

ThDr. Ján Husár, PhD. (ed.)

PRAVOSLÁVNY BIBLICKÝ ZBORNÍK
II/2011

Zborník katedry biblických náuk
Pravoslávnej bohosloveckej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove

Gorlice 2011

Editor: ThDr. Ján Husár PhD.

Redakčná rada: doc. Alexander Cap., CSc. – predseda
prof. ThDr. Ján Šafin, PhD.
doc. ThDr. Miroslav Župina, PhD.
ThDr. Štefan Pružinský, PhD.
ThDr. Ján Husár PhD.
dr. Roman Dubec

Recenzenti: prof. ThDr. Milan Gerka, CSc.
dr. Roman Dubec

Príspevky neprešli jazykovou úpravou.

ISBN 978-83-931180-5-2

OBSAH

ŠTEFAN PRUŽINSKÝ

*Exegéza najdôležitejších pojmov, faktov a momentov
preobrazenia Isusa Christa*5

ALEXANDER CAP

*Prečo sa musia kresťansky orientované deti na svetských školách učiť,
že človek vznikol z opice? alebo „je tradičné biblické učenie o vzniku
sveta a človeka v rozpore s evolučnou teóriou?“*16

JÁN HUSÁR

Historicko-kritický úvod do 6. žalmu23

JÁN HUSÁR

Exegéza 6. žalmu33

BOHUSLAV KUZYŠIN

*Význam Svätého Písma v biblioterapeutických
(psychoterapeutických) aktivitách*64

ŠTEFAN ŠAK

*Vývoj Liturgie vopred posvätených darov
Starobylá prax svätého prijímania*73

MICHAL DVOŘÁČEK

Účast svätého archanděla Michaela v díle spásy človeka81

ALEXANDER CAP

*„Ak ťa niekto udrie po pravom líci, nastav druhé“ alebo „ak som zlé hovoril
vydaj svedectvo o zlom, ale ak dobre, prečo ma biješ?“*92

ĽUBA KRUTSKÁ

Formy vyjadrenia slovesného záporu v cirkevnej slovančine98

DANIEL SLIVKA

תנ"ך – Tanach a židovská ústna tradícia judaizmu106

STEFAN DUDRA

Metropolita Dionizy (Waledyński) 1876-1960120

MÁRIA SMETANOVÁ – ĽUBA KRUTSKÁ

Соотношение культуры и христианства в русском контексте143

EXEGÉZA NAJDÔLEŽITEJŠÍCH POJMOV, FAKTOV A MOMENTOV PREOBRAZENIA ISUSA CHRISTA

Štefan Pružinský

Pravdepodobne takmer každý aspoň čiastočne cirkevný človek bude súhlasiť s myšlienkou, že udalosť preobrazenia Isusa Christa na hore Tábor a s ňou spojený rovnomenný cirkevný sviatok je veľmi výnimočnou udalosťou, ktorá vdychuje do kresťanského a bohoslužobného života osobitú blahodať a radosť. Myšlienka na preobrazenie Christa oduševňuje človeka pre ďalšie vhlbovanie sa do spoločenstva s Bohom. Obnovuje chuť a túžbu kresťana žiť duchovne pre večnosť, pripomína zmysel a cieľ nášho bytia a duchovného snaženia.

Keďže človek je Bohom stvorený na Boží obraz ako bytosť spoločenská a komunikatívna, prirodzeným počiatkom skúmania každej otázky je stanovenie a vysvetlenie najdôležitejších a zároveň najvhodnejších pojmov, ktoré budeme v súvislosti s danou témou používať. V danej súvislosti je najdôležitejším pojmom slovo „preobrazenie“ (gr. μεταμόρφωση; sl. прѣвѣржѣніѣ). Tento pojem označuje „zmenu podoby“¹, čiže formy alebo jednoducho obrazu Christa v očiach ľudí, ktorí na Neho hľadajú.

Hneď na začiatku považujeme za potrebné povedať, že pri preobrazení Christa na hore Tábor nešlo o premenenie alebo premenu Christa, pretože Christos je vždy „ten istý včera i dnes a naveky!“², ale o premenu Jeho obrazu, čiže podoby, formy, v ktorej sa Christos zjavil a aj naďalej zjavuje ľuďom. Preto sme zvolili pojem „preobrazenie“ a nie „premenenie“ Christa. Pojem preobrazenie je filologicky a významovo v úplnom súlade s originálnym biblickým textom, aj s gréckymi a cirkevnoslovanskými bohoslužobnými textami, ktoré majú svätootcovský pôvod. Pri tomto kroku nás neodradil ani fakt, že v slovenčine je najviac rozšírený práve pojem „premenenie“ Christa. Keďže takýto preklad môže viesť za istých okolností k mylným predstavám a výkladom uda-

¹ gr. ἀλλαγὴ τῆς μορφῆς; ВЛАХОУ, І. Σ., αρχιμ.: Οι Δεσποτικές Εορτές. Εισοδικό στό Δωδεκάροτο καὶ τὴν Ορθόδοξη Χριστολογία. Λεβαδεία 1995, s. 157.

² Hebr 13, 8; 1, 12.

lostí, ktoré označuje, zvolili sme radšej ťažšiu cestu implementácie staronového slovanského a cirkevnoslovanského výrazu do slovenskej teologickej terminológie so slovenskou koncovkou a skloňovaním. Podobný postup je úplne prirodzený obzvlášť v cirkevnej sfére, ktorá bola vždy charakteristická jazykotvornou funkciou a obohacovaním jazyka o nové pojmy a výrazy. V našom prípade je situácia o to jednoduchšia, že pojem preobrazenie je prakticky totožný s cirkevnoslovanským slovom *преображѣніе*, ktoré je bežne používané už veľa storočí medzi stáťicmi veriacich východného obradu na území Slovenska. V tomto našom postupe nachádzame oporu aj v odbornej jazykovednej literatúre, ktorá hovorí, že „jazyk sa vo vedomí spoločnosti fixuje ako produkt spoločenského vývinu... Najnižší stupeň štrukturovanosti má lexikálny, slovný systém jazyka... Tzv. nadstavbové funkcie jazyka, ako je estetická, majú z množstva synonymických slov radosť... Systém sa musí prispôbovať svojmu okoliu tak, že sa zmení pod tlakom vonkajších podnetov... Tendencia systému prispôbovať sa svojmu okoliu čiže ako-modovať sa pod tlakom okolia je tendencia dynamická, vývinová, variabilná... Poznávacia kultúrna a estetická funkcia vyžaduje od jazyka viacej dynamiku, variabilitu... Pretože poznanie, kultúra, ideológia a estetika spoločnosti sa neustále rozvíja, zdokonaľuje, mení sa aj slovná zásoba jazyka. Lexikálny systém jazyka je nevyhnutne najmenej stabilný, najviacej dynamický podsystém jazyka. Keby to tak nebolo, jazyk by stratil... svoje existenčné opodstatnenie. Ustrnul by a neplnil by svoje funkcie“¹.

V súvislosti s preobrazením Isusa Christa na hore Tábor je potrebné povedať a vysvetliť, že preobrazil sa nielen Isus Christos, ale ešte viac sa preobrazili a dokonca aj premenili Jeho učeníci „Učeníci Peter, Jakub a Ján sa preobrazili do takej miery, že mohli uvidieť božskú slávu, ktorá vždy prebývala a prebýva s Hospodinom Isusom Christom ako Božím Synom“². Keď sa teda zvyčajne hovorí, že vo chvíli svojho preobrazenia Isus Christos svojim učeníkom niečo zjavil, nemá sa na mysli, žeby sa

¹ ONDRUŠ, Š. – SABOL, J.: *Úvod do štúdia jazykov*. Bratislava 1987, s. 17, 21, 23, 25, 26.

² АБРААМ, игумен: *Евангельские поучения. Подвижный и неподвижный годово́й праздничный круг*. Москва 2006, s. 1168.

On zmenil, ale že zmenil učeníkov a urobil ich schopnými uvidieť to, čo dovtedy nemohli vidieť. Jeho preobrazenie alebo zjavenie nie je premenením Seba, ale učeníkov, aby oni mohli uvidieť to, čo im bolo dovtedy skryté. A skryté im bolo niečo nie preto, žeby im to Boh nechcel ukázať, ale preto, že oni neboli schopní na to hľadiť. A ak sa hovorí, že Christos niečo dovtedy skrýval, znovu sa nemá na mysli, žeby bol predtým iný, ale že vtedy ešte nedal učeníkom schopnosť uvidieť slávu Jeho Božstva, pretože na to ešte neboli dostatočne pripravení. „V určitej konkrétnej chvíli Christos zjavil to, čo skrýval, zjavil slávu Božstva, s ktorou bola spojená Jeho ľudská prirodzenosť od chvíle počatia v lone Bohorodičky. Christos prostredníctvom svojej veľkej ľudomilnosti odkryl to, čo mal vždy tak, aby učeníci „nezhoreli“ kvôli svojej neschopnosti, pretože ešte neboli pripravení... **Christos neprijal niečo, čo nemal, ani sa nepremenal na niečo, čím nebol, ale zjavil svojim učeníkom to, čím bol**¹. V podstate, keď hovoríme o preobrazení, máme na mysli to, že Christos ukázal slávu svojho Božstva, ktorú držal neviditeľnú vo viditeľnom tele, pretože ľudia ju nemohli uvidieť... Učeníci boli učinení dôstojnými uvidieť zbožštenosť ľudskej prirodzenosti Christa práve preto, lebo sa preobrazili oni sami“².

Vo vyššie uvedených riadkoch môže niekoho udiviť skutočnosť, že nehovoríme iba o premene učeníkov, ale dokonca aj o ich preobrazení. Takéto vyjadrenie je správne a to z toho dôvodu, že „preobrazenie učeníkov sa udialo v celom ich psychosomatickom bytí. Učeníci neuvideli božské svetlo iba svojim umom, ktorý je okom duše, ale aj svojimi telesnými zmyslami, ktoré boli predtým posilnené nestvorenou Božou energiou a preobrazili sa tak, aby ho mohli uvidieť. Telesné oči sú slepé vo vzťahu k Božiemu svetlu, pretože oči človeka sú stvorené a nemôžu

¹ Presne tú istú formuláciu môžeme nájsť u sv. Jána Damaského, sv. Gregora Palamu a ďalších sv. otcov. Pozri ΙΩΑΝΝΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, αγ.: Ομιλία 1 εις Μεταμόρφωσιν 12–13. In: MIGNE, J.-P.: *Ελληνική Πατρολογία (Patrologia Graeca)*. Τομος 96. Αθήναι 2002, s. 564C–565A; ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΠΑΛΑΜΑΣ, αγ.: Ομιλία 34, 13. In: Έλληνες Πατέρες της Εκκλησίας (ΕΠΕ) 10. Θεσσαλονίκη 1985, s. 373–375.

² ΒΛΑΧΟΥ, Ι. Σ., αρχιμ., cit. dielo, s. 158–159.

vidieť nestvorené svetlo. Preto boli premenené Božou energiou a učinené hodnými vidieť Božiu slávu“¹.

Po vysvetlení základného pojmu preobrazenie a základných faktov, kto sa preobrazil a čo Isus Christos pri preobrazení zjavil učeníkom, prejdeme teraz k vysvetleniu ďalších dôležitých skutočností. Vychádzať budeme z opisu preobrazenia Isusa Christa, ktorý nachádzame v Evanjeliu podľa Matúša, pričom tento opis doplníme o niektoré podrobnosti, ktoré sa nachádzajú v Evanjeliu podľa Marka, Lukáša a tiež v druhom liste očitého svedka preobrazenia svätého apoštola Petra².

Rozprávanie Evanjelia o Christovom preobrazení začína slovami: „A po šiestich dňoch berie Isus so sebou Petra, Jakuba a jeho brata Jána a vedie ich na vysokú horu do samoty“³. Prvou dôležitou skutočnosťou, ktorú je potrebné vysvetliť v uvedenom verši, je otázka, čo sa udialo šesť dní pred preobrazením. Na túto otázku dáva jasnú odpoveď svätý Gregor Palama, ktorý hovorí, že evanjelista Lukáš počítal šesť dní „od toho dňa, v ktorý Hospodin vyučoval učeníkov a povedal, že Syn človeka má prísť do slávy svojho Otca a dodal, že „sú niektorí z tých, čo tu stoja, ktorí neokúsia smrť, kým neuvidia Syna človeka prichádzať vo svojom kráľovstve“ (Mt 16, 28). Slávou Otca a svojim kráľovstvom tu nazýva svetlo svojho preobrazenia“⁴. Svätý Ján Zlatoústý vysvetľuje, prečo bolo potrebných tých šesť dní a prečo Isus Christos nezobral učeníkov na horu ihneď: „Prečo ich Isus nevyviedol ihneď? Preto, aby ostatní učenici neprišli do rozpakov. Preto nespomína ani mená tých, ktorí s Ním vystúpia na horu. V opačnom prípade by si ostatní učenici veľmi želali ísť za Ním, aby videli obraz budúcej slávy a trápili by sa akoby boli prehliadnutí... A prečo im o tom povedal dopredu? Preto, aby mali dosť času stať sa schopnejšími k nazeraniu a aby počet zostávajúcich dní

¹ ΒΛΑΧΟΥ, Ι. Σ., αρχιμ, cit. dielo, s. 159.

² Pozri Mt 17, 1–9; Mk 9, 2–9; Lk 9, 28–36; 2Pt 1, 16–19.

³ Mt 17, 1.

⁴ ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΠΑΛΑΜΑΣ, αγ.: Ομιλία 34, 3. In: Έλληνες Πατέρες της Εκκλησίας (ΕΠΕ) 10. Θεσσαλονίκη 1985, s. 358.

v nich ešte viac rozpálil silnejšiu túžbu a prinútil ich pristúpiť s bdelou a sústredenou myslou“¹.

V Evanjeliu podľa Lukáša nachádzame trochu odlišný údaj a to, že preobrazenie sa udialo nie po šiestich dňoch od rozhovoru Christa s učeníkmi, ale „asi o osem dní po týchto slovách“². Táto odlišnosť nie je, tak ako vždy, protirečením medzi apoštolmi, ale dôsledkom iného spôsobu vyjadrovania. Vznikla v dôsledku toho, že apoštol Lukáš na rozdiel od apoštola Matúša pripočítal k šiestim dňom, ktoré ubehli medzi oboma udalosťami aj deň, keď sa uskutočnil rozhovor Christa s učeníkmi a tiež aj deň, v ktorý sa uskutočnilo preobrazenie. Preto nehovorí jednoznačne ako apoštol Matúš „po šiestich dňoch“, ale „asi o osem dní“. Iný spôsob vyjadrovania evanjelistu Lukáša nie je daný iba jeho odlišnou povahou, či vzdelaním, ale aj hlbšími duchovnými dôvodmi. Apoštol Lukáš spomína osem dní preto, lebo „veľké videnie svetla Hospodinovho preobrazenia je tajomstvom ôsmeho dňa, čiže budúceho veku“³.

Ďalšia otázka je, prečo Isus Christos zobral so sebou na horu iba troch učeníkov Petra, Jána a Jakuba. Aj na túto otázku nám dáva odpoveď svätý Ján Zlatoústý, podľa ktorého slov Isus Christos vybral spomedzi dvanástich učeníkov Petra, Jána a Jakuba preto, lebo „prevyšovali ostatných. Peter silnou láskou k Isusovi, Ján výnimočnou láskou Isusa k nemu a Jakub odpoveďou, ktorú dal spoločne so svojím bratom: môžeme vypíť čašu (Mt 20, 22) a nielen odpoveďou, ale aj skutkami - ako inými, tak aj tými, ktorými dosvedčil svoje slová. Jakub bol tak nepríjemný a nenávidený pre Židov, že Horedes chcel jeho usmrtením dať Židom veľký dar“⁴. Pri väčšom počte svedkov by bolo veľmi ťažké udržať udalosť preobrazenia Isusa Christa v tajnosti až do Christovho vzkriesenia, na čom Christovi veľmi záležalo⁵. Traja svedkovia úplne

¹ ΙΩΑΝΝ ΖΛΑΤΟΥΣΤ, св.: Толкование на св. Матфея Евангелиста. In: *Полное собрание творений святого отца нашего Иоанна Златоуста*. Том 7. Почаев 2005, s. 591.

² Lk 9, 28.

³ ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΠΑΛΑΜΑΣ, αγ.: Λόγος 34, 5-6. In: *Ελληνες Πατέρες της Εκκλησίας (ΕΠΕ)* 10. Θεσσαλονίκη 1985, s. 361–363.

⁴ Tamže, s. 590–591.

⁵ Pozri Mt 17, 9.

stačili na to, aby bolo svedectvo podľa židovských zvyklostí a zákonov dostatočne dosvedčené a vierohodné¹. Ešte jeden dôvod toho, prečo Christos vzal so sebou na horu iba troch učeníkov, uvádza Proklos, arcibiskup konštantinopolský, ktorý hovorí, že to bolo preto, lebo ak by vzal všetkých, musel by vziať aj svojho budúceho zradcu Judáša. Aby ho nenechal samotného, nechal s ním aj ostatných apoštolov². Judáš nemohol ísť na horu Tábor, pretože nebol dôstojný toho, aby videl svetlo Christovej slávy, no Christos ho nechcel ani celkom opustiť, aby mu nedal dôvod na závišť a neskôr aj na zlé myšlienky o Christovi a ostatných apoštoloch, že ho nemali radi, že oni sú príčinou jeho zrady. Christos „nie všetkých vzal a zároveň nie všetkých opustil...“, pretože je spravodlivý a všetko robí spravodlivo. Myslí na všetkých, aby všetkých neprítomných zjednotil vo vzájomnej láske medzi sebou“³.

Evanjelista Matúš ďalej pokračuje slovami: „A preobrazil sa pred nimi: Tvár mu zažiarila ako slnko a Jeho rúcho zbeležo ako svetlo“. O tom, že preobrazenie Christa neznamenaló nejakú zmenu Christa, pretože Christos bol vždy neoddeliteľný od božskej slávy, sme už hovorili v úvode pri vysvetlení základných pojmov, no na tomto mieste pri exegéze evanjeliových slov doplníme ešte niekoľko dôležitých myšlienok k danej téme. U Christa pri preobrazení nedošlo k premene nielen v Jeho božskej prirodzenosti, no „nenastala žiadna zmena ani v Jeho ľudskej prirodzenosti, pretože Jeho ľudská prirodzenosť bola zbožštená od chvíle, keď sa zjednotila s Jeho božskou prirodzenosťou... a počas pozemského života vždy žiarila božským svetlom, ktoré však zostávalo neviditeľné pre väčšinu ľudí. Zmena nastala vo vedomí apoštolov, ktorí na istý časový okamih dostali možnosť vidieť svojho učiteľa takého, akým bol, žiariaceho večným svetlom svojho Božstva“⁴.

¹ Pozri Mt 18, 16; 5Mjž 17, 6.

² Pozri ΠΡΟΚΛΟΣ, ἀρχιεπ. Κωνσταντινουπόλεως: Εἰς τὴν Μεταμόρφωσιν τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. In MIGNE, J.-P.: *Ελληνική Πατρολογία (Patrologia Graeca)*. Τόμος 65. Αθήναι 2003, s. 764–768.

³ ΙΩΑΝΝ ΖΛΑΤΟΥΣΤ, св.: На преображение Спасителя. In: *Полное собрание творений святого отца нашего Иоанна Златоуста*. Том 10. Почаев 2005, s. 896.

⁴ ΜΑΥΡΟΜΑΤΗ, Γ. Β.: *Η Μεταμόρφωση τοῦ Κυρίου*, Κατερίνη 1987, s. 10–11.

Svätý Gregor Palama hovorí, že, keby sme tvrdili, že Christos pri preobrazení prijal nejaké svetlo, ktoré predtým nemal a že v tomto svetle alebo sláve príde opäť pri druhom príchode, bolo by to dokonca rúhavé tvrdenie, že u Christa sú tri prirodzenosti – božská, ľudská a tá, ktorú ukázal na hore Tábor. Od takého rúhania odporúča čo najviac sa vzdialiť, pretože Christos „nezjavil iné svetlo, ale iba to, ktoré mal neviditeľne. Svetlo božskej prirodzenosti mal ukryté pod telom. Je to svetlo Božstva a je nestvorené... Fyzické oči sú slepé voči tomuto svetlu. Z toho vyplýva, že ani to svetlo nie je zmyslové, ani tí, čo ho videli, ho nevideli jednoducho zmyslovými očami, ale očami, ktoré mali pretvorené silou božského Ducha“¹.

Svetlo Christovej tváre nebolo materiálnym, ale umným svetlom². O jeho nemateriálnosti svedčí okrem iného aj ten fakt, že hoci svietilo „ako slnko“, okrem troch najbližších Christových učeníkov ho nevideli ani ostatní učeníci, ani zástup, ktorý išiel Christovi v ústrety pri zostúpení z hory³, ani nikto iný. Toto svetlo sa zjavilo iba tým, ktorí ho mohli vidieť a ako hovorí tropár sviatku Preobrazenia iba „nakolko mohli“⁴, čiže iba to tej miery, do akej ho dokázali vnímať a vydržať. Christos „ukázal učeníkom božskú slávu svojho neviditeľného božského kráľovstva nie takú, aká bola, ale nakolko to mohli vydržať tí, čo majú telesné oči“⁵.

Na tomto mieste je veľmi potrebné zdôrazniť, že umné svetlo, ktoré zjavil Christos na hore Tábor a ktoré zjavuje Boh svojim svätým, nie je Božstvom, časťou Božstva ani samotnou božskou prirodzenosťou. Je to sláva Božstva, božská sláva, božská blahodať, čiže nestvorená božská energia. Božstvo, božská prirodzenosť Christa zostáva pre ľudí nepochopiteľná a neviditeľná.

Napriek tomu, že telesné oči sú, ako sme uviedli vyššie, slepé voči umnému svetlu, ktoré sa zjavilo apoštolom, predsa svätí otcovia hovo-

¹ ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΠΑΛΑΜΑΣ, αγ.: Λόγος 34, 13. In: *Ελληνες Πατέρες της Εκκλησίας (ΕΠΕ)* 10. Θεσσαλονίκη 1985, s. 373–375.

² gr. νοητό φῶς.

³ Pozri Mt 17, 14; Lk 9, 37.

⁴ csl. ꙗкоже можахѹ.

⁵ ΜΑΥΡΟΜΑΤΗ, Γ. Β., cit. dielo, s. 10–11.

ria, že toto svetlo apoštoli videli aj telesnými očami, avšak nie obyčajnými, ale premenenými: „Učeníci uvideli na hore nestvorené svetlo Hospodinovho Božstva nielen umom, ktorý je okom duše, ale aj zmyslovými očami tela. Ale ako ho uvideli? Tak, že zostali vo svojej prirodzenej sile? Nie, ale tak, že boli premenené na lepšie a zbožštenejšie a tak, že boli posilnené silou tohto svetla. Stvorené a zmyslové oči nemôžu vidieť nestvorené svetlo, ktoré je vyššie než zmysly a um. Až také oči apoštolov, ktoré boli spevnené a posilnené týmto svetlom a vyšli za svoje prirodzené hranice, uvideli nadprirodzené a nestvorené svetlo, ktoré je neoddeliteľné od božskej podstaty“.¹ Apoštoli teda uvideli božskú slávu Christovu jedine vďaka sile Božstva samotného Christa, ktorú im Christos daroval. Christos im dal silu, aby ich oči neboli slepé voči Jeho duchovnej sláve. Takto sa opäť presviedčame o tom, že premena nenastala v Christovi, ale v učeníkoch a to vďaka očisteniu srdca, pretože iba „očistené srdce prijíma božskú blahodať“². O tom, že iba človek s očisteným srdcom môže hľadiť na preobrazeného Christa a Jeho slávu, nám svedčí aj ten fakt, že vzkrieseného Christa mohli vidieť ženy myronosice aj apoštoli, ktorí pri Christovi po celú dobu Jeho verejného účinkovania prechádzali procesom očisťovania, no apoštol Pavol ihneď oslepol, pretože on bol vtedy ešte neočistený³. Z uvedeného vyplýva záver, že k tomu, aby človek mohol vidieť božské svetlo duševnými aj telesnými očami, musí najprv toto svetlo prijať, byť ním premenený a preobrazený. Dá sa to povedať aj tak, že „svetlom prijímame svetlo“⁴.

To, že Christova tvár zažiarila „ako slnko“ neznamená, že nebola svetlejšou a žiarivejšou ako materiálne slnko. Christova tvár bola naopak neporovnateľne a nespočetne krát žiarivejšia ako slnko. Slová Evanjelia, že Christova tvár žiarila „ako slnko“ boli napísané „nie preto, že nebola žiarivejšia ako slnko, ale preto, lebo keď (Evanjelium) hovorí bytostiam, ktoré sú spútané telom, uvádza príklad, ktorý nie je dokona-

¹ ΝΙΚΟΛΑΗΜΟΥ ΑΓΙΟΠΕΙΤΟΥ, αγ.: *Εορτοδρόμιον* (online). Βενετία 1836, s. 604. [cit. 2011-09-02]. Dostupné na internete: <<http://anemi.lib.uoc.gr/metadata/f/c/a/metadata-06-0000083.tkl>>

² ΜΑΥΡΟΜΑΘΗ, Γ. Β., cit. dielo, s. 10–12.

³ Pozri Sk 9, 8.

⁴ ΜΕΤΑΛΛΗΝΟΥ, Γ., πρωτ.: *Μεταμόρφωση*. Αθήνα 1984, s. 78–79.

le podobný, pretože je nemožné vyobraziť úplne autenticky nestvorené (svetlo) v stvorenom (jazyku, príklade)¹.

Aj to, že Christovo „rúcho zbelelo ako svetlo“ alebo ako hovorí evanjelista Marek „zažiarilo a bolo také veľmi biele ako sneh, že by ho nijaký bielič na zemi nemohol tak vybieliť“², tiež neznamená, že žiarivosť Christovho rúcha bola iba taká, aká je žiarivosť slnečného svetla, a že jeho belosť bola iba taká, aká je belosť snehu. Christovo rúcho bolo pri preobrazení neporovnateľne žiarivejšie, ako je žiarivé svetlo slnka a neporovnateľne belšie ako sneh, pretože „z celého Jeho presvätého tela vyžarovala sláva Jeho Božstva a zo všetkých Jeho údov vychádzalo svetlo“³. Túto myšlienku rozvíja ešte podrobnejšie svätý Gregor Palama, ktorý hovorí, že „Christovo ctené telo aj rúcho sa stali svetlými vďaka tomu istému svetlu, avšak nie rovnakým spôsobom. Tým, že Jeho tvár zažiarila ako slnko a Jeho rúcho sa stalo svetlým, pretože sa dotýkalo Jeho tela, (Christos) ukázal, aký je odev slávy, ktorí budú nosiť v budúcom veku tí, čo sa približujú k Bohu, a aké sú rúcha bezhriešnosti, ktoré keď si Adam vyzliekol kvôli priestupku, vyzeral nahý a pociťoval hanbu“⁴.

Zoznam bibliografických odkazov:

АПОСТОЛЪ, Москва 1989.

АВРААМ, игумен: *Евангельские поучения. Подвижный и неподвижный годовой праздничный круг*. 1. vydanie. Москва 2006. ISBN 5-94512-79-0.

BIBLIA. *Slovenský ekumenický preklad s deuterokánonickými knihami*. 1. vydanie. Banská Bystrica 2008. ISBN 978-80-85486-48-3.

¹ ΙΩΑΝΝΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, αγ.: Ομιλία 1 εἰς Μεταμόρφωσιν 13. In MIGNE, J.-P.: *Ελληνική Πατρολογία (Patrologia Graeca)*. Τομος 96. Αθήναι 2002, s. 564D–565C.

² Мк 9, 3.

³ ЕФРЕМ СИРИН, св.: Слово на Преображение Господа и Бога Спасителя нашего Иисуса Христа. In: Творения святого отца нашего Ефрема Сирина. Т 2. Писания нравственные. Сергиевъ Посадъ 1908, s. 52.

⁴ ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΠΑΛΑΜΑΣ, αγ.: Ομιλία 35, 6. In: ΕΛΛΗΝΕΣ ΠΑΤΕΡΕΣ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ (ΕΠΕ). Τομος 10. Θεσσαλονίκη 1985, s. 389.

- БИБЛИЯ. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета на церковнославянском языке. 2. vydanie. Санкт-Петербург 1900, Москва 1993. ISBN 5-85524-009-6.
- Древнегреческо-русский словарь. Сос. И. Х. Дворецкий. Том II. Москва 1958.
- ЕФРЕМ СИРИН, св.: Слово на Преображение Господа и Бога Спасителя нашего Иисуса Христа. In: Творения святого отца нашего Ефрема Сирина. Т 2. Писания нравственные. 5. vydanie. Сергиевъ Посадъ 1908.
- ФЕОФИЛАКТ БОЛГАРСКИЙ, бл.: Толкование на Евангелие от Иоанна. In: *Святое Евангелие с толкованием блаженного Феофилакта, Архиепископа Болгарского*. Почаев 2005.
- GREEK-ENGLISH NEW TESTAMENT. Nestle-Aland, 5. vydanie. Stuttgart 1990. ISBN 3-438-05408-6.
- ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΠΑΛΑΜΑΣ, αγ.: Ομιλία 34, 3. In: *ΕΛΛΗΝΕΣ ΠΑΤΕΡΕΣ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ (ΕΠΕ)*. Τομος 10. 2.vydanie. Θεσσαλονίκη 1985: Πατερικές Εκδόσεις «Γρηγόριος Παλαμάς».
- Η ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ μετα συντόμου ερμηνείας. Παν. Ν. Τρεμπέλα. 308. vydanie. Αθήναι 1995.
- ΙΩΑΝΝ ΖΛΑΤΟΥСТ, св.: Толкование на св. Матфея Евангелиста. In: *Полное собрание творений святого отца нашего Иоанна Златоуста*. Том 7. Почаев 2005.
- ΙΩΑΝΝ ΖΛΑΤΟΥСТ, св.: На преображение Спасителя. In: *Полное собрание творений святого отца нашего Иоанна Златоуста*. Том 10. Почаев 2005.
- ΙΩΑΝΝΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, αγ.: Ομιλία 1 εις Μεταμόρφωσιν 12–13. In MIGNE, J.-P.: *Ελληνική Πατρολογία (Patrologia Graeca)*. Τομος 96. 1.vydanie. Αθήναι 2002, s. 564C–565A.
- ΜΑΥΡΟΜΑΤΗ, Γ. Β.: *Η Μεταμόρφωση τοῦ Κυρίου*, Κατερίνη 1987.
- ΜΕΤΑΛΛΗΝΟΥ, Γ., πρωτ.: *Μεταμόρφωση*. Αθήνα 1984.
- ΝΙΚΟΔΗΜΟΥ ΑΓΙΟΡΕΙΤΟΥ, αγ.: *Εορτοδρόμιον* (online). Βενετία 1836, s. 604. [cit. 2011-09-02]. Dostupné na internete: <<http://anemi.lib.uoc.gr/metadata/f/c/a/metadata-06-0000083.tkl>>

- НОВЫЙ ЗАВЕТ Господа нашего Иисуса Христа на церковно-славянскомъ и чешскомъ языкахъ. NOVÝ ZÁKON Pána našeho Ježíše Krista na církevně-slovanském i českém jazyce. 2. vydanie. Thessaloniki 1994.
- ONDRUŠ, Š. – SABOL, J.: Úvod do štúdia jazykov. 3. vydanie. Bratislava 1987.
- ΠΡΟΚΛΟΣ, αρχιεπ. Κωνσταντινουπόλεως: Εἰς τὴν Μεταμόρφωσιν τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. In MIGNE, J.-P.: Ἑλληνικὴ Πατρολογία (Patrologia Graeca). Τομος 65. 1.vydanie. Αθήναι 2003.
- ΒΛΑΧΟΥ, Ι. Σ., αρχιμ.: Οι Δεσποτικές Εορτές. Εισοδικό στό Δωδεκάορτο καὶ τὴν Ορθόδοξη Χριστολογία. 1. vydanie. Λεβαδεία 1995. ISBN 960-7070-28-3.

PREČO SA MUSIA KREŠŤANSKY ORIENTOVANÉ DETI NA SVETSKÝCH ŠKOLÁCH UČIŤ, ŽE ČLOVEK VZNIKOL Z OPICE? ALEBO „JE TRADIČNÉ BIBLICKÉ UČENIE O VZNIKU SVETA A ČLOVEKA V ROZPORE S EVOLUČNOU TEÓRIOU?“

Alexander Cap

Dlho som premýšľal, či na danú tému písať tento svoj príspevok alebo nie. A iste nebude ani ľahko sa k tejto problematike vyjadriť, či prijať nejaké vhodné záverečné odporúčanie. Na otázku, ktorú som zadal, je naozaj veľmi ťažké zodpovedať. Ale keď svätí otcovia kedysi vo svojich dielach reagovali na aktuálne otázky, myslím si, že túto povinnosť máme aj my dnes teológovia. Našou úlohou je pomôcť ľuďom, ktorých táto problematika trápi a hľadajú riešenie. Spomínam si na svojho otca, ktorý bol kňaz, keď mi odpovedal na otázku: „My veríme svoje a v škole na hodine študuj tieto ich teórie ako to vyžaduje učiteľ“. Vtedy ma táto odpoveď nie celkom uspokojila a vnútorne som vždy túto evolučnú teóriu považoval za to, čo je v rozpore s tým, čo som sa učil na náboženstve.

Mnoho detí, ktoré sú kresťansky orientované, navštevujú svetské školy. Doba totalitného režimu je, sláva Bohu¹ za nami, keď sa „Darwinová² evolučná teória“ v školách vyučovala v rámci ateistického „sveto-

¹ Podľa iných žiaľ Bohu.

² Pozri ХУДОШИН, А.: *Эволюционизм против Творца*. Оранта 2005; pozri CAP, A.: Koľko času uplynulo od stvorenia sveta, alebo aká stará je ľudská civilizácia – 7500 rokov? In: *Pravoslávny teologický zborník*. Prešov 2008, s. 5-9. V tomto príspevku autor poukazuje, že evolučná teória je v súčasnosti spochybňovaná samotnými stúpecami Darwinu v USA tzv. neodarwinistami, ktorí tvrdia, že svet existuje nie viac ako 10 000 rokov. Taktiež prechodné medzičlánky medzi zvieratami a človekom neboli nájdené a mnohé doteraz známe objavené archeologické vykopávky boli buď upravené falzifikáty (mix starej opičej lebky s čeľusťou dávno žijúceho človeka) alebo išlo o zdegenerované zvieracie pozostatky. (Pozri ТИМОФЕЙ, С.: *Православное мировоззрение и современное естествознание*. Москва 2004). Autor dosť podrobne hovorí o vedeckých falzifikátoch. (Pozri tamže, s. 258).

³ Známý český psychiater prof. Cyril Höschl v jednej zo svojich kníh nazýva ateistov veriacimi ľuďmi, pretože veria, že Pán Boh neexistuje. Samozrejme, že to nepovažuje za žiadnu psychiatrickú poruchu.

názoru, ktorý bol štátom podporovaný ako štátna ideológia, a kresťanstvo – vyučovanie náboženstva ako také bolo viac menej štátom skôr trpené ako podporované. Každý z kňazov, ktorí v tom čase učili náboženstvo na školách, vie svoje a mohli by o tom veľa povedať. Žijeme v kresťanskom Slovensku, alebo sa nám iba zdá, že sa opierame o akési kresťanské tradície či duchovné hodnoty?

Poznatky môjho syna, ktorý mi pred nedávnom zvestoval, že sa táto teória naďalej prednáša na základných školách ako jediná „vedecká,“ ma priviedlo k záverom, že sa k danej téme vyjadrím. Nie je predsa možné, aby toľko vedeckých a pedagogických kapacít na Slovensku, ktoré sa hlásia ku kresťanstvu, nezaregistrovalo aj iné vedecké „teórie“ a tie sa nie a nie dostať do učebníc základných a stredných škôl. Pýtam sa. „Veda ohľadne vzniku sveta a človeka na Slovensku nenapreduje?“ Ak áno, prečo sa už dávno neučia žiaci aj o kreatívnej teórii vzniku sveta, prípadne o ďalších teóriách, ktoré sa vo svete už objavili? Ak sa náhodou nejaký žiak na základnej či strednej škole na hodine biológie myslím, že správne apologeticky ozve, že predsa „Boh stvoril človeka,“ je napomenutý učiteľom, že nie je na hodine náboženstva. Neviem, či je možné jednému „veriť“ na hodine náboženstva a inému „veriť“ na hodine biológie. Niektorí s tým problém nemajú a žiadny rozpor v tom nevidia. Mne osobne sa to však ako rozpor „tak trochu“ javí. Tento môj názor nemusí zdieľať každý, avšak jednoznačnú podporu nachádzam v nižšie spomenutom diele otca Serafíma Rose. Úplne odlišný pohľad zastáva v Rusku veľmi známy prof. Andrej Kurajev¹. Takže aj medzi samotnými pravoslávnyimi teologickými autoritami nachádzame rôznorodé názory.

Ak učiteľ hovorí o vzniku sveta, o tzv. teórii Veľkého Tresku – Big Bang, nevadilo by mi ani to, aby sa na hodine biológie učilo, že niektorí

¹ Позри КУРАЕВ, А.: *Может ли православный быть эволюционистом*. Клин 2006, s. 110. Tento spomenutý profesor Moskovskej duchovnej akadémie vysvetľuje, že evolučná teória a Biblia dávajú rôznorodé odpovede na rôznorodé otázky, a preto netreba hovoriť o ich nesúlade. (Porovnaj publikáciu ПАВЛОВ, А.: *Откуда явилось все это*. Napoli 1972).

ľudia veria, že človek vznikol z opice¹. Škoda však, že ten istý učiteľ na tejto hodine aspoň v krátkosti nepovie, že za týmto treskom stojí „Prvotný Hýbateľ“ a teda Boh. Veď všetky tri najväčšie svetové náboženstva – kresťania, židia i mohamedania majú vo svojom učení, že Boh stvoril svet aj človeka.

Viem, že všetko závisí od učiteľa biológie, ktorý sám rozhodne o tom, koľko vyučovacích hodín a ako podrobne sa tejto „evolučnej teórii“ bude na hodine venovať. To mu totiž umožňujú Ministerstvom Školstva schválené študijné plány.

Pravoslávna cirkev nikdy nevnucovala svoje názory tomu, kto ich nechcel prijať, ani neupaľovala vedcov, len preto, že hovorili čosi, čo bolo akože v „rozpore“ s učením Biblie.

V poslednom čase sa najmä na knižnom, kresťanskom a teologickom trhu objavilo množstvo literatúry², ktorá sa danou problematikou zaoberá. Ako vedúci Katedry biblických náuk cítim potrebu informovať našu akademickú verejnosť čím sa zaoberajú niektorí autori či teológovia predovšetkým v Ruskej pravoslávnej cirkvi³, kde mám istým spôsobom zmapovanú situáciu. A niet divu, veď agresivitu ateizmu pocítili ľudia v bývalom ZSSR v nevidanej miere aj počas svojho štúdia mnohí

¹ Poznám aj kresťansky založených ľudí, ktorí veria v Boha a nevidia rozpor ani v tzv. Darwinovej evolučnej teórii. (Pozri БОЛКОВ, П.: *Потомки Адама*. Москва 2006).

² Pozri HEINZE, T.: *Creation Vs. Evolution*. Mne sa podarilo dostať k ruskému prekladu tejto publikácie, v ktorej autor analyzuje evolučnú teóriu z pohľadu Biblie. (Pozri ИЛЫН, В.: *Шесть дней творения*. Харвест 2006). Autor podáva názory Biblie a vedy ohľadne stvorenia a vzniku sveta.

(Pozri Той повеле и создашася. Клин 1999). Zborník podáva názory súčasných vedcov na stvorenie sveta. (Pozri MORRIS, H.: *The scientific case for creation*. Kalifornia 1981). Autor je doktor fyzikálno-matematických vied. (Pozri Библия и наука. Москва 2006; pozri СИЦОВ, Д.: *Летомис начала*. Москва 2003; pozri CRAIG, W.: *The existence of God and the beginning of the Universe*. California 1979).

³ Pozri БУФЕЕВ, К.: *Православное вероучение и теория эволюции*. С.- Петербург 2003. Autor veľmi kritizuje dielo prot. Štefana Ljaševského „Biblia a veda o stvorení sveta a Biblia a veda ako o biblicko-„vedeckej““ fantastickej literatúre. Autor poukazuje na kresťanský evolucionizmus známeho biblistu prot. Alexandra Meňa, prof. diakona Andreja Kurajeva a tiež rímskokatolíckeho teológa Pierra Teilharda de Chardina (porovnaj GIBELLINI, R.: *Teológia 20. Storočia*. Prešov 2008. Pozri kapitolu „Teológia a veda“, s. 162-167). Vyššie spomenutý ruský autor vo svojom diele poukazuje na to, že biblický evolucionizmus má svoje korene v Talmude (Pozri tamže, s. 353).

študenti, ktorí boli vychovaní v pravosláví a v kresťanských hodnotách. V bývalom ZSSR bol útok proti všetkému kresťanskému veľmi veľký a neustále na každom kroku zaznievali hlasy, že „všemohúca veda“ dokázala, že Boh neexistuje, a že Cirkev klame. Ateistický človek v ZSSR a taktiež aj u nás odmietol Boha a namiesto Neho si tento človek postavil „modlu“, t.j. z vedy si urobil božstvo. A tejto vede sa začal klaňať a žiaľ v niektorých prípadoch aj nekriticky prijímať všetko, čo vedci povedali.

Prvá otázka, ktorú zadali novinári prvému kozmonautovi J. Gagarinovi po návrate z kozmu bola, či videl Boha alebo anjelov. Keď odpovedal, že nie, média to využili ako argument, že „veda dokázala, že Boh neexistuje“. My sami, najmä zrelá a staršia generácia, si veľmi dobre pamätáme na rôzne antikresťanské výpady učiteľov, ale vždy to záviselo len a len od učiteľa. Vznik takejto literatúry¹ je prirodzenou reakciou na to, čo ľudia zažili² a preto demokracia prináša možnosť publikovania takých článkov, ktoré by sa predtým považovali za protištátne, antivedecké a tmárske.

Je treba pripomenúť, že Christova Cirkev hlása tie isté pravdy o Bohu, človeku, svete a kozme, zvieratách, ako to činila pred 2000 rokmi. Čiže ide o nemenné pravdy, ktoré sú neustále platné a aktuálne. S odstupom času mohli byť tieto pravdy exegétmi či teológmi lepšie a precíznejšie vyjadrené. Veda ako taká podáva pravdy o človeku, svete, kozme a zvieratách, ktoré sa neustále menia a to v závislosti od najnov-

¹ Pozri zborník, vydaný s požehnaním arcibiskupa Ternopoľského a Kremenčugskeho Sergeja, ktorý analyzuje diela sv. Otcov, mytológiu s pravoslavným učením, kde si neprotirečí skutočná túžba po poznaní s Božím Zjavením. Dielo je určené pre apologetov, teológov, vedcov, misionárov, učiteľov a študentov: *Божественное откровение и современная наука*. Москва 2001; pozri ЯСИННИЦКИЙ, Г.: *Апология Библии*. Пособ 1937; pozri ЗЕНКОВСКИЙ, В.: *Апология*. Рига 1992; pozri АНДРЕЕВ, И.: *Православно христианская апология*. New York 1965; pozri ХАРЧЛ, П.: *Библия и наука*. Ашфорд 1963; pozri *Ако vznikol život? Evolúciu, alebo stvorením?* Pensilvania 1991; pozri РОУЗ, С.: *Бытие: Сотворение мира*. Москва 2004. Otec Serafim v tomto diele vydeľuje veľa pozornosti aj vedeckým poznatkom, ktoré sa snaží „konfrontovať“ s tradičným učením Cirkvi. (Pozri ИВАНОВ, Н.: *И сказал Бог... Клиф* 2005; pozri САР, А.: *Въклад на книгу Genesis I.-III. kapitola*. Prešov 2000).

² Najmä v ZSSR.

ších názorov, teórií, meraní, prístrojov. Dokonca tieto čiastočné vedecké názory niekedy objavujeme i pri štúdiu patristických komentárov na výklad Stvorenia sveta a človeka, či dokonca v samotnej Biblii.

Aj názory kňazov, keď hovoria, že nie je dôležité, či veríš v evolučnú teóriu,¹ alebo kreatívnu² teóriu vzniku sveta. Najdôležitejšie je to, že za tým všetkým je Boh – Stvoriteľ. Tieto ďalšie otázky sú vlastne už len druhoradé či treťoradé. Biblická zvesť o stvorení sveta a človeka za šesť biblických dní má pre nás spasiteľný význam a súčasnému čitateľovi hovorí o dôležitej zvesti, Kto všetko stvoril a o postupnosti stvoriteľského aktu. Boh sa prostredníctvom stvoriteľského aktu zjavil človeku a prejavil sa na počiatku ľudských dejín. A to nám zvestujú prvé kapitoly prvej knihy Mojžišovej.

Pri štúdiu ako takom sa študent stretáva s rôznymi poznatkami a sám si ich musí niekedy vedieť prehodnotiť. Musíme sa ako kresťania naučiť rozlišovať, „čo je dobré a čo zlé“. Ja osobne som dospel k tomu, že pre mňa ako kresťana je dôležité to, čo hovorí Christova Cirkev. Tieto pravdy sú neustále platné a privádzajú k dokonalosti a spásu každého, kto chce ísť touto cestou. Aj medzi teológmi a svätými otcami nachádzame rôznorodé názory, ktoré ma vedú k tomu, aby som sa nad všetkým zamýšľal. Vedecké názory, tým, že sa neustále menia, nie sú pre mňa ako kresťana nejako extra veľmi dôležité, pretože mi nepomáhajú v tom, aby som bol ja sám lepším a dokonalejším. Skôr sa však priklá-

¹ Sväté Písmo jasne hovorí, že Boh stvoril všetko postupne, až piaty deň stvoril pozemské zvieratá a teda aj opice. V šiesty deň stvoril človeka, čiže to, čo je pre Boha najdôležitejšie – kráľa, pretože kráľovstvo - svet už bolo stvorené. Práve Ch. Darwin, ktorý bol tiež „veriaci“ človek a určite veľmi dobre poznal Bibliu sa dopustil základnej chyby. Keďže posledné boli stvorené pozemské zvieratá rôzneho druhu čiže i opice a zrazu bol stvorený človek, snažil sa v tom vidieť istú logickú postupnosť. A preto ako vedec, ktorý sa týmto veľmi podrobne zaoberal prišiel k záveru, že „človek vznikol z opice“. Človek sa mohol podobáť na zviera v čase, keď ho Boh stvoril telesne, ale nevdýchol ešte do neho dušu. Taktiež v dielach svätých otcov nachádzame názory, že človek, ktorý bol stvorený na Boží obraz a podľa Božej podoby, ak odvrhne svoje duchovné napredovanie a bude hrešiť, môže sa podobáť na zviera alebo dokonca na diabla. Každodenné správy v médiách jasne svedčia, akých zverstiev je schopný človek.

² Pozri ЦЫПИН, Л.: *Так чем же являются Дни Творения?* Киев 2005. Autor je pravoslávny kňaz, ktorý pôvodne ukončil Fakultu Fyziky na Kyjevskej štátnej univerzite. Kriticky sa vyjadruje ku kreatívnej teórii.

ňam ku kreatívnej teórii, ktorá jasne hovorí, že za všetkým stvorením stojí Boh.

Zoznam bibliografických odkazov:

- АНДРЕЕВ, И.: *Православно христианская апологетика*. New York 1965.
Библия и наука. Москва 2006. ISBN 5-485-00058-4.
Божественное откровение и современная наука. Москва 2001. ISBN 5-87468-126-4.
- БУФЕЕВ, К.: *Православное вероучение и теория эволюции*. С.- Петербург 2003. ISBN 5-87468-207-4.
- CAP, A.: Koľko času uplynulo od stvorenia sveta, alebo aká stará je ľudská civilizácia – 7500 rokov? In: *Pravoslávny teologický zborník*. Prešov 2008. ISBN 978-80-8068-831-8.
- CAP, A.: *Výklad na knihu Genezis I.-III. kapitola*. Prešov 2000. ISBN 80-88885-73-6.
- CRAIG, W.: *The existence of God and the beginning of the Universe*. California 1979.
- ЦЫПИН, Л.: *Так чем же являются Дни Творения?* Киев 2005. ISBN 966-8538-30-7.
- GIBELLINI, R.: *Teológia 20. Storočia*. Prešov 2008. ISBN 978-80-7165-699-9.
- HEINZE, T.: *Creation Vs. Evolution*. Virginia 1965.
- ИЛЬИН, В.: *Шесть дней творения*. Харвест 2006. ISBN 985-6804-09-4.
- ИВАНОВ, Н.: *И сказал Бог....* Клин 2005.
- ЯСИНИЦКИЙ, Г.: *Апологетика Библии*. Посох 1937.
- КУРАЕВ, А.: *Может ли православный быть эволюционистом*. Клин 2006.
- MORRIS, H.: *The scientific case for creation*. Kalifornia 1981.
- ПАВЛОВ, А.: *Откуда явилось все это*. Napoli 1972.
- PRUŽINSKÝ, Š.: Najdôležitejšie poslanie Cirkvi. In: *Pravoslávny teologický zborník* 28/13. Prešov 2005. ISBN 80-8068-358-1.
- РОУЗ, С.: *Бытие: Сотворение мира*. Москва 2004.
- СЫСОЕВ, Д.: *Летопис начала*. Москва 2003.
- ТИМОФЕЙ, С.: *Православное мировоззрение и современное естествознание*. Москва 2004. ISBN 5-89049-004-5.

Той повеле и создаишася. Клин 1999. ISBN 5-93313-009-5.

ВОЛКОВ, П.: *Потомки Адама.* Москва 2006. ISBN 5-87468-243-0.

ХАРЧЛ, П.: *Библия и наука.* Ашфорд 1963.

ХУДОШИН, А.: *Эволюционизм против Творца.* Оранта 2005.

ЯСИНИЦКИЙ, Г.: *Апологетика Библии.* Посох 1937.

HISTORICKO-KRITICKÝ ÚVOD DO 6. ŽALMU

Ján Husár

Miesto šiesteho žalmu v Knihe žalmov

V hebrejskej Biblii je šiesty žalm súčasťou prvej knihy žalmov. Vo všetkých súčasných prekladoch Knihy žalmov je na šiestom mieste. V bohoslužbách Pravoslávnej Cirkvi je súčasťou prvej z dvadsiatich kafiziem a je záverečným žalmom tzv. druhej slávy prvej kafizmy.¹

Podobne ako predchádzajúce Dávidove žalmy, ani tento žalm sa v Knihe žalmov nenachádza v historickom poriadku. Väčšina biblistov, podľa vnútorných, obsahových svedectiev, zaraďuje tento žalm do obdobia Absolónovho povstania, kedy si kráľ začal uvedomovať spojitosť medzi svojím dvojnásobným hriechom – vražda a smilstvo, ktoré rozbili rodinné šťastie Uriáša a Betšabe – a nepokojmi v jeho vlastnej rodine – povstanie syna Absolóna.

Jeho umiestnenie je obsahovým vyvrcholením pocitu pokánia, ktorého náznaky vidíme v predchádzajúcich žalmoch (3–5)², ktoré patria do toho istého obdobia, hoci nenasledujú chronologicky. Z bohoslužobného pohľadu je šiesty žalm skutočným kajúcnyim záverom druhej slávy prvej kafizmy.

Nadpis žalmu

V hebrejskej (TM³), gréckej (LXX⁴), latinskej (Vg⁵) i cirkevnoslovan-skej (CSL⁶) Biblii a od nich odvodených prekladoch má tento žalm nadpis. Podľa LXX znie: *Na koniec, ako pieseň, o ôsmom, žalm Dávidov*.

¹ Každá kafizma je kvôli bohoslužobnému použitiu Knihy žalmov rozdelená na tri „Slávy“. Pozri ΠΕΓΛΤΗΡΗ. Μοικελ 2000.

² Ž 4, 2b – „Zľutuj sa nado mnou a vypočuj moju modlitbu!“; Ž 5, 3a – „Vypočuj hlas mojej modlitby, Kráľu môj a Bože môj.“

³ לְמִנְצֵחַ בְּנִינֹת עַל־הַשְּׁמִינִית בְּזִמְרוֹר לְדָוִד

⁴ Εἰς τὸ τέλος, ἐν ὕμνοις, ὑπὲρ τῆς ὀγδόης· ψαλμὸς τῷ Δαυΐδ.

⁵ *In finem in carminibus pro octava psalmus David.* NVg: *Magistro chori. Fidibus. Super octavam. Psalmus. David.*

⁶ Къ конѣцъ, въ пѣснѣхъ ѡ ѡсмомъ, ѡ ѡсмомъ, ѡ ѡсмомъ, ѡ ѡсмомъ.

V nadpise šiesteho žalmu je použitý výraz, ktorý robí prekladateľom ťažkosti a ktorý sa v TM a LXX chápe rozdielne. Ide o výraz „לְהַנְחִיחַ“ (lamnaccéach), ktorý bol v LXX preložený ako „εἰς τὸ τέλος“ (CSL: ⲉⲕ ⲕⲟⲛέⲓⲛ – na koniec). V nadpisoch žalmov sa vyskytuje 54-krát.¹ Podrobnejšie sa tomuto výrazu venujeme v úvode do 4. žalmu.²

Nadpis šiesteho žalmu nám poukazuje aj na spôsob jeho aplikácie. Tento žalm je podľa inštrukcií v nadpise potrebné spievať, čo znamená výraz „ako pieseň“ (ἐν ὕμνοις, ⲉⲕ πῆⲛⲉⲭⲉⲛ). V TM sa nachádza výraz „נִגִּינוֹת“ (neginot), ktorý podľa mienky západných komentátorov znamená hru na strunovom nástroji, hru na strunách (od nagan), preto ho prekladajú ako „na strunový nástroj“ alebo „pre hudobný prednes na strunovom nástroji“. Okrem šiesteho žalmu sa tento výraz (pieseň) nachádza aj v nadpisoch žalmov 4, 53, 54, 60, 66 a 75.

V nadpise šiesteho žalmu po prvýkrát stretávame zvláštny výraz „ὕπερ τῆς ὀγδόης“ (ὦ ὁσμῶν, o ôsmom). Tento výraz žalmista použil ešte raz v nadpise 11. žalmu. Grécky text niektorí chápu ako hudobný prednes ôsmym zborom. Avšak v alegorickom zmysle tu svätí Otcovia chápu ôsmy deň, t. j. deň Christovho Vzkriesenia, resp. deň všeobecného vzkriesenia, kedy dostaneme plody svojej námahy.³ Blažený Theodorit dodáva, že „ôsmym tu prorocké slovo nazýva budúci stav. Keďže sa teraz život odohráva v siedmych dňoch týždňa, od prvého dňa k siedmemu a opäť k prvému a zas k siedmemu, tak vek, ktorý je mimo sedemdnového cyklu, Božie slovo správne pomenovalo ôsmym. Označuje aj spravodlivý súd.“⁴ Oba nadpisy (Ž 6 aj 11) obsahujú aj výraz „na koniec“, pretože súd aj vzkriesenie bude na konci veku.

¹ Ide o tieto žalmy: 4, 6, 8–14, 17–19, 21, 30, 35, 38–41, 43–46, 48, 50–61, 63–69, 74–76, 79–80, 83–84, 87, 108, 138–139.

² Pozri HUSÁR, J.: Historicko-kritický úvod do 4. žalmu. In: *Pravoslávny biblický zborník III/2010*. Dostupné na internete: <http://www.okp-elpis.pl/wydawnictwa>.

³ Pozri АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ, св.: *Творения. Толкование на псалми*. Москва : Благо-вест, 2009, с. 23.

⁴ ФЕОДОР ИТ КИРСКИЙ, бл.: *Изъяснение псалмов 6 и 11*. Citované podľa: ЛУЗИН, М., еп.: *Библейская наука*. Т. 4. Тула 1900, с. 83–84. Pozri ФЕОДОР ИТ КИРСКИЙ, бл.: *Изъяснение псалмов*. Творения Т. 2. Москва 2004, с. 29 а 47.

Na základe TM (בְּנִינֹת עַל־הַשְּׁמִינִית) sa niektorí exegeti domnievajú, že tento nadpis znamená spev oktávou, čiže nízkym hlasom. Iní, že žalm treba predniesť na osemstrunovom hudobnom nástroji a ďalší, že znamená: zbormajstrovi nad ôsmym zborom. Celý nadpis podľa TM hovorí o spôsobe hudobného prednesu žalmu, preto súčasní prekladatelia uprednostňujú preklad: „Zbormajstrovi pre hudobný prednes na osemstrunovom nástroji. Žalm Dávidov.“

Autor, doba a okolnosti napísania žalmu

Na autorstvo poukazuje samotný nadpis žalmu. Za autora šiesteho žalmu biblisti bez pochybností považujú kráľa Dávida, ktorého meno uvádza aj nadpis – לְדָוִד, ψαλμὸς τῷ Δαυιδ, Ψαλμός Δαυιδ, psalmus David, *žalm Dávidov*. Ďalším dôkazom Dávidovho autorstva je obsahová aj jazyková príbuznosť s inými Dávidovými žalmami – najmä tými, ktoré sa vzťahujú k obdobiu Absolónovho povstania. Ďalším nepriamym dôkazom potvrdzujúcim Dávidovo autorstvo je aj umiestnenie samotného žalmu. Prvá kniha žalmov v hebrejskej Biblii (podľa TM: 1–41) obsahuje takmer výlučne Dávidove žalmy.

Rovnako ako predchádzajúce žalmy (3–5), aj tento žalm umiestňujú biblisti do obdobia Absolónovho povstania. Presnú dobu vzniku však nie je možné určiť a každý pokus by bol len domnienkou. Prevláda však názor, vzhľadom na ôsmy verš žalmu¹, že povstanie Dávidových nepriateľov už bolo veľmi intenzívne, že Dávid bol vyčerpaný z ich neustálych útokov.

Dôvodom napísania (vyrieknutia) tohto žalmu bol stiesňujúci pocit kráľa pre svoje niekdajšie hriechy, v ktorých videl príčinu svojho terajšieho nešťastia. Hoci pokánie po dvojnásobnom hriechu bolo úprimné a Boh Dávida urobil belším ako sneh, predsa len, aby nikdy nezabudol na svoj priestupok, pripomínal mu ho tým istým spôsobom, akým Dávid zhrešil – zobral rodinné šťastie inému, preto ho sám stratil. Najprv jeho syn Amnon zneuctil sestru Tamar, potom ho syn Absolón zavraždil. Ten istý Absolón povstal proti Dávidovi, vyhnal ho z Jeruzalema

¹ Ž 6, 8 – „Zostare som (t. j. vyčerpal som sa) uprostred všetkých mojich nepriateľov.“

a dokonca zneuctil jeho vedľajšie manželky.¹ Stiesňujúci pocit viny bol počiatkom nádherného Dávidovho pokánia (v. 3–5). Šiesty žalm je prvým tzv. kajúcnyim žalmom.²

Bohoslužobné používanie žalmu

Tento modlitebno-prosebný žalm je vďaka svojmu obsahu bohato zastúpený v pravoslávnych bohoslužbách. Vyjadruje univerzálnu prosbu každej úprimne modliacej sa duše o záchranu, o Božiu pomoc a milosrdenstvo. Autori rôznych modlitieb a bohoslužieb ho použili, aby v modliaciach sa ľudoch navodili pocit skrušenia, pocit potreby pokánia a ľútosti za vykonané hriechy. Slová „*vyslobod' moju dušu, zachráň ma pre svoje milosrdenstvo*“³ sú súčasťou mnohých modlitieb akafistov, molebenov, pôstnej aj kvetnej triódy.

Šiesty žalm ako celok⁴ je súčasťou prvej kafizmy, ktorá sa podľa všeobecného typikonu (bohoslužobného poriadku) číta na sobotnej večerni. V období Veľkého pôstu sa okrem sobotnej večernej číta prvá kafizma aj v stredu na utreni.

Celý žalm sa stal súčasťou veľkého povečeria⁵, ktoré sa slúži najmä v období Veľkého pôstu a tak svojím kajúcnyim charakterom pripravuje veriacich k vyznaniu hriechov. Veľký pôst je obdobím zvýšeného úsilia o očistenie sa od hriechov, obdobím intenzívneho pokánia a každodenného vyznávania hriechov. Na veľkom povečeri je druhým žalmom v poradí, hneď po štvrtom žalme, ktorého úlohou je nasmerovať každého modliaceho sa na myšlienky vzdávania vďaky a prosby o ochranu v nasledujúce hodiny a dni.

¹ Pozri 2Kr 13, 14. 28–33; 15, 6. 10–12. 16; 16, 21–22.

² Ďalšie kajúčne žalmy: 24, 37, 50, 129. Pozri РАЗУМОВСКИЙ, Г.: *Объяснение священной Книги псалмов*. Москва 2006, s. 15.

³ Ž 6, 5.

⁴ Použitie celého žalmu v bohoslužbách znamená použitie bez žalmoveho nadpisu.

⁵ Pozri ЧАСОСЛОВА. Москва 1980, с. 171–172.

Azda najpoužívanejším veršom šiesteho žalmu je druhý verš.¹ Tematika tohto verša je v obsahu druhej modlitby kňaza na večerni² (2. antifóny na Liturgii vopred posvätených Darov), v ktorej kňaz vyprosuje pre všetkých veriacich Božie milosrdenstvo slovami: „Hospodine, neusvedči nás vo svojej zúrivosti, ani svojím hnevom nás nepotrestaj“ (por. v. 2).

Druhý verš žalmu je použitý aj ako verš večerného „Alliluja“³ v pondelok obdobia štyridsiatnice alebo v dni, keď sa namiesto „Boh Hospod“ spieva „Alliluja“.⁴

Druhý verš je aj súčasťou Oktoichu – knihy ôsmych hlasov, ktorej piesne tvoria základ denných bohoslužieb počas takmer celého liturgického roka. Nájdeme ho ako verš medzi sidalnami utrene v pondelok alebo utorok všetkých ôsmych hlasov a to v prvom aj druhom sidalne.⁵ Tú istú úlohu (len pri prvom sidalne) dostal aj počas 2. až 6. týždňa po Pasche.⁶

Druhý verš a časť tretieho⁷ použil aj autor modlitby, ktorú nachádzame v bohoslužobnej Knihe žalmov po 18. kafizme.⁸ Presne tú istú časť šiesteho žalmu (v. 2a a 3a) použil aj autor druhého prokimenú na 6. čase utorka prvého týždňa Veľkého pôstu⁹, v ktorom sa prvých 137 žalmov (okrem 136. žalmu), resp. dva verše z každého, používajú ako prokimen.

¹ 6, 2 – Г҃и, да не ѡрочѣи҃ твоѡи҃ ѡбличѣши҃ менѣ, ниже҃ гнѣвомъ твоѡи҃мъ накажеши҃ менѣ – „Hospodine, neusvedči ma svojou zúrivosťou, ani svojím hnevom ma nepotrestaj.“

² Modlitba: Г҃и, да не ѡрочѣи҃ твоѡи҃ ѡбличѣши҃ насъ... Позри: СЛѢЖЕБНИКЪ. Мѡсква 2004, с. 7.

³ V danom období sa večerný prokimen nahrádza trojitým spevom Alliluja.

⁴ Pozri ЧАСОСЛОВЪ. Мѡсква 1980, с. 156.

⁵ Pozri ѠКТѢННЪ. Кіевъ 2001, Т. 1, с. 64, 65, 84, 85, 232, 251, 383, 403, 537, 556, 557; Т. 2, с. 44, 45, 63, 64, 208, 209, 226, 227, 353, 354, 370, 371, 498, 517, 518.

⁶ Pozri ТРИѠДЬ ЦР҃КТНАД. Мѡсква 2002, с. 44, 48, 77, 79, 105, 107, 145, 148, 173, 176.

⁷ 6, 3a – Помилѡи мѡя ѡбщѣнѣи҃я ѡбщѣнѣи҃я – „Zmiluj sa nado mnou, lebo som nevládny.“

⁸ Pozri ПСАЛТІРЬ. Мѡсква 2000, с. 161–162.

⁹ Pozri ТРИѠДЬ ПОСТНАД. Т. 1. Мѡсква 2002, с. 98.

Тематика а čiastočná citácia druhého verša sa nachádza aj v tzv. tropare prorocтва 6. času pondelka štvrtého týždňa Veľkého pôstu¹: „Hospodine, neusvedči svojou zúriivosťou hriešnych ľudí, ani svojim hnevom nás nepotrestaj, veď si blahý, Teba oslavuje celá zem, а my sa modlíme: ušetri нас Svätý.“²

Šiesty žalm našiel bohaté použitie aj v bohoslužbách Trebníka. Mnohé z nich majú kajúcny charakter, preto v nich nachádzame viacero úryvkov z tohto žalmu použitých ako prokimeny, verše prokimenov а troparov kánona а pod. Napríklad v bohoslužbe posvätenia oleja а pomazania chorých nachádzame druhý а tretí verš ako verše k „Alliluja“ а ako siedmy prokimen а jeho verš.³ Celý tretí verš⁴ а čiast' šiesteho verša⁵ slúži ako prokimen а jeho verš v molebeni за chorých, kde čiasti druhého (v. 2a)⁶ а plateho verša (v. 5b)⁷ tvoria verše k „Alliluja“ po čítaní apoštola.⁸ Celý šiesty žalm bol použitý do molebena за chorého, kde tvorí všetky verše k troparom kánona.⁹

Časť šiesteho žalmu bola použitá aj pri zostavení tzv. vybraných žalmov (*izbrannykh psalmov*), čo sú verše rozličných žalmov, ktoré svojim obsahom zodpovedajú tematike sviatku či osláv svätých. Siedmy

¹ Pozri ТРІЦАДЬ ПОСТНАА. Т. 1. Москва 2002, с. 237.

² ГДН, да не ѿростѣю твоёю ѡбелчѣши лѡдѣи согрѣшѣвшыа, ниже грѣкоумъ твоимъ накая жешѣи нѡсѣ елѣзъ ѡнѣ: тебе бо елѣбѣтъ всѧ земаѧ, ѡ молима, пощадѣ нѡсѣ сѣбѣи.

³ Pozri ТРѢБНИКЪ ВЪ ДВѢХЪ ЧАСТѢХЪ. ЧАСТЬ ПЕРВАА. Кіевъ 2009, с. 196–197.

⁴ 6, 3 – Помни́и ма, гдѣи, ѡакъ немо́щениъ є́сми: ѡщепи́и ма, гдѣи, ѡакъ емо́щисѡма къ́рсти моѡ – „Zmiluj sa naďo mnou, Hospodine, lebo som nevláďny; uzdrav ma, Hospodine, lebo sa otriasli moje kosti.“

⁵ 6, 6a – Гдѣи, не́сѣтъ въ е́мѣрсти помни́и тебѣ – „Lebo v smrti nik na Teba nespomína.“

⁶ 2a – Гдѣи, да не ѿростѣю твоёю ѡбелчѣши мене – „Hospodine, neusvedči ma svojou zúriivosťou.“

⁷ 5b – Сщѣи ма рѡдѣи млѣти твоѡ – „Zachráň ma pre svoje milosrdenstvo.“

⁸ Pozri Мо́лебное пѣ́ніе ѡ неа́зѣжнѣхъ мно́гихъ, нѡ ѡ є́ди́номъ. In: ТРѢБНИКЪ ВЪ ДВѢХЪ ЧАСТѢХЪ. ЧАСТЬ ПЕРВАА. Кіевъ 2009, с. 639–641.

⁹ Pozri По́сладованіе мо́лебна за бо́лѣщаго. Dostupné на internete: <http://www.orthlib.ru/worship/trebnik/>.

verš¹ žalmu vošiel do súčasti vybraného žalmu prepodobným tzv. všeobecnej mineje.²

Paralelné miesta šiesteho žalmu podľa cirkevnoslovanskej Biblie

Verš	Podľa 6. žalmu	Podľa ostatných SZ a NZ kníh
6, 1	Ž 11, 1	
6, 2	Ž 37, 2	Ž 37, 2; Jer 10, 24
6, 3		Ž 40, 5
6, 4		Ž 50, 19
6, 5		Ž 118, 132
6, 6	Ž 29, 10	2Krn – Menašeho modlitba; Ž 29, 10; Ž 87, 11; Sir 17, 24; Iz 38, 18; Bar 2, 17
6, 7		Job 16, 16
6, 8	Job 17, 7	Job 16, 16; 17, 7; Ž 30, 10
6, 9	Ž 118, 115; Mt 7, 23	Ž 100, 4; 118, 115; Mt 7, 23; 25, 41; Lk 13, 27
6, 10		
6, 11	Ž 34, 4	1Kr 25, 29; Ž 34, 26

Zoznam bibliografických odkazov:

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

Biblia Hebraica Stuttgartensia. Deutche bibelgesellschaft, Stuttgart, 1990.

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

Библия. Книги священного писания Ветхого и Нового завета в русском переводе с Синодального издания. Москва 1992.

Biblia Sacra Vulgatae editionis. Ex tribus editionibus Clementinis critice descripsit, dispositionibus logicis et notis exegeticis illustravit, appendice lectionum Hebraicarum et Graecarum auxit P. Michael Hetzenauer. Ratisbonae et Romae: Sumptibus et typis Friderici Pustet, 1914.

Nova Vulgata. Dostupné na: http://www.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_index_lt.html

Числобъз. Москва 1980.

Ὁκτώηχ. Κίεβ 2001. Т. 1–2.

Послѣдованіе молѣбна за колѣцаго. Dostupné na internete: <http://www.orthlib.ru/worship/trebnik/>.

Псалтѣрь. Кіевъ 1999. ISBN 5-901094-10-7.

Псалтѣрь. Москва 2000. ISBN 5-7850-0077-7.

Псалтѣрь слѣдованнаа. Часть перваа. Москва 1993.

Слѣжеа съ акѣдѣртомъ прѣбномъ ѿ бѣгонѣномъ оцѣмъ нашемъ дѣбѣмъ
санаѣаркомъ. Рѣтво-бѣгорѣдичный санаѣаркѣй монастѣрь 2000.
Dostupné na internete: <http://www.orthlib.ru/worship/mineya/>.

Слѣжебникъ. Москва 2004. ISBN 5-94625-065-5.

Το Ψαλτηριον. Αθήνα 1998. ISBN 960-315-146-7.

Трѣбникъ въ двѣхъ частѣхъ. Часть перваа. Кіевъ 2009.

Трѣмъ цѣтѣнаа. Москва 2002. ISBN 5-94625-014-0.

Трѣмъ поѣтѣнаа. Т. 1. Москва 2002. ISBN 5-94625-013-2.

Трѣмъ поѣтѣнаа. Т. 2. Москва 2002. ISBN 5-94625-013-2.

Тѣпѣконъ, сѣрѣчь, ѿзъбраженіе цѣрковѣнагъ послѣдованіа ко іѣрѣмѣ
сѣгѣа лѣвры, прѣбѣнагъ ѿ бѣгонѣнагъ оцѣа нашегъ сѣбѣа.
Dostupné na: <http://orthlib.narod.ru>

АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ, св.: *Творения в четырех томах*. Том 4. Москва 1994.

АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ, св.: *Творения. Толкование на псалми*. Москва : Благовест, 2009. ISBN 978-5-9968-0002-5.

ЕФРЕМ СИРИН, св.: *Творения*. Том 3. Москва 1994. ISBN 5-86809-092-6.

ФЕОДОР ИТ КИРСКИЙ, бл.: *Изъяснение псалмов*. Москва 2004. ISBN 5-94625-081-7.

ГРИГОРИЙ НИССКИЙ, св.: *Творения*. Часть 2. Москва 1861.

ИОАНН ЗЛАТОУСТ, св.: *Творения*. Почаевская Лавра 2005.

ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ, св.: *Беседы на псалми*. *Творения*. Т. 1. Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе (Т. 3.). Москва 2008. ISBN 978-5-91362-053-8.

- АФАНАСИЕВ, Д.: *Руководство к изучению священного писания Ветхого Завета*. Том 3 - Учительные книги. Йорданвилле 1975.
- ЮНГЕРОВ, П. А.: *Псалтирь в русском переводе с греческого текста LXX, с введением и примечаниями*. Казань, 1915.
- ЮНГЕРОВ, П. А.: *Введение в Ветхий Завет. Книга 2*. Москва 2003. ISBN 5-7429-0189-5.
- ЛОПУХИН, А. П.: *Толковая Библия. Книга 1. Том 4*. Харвест 2000. ISBN 985-13-2252-0.
- ЛУЗИН, М., еп.: *Библейская наука*. Т. 4. Тула 1900.
- MÚDROSLOVNÉ KNIHY STARÉHO ZÁKONA s komentármi Jeruzalemskej Biblie. Trnava 2006. ISBN 80-7141-527-8.
- ПСАЛТИРЬ в святоотеческом изъяснении. Свято-Успенская Почаевская Лавра 1998. ISBN 5-86868-103-7.
- РАЗУМОВСКИЙ, Г.: *Объяснение священной Книги псалмов*. Москва 2006. ISBN 5-7429-0120-8.
- ТОЛКОВАЯ ПСАЛТИРЬ на церковно-славянском языке. Мгарский монастырь 2001. ISBN 966-302-233-7.
- ТОЛКОВАЯ ПСАЛТИРЬ с подстрочным комментарием и краткой историей. Москва 2006.
- VÝKLADY KE STARÉMU ZÁKONU III. *Knihy naučné*. Kostelní Vydří 1998. ISBN 80-7192-240-4.
- ЗИГАБЕН, Е.: *Толковая Псалтирь*. Ясеново 2000. ISBN 5-7877-0023-6.

EXEGÉZA 6. ŽALMU

Ján Husár

Šiesty žalm je prvým kajúcnym žalmom Knihy žalmov. Jeho ústrednou myšlienkou je, že Boh má moc zachrániť všetkých nás, že dokáže každého človeka vyslobodiť z ťažkostí – podmienkou je úprimné vyznanie svojich priestupkov a odvrátenie sa od konania zla. Je nevyhnutné si uvedomiť ten fakt, že všetky naše ťažkosti, všetky naše problémy a starosti pochádzajú, sú dôsledkom nášho vlastného hriechu. Dnešný človek však nerád hovorí o svojich nedostatkoch, o svojej vine a o tom, že on sám je príčinou vlastného nešťastia, že jeho nerozvážne konanie ho privádza k problémom v duchovnej i telesnej rovine. Človek chce nájsť skôr chybu mimo seba, často krát ju zvaľuje na každého okolo, dokonca aj na samotného Boha. Akoby prestal veriť, že Boh je prameňom lásky a všetkého dobra, a pripisuje mu všetko zlé, čo sa vo svete a v jeho živote deje.

V takomto duchovnom rozpoložení, keď sa človek bráni priznať si vlastnú vinu, však ústami proroka Dávida nie je možné dostať Božie odpustenie a ani pomoc. Priznať si vlastnú vinu je počiatkom cesty návratu k Bohu. Za priznaním musí nasledovať vyznanie hriechov (v tomto je nám prorok Dávid najlepším príkladom zo všetkých starozákonných osobností) a viera, že len Boh môže uzdraviť chorého, hriechom strápeného človeka, že len Hospodin má skutočný liek na všetky choroby. Po vyznaní hriechov má nasledovať ich oľutovanie, t. j. pevné rozhodnutie vyhýbať sa im po ďalšie dni svojho života. Toto rozhodnutie je rozhodnutím chcieť zostať v Božej blízkosti, keďže hriech človeka od Boha vzdďaľuje.

Prorok Dávid v šiestom žalme prosí Boha o prijatie jeho modlitby, hoci si uvedomuje svoj hriech, ktorého sa predtým dopustil a ktorý je príčinou Božieho hnevu a zúrivosti. Modlitbu vyslovuje v ťažkých útrapách, no zároveň verí, že len Boh ho môže uzdraviť. Cíti, že ho Hospodin akoby opustil, preto Ho prosí o rýchly návrat k nemu (v. 2–4). Nasledne prosí, aby vzťah Boha k nemu bol taký, ako predtým, pretože vedel, že priepasť medzi ním a Bohom, ktorú sám hriechom vytvoril,

spôsobí (bude znamenať) jeho smrť. Po nej už nebude môcť žiadať Boha o pomoc (v. 5–6). Prosba kráľa Dávida je absolútne úprimná. Otvoril svoje srdce pred Bohom, aby ukázal svoju bezvýznamnosť (v. 7–8). Je presvedčený, že keď sa Boh k nemu vráti, všetci jeho nepriatelia sa stratia. A naozaj, v závere žalmu prorok konštatuje, že Boh vypočul jeho modlitbu – hlas jeho duše (v. 9–10). Všetci jeho nepriatelia budú zahabaní (v. 11).

Tento žalm poukazuje na veľkú úzkosť kráľa Dávida, no zároveň odokrýva aj veľkú vieru, odvahu, odhodlanie a úplné oddanie sa do starostlivosti blahej Božej prozreteľnosti. Je vrúcnou modlitbou človeka v ťažkostiach, ktorý verí, že Boh je jediným skutočným Lekárom, že každodenný plač nad svojimi hriechmi dokáže pritiahnúť Božie milosrdenstvo a blízkosť.

Svätý Arsénij Kappadócky tento žalm odporúča modliť sa vtedy, keď si želáme, aby Boh uzdravil človeka, ktorému bolo počarované.¹ Svätý Ján Zlatoústý o obsahu šiesteho žalmu hovorí, že je modlitbou chorého (hriešneho) človeka, a keďže sme všetci chorí, všetci máme prosieť o Božie milosrdenstvo, prosieť ho neustálym vyznaním a pokáním, ktoré je možné len v tomto pozemskom živote – po smrti je nemožné Boha chváliť ani prosieť.²

Šiesty žalm je kajúcnou modlitbou kráľa Dávida, vyznaním potreby Božej pomoci v procese uzdravenia z hriechov, ktoré spáchal a vyjadrením viery, že mu Boh odpustí všetko, čoho sa dopustil.

Obsahová štruktúra žalmu:

1. Nadpis (v. 1).
2. Prosba o prijatie Dávidovej kajúcej modlitby (v. 2–5).
3. Po smrti niet pokánia (v. 6).
4. Dávidovo úprimné vyznanie a pokánie (v. 7–8).
5. Boh vypočul Dávidovu modlitbu (v. 9–10).
6. Hanba hriešnikov (v. 11)

¹ Pozri CHRISTODOULOS, jerom.: *Ο Γερων Παΐσιος*. Preklad do slovenského jazyka: Zozuľak, J.: *Starec Paisij*. Prešov 1999, s. 133.

² Pozri ИОАНН ЗЛАТОУСТ, свт.: *Беседа на псалом 6*. Изд. Творения. Том V. Свято-Успенская Почаевская Лавра 2005, с. 50–61.

LXX: ¹ Εἰς τὸ τέλος, ἐν ὕμνοις, ὑπὲρ τῆς ὀγδόης· ψαλμὸς τῷ Δαυῖδ.

CSL: ¹ Къ конѣцъ, въ пѣснѣхъ ѡ ѡмѣмъ, ѱаломъ дѣдъ,

TM: ¹ לְמַנְצָח בְּנִינֹת עַל-הַשְּׁמִינִית מִזְמֹר לְדָוִד

SVK: ¹ Na koniec, ako pieseň, o ôsmom (dni), žalm Dávidov.¹

6, 1 – Nadpis² žalmu podľa LXX obsahuje informácie o obsahu, spôsobe prednesu a jeho záver odhaľuje, že autorom žalmu je kráľ a prorok Dávid (τῷ Δαυιδ, ѱαλὸμъ дѣдъ, לְדָוִד).

Podľa viacerých exegetov bol tento žalm napísaný po tom, čo sa prorok dostal do ťažkých skúšok, ktoré boli na neho Bohom poslané kvôli jeho predchádzajúcim hriechom. Lopuchin³ sa domnieva, že tento žalm bol napísaný v čase na úplnom počiatku príprav Absolónovho povstania. Príčinou povstania boli mocichtivé úmysly Dávidovho syna a tie sú vyjadrením Božieho súdu nad Dávidom za ním spáchané hriechy s Betšabe (smilstvo) a Uriášom (vražda). Dávid zničil rodinné šťastie iného, preto sám musí pretrpieť podobný trest vo svojej rodine. Dávid videl súvislosť medzi svojim priestupkom a povstaním a vo väčšine žalmov z toho obdobia (zobrazujúc seba spravodlivo prenasledovaným národom), činí pokánie pred Bohom zo svojho hriechu a prosí o zostúpenie Boha k nemu, čo vidíme aj v tomto žalme. Kráľ Dávid prosí Boha o pomoc a milosrdenstvo kvôli utrpeniam svojej duše aj tela. Z tohto pokánia čerpá presvedčenie o Božej pomoci a vyjadruje vieru, že prenasledovania jeho nepriateľov budú neúspešné.

Väčšina exegetov však presnú dobu napísania žalmu nestanovuje. Zhodujú sa len v tom, že ide o dobu Absolónovho povstania, hoci niektorí hovoria o jeho narastajúcej intenzite a dlhšom trvaní, pre ktoré bol kráľ už pomerne vyčerpaný (pozri 6, 7–8).

¹ Tento preklad nie je určený k bohoslužobnému použitiu. Vychádza zo Septuaginty (LXX) a cirkevnoslovanského textu (CSL) s prihliadnutím na mazoetský, t. j. hebrejský text (TM) a niektoré slovanské preklady. Zodpovedá svätotočvskej exegetickej a bohoslužobnej tradícii Pravoslávnej Cirkvi.

² Viac o nadpise žalmu pozri v *Historicko-kritickom úvode do 6. žalmu*.

³ Pozri ЛОПУХИН, А. П.: *Толковая Библия. Псалтирь*. Том 4. Харвест 2000, с. 788.

„Na koniec“ – Týmto výrazom (εἰς τὸ τέλος) je šiesty žalm nadpísaný preto, lebo sa svojím obsahom vzťahuje na koniec vekov, t. j. v tomto prípade k dobe druhého príchodu Mesiáša, kedy budú odkryté aj tie najtajnejšie priestupky ľudí. Vtedy budú zahanbení všetci Jeho nepriatelia, budú zahanbení rýchlo a budú musieť odstúpiť od Neho (v. 11 a 9).¹

„Ako pieseň“ – Tento výraz znamená, že sa žalm má prednášať spevom, prípadne so sprievodom hudobných nástrojov. Ako vyplýva z TM, má to byť strunový hudobný nástroj – osemstrunový žaltár.² „Ako pieseň“ je v nadpise preto, lebo žalm obsahuje pieseň a oslavu, ktorú zostavil prorok na Božiu slávu.³

„O ôsmom“ – T. j. o ôsmom dni. Tento výraz poukazuje na eschatologický charakter žalmu podobne ako výraz „na koniec“, ktorý dopĺňa a umiestňuje do doby druhého príchodu Isusa Christa. Výraz „na koniec“ môže znamenať aj dobu prvého príchodu Mesiáša, t. j. dobu narodenia Božieho Syna, no tu spolu s výrazom „o ôsmom“ poukazuje až na Jeho druhý príchod v sláve k Poslednému súdu. Po šiestich dňoch námahy (života), po siedmom dni odpočinku (zosnutia), príde ôsmy deň – deň súdu.

Toto tvrdenie potvrdzujú mnohí svätí otcovia. Svätý Gregor Bohoslov pod „ôsmym“ rozumie budúci čas, čas po pozemskom bytí, budúci život.⁴ Aj svätý Vasilij Veľký⁵ dáva termínu „o ôsmom“ zmysel budúceho života, t. j. dňa po siedmom, pozemskom dni. Je to stav, ktorý nasleduje

¹ Pozri РАЗУМОВСКИЙ, Г.: *Объяснение священной Книги Псалмов*. Москва 2006, с. 37.

² Brnkací hudobný nástroj s týmto pomenovaním bol známy ešte v stredoveku. Sprevádzal spev žalmov. Pozri: *Ottova všeobecná encyklopédia v dvoch zväzkoch*. Zv. 2. Bratislava 2006, s. 676.

³ Pozri ЗИГАБЕН, Е.: *Толковая Псалтирь изъясненная по святоотеческим толкованиям*. Ясенево 2000, с. 44.

⁴ Pozri ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ, св.: Слово 44, V. In: *Творения в 2 томах*. Т. 1. Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе (Т. 1.). Москва 2007, с. 555.

⁵ Pozri ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ, св.: О Святом Духе; XXVII, 67. In: *Творения*. Т. 1. Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе (Т. 3.). Москва 2008, с. 155. Pozri aj jeho Толкование на пророка Исаию IV, 133 (с. 712) a aj Беседы на Шестоднев, Беседа II, 8 (с. 347–348).

po tejto dobe, deň bez konca, bez západu slnka, nemenný – nekonečný a nestarnúci vek. A tento deň bude vskutku jediný, tak ako o tom povedal prorok Mojžiš: „*A bol večer a bolo ráno, deň jeden.*“¹ Aj blažený Theodorit hovorí, že „*ôsmym*“ prorok nazýva budúci stav. Keďže terajší život prebieha v opakovaní siedmich dní týždňa, čas, počnúc prvým dňom týždňa a končiac siedmym dňom, sa znova vracia k prvému dňu a takýmto spôsobom opäť smeruje k siedmemu, tak vek, ktorý je mimo tohto sedemdnového cyklu Božie slovo správne nazvalo *ôsmym*. V tomto žalme sa hovorí o smrti a o súde. Preto prorok urobil tomuto žalmu tento nadpis. Lebo tiež hovorí: „*V smrti nik na Teba nespomína, v podsvetí Ťa kto bude vyznávať?*“ – t. j. dvere pokánia sú zatvorené tým, ktorí odtiaľto odišli. A tým, ktorí sa v terajšom živote neliečili pokáním, tí už nemôžu priniesť svoje vyznanie hriechov Bohu potom. Tieto slová potvrdzuje aj Spasiteľovo podobenstvo o desiatich pannách. Z neho predsa vieme, že nerozumné panny s vyhasnutými lampášmi zostali pred dverami svadobného paláca a hoci búchali na dvere, aj tak boli odohnané a nemohli vojsť do paláca. Ženích im povedal: *Chod'te preč, nepoznám vás!*² Preto Dávid, po vykonaní dvojnásobného hriechu, prináša Bohu túto modlitbu prosiac uzdraviť ho, pretože v budúcom živote už liek pokánia nemá miesto.³

Svätý Atanáz Veľký dáva výrazu „*o ôsmom*“ aj ďalší význam. „*Ôsmy deň* – to neznamená nič iné, ako deň Christovho vzkriesenia, v ktorom prijmem plody svojej námahy, keď sa nepriatelia s hanbou a zmätení obrátia späť.“⁴

Pod „*ôsmym*“ Sväté Písmo chápe život budúceho veku, ktorý má nastúpiť po „*sedmičnom*“⁵ živote tohto veku a je predznamenaný ob-

¹ 1Mž 1, 5 – *И БЫТЬ ВЕЧЕРЪ, И БЫТЬ УТРО, ДЕНЬ ОДИНЪ.*

² Mt 25, 12.

³ Pozri ФЕОДОРИТ КИРСКИЙ, бл.: *Изъяснение псалмов.* Творения Т. 2. Москва 2004, с. 29–30.

⁴ АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ, св.: *Творения. Толкование на псалми.* Москва 2009, с. 23.

⁵ T. j. sedemdnovom cykle, v ktorom prebieha náš pozemský život. Siedmy – to je terajší vek, pretože sa meria sedminami (týždňami), je zložený zo siedmich dní a tie sa neustále opakujú. Budúci vek sa nazýva ôsmym, pretože nasleduje za týmto súčasným – siedmym. Pozri ЗИГАБЕН, Е.: *Толковая Псалтирь изъясненная по святоотеческим*

riezku Christa na ôsmy deň. K slovu o ôsmom prorok nádherne pridal aj slovo o pokání, o strašnom Christovom súde a budúcom treste za hriechy. Svoju modlitbu vzťahujúcu sa na budúci vek tu prorok prednáša k Hospodinovi – nielen od seba samého, no aj od všetkých nás, ako k nášmu spoločnému budúceму Sudcovi.

V preklade z hebrejského jazyka je tento nadpis takýto: „Zbormajstrovi pre hudobný prednes na osemstrunovom nástroji. Žalm Dávidov.“ Výraz „na osemstrunovom“ označuje to, že žalm sa mal znotovať pre osemstrunový hudobný nástroj.¹

LXX: ² Κύριε, μὴ τῷ θυμῷ σου ἐλέγξης με, μηδὲ τῇ ὀργῇ σου παιδεύσης με.

CSL: ² Гдѣ, да не ѣроуетѣо твоѣю ѡблнчѣши менѣ, ннжѣ гнѣвомъ твоѣмъ наκάξεις менѣ.

TM

יְהוָה אֱלֹהֵינוּ תוֹכִיחֵנוּ אֶל־בְּחַמְדְּךָ תִּסְרְנֵנוּ ²

SVK: ² Hospodine, neusvedči ma svojou zúrivosťou, ani svojím hnevom ma nepotrestaj.

6, 2 – Žalmisti učia o Božej spravodlivosti a pravde, no často hovoria aj o Božom hneve a zúrivosti. Pod hnevom a zúrivosťou rozumejú najprísnejšie a nekonečnou milosťou nezjemnené prejavenie Božej spravodlivosti vo vzťahu k ľuďom, ktorí sa utvrdili v hriechu a nenávisti voči Bohu, ktorí zneuctievajú nielen Jeho prikázania, ale aj Jeho samotného. Každé Božie dopustenie je sprevádzané Jeho milosrdenstvom a pomocou, aby sa človek dokázal obrátiť a nastúpiť na cestu pokánia a spravodlivosti. No býva aj to, že človek definitívne odmieta Božiu pomoc, nepripúšťa si zmeniť sa, no sám sa rozhodol pretrvávať v zle. Vtedy Božie dopustenie nesprevádza Jeho milosť a ochrana, človek sa borí sám a preto upadá ešte hlbšie. Žalmisti to dobre vedeli, vedeli, že bez Božej pomoci neobstoja v skúškach, neprekonajú pokušenia a preto

толкованиям. Ясенево 2000, с. 44.

¹ Pozri РАЗУМОВСКИЙ, Г.: *Объяснение священной Книги Псалмов*. Москва 2006, с. 37.

prosia, aby každé ich spravodlivé potrestanie bolo sprevádzané láskou a záštitou, a nie hnevom a zúrivosťou.¹

Kráľ Dávid veľmi pocituje svoju vinu pred Bohom a ťažkosť ním spáchaného priestupku ho gníva tak mocne, že prosí Boha, aby k nemu zostúpil kvôli svojmu milosrdenstvu, a nie kvôli nejakým jeho zásluhám. Duchovnými očami akoby videl obraz, v ktorom obnažený a spútaný stojí pred strašným Božím súdom, dotýka sa samotných nôh Hospodina – Sudcu a ako pozbavený všetkej svojej smelosti kvôli hriechom prosí pre seba biedneho len to, aby sa Boh nad ním zľutoval. Mýtnik kvôli množstvu svojich hriechov nemohol ani len vzhliadnuť na nebo, no silno búšil do svojej hrude a prosil Boha, aby sa nad ním zľutoval: „Bože, *bud' milostivý mne hriešnemu.*“² No spravodlivý Dávid urobil omnoho viac. Neosmelil sa ani len poprosiť Boha o úplné odpustenie, prosil len o to, aby nebol potrestaný priveľmi. To poukazuje na pokoru jeho duše.

V knihe Jób sa hovorí, že „*blažený je človek, ktorého usvedčí Boh.*“³ Aj samotný Dávid na inom mieste hovorí podobne: „*Blažený je človek, ktorého keď potrestáš, Hospodine...*“⁴ No aj v slovách tohto verša prorok nechce úplne odstrániť od seba Božie usvedčenie a potrestanie; prosí len, aby toto usvedčenie a potrestanie nebolo spojené s podráždenosťou (zúrivosťou) a hnevom. Prorok vie, že Boží hnev je neznesiteľný a bojí sa, aby nezahynul práve od neho. Preto prosí, aby Božie navštívenie (vzhliadnutie na neho) bolo pokojné, také, ktoré by navštíveného navrátilo na cestu nápravy a mohol tak ľahšie uniknúť pred strašným trestom za svoje hriechy na budúcom Božom súde. A práve preto vo svojej modlitbe uviedol najprv usvedčenie (*neusvedčí*) a až potom potrestanie (*nepotrestaj*).

„*Zúrivosťou a hnevom*“ – Zúrivosť označuje rozhorčenie, silný, vyšší stupeň hnevu; týmto slovom sa zvyčajne vyjadruje chvíľkové, náhle vzplanutie hnevu, za ktorým nasleduje pomsta alebo trest. Hospodinov

¹ Pozri aj Ž 26, 9; 37, 2; 37, 4; 84, 5. Viac pozri ЮНГЕРОВ, П. А.: *Вероучение псалтири, его особенности и значение в общей системе библейского вероучения*. Киев 2006, с. 64–65.

² Lk 18, 13.

³ Job 5, 17.

⁴ Ž 93, 12.

hnev aj zúrivosť sa podľa učenia žalmistu vylievajú na ľudí¹, „ktorí úplne stratili nádej na morálne napravenie sa a obnovu, a len sa neustále viac a viac utvrdzujú v hriešnom stave, t. j. na krutých a bezcitných hriešnikov.“²

Hnev aj zúrivosť tu označujú jedno a to isté podobne, ako aj slová usvedčís a potrestáš vyjadrujú, môžeme povedať, jedno a to isté. Proroci, a vo všeobecnosti všetci starozákonní Bohom inšpirovaní pisatelia, majú vo zvyku opakovať svoju myšlienku rozličnými slovami a výrazmi, aby tak čo najlepšie opísali to, čo chcú vyjadriť.³

V Bohu však niet zúrivosti a hnevu. To sú slová, ktoré sú použité kvôli nám ľuďom, inak by sme nezískali potrebný úžitok. Ak by prorok použil „nevážnivé“ výrazy, mnohí by si neuvedomili veľkosť svojej viny. Nie „ľudsky“ je potrebné chápať tieto slová, no hodné Boha, ktorý je mimo všetkých vášní. Všetko Božie je oslobodené od podráždenosti či akejkolvek inej vášne. A ak proroci pripisujú Bohu podobné ľudské vlastnosti (antropopatizmy), tak je to iba preto, aby nám ľuďom ukázali, že sa Hospodin stará o každého z nás, že je to Jeho zostúpenie k nám, že On všetko vidí a počuje, že On sa raduje aj smúti, súdi, je podráždený, hnevá sa a tak podobne; a toto hovoria preto, aby sme sa upozornení týmito tvrdými slovami (hnev, zúrivosť, dopustenie, trest) zdržiavali od žiadostivosti. Ak sa proroci starajú objasniť ľudskými skutkami či vlastnosťami Božie skutky či vlastnosti, to znamená, že aj hovoriaci t. j. samotní proroci, aj ich poslucháči, sú ľudia a keďže chcú rozprávať o Bohu, vyjadrujú sa ľudským jazykom. A ani to nemôže byť tak, poznamenáva mních Zigaben⁴, aby telesní ľudia rozprávali medzi sebou nejakým iným spôsobom – netelesne. Veď napríklad, ak sa slovami obraciame k cudzincom, chceme použiť ich vlastný jazyk, aby sme boli dobre pochopiteľní; alebo, keď rozprávame s deťmi, usilujeme sa rozprávať detsky, prispôsobujeme sa ich detskému chápaniu, hoci sme rozumnejší. Tento spôsob vyjadrovania je potrebné prijať za všeobecné pravid-

¹ Pozri Ž 77, 6.

² ГОНЧАРОВ, П. А.: *Вероучение Псалтири*. Казань 1897, с. 34.

³ Pozri РАЗУМОВСКИЙ, Г., cit. dielo, s. 38.

⁴ Pozri ЗИГАБЕН, Е.: *Толковая Псалтирь изъясненная по святоотеческим толкованиям*. Ясенево 2000, с. 44–45.

lo pre všetky podobné vyjadrenia, ktoré môžeme postretnúť pri čítaní žalmov.

K tejto problematike uvedieme ešte slová svätého Jána Zlatoústeho, ktorý použitie antropopatizmov, antropomorfizmov a naturomorfizmov vo Svätom Písme vysvetľuje nasledovne: „Či by si chcel, aby Boh, hovoriac so Židmi, hovoril, že sa nehnevá a miluje zlých ľudí, pretože nenávisť je vášeň?; že nehľadí na skutky človeka, pretože zrak je vlastný len telám?; že nepočúva, pretože aj sluch patrí telesným ušiam? No potom by sa mohlo stať, že by Židia z tohto všetkého urobili nesprávny záver a zlé učenie, teda že sa všetko deje bez Božej prozreteľnosti. Ak by sa nepoužili vtedy tieto výrazy o Bohu, tak by mnohí nevedeli, že Boh jestvuje; ak by to nevedeli, tak by všetko zahynulo hriechom. Ak je uvedené takéto učenie o Bohu, tak je hneď aj opravené na správne. Pretože kto verí v jestvovanie Boha a má o ňom správne predstavy, hoci Mu aj pripisuje niečo zmyslové (sluch, zrak, hnev a pod.), no v tom istom čase chápe, že v Bohu niet nič podobné. A kto verí v to, že Boh neriadi, nestará sa o svet, že Boha niet, aký úžitok bude mať z výrazov o abstraktnom Bohu? Preto Boh hovoril s ľuďmi spočiatku takými výrazmi, aby pochopili, že jestvuje a že sa stará, a potom kúsok po kúsku im vysvetľoval viac, aby ich priviedol k správne mu učeniu, hovoriac o sebe vyššie, hovoriac o svojej nevášnivosti. Takto aj tu, keď sa hovorí o hneve, netreba rozumieť vášeň. Ak sa zbožní ľudia zdržiavajú (ako je to človeku možné) hnevu, tak tým viac Boh, ktorý je nemenný, neopísateľný a nepostihnuteľný.“¹

Pod *hnevom* svätý Vasilij Veľký² rozumie aj trest, pretože žalmista v tomto verši spojil obe do súvislosti: *hnevom nepotrestaj*. Ako je možné urobiť Boha milostivým?, pýta sa na inom mieste.³ Je potrebné prosiť Ho slovami proroka Dávida, aby nás neusvedčil svojou zúrivosťou a nepotrestal hnevom, t. j. neodvrátil od nás svoju milosrdnú tvár. Týmto slovami prorok nechce oddialiť Božie dopustenie, ktorého je kvôli svojej

¹ ИОАНН ЗЛАТОУСТ, св.: *Беседа на псалом 6*. In: Творения. Том V. Свято-Успенская Почаевская Лавра 2005, с. 50–51.

² *Pozri Tolkovanie na proroka Isaию X, 234*. In: ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ, св.: *Творения*. Т. 1., cit. dielo, s. 801.

³ *Pozri Беседы*. Беседа IX, 1. In: ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ, св.: *Творения*. Т. 1., cit. dielo, s. 943.

hriešnosti hoden, no prosí, aby spolu s dopustením (trestom) nedoľahol na neho aj Boží hnev či zúrivosť. Kráľ Dávid to považuje za omnoho väčší trest pre seba (každého človeka) ako samotné dopustenie.¹ Aj blažený Theodorit a svätý Atanáz² vysvetľujú túto Dávidovu prosbu podobne, t. j., že kráľ neprosí o to, aby nebol potrestaný, no aby netrpel trest Božieho hnevu, teda aby nebol trestaný v žiadostivosti srdca a hanebných náruživostiach, aby nebol potrestaný duchovnou slepotou a tvrdosťou srdca a nakoniec, aby nebol naveky odlúčený od Hospodinovej tváre. Dávid akoby hovoril: Potrestaj ma otcovsky a nie ako Sudca. Ako Lekár, nie ako mučiteľ. Neporovnávaj trest s mojím hriechom, no obmäkči svoj spravodlivý súd ľudomilnosťou. Nechce sa teda zbaviť zaslužených a dočasných dopustení, ktorých cieľom je napraviť a priviesť človeka naspäť, no bojí sa toho strašného trestu, keď Hospodin Boh odvráti svoju tvár a odsúdi človeka na večné odsúdenie. A preto sa modlí podobne, ako sa modlil prorok Jeremiáš za judský národ, ktorý veľmi rozhneval Boha: „Potrestaj nás Bože, radšej na súde, a nie v zúrivosti, nech nás neurobíš menej početnými.“³

LXX: ³ ἐλέησόν με, Κύριε, ὅτι ἀσθενής εἰμι· ἰασαί με, Κύριε, ὅτι ἐταράχθη τὰ ὀστέα μου, ⁴ καὶ ἡ ψυχὴ μου ἐταράχθη σφόδρα· καὶ σύ, Κύριε, ἕως πότε;

CSL: ³ Помѣли мѧ, гдѣ, ѿкѡ нѣмоуиенз ѣмь: ѿцѣли мѧ, гдѣ, ѿкѡ ѣмѧтѡшѧ кѡрѣти моѧ, ⁴ ѿ дѡшѧ моѧ ѣмѧтѣѧ сѣѧ: ѿ ты, гдѣ, докѡлѣ;

TM: ³ חַנְּנִי יְהוָה כִּי אֲמַלְל אֲנִי רַפְּאֵנִי יְהוָה כִּי נִבְהָלוּ עַצְמוֹתַי ⁴ וְנַפְשִׁי נִבְהָלָה מְאֹד וְאַתָּה יְהוָה עֲדֵךְ-מָתִי

SVK: ³ Zmiluj sa nado mnou, Hospodine, lebo som nevládný; uzdrav ma, Hospodine, lebo sa otriasli moje kosti, ⁴ aj moja duša je veľmi zmätená. A Ty, Hospodine, dokedy?

¹ Pozri *Беседы*. Беседа XII, 4. In: ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ, св.: *Творения*. Т. 1., cit. dielo, s. 975.

² Pozri ФЕОДОРИТ КИРСКИЙ, cit. dielo, s. 31; АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ, св.: *Творения*. *Толкование на псалми*. Москва 2009, с. 23.

³ Jer 10, 24.

6, 3–4 – Žalmistom, v súlade s duchom ich vierouky, je vlastné a len nimi podrobne vysvetlené a predostreté starozákonné osobné uvedomenie si hriechnosti a jej ťažkého bremena pre citlivé srdce človeka. Z tejto ich osobnej skúsenosti sú v žalmoch mnohé ich myšlienky, ktoré sa nachádzajú len v Knihe žalmov. Ostražité svedomie žalmistov rozpoznáva mnoho ich prehreškov, hovoria o nespočítateľnom množstve svojich hriechov, ktoré ich svedomie odhalilo (pozri Ž 24, 11), sú pohrúžení do mora hriechu (pozri Ž 37, 5), cítia, že majú viac hriechov, než vlasov na hlave (pozri Ž 39, 13). Žalmisti každú minútu svojho života pociľujú prítomnosť hriechu (pozri Ž 50, 5), ich hriechy sa im zdajú ohromné a ťažké (pozri Ž 18, 14 a Ž 37, 5) a pripisujú im nevyliciteľné utrpenia duše a tela. Tak aj tu prorok Dávid hovorí o dôsledkoch svojho veľkého hriechu, t. j. že jeho duša aj telo sú zdrvené.

Mnohopočetné hriechy podľa žalmistov sú mocné, panujú nad človekom a víťazstvo nad nimi vlastnými silami hriešneho človeka je nemožné (Ž 18, 14; Ž 118, 133). Len Božia sila môže človeku darovať ochranu pred nimi. Žalmisti predstavujú svoje svedomie ako neustále bojisko zápasu hriechov o moc nad človekom. Vnútorňú podstatu hriechu a jeho význam pre svedomie hriešnika zo všetkých starozákonných pisateľov odкрývajú iba žalmisti.

Kráľ Dávid tu (v. 2–5 a 9–10) neustále používa oslovenie *Hospodin*, akoby tým chcel k sebe privolať Jeho milosrdenstvo. Všetci potrebujeme Božiu milosť, no nie všetci sme jej hodní, ona hľadá pre seba hodného a spôsobilého prijať ju tak, ako to povedal Boh Mojžišovi: „Zmilujem sa nad tým, nad kým sa zmilujem, zľutujem sa nad tým, nad kým sa zľutujem.“¹ No aj žalmista to vyjadril úplne presne: „Ak nie Hospodin postaví dom, zbytočne sa stavitelia namáhajú, a ak nie Hospodin chráni mesto, márne bdejú strážcovia.“²

Aby naklonil Boha k milosrdenstvu, uvádza prorok Dávid niekoľko dôvodov, z ktorých prvý je uznanie si svojho vlastného hriechu a choroby a akoby hovoril: Priznávam, že som sa voči Tebe previnil svojimi hriechmi a preto som hodný toho, aby si ma potrestal. No Ty, Hospo-

¹ 2Mjž 33, 19.

² Ž 126, 1.

dine, zmiluj sa nado mnou. Nehľad' na moje hriechy ako na to, čo Ťa rozhorčuje, no ako na chorobu či útrapy, ktoré pochádzajú z mojej hriechom postihnutej prirodzenosti. Bože, vezmi do úvahy moju chorobu, nemohúcnosť a neodsúď ma úplne; veď ja som sa nepoddal svojmu nepriateľovi úmyselne. Preto, prosím, netrestaj ma ako spravodlivý Sudca, no uzdrav ma ako blahý Lekár. Spaľuj a sekaj, ak je to potrebné, no nie s hnevom a zúrivosťou, aby som nezahynul, no s milosťou a láskou, aby som sa uzdravil. Hriechy nazýva chorobou – úplne správne. Hriech je skutočným utrpením. A čím od väčšej zloby pochádza, tým väčšie utrpenie prináša.

„Zmiluj sa nado mnou“ – Takéto zvolanie by mal mať na pamäti každý bohabojný človek.¹ Lebo na inom mieste ten istý prorok hovorí: „Ak protizákonnosti uvidíš, Hospodine, Hospodine, kto obстої?“² a ešte: „nebudе ospravedlnený pred Tebou nik živý.“³ Kto sa môže pochváliť, že má čisté srdce, alebo, kto môže povedať, že je čistý a bez poškvrny. Nikto. My všetci potrebujeme Božie milosrdenstvo.

Tak ako v predchádzajúcom verši (*hnev a zúrivosť*) aj tu nachádzame zdvojenie, posilnenie prorokovho výroku: *Uzdrav ma a zmiluj sa nado mnou* v tomto verši znamená takmer to isté, zdvojením sú aj slová *lebo som nevládný a lebo sa otriasli moje kosti* (lebo moje kosti sú zdrvené). Tieto zdvojenia však poukazujú na plnosť Božej pomoci, pretože Boh nielen lieči, ale aj uzdravuje, nielen odníme utrpenie, ale aj zahladí jazvy.

„Lebo som nevládný“ – T. j. lebo som chorý, nemocný, nemám dostatok síl, som nevládný nielen telom, ale aj dušou. Prorok, hovorí svätý Atanáž Veľký, tu má na mysli tú chorobu, ktorá pochádza z úpadku na ducha a smútku.⁴ Je vo mne smútok od skúšok, akoby prorok hovoril, je taký silný, že vchádza až do mojich kostí, až nimi trasie. Týmto chcel prorok zobrazíť stupeň, ktorý dosiahol trýzniaci ho duševný smútok.

„Lebo sa otriasli moje kosti“ – Týmto slovami prorok vyjadruje telesnú slabosť. Pod *kostami* je potrebné rozumieť silu. Kosti sú slabé vtedy,

¹ K tejto otázke pozri ИОАНН ЗЛАТОУСТ, св.: *Беседа на псалом 6.*, cit. dielo, s. 51–54.

² Ž 129, 3.

³ Ž 142, 2.

⁴ Pozri АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ, св., cit. dielo, s. 23.

keď človek celkovo stráca silu a to býva v čase choroby, ktorá často preniká až do samotných kostí. Iné pod *kosťami* rozumie svätý Gregor Nyský, ktorý hovorí, že je tu potrebné chápať čisté myšlienky, ktorých zmätok rozkolísal prorokovu dušu.¹ Sväté Písmo často krát nazýva vnútorné deje v človeku pojmami jeho telesných častí. Na tomto základe je tu možné predstaviť si aj kosti, ktorými sa drží telo a aj zväzok medzi duševnými silami. To isté tvrdí aj svätý Vasilij Veľký, keď hovorí, že napríklad *zubami hriešnikov*² žalmista označuje silu Božích nepriateľov, ich ohromné plány, ktoré napokon vyjdú navnivoč. A tak aj na tomto mieste je potrebné vidieť nielen kosti, ale aj silu, spôsobilosť ustáť pokušenia alebo osobnosť či život človeka.³ Žalmista podobne hovorí aj v Ž 33, 21 – „*Chráni Hospodin všetky ich kosti, ani jedna nebude zničená*“ a v Ž 34, 10 – „*Všetky moje kosti povedia: Hospodine, Hospodine, kto je Ti podobný?*“ Ako fyzické kosti umožňujú mäkkému telu vzpriamenosť, schopnosť zápašiť a pod., tak kosti duše umožňujú duši chodiť vzpriamene, byť spôsobilou zachovať si čistotu. Duchovné kosti dostávajú svoju silu v Cirkvi prostredníctvom svätých tajín a tak niektorí, podľa slov apoštola Pavla, dokážu potom poniesť aj nedostatky iných.⁴

K Bohu veľké vystúpenie je spoznanie svojej nemohúcnosti – čím viac spoznáš seba, tým lepšie spoznáš Boha. Aj svätý Vasilij Veľký⁵ pripomína, že pre každého hriešnika je prvým krokom spoznanie svojej hriešnosti. Takýto človek je blaženým, pretože, ak spozná svoj hriech, potom môže spolu so žalmistom povedať: „*Uzdrav ma, Hospodine, lebo sa roztriasli moje kosti*“ a podísť k Lekárovi so slovami: „*Hospodine, Bože môj, vzýval som k Tebe a Ty si ma uzdravil.*“⁶

„*Aj moja duša je veľmi zmätená*“ – Týmito slovami prorok vyjadruje slabosť duše, ktorá je, na jednej strane, príčinou úmyslu k hriechu a ne-

¹ Позри Псалтирь в святоотеческом изъяснении. Свято-успенская почаевская лавра 1998, с. 20. Позри aj ФЕОДОРИТ КИРСКИЙ, бл., cit. dielo, s. 30.

² Ž 3, 8.

³ Позри Беседы на псалми. Беседа на псалом XXXIII, 13. In: ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ, св.: Творения. Т. 1., cit. dielo, s. 544–545.

⁴ Позри Рим 15, 1.

⁵ Позри Беседы на псалми. Беседа на псалом XXIX, 3. In: ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ, св.: Творения. Т. 1., cit. dielo, s. 510–511.

⁶ Ž 29, 3.

pevnosti, nestálosti v cnostiach, a na druhej strane, javí sa dôsledkom strachu z Božieho súdu za hriechy. Tieto slová tiež označujú silu choroby (utrpenia), ktorú prorokova duša pociťuje. Nezvládla nápor, silu útrap a je porazená strachom.

„A Ty, Hospodine, dokedy?“ – Tieto slová, hoci sú akoby nedokončené, majú veľkú silu, pretože označujú slová prednesené veľmi zmätenou dušou, ktorá nebola schopná vysloviť obsahovo ucelený rad slov. No aj napriek tomu sú úplne jasné – sú prosbou o veľmi rýchlu pomoc, o to, aby Boh neotáľal pri pomoci človeku (Dávidovi) v ťažkostiach. Táto prosba svedčí o dlhom trvaní Dávidových útrap, no aj o dlhodobom pokání. Je už z toho vyčerpaný, cíti bremeno hriechu, ťažobu Božieho hnevu, no pýta sa: Dokedy budem znášať tento stav? V týchto slovách nie je potrebné hľadať reptanie ani rúhanie sa.

LXX: ⁵ ἐπίστρεψον, Κύριε, ρῦσαι τὴν ψυχὴν μου, σῶσόν με ἕνεκεν τοῦ ἐλέους σου.

CSL: ⁵ Ѡбратѣся, гдѣ, избави души моеѣ, ꙗко ма ради милости твоеѣ:

TM:

שׁוּבָה יְהוָה חַלְצָה נַפְשִׁי הוֹשִׁיעֵנִי לְמַעַן חַסְדְּךָ ⁵

SVK: ⁵ Obráť sa, Hospodine, vyslobod' moju dušu, zachráň ma pre svoju milosť.

6, 5 – Aby naklonil Boha k milosrdenstvu, uvádza prorok Dávid niekoľko dôvodov, z ktorých prvý je uznanie si svojho vlastného hriechu (v. 3–4). Tu uvádza ďalší – druhý dôvod vidí Dávid v samotnej Božej milosti a preto hovorí, aby sa Boh k nemu obrátil. Akoby hovoril: Obráť sa ku mne, Hospodine, vzhliadni na mňa svojím milosrdenstvom, svojím milostivým okom a tak, ako si predtým odvrátil odo mňa svoju tvár kvôli mojim protizákonnostiam, tak teraz, prosím, obráť sa ku mne kvôli môjmu pokániu. Nenádejam sa, nespolieham sa na seba, hovorí, nie svojej spravodlivosti pripisujem Tvoju pomoc, no prosím, aby si ju Ty urobil hodnou Tvojej milosti.¹

¹ Pozri ИРИНЕЙ, архиепископ: *Толковая псалтирь*, с. 29–30.

Podľa mnohých exegetov je Božie vzhliadnutie na nás príčinou všetkého nášho blaha. To potvrdzujú aj ďalšie žalmistove slová: „*Obráť svoju tvár, a my sa zachránime,*“¹ alebo opak: „*Odvrátil si svoju tvár, a zosmutnel som.*“² Aj v Novom Zákone nájdeme podobnú udalosť, kedy Božie vzhliadnutie znamenalo zmenu človeka: „*Vtedy sa Hospodin obrátil a pozrel na Petra. I rozpomenul sa Peter na slovo Hospodinovo, ktoré mu povedal: „Skôr ako dnes zaspieva kohút, tri razy ma zaprieš.“ I vyšiel (Peter) von a žiaľostne sa rozplakal.*“³ Svätý apoštol Jakub práve kvôli tomu nazýva Boha Otcom svetiel,⁴ pretože, ako slnko svojimi lúčmi osvetľuje, zohrieva a oživuje telá, tak Boh, hľadiac na človeka svojím okom lásky, osvecuje, zohrieva a oživuje dušu. Preto prorok hovorí: *Obráť sa, Hospodine.*

„*Obráť sa*“ – Tieto slová prorok použil vo význame *vypočuj ma, vnímať ma, neodvráť svoju tvár odo mňa*. Spôsob vyjadrenia prorok prevzal z bežného konania ľudí, ktorí, keď sa hnevajú, odvracajú sa a nechcú vzhliadnuť na tých, ktorí sa voči nim previnili.⁵

Žalmistami, ako aj všeobecne biblickými pisateľmi, sa často používajú podobné výrazy ako: *obráť sa, obráť na nás svoju tvár*; a naopak: *odvráť sa, odvráť svoju tvár* od mojich hriechov – to prvé v zmysle priazne a to druhé v zmysle rozhorčenia, hnevu a zúrivosti.⁶

„*Vyslobod' moju dušu*“ – Pozdvihni ju z priepasti, do ktorej pre svoj hriech upadla. Vytiahni ju zo siete loviacich, do ktorej sa zamotala. Vyslobod' z rúk nepriateľov, ktorým sa vydala kvôli svojmu hriechu.

„*Zachráň ma*“ – Zbav ma všetkých mojich útrap a bolestí, spas ma od odsúdenia do podsvetia a pozbav ma nebezpečenstva smrti. O tento veľký dar Dávid odvážne prosí nie kvôli tomu, že on sám je hodný prosiť, no kvôli tomu, že Boh je milostivý – *zachráň ma kvôli svojej milosti*.

„*Kvôli svojej milosti*“ – Nie my a naše dobré skutky sú príčinou Božieho milosrdenstva k nám, nie naše zásluhy nám prinášajú záchranu –

¹ Ž 79, 4.

² Ž 29, 8.

³ Lk 22, 61–62.

⁴ Jak 1, 17.

⁵ Pozri ФЕОДОРИТ КИРСКИЙ, б.л., cit. dielo, s. 30.

⁶ Pozri РАЗУМОВСКИЙ, Г., cit. dielo, s. 39.

našu spásu musíme pripísať len Božej milosti, milosrdenstvu a, ako poznamenáva svätý Ján Zlatoustý, aj Jeho neopísateľnej ľudomilnosti.¹ Žalmisti očakávajú svoju záchranu len od Boha.²

V tomto verši hovorí prorok Dávid o dvoch veciach. O tom, aby sa k Nemu Hospodin obrátil a aby vyslobodil jeho dušu. Spravodliví ľudia sa obzvlášť starajú o to, aby boli s Bohom zmierení, aby Boh bol k nim milostivý a blahosklonný a neodvracal sa od nich. Potom prosí druhé: aby bola vyslobodená jeho duša. No takto nepostupujú mnohí ľudia, pretože hľadajú len jedno – ako dosiahnuť blahobyť už tu. Spravodliví konajú naopak. Starajú sa o to, ako dosiahnuť záchranu svojej duše, ktorá je pre nich to najcennejšie.

LXX: ⁶ ὅτι οὐκ ἔστιν ἐν τῷ θανάτῳ ὁ μνημονεύων σου· ἐν δὲ τῷ ᾄδει τις ἐξομολογήσεται σοι;

CSL: ⁶ ꙗꙑꙑꙑ ꙗꙑꙑꙑ ꙑꙑ ꙑꙑꙑꙑ ꙑꙑꙑꙑꙑꙑ ꙑꙑꙑꙑ, ꙑꙑ ꙑꙑꙑ ꙑꙑ ꙑꙑꙑ ꙑꙑꙑꙑꙑꙑ ꙑꙑꙑꙑ;

TM:

⁶ כִּי אֵין בַּמָּוֶת זִכְרֶךָ בְּשֹׂאֵל מִי יִדְה־לָּךְ

SVK: ⁶ Lebo v smrti nik na Teba nespomína, v pekle kto sa Ti vyzná?

6, 6 – Tretí dôvod, prečo by Boh mal byť milosrdný a zmilovať sa nad hriešnym človekom, Dávid vidí v Božej sláve a oslave Jeho dobroty. Ak by Boh človeka usvedčil vo svojej zúrivosti, nepochybne by tento človek zahynul – bol odsúdený na večnú smrť. A ako odsúdený už nemôže Boha chváliť ani na Neho spomínať.

Smrťou tu prorok nazýva hriech, pretože hriech je počiatkom smrti. Prv sa vo svete objavil hriech a za ním sa objavila smrť ako jeho dôsledok. A tak ten, kto hreší, nemyslí na Boha, pretože je akoby opitý a oslepený hriechom. Prorok tu smrťou nazýva aj čas konca života, keď človek spolu so životom stráca aj možnosť pamätania na Boha, prizývania Ho sebe na pomoc, pretože v dobe smrti je už volanie o pomoc k Bohu zbytočné. Pamätanie na Boha označuje aktívny život s Bohom, prijatie Jeho prikázaní,

¹ Pozri ИОАНН ЗЛАТОУСТ, св.: *Беседа на псалом 6.*, cit. dielo, s. 56.

² Pozri aj Ž 30, 17; 108, 26.

ktoré je potrebné naplňať; sláviť Boha znamená nielen skladať na Jeho počesť hymny, no presláviť Ho svojimi skutkami.

V pekle nie je pokánia. Ak sa telo poddá hriešnemu spôsobu života, hovorí svätý Vasilij Veľký¹, poddá sa mu celé. Ak duša nasleduje telo, nepoddá sa hriechu len jej časť, no celá. Hoci Svätý Duch nemá spoločenstvo s hriešnikmi, predsa len istým spôsobom prebýva s tými, ktorí zneuctili Jeho blahodať. Človek vtedy nestráca Ducha, pretože Svätý Duch očakáva jeho záchranu po tom, čo sa obráti na cestu pokánia. No tento návrat je možný len vtedy, keď sú duša a telo spojené, t. j. keď človek žije. Potom už niet toho, kto by sa po smrti vyznal, kto by si potom na Boha spomenul, pretože tu už niet pomoci Svätého Ducha.

Aj svätý Gregor Bohoslov zmýšľa o týchto Dávidových slovách podobne, keď hovorí, že len živí ľudia môžu myslieť na Boha, no tí, čo už odtiaľto odišli, pre tých už niet času na nápravu a vyznanie hriechov. Boh pre človeka ohraničil čas na činnosť pozemským životom, pre onen svet už vymedzil len overenie vykonaného.² Tu stačí pripomenúť boháča z Evanjelia, ktorý sa síce vyznal, no bolo to už neskoro.³

Blažený Theodorit pripomína, že Dávid prosí urobiť ho hodným liečby v tomto živote. Vie, že tým, čo odišli z tohto života s jazvami už nebude daná žiadna liečba, pretože pre nich už liek pokánia nemá miesto (význam).⁴ Dávid akoby sa bál, že Božie milosrdenstvo môže predbehnúť jeho vlastná smrť.

Podobné slová ako kráľ Dávid vyriekol aj kráľ Ezekiel a sú zapísané v Knihe proroka Izaiáša: „*Tí, ktorí sú v pekle, Ťa nechvália, ani mŕtvi Ťa*

¹ Позри ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ, св.: О Святом Духе; XVII, 40. In: *Творения*. Т. 1., cit. dielo, s. 131. Pozri aj Беседа XXI, 6, cit. dielo, s. 1048.

² Позри ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ, св.: Слово 15, VII. In: *Творения в 2 томах*. Т. 1. Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе (Т. 1.). Москва 2007, с. 200.

³ „*A v podsvetí, keď bol v mukách, pozdvihol oči a zďaleka uzrel Abraháma a Lazara v jeho lone. I zvolal (naň) a povedal: Otec Abrahám, zľutuj sa nado mnou a pošli Lazara, nech omočí koniec prsta vo vode a ochladí mi jazyk, lebo sa trápim v tomto plameni. No Abrahám povedal: Synu, spomeň si, že ty si svoje dobré veci prijal vo svojom živote a podobne Lazar zlé. Teraz on sa tu teší a ty sa trápiš.*“ Lk 16, 23–25.

⁴ Позри ФЕОДОРИТ КИРСКИЙ, бл., cit. dielo, s. 31.

*neoslávia.*¹ Tento verš je potrebné vzťahovať viac na večnú smrť a na ľudí odsúdených na peklo, ako len na fyzickú smrť.

Hoci sa kráľ Ezekiel bál telesnej smrti, no rovnako sa bál aj večnej smrti (odsúdenia k večným mukám) – preto zaspieval pieseň ako vďačnosť Bohu. Z následného daru telesného zdravia ako zo znamenia Božej priazne pochopil, že mu boli odpustené hriechy a bol pozbavený nebezpečenstva ohnivého pekla. Preto vyslovil aj tieto slová: „*Ty si pozbavil (vyslobodil) moju dušu, aby nezahynula a zahodil si za mňa všetky moje hriechy: tí, ktorí sú v pekle Ťa nechvália, ani mŕtvi (teda odsúdení na ohnivé peklo) Ťa neoslavia, tí, ktorí sú v pekle, nemajú nádej na Tvoju milosť.*“

Ak by sme slová Dávida aj Ezeiela vzťahovali iba na telesnú smrť, tak by dôvody proroka nemali veľký význam, naopak, vyslovuje opačný názor: telesne mŕtvi ľudia, ktorí ležia v hrobch, hoci telom už Boha nechvália (je to nemožné), no ich duše, žijúce večne, Ho chváliť môžu. Ich telá, ležiace v hrobch, očakávajú Božiu spravodlivosť, t. j. naplnenie príslubu vzkriesenia. Len tí ľudia, ktorí boli odsúdení na večné prebývanie v pekle, tí neočakávajú Božiu spravodlivosť a nevyznávajú (nespomínajú na) Boha, ani Ho nechvália a nikdy chváliť nebudú. Takto výraz peklo, nie je možné vysvetľovať ako len hrob, v ktorom ležia telá zosnulých.²

„*Peklo*“ – ad, podsvetie, šeol, temné miesto. Keď žalmisti hovoria o stave hriešnikov v záhrobnom živote, hovoria o ich umiestnení v podsvetí. Nehovoria o konkrétnom prejave či spôsobe ich prebývania, zdôrazňujú najmä stav hriešnikov v podsvetí ako protiklad údely spravodlivých. Situovanie podsvetia sa žalmistami dáva do hĺbín zeme (Ž 62, 10; Ž 87, 4–9). Toto miesto je podľa nich od Boha vzdialené a akoby Ním zabudnuté (Ž 87, 6. 13), tam niet oslavovania Boha, dokonca ani vyznávania Jeho mena, spomínania na Jeho zázraky, chvály, ktorými žili a dýchali samotní žalmisti (Ž 87, 14; Ž 113, 26; por. Ž 145, 1). Hriešnici, nachádzajúci sa v ade, sú pozbavení svetla, šťastia aj blaženosti – údely spravodlivých, prebývajú vo večnej neprieľadnej a hlbokjej tme (Ž 87, 13; 142, 3). Žalmisti mali hlbokú vieru, vieru prenikajúcu celú ich

¹ Iz 38, 18.

² Pozri ИРИНЕЙ, архиепископ, cit. dielo, s. 30.

prirodzenosť. Ich viera ich viedla k živému a neustálemu religióznemu spoločenstvu s Bohom a tá istá viera ich bez pochybností priviedla k myšlienke, že ani po svojej smrti nestratia toto živé spoločenstvo so svojím Hospodinom. Žalmisti nepochybne verili, že neumrú (večnou smrťou ako hriešnici), no budú žiť a oslavovať Hospodinove skutky (Ž 117, 17), že sa budú opájať krásou Božej tváre a Jeho slávou (Ž 16, 15), a ak ich telo dôjde porušenia, tak ich duša nezostane v podsvetí, kde už niet vyznania a vnímania Boha tvárou v tvár (Ž 87, 11). Žalmisti veria, že Hospodinovi sú ich modlitby a slávoslovnia príjemné natoľko, že ich zachráni pred smrťou, aby o ne neprišiel, pretože mŕtvi Boha vyznávať nemôžu (Ž 29, 10; Ž 117, 17–18). Učenie o tom, že v podsvetí nieto vyzývania Boha nestretávame u iných starozákonných pisateľov, len v Knihe žalmov.

LXX: ⁷ ἐκοπίασα ἐν τῷ στεναγμῷ μου, λούσω καθ' ἐκάστην νύκτα τὴν κλίνην μου, ἐν δάκρυσίν μου τὴν στρωμνὴν μου βρῆξω.

CSL: ⁷ Ὁ ὕπνῳ δάκρυα βοδὰ χάνειμι μοίμιν, ἡ ζωὴ μου ἐν βλάκῃ νόμῳ λόγῳ μοῦ, ἐλεζάμην μοίμην ποστέλιον μοῦ ὡμοῦ.

TM: ⁷ יִנְעָתִי בְּאַנְחָתִי אֶשְׁחָה בְּכָל־לַיְלָה מִשְׁתִּי בְּדִמְעָתִי עֶרְשִׁי אֲמַסָּה

SVK: ⁷ Vyčerpal som sa mojimi povzdychmi, omyjem každú noc moje lôžko, svojimi slzami moju posteľ budem zmáčať.

6, 7 – Štvrtý dôvod prorok Dávid vyvodzuje z plodov hodných pokánia, ktoré Bohu dennodenne prináša. Hovorí, že prizná nielen svoj hriech a že sa mu bude hnusiť, no žiada aj spravodlivý trest pre seba (v. 2). Aj svätý apoštol Pavol hovorí: „*Keby sme však sami seba súdili, neboli by sme súdení.*“¹ Ak by sme sami seba súdili a spravodlivo voči sebe postupovali, tak by sme neboli súdení Hospodinom, pretože Boh ušetrí tých, ktorí seba nešetria (namáhajú sa žiť spravodlivo).

„*Vyčerpal som sa mojimi povzdychmi*“ – T. j. pociťujem celé bremeno svojich hriechov, zoslabol som od stonania a náreku, no i tak stonať

¹ 1Kor 11, 31.

a nariekať neprestanem. Pri činnosti Božej milosti musí byť činné aj naše vlastné úsilie (námaha). Kráľ Dávid sa celý život neoddával pokoju: cez deň ho ťažilo množstvo starostí a tak čas oddychu (spánku) urobil časom svojho vyznávania, keď mu v tom nikto nemohol brániť. Slzami a skutočným skrušením očisťoval svoju dušu a snažil sa byť prijímateľom (príbytkom) Svätého Ducha. Slzy omývajú a očisťujú dušu od hriechov a robia človeka príbytkom Svätého Ducha. Slza, ktorá vyviera z veľkého utrpenia, zo skrušenosti a čistoty srdca je pokrmom pre dušu.

„*Omyjem každú noc moje lôžko, svojimi slzami moju posteľ budem zmáčať*“ – Prorok opäť používa zdvojenie, zosilnenie výrazu. Všimnime si, aké pokánie preukázal kráľ. Nielenže sa namáhal, no vyčerpával sa povzdychmi (svedectvo jeho úporného úsilia), nielen plakal, no bol odhodlaný obmývať slzami svoje lôžko a to pritom každú noc. Hovorí nielen o uplynulom čase, no dáva prísľub konať takto aj naďalej celý svoj život. Čas, ktorý mnohí využívajú na odpočinok, on využíva (zasväcuje) na vyznávanie. Akoby hovoril: V noci, keď všetci spia a oddychujú, budem namiesto snívania a oddychu omývať svoje mnohé hriechy slzami a moju posteľ, na ktorej som predtým vykonal protizákonnosti, zmočím potokom mojich slz. Nie raz, nie dvakrát, no každú ďalšiu noc budem takto konať. Plakať je dobré vždy, neustále, no obzvlášť v noci, keď tomu nič a nikto nebráni, keď sa kajúcnik môže úplne slobodne oddať tejto činnosti. A skutočne, čas noci je ten najlepší a najvhodnejší na vyznávanie, na pokánie.

Tu je potrebné pripomenúť: Po prvé, množstvo slz, ktoré Dávid preliel: pretože v hebrejskom texte sa namiesto výrazu *omyjem* nachádza výraz *urobím plávajúcou* (svoju posteľ), ako to preložil blažený Hieronym.¹ Aj samotný výraz v cirkevnoslovanskom preklade znamená preliatie veľkého množstva slz, ktorými bolo obmyté celé jeho lôžko. Tak isto aj výraz *zmáčam* označuje nemalé množstvo slz, ktoré vytekajú ako by z prameňa. Po druhé, trvanie alebo obdobie prinášania slz, pretože slová *každú noc* označujú obdobie od vykonania hriechu až po kráľovo zosnutie. Ako sa musia v porovnaní s Dávidom vidieť tí, ktorí vykonal

¹ Pozri ИРИНЕЙ, архиепископ, cit. dielo, s. 31.

množstvo hriechov, no pritom neprelejú ani to málo slz v čase, keď od Boha prosia ich odpustenie.

„Hriech,“ hovorí svätý Vasilij Veľký, „konáme s veľkým úsilím, no pokánie – k nemu pristupujeme nedbalo, lajdácky a lenivo. Je potrebné napodobniť kráľa Dávida a zmáčať svoje lôžko slzami, len vtedy môže človek nakloniť k sebe Božie milosrdenstvo.“¹

Ako učí svätý Gregor Bohoslov², existuje niekoľko krstov. Prvý krst vykonal prorok Mojžiš, krst prechodom cez more pod oblakom.³ Tento krst má predobrazný charakter – more bolo predobrazom vody krstu, oblak predobrazom Ducha, manna predobrazom Chleba života a pitie sladkej vody predobrazom pitia z Čaše. Druhý krst vykonal svätý Ján Krstiteľ. Nebol to už starozákonný krst, pretože krstil na pokánie,⁴ no nebol to dokonalý krst, pretože k pokániu nepridal aj krst Duchom. Krstil aj Isus, Jeho krst bol už dokonalý, pretože bol vykonaný Duchom – „*prijmite Svätého Ducha*.“⁵ Je aj štvrtý krst – krst mučeníctvom a krvou. Týmto krstom prešiel aj samotný Isus Christos a tento krst je najviac cenený, pretože po ňom sa už človek nepoškvrní nečistotami. No je aj piaty krst – krst slzami, krst najnamáhavejší. Ním sa krstí ten, kto každú noc omýva slzami svoje lôžko, kto plačúc kráča a narieka pre svoje hriechy,⁶ kto napodobňuje Dávidovo vyznanie, Menaššeho pokánie, pokoru obyvateľov Ninive, kto v chráme hovorí slová mýtnika, kto prichádza k Bohu ako žena Kanaánka, kto s ňou prosí Božiu ľudomilnosť a omrvinky.

Slová tohto verša vyslovuje prorok s cieľom, aby sme spoznali, ako je možné skoro a jednoducho prikloniť k sebe milosť milosrdného Boha, aby dlhý čas veľkých utrpení nepodlomil nášho ducha a aby sme sa nestali nemohúcimi urobiť čokoľvek dobré. Existuje cirkevná tradícia, že Dávid celý svoj život po onom veľkom páde (dvojnásobnom hriechu)

¹ ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ, св.: Беседа VIII, 4. In: Беседы. Творения. Т. 1., cit. dielo, s. 935.

² Позри ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ, св.: Слово 39, XVII. In: Творения в 2 томах. Т. 1., cit. dielo, s. 458–459.

³ Por. 1Kor 10, 2.

⁴ Pozri Mt 3, 11.

⁵ Jn 20, 22.

⁶ Por. Ž 34, 14.

prežil v slzách. A za toto srdečné pokánie dostal od Hospodina veľkú útechu.¹ Hospodin mu odpustil hriechy, vrátil mu svoju predchádzajúcu priazeň (blahovôľu), neodňal od neho Svätého Ducha a pripočítal ho k spoločenstvu svojich hodných svätých. Svätá Christova Cirkev ho dáva ako prvého za vzor úprimného pokánia pre všetkých hriešnikov, ktorí hľadajú obrátenie a spásu. Napodobňujme aj my jeho vyznanie, hovorí svätý Ján Zlatoústý, ak nezachceme plakať tu, tak nevyhnutne budeme musieť vzdychať a plakať tam; no tam už nám to neprinesie žiaden úžitok, tu však áno, tam to bude s hanbou, no tu s veľkým ziskom. A to bude nezmeniteľné, pretože takto hovorí Christos: „*tam bude plač a škripanie zubov.*“²

LXX: ⁸ ἑταράχθη ἀπὸ θυμοῦ ὁ ὀφθαλμός μου, ἐπαλαιώθην ἐν πᾶσιν τοῖς ἐχθροῖς μου.

CSL: ⁸ Слѣдѣла ѿ гнѣву моегѣ, ѡбесцѣлѣхъ ко вѣдѣхъ врагѣхъ моихъ.

TM:

⁸ עָשָׂשָׁה מַכְעָס עֵינַי עֲתָקָה בְּכָל-צוּרָרַי

SVK: ⁸ Pomiatlo sa od zúrivosti moje oko, zostarel som uprostred všetkých mojich nepriateľov.

6, 8 – Tieto slová sa vzťahujú k vysvetleniu toho, čo vzišlo z onoho veľkého preliatia slz, t. j. že kvôli množstvu slz sa zhoršil Dávidov zrak. Lebo v hebrejskom texte sa namiesto výrazu *pomiatlo sa* nachádza výraz *potemnelo* a to znamená: moje oko, kvôli slzám a náreku zrodeného z hnevu a nestrpenia mojich hriechov alebo z videnia Tvojho spravodlivého hnevu, sa zmenilo a potemnelo. Nasledujúce sloveso *zostarel som* (spustol, upadol, vyčerpal) sa podľa hebrejského textu vzťahuje taktiež na oko a je napísané v tretej osobe. LXX aj blažený Hieroným³ ho preložili do prvej osoby: *zostarel som*, tak, nasledujúc ich, obsah verša hovorí: Moje oko je zmätené, potemnelo od hnevu a rozhorčenia. Prečo? Pretože som spustol, zoslabol kvôli všetkým mojim nepriateľom, teda kvôli

¹ Mt 5, 4 – *Blažení sú plačúci, lebo budú potešení.*

² Mt 8, 12. Позри ИОАНН ЗЛАТОУСТ, св.: *Беседа на псалом 6.*, cit. dielo, s. 57.

³ Позри ИРИНЕЙ, архиепископ, cit. dielo, s. 31–32.

svojim hriechom, tým smrteľným nepriateľom mojej duše a ani jedného z nich som definitívne neporazil. Nepriateľmi nazýva aj tých, ktorí ku hriechu vábia a privádzajú, teda démonov a zlých diablom spútaných ľudí, taktiež aj žiadostivosti a zlé návyky.

„Oko“ – Pod *okom* môžeme rozumieť fyzický zrak, ktorý sa slzami zakalil, no svätí Otcovia tu o *oku* hovoria aj v prenesenom význame. Pod *okom* chápu *um*, pretože tu Dávid nespomenul oči, ale len jedno oko. Pokým hniezdi v našich srdciach zúrivosť, t. j. zakorenený hnev a oslepuje oko umu, dovtedy nemôžeme vidieť ani Christa, ani rozpoznať, čo je dobré a čo zlé, ani sa riadiť dobrými radami, ani byť pokojnými kvôli nepokoju a obavám, ani sa vytrvalo držať spravodlivosti, nemôžeme dokonca získať múdrosť, pretože „*zúrivosť spočíva v lone nerozumných*.“¹ Um Dávid nazval okom úplne vhodne, pretože um slúži pre človeka ako vodca na cestách života. Tak náš um aj vidí aj počuje.

Svätý Vasilij Veľký hovorí: „Vypočuj si toho, kto sa vyznáva zo svojich hriechov, hovorí, že jeho oko je od zúrivosti zmätené², no nielen zúrivosť, no aj žiadostivosť, strach a závisť zakalujú *oko duše*, čiže vo všeobecnosti všetky vášne privádzajú človeka do rozpakov a do zmätku duševnú bystrozrakoť. Zakaleným okom nerozpoznáme správne okolité predmety, ani zakaleným okom duše nerozpoznáme pravdu od podlostí diabla.“³

„*Zostarel som*“ – Upadol som uprostred svojich nepriateľov. Zahodili starý odev a opovrhujú mnou moji nepriatelia; predtým sa ma báli, pokým som nezhrešil. Kráľ je vyčerpaný kvôli nepriateľom, ktorí sa ho predtým báli. Najťažšie pre mňa, akoby hovoril, sú úklady mojich nepriateľov, vyčerpávajú ma, oslabujú, neustále mi spôsobujú starosti. A tak som sa kvôli nim rozhneval, až sa mi od rozhorčenia a podráždenia zakalil zrak. Tieto slová môžeme chápať ako prirodzený proces: Dávid upadol, spustol a stal sa slabší než bol v mladosti, pretože človek s vekom stráca mladické sily a stáva sa zraniteľnejším. Naozaj, náš život je plný námahy a obkolesený mnohými nepriateľmi, ktorí bývajú ešte

¹ Kaz 7, 10.

² Zakalené, neschopné rozpoznávať dobré od zlého kvôli hriechu.

³ ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ, св.: Беседа на псалом XXXIII, 3. Из: Беседы на псалми. Творения. Т. 1., cit. dielo, s. 532.

silnejší, keď upadáme do hriechov. Preto treba robiť všetko pre to, aby sme im unikli a nespoločovali sa s nimi; toto je záruka bezpečnosti aj pre nás. Ukazujúc na spoločenstvo týchto ľudí, apoštol Pavol hovorí: „*Lebo náš boj nie je proti krvi a telu, ale proti kniežatstvám, proti mocnostiam, proti vládcom tohto temného sveta, proti duchom zla v podnebí.*“¹ Ak sú naši nepriatelia takíto, tak je nevyhnutné byť neustále ozbrojený a unikať pred dôvodmi k hriechom. Nič nás nerobí spustnutými tak, ako hriech. Preto aj Pavol, prikazujúc chrániť sa tejto spustnutosti, hovorí: „*A nepripodobňujte sa tomuto svetu, ale premeňte sa obnovením zmysľania, aby ste zo skúsenosti poznali, čo je Božia vôľa, totiž, čo je dobré, milé a dokonalé.*“² Ak si spustol kvôli hriechu, obnov sa pokáním.

„Vidíš tu skrúsenú dušu?“, pýta sa svätý Ján Zlatoústý, „učinil pokánie a opäť hovorí o utrpeniach, o zmätení duše, o strachu, ktorý vychádza z predstavy Božieho spravodlivého hnevu. Pod *okom* tu rozumie duchovné oko, tú rozumnú a rozpoznávajúcu schopnosť duše, ktorá sa zvyčajne zmätie pri predstave svojich hriechov. Keďže mal prorok neustále pred svojimi očami svoje hriechy a aj Boží hnev za ne, preto viedol svoj život v bázni, a nie ľahostajne, neopatrne, ako žijú mnohí, no v úsilí a skrúsenosti. Takáto činnosť je prameňom pokoja, takáto bázeň je zárukou bezpečia, kto takto postupuje, ten odvráti, ustojí každú búrku, no ten, kto nemá takúto dušu, ten dôjde k strašnej katastrofe. Nezaťažené a zle pripravené plavidlo sa za silného vetra rýchlo potopí, tak aj duša, ktorá žije ľahostajne, cíti sa bezpečne, skoro upadá do vášni. Preto aj apoštol Pavol hovorí: „*Oni otupeli a oddali sa necudnosti, aby nenásytne páchali každú nečistotu.*“³ A ako kormidelník, pokým sa stará o plaviacich sa, všetci sa cítia bezpečne, no keď prestane a zaspí, nastane zmätok, rozruch, presne tak aj človek, keď sa usiluje, namáha, žije v bázni a chvení, vtedy dáva svojej duši pokoj, no keď prestane bdieť, potopí sa.“⁴

¹ Ef 6, 12.

² Rim 12, 2.

³ Ef 4, 19.

⁴ ИОАНН ЗЛАТОУСТ, св.: Беседа на псалом 6. In: *Творения. Том V*, cit. dielo 58–59.

LXX: ⁹ ἀπόστητε ἀπ' ἐμοῦ πάντες οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν, ὅτι εἰσήκουσεν κύριος τῆς φωνῆς τοῦ κλαυθοῦ μου. ¹⁰ εἰσήκουσεν Κύριος τῆς δεήσεώς μου, Κύριος τὴν προσευχήν μου προσεδέξατο.

CSL: ⁹ Ὡρτῶνῃτε ὦ μενῆ, ἐκὲν ἀλλοτρίῃ ἐξζακόνῃε, ἱάκω οὐγλίωσα γὰρ γλίεζ πλῆια μοεγῶ, ¹⁰ οὐγλίωσα γὰρ μόλένῃε μοέ, γὰρ μόλήτ' ἐδ' μοὸ πρίδ'ιτ'.

TM: ⁹ סורו ממני כל-פעלי און כי-שמע יהוה קול בכיי ¹⁰ שמע יהוה תחנוני יהוה תפילתי יקח

SVK: ⁹ Odstúpte odo mňa všetci, ktorí konáte nepravosť, lebo Hospodin vypočul hlas môjho náreku, ¹⁰ Hospodin vypočul moju prosbu, Hospodin prijal moju modlitbu.

6, 9–10 – Doteraz prorok rozličnými obrazmi a výrazmi zobrazoval svoj biedny stav, ktorý bol dôsledkom veľkých útrap kvôli vlastným hriechom. Teraz však vyjadruje veľkú radosť a víťazstvo nad nepriateľmi. Prorok verí, že Hospodin mu preukáže svoju pomoc. S týmto pocitom mocnie duchom, silnie, a to znepokojuje jeho nepriateľov (viditeľných aj neviditeľných). Je možné, že kráľ Dávid dostal od Boha nejaké znamenie, ktoré poukázalo na odpustenie jeho hriechov, pretože charakter jeho slov sa počnúc týmto veršom zmenil.

Je potrebné sa usilovať o stav podobný Dávidovi, ktorý cez vlastné pokánie a Božie milosrdenstvo získal od Boha ochranu, pomoc a dokáže od seba odháňať rôznych nepriateľov. Je potrebné nielen sa vzdávať od hriechu, smútiť kvôli hriešnikom, ale aj strániť sa spoločnosti týchto poškvrnených ľudí, aby si človek uchránil blaho, ktoré získal pokáním. Prorok predtým povedal, že s veľkým zármutkom a rozhorčením trpel, že zostarel uprostred svojich nepriateľov, teraz hovorí, aby odstúpili od neho všetci, ktorí konajú nepravosti. Nechce mať viac spoločenstvo s takými ľuďmi a spolu s Božou pomocou nikdy neprestane bojovať proti ich úkladom a predostretým pokušeniam. Keďže Hospodin opäť pristúpil k Dávidovi svojou milosťou kvôli jeho kajúcnyim slzám, odpustil mu nielen jeho hriechy, ale daroval mu aj väčšiu silu, aby mohol svojim nepriateľom vzdorovať.

„Odstúpte odo mňa“ – Svätý Vasilij Veľký¹ hovorí, že je veľmi ťažké zbaviť sa „nedostatkov duše“ (hriechov), najmä vtedy ak sa človek nachádza v spoločnosti tých, ktorí mu svojím konaním napomáhajú viesť takýto hriešny život. Pripomína, že je veľmi vhodné nepadať duchom, nenechať hriechy zakoreniť sa do duše, je potrebné odohnať ich od seba podobne, ako je nevyhnutné odohnať od seba aj tých, ktorí nás k hriechom zvádzajú. Na otázku ako je potrebné strániť sa hriechov, svätý Vasilij Veľký² odpovedá, že najlepšie je napodobniť kráľa Dávida, ktorý dennodenne vyznával svoje hriechy, no pridal k tomu aj stránenie sa zla a aj hriešnikov. Aj apoštol Pavol o tom hovoril: „Aby ste sa nestýkali s takým, ktorý sa nazýva bratom, no pritom je smilník, chamtivec, modloslužobník, hanobiteľ, opilec alebo vydierač. S takým ani len nejedzte!“³

Svätý Ján Zlatoústý⁴ poznamenáva, že nemenej dôležitá je aj tá cesta k cnostiam, aby sme unikali pred poškvrnenými ľuďmi. To chce od nás aj Christos a to až tak, že káže sa strániť dokonca aj blízkych priateľov, ak nás pokúšajú a vábia k zlému a ak nám ich spoločnosť škodí: „Ak ťa zvádzajú tvoje pravé oko, vyber ho a zahod“⁵ – rozumie tu nie telesné údy, no blízkych priateľov, ktorých priateľstvo je potrebné zavrhnúť, ak neprináša úžitok ani nám, ani im, no škodí. Ak je človek, ktorý nám škodí, odetý hoci aj do diadému, nevážme si jeho priateľstvo, pretože niet nič horšie, než priateľ oddaný vášňam, hoci by bol kráľom. A naopak, niet nič lepšie a cennejšie, než cnostný priateľ, hoci by bol väzňom. Preto prorok, usilujúc sa o cnostný život, nielenže nevyhľadával podobné spoločenstvá, no vnímavo pred nimi unikal.

Vypočul hlas náreku, vypočul prosbu, prijal modlitbu – To, že Boh prijal jeho pokánie, prorok opakuje až trikrát (*vypočul, vypočul, prijal*), aby poukázal, že jeho vyznanie bolo Bohu príjemné a tým povzbudil a posmeľil nielen seba, ale aj ostatných na odpor voči pokušeniam. Stal sa hod-

¹ Позри ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ, св.: Правила в вопросах и ответах. Вопрос 10. In: *Творения*. Т. 2. Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе (Т. 4.). Москва 2009, с. 174.

² Позри ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ, св.: Вопрос 297. In: *Творения*. Т. 2., cit. dielo, s. 297.

³ 1Kor 5, 11.

⁴ ИОАНН ЗЛАТОУСТ, св.: Беседа на псалом 6. In: *Творения*. Том V., cit. dielo 59.

⁵ Mt 5, 29–30.

ným Božej priazne, dostal, o čo prosil, čím je potvrdené, že Hospodin nevzhliadol na jeho prehrešky, no na jeho pokánie a daroval mu odpustenie.

„Nárek, prosba, modlitba“ – Ľudia nariekajú kvôli biede alebo iným nešťastiam, no prorok, pridal k slovám *hlas náreku* slová *prosbu*, chce odlišiť svoj nárek od všedného, pretože jemu bol nárek na prospech pri jeho prosbe. Nehovorí o plačlivom náreku, no o stave duše plného slz a prosieb. A pridáva ešte aj slovo *modlitbu*, ktoré svedčí o veľkom modlitebnom úsilí proroka.

LXX: ¹¹ αἰσχυνθείησαν καὶ ταραχθείησαν σφόδρα πάντες οἱ ἐχθροί μου, ἀποστραφείησαν καὶ καταισχυνθείησαν σφόδρα διὰ τᾶχους.

CSL: ¹¹ ⲁⲗ ⲡⲟⲣⲧⲏⲃⲁⲧⲓⲁ ⲏ ⲓⲙⲁⲧⲧⲏⲃⲓⲁ ⲉⲛ ⲉⲣⲁⲓⲛ ⲙⲟⲛ, ⲁⲗ ⲉⲟⲩⲉⲣⲁⲧⲏⲃⲓⲁ ⲏ ⲟⲩⲣⲧⲏⲃⲁⲧⲓⲁ ⲉⲧⲉⲗⲱ ⲉⲓⲕⲟⲣⲏⲧ.

TM: יִבְשׁוּ וַיִּבְהֻלוּ מֵאֵר כָּל-אֹיְבֵי יִשְׂרָאֵל יִבְשׁוּ רַגְלֵי

SVK: ¹¹ Nech sa zahanbia a budú zmätení všetci moji nepriatelia, nech sa vrátia a budú zahanbení veľmi rýchlo.

6, 11 – Tento žalm prorok Dávid končí želaním úplného konca duchovného zápasu a svoju reč obracia na všetkých svojich viditeľných a neviditeľných nepriateľov. Vzáýva, aby sa zahanbili a boli zmätení, pretože neuspeli vo svojich zlých plánoch voči nemu, namáhali sa zbytočne. Nech sa vrátia odkiaľ prišli a nech sa veľmi skoro zahanbia, nech budú skoro potupení. Kráľ nechce odkladať na neskôr zmenu svojho života, no odteraz, od tejto chvíle sa chce obrátiť na správnu a Hospodinovu spasiteľnú cestu. Týmito slovami prorok vyjadruje víťazstvo nad svojimi nepriateľmi a želanie toho, aby sa zahanbili kvôli svojmu nehanebnému životu a neprístojnému a odsúdeniahodnému konaniu a vrátili sa z cesty smrti na cestu správnu, vedúcu k pokániu a záchrane.

Tento záver môžeme považovať za modlitbu o nápravu tých, ktorí prenasledovaním alebo klebetami škodili nevinnému Dávidovi – modlí sa a žela si, aby sa zahanbili a boli zmätení skutočným pokáním a ľútosťou nad svojimi hriechmi a potom, aby sa skoro obrátili k Bohu. Mô-

žeme ho považovať aj za proroctvo, ktoré sa má naplniť v deň strašného Hospodinovho súdu. Vtedy všetci bezbožní, nečestní, nemilosrdne prenasledujúci a škodiaci spravodlivým budú zahanbení, potupení, budú chcieť činiť pokánie, obrátiť sa k poznaniu pravdy, no už márne. Vtedy povedia: Zblúdili sme zo skutočnej cesty – no toto ich poznanie prišlo neskoro. Toto však bude veľmi skoro, pretože Hospodinov deň nebude meškať, hoci teraz sa to zdá inak; no keď náhle príde, vtedy pocítia, že prišiel veľmi skoro.

Žalmisti sa vo svojom živote stretávali a bojovali so zlom a jeho prejavmi. No nielen k hriešnikom adresovali svoju reč. Kresťanskí askéti, vidiac mnohé a rozličné úklady diabla, a pisatelia poriadkov kresťanských bohoslužieb, ktorí do nich umiestnili mnohé čítania z Knihy žalmov a úryvkami zo žalmov naplnili kresťanské piesne a modlitby, nezriedka pripájali myšlienky žalmistov o nepriateľoch ľudí – démonoch.¹ Nepochybne, takéto chápanie a výklad je pre kresťanov poučný a užitočný. Ak by sme tieto miesta chápali doslovne a hovorili by sme len o nepriateľoch – ľudoch, čiže viditeľných, no viac je tieto slová potrebné chápať a vzťahovať, ako hovorí sv. Atanáz Veľký, k netelesným duchom, čiže neviditeľným nepriateľom – démonom.²

Šiesty žalm svojím obsahom predstavuje modlitebné vyznanie – srdečné Dávidovo pokánie pred Bohom. No spolu s tým slúži ako najlepšie vyjadrenie hlbokého, skutočného, vrúcneho pokánia z hriechov každej veriacej kresťanskej duše, ktorá je zatažená bremenom hriechov, a preto, ako kajúcný žalm, je Cirkvou vložený do poriadku Veľkého po večeria, ktoré sa číta v dobe Veľkého pôstu – doby spoločného pokánia kresťanov. Žalm učí, akým spôsobom možno Boha obmäkčiť, urobiť milosrdným a objasňuje spôsoby, ako je možné sa strániť hriechov. Tento žalm je prvým kajúcny žalmom Knihy žalmov. A preto je nedôveryhodné to, čo hovoria rabíni, že Dávid napísal tento žalm ako vďačnosť za prinavrátanie telesného zdravia, o ktoré prišiel kvôli svojmu hriechu

¹ Pozri Ž 5, 9; 6, 11; 8, 3; 12, 3; 16, 9; 17, 4 a pod.

² Pozri АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ, св.: Предупреждение к толкованию на Псалтирь. Творения. Т. 4. Москва 1854, с. 42.

smilstva a vraždy. Veď Sväté Písmo dosť jasne hovorí v Druhej knihe kráľovstiev, aké dopustenie naložil Boh na Dávida za dvojnásobný hriech a nikde sa tam nespomína telesná choroba. Či by ho samotná Cirkev od dávnych čias prijala do počtu kajúcnych, ak by sa neviazal na Dávidovo pokánie? A tak, obsahom tohto žalmu je modlitba hriešneho človeka, ktorý myslí na strašný Hospodinov súd a ktorý hľadá zmierenie s Bohom.

Zoznam bibliografických odkazov:

BIBLIA – SEPTUAGINTA. Vivliki etairia odos, Nikodimou 3, Athinai, 1935.

BIBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA, Deutche bibelgesellschaft, Stuttgart, 1990.

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

БИБЛИЯ. Книги священного писания Ветхого и Нового завета в русском переводе с Синодального издания. Москва 1992.

BIBLIA. Sväté Písmo Starého a Nového Zákona. Spolok sv. Vojtecha. Trnava 2005 (6. vydanie). ISBN 80-7162-538-8.

МОЛНТРОСЛОВЕ. Москва 2005. ISBN 5-7533-0335-8.

ПСАЛТИРЬ. Москва 2000. ISBN 5-7850-0077-7.

ΤΟ ΨΑΛΤΗΡΙΟΝ. Αθήνα 1998. ISBN 960-315-146-7.

АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ, св.: Предуведомление к толкованию на Псалтирь. Творения. Т. 4. Москва 1854.

АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ, св.: Творения. Толкование на псалми. Москва : Благовест, 2009. ISBN 978-5-9968-0002-5.

АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ, св.: Творения в четырех томах. Том 4. Москва 1994.

ФЕОДОР ИТ КИРСКИЙ, бл.: Изъяснение псалмов. Москва 2004. ISBN 5-94625-081-7.

- ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ, св.: *Творения в 2 томах. Т. 1. Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе* (Т. 1.). Москва 2007. ISBN 978-5-91362-007-1.
- ИОАНН ЗЛАТОУСТ, св.: *Творения. Том V. Почаевская Лавра* 2005.
- ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ, св.: *Творения. Т. 1. Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе* (Т. 3.). Москва 2008. ISBN 978-5-91362-053-8.
- ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ, св.: *Творения. Т. 2. Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе* (Т. 4.). Москва 2009. ISBN 978-5-91362-144-3.
- АФАНАСИЕВ, Д.: *Руководство к изучению священного писания Ветхого Завета. Том 3 – Учительные книги. Йорданвилле* 1975.
- ГОНЧАРОВ, П. А.: *Вероучение Псалтири. Казань* 1897.
- ИРИНЕЙ, архиепископ: *Толковая псалтирь. Москва* 2010.
- ЮНГЕРОВ, П. А.: *Вероучение псалтири, его особенности и значение в общей системе библейского вероучения. Киев* 2006. ISBN 966-8538-40-4.
- ЮНГЕРОВ, П. А.: *Псалтирь в русском переводе с греческого текста LXX, с введением и примечаниями. Казань* 1915.
- ЮНГЕРОВ, П. А.: *Введение в Ветхий Завет. Книга 2. Москва* 2003. ISBN 5-7429-0189-5.
- КЛИМЕНКО, Л. П.: *Словарь переносных, образных и символических употреблений слов в Псалтири. Мгарский монастырь* 2004. ISBN 966-302-530-1.
- ЛОПУХИН, А. П.: *Толковая Библия. Книга 1. Том 4. Харвест* 2000. ISBN 985-13-2252-0.
- MÚDROSLOVNÉ KNIHY STARÉHO ZÁKONA s komentármi Jeruzalemskej Biblie. Trnava 2006. ISBN 80-7141-527-8.
- OTTOVA VŠEOBECNÁ ENCYKLOPÉDIA V DVOCH ZVÄZKOCH. Zv. II. Bratislava 2006. ISBN 80-969159-4-0.
- ПСАЛТИРЬ в святоотеческом изъяснении. Свято-Успенская Почаевская Лавра 1998. ISBN 5-86868-103-7.
- РАЗУМОВСКИЙ, Г.: *Объяснение священной Книги псалмов. Москва* 2006. ISBN 5-7429-0120-8.

ТОЛКОВАЯ ПСАЛТИРЬ на церковно-славянском языке. Мгарский монастырь 2001. ISBN 966-302-233-7.

ТОЛКОВАЯ ПСАЛТИРЬ с подстрочным комментарием и краткой историей. Москва 2006.

VÝKLADY KE STARÉMU ZÁKONU III. Knihy naučné. Kostelní Vydří 1998. ISBN 80-7192-240-4.

ЗИГАБЕН, Е.: Толковая Псалтирь. Ясеново 2000. ISBN 5-7877-0023-6.

VÝZNAM SVÄTÉHO PÍSM A V BIBLIOTERAPEUTICKÝCH (PSYCHOTERAPEUTICKÝCH) AKTIVITÁCH¹

Bohuslav Kuzyšin

Všeobecne o biblioterapii

Transdisciplinarita pomáhajúcich disciplín vymedzuje ich orientáciu do širokej škály činnosti.² Medzi také nepochybne zaradujeme aj terapeutické aktivity. V palete týchto intervenčných techník má svoje nezastupiteľné miesto biblioterapia.

Termín biblioterapia prvýkrát použil v roku 1916 S. McCord, anglický kňaz, ktorý vypracoval základy tohto terapeutického mechanizmu. Biblioterapia sa riadi emocionálnym potenciálom kníh a pôsobením čítania na citlivosť klienta.³ Za etymologický základ pojmu boli zvolené grécke slová *βιβλίον* (kniha, spis)⁴ a *θεραπεία* (liečenie, liečba, terapia, starostlivosť, opatrovanie, ošetrovanie).⁵

V päťdesiatych rokoch minulého storočia sa biblioterapia začala chápať ako využívanie kníh a ich čítania na starostlivosť o „nervovo postihnutých“. ⁶ Neskôr bola definovaná ako podporné terapeutické využívanie vyselektovaných literárnych textov v medicíne, psychiatrii a ako riadené čítanie na riešenie osobných problémov.⁷ Biblioterapia teda používa knihy v starostlivosti o chorých. Jedna sa o vybrané činnosti zahrňujúce čítanie, ktoré je plánované, systematicky vedené

¹ Tento článok je jedným z výsledkov riešenia vedeckovýskumného projektu Sociálno-psychologická starostlivosť o deti z Detského domova v Medzilaborciach VGA 3/2010.

² Pozri MACHALOVÁ, M.: Komparácia sociálnej práce, sociálnej pedagogiky a sociálnej andragogiky z hľadiska sociálnej edukačnej práce. In: *Sociálna a duchovná revue*. Prešov 2011, roč. II, č. 1., s. 58. Porovnaj ZOZULAKOVÁ, V.: Úloha sociálnej pedagogiky a kresťanskej sociálnej pedagogiky v oblasti sociálno-charitatívnej služby. In: *Sociálna a duchovná revue*. Prešov 2010, roč. I, č. 1., s. 25–31.

³ Pozri CROTHERS, S. M.: A literary clinic. In: *Atlantic Monthly*. Washington 1916, vol. 118, s. 291–301.

⁴ Pozri ZOZULAK, J. a kol.: *Grécko-Slovenský Slovensko-Grécky slovník*. Prešov 2011, s. 58.

⁵ Pozri tamže, s. 158.

⁶ Pozri RUBIN, R. J.: *Bibliotherapy sourcebook*. London 1978, s. 1.

⁷ Pozri Webster's *Third New International Dictionary*. Springfield 1971, s. 212.

a sledované odborníkom.¹ Je zapojená do okruhu metód klinicky aplikovaných v psychoterapii a svoje miesto v rehabilitácii zaznáva predovšetkým v komplexnej liečbe chorých a zdravotne oslabených.²

Nezanedbateľný je v tomto kontexte aj jej výchovný vplyv. Moody a Limper veria, že intelektuálna a emocionálna výchova môže „kráčať ruka v ruke“.³ Je taktiež nepochybné že biblioterapeutický proces pomáha deťom v sebayjadrení a k zdravej adaptácii.⁴ Čítanie efektívne vybraných textov je využiteľné na vyvolanie emocionálnej zmeny a podporu osobnostného rastu a rozvoja. Je to taktiež spôsob pomoci mladým ľuďom, ako sa lepšie vyrovnáť so svojimi problémami prostredníctvom literatúry, ktorá je priamo zameraná na ich životnú situáciu,⁵ resp. spôsob pomoci deťom vyrovnáť sa so zmenami v ich životoch.⁶

Ciele biblioterapeutického procesu sú u viacerých autorov definované rôzne. Za najvýstižnejšie považujeme nasledujúce:

- poskytnúť klientovi potrebné informácie o riešení jeho problému, ukázať mu možné alternatívy a vyzvať ho k realistickej reflexii vlastnej situácie,
- napomáhať vidieť hodnotu interpersonálnych vzťahov a motiváciu spojenú s konaním v jednotlivých situáciách,
- ukázať čitateľovi, že nie je jediný, kto sa stretol s určitým problémom – že nie je vo svojej osobnej kríze osamotený a prostredníctvom knihy sa dokáže stretnúť s inými ľuďmi v podobnej situácii.⁷

¹ Pozri TEWS, R. M.: *Encyclopedia of Library and Information Science*. Vol. 2. New York 1970, s. 448.

² Pozri BELAJOVÁ, M. A.: Biblioterapia. In: *Rehabilitácia*. Bratislava 1970, roč. 3, č. 1., s. 47.

³ Pozri MOODY, M. T.: *Bibliotherapy: methods and materials*. Chicago 1971, s. 5.

⁴ Pozri BERG, S. – DEVLIN, M. – GEDALY-DUFF, V.: The child facing loss: A selective bibliography for bibliotherapy. In: *Issues in Comprehensive Pediatric Nursing*. New York 1980. vol. 4, no 4, s. 37–50.

⁵ Pozri LENKOWSKY, R. S.: Bibliotherapy: a review and analysis of the literature. In: *The Journal of Special Education*. 1987, vol. 21, s. 123.

⁶ Pozri PARDECK, J. T. – PARDECK, J. A.: Using developmental literature with collaborative groups. In: *Reading improvement*. Alabama 1993, vol. 27, no 24, s. 226.

⁷ Pozri RUBIN, R. J., cit. dielo, s. 29.

Uvedené skutočnosti diferencujú biblioterapiu do viacerých typologických oblastí. Z pohľadu sociálnej práce je zaujímavé nasledujúce rozdelenie: biblioterapia pre mentálne narušených (mentálne dizabilných, psychicky postihnutých), biblioterapia pre tých, ktorí sa snažia vyrovnať s menej závažnými problémami a biblioterapia ako nástroj k uspokojovaniu vývinových potrieb detí.¹ Z pozície vertikálnej štruktúry vieme biblioterapiu rozdeliť na klinickú a vývinovú. Klinický prístup je využívaný predovšetkým v inštitúciách, je formálnejší a aplikovaný vyškolenými odborníkmi. Vývinová môže byť využívaná kýmkoľvek, kto sa stretáva so životnou krízou (sociálny pracovník, pedagóg, psychológ a pod.).² Z hľadiska predloženej analýzy je potrebné zobrazíť taktiež rozdelenie podľa druhu ponúknutej literatúry. Tá zahŕňa okrem vývinovej aj faktickú a imaginatívnu.³

Sväté Písmo – Biblioterapia – Hagioterapia

Výber vhodnej literatúry podmieňuje efektivitu biblioterapeutického procesu. Účinok je závislý na osobnosti čitateľa, jeho veku, pôvodu, inteligencii, záujmoch, vzdelaní a v neposlednom rade aj jeho vzťahu ku spiritualite. Literatúra by mala zodpovedať charakteru klienta (pacienta, prijímateľa), jeho schopnostiam a povahe jeho momentálneho stavu. Týmto spôsobom sa kniha nestáva len terapeutickým, ale aj diagnostickým nástrojom. Práve rozmanitosť a hĺbka textov Svätého Písma odкрýva biblioterapeutické variácie, ktoré sa v praxi ukazujú ako mimoriadne úspešné. T. Hangoni napríklad odporúča „*uvádzanie biblických príkladov, analogických s problémom klienta*“⁴.

Terapia (biblioterapia), ktorá využíva Bibliu ako základnú terapeutickú knihu sa v odbornom prostredí nazýva hagioterapia. Tento termín

¹ Pozri PARDECK, J. T. – PARDECK, J. A.: *Young People with Problems – a Guide to Bibliotherapy*. New York 1984, s. 1.

² Pozri CLARKE, J. – BOSTLE, E.: *Reading therapy*. London 1988, s. 16–35.

³ Pozri MATTHEWS, D. – LONSDALE, R.: *Reading Therapy and Children in Hospital*. London 1991, s. 16–21.

⁴ HANGONI, T.: Zvyšovanie profesionálnych kompetencií sociálneho pracovníka. In: *Sociálna a duchovná revue*. Prešov 2010, roč. I, č. 4., s. 61.

je odvodený z gréckych slov *ἅγιος* (svätý, posvätný)¹ a *θεραπεία* (terapia)². Hagioterapia nevychádza z predpokladu existencie Boha, ale z predpokladu existencie náboženskej dispozície v človeku. Je preto využiteľná aj u klientov, ktorí sa prezentujú ako ateisticky zmýšľajúci.³ Hagioterapia plynie z existencionalnej analýzy a logoterapie. Tento terapeutický smer založil V. E. Frankl, ktorý vychádzal z tézy, že základnou ľudskou potrebou je vôľa k zmyslu. Predpokladal, že v dôsledku existencionalnej frustrácie – stavu bez zmyslu života označovaného taktiež za existenčné vákuum sa môže vyvinúť problémové chovanie.⁴ Z psychologického hľadiska vstupuje do náboženskej oblasti predovšetkým transpersonálna psychológia zameraná na mimoriadne stavy vedomia – prežitky spirituálnych a mystických skúseností. Na rozdiel od teológie odmieta tieto skúsenosti vieroučne interpretovať a sama seba vníma len ako určitý druh religióznej psychotechniky.⁵ Na druhej strane sa hagioterapia z teologického hľadiska cíti byť obohacovaná kresťanskou spiritualitou a nepopiera, že ľudská religiozita je jednou z najmocnejších síl ľudskej psychiky.⁶ Je to dôkazom skutočnosti, že „súčasná veda nemá potrebu protirečiť a bojovať proti viere v Boha“⁷. „Božie Slovo, ktoré tvorí zmysel sveta, nie je abstraktnou ideou, ale skutočnou a podstatnou silou, ktorá objíma svet a určuje a sebou ohraničuje celý život prírody.“⁸ Spoločne s modernou vedou odкрýva fascinujúce psychoterapeutické možnosti.

Základnou hagioterapeutickou formou sú tematicky orientované skupiny. Ich štruktúra je definovaná námetmi biblických príbehov – otázkami, ktoré sú v nich obsiahnuté, morálnymi konfliktami a život-

¹ Pozri ZOZULAK, J. a kol., cit. dielo, s. 17.

² Pozri tamže, s. 158.

³ Pozri REMEŠ, P.: *Hagioterapie – nový smer psychoterapie* (online). [cit. 2011-08-26]. Dostupné na internete: <http://www.granosalis.cz/modules.php?name=News&file=article&sid=3012&mode=thread&order=0&thold=0>

⁴ Pozri MATOUŠEK, O.: *Základy sociální práce*. Praha 2001, s. 212.

⁵ Pozri REMEŠ, P., cit. dielo.

⁶ Pozri REMEŠ, P., cit. dielo.

⁷ NIKULIN, A.: Dušpastierska starostlivosť pri psychických ochoreniach. In: *Sociálna a duchovná revue*. Prešov 2010, roč. I, č. 3., s. 42.

⁸ SOLOVJOV, V.: *Duchovní základy života*. Velehrad 1996, s. 76.

nými postojmi. Skupiny sú direktívne riadené, fluktuujúce a ich cieľom je ovplyvňovanie morálne axiologickej oblasti ľudskej psychiky. Zameriavajú sa predovšetkým na spracovávanie názorov a postojov a predpokladajú od klientov a terapeutov maximálnu možnú dávku úprimnosti. V prvom stupni hagioterapie sa precvičuje schopnosť prijímať odlišné sociálne perspektívy – stotožňovanie sa s jednotlivými postavami biblických príbehov. V druhom ide o schopnosť zaujať postoj k najrôznejším morálnym dilemám a podnietiť konflikt podporujúci ďalší vývoj liečebného postupu. V tomto kontexte sú podporované aj náboženské debaty (pokiaľ k nim dôjde).¹

V hagioterapeutickom procese majú svoje nezastupiteľné miesto exegetické metódy. V rámci metód zameraných na autorov a ich svet sa jedná predovšetkým o historickokritickú metódu analýzy textu, kde terapeut (v tomto prípade „exegéta“, ktorý nehľadá nové možnosti výkladu) používa takú schému, akú si vyžaduje obsah diela, čas a miesto jeho vzniku.² V kontexte metód zameraných na texty a ich svet sa využíva najmä lingvistická štruktúrna metóda. Terapia tu využíva významy prvkov diela, ktoré majú základ len v štruktúre daného textu.³

Na poslednom mieste sú využívané taktiež metódy zamerané na čitateľa a jeho svet – predovšetkým hlbinná psychologická exegéza vychádzajúca z psychoanalýzy S. Freuda a hlbinej psychológie C. G. Junga. Vychádza z predpokladu, že v kontexte biblického príbehu môže čitateľ pozerieť sám na seba. Podľa Junga zohľadňuje Biblia základné psychické mechanizmy. V procese duševného uzdravenia dáva proti úzkosti zo zla príslub lásky a odpustenia.⁴

Namiesto záveru: krátky historicko-teologický exkurz

Liečba prostredníctvom slova je prítomná vo všetkých svetových kultúrach. Už v období antiky mala svoje pevné miesto v systéme medicíny. Existovala na treťom poli liečebnej praxe – vedľa medikamentóznej

¹ Pozri REMEŠ, P., cit. dielo.

² Pozri PRUŽINSKÝ, Š.: *Úvod do Svätého Pisma Nového Zákona*. Prešov 2001, s.119–129.

³ Pozri OEMING, M.: *Úvod do biblickej hermeneutiky: cesty k pochopení textu*. Vyšehrad 2001, s. 90–95.

⁴ Pozri tamže, s. 122.

a chirurgickej terapie. Aristoteles bol napríklad presvedčený, že tragédia tým, že vzbudzuje súcit a bázeň očisťuje človeka od vlastných afektov. Z Eféza pochádzajúci lekár Soranus (2. st.) radil kolegom predčítať vybrané texty psychicky chorým pacientom. Horatius porovnáva básnika s lekárom a báseň so sladkým liekom. Rimania na prekonanie psychickej lability odporúčali počúvanie príhovorov a čítaní. Seneca nachádzal vo filozofických textoch vnútorné upokojenie a liek na svoju chorobu, ktorou bola tuberkulóza. Takýmto spôsobom je možné predostrieť radu historických príkladov, kedy biblioterapia prinášala útechu a pomoc.¹

Významným prvkom biblioterapie, ktorý sa v tejto praxi udržiava už storočia je Sväté Písmo. V kontexte terapeutických aktivít vykazuje blízkosť slova a tónu – Dávid napríklad vedel, že hrou na harfu zmierni Saulové „depresie“, preto kedykoľvek keď prišiel na Saula zlý duch, vzal Dávid harfu a hral. Saulovi sa poľavilo a zlý duch sa od neho vzdialil.² V nasledujúcich storočiach sa terapeutická funkcia Svätého Písma udržiavala. Na počiatku novoveku sa pri operáciách, v kúpeľoch, pri púšťaní žilou a psychicky chorým pacientom predčítavalo z Evanjelií. Priame svedectvo nachádzame taktiež v živote španielskeho kráľa Filipa II. Keď mu bol v roku 1598, krátko pred jeho smrťou, operovaný absces kolena, jeho spovedník mu pritlmeným hlasom čítal pasáž z Matúšovho Evanjelia.³

Je nepochybné, že terapeutické účinky Svätého Písma si uvedomovali Svätí otcovia a učitelia Cirkvi od najranejších dôb kresťanstva. Biblia nebola nikdy určená len mníchom, či klerikom, naopak, je adresovaná celému svetu a všetkým ľuďom.⁴ Starý Zákon bol analogicky chápaný ako vychovávateľ ťažko zvládnuteľných detí a Nový ako cieľ Staré-

¹ Pozri NAKONEČNÝ, M.: Biblioterapie. In: *Národní knihovna*. Praha 1991, roč. 2, č. 1, s. 10-12.

² Pozri 1 Sam 16, 23.

³ Pozri NAKONEČNÝ, M., cit. dielo, s. 10-12.

⁴ Pozri ŠAK, Š.: Niptická metóda duchovného života podľa Svätého Písma. In: *Pravoslávny biblický zborník*. Gorlice 2010, č. I., s. 29.

ho.¹ Vzory výchovy obsiahnuté vo Svätom Písme v plnosti definujú morálne rozvinutú a psychicky stabilnú osobnosť.² Aj to je dôvodom prečo Svätý Ján Zlatoústý odporúča čítať túto knihu deťom od ich najútlejšieho veku. Rodičom a vychovávateľom radí, aby si nemysleli, „že čítanie Biblie bude pre deti nepochopiteľné a bez úžitku, nie jeden pohľad na túto knihu, hovorí svätý Ján Zlatoústý, často odníma ochotu k hriechu a samotným čítaním získava sa veľké posvätenie“³. Podobné myšlienky nachádzame taktiež u svätého Cyrila Jeruzalemského a blaženého Augustína.⁴

Množstvo súčasných „moderných“ vedných disciplín rehabilituje historicky overené postupy plynúce z bohatstva kresťanskej tradície. Sväté Písmo je často označované ako kniha kníh, preto je nemysliteľné zatracovať jeho miesto v biblioterapeutickom procese. Výsledky, ktoré sú dosahované týmto spôsobom sa stávajú exaktným svedectvom tejto skutočnosti.

Zoznam bibliografických odkazov:

- BELAJOVÁ, M. A.: Biblioterapia. In: *Rehabilitácia*. Bratislava 1970, roč. 3, č. 1.
- BERG, S. – DEVLIN, M. – GEDALY-DUFF, V.: The child facing loss: A selective bibliography for bibliotherapy. In: *Issues in Comprehensive Pediatric Nursing*. New York 1980. vol. 4, no 4. ISSN 0146-0862.
- CLARKE, J. – BOSTLE, E.: *Reading therapy*. London 1988. ISBN 0 85365 637 1.
- CROTHERS, S. M.: A literary clinic. In: *Atlantic Monthly*. Washington 1916, vol. 118.

¹ Pozri KUZMYK, V.: Miesto Svätého Písma v teológii Klimenta Alexandrijského. In: *Pravoslávny biblický zborník*. Gorlice 2010, č. III., s. 278–279.

² Pozri KOCHAN, P.: Kresťanské vzory pre mladého človeka. In: *Mladý človek – budúcnosť Cirkvi*. Prešov 2010, s. 67–71.

³ MIROLJUBOV, N.: Systematický výklad pedagogických názorov svätých Otcov a učiteľov Cirkvi, 1. časť. In: *Pravoslávny teologický zborník*. PU v Prešove, PBF 1995, roč. XVIII (3), s. 139. Porovnaj ЕГИПТСКИЙ, М.: *Духовные беседы*, 50, 3. Клин 2005, s. 306.

⁴ Pozri PILKO, J.: Biblický pohľad na katechézy svätého Cyrila Jeruzalemského a blaženého Augustína. In: *Pravoslávny biblický zborník*. Gorlice 2010, č. I., s. 100–104.

- ЕГИПТСКИЙ, М.: *Духовные беседы*, 50, 3. Клин 2005.
- HANGONI, T.: Zvyšovanie profesionálnych kompetencií sociálneho pracovníka. In: *Sociálna a duchovná revue*. Prešov 2010, roč. I, č. 4., s. 61. ISSN 1338-290X.
- KOCHAN, P.: Kresťanské vzory pre mladého človeka. In: *Mladý človek – budúcnosť Cirkvi*. Prešov 2010. ISBN 978-80-555-0210-6.
- KUZMYK, V.: Miesto Svätého Písma v teológii Klimenta Alexandrijského. In: *Pravoslávny biblický zborník*. Gorlice 2010, č. III. ISBN 978-83-931180-1-4.
- LENKOWSKY, R. S.: Bibliotherapy: a review and analysis of the literature. In: *The Journal of Special Education*. 1987.
- MACHALOVÁ, M.: Komparácia sociálnej práce, sociálnej pedagogiky a sociálnej andragogiky z hľadiska sociálnej edukačnej práce. In: *Sociálna a duchovná revue*. Prešov 2011, roč. II, č. 1. ISSN 1338-290X.
- MATOUŠEK, O.: *Základy sociální práce*. Praha 2001. ISBN 80-7178-473-7.
- MATTHEWS, D. – LONSDALE, R.: *Reading Therapy and Children in Hospital*. London 1991.
- MIROLJUBOV, N.: Systematický výklad pedagogických názorov svätých Otcov a učiteľov Cirkvi, 1. časť. In: *Pravoslávny teologický zborník*. PU v Prešove, PBF 1995, roč. XVIII (3). ISBN 80-7097-330-7.
- MOODY, M. T.: *Bibliotherapy: methods and materials*. Chicago 1971. ISBN 083-89-3107-3.
- NAKONEČNÝ, M.: Biblioterapie. In: *Národní knihovna*. Praha 1991, roč. 2, č. 1.
- NIKULIN, A.: Dušpastierska starostlivosť pri psychických ochoreniach. In: *Sociálna a duchovná revue*. Prešov 2010, roč. I, č. 3. ISBN 978-80-555-0213-7.
- OEMING, M.: *Úvod do biblické hermeneutiky: cesty k pochopení textu*. Vyšehrad 2001. ISBN 80-7021-518-6.
- PARDECK, J. T. – PARDECK, J. A.: Using developmental literature with collaborative groups. In: *Reading improvement*. Alabama 1993, vol. 27, no 24. ISSN 0034-0510.
- PARDECK, J. T. – PARDECK, J. A.: *Young People with Problems – a Guide to Bibliotherapy*. New York 1984. ISBN 0313238367.

- PILKO, J.: Biblický pohľad na katechézy svätého Cyrila Jeruzalemského a blaženého Augustína. In: *Pravoslávny biblický zborník*. Gorlice 2010, č. I. ISBN 978-83-928613-0-0.
- PRUŽINSKÝ, Š.: *Úvod do Svätého Písma Nového Zákona*. Prešov 2001. ISBN 80-8068-078-7.
- REMEŠ, P.: *Hagioterapie – nový smer psychoterapie* (online). [cit. 2011-08-26]. Dostupné na internete: <http://www.granosalis.cz/modules.php?name=News&file=article&sid=3012&mode=thread&order=0&thold=0>
- RUBIN, R. J.: *Bibliotherapy sourcebook*. London 1978.
- SOLOVJOV, V.: *Duchovní základy života*. Velehrad 1996. ISBN 80-901957-8-4.
- ŠAK, Š.: Niptická metóda duchovného života podľa Svätého Písma. In: *Pravoslávny biblický zborník*. Gorlice 2010, č. I. ISBN 978-83-928613-0-0.
- TEWS, R. M.: *Encyclopedia of Library and Information Science*. Vol. 2. New York 1970.
- Webster's Third New International Dictionary*. Springfield 1971.
- ZOZULAK, J. a kol.: *Grécko-Slovenský Slovensko-Grécky slovník*. Prešov 2011. ISBN 978-80-967289-7-8.
- ZOZULAKOVÁ, V.: Úloha sociálnej pedagogiky a kresťanskej sociálnej pedagogiky v oblasti sociálno-charitatívnej služby. In: *Sociálna a duchovná revue*. Prešov 2010, roč. I, č. 1., s. 25-31. ISBN 978-80-555-0156-7.

VÝVOJ LITURGIE VOPRED POSVÄTENÝCH DAROV Starobylá prax svätého prijímania

Štefan Šak

Mnohí bádatelia považujú za zrod Liturgie vopred posvätených darov starobylú prax svätého prijímania. Veriaci kresťania si z liturgie, ktorá sa slúžila v nedeľu počas eucharistického zhromaždenia, odnášali do svojich domovov jednu časť posväteného chleba, čiže Christovho tela. V tejto súvislosti je potrebné spomenúť fakt, že verní kresťania prijímali osobitne sväté Telo a osobitne svätú Christovu Krv, teda tak, ako dodnes prijíma sväté prijímanie už len duchovenstvo. V minulosti verní kresťania prijímali sväté Telo od biskupa, alebo presbytera zo svätého diskosu do dlane pravej ruky, čo bolo v súlade s tradíciou Cirkev, ktorá je dodnes zaznamenaná a potvrdená v 101. pravidle šiesteho všeobecného snemu, ktorý sa zišiel v stĺpovej sieni cisárskeho paláca v Konštantínopole v roku 680 a ktorú žiadny iný snem nezrušil.¹ Kresťania takto časť posväteného chleba, ktorý dostali od biskupa do dlane pravej ruky² prijali a časť odnášali zo sebou do svojich domovov³, aby

¹ Pravidlo 101. „Človeka, stvoreného podľa obrazu Božieho, božský apoštol hlasitě nazývá tělem Kristovým a chrámem. Nad každé viditelné stvoření byv tehdy postaven, učiněn hodným nebeské cti spasitelným utrpením, požívající a pijící Krista, neustále se přetvořuje k věčnému životu, a duši i tělo posvěcuje přijímáním božské milosti. Pročež jestliže někdo chce v čas liturgie přijímati přechisté Tělo a býti skrze přijímání jedno s ním, nechť složí ruce do podoby kříže a tak ať přistupuje a přijímá obecenství milosti. Neboť ze zlata nebo jiného materiálu místo ruky zhotovují nějaké misky pro přijetí Božského daru a pomocí jejich přechistého společenství se činí hodnými, což nikterak neschvalujeme, neboť se tak dává přednost předmětu bezduchému a rukama zhotovenému před Božím obrazem. Bude-li kdo přistižen, že podává přesvaté přijímání těm, kdož přinášejí takové misky, budiž odloučen i on i ten, kdo je přináší.“ http://www.orthodoxia.cz/kan_02.htm#NADP12

² O tomto pôvodnom spôsobe prijímania svätých darov nachádzame svedectvo aj v mystagogických katechézach svätého Cyrila Jeruzalemského, konkrétne v jeho 5. mystagogickej katechéze. Pozri SV. CYRIL JERUZALEMSKÝ: *Mystagogické katecheze*. Velehrad 1997, s. 66. (Preklad MILKO, P.)

³ ΜΕΓΑ ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ: *Επιστολή προς την Πατρικίαν Καισαρίαν περί κοινωνίας*. In: ΕΠΕ (3) 3, Θεσσαλονίκη 1973, s. 503 – 504; „Ἐν Ἀλεξανδρείᾳ δὲ καὶ ἐν Αἰγύπτῳ ἕκαστος

z tejto časti posväteného chleba mohli prijímať počas ďalších dní v týždni. Svätú Christovu krv prijímali osobitne zo svätej čaše. Lyžička, ktorá sa dnes používa pri prijímaní svätých darov vstúpila do užívania na eucharistických zhromaždeniach až v neskoršom období.¹

Podľa svedectva svätého Bazila Veľkého, ako to píše v liste žene menom Patricijka z Cézaree, táto vyššie spomenutá zbožná prax verných kresťanov odnášať posvätený chlieb (Eucharistiu) so sebou do svojich domovov, kde ho vlastnými rukami prijímali, sa objavila v čase prenasledovania kresťanov.² Už v dobe, keď žil Justín Filozof a Mučeník existovala tradícia, na základe ktorej diakoni prinášali sväté prijímanie do domov kresťanov, ktorí sa z nejakých dôvodov nemohli zúčastniť na Eucharistickom zhromaždení.³ U Tertuliána nachádzame veľmi živé svedectvo o tom, že prijímať sväté dary mali verní kresťania vo zvyku každý deň.⁴ V jednom zo svojich listov, ktorý adresoval svojej žene píše, že ak by zomrel, nech sa nevydá za pohana. Ako dôvod uvádza práve sväté prijímanie svätých darov.⁵ Aj Kliment Alexandrijský vo svojom diele Stromata píše, že po rozlomení Eucharistického chleba, každý

καὶ τῶν ἐν λαῷ τελοῦντων, ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον, ἔχει κοινωνίαν ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ καὶ ὅτε βούλεται μεταλαμβάνει δι' αὐτοῦ.”

¹ Pozri MIRKOVIČ, L.: *Πραβοσλávna liturgika I*. Πρεšov 1994, s. 107. (Πρεklad Kormaník. P.)

² ΜΕΓΑ ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ: *Επιστολή προς την Πατρικίαν Καισαρίαν περί κοινωνίας*, cit. dielo, s. 503 – 504; „Τὸ δὲ ἐν τοῖς τοῦ διωγμοῦ καιροῖς ἀναγκά ζεσθαί τινα, μὴ παρόντος ἱερέως ἢ λειτουργοῦ, τὴν κοινωνίαν λαμβάνειν τῇ ἰδίᾳ χειρὶ μηδαμῶς εἶναι βαρὺ περιττόν ἐστιν ἀποδεκνύναι, διὰ τὸ καὶ τὴν μακρὰν συνήθειαν τοῦτο δι' αὐτῶν τῶν πραγμάτων πιστώσασθαι.” Pozri: BAZIL VELKÝ: *Povzbudenie mladým*. Πρεšov 1999 s. 172. (Πρεklad ŠKOVIERA, D.)

³ ΙΟΥΣΤΙΝΟΣ ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ: *Απολογία Α'.* Η χριστιανική λατρεία. In: ΕΠΕ 77, Θεσσαλονίκη 1985, s. 191. „εὐχαριστήσαντος δὲ τοῦ προεστώτος καὶ ἐπευφημήσαντος παντὸς τοῦ λαοῦ οἱ καλούμενοι παρ' ἡμῖν διάκονοι διδῶσιν ἐκάστῳ τῶν παρόντων μεταλαβεῖν ἀπὸ τοῦ εὐχαριστηθέντος ἄρτου καὶ οἴνου καὶ ὕδατος καὶ τοῖς οὐ παροῦσιν ἀποφέρουσι.”

⁴ BLÁŠKO, J.: *Liturgia uprzednio poswieconych darow w kontekście Wielkiego Postu*. Lublin 1996, s. 26. „Tertulian spomína obrad „samopričašćenija” ako bežnú každodennú prax.”

⁵ „Myslíš si, že on, pohan, nespozoruje, že ty niečo v tajnosti ochutnávaš pred večerou? A keď sa dozvie, že to nie je nič iné ako chlieb, čo myslíš, čo si o tebe pomyslí vo svojej nevedomosti?” Pozri ΤΕΡΤΥΛΛΙΑΝΟΥ: *Πρός τὴν σύζυγον*. 2, 5. Pozri USPENSKIJ, N. D.: *K voprosu o proischozheniji liturgiji Preždeosvjaščennych darov*. In: ŽMP 2, Moskva 1976, s. 72.

z verných kresťanov mohol si vziať jednu čiastočku posväteného chleba so sebou domov.¹

Sv. Bazil Veľký bol veľkým zástancom tejto bohumilej praxe domáceho prijímania svätých darov vernými kresťanmi. Vo svojom liste Patricijke z Cezaree dal tejto cirkevnej praxi teologický základ keď píše: „Prijímať dokonca denne a mať účasť na svätom Tele a Krvi Christovej je krásna a osočná vec. Veď On sám vraví: ‚Kto je moje telo a pije moju krv, má večný život‘ (Jn 6, 53). Kto teda môže pochybovať, že prijímať ustavične po celý život neznamena nič iné, iba naplno žiť?... Len čo kňaz dokončí obeť, rozdáva prijímanie. Ten, kto ho prijal v tej chvíli ako úplné, musí aj pri každodennom prijímaní veriť, že má na ňom účasť a prijíma ho vlastne z rúk toho, kto ho podal. Aj v zhromaždení predsa kňaz podáva časť, ktorú prijímajúci uchopí celkom slobodne, a takto ju vlastnou rukou kladie do úst. Takú istú silu má to, či prijíma človek jednu časť od kňaza alebo odrazu mnoho častíc.“²

V životopise sv. Bazila Veľkého nachádzame svedectvo o tom, že počas slúženia prvej liturgie (svätej Eucharistie), ktorej modlitby zložil on sám, prijal jednu čiastočku zo svätého chleba, ďalšiu čiastočku uložil do darochraniteľnice, ktorá v tom čase bola zavesená nad svätým prestolom (oltárom) a mala podobu holubice a ďalšiu čiastočku zobral do svojho domu, aby ju mohol prijať v čase svojej smrti, teda odchodu z tohto sveta.

Svätý Gregor Teológ vo svojom nekrológu pri hrobe svojej sestry Gorgonie spomína, že po prijímaní Christovho Tela a Krvi, ktoré prijala vlastnými rukami, získala zrelosť duše aj tela.³

¹ ΚΑΗΜΕΝΤΟΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΩΣ: Στρωματεῖς 1, 1. In: ΒΕΠΕ 7, 235. „ἡ καὶ τὴν εὐχαριστίαν τινὲς διανείμαντες, ὡς ἔθος, αὐτὸν δὴ ἕκαστον τοῦ λαοῦ λαβεῖν τὴν μοῖραν ἐπιτρέπουσιν.“ Pozri KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ: *Stromata* I. Praha 2004, s. 187. (Preklad PLÁTOVÁ, J.)

² ΒΑΣΙΛ VELKÝ: *Povzbudenie mladým*, cit. dielo, s. 172.

³ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ: Λόγος Η', εἰς τὴν ἀδελφὴν εαυτοῦ Γοργονίαν, ἐπιτάφιος. In: ΕΠΕ (48) 6, Θεσσαλονίκη 1980, s. 372. “εἴτα τῷ παρ' ἐαυτῆς φαρμάκῳ τούτῳ τὸ σῶμα πᾶν ἐπαλείφουσα, καὶ εἰ ποῦ τι τῶν ἀντιτιπῶν τοῦ τιμίου σώματος ἡ τοῦ αἵματος ἡ χεῖρ ἐθησαύρισεν, τοῦτο καταμιγνύσα τοῖς δάκρυσιν, (ὦ τοῦ θαύματος) ἀπῆλθεν εὐθὺς αἰσθημένη τῆς σωτηρίας, κούφη καὶ σῶμα, καὶ ψυχὴν,

Už vyššie spomenutý 101. kánon VI. všeobecného (ekumenického) snemu prísne napomína a zakazuje verným kresťanom prijímať sväté prijímanie do darochraniteľníc namiesto do vlastných rúk. Valsamom vo výklade tohto kánona hovorí, že v Konštantinopole niektorí kresťania z vyšších vrstiev, aby sa odlišovali od chudobných, vyrábali si zo zlata, alebo zo striebra, alebo z iného druhu vzácných materiálov darochraniteľnice pod zámenkou zbožnosti a bázne pred Bohom, ktoré používali namiesto svojich vlastných rúk, aby prijali najčestnejšie Telo Božieho Syna, nášho Pána Isusa Christa počas svätého prijímania. Spôčiatku to bol nápad niektorých zbožných kresťanov, ktorí si mysleli, že sú asi nedôstojní, aby svojimi nedôstojnými rukami, ktoré sa dotýkajú nedôstojných a hanlivých vecí, prijímali Pánovo Telo. Po čase sa však táto zbožnosť zmenila na duchovnú prázdnotu, nakoľko tí, ktorí si zhotovovali drahé a honosné darochraniteľnice, robili tak z dôvodu odlíšiť sa od chudobných z nadutosti a pýchy. Otcovia Cirkvi veľmi dobre chápali, že toto bol často dôvod rôznych škandálov, ako aj pohanením nášho tela, ktoré bolo stvorené samotným Bohom na Jeho svätý obraz a hovorili rovnako ako aj apoštol Pavol, ktorý opisuje človeka ako Christove telo¹ a Božiu ikonu (obraz),² ktorý je cennejší z celého stvorenstva, nakoľko je spôsobilý prijímať Božie posvätenia, teda posväcuje sa aj duša aj telo, preto nie je potrebné, aby niektorí ľudia uprednostňovali počas prijímania rôzne bezduché materiály zo zlata rôznych tvarov. Tí, ktorí sa nezmenia a budú aj naďalej tieto veci používať, nech sú vylúčení z Cirkvi. Teda aj tí čo používajú takéto materiálne nádoby na prijatie Christovho Tela, ale aj tí ktorí dávajú Christovo telo týmto (ľuďom) nech sú vylúčení z Cirkvi.³ Podobný výklad 101. kánona nachádzame aj u Zonara.

καὶ διὰ νοιαν, μισθὸν ἐλπίδος λαβοῦσα τὸ ἐπιζόμενον, καὶ τῇ τῆς ψυχῆς εὐρωστίᾳ κομισαμένη τὴν τοῦ σώματος. Ταῦτα μεγάλα μὲν, οὐ ψευδῆ δέ.”

¹ 1 Kor 12, 27 „Vy (spolu) ste telo Kristovo a každý osve (Jeho) úd.“

² 2 Kor 6, 16 „A my sme predsa chrám Boha živého, ako povedal Boh: Prebývať budem v nich a prechádzať sa, a budem im Bohom, a oni mi budú ľuďom.“

³ ΡΑΛΛΗ, Γ. Α., ΠΟΤΑΗ, Μ.: *Σύνταγμα των θείων και ιερών κανόνων*. τ. 2, Αθηνῶν 1852, s. 546 – 547. Pozri МИЛАШ, Н.: *Правила православной церкви, том I*. Петербургъ 1911, s. 597 – 598. ΝΙΚΟΛΗΜΟΥ ΑΓΙΟΡΕΙΤΟΥ: *Πηδalion*. Θεσσαλονίκη 1991, s. 311.

Podľa písomných svedectiev vidíme, že prijímanie svätých darov (Eucharistie) spôsobom „**samopričašenia**“, teda, že verní kresťania prijímali sami svojimi rukami, pokračovalo aj v období po VI. Ekumenickom sneme. V životopise svätej Teoktisty z ostrova Lesvos, ktorá žila v druhej polovici 9. storočia a ktorej pamiatku Cirkev oslavuje 9. novembra sa dozvedáme o jednom náhodnom „lovcovi“¹, ktorého svätý Simeon biskup Tesalonický nazýva „námorník“² a ktorý priniesol na jej požiadanie sväté dary, ktoré sama prijala.

Svätý Simeon biskup Tesalonický sa zmieňuje o tom, že mnísi, ktorí žili asketickým životom ďaleko v púšti a mali potrebu prijímať svätú Eucharistiu, ale nenachádzal sa medzi nimi žiaden presbyter, mali povolenie od biskupa, aby si u seba uchovávali vopred posvätené dary v darochraniteľnici a z nej s veľkou zbožnosťou prijímali tieto vopred posvätené dary.

To isté sa uvádza aj v živote ctihodného Lukáša, ktorí žil asketickým životom na hore Stirio. Ctihodný Lukáš prosil metropolitu v Korinte, aby mu poradil, ako má prijímať mních, ktorý dostal povolenie od biskupa prijímať z darochraniteľnice vopred posvätené dary a ktorý žije sám na opustenom mieste, kde neexistuje presbyter.³ Nakoľko písomný dialóg, ktorý medzi ctihodným askétom a biskupom je veľmi poučný, uvedieme si ho v plnosti: „Biskup môj, povedz mi, keďže máme množstvo hriechov a žijeme tu v horách a na opustených miestach, ako sa môžeme účastniť na Božských mystériách? Pretože, ako vieš, nielenže sme ochudobnení o cirkevné bohoslužby, ale nemáme ani presbytera.“ „Dobre, otče môj, nakoľko rozprávaš o veľmi vážnej a podstatnej téme, pretože ako sa hovorí: dobre nie je dobre, ak sa nekonná dobrým spôsobom. Teda v prvom rade mal by byť prítomný presbyter, ale ak on absentuje z dôvodu povinností, v takom prípade položíš na svätý prestol nádobku (darochraniteľnicu) s vopred posvätenými darmi, keďže sa nachádza v chráme. Ak si vo svojej kélii (mníšskej izbe),

¹ ΜΕΓΑΣ ΣΥΝΑΞΑΡΙΣΤΗΣ: 9. november. (Online) [cit.2010-01-09]. Dostupné na internete: <http://www.synaxarion.gr/gr/sid/1127/sxsaintinfo.aspx> „Ανακαλύφθηκε τυχαία από έναν κυνηγό, ό οποίος, μετά από παράκλησή της, έφερε σ' αυτήν τὰ θεία μυστήρια.“

² ΣΥΜΕΩΝ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ: Ερώτησις ΜΑ'. In: PG 155, 889C.

³ ΝΙΚΟΛΗΜΟΥ ΑΓΙΟΠΕΙΤΟΥ: Πηδαλίον. Θεσσαλονίκη 1991, s. 271.

v takom prípade položíš tieto dary na najčistejšie miesto, lavicu. Potom, keď tam rozprestrieš malé čisté plátno, uložíš na neho sväté čiastočky, zapáliš tymián, zaspievaš Izobraziteľné žalmy alebo trojsvätú pieseň spolu so symbolom viery, urobíš tri veľké poklony, ruky zložíš do kríža a nakoniec prijmeš svojimi ústami čestné Telo Christa, ktorý je Bohom nás všetkých, vysloviac amen. Namiesto „Namy“ sa napiješ pohár vína. Ale ten pohár, z ktorého si sa napil, už nebudeš používať na bežné užívanie, alebo pre potreby niekoho iného. Ostatné čiastočky opäť pozbieraš s čistou platenou pokrývkou a uložíš ich naspäť do darochraniteľnice a to so všetkou obozretnosťou, aby ani jedna čiastočka nespadla na zem a bola pošliapaná. V prípade potreby, keď je potrebné podať prijímanie jednému z bratov, ktorý zomiera a nie je prítomný presbyter, alebo diakon, môže prijímanie vopred posvätených darov podať aj čtec, alebo niekto zo zbožných a čistých verných kresťanov.¹

Táto prax domáceho prijímania prešla prirodzeným spôsobom od Grékov najprv k južným Slovanom a postupne ku všetkým slovanským národom, ktoré si túto prax zachovali až do 17. storočia.²

Zoznam bibliografických odkazov:

- ALLÁTIUS, L.: *De missa Praesantificatorum sub finem libri de Ecclesiae Occidentalis perpetua consesione*. Cologne 1648.
- ΒΑΚΑΡΟΥ Δ.: ΝΙΚΟΛΑΟΥ ΟΥΣΠΕΝΣΚΥ, Η Λειτουργία των Προηγιασμένων Δώρων, ιστορία και πράξη. Θεσσαλονίκη 1998.
- BAZIL VELKÝ: *Povzbudenie mladým*. Prešov 1999 s. 172. (Preklad ŠKOVIERA, D.)
- ΒΕΡΓΩΤΗ. Γ. Θ.: *Λεξικό λειτουργικών και τελετουργικών όρων*. Θεσσαλονίκη 1991.
- BLAŠKO, J.: *Liturgia uprzednio poswieconych darow w kontekście Wielkiego Postu*. Lublin 1996.

¹ ΣΥΜΕΩΝ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ: *Ερώτησις ΜΑ'.* In: PG 155, 889C.

² USPENSKIJ, N. D.: *K voprosu o proischozheniji liturgiji Preždeostojaščennych darov*, cit. dielo, s. 72.

- SV. CYRIL JERUZALEMSKÝ: *Mystagógické katecheze*. Velehrad 1997. (Preklad MILKO, P.)
- GEORGIUS PISIDA: *Χρονικόν πασχάλιον*. In: PG 92.
- ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ: *Λόγος Η', εις την αδελφην εαυτού Γοργονιαν, επιτάφιος*. In: ΕΠΕ (48) 6, Θεσσαλονίκη 1980.
- HUSÁR, J.: *Spoločnosť a Eucharistia*. In: Cesta obnovy človeka v súčasnej pluralitnej spoločnosti, Gorlice 2009, s. 90 – 98.
- ΙΩΑΝΝΟΥ ΤΟΥ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ: *Βίος του Ιωάννου του Χρυσόστομου. Διάλογος ιστορικός Παλλαδίου, επισκόπου Ελενουπόλεως γενόμενος προς Θεοδώρον, διάκονον Ρώμης*. In: PG 47, 20.
- ΙΟΥΣΤΙΝΟΣ ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ: *Απολογία Α'. Η χριστιανική λατρεία*. In: ΕΠΕ 77, Θεσσαλονίκη 1985.
- ΚΛΗΜΕΝΤΟΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΩΣ: *Στρωματεῖς 1, 1*. In: ΒΕΠΕ 7.
- KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ: *Stromata I*. Praha 2004. (Preklad PLÁTOVÁ, J.)
- LAMPE, G.: *A pastric greek lexikon*. Vyd. 10., Oxford 1991.
- Liturgia sv. Jána Zlatousteho*, Prešov 1996, (Preklad Nadzam M.).
- ΜΑΥΡΟΜΑΤΗ, Β.: *Οι τέσσερις Θείες λειτουργίες*. Θεσσαλονίκη 2001.
- MALINOVSKIJ, N.: *O liturgii preždeosvjaščenyjch darov*. St. Peterburg 1850.
- ΜΕΓΑ ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ: *Επιστολή προς την Πατρικιαν Καισαρίαν περί κοινωνίας*. In: ΕΠΕ (3) 3, Θεσσαλονίκη 1973.
- MIRKOVIČ. L.: *Pravoslávna liturgika I*. Prešov 1994. (Preklad Kormaník. P.)
- МИЛАШ, Н.: *Правила православной церкви, том I*. Петербургъ 1911.
- ΝΙΚΟΔΗΜΟΥ ΑΓΙΟΡΕΙΤΟΥ: *Πηδαλίον*. Θεσσαλονίκη 1991.
- ΡΟΜΑΝΙΔΗΣ, Ι.: *Πατερική θεολογία*. Θεσσαλονίκη 2004.
- ΡΑΛΛΗ, Γ. Α., ΠΟΤΛΗ, Μ.: *Σύνταγμα των θείων και ιερών κανόνων*. τ. 2, Αθηνῶν 1852.
- ΣΚΑΛΤΣΗ. Π. Ι.: *Λειτουργικές μελέτες*. Θεσσαλονίκη 1999.
- SCHMEMANN, A.: *Μεγάλη σαρακοστή, πορεία προς το Πάσχα*. Αθήνα 1991.
- SMIRNOV-PLATONOV, G. P.: *O liturgii preždeosvjaščenyjch darov*. Moskva 1850.

- SOFRONIJ, archim.: *Ctihodný Siluan Atoský*. Prešov 2005, (preklad Elena Šaková).
- ΣΤΑΜΑΤΑΚΟΥ, Ι.: *Λεξικόν της νέας ελληνικής γλώσσας*. Θεσσαλονίκη 1971.
- ΣΥΜΕΩΝ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ: *Ερώτησις ΜΑ'*. In: PG 155, 889C.
- ΣΩΚΡΑΤΟΥ ΣΧΟΛΑΣΤΙΚΟΥ: *Εκκλησιαστική Ιστορία*. In: PG 67
- ŠAK, Š.: *Eucharistia v katechizácii, katechizácia v Eucharistii*. Pravoslávny teologický zborník, č. XXIX/14, Prešov 2005, s. 59 – 67.
- ŠAK, Š.: *Pristupovanie k Božskému (svätému) prijímaniu*. Pravoslávny teologický zborník, č. XXV/10, Prešov 2002, s. 181 – 194.
- ŠAKOVÁ, E.: *Evanjeliové cnosti v živote pravoslávneho kresťana*. Prešov 2001.
- ŠAKOVÁ, E.: *Duchovný odkaz ctihodného Siluana Atoského*. Prešov 2004.
- USPENSKIJ, N. D.: *K voprosu o proischoždeniji liturgiji Preždeosvjaščennych darov*. In: ŽMP 2, Moskva 1976.

Internetové zdroje:

http://www.orthodoxia.cz/kan_02.htm#NADP12

<http://www.synaxarion.gr/gr/sid/1127/sxsaintinfo.aspx>

ÚČAST SVATÉHO ARCHANDĚLA MICHAELA V DÍLE SPÁSY ČLOVĚKA

Michal Dvořáček

Archim. Emiliános Simonopetrský říká, že ani (Malý či Velký) vchod neuskutečňujeme my sami, „ale spíše andělé, které k tomu účelu Bůh poslal.“¹ „Vládce, Hospodine, Bože náš, jenž jsi ustanovil na nebesích řády a voje andělů a archandělů ke službě slávy své, se vchodem naším spoj i příchod svatých andělů, kteří by tobě s námi spolumloužili a spoluoslavovali dobrotivost tvou.“² Proto se také andělům říká „služební duchové.“³ Sám Kristus zjevil svým učedníkům, že svatí andělé jsou neustále mezi nimi přítomni: „Amen, amen pravím vám: Od tohoto času uzříte nebe otevřené, a anděly Boží vstupující a sestupující na Syna člověka.“⁴

V knize Zjevení je popsána válka, která probíhá v nebi (v minulosti, nyní i v budoucnu). Svatý archanděl Michael spolu se svými anděly bojoval proti drakovi, který tento útok spolu se svými anděly opětoval. Zlý démon však nebyl dostatečně silný, a proto on i jeho zlé síly ztratily své místo v nebi. Velký drak byl svržen – ten dávný had, zvaný d'ábel, neboli Sa'tan⁵, který vede celý svět na scestí. Svatí Otcové nás poučují, že závěrečný boj bude na zemi i na nebi vést opět sv. archanděl Michael, který má tentokrát svrhnout d'ábla ze země do podsvětí.⁶ Staří vykladači Apokalypsi viděli v osobě sv. archanděla Michaela obhájce lidstva proti d'áblu, který se jej snažil před Bohem obžalovat. D'ábel byl po pro-

¹ ΑΙΜΙΛΙΑΝΟΥ ΣΙΜΩΝΟΠΕΤΡΙΤΟΥ: Η παρουσία μας εις τον νάον. In: *Περί Θεού. Λόγος αισθήσεως. Οκτώ κείμενα πνευματικής αγωγής*. Αθήνα 2004, s. 111.

² *The Divine Liturgy. Explained. A guide for Orthodox Christian worshippers*. Papadimitriou Publ., Athens 2000, s. 115–117.

³ Viz Žalm 103, 4; Žid 1, 14.

⁴ Jan 1, 51.

⁵ Slovo „Sa'tan“ znamená v hebrejštině „odpůrce“.

⁶ Viz ΚΟΣΜΑ, ιερομονάχου: *Αποκάλυψις σε εικόνες*. Έκδ. 3η, Ορθόδοξου Χριστιανικής Αδελφότητος Λυδίας 1992, s. 152–159.

hraném zápasu svržen z nebe na zemi,¹ kde nadále zápasí proti Kristově Církvi: „I svržen jest drak ten veliký, had starý, kterýž slove ďábel a satanáš, svodící celou ekumenu; svržen jest na zem, i andělé jeho s ním svrženi jsou.“²

Archandělé jsou poslové velkých a podivuhodných poselství.³ Odhalují proroctví a tajemství víry.⁴ Osvěcují lidi, aby poznávali a chápali Boží vůli, a rozšiřují víru v Boha mezi lidmi.⁵ Podle sv. Řehoře Dvojeslova archandělé posilují u lidí svatou víru, jejich mysl osvěcují světlem poznání svatého evangelia a odhalují jim tajemství zbožné víry.⁶ Archandělé jsou považováni za velké zvěstovatele Boží vůle lidem. Podle sv. Dionýsia Areopagity „způsobují jednotu andělů, přijímají osvětlení principu božství prostřednictvím vyšších mocí, zjevují je dále andělům a skrze ně nám lidem.“⁷

Svatý archanděl Michael

Všechny řády nebeských mocností nazýváme obecně anděly, ačkoli každý má své vlastní jméno a postavení v souladu se svými úkoly. Pán zjevuje svou vůli nejvyššímu stupni andělů, který dále informuje ty nižší.⁸ Nade všemi devíti řády Pán ustanovil **svatého archanděla Mi-**

¹ Srov. АВЕРКИЙ, архиеп. (ТАУШЕВ) – СЕРАФИМ, иером. (РОУЗ): *АПОКАЛИПСИС в учении древнего Христианства*. Москва 2001.

² Zj 12, 9.

³ 1 Sol 4, 16.

⁴ DIONÝSIOS AREOPAGITA: *O nebeské hierarchii*. Vyšehrad 2009, s. 97.

⁵ Viz Synaxis of the Archangel Michael and the Other Bodiless Powers (online). [2011-03-31]. Dostupné na internetu: <http://www.oca.org/FSlives.ass>.

⁶ Viz Ава ЮСТИН ПОПОВИЧ. СВЕЧАРСКА ЖИТИЯ. СВЕТИ АРХАНГЕЛ МИХАИЛ. Манастир ХИЛАНДАР 1995, s. 15.

⁷ DIONÝSIOS AREOPAGITA: *O nebeské hierarchii*. Vyšehrad 2009, s. 97. Dále srov. ΝΙΚΟΛΑΟΥ ΒΕΛΙΜΙΡΟΒΙΤΣ (αγίου): Ἀγγελοι – οι πρεσβύτεροι αδελφοί μας. In: *Πάτερ ημών*. Αθήνα 2003, s. 113-121. „Když znázorňujeme na ikonách nějakého anděla či archanděla, musíme si podle sv. Nikolaje (Velimiroviče) představit, „že jsou za nimi zástupy, ačkoli jsou neviditelní tělesnými očima“⁷. Toho, koho miluje Pán, jak dodává sv. Nikolaj, toho milují i Jeho andělé. „Ti, kteří milují Boha, ať lidé nebo andělé, jsou pro Boha stejně významní.“ Díky tomu nazýváme anděly našimi staršími bratry, abychom je ctili a obraceli se k nim v modlitbách.

⁸ Viz Synaxis of the Archangel Michael and the Other Bodiless Powers (online). [2011-03-31]. Dostupné na internetu: <http://www.oca.org/FSlives.ass>.

chaela, věrného Božího služebníka, jako vrchního velitele. Byl to právě archanděl Michael, který svrhl z nebe arogantně pyšného Lucifera a ostatní padlé duchy, když se vzbouřili proti Bohu. V souladu s tím, jak učení svatých Otců o tomto tématu shrnuje ctihodný Justin Popovič, svatý archanděl Michael „zavolal řády andělů a zvolal: "Pozor mějme! Stůjmež s bázní před naším Stvořitelem, a neopovažujme se učinit to, co je protivné Boží vůli!"“¹

V hebrejštině znamená jméno Michael „ten, kdo je jako Bůh“ (*mikdo, ke-jako* nebo podobně, *El-božství*), což je v talmudické tradici interpretováno jako řečnická otázka: „Kdo je jako Bůh?“ (v očekávání negativní odpovědi), a to nepřímou naznačuje, že ve skutečnosti není nikdo *jako Bůh*. Tímto způsobem je archanděl Michael nově interpretován jako symbol pokory před Bohem. V křesťanských modlitbách je na něj odkazováno jako na *svatého Archanděla Michaela*. V pravoslaví se mu obecně přiznává titul *Archistratégos* nebo *Vrchní velitel nebeských zástup*. Podle jména je zmíněn v knize Daniel, v knize Judově a v knize Zjevení, podle níž vede vojsko Božích andělů proti silám satana během jeho povstání v nebi. V knize Daniel je svatý Michael zobrazován jako "jeden z hlavních knížat", který v Danielově vizi přichází na pomoc archandělovi Gabrielovi v jeho zápase s andělem Persie (Dobielem). Archanděl Michael je zde rovněž popisován jako obhájce izraelského národa.²

Někteří křesťanští teologové identifikují působení a činy svatého archanděla Michaela ve Svatém Písmu i tam, kde není přímo jeho jméno uvedeno: příklady této identifikace zahrnují např. cherubína, který stál u bran Ráje: „A tak vyhnal člověka a osadil zahradu Eden cherubíny k východní straně s mečem plamenným blýskajícím se, aby ostříhali cesty k stromu života“³; dále anděla, skrze nějž Bůh vydal Desatero (příkázání) svému vyvolenému lidu; anděla, který se postavil do cesty Balaamovi: „Ale rozpálil se hněv Boží..., a postavil se anděl Hospodinův

¹ Ава ЮСТИН ПОПОВИЧ. СВЕЧАРСКА ЖИТИЯ. СВЕТИ АРХАНГЕЛ МИХАИЛ. Манастир ХИЛАНДАР 1995, s. 17.

² Viz *Saint archangel Michael* (online). [2011-02-28]. Dostupné na internetu: [http://en.wikipedia.org/wiki/Michael_\(archangel\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Michael_(archangel)).

³ Gen 3, 24.

na cestě, aby mu překazil“¹; nebo anděla, který vyhnal armádu assyrského krále Senacheriba: „Tedy stalo se té noci, že vyšel anděl Hospodinův, a zabil ve vojsku Assyřském sto osmdesáte pět tisíců.“²

Lze předpokládat, že z důvodu historicko-biblické provázanosti židovství s křesťanstvím začal být archanděl Michael vnímán a přijímán jako velký zastánce a ochránce všech křesťanů. První křesťané nicméně z důvodu zachování pravoslavné víry považovali za své patrony v boji a v případné válce spíše mučedníky, jakými byli svatý velkomučedník Georgios, Theodoros, Demetrios, Sergios a Bakchus, Prokopios či Merkurios, zatímco archandělovi Michaelovi udělili privilegium péče o své nemocné. V místě, kde byl poprvé uctíván ve shodě s pravoslavným učením, v dávné Frygii (dnešní Turecko), právě archandělův léčitelský zásah poněkud upozadil jeho do té doby dominantní postavení jako ochránce ve vojenských záležitostech. Toto místo se od dávných dob stalo hlavním střediskem úcty svatých andělů,³ zvláště svatého archanděla Michaela.⁴ Církevní tradice vypráví o tom, že svatý archanděl Michael způsobil existenci léčivého pramenu, který začal prýštit v místě zvaném Chairotopa, nedaleko Colossae /viz Chóny/, kde všichni nemocní, kteří se v tomto pramenu vykoukali, vzývajíce při tom Nejvyšší Trojici a svatého archanděla Michaela, přijímali uzdravení.

V souladu s tradicí Církve se dochovalo svědectví o tom, jak jednou pohané namířili proti chrámu sv. archanděla Michaela v Chónách pramen s úmyslem jej zničit. Strážce této křesťanské svatyně, zbožný muž Archippus, se modlil ke svatému Michaelovi, který se skutečně zjevil a způsobil prasknutí skály, do níž byl odveden hrozivě se valící proud řeky, který mířil na svatý chrám. Jednou provždy byly tímto zázračným zjevením posvěceny vody vyvěrající z této skalní průrvy. Pravoslavná

¹ Num 22, 22.

² 2 Kr 19, 35.

³ Viz KLEMENS ALEXANDRIJSKÝ. *Pobídka Řekům*. Herrmann a Synové, Praha 2001, s. 113. „Pohled na celý kosmos – je jeho dílo! I nebe, slunce, andělé, lidé jsou dílem jeho rukou (srov. Žalm 8, 4). Jak veliká je moc Boží.“ „Ať proto nikdo z nás neuctívá slunce, ale touží po tom, kdo jej stvořil.“

⁴ Srov. ДИМИТРИЙ РОСТОВСКИЙ. ЖИТИЯ СВЯТЫХ. III. НОЯБРЬ. *Сабор святого Архистратига Михаила и прочих небесных сил безплотных*. КОВЧЕГ, МОСКВА 2003.

církev věří, že toto zjevení se událo přibližně v polovině prvního století (po Kr.), a slaví proto vzpomínku na tuto událost každoročně 6. září jako *Zázrak archanděla Michaela v Chónách*. Horké prameny u města Pýthie v Bithýnii, ale i jinde v Malé Asii, byly rovněž zasvěceny svatému archandělovi Michaelovi.¹

Zázračné projevy a zjevení svatého archanděla Michaela

Starec Paisij říkával, že malé děti vidí nebeská tajemství. „Jelikož jsou čisté, do svého společenství je přijímají svatí andělé, kteří stále hledí na Boží tvář.“² Věřící, obyvatelé Betléma a jeho okolí, zažili ve své historii již tolik znamení a prožili tolik zázračných událostí, že jim ani nepřipadalo zvláštní, že vidí anděly, Bohorodici nebo svatého velkomučedníka Georgia, kteří je napravovali při nějakém jejich pochybení. Tehdy byli lidé tak prostí, pokorní a jejich srdce a duše doslova úrodnou půdou, v níž se Boží semínko dobře uchytilo, že nepotřebovali ani kázání, ani knihy ani slova, ale cítili zcela intenzivně přítomnost samotných andělů, naší Panagie a všech svatých. Avšak dnes, když jsme my, lidé, zhrubli, a z našeho života se vytratil pokoj, Boží láska, jednoduchost, a naopak se rozmnožil hřích, rozklad, nezdrženlivost a špatnost..., jak můžeme doufat v to, že v tomto životě uzříme anděly a budeme s nimi společně oslavovat Boha?³

Zázračné zjevení na ostrově Mytilini (Monastýr Mantamadou)

Na řeckém ostrově Mytilini, ve starobylém monastýru svatých Taxiarchů, se uchovává dávné svědectví o zázračné události spojené se zjevením archanděla Michaela. Stalo se tak jednou, když monastýr přepadli Saraceni (piráti), ačkoli tato událost není zaznamenaná letopisecky. Saraceni tehdy, v domněnku, že monastýr skýtá vzácné bohatství a poklady, zaútočili na zdejší mnichy a všechny povraždili, až na jednoho – poslušníka Gavрила, kterému se zjevil archanděl Michael, který

¹ Viz LAURENT, moine: *L'Archange Michel, chevalier de l'Apocalypse*. Lavardac (France): Monastère orthodoxe St. Michel, 1992.

² CHRISTODOULOS SVATOHORSKÝ, jeromonach: *Starec Paisij*. Prešov 1999, s. 195.

³ Viz ΙΓΝΑΤΙΟΣ, αρχιμ: *Σύντομο ιστορικό, θάυματα, συμεία και αποκάλυψεις στην ιερά Μονή των Ποιμένων (1990–1971)*. Ι. Μ. των Ποιμένων 2007, s. 17–18.

v ruce držel plamenný meč. Svatý archanděl zahnal všechny piráty k moři, kde později našli jistou smrt. Po skončení tohoto zjevení se mnich Gavril rozhodl zpodobit tvář archanděla, jak ji právě spatřil, a použil k tomu hlínu smísenou s krví svých spolubratří. Tato ikona je dodnes chráněna v monastýrském chrámu, na místě zvaném Manta-madou.¹

Trojí zjevení sv. archanděla Michaela na hoře Gargano v Itálii

Kromě zázraku v Chónách ve Frygii na počátku křesťanských dějin, se udála celá řada více či méně známých zjevení, kterými archanděl Michael projevoval ve světě Boží vůli a obracel zraky věřících i nevěřících k pravé účtě k Bohu. Podobně tomu bylo i na hoře Gargano v dnešní Itálii.

Jistý bohatý šlechtic ze Siponta (dnes Manfredonia) jménem Gargano, muž zbožný a milosrdný k chudým, měl na svém panství horu, na níž se pásal jeho dobytek. Jednou se ze stáda ztratil zdivočelý býk. Hledali dlouho, až jej našli v hluboké, stěží dostupné jeskyni. Protože jej nedokázali chytit živého, rozhodli se ho zabít. Gargano na něj vystřelil z luku, šíp se však stočil na střelce a zranil jej. Gargano a jeho společníci v tom poznali zásah shůry a obrátili se na sipontského biskupa, aby jim vysvětlil smysl tohoto jevu. Biskup Lorenzo Maloriano (svatý Laurentios), původem Řek, občan konstantinopolský a příbuzný císaře Zenona, se tedy modlil k Bohu a nařídil svým věřícím třídní půst, jen aby se mu dostalo světla poznání. Po třech dnech se mu tehdy (8. května 490) zjevil archanděl Michael a oznámil, že jeskyně je pod jeho ochranou a že sám Bůh si přál, aby byla zasvěcena jeho jménu, k účtě všech andělů. Naplněn radostí, vypravil biskup k jeskyni procesí kněží a věřících, přičemž bylo zjištěno, že jeskyně má tvar chrámu. Lidu se zmocnila zbožná bázeň, zvláště když se z hloubi jeskyně ozvaly andělské hlasy: „Zde je vzýván Bůh, zde je veleben Pán, zde je oslavován Nejvyšší.“ Biskup začal v jeskyni sloužit služby Boží. Událost se stala brzy známou v Itálii i v celé Evropě, na garganskou horu stáčeli své

¹ ΔΥΣΣΟΥ, Ε.: *Το ιστορικό και θάνατα Ταξίαρχη Μανταμάδου*. Μυτιλήνη 1992, s. 57.

kroky patriarchové, králové i císařové, biskupové a nesčetní poutníci. Událo se zde množství zázraků, bylo zde získáno mnoho milosti.

Druhý zázrak se udál 20. září 492, kdy na sipontský lid chtěli zaútočit Gótové. Svatý biskup Laurentios – podoben Mojžíšovi – vystoupil na horu Gargano a prosil o vítězství nebeského ochránce (sv. Archanděla). Během třídenního ultimáta se věřící na biskupovu výzvu postili, modlili a přistupovali ke sv. Tajinám. Na úsvitu 29. září, když se biskup modlil v chrámu Přesv. Bohorodice, se mu zjevil sv. Michael a přislíbil vítězství. Svatý archanděl Michael, vrhaje z hory Gargana ohnivé šípy, byl jasně viděn jako vojevůdce, pod jehož velením bojují všechny čtyři živly. Blesky zasahovaly barbary, aniž se dotýkaly obyvatel Siponta. Gótská armáda se obrátila na zmatený útěk, Sipontinští pronásledovali Góty až k Neapoli. Biskup se s obyvateli města odebral na Gargano, aby vzdal díky nebeskému zachránci. Při vchodu do jeskyně našli stopy nohou muže vyryté do kamene, zvěstující přítomnost sv. archanděla Michaela.

Třetí zjevení (r. 493) se událo tehdy, když se sipontský biskup vydal se svým lidem ke Garganu, aby místo pro potřeby Církve vysvětil. Když se nakonec svatému biskupovi Laurentiovi zjevil opakovaně sv. Archanděl, pravil mu: „Laurentie, nemusíš mou jeskyni již zasvěcovat, vybral jsem si ji za svůj úděl a již jsem ji zasvětil se svými anděly. Uvidíš jasná znamení tohoto zasvěcení. Umístil jsem v jeskyni svůj obraz, můj plášť a kříž, oltář postavili andělé. Této noci vejděte do mé jeskyně jen vy, biskupové, a za mé přítomnosti se modlete. Až zítra služte svatou Liturgií a podejte lidu svaté Přijímání. Uvidíte, jakým požehnáním jsem zahrnul tuto svatyni!“¹ Na Garganu stojí jediná bazilika na světě, jež byla zasvěcena samotným sv. Michaellem a anděly. Toto andělské zasvěcení slaví Církev každoročně 29. září.

Hora sv. archanděla Michaela ve Francii

V roce 709 se sv. archanděl Michael zjevil sv. Aubertovi, desátému biskupu v Avranches, a oznámil mu Boží vůli, podle níž měl biskup

¹ LAURENT, moine: *L'Archange Michel, chevalier de l'Apocalypse*. Lavardac (France): Monastère orthodoxe St. Michel, 1992.

vybudovat chrám uprostřed moře, na vrcholku hory zvané Mohyla (La Tombe), jež se později začala nazývat Hora sv. Michaela (Saint-Michel). Aubert pokládal zjevení za klamné a nepodrobil se mu ani poté, co se znovu opakovalo. Když se Archanděl zjevil potřetí, zatlačil Aubertovi svým prstem na čelo a zanechal zde hluboký otisk, který je ještě dnes patrný na Aubertově lebce, uctívané v Avranches. Na tomto místě se dělo mnoho zázraků. Místní chrám byl během staletí zahrnován štědrými dary ke cti sv. Archanděla. Nejprve byl administrován zvláštními kanovníky, poté svěřen mnichům řehole sv. Benedikta. Ve středověku se stal místem častých poutí.¹

Zázračná záchrana mládence Barnabáše v monastýru Dochiariou na Sv. Hoře Athos

Ve svatohorském monastýru Dochiariou žil jednou mladý poslušník Barnabáš, který byl zachráněn svatým archandělem před jistou smrtí. Několik proradných mnichů jej chtělo ze ziskuchtivosti utopit, což také učinili. Mladého Barnabáše však zachránil sv. archanděl Michael, který jej vytáhl z mořských hlubin a zázračně přenesl do monastýrského chrámu. Poslušník Barnabáš se později stal též igumenem tohoto monastýru. Další zázrak se stal později, v roce 1229, kdy došlo k zázračnému zjevení pramene vody.

Zázračné zjevení sv. archanděla Michaela v Sergijské lávře (v Rusku)

Zázrak se stal v roce 1608, kdy se svatý Archanděl zjevil obráncům (mnichům) svaté Lavry a přislíbil pomoc při hájení monastýru před Poláky. Poláci nakonec, po téměř 16-ti měsíčním obléhání, odešli s nepořízenou a hrstka pravoslavných oslavovala Boha.

Pravoslavné chrámy zasvěcené sv. archandělovi Michaelovi

Snad v žádné pravoslavné místní církvi nechybí chrám či kaple zasvěcená svatým andělům. Ve významných historických křesťanských

¹ LAURENT, moine: *L'Archange Michel, chevalier de l'Apocalypse*. Lavardac (France): Monastère orthodoxe St. Michel, 1992.

centrech bylo již v prvních staletích postaveno a zasvěceno mnoho chrámů právě svatému archandělu Michaelovi. Jedním z těchto míst je **Andělský hrad v Římě** (Castel Sant'Angelo). Když v roce 590 vypukl v Římě mor, papež Řehoř Veliký nařídil, aby bylo konáno kající procesí s modlitbami o zastavení pohromy. Jak se zástup přiblížil ke břehu Tiberu, svatý pontifik užířel na vrcholku Hadriánovy hráze svatého archanděla Michaela, kterak vrací do pochvy svůj hořící meč, což znamenalo, že zkouška skončila. Název Andělský hrad si podrželo císařské mauzoleum. Jedna z tamních kaplí je zasvěcena právě svatému Archandělu. V Římě bylo ostatně v prvních staletích křesťanství sv. Michaelu zasvěceno celkem 22 chrámů.

Dalším neméně významným místem bylo tzv. **Michelium u Konstantinopole**. Muž, řečený Akvilin, nemocný horečkou, se dal zavést ke chrámu sv. Michaela (někdejší svatyně Vesty). Svatý Michael se mu zjevil a přikázal, aby si uvařil odvar z vína, medu a pepře a namácel v něm jídlo. Tak byl Akvilin uzdraven. Tak byla založena hlavní svatyně archanděla Michaela, tzv. *Michaelion*, nedaleko místa zvaného Sosthenion, které bylo vzdáleno přibližně 70 km od Konstantinopole.

Rovněž **Klášter Zázraku** (Čudovský monastýr) v moskevském Kremlu, kde byli křtěni ruští carové, byl zasvěcen svátku zázračného zjevení archanděla Michaela v Chónách. Tradice významných křesťanských architektonických památek, zasvěcených bohoslužebné účtě ke svatému archandělu Michaelovi, byla tímto způsobem převzata a dále rozšířena i mezi pravoslavnými křesťany ze slovanských zemí.

Oslavy svátku svatého archanděla Michaela v různých církevních tradicích

Nejznámější svátek svatého archanděla Michaela a všech nebeských sil slaví Pravoslavná církev vždy 8. listopadu. V Sosthenionu, u Konstantinopole, býval svátek svatého archanděla slaven 9. června. Římskokatolická církev (viz *Menologium Saletrianum*) dodržuje stejný den oslavy (8. listopadu) jako Pravoslavná církev, i když v rámci místní římské tradice (viz *Martyrologium Romanum*) prezentuje ještě jiný den jako památku svatého archanděla (8. května). Naopak, arabsko-egyptské martyrologia zachovávají jako den svátku 6. června. I přes různé

církevní tradice, pokud jde o oslavu dne, je patrné, že ve skutečnosti panuje poměrně jednotný výklad role svatého archanděla Michaela v dějinách spásy lidstva, kde je jeho osobnosti přisuzováno zcela klíčové poslání.

Kež bychom byli všichni neustále chráněni pod mocnými křídly svatého Archanděla Michaela!

Seznam bibliografických odkazů:

- АВЕРКИЙ, архиеп. (ТАУШЕВ) – СЕРАФИМ, иером. (РОУЗ): АПОКА-
ЛИПСИС в учении древнего Христианства. Москва 2001.
- ΑΙΜΙΛΙΑΝΟΥ ΣΙΜΩΝΟΠΕΤΡΙΤΟΥ: Η παρουσία μας εις τον νάον. In:
Περί Θεού. Λόγος αισθήσεως. Οκτώ κείμενα πνευματικής αγω-
γής. Αθήνα 2004, s. 110-114.
- Архистратиг Божий Михаил и воинство небесных сил. Православный
мир. Москва 2006.
- ΝΙΚΟΛΑΟΥ ΒΕΛΙΜΙΡΟΒΙΤΣ (αγίου): Αγγελοι – οι πρεσβύτεροι
αδελφοί μας. In: Πάτερ ημών. Αθήνα 2003, s. 95-121.
- DIONÝSIOS AREOPAGITA: O nebeské hierarchii. Vyšehrad 2009.
- ДИМИТРИЙ РОСТОВСКИЙ. ЖИТИЯ СВЯТЫХ. III. НОЯБРЬ. Сабор
святого Архистратига Михаила и прочих небесных сил
безплотных. КОВЧЕГ, МОСКВА 2003.
- ΔΥΣΣΟΥ, Ε.: Το ιστορικό και θάυματα Ταξιάρχη Μανταμάδου. Μυτι-
λίνη 1992.
- CHRISTODOULOS SVATOHORSKÝ, jeromonach: Starec Paisij. Prešov
1999.
- ΙΓΝΑΤΙΟΣ, αρχιμ: Σύντομο ιστορικό, θάυματα, σημεία και αποκά-
λυψεις στην ιερά Μονή των Ποιμένων (1990-1971). Ι. Μ. τών
Ποιμένων 2007.
- ЈУСТИН (ПОПОВИЋ). СВЕЧАРСКА ЖИТИЈА. СВЕТИ АРХАНГЕЛ
ΜΙΧΑΗΛ. Μанастир ХИЛАНДАР 1995.
- ΚΟΣΜΑ, ιερομονάχου: Αποκάλυψις σε εικόνες. Εκδ. 3η, Ορθόδοξο
Χριστιανικής Αδελφότητος Λυδία 1992.

KLEMENS ALEXANDRIJSKÝ. *Pobíka Řekům*. Nakl. Herrmann a Synové, Praha 2001.

LAURENT (moine): *L'Archange Michel, chevalier de l'Apocalypse*. Lavardac (France): Monastère orthodoxe St. Michel, 1992.

The Divine Liturgy. Explained. A guide for Orthodox Christian worshippers. Papadimitriou Publ., Athens 2000.

Saint archangel Michael (online). [2011-02-28]. Dostupné na internetu: [http://en.wikipedia.org/wiki/Michael_\(archangel\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Michael_(archangel)).

Synaxis of the Archangel Michael and the Other Bodiless Powers (online). [2011-03-31]. Dostupné na internetu: <http://www.oca.org/FSlives.asp>.

**„AK ŤA NIEKTO UDRIE PO PRAVOM LÍCI, NASTAV DRUHÉ“¹,
ALEBO „AK SOM ZLÉ HOVORIL VYDAJ SVEDECTVO O ZLOM,
ALE AK DOBRE, PREČO MA BIJEŠ?“²**

Biblicko-teologický výklad

Alexander Cap

Média nám každodenne podávajú v správach obrovské množstvo informácií o násilnostiach, samovražedných útokoch, útočných a obranných vojnách, kde je nespočetný počet obetí. Prečo je človek agresívny, prečo sa snaží problémy riešiť fyzickou silou? Je to určite preto, že nemá vnútorný pokoj a nie je vnútorne vyrovnaný.

Tento príspevok by mal kresťanovi pomôcť zorientovať sa v životných situáciách, kedy má reagovať pokorne a skromne, vďaka čomu eliminuje hrubú silu útočníka, kedy sa voči pyšnému agresorovi má postaviť, ak treba, aj za cenu vlastného života. Tomu všetkému nás učí Svätá Christova Cirkev prostredníctvom Svätého Písma a Svätej Tradície. Kedy je správny čas na to alebo ono, skúsme pochopiť z nasledujúcich slov.

V živote nášho Spasiteľa vidíme rôznorodé reakcie, ktoré navonok vyzerali rozporuplne a protikladne. Viaceré miesta v Evanjeliách, ak ich paralelne porovnáme, nás privedú k tomu, že si z jednotlivých udalostí, ak ich správne pospájame, dokážeme vytvoriť celkový obraz. Čiže našou úlohou je poskladať si z mozaiky citátov a životných situácií jasný a ucelený obraz.

¹ Mt 5, 38–39 – „Počuli ste, že bolo povedané: Oko za oko, zub za zub. Ale ja vám hovorím: Neprotivte sa zlému! Kto ťa udrie po líci, tomu nastav aj druhé, a kto ti berie plášť, tomu neodopieraj ani spodné rúcho. Každému, kto ťa prosí daj, a kto si vezme niečo, od toho nežiadať späť. Ako chcete, aby ľudia činili vám, tak aj vy činite im“ porovnaj Lk 6, 29–31. Neprotiviť sa zlému človeku znamená, že Isus sa protivil zlu, premáhaním zla a nie človeku, i keď bol tento človek zlý. Túto myšlienku rozvíjajú aj svätí otcovia, že máme nenávidieť hriech a nie človeka. V praktickom živote to však niekedy nevieme jasne rozlíšiť, čo je hriech, s čím nesúhlasím a kto je môj blížny, ktorého mám mať rád. Máme sa naučiť mať rád každého, ale zato nemusíme mať radi zlo a hriech, ktorý títo ľudia konajú.

² Jn 18, 22–23.

Židovský zákon odplaty „oko za oko, zub za zub“ bol veľmi známy a mnohí ľudia sa podľa neho riadia aj v súčasnosti¹. Tento zákon sa nachádzal už v legislatíve babylonského zákonodarcu kráľa Chamurapiho, ktorý podľa všetkého prevzal Mojžiš ako správny a výchovný. Za spáchanie trestného činu nasleduje trest. Tento základný princíp sa zachoval v trestno – právnom systéme dodnes. Z dejín je známy ruský spisovateľ Lev N. Tolstoj² tým, že tento citát „neprotiviť sa zlému“ z Evanjelia chápal doslovne. S podobným chápaním sa stretávame v bojoch izraelského národa v dobách Makabejcov, pričom izraelskí bojovníci rešpektovali sviatočný deň pokoja - sabatu a nebojovali. Keď si to všimli pohanské vojská útočili na Izraelitov najmä v sobotný deň, kedy všetkých pozabíjali. Preto izraeliti museli následne zmeniť svoje náboženské pohnútky a prehodnotiť to svoje neprotivenie sa zlu počas sabatu.

Človek, ak je dostatočne duchovne silný a vie sa ovládať, nemusí oplácať úder a podľa všetkého sa odvracia od útočníka. Za zvlášť ponížujúce sa považovala „facka obrátenou časťou dlane“ a oproti obvyčajnej facke takýto úder trestali rabíni dvojnásobne³. Nie náhodou sa v našom národe uchovalo ľudové príslovie: „Nie je ten chlap čo bije, ale ten, kto drží“. Ide, o „zlaté pravidlo“⁴ nastaviť druhé líce – nebrániť sa a tak ozbrojiť agresora⁵. Pokorou ozbrojiť pýchu. Ak by človek neoplatil úder,

¹ Nekonečné vojnové konflikty medzi Izraelom a Arabmi vyplývajú presne z vyššie spomenutého prikázania odplaty.

² Vieme, že L. N. Tolstoj bol ovplyvnený sektantským učením. Raz sa do jeho domu v noci dostal zlodej. Keď ho známy spisovateľ o polnoci prekvapil v obývačke a zapálil svetlo, povedal: „Počúvaj v tejto zásuvke sú peniaze, v ďalšej zlato, v ďalšej striebro. Ak chceš kraďnúť, tak to rob rýchlo. Lebo, ak vstane moja manželka a chyti ňa, tak ňa zabije“. Samozrejme, ak si tento vyššie spomenutý evanjeliový citát vytrhneme z kontextu, budeme postupovať nesprávne, podobne ako vyššie spomenutý ruský spisovateľ. V dnešnej dobe vytrhujú z kontextu tento citát práve svedkovia Jehovovi, ktorí donedávna, keď ešte nebola profesionálna armáda, odmietali základnú vojenskú službu.

³ HARRINGTON, D.: *Evangelium podle Matouše*. Kostelní Vydří 2003, s. 112.

⁴ Pozri: MÜLLER, P.: *Evangelium sv. Lukáše*. Kostelní Vydří 1998, s. 72.

⁵ Podobným pravidlom sa riadili Indovia na základe M. Gandiho a tým sa im podarilo okrem iných prostriedkov dospieť, k tomu, že anglický kolonizátor napokon opustil Indiu. Demonštrácie Indov proti nadvláde Britov boli pokojne a keď boli napadnutí obuškami, nebránili sa, ale vstávali zo zeme dovtedy, pokiaľ to bolo možné. Samotní západní

hoci by nenastavil druhé líce, svedčí to o istej vnútornej sile a seba-kontrole. Keď Christa bili a pľuvali na neho a žiadali ho, aby prorokoval,¹ kto ho vtedy udrel – On to pokorne znášal. Túto metódu proti hrubej sile použil svojim spôsobom aj známy ruský askéta a pustovník svätý Serafim Sarovský, ktorého napadli pri rúbaní dreva so sekerou v ruke traja chlapi. Výsledkom toho bolo ťažké ublíženie na zdraví, z ktorého následkov sa veľmi dlho liečil. Samotný Serafim mal silnú postavu a ešte aj sekeru, a predsa sa týmto útočníkom fyzicky nepostavil².

Ďalší príklad nachádzame v Evanjeliách, kde Christos reagoval prísne a horlivo. Christos si urobil bič z povrazu a vyhnal z Jeruzalemského chrámu³ kupcov a peňazomencov, pričom im poprevracal lavice, povypúšťal holuby a spôsobil im istú ujmu na majetku. Výnosný obchod so zvieratami – hovädzí dobytok, paschálne⁴ baránky, holuby⁵, platenie dane v chráme iba v posvätných židovských šekeloch – zme-

novinári následne na to kritizovali násilný postup anglickej polície proti demonštrantom. A tak došlo k víťazstvu myšlienky a ideí nad hrubou fyzickou silou. M.Gándi indický právnik a politik čítal aj Sväté Písmo i napriek tomu, že nebol kresťanom.

¹ Mk 14, 65; Lk 22, 63–64. Pozri: HARRINGTON, D.-DONAHUE, J.: *Evangeliium podle Marka*. Kostelní Vydří 2005, s. 425-426. JOHNSON, L.: *Evangeliium podle Lukáše*. Kostelní Vydří 2005, s. 372–373.

² Istý kňaz v Rusku, ktorý bol pôvodne profesionálnym vojakom a ovládal veľmi dobre bojové umenie bol neustále napádaný istými mladšími výtržníkmi. Tieto fyzické útoky na jeho osobu trvali dlhšie a on ako kňaz sa nikdy nebránil. V istý deň, keď tento kňaz videl ako útočia na ženu títo nevychovaní mladí ľudia, niekoľkými údermi ich zložil na zem. A oni sa začali diviť ako dobre sa tento kňaz vie biť. A vraveli: „Veľmi dlho sme Vás bili a vždy ste nás mohli takto ľahko premôcť. A nikdy ste to neurobili. Prečo?“ A on im odpovedal: „Preto, že išlo o mňa a Ten komu slúžim mi hovoril, aby som nastavil druhé líce.“ „A prečo ste sa zastali tejto ženy?“ – pýtali sa chlapi. Pretože je moja blížna a mám je pomôcť“ – odpovedal kňaz. A komu slúžite? – pýtali sa chlapi. „Poďte so mnou do chrámu a ja Vás s Ním zoznámim“ – odvetil kňaz.

³ Jn 2, 13–25.

⁴ Biskup Averkij udáva, že na Paschu bolo v Jeruzaleme okolo 2 miliónov Židov, ktorí prichádzali do chrámu. Židovský historik Jozef Flávius udáva, že r. 63 po Chr. bolo na Paschu zabitých 256000 baránkov, nepočítajúc pritom ďalšie obetné zvieratá. Pozri: АВЕРКИЙ, Т.: *Четвероевангелие*. Москва 2003, s. 90. Keďže fyzicky nebolo možné zvládnuť zabiť takýto počet baránkov v piatok, samotné obete pre cudzincov bolo dovolené prinášať už vo štvrtok.

⁵ Predaj holubov za zvýšené ceny mali na starosti samotní veľkňazi – t.j Ananiáš a Kajfaš, ktorí boli v príbuzenskom zväzku. АВЕРКИЙ, Т., cit. dielo, s. 91.

nárne, to všetko nevyhnutne súviselo s chrámovým kultom. Niektorí z teológov nazývajú túto reakciu Spasiteľa „spravodlivým hnevom“ proti obchodníkom, ktorí si prestali uvedomovať posvätnosť miesta a v prvom rade tu nešlo o Boha, ale o obchod a materiálne zisky. Zaujímavé je, že proti Christovi okamžite nezasiahla chrámová polícia, ktorá tam mala zabezpečovať istým spôsobom poriadok. Tento Christov útok na nábožensko-politický poriadok jeruzalemskí kňazi považovali zároveň za ohrozenie samých seba a svojej existencie. Oni boli v prvom rade zodpovední za poriadok v Jeruzalemskom chráme. Nebolo žiadnou tajnosťou, že niektorí z kňazov mali svoje stáda oviec a tie neustále dodávali do chrámového trhoviska. Slová „odneste to odtiaľto, nerobte trhovisko z domu môjho Otca“¹ jasne hovoria, že sa nikto nemá skrývať za Boha, ak ho zaujímajú predovšetkým materiálne hodnoty. Istý svätec povedal: „Ak nemôžeš byť dobrým kňazom radšej sa staň dobrým lovcom. A z toho, čo ulovíš prinies vždy kňazovi“. Biskup Kasián² hovorí: Tento protiklad Boha Otca a trhoviska je potrebné chápať ako protiklad Boha a sveta. Niet asi nič horšieho, ako keď sa z kňazskej a chrámovej služby urobí „svojvoľné“ podnikanie. Evanjelista Ján³ hovorí: „Nikto nemôže väčšmi milovať, ako keď život položí za svojich priateľov“⁴. Tento verš poukazuje na to, že v prípade obrannej vojny⁵ máme s láskou robiť všetko preto, aby sme ochránili svojich blížnych a rodiny. Biskup Kassián⁶ hovorí o obetujúcej sa láske, podobnej ako priniesol Christos za nás všetkých na Golgote. Princíp zomrieť, aby iní mohli žiť, myslím si,

¹ Jn 2, 16. Najpodrobnejšie o tejto udalosti vyhnania kupcov z chrámu hovorí evanjelista Ján, hoci aj synoptici evanjelisti Matúš, Marek a Lukáš opisujú túto udalosť.

² БЕЗОБРАЗОВ, К.: *Евангелие от Иоанна*. Париж 2006, s. 82.

³ Jn 15, 13.

⁴ Apoštol Peter, ktorý odľal sluhovi Malchosovi ucho v Getsemanskej záhrade nepochopil, že Christos nepotrebuje obranu, ale že prišiel tu na to, aby dobrovoľne podstúpil spasiťelnú obeť.

⁵ Ďalším príkladom človeka, ktorý pomáhal pri obrane vlasti bol známy ruský bohatier Ilja Muromec. Svojím spôsobom išlo o človeka, ktorý pracoval ako „policajt“ pri obrane svojej vlasti. Posledné roky svojho života prežil v kláštore, kde prijal mníšstvo. Po smrti jeho telesné ostatky zostali nerozložené a Ruskou pravoslávnu cirkvou bol kanonizovaný za svätého. Jeho telesné ostatky sú uložené v Kyjevopečerskej Lavre v Nižných Peščerach.

⁶ БЕЗОБРАЗОВ, К., cit. dielo, s. 272.

že nie je v rozpore s vyššie povedaným. Princíp útočnej vojny je odzrkadlený v treťom pokúšaní Christa na púšti: „A zase pojal Ho diabol na veľmi vysoký vrch, ukázal Mu všetky kráľovstva sveta a ich slávu a povedal Mu: Toto všetko Ti dám, ak padneš a budeš sa mi klaňať“. ¹ Práve zabíjanie ľudí, obsadzovanie cudzieho územia, rabovanie a obohacovanie sa na úkor druhého je vlastne slúženie satanovi. Zbohatnúť sa dá poctivou a namáhavou prácou, keď Boh požehnáva a dáva zdravie, alebo s pomocou satanáša, keď človek nedodržiava zákony, neváži si človeka a akýmkoľvek spôsobom chce zbohatnúť. Prvé bohatstvo bude človeku na úžitok a spásu, avšak v druhom prípade z toho človek nebude mať žiadny úžitok a celé bohatstvo bude človeku na zatratenie. Z histórie poznáme odpoveď sv. Sergeja Radonežského, keď k nemu prichádzali ľudia a informovali ho o vyčíňaní Tatárov a Mongolov na území Ruska, že sa treba pokoriť a trochu pretrpieť. Keď však po istom čase opäť prišli a vraveli, že naša pokora a utrpenie ich neprivedli k tomu, aby sa uspokojili, ale ešte viac sa z nás vysmievali, znásilňujú naše ženy, vraždia ľudí a pália chrámy, vtedy požehnal Dimitrija Donského a ostatné kniežatá na vojnu proti nim. V pamätnej bitke na Kulikovom poli napokon definitívne porazili okupačné, nepriateľské vojsko.

„A veľkňaz vypytoval sa Isusa na Jeho učeníkov a na Jeho učenie. Isus odpovedal: Ja som verejne hovoril svetu. Vždy som učil v synagóge a v chráme, kde sa schádzali všetci Židia a nič som nehovoril tajne. Čo sa spytuješ mňa? Spýtaj sa tých, ktorí počuli, čo som im hovoril, - oni vedia, čo som hovoril. Ako to povedal, jeden zo strážcov, ktorý tam stál uderil Isusa po tvári a povedal: Či tak odpovedáš veľkňazovi? Isus mu odpovedal: Ak som zle hovoril, vyďaj svedectvo o zlom, ale ak dobre prečo ma biješ?“² Ak by Christos mlčky zniesol úder, všetci by si mohli pomyslieť, že trest bol spravodlivý³. Horlivý sluha veľkňaza by sa ešte pýšil ako správne zareagoval. Preto mu Christos vlastne povedal, že ak zle učil, nech na to poukáže a podá argumenty, ale nech nikoho svojvoľne netrestá bez argumentov⁴. Profesor A.

¹ Mt 4, 9.

² Jn 18, 19–23.

³ Poznáme príslovie: „Kto mlčí ten svedčí“.

⁴ АБЕРКИИ, Т., cit. dielo, s. 311.

Lopuchin¹ poukazuje na to, že Christos nehlásal svoje mesiášske učenie iba v malo obývaných dedinkách, alebo pred nevzdelanými galilejčanmi, ako ho z toho obviňovali pohania a Židia. Svoje učenie hlásal verejne a preto ho už nechcel opakovať pred veľkňazom. Jeho cieľom nebolo zakladať nejaké tajné spoločenstvo, ktoré chcel veľkňaz možno „politicky prifarbiť“. Svojvoľný úder sluhu sa prirovnáva k svojvoľnému vzťahu, ktorý proti Christovi zaujala prakticky celá židovská „náboženská“ vrchnosť, ale aj neveriace židovstvo. Pritom došlo k naplneniu prorocstva Micheáša², kde sa hovorí, že budú biť Sudcu Izraela po líci.

Tento ucelený pohľad na hnev, pokoru, zlobu, protivenie a neprotivenie sa zlu nám môže napomôcť k správnej reakcii aj v 21. storočí.

Zoznam bibliografických odkazov:

АВЕРКИЙ, Т.: *Четвероевангелие*. Москва 2003. ISBN 5-7429-0010-4.

БЕЗОБРАЗОВ, К.: *Евангелие от Иоанна*. Париж 2006, ISBN 966-8538-49-8.

BIBLIA. Vydala Slovenská Evanjelická Cirkev A. V. v ČSSR 1990.

Библия. Москва 2003. ISBN 5-85524-009-6.

HARRINGTON, D.: *Evangeliium podle Matouše*. Kostelní Vydří 2003.

HARRINGTON, D.-DONAHUE, J.: *Evangeliium podle Marka*. Kostelní Vydří 2005. ISBN 80-7192-915-8.

JOHNSON, L.: *Evangeliium podle Lukáše*. Kostelní Vydří 2005. ISBN 80-7192-560-8.

ЛОПУХИН, А.: *Толковая Библия*. Т. 2. Петербург 1911–1913.

ЛОПУХИН, А.: *Толковая Библия*. Т. 3. Петербург 1911–1913.

MÜLLER, P.: *Evangeliium sv. Lukáše*. Kostelní Vydří 1998. ISBN 80-7192-261-7.

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

¹ ЛОПУХИН, А.: *Толковая Библия*. Т. 3. Петербург 1911–1913, s. 478.

² Mich 4, 14 (LXX, slovenské preklady) = 5, 1 (CSL, ruské preklady): *Teraz sa obkolesí dcéra Efretova ohradou, pozdvihli na nás vojni, palicou budú udierať po tvári sudcu Izraela*. ЛОПУХИН, А.: *Толковая Библия*. Т. 2. Петербург 1911–1913, s. 256. Porovnaj Библия. Москва 2003, s. 1148.

FORMY VYJADRENIA SLOVESNÉHO ZÁPORU V CIRKEVNEJ SLOVANČINE

Luba Krutská

V danom príspevku sa pozornosť venuje možnostiam vyjadrenia slovesného záporu v cirkevnoslovanskom jazyku. Slovesá z morfolologickej stránky tvoria jeden zo základných slovných druhov. Pomenúvajú vykonávané deje, činnosti alebo stavy. Zo syntaktického hľadiska tvoria základ vety, t. j. spolu s menami¹ vytvárajú predikatívnu syntagmu. Pri podrobnej analýze bohoslužobných textov sme zaznamenali viacero možností vyjadrenia slovesného záporu. Každá z nich je závislá od typu a charakteru vety, celkového kontextu a druhu bohoslužobného textu. Na vyjadrenie slovesného záporu nepriamo vplýva aj výskyt, resp. absencia štylistických figúr vo vete, ktoré zvyšujú samotnej vete a celkovému kontextu estetickú hodnotu. Hlavným cieľom tohto príspevku je na základe cirkevnoslovanských textov analyzovať a generalizovať formy vyjadrenia slovesného záporu.

Morfologická analýza slovesa definuje ako ohybný slovný druh. V gramatike slúži na pomenovanie činnosti, stavov a dejov, ktoré sa odohrávajú v priestore a čase. Slovesá sa delia do viacerých skupín na: 1. autosémantické (plnovýznamové) a synsémantické (neplnovýznamové); 2. objektové (predmetové)² a subjektové (bezpredmetové); 3. činnostné a stavové; 4. osobné a neosobné; 5. zvrtné a nezvrtné; 6. tématické a atématické.³

Základnou formou slovesa je infinitív. Arcibiskup Alipij (Hamanovič) infinitív v cirkevnej slovančine zaradil medzi spôsoby a vo svojej učebnici ho nazýva „неопределительным наклонением“ t. j. neurčitým spôsobom. „V tomto zmysle je infinitív vo vzťahu ku všetkým slovesným formám v tej istej pozícii ako nominatív pri substantívach vo

¹ Máme na zreteli zreteli substantíva, adjektíva, pronomina a numerálie.

² Táto skupina sloves sa delí ešte na: prechodné a neprechodné slovesá.

³ Pozri *Lingvistický slovník*. Red. J. Mistrík. 1. vydanie. Bratislava 2002, s. 187.

vzťahu k ostatným pádom.¹ Charakterizuje ho ako abstraktnú formu slovesa, ktorá dej označuje iba relatívne. Pri slovese sa rozlišujú nasledujúce gramatické kategórie: osoba, číslo, čas, spôsob, slovesný rod, slovesný vid a trieda. Na základe daných gramatických kategórii sa vytvárajú paradigmy sloves ich ohýbaním, t. j. časovaním. Cirkevná slovančina patrí medzi flektívne jazyky, ktoré vo flexii slova disponujú morfológickým príznakom. Tento fakt a konkrétna slovesná paradigma vplyvajú na prípadnú syntaktickú funkciu sloves.

Zo syntaktického hľadiska slovesá patria medzi tie slovné druhy, ktoré môžu plniť funkciu vetného člena. Najčastejšie je slovesom vyjadrený jeden zo základných vetných členov – *predikát*. V cirkevnoslovanšom jazyku je charakterizovaný ako hlavný člen gramaticky závislý od subjektu. Vyjadruje činnosť, dej, stav, vlastnosť alebo okolnosť subjektu. „Predikátom sa nazýva to, čo vypovedá o subjekte. Predikát odpovedá na otázky: čo sa deje? čo robí? čo resp. aký je? (subjekt).“² Cirkevná slovančina ako aj staroslovenčina rozlišuje jednoduchý a zložený predikát (menný a slovesný).³ T. Mironovová vo svojej monografii uvádza ďalšie delenie predikátu na: hlavný a vedľajší. „Hlavný predikát je vyjadrený osobnými slovesnými paradigmami (času a spôsobu). Vedľajší predikát je vyjadrený pomocou menných foriem aktívnych participií.“⁴

Predikát a subjekt sú medzi sebou v zhode (majú rovnaké gramatické kategórie) a sú lingvistami definované ako základné vetné členy, ktoré vytvárajú predikatívnu syntagmu. V predikatívnej syntagme sa jednému členovi (predikátu) prisudzuje istý dej, vlastnosť resp. stav a druhému členovi (subjektu) sa prisudzuje predikát, t. j. konkrétny dej, stav alebo vlastnosť. Spojenie subjektu a predikátu tvorí základ komunikácie, nakoľko získavame informáciu o uskutočňovanom deji a jeho vykonávateľovi. Vyjadrenie príznaku je všeobecné a jedinečné. Práve týmto javom sa zabezpečuje spojenie myslenia s neustále sa meniacimi faktami. Vzťah medzi subjektom a predikátom v syntagme nie je možné

¹ Іеромонахъ Ілѣѣй (Ілмѣновичъ): Грамматика церковно-славянскаго языка. Jordanville, N.Y. Москва 1991, s. 95.

² Tamže, s. 157.

³ Позри ХАБУРГАЕВ, Г. А.: Старославянский язык. Москва 1974, s. 396.

⁴ МИРОНОВА, Т.: Церковнославянский язык. Москва 2008, s. 223.

obrátiť, t. j. predikátu prisúdiť vykonávateľa deja. Predikatívna syntagma tvorí jadro vety, ktoré môžu ale nemusia rozvíjať ostatné vetné členy v závislosti od významovej potreby textu. Poznáme dva najčastejšie typy predikatívnej syntagmy:

- pripojenie určitého plnovýznamového slovesa k podmetovému substantívu;
- pripojenie sponového pomocného slovesa a prisponovým substantívom alebo adjektívom k podmetovému substantívu.¹

Na základe praktického výskumu sme vydělili tieto možnosti vyjadrenia slovesného záporu vo vete:

1. vyjadrenie záporu pomocou zápornej častice не a slovesa:

S. D. Nikoforov uvádza ako jednu z možností vyjadrenia slovesného záporu časticu не, ktorá sa môže nachádzať pri slovese, alebo pri inom slove v prípade, že sa nachádzalo pod logickým prízvukom.² Táto z možností je jednou najfrekvencovanejších v bohoslužobných textoch.

Нѣсть же праведно не вспоминати и исцелѣнїа исхїова: (Synaxar, Triod' cvetna, živonosnyj istočnik)

Согрѣшихъ, гдѣ, согрѣшихъ тебѣ, ѡчиствї мѧ: нѣсть бо ѣже ктѡ согрѣшї въз человекѣхъ, ꙗкоже не превзыдохъ прегрѣшѣньми. (Kanon Andreja Krétského, 3. pisň, 3. stich po druhom irmose)

Сщѣнный же ѡфрѡнїй преестѣственнымъ своѣмъ слѡвомъ, цѣломудренъ и пакї быти творїтъ, и къ еѣ въздвїжетъ, и не ннзпадати, ннже ѡчлѡстїа, ꙗже нногдѧ нѣкнми прегрѣшѣньми їати быша. (Synaxár, streda 5. týždňa Veľkého pôstu)

Иже, добрый пастырю твоихъ ѡвецъ, не предаждь мене крѡмолѣ смїишѣ, и желанїю сатанинѣ, не ѡстави мене, ѣкѡ сѣма тлѧ во мнѣ ѣсть. (Večerné modlitby, 2. modlitba sv. Antiocha)

¹ Pozri ORAVEC, J. - BAJZÍKOVÁ, E.: *Súčasný slovenský spisovný jazyk. Syntax*. Bratislava 1982, s. 35–36.

² Pozri НИКИФОРОВ, С. Д.: *Старославянский язык*. Москва 1955, s. 92.

2. vyjadrenie záporu pomocou záporných částic **ни** a **нѣже**:

Záporné částice **ни** a **нѣже** S. D. Nikoforov vymedzil tiež ako jednu z možností na vyjadrenie doplňujúceho záporu. Tieto částice sa prevažne nachádzajú pri substantívach, pronomách alebo adverbáliách.¹ Na základe jazykovej analýzy môžeme konštatovať, že najviac používané v bohoslužobných textoch je spojenie zápornej částice **ни** a substantíva. Častokrát toto spojenie vytvára viacnásobné vetné členy.

РѦДѦНѦ, **ѢЖЕ** КѦКѦ, **ни** **ѢДИНАГОЖЕ** НАДѦИВШАА. (Akafist Presvätej Bohorodičke, 2. ikos)

ѦВЕЛЕВѦ ѦНѢ, **НЕ** ОУПОДОБѦХѦ ПРѦВДѦ, ДѦРА ТѢБѦ ПРѦАТНА **НЕ** ПРИНЕСОУХЪ КОГДА, **ни** ДѢАНѦА БѢЖѢСТВЕННА, **ни** ЖЕРѢВЫ ЧѦСТЫА, **ни** ЖИТѦА НЕПОРОЧНАГѦ. (Kanon Andreja Krétského, 1. pišň, 8. stich)

СѢИ ПОНѢЖЕ БѦШЕ БЛѦГЪ Ѧ СМѦРЕНЪ ЧЕЛОВѢКЪ, ЗА ДОБРОЕ СВОЕ НАМѢРЕНѢ Ѧ МИЛОСТѢВНОЕ, **ѢЖЕ** ѦМѦШЕ, ПРѢЖДЕ **НЕЖЕ** БЫТИ ЦАРЮ, ѦВЕРѢТААХѦ ВО ОНОМЪ МѢСТѢ, ѦВЕРѢТЕ **ѢДИНАГО** ЧЕЛОВѢКА СЛѢПѦГО, **НЕ** ВѦДАЦА КѦМѦ ИТИ: Ѧ ВЗЕМЪ **ѢГО** ЗА РѢКѢ, ВЕДАШЕ. (Synaxar, Triod' cvetna, živonosnyj istočnik)

НЕ БЫТИ ВЪ ЖИТѢИ ГРЕХѦ, **ни** ДѢАНѦА, **ни** СЛѢБЫ, **ѢАЖЕ** АЗЪ, СѢЕ, **НЕ** СОГРЕШѦХЪ ОУМОМЪ Ѧ СЛѢБОМЪ, Ѧ ПРОИЗВОЛЕНѢМЪ Ѧ ПРЕДЛОЖЕНѢМЪ, Ѧ МЫСЛЮ Ѧ ДѢАНѢМЪ СОГРЕШѦВЪ, **ѦКѦ** ѦНЪ НИКѢТОЖЕ КОГДА. (Kanon Andreja Krétského, 4. pišň, 4. stich)

3. vyjadrenie záporu pomocou participia, infinitívu slovesa, záporného adverbáliá a pomocného slovesa:

Táto možnosť vyjadrenia záporu pozostáva zo štyroch elementov. Ich spojenie prináša ďalší možný variant. Aktívne participium a infinitív slovesa naznačujú slovesný dej, ktorý neguje záporné spolu s pomocným slovesom.

¹ Pozri НИКИФОРОВ, С. Д.: *Старославянский язык*. Москва 1955, s. 92 – 93.

ВОСПОМАНѢ ЖЕ ТО́Й ПРИПЕНѢЮ РЕ́КШЮ, ѿ́акѡ, ꙗ́ко хотѣ́ху ꙗ́ко ꙗ́ко
ОБЕ́ИТЕЛИ И́ЗЫТИ НЕВОЗМО́ЖНО БѢ́ДЕТЪ: но не по мно́гихъ днѣхъ ѿ
недѣ́га воста́хъ, пребы́хаше въ мона́стырьѣ. (Žitije prep. Marie Egypt-
skej, s. 21)

4. vyjadrenie záporu pomocou záporného zámena a slovesa:

Sloveso pri tejto možnosti vyjadrenia záporu prevažne plní funkciu predikátu a záporné zámeno (никто́же, нико́лиже, ничто́же, ai.) vo vete slúži práve na negáciu daného deja. Analýza bohoslužobných textov ukázala, že tieto dva elementy stoja bezprostredne pri sebe, zriedkavo sa medzi nimi nachádza adjektívum (vo funkcii atribútu).

По мно́гомъ же вре́мени, хотѣ́хъ па́рти вели́кий х́рамъ ѿны́й, ѿвѣ́ща
бѣ́а, ꙗ́ко держа́ше ѿ́го, до́ндеже и́зыде во́нъ въ мно́жество люде́й, ꙗ́
никто́же вѣ́дѣа. (Synaxar, Triod' cvetna, živonosnyj istočnik)

По́щадѣ по́щадѣ ѓди, со́зданіе твоѡ́е, со́грѣшнѣхъ, ѡ́слави мѣ́, ѿ́акѡ
ѡ́бществу́емъ ѿ́ныи ѡ́мъ ѡ́ныи ѡ́днѣхъ, ꙗ́ко и́нъ ѡ́звѣ́ тебѣ́ никто́же ѡ́бщѣ́
кро́мѣ ѡ́бщѣ́ны. (Kanon Andreja Krétského, 5. pisň, 16. stich)

ѿ́ще ꙗ́ко кля́дѣхъ ѡ́нъ глѣ́боко́йи вѣ́ко, ѿ́точнѣ́ ми вѣ́дѣ́ и́з пре-
чи́стыхъ твои́хъ жи́лъ, да ѿ́акѡ ѡ́маранѣ́а, не ќтомо́ ꙗ́ко жи́ждѣ́
жи́знь бо стѣ́и ѿ́точа́еши. (Kanon Andreja Krétského, 5. pisň, 20.
stich)

Бѣ́же, ѡ́чи́сти мѣ́ грѣ́шнаго, ѿ́акѡ нико́лиже со́творѣ́хъ б́го́е предѣ́
тобо́ю, (Ranné modlitby, 1. modlitba sv. Makarija Velkého)

Что́ ти при́несѣ́; ѿ́ли что́ ти возда́мъ, вели́кодо́ровѣ́тый без-
смер́тныи црѣ́, щѣ́дре ꙗ́ко члѣ́вколю́бче ѓди; ѿ́акѡ ѡ́бщѣ́а мене́ на
твоѡ́е ѡ́гождѣ́ніе, ꙗ́ко никто́же б́го со́твори́ша, при́вѣ́а ѡ́нъ на конѣ́цъ
мнѡ́шѣ́дшаго днѣ́ егѡ́, ѡ́бращѣ́ніе ꙗ́ко ѡ́бщѣ́а до́шъ моѡ́й стѣ́а.
(Večerné modlitby, 4. modlitba sv. Makarija Velkého)

5. vyjadrenie záporu pomocou zdôrazňovacej častice a záporného slovesa:

Zdôrazňovacia častica **да** sa prevažne používa na vyjadrenie optatívu. Jej použitie sa na základe filologickej analýzy rozšírilo aj na vyjadrenie slovesného záporu. Sloveso v pozícii predikatu (so zápornou časticou) a zdôrazňovancia častica tvoria už spomínaný opatív (želačí spôsob), ktorý však podáva zápornú informáciu o uskutočňovanom deji.

Іма́лаа слы́шала ѿ́си, трезвѣ́ла дѡ́ше моѡ́, ѡ́згнѡ́ла ꙗ́коу рабы́нни ѡ́рождѣ́нїе, вѣ́ждь, да не ка́коу подо́бно что́ пострѣ́женъ ле́коу е́рествѣ́ющн. (Kanon Andreja Krétského, 3. pisň, 10. stich)

Дѣ́ла твѡ́ихъ да не прѣ́зриши, со́зданїѡ́ твоеѡ́ да не ѡ́ста́виши, право́уде, ꙗ́ще ѡ́ е́динъ со́грѣ́шихъ, ꙗ́коу челоуѣ́къ, ꙗ́че всѡ́кагоу челоуѣ́ка, члѣ́воколю́бче, но ѡ́машн, ꙗ́коу гдѣ́ всѣ́хъ, влѡ́сть ѡ́става́лѣти грѣ́хѣ́. (Kanon Andreja Krétského, 4. pisň, 1. stich)

да не о́убо похѣ́титъ мѡ́ е́та́на, ѡ́ похвалѣ́ти, сло́ве, ѿ́же ѡ́то́ргнѣ́ти мѡ́ ѡ́ твоѡ́ рѡ́кѣ́ ѡ́ ѡ́рады. (Ranné modlitby, 8. modlitba k Isusovi Christovi)

Ѧ́ггѣ́ хрѣ́тоу, храни́телю мо́й сѣ́й, ѡ́ покровѣ́телю дѡ́шѣ́ ѡ́ тѣ́ла моеѡ́, всѡ́ мнѣ́ прѡ́стѣ́, е́лика со́грѣ́шихъ во днѣ́шнїй дѣ́нь, ѡ́ ѡ́ всѡ́кагоу лѡ́кавствѣ́а прѡ́тѣ́нагоу мнѣ́ врагѡ́ ѡ́збѡ́ви мѡ́, да ни въ ко́емъ же грѣ́сѣ́ прогнѣ́блю бѣ́а моеѡ́: (Večerné modlitby, 10. modlitba k sv. Anjelovi Ochráncovi)

6. vyjadrenie záporu pomocou záporných tvarov pomocného slovesa **бы́ти** v prézente:

Paradigmy pomocného slovesa **бы́ти** v prézente vytvárajú spolu so zápornou časticou **не** špeciálny tvar, ktorým ostatné tématické ani atématické slovesá nedisponujú. Záporná častica a pomocné sloveso sa spoja a tak vytvoria jeden syntetický tvar: **нѣ́ма, нѣ́си, нѣ́тъ, нѣ́мы,**

нѣсте, нѣдѣтъ. Ostatné slovesné tvary tvoria analytické zápory. V tomto variante vyjadrenia záporu pomocné sloveso vo vete plní funkciu predikátu.

Иже бо ѿ дѣла иѣши мѧ, нѣтъ еѣ бѣгодѣтъ и дѣръ, но долъз пѧче: (Ranné modlitby, 8. modlitba k Isusovi Christovi)

Согрѣшихъ бо, гдѣ, согрѣшихъ на нѣо и прѣдъ тобѣю, и нѣмь доуто́ннъ воззрѣти на высоуѣ слѧвы твоѣѧ. (Modlitby k sv. Prijímaniu, 1. modlitba)

Гдѣ бѣе моѣ, вѣмъ, ѣкѡ нѣмь доуто́ннъ, ннѣ доуо́ленъ, да поѣ кро́въ вни́дешъ хрѧма дѣши моѣѧ: (Modlitby k sv. Prijímaniu, 2. modlitba)

Нѣмь доуо́ленъ, бѣко гдѣ, да вни́дешъ поѣ кро́въ дѣши моѣѧ. (Modlitby k sv. Prijímaniu, 9. modlitba)

Иже бо дерзнуѣ соуни́ти въ черто́гъ, о́дѣжда мѧ о́блѧчѣтъ, ѣкѡ нѣтъ брѧна, и вѣзѧнъ и́звѣрженъ бѣдѣ ѿ ѧггѧвъ: (Modlitby k sv. Prijímaniu, tropár)

7. vyjadrenie dvojitého záporu pomocou častice не:

Analýzou bohoslužobných textov sme vymedzili poslednú skupinu možností vyjadrenia záporu v cirkevnej slovančine. Teoretické poznatky z dostupných gramatík cirkevnoslovanského jazyka hovoria o nepoužívaní dvojitého záporu vo vete. Výnimkou z tohto pravidla je text modlitby k sv. Prijímaniu, kde sa takýto dvojitý zápor nachádza. Tvorí ho sloveso a dvakrát použitá záporná častica не.

И ѣкоже не не оудосто́нахъ сѣи вни́ти, и ввечерѣти со грѣшникѣ въ домѣ сѣмѡна прокѧжѣннагѡ: (Modlitby k sv. Prijímaniu, 2. modlitba)

Rôznorodosť vyjadrenia slovesného záporu v cirkevnej slovančine je pestrá. Svedčia o tom aj uvedené príklady na každý druh možnosti jeho vyjadrenia. Každá z možností vyjadrenia je jedinečná a originálna aj preto, lebo cirkevná slovančina patrí medzi bohoslužobné jazyky, ktorým je príznačná vysoká estetická hodnota, poetickosť a štylistická

príznakovosť textov. Adekvátnosť a flexibilita vyjadrenia súvisí s charakterom textu a použitými jazykovými prostriedkami.

Zoznam bibliografických odkazov:

БОРКОВСКИЙ, В. И. – КУЗНЕЦОВ, П. С.: *Историческая грамматика русского языка*. 1. vydanie. Москва 1963.

Ієромона́хъ Я́лѣпій (Гамановичъ): *Граматика церковно-славянскаго языка*. Jordanville, N.Y. Москва 1991.

ИЕРОМОНАХ АНДРЕЙ (ЭРАСТОВ): *Грамматика Церковно-славянского языка. Конспект. Упражнения. Словарь*. Санкт-Петербург 2007. ISBN 978-5-7435-0265-3.

Krátky slovník jazyka cirkevno-slovanského so slovenským prekladom. Prešov 1993.

Lingvistický slovník. Red. J. Mistrík. Bratislava 2002. ISBN 80-08-02704-5.

МИРОНОВА, Т.: *Церковнославянский язык*. Москва 2008.

НИКИФОРОВ, С. Д.: *Старославянский язык*. 2. издание. Москва 1955.

ORAVEC, J. – BAJZÍKOVÁ, E.: *Súčasný slovenský spisovný jazyk. Syntax*. Bratislava 1982.

Полный православный молитвослов на всякую потребу. Свято-Успенска Почаевска Лавра. 2002.

Полный церковно-славянский словарь. Ред. Г. Дьяченко. Москва 2004. ISBN 5-86809-048-9.

ХАБУРГАЕВ, Г. А.: *Старославянский язык*. 1. vydanie. Москва 1974.

ŠTEC, M.: *Cirkevná slovančina*. 1. vydanie. Prešov 2005. ISBN 80-8068-359-X.

ŠTEC, M.: *Staroslovienčina a cirkevná slovančina*. Prešov 1997. ISBN 80-88885-20-5.

Трѣодъ по́бѣтнѧ. часть 1. Издание Московской Патриархии, Москва 1992.

Трѣодъ по́бѣтнѧ. часть 2. Издание Московской Патриархии, Москва 1992.

Трѣодъ цѣбѣтнѧ. Издание Московской Патриархии, Москва 1992.

Житие преп. Марии Египетской (online). [cit. 2011-05-18]. Dostupné na internete: <http://www.orthlib.info/Lives/01_Mary-Egypt_01mar.pdf>

תנ"ך – TANACH A ŽIDOVSKÁ ÚSTNA TRADÍCIA JUDAIZMU

Daniel Slivka

Gréckokatolícka teologická fakulta PU v Prešove

Úvod

Výskum židovskej ústnej tradície predstavuje stručným prierez ranných začiatkov dejín židovského národa. Pojednáva samotný vznik posvätných textov Judaizmu od ústneho podania počnúc až po písomné formovanie, na ktoré židia používajú hebrejský akronym תנ"ך alebo תנך (TNK) – Tanach,¹ ktorý je zase v kresťanstve tvorí posvätné spisy kresťanského náboženstva v špecifiku známy ako Stará zmluva – Starý zákon.² Hebrejská Biblia – Tanach má spolu s ostatnými knihami v židovskej literatúre centrálné miesto a žiadny iný text nemá na židovskú literatúru a náboženstvo taký vplyv ako práve ona. Židov oddávna nazývali národom knihy, o čom svedčí aj veľké množstvo náboženskej literatúry, ktorá sa obracia k starozákonným textom, ktoré prostredníctvom výkladu a komentárov dopĺňa text תורה Tóry. Tóra predstavuje židovské kánonické knihy, ktoré sú pre Židov zdrojom posvätnej histórie a prostredníctvom jej obsahu podanom vo forme naratívnych príbehov, zákony a ság sú mystickým zdrojom všetkej duchovnosti.³

1 Vznik a vývoj ústnych tradícií

Dejiny judaizmu sú nielen dejinami národa, ale zároveň aj dejinami náboženstva a preto ich od seba nemôžeme oddeliť. Samotný judaizmus vznikol počas ťažkých dejinných skúšok a stojí na viere mimoriadneho spojenia vyvoleného národa s Bohom יהוה alebo אלהים. K dejinám však existujú dva odlišné prístupy. Prvý je vecný, akademický a druhý hľadá v dejinách to posvätné. Zdrojom posvätnej histórie je práve Tóra, ktorá skúma idey doložené príkladmi z veľkých post biblických diel judaiz-

¹ שלמית חייט, שרה ישראלי, הילה קובלינר: עברית מן ההתחלה החדש: ירושלים: אקדמון בע"מ: מילון 520

² Porov. RENDTORFF, R.: *Hebrejská Bible a dejiny. Úvod do starozákonnej literatúry*, Praha : Vyšehrad, 1996.

³ Porov. LEŠČINSKÝ, J.: *Dynamická antropológia Biblie*. Košice : Verbum, 2004, s. 140–336.

mu, najmä z kníh Talmudu.¹ Pre židov majú tieto spisy významné miesto, pretože ich pokladali za základ náboženského života, ktorý má väčšiu záväznosť ako ostatné knihy Palestín-skeho kánona. Dnes je už nepochybné, že pri vytváraní zbierky posvätných kníh mali hlavnú úlohu ústne tradície. Tanach získaval svoju podobu postupne, formuloval sa počas viac ako tisíc rokov z ústnych a písomných tradíciách a na jeho vzniku sa podieľali mnohí autori, svätopisci, ktorí Božie zjavenie odovzdávané prostredníctvom ústnej tradície zaznamenali. Tento akt vnuknutia sa nazýva inšpirácia. Znamená to, že písmo nie je výplodom fantázie autorov, ale pri prameňoch biblického rozprávania stoja skutočné dejiny, ktoré sa Božím pôsobením stávajú dejinami Božích zásahov a pre kresťanov aj dejinami spásy.

Všetky naratívne príbehy o stvorení sveta a o prvopočiatkoch židovského národa sa šírili najskôr ústne, teda ústnym podaním.² Bolo to hlavne preto, že ľudia ešte písmo nepraktizovali. Príbehy sa odovzdávali z generácie na generáciu a tak postupne vznikala ústna tradícia, ktorá hovorila o udalostiach zo života Izraela. Príbehy sa rozprávali zrejme najskôr svojim deťom, aby poznali minulosť svojich rodičov, neskôr aj na pobavenie poslucháčov, ale hlavným dôvodom bol spôsob ako zachovať a odovzdávať jedinečné zjavenie Boha v histórii Izraelského národa ako kultúrne dedičstvo svojich predkov.³

Tieto príbehy pripomínali ľuďom kto sú Izraeliti a čím sa od ostatných národov líšia. Avšak historický materiál nebol tradovaný len ako spomienka na minulosť. Bol to stále živý a záväzný doklad Božej starostlivosti o vyvolený ľud pre prítomnosť aj budúcnosť. Postupom času sa rozprávanie príbehov presunulo z rodín na profesionálnych rozprávačov. Boli to ľudia, ktorí svoje príbehy rozprávali na verejných miestach, veľkých priestranstvách a zhromaždeniach. Príbehy boli často ovplyvnené situáciou ľudí, ktorí ich rozprávali, jednak pri odovzdávaní týchto tradícií v rôznych podmienkach a historických udalostiach, ale aj

¹ Porov. LANCASTER, B.: *Judaizmus*. Bratislava : Ikar, 2000, s. 9.

² Porov. CAP, A.: *Výklad na knihu Genezis I.-III. kapitola*. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta PU, 2000, s. 5–16.

³ Porov. JĘDRZEJEWSKI, S.: *Biblia i judaizm*. Krakow: Wydawnictwo Naukowe Papierskie Akademii Teologicznej w Krakowie, 2007, s. 4–7.

s cieľom zaujať poslucháča. Ani jeden z nich sa však neodvážil vzdialiť od jadra príbehu, ani meniť fakty, pretože ľudia obsah týchto príbehov poznali pretože ich počúvali. Tak vznikalo viacero správ o tej istej udalosti, ktoré dokazuje aj literárno-kritický výskum Tóry, pretože jednotlivé rozprávania mali základné body spoločné. Tento staroveký spôsob rozprávania pokračoval aj po odchode izraelitov z Egypta do Kanaánu, ktorá bola Bohom prisľúbenej krajiny patriarchovi a praotcovi židovského národa Abrahámovi. Takýmto spôsobom vznikali ďalšie príbehy napríklad o Mojžišovi, exode, o dobývaní Kanaánu a pod. V priebehu stáročí sa tieto záznamy o Bohu, o jeho pôsobení v dejinách ľudstva prenášané hebrejskými kmeňovými tradíciami upravovali, vznikali malé písomné formy, až nakoniec nadobudli podobu, ktorú poznáme dnes.¹ Toto neustále prehlbovanie histórie vlastného národa bolo sprevádzané stálou Božou inšpiráciou. Malé písomné formy, ktoré vznikali sa dotýkali interpretovaných dejinných udalostí, prísloví, myšlienok historických a náboženských židovských autorít a mudrcov, piesne a žalmy používané pri liturgiách.² Zatiaľ, čo si izraeliti odovzdávali svoje kultúrne dedičstvo ústne, časom dochádza ku písomným záznamom, ktoré majú svoj počiatok v rozvoji písomníctva ako aj infraštruktúry pri založení Izraelskej monarchie.

Knihy, ktoré dnes tvoria posvätné texty Tanachu boli v dejinách Izraela skompletizované a spojené pomerne neskoro, až po exile v druhej polovici 1. tisícročia pred Kr., do ktorého začlenili aj staršie písomné pamiatky. Biblické knihy neboli uchovávané v archívoch ako stručné záznamy izraelských, júdskejších i susedných kráľov, ale pravdepodobne vo svätyniach boli verejne predčítavané davom, ktorý sa tu zhromažďoval počas sviatkov.³ Všetky knihy Tanachu až na niekoľko kapitol a veršov sú písané po hebrejsky. Hoci napísanie týchto kníh trvalo cez tisíc rokov a obsahujú časti, ktoré sa predtým tradovali ústnym poda-

¹ Porov. MILLER, S. M., HUBER, R.V.: *História Biblie. Vznik Biblie a jej vplyv na dejiny ľudstva*. Banská Bystrica : Slovenská biblická spoločnosť, 2006, s. 210–234.

² Porov. LANGKAMMER, H.: *Stručný úvod do kníh Starého zákona*. Bratislava : Serafin, 2005, s. 20.

³ Porov. SEGERT, S.: *Staroveké dejiny židů*. Praha : Nakladatelství Svoboda, 1995, s. 24.

ním.¹ Ľudia si zrejme texty posvätných spisov ctili a vážili natoľko, že to malo vplyv aj na samotný jazyk, ktorý ho udržiaval v nemennej podobe. Ďalším vývojom bola skutočnosť, že sa hebrejčina prestala používať ako hovorový jazyk a nahradila ju aramejčina. Hebrejčina ostala jazykom používaným pri bohoslužbách, v posvätných knihách a stala sa jazykom pisárov. Keď v 10. až 6. stor. pred Kr. vznikala konečná podoba naratívnych príbehov, ktoré sa dovtedy šírili ústnym podaním, mohli autori niektoré príbehy prispôbiť vtedajšej dobe, čím začínajú počiatky aktualizácie výkladu Hebrejskej biblie známeho ako Midraš. Napríklad niektoré zemepisné názvy, ktoré v čase zapisovania týchto príbehov už neexistovali tak boli nahradené novými. Niektoré zvyky zase neskorší upravovatelia z 1. tisíc-ročia pred Kr. nepoznali a nevedeli si ich vysvetliť, ale z úcty k zdedeným textom a tradíciám ich jednoducho opísali a vôbec sa nesnažili rozumovo ich zdôvodniť.² Dejiny Izraela a Židov sú založené na prameňoch, vzniknutých spracovaním starších záznamov, ústneho podania, aj vlastného úsudku a pozorovania pisára. Prvé obdobie dejín Izraela na palestínskej pôde zachytávajú tradičné pramene, v ktorých prevažujú kmeňové a miestne povesti nad historickými záznamami a boli písomne zachytené neskoršie. Pre obdobie Dávidovej a Šalamúnovej vlády sú k dispozícii pramene, ktoré boli začlenené do veľkého historického súboru v biblických knihách. Dejiny rozdelených kráľovstiev sú spracované podľa jednotného hľadiska v Knihách Samulových – Šemu-el a Knihách Kráľovských – Melakím, ktoré patria do zväzku v židovstve známych ako skorší proroci. Pre obdobie babylónskeho zajatia sú k dispozícii historické údaje v Letopisoch, zaradené do biblického súboru pod Ezdrašovým a Nehemášovým menom, ale na rozdiel od staršej doby nezachytávajú súvislú líniu dejín, iba ich krátke úseky. Následné obdobie helenistické a rímske až do 70. rokov po Kr. predstavujú hlavný prameň židovského spisovateľa Flavia Josepha z konca 1. stor. po Kristovi. Po skaze Jeruzalema v roku 70. po Kristovi, židovská pospolitosť oslaba, čo sa prejavilo aj

¹ Porov. MILLER, S. M. – HUBER, R. V.: *História Biblie. Vznik Biblie a jej vplyv na dejiny ľudstva*. Banská Bystrica : Slovenská biblická spoločnosť, 2006, s. 15.

² Porov. JOHNSON, P.: *Dějiny židovského národa*. Praha : Rozmluvy, 1995, s. 25.

v písaní. Avšak vytvorili sa iné zbierky židovskej tradície a tvorili základ súčasného judaizmu vo svete. Nenachádza sa už žiadne súvislé podanie o historických udalostiach.¹ Tento typ prameňov vysvetľuje mnohé rysy priebehov dejín, ktoré by pre nás ostali neznáme. Keďže tieto ústne tradície boli živým dedičstvom ľudu, dávali mu pocit jednoty a podporovali jeho vieru, nemôžeme od nich požadovať historickú presnosť, ale ani upierať im ich pravdivosť.

2 Tanach

Hebrejská biblia sa volá תנ"ך - Tanach (Tenach) a jej názov vznikol z počiatočných písmen troch jej častí na ktoré sa delí na תורה – Tóra, נביאים – Nebiím (proroci) a כתובים (ספרים) – Ketubiím (spisy, ostatné spisy).² Tóra obsahuje prvých päť Mojžišových kníh, ktoré sa v kresťanskom pojme nazývajú grécky Pentateuch v prvej časti Starej zmluvy nazývanej aj Starý zákon. Židia tento výraz nepoužívajú, pretože pôsobí zľahčujúco v zmysle všetko staré zvykne byť nahradené novým.³ Tanach je nazývaný aj ako מִקְרָא – Mikrá, čo znamená aj Písmo. Jej grécky ekvivalent je označovaný spoločným názvom ako Pentateuch sa taktiež používa v latinskej kresťanskej terminológii. Grécky termín s pôvodným významom päť puzdier, do akých sa vkladali kožené, alebo papyrusové zvitky piatich spisov Biblie. Podľa židovskej aj kresťanskej tradície je autorom Tory – Pentateuchu Mojžiš. Prvé zaručené svedectvo o tom sa nachádza v knihe Sirachovho syna hebrejsky ben Sirá, ale v skutočnosti je v Tóre – Pentateuchu Mojžišových iba niekoľko veršov, v ktorých je Mojžiš predstavený ako pisateľ. Ani najstaršie tradície nikdy netvrdili, že Mojžiš bol redaktorom celej Tóry.⁴ Dnes na základe výskumov a štúdií je známe, že Tóra – Pentateuch nie je dielom jedného autora. Pri výskume sa poukazuje hlavne na rozdielnosť v štýle písania, neusporiadanosť a aj viaceré opakovania. Po dlhom výskume sa koncom 19. storočia presadila medzi kritikmi teória, že je to dielo zložené zo

¹ Porov. SEGERT, S.: *Staroveké dejiny židů*. Praha : Svoboda, 1995, s. 27.

² Porov. BIBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA. תורה נביאים וכתובים Stuttgart : Deuchel Bibelgesellschaft, 1967/77, Vierte, verbesserte Auflage 1990.

³ Porov. MUCH, T. – PFEIFER, K.: *Svár bratří v domě izraelském*. Praha : Themis, 2000, s. 27.

⁴ Porov. [http://dkc.kbs.sk/dkc.php?frames=1&dbi=0&uvodid=3\(2010-11-10\)](http://dkc.kbs.sk/dkc.php?frames=1&dbi=0&uvodid=3(2010-11-10))

štyroch základných dokumentov, ktoré sa od seba líšia vekom a prostredím vzniku a všetky vznikli oveľa neskôr, ako okolo roku 1250 pr. Kr. teda v Mojžišovej dobe. Medzi odborníkmi došlo k zhode v tom zmysle, že na stanovenie skladby Tóry je okrem rozboru textov nutné pripojiť aj štúdium literárnych foriem, či už ústnych, alebo písomných, ktoré existovali ešte pred redakciou prameňov.¹ Z toho sa potom tiež vyvodzuje, že ústne a písomné tradície, ktoré boli nakoniec v Tóre usporiadané, pochádzali od mnohých autorov a z rôznych miest kmeňov Izraela. Tieto tradície boli zachovávané buď ústnym tradovaním, alebo boli uchovávané vo svätyniach, zostavované do cyklov a neskôr písomne zaznamenané. Tieto úpravy však neboli konečné, boli upravované, navzájom sa pospájali až vytvorili verziu Tóry – Pentateuchu, aký máme dnes.² *„Písané texty nemôžu nikdy vyčerpujúcim spôsobom vyjadriť Tradíciu a sú preto dopĺňané dodatkami a interpretáciami, ktoré sú tiež nakoniec zapísané.“*³ Množstvo týchto prúdov tradícií je skutočnosťou, ktorú dokazujú práve viaceré opakovania a rozpory už od prvých stránok. V Tóre sa nachádzajú štyri a viac zozbieraných tradícií, ktoré sa zakladajú na tradícii historického a zákonného rázu ako napr.:

1. Jahvistická – J, vznik okolo roku 1000 – 950 pr. Kr.

2. Elohistická – E, vznik okolo roku 800 – 750 pr. Kr.

Následne boli obidve tradície postupne zlúčené v Jeruzaleme okolo roku 700 pr. Kr.

3. Deuteronomická – D, vznik okolo roku 621 objavená v Jeruzalemskom chráme a zlúčená s prvými dvoma tradíciami

4. Pristerkódex – kňazská – P, vznik okolo roku 586 – 539 pr. Kr., kde počas pôsobenia kňaza Ezdráša a miestodržiteľa Nehemiáša dochádza k náboženskej reforme a zlúčeniu prameňov do jedného celku asi okolo 450 pr. Kr.

¹ Porov. CAP, A.: *Koľko času uplynulo od stvorenia sveta, alebo aká stará je ľudská civilizácia – 7500 rokov?* In: Pravoslávny teologický zborník XXXIII (18) – 2008. Prešov : Prešovská univerzita, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2008, s. 5–9.

² Porov. *Pentateuch – Päť kníh Mojžišových s komentármi Jeruzalemskej Biblie*. Trnava : Dobrá kniha, 2004, s. 3.

³ Porov. PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Židovský národ a jeho sväté písma v kresťanskej Biblii*. Kostelní Vydří : Karmelitánske nakladateľstvá, 2004, s. 17.

Aj keď Mojžiš nie je autorom celej Tóry, ako náboženská a historická autorita, stál pri jeho základoch ako prvý zákonodarca Izraela počnúc uzavretou zmluvou na Sinaji – Sinajská zmluva dáva národu zákon ako aj ústnu tradíciu na jej interpretáciu. Od zákona je odvodený názov Tóra, t.j. Zákon.¹

Hebrejský zoznam posvätných kníh ako Palestínsky kánon

Tóra je základom právneho systému, ktorý je založený na náboženských zákonoch a je považovaná za prejav Božieho zjavenia. Čítanie Tóry je aj dnes základnou časťou židovskej synagogálnej bohoslužby. Jednotlivé knihy Tóry sa hebrejsky nazývajú podľa svojich počiatkových slov. בראשית – Berešit (Na počiatku), ואלה שמות – Ve élleh šemót (A toto sú mená) alebo Šemót (mená), ויקרא – Vajjikrá (A zavolať) alebo Tórat kohánim (náuka kňazov alebo kňazské predpisy), במדבר – Bemidbar (na púšti), אלה הדברים – [Élleh ha] debarím (Toto sú slová) alebo len Debarím (slová).² Celkovo obsahuje hebrejská Biblia 22 svätých kníh, úplne presne ide o 39 jednotlivých a samostatných kníh, z ktorých niektoré z nich boli zhrnuté do jedného zväzku a tak sa dospelo k číslu 22, presne toľko koľko je písmen hebrejskej abecedy (niekde sa uvádza počet 24)³ Kánon ako zoznam hebrejských posvätných kníh sa nazýva aj ako Palestínsky kánon podľa miesta kde bol napísaný a vytvorený. Obsahuje knihy napísané iba v hebrejskom jazyku a knihy ktoré boli napísané do 3 stor. pr. Kr. a tým sa o 7 kníh najviac rozlišuje ako je katolícky kánon, ktorý je vlastne prevzatý Alexandrijský kánon vytvorený v Egypte v meste Alexandria pre grécky hovoriacich židov na prelome 3. – 2. stor. pr. Kr. Samotný výraz kánon sa používa na označenie súboru posvätných biblických kníh. Ide o grécke slovo prevzaté zo starého semitského prostredia a jeho pôvodný význam bol trstina. V gréčtine znamenalo okrem iného aj palicu, ako štandardnú dĺžkovú mieru a postupne sa začalo metaforicky vzťahovať na veci, ktoré mali charakter istého modelu, ale aj na rozpisy

¹ Porov. LANGKAMMER, H.: *Stručný úvod do kníh Starého zákona*. Bratislava : Serafín, 2005, s. 15.

² Ich grécko-latinské názvy sú: Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium.

³ Porov. SADEK, V. – ŠEDINOVÁ, J. – FRANKOVÁ, A.: *Židovské dejiny, kultúra a náboženstvo*. Praha : Státní pedagogické nakladatelství, 1992, s. 18.

ter istého modelu, ale aj na rozpisy týkajúce sa daňových poplatkov, alebo na chronologické záznamy. Použitie v dnešnom význame znamená zoznam spisov, ktoré aj prvotná kresťanská Cirkev vo 4. stor. po Kr. a vyhlásila za inšpirované.¹ Židia toto slovo prvý krát použili pre náboženský text, čo pre nich znamenalo božský prejav nespornej autority, či Bohom inšpirovaný prorocký text. Za každou knihou, ktorá bola prijatá do kánonu musel stáť nepochybný autor, uznávaný a nefalšovaný prorok alebo historická či náboženská židovská autorita. Kánon sa začal vytvárať, keď písomné formy dosiahli prvých päť Mojžišových kníh, ktoré sa neskôr dostali do povedomia ako Tóra. Vo svojej najprimitívnejšej verzii ako prvé písomné pramene a spísané tradície sa Tóra datuje do Samuelovej doby, ale vo forme, akú poznáme dnes je text kompiláciou päť a možno aj viac textov.² Všetky získané dôkazy svedčia o tom, že tí, ktorí spisovali a zjednocovali texty ako aj pisári, ktorí ich rozmnožovali, i keď už došlo k zostaveniu kánonu po návrate z exilu absolútne verili v Božskú inšpiráciu starobyklých písíem a zaznamenávali ich s presnosťou a úctou. Začali s Mojžišovými textami, ktoré pre jednoduchosť prepísali na päť samostatných zvitkov, odkiaľ plynie aj názov. K nim pribudli aj ďalšie dva, ale samotné rozdelenie neodráža zámernú kvalifikáciu, ale ide skôr o historický vývoj. Prvé zostavovacie procesy Tóry prebehli pravdepodobne v roku 622. – 621. pr. Kr. za Joziášovej náboženskej reformy. Predpokladá sa, že pri jeho zostavovaní zohral svoju úlohu aj ľudový vkus a názor kňazov a učencov. Podľa tradície sa konali série čítaní, na ktorých sa zhromaždili ľudia, ktorí vedeli chápať a na ktorom sa čítalo z knihy Mojžišovho zákona. Tieto čítania aj po návrate z babylonského zajatia viedol znalec Tóry – Zákona židovský kňaz Ezdráš. Na základe tohto čítania malo náboženstvo Izraela oficiálne vlastné posvätné náboženské texty Písma. Ústne podanie tradície nahradilo štúdium a vysvetľovanie písaných textov.³ Zaradenie kníh písma do kánonu bolo jedinou istotou, že literárne dielo sa zachová, lebo v staroveku rukopisy nenávratne mizli bez stopy už za života jednej

¹ Porov. TIŇO J.: *Ako vnímať kánon posvätných spisov Starého zákona.*

http://www.uski.sk/frm_2009/ran/2005/cl050107.htm(2010-11-10).

² Porov. JOHNSON, P.: *Dějiny židovského národa.* Praha : Rozmluvy, 1995, s. 95.

³ Porov. ELIADE, M.: *Dejiny náboženských predstáv a ideí II.* Bratislava : Argo, 1993, s. 199.

generácie, pokiaľ sa ďalej nerozmnožovali. Kánonické texty potom rodiny znalcov Zákona – nazývaných soferím opatrovali a tie prežili aj tisíc rokov. Existuje viac kánonov a preto je aj viac starobylých textov ako napr.:

1. Samaritánska Tóra alebo Samaritánsky Pentateuch. Samaritáni boli oddelený z historicko-naboženských, ale aj z politických dôvodov od Júdska (nakolko sa odmietli podieľať na znovuvýstavbe druhého Jeruzalemského chrámu) v prvej polovici 1. tisícročia si uchovali len päť Mojžišových kníh.¹

2. Septuaginta – LXX, grécka verzia prekladu Hebrejskej biblie, ktorá má 46 kníh (o 7 viac).

3. Zvitky od Mŕtveho mora, ktoré buď pochádzajú z presunutej knižnice z Jeruzalema alebo texty kumránskej komunity sleduje poradie Palestínskeho kánona avšak s absenciou knihy Ester.² Kumránske zvitky – najstaršie biblické rukopisy, sú ako celok dôkazom o presnosti, s akou sa Biblia v priebehu vekov opisovala.³

Spočiatku bola za svätú považovaná iba Tóra, prorocké knihy boli kanonizované niekoľko storočí pred kresťanským letopočtom. Spisy boli predmetom polemiky ešte v čase tvorby Talmudu.⁴ V židovskom náboženstve existuje vedľa písaného slova Tóry aj ústna Tóra. Vznikla z potreby prispôbiť predpisy Tóry požiadavkám meniacich sa čias. Prenášala sa taktiež ústnou tradíciou, až pokiaľ nebola postupne v kresťanskej dobe zaznamenaná v písomnej podobe v dielach známych ako Mišna a Talmud. Obe tieto Tóry: písomná a ústna boli zjavené Mojžišovi na hore Sinaj a obe sa preto pokladajú za nerozlučiteľné, platné a záväzné pre rabínsky judaizmus, ktorý prevláda dnes. Prostredníctvom Tóry sa Izrael stal vyvoleným Božím ľudom a bol povolaný poslúchať jej predpisy, kré vyplývali zo zmluvy s Bohom. Tóra je pre židovský ľud dôležitejšia ako ostatné časti Tanachu a toto tvrdenie je zrejmé z úlohy, akú v ich histórii hrala. Je tu fakt, že popri písomnej Tóre exis-

¹ Porov. HERIBAN, J.: *Príručný lexikón biblických vied*. Rím : SÚ sv. Cyrila a Metoda, 1992, s. 905.

² Porov. TRSTENSKÝ, F.: *Kumrán a jeho zvitky*. Svit : Katolícke biblické dielo, 2009, s. 166.

³ Porov. THIEDE, C. P.: *Svitky od Mŕtveho moře*. Praha : Volvox Globátor, 2004, s. 11.

⁴ Porov. FRANEK, J.: *Judaizmus*. Bratislava : Archa, 1991, s. 13.

tuje ústna, ktorá ju sprevádza, ale nie je žiadna iná ústna tradícia, ktorá by sprevádzala Prorokov a Spisy. Toto robí z Mojžišových kníh základ židovskej identity, pretože ich dôležitosť bola potvrdená vývojom ústnej tradície.¹

3 Mišna

Mišna je základné dielo rabínskej tradície, prvá autoritatívna zbierka nariadení, náboženských predpisov a ústnych tradícií Tóry, ktoré sa zachovali opakovaním židovských učencov. Definitívnu podobu dostala okolo roku 200. po Kr. Hlavné línie kodifikácie pochádzajú od Rabbiho Aqibu, ale za jej hlavného redaktora sa podľa tradície pokladá rabbi Jehuda ha – Nasi.² „V snahe upresniť, vysvetliť a zjednotiť nespočetné ústne tradície súvisiace s kultovými zvyklosťami a s výkladom Písma a právnych otázok sa rabín Jehuda ha-Nasi, „knieža“ (patriarcha sanhedrinu medzi rokmi asi 175 – 220) pokúsil všetky zozbierať a zatriediť do jednej zbierky zákonných noriem.“³ Samotný názov má význam učenia, alebo presnejšie učenia predávaného opakovaním. Je vrcholom literárnej náboženskej tvorby a pokusom o novú formuláciu židovských zásad v novom prostredí, v ktorom Židia žili po zániku štátu a chrámu a preto sa stala hlavným predmetom štúdia rabínov.⁴ Jazyková forma bola vedome formulovaná tak, aby sa ju dalo naučiť naspamäť. Recitátori - tanaiti sa text naučili naspamäť a prednášali ho, ale zo spôsobu, akým bola zachovaná je možné usudzovať, že boli použité aj písomné predlohy.⁵ Za prvý komentár k Mišne býva považovaná Tosefta – Dodatok. Je asi štyri krát dlhšia, ako materiál, ktorý ho dopĺňa a datuje sa okolo roku 300. po Kr.⁶ Obsahuje hlavne obsirnejšie formulácie a dodatočný materiál a má prevažne haggadický ráz. Podľa tradičného predpokladu vznikla paralelne s Mišnou a jej redakcia prebehla približne o jednu generáciu neskôr. Je to taktiež materiál zozbieraný tannaitmi, ktorý ale nebol do Mišny prija-

¹ Porov. MURPHY, R.E.: *Tóra 101 otázok a odpovedí*. Trnava : Dobrá kniha, 2001, s. 17.

² Porov. HERIBAN, J.: *Príručný lexikón biblických vied*. Bratislava : Don Bosco, 1994, s. 701.

³ ELIADE, M.: *Dejiny náboženských predstáv a ideí III*. Bratislava : Agora, 1993, s. 133.

⁴ Porov. HERIBAN, J.: *Príručný lexikón biblických vied*. Bratislava : Don Bosco, 1994, s. 701.

⁵ Porov. STEMBERGER, G.: *Úvod do judaistiky*. Praha : Vyšehrad, 2010, s. 93.

⁶ Porov. MURPHY, R.E.: *Tóra 101 otázok a odpovedí*. Trnava : Dobrá kniha, 2001, s. 18.

tý a preto sa presný vzťah Tósefty k Mišne nedá jednoznačne definovať. Niektoré časti sú jednoducho komentáre k Mišne, iné zase obsahujú starší materiál, ktorý je od Mišny nezáväzný.¹ Potom čo Mišna doplnená komentármi a poučeniami k nej označovanými Gemara získala konečnú podobu, presadila sa ako autoritatívny text rabínskeho hnutia. Jej obsah platil ako normatívna halacha vo všetkých oblastiach dôležitých a podstatných pre prax. Stala sa hlavným predmetom štúdia a výkladu v Palestíne rovnako ako v Babylónii a výsledkom tohto procesu boli dve verzie Talmudu – Jeruzalemský a Babylonský.

4 Talmud

Talmud v preklade znamená doslovne učenie. Je to zbierka zákonov a náboženských tradícií vydaných v písomnej forme. V Talmude sa rozlišuje časť halacha, ktorá je legislatívna a časť hagada, čo sú texty rôzneho druhu, ktoré nemajú právny charakter, ako bájky a príbehy. Halacha je smer, ktorým vychádza z etymológie slova holech – ísť alebo kráčať, reprezentuje konečné rozhodnutie rabínov o nábožensko-právnych predpisoch, pokynov a normách, teda odpovedá na otázky typu, ako má Žid žiť a čo čaká od Boha. Talmud obsahuje aj množstvo učeníých názorov a citátov, výroky známych aj menej známych učencov a názory, ktoré mnohokrát odporujú a odrážajú ich súkromné názory k niektorým témam. Preto táto zbierka slúžila ako základ diskusií rabínom na celom svete a je nutné poznamenať, že spísanie Talmudu nezastavilo ďalší vývoj židovskej náboženskej literatúry.² Palestínsky Talmud je komentár k Mišne, ktorý ju však celú nekomentuje. Bol spísaný v Palestíne a uzatvorený začiatkom 5. storočia v Tiberiáde. V tom čase sa Svätá zem ocitla pod vládou kresťanských byzantských cisárov a hlavné centrum židovského národa sa presunulo do Babylónie. Asi preto sa nezachoval v úplnosti ako Talmud Babylonský.³ Onedlho po svojej redakcii sa Mišna dostala aj do Babylónie, kde sa tiež stala predmetom štúdia a bola chápaná ako kánonický text oveľa skôr

¹ Porov. HERIBAN, J.: *Príručný lexikón biblických vied*. Bratislava : Don Bosco, 1994, s. 1029.

² Porov. MUCH, T. – PFEIFER, K.: *Svár bratří v domě izraelském*. Praha : Themis, 2000, s. 28.

³ Porov. SADEK, V. – ŠEDINOVÁ, J. – FRANKOVÁ, A.: *Židovské dějiny, kultura a náboženství*. Praha : Státní pedagogické nakladatelství, 1992, s. 21.

a jednoznačnejšie ako v Palestíne. Podľa tradície bol Babylonský Talmud uzatvorený okolo roku 500. po Kr., ale to platí len pre jeho jadro. Ešte dlho potom boli k nemu pridávané obsiahle anonymné pasáže bez mien rabínov. Do textu pribudli aj niektoré staré komentáre, ktoré boli písané na okraji. V polovici 6. stor. nadobudol text definitívnu podobu.¹ Spočiatku boli v judaizme dôležité oba Talmudy, ale neskôr nadobudol dôležitosť Babylonský a zostal ním až po dnes. Popri Tanachu – Hebrejská biblia sa stal jedným zo základov židovskej kultúry a náboženstva. Existujú aj iné druhy židovskej literatúry, ako napríklad Midraš, ktorý je biblickým komentárom Tanachu, ale na rozdiel od Mišny vykladá vždy len jeden verš a je zameraný aktualizácie pre svojich súčasníkov.²

Tanach tak môžeme právom pokladať za súbor trvalých životných prejavov izraelského národa a všetky knihy Písma svätého za svedkov jediného veľkého rozhovoru, ktorý trvá celé stáročia.³ Biblické texty vychádzajúce z ústnych tradícií poukazujú na históriu Izraelského národa, ktorý sa tak stal jediným národom s vlastnou dejinnou kronikou. Mojžišove knihy sa stali základom židovskej identity, pretože ich pravdivosť a dôležitosť bola potvrdená práve vývojom ústnej tradície. Bázeň, ktorú Židia voči tejto tradícii, ale aj voči posvätným textom Tanachu majú je excelentná a ich húževnatosť prispela k tomu, že biblické texty sú pre nás dnes sprievodcom skúseností v hľadaní pravdy, lásky a pravého poznania.

Zoznam bibliografických odkazov:

- שלמית חייט, שרה ישראלי, הילה קובלינר: עברית מן ההתחלה החדש: ירושלים: אקדמון בע"מ: מילון: 520
BIBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA. תורה נביאים וכתובים Stuttgart :
Deuche Bibelgesellschaft, 1967/77, Vierte, verbesserte Auflage 1990.
CAP, A.: *Výklad na knihu Genesis I.-III.* kapitola. Prešov : Pravoslávna
bohoslovecká fakulta PU, 2000.

¹ Porov. STEMBERGER, G.: *Úvod do judaistiky*. Praha : Vyšehrad, 2010, s. 99.

² Porov. HERIBAN, J.: *Príručný lexikón biblických vied*. Bratislava : Don Bosco, 1994, s. 694.

³ Porov. LOHFINK, N.: *Jak porozumieť písmu svätému*. Praha : Apoštolská administratúra, 1969, s. 19.

- CAP, A.: *Koľko času uplynulo od stvorenia sveta, alebo aká stará je ľudská civilizácia – 7500 rokov?* In: Pravoslávny teologický zborník XXXIII (18) – 2008. Prešov : Prešovská univerzita, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2008.
- ELIADE, M.: *Dejiny náboženských predstáv a ideí/II.* Bratislava : Agora, 1995. ISBN80-967210-2-X.
- ELIADE, M.: *Dejiny náboženských predstáv a ideí/III.* Bratislava : Agora, 1997. ISBN80-967210-0-X.
- FRANEK, J.: *Judaizmus.* Bratislava : Archa, 1991. ISBN 80-7115-023-1.
- HERIBAN, J.: *Príručný lexikón biblických vied.* Bratislava : Don Bosco, 1994. ISBN80-85405-13-X.
- HERIBAN, J.: *Sväté písmo Starého i Nového zákona.* Trnava : SSV, 1995. ISBN 80-7162-538-8.
- HERIBAN, J.: *Sväté písmo Starého i Nového zákona.* Trnava : SVV, 1996. ISBN 80-7162-152-8.
- JĘDRZEJEWSKI, S.: *Biblia i judaizm.* Krakow : Wydawnictwo Naukowe Papierskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, 2007. ISBN 978-83-7438-119-2
- JOHNSON, P.: *Dějiny židovského národa.* Praha : Rozmluvy, 1995. ISBN 80-8533631-6
- Pentateuch Pět knih Mojžišových s komentáři Jeruzalemské Bible.* Trnava : Dobrá kniha, 2004. ISBN 80-7141-447-6.
- KROVINA, M.: *Všeobecný úvod do Písma Svätého.* Košice : Grafika, 1993.
- LANCASTER, B.: *Judaizmus.* Bratislava : Ikar, 2000. ISBN 80-7118-942-1.
- LANGKAMMER, H.: *Stručný úvod do knih Starého zákona.* Bratislava : Serafín. ISBN 80-8081-037-0.
- LEŠČINSKÝ, J.: *Dynamická antropológia Biblie.* Košice : Verbum, 2004. ISBN 80-969200-1-4
- LOHFINK, N.: *Jak porozumět Písmu Svatému.* Praha : Apoštolská administratúra, 1969.
- MILLER, S. M. – HUBER, R. V.: *História Biblie. Vznik Biblie a jej vplyv na dejiny ľudstva.* Banská Bystrica : Singapur, 2006, s. 256. ISBN 80-85486-41-5.
- MUCH, T. – PFEIFER K.: *Svár bratří v domě izraelském.* Praha : Themis, 2000. ISBN 80-85821-88-5.

- MURPHY, R.E.: *Tóra 101 otázok a odpovedí*. Trnava : Dobrá kniha. ISBN 80-7141-327-5.
- PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Židovský národ a jeho Sväté Písma v kresťanskej Biblii*. Kostelní Vydř : Karmelitánske nakladateľství, 2004. ISBN 80-7192-900-X.
- RENDTORFF, R.: *Hebrejská Bible a dejiny. Úvod do starozákonnej literatúry*, Praha : Vyšehrad, 1996. ISBN 80-7021-190-3
- SADEK, V. – FRANKOVÁ, A. – ŠEDINOVÁ, J.: *Židovské dějiny, kultura a náboženství*. Praha : Státní pedagogické nakladatelství, 1992. ISBN 80-04-25998-7.
- SEGERT, S.: *Starověké dějiny židů*. Praha : Svoboda, 1995. ISBN 80-205-0304-8.
- STEMBERGER, G.: *Úvod do judaistiky*. Praha : Vyšehrad, 2010. ISBN 978-80-7021-988-1.
- THIEDE, C. P.: *Svitky od Mrtvého moře*. Praha : Volvox Globator, 2004. ISBN 80-7207-549-7.
- TIŇO J.: *Ako vnímať kánon posvätných spisov Starého zákona*. Dostupné na: http://www.uski.sk/frm_2009/ran/2005/cl050107.htm (2009-11-14)
- TRSTENSKÝ, F.: *Kumrán a jeho zvitky*. Svit : Katolícke biblické dielo, 2009. ISBN 978-80-89120-18-5
- TRUTWIN, W. – MAGA, J.: *Otváral nám Písma. Úvod do sveta Biblie*. Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa J. Vojtaššáka, 1993. ISBN 80-7142-017-4.

METROPOLITA DIONIZY (WALEDYŃSKI)

1876-1960

Stefan Dudra

Postać metropolity Dionizego związana jest z trudnym okresem w historii Kościoła prawosławnego w Polsce. Przyszło mu kierować Cerkwią w rzeczywistości II Rzeczypospolitej, w której była utożsamiana z czymś obcym i wrogim. Po I wojnie światowej w polskiej świadomości społecznej była symbolem caratu, rozbiorów, niewoli, ucisku religijnego i narodowościowego. W zaistniałej sytuacji metropolita musiał stawić czoła polityce mającej na celu znaczne osłabienie pozycji Kościoła (m.in. akcja burzenia świątyń, procesy rewindykacyjne)¹. Po 1945 roku była utożsamiana z radzieckim okupantem, stawała się symbolem częściowej utraty suwerenności.

Gdy władza rozpoczął w 1923 roku kierowanie Cerkwią liczyła ona 5 diecezji i ok. 4 mln wiernych, gdy został przymusowo odsunięty w 1948 roku, struktura administracyjna nie była jeszcze w pełni wykryształizowana, a liczba wiernych zmalała do ok. 500 tys. W całym tym okresie działalność metropolity była konsekwentnym dążeniem do stabilizacji i stworzenia normalnych warunków dla działalności Kościoła prawosławnego. Metropolita Dionizy był zmuszony, poza zasadniczo nieprzychylnym lub wręcz wrogim stosunkiem państwa polskiego wobec prawosławia, tak nim kierować aby mógł on zaspokajać potrzeby zróżnicowanych narodowościowo wiernych. Godzić tendencje wiernych narodowości ukraińskiej, rosyjskiej, białoruskiej i po części polskiej. Stawiać czoła różnym siłom politycznym istniejącym w Kościele prawosławnym, starających się nadać Cerkwi odpowiedni kształt ustrojowy oraz określoną funkcję polityczną. Na swoją działalność patrzył

¹ Szerzej zob.: M. Papierzyńska-Turek, *Między tradycją a rzeczywistością. Państwo wobec prawosławia 1918-1939*, Warszawa 1989; G. J. Pelica, *Kościół prawosławny w województwie lubelskim (1918-1939)*, Lublin 2007.

przez prymat interesów kościelnych, pomijał natomiast ich kontekst polityczny¹. Jego celem nadrzędnym było zachowanie jedności Cerkwi.

Konstanty Nikołajewicz Waledyński urodził się 4 maja 1876 roku w Muromie na terenie guberni włodzimierskiej (Rosja), w rodzinie księdza Mikołaja Pawłowicza Waledyńskiego. Ojciec przyszłego metropolity był proboszczem miejscowej parafii św. Kosmy i Damiana. Wczesne dzieciństwo młody Konstanty spędził w Muromie, „dojrzewając” do posługi kapłańskiej u boku swojego ojca.. Droga do kapłaństwa była naturalnym wyborem. W rodzinnej miejscowości Konstanty ukończył niższą szkołę duchowną. W 1888 roku wstąpił do seminarium duchownego we Włodzimierzu, a następnie w Ufie, które ukończył z wyróżnieniem w 1896 roku. Dalszą edukację kontynuował w Akademii Duchownej w Kazaniu, gdzie 14 września 1897 roku, pod wpływem rektora akademii biskupa Antoniego (Chrapowicki) złożył śluby zakonne i przyjął imię Dionizy, na cześć św. Dionizego Areopagity². W tym samym roku przyjął również święcenia diakańskie (1 października), a 9 maja 1899 roku święcenia kapłańskie.

Akademię w Kazaniu ukończył w 1900 roku z tytułem magistra teologii. Jego praca dyplomowa była na tyle dobra, że zaproponowano mu stypendium oraz stanowisko wykładowcy Akademii Duchownej w Kazaniu, gdzie prowadził zajęcia w latach 1900-1901³. W tym okresie opublikował szereg artykułów naukowych poświęconych misjonarstwu wśród narodów pogańskich Rosji. Praca misjonarska była marzeniem młodego hieromnicha Dionizego. Jednakże nie mógł jej podjąć m.in. ze względu na zły stan zdrowia. Dalsza jego kariera zawodowa związana była z Taurydzkim Seminarium Duchownym w Symferopolu na Kry-

¹ A. Malesza, *Karta z dziejów prawosławia na ziemiach polskich. Metropolita Dionizy w latach 1939-1948*, „Wiadomości PAKP” 1989, nr 3, s. 70.

² M. Lenczewski, Ks. *Metropolita Dionizy*, „Rocznik Teologiczny”, XXVII, Warszawa 1985, z. 1, s. 120, także: *Switłyj jubilej*, „Pravoslávnyj Kalendar na 1934 god”, Warszawa 1934, s. 32-34.

³ Ks. E. Protasiewicz, *Błażennisizj mitopolit Dionizij i ego pastirskaja diejatielnost*, [w:] *Ego Błoženstwu, Błażenniszemu Dioniziju, Metropolitu Warszawskomu i Wołinskomy i Wsiej Pol-szi, Swiaszczennno-Archimandrytu Poczajewo-Uspienskija Ławry, w dzień ego jubilewi*, Warszawa 1933, s. 10.

mie, gdzie został mianowany profesorem historii biblijnej i kościelnej (1901-1902).

W maju 1902 roku został mianowany na stanowisko inspektora Prawosławnego Seminarium Duchownego w Chełmie. 13 grudnia 1902 roku objął stanowisko rektora seminarium. Był to znaczący awans w życiu młodego (liczył wówczas zaledwie 26 lat) duchownego. Stanowisko to piastował do 1911 roku. W międzyczasie 22 grudnia 1902 roku został podniesiony do godności archimandryty. W latach 1911-1913 przebywał w Rzymie, jako proboszcz parafii św. Mikołaja Cudotwórcy przy Ambasadzie Rosyjskiej. W Rzymie zainteresował się archeologią starożytną, która pozostała jego pasją naukową do końca życia. Poza obowiązkami duszpasterskimi archimandryta Dionizy opiekował się licznymi pielgrzymami prawosławnymi z Rosji.

21 kwietnia 1913 roku w Uspieńskim Soborze Ławry Poczajowskiej odbyła się chirotonia archimandryty Dionizego na biskupa krzemienieckiego, wikariusza diecezji wołyńskiej. Jako nowy władca przyczynił się do rozwoju miejscowych szkół duchownych. Dużo uwagi poświęcał działalności bractwa „Objawienia Pańskiego”. Zarówno Wołyń z jego pięknymi świątyniami, Krzemieniec oraz Ławra Uspieńska w Poczajowie na całe życie stały się szczególnie drogie i bliskie sercu władcy¹.

W okresie I wojny światowej bp Dionizy, jako jeden z nielicznych hierarchów prawosławnych nie opuścił katedry. Od początku konfliktu prowadził działalność duszpasterską oraz akcję charytatywną, organizował pomoc rannym i rodzinom rezerwistów².

Po odzyskaniu niepodległości przez Polskę biskup Dionizy z polecenia patriarchy Tichona otrzymał misję zarządzania diecezją chełmską, a następnie miał doprowadzić do utworzenia nowej diecezji poleskiej. W jej skład miały wejść terytoria wyodrębnione z diecezji mohylewskiej, mińskiej i grodzieńskiej. W piśmie skierowanym do Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego (MWRiOP)

¹ A. Kempfi, *Władca Dionizy*, „Tygodnik Podlaski” 1985, nr 50, s. 8, także: Ks. E. Protasiewicz, op. cit., s. 14-15.

² Szerzej zob.: S. Dudra, *Metropolita Dionizy (Waledyński) 1876-1960*, Warszawa 2010, s. 26.

z 27 grudnia 1919 roku biskup Dionizy prosił władze państwowe o uznanie jego uprawnień do kierowania diecezją chełmską¹. Podkreślał, że w „...grudniu 1918 roku Wyższa Władza Cerkiewna doręczyła mnie zarządzanie prawosławną diecezją chełmską. Polityczne stosunki do sierpnia b.r., kiedy miasto Krzemieniec było zajęte przez wojsko Dzierżawy Polskiej, nie dawały mnie możliwości powiadomić Wysoki Rząd Polski o moim przeznaczeniu [...] jestem kanonicznym kierownikiem chełmskiej diecezji i uprzejmie proszę JWP uważać mnie za takowego”². Negatywną odpowiedź otrzymał dopiero 1 kwietnia 1922 roku. Związane to było z inną koncepcją podziału struktury diecezjalnej Kościoła prawosławnego w Polsce³.

Od kwietnia 1920 roku sprawował nadzór nad życiem religijnym w eparchii wołyńskiej. W tym celu zorganizował Zarząd Wołyńskiej Prawosławnej Diecezji z siedzibą w Krzemieńcu (w jego skład wchodziło czterech duchownych i jedna osoba świecka)⁴. Oficjalne zarządzanie biskupstwem wołyńskim rozpoczął w sierpniu 1920 roku⁵. W tym okresie był jedynym prawosławnym biskupem na polskim Wołyniu. Analizując zmienioną sytuację polityczną władcyka, zrozumiał, że „...interesy Cerkwi prawosławnej wymagają od niego ścisłej łączności z polskimi władzami cywilnymi i dlatego niezwłocznie nawiązał styczność z urzędami polskimi. To była wyjątkowo mądra decyzja, zawdzięczając której ochronił Eparchię Wołyńską od rewindykacji majątków, redukcji parafii i parcelacji ziemi cerkiewnej”⁶. Już u zarania nie-

¹ Jednocześnie bp Dionizy prosił o powiadamianie go o wszelkich decyzjach dotyczących powierzonej mu eparchii, Archiwum Akt Nowych (dalej: AAN), Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego (dalej: MWRIOP), sygn. 1013, k. 13, Pismo bp. Dionizego do Ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego z 27 grudnia 1919 r.

² Ibidem, k. 4-6, 11-12.

³ Zob.: G. J. Pelica, op. cit., s. 31.

⁴ AAN, MWRIOP, sygn. 1021, k. 8-10, Pismo bp. Dionizego do Naczelnika Okręgu Wołyńskiego z 20 kwietnia 1920 r.

⁵ A. Mironowicz, *Kościół prawosławny na ziemiach polskich w XIX i XX wieku*, Białystok 2005, s. 85.

⁶ A. Opęchowski, *Sylwetka metropolity Dionizego*, „Przegląd Katolicki” nr 5, 29 stycznia 1939 r., s. 72.

podległości władze charakteryzowały przyszłego metropolitę jako osobę wykazującą „...pewną przychylność i życzliwość dla poczynąń rządowych, stara się ściśle stosować do jego wskazań i zarządzeń [uważano go] za stronnika rządu polskiego”¹.

W okresie najazdu wojsk bolszewickich na Polskę biskup Dionizy osiedlił się w monasterze św. Jan w Zahajcach. Po zwycięskiej ofensywie wojsk polskich nad Wisłą i Wieprzem w 1920 roku powrócił do Krzemieńca. Dalsza działalność biskupa Dionizego związana była z przygotowywaną przez władze organizacją władz Kościoła prawosławnego w zmienionej rzeczywistości politycznej. Nowa polityka wyznaniowa rządu polskiego zmierzała w kierunku dostosowania terytorialnej organizacji Cerkwi w Polsce do nowych granic państwowych. Celem rządu było również możliwie jak najszybsze zerwanie wszelkich związków z wrogią w stosunku do państwa polskiego i prawosławia władzą bolszewików. Zmierzano także do wykreowania osoby mającej kierować organizacją naczelną władz Kościoła². W lipcu 1921 roku zadanie to zostało powierzone biskupowi Dionizemu. Jego głównym celem było opracowanie projektu organizacji władz centralnych³. W zamian władzyka miał być brany pod uwagę przy obsadzie najważniejszych stanowisk kościelnych⁴.

We wrześniu 1921 roku władzyka Dionizy wraz z biskupami Jerzym (Jaroszewski) i Pantelejmonem (Rożnowski) uczestniczył w konferencji u ministra oświaty Macieja Rataja. W jej trakcie ustalono m.in., że „...władzę naczelną w Kościele obejmie bp Jerzy, a wszyscy złożyli oświadczenie o chęci współpracy z rządem dla dobra Cerkwi na podsta-

¹ AAN, MWRIOP, sygn. 1027, k. 202, Notatka z listopada 1920 r.

² Zmianami tymi kierowało Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego oraz Komisariat Ziem Wschodnich. Początkowo w kręgu zainteresowania władz znalazł się bp Włodzimierz (Tichonicki). Jednakże jego niezależne działania doprowadziły do odsunięcia go od spraw związanych z organizacją władzy i życia cerkiewnego, A. Mironowicz, *op. cit.*, s. 88.

³ M. Papierzyńska-Turek, *Kościół prawosławny w Polsce w latach 1918-1927. Sytuacja prawna i konflikty wewnętrzne*, „Dzieje Najnowsze” 1976, nr 3, s. 17.

⁴ M. Bendza, *Autokefalia Kościoła prawosławnego w Polsce*, „ELPIS”, R. V (XVII), z. 7-8, 2003, s. 121; S. Stępień, *Główne nurty życia religijnego społeczności ukraińskiej w Drugiej Rzeczypospolitej*, „Slavia Orientalis” 1990, nr 1/2, s. 120.

wie autokefalii". Uzależniono to jednak od uprzedniej na nią zgody patriarchy moskiewskiego¹. Ustalenia powyższe pozwoliły na uregulowanie podstawowych spraw kościelnych (m.in. uzyskał on szeroką autonomię). Orędownikami współpracy z rządem oraz ułożenia stosunków Cerkwi z państwem byli biskupi Jerzy i Dionizy. W głównej mierze rozumieli oni zmieniającą się sytuację polityczną w jakiej znalazł się Kościół prawosławny. Ich działania „...wynikały z troski o dobro, stan materialny i życie duchowe Kościoła prawosławnego. Były dowodem pragmatyzmu i perspektywicznego myślenia w chwili, gdy jedynym, choć nie bezinteresownym, sprzymierzeńcem Cerkwi były władze państwowe”. Natomiast część hierarchii traktowała Cerkiew w Polsce tak, „...jak gdyby w 1918 roku nie powstało niepodległe państwo polskie”².

Spór o autokefalię, podział wśród hierarchii oraz duchowieństwa stały się przyczyną tragedii w Kościele prawosławnym. 8 lutego 1923 roku archimandryta Smaragd (Łatyszenko) zastrzelił metropolitę Jerzego w jego własnym gabinecie. Według relacji Mikołaja Serebrannikowa ofiarą miał paść także arcybiskup Dionizy³.

Po śmierci metropolity Jerzego arcybiskup Dionizy, jako senior biskupów, objął 10 lutego 1923 roku zarząd diecezją warszawsko-chełmską i czasowo pełnił obowiązki metropolity⁴. Kierował nią do 27 lutego,

¹ AAN, MWRiOP, mkrf 9952, Oświadczenie abp. Jerzego i bp. Dionizego i Pantelejmona z 16 września 1921 r. Biskupi uzależnili tę decyzję od błogosławieństwa patriarchy moskiewskiego Tichona, który dzięki pośrednictwu władz polskich 28 września 1921 r. mianował abp. Jerzego Tymczasowym administratorem diecezji warszawskiej i chełmskiej z nadaną godnością egzarchy patriarszego w Polsce. Jednocześnie patriarcha Tichon ze względów kanonicznych nie udzielił autokefalii, zob.: A. K. Switcz, op. cit., s. 97; M. Papierzyńska-Turek, *Między tradycją a rzeczywistością...*, s. 106; M. Zyzkyin, op. cit., s. 51-101.

² Wśród hierarchii cerkiewnej za głównych przeciwników autokefalii uchodzili biskupi Eleuteriusz (Bogojawleński), Włodzimierz (Tichonicki) i Pantelejmon (Rożnowski), G. J. Pelica, op. cit., s. 87-88.

³ Abp Dionizy przebywał w innym pomieszczeniu, do którego nie mógł trafić archimandryta Smaragd, AAN, MAP, sygn. 1042, k. 103, Memorandum Rosyjskiego Towarzystwa Dobroczynności w Polsce z 29 marca 1947 r.

⁴ Archiwum Warszawskiej Metropolii Prawosławnej (dalej: AWMP), sygn. XVI/3-533, Pismo Synodu Biskupów do MWRiOP z 12 lutego 1923 r., ibidem, Uchwała nr 9 Św.

kiedy to Sobór Biskupów, powołał go na stanowisko metropolity. 13 marca 1923 roku swego błogosławieństwa udzielił władcyce Dionizemu patriarcha konstantynopolitański Melecjusz IV. Intronizacja nowego metropolity odbyła się 29 kwietnia 1923 roku w cerkwi monasteru Objawienia Pańskiego w Krzemieńcu.

Po wyborze na stanowisko metropolity, Dionizy stanął przed trudnym zadaniem dokończenia procesu uregulowania prawnego położenia Cerkwi w Polsce. Zasadniczą kwestią było dokończenie realizowanej wcześniej zasady autokefalii, którą hierarcha uznał za najlepsze rozwiązanie w zaistniałej, trudnej sytuacji. Przyjęcie błogosławieństwa od patriarchy konstantynopolitańskiego skomplikowało sytuację kanoniczną Kościoła prawosławnego w Polsce. Formalnie metropolita warszawski uznawał dwóch zwierzchników zewnętrznych (patriarchów konstantynopolitańskiego i moskiewskiego), ale tylko kontakty z Konstantynopolem mogły doprowadzić do uzyskania autokefalii¹. Zdawał sobie z tego sprawę metropolita Dionizy, który 18 listopada 1923 roku poinformował patriarchę Tichona o swoim wyborze na stanowisko metropolity i zatwierdzeniu tego przez patriarchę ekumenicznego. Jednocześnie wyrażał nadzieję, że patriarcha „...pobłogosławi samodzielną egzystencję Cerkwi prawosławnej w państwie polskim, otaczając nas opieką i ochraniając prawa wolnego [jej] [rozwoju]”². Była to pierwsza próba legalizacji tego aktu przez Kościół macierzysty. 23 maja 1924 roku patriarcha Tichon odmówił zgody na autokefalię, uzasadniając to prawem kościelnym, zgodnie z którym akt taki mógł być wyrażony tylko przez Sobór Biskupów. Patriarcha podkreślił jednocześnie brak jurysdykcji patriarchatu konstantynopolitańskiego w obrębie patriarchatu moskiewskiego³.

Synodu Prawosławnej Metropolii z 10 lutego 1923 r. Na stanowisko arcybiskupa został powołany w 1922 r.

¹ A. Mironowicz, *op. cit.*, s. 103. Sytuacja uległa dalszemu skomplikowaniu po uwolnieniu w połowie 1923 r. patriarchy Tichona, zob.: J. S. Langrod, *O autokefalii prawosławnej w Polsce*, Warszawa 1931, s. 54.

² AAN, MWRiOP, sygn. 1005, k. 142, Odpis pisma metropolity Dionizego do patriarchy Tichona z 18 listopada 1923 r., zob. także S. Żeleźniakowicz, *Z historii Kościoła prawosławnego w okresie międzywojennym (1918-1939)*, „Wiadomości PAKP” 1983, nr 1-2, s. 42.

³ M. Zyzyn, *op. cit.*, s. 100.

W dalszym ciągu podejmowano próby unormowania stosunków z patriarchą Tichonem. W piśmie z 16 sierpnia 1924 roku próbowano wyjaśnić przyczyny dążenia do usamodzielnienia się Cerkwi w Polsce¹. Jednocześnie zdawano sobie sprawę z negatywnego stanowiska w tej kwestii Kościoła rosyjskiego. W konsekwencji działania władz polskich doprowadziły do uzyskania błogosławieństwa dla autokefalii w Polsce przez Synod Patriarszy w Konstantynopolu. 13 listopada 1924 roku patriarcha Konstantynopola Grzegorz VII podpisał odpowiednie orędzie (tomos) w tej sprawie², a 15 stycznia 1925 roku Konstantyn VI skierował na ręce metropolity Dionizego orędzie zawiadamiające go o treści tomosu z listopada 1924 roku³. Uroczyste ogłoszenie aktu autokefalii odbyło się 17 września 1925 roku w warszawskiej katedrze metropolitalnej św. Marii Magdaleny. Metropolita Dionizy otrzymał tomos z rąk metropolity Joachima (wysłannik patriarchy ekumenicznego), a od rządu polskiego dwie złote panagije – symbole władzy biskupiej⁴. Przyznanie autokefalii kończyło okres organizowania Kościoła prawosławnego w zmienionej rzeczywistości odrodzonej Polski.

Kwestia autokefalii podzieliła Kościół prawosławny w Polsce, zarówno hierarchię, duchowieństwo, jak i wiernych. Rodziła wiele sprzeczności i konfliktów. Po jej ogłoszeniu pojawiały się głosy, m.in. wśród części środowisk ukraińskich i rosyjskich, że metropolita „...idzie ręką w rękę z Polakami, jedynie dla swojej osobistej korzyści”⁵. Jednak należy zgodzić się z Michałem Zyzykinem, że „...brak autokefalii polskiego Kościoła prawosławnego w latach międzywojennych, podciąłby

¹ M. Papierzyńska-Turek, *Między tradycją a rzeczywistością...*, s. 120.

² A. Friszke, *Kościół wschodnie w Drugiej Rzeczypospolitej*, „Więź” 1988, nr 7/8, s. 88; J. S. Langrod, op. cit., s. 90.

³ Równocześnie skierowane zostało orędzie do wszystkich autokefalicznych Kościołów prawosławnych na świecie o przyznaniu Cerkwi prawosławnej w Polsce autokefalii, szerzej zob.: J. S. Langrod, op. cit., s. 94.

⁴ Zob.: K. Krasowski, *Związki wyznaniowe w II Rzeczypospolitej. Studium historyczno-prawne*, Warszawa-Poznań 1988, s. 126; A. K. Switcz, op. cit., s. 137. O przyjęciu autokefalii obszernie informowało „Woskriesnoje Cztienije” z 11 października 1925 r., nr 41, s. 642-653.

⁵ AAN, MWRiOP, mkrf 9952, Pismo Wydziału Bezpieczeństwa Publicznego w Warszawie do Ministerstwa Spraw Wewnętrznych z 21 września 1925 r.

fundamenty prawosławia w II Rzeczypospolitej i mógł uniemożliwić spełnianie najistotniejszej roli Cerkwi. Sprzeciw hierarchów w tym względzie, byłby uderzeniem samobójczym dla Cerkwi wobec anty-moskiewskich nastrojów w społeczeństwie polskim, świeżej pamięci prześladowań carskich i wojny polsko-bolszewickiej [...] inny typ zależności od Cerkwi w ZSRR lub tzw. stan zawieszenia w tym względzie, mógł spowodować zaognienie stosunków politycznych polsko-radzieckich lub samolikwidację Kościoła prawosławnego w Polsce”¹. Zapewne z tych nowych uwarunkowań zdawał sobie sprawę metropolita Dionizy, podejmując często kontrowersyjne decyzje.

Po uzyskaniu autokefalii jednym z ważniejszych zadań jakie stanęły do rozwiązania przed metropolitą Dionizym była kwestia prawnego uregulowania położenia Kościoła prawosławnego w Polsce. Toczył on spór o ustawowe uregulowanie jego prawnego położenia. Domagał się szybkiego przygotowania nowej ustawy regulującej położenie Cerkwi w Polsce². Metropolita Dionizy domagał się szybkiego ustawowego unormowania z uwzględnieniem jej wewnętrznego ustroju, uregulowania spraw budżetowo-finansowych, uznania jej praw majątkowych, unormowania spraw szkolnictwa duchownego, uregulowania kwestii liczby i rozmieszczenia parafii zgodnie z sugestiami władz kościelnych. Ponadto zabezpieczenia elementarnych praw obywatelskich prawosławnemu duchowieństwu i unormowania kwestii bractw cerkiewnych. Mimo obietnic rządu złożonych w 1925 roku o przyspieszeniu prac nad ustawą nie podjęto zasadniczo żadnych działań.

Wobec zaistniałej sytuacji elementem nacisku na rząd polski miało być zwołanie Soboru Generalnego³. Pomimo odwlekania decyzji ostatecznie 30 maja 1930 roku prezydent wydał decyzję zezwalającą na jego

¹ G. J. Pelica, op. cit., s. 87.

² Domagano się m.in. zatwierdzenia statutu opracowanego przez Synod, uregulowania kwestii budżetowych, przywrócenia praw własności, uregulowania liczby i rozmieszczenia parafii, rozwiązywania spornych spraw z Kościołem rzymskokatolickim, S. Żeleźniakowicz, *Z historii Kościoła prawosławnego...*, „Wiadomości PAKP” 1983, nr 3, s. 23.

³ Sobór Generalny (krajowy) stanowił najwyższą instancję w Kościele prawosławnym, w jego skład wchodził hierarchowie, przedstawiciele duchowieństwa i wiernych, szerzej zob.: R. Torzecki, *Kwestia ukraińska w Polsce w latach 1923-1929*, Kraków 1989, s. 334-336.

zwołanie. Metropolita Dionizy odgrywał znaczącą rolę w komisji mieszanej¹, która prowadziła prace nad projektem ustawy o stosunku państwa do Kościoła prawosławnego. Projekt po licznych konsultacjach został przyjęty ostatecznie na początku 1938 roku, a 18 listopada 1938 roku został podpisany przez prezydenta Ignacego Mościckiego². 10 grudnia 1938 roku został również zatwierdzony przez rząd *Statut Wewnętrzny Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego*³, a 23 czerwca 1939 roku ustawa *O uregulowaniu stanu prawnego majątków Kościoła Prawosławnego*. Dekret z 1938 roku był pierwszym w dziejach prawosławia w II Rzeczypospolitej dokumentem regulującym stosunek państwa do tegoż Kościoła, gdyż znosił on powszechnie krytykowany przez duchowieństwo i wiernych stan tymczasowości⁴.

W myśl postanowień dekretu Cerkiew prawosławna uzyskała prawo swobodnego rządzenia się w granicach ustawodawstwa państwowego. Była niezależna od jakiegokolwiek władzy pozakrajowej. Organem najwyższym regulującym sprawę Kościoła był Sobór Generalny, złożony z episkopatu, przedstawicieli duchowieństwa i wiernych. Miał być on zwoływany jedynie w sytuacjach wyjątkowych przez metropolitę na podstawie orędzia prezydenta. Wszelkie sprawy przekraczające uprawnienia biskupów diecezjalnych powierzono Soborowi Biskupów

¹ O posiedzeniach Komisji Mieszanej informowało „Słowo”, m.in. z 11 marca 1937 r., nr 11.

² Dekret z 18 listopada 1938 r. składał się z 85 artykułów i 112 punktów. Jego integralną część stanowił także dodany tekst przysięgi metropolity, biskupów i członków konsystorza, zob.: S. Kiryłowicz, *Z dziejów prawosławia w II Rzeczypospolitej (niektóre problemy na tle polityki wyznaniowej państwa 1918-1939)*, Warszawa 1985, s. 77.

³ Statut ten regulował m.in. kompetencje metropolity, Soboru Generalnego, Soboru Biskupów i Synodu Biskupów, określał także zasady funkcjonowania zarządów diecezjalnych, dekanatów, parafii i bractw, szerzej zob.: *Statut wewnętrzny Świętego Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego*, Warszawa 1939. Ponadto 6 maja 1939 r. rozporządzeniem MWRIOP uznany został Statut Konsystorza Prawosławnych (regulujący m.in. sposób zarządzania sprawami majątkowymi), a 23 czerwca 1939 r. zatwierdzona została ustawa o uregulowaniu stanu prawnego majątków Kościoła prawosławnego, M. Papierzyńska-Turek, *Między tradycją a rzeczywistością...*, s. 193.

⁴ Jednocześnie A. Mironowicz podkreśla, że nowe uregulowania prawne maksymalnie podporządkowały Kościół prawosławny państwu i jego polityce, A. Mironowicz, *op. cit.*, s. 121.

(miał być zwoływany przynajmniej raz w roku). Organem wykonawczym Soboru Biskupów był Synod składający się z metropolity, biskupa wojskowego i dwóch biskupów diecezjalnych wybieranych na dwa lata. Głową Kościoła był metropolita, którego wybierał sobór elekcyjny. Był on jednocześnie naczelnym zarządcą i przedstawicielem Kościoła¹.

Poza zagadnieniami prawnego uregulowania położenia Kościoła prawosławnego w międzywojennej Polsce metropolita Dionizy był zmuszony do rozstrzygania ważnych problemów nurtujących wiernych. Wśród najistotniejszych należy wymienić m.in. kwestię narodowościową oraz rewindykacji prawosławnych obiektów sakralnych. Cerkiew w Polsce w pierwszych latach po odzyskaniu niepodległości w dalszym ciągu stanowiła część Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, wyższe duchowieństwo w większości było pochodzenia rosyjskiego². W rzeczywistości większość wyznawców prawosławia w Polsce stanowili Białorusini i Ukraińcy. Według spisu z 1921 roku narodowość rosyjską określiło tylko 41968 osób³. Zewnętrznym przejawem rosyjskiego charakteru Cerkwi była rosyjska wymowa języka starocerkiewnosłowiańskiego w tekstach liturgicznych, język rosyjski dominował w administracji kościelnej wszystkich szczebli, w kazaniach, nauczaniu religii oraz w wydawnictwach (modlitewniki, podręczniki, pisma, kalendarze oraz książki o charakterze religijnym)⁴. Władze polskie stały na stanowisku odrusyfikowania polskiego prawosławia, jego przynajmniej częściowej polonizacji oraz całkowitej samodzielności. Natomiast przedstawiciele społeczności białoruskiej i ukraińskiej żądali białorutenizacji i ukrainizacji Cerkwi prawosławnej w II Rzeczypospolitej.

¹ Szerzej o dekrete z 18 listopada 1938 r. zob.: K. Krasowski, op. cit., s. 175-177.

² Sam metropolita po wielu latach pisał: „Według narodowości jestem Rosjaninem, od 1921 r. posiadam obywatelstwo polskie”, AAN, MAP, sygn. 1042, k. 3, Memoriał metropolity Dionizego do Obywatela Prezydenta Krajowej Rady Narodowej z 13 czerwca 1945 r.

³ M. Papierzyńska-Turek, *Spory i konflikty wokół sprawy narodowego charakteru Kościoła prawosławnego w II Rzeczypospolitej*, [w:] *Trudna tożsamość. Problemy narodowościowe i religijne w Europie Środkowo-Wschodniej w XIX i XX wieku*, red. J. Lewandowski, Lublin 1996, s. 71.

⁴ M. Papierzyńska-Turek, *Między tradycją a rzeczywistością...*, s. 198.

Metropolita Dionizy zdając sobie sprawę z oczekiwań poszczególnych społeczności narodowych zdecydował się na częściowe ustępstwa. Uchwałą z 3 września 1924 roku Synod Biskupów uregulował „kwestię językową” zezwalając na używanie języka białoruskiego, ukraińskiego, polskiego i czeskiego w tych nabożeństwach, których tekst zostanie wprowadzony przez władze cerkiewne. Wydano także zgodę na wygłaszanie kazań w języku wiernych, nauczania w nim religii oraz wprowadzenia języka macierzystego do seminariów duchownych¹. Zasadniczo wszystkie grupy narodowościowe skupione w cerkwi próbowały wykorzystać ją do własnych, zróżnicowanych celów politycznych. Wydaje się, że metropolita Dionizy rozumiejąc złożoność sytuacji dążył do zachowania jedności Kościoła, ale jednak na gruncie jego rosyjskości. Wywoływało to liczne konflikty przede wszystkim ze społecznością ukraińską i białoruską.

Zdecydowane stanowisko zajmował metropolita Dionizy wobec kwestii rewindykacji prawosławnych obiektów sakralnych. Podjęta przez władze w okresie międzywojennym akcja osłabiania prawosławia wynikała z uwarunkowań politycznych. Dążono do zatarcia symboli utożsamianych z panowaniem carskim. Za takie uchodziły m.in. cerkwie. Polityka nowego państwa miała być oparta na koncepcji budowy jedności narodowej na fundamencie wyznania rzymskokatolickiego. Przejmowanie cerkwi i majątku prawosławnego, a następnie planowa akcja burzenia świątyń miały miejsce w całym okresie międzywojennym. W wyniku zagrożenia akcją rewindykacyjną władze kościelne pod kierunkiem metropolity Dionizego podjęły zdecydowane działania. Powołana została komisja metropolitalna, pod bezpośrednim nadzorem metropolity. Jej zadaniem było przejęcie i prowadzenie wszelkich postępowań przed polskimi sądami. Aby odpowiednio kontrolować cały proces zakazano konsystorzom oddzielnego występowania w sądach².

¹ Jak stwierdza R. Torzecki posługiwanie się mową ojczystą miało być ograniczone do zwykłych modlitw, śpiewów kościelnych i nauki religii, bowiem dopiero w 1925 r. powołano przy Synodzie Kościoła Prawosławnego w Polsce komisję do przetłumaczenia Pisma Św. oraz ksiąg liturgicznych na język ukraiński, R. Torzecki, *Kwestia ukraińska w Polsce w latach 1923-1929...*, s. 141, 330.

² AWMP, Protokół nr 92 posiedzenia Św. Synodu z 16 sierpnia 1929 r.

Rozpoczęto również gromadzenie odpowiednich funduszy na prowadzenie spraw.

Metropolita wielokrotnie publicznie krytykował „...zarządzenia władz w sprawie akcji rewindykacyjno-polonizacyjnej oraz napiętnował tych duchownych, którzy zarządzeniom się podporządkowali”¹. Działania hierarchy były utrudniane przez władze polskie. Wśród wiernych próbowano wytworzyć przekonanie o braku zainteresowania zwierzchnika Cerkwi tymi kwestiami. Rzeczywistość była zgoła odmienna. Metropolita skierował protesty m.in. do Ministerstwa Sprawiedliwości, Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, Prokuratora Generalnego RP, Prezesa Rady Ministrów. Odbył rozmowy z marszałkiem Edwardem Rydzem-Śmigłym. Został przyjęty na specjalnej audjencji u prezydenta Ignacego Mościckiego. Warto podkreślić, że był współautorem słynnej interpelacji poselskiej Stefana Barana². Metropolita Dionizy wiedział, że akcja rewindykacji i niszczenia prawosławnych obiektów sakralnych znacznie osłabiła pozycję Kościoła prawosławnego w Polsce. Doprowadziła także do narastania wśród wiernych silnych tendencji antypaństwowych i antypolskich³.

Oceniając działalność metropolity Dionizego w okresie międzywojennym należy pamiętać, że w Kościele skupiającym prawie 5 mln wiernych występowały różne tendencje. Nie brakowało też przeciwników polityki Dionizego, który nie ustrzegł się także błędów. Sprawował on jednak rządy w trudnych i złożonych uwarunkowaniach politycznych. Z jednej strony dążenie państwa do objęcia pełną kontrolą Cerkwi w Polsce, jej polonizacja, akcje rewindykacyjne oraz burzenie świątyń na Chełmszczyźnie i Podlasiu, z drugiej dążenie hierarchy do, zgodnie

¹ Cyt. za: G. J. Pelica, op. cit., s. 285.

² Stefan Baran (1879-1953) doktor prawa, adwokat, publicysta i dziennikarz, był posłem ukraińskim w latach 1928-1939 z ramienia UNDO (Ukraińska Unia Narodowo-Demokratyczna), interpelował przeciwko szerzeniu terroru wobec wyznawców prawosławia, przymuszaniu ich do przechodzenia na katolicyzm, tekst interpelacji posła S. Barana, [w:] AAN, MWRiOP, sygn. 958, zob. także: M. Smogorzewska, *Posłowie i senatorowie Rzeczypospolitej Polskiej 1919-1939. Słownik biograficzny*, T. 1, A-D, red. A.K. Kunert, Warszawa 1998.

³ O akcji burzenia prawosławnych świątyń informowało m.in. „Słowo”, zob.: Nowa wypłata krzyżowa Rzymu na prawosławnych, „Słowo” 13-20 lutego 1938 r.

z duchem prawosławia, współpracy z władzą. Polityka i stosunek metropolity oraz Cerkwi prawosławnej do państwa w okresie międzywojennym był nacechowany ugodowością, ale jednocześnie wielką ostrożnością. Zdawano sobie sprawę ze złożoności położenia Kościoła, wrogości, a w najlepszym przypadku nieprzychylności wielu środowisk politycznych oraz Kościoła rzymskokatolickiego.

Wybuch II wojny światowej w zasadniczy sposób zmienił położenie Kościoła prawosławnego. Zajęcie części ziem polskich przez Niemców i następnie ich okupacja oraz przez Związek Radziecki wpłynęło na zmianę struktury organizacyjnej Cerkwi. Na ziemiach włączonych do Związku Radzieckiego parafie prawosławne podporządkowane zostały patriarchatowi moskiewskiemu¹, natomiast na terenach przyłączonych do III Rzeszy arcybiskupowi berlińskiemu Serafinowi (Karl Lade)².

W dniu agresji niemieckiej na Polskę metropolita Dionizy wydał *Oreǳie do Hierarchii, Duchowieństwa i Wiernych*. Zostało ono zamieszczone w „Kurierze Warszawskim” 3 września 1939 roku. Wzywał w nim całą wspólnotę prawosławną do złożenia największej ofiary na ołtarzu znajdującej się w niebezpieczeństwie ojczyzny – ofiary krwi i życia³.

Po zajęciu Warszawy przez wojska niemieckie został internowany w domu metropolitalnym. Władze niemieckie, jak również część środowisk ukraińskich, zarzucały mu prowadzenie polityki podporządkowania Kościoła władzom polskim, lojalność wobec państwa polskiego oraz tendencje polonizacyjne, rasyfikacyjne i antyukraińskie⁴. Met-

¹ Jak stwierdza M.W. Szkarowskij większość prawosławnych świątyń (ponad 1500) oraz ok. 3,9 mln wiernych znalazła się pod okupacją radziecką, M. W. Szkarowskij, *Nacistkaja Germania i Prawosławnaia Cerkow (Nacistkaja politika w odnoszenii Prawosławnoji Cerkwi i religioznoje wozroǳenie na okupowannoj teritorii CCCP)*, Moskwa 2002, s. 113.

² Dotyczyło to parafii w Bydgoszczy, Gdańsku, Kaliszu, Łodzi, Poznaniu, Toruniu, Piotrkowie Trybunalskim, Płocku, Szczecinie i Wrocławiu, K. Urban, *Kościół prawosławny w Polsce 1945-1970*, Kraków 1996, s. 150-151.

³ „Wiadomości Metropolii Prawosławnej”, nr 36 z 3 września 1939 r.

⁴ J. Sziling, *Kościół chrześcijański w polityce niemieckich władz okupacyjnych w Generalnym Gubernatorstwie (1939-1945)*, Toruń 1988, s. 69, zob. także: R. Torzecki, *Polacy i Ukraińcy. Sprawa ukraińska w czasie II wojny światowej na terenie II Rzeczypospolitej*, Warszawa 1993, s. 49.

ropolita zdawał sobie sprawę ze złożoności sytuacji w jakiej się znalazł. Już 10 listopada 1939 roku przybył do Warszawy arcybiskup Serafin (Karl Lade), któremu hierarcha zaproponował włączenie biskupstwa berlińskiego do metropolii warszawskiej. Koncepcja ta nie znalazła jednak uznania ani arcybiskupa Serafina ani władz niemieckich¹. Pod presją tych ostatnich (ustąpienie ze stanowiska, a w przypadku odmowy odesłanie do obozu koncentracyjnego w Dachau) metropolita 23 listopada skierował pismo do arcybiskupa Serafina, zapowiadające rezygnację z kierowania Kościołem w granicach „niemieckich interesów państwowych”², któremu następnie 27 listopada 1939 roku przekazał władzę nad metropolią warszawską.

W wyniku zmiany polityki władz niemieckich w stosunku do Kościoła prawosławnego we wrześniu 1940 roku przywrócono metropolicę Dionizego na zajmowane wcześniej stanowisko³. Warunkiem uwolnienia metropolity było zaakceptowanie nowej sytuacji w położeniu Cerkwi, w tym również wprowadzonych wcześniej przez arcybiskupa Serafina modłów „za wodza narodu germańskiego, rząd i wojsko”. Jak stwierdzał w późniejszym okresie metropolita zarządzenie to „...nie mogło być uchylone bez obawy ściągnięcia ze strony gestapo bezwzględnych represji nie tylko w stosunku do duchowieństwa, lecz i samego Kościoła”⁴. Dionizy zgodził się również na częściową ukrainizację Cerkwi oraz wyświęcenie proponowanych kandydatów na biskupów⁵.

Po powrocie do Warszawy metropolita Dionizy ogłosił powstanie Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego w Generalnej Guberni. Już 30 września 1940 roku odbyło się posiedzenie pierwszego Soboru Biskupów z udziałem metropolity i biskupa Tymoteusza (Jerzy Szretter). Na podstawie jego uchwały dokonano nowego podziału administracyj-

¹ Zob.: J. Sziling, *op. cit.*

² AAN, MAP, sygn. 1042, Pismo dyrektora Departamentu Wyznaniowego MAP Jarosława Demiańczuka do Ministra Administracji Publicznej z 22 czerwca 1945 r.

³ Szerzej zob.: S. Dudra, *op. cit.*, 79-80.

⁴ AAN, MAP, sygn. 1042, k. 5, Memoriał metropolity Dionizego do Obywatela Prezydenta Krajowej Rady Narodowej z 13 czerwca 1945 r.

⁵ R. Torzecki, *Polacy i Ukraińcy...*, s. 50.

nego Kościoła, w skład którego miały wchodzić trzy diecezje: warszawsko-radomska, krakowsko-łemkowska i chełmsko-podlaska. Władzę nad Autokefalicznym Kościołem Prawosławnym w Generalnej Guberni sprawował Synod Biskupów pod przewodnictwem metropolity Dionizego. W jego skład wchodził biskup Hilarion (zastępca przewodniczącego) oraz biskup Palladiusz (sekretarz)¹.

Powrót metropolity do zarządzania Kościołem, erygowanie nowych diecezji i konsekracja biskupów-ordynariuszy kończyło ważny okres w funkcjonowaniu Cerkwi prawosławnej na terenie Generalnej Guberni. Należy pamiętać, że cały proces reorganizacji struktury terytorialnej, jak również nominacje biskupie odbywały się pod pełną kontrolą i przy aktywnym udziale władz okupacyjnych². Natomiast celem władz kościelnych było przede wszystkim zapewnienie możliwości funkcjonowania Cerkwi w zmienionych uwarunkowaniach politycznych oraz objęcie opieką duchowieństwa i wiernych. Sam metropolita wspominał, że sfera jego działalności „...była ściśle kościelna. Troszczyłem się o to, by duchowieństwo prawosławne mogło swobodnie odprawiać nabożeństwa kościelne, wyklądać religię w niższych i średnich szkołach, prowadzić akty stanu cywilnego przy chrzcie św., ślubach i chowaniu zmarłych, dbać o wdowy i sieroty stanu duchownego [...], w ogóle pomagać biednym i chorym [...], przygotowywać kapłanów na proboszczów parafii [...], drukować księgi kościelno-liturgiczne”³.

Należy pamiętać, że metropolicie Dionizemu przyszło kierować Kościołem w trudnej sytuacji. Naciski władz okupacyjnych, dążących do realizowania ich polityki, wpływ na obsadę personalną diecezji i parafii nie pozwalały hierarsze na kreowanie własnej polityki kościelnej, w tym personalnej. Władze niemieckie nie wyraziły m.in. zgody na

¹ W skład Synodu nie wszedł bp Tymoteusz, ze względu na poglądy polonofilskie. Dwaj biskupi ukraińscy (Hilarion i Palladiusz) mający zapewnioną większość w Soborze właściwie decydowali o jego działalności, AAN, MAP, sygn. 1042, k. 13, Pismo dyrektora Departamentu Wyznaniowego MAP Jarosława Demiańczuka do Ministra Administracji Publicznej z 22 czerwca 1945 r.

² J. Sziling, op. cit., s. 93.

³ AAN, MAP, sygn. 1042, k. 7-8, Memoriał metropolity Dionizego do Obywatela Prezydenta Krajowej Rady Narodowej z 13 czerwca 1945 r.

mianowanie ks. archimandryty Teofana (Protasiewiczza) na stanowisko biskupa-wikariusza diecezji warszawsko-radomskiej¹. W kwestiach personalnych wiele spraw nie zostało rozwiązanych również ze względu na różnice między metropolitą Dionizym a arcybiskupami Hilarionem i Palladiuszem.

Działalność metropolity Dionizego w okresie wojny i okupacji była utrudniona i prowadzona w skomplikowanej rzeczywistości politycznej. Istniejące konflikty narodowościowe były podsycane i wykorzystywane przez władze niemieckie. Wszelkie nominacje na stanowiska kościelne były uzależnione od ich pozytywnej opinii. Odpowiednio także sterowano zapomogami finansowymi dla hierarchii i duchowieństwa starając się wymusić w ten sposób odpowiednie zachowania. Zdaniem Kazimierza Urbana metropolita Dionizy popełnił błąd godząc się na ponowne objęcie rządów Kościołem, gdyż „...inicjatywa takich czy innych posunięć, wystąpień czy uchwał nie pochodziła od niego a od arcybiskupów Hilariona i Palladiusza, ściśle powiązanych ze [...] środowiskami ukraińsko-narodowymi i władzami niemieckimi”². Faktem jest, że hierarcha był w mniejszości w trakcie licznych głosowań (dwaj wspomniani arcybiskupi zawsze tworzyli większość) i nie miał często wpływu na podejmowane w tym okresie decyzje. Uważał jednak, że jako biskup nigdy nie może opuścić powierzonej mu katedry. Jego zdaniem z obowiązku tego mogła go zwolnić jedynie śmierć, usunięcie przez władze państwowe lub wyrok sądu biskupiego za sprzeniewierzenie się kanonom kościelnym.

W lipcu 1944 roku z polecenia władz niemieckich metropolita Dionizy, wraz z arcybiskupami Hilarionem i Palladiuszem, zostali ewakuowani na Słowację (zatrzymali się w miejscowości Szczyrbskie Pleso). Następnie krótko przebywali w Zakopanem. Do stycznia 1945 roku metropolita Dionizy urzędował w Piotrkowie Trybunalskim. W związku z zimową ofensywą hierarcha wraz z towarzyszącymi mu osobami został ewakuowany do Sankt-Pelten w Austrii³.

¹ J. Sziling, *op. cit.*, s. 89.

² K. Urban, *op. cit.*, s. 64-65.

³ AAN, MAP, sygn. 1042, k. 10, Memoriał metropolity Dionizego do Obywatela Prezydenta Krajowej Rady Narodowej z 13 czerwca 1945 r.

Metropolita Dionizy powrócił do kraju 25 kwietnia 1945 roku. Bezpośrednio podjął działania mające na celu stabilizację i stworzenie normalnych warunków dla działalności Cerkwi prawosławnej. 16 maja 1945 roku powiadomił Warszawski Duchowny Konsystorz Prawosławny o przejęciu zarządzania diecezją warszawską i całym Kościołem prawosławnym w Polsce. Zażądał także przedstawienia sprawozdania z działalności Konsystorza w okresie jego nieobecności¹. Główne problemy jakie stanęły do rozwiązania przed hierarchą dotyczyły m.in. kwestii unormowania statusu jurysdykcyjnego poszczególnych parafii, budowy nowej struktury administracyjno-kościelnej dopasowanej do zmienionej sytuacji terytorialnej kraju, kształcenia duchownych oraz zapewnienia opieki duszpasterskiej dla wiernych na ziemiach przyłączonych na zachodzie i północy Polski².

Określeniem jego stosunku do nowej rzeczywistości społeczno-politycznej w Polsce była odezwa z 5 czerwca 1945 roku skierowana do podległego mu duchowieństwa, wzywająca do modłów za „...pomyślność Najjaśniejszej Demokratycznej Rzeczypospolitej Polskiej, Jej Prezydenta Krajowej Rady Narodowej, Jej Tymczasowego Rządu i Jej Wojska”³. W memoriale z 13 czerwca 1945 roku skierowanym do Prezydenta Krajowej Rady Narodowej Bolesława Bieruta, informował o objęciu kierownictwa Kościołem i przystąpieniu do organizowania życia kościelnego na ziemiach polskich. Jednocześnie podkreślał swój lojalny stosunek do państwa i narodu polskiego. Apelował o umożliwienie mu wykonywania obowiązków kanonicznych związanych z funkcjonowaniem Cerkwi prawosławnej w Polsce⁴.

¹ AWMP, sygn. RVI-3A1314, Pismo metropolity Dionizego do Warszawskiego Duchownego Konsystorza Prawosławnego z 16 maja 1945 r., por. także: K. Urban, *Kościół prawosławny w Polsce w latach 1944-1956...*, s. 122.

² Kwestie te omawiają m.in. S. Dudra, *Kościół prawosławny na ziemiach zachodnich i północnych po II wojnie światowej*, Zielona Góra 2004; P. Gerent, *Pravosławie na Dolnym Śląsku w latach 1945-1989*, Toruń 2007.

³ AAN, MAP, sygn. 1042, k. 9, Memoriał metropolity Dionizego do Obywatela Prezydenta Krajowej Rady Narodowej z 13 czerwca 1945 r., zob. także: E. Mironowicz, *Białorusini w Polsce 1944-1949*, Warszawa 1993, s. 157.

⁴ AAN, MAP, sygn. 1042, Memoriał metropolity do Obywatela Prezydenta Krajowej Rady Narodowej Rzeczypospolitej Polskiej w Warszawie z 13 czerwca 1945 r.

Jednakże sytuacja metropolity Dionizego po powrocie do Polski była złożona. Jego pozycję osłabiał brak poparcia ze strony władz państwowych. Zapewne duży wpływ na to miała działalność metropolity zarówno w okresie międzywojennym, jak i w czasie okupacji. Władze dążyły do usunięcia metropolity od zarządzania Kościołem. W pierwszym powojennym okresie kwestia zmiany na stanowisku zarządzającego Kościołem prawosławnym była dla władz priorytetowa. Jednocześnie łączono ją z zagadnieniem autokefalii i próbowano rozwiązać je łącznie¹. Patriarchat Moskiewski nie uznawał bowiem autokefalii z 1924 roku uzyskanej od Patriarchatu Konstantynopolańskiego.

Departament Wyznaniowy Ministerstwa Administracji Publicznej uznawał jego działalność w czasie wojny za sprzeczną z polską racją stanu. Zarzucano mu zbytnią uległość wobec niemieckich władz okupacyjnych, oskarżano o kontakty z gubernatorem Hansem Frankiem i szefem dystryktu warszawskiego Ludwigiem Fischerem. Zastrzeżenia władz budziły także decyzje dotyczące wydania apelu o wyjazdy na roboty przymusowe do Niemiec. Podnoszono także kwestię antysowieckich deklaracji i występowania przeciwko działaniom Patriarchatu Moskiewskiego w czasie II wojny światowej². Nie przyjmowano jednocześnie do wiadomości, że kontakty z Niemcami były wynikiem konieczności kierowania Kościołem w zmienionej sytuacji politycznej.

Próbowano wymóc ustąpienie metropolity, sugerując „...zły stan zdrowia i podeszły wiek”. Początkowo odrzucano administracyjne usunięcie go ze stanowiska ze względu na spodziewane protesty w kraju i za granicą³. Pod koniec 1945 roku rozważano jednak decyzję jego aresztowania. Zaniechano jednak tak drastycznego rozwiązania, gdyż zdaniem ówczesnego ministra sprawiedliwości miałoby to

¹ Na te dwie kwestie zwracał uwagę H. Świątkowski w swoim memoriale z 10 lutego 1947 r., AAN, Urząd do Spraw Wyznań (dalej: UdSW), Wydz. III Nierzyskokatolicki, sygn. 131/391. Kwestie te omawiają szerzej S. Dudra, *Metropolita Dionizy...*, s. 98-104; P. Gerent, *Powojenne losy metropolity Dionizego (Waledyńskiego) 1945-1960*, „Rocznik Prawosławnej Diecezji Wrocławsko-Szczecińskiej 2005”, red. A. Dudra, S. Dudra, Wrocław 2006, s. 66-79.

² AAN, MAP, sygn. 1042, k. 13-14, Pismo Dyrektora Departamentu Wyznaniowego MAP do Ministra Administracji Publicznej z 22 czerwca 1945 r.

³ Ibidem, k. 15.

„...poważny aspekt polityczny”¹. Władzom zależało na odsunięciu od kierowania Kościołem metropolity Dionizego i wybraniu następcy, który realizowałby politykę zgodną z linią partii. Czy w latach 1945-1948 gremia kierownicze państwa miały pełną wizję rozwiązania kwestii obsady zwierzchnika Cerkwi? Należy w to wątpić. Poszczególni prawosławni hierarchowie nie cieszyli się zaufaniem władz. Ich działalność nie mogła gwarantować pełnego podporządkowania. Z tych m.in. powodów nowy metropolita wybrany został dopiero w 1951 roku.

Metropolita Dionizy, mimo nacisków ze strony władz państwowych, jak i pojawiających się sugestii wewnątrz Kościoła dotyczących jego ustąpienia ze stanowiska, odrzucał takie rozwiązanie. Uważał, że stawiane zarzuty są bezpodstawne, a cała sprawa ma kontekst polityczny.

10 lutego 1947 roku minister sprawiedliwości Henryk Świątkowski przedstawił plan rozwiązania kwestii Kościoła prawosławnego w Polsce. Powstał on po wcześniejszych rozmowach i uzgodnieniach z przewodniczącym Rady do Spraw Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego Grigorijem Karpowym w trakcie pobytu ministra w Moskwie jesienią 1946 roku². H. Świątkowski krytycznie oceniał Ministerstwo Administracji Publicznej, które jego zdaniem nie przedstawiło żadnego planu rozwiązania problemu uregulowania położenia Cerkwi prawosławnej w Polsce. Minister stwierdzał jednocześnie, że „...państwo polskie jako państwo niepodległe, ma pełne prawo do autokefalii swego Kościoła prawosławnego. Zakwestionowanie autokefalii równałoby się zakwestionowaniu niepodległości”. Jako rozwiązanie zaistniałej sytuacji proponowano „...podjęcie rozmów z Patriarchatem Moskiewskim i czynnikami odpowiedzialnymi Polskiego Kościoła Prawosławnego (wymieniano biskupa Tymoteusza) dotyczących załatwienia sprawy autokefalii”. Pojawiła się również sugestia o wyznaczeniu specjalnego pełnomocnika rządu, który byłby odpowiedzialny za pozytywne zakończenie

¹ Ibidem, Pismo Ministra Sprawiedliwości do Ministra Administracji Publicznej z 6 grudnia 1945 r.

² Ibidem, UdSW, Wydział III Nierzymskokatolicki, sygn. 131/391, Memoriał H. Świątkowskiego „Sprawa Kościoła Prawosławnego w Polsce” z 10 lutego 1947 r. Autor stwierdzał w nim, że poglądy na sprawę prawosławia w Polsce okazały się całkowicie zgodne.

całego procesu. Następnie proponowano zwołanie Soboru Krajowego Kościoła Prawosławnego w Polsce, na którym miano dokonać wyboru zwierzchnika Kościoła oraz uchwalić jego Statut Organizacyjny. W Soborze mieli uczestniczyć przedstawiciele rządu polskiego i Patriarchatu Moskiewskiego¹.

Ostatecznie, 25 lutego 1948 roku, po wcześniejszej rewizji pomieszczeń, i całonocnym przesłuchaniu metropolita osadzony został w areszcie domowym. Aresztowano również kilku pracowników Warszawskiego Duchownego Konsystorza Prawosławnego. Władyka oskarżony został o zdradę Rzeczypospolitej (podpisanie deklaracji lojalności wobec okupanta niemieckiego) oraz wykorzystywanie zajmowanego stanowiska². 6 kwietnia 1948 roku uznanie Dionizemu, jako metropolicie Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, cofnęła Rada Ministrów. W podjętej uchwale stwierdzano, że metropolita Dionizy „...w czasie okupacji niemieckiej i w okresie powojennym działań nielojalnie względem Państwa Polskiego i szkodliwie dla Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego oraz ludności prawosławnej w Polsce”³. Jednocześnie upoważniono Ministerstwo Administracji Publicznej do przedłożenia Prezydentowi Rzeczypospolitej wniosku o cofnięcie uznania oraz wydania na czas wakowania stanowiska metropolity stosownych zarządzeń, mających na celu normalizację stosunków w Kościele i doprowadzenie do kanonicznego uporządkowania jego spraw⁴.

Dalszym następstwem podjętych działań było zarządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej Bolesława Bieruta z 17 kwietnia 1948 roku cofające uznanie udzielone Dionizemu Waledyńskiemu, jako metropolicie Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego⁵. Decyzja ta nie została uznana przez większość Autokefalicznych Kościołów Prawosławnych, które nadal uważały metropolitę Dionizego za jedyne go zwierzchnika Kościoła prawosławnego w Polsce. Sam metropolita na-

¹ AAN, MAP, sygn. 1042, k. 13-14, Pismo Dyrektora Departamentu Wyznaniowego MAP do Ministra Administracji Publicznej z 22 czerwca 1945 r.

² D. Sawicki, *Kościół prawosławny w niepodległej Polsce*, „Wiadomości PAKP” 1999, nr 2.

³ AAN, MAP, sygn. 1043, k. 14, Uchwała Rady Ministrów z 6 kwietnia 1948 r.

⁴ Ibidem.

⁵ Ibidem, Sprawa odsunięcia metropolity Dionizego.

tomiast swoim odosobnieniem po 1948 roku płacił za patriotyczną i propaństwową postawę w całym okresie swojego urzędowania¹.

Od listopada 1948 roku do maja 1951 roku metropolita przebywał w wydzielonych pomieszczeniach domu metropolitalnego, a następnie został umieszczony w Sosnowcu, gdzie poddany był inwigilacji przez władze bezpieczeństwa. Przemiany polityczne dokonujące się w październiku 1956 roku umożliwiły podjęcie starań o możliwość powrotu do Warszawy. Ostatecznie powrócił do stolicy dopiero 15 maja 1958 roku. W tym okresie coraz bardziej podupadał na zdrowiu. Miał kłopoty z sercem oraz poruszaniem się. Metropolita boleśnie przeżył również śmierć siostry Aleksandry. Stan zdrowia metropolity uległ pogorszeniu od końca lutego 1960 roku. Hierarcha nie opuszczał już łóżka. Kilka dni przed śmiercią lekarze stwierdzili ostre zapalenie płuc.

Metropolita Dionizy zmarł 15 marca 1960 roku. Władze obawiając się manifestacji i protestów wiernych ograniczyły do minimum informacje o uroczystościach pogrzebowych. Kancelaria metropolitalna i diecezjalne poinformowały duchowieństwo o zgonie metropolity w dzień jego pogrzebu². Obawiano się niekontrolowanych demonstracji wiernych. Pogrzeb hierarchy odbył się 19 marca 1960 roku w Katedrze Metropolitalnej św. Marii Magdaleny. Pomimo prób „wyciszenia” uroczystości pogrzebowych, zgromadziły one wiernych z różnych zakątków Polski. Zmarły władca był dużym autorytetem międzynarodowym. O czym świadczyły liczne depesze kondolencyjne od wybitnych osobistości świata prawosławnego, m.in. patriarchów Wschodu i patriarchy Moskwy Aleksego³.

Metropolita Dionizy był bez wątpienia jedną z najważniejszych postaci w historii Kościoła prawosławnego w XX stuleciu. Wykazywał dużą aktywność w życiu religijnym, jak i w sferze publicznej i nauko-

¹ A. Malesza, op. cit., s. 72-73. Akcja odsuwania niewygodnych dla władzy zwierzchników poszczególnych Kościołów objęła w 1951 r. m.in. bp. J. Padewskiego (Kościół Narodowy), ks. J. Szerudę (Kościół Ewangelicko-Augsburski) i ks. J. Naumiuka (Kościół Metodystyczny).

² K. Urban, *Kościół prawosławny w Polsce w latach 1944-1956. Studia i Materiały*, Kraków 1998, s. 116.

³ A. Kempfi, op. cit., s. 8.

wej. Przez całe życie pracował dla Cerkwi prawosławnej: od pierwszych funkcji kapłańskich po zarządzanie drugą pod względem wyznawców wspólnotą religijną w okresie odrodzonej po 1918 roku Rzeczypospolitej. Hierarcha w latach piastowania swojego urzędu był zmuszony do podejmowania kontrowersyjnych decyzji. Należy pamiętać, że przyszło mu kierować Kościołem w jakże trudnym i złożonym pod względem politycznym okresie. Jednak podejmowane przez niego decyzje miały przede wszystkim na celu dobro prawosławnej Cerkwi. Ono właśnie było busolą w jego postępowaniu. Należy spojrzeć na metropolitę Dionizego jako nieustannie zaangażowanego w obronę tego, co było dla niego najistotniejsze i najważniejsze: nieskrępowany rozwój wiary prawosławnej.

Na tle historycznych procesów zachodzących w tak długim okresie (1923-1948) rysuje się postać metropolity jako głowy Kościoła „walczącego” o jego byt i rozwój. Przywódcy, na którego barki złożono odpowiedzialność za jego kierowanie w jednym z najtrudniejszych okresów w dotychczasowej historii. Należy pamiętać przy tym, że często podejmując ze względu na pełnioną funkcję, działania o charakterze politycznym, nigdy nie przestawał być kapłanem dbającym o swoją Cerkiew. Oceniając działalność metropolity Dionizego należy dostrzec dramat człowieka i kapłana. Dwukrotnie odsuwany od kierowania Cerkwią, pozbawiany godności, więziony zarówno przez władze hitlerowskie, jak i komunistyczne. Często pozbawiany dostępu do świątyni, poddawany inwigilacji. Ograniczano do minimum jego możliwości kontaktów z najbliższą rodziną. Człowiek i kapłan mający poczucie niezasłużonej krzywdy za służbę dla państwa i Kościoła prawosławnego.

СООТНОШЕНИЕ КУЛЬТУРЫ И ХРУСТИАНСТВА В РУССКОМ КОНТЕКСТЕ

Mária Smetanová – Ľuba Krutská

Слово культура происходит из латинского языка *cultura*, от основы *colere* – возделывать. Понятие культура – полисемическое и трудно точно определить его общее значение. Краткий философский словарь трактует лексему культура как «совокупность материальных и духовных ценностей созданных человечеством в процессе общественно-исторической практики» (1954, с. 261). Кроме того культура включает в себя и нормы поведения и мировоззрение. В нашей статье уделяем внимание культуре как совокупности разных искусств народов. Она, как и природа, построена на двух фундаментальных элементах: творчестве и деструкции. Культура, природа и человек тесно взаимосвязаны. Для них характерно и творчество и деструкция. Они одновременно творят и уничтожают. Природа – это стихия над которой человек не имеет власть и контроль. Трудно предполагать ей действия. Человек – это организованная стихия, ведет себя в рамках конкретных правил, идей,... Он создатель культуры и одновременно ее владелец. Из истории известно много примеров создания и уничтожения. Вспомним например разные империи древности, средневековья и нового времени (напр. Древний Египет, Китай, Греческая, Римская, Персидская, Ассирийская, Македонская, Византийская, Монгольская и др.) Все они были в своей эпохе сильные, мощные, великие, славные, недоступные, но все равно перестали существовать. Их заменили другие империи тоже сильные, мощные, великие, славные, недоступные.

Для жизни человека нужны материальные и духовные потребности. Из материальных можно упомянуть пищу, одежду, жилье, деньги и из духовных вспомним дружбу, любовь, милосердие, веру. Фундаментом религии является вера. Религия развивает и совершенствует внутренние качества человека. Также создает произведения духа, проявляющиеся вне души и приобретающие

самостоятельную ценность (Спекторский, 1925, с. 38). Она открывает дверь в сверхъестественный и иррациональный мир. Основные черты всякой религии – вера в трансцендентные силы (управляющие всем) и поклонение им. Силами можно считать христианского Бога (Троицу), языческие идола, кумиры и иные божества. Вера переносит человека в трансцендентность. Она связывает его двойною связью. Не только с тем, во что он верит, но также и с верующими вместе с ним (Спекторский, 1925, с. 12 – 13). Религия помогает ответить на вопрос о смысле жизни. У каждого человека должна быть определенная шкала ценностей. Христианские ценности можно сравнить с пирамидой, вершиной которой является Бог управляющий всем и всеми. Потеряет ли Бог фундаментальное место в пирамиде, теряются постепенно, шаг за шагом все существующие ценности. В соответствии с этой проблематикой можно упомянуть слова Э. Морина: «Когда потерялся Бог как основа, дилетантский дух расширился по целому миру, чтобы нашел другие слова для тех принципов, которые могли бы быть универсальны для всех людей и каждого общества.» (1987, с. 92) Исследования подтверждают, что это не было возможно о чем свидетельствуют слова философа С. Киркегарда „Истинный довод того, почему человек над христианством возмущается находится в том, что оно очень высокое, а поэтому его мера не является мерой человека. Христианство хочет сделать из человека чрезвычайного и высшего чем его замысел.“ (1987, с. 114). Есть и такие, которым не надо авторитетов, правил, законов. Без общего руководства наступает анархия. Людей, у которых нет авторитета называем нигилистами. Есть и такие, которых абнормальная вера в авторитеты „фальшивые Боги“ является фанатизмом и тоже приносит обществу более вреда чем пользы. Много людей находит смысл жизни именно во вере в Бога. И эта вера наполняет их. Но вера не должна „вредить“ обществу. Отношение культуры и религии нераздельно. Они обогащают человека, помогают улучшать его качества. Именно христианство, как одно из видов религии, принесло в культуру бесценные шедевры из области архитектуры,

изобразительного искусства, музыки, театра, литературы, языка, и др.

Бесспорно Византия стала инспирацией для духовной, культурной, политическо-экономической жизни многих стран мира (напр. Греция, Македония, Италия, Болгария, Сербия, Россия и др.). Византийская культура представляла собой источник многих ценностей традиций, знаний, которые были постепенно адаптированы в культуры выше упомянутых стран. Процесс проникновения и влияния одной культуры на другую очень интенсивный, долгий и трудный. Он происходит в двух этапах: время рецепции, т. е. принятия конкретных элементов и время их трансформации, т. е. их адаптации и приспособления в новой среде, культуре, обществе. Д.С. Лихачёв явление, когда византийский элемент в процессе его проникновения в новую среду неизменился, называет трансляций (1992, с. 12). По Д.Т. Райсу: «Византийское искусство – христианское искусство предано Церкви и намерено иллюстрировать и выражать ее веру» (1968, с. 7). Очевидная экспансия византийской художественной культуры детерминировала факт, что у русского искусства изначально проявляется византийский характер. Киевская Русь заимствовала христианство, стиль монументальной архитектуры, храмовой живописи (мозаики, фрески, иконы), стиль пения, который дал основу знаменному распеvu. С помощью и поддержкой Византийской империи постепенно происходила первичная христианизация и миссионаизация (языческие капища заменили христианские храмы, возникли первые церковные школы, монастыри и духовные центры), которой целью было просвещение народа.

Русская религиозная философия предполагает соединение теоретического и практического ума и достижение целостности в познании. Это познание не вытекает только из ума а накопленных духовных сил. Русская духовная философия провозглашает, что философское познание является познанием целостности духа. В нем ум соединяется с волей и чувством, где не доходит до рациональной раздробленности (Бердяев, 2003, с. 145 – 146). Много русских философов в своих концепциях уделяли внимание рели-

гиозным вопросам, вспомним например: А.С. Хомякова, В.С. Соловьева, братьев Трубецких, П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова, Н.О. Лосского, В.В. Розанова и др. Их вклад в мировой философский контекст очень большой и важный.

В христианской историографии Киевской Руси важным событием считается принятие из Византии христианства – единой и правой веры в Бога. С этого времени религия начала влиять не только на управление Киевской Руси, ее внешнюю политику, но и проявилась в культуре. Во всех отраслях жизни чувствовалось христианство, хотя одновременно существовало еще и язычество. Принятие христианства повлияло на быстрое развитие письменности. Вместе с богослужебными книгами и богословской литературой на Русь проникла и славянская письменность, созданная греческими монахами св. Кириллом и Мефодием. Благодаря их работе над языком произошел прогресс и в области перевода (их переводы Священного Писания и богослужебных книг из греческого языка на старославянский язык можно считать культурным наследством). Старославянский язык позже стал основой церковнославянского и древнерусского языков. А именно это был язык деловой письменности, исторической и поветствовательной литературы. На нем были написаны «Русская Правда» (первый сборник законов), разные летописи, былины, жития святых, патерики и другие литературные произведения. Князь Ярослав Мудрый основал переводческий скрипторий, занимавшийся переводом византийских литературных произведений на слованский язык.

В архитектуре и живописи христианство тоже определило новое направление развивающейся русской культуры. Появилось монументальное каменное зодчество. Принципы строительства каменных храмов были заимствованы из Византии. Вершиной русского зодчества IX. века считается Софийский собор в Киеве. К нему можно причислить и другие храмы: Софийские соборы в Новгороде и Полоцке, Успенский собор в Киеве и другие постройки относящиеся к позднему периоду. «Ярким символом русских храмов является купол «луковица». Она воплощает в себе идею глубокого молитвенного горения к небесам, через которое земной

мир становится причастным потустороннему богатству.» (Трубецкой, 1991, с. 11). Все эти, но и сотни других храмов являются шедеврами мирового культурного наследия. Их совершенность и красота восхищает долгие века любителей искусства. Верующие стремятся из всей души отдать Богу все самое лучшее, что у них есть и что они способны сделать. Они украшают интерьеры и экстерьеры храмов, чтобы были самыми красивыми.

В живописи появились новые монументальные виды: мозаика, фреска и иконопись. Фреска возникает накладкой краски на свежую штукатурку. Это был самый популярный вид украшения храма. Мозаика состоит из большого количества малых камушков. Образ создается цветоигрой. Мозаики находятся в большинстве в куполах храмов. Икона – окно в мистический мир. Она имеет в контексте культуры важное место. «Ее можно соотнести к идеационному искусству. Основной темой иконописи является Бог, ангелы, святые, душа и трансцендентные события. Иконописец уделяет очень мало внимания реальному миру, предметам,... Цель – не развлекать, не веселить, а приблизить верующего к Богу. Идеационное искусство священо как по содержанию, так по форме. Все в иконе должно быть символичным, потому что Бог и сверхчувственные явления не имеют никакой материальной формы. Их нельзя постичь или изобразить натуралистически. Значение конкретных символов не во внешнем проявлении, а во внутренних ценностях, которое оно символизирует. Это не искусство одного профессионального художника, а творчество бузымянного коллектива верующих, общающихся с Богом и со своей собственной душой.» (Сорокин, 1992, с. 436). Е. Трубецкой во своей книге «Умозрение в красках» пишет, что между внутренним и внешним имуществом храма существует соответствие. Именно через это видимо снаружи горение небо сходит на землю. Все это становится его завершением и все земное покрывается рукою Бога – Вседержителя.» (Трубецкой, 1991, с. 12). Гармоническое сочетание красок создает впечатление на чувства человека. Интересным кажется и то, что икону не рисуют а пишут, потому что она приносит «информацию» не только для ума, а именно для души! Это не словная, а визуальная информация.

Иконописцы используют такие краски, которые не разрушают душу человека. Пытаются сосредоточить восприятие на духовный мир. Типичным знаком иконы является т.н. обратная перспектива. Она как бы втягивает в себя, в свой мистический мир, человека. Икона соединяет в себе религию и культуру. Ее религиозное значение большое: изображает Бога и посредством образа открывает мистический мир. Из этого вытекает, что культурное значение живописи помогает, определяет и влияет на ее дальнейшее развитие и обогащает художественное наследие.

В музыке отношение культуры и религии очень сильно выражено. Человек использует разные средства, чтобы выразил свои чувства. Музыка ему помогает высказать свои радости, тяжести, прошения и благодарности. Посредством музыки можно выразить и отношение человека к Богу. Церковное богослужение и молитвы совершаются именно пением. Обоснование пения в богослужении можно найти в Ветхом Завете. В Псалтыри пишется: «Пойте Богу нашему пойте, пойте Цареву нашему пойте.» (Пс. 46, 7). «Воспойте Господеву песнь нову, хваление Его в церкви преподобных.» (Пс. 149, 1). Чтобы воспевать Бога и Его милосердие надо использовать самый качественный «инструмент». Человеческий голос является таким инструментом, потому что человек – создание Божие (он создан по образу и подобию Божию) и такое творение бывает совершенным. Только голос человека можно сравнить с голосом ангела, который партиципирует на коммуникации в Богом. Самым естественным музыкальным инструментом является человеческий голос, который не трактуется как эстетический компонент для украшения богослужебных обрядов. Фундаментом церковного пения считается прагматическая и аксиологическая функция. Отношение человека и Бога основано на любви Бога к человеку. Это любовь Отца к ребенку. Церковная музыка, так как и иконопись, направляет мысли человека к небесам, Богу, духовному миру. Совершенное духовное и культурное наполнение человек приобретает и с помощью церковной музыки. Нужно сказать, что взаимное влияние церковной и светской музыки, показывается одинаковым, потому что обе они существовали и до сих пор существуют

параллельно. Духовная музыка, цекровное пение и другие проявления сакральной музыкальной культуры представляют для человека естественную составную часть его духовной жизни, которые возникли как конзеквенция деятельности человеческого сознания проникшего духовным сознанием.

В развитии русской церковной музыки имеет важное место знаменный распев. Это основной вид древнерусского церковного пения. Знаменный распев явился первым оригинальным распевом России. Источником послужило византийское церковное пение. Одним из основных принципов этого распева является соотношение слова и звука, текста и мелодии. (Малый православный толковой словарь, 2005, с. 161 – 162). Кроме того знаменный распев характеризуют следующие черты: монодия (одногласие), а капелла (без инструментального сопровождения), октоих (восьмигласник), знаменная нотация (безлинейная нотация посредством специфических символов, тнз. крюков), полнота записей литургий и других богослужений. Церковная музыка отразилась в светских композициях многих композиторов. Знаменный распев был инспирацией в творчестве таких знаменитых композиторов XIX и XX вв.: М.И. Глинка, М.А. Балакирев, Н.А. Римский-Корсаков, братья Чесноковы, А.Т. Гречанинов, С.В. Рахманинов, П.И. Чайковский, А.Д. Кастальский, П.П. Турчанинов, А.В. Никольский и др. Эти композиторы сочиняли не только светскую, но и церковную музыку. Здесь ярко выражено большое взаимное влияние и соединение религии и культуры. В мировом масштабе занимают сочинения русских композиторов важные места. Проблему гармонизации знаменного распева решил А.Д. Кастальский, который использовал новые принципы обработки этого распева, основанные на русском народно-песенном многоголосии. (Малый православный толковой словарь, 2005, с. 161 – 162). Именно ему удалось раскрыть красоту этой мелодики. На этом примере отлично показано мастерство этого композитора. И в настоящее время пользуется знаменный распев большой популярностью. В храме Спасо-Андроникова монастыря в Москве можно послушать уникальные мелодии знаменного распева. Старые распевы одеты в

новый облик интересуют многих людей. Вневременность этих мелодий была оказана интересом и совершенной красотой и исключительностью мелодики распева.

И в театральном искусстве сыграли религиозные темы важную роль в дальнейшем развитии. В XV веке влияние Церкви в Русском государстве повысилось. С этого времени развивается и литургическая драма, хотя она пришла на Русь уже с принятием христианства в X веке. Литургические драмы представляли сюжеты из Ветхого и Нового Заветов. Они помогали учить религии всех людей такой простой игровой формой. Средневековые драмы можно разделить на: драмы пасхального цикла (Умовение ног и Шествие на ослиати) и драмы рождественского цикла (Пещное действие). Зрители могли узнать что происходит на сцене при помощи диалогов. Действие сопровождалось звуками и эффектами. Людей такая постановка интересовала. Соединение приятного с полезным принесло финальный эффект, т. е. общее просвещение.

Религия считается большой ценностью жизни человека. Сравнить ее влияние на культуру слишком трудно. Экономическая деятельность на первый взгляд может оказаться бесвязной с религией. Хотя прямо религия не производит материальные продукты, но содействует развитию экономики в конкретной стране. Связь между ними находится. С экономикой тесно связана и политика и отношение политики и религии похоже как у экономики. Влияние религии на власть любого государства существует. И так косвенно владеет религия над экономикой и политикой. Педагогическая и мировоззренческая деятельности связаны с религией. Религия просвещает людей, помогает определиться и учит их нравственности. С этим связано и постепенное влияние на создание мировоззрения людей. Богословские идеалы и ценности люди осваивают и так они приобретают моральные качества. Тоже помогают человеку понять свою сущность в сотериологических рамках. Художественная, научная и техническая деятельности влияют на религию. Все, что связано с этими деятельностями, связано и с религией. Художественное значение религии высокое, потому что она намерена не только на духовный мир человека, но и на его эстетические чувства.

Под влиянием религии в мировую культуру вошли многие шедевры, разные иконы, храмы, музыкальные произведения. Богословие, как научная дисциплина, занимает знатную позицию вместе с философией. Пытается теоретически объяснить законы природы и определить смысл жизни человека. В настоящее время технический прогресс достигает вершину. Развитие новых технологий происходит во всех отраслях техники. Техника придумана человеком для его лучшей жизни. Все сейчас восхищаются достижениями техники. Многие высказывают свои мнения, что технический прогресс вредит культуре и духовному росту человека. Но надо найти оптимальную гармонию, чтобы он мог наслаждаться духовно и эстетически и использовать технические достижения.

Религия значительно повлияла на развитие культуры и всегда будет влиять на нее. Из отношения тесно связано и они друг друга обогащают.

Библиография:

- AVENARIUS, A: *Byzantská kultúra v slovanskom prostredí*. Bratislava 1992, 280 s. ISBN 80-224-O359-8.
- BERĎAJEV, N.: *Ruská idea*. Praha 2003, 248 s. ISBN 80-7298-069-6.
- BIBLIA: *Písmo Sväté Starej a Novej Zmluvy*. Liptovský Mikuláš 1979.
- ЧАВЧАБАДЗЕ, Н.З.: *Культура и ценности*. Тбилиси 1984, 171 с.
- ЧАВЧАБАДЗЕ, Н.З.: *Философия, культура, человек*. Тбилиси 1988, 120 с.
- ИЛЫН, И.: *Основы христианской жизни*. Мгарский монастырь 2005, 352 с. ISBN 966-302-728-2.
- Краткий философский словарь. Ред. М. Розенталя и П. Юдина. Москва 1954, 704 с.
- Малый православный толковой словарь. Ред. Н.С. Мовлева. Москва 2005, 527 с. ISBN 5-9576-0177-2.
- REALE, G.: *Kultúra a duchovné korene*. Brno 2005, 184 s. ISBN 80-7325-068-3.
- RICE, D. T.: *Byzantské umenie*. Bratislava 1968, 282 s.

СПЕКТОРСКИЙ, Е.: *Христианство и культура*. Прага 1925.

СОРОКИН, П.: *Человек, Цивилизация, Общество*. Москва 1992.

ТРУБЕЦКОЙ, Е.: *Три очерка о русской иконе*. Новосибирск 1991.

Poznámky:

PRAVOSLÁVNÝ BIBLICKÝ ZBORNÍK
II/2011

Zborník katedry biblických náuk
Pravoslávnej bohosloveckej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove

Editor: ThDr. Ján Husár, PhD.
Recenzenti: prof. ThDr. Milan Gerka, CSc.
dr. Roman Dubec

Technický redaktor: ThDr. Ján Husár, PhD.

Rok vydania: 2011
Počet strán: 154

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

ISBN 978-83-931180-5-2