Pavlových listoch.

⁶² Iz 9,1 -6; Mich 5, 1 -5; Jer 23,5; Zach 9,9n.

sa tento titul začal aplikovať na *Dávidovho potomka*.⁶³ V tomto chápaní už nešlo o postavu predošlého významu, teda o zvestovanie mieru a nenásilia, právo a spravodlivosť pre všetkých obyvateľov zeme, ale *mesianistická postava* naberala kontúry obnoviteľa Dávidovho kráľovstva a integrity celého Izraela. ⁶⁴ Mesiáš v Izraeli nebol prezentovaný len politickým prúdom, ale bola tu aj predstava *trpiaceho služobníka*,⁶⁵ tak ako ju opisuje prorok Izaiáš. Nádej v Mesiáša v tomto texte je prezentovaná čisto v náboženskom zmysle, bez politických náznakov. Mesiáš tu nie je zobrazený ako politický agitátor, ale skrze poníženie a utrpenie služobníka sa samotný Boh k nemu prizná a povýši ho. V dobe Ježiša neexistovala jednotná *mesiášska dogmatika*, ale len rôzne prúdy *eschatologického a mesiášskeho očakávania*. ⁶⁶ Biblický mesianizmus možno definovať ako zmes ideí, proroctiev a nádejí vyjadrených v Starom zákone, ktoré sa vzťahujú na Mesiáša a majú priamy súvis s myšlienkou na posledné časy na konci veku.⁶⁷ Na politickej scéne boli aj iné mimobiblické mesianistické prúdy, napr. v povstaní *Makabejských* alebo povstanie *Bar-Kochbu /syna hviezd/* v r. 132 -135 po Kr.⁶⁸ Tiež aj iné zdroje hovoria o mesiášskych nádejách.⁶⁹ V početnej miere o mesiášskych nádejách hovoria aj texty pochádzajúce z Qumránu.⁷⁰ Podľa Markovho evanjelia bol Ježiš ukrižovaný s nápisom na kríži ako „*kráľ židov*“⁷¹, teda ako *mesiášsky vzbúrenec*. Aj keď podľa modernej biblistiky používanie tohto titulu samotným Ježišom je nejasné⁷². Až po veľkonočných udalostiach

⁶³ Iz 11, 1. 10; Jer 23,5; Mich 5,1; 2S 7,12n.

⁶⁴ CARPENTER, H. 1994. *Ježiš*. Praha : Odeon, Argo, 1994. s. 85.

⁶⁵ Iz 42, 1-4; Iz 53. „Texty Ebed Jahve nachádzame v knihe proroka Izaiáša, konkrétne v *Deutero-Izaiášovskej* časti. Ide o tieto texty 42,1-4; 42,5 -9; 49,1 -6; 50,4 -9; 52, 13 -53,12.“

⁶⁶ POKORNÝ, P. - HECKEL, U. 2013. *Úvod do Nového zákona, Přehled literatura a teologie*. Praha : Vyšehrad, 2013. s. 151.

⁶⁷ HERIBAN, J. 1997. *Úvody do Starého a Nového zákona s výberovou a tematicky zoradenou bibliografiou*. Rím : Spolok sv. Vojtecha Trnava v spolupráci so Slovenským ústavom sv. Cyrila a Metoda v Ríme, 1997. s. 332.

⁶⁸ HERIBAN, J. 1992. *Príručný lexicon biblických vied*. Rím : Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1992. s. 687.

⁶⁹ Významným textom pre mesianológiu je text *Šalamúnovho žalmu*, ktorý nepatrí do hebrejského kánonu a ani kánonu Septuaginty, konkrétne sa jedná o časť Žšal 17n.

⁷⁰ 1QSb 5,24 – 28; 4Q 161; 4Q 174 III 10- 13; 11Q Melch.

⁷¹ Mk 15,26

⁷² Zrejme polemika v Mk 12,13 – 17, ukazuje na zdržanlivosť stotožnenia sa s týmto nábožensko – politickým titulom. Kristovo utrpenie získalo nový význam, ako to vidíme v Gal 2,21 a práve prostredníctvom utrpenia tento titul získal nový obsah. Teda mesianistická nádej opisovaná

získava tento titul charakter *formule*.⁷³ Toto jednoduché počiatkové vyznanie sa v Pavlovskej teológii mení na formuly „*en Christó*“⁷⁴ a „*syn Christó*“.⁷⁵

HO HIÓS TÚ ANTHRÓPÚ /SYN ČLOVEKA/

Popri mesianistickej nádeji v politickom význame koexistovala aj apokalyptická predstava, ktorá bola typicky židovská. Išlo o predstavu o skorom skonaní veku a príchod nového veku pod Božím panovaním. Zásadný rozdiel medzi *nábožensko – politickou mesianistickou predstavou* a predstavou *apokalyptickou* je ten, že v nábožensko – politickom mesianizme bol aktívnym samotný mesiáš, išlo o konanie v politicko náboženskom živote Izraela naproti tomu však apokalyptická predstava je predstavou, pri ktorej samotný Boh a ním vyslaný Syn človeka zostúpi z nebies a nastolí nový vek v podobe božieho panovania. *Syn človeka* je nebeskou postavou. *Mesiáš* bol ľudskou postavou, poverenou Bohom k uskutočneniu zmien, zatiaľ čo Syn človeka bol nadľudskou postavou, ktorá zostupuje z neba. Postava Syna človeka bola postavou *triumfalistickou*, s touto postavou nebola spojená predstava o utrpení. Pavol toto označenie nepoužíval, túto postavu skôr prirovnával s novým Adamom, ktorý prišiel z neba.⁷⁶ Predstava Syna človeka nebola zrozumiteľná v helenistickom svete a z toho dôvodu ju Pavol vo svojej teológii nepožíva. Bol to čisto titul, ktorý sa používal a bol zrozumiteľný v najstaršej vrstve *židovskej apokalyptiky*.⁷⁷

v židovskej apokalyptike ako napr. v *Žšal 17n*, bola v silnom kontraste s vtedajšou predstavou Mesiáša. Pre tento dôvod táto predstava budila pohoršenie u židov, porovn. *1Kor 1,23*.

⁷³ Sk 9,22; 1Jn 5,1.

⁷⁴ Mimo *Corpus Paulinum* sa tieto formuly nevyskytujú. Zrejme Pavol je ich tvorcom. Majú rôznorodý význam, ide tu o označenie príslušnosti ku Kristovi a k cirkvi /*2Kor 12,2*; *Rim 16,7*; *1Tes 4,16* atď. /Ide tu aj o charakterizovanie činnosti ako kresťanskej /*Rim 9,1*; *Rim 14,14*; *2Tim 1,13*; *Ef 6,21*; *1Tes 5,12* atď. /

⁷⁵ Rozlišujeme futurálne výroky ako o budúcom spoločenstve s Kristom /*1Tes 4,14*; *5,10*; *2Kor 4,14* /, ďalej prítomné výroky ako stav súčasného spoločenstva utrpenia a nádeje na vzkriesenie Kristom /*Rim 8,17*; *2Kor 13,4* /a nakoniec výroky z minulosti, podľa týchto výrokov kresťania odumreli hriechu a smrti pri krste /*Rim 6* /.

⁷⁶ *1Kor 15,45- 47*; *Rim 5, 14n* /.

⁷⁷ FUNDA, O. A. 2007. *Ježíš a mýtus o Kristu*. Praha : Karolinum, 2007. s. 103 - doslovné citovanie textu: „Zatímco titul syn člověka byl spojován s představou „Bůh jej vyvýšil“ nebo „sedí po pravici boží“, titul mesiáš, v helénistickém prostředí překládaný jako Kristus, byl spojován s vyznavašskou výpovědí „Bůh jej vzkřísil“. Výjimkou je výrok v Markově evangeliu, kde je o synu člověka řečeno, že „vstane

Ako sme vyššie uviedli, tento titul je vlastne gréckou formou židovského tetragramonu *JHVH*. Taktiež získal funkciu božieho mena.⁷⁸ Tento titul a pomenovanie sa nepoužívalo bežne v hovorovej reči, ale aj dochovalé záznamy z diel Josepha Flaviusa ukazujú, že slovo Kyrios užíval len v písomne zaznamenaných modlitbách a citáciách Starého zákona. Plnú legitimitu jeho užívania v kresťanskej cirkvi nadobudol prostredníctvom *Žalmu 110,1*.⁷⁹ V Novom Zákone vidíme aplikácie slova Kyrios na Ježiša, pričom starozmluvné pasáže hovoria evidentne o Bohu otcovi Stvoriteľovi neba a zeme v typicky židovskom ponímaní.⁸⁰ Ako príklad môžeme uviesť Starozmluvný verš *Žalmu 102, 25 ff.*, ktorý cituje autor listu Hebrejom /Židom/ v *Žid. 1,10 ff.*⁸¹

z mŕtvých“ /Mk 9,9 /Kategorie „Bůh jej vyvýšil“ byla však původnější a starší než kategorie „Bůh jej vzkřísil“ užití titulu Syn člověka ve vztahu k Ježíši bylo starší než užití titulu syn boží k vyjádření křesťanské víry. Titul židovské apokalyptiky syn člověka byl v helénistickém světě nesrozumitelný a až na několik výskytů zaniká. V této souvislosti není ovšem bez zajímavosti, že se na několika málo místech s tímto titulem potkáme ještě i v Janově evangeliu ve spojení s představou vyvýšení či sestoupení z nebes /J 1,51; J 3,13 -14 /nebo s představou konání soudu /J 5,27 l. V tomto výroku u Jana je syn boží identifikován se synem člověka /J 5,25 – 27 l“

⁷⁸ CULLMAN, O. 1959. *The christology of the New Testament*. London : S.C.M. PRESS LTD, 1959 /1963/. s. 201 - doslovný citát: „In the Septuagint too we find Kyrios used not only in the secular sence, but also in the absolute sence actually as the name of God and the translation for both Adonai and JHWH. We do not know exactly how the translators came to use kyrios in this way. There are two major explanations of the fact, according to the first, it happend as results of the influence of the Hellenic designation for gods; according to the other, it happened precisely as a result of the influence of the liturgical use of the hebrew Adonai for JHWH. The first explanation is not valid, because we have no evidence of the of Kyrios as a designation for gods in the Hellenistic world before the time of the Septuagint. The question of the date is of corse also relevant, for the second explanation, which is possible only if Adonai was read in place of JHWH before the translation. Whether this is actually the case is a disputed point. However that may be, we have already seen that since Adonai was chosen at a certain time for the highest liturgical role, it must long before then have had an especially exalted significance. The translators of the Septuagint must also have known this. For this reason the Greek word Kyrios quite naturally suggested itself to them. „

⁷⁹ Tam je mesiašský kráľ označený samotným Jahvem ako Kyrios, teda Pán.

⁸⁰ JOHNSON, S. H. 2005. *Christology: Biblical and historical*. New Delhi : Mittal, 2005. s. 229.

⁸¹ *Ž 101,26 LXX* : /κατ' ἀρχὰς σὺ κύριε τὴν γῆν ἐθεμελίωσας καὶ ἔργα τῶν χειρῶν σου εἰσιν οἱ οὐρανοί /Na počiatku Ty Pane založil si Zem, a nebesá sú dielom Tvojich rúk. /*Žid. 1,10* καὶ, σὺ κατ' ἀρχὰς, κύριε, τὴν γῆν ἐθεμελίωσας, καὶ ἔργα τῶν χειρῶν σου εἰσιν οἱ οὐρανοί. Tu autor tohto listu takmer doslova cituje LXX, rozdiel je v tom, že zatiaľ čo LXX hovorí o Bohu

Frekvencia použitia titulu Kyrios v Novom Zákone je veľmi častá a oblúbená.⁸² Tento titul má aj *Aramejský equivalent* v podobe „Mar“, čo je hebrejským prekladom slova „Rabi“. Pre nás je táto informácia dôležitá z toho hľadiska, že samotný Ježiš a jeho učeníci hovorili aramejsky a v Novom zákone je zachovaná starobylá aramejská liturgická formula alebo modlitba „Marana tha“,⁸³ v preklade ako „Príd' náš Pane“. Toto apokalypticky ladené *modlitebné zvolanie* má svoje miesto pri Eucharistii.⁸⁴ Pri slávení Eucharistie sa kresťanské spoločenstvo týmto modlitebným zvolaním obracalo na Ježiša ako na vyvýšeného Pána, teda Kyriosa. Pričom zvolanie „marana tha“ bolo zrozumiteľné aj grécky hovoriacim kresťanským obciam napriek tomu, že toto apokalypticky ladené zvolanie bolo v čisto aramejskej forme. Teda starobylý aramejský titul „Mar“ sa v helenisticky ladenom prostredí pod vplyvom Septuaginty pretransformoval do podoby Kyriosa, vyvýšeného Pána. Stal sa obsahom kresťanského vyznania, ktoré oslavuje Krista ako zmŕtvychvzkrieseného a vyvýšeného Pána.⁸⁵ V 1 Kor. 8,16 sa starobylé židovské vyznanie „Šema Jisrael“, ako ho vidíme v Dt 6,4 sa pretransformovalo do nového kresťanského vyznania.⁸⁶ Ďalšie kresťanské vyznania v duchu liturgického zvolania „Ježiš je Pán“, teda „Kyrios“, ktorý je oslávený a vyvýšený nájdeme aj na iných miestach.⁸⁷ Christologický hymnus vo Filp. 2,5 – 11 je právom

stvoriteľovi v židovskom ponímaní, autor listu Hebrejom tento verš a titul Kyrios vzťahuje a aplikuje na osobu Ježiša Krista.

⁸² Kyrios a jeho frekvencia v NZ je v počte 719krát z toho 189krát Corpus Paulini.

⁸³ 1 Kor 16,22 εἰ τις οὐ φιλεῖ τὸν κύριον, ἦτω ἀνάθεμα. μαρὰν ἂθᾶ. /Ak niekto nemá rád Pána, nech je prekliaty. Pane náš príď. /Taktiež pozri.. Did 10,6.

⁸⁴ 1 Kor. 11,26 v závere je uvedené „dokiaľ nepríde“

⁸⁵ Filp. 2,11; Rim. 10,9; 1 Kor. 12,3.

⁸⁶ 1 Kor. 8,6 ἀλλ' ἡμῖν εἰς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἰς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ. /Ale jeden Boh, otec ,z ktorého je všetko aj my pre neho a jeden Ježiš Kristus skrze ktorého všetko a my skrze neho. /V 5Mjž 6,4 je taktiež vyznanie formulované slovami „Čuj Izrael, Hospodin Boh náš, je Hospodin jeden.“

⁸⁷ 1 Kor. 12,3 διὸ γνωρίζω ὑμῖν ὅτι οὐδεὶς ἐν πνεύματι θεοῦ λαλῶν λέγει, ἀνάθεμα Ἰησοῦς, καὶ οὐδεὶς δύναται εἰπεῖν, κύριος Ἰησοῦς, εἰ μὴ ἐν πνεύματι ἁγίῳ. /Preto oznamujem vám, že nikto v duchu Božom nehovoriac prekliaty Ježiš a nikto nemôže povedať Pán Ježiš, ak nie v Duchu Svätom. /

Rim10,9 ὅτι ἐὰν ὁμολογήσῃς ἐν τῷ στόματί σου κύριον Ἰησοῦν, καὶ πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἠγειρεν ἐκ νεκρῶν, σωθήσῃ. /Preto, ak vyznal by si svojimi ústami Ježiš je Pán a uveril by si v srdci svojom, pretože Boh ho vzkriesil z mŕtvych, budeš zachránený. /

označený na najviac obsažnejšou christologickou výpoveďou. Práve aj tento hymnus vyúsťuje k označeniu Ježiša ako najvyššieho Pána, teda Kyrios.⁸⁸

HO HIOS TÚ THEÚ /SYN BOŽÍ/

V Starom zákone sa samotný Izrael identifikuje ako *celok*⁸⁹, ale aj ako *jednotlivec*⁹⁰ pojmom „syn boží“⁹¹, Mesiášsky kráľ Starého zákona je adoptívne prijatý za syna božieho.⁹² Z toho vyplýva, že tento titul má starozákonné korene, ako to vidíme aj v teológii apoštola Pavla.⁹³ V Pavlovej teológii rozlišujeme dve formuly, v ktorých je vyjadrený tento titul a prostredníctvom týchto formúl sa vyjadrovalo synovstvo božie v Novom zákone. Prvou z nich je formula *vyslania*.⁹⁴ Tu sa predpokladá preexistencia Krista ako božieho syna pred inkarnáciou.⁹⁵ Formula *obetovania* chápe tento titul ako synovstvo božie, ktoré je vyjadrené prostredníctvom obety Krista s významom zástupnej obete.⁹⁶ Teda podľa Rim. 1,3n sa Ježiš narodil ako *syn Dávidov podľa tela* a svojím zmŕtvychvstaním bol titulovaný ako Syn Boží.⁹⁷ Ide tu o stotožnenie nebeského Mesiáša s ukrižovaným Ježišom.⁹⁸ Hlavnou tendenciou Markovho evanjelia je

⁸⁸ Pavol tu použil z niektorých už starších christologických hymnusov. Možno ho rozdeliť do troch základných bodov. 1. Odhalenie veľkého tajomstva, odhalenie toho, ktorý existuje *vo forme božej* ὅς ἐν μορφῇ θεοῦ. 2. táto existujúca bytosť sa *vyprázdnila* vo význame, že sa zriekla bohorovnosti a prijala *spôsob bytia ako služobník* μορφῇν δούλου 3. Boh však *povýšil* túto bytosť a dal jeje meno nad každé meno κύριος Ἰησοῦς Χριστός

⁸⁹ 2Mjž 4,22

⁹⁰ 5Mjž 14,1

⁹¹ FOUILLOUX, D. 1992. *Slovník biblické kultury*. 1. vyd. Praha : Ewa Edition, 1992. s. 221.

⁹² Ž 2,7;89,27-28.

⁹³ Rim. 1,3n a 1 Tes.1,9n.

⁹⁴ Rim 8,3; Gal. 4,4; J 3,16n.

⁹⁵ Flp 2,6.

⁹⁶ Gal 2,20.

⁹⁷ Pozri SOUČEK, B. J. 1982. *Teologie apoštola Pavla*. [doplnil a upravil P. Pokorný]. Praha : Kalich, 1982. s. 74. Autor tu poukazuje, že výraz syn boží, je logickým subjektom celej výpovede v Rim.1,3n a je nutné predpokladať preexistenciu. Slovo ὁρισθέντος v Rim. 1,4 je nutné chápať nie ako označenie *vzniku*, ale práve *odhalenie* Ježišovho synovstva božieho.

⁹⁸ Pozri VOUGA, F. 1997. *Dějiny raného křesťanství*. Praha - Brno : Vyšehrad - Centrum pro studium demokracie a kultury, 1997. s. 27. Tu autor uvádza aj ďalšie predpavlovské formuly, ktoré zahŕňajú kresťanské pochopenie viery, teda počiatkom veľkonočnej udalosti sa Ježišova smrť chápe ako udalosť spásy. Ide o tieto formuly /1 Kor. 11,23 -26; 15,3b -5; Rim. 1,3n; 3,25; 4,25; Gal.1,4; Filp. 2, 6 -11. /

poukázať na to, že Ježiš je Syn Boží a pravý Boh, tak ako to vyjadruje evanjelista v prvom verši.⁹⁹ U Mareka má pojem Syn Boží *dogmatický význam*.¹⁰⁰

Myšlienka a obsah pojmu Syn Boží je spojená s predstavou preexistencie Krista.¹⁰¹ Taktiež verše 2 Kor. 8,9 a 1 Kor 8,6; Kol. 1,16n používajú výraz „bohatý“, čím sa chce naznačiť bohatstvo Krista v tom, že Kristus bol účastný pri stvorení.¹⁰² Syn Boží sa u Jána stáva christologickým titulom *par excellence*. Tu je predstava o Synovi Božom taktiež spojená s myšlienkou prexistenčného bytia. Ide tu o dokonalú jednotu a bytie s božským Otcom.¹⁰³

Poukaz na synovstvo božie v Jánovom evanjeliu je cieľom a dôvodom, prečo bolo toto evanjelium napísané.¹⁰⁴

HO SÓTÉR TÚ KOSMÚ /SPASITEĽ SVETA/

V neskoršej dobe sa ku christologickým titulom, ako ich užívala prvotná cirkev, ktorá čerpala zo starších tradícií, pridal v tretej a štvrtej generácii kresťanov titul „sótér“. Ide o slovo vo význame „spasiteľ, vykupiteľ“. Aj tento výraz má hebrejské pozadie¹⁰⁵ vo forme „ješúá“, čo v preklade značí „spása, záchrana“¹⁰⁶ Tento titul bol známy v pohanskom svete a v politickom prostredí.¹⁰⁷ Tento titul sa stal známym vďaka helenizmu, pretože neskoršie generácie kresťanov žili v helenistickom prostredí. Preto evanjelista Lukáš pri písaní svojho diela sa snaží o zrozumiteľnosť *soteriologického významu Krista* v helenistickom prostredí, ktorému bol tento predikát dobre známy a mohol

⁹⁹ Mk 1,1

¹⁰⁰ PRUŽINSKÝ, Š. 2001. *Úvod do svätého Písma Nového zákona*. Prešov : PBF PU, 2001. s. 187 Pozri. Podľa autora to viedlo Marka k tomu, že aby dokázal synovstvo božie u Krista, tak zhromaždil materiál opisujúci jeho zázračné skutky a činy.

¹⁰¹ V 1 Kor. 10,4 je vzťahnutá myšlienka, že skalou z ktorej pili otcovia v púšti v 2Mjž 17,6 je Kristus.

¹⁰² Veľmi dôležitým tu je výraz *πλούσιος*, v 2 Kor. 8,9 /γινώσκετε γὰρ τὴν χάριν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτι δι' ὑμᾶς ἐπτώχευσεν πλούσιος ὢν, ἵνα ὑμεῖς τῇ ἐκείνου πτωχείᾳ πλουτήσητε. /Poznáte totiž milosť Pána Ježiša Krista, pretože pre vás stal sa chudobným súč je bohatý, aby ste vy jeho chudobou zbohatli. /

¹⁰³ Jn 10,30; 17,11-23.

¹⁰⁴ Jn 20,31

¹⁰⁵ PRUŽINSKÝ, Š. 2000. *Evanjelium podľa Matúša 1 /1*. Prešov : PBF PU 2000,s.35

¹⁰⁶ Pozri. Príbeh o Ježišom narodení Lk 2,11; Mt 1,21

¹⁰⁷ GÁBRIŠ, K. 1994. *Dejiny novozmluvnej doby*. Bratislava : EBF, 1994. s.173 /V helenistickom svete bola bežná predstava o „Theioi Anthrópoi“.

byť plne zrozumiteľný aj v pohanskom svete.¹⁰⁸ Evanjelista Ján je zavŕšiťom tejto myšlienky a titul sôtér naberá na plnosti a univerzálnosti tým, že z Krista sa stáva „sôtér tú kosmú“, teda Spasiteľ sveta.¹⁰⁹ Ježiš Kristus ako očakávaný Pán má v liste Filipským 3,20 predikát „sôtér“. Je to jediný výskyt tohto predikátu v pôvodných Pavlových listoch, na rozdiel od epištól pastorálnych, kde je tento výraz častý. Nový zákon pozná aj iné *vysloboditeľské funkcie* obsahovo totožné s výrazom „sôtér“.¹¹⁰

Zoznam bibliografických odkazov

- The Greek New Testament with Dictionary*. [eds. A. Kurt, et al.]. 3. vyd. Stuttgart : United Bible Societies, 1966 /1983/. 920s. ISBN 3-438-05113-3.
- BROWN, R. E. 1998. *Ježiš v pohľadu Nového zákona. Úvod do christologie*. Praha : Vyšehrad, 1998. 260s. ISBN 80-7021-228-4.
- CARPENTER, H. 1994. *Ježiš*. Praha : Odeon, Argo, 1994. 151s. ISBN 80-207-049-3.
- CULLMAN, O. 1959. *The christology of the New Testament*. London : S.C.M. PRESS LTD, 1959 /1963/. 368s.
- FOUILLOUX, D. 1992. *Slovník biblické kultury*. 1. vyd. Praha : Ewa Edition, 1992. 320s. ISBN 2-204-04028-2.
- FUNDA, O. A. 2007. *Ježiš a mýtus o Kristu*. Praha : Karolinum, 2007. 366s. ISBN 978-80-246-1276-8.
- GÁBRIŠ, K. 1994. *Dejiny novozmluvnej doby*. Bratislava : EBF, 1994.
- HERIBAN, J. 1997. *Úvody do Starého a Nového zákona s výberovou a tematicky zoradenou bibliografiou*. Rím : Spolok sv. Vojtecha Trnava v spolupráci so

¹⁰⁸ Tiež aj autor pastorálnych epištól sa snaží o takéto podanie a objasnenie soteriologického významu Krista. Porovn. Lk 2,11; Sk 5,31; 13,23; a pastorálne epištoly 2 Tim 1,10; Tit 1,4 ; 2,13; 3,6.

¹⁰⁹ J 4,42; 1J 4,14.

¹¹⁰ V 1Tes.1,10 je použitý termín ῥύομαι /καὶ ἀναμένειν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐκ τῶν οὐρανῶν, ὃν ἤγειρεν ἐκ τῶν νεκρῶν, Ἰησοῦν τὸν ῥυόμενον ἡμᾶς ἐκ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης. /Aby ste očakávali syna jeho z neba, ktorého vzkriesil z mŕtvych, Ježiša zachraňujúceho nás od hnevu prichádzajúceho. /V Gal 1,4 je použitý termín ἐξαίρω /τοῦ δόντος ἑαυτὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ὅπως ἐξέλῃται ἡμᾶς ἐκ τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστώτος πονηροῦ κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν, /Dajúc samého seba za hriechy naše, aby zachránil nás z veku prítomného podľa vôle božej a Otca nášho. /

- Slovenským ústavom sv. Cyrila a Metoda v Ríme, 1997. 1366s. ISBN 80-7161-191-9.
- HERIBAN, J. 1992. *Príručný lexicon biblických vied*. Rím : Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1992. 1366s.
- JOHNSON, S. H. 2005. *Christology: Biblical and historical*. New Delhi : Mittal, 2005. ISBN 81-8324-007-0.
- POKORNÝ, P. - HECKEL, U. 2013. *Úvod do Nového zákona, Přehled literatura a teologie*. Praha : Vyšehrad, 2013. 840s. ISBN 978-80-7429-186-9.
- PRUŽINSKÝ, Š. 2000. *Evanjelium podľa Matúša 1 /1*. Prešov : PBF PU 2000. ISBN 80-8068-007-8.
- PRUŽINSKÝ, Š. 2002. *Evanjelium Pána a Spasiteľa nášho Isusa Christa I*. 2. vyd. Prešov : PBF PU, 2002. ISBN 80-8068-117-1.
- PRUŽINSKÝ, Š. 2001. *Úvod do svätého Písma Nového zákona*. Prešov : PBF PU, 2001. ISBN 80-8068-078-7.
- SOUČEK, B. J. 1982. *Teologie apoštola Pavla*. [doplnil a upravil P. Pokorný]. Praha : Kalich, 1982.
- VOUGA, F. 1997. *Dějiny raného křesťanství*. Praha - Brno : Vyšehrad - Centrum pro studium demokracie a kultury, 1997. 267s. ISBN 80-85959-22-4.

THE CHRISTOLOGICAL TITLES

Mário Blahota, doctorand, Orthodox Theological Faculty, University of Prešov,
Masarykova 15, 08001 Prešov, Slovakia, marioblahota@gmail.com, 00421902
394588

Abstract

This article is about the names of Jesus. One element of the process of understanding and proclaiming Jesus was the attribution of titles to him. Some of the titles that were gradually used in the early Church and then appeared in the New Testament were adopted from the Jewish context of the age, while others were selected to refer to, and underscore the message, mission and teachings of Jesus. In time, some of these titles gathered significant Christological significance.

Key words

Christological titles, early church, Christos, the son of God

ASKÉZA Z POHLĀDU ČLOVEKA

Rastislav BARKASI

Vysoká škola zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety, Palackého č. 1,
P.O. Box 104, 810 00 Bratislava, Slovenská republika

VYMEDZENIE POJMU ASKÉZA

Askéza v pravoslávnej cirkvi nemá taký úzky zmysel ako je jej dávaný na Západe, ale označuje to, čo by mal robiť každý kresťan ak chce byť spasený. V očiach veľkých tradícií pravoslávnej cirkvi je dielo spásy charakterizované, ako súhra medzi Božou milosťou danou Svätým Duchom a úsilím, ktoré musí vynaložiť každý pokrstený aby sa tejto milosti otvoril a a prijal ju. Toto úsilie trvá po celý život, v každom okamžiku a vo všetkých aktoch ľudskej existencie.

Grécke slovo *askésis* znamená cvičenie, tréning, prax či životný štýl jemu zodpovedajúce ruské výrazy *podvig*, *podvijničestvo* odvodené zo slovanského *podvizatsia*, čo znamená „pohybovať sa ku predu“ ešte lepšie vyjadrujú výrazné dynamické prepojenie duchovného života a ukazujú nám, že duchovný život je chápaný ako proces rastu, ktorý je vlastne postupnou aktualizáciou milosti prijatej vo sviatostiach, najme pri krste, či postupným osvojovaním si milosti Svätého Ducha, ktorý pokrsteného účinne prevetľuje k ukrižovanému a zmŕtvychvstalému Christovi a umožňuje mu osobne si prisvojiť ľudskú prirodzenosť, ktorá bolo obnovená a zbožštená v osobe Bohočloveka.

Župina¹¹¹ objasňuje chápanie askézy z pohľadu pravoslávnej mníšskej tradície ako vnútorný zápas s pokušeniami a vášňami. Askéza zobrazuje empirický, skúsenostný význam pravoslávneho duchovného života a pravoslávny duchovný život je asketickou skúsenosťou Cirkvi. Celá asketická snaha a úsilie o duchovný život by ostalo nedokonale bez kooperácii, spolupráce Svätého Ducha, ktorý je dokonaním a naplnením ľudskej existencie

¹¹¹ ŽUPINA, M. 2009. *Duchovný a etický život človeka*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2009. s. 64–67.

i života, a samozrejme, možnosťou a realnosťou uskutočnenia konca a cieľa samotnej askézy, ktorým je spoločenstvo s Bohom – zbožštenie.

Podľa Dvořáčka ¹¹² askéza vytvára cestu k Bohoľudskej jednote je povinnosťou všetkých veriacich bez výnimky. Najvhodnejší spôsob ako pochopiť askézu a vstúpiť na cestu jej rozvoja predstavuje ukotvenie veriaceho v živote a bohoslužbách v Cirkvi. Cirkev ako dobrý pedagóg Christos, vychováva svoje deti s múdrosťou a nehou a privádza ich k poznaniu základov askézy. Plodom askézy je dokonalá poslušnosť človeka voči Bohu a následne i podriadenie nerozumných vášni ľudského rozumu, ktorý vládne a panuje nad človekom. Keď sa človek podriadi Bohu a tiež aj podriadi svoje vášne pod dozor rozumu, potom môže byť úspešný i v podriadení vo svojej nerozumnej prirodzenosti a stať sa jej vládcom.

„Kresťanská askéza nie je chápaná ako uzavretý nezávislý systém sledujúci rozvíjanie ľudských schopností a možností, ale ako snaha o zdokonaľovanie a duchovný rast človeka podľa miery Božieho daru. Askéza presne vymedzuje mieru a rozsah účasti človeka na novom živote v Christu, živote tela Cirkvi, kde sa v synergii so Svätým Duchom uskutočňuje tajomstvo spásy človeka prostredníctvom účasti na svätých tajinách. Askéza predstavuje absolútnu zmenu ľudského „ega“ vďaka Božej blahodati. Je aktívnym návratom k jednote a celistvosti ľudskej osoby, k dokonalosti a naplneniu ľudskej slobody, k tajomstvu a duchovnému zákonu lásky. To všetko otvára dvere pre samotný konečný cieľ ľudskej existencie: zbožšteniu človeka“¹¹³.

ASKÉZA Z POHLADU SVÄTÝCH OTCOV

Veľmi výstižné a vieroučne opisuje Metropolita Hierotheos¹¹⁴ pohľad na askézu podľa sv. Gregora Palamu, ktorý charakterizuje, že askéza znamená žiť hesychastickým životom, ktorý je chápaný ako liečba človeka. Ako vzor takého života dáva za príklad Bohorodičku a zároveň podrobne rozoberá skutočnosť, že cieľom človeka je dosiahnuť zbožštenie, spoločenstvo a jednotu z Bohom.

¹¹² DVOŘÁČEK, M. 2012. *Asketický rozměr života pravoslávneho křesťana*. Praha, 2012. 69s.

¹¹³ ŽUPINA, M. 2008. Askéza a duchovný život. In: *Nipsis : časopis zaoberajúci sa otázkami teológie, filozofie, etiky a duchovnosti v spoločenskom kontexte*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, 2008, roč. 3, č. 8, s. 15.

¹¹⁴ HIEROTHEOS, M. 2006. *Pravoslávna spiritualita*. Patrystická knižnica 9. 2006. s. 76-77.

Toto dosahuje človek smerovaním úsilia k umŕtveniu rozumu, zmyslov, fantázie, predstáv a dosiahnuť tak sústredenie mysle do srdca, aby cez neho vystúpila k Bohu. Skrze tajinu krstu sa človek stáva ako by „novo narodeným nemluvňatom“, ktoré je schopnosťami múdre ale neskôr sa musí stať skutočne múdrom a to dokonalou katechizáciou. Znovuzrodený človek prijal skrz svätý krst schopnosť dosiahnuť podobnej slávy ako Syn Boží ale iba vtedy, keď žije v zachovávaní Christovho Evanjelia. Z toho všetkého čo sme si tu doposiaľ napísali je pochopiteľné, že spojenie tajín a askézy je nevyhnutné.

Askéza pokračovala i po krste, to znamená, že kresťania ako sme už spomínali plnili Božiu vôľu. Prechádzali katechizáciou, ktorá trvala dlhú dobu. Po tom čo kresťan prešiel dôkladnou prípravou mohol prijať prečisté tajiny Tela a Christovej krvi. Pred samotným prijímaním sa vyžaduje duchovný boj a askéza. Pred samotným Prijímaním je treba vynaložiť úsilie a námahu pre získanie očisťujúceho pokrmu. Prostredníctvom tajiny sa Christos stáva našim druhom v boji a pomocnou rukou. Druh v boji však nepodáva túto pomocnú ruku ľahostajným a nezúčastneným ale zdatným a odhodlaným, ktorí sa odvážne stavajú proti nepriateľovi.

Archimandrita Georgios¹¹⁵ uvádza, že naši svätí Otcovia nás tiež poučujú o tom, že zbožštenie má niekoľko stupňov, po tom čo sme získali pokoru, začíname spolu s pokáním a veľkou trpezlivosťou v našom každodennom zápase praktizovať realizáciu svätých Christových prikázaní aby sme boli očistení od vášni. Navyše sv. Otcovia dodávajú, že sám Boh sa skrýva vo svojich prikázaniach a keď ich kresťan zachováva z láskou a vierou v Christu tým sa touto cestou zjednocuje s Christom. Tento prvý stupeň zbožštenia nazývajú sv. Otcovia „*praxis*“ čo je chápané v asketickom vedení ako začiatok cesty vedúcej k samotnému zbožšteniu. Tento stupeň nie je vôbec jednoduchý je tu veľká snaha o vynaloženie veľkého úsilia aby sme vykorenili vášne zo svojho vnútra a aby semienko Božieho slova dopadalo na úrodnú zem a tým vydalo mnohé zdravé plody. Je tu potreba veľkého a nepretržitého seba premáhania, hlbokého pokánia a osvojenia si kresťanských cností. Všetky tieto cnosti sú aspektom jedinej a najväčšej, ktorou je láska. Láska je to, čo z duše

¹¹⁵ ARCHIMANDRITA GEORGIOS. 2006. *Theosis (zbožštění) jako smysl života člověka*. [z řeckého originálu s přihlédnutím k ruskému a anglickému překladu přeložil Michal Dvořáček]. Brno : Pravoslávna církevní obec v Brně, 2006. s. 32-35.

človeka vyháňa všetko zlo. Všetko zlo v nás pramení v domýšľavosti, ktorou je chorobná láska k vlastnému „Ja“. Toto je dôvodom úsilia našej Cirkvi o askézu, lebo bez asketického zápasu nie je možné dosiahnuť pravého duchovného života. Keď by prestala byť pravoslávna Cirkev v svojej podstate asketickou tým by prestala byť pravoslávna a už by nebola nápomocná človeku v tom aby sa oslobodil od vášní a stať sa bohom „Božej blahodate“. Cirkevní Otcovia vytvorili významné učenie o duši a vášniach človeka, kde v duši človeka sú prítomné rozumové a vášnivé aspekty. Rozumové sa prejavujú schopnosťou uvažovať, kde vášnivé sily duše zahrnujú stratu kontroly vôle a žiadostivé sily. Keď tieto jednotlivé sily duše nie sú očistené, nemôže byť vnútro človeka naplnené Božou blahodafou. Človek nemôže byť zbožštený. Rozumový aspekt duše je očisťovaný cez bdelosť, neustálu ochranu myšlienok našej mysle. Popudlivý aspekt duše je očisťovaný cestou lásky. Žiadostivé sily sú očisťované cestou zdržanlivosti. Nad tým všetkým je však očisťovanie a posväcovanie modlitbou.

ASKÉZA V NAŠOM ŽIVOTE

Nikomu sa nepodari napredovať v cnosti ak nie je pripravený nepodliehať pokušeniam. Najskôr je potrebné uveriť, že súženia, stiesnenosť a pokušenie celkovo prospievajú duši. Na základe toho máme urobiť to aby sme si tieto súženia zamilovali. Nezabúdajme, že dobro je stále doprevádzané súžením. Zaháľanie a nedostatok starostlivosti o našu spásu ochromujú dušu a neumožnia jej priblížiť sa k Bohu aby znášala pokušenia, ktoré Boh dopúšťa pre dobro človeka. Treba vedieť, že búrlivé myšlienky a telesné pokušenia budú proti človeku bojovať aby poškvrnili telo a dušu, aby sme porazili tuto vášeň je potrebné systematicky sa vyhýbať svetským kontaktom. Naše telo, ako aj duša nie sú hriešne, ale zle túžby a telesné nečistoty ich znečisťujú. Askéza, telesné utrpenie a modlitba pomáhajú v duchovnom pozdvihovaní. Svoju nemoc človek poznáva z pokušení, ktoré zosiela Boh, človek vďaka nim spoznáva svoju slabosť, ale aj veľkosť pomoci zosielanú Bohom.

Askéza je matkou posvätenia z nej sa rodí ochutnanie Svätého Ducha. Duša, ktorá sa znečistila od telesných vášní, nemôže v stúpiť do Božieho Kráľovstva, ani sa nemôže

pripočítať k svätým. Slzy a pôsty vytvárajú krásu duše, ktorou ozdobou sú cnosti. Súženia a stiesnenia pomáhajú duši v duchovnom napredovaní ¹¹⁶

Apoštolí, proroci a svätí otcovia napísali do svätých kníh o sile pokánia aj o tom ako môže byť človek spasený ak činí pokánie. Prikázania, ktoré sú vyobrazené v týchto svätých knihách majú cieľ pomôcť človeku vyslobodiť sa zo svojich vášni a ísť cestou spásy. Keď človek znenávidí hriech a diabla, ktorý je pôvodcom všetkého zla, nachádza sa na ceste spásy. Kvôli zachovaniu svojej duševnej čistoty sa má človek vyhýbať všetkým tým zlám, ktoré živia vášne a tým odstrániť príčiny týchto vášni.

Znenávidíme teda hriech a uskutočňujme v našom živote prikázania Hospodina, lebo v tom je náš životný prospech a „kľúč“ k do Nebeského kráľovstva.¹¹⁷

Podstata askézy je stále ta istá a aj jej zámer, či úmysel je neprestajný a nemenný. Existuje však mnohotvárnosť a rozličnosť v jej živote, charakter askézy môže byť pre každého jedinca a dobu v ktorej žije rozličný a odlišný. Rozmanitosť prejavov a foriem askézy je mnohotvárna z dôvodu prepojenia s teóriou a praxou, ktoré môžeme vidieť u samotných askétou. V súčasných pozemských podmienkach a situáciách môže askéza ovplyvňovať formy, ale nemôže meniť svoj hlavný cieľ a to spoločenstvo a zjednotenie človeka s Bohom, čo je podstatou a zmyslom ľudskej existencie.¹¹⁸

NA ZAMYSLENIE

Pri štúdiu diel rôznorodých autorov s pravoslávnu náboženskou tematikou ma upútala časť diela ruského autora Lavrova¹¹⁹, ktorý opisuje ako má pravoslávny kresťan prežiť deň, kde uvádza „*ráno, keď ešte odpočívame, z pravej stany pri našom lôžku stají anjel a z ľavej strany démon. Stoja a čakajú ako sa*

¹¹⁶ SÝRSKY, I. 2014. *Askéza v našom živote*. [Preklad poslušník Serafím (Svätá Hora Athos)]. Spišská Nová Ves, 2014. s. 36.

¹¹⁷ SÝRSKY, I. 2014. *Askéza v našom živote*. [Preklad poslušník Serafím (Svätá Hora Athos)]. Spišská Nová Ves, 2014. 62s.

¹¹⁸ ŽUPINA, M. 2009. *Duchovný a etický život človeka*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2009. s. 64–67.

¹¹⁹ LAVROV, S. 1996. *Lebo s nami je Boh*. [preklad Alexander Cap]. Prešov : UPJŠ Košice - PBF PU, 1996. s. 103.

začne tento deň. Z začať by sme ho mali takto: Keď sa prebudíme, okamžite sa máme prežehnať a bystro vstať z postele, aby lenivosť ostala pod prikrývkou. Ocitneme sa pred ikonami (svätý kútik), máme urobiť tri zemné poklony a obrátiť sa k Bohu so slovami „Bože, ďakujem Ti za noc, ktorá sa pominula, požehnaj ma aby som deň, ktorý začína, prežil s Tvojou pomocou v modlitbe, robil dobré skutky. Ochráň ma od všetkým mojich nepriateľov viditeľných i neviditeľných“. Okamžite by sme sa mali potom pomodliť modlitbu Isusovu. Potom sa môžeme umyť, obliecť a stojac pred ikonami, snažíme sa sústrediť aby nas nič nerušilo a začneme sa modliť ranné modlitby. Potom si prečítame jednu kapitolu s Evanjeliam. Zároveň porozmýšľame, aký dobrý skutok urobíme dnes svojim blízkym...Treba ísť do práce. Predtým, než zatvoríme dvere, svätého Jána Zlatoústeho : Zriekam sa teba satanáš, nechcem ti slúžiť, ani byť pyšný ako sa ty, ale chcem sa zjednotiť s Tebou Christe, v mene Otca i Syna i Svätého Ducha, amen. Potom sa máme prežehnať výjsť z domu a pritom si nebadane prežehnať aj cestu (chodník) pred sebou. Počas cesty do práce sa máme modliť modlitbu Isusovu, alebo modlitbu „Bohorodice Divo radujsa...“Ak nechodíme do práce a zaoberáme sa domácnosťou, predtým než ideme variť, okropíme svätenou vodou všetky výrobky a plody. Plynový alebo obyčajný sporák zapálime plameňom z lampy, ktorá visí nad ikonou. Vtedy nám jedlo nebude na škodu, ale na úžitok a to nielen na posilnenie telesných, ale najmä duševných síl. Pri príprave jedla sa neustále modlíme modlitbu Isusovu.“

Keď sa zamýšľam nad týmito riadkami, kladiem si otázku: kto takto prežíva svoj deň? Je to niečo náročné? Zložité? Nedostupné? Príťažujúce? Neuskutočniteľné?

Nad odpoveďou človek nemusí čakať dlho a nejako urputne rozmyšľať, či zamýšľať sa. Je to minimum, hrstka ľudí a pritom to nie je nič náročné, stačí venovať chvíľku času Tomu, na ktorého sa v strastiach a útrapách stále obraciame, nie vtedy keď je nám dobre, keď stojíme na piedestály svojej pozemskej a nepodstatnej slávy, či momentálnom vrchole s hladkaním si vlastného „Ja“ ale obraciame sa na Neho a žiadame Ho o pomoc iba v útrapách a pritom stačí tak málo, privstať si ráno a vykonať tak ako píše Lavrov vo svojom diele. Človek pookreje na duši, cíti nad sebou samým ochrannú a pomocnú ruku, ruku samotného Isusa Christa. Netreba v tom hľadať nič náročné ani zložité a už vôbec nie príťažujúce, či neuskutočniteľné, treba iba chcieť, prepojiť rozumové z duševným, chcieť byť v modlitbách neustále v spojení s Bohom, s Tým, ktorý nás chráni od zlého. Zla, ktoré je pôvodcom

hriechu, vášni a nespočetného množstva pokušení. Nájďme v sebe poslušnosť voči Bohu lebo iba on nás svojou múdrosťou môže priviesť k cieľu, cieľu tak podstatnému pre samotné človečenstvo a to spoločenstvo s Bohom – zbožštenie.

„ Čiňme sa byť hodnými skrze pokánie,
či skôr prinesme sami seba skrze skutky pokánia
tomu, kto môže urobiť hodných z nehodných“
Svätý Gregor Palama

ZOZNAM BIBLIOGRAFICKÝCH ODKAZOV

- ARCHIMANDRITA GEORGIOS. 2006. *Theosis (zbožštění) jako smysl života člověka*. [z řeckého originálu s přihlédnutím k ruskému a anglickému překladu přeložil Michal Dvořáček]. Brno : Pravoslávna církevní obec v Brně, 2006. 52s.
- DVOŘÁČEK, M. 2012. *Asketický rozměr života pravoslávneho křesťana*. Praha, 2012. 69s. ISBN 978-80-260-7414-9.
- HIEROTHEOS, M. 2006. *Pravoslávna spiritualita*. Patristická knižnica 9. 2006, 120s. ISBN 80-8068-465-0.
- LAVROV, S. 1996. *Lebo s nami je Boh*. [preklad Alexander Cap]. Prešov : UPJŠ Košice - PBF PU, 1996. 119s. ISBN 80-7097-342-0.
- SÝRSKY, I. 2014. *Askéza v našom živote*. [Preklad poslušník Serafím (Svätá Hora Athos)]. Spišská Nová Ves, 2014. 62s.
- ŽUPINA, M. 2008. Askéza a duchovný život. In: *Nipsis : časopis zaoberajúci sa otázkami teológie, filozofie, etiky a duchovnosti v spoločenskom kontexte*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, 2008, roč. 3, č. 8, s. 14-21. ISSN 1337-0111.
- ŽUPINA, M. 2009. *Duchovný a etický život človeka*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2009. 88s. ISBN 978-80-8068-987-2.

ASCETICISM FROM THE VIEWPOINT OF MEAN

Rastislav BARKASI, doctorand, St. Elizabeth College of Health and Social Work, Palackého č. 1, P.O. Box 104, 810 00 Bratislava, Slovakia.

Abstract

Orthodox theology finds its confirmation in practice. Holy Father always expressed the revealed truth of God through the life of the Church. Every dogma adopted by the congress was confirmed by the entire ecclesial community. Therefore, asceticism for all the Holy Fathers is a way of understanding God's truth and its application in real life. In this way the man comes close to Jesus Christ, thus de facto he is closer to the personal salvation. After two thousand years even today it is the same answer for the realy Christian life.

Key words

Jesus Christ, asceticism, St. Gregor Palama, theosis, soteriology

ХРИСТИАНСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ В РУССКОЙ ЛЕТОПИСНОЙ ТРАДИЦИИ

Liliana BELOVIČOVÁ

Dobročinný spolok svätého Jána Šanghajského a San Franciského,
Slovenská republika

Русская история поражает необыкновенной сознательностью и логическим ходом явлений. История донесла до нас многочисленные свидетельства гармоничного, воцерковленного мировоззрения предков русских. В ряду таких свидетельств особой исторической полнотой отличаются летописи. (Подробное рассмотрение русских летописей требует отдельного исследования. Мы коснемся их лишь в той мере, в какой это необходимо для иллюстрации процессов становления русского христианского самосознания.)

В развитии русского летописания принято различать три периода: древнейший, областной и общерусский. Несмотря на все особенности русских летописных традиций, будь то „Повесть временных лет“, новгородские летописи, с их лаконичностью и сухостью языка, или московские летописные своды, - не вызывает сомнения общая мировоззренческая основа, определяющая их взгляды. Православность давала народу твердое ощущение общности своей исторической судьбы даже в самые тяжелые времена удельных распрей и татарского владычества.

В основании русских летописей лежит знаменитая „Повесть временных лет“ - „откуда есть пошла русская земля, кто в Киеве начал першее княжити и откуда русская земля стала есть“.¹²⁰

Имевшая не одну редакцию „Повесть“ легла в основу различных местных летописей. Как отдельный памятник она не сохранилась, дойдя до нас в составе более поздних летописных сводов - Лаврентьевского (XIV

¹²⁰ ИЗБОРНИК : Повести Древней Руси. 2-ое издание. Москва : Художественная литература. 1986. с. 24.

век) и Ипатьевского (XV век). Повесть - это общерусский летописный свод, составленный к 1113 году в Киеве на основании летописных сводов XI века и других источников - предположительно греческого происхождения. Преподобный Нестор-летописец, святой подвижник Киево-Печерский, закончил труд за год до своей кончины. Летопись продолжил другой святой инок – преподобный Сильвестер, игумен Выдубицкого Киевского монастыря. Память их Святая Русская Церковь празднует, соответственно, 27 октября и 2 января по старому стилю.

В Повести хорошо видны желание дать, по возможности, всебъемлющие понятия о ходе мировой истории. Она начинается с библейского рассказа о сотворении мира. Заявив таким образом о своей приверженности христианскому осмыслению жизни, автор переходит к истории русского народа. После Вавилонского столпотворения, когда народы разделились, в Иафетовом племени выделилось славянство, а среди славянских племен - русский народ. Как и все в тварном мире, ход русской истории совершается по воле Божией, князья - орудия его воли, добродетели следует воздаяние, согрешениям - наказание Господне: глад, мор, трус, нашествие иноплеменных.

Бытовые подробности не занимают автора летописи. Его мысль парит над суетными попечениями, с любовью останавливаясь на жизни святых подвижников, доблестных русских князей, на борьбе с иноплемениками-иноверцами. Все это привлекает внимание летописца как свидетельство промыслительного попечения Божия о России.

В этом ряду выделяется сообщение о посещении Русской земли святым апостолом Андреем Первозванным, предсказавшим величие Киева и будущий расцвет Православия в России. Фактическая достоверность этого рассказа не поддается проверке, но его внутренний смысл несомненен. Русское православие и русский народ обретают «первозванное» апостольское достоинство и чистоту веры, подтверждающиеся впоследствии равноапостольным достоинством святых Мефодия и Кирилла - просветителей славян и святого благоверного князя Владимира Крестителя. Сообщение летописи подчеркивает промыслительный характер крещения Руси, молчаливо предполагая за ней соответственные религиозные обязанности, долг православно-церковного послушания.

Автор отмечает добровольный характер принятия служения. Этому служит знаменитый рассказ о выборе вер. «В год 6495 (987) созва Володимер боляры своя и старцы градские».¹²¹ Летопись не приводит никаких стесняющих свободу выбора обстоятельства. «Аще хочещи испытати гораздо», - говорят Владимиру «боляры и старцы», - «послав испытай когождо ... службу и како служит Богу».¹²² Желание богоугодной жизни, стремление найти неложный путь к Богу – единственный побудительный мотив Владимира.

Чрезвычайно показателен рассказ послов: «Приидохом же в греки и ведоша ны идеже служат Богу своему». Богослужение так поразило русов, что они в растерянности твердят: «И не знаем, были ли мы на небе или на земле - ибо не бывает на земле красоты такой - только то верно знаем, что там с человеками пребывает Бог ... И не можем забыть красоты той».¹²³ Их сердца, ищущие религиозного утешения, получили его в неожиданной полноте и неотразимой достоверности. Исход дела решили не внешние экономические соображения (обоснованность которых весьма сомнительна), а живой религиозный опыт, обильное присутствие которого подтверждает и вся дальнейшая история русского народа.

Довольно полную картину взглядов современников на ход русской жизни дает Лаврентьевский свод. (Он назван по имени инок Лаврентия, составившего эту летопись для Суздальского великого князя Дмитрия Константиновича в 1377 году. В этот общерусский летописный свод вошли «Повесть временных лет» в редакции 1117 года и ее продолжения, излагающие события в Северо-Восточной Руси с 1111 по 1305 год.) В 70-х годах XII века усиливается натиск половцев на границы русских княжеств. Русь лицом к лицу сталкивается с объединенным сильным войском противника.

Но промысел Божий не связан соображениями человеческой мудрости: «не ведуще» неразумные иноверцы, «яко несть мужества, ни

¹²¹ СТРАХОВА, Л. Д. 1996. *Древнерусская литература*. 1-ое издание. Москва : Олимп, 1996. с. 57.

¹²² СТРАХОВА, Л. Д. 1996. *Древнерусская литература*. 1-ое издание. Москва : Олимп, 1996. с. 58.

¹²³ СТРАХОВА, Л. Д. 1996. *Древнерусская литература*. 1-ое издание. Москва : Олимп, 1996. с. 59.

есть думы противу Богови», - сетует летописец. В начавшейся битве «побегоша» половцы «гонимы гневом Божиим и Святой Богородицы». Победа русских не есть результат их собственного попечения: «Содеал Господь спасенье велико нашим князьям и воям их над враги нашими. Побеждена быша иноплеменницы».¹²⁴

И сами русские это прекрасно сознают: «И рече Владимир: се день иже сотвори Господь возрадуемся и возвеселимся в онь. Яко Господь избавил ны есть от враг наших и покорила врази наша под нозе наши».¹²⁵ И возвратились русские войска домой после победы «славяще Бога и Святую Богородицу, скорую заступницу рода христианского».¹²⁶ Вряд ли можно полнее и четче выразить взгляд на русскую историю как на область всеохватывающего действия Промысла Божия. При этом «летописец, как человек церковный, остается далек от примитивного фатализма. Действуя в истории определяющим образом, Промысел Божий в то же время не подавляет и не ограничивает свободы личного выбора, лежащей в основании ответственности человека за свои дела и поступки».¹²⁷

Историческим материалом, на фоне которого утверждается понятие о религиозно-нравственной обусловленности русской жизни, становятся в летописи события, связанные с изменчивым военным счастьем. На следующий год после удачного похода на половцев, совершенного объединенными силами князей, организывает неудачный самостоятельный набег Игорь Святославович, князь Новгород-Северский. Знаменитое «Слово о полку Игореве» дает исключительное по красоте и лиричности описание этого похода.

Сознавая неудачу похода как закономерный результат уклонения от своего религиозного долга, «воздыхание и плач распространися» среди русских воинов, вспоминая, по словам летописца, слова пророка

¹²⁴ ИОАНН, митрополит С.-Петербургский и Ладожский (Снычев). 1995. *Самодержавие духа. Очерки русского самосознания*. 1-ое издание. Санкт-Петербург : Царское дело, 1995. с. 46.

¹²⁵ ИОАНН, митрополит С.-Петербургский и Ладожский (Снычев). 1995. *Самодержавие духа. Очерки русского самосознания*. 1-ое издание. Санкт-Петербург : Царское дело, 1995. с. 46.

¹²⁶ ИОАНН, митрополит С.-Петербургский и Ладожский (Снычев). 1995. *Самодержавие духа. Очерки русского самосознания*. 1-ое издание. Санкт-Петербург : Царское дело, 1995. с. 46.

¹²⁷ ИОАНН, митрополит С.-Петербургский и Ладожский (Снычев). 1995. *Самодержавие духа. Очерки русского самосознания*. 1-ое издание. Санкт-Петербург : Царское дело, 1995. с. 47.

Исайи: «Господи, в печали помянухом Тя ...». Искреннее покаяние было скоро принято милосердным Богом и «по малых днех ускочи князь Игорь у половец» – то есть из плена половецкого – «не оставит бо Господь праведного в руках грешных, очи бо Господни на боящихся Его (взирают), а уши Его в молитву их (к молитвам их благопослушны)». «Се же содеялся грех ради наших», - подводит этот летописец, - «зане умножишася греси наши и неправды».¹²⁸

Согрешающих Бог вразумляет наказаниями, добродетельных, сознающих свой долг и исполняющих его - милует и хранит. Бог никого не принуждает: человек сам определяет свою судьбу, народ сам определяет свою историю - так можно кратко изложить воззрения летописи. Остается лишь благоговейно удивляться чистоте и свежести православного мироощущения летописцев и их героев, глядящих на мир с детской верой, о которой сказал Господь: «Славлю Тебя, Отче, Господи неба и земли, что Ты утаил сие от мудрых и разумных и открыл младенцам. Ей, Отче! Ибо таково было Твое благоговение».¹²⁹

Развивая и дополняя друг друга, русские летописцы стремились к созданию целостной и последовательной картины родной истории. Во всей полноте это стремление отразилось в московской летописной традиции, как бы венчающей усилия многих поколений летописателей. (Перенос святым митрополитом Петром первосвятительской кафедры из Владимира в Москву в 1325 году положил начало московскому летописанию, которое велось при дворе митрополита.) «Летописец Великий Русский», «Троицкая летопись», писанная при митрополите Киприане, свод 1448 года и другие летописи, все более и более подходившие под название «общерусских», несмотря на то, что они сохранили местные особенности, да и писались частенько в Москве, представляют собой как бы ступени, по которым русское самосознание восходило к осмыслению единства религиозной судьбы народа.

Середина XVI века стала эпохой величайшего церковно-государственного торжества на Руси. Были собраны воедино исконно

¹²⁸ ИОАНН, митрополит С.-Петербургский и Ладужский (Снычев). 1995. *Самодержавие духа. Очерки русского самосознания*. 1-ое издание. Санкт-Петербург : Царское дело, 1995. с. 47.

¹²⁹ Лк. 10:21.

русские земли, присоединены Казанское и Астраханское царства, открыт путь на восток - в Сибирь и Среднюю Азию. На очереди стояло открытие западных ворот державы - через Ливонию. Вся русская жизнь проходила под знаком благоговейной церковности и внутренней религиозной сосредоточенности. Неудивительно поэтому, что именно в царствование Иоанна IV Васильевича был создан грандиозный летописный свод, отражающий новое понимание русской судьбы и ее сокровенного смысла. Он описывал всю историю человечества в виде смены великих царств. В соответствии со значением, которое придавалось завершению столь важной для национального самосознания работы, летописный свод получил самое роскошное оформление. Составляющие его 10 томов были написаны на лучшей бумаге, специально закупленной из королевских запасов во Франции. Текст украсили 15000 искусно выполненных миниатюр, изображавших историю «в лицах», за что собрание и получило наименование «Лицевого свода». Последний, десятый том свода был посвящен царствованию Иоанна Васильевича, охватывая события с 1535 по 1567 годы.

Когда этот последний том (известный в науке под именем «Синодального списка», так как принадлежал библиотеке Святейшего Синода) был в основном готов, он подвергся существенной редакционной правке. Чья-то рука прямо на иллюстрированных листах сделала многочисленные дополнения, вставки и исправления. На новом, чисто переписанном экземпляре, который вошел в науку под названием «Царственная книга», та же рука сделала опять множество новых приписок и поправок. Похоже, редактором «Лицевого свода» был сам Иоанн IV, сознательно и направленно трудившийся над завершением «русской идеологии».¹³⁰

Другим летописным сборником, который должен был наравне с «Лицевым сводом» создать стройную концепцию русской жизни, стала «Степенная книга». В основании этого громадного труда лежал замысел, согласно которому вся русская история со времени крещения Руси до царствования Иоанна Грозного должна предстать в виде семнадцати

¹³⁰ ИОАНН, митрополит С.-Петербургский и Ладожский (Снычев). 1995. *Самодержавие духа. Очерки русского самосознания*. 1-ое издание. Санкт-Петербург : Царское дело, 1995. с. 48.

степеней (глав), каждая из которых соответствует правлению того или иного князя. Обобщая главные мысли этих обширных летописей, можно сказать, что голос летописца был голосом совести народной, вполне созвучной с голосом Церкви, соединившей свою судьбу с судьбой народа, ей себя отдавшего.¹³¹

Zoznam bibliografických odkazov

BELOVIČOVÁ, L. 2004. *Christianskije motivy v russkoj literature*. 1. vyd. Bratislava : Dobročinný spolok svätého Jána Šanghajskeho a San Franciského, 2004. 184s. ISBN 80-969153-0-4.

ИЗБОРНИК : Повести Древней Руси. 2-ое издание. Москва : Художественная литература. 1986. 446с. ISBN 5-280-00446-4.

ИОАНН, митрополит С.-Петербургский и Ладожский (Снычев). 1995. *Самодержавие духа. Очерки русского самосознания*. 1-ое издание. Санкт-Петербург : Царское дело, 1995. 350с. ISBN 5-7624-0003-4.

СТРАХОВА, Л. Д. 1996. *Древнерусская литература*. 1-ое издание. Москва : Олимп, 1996. 605с. ISBN 5-7841-0069-6.

¹³¹ BELOVIČOVÁ, L. 2004. *Christianskije motivy v russkoj literature*. 1. vyd. Bratislava : Dobročinný spolok svätého Jána Šanghajskeho a San Franciského, 2004. с. 22.

CHRISTIAN WORLD VIEW IN RUSSIAN CHRONICLE TRADITION

Liliana BELOVIČOVÁ, Dobročinný spolok sv. Jána Šanghajského a San Franciského, Partizánska 45, 085 01 Bardejov, mriab9@gmail.com

Abstract

In the Russian chronicles we meet orthodox worldview. Chroniclers tried to create a holistic and detailed picture of the russian history. Their voice was the voice of the national conscience. The author states in article the main works of Russian chroniclers.

Keywords

Cronicle, Povest vremennyh let, Letopisnyj svod, Licevoj svod, Stepennaja kniga

BIBLIJNO-TEOLOGICZNE SPOJRZENIE NA MISJĘ I POSŁUGĘ LEKARZA

Artur ALEKSIEJUK

Chrześcijańska Akademia Teologiczna
Chrześcijańska Akademia Teologiczna
w Warszawie, Varšava, Poľská republika

Jedną z najważniejszych i podstawowych wartości jest życie i zdrowie człowieka. Trosce o te wartości jest poświęcone działanie wszystkich pracowników służb medycznych, a szczególności profesja lekarza. Począwszy od starożytności, podstawą działań podejmowanych przez lekarzy było dążenie do integralnego poznania i zrozumienia człowieka w całej jego złożoności. Także współcześnie lekarz w szerokim odbiorze społecznym jest postrzegany jako kierujący się etosem hipokratesowym humanista, nieustannie poznający człowieka w empirii zawodowej.

Etos hipokratesowy w swych założeniach ideowych jest bardzo bliski chrześcijańskiemu spojrzeniu na posługę lekarską. Dlatego chrześcijaństwo dość szybko dokonało jego asymilacji modyfikując jedynie niektóre jego sformułowania i odniesienia. Owa bliskość nigdy oznaczała jednak tożsamości. Ideał chrześcijański etosu lekarskiego przekracza bowiem ramy filantropijne i sięga swoimi korzeniami samych podstaw relacji między Bogiem i człowiekiem. Chrześcijaństwo wskazując na niezwykłą godność sztuki lekarskiej podkreśla, że jest ona nie tylko wspaniałą techniką, ale także darem z siebie, powołaniem, pełnym żaru uczuciem. Jako taka opieka medyczna nacechowana jest miłością i treścią teologiczną inspirowaną przez posłannictwo Jezusa Chrystusa. Tym samym przyjmuje ona kształt jedynej w swoim rodzaju posługi nie tylko wobec człowieka, ale również Boga, dostrzegając jednocześnie w chorym człowieku oblicze cierpiącego Chrystusa.

POSŁUGA LEKARZA W STARYM TESTAMENCIE

Analiza treści ksiąg Starego Testamentu wskazuje, że problematyka medyczna w swym wymiarze profesjonalnym pojawia się tam stosunkowo rzadko. Wydaje się, że jest to związane z faktem, iż lekarze nie odgrywali

znaczącej roli w życiu Narodu Wybranego i ich pozycja społeczna była znacznie niższa niż w krajach ościennych, zwłaszcza w Mezopotamii i Egipcie¹³². Tym niemniej stosunek Pisma Świętego Starego Testamentu do praktyk medycznych należy uznać za pozytywny. Pojawia się tutaj szereg świadectw działalności lekarzy. Ich posługa polega najczęściej na leczeniu ran, owrzodzenia i złamań (por. np. Iz 1, 6; 3, 7; Jr 8, 22; 30, 13; 46, 11; 51, 8)¹³³. Nie mogli oni jednak dotykać ludzkich zwłok ani przeprowadzać sekcji zwłok (por. np. Lb 5, 2). Specyficzny stosunek do krwi jako nośnika życia praktycznie wykluczał też ingerencje chirurgiczne, z wyjątkiem obrzezania. Szacunek należny ludzkiemu życiu jako bezpośredniemu darowi Boga wykluczał również jakiegokolwiek wgląd w problematykę życia płodowego człowieka a (por. Rdz 4, 1; Kpł 21, 1-3; Hi 10, 8-13; Ps 139, 15 nn)¹³⁴.

Podobnie jak w krajach ościennych, w Izraelu oficjalną posługę medyczną pełnili zazwyczaj kapłani. Byli oni zobowiązani do diagnozowania niektórych chorób, zwłaszcza zakaźnych, stanowiących źródło zagrożenia dla całego ludu. Orzeczeniu temu podlegał zwłaszcza trąd¹³⁵. Obowiązkiem kapłanów były też działania profilaktyczne mające na celu ochronę zdrowia narodu (por. Kpł 13; 14, 2-3; 21, 1-3). Fakt ten sugeruje, że musieli mieć oni jakieś podstawy wiedzy medycznej.

Wydaje się, że praktykę lekarską prowadzili także Prorocy, jakkolwiek nigdy nie zostali oni nazywani lekarzami¹³⁶. W *Księdze Izajasza* czytamy o tym jak Prorok uzdrowił króla Ezechiasza cierpiącego na śmiertelną chorobę: „Izajasz

¹³² BROWN, M. L. 1995. *Israel's Divine Healer*. Carlisle : The Paternoster Press, 1995. s. 40-43; AVALOS, H. 1995. *Illness and Health Care in the Ancient Near East. The Role of the Temple in Greece, Mesopotamia and Israel*. Atlanta : Scholars Press, 1995; BIGGS, R. D. 1995. *Medicine, Surgery and Public Health in Ancient Mesopotamia*. In: *Civilizations of the Ancient Near East*. [ed. J. M. SASSON et al.]. New York : Charles Scribner's Sons, 1995, vol. 3., s. 1911-1924; SZUMOWSKI, W. 1961. *Historia medycyny*. Warszawa : Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, 1961. 16-17.

¹³³ Wszystkie miejsca i cytaty ze Starego Testamentu zostały podane za: *Septuaginta czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami*. (Przekład, redakcja, przypisy, wstęp R. POPOWSKI). Warszawa, 2014.

¹³⁴ Zob. KAISER, O. 2008. *Krankheit und Heilung nach dem Alten Testament*. In: KAISER, O. 2008. *Vom offenbaren und verborgenen Gott: Studien zur spätbiblischen Weisheit und Hermeneutik*. Berlin and New York : Walter de Gruyter, 2008. s. 212-245.

¹³⁵ BROWNE, S. R. 1986. *Leprosy in the Bible*. In: *Medicine and the Bible*. [ed. B. PALMER]. Exeter : Paternoster Press, 1986. s. 101-125.

¹³⁶ BROWN, M. L. 1995. *Israel's Divine Healer*. Carlisle : The Paternoster Press, 1995. s. 180-207.

powiedział Ezekiaszowi: «Weź powidła z fig, rozetrzyj je i przyłóż z nich plaster, a wyzdrowiejesz» (Iz 38, 21; por. 4 Krl 20, 7). Także inni Prorocy jak Jozjasz (zob. 3 Krl 13, 6), Eliasz (zob. 3 Krl 17, 17-22), Elizeusz (4 Krl 2, 19-22; 4, 32-35. 38-41; 5, 3), Jeremiasz (Jer 3, 22) byli autorami licznych cudownych uzdrowień, a nawet wskrzeszeń zmarłych.

Teksty starotestamentalne opisują wielokrotnie w przychylnym tonie stosowanie różnych prostych praktyk medycznych i środków leczniczych: W *Księdze Izajasza* czytamy: „Cała głowa pęka od bólu, całe serce udręczone cierpieniem. Od stóp do głów, wszędzie rany, wszędzie sińce, wszędzie jątrzące się ślady batogów. Nie ma jak plastra nałożyć, posmarować oliwą, owinać bandażami” (Iz 1, 5-6). W Proroka Jeremiasza słyszymy zaś: „Czy nie ma już żywicznego balsamu w Galaadzie? Czy nie już tam żadnego lekarza? Dlaczego nic nie może uleczyć córy, mojego ludu?” (Jr 8, 22). Najczęściej stosowanymi środkami leczącymi były zatem – zgodnie z powyższymi wskazaniem – opatrunki (por. Ez 30, 21), maści, w szczególności zaś oliwa (por. Iz 1, 6), wino (por. Łk 10, 34), balsamy (por. Jr 8, 22; 46, 11; 51, 8), rozgniecione figi (por. Iz 38, 21; 4 Krl 20, 7;). *Księga Mądrości Salomona* wspomina także o ziołach leczniczych i okładach: „Nie jakieś zioło ich uleczyło ani żaden okład” (Mdr 16, 12; 7, 20). Autor *Pierwszej Księgi Królewskiej* mówi nawet o stosowaniu muzyki jako środka kojącego nerwy (por. 1 Krl 16, 16-17). W *Księdze Tobiasza* anioł Rafał najpierw poucza Tobiasza na temat leczniczych właściwości wnętrza pewnej ryby złowionej w rzece Tygrys (zob. Tb 6, 4), a następnie wskazuje mu, w jaki sposób powinien je wykorzystać, aby uleczyć swojego ojca ze ślepoty (zob. Tb 11, 7-13)¹³⁷.

Stary Testament wiele uwagi poświęca problemom troski o zdrowie i profilaktyki. Jednakże pojawiające się tutaj przepisy prawne dotyczące praktyk higienicznych mają przeważnie charakter religijny i są związane z kultem. Odnośne przepisy koncentrują się na pokarmach (zakazując spożywania niektórych rodzajów mięsa), na relacjach między cierpiącymi na choroby zakaźne i społecznością (zwłaszcza w przypadku trądu), na utrzymywaniu relacji cielesnych z kobietami w okresie menstruacji i okołoporodowym, a także różnych formach nieczystości (por. np. Lb 5, 2; 12, 14; Kpł 15).

¹³⁷ Por. GIBLERT, J., GRELOT, P. 1985. Choroba-uleczenie. In: LÉON-DUFOUR, X., *Słownik teologii biblijnej*. Poznań-Warszawa, 1985. s. 123.

Prawo wyraźnie formułuje też obowiązek przyjścia z pomocą człowiekowi, który odniósł rany lub urazy jako następstwo pobicia. Poszkodowanym winien się zaopiekować na pierwszym miejscu ten, kto jest przyczyną jego problemów zdrowotnych: „Gdyby w czasie kłótni jeden mąż uderzył drugiego kamieniem albo pięścią, a uderzony nie umarłby, lecz musiałby leżeć w łóżku, a potem wstałby ów człowiek, lecz musiałby chodzić o lasce, sprawca nie zostanie skazany, ale zapłaci za czas jego niezdolności do pracy i za leczenie” (Wj 21, 18-19).

Jakkolwiek Stary Testament jest pozytywnie ustosunkowany do sztuki medycznej, to jednocześnie stanowczo potępia wszelkie praktyki natury magicznej, w których pomoc lekarska jest łączona z bałwochwalstwem. Przykładem jest tutaj postawa króla Ochozjasza, który „spadł przez otwór w górnej kondygnacji swego pałacu w Samarii i musiał leżeć bezwładny. Wyprawił wtedy poselstwo z takim zadaniem: «Dowiedzcie się w świątyni boginii Baal-Muchy, bóstwa Akkaronu, czy przeżyję tę swoją chorobę». (...) Wtedy wysłannik Pana tak powiedział Thesbicie Eliu: «Wstań prędko i zastąp drogę poselstwu Ochozjasza, króla Samarii. Zapytasz ich: «Cóż to, czy już nie ma Boga w Izraelu, że idziecie dowiadywać się w świątyni bogini Baal-Muchy, bóstwa Akkaronu? O nie! Oto tak mówi Pan: Nie opuścisz już łóża, na którym leżałeś. Umrzesz na nim». Wybrał się więc Eliu i przekazał im te słowa” (4 Krl 1, 2-4). Z taką samą ostrością Stary Testament potępia również zabobonną wiarę w możliwości lekarza, z pominięciem Boga, zwłaszcza że autorzy biblijni są świadomi ograniczonej skuteczności praktyk lekarskich, a również nie jest im obcy problem lekarzy szarlatanów, którzy „zmyślają oszustwa i nic nie są warcii” (por. Hi 13, 4; Tb 2, 10; Syr 10, 10; 38,15; Mk 5, 25-26; Łk 8, 43). Szczególnym przykładem takiej zabobonnej wiary jest tekst opisujący przypadek króla Asy, który szukając pomocy w swojej chorobie, zapomniał o Bogu: „W trzydziestym dziewiątym roku swego królowania Asa zasłabł na nogi. Stan jego pogarszał się bardziej, lecz nawet w swojej chorobie nie szukał ratunku u Pana, lecz u lekarzy” (2 Krn 16, 12).

W Starym Testamencie ugruntowana jest więc wiara, iż w sensie właściwym jedynym lekarzem jest wyłącznie Bóg-Jahwe¹³⁸. Konsekwentnie

¹³⁸ Por. HEMPEL, J. 1957. „Ich bin der Herr, dein Arzt” (Ex 15, 26). In: *Theologische Literaturzeitung*. [eds. E. Schürer – A. v. Harnack]. Leipzig, 1957, Band 82, Heft 11, s. 809-826.

Izraelita w chorobie nie powinien zatem szukać wyłącznie wsparcia lekarzy. Z prośbą o tę pomoc winien najpierw zwrócić się do Boga. Do Niego bowiem przynależy cała ludzka egzystencja i On działa przez lekarza: „Ja [tj. Bóg] mogę ranić i przywracać zdrowie” (Pwt 32, 39) „On też uzdrowi; On porani i On też rany opatrzy” (Oz 6, 1). To Bóg w pełnym tego słowa znaczeniu jest lekarzem człowieka (por. Wj 15, 26). Dlatego anioł, który został posłany, aby uleczyć Sarę, ma na imię Rafał, czyli «Bóg leczy» (Tb 3, 17; 12, 12. 15). Chorzy powinni zwracać się do Niego za pośrednictwem kapłanów (zob. Kpł 13; 14, 2-9; Mt 8, 4) i Proroków (zob. 4 Krl 4, 21; 8, 7-8). Prosząc o uleczenie powinni wyznawać swoje grzechy, które są załóżkiem chorób i odwoływać się do mocy miłosierdzia Boga. Najlepszym tego przykładem są psalmy (np. Ps 6; 38; 41; 88; 102). To właśnie ufność, jaką chorzy pokładają w Bogu, przygotowuje ich na przyjęcie dobrodziejstw, o które proszą (1 Krn 17, 16-24). Dlatego to, co otrzymują niekiedy w postaci cudu będącego interwencją Boga, ma wartość znaku: Bóg pochyla się nad cierpiącą ludzkością, by ulżyć jej w cierpieniach¹³⁹.

Jednocześnie księgi Starego Testamentu przytaczają liczne teksty modlitwy błagalnej o uzdrowienie, która stanowi naczelny środek leczniczy, lub akt dziękczynienia za dar uzdrowienia. Szczególnym przykładem takich modlitw są psalmy. Niektóre z nich wprost w całości przepełnione są poetycką prośbą o uwolnienie z choroby, na co wskazuje już ich tytuł, np. Psalm 39 to „Jęk ciężko utrapionego”, tytuł Psalmu 41 brzmi „W ciężkiej chorobie”, zaś Psalmu 88 – „W ciężkim doświadczeniu”. Nie brak też świadectw wyrażających przekonanie, że Pan Bóg w szczególny sposób pochyla się nad chorymi, okazuje im zmiłowanie, wspiera ich i ochrania: „Posłał swe słowo, aby ich uleczyć i wyrwać z zagłady ich życie” (Ps 107, 20); „Nie jakieś zioło ich uleczyło ani żaden okład, lecz lekiem dla wszystkich, o Panie, było Twoje słowo” (Mdr 16, 12). Takie przekonanie tłumaczy jednocześnie, dlaczego wysoki poziom medycyny w Egipcie i Mezopotamii pozostał bez znaczenia w życiu narodu izraelskiego.

Na uwagę zasługuje dalej fakt, że w świetle Starego Testamentu sam Bóg jest autorem licznych cudownych uzdrowień, dając tym samym dowody

Kol. 824.

¹³⁹ Zob. GIBLERT, J., GRELOT, P. 1985. Choroba-uleczenie. In: LÉON-DUFOUR, X., *Słownik teologii biblijnej*. Poznań-Warszawa, 1985. s. 123.

miłości wobec dręczonych przez choroby i cierpienie. Warto wspomnieć o uzdrowieniu Żydów kąsanych przez węże w czasie wędrówki przez pustynię (por. Lb 21, 4-9; Mdr 16, 10-12) i uzdrowieniu Najmana w wodach Jordanu (zob. 4 Krl 5, 1-14).

Jak już wyżej wspomniano, mimo że ostatecznym «lekarzem» i «uzdrowicielem» jest Bóg, to jednak swoje zmiłowanie okazuje On choremu przez ludzi. Szczególny wyraz daje temu *Księga Mądrości Salomona*, która wśród różnych darów udzielanych człowiekowi przez Boga wylicza również znajomość elementów biologii istot żywych oraz umiejętność leczenia przy pomocy naturalnych środków medycznych: „Oby Bóg dał mi mówić rozumnie i żywić myśli godne tego, co mi dano, bo On sam o mądrości jest przewodnikiem i mądrych poprawianiem. Od niego zależymy my i nasze słowa, a również cały rozum i biegłość w kunsztach. On sam rzetelną wiedzę dał mi o tym, co istnieje, abym znał budowę świata i działanie żywiołów, (...) naturę zwierząt (...) i myśli ludzkie, różnorodność roślin i siłę korzeni. Co ukryte i co jawne, poznałem, bo wyjaśniła mi to mądrość [Boża], twórczyni wszystkich rzeczy” (Mdr 7, 15-21). W *Księdze Mądrości Syracha* słyszymy zaś hymn pochwalny na cześć sztuki lekarskiej. Autor wzywa w nim on poszanowania lekarza ze względu na pełnioną przez niego posługę i podkreśla jednocześnie, że jest on darem Boga dla człowieka chorego, podobnie jak i lekarstwa, w które obfituje natura: „Docień lekarza należną zapłatą za usługę, bo i jego Pan stworzył. Od Najwyższego bowiem pochodzi leczenie (...). Wiedza lekarza stawia go wysoko, nawet przy dostojnikach okażą mu szacunek. Pan wywiódł leki z ziemi i mądry człowiek nie będzie nimi gardził. (...) To przecież On dał ludziom wiedzę, by mogli Go chwalić za Jego cudowne dzieła. Dzięki nim lekarz leczy i usuwa ból, a aptekarz robi z nich maści. (...) W chorobie, synu, nie bocz się na Pana, lecz proś Go, a On uleczy. Odsuń występki, przebadaj swe ręce i oczyść serce z wszelkiego grzechu. Ofiaruj wonności i dar wybornej mąki, wylej, nie żałując, tłustość na ofiarę. Potem zdaj się na lekarza, bo i jego Pan stworzył; niech nie odstępować od ciebie, gdyż i on jest potrzebny. Bywa taki czas, że i od lekarzy zależy uzdrowienie. Także oni niech proszą Pana, by przez nich doprowadził szczęśliwie do ulgi i do wyzdrowienia ku przedłużeniu życia. Kto grzeszy przeciw swemu Stwórcy, dostanie się w ręce lekarza” (Syr 38, 1-15).

Powyższe teksty wskazują, że posługa lekarska jest chciana bezpośrednio przez samego Boga. On to bowiem ostatecznie leczy, posługując się lekarzem, którego uposaża w odpowiednie umiejętności¹⁴⁰.

W podobnym duchu zachwyt nad Boskim dziełem stworzenia i możliwościami ludzkiego umysłu opromienionego wiarą i wdzięcznością dla Boga za dar rozumienia jego dzieł w służbie człowiekowi wyraża piękna modlitwa żydowskiego lekarza i filozofa Mojżesza Majmonidesa (1138-1204). „Niech mnie ożywia miłość do sztuki i do Twoich tworów. Nie dopuść, aby żądza zysku, pogoni za sławą i zaszczytami, wzięły udział w zatrudnieniu moim; nieprzyjaciele prawdy i miłości ludzi mogą łatwo mnie zwieść i usunąć od przeznaczenia czynić dobrze dzieciom Twoim. Wzmocnij siły serca mojego, aby gotowe było służyć jednakowo biednemu i bogatemu, dobremu i złemu, przyjacielowi i wrogowi. Obym w cierpiącym widział tylko człowieka. Niech duch mój u łoża chorego zawsze zapanuje nad sobą i niech go myśl obca nie rozprasza, niech mu zawsze towarzyszy wszystko, co nauczyły go doświadczenie i badanie, albowiem zbawienne i wielkie jest badanie w ciszy tego, co ma utrzymać dobro i życie stworzeń. Udziel chorym zaufania do mnie i do mojej sztuki aby słuchali moich przepisów i wskazówek. Oddal od łoża ich wszelkich szarlatanów i całą armię radzących krewnych i przemądrych pielęgniarek – jest to bowiem lud straszny, który z próżności udaremnia najlepsze zamiary sztuki i twory Twoje często prowadzi do śmierci. Gdy nieświadomi mnie gania i wyszydzają, niech miłość do sztuki uczyni ducha mojego niedostępnym dla zranień jak pancerz, ażeby pozostał przy prawdzie nie zważając na sławę, wiek i znaczenie jego wrogów. Udziel mi, o Boże, łagodności i cierpliwości przy chorych upartych i obrażających mnie. Udziel mi umiarkowania we wszystkim, tylko nie w poznaniu; w nim niech będę nienasycony. Niech daleka będzie ode mnie myśl, że wszystko wiem i potrafię. Daj mi siłę, wolę i sposobność rozszerzania wiedzy mojej, aby duch mój mógł poznać i odkryć błędy w umiejętności, których wczoraj jeszcze nie przeczuwał: sztuka jest wielka, lecz rozum ludzki sięga coraz dalej”¹⁴¹.

¹⁴⁰ Por. NAGÓRNY, J. 1997. Godność powołania medycznego. In: *Roczniki Teologiczne*. Lublin : Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II – Wydział Teologii, 1997, 44 (z. 3), s. 13.

¹⁴¹ Cyt. za: OSIŃSKA, K. 1992. Dorobek etyczny medycyny. In: *Refleksje nad etyką lekarską*. [red. K. OSIŃSKA]. Warszawa : Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, 1992. s. 11.

STATUS DZIAŁAŃ LECZNICZYCH W NOWYM TESTAMENCIE

Porównując obecność problematyki związanej z praktyką lekarską w Starym i Nowym Testamencie można odnieść wrażenie, że Nowy Testament, poświęca jej o wiele mniej uwagi. W Ewangeliach i Listach Apostolskich można spotkać jedynie wzmianki o roli lekarza i działaniach medycznych. Występują tam jednak fragmenty, które na wzór *Księgi Mądrości Syracha* zachęcają do korzystania z wiedzy i umiejętności lekarzy. Wartość tej posługi afirmuje także sam Jezus Chrystus podkreślając, że „zdrowi nie potrzebują lekarza, lecz ci, którzy się źle mają” (Mt 9, 12; por. Mk 2, 17; Łk 5, 21) oraz przytaczając popularne przysłowie: „Lekarzu, ulecz samego siebie” (Łk 4, 23)¹⁴². O lekarzach, jednak dość niepochlebnie, czytamy w *Ewangeliu według św. Marka*, przy okazji opisu wydarzenia uzdrowienia kobiety cierpiącej na upływ krwi, która nieskutecznie i z olbrzymim nakładem środków finansowych była leczona przez wielu lekarzy: „A była tam kobieta, która od dwunastu lat cierpiała na krwotok i dużo wycierpiała od wielu lekarzy. Wydała cały swój majątek, a nic jej to nie pomogło, lecz czuła się jeszcze gorzej” (Mk 5, 25; Łk 8, 43). Z kolei św. Łukasz jest przedstawiony przez św. Pawła jako „umiłowany lekarz” (Kol 4, 14). On też wspomina w przypowieści o miłosiernym Samarytaninie proste metody lekarskie: „Kiedy go [człowieka napadniętego przez zbójców] zobaczył, ulitował się. Podeszedł do niego, opatrzył mu rany, zalewając je oliwą i winem, wsadził go na swoje zwierzę, zawiózł do zajazdu i opiekował się nim” (Łk 10, 33-34). Św. Jan w *Apokalipsie* pisze „Radzę ci kupić u Mnie (...) maść dla namaszczenia swoich oczu, abyś widział” (Ap 3, 18). W ten sposób wskazuje na o możliwości specyfików leczniczych, których sporządzaniem i rozprowadzaniem zajmowali się lekarze.

W Nowym Testamencie, zwłaszcza w Ewangeliach, bardzo często jako lekarz jest ukazany sam Jezus Chrystus. Wzrusza Go widok ludzi cierpiących z powodu choroby (np. Mt 20, 34: „Gdy wychodzili z Jerycha, (...) dwaj niewidomi, którzy siedzieli przy drodze, usłyszeli, że Jezus przechodzi i

¹⁴² Wszystkie miejsca i cytaty z Nowego Testamentu zostały podane za: *Pismo Święte Nowego Testamentu : przekład ekumeniczny z języków oryginalnych*. Warszawa : Towarzystwo Biblijne w Polsce, 2007.

krzyczeli: Zlituj się nad nami Panie, Synu Dawida! Wtedy Jezus zatrzymał się, zawołał ich i zapytał: Co chcecie, abym zrobił dla was? Odpowiedzieli: Panie,, spraw, aby się otworzyły nasze oczy. Wtedy Jezus zlitował się, dotknął ich oczu i natychmiast odzyskali wzrok poszli za Nim” (Mt 20, 29-34). Ewangelie wyraźnie też świadczą, że Jezusowi często towarzyszył tłum chorych, których uzdrowiał: „Gdy Jezus wszedł do domu Piotra, zobaczył, że teściowa Piotra leży nękana gorączką. Ujął ją więc za rękę i gorączka ją opuściła. (...) Wieczorem przyprowadzono Mu wielu owładniętych przez demony opętanych. Jezus wypędził demony słowem i uzdrowił wszystkich chorych” (Mt 8, 14-16).

Władza leczenia chorych została też przekazana przez Chrystusa jego uczniom: „Potem wezwał Jezus do siebie dwunastu swoich uczniów i dał im moc nad duchami nieczystymi, aby je wypędzali i uzdrowiali z wszystkich chorób i wszelkich dolegliwości” (Mt 10, 1). Uzdrowianie chorych będzie w ogóle towarzyszyć ich pracy apostołskiej również po rozesłaniu i będzie miało charakter świadectwa ich wiarygodności: „I powiedział do nich: Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu. (...) Tym, którzy uwierzą, będą towarzyszyć takie znaki: (...) Na chorych będą kłaść ręce i ci odzyskają zdrowie” (Mk 16, 15-18).

Konsekwentnie do powyższej zapowiedzi, *Dzieje Apostolskie* wielokrotnie opisują cuda uleczenia zdziałane przez Apostołów, ich pomocników i następców: „Ci, którzy się rozproszyli, zwiastowali słowo w drodze. Filip przybył do miasta Samarii i głosił im Chrystusa. A tłumy przyjmowały uważnie i zgodnie to, co Filip mówił, ponieważ słyszały o znakach, które czynił i je widziały. Z wielu opętanych bowiem wychodziły z donośnym krzykiem duchy nieczyste. Wielu sparaliżowanych i chromych zostało uzdrowionych” (Dz 8, 4-8; por. także 9, 32 nn; 14,8 nn; 28,8 nn). Co więcej, św. Paweł zalicza dar uzdrawiania do charyzmatów: „Różne są dary łaski, ale ten sam Duch; różne są też posługi, ale ten sam Pan. Różne są wreszcie działania, lecz ten sam Bóg, sprawca wszystkiego we wszystkich. (...) Jednemu bowiem przez Ducha dany jest dar mądrości słowa, innemu natomiast, według tego samego Ducha, umiejętność poznania; jednemu dar wiary w tym samym Duchu, drugiemu zaś łaska uzdrawiania w tym jednym Duchu” (1 Kor 12, 4-6. 8-9; por. także 12, 28-31). W *Liście św. Jakuba* zaś czytamy: „Ktoś z was choruje? Niech zaprosi prezbiterów Kościoła i niechaj się modlą nad nim, namaszczając go olejem w

imię Pana. Modlitwa odmawiana z wiarą zbawi chorego i Pan go podźwignie. A jeśli popełnił jakieś grzechy , zostaną mu odpuszczone” (Jk 5, 14-15). Dlatego jeden z Sakramentów w Kościele prawosławnym nosi nazwę Sakramentu namaszczenia świętym olejem, gdyż Bóg „nie chcąc śmierci grzesznika, lecz aby nawrócił się i żył” przez ręce swych sług ma moc uzdrowić chorego i podnieść go z łoża bolesti.

MISJA LEKARZA W KONTEKŚCIE ZBAWCZEGO DZIEŁA BOSKIEGO LEKARZA JEZUSA CHRYSTUSA

Na podstawie powyższych rozważań wypada stwierdzić, że zarówno Stary, jak i Nowy Testament nie zawęża posługi lekarskiej wyłącznie do aktywności ludzkiej. Wpierw niż do człowieka, który jest lekarzem, odnosi ją do Boga i Jezusa Chrystusa. Już w samych księgach starotestamentalnych idea Boga-Lekarza jest rozumiana dwojako: w sensie dosłownym, odnosząc ją do cudownej ingerencji Boga, w której przywraca On człowiekowi zdrowie fizyczne oraz symbolicznie, gdy autor biblijny mówi o sytuacji Izraela potrzebującego odnowy społeczno-politycznej (por. np. Oz 6, 1; 14, 5; Jr 33, 6), bądź też do sytuacji Narodu Wybranego, niewiernego wobec zawartego Przymierza lub też do człowieka grzesznego potrzebującego moralnego uzdrowienia, wsparcia i przebaczenia (por. np. Wj 15, 26; Iz 57, 18-19; Jr 3, 22; 17, 14; 30, 17).

Wielowymiarowość uzdrawiającego działania Boga-Lekarza jest niewątpliwie Jego odpowiedzią na skutki grzechu w życiu człowieka. Zarówno Stary, jak i Nowy Testament stosunkowo często eksponuje tę zależność. Z jednej strony Pismo Święte podkreśla, że wszelkie zło, tak w formie nieszczęść politycznych, jak również choroby i cierpienia, jest konsekwencją grzechu rozumianego jako nieposłuszeństwo wobec Boga i niezachowanie Bożego Prawa. Z drugiej strony jednak wskazuje, że to sam Bóg leczy z „raniących” skutków niewierności: „Spójrzcie, zobaczcie: JA JESTEM! Poza mną nie ma innego boga. Ja mogę zabić i sprawić mogę, by znów żyło, ja mogę zranić i mogę przywrócić zdrowie. Nie ma takiego, kto byłby zdolny z moich rąk uwolnić” (Pwt 32, 39). Dlatego też Bóg nie tylko zapowiada w Protoewangelii czy przez Proroków odnowienie moralne człowieka (por. Rdz 3, 15; Ez 36, 24-32), nie tylko przyrzeka mu błogosławieństwo i wolność, jeżeli ten odrzuci

grzech ze swojego życia i nawróci się, ale sam angażuje się w leczenie jego chorób i niedomagań (zob. Mdr 16, 12; Ps 30, 3; Iz 19, 22; 38, 5; 38, 16; Jr 33, 6). Jednocześnie zapowiada, że czasy mesjańskie, czyli generalne odnowienie całego stworzenia, będą się charakteryzować osiągnięciem pełni szczęścia, w tym również uwolnieniem z choroby i cierpienia. „On sam przybędzie i wybawi. Wtedy oczy niewidomych otworzą się, a uszy głuchych będą słyszeć. Wtedy kulawy skakać zaczną jak jeleni, a język jaskających się będzie mówić płynnie” (Iz 35, 5-6). Nastanie nowe niebo i ziemia, co oznacza, że całe stworzenie osiągnie ponownie swoją pierwotną doskonałość, którą utraciło przez grzech człowieka (zob. Iz 65, 17-20).

Dopiero w kontekście powyższych uwag można zrozumieć pełny sens przesłania *Księgi Mądrości Syracha* na temat posługi lekarskiej. Otóż, jeżeli Syrach domaga się szacunku dla lekarza, to nie tyle ze względu na jego prestiż społeczny czy dobroczynność, co stanowiło element charakterystyczny dla obcej Izraelowi kultury Egiptu i Mezopotamii, ale dlatego, że jego posługa jest chciana przez Boga-Uzdrowiciela, zaś on został ustanowiony Jego reprezentantem. Oznacza to także, że lekarz jest widziany jako sługa, przez którego Bóg-Lekarz z jednej strony urzeczywistnia swoje dzieło zbawcze w wymiarze integralnym, a więc obejmujące także wyzwolenie z choroby i cierpienia, a z drugiej strony w sposób namacalny zapowiada odnowienie stworzenia również w tym partykularnym wymiarze, jakim jest kruchość ludzkiej cielesności¹⁴³.

Odniesienie do Boga jako prawdziwego lekarza w Starym Testamencie i Chrystusa – Boskiego Lekarza w Nowym Testamencie jest także silnie obecna w inspirowanej Pismem Świętym refleksji teologicznej czasów poapostolskich, a ściślej w homiletyce patrystycznej i apokryfach. Ojcowie Kościoła wręcz uwielbiali mówić o Jezusie Chrystusie jako o lekarzu. Sam dar Wcielenia – objaśniał św. Jan Chryzostom werset w swoich *Homiliach na Ewangelię według św. Mateusza* – był przyjściem Lekarza do bezsilnych. Ludzkość była bowiem zbyt chora, żeby o własnych siłach przyjść do lekarza; w tej sytuacji Boski Lekarz przejmuje inicjatywę w swoje ręce i sam przychodzi do chorych. I nie przypadkiem – rozwija tę myśl Złotousty – pierwszym czynem Jezusa po

¹⁴³ Por. STÖGER, A. 1965. Der Arzt nach Jesus Sirach (38,1-15). In: *Arzt und Christ*. Salzburg, 1965, No. 11, Heft 1. s. 5, 10.

zejściu z Góry Błogosławieństw było uzdrowienie trędowatego i sługi setnika z Kafarnaum. Zarówno w pierwszym, jak i w drugim przypadku Chrystus postępuje „jak mądry i biegły lekarz”¹⁴⁴. Chrystus – pisze św. Jan Chryzostom przy okazji rozważań nad uleczeniem teściowej Piotra z gorączki – „niekiedy uzdrawia tylko słowami, niekiedy też i rękę wyciąga, niekiedy czyni obie rzeczy, by uwidocznic swe leczenie. (...) Pokazał swą moc przez sposób uleczenia, czego nie zdziałałaby sztuka lekarska. (...) Oprócz tego da się dostrzec i coś innego: że Chrystus uzdrawiał jednym ze względu na wiarę innych, a czyni to dla nich wtedy, kiedy ten, który ma być uzdrowiony, wierzy, ale nie może przyjść do Niego z powodu choroby lub młodego wieku, lub też nie ma o Nim zbyt wysokiego mniemania z powodu niewiedzy”¹⁴⁵. Podobną diagnozę spotykamy u bł. Augustyna, który stwierdza, że Chrystus jako Boski lekarz miłuje wszystkich chorych ludzi i pragnie uzdrowić człowieka z tkwiącej w nim choroby. Niekiedy czyni to jednak przy użyciu ostrych środków, które są przykre dla człowieka, lecz zawsze troszcząc się o jego zbawienie¹⁴⁶.

Pomoc ludziom cierpiącym i chorym jest więc konsekwentnie wpisana w posłannictwo Syna Bożego Jezusa Chrystusa. W Nim wypełniają się bowiem starotestamentalne proroctwa oraz zostaje zapoczątkowane Królestwo Boże i nowe stworzenie, które ujawni się ostatecznie w eschatologicznej pełni. O tym posłannictwie słyszymy w ust samego Chrystusa: „Duch Pański nade Mną, dlatego namaścił Mnie, abym zwiastował ubogim Dobrą Nowinę. Posłał mnie, abym głosił więźniom uwolnienie i niewidomym przejrzenie, abym wziętych do niewoli wypuścił na wolność” (Łk 4, 18; por. Iz 61, 1-2). Potwierdzają to także słowa Apostoła Piotra, który przemawiając do zebranych w domu Korneliusza, daje świadectwo o Nim już z pewnej perspektywy czasu: „Wiecie (...), że Bóg namaścił Jezusa z Nazaretu Duchem Świętym i mocą. Przyszedł On

¹⁴⁴ ŚW. JAN CHRYZOSTOM. 2003. Homilia XXVI, 1. In: ŚW. JAN CHRYZOSTOM. 2003. *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza. Część pierwsza: homilie 1-40*. Kraków : WAM, 2003. s. 315.

¹⁴⁵ ŚW. JAN CHRYZOSTOM. 2003. Homilia XXVII, 1. In: ŚW. JAN CHRYZOSTOM. 2003. *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza. Część pierwsza: homilie 1-40*. Kraków : WAM, 2003. 330.

¹⁴⁶ Zob. BARAN, G. M. 2010. Chrystus Lekarzem i Lekarstwem z Nieba w świetle Homilii św. Augustyna do Ewangelii i pierwszego listu Jana Apostoła. In: *Vox Patrum*. Lublin, 2010, T. 55 (30), s. 49.

dobrze czyniąc i uzdrawiając wszystkich, którzy byli pod władzą diabła” (Dz 10, 37-38).

W analizie sensu lekarskiej posługi Jezusa Chrystusa należy zwrócić uwagę na kilka istotnych elementów. Po pierwsze Chrystus potwierdza – co wybrzmiało również w Starym Testamencie, szczególnie w nauczaniu Proroków – istnienie fundamentalnego związku pomiędzy grzechem i chorobą. W tym kontekście choroba jest owocem grzechu i znakiem dominacji szatana nad człowiekiem (por. Łk 13, 6; J 5, 13-14, Jk 5, 16). Po wtóre, pojawiające się w Ewangeliach pojęcie określające uleczenie czy uzdrowienie – *therapéuo* – tylko dwa razy odnosi się do działań *stricte* lekarskich. Ma to miejsce wówczas, gdy Chrystus przywołuje przysłowie „Lekarzu ulecz samego siebie (Łk 4, 23) oraz w opisie uzdrowienia kobiety cierpiącej na krwotok. Czytamy tam, że ona „cały swój majątek wydała na lekarzy, a żaden nie zdołał jej uleczyć” (Łk 8, 43). W każdym innym przypadku czasownik *therapéuo* jest używany w opisie cudownych uzdrowień Jezusa Chrystusa. Oznacza to, że Ewangeliści mówiący o problematyce lekarskiej, zwracają uwagę na integralne uzdrowienie całego człowieka, a nie tylko określonej dolegliwości bądź choroby. Tak pojmowane uleczenie może być wyłącznie dziełem Bożym. Proces leczenia ma więc nie tylko wymiar czysto ludzki, lecz jest dziełem Boga. Wskazuje na to posłannictwo i dzieła Jezusa Chrystusa¹⁴⁷. Kolejna istotna uwaga to ta, iż uleczenia stanowiące istotny element dzieła Jezusa, mogą być zrozumiałe wyłącznie w szerokim kontekście Jego posłannictwa i nauczania. Zależność ta jawi się w sposób oczywisty w kontekście struktury kompozycyjnej *Ewangelii według św. Mateusza*. Otóż, dwa wielkie zbiory przemówień Chrystusa, czyli Kazanie na Górze (zob. Mt 5-7) oraz opisów cudownych uzdrowień (zob. Mt 8-9), są ujęte w scalające je ramy przez dwa prawie identyczne wersety syntetyzujące Jego publiczną działalność. W pierwszym z nich czytamy: „Odtąd Jezus chodził po całej Galilei, nauczał w tamtejszych synagogach, głosił Dobrą Nowinę o Królestwie i uzdrawiał ludzi ze wszystkich chorób i dolegliwości” (Mt 4, 23), zaś w drugi głosi: „Jezus obchodził wszystkie miasta i

¹⁴⁷ Por. HENGEL, R. – HENGEL, M. 1959. Die Heilungen Jesu und medizinisches Denken. In: *Medicus Viator. Fragen und Gedanken am Wege*. [cur. R. SIEBECKS]. Tübingen – Stuttgart, 1959. s. 352; LITZELMANN, W. 1982. Krankenheilungen Jesu in ihrer medizinischen und theologischen Bedeutung. In: *Arzt und Christ*. 1982, 28, (4), s. 192-193.

wioski, nauczał w tamtejszych synagogach, głosił Dobrą Nowinę o Królestwie, uzdrawiał wszelkie choroby i wszelkie słabości” (Mt 9, 35). Niemniej ważny jest fakt, że w centrum opisu uzdrowień stoi nie tyle samo cudowne zdarzenie, co Osoba Jezusa Chrystusa – Boskiego Lekarza, który uzdrawia. Eksponuje to zwłaszcza św. Łukasz podkreślając, że uzdrawiał On wszystkich (zob. Łk 6, 19; Dz 10, 38). Pierwszoplanowość Osoby Jezusa Chrystusa podkreślają także *Dzieje Apostolskie*, ukazując Apostołów uzdrawiających „w Jego imię”, a tym samym wskazując jednoznacznie na źródło ich mocy oraz podkreślając ciągłość Jego działania w ich czynach (zob. Dz 3, 1-10; 9, 32-35; 16, 16-18)¹⁴⁸.

Umiejscowienie cudownych uzdrowień oraz przepowiadania w centrum ziemskiego posłannictwa Jezusa Chrystusa wraz z bezpośrednim wskazaniem na spełnienie się w ten sposób zapowiedzi Starego Testamentu, akcentuje ich znaczenie mesjańskie oraz istotny związek z realnością Królestwa Bożego, zainicjowaniem nowego stworzenia, w którym zostają przewyżczone skutki grzechu i zostaje złamana potęga zła¹⁴⁹. Innymi słowy uzdrowienia w przekazie ewangelicznym nie są zdarzeniami drugoplanowymi, lecz znakami potwierdzającymi bóstwo Jezusa Chrystusa. Nie są też czynami, które mają na celu jedynie przywrócenie utraconego zdrowia, lecz powinny być postrzegane jako zwiastuny czasów, w których zostanie odnowione całe stworzenie w jego wymiarze integralnym¹⁵⁰. U podstaw urzeczywistniania się tej przemiany stoi nawrócenie i wiara w Syna Bożego, poprzez którą chory człowiek przyjmuje Chrystusa i Jego dzieło (por. Mk 1, 15) i dlatego zostaje uleczone. Chrystus nie dostrzega w chorobie wyłącznie ludzkiego cierpienia, ale jednocześnie „zaburzenie, które z zewnątrz zniekształca Boży porządek zdrowia”¹⁵¹.

¹⁴⁸ LITZELMANN, W. 1982. Krankenheilungen Jesu in ihrer medizinischen und theologischen Bedeutung. In: *Arzt und Christ*. 1982, 28, (4), s. 202-203.

¹⁴⁹ Zob. RICHARDSON, A., *Sign in the NT*. In: *The Interpreter's Dictionary of the Bible. An Illustrated Encyclopedia*. (eds. G. A. BUTTRICK et al.). Vol. 4. Nashville : Abingdon, 1980. s. 347; ANDERSON, B. W. 1980. Signs and Wonders. In: *The Interpreter's Dictionary of the Bible. An Illustrated Encyclopedia*. (eds. G. A. BUTTRICK et al.). Vol. 4. Nashville : Abingdon, 1980. s. 351.

¹⁵⁰ HARRISON, R. K. 1980. *Healing. Health*. In: *The Interpreter's Dictionary of the Bible. An Illustrated Encyclopedia*. (eds. G. A. BUTTRICK et al.). Vol. 2. Nashville : Abingdon, 1980. s. 546-547.

¹⁵¹ GÓDAN, H. 1964. *Der Mensch ohne Krankheit. Christlicher Auftrag und medizinischer Fortschritt*. Hamburg : Furcht-Verl, 1964. S. 54. Zob. HENGEL, R. – HENGEL, M. 1959. Die Heilungen Jesu und medizinisches Denken. In: *Medicus Viator. Fragen und Gedanken am Wege*. [cur. R. SIEBECKS]. Tübingen – Stuttgart, 1959. 352-353; FLAMMER, B. 1985. Jesus der Arzt in der Sicht der Evangelien. In: *Arzt und Christ*. Salzburg, 1985, 11 (1), s. 3-6.

Większości ewangelicznych przypadków cudownych uzdrowień towarzyszy więc wyznanie wiary, a także odpuszczenie grzechów, co z kolei wskazuje, że uzdrowienie i odpuszczenie grzechów nie stanowi podstawy wiary, ale ją zakłada, gdyż czyni człowieka dyspozycyjnym do jego przyjęcia¹⁵². Dostrzegamy to w wydarzeniach uzdrowień sługi setnika (zob. Mt 8, 5-10), kobiety chorej na krwotok (Mt 9, 18-22), córki kobiety kananejskiej (15, 21-28) i opętanego epileptyka (Mt 17, 14-20; Mk 9, 14-29).

Powyższe spostrzeżenia ukazują, że rzeczywistość zapoczątkowana przez Osobę i dzieło Jezusa Chrystusa, a także wiarę otwierającą człowieka na Niego, obejmuje również uzdrowienie. Fakt, że jest ono uskuteczniane razem z odpuszczeniem grzechów czy niekiedy jest dla niego zewnętrznym znakiem, pozwala wyciągnąć wniosek, że uzdrowienie nie jest tylko aktem miłosierdzia okazanym człowiekowi choremu, ale aktem jego integralnego odnowienia, a więc obejmującego jego ciało w takim samym stopniu jak duszę. Teksty biblijne oraz refleksja teologiczna jednoznacznie sugerują, że na takim odnowieniu polega zbawienie mesjańskie i „nowe stworzenie”. Zdziałane przez Chrystusa w konkretnym czasie stanowi jedynie zapowiedź odnowienia, które osiągnie swoją pełnię w Królestwie eschatologicznym.

Do takich samych konkluzji prowadzi także refleksja nad tajemnicą Osoby Jezusa Chrystusa rozpatrywaną w perspektywie Jego Paschy. Otóż Jezus nie tylko oznajmia wypełnianie się zapowiedzi mesjańskich wraz z Jego Wcieleniem, nie tylko proklamuje zapoczątkowanie Królestwa Bożego i nie tylko zapowiada odnowienie całego stworzenia. Z całą mocą ukazuje także, iż oczekiwana rzeczywistość nowego stworzenia zaczyna się realizować właśnie w Jego Osobie. On sam jest Nowym Adamem, On jest Życiem i w Jego Zmartwychwstaniu zostaje przezwyciężona kruchość ludzkiej natury. Tak więc w Jego Osobie zostaje objawione, że cierpienie i śmierć nie stanowią ostatecznego aktu życia ludzkiego i stanu natury człowieka, ale są przezwyciężone w chwale Zmartwychwstania. Tym samym w Jezusie Chrystusie zostaje udostępniona droga prowadząca do ostatecznego i zdecydowanego przezwyciężenia kruchości i cierpiętności człowieka.

¹⁵² Por. GIBLERT, J., GRELOT, P. 1985. Choroba-uleczenie. In: LÉON-DUFOUR, X., *Słownik teologii biblijnej*. Poznań-Warszawa, 1985. s. 9.

Jakkolwiek cel ten będzie mógł być osiągnięty w całej pełni i doskonałości dopiero w życiu przyszłym, to jednak tak jak Królestwo Boże oraz odnowienie stworzenia urzeczywistnia się już w doczesności, tak i ostateczne wyzwolenie człowieka od choroby i cierpienia jest zapoczątkowane już teraz w postaci terapeutycznej posługi lekarza. Innymi słowy, posługa ta stanowi z jednej strony kontynuację odnawiającego dzieła Zbawiciela, a z drugiej strony zapowiada rzeczy przyszłe. Jeżeli uczestnictwo w Królestwie Bożym domaga się naśladowania, to niewątpliwie obejmuje ono również ten szczególny wymiar, jakim jest odnawiająco-uzdrawiająca działalność Jezusa Chrystusa.

Czynne uczestnictwo w budowaniu Królestwa Bożego zakłada więc przyjęcie Bożego wezwania, pójście za Jezusem Chrystusem, naśladowanie Go oraz gotowość rzeczywistego uczestnictwa w Jego misji. Urzeczywistniając ideał moralny, człowiek jest ostatecznie powołany do tego, aby postępował na wzór samego Boga: „Bądźcie więc doskonali, jak doskonały jest wasz Ojciec w niebie” (Mt 5, 48). Wezwanie do urzeczywistniania tego ideału znalazło wyraz w przykazaniu miłości Boga i bliźniego, które Chrystus nazwał „przykazaniem pierwszym i najważniejszym” (por. Mt 22, 35-40). W przykazaniu tym jest ostatecznie osadzona każda relacja interpersonalna i społeczna, która odpowiada Bożemu zamiarowi wobec człowieka i nakreśla jego powołanie. Dlatego przyjście z pomocą człowiekowi cierpiącemu czy choremu jest szczególną formą jego wypełnienia, a posługa lekarska stanowi jeden z najszczytniejszych wyrazów jego praktycznego urzeczywistniania. W tym przykazaniu mieszczą się też najgłębsze pokłady motywacyjne posługi medycznej. W tej perspektywie posługa medyczna staje się imperatywem moralnym, a lekarz pochylający się nad człowiekiem chorym jawi się jako uczestnik i kontynuator dzieła Jezusa Chrystusa. Można nawet zaryzykować tezę, że posługa lekarza ma tutaj wymiar sakramentalny, gdyż jest aktualizowaniem Osoby i dzieła Jezusa Chrystusa w czasie, którego kresem jest eschatologiczna pełnia¹⁵³.

¹⁵³ Por. NAGÓRNY, J. 1997. Godność powołania medycznego. In: *Roczniki Teologiczne*. Lublin : Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II – Wydział Teologii, 1997, 44 (z. 3), s. 17; DEGKWITZ, R. 1985. Christus Medicus – Medicus Alter Christus. In: *Arzt und Christ*. Salzburg, 1985, 31 (1), s. 19-22.

Według metropolity Antoniego (Blooma), który był nie tylko wybitnym teologiem, ale również chirurgiem „u podstaw stosunku wierzącego lekarza do chorego leży z jednej strony jego wiara, z drugiej jego stosunek do człowieka. Każdy lekarz wie i czuje, że ma po pierwsze chronić życie, czynić je możliwym i znośnym. Po drugie zaś, na ile jest to możliwe, chronić człowieka przed cierpieniem. Niezależnie bowiem od postępu medycyny są takie dziedziny, w których okazuje się ona bezsilna”. Nieco dalej stwierdza on: „Różnicę między wierzącym i niewierzącym lekarzem dostrzegam w stosunku do ciała. Dla człowieka wierzącego ciało ludzkie nie jest wyłącznie materią. Ciało jest dane na wieczność. Dusza, duch i cało człowieka stanowią jedną mistyczną całość. Dlatego celem lekarza chrześcijanina jest nie tylko przedłużenie życia po to, żeby dusza człowieka, jego świadomość, psychika, mogły w dalszym ciągu funkcjonować (...). Lekarz chrześcijanin z pobożnością i wstrzemięźliwością odnosi się do ciała, które jest powołane do życia wiecznego i które jest spokrewnione – jeśli można się tak wyrazić – z ciałem wcielonego Syna Bożego. Jest to swego rodzaju służba Bogu, święte posługiwanie. (...) Każdy lekarz, wierzący czy niewierzący, dąży do tego, aby w miarę możliwości uśmierzyć cierpienie i zachować pełnię życia w człowieku. Mówiąc o pełni życia, mam tutaj na myśli nie tylko przedłużenie cielesnego istnienia człowieka, ale także zachowanie jego pełnej wartości. Cierpienie nie zawsze można pomniejszyć, ale można człowiekowi (medycznie czy duchowo) pomóc je znieść. Dzięki tej współpracy ciała i duszy człowiek może wyrosnąć na ogromną miarę swej godności. We współpracy tej lekarz odgrywa znaczącą rolę, może bowiem wzmocnić ciało i może natchnąć człowieka do życia”¹⁵⁴.

W kwestii misji lekarza hierarcha stwierdza: „Chrześcijanin lekarz powinien nieść swoją służbę pod Bożym kierownictwem i nigdy nie pozwalać sobie na działanie, którego nie byłby w stanie przed Bogiem wytłumaczyć. Oprócz tego można mówić o bardzo głębokiej współpracy między pacjentem i lekarzem. Współpraca powinna istnieć zawsze, ponieważ pacjent nie może być po prostu "przedmiotem" leczenia. Jeżeli nie współpracuje, nie rozumie, co się z nim dzieje, nie walczy o życie razem z lekarzem, to lekarstwa nie zawsze mogą pomóc. (...) [Dlatego] podejście lekarza nie może być po prostu naukowe,

¹⁵⁴ АНТОНИЙ, митр. Сурожский. 2002. *Вопросы медицинской этики*. In: АНТОНИЙ, митр. Сурожский. 2002. *Труды*. Москва : Практика, 2002. s. 37-38.

powinno je cechować współczucie, litość, pragnienie pomocy, szacunek dla człowieka, gotowość do zmniejszenia jego cierpienia, do przedłużenia jego życia, a czasami [nawet] gotowość do tego, by pozwolić mu umrzeć”¹⁵⁵.

Z powyższej wypowiedzi wynika, że posługa lekarska, przeniknięta miłością samarytańską, ma swój oczywisty *telos*. Nie jest to najogólniej rozumiane świadczenie usług na zamówienie, ale działanie ukierunkowane na dobro człowieka, którym jest zdrowie i życie. Tym samym lekarz przez swoją posługę afirmuje wartość życia nie tyle jako fenomenu biologicznego, ale przede wszystkim jako osobowy akt istnienia. W posłudze lekarskiej, którą metropolita Antoni, a wcześniej w swojej modlitwie Majmonides, porównują nawet do swego rodzaju działania świętego, nie może w żadnym przypadku dochodzić do zawłaszczenia tych najwyższych wartości. Misją lekarza stoi pod znakiem zaproszenia do holistycznego widzenia osoby ludzkiej. W ten sposób lekarz – sługa życia – staje się przyjacielem Boga. Troszcząc się o życie, którego Władcą jest sam Bóg, jest dla Stwórcy źródłem chwały. Posługa lekarska łączy więc w sobie istotne treści teologiczne, nadając jej jednocześnie sens liturgiczny poprzez zjednoczenie jej czterech podstawowych wymiarów: leczenia (*therapeia*), opieki (*epimeleia*), posługiwania człowiekowi (*diakonia*) i służby Bogu (*litourgeia*).

Podsumowując rozważania na temat biblijno-teologicznego spojrzenia na misję i posługę lekarza warto jeszcze raz podkreślić, że zachwyt nad tajemnicą i pięknem życia i człowieka stanowi głębokie uzasadnienie i motywację zdobywania wiedzy medycznej i jest na wskroś przeniknięte duchem religijnym. Jako takie zatem jest ono owocem duchowego namysłu, którego dzieckiem jest etos. Chrześcijański etos lekarski rodzi się z wiary w Boga, który stworzył każdego człowieka i cudownie go ukształtował (zob. Ps 138, 14). Kontemplacja stojąca u podstaw służby życiu i zdrowiu ludzkiemu jawi się więc jako nieodzowny warunek właściwie spełnionej posługi. Budzi ona zarówno szacunek wobec godności człowieka jako osoby, a także wobec tego, co człowiekowi jest udzielone w darze życia i natury. W dalszej kolejności pozwala odkryć zamysł Boży wobec człowieka oraz animuje do naśladowania Go w działaniu i postawach, tak iż w końcu rodzi wewnętrzne wezwanie do

¹⁵⁵ АНТОНИЙ, митр. Сурожский. 2002. *Вопросы медицинской этики*. In: АНТОНИЙ, митр. Сурожский. 2002. *Труды*. Москва : Практика, 2002. s. 38-39.

tego, aby w pełni upodobniać się do Tego, którego czcimy jako Stwórcę i Miłośnika życia.

Wykaz literatury

- ANDERSON, B. W. 1980. Signs and Wonders. In: *The Interpreter's Dictionary of the Bible. An Illustrated Encyclopedia*. (eds. G. A. BUTTRICK et al.). Vol. 4. Nashville : Abingdon, 1980. s. 348-351.
- АНТОНИЙ, митр. Сурожский. 2002. *Вопросы медицинской этики*. In: АНТОНИЙ, митр. Сурожский. 2002. *Труды*. Москва : Практика, 2002. s. 37-56. ISBN: 5-89816-033-7.
- AVALOS, H. 1995. *Illness and Health Care in the Ancient Near East. The Role of the Temple in Greece, Mesopotamia and Israel*. Atlanta : Scholars Press, 1995. 463s.
- BARAN, G. M. 2010. Chrystus Lekarzem i Lekarstwem z Nieba w świetle Homilii św. Augustyna do Ewangelii i pierwszego listu Jana Apostoła. In: *Vox Patrum*. Lublin, 2010, T. 55 (30), s. 43-62. ISSN 0860-9411.
- BROWN, M. L. 1995. *Israel's Divine Healer*. Carlisle : The Paternoster Press, 1995.
- BROWNE, S. R. 1986. Leprosy in the Bible. In: *Medicine and the Bible*. [ed. B. PALMER]. Exeter : Paternoster Press, 1986. s. 101-125.
- BIGGS, R. D. 1995. Medicine, Surgery and Public Health in Ancient Mesopotamia. In: *Civilizations of the Ancient Near East*. [ed. J. M. SASSON et al.]. New York : Charles Scribner's Sons, 1995, vol. 3., s. 1911-1924.
- DEGKWITZ, R. 1985. Christus Medicus – Medicus Alter Christus. In: *Arzt und Christ*. Salzburg, 1985, 31 (1), s. 13-22.
- HARRISON, R. K. 1980. *Healing. Health*. In: *The Interpreter's Dictionary of the Bible. An Illustrated Encyclopedia*. (eds. G. A. BUTTRICK et al.). Vol. 2. Nashville : Abingdon, 1980. s. 541-548.
- FLAMMER, B. 1985. Jesus der Arzt in der Sicht der Evangelien. In: *Arzt und Christ*. Salzburg, 1985, 11 (1), s. 1-6.
- GIBLERT, J., GRELOT, P. 1985. Choroba-uleczenie. In: *LÉON-DUFOUR, X., Słownik teologii biblijnej*. Poznań-Warszawa, 1985. s. 121-125.
- GÓDAN, H. 1964. *Der Mensch ohne Krankheit. Christlicher Auftrag und medizinischer Fortschritt*. Hamburg : Furche-Verl, 1964. 97s.

- HEMPEL, J. 1957. „Ich bin der Herr, dein Arzt“ (Ex 15, 26). In: *Theologische Literaturzeitung*. [eds. E. Schürer – A. v. Harnack]. Leipzig, 1957, Band 82, Heft 11, s. 809-826.
- HENGEL, R. – HENGEL, M. 1959. Die Heilungen Jesu und medizinisches Denken. In: *Medicus Viator. Fragen und Gedanken am Wege*. [cur. R. SIEBECKS]. Tübingen – Stuttgart, 1959. s. 331-361.
- KAISER, O. 2008. Krankheit und Heilung nach dem Alten Testament. In: KAISER, O. 2008. *Vom offenbaren und verborgenem Gott: Studien zur spätbiblischen Weisheit und Hermeneutik*. Berlin and New York : Walter de Gruyter, 2008. s. 212-245. ISBN 978-3-11-020556-5.
- LITZELMANN, W. 1982. Krankenheilungen Jesu in ihrer medizinischen und theologischen Bedeutung. In: *Arzt und Christ*. 1982, 28, (4), s. 189-210.
- NAGÓRNY, J. 1997. Godność powołania medycznego. In: *Roczniki Teologiczne*. Lublin : Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II – Wydział Teologii, 1997, 44 (z. 3), s. 5-25. ISSN 2353-7272.
- OSIŃSKA, K. 1992. Dorobek etyczny medycyny. In: *Refleksje nad etyką lekarską*. [red. K. OSIŃSKA]. Warszawa : Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, 1992. s. 7-21.
- Pismo Święte Nowego Testamentu : przekład ekumeniczny z języków oryginalnych*. Warszawa : Towarzystwo Biblijne w Polsce, 2007. 445s. ISBN 83-85260-45-5.
- RICHARDSON, A., *Sign in the NT*. In: *The Interpreter's Dictionary of the Bible. An Illustrated Encyclopedia*. (eds. G. A. BUTTRICK et al.). Vol. 4. Nashville : Abingdon, 1980. s. 346-347.
- Septuaginta czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami*. (Przekład, redakcja, przypisy, wstęp R. POPOWSKI). Warszawa, 2014.
- STÖGER, A. 1965. Der Arzt nach Jesus Sirach (38,1-15). In: *Arzt und Christ*. Salzburg, 1965, No. 11, Heft 1. s. 3-11.
- SZUMOWSKI, W. 1961. *Historia medycyny*. Warszawa : Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, 1961. 396s.
- ŚW. JAN CHRZYSTOM. 2003. *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza. Część pierwsza: homilie 1-40*. Kraków : WAM, 2003. 480s. ISBN 83-7097-795-2.

BIBLICAL AND THEOLOGICAL VIEW TO THE MISSION AND MINISTRY OF DOCTOR

Artur ALEKSIEJUK, lecturer, Katedra Prawosławnej Teologii Dogmatycznej i Moralnej, Wydział Teologiczny, Chrześcijańska Akademia Teologiczna, ul. Miodowa 21c, 00-246 Warszawa, Poland, ks.artur.aleksiejuk@gmail.com

Abstract

Doctor's work is connected with the whole history of man. During the Old Testament we see the services of doctors in the persons of prophets who carried out the service from God's will and without the necessary training. In the New Testament image of doctor services becomes from Jesus Christ. Doctor services we find represented by some of the apostles, particularly by the Evangelist St. Luke. The doctor's work is not generally understood as the provision of on-demand services, but this service is focused on the good of man, which is healthy and life. So the doctor confirms its activity value of life not only as a biological phenomenon, but especially as a personal act of existence.

Keywords

Holy Bible, medicine, mission, ministry, health, Church

IKONOGRAFIA V SLUŽBÁCH ARTETERAPIE. KRÁTKY VSTUP DO PROBLEMATIKY¹⁵⁶

Pavol KOCHAN

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

V umeleckých kruhoch nachádzame ikonografiu¹⁵⁷ definovanú ako storočiami vyvinutý špecifický štýl cirkevného maliarstva, ktorého rozkvet zaznamenávame najmä v byzantskom období. Z pravoslávneho teologického hľadiska sa ikonografia javí ako jedna z možností vyjadrenia pravoslávneho učenia, ktoré graficky zachytáva zjavenú Božiu pravdu, vyjadrenú ústami svätých otcov na všeobecných snemoch. Ikona ako obraz skutočného má predovšetkým soteriologický význam. Pomáha pochopiť skutočnú pravdu, t. j. pravdu o Bohu, čím človeku umožňuje preniknutie do nebeského.¹⁵⁸ V posledných desaťročiach vidíme snahu včlenenia ikonografie do sféry sociálno-psychologickej, kde sa stáva predmetom a súčasťou terapie. V nasledujúcej krátkej štúdii sa snažíme objasniť niektoré základné prínosy ikonografie v oblasti arteterapie.¹⁵⁹

¹⁵⁶ Tento článok je výsledkom vedecko-výskumného projektu Experimentálna oneiroterapia v praxi – analýza možností a efektívnosti novej rehabilitačno-intervenčnej a diagnostickej techniky pri práci s klientom sociálnej práce VEGA č. 1/0010/13.

¹⁵⁷ Vychádzame z gréckeho výrazu *εικονογραφία* (pozostáva z dvoch slov *εἰκών* a *γράφειν*), ktorá v preklade znamená písanie obrazu, resp. v teologickom chápaní ikona je teológia zachytená v grafickom, obrazovom ponímaní. Každá čiara, každá farba, každý detail má svoj teologický podklad a význam. Samotná príprava a následná realizácia je výsledkom modlitebného sústredenia. Modlitba je najčistešia teológia zachytávajúca jednotlivé zjavené Božie pravdy overené a potvrdené životom celého cirkevného spoločenstva. Modlitba spojená s pôstom a ďalšími atribútmi askézy človeka predstavuje orthodoxiu realizovanú v praxi.

¹⁵⁸ Viac o teológii o ikone pozri napr. PILKO, J. 2014. Svätý Ján Damaský a jeho učenie o uctievaní svätých ikon. In: *Acta Patristica : vedecký recenzovaný akademický časopis zameraný hlavne na oblasti patológie, teológie, religionistiky, biblistiky, hermeneutiky, filozofie, pedagogiky, psychológie, sociológie a svetových a cirkevných dejín*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity v Prešove, 2014, roč. 5., č. 11, s. 111-119. ISSN 1338-3299.

¹⁵⁹ Viac o arteterapii pozri napr. KUZÝŠIN, B. 2014. Základné východiská a princípy oneiro-arteterapeutického program. In: *Sociálna a duchovná revue : vedecký recenzovaný časopis o aktuálnych sociálnych a duchovných otázkach*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity v Prešove, 2013, roč. 4, č. 4, s. 50-57. ISSN 1338-290X.

Psychologička a regresiológička¹⁶⁰ Júlia Serebrjanniková sa vo svojich štúdiách vyplývajúcich z niekoľkoročnej praxe psychoterapie venovala aj arteterapii, v rámci ktorej sa zamerala aj na možnosti využitia pravoslávnej ikonografie v tejto oblasti. V jednej zo svojich štúdií popisuje hlavné prínosy ikonografie v procese terapie na základe dvoch základných prístupov. Prvým prístupom je stimulácia kreativity u klienta a druhý v náväznosti na prvý predstavuje analýzu tvorby samotného produktu, t. j. v tomto prípade neverbálne vyjadrenie primárnej myšlienky, emócie a konfliktu spomínanou kreativitou. Prínosom ikonografie sa stáva možnosť zhromaždenia zdrojov vo vzťahu s tým, čomu klient verí.¹⁶¹ Arteterapia využíva ľudskú predstavivosť a na rozdiel od ikonografie neobmedzuje klienta presnými pravidlami. Ikonografia vo svojom historickom vývoji stanovila striktné pravidlá v procese tvorby. Aj z toho dôvodu by sa mohlo zdať, že nie je veľmi využiteľná v terapii. Vyššie spomínaná autorka nám však približuje zo svojej praxe niekoľko dôležitých pozitív ikonografie. V ikonografii oproti maliarskemu umeniu nie je možná sebarealizácia, nie je možný ľubovoľný výber farieb, nie je povolená vlastná kombinácia objektov a subjektov. Ikona má prísne pravidlá aj v rámci priestorového vnímania – priestor je zachytený v opačnom zmysle, ako to vnímame z obrazov a fotografií, resp. v skutočnom priestorovom videní. Architektonické a krajinné prvky, ako sú domy, mestá, stromy skaly a pod., tvoria dynamiku spätného pohľadu, ktoré otvárajú vizuálnym spôsobom otvárajú dialóg medzi nebom a zemou, t. j. ponúkajú vstup do dialógu s

¹⁶⁰ Z anglického pomenovania *past life regression* (skr. PLR). Ide o metódu využívanú hlavne v parapsychológii v snahe vedecky dokázať realitu reinkarnácie. Cieľovými otázkami na klienta v hypnotickom stave psychológ sa snaží znížiť vplyv súčasného problému na klienta ako spomienky z minulosti, kde ich opätovným prežitím klient sa vyrovnáva so súčasným problémom ako dôsledkom udalostí v predošlom živote. Súčasní poprední psychológovia ako zástupcovia modernej vedeckej psychológie zväčša zamietavo posudzujú využívanie hypnózy ako neetický prostriedok vystavovania klienta traumatickým spomienkam so zámerom preniknúť do jeho pamäte. Viac o podstate a diskutabilnosti využívania hypnózy pozri *Hypnosis: the Cognitive-behavioral Perspective*. [eds. N. P. SPANOS a J. F. CHAVES]. Buffalo, New York : Prometheus Books, 1989. 515s. A tiež SPANOS, N. P. 1996. *Multiple Identities and False Memories: A Sociocognitive Perspective*. Washington, D. C. : American Psychological Association, 1996. 371s.

¹⁶¹ Pozri СЕРЕБРЯННИКОВА, Ю. 2012. *Психотерапевтическое влияние иконописи на человека*. [online]. [2015-03-16]. Dostupné na: <http://www.serebryannikova.ru/papers/psihoterapevticheskoe-vliyanie-ikonopisi-na-cheloveka>.

mimočasovým každému, kto sa na ikonu pozerá.¹⁶² Mnohí ikonopisci vyjadrujú presvedčenie, že na ikone má všetko svoj zmysel a miesto, preto celá ikona je vždy zhotovená do najmenších detailov, ktoré spolu harmonicky vytvárajú celistvý obraz. Čo sa však týka technického charakteru, v ikone nachádzame maximalistický kontrast pozemského a nebeského, pominuteľného a nepominuteľného, materiálneho a nadzmyslového. Všetky objekty, ako sú domy, rastliny, živočíchy, odev a postavy sú jednoduchých tvarov, akoby neboli tak dôležité. Na druhej strane vidíme tvár svätého, ktorá je namaľovaná do najmenších detailov. Isteže, všetko má svoj zmysel, inak by sa na ikonu nedostalo, napriek tomu ikona vyzdvihuje do popredia (a teda aj do detailov, na ktoré sa máme sústrediť) to, čo je na nej dôležité, a do úzadia ustupuje menej podstatné v soteriologickom zmysle. Podľa Serebrjannikovej sú napriek svojej striktnosti jedinečné nasledujúce pozitíva využitia ikonografie: Ikonopisec, ktorý je navyše pravoslávneho vyznania, umocňuje svoje stotožnenie s ikonou prostredníctvom ponorenia do silného duchovného stavu. Zároveň ustupujú fyziologické požiadavky a do popredia sa dostáva silnejúca vnútorná sústredenosť. V tomto procese sa ikonopisec dostáva do stavu stotožňovania sa s vnútornou povahou ikony, ktorej výsledkom je uspokojenie a radosť, čím sa postupne eliminuje stav úzkosti. Samotná technika tvorby vyžaduje od ikonopisca maximálne sústredenie. Presné prevedenie každého ťahu štetcom, každá línia, jej predpísaná hrúbka a dĺžka odpútava autora od každodenných problémov a na túto chvíľu autor neanalyzuje svoj život, ale dostáva sa do stavu, kedy zmyslom života je „teraz“ a „tu“. Takáto absolútna chvíľková sústredenosť napomáha znižovať pocity úzkosti životných problémov.¹⁶³ Ďalším prvkom ikonografie je fakt, že autor pracuje so živými materiálmi, ako je vaječná emulzia zložená zo žltka, vína, prípadne vody, a minerálne prvky, ktoré sú obsiahnuté v jednotlivých farbách. Farby sú rozrábané krúživým pohybom, kde symbol kruhu je často používaný pri meditatívnych stavoch. Aj

¹⁶² Pozri LOWELL, M. 2012. *Painting an Icon; the Hexaameron Workshop*. [online]. [2015-05-22]. Dostupné na: <http://www.orthodoxartsjournal.org/painting-an-icon-the-hexaameron-workshop/>

¹⁶³ V tejto súvislosti dávame do pozornosti knihu, ktorá z teologicko-duchovného hľadiska konfrontuje otázky života a smrti, s nimi spojené otázky vlastného bytia a zároveň sa dotýka aj oblasti etiky a bioetiky. ŽUPINA, M. 2014. *Od smrti k životu : teologický a duchovný pohľad na vybrané bioetické otázky*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2014. 122s. ISBN 978-80-555-1235-8.

technika nanášania farieb a tieňovania od tmavých k nasvetlejším má svoje dôležité vyjadrenie. Ak autor začína od najtmavšej farby a postupuje k najsvetlešiemu odtieňu, končiac niekde pri bielej, akoby prechádzal svojím osobným putovaním chaosom a temnom neznalosti alebo nevedomia k jasnému svetlu poznania. posledným pozitívom je skutočnosť, že po dokončení celej ikony, ktorej zhotovenie bolo naplnené námahou dodržania všetkých kritérií a predpisov, ikonopisec nadobúda vyššie sebavedomie v seba a svoje schopnosti.¹⁶⁴

Aj keď sme vyššie uviedli, že ikonopisec je spútaný presnými pravidlami ikonografie, predsa len je tu určitá oblasť slobody, ktorá môže byť predmetom analýzy. V prvom rade je to slobdný výber obsahu ikony. Spravidla si človek vyberá ikonu Christa, Presvätej Bohorodičky, svätého, ktorého mena je nositeľom, výnimočnejšie je to sviatok alebo historicko-teologický výjav. Ak neberieme do úvahy objednávku zo strany chrámu alebo monastiera, zriedkavo si jednotlivci vyberá ikonu, ktorá zachytáva výjavy z knihy Zjavenia, ktorej hlavné témy sú Antichrist, posledný súd či zostúpenie do večného zatratenia.¹⁶⁵

U klienta sa dajú odpozorovať ešte dva atribúty: výber farieb a technika, akú používa, resp. zvláda. U farieb je dôležité si všímať pri výbere ikony, aké farby prevládajú. Jednotlivé farby majú svoj význam, ako napríklad zelená znamená život, modrá čistotu, zlatá večnosť, čierna smrť. Serebrjanniková uvádza ako príklad dve ikony z rôznych storočí, jedna je z novgorodskej školy z 13. storočia a druhá je z Jaroslavl'skej školy zo 16. storočia.¹⁶⁶ U novgorodskej ikony prevláda jasná až krvavočervená farba ako farba mučeníctva (pozri obrázok 1). Odrazuje sa tu tak jedna z črt školy, ktorá pramení aj z historických

¹⁶⁴ Pozri СЕРЕБРЯННИКОВА, Ю. 2012. *Психотерапевтическое влияние иконописи на человека*. [online]. [2015-03-16]. Dostupné na: <http://www.serebryannikova.ru/papers/psihoterapevticheskoe-vliyanie-ikonopisi-na-cheloveka>.

¹⁶⁵ Pozri СЕРЕБРЯННИКОВА, Ю. 2012. *Психотерапевтическое влияние иконописи на человека*. [online]. [2015-03-16]. Dostupné na: <http://www.serebryannikova.ru/papers/psihoterapevticheskoe-vliyanie-ikonopisi-na-cheloveka>.

¹⁶⁶ Pozri СЕРЕБРЯННИКОВА, Ю. 2012. *Психотерапевтическое влияние иконописи на человека*. [online]. [2015-03-16]. Dostupné na: <http://www.serebryannikova.ru/papers/psihoterapevticheskoe-vliyanie-ikonopisi-na-cheloveka>.

udalostí, ako sú mongolské vpády.¹⁶⁷ V prípade jaroslavľskej ide o prevahu zemitých farieb, obzvlášť zelenej a jej rôzne varianty, čo má predstavovať nádej, prípadne obrodu, znovuzrodenie (pozri obrázok 2). Postupne sa na pozadie ikon dostáva jasná farba v odtieňoch modrej, okrovo-žltej alebo zlatej, ktoré nám z historického hľadiska pripomínajú „zlatý vek“ ruského národa v 16.-17. storočí.¹⁶⁸

Čo sa týka techniky, samozrejme, je potrebné rozlišovať medzi klientom–umelcom a klientom, ktorý nie je odborníkom v umeleckom smere, prípadne ikonopiscom. Pravidlá ikonografie popisujú ťah linky (čiary) od hrubej k tenkej. Skúsený ikonopisec namaľuje čiaru seabedomým rýchlym ťahom a na konci čiary akoby len rýchlo mávol. Rovnako je to aj pri zakrivených čiarach. Pri maľovaní je možné u klienta-laika odpozorovať, s akou istotou ťahá čiaru. Môže ísť o začiatočnícku neistotu a uvedomení si zodpovednosti pri dodržiavaní prísnych pravidiel techniky, ale zároveň to môže nasvedčovať aj o neistote klienta v osobnom živote.¹⁶⁹

V spojených štátoch amerických vzrastá záujem o získanie poznatkov ikonografie, hlavne byzantského štýlu, ale tiež preniknutie do jej vnútorných rozmerov v zmysle spirituálneho vplyvu a tým aj jej uplatniteľnosti v rámci terapie klientov. Ide o pomerne mladú „disciplínu“ v tejto oblasti¹⁷⁰, ktorá nadobúda stále väčšie možnosti jej aplikovania. Pri skúmaní problematiky jej využitia sme našli zaujímavé informácie, ktoré poskytujú určité inovujúce poznatky čiastočne kazuistického charakteru implementovania ikonografie do arteterapie aj v našom prostredí.¹⁷¹

¹⁶⁷ Pozri MORSE, K. 2014. *What is the Novgorod School, and why is it important in the field of art history?* [online]. [2015-01-27]. Dostupné na: <http://www.enotes.com/homework-help/what-novgorod-school-why-important-field-art-468811>.

¹⁶⁸ Viac pozri KONDAKOV, N. P. 2008. *Icons*. New York : Parkstone Press International, 2008. 256s. ISBN 978-1-78042-925-0.

¹⁶⁹ Pozri СЕРЕБРЯНИКОВА, Ю. 2012. *Психотерапевтическое влияние иконописи на человека*. [online]. [2015-03-16]. Dostupné na: <http://www.serebryannikova.ru/papers/psihoterapevticheskoe-vliyanie-ikonopisi-na-cheloveka>.

¹⁷⁰ Samotná arteterapia sa v odborných kruhoch rozvíjala už v 50-60-tych rokoch 20. storočia. Jednou zo známych odborníčok v tejto oblasti bola Edith Kramerová (1916-2014). Jej publikácie (v časopise *The American Journal of Art Therapy*) svedčia o vysokom záujme využitia arteterapie hlavne u detí.

¹⁷¹ Pozri LOWELL, M. 2012. *Painting an Icon; the Hexaameron Workshop*. [online]. [2015-05-22]. Dostupné na: <http://www.orthodoxartsjournal.org/painting-an-icon-the-hexaameron-workshop/>



Obrázok 1: Ikona sv. Jána Lestvičníka, sv. Georgija a sv. Vlasija. Novgorod, druhá polovica 13. stor. Zdroj: <http://icons-art.ru/image/school/icon-ioan-lestvich.jpg>



Obrázok 2: Ikona sviatku Premenenia Pána. Jaroslavl, 1516. Drevo, tempera. Zdroj: http://www.icon-art.info/masterpiece.php?lng=ru&mst_id=775

Konkrétne ide o osobnú skúsenosť zakladateľky neziskovej organizácie Hexaemeron, ktorá poskytuje ikonografické kurzy pre verejnosť. Zúčastnila sa jedného takéhoto kurzu, aby pochopila zmysel toho, čo robia. Pri opise svojej práce zreferovala vlastné pocity a tiež niekoľko zaujímavých postrehov z dialógov so svojimi učiteľmi. Jedným z učiteľov bola Ruska Anna Gourieva, ktorá sa ikonografii venuje vyše štyridsať rokov a ktorá sa učila u významných ruských ikonografov. Na otázku, prečo trávi spolu s ostatnými učiteľmi toľké hodiny pri študentoch, usmerňujú a opravujú ich tvorbu a nenechajú radšej obraz samostatne sa vyvíjať pod rukami svojich tvorcov, odpovedala: „Ikona musí byť krásna a skutočná (t. j. pravdivá).“ Krása v umení nadobudla svoj vlastný špecifický obsah, preto sa o nej nezvykne hovoriť, o to menej o pravde. To, čo je krásne a pravdivé, je nevyhnutné naučiť sa s veľkou námahou. Najlepší spôsob, ako sa naučiť, je sledovať ťahy majstra. Za krátky čas trvania kurzu nie je možné naučiť sa ikonografiu, preto sú tu učelia, od ktorých sa študenti učia aj vtedy, kedy sú ich chyby na ikone opravované. Samotná oprava

však nie je v zmysle potláčania osobnosti. Ide skôr o pochopenie, že ikonografia nie je umenie a ikona nie je obraz. Ak umelec zachytí nejaký moment na obraze, je to subjektívna vizualizácia konkrétneho momentu. Ikona však od počiatku tvorby znamená mimočasový rozhovor medzi osobou na obraze a osobu, ktorá sa na ňu pozerá.¹⁷² Učiteľ nesleduje ani tak emotívne prejavy študenta ako liturgický význam zobrazeného. V tomto prípade presnosť znamená zachytenie pravdivosti. Ak ikone nie je predstavivosťou umelca, ale víziou samotnej Cirkvi, potom zachytenie svätého na ikone sa stáva duchovnou realitou obsahujúcou soteriologické prvky. Podobne ako hudobný skladateľ zoraďuje notu po note do presného sledu a súzvuku, ikonograf cez presne dodržané ťahy farbami prehráva melódiu, v ktorej je zachytená plnosť pravdy a slobody. Takýmto spôsobom aj keď spočiatku človek je plný obáv a frustrácií, najmä ak oprava ikony znamená odstránenie farby a návrat na začiatok, vzniká niečo dokonalé, čo je pravdivé, skutočné a krásne. Ikona tak nie je otrocké a bezduché kopírovanie starobyľých artefaktov dávnej minulosti, ale nádherný a skutočný obraz samotnej Cirkvi, ktorá grafickým spôsobom vyjadruje pravoslávnu teológiu esteticky veľkolepú a vernú samotnému Spasiteľovi.¹⁷³

Zoznam bibliografických odkazov

- KONDAKOV, N. P. 2008. *Icons*. New York : Parkstone Press International, 2008. 256s. ISBN 978-1-78042-925-0.
- KRAMER, E. 2000. *Art as Therapy: Collected Papers*. [ed. Lani Gerity]. London : Jessica Kingsley Publishers, 2000. 272s. ISBN 1-85302-902-5.
- KUZYŠIN, B. 2014. Základné východiská a princípy oneiro-arteterapeutického program. In: *Sociálna a duchovná revue : vedecký recenzovaný časopis o aktuálnych sociálnych a duchovných otázkach*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej university v Prešove, 2013, roč. 4, č. 4, s. 50-57. ISSN 1338-290X.

¹⁷² Pozri LOWELL, M. 2012. *Painting an Icon; the Hexaameron Workshop*. [online]. [2015-05-22]. Dostupné na: <http://www.orthodoxartsjournal.org/painting-an-icon-the-hexaameron-workshop/>

¹⁷³ Pozri LOWELL, M. 2012. *Painting an Icon; the Hexaameron Workshop*. [online]. [2015-05-22]. Dostupné na: <http://www.orthodoxartsjournal.org/painting-an-icon-the-hexaameron-workshop/>

- LOWELL, M. 2012. *Painting an Icon; the Hexaameron Workshop*. [online]. [2015-05-22]. Dostupné na: <http://www.orthodoxartsjournal.org/painting-an-icon-the-hexaameron-workshop/>
- MORSE, K. 2014. *What is the Novgorod School, and why is it important in the field of art history?* [online]. [2015-01-27]. Dostupné na: <http://www.enotes.com/homework-help/what-novgorod-school-why-important-field-art-468811>.
- PILKO, J. 2014. Svätý Ján Damaský a jeho učenie o uctievaní svätých ikon. In: *Acta Patristica : vedecký recenzovaný akademický časopis zameraný hlavne na oblasti patrológie, teológie, religionistiky, biblistiky, hermeneutiky, filozofie, pedagogiky, psychológie, sociológie a svetových a cirkevných dejín*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity v Prešove, 2014, roč. 5., č. 11, s. 111-119. ISSN 1338-3299.
- СЕРЕБРЯННИКОВА, Ю. 2012. *Психотерапевтическое влияние иконописи на человека*. [online]. [2015-03-16]. Dostupné na: <http://www.serebryannikova.ru/papers/psihoterapevticheskoe-vliyanie-ikonopisi-na-cheloveka>.
- ŠAK, Š. 2014. Svätý Nikolaj Kabasila a jeho dielo "Život v Christu". In: *Acta Patristica : vedecký recenzovaný akademický časopis zameraný hlavne na oblasti patrológie, teológie, religionistiky, biblistiky, hermeneutiky, filozofie, pedagogiky, psychológie, sociológie a svetových a cirkevných dejín*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity v Prešove, 2014, roč. 5., č. 11, s. 131-139. ISSN 1338-3299.
- ŽUPINA, M. 2014. *Od smrti k životu : teologický a duchovný pohľad na vybrané bioetické otázky*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2014. 122s. ISBN 978-80-555-1235-8.

ICONOGRAPHY IN SERVICE OF ARTE THERAPY. SHORT ACCESSION INTO PROBLEM

Pavol KOCHAN, lecturer, Orthodox Theological Faculty, University of Prešov in Prešov, Masarykova 15, 08001 Prešov, Slovakia, pavol.kochan@unipo.sk, tel. 0517724729

Abstract

In recent years iconography is becoming more and more frequently the subject of art therapy. It seems that painting icons suppresses human freedom and self-fulfillment. The icon has a precise and strict rules that must be followed. However, true freedom is to preserve these rules, which they have their theological and liturgical significance. After their compliance the icon come to be an open dialogue between the earth and heaven, the ephemeral and the eternal, between showing and Looking. The icon shows the revealed truth of God that liberates man. Therefore, the icon has a soteriological sense. The benefit in art therapy is its openness, compliance with rules, but also gained self-confidence of the client as a reward for the effort. The therapist can follow the choice of colors, the type of icon and the consistency in clients work.

Keywords

Iconography, art therapy, spirituality, prayer, Holy Spirit

DORKA, N.O. V KOŠICIACH PRIVÍTALA NÁVŠTEVU Z PRAVOSLÁVNEJ BOHOSLOVECKEJ FAKULTY PREŠOVSKÉJ UNIVERZITY A UNIWERSYTETU ŚLASKIEGO W KATOWICACH, POŁSKO

Ivana VOJTAŠEKOVÁ

DORKA, n.o. Centrum pre obnovu rodiny, Košice, Slovenská republika

Ivana Vojtašeková, DORKA, n.o., Hemerkova 28, 040 23 Košice

Zariadenie DORKA, n.o. v Košiciach je autentické tým, že poskytuje sociálne služby viacerým cieľovým skupinám - osamelým rodičom s deťmi, mladým dospelým po ukončení ústavnej starostlivosti, ako aj mladým do 30 rokov, ktorí pochádzajú zo sociálne znevýhodneného prostredia. Dočasnú pomoc a starostlivosť upriamujeme aj na deti do 18 rokov, ktoré boli predbežným rozhodnutím súdu odobrané z rodín. Špecifikom teda je, že pod jednou strechou sú zriadené Útulok pre rodiny s deťmi, Útulok pre mladých dospelých, Domov na pol ceste a Krízové stredisko. Práve túto skutočnosť ocenili hostky z akademického prostredia, ktoré navštívili zariadenie dňa 22.septembra 2015. Utorkové dopoludnie sme tak strávili v spoločnosti prof.PhDr. Márie Machálovej, CSc. z Pravoslávnej bohosloveckej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove, dr.hab. Teresy Wilk a dr. Iwony Malorny z Uniwersytetu Ślaskiego w Katowicach, Poľsko.



Utorkové dopoludnie sme tak strávili v spoločnosti prof.PhDr. Márie Machálovej, CSc. z Pravoslávnej bohosloveckej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove, dr.hab. Teresy Wilk a dr. Iwony Malorny z Uniwersytetu Ślaskiego w Katowicach, Poľsko.

Návštevu privítala riaditeľka zariadenia Ing. Jolana Šuleková v doprovide sociálnych pracovníčok Mgr. Lenky Popjakovej a Mgr. Ivana Vojtašekovej, PhD. Práve tie sú absolventkami štúdia sociálnej práce na Pravoslávnej bohosloveckej fakulte Prešovskej univerzity v Prešove. Stretnutie začalo vzájomným predstavením. Prednosť dostala návšteva. Hostky prezentovali

hlavne svoju prácu, jej výsledky i zámery. Nadviazal sa tak dialóg v príjemnej atmosfére. Následne pani riaditeľka, aj prostredníctvom krátkej power pointovej prezentácie, predstavila zariadenie DORKA, n.o. v Košiciach a v ostatných mestách. Sieť centier, ktorá sa tak vytvorila, bola predmetom záujmu pani doktoriek s Poľska. Využili možnosť neviazanej komunikácie a kládli nemalo otázok súvisiacich s poslaním, aktivitami, zámerom zariadení. Obzvlášť sa hostky zaujímali o podporné programy, ale i individuálnu a skupinovú prácu s prijímateľmi jednotlivých organizačných zložiek.



Následne bola hostkám ponúknutá možnosť obhliadky zariadenia. Na ponuku reagovali s nadšením a rady, v doprovide sociálnych pracovníčok, prezreli si bytové jednotky a špecifické miestnosti ako počítačová miestnosť, šijacia dielňa, herňa a pod. Nevynechali ani časť krízového strediska, po návšteve ktorého sme vzácnu návštevu obdarili výsledkami práce v tvorivých dielňach. Malú pozornosť si mohli odniesť ako spomienku na milé stretnutie.

Spoločne strávené chvíle v DORKA, n.o. v Košiciach ubehli rýchlo. Vyjadrujeme poďakovanie za záujem navštíviť naše zariadenie. Tešíme sa ďalšiu možnú spoluprácu, ktorá bola predmetom diskusie pani prof.PhDr. Márie Machálovej z Pravoslávnej bohosloveckej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove a Ing.Jolany Šulekovej, riaditeľky zariadenia. Rovnako vidíme možnosť v spolupráci s hostkami z Poľska. Aj preto považujeme stretnutie za prínosné. Do budúcnosti sme otvorení možností ďalších takýchto stretnutí a spolupráce.