

Contents

papers

PŘEKLAD LITURGICKÉHO TEXTU V ROZMANITÝCH KULTURNÍCH KONTEXTECH (КОРТОВÉ NA NĚMECKÝCH WEBOVÝCH STRÁNKÁCH)	3
---	----------

Eva Maria HRDINOVÁ

ПЕРЦЕПЦИЈА ПОУКЕ И ЛИЧНОГ ПРИМЕРА ЕГИПАТСКИХ ПУСТИНОЖИТЕЉА У ЖИВОТУ САВРЕМЕНИХ ХРИШЋАНА	16
--	-----------

Слободан ПРОДИЋ

PÔSOBENIE BLAHODATE SVÄTÉHO DUCHA NA ČLOVEKA PODĽA UČENIA SVÄTÉHO MAKÁRIA EGYPTSKÉHO	25
---	-----------

Štefan PRUŽINSKÝ

TEOPTIA V STAROM ZÁKONE NA PRÍKLADE ZJAVENÍ SA BOHA PROROKOVI MOJŽIŠOVI	35
--	-----------

Miroslav ŽUPINA

ŽIDOVSKÁ DIASPÓRA V ALEXANDRII	45
---	-----------

Alexander CAP

USTAV PREPODOBNÉHO PACHOMIA	56
--	-----------

Vladimír KOCVÁR

ЧЕРТЫ ПОРТРЕТА ПРАВОСЛАВНОГО ПРЕДПРИНИМАТЕЛЯ В КОНТЕКСТЕ СУЩЕСТВОВАНИЯ ПРАВОСЛАВИЯ В ЕГИПТЕ	66
--	-----------

Олег СОСКИН

„DOCHALCEDÓNCI“ A PROBLÉM CIRKEVNEJ JEDNOTY	97
--	-----------

Peter SAVČÁK

reviews

NOVÁ SOCIÁLNA EDUKÁCIA ČLOVEKA VII (DUCHOVNÉ, ANTROPOLOGICKÉ, FILOZOFICKÉ, PSYCHOLOGICKÉ A SOCIÁLNE ASPEKTY TERAPIE, VÝCHOVY, VZDELÁVANIA A PORADENSTVA DNEŠKA)	105
--	------------

Samuel LICHVÁR

Editorial

Dear colleagues,

It is a great pleasure for me to introduce you to the next issue of our journal. Thematically, this issue is devoted to the history of Christianity in Egypt, including the pre-Christian period. The first study is devoted to the penetration of the Coptic language into the European environment, especially in and around Germany. The next article describes several examples of the penetration of life and thinking of Egyptian hermits into contemporary Christian life. Related to this topic is the next article, which describes the deep spiritual thoughts of one of the great personalities of hermit life not only in Egypt, the venerable Macarius the Great. The treatise on teoptics in the Old Testament era is the theme of the following study, which follows the look into the pre-Christian era. The description of the pre-Christian era is also shown in the next study, which more accurately assesses the Jewish diaspora in one of the most important Egyptian cities, Alexandria. The author historically and biblically describes the origin and life of the Jewish diaspora and its penetration into the culture of this cosmopolitan city. With another contribution, we return to the life of an already organized monk in its early days, namely to the community led by venerable Pachomios. This was the first organized fraternity of the monks, which was governed by a few simple principles, but most of these rules still apply to the practical life of monks today. The author of the following study outlines the image of a merchant in Egypt and his personal contribution to this occupation from the perspective of personal Christian life in an environment of Egyptian society. The last article refers to the history of theological dispute that the Church overcame at the 4th Ecumenical Council in Chalcedony. However, this council has become a milestone in the history of the Church because of the rejection of some ancient churches, one of which was Christians in Egypt.

In conclusion, we bring you a review of the proceedings of the conference, which deals with the topic of social work from the perspective of theology.

We believe that the theme of historical and cultural description of Egypt in the Christian and pre-Christian period will bring you many new knowledge, which you will also use in your scientific work.

Pavol Kochan (editor)

PŘEKLAD LITURGICKÉHO TEXTU V ROZMANITÝCH KULTURNÍCH KONTEXTECH (KOPTOVÉ NA NĚMECKÝCH WEBOVÝCH STRÁNKÁCH)

Eva Maria HRDINOVÁ

Ústav cizích jazyků, Pedagogická fakulta, Univerzita Palackého, Olomouc,
Česká republika

ÚVODEM

Následující příspěvek se týká překladu liturgických textů na internetu, užívaných Kopty v Německu, konkrétně práce s terminologií. Cílem heuristickým je upozornit na minoritní skupinu křesťanů, která byla po dlouhý dějinný čas a také v době dnešní vystavena útlaku a pronásledování a která si i přes těžkosti zachovala svoje specifika. Hermeneutickým cílem tohoto příspěvku je pak snaha o výklad k přeloženým koptským termínům objevujícím se v německých textech přeložených liturgických knih objevujících se na koptských webech.¹

V této oblasti pouze naznačujeme metodu. Příspěvek se takto považuje za dílčí a neklade si nárok na vyčerpávající pohled. K úplnosti by se nabízela plná analýza z originálních jazyků, koptštiny (bohairské a sahidské nářečí) či arabštiny. Snahou této práce je rovněž přispět k další analýze a poskytnutí translátologické metodiky pro příští analýzy. Zaměřujeme se pouze na koptskou pravoslavnou církev, stranou ponecháváme skupiny sjednocené s Římem. Důvodem je jednak jinokonfesní (jinoslavná) realita, jednak by se očekávala jiná

¹ Viz [22], [23], [24]. [22] je webovou stránkou obsahující informace o koptských eparchiích a farnostech na území Německu, [24] obsahuje soubor řady liturgických textů, ale i životů svatých atd. v němčině. Vzhledem ke spíše informativnímu charakteru článku níže nenásleduje rozbor euchologia, ale omezujeme se na rozbor jak informativních textů z [22] a [23], tak i vybraných textových úseků z [24], a to konkrétně z knihy k výkladu sv. Tajin (*Theologische Bedeutung & liturgische Ausführung der sieben Sakramente in der koptisch-orthodoxen Kirche von Alexandrien*), což je kolektivní dílo vydané v Kröffelbachu r. 2015. Jako překladatelé jsou uvedeni „Otec Tawadros a koptská mládež“, Originální jazyk není explicitně uveden. Vychází z požehnáním papeže, Jeho Svatosti Tawadrose II.

práce s termínem při překladu (větší kreativita, ale také větší chybovost), jakou jsme pro překlady uniatských (řeckokatolických) liturgických textů prokázali pro církevněslovansko – českou relaci. [8], [9] Původní intencí příspěvku byla také snaha o zachycení české a slovenské reality. Avšak vzhledem k tomu, že se na těchto územích nenachází souvislá koptská komunita a výskyt křesťanských Egypťanů pozůstává na úrovni jednotlivců, nebyly nalezeny ani žádné překladové liturgické texty.

TERMINOLOGICKÝ CHARAKTER A VÝSKYT TERMÍNŮ V PRAVOSLAVNÉM LITURGICKÉM TEXTU²

Terminologický charakter definuje, jak lze vnímat termíny a jak mohou působit samy o sobě. Pojem „terminologický charakter“ se v příslušné literatuře sice objevuje dost často, nikdy však nebyl explicitně definován. Musíme přitom poznamenat, že bádání o odborném jazyku na pojem „termín“³ (odborný výraz)

² Tato podkapitola vychází z naší habilitační práce „Překlad termínu v mezikulturních relacích“, obhájené r. 2013 na Prešovské univerzitě v Prešově s předpokládaným vydáním v roce 2019 a vrocením z roku předchozího. V tomto textu ji citujeme jako [9].

³ Jako synonymum slova „termín“ se používá pojem „odborný výraz“. Podle některých lingvistů je však jako synonyma použít nelze. Podle Eglé Kontutyté se „význam termínu stanovuje definicí, zatímco odbornými výrazy by mohly být také obecně vědecké pojmy, výrazy odborného žargonu nebo názvy výrobků“. [12] Podle Fraase je termín třeba chápat jako „definicí přesně stanovený odborný výraz“. [5], [2] Fraas při tom poznamenává, že také normy DIN používají pojmy „termín“ a „odborný výraz“ synonymně, [5] srv. větu: „Termín je jako prvek určité terminologie jednotou pojmu a jeho pojmenování (také odborný výraz)“ (DIN 2342, 1986, s. 6, citováno podle [5]). Podle této definice jedinou věcí, kterou se termín, resp. odborný výraz liší od slovní zásoby obecného jazyka, je příslušnost k určité terminologii (resp. odborné slovní zásobě). U Niederhausera nacházíme poznámku, že pojmy termín a odborný výraz se používají jako synonyma. [14] Někteří autoři také chápou vztah mezi termínem a odborným výrazem jako „proces vývoje: Někdy se v oblasti odborné slovní zásoby rozlišují odborné výrazy a termíny, přičemž odborný výraz dosáhne postavení termínu tehdy, když se jeho význam přesně stanoví definicí. Odborným výrazům se takto přiznává určitý předvědecký status. Toto rozlišení se však ve výzkumu odborného jazyka nikdy zcela neetablovalo, a to zřejmě proto, že není příliš praktické ani velmi smysluplné“. [5] Arntz a Picht zase používají synonymně pojmy „termín“ (*Terminus*) a „název“ (*Benennung*), srv. k tomu definici tohoto pojmu v DIN 2342: „Název (termín, odborný výraz): jazykové označení obecného pojmu z některého oboru. Názvy mohou proto obsahovat také

nahlíželo různými způsoby. Podle pojetí systémové lingvistiky byl „odborný výraz“ pojmán jako nejmenší významová a současně volně použitelná jednotka. V modelu pragmatické lingvistiky se termín „výraz z odborného textu“ používá ve smyslu nejmenší významové a volně použitelné jazykové jednotky, které se užívá v komunikaci v určité oblasti lidské činnosti v rámci vyjádřeného textu. Syntézu obou pojetí nabízí Thomas Roelcke. Podle něj je odborný výraz „nejmenší významovou a současně volně použitelnou jednotkou, která se používá v komunikaci v určité oblasti lidské činnosti“. [17], [2]

Hlavním znakem odborného jazyka je slovní zásoba termínů. Tato odborná slovní zásoba (terminologie) reprezentuje souhrn poznatků daného oboru činnosti, a prostřednictvím této slovní zásoby mohou být specifické objekty a skutečnosti daného oboru převedeny do slov. [3], [12] „Termíny nejsou jednoduché lexikální jednotky, nýbrž představují odraz různorodé akumulace odborných znalostí.“ [25], [24]. Přitom termíny (odborná slovní zásoba)⁴ vyjadřují odborný obsah a předávají ho dál. [5] „Prostřednictvím svých sémantických vlastností termíny slouží co možná nejpreciznějšímu a nejexaktnějšímu popisu určitého speciálního segmentu skutečnosti v rámci daného oboru.“ [25, 26] K hlavním vlastnostem termínu patří: přináležitost k vědnímu oboru a systému (terminologické soustavě), definovatelnost, výstižnost a jednoznačnost. U termínů z oblasti technické se s exaktností pojí také věčnost.

Badatelé v daném oboru si asi zřídka kladou otázku, co lze v jejich oboru nazvat „termínem“, neboť pro ně jsou rozhodující odborné znalosti. [19]⁵ Roelcke [17] v této souvislosti zmiňuje vědecké předporozumění.⁶ Podle toho se odborné výrazy v některých případech nedefinují, neboť explicitní definice v daném odborném kontextu není nutná. Zatímco explicitní termín lze od explicitního ne-

symbols nebo vzorce.“ Názvy tedy mohou označovat také symboly, vzorce a jména jak hmotných, tak nehmotných předmětů (srv. [1]).

⁴ Srv. přitom Hoffmannovo pojetí odborné slovní zásoby [7], podle něhož zahrnuje za prvé všechny výrazy v odborných textech, jimiž se komunikuje v určitém oboru, a za druhé v užším smyslu odbornou slovní zásobu jako speciální podskupinu jazyka. Podle některých názorů je třeba navzájem rozlišovat také definovanou odbornou terminologii a nedefinovanou slovní zásobu [2].

⁵ Dominika Šrajerová na téže stránce v této souvislosti mluví o „intuitivním poznávání termínů“.

⁶ K tomu viz také [2].

termínu jasně odlišit,⁷ zařazení pod „termíny“⁸ je už obtížnější (srov. [19]). Anna Petříková rozlišuje v daném kontextu obecně teologickou vrstvu, která se vyznačuje slovní zásobou společnou všem náboženstvím a do níž patří pojmy jako *víra, Bůh, duše, modlitba, dobro, zlo, hřích* (srov. [15]), dále vrstvu typickou pro konkrétní křesťanské konfese (sem patří např. pojmy *apoštol, chrám, Duch svatý*), a vrstvu, která je spjata s konfesemi a která se vyznačuje lexikou typu *ikonostas, epitračil, biskup* atd. Podle Hrdinové [9] lze v oné druhé vrstvě rozlišit obecně teologickou terminologii, kterou sdílí více teologických disciplín (např. *Bůh, duše, hřích*), a pak terminologii jednotlivých disciplín teologie, například liturgickou, již používá jak liturgika coby dílčí disciplína teologie, tak ji uplatňuje i liturgický úzus při bohoslužbách. Do této skupiny patří termíny typu *felon, orár, ikonostas, rjasa* atd. Terminologie obecně teologická se může s terminologiemi teologických disciplín v konkrétních textech prolínat.

Pro liturgické texty pravoslavné církve předpokládejme v češtině tyto druhy termínů, jež byly zjištěny při analýze českých překladů Božské liturgie Sv. Jana Zlatoústého v časovém rozmezí od 19. do 21. století [9]:

- Bůh jako terminologické abstraktum;
- používaná synonymní slova pro slovo *Bůh* a eventuálně i liturgický personál (např. *vladyka, otec* atd.);
- termíny pro liturgický personál (*kněz, archijerej, diákon...*);
- termíny pro liturgické nástroje (*diskos, svaté kopí...*);
- termíny pro rituální konání (*myrovat, myropomazat...*);
- teologické termíny (*hřích, sv. Tajiny...*);
- četné polysémní termíny používané v jiných oborech a vědách (*ikonostas, oltář* atd.).

Situace v češtině je na rozdíl od němčiny specifická jistým konfrontačním charakterem pravoslavné terminologie, vyplývajícím z historické reality, kdy bylo nutné etablovat terminologii odlišnou od jinokonfesních, srov. např. české *monach X mnich, chrám X kostel* versus německé všemi užívané *Mönch* anebo *Kirche*. [8] [9]

⁷ Šrajeroval [19] rozlišuje *výrazný termín*, tedy například slovo „preromantismus“ v literární vědě, a *výrazný netermín*, např. slova „proč“, „že“, „tak“. Mezi těmito dvěma extrémními póly se pak pohybují všechna slova v textu.

⁸ Srv. např. dělení na termíny, poloterminy, pojmy z odborného žargonu atd. (k tomu viz např. [13]).

HISTORICKÝ EXKURZ – KOPTOVÉ V NĚMECKU

Koptská komunita se v Německu etabluje v podobě církevních obcí zhruba od sedmdesátých let. Výraznějších rysů však nabrala až v letech druhého tisíciletí, a to zejména v poslední době, kdy došlo k migraci vzhledem k politickému pronásledování v Egyptě a problematické situaci na Blízkém Východě. Podobný exodus následoval i do Švýcarska a Rakouska, kde lze vysledovat koptskou komunitu ve Vídni. Koptské obce v samotném Německu lze nalézt v řadě německých větších či menších měst, je doložen jeden mužský monastýr v jihoněmeckém Kröffelbachu (existuje již od roku 1975) a mužský monastýr v severoněmeckém Hörteru. Existují dvě eparchie pro Severní Německo a pro Jižní Německo [22]. K tomu četné farnosti v řadě měst, například v Berlíně, Cáchách, Mnichově, Ulmu, Dortmundu atd. Komunita na jedné straně zachovává zvyky, např. pečení chlebů před proskomidií, snahu o uchránění žen a dívek od zábav moderní doby, na straně druhé některá specifika nábožensko-sociálního života, podmíněná konfrontační a diasporální situací, již v Německu nejsou relevantní (např. tetování dětí, ochrana dívek před únoscí, nebo například vzhledem k neexistenci ženského monastýru rozlišování mezi monaškami a služebnými sestrami). Webové stránky jednotlivých parochiálních obcí jsou vedeny v německém jazyce, zřejmě s ohledem na další generace potomků, u nichž se předpokládá větší sblížení s německým jazykem.

VLASTNÍ ANALÝZA TERMINOLOGICKÉHO LEXIKA

Na základě analýzy webových stránek [22-24] byl zjištěn následující stav věcí:

Většina v korpusu nalezených německých termínů se shoduje s německými zaužívanými termíny v pravoslavných liturgických textech, např. v Chrysostomově liturgii či jinde, jde např. o termíny jako *Myronsalbung* (= *myropomazání*) anebo *Menschenliebender* (= *lidumil*). Přítomnost těchto slov či shodu s pravoslavnou terminologií lze vyvozovat z řeckých textových příu, jež byly známy i v koptském prostředí. Jako možný problém se nám na počátku našeho výzkumu jevil přenos arabských termínů, jež mohou být homonymní s termíny islámskými a mohou tak pro nezasvěceného recipienta evokovat jiné konotace než křesťanské (srov. *iblis* – *d'ábel*, de facto zkomolenina řeckého *diabolos*). [21] Tento problém je však v německém originále zcela setřen cílovou realitou a objevují se problémy jiné. Tak například byla v textech nalezena řada termínů,

jež pro němčinu můžou být interpretovány jako obecně křesťanské, např. *Beichte*, *Priester*, ale i *Mönch* a *Kloster* či *Sakramente* (sv. zpověď, kněz, monach, monastýr, sv. Tajiny, v češtině ale obecně i klášter, mnich, a v římskokatolickém úzu svátosti).

Na tomto místě je třeba podotknout, že němčina nevykazuje v takové míře konfesní rozlišení terminologie, o jakém jsme se zmiňovali výše. Jinými konotacemi je pro německý koptský úzus opatřeno slovo *Papst* (papež), jež pro většinového německého recipienta může evokovat římskokatolickou realitu. Taktéž se může jevit i německé *Stundenbuch* (doslova kniha hodinek), jež pro němčinu znamená totéž co české *časoslov*, ale i katolické *breviář*. V textu bylo nalezeno také slovo *Diakonin* (= diakonisa), odlišující se však od obecně německého termínu *Diakonisse* (= diakonisa v evangelické církvi, pozice odpovídající koptské služebné sestře).

Specifikem koptských teologických textů překládaných do němčiny je rovněž přítomnost koptských či arabských variant v závorce za německými. [21] Arabské názvy se objevují na soupisu koptských liturgických knih [24] ovšem spíše sporadicky, srov. například doklady jako: *Kommunionshymnen* (arabisch: *Madajeh*) / *Hymny k sv. přijímání* (arabsky: *Madajeh*) atd.

Latinský přepis níže uvedeného, ale ponechaného arabského názvu knihy ukazuje textový úryvek *T1* pocházející ze seznamu literatury v dále analyzované „Knize o sv. Tajinách“ (viz pozn. č. 1):

Bischof Demetrius der Stadt Mallau, das Buch mit dem Gebet für die Weihung neuer Häuser / „Ketab salat tabrik almanazel algadida“, Mallau Verlag, Mallau, zweite Auflage, 1991, 16 Seiten. الأتباء - الجديدة المنازل تبريك صلاة" كتاب - ملوي مطرانية مطبعة - 16 صفحة . سنة الثانية الطبعة - ملوي اسقف ديمتريوس م 1991

Podobně v textovém úryvku *T2* z téhož textu, kde se vzpomínají nejvýznamnější koptské liturgické knihy a vedle euchologia, synaxáře atd. se objevují také koptské názvy měsíců v souvislosti se soubory životů světců a nebo psalmodií:

Die zehn Liturgiebücher, die am meisten in der koptischen Kirche verwendet werden, sind:

- 1) Teil 1: Das heilige Euchologion mit den drei Anaphoren des heiligen Basilius, des heiligen Gregorius und des heiligen Kyrillus
- 2) Teil 2: Das koptisch-orthodoxe Stundengebetbuch / Agpeya
- 3) Teil 3: Die jährliche Psalmodia

4) Teil 4: Der Diakondienst

5) Teil 5: Die sieben Sakramente in der koptisch-orthodoxen Kirche

6) Teil 6: Das Synaxarium – erster Teil, Lebensgeschichten der Heiligen vom 1. koptischen Monat Tut bis zum 6. Monat Amschir des koptischen Kalenders

7) Teil 7: Das Synaxarium – zweiter Teil, Lebensgeschichten der Heiligen vom 7. koptischen Monat Baramhat bis zum 13. Monat (der kleine Monat) des koptischen Kalenders

V textu nad tento rámeček nacházíme četné termíny z oblasti vzpomenutého obecně křesťanského německého lexika, např.: *das heilige Euchologion* (sv. *euchologium*), *Anaphoren* (*anafory*), *Stundengebetbuch* (*časoslov*), *Psalmodia* (*žalmy*), *Diakonendienst* (*diákonská služba*), *Sakramente* (sv. *Tajiny*) atd.

Zmíněné koptské názvy, podobně jako i výše uvedené arabismy, představují ve formě tzv. exotismů přejaté výrazy pro reálie, jež jsou známé z původní kultury. Funkce reálií je v překladovém procesu jiná než u termínů. Reálie mají za úkol blíže dokreslit cizí kulturu, označují věci pro tuto kulturu typické: svátky a zvyky, pokrmy, předměty. Velmi často se v případě reálií jedná o bezekvivalentní lexikum, tj. v cílovém jazyce nemá ekvivalent [20]. Překladatel při translaci reálií volí buď mezi přejímkou (exotizací), nebo se snaží cizí reálii připodobnit některé, kterou zná z cílového jazyka nebo kultury (naturalizace, např. pokud by se ruské *Děda Mráz* překládalo do češtiny jako *Ježíšek*). Nabízí se otázka, jakou funkci tyto exotismy budou plnit v průběhu let, zda zůstanou v určité emblematické a identitu potvrzující funkci, či zda budou vynechány anebo nahrazeny například daty přiblíženými k západnímu kalendáři. Vedle výpůjček z kalendária se setrvale objevuje výpůjčka *Anba* (= otec, srov. aramejské *abba*) jako biskupský titul. U kněžského otcovského titulu byl nalezen německý ekvivalent *Vater*.

Existují však i novější koptské texty, jež se výše uvedenému výkladu vymykají. Jedním z nich je jedno na webu se nalézající číslo koptského časopisu pro mládež „*Im Blick*“ [26], jež se v tištěné podobě objevuje bez explicitního vrocení. Z informací o papeži Šenudovi II. lze usuzovat, že text zřejmě vyšel jako úvodní číslo zamýšleného počínů před rokem 2012, tedy za jeho života. Podobně se v knize objevuje recenze na knihu *Šifra mistra Leonarda* od Dana Browna. Ta však byla vydána již r. 2003, film byl natočen v r. 2006. Dle editoriału by se náš text měl obracet na mladé lidi a usilovat jak o pravověrný výklad teologických témat, tak i o otevřenost vůči německé společnosti a kultuře i problémům světa. Časopis na rozdíl od profánních lifestylových časopisů pro mladé obsahuje dlouhé texty a poměrně málo obrázků (jako jisté „odlehčení“ teologických témat

a odkazů na utrpení křesťanů v Africe obsahuje ještě např. sudoku nebo poučení o Noemově arše na závěrečných stránkách, jež se však svou lehkostí a tématem blíží spíše katechetickým textům pro děti). Text je však zajímavý tím, že vyjma lexémů *Papst, Märtyrer, Bischof, Synaxarium* neobsahuje takřka žádné specifické teologické termíny, ba ani výpůjčky z originálních jazyků egyptské oblasti. Naopak se v němčině objevují anglicismy, jež jsou časté právě v profánních textech určených pro německou mládež, jako například výpůjčky *Key2life* (= klíč pro život, myšlen kříž), nebo *Spaß Page* (= zábavná stránka, míněny strany 18–19 se sudoku)

FACIT

Z analýzy vyplývá, že bylo nalezeno poměrně velké množství termínů, z nichž jsme pro tento příspěvek vybrali reprezentativní doklady. Většina nalezených termínů přináleží k obecně křesťanské lexice, méně se objevovaly německé termíny užívané v pravoslavném prostředí, dále pak výpůjčky z koptštiny nebo arabštiny. Tyto představovaly přejaté arabské a koptské reálie, jež byly povětšinou vysvětleny explikací (např. *koptský měsíc* atd.).

V našem vzorku byly doloženy všechny termíny uvedeného typu : Bůh jako terminologické abstraktum, používaná synonymní slova pro slovo *Bůh* a eventuálně i liturgický personál, termíny pro liturgický personál, termíny pro liturgické nástroje, termíny pro rituální konání, teologické termíny a polysémní termíny používané v jiných oborech a vědách (viz podkapitola druhá).

Všechny termíny tohoto typu byly pro náš vzorek doloženy. Vykazují jasné vlastnosti typické pro termín: vázanost k odbornému prostředí a vědnímu oboru, přináležitost k systému, definovatelnost a výstižnost. Podobně jako v [9] se dále ukázalo, že navzdory požadavku terminologické jednoznačnosti (ve smyslu německé *Eindeutigkeit* a *Eineindeutigkeit* coby stěžejní vlastnosti termínů) je při odvození odpovídajícího terminologického významu velmi důležitý kontext a že kritérium kontextuální nezávislosti pro terminologii zkoumanou v rámci této práce zcela neplatí (srov. lexémy typu *Vater* jako označení Boha v modlitbách, ale také titul kněze versus přejaté *Anba* jako titul biskupa).

Navíc se objevují přejímky z koptštiny, méně z arabštiny, ovšem povětšinou ve funkci reálií, tedy povětšinou časových úseků či názvů konkrétních písni nebo modliteb. Varianty v originále pro teologické termíny, jak se objevují ve starších pracích ke koptským teologickým textům [21] na našem vzorku doloženy

nebyly. U termínů šlo povětšinou o lexémy shodné s německou pravoslavnou terminologií, či o obecně křesťanské lexikum.

Na základě naší analýzy se dostáváme ke tvrzení, že se zčásti shodují s analýzou českých pravoslavných termínů z [9]:

Translace podobných termínů je relativně neproblematická, překladatel může ve většině případů počítat s ekvivalencí ve smyslu 1 : 1, popřípadě 1 : více. Tyto liturgické termíny v úzkém slova smyslu se objevují především v rubrice, která má návodný charakter a instruktivnímu textu se podobá více než hlavní text liturgie. Teologické termíny v širším slova smyslu se naopak vyskytují spíše v hlavním textu.

Tento náš příspěvek byl pouze počáteční sondou do obsáhlé problematiky k překladu liturgických koptských textů do němčiny. Komplexnější analýza s uplatněním originálních jazyků zmíněných v úvodu tohoto příspěvku by doplnila zde pouze načrtnutý nástin stavu věci do větší úplnosti. Podobně budoucnost možná přinese více než zajímavá zjištění ve smyslu udržení se koptské terminologie v němčině a zachování či proměn jejích specifik i pro příští dobu.

SUMMARY

The analysis shows that a relatively large number of terms have been found, from which we have selected representative papers for this paper. Most of the found terms belong to the general Christian lexicon, less German terms used in the Orthodox environment, as well as borrowings from Coptic or Arabic. These were the accepted Arab and Coptic realities, which were mostly explained by explication (eg Coptic moon, etc.).

In our sample, all terms of the type have been documented: God as a terminology abstract, synonymous words used for the word God, and possibly liturgical personnel, terms for liturgical personnel, terms for liturgical tools, terms for ritualistic actions, theological terms, and semisemic terms used in others disciplines and sciences (see subchapter 2). All terms of this type have been documented for our sample. They clearly exhibit characteristics typical of the term: attachment to the professional environment and discipline, belonging to the system, definability and aptness. In addition, there are translations from Coptic, less from Arabic, but mostly in the function of reality, that is, most of the time or names of specific songs or prayers.

Based on our analysis, we come to statements that partly coincide with the analysis of Czech Orthodox terms from: Translation of similar terms is relatively

unproblematic, in most cases the translator can count on equivalence in the sense of 1: 1 or 1: more. These liturgical terms, in the strict sense of the word, appear mainly in a section that has a guiding character and is more like an instructive text than the main text of the liturgy. On the contrary, the theological terms in the broader sense are more likely to be found in the main text.

Our contribution was only an initial probe into the extensive issue of translating liturgical Coptic texts into German. A more comprehensive analysis using the original languages mentioned in the introduction to this paper would only add a sketched outline of the state of the matter to its fullest. Similarly, the future may bring more than interesting findings in terms of keeping Coptic terminology in German and preserving or changing its specifics for the next time.

REFERENCES

1. ARNTZ, R. - PICT, H. - SCHMITZ, K. 2014. *Einführung in die Terminologearbeit*. Hildesheim - Zürich - New York : Georg Olms Verlag, 2014.
2. BAJEROVÁ, E. 2015. *Textverständlichkeit und Textstruktur in der Wissensvermittlung. Analyse von Fachtexten mit biologischer Thematik*. Ostrava : Ostravská univerzita v Ostravě, 2015.
3. FLEISCHER, W. - HELBIG, G. - LERCHNER, G. (eds.) 2001. *Kleine Enzyklopädie. Deutsche Sprache*. Frankfurt am Main u.a. : Peter Lang, 2001.
4. FLUCK, H. R. 1991. *Fachsprachen. Einführung und Bibliographie*. Tübingen : Niemeyer, 1991.
5. FRAAS, C. 1998. Lexikalisch-semantische Eigenschaften von Fachsprachen. In HOFFMANN, L. - KALVERKÄMPER, H. et. al. (eds.). 1998. *Fachsprachen*, I. Halbband. Berlin - New York : De Gruyter, 1998. p. 428-435.
6. HAHN, W. 1998. Das Postulat der Explizitheit für den Fachsprachengebrauch. In HOFFMANN, L. - KALVERKÄMPER, H. - WIEGAND, HERBERT, E. et al. (eds.). 1998. *Fachsprachen/Languages for Special Purposes*. Halbband 1. Berlin - New York : De Gruyter, 1998. p. 383-389.
7. HOFFMANN, L. 1988. *Vom Fachwort zum Fachtext*. Tübingen : Narr, 1988.
8. HRDINOVÁ, E. M. 2013. *Překlad liturgického textu v zrcadle teorie skoposu: na příkladě translace východní Chrysostomovy liturgie do češtiny*. Bratislava : Ikar, 2013.

9. HRDINOVÁ, E. M. 2018. *Překlad termínu v mezikulturních relacích. (Na příkladu překladu Chrysostomovy liturgie do češtiny)*. V tisku.
10. JAKOBSON, R. 1995. *Poetická funkce*. Jinočany : H & H, 1995.
11. KAUTZ, U. 2000. *Handbuch Didaktik des Übersetzens und Dolmetschens*. München : Iudicium, 2000.
12. KONTUTYTĖ, E. 2011. Der Einfluss der Prager Schule auf die deutsche und die litauische Fachsprachenforschung. In ŽEIMANTIENE, V. (ed.). 2011. „*Ich war immer zwischen Ost und West.*“ Gedenkschrift für Ina Meiks 90. Geburtstag. Vilnius : Vilniaus universiteto leidykla, 2011. p. 121-134.
13. MÖHN, D. - PELKA, R. 1984. *Fachsprachen. Eine Einführung*. Tübingen : Niemeyer, 1984.
14. NIEDERHAUSER, J. 1999. *Wissenschaftssprache und populärwissenschaftliche Vermittlung*. Tübingen : Narr, 1999.
15. PETRÍKOVÁ, A. 2007. Preklad religióznej lexiky. In VALCEROVÁ, A. (ed.). 2007. *Vzťahy a súvislosti v odbornom preklade*, Prešov : Filozofická fakulta Prešovskej univerzity, 2007. p. 76-85.
16. POPOVIČ, A. et al. 1983. *Originál. Preklad*. Bratislava : Tatran, 1983.
17. ROELCKE, T. 1991. Das Eineindeutigkeitspostulat der lexikalischen Fachsprachensemantik. In *Zeitschrift für germanistische Linguistik (ZGL)*. 1991, vol. 19, p. 194-208.
18. ROELCKE, Thorsten, 2010. *Fachsprachen*. Berlin : Erich Schmidt, 2010.
19. ŠRAJEROVÁ, D. 2009. Automatické vyhľadávání termínů a jeho dopad na definici termínu. In *Časopis pro moderní filologii*. Praha. Vol. 91, No. 1, p. 1-19.
20. TELLINGER, D. 2012. *Der kulturelle Hintergrund des Translats – Kultur als Substanz der Kommunikation*. Košice : Typopress, 2012.
21. TILL, W. - LEITPOLD, J. 1954. *Der koptische Text der Kirchenordnung Hippolyts*. Berlin : Akademie Verlag, 1954.

Online sources

22. *St. Antonius Koptisch-Orthodoxes Kloster Kröffelbach* [online]. [2018-12-22]. Dostupné z: <http://kopten.de/>
23. *St. Antonius Koptisch-Orthodoxes Kloster Kröffelbach* [online]. [2018-12-29]. Dostupné z: <http://kroeffelbach.kopten.de/?ref=kopten.de>

24. DKB Bücher – Liturgie [online]. [2018-12-29]. Dostupné z: <http://kroeffelbach.kopten.de/dkb/liturgie/>
25. JUNG, L. 2010. *Fachsprache Deutsch: die Darstellung von Begriffsbeziehungen in Fachtexten* [online]. [2015-11-15]. Dostupné z: <http://rauli.cbs.dk/index.php/lspcog/article/download/2658/304>
26. *Im Blick* [online]. [2018-12-29]. Dostupné z: http://kroeffelbach.kopten.de/upload/upload_final/06_dkbbuecher_verschiedene_buecher_final/14.%20Im%20Blick%20koptische%20Jugendzeitschrift.pdf

THE CONTEMPORARY COPTIC LITURGICAL TEXTS AND THEIR LINGUISTIC AND TRANSLATOLOGICAL SPECIFICS (COPTS ON GERMAN HOMEPAGE)

Eva Maria HRDINOVÁ, director, Institute of Foreign Languages, Faculty of Education, Palacky University, Žižkovo nám. 5, 771 40 Olomouc, Czech Republic, eva.hrdinova@upol.cz, 00420585635954

Abstract

The article deals with contemporary German written Coptic liturgical texts, as they can be found online on German-speaking webpages. It also tries to find language-specifics, which can be important for the translation.

Keywords

Copt, liturgical text, Germany, translatology

ПЕРЦЕПЦИЈА ПОУКЕ И ЛИЧНОГ ПРИМЕРА ЕГИПАТСКИХ ПУСТИНОЖИТЕЉА У ЖИВОТУ САВРЕМЕНИХ ХРИШЋАНА

Слободан ПРОДИЋ

Српска православна Епархија далматинска, Шибеник, Република Хрватска

Данас се неретко наглашава да је настанак монаштва представљао одговор једног броја верујућих хришћана на оно што се дешавало унутар њихове заједнице, поготово од времена проглашења Миланског едикта. [3] Ова констатација тачна је само у одређеној мери јер, имајући у виду оно што се дешавало у прве три века постојања Цркве, ми ипак сусрећемо мноштво примера који указују на то да је жеља за аскезом и те како била присутна међу хришћанима. Наравно, у времену прогона и мученичког страдања за веру, о новозаветном и ранохришћанском аскетизму у периоду 2. и 3. века говорило се и писало неупоредиво мање. Тек касније, то јест почев од прве половине 4. века, монаштво постаје значајан начин хришћанског живота у Цркви.⁹

Оно што је нарочито интересантно јесте да се монаштво, у овом периоду историје заправо најинтензивније развија на просторима Египта, а да се потом шири и по осталим пределима хришћанског света. Сачувани историјски извори омогућавају нам да у одређеној мери уђемо у свакодневницу тадашњег монаштва и да сазнамо мноштво непроцењивих детаља који указују не само на однос који монаси имају сами према себи и својој тежњи за спасењем, него и то какав однос имају према свету који се налази изван њихових заједница или пустиња у којима се подвизавају.

У уџбеницима патрологије наглашавају се неки од суштински важних наслова попут „Лавсаика“, „Отачника“, „Историје богољубаца у Египту“, „Историја монаха у Египту“ и других у којима су изложене како личне

⁹ Изузетно корисне информације у вези са новозаветним и древнохришћанским аскетизмом у времену 2-3. век изложене су у делу Алексеја И. Сидорова под насловом „Древнохришћански аскетизам и настанак монаштва“ (српски превод: [9]). Посебну пажњу обратити на списак употребљене литературе.

импресије аутора у вези са људима са којима су се сусретали или су о њима слушали од сведока, а такође и казивања у форми поука или прича о појединим ситуацијама кроз које се пројављује оно што ће се временом формирати као својеврсна монашка философија.

Пажљивим проучавањем ових извора у прилици смо да приметимо како је монаштво у просторима древног Египта, али и данас, заправо било целосно ступање у Цркву, то јест у евхаристијску заједницу која је и извор монаштву. [4], [2] Учешће у евхаристијској заједници указује нам на то да прве генерације египатских монаха нису прекидали контакт са црквом као са заједницом. Штавише, устрој њихових манастира, поготово општежитељних, али и оних око којих се подвизавају анахорети, указује на константно постојање заједнице унутар братства или сестринства што говори да је реч о местима који такође јесу црква.¹⁰

Манастири још од самог настанка јесу и места ка којима долази небројено мноштво хришћани који су се подвизавали у свету.¹¹ Разлог доласка људи у египатске манастире, а долазили су у заиста великом броју, како световни људи тако и свештенослужитељи из најразличитијих крајева тадашњег света по којима се решчула вест о монасима, најчешће је био инициран дубоко религиозном потребама. Безмало свако је у манастир долазио како би од искусних стараца добио одређени савет или поуку испричану кроз причу да се избори са оним што га је у том тренутку мучило и спутавало га у усавршавању у хришћанским подвизима. У вези са тим потребно је нагласити да значајан део списа попут „Отачника“ или

¹⁰ Чак и архитектонски посматрано манастири и манастирски комплекси указују на то да је храм централно место њихове заједнице, а да су сва остала манастирска здања као на пример трпезарија, кухиња, гостопримница, монашке келије и друго простори који служе у функцији монашке свакодневице у којој се богослужење налази на првом месту, а иза њега следе преостале обавезе које сачињавају живот монаха или монахиња (заједничка трпеза, обављање послушања, сан...).

¹¹ Начин функционисања општежитељног манастира као и сам живот монаха веома рано начинио је неке специфичне детаље када је реч о братствима и сестринствима као што су, на пример, постојање одређеног простора у манастиру који је предвиђен за дочек и боравак гостију, као и послушање монаха или монахиње који са благословом настојатеља или настојатељице манастира врши дужност странопримца. Постојање оваквих места унутар манастира као и посебних монаха који се брину о људима који им долазе као гости указује на својеврсну отвореност манастира. Подробније [7].

Касијановог дела „Разговори са египатским подвижницима“ представљају конкретни одговори појединих монашких ауторитета на конкретна питања која им постављају или сами монаси или пак особе које су долазиле у манастире. Тематски посматрано, дијапазона питања је поприлично широк. Када се начини одређена врста њихове класификације, а то је између осталог учињено од стране каснијих преписивача рукописа и приређивача ових дела за објављивање на различитим језицима света, тада се као теме издвајају најчешће напомене у вези са страстима и начином човекове борбе са њима.

Уколико се само на тренутак из времена процвата египатског монаштва вратимо у садашње време, ми смо у прилици да приметимо управо ванвременски и ванпросторни значај који за хришћане имају поуке изречене неком појединцу у вези са, на пример, искушењима осуђивања другог, блуда, угађања стомаку... Пракса састајања и разговора египатских монаха са људима који су долазили к њима створиће управо оно што и данас постоји унутар православне Цркве, а то је институција духовника. Духовник, као руководитељ појединца у усавршавању у хришћанским врлинама и као некога ко је, кроз личну борбу са искушењима, стекао преко потребно искуство, јесте једна од веза коју данашњи хришћанин има са искуствима живота првих пустиножитеља. Данас се неретко заборавља да су искушења са којима су се сусретали хришћани на просторима Египта у, на пример, времену 4. и 5. века у основи идентична са онима са којима се сусреће хришћанин који живи у Србији, Словачкој, САД, Аустралији... Уколико се реалност постојања искушења и потреба човекове борбе са њима повеже са искуствима монаха из различитих периода историје и са различитих географских простора у којима су се они подвизавали, можемо приметити да начини на који су монаси и монахиње савладавали одређене изазове имају неомеђену димензију и универзалност. Упознавање са њиховим искуствима од огромног је значаја поготово у данашњем времену између осталог и због тога што је начин на који они преносе поуку ономе ко је својевремено затражио савет од њих готово по правилу изречен крајње једноставним речима, без претераног многословља или употребе терминологије која само може збунити искушењем обремененог појединца.

Сусрети египатских пустиножитеља са људима у себи не носе дозу „случајности“ јер они, како смо већ напоменули, јесу нешто што је иницирано потребом. Ова потреба из угла посматрања човека који се

подвизава у свету и у оквирима својих могућности настоји да живи животом који је одређен хришћанским вредностима, долази до значаја у моментима када се конкретна личност нађе пред одређеном врстом дилеме шта и како учинити пред неким од изазова и искушења. Човек који долази пред пустиножитеља долази најчешће са конкретним питањем. Одговор на то питање, разумевање истог и његова примена у свакодневици чине сусрет тог човека са духовно искусним пустиножитељем нечим што има практичну употребну вредност како за појединца, а исто тако и за заједницу унутар које се он подвизава. Оваква пракса сусрета допринела је томе да унутар црквених заједница које су функционисале по градовима или насељеним местима допиру поуке монаха, да оне буду прихваћене и прерастају у прихваћени сегмент врлинског живота не само појединца, него и других верника. Био је то и јесте процес који ће начинити једну од веза пустиње са градом.

За проучавање је веома интересантан процес који је имао обрнути смер, то јест када су пустиножитељи били ти који су од људи који су се подвизавали у градовима (у „свету“) имали прилику да се науче нечему што ће им бити на помоћ у наставку њиховог живота у подвигу. Сама околност да су пустињаци чули за хришћане у градовима који живе врлинским животом указује нам на то да између града и пустиње постоји отворена комуникација. Захваљујући узајамној комуникацији, а неретко и чудесним виђењима која су их усмеравала ка овим, по имену данас најчешће непознатим подвижницима, египатски пустиножитељи су предузимали за њих значајан корак: излазили би из пустиње и одлазили у град како би се, кроз сусрет, пример и поуку, додатно учврстили у вери и предузели још више подвига. Као илустрацију можемо поменути ситуацију из „Старечника“ када је, по имену непознати старац, чувши да у граду живи трговац који живи истински богоугодним животом, кренуо пут тог човека и срео се са њим у његовом дому. Након инсистирања старца да му човек исприча како и на који начин проводи своје дане на земљи, овај му је одговорио: „Једем само једном дневно и то тек увече. И када увече видим колико сам зарадио, узмем само колико ми је неопходно за издржавање. Остатак дајем онима који су у невољи. А ако примим у госте неке слуге Божије, трошим на њих. Ујутро чим устанем, пре него што седнем да радим, кажем да цео овај град, од најмлађег до најстаријег, улази у Царство Божије због својих врлина, а да једино ја наслеђујем пакао због својих грехова. Увече опет кажем то исто, пре него што заспим“. Старац је у себи помислио да је

све то што овај човек заиста добро, али да то не превазилази живот којим он живи у пустињи. Касније, када је требало да седну за вечеру, старац је чуо метеж и грају са улица града, те упита трговца како може да живи богоугодним животом у таквој буци. На то му је домаћин рекао да се никада није узнемирио, нити саблазнио због тога. Тада га монах упита о чему размишљаш у срцу када чује буку и жамор града, а трговац рече: „Размишљам о томе да сви одлазе у Царство Божије”. Као епилог приче наглашава се да је монах у том тренутку разумео важност сусрета са овим човеком за сопствено спасење, то јест нужност да не само у свом срцу, него и у свим својим гносеолошким органима спознаје, стекне оно што је украшавало човека из града. [1]

Сасвим површна анализа овог сусрета указује нам на то да је искусни старац пустиножитељ управо кроз перцепцију онога шта му је о себи рекао поменути трговац сазнао и, а то је још важније, прихватио образац свакодневице онога човека. Образац се сасвим сигурно није суштински разликовао од свакодневице живота старца јер, како то можемо приметити, и трговац је заправо чинио све оно што јесте нераскидиви део хришћанског живота (молитва за себе и читав свет, милосрђе, помоћ ближњима...), али поврх тога старац схвата да место где се неко подвизава није од пресудног значаја за његово спасење. Хришћанин се, према овој причи, може бити и у метежу града и у тишини пустиње, а циљ заправо јесте искрена жеља за не само личним, него за спасењем читавога света.

Јачање утицаја монаштва у животу хришћанске цркве у нешто каснијем периоду изазваће својеврсне религиозне миграције. Ми смо поменули миграцију из правца „града” у правцу „пустиње”. Ова миграција је и резултирала тиме да пре свега Египат, а потом и други делови хришћанског света, постане обитавалиште на хиљаде монаха и монахиња. Крајем 4. и почетком 5. века уследиће повратни талас, то јест уследиће миграција која је обележена приближавањем монаха градовима и устројењу манастира у околини или унутар самих градова. Ово је допринело развоју монаштва и његовом положају који ће, између осталог, имати у византијском друштву. Резултат тога биће и настајање и данас чувених монашких обитељи попут Студијског манастира и многих других општежића који су постали центри духовности, писмености, уметности... Ипак, оно што је за свакодневицу живота хришћана у градовима било неупоредиво важније јесте да су, имајући монахе као пример и као духовне руководитеље, могли да и сами што конкретније чине оно што им је нужно за спасење.

Поменути „повратни талас“, то јест снажније присуство монаха по градовима имало је и своје негативне последице. О томе, између осталог, сведочанство имамо и у правилима појединих Сабора. Тако, на пример, у 42. правилу Седмог васељенског сабора сусрећемо се са напоменом која гласи: „Што се тиче оних који се зову пустињаци, који у црним одеждама и пуштене косе обилазе градове, и обраћају се световним људима и женама, те тиме срамоте свој завет, наређујемо: да се ти људи, пошто пострижу косу, ако желе да се предају начину живота осталих монаха, нека оду у манастир и нека се врате међу братију, а ако то не желе, нека буду прогнани из градова и нека живе у пустињама због којих су и име себи наденули.“ [6] 46. правило истог сабора као канонску одредбу потврђује древну монашку праксу да излазак монаха из манастира може бити само и искључиво са допуштењем настојатеља обитељи. Нарушавање овог прописа са собом повлачи одговарајућу епитимију. [6], [7]

Као и много тога другог што се тиче духовног живота и човековог битисања у свету, тако и долазак и боравак монаха међу световним људима може како њима, тако и другима, бити од користи али на погибел. Уколико је долазак монаха нешто што је дело са допуштењем и благословом, поготово уколико је реч о, на пример, сусрету тог монаха са људима унутар неке црквене заједнице која функционише у одређеном месту, тада, са знањем предстојатеља поменуте заједнице, тај монах заиста треба да буде дочекан од стране верујућих људи и да сусрет са њима буде обострано душекористан. Данас смо у прилици да поједини искусни монаси, управо на позив појединих свештеника и са знањем епископа (ако је реч о црквеним општинама изван граница епископије у којој се налази манастир одређеног монаха), долази међу вернике, учествује са њима у богослужењу и, време након богослужења, користе за прикладна предавања на теме које се тичу духовног живота. Ова пракса показала се као веома корисна, тако да су предавања организована на овакав начин постала изузетно посећена и готово по правилу немају форму академског. Штавише, у појединим ситуацијама, људи из искрене жеље да сазнају нешто више о теми о којој се говори, више него очевидно савладавају осећај срама и крајње искрено постављају питања. Одговори које добијају неретко су практично употребљиви не само за оне који су поставили питање, него и за све присутне. Поједине црквене општине, захваљујући средствима модерне комуникације, фрагменте ових предавања или чак и предавања у целости, постављају на своје интернет странице и тиме још ширем аудиторијуму

омогућавају да чују искуства појединих монаха у вези са различитим искушењима или потребом за интензивирањем неке од хришћанских врлина. Оно што је заправо најважније у свему томе јесте да су сусрети монаха са парохијанима преиспуњени напоменама које се темеље на Светом Писму и Светом Предању, то јест на вишевековној монашкој традицији и светоотачкој књижевности. Када се има у виду да је безмало на сваком предавању овог типа дотакнут живот или мисао неког од монашких ауторитета као што су Макарије, Пахомије, Сисој, Василије Велики и небројени други монаси који су посведочени Црквом као истински угодници Божији, тада се са сигурношћу може рећи да смо сведоци појаве присуства древних египатских монаха у данашњем времену у најразличитијим географским просторима.

Када је реч о хришћанима који живе у времену данашњем, а којима реално треба искуство египатског пустиножитељства стицано и обликовано у процесу личног усавршавања подвижника кроз његову борбу са различитим искушењима, од нарочитог значаја јесте и литература. Писана реч о монасима, почев од времена Руфина, Паладија, Јована Касијана или неког од других очевидаца подвижништва монаха у Египту, кроз векове је била, јесте и биће не само сведочанство о тим особама. Штавише, записане поуке и ситуације кроз које су они пролазили јесу својеврсно училиште благочешћа тако да постојање ове литературе представља начин да се заиста најшири круг верујућих хришћана упознаје не само са египатским монаштвом, него и са монаштвом уопште. Када се томе придода околност да кроз поуке што их читају верници они скупа са својим свештенством могу пронаћи одговоре како и на који начин се изборити са неком тескобом која човека спутава у датом моменту, ми слободно можемо рећи да се утицај египатских монаха на живот хришћана осећа и данас у свој својој пуноћи.

SUMMARY

The literature is the particular importance for Christians living today who really need the experience of the Egyptian hermit acquired and shaped in the process of personal development of the ascetic struggle through various temptations. The written word about monks dating from the days of Rufinus, Palladius, John Cassian or some other eyewitnesses of monks in Egypt has been, and will continue to be, not only a testimony for centuries. Moreover, the lessons learned and the situations they have gone through are a certain church school of blessing, so the existence of this literature is a way of presenting Egyptian

monasticism to the widest circle of believing Christians. As for the fact that, through the lessons taught by the faithful, they, together with their clergy, can find answers to how to deal with the difficulty that a person overcomes at a given moment. We can safely say that we feel the influence of Egyptian monks on Christians' lives in their fullness.

REFERENCES

1. *The Great Paterik*. Belgrade : Orthodox Theological Faculty, 2013. /Велики старечник. Београд : Православни богословски факултет, 2013./
2. GOJAČIĆ, M. 2006. *Monasticism*. [online]. [2018-12-25]. Available from: [www.academia.edu/8869948/Монаштво/ГОЈАЧИЋ, М. 2006. Монаштво. \[онлине\]. \[2018-12-25\]. www.academia.edu/8869948/Монаштво./](http://www.academia.edu/8869948/Монаштво/ГОЈАЧИЋ, М. 2006. Монаштво. [онлине]. [2018-12-25]. www.academia.edu/8869948/Монаштво./)
3. EPISCOPE MAKSIM (Agiorgusis). 2003. Monasticism in the Orthodox Church. In *Theological Views*. Belgrade, 2003, vol. XXXVI. no. 1, p. 11-19. ISSN 0497-2597. /ЕПИСКОП МАКСИМ (Агиоргусис). 2003. Монаштво у православној цркви. In *Теолошки погледи*. Београд, 2003, vol. XXXVI. no. 1, с. 11-19. ISSN 0497-2597./
4. EPISCOPE IGNJATIJE (Midić). 1995. Remembering the Future. Belgrade, 1995. /ЕПИСКОП ИГЊАТИЈЕ (Мидић). 1995. Сећање на будућност. Београд, 1995./
5. KASIJAN, J. 2012. *Interviews with Egyptian Ascents*. Belgrade, 2012. /КАСИЈАН, Ј. 2012. Разговори са египатским подвижницима. Београд, 2012./
6. *Book of Rules by the Moscow Edition of 1893*. Trebinje-Sarajevo, 2016. /Књига правила према московском издању из 1893. године, Требиње-Сарајево, 2016./
7. PRODIĆ, S. 2016. *Ancient Monastic Constitutions*. Trebinje-Sarajevo, 2016. /ПРОДИЋ С. 2016. Древни монашки устави. Требиње-Сарајево, 2016.
8. PRODIĆ, S. 2015. *Lavsaiik: or a Tale of the Life of the Holy and Blessed Fathers Palladius the bishop of Helenopolis*. 1st ed. Trebinje – Sarajevo : Vidoslov, 2015. 191 pp. ISSN 1840-149X. /ПРОДИЋ, С. 2015. Лавсаик : или казивање о животу светих и блажених отаца епископа Паладија хеленуполског. 1. изд. Требиње - Сарајево : Видослов, 2015. 191 s. ISSN 1840-149X.
9. СИДОРОВ И. А. 2008. *Ancient Christian asceticism and the emergence of monasticism*. Sibenik, 2008. /СИДОРОВ И. А. 2008. Древнохришћански аскетизам и настанак монаштва. Шибеник, 2008.

PERCEPTION OF LECTION AND PERSONAL EXAMPLE FROM EGYPT'S DESERT PEOPLE IN LIFE OF MODERN CHRISTIANS

Слободан ПРОДИЋ, Eparchy of Dalmatia, Težačka ul. 8, 22000 Sibenik,
Croatia, porodicaprodic@gmail.com

Abstract

In the begining of the 4th century, Egypt was center of monastery life. Monks in Egypt often visited other monks and other people who came there for religial lections and advices. Now, christians can explore experiences of the first monks in the battle of temptation, everything with writtal evidence. One of that lections was practical christian everyday life. Taking advices and personal example of monks from 4th and 5th century, makes today monks and people eyewitness of permanently value of monks life like kind of living in Church.

Keywords

Egypt, monastery, monks from 4th and 5th century, lection and personal example, modern Christians

PÔSOBENIE BLAHODATE SVÄTÉHO DUCHA NA ČLOVEKA PODĽA UČENIA SVÄTÉHO MAKÁRIA EGYPTSKÉHO¹²

Štefan PRUŽINSKÝ

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

Učenie o pôsobení blahodate Svätého Ducha na človeka, ktoré má svoje konkrétne prejavy a dá sa živo a intenzívne pociťovať samotným človekom, je jednou z najcharakteristickejších črt pravoslávnej viery a duchovnej skúsenosti. Z tohto dôvodu sa pravoslávna teológia a askéza považujú v prvom rade za prostriedky k získaniu blahodate Svätého Ducha cez duchovné uzdravenie človeka. A keďže blahodať Svätého Ducha je nestvorenou energiou samotného Boha, získať blahodať znamená získať Boha, nadobudnúť spoločenstvo s Bohom, dokázať komunikovať s Bohom, dotýkať sa Boha, prebývať v stave, kedy je Boh v človeku a človek v Bohu. [Jn 6, 56; 14, 20; 15, 4-7; 17, 21-23] Toto učenie a najmä skúsenosť je natoľko jedinečné a zároveň bytostne dôležité, že predstavuje aj základnú odlišnosť pravoslavia od všetkých ostatných vyznaní, náboženstiev a vier, vrátane kresťanských. Je to najväčší poklad pravoslávnej duchovnosti a Cirkvi a zároveň najväčší prínos tomuto svetu.

Vyššie v krátkosti opísané učenie o nestvorenej blahodati Svätého Ducha a jej pôsobení v človeku nevzniklo až v teológii sv. Gregora Palamu v 14. storočí, ako to tvrdia niektorí najmä nepravoslávni teológovia. Sv. Gregor Palama vytvoril iba syntézu a ďalšie rozvinutie toho učenia, ktoré bolo v Cirkvi a najmä v jej patristickom učení a skúsenosti od počiatku a má samozrejme aj evanjeliové a biblické východiská. Dôkazom tohto tvrdenia je aj učenie svätého Makária Veľkého (Egyptského) o pôsobení Božej blahodate na človeka, ktoré podrobnejšie opíšeme v tomto článku. Vychádzať budeme najmä z jeho slova "o stave tých, čo prijali pôsobenie Ducha", ktoré sa stalo súčasťou tzv. Dobrotoľubija. [6]

¹² Tento článok je jedným z výsledkov riešenia vedecko-výskumného projektu „Učebnica dejín Byzancie“ (KEGA č. 021PU-4/2017).

Tento svätý už v 4. storočí hovoril presne to, čo neskôr učil svätý Gregor Palama a čo Pravoslávna cirkev učí až do dnešných dní o pôsobení Božej blahodate, čiže nestvorenej Božej energie na človeka.

Svätý Makárij Veľký učí, že zjavné pôsobenie Božej blahodate v človeku nastáva za predpokladu, že človek prešiel a aj ďalej kráča po ceste asketického cvičenia svojej duše a tela v cnostiach. Toto učenie nám pripomína známe slová svätého starca Porfýria Kavso-kalyvitu o ceste askézy a o ceste lásky, z ktorých je podľa neho dokonalejšia cesta lásky, no k nej sa prichádza cestou askézy. Učenie sv. Porfýria vysvetľuje vladyka Afanasios Limassolský tak, že nejde o dve rôzne cesty, ale o jednu a tú istú cestu kresťanského duchovného života, na ktorej začiatku je askéza a na konci pôsobenie Božej lásky v človeku skrze blahodať Svätého Ducha. Bez askézy nie je možné sa očistiť tak, aby človek mohol vystúpiť na vyššie stupne duchovného života, čiže osvietenie a zbožštenie. Je dôležité poznamenať, že cestou askézy je treba kráčať ochotne, svedomito a bez ľutovania samého seba. Len tak môže totiž raz nastať prejavenie sa sily a pôsobenia blahodate Svätého Ducha. Pôsobenie Božej blahodate je základom života a činnosti Cirkvi v tomto svete: "Tam je Cirkev, kde sa prejavuje citlivo a jasne blahodať Svätého Ducha." [5]

Pôsobenie blahodate sa prejavuje "zvláštnym duchovným teplom v srdci, upokojením myšlienok, stratou chuti na všetko stvorené a pripisovaním menšej hodnoty všetkému, čo sa na zemi považuje za hodnotné. Je to semeno duchovného života. Týmto sa začína oduchovnenie duše, jej očistenie od vášní a zahojenie rán, ktoré spôsobili vášne". [6] Božia blahodať je tým ohňom, o ktorom Christos povedal: "Oheň som prišiel vrhnúť na zem. A čo chcem? Len aby už vzbĺkol!" [Lk 12, 49; Porovnaj Hebr 12, 29; Ž 25(26), 2] Tento oheň horel v srdci pútnikov na ceste do Emauz, keď sa zhovárali s Christom po Jeho vzkriesení a On im vysvetľoval Sväté Písma. [Pozri Lk 24, 32] Pôsobením tohto ohňa sa anjeli stávajú ohnivými plameňmi. [Pozri Hebr 1, 7] Oheň Božej blahodate očisťuje dušu ako zlato, ktoré v ohni stráca nečistoty a tvrdosť. Je to "oheň Božstva a láska Ducha...", v ktorom duša premieňa svoje prirodzené vlastnosti a svoju hriešnu tvrdosť. Všetko ostatné považuje za menej dôležité a uspokojuje sa najmä horúcou a nevysloviteľnou láskou ku Christovi, ktorého prijala k sebe ako jediného nebeského Ženícha". [6] Sústredenosť na lásku k jedinému Bohu samozrejme neznamená nelásku k ľuďom, ale to, že v takomto stave človek aj

Ľuď miluje skrze lásku k Bohu, čiže v Božom Duchu a podľa Božej vôle. Rozdiel medzi láskou k Bohu a láskou k Ľuďom u človeka naplneného Božou blahodaťou sv. Makárij Veľký prirovnáva k láske muža k svojej žene v porovnaní s láskou k ostatným Ľuďom. Muž, keď sa ožení, neprestáva milovať svojich rodičov a súrodencov, s ktorými prežil celý dovtedajší život, no predsa len ich do istej miery prirodzene opúšťa a začína ich považovať za vzdialenejších a menej dôležitých, než je jeho manželka, s ktorou začína žiť nový život a ktorá je jeho najmilovanejším človekom. Podobne aj stratu chuti na všetko stvorené, o ktorej hovorí sv. Makárij, netreba chápať ako pohrdanie, neúctu či nelásku k Božiemu stvoreniu, ale tak, že v porovnaní s nestvorenou Božou blahodaťou je všetko stvorené pre duchovného človeka menej dôležité a nenachádza sa v samotnom centre jeho pozornosti.

Dušu, ktorej sa ešte nedotkla Božia blahodať, sv. Makárij prirovnáva k slnku, ktoré vyšlo nad zem. Tak ako lúče slnka sa počas dňa nachádzajú po celej zemi, tak duša nedotknutá blahodaťou Ducha sa myšlienkami celá nachádza na zemi a to až do jej posledných končín. Keď sa však duše dotkne Božia blahodať, duša “zhromažďuje všetky svoje myšlienky, drží ich pri sebe a vystupuje k Hospodínovi, do jeho rukou nestvoreného príbytku na nebi. Všetky jej myšlienky vstupujú do Božej atmosféry, stávajú sa nebeskými, čistými a svätými. Duša sa oslobodzuje od okov zlého kniežaťa – od ducha tohto sveta a získava myšlienky čisté a božské, pretože Božia vôľa bola, aby človek bol stvorený akú účastník Božej prirodzenosti”. [6] [2Pt 1, 4]

Všetky vyššie uvedené stavy, ktoré človek pociťuje a prežíva pri kontakte s pôsobením Božej blahodate v sebe, netreba ešte považovať za vrchol duchovnej dokonalosti. Tieto stavy sú iba počiatočným pôsobením blahodate, ktorá sa na začiatku dáva silno pociťiť, no k úplnému ovládnutiu srdca, naplneniu a premeneniu celého človeka dochádza len postupne a pomaly podľa miery viery každého jednotlivého človeka. Nikdy nebýva tak, žeby hneď na začiatku duchovného človeka Božia blahodať osvietila úplne celého človeka. Spočiatku v človeku zostáva ešte veľa nečistoty a je potrebná veľká a dlhotrvajúca námaha a úsilie, kým sa duša celá očistí a osvieti blahodaťou. Božia blahodať by mohla človeka očistiť a urobiť dokonalým okamžite, no nedeje sa tak preto, aby bola preskúšaná vôľa človeka, či chráni v sebe bezvýhradnú lásku k Bohu, či sa celá oddáva pôsobeniu blahodate, či sa ešte nepriatelí s hriechom, ktorý vládne vo

svete. Ak sa duša ukáže ako skúsená a stabilná v láske k Bohu a v súlade s pôsobením blahodäte počas mnohých rokov, blahodať prenikne a zapustí akoby korene do jej najväčších hĺbok a myšlienok, až kým celá duša nebude v plnosti objatá a preniknutá nebeskou energiou a svetlom, ktoré v nej bude už v plnosti vládnuť.

V prípade, že človek prvotné pôsobenie Božej blahodäte v duši začne považovať už za prejav dokonalosti, prichádza do poblúdenia a prelesti, čiže sebaklamu. Je to veľmi nebezpečný stav, pretože človek nechápe, že v tejto etape duchovného života blahodať preniká iba do niekoľkých málo častí duše, v ktorej sa nachádza ešte nespočetné množstvo ďalších častí a síl, ktoré zostali naďalej v moci hriechu a nedotknuté blahodaťou. Človek môže v takomto prípade mať dojem, že už nič nepotrebuje, no pravda je úplne opačná. Človek v tomto stave si neuvedomuje, že duchovné zdokonaľovanie je nekonečné, pretože je založené na poznaní Boha, ktorý je taký dokonalý a nepostihnuteľný, že je možné Ho spoznávať nekonečne. Nikdy by sme preto nemali tvrdiť sami sebe a už vôbec nie iným, že sme už niečo dosiahli. Je potrebné neustále vo dne i v noci s pokorou [4] pamätať na svoju nedokonalosť. Sv. Makárij hovorí, že získanie a strata blahodäte nie je, ako si niektorí myslia, "to isté, ako sa obliecť a vyzliecť". [6] Je to taký postupný proces ako dlhoročný telesný a duševný rast človeka až po jeho dospelosť. Aj v duchovnej oblasti je potrebné dlho dospievať a dozrievať, kým nakoniec cez prijímanie a pôsobenie Božej blahodäte "nedospejeme k jednote viery a poznania Božieho Syna, v dokonalého človeka, ktorého mierou dospelosti je plnosť Christa". [Ef 4, 13]

Pôsobenie a rast Božej blahodäte sa v človeku deje veľmi často tajomne a neviditeľne. Ako v tme a skrytosti včelieho úľa sa postupne hromadí sladký med, aj v duši človeka prijímajúcej pôsobenie Boha, Božia blahodať len pomaly a postupne rozlieva svoju lásku, premieňa horkosť hriechu na sladkosť cností, tvrdosť srdca na jeho jemnosť a citlivosť, slabosť srdca na jeho silu a pevnosť. [Hebr 13, 9]

V dušiach ľudí, ktorí idú po správnej a zdravej duchovnej ceste, s pokorou milujú dobro a spravodlivosť a zo všetkého najviac túžia po spoločenstve s Bohom, nastáva duchovné napredovanie a zvláštny jav, ktorý je možné v istom zmysle nazvať duchovnou nenásytosťou. Vyhýbajú sa všetkému, čo by mohlo od nich vzdialiť Božiu blahodať a prerušiť spoločenstvo s milovaným Bohom.

Stránia sa v prvom rade pýchy a odsudzovania, pretože "Boh sa pyšným protiví, ale pokorným dáva blahodať". [Jk 4, 6] Ich duše "necítia potrebu hovoriť o iných ľuďoch a neznesú akékoľvek umenšenie nebeskej túžby a lásky k Hospodinovi. Úplne sa ukrižovali s Christom na Kríži, každodenne si uvedomujú pociťovanie duchovného napredovania a svojej priviazanosti k duchovnému Ženíchovi. Sú uchvátení túžbou po nebeskom, smädom po spravodlivosti cností, silno a nenásytne si želajú duchovné osvietenie. Ak sa za svoju vieru stanú schopnými prijať poznanie Božích tajomstiev, alebo prijímajú veselosť nebeskej blahodate, nespoliehajú sa sami na seba, nepovažujú sa za niečím významných. Podľa toho, do akej miery prijali duchovné dary, do takej miery kvôli nenásytlosti nebeskej túžby s ešte väčšou intenzitou ich hľadajú. O čo viac v sebe pociťujú duchovné napredovanie, o to viac sú hladní a smädní po prijatí a umnožení blahodate. O čo viac sa obohacujú duchovne, o to viac akoby chudobnejú vo vlastnej mienke o sebe". [6] [Sir 24, 23] Uvedené učenie sv. Makária potvrdzujú slová Svätého Písma: "Tí, čo ma jedia, ešte budú hladní, a tí, čo ma pijú, ešte budú smädní." [Sir 24, 21]

Pretože ľudia naplnení blahodaťou Svätého Ducha túžia po stále väčšej blahodati, sú neustále presvedčení, že ešte nič nedosiahli, že ich askéza ešte ani nezačala a sú ochotní urobiť čokoľvek preto, aby blahodať nielen nestratili, ale aby jej bolo stále viac a viac. Existujú však aj ľudia, u ktorých sa deje presný opak. Ak človek nikdy nemal skúsenosť s Božou blahodaťou a živým spoločenstvom s Bohom, objavuje sa u neho nechuf k askéze, duchovnej námahe a cnostiam. Človek nevidí zmysel v tom, aby sa namáhal pre niečo, čo nepozná, a ak nemá ani vieru, že Boh svoje prisľúbenia splní a blahodať raz príde, postupne duchovne upadá do nečinnosti, zúfalstva alebo ľahostajnosti. Príčina takéhoto stavu môžu byť v tom, že človek už zabudol na počiatočnú blahodať, ktorú Boh dáva každému na začiatku duchovného života aj bez náležitej námahy daného človeka. Toto zabudnutie, ako hovorí Evanjelium, môže prísť kvôli prílišnej ustarostenosti, bohatstvu alebo telesnej žiadostivosti [Mk 4, 19] za predpokladu, že človek nebol pozorný a z lenivosti nechránil svoju dušu od pokušení. Druhou príčinou zabudnutia na sladkosť počiatočnej blahodate môže byť to, že človek síce horlivo vykonával svoje veľké duchovné úsilie, lenže nesprávnym spôsobom, nádejal sa na svoje sily, prepadol pýche, odsudzoval iných, bol nemilosrdný a podobne, v dôsledku čoho blahodať stratil a keďže nemá pokoru,

nevytvára ani základné podmienky na to, aby sa blahodať mohla vrátiť. Toto ho postupne demotivuje a môže priviesť až k tomu, že z veľkej horlivosti a aktivity prejde k úplnej duchovnej nečinnosti, sklamaniu a vráti sa späť k hriešnemu spôsobu života.

O skutočnosti, že človek naplnený blahodaťou Svätého Ducha, nevidí svoju duchovnú námahu, úspechy, dary ani cnosti, svedčí nasledujúce rozprávanie vладыку Afanasija, metropolitu Limasolského o jeho stretnutí so starcom Paisijom: "Raz sa starec Paisij vracal po určitom čase na Svätú horu. Išiel som ho navštíviť a on ma privítal s úsmevom a otázkou: "Mám ti povedať, čo sa mi stalo na ceste?" "Čo sa stalo?", opýtal som sa ho. "Odišiel som odtiaľto spoločne s jedným bratom..." Bol to jeho poslušník, veľmi cnostný, nebudem uvádzať jeho meno, dobrý askéta, ktorý sa však trochu mýlil v otázke plnenia zákona. Celé roky nevychádzal zo Svätej hory do okolitého sveta. Až teraz vyšiel spoločne so starcom. V člně sedeli vedľa seba a poslušník z času na čas vzdychal a hovoril: "Och, teraz vychádzame do sveta a ak sme aj niečo mali, teraz to stratíme!" Po krátkom čase si opäť vzdychol: "Och, čo sa to len s nami deje, ideme do sveta! Ak sme aj niečo mali, teraz to stratíme!" Len čo prišli do Uranopolisu poslušník hovorí: "Hľa, Uranopolis! Čo sa to len s nami deje! Toľko rokov som nevychádzal zo Svätej hory! A teraz, ak sme aj niečo dosiahli, stratíme to!" Starec Paisij mu nakoniec povedal: "Počúvaj, otče, čo ti poviem. Ja som nič nemal, preto som ani nič nestratil. A ty, ak niečo máš, buď veľmi opatrný!" [1] Z uvedeného rozprávania je názorne vidno, ako svätí ľudia, plní blahodate Svätého Ducha, boli úprimne presvedčení nielen o tom, že nemajú žiadne cnosti a duchovné dary, ale aj o tom, že sú duchovne úplne stratení a prázdni. Preto svätý Makários Egyptský pokračuje svoje slovo o pôsobení blahodate slovami, že duša úprimne milujúca Boha "zo svojej nesmiernej a nenásytnej lásky k Hospodinovi sama v sebe vidí, že ešte akoby nič nezískala. Napriek tomu je denno-denne smädná a hladná, s vierou a láskou prebýva v modlitbe, nemôže sa nasýtiť blahodných tajomstiev a obohatením seba v každej cnosti. Je zasiahnutá láskou nebeského Ducha a s pomocou blahodate v sebe neustále vzbudzuje plamennú túžbu po nebeskom Ženíchovi. Želá si, aby získala dokonalé tajomné a nevysloviteľné spoločenstvo s Ním vo svätosti Ducha. S otvorenými očami duše hľadá na nebeského Ženícha tvárou v tvár, v duchovnom a neopísateľnom svetle a s úplnou istotou vstupuje do jednoty s Ním. Zomiera (pre svet) podobne ako On,

s veľkou túžbou neustále očakáva smrť za Christa a bez pochybnosti verí, že prostredníctvom Ducha získa dokonalé oslobodenie od hriechu a tmy vášní. Verí, že keď sa očistí Duchom a posväťí duševne aj telesne, stane sa schopnou byť čistou nádobou pre prijatie v sebe nebeského pokoja a príbytkom nebeského a pravého Kráľa Christa. Po tom, čo sa už tu stala čistým príbytkom Svätého Ducha, stáva sa dôstojnou nebeského života. No dosiahnuť takú mieru pre dušu nie je možné hneď a bez skúšok. Naopak, iba prostredníctvom veľkej námahy a askézy, po dlhom čase, s veľkou horlivosťou, po skúškach a rôznych pokušeniach dosahuje duša duchovné dospievanie a napredovanie až do dokonalej miery bezvášnivosti. Vtedy pripravená po tom, čo odvážne vydržala každé pokušenie na hriech, získa veľké pocty, duchovné dary nebeského bohatstva a takýmto spôsobom sa stane dedičkou nebeského kráľovstva v našom Hospodinovi Isusovi Christovi”. [6] V duchu uvedených slov svätého Makária Veľkého je jasné, že hoci kresťan naplnený blahodaťou nevidí svoje cnosti a askézu, dosiahnutie stavu, kedy je človek naplnený blahodaťou, je nemožné bez askézy a veľkej námahy. Toto zdôrazňuje veľkú výnimočnosť a nenahraditeľný význam duchovnej asketickej Tradície Pravoslávnej cirkvi, ktorá do dnešných dní učí askéze a ukazuje tak správnu cestu k získaniu reálneho spoločenstva s živým Bohom. Toto spoločenstvo s Bohom môže človek reálne cítiť a prežívať v duchu slov apoštola Jána: “Čo sme počuli, čo sme na vlastné oči videli, na čo sme hľadeli a čoho sa naše ruky dotýkali, to vám zvestujeme: Slovo života.” [Jn 1, 1]

V závere tohto článku môžeme konštatovať najdôležitejší záver, ktorý vyplýva z učenia svätého Makária Egyptského o pôsobení blahodate Svätého Ducha v človeku a to, že “kresťanstvo je jedlo a pitie” [6] v duchovnom zmysle slova. Čím viac sa človek nasycuje sladkosťou blahodate, tým viac po nej túži. Uteká pred všetkým márnym a hriešnym v tomto svete podobne ako veľmi smädný človek na púšti uteká od tých, ktorí by ho chceli vyrušovať alebo dokonca prekážať mu pri pití čerstvej vody z čistého prameňa. Napriek tomu skúšky, pokušenia a trápenia na tejto ceste neustávajú. Boh ich dopúšťa preto, lebo naša prirodzenosť je veľmi náchylná k tomu, aby sme sa po dosiahnutí čo i len najmenšieho úspechu začali pýšiť a stali sa tak zlými a neznesiteľnými pre všetkých. Boh nás ponecháva v neustálych skúškach a znepokojeniach a my, ak ich chceme prekonať, potrebujeme neustále prebývať v askéze a bdení, [8], aby

sme sa naučili pokore, videniu svojich nedostatkov a nevideniu cudzích hriechov. Iba tak môže naša cesta získavania blahodäte ďalej nerušene a úspešne pokračovať. Kresťanstvo je teda veľká hostina, svadba pripravená Bohom pre ľudí a kresťanský duchovný život je službou týmto ľuďom. Toto potvrdzuje spoločenský charakter kresťanskej viery a duchovnosti a fakt, že bez každodennej služby ľuďom nie je možné získať Božiu blahodať a trvalé spoločenstvo s Bohom, ktoré jediné môže nasýtiť prirodzený hlad a smäd našej duše po Bohu. Kým po spáchaní hriechu je človek podľa slov svätého Nikolaja Velimiroviča iba ešte viac hladný a smädny po ďalšom hriechu a nič viac, po okúsení Božskej blahodäte človek síce nekonečne túži po ďalšej, no napriek tomu sa do istej miery aj súčasne nasycuje a naplňa pravým životom.

SUMMARY

We can conclude the most important conclusion that comes from the teachings of Saint Macariah of Egypt on the effect of the beneficial of the Holy Spirit in man and that "Christianity is food and drink" [6] in the spiritual sense of the word. The more a person becomes saturated with sweetness, the more he desires it. He runs away from all the futile and sinful in this world, just as a very thirsty man in the desert runs away from those who want to disturb him or even hinder him from drinking fresh water from a pure spring. Nevertheless, trials, temptations, and sorrows continue on this journey. God permits them because our nature is very susceptible to becoming proud after becoming as successful as possible and thus becoming evil and unbearable to all. God keeps us in constant trials and worries, and in order to overcome them we need to dwell constantly in ascension and wakefulness, [8] to learn humility, to see our deficiencies, and not to see foreign sins. This is the only way that our path of acquiring a good life can continue uninterrupted and successful. Christianity is a great feast, a wedding prepared by God for men, and Christian spiritual life is a service to these people. This confirms the social character of Christian faith and spirituality and the fact that without daily service to people it is impossible to obtain God's grace and lasting communion with God, which alone can feed the natural hunger and thirst of our soul for God. While in the words of Saint Nicholas Velimirovich, after committing sin, man is even more hungry and thirsty for another sin and

nothing more, after experiencing the grace of God, he longs forever, yet still, to some extent, at the same time he is saturated and fulfilled with true life.

REFERENCES

1. ATHANASIUS, Metropolitan of Limassol. *Conversations*. /АФАНАСИЙ, митрополит Лимасольский. *Беседы*./
2. *BIBLE : Books of the Holy Scriptures of the Old and New Testaments in Church Slavonic*. 2. ed. Moscow, 1993. ISBN 5-85524-009-6. /БИБЛИЯ : Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета на церковнославянском языке. 2. изд. Москва, 1993. ISBN 5-85524-009-6.
3. *BIBLIA. Slovenský ekumenický preklad s deuterokánonickými knihami*. 3. vydanie. Banská Bystrica, 2015. ISBN 978-80-85486-98-8.
4. KOCHAN, P. 2016. Poučenia Abbu Doroteja o pokore a pýche. In *Osobnosť svätého Jána Sanfranciského ako duchovný odkaz pre modernú dobu : zborník vedeckých príspevkov*. Gorlice : Osrodek kultury prawoslawnej "ELPIS" w Gorlicach, 2016. s. 138-144. ISBN 978-83-63055-30-1.
5. KRYŠTOF (PULEC, R.). 2014. *Svatý proti své vůli. Život, osobnost a duchovní odkaz svatého Porfýria Kavso-kalyvity*. Bratislava, 2014. ISBN 978-80-971785-0-5.
6. MACARIUS THE GREAT, st. 2003. The Instructions of St. Macarius the Great on Christian Life. In *Philokalia*. Minsk, 2003. p. 71-123. /МАКАРИЙ ВЕЛИКИЙ, св. 2003. Наставления святого Макария Великого о христианской жизни. In *Добротолюбие*. Минск, 2003. с. 71-123./
7. SAKHAROV, S. 2009. *The sacrament of Christian life*. Sergiev Posad : Holy Trinity St. Sergius Lavra, 2009. ISBN 978-1-874679-65-3. /САХАРОВ, С. 2009. Таинство христианской жизни. Сергиев Посад : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2009. ISBN 978-1-874679-65-3./
8. ŠAK, Š. 2017. Níptická metóda terapie v duchu pravoslávnej tradície. In *Vybrané aspekty duchovného života z pohľadu učenia Pravoslávnej Cirkvi : zborník vedeckých príspevkov*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2017. s. 23-32. ISBN 978-80-555-1895-4.

THE EFFECT OF THE HOLY SPIRIT'S GRACE ON THE HUMAN ACCORDING TO TEACHING OF THE SAINT MACARIUS THE GREAT

Štefan Pružinský, lecturer, Faculty of Orthodox Theology, University of Presov, Masarykova 15, 08001 Presov, Slovakia, e-mail: stefan.pruzinsky@unipo.sk, 00421517724729

Abstract

The article deals with the study of characteristic features of the teaching of the St. Macarius of Egypt about the influence and effects of the Holy Spirit's grace on man and the possibility of its perception by the human soul. Emphasis is placed on the specific view of St. Macarius of Christianity as a living community of believers with God or as a beverage and food for the preservation of the spiritual life and the being of man.

Key words

St. Macarius the Great, Egypt, Mercy, Holy Spirit, Christianity

TEOPTIA V STAROM ZÁKONE NA PRÍKLADE ZJAVENÍ SA BOHA PROROKOVI MOJŽIŠOVI¹³

Miroslav ŽUPINA

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

Predmetný článok si kladie za cieľ preskúmať otázku videnia (zrenia) Boha v kontexte učenia Svätého Písma, konkrétnejšie Starého Zákona v tých súvislostiach, ktoré sa bezprostredne dotýkajú života a pôsobenia starozákonného proroka Mojžiša. Samotná otázka videnia alebo zrenia Boha je vo Svätom Písme prezentovaná v dvoch odlišných rovinách, z ktorých prvá - na prvý pohľad by sa to takto mohlo zdať - akoby popierala druhú. Z tohto dôvodu podrobnejšie preskúmame obidva pohľady na skúmanú problematiku a urobíme záver tejto východiskovej otázky.

Podľa jedného názoru určité miesta Svätého Písma poukazujú na skutočnosť, že videnie Boha je nereálne a nemožné. Napríklad v 2. knihe Mojžišovej sa Boh takto prihovára Mojžišovi: „*Nebudeš môcť vidieť moju tvár, lebo človek ma neuvidí, ak má ostať nažive.*“ [2Mjž 33, 20] Aj žalmista konštatuje, že Boh „*tmu urobil si skrýšou vôkol seba.*“ [Ž 18, 12] Podobne v Novom Zákone svätý apoštol a evanjelista Ján hovorí: „*Boha nikto nikdy nevidel.*“ [Jn 1, 18. Porovnaj s 1Jn 4, 12] V tomto duchu aj svätý apoštol Pavol pripomína, že Boh prebývajúcí v neprístupnom svetle je ten, „*ktorého nikto z ľudí nevidel a ani vidieť nemôže.*“ [1Tim 6, 16]

Na druhej strane sa vo Svätom Písme nachádza hneď niekoľko veľmi vážnych miest, ktoré zreteľne hovoria o možnosti človeka vidieť Boha. Napríklad už v Starom Zákone patriarcha Jakub prináša o tom nasledovné osobné svedectvo: „*Videl som Boha tvárou v tvár a ostal som nažive.*“ [1Mjž 32, 30] Podobné svedectvo je zaznamenané aj vo vzťahu k Mojžišovi, o ktorom je povedané, že „*Hospodin hovoril s Mojžišom tvárou v tvár, akoby sa rozprával so svojím priateľom.*“ [2Mjž 33, 11] V Starom Zákone sa nachádza ešte ďalšie svedectvo, pretože aj *Kniha Jób* v samotnom svojom závere hovorí o Jóbovom videní Boha nasledovne:

¹³ Táto štúdia je výsledkom riešenia grantovej úlohy č. 1/2017 VGA *Teologický a duchovný odkaz svätého Symeona Nového Teológa* v rámci Vedeckej grantovej agentúry Pravoslávnej cirkvi na Slovensku.

„Len z chýru som počul o Tebe, ale teraz Ťa moje oko videlo.“ [Job 42, 5] Samozrejme, aj Nový Zákon rozvíja ideu videnia Boha. Samotným Spasiteľom Isusom Christom sú vyslovené tieto slová: *„Blažení čistí srdcom, lebo oni uvidia Boha.“* [Mt 5, 8] V rovnakom duchu aj svätý apoštol a evanjelista Ján vyslovuje svoju nádej v kontexte videnia Boha, keď hovorí: *„Teraz sme Božími deťmi, a ešte nebolo zjavené, čím budeme. Vieme, že keď sa zjaví, Jemu budeme podobní, lebo Ho uvidíme takého, aký je.“* [1Jn 3, 2. Porovnaj s 1Kor 13, 12]

Z uvedeného – ako sme konštatovali vyššie – sa zdá, akoby tieto biblické miesta boli vo vzájomnom rozpore. Napríklad v kontexte Mojžišovho videnia Boha je najprv povedané, že Boh sa s ním rozprával tvárou v tvár, [Pozri 2Mjž 33, 11] a o niekoľko veršov neskôr mu Boh „rúzne“ pripomína, že ak chce ostať živý, nebude môcť vidieť Jeho tvár. [2Mjž 33, 20] Prečo je tu takéto protirečenie? Alebo pozrime na výroky svätého apoštola Jána. V jednom a tom istom liste raz hovorí, že Boha je možné vidieť, dokonca, že Ho uvidíme takého, aký je, [1Jn 3, 2] a hneď v nasledujúcej kapitole to popiera, keď konštatuje, že Boha nikto nikdy nevidel. [1Jn 4, 12] Ako teda máme chápať uvedené, ale aj iné podobné miesta Svätého Písma v kontexte otázky videnia Boha, ktoré sú protikladné? Ide skutočne o antitézy?

Na vyššie položené otázky pravoslávna teológia odpovedá svojím učením, ktoré vychádza zo základného odlíšenia medzi Božou podstatou na jednej strane a Božou energiou na druhej strane. Celá problematika je zreteľným spôsobom vysvetlená svätým Gregorom Palamom, [14] ktorý videnie Boha súčasne aj odmieta, teda vylučuje, ale aj predpokladá. Vo svojej podstate je kompatibilný so Svätým Písmom (aj áno – aj nie). To, že vylučuje možnosť videnia Boha, znamená, že vylučuje vidieť Boha podľa Jeho podstaty. A to, že predpokladá možnosť videnia Boha, znamená, že predpokladá vidieť Boha podľa energie, to znamená vidieť Božiu prítomnosť v stvorenom svete prostredníctvom Jeho energií. V tomto bode, v tomto odlíšení Božej podstaty od Božích energií sa nachádza celá „záhada“ na prvý pohľad neriešiteľnej problematiky videnia Boha. Je teda viac ako zrejmé, že ani Sväté Písmo, ani patristická tradícia,¹⁴ neklamú,

¹⁴ Napríklad už svätý Vasilij Veľký prináša svedectvo, keď hovorí: *„Boha poznávame vďaka Jeho energiám, avšak nenárokujeme si na to, že sa môžeme priblížiť k Božej podstate. Len Božie energie schádzajú k nám, Božia podstata zostáva nedostupná.“* [5] Podobné odlíšenie Božej podstaty od energií nachádzame aj u svätého Gregora Teológa. [11] A čo sa týka možnosti videnia (zrenia) Boha z množstva výrokov cirkevných otcov vyberáme tvrdenie svätého Symeona Nového Teológa, ktorý nemožnosť vidieť Boha nazýval tou

nezavádzajú, ani nehovoria iba čiastočnú pravdu. Hovoria a svedčia o skutočnej pravde, a to, že raz povedia *je to možné* a inokedy *nie je to možné*, závisí od toho, či sa pod pojmom *Boh* chápe Božia podstata alebo Božia energia. Mimochodom, táto skúmaná problematika videnia Boha ide ruka v ruke s podobnými otázkami, ako sú možnosť poznania Boha (Boh je zároveň poznateľný i nepoznateľný), čo vyúsťuje do participácie na Božom živote a v konečnom dôsledku zbožštenia človeka, samozrejme, nie podľa podstaty, ale podľa blahodäte.

Vráťme sa však k skúmanej otázke. Z povedaného je teda zrejmé, že neprístupnosť Božej podstaty nevyklučuje videnie Boha. Platí to aj naopak, videnie Boha nepopiera to, že Boh je skutočne pre človeka neprístupný. Prorok Mojžiš, pre ktorého je tiež nemožné uzrieť nestvoreného Boha podľa podstaty, nie je prvý, samozrejme, ani jediný, ktorému sa Boh zjavil prostredníctvom svojej energie. Samotný Boh sa takýmto spôsobom prihovára Mojžišovi: „*Ja som Hospodin a zjavil som sa Abrahámovi, Izákovi a Jakubovi ako ich živý Boh, ale svoje meno som im neoznámil.*“ [2Mjž 6, 2-3] Z tohto dôvodu pri svojom prvom zjavení sa Mojžišovi Boh deklaruje práve túto skutočnosť, keď sa mu prihovára týmito slovami: „*Ja som Boh tvojho otca, Boh Abrahámov, Boh Izákov a Boh Jakubov.*“ [2Mjž 3, 6] Počas tohto prvého odkrytia sa Boha Mojžišovi, kedy sa Boh zjavil vo forme ohnivého plameňa uprostred horiaceho kra, mal Mojžiš v úmysle priblížiť sa bližšie k tomuto kru. Avšak akonáhle započul Boží hlas, ktorý sa mu prihováral, zakryl si tvár, pretože sa bál pozrieť na Boha. [2Mjž 3, 2-6]

V nadväznosti na to, keď Boh Mojžišovi oznámil, že ho posielala vyslobodiť izraelský národ z egyptského zajatia, žiada Mojžiš Boha, aby mu odkryl svoje meno. A Boh mu odpovedal: „*Som, ktorý som (som Existujúci)... tak oznám Izraelčanom: Existujúci ma poslal k vám.*“ [2Mjž 3, 14] Tak sa Mojžiš stal prvým očitým svedkom toho, ako sa Boh odkryl a zjavil ako *Existujúci*. V podstate sa Mojžiš stal prvým, kto videl Boha. Archimandrita Sofronij Sacharov v tejto súvislosti dodáva, že Boh takýmto spôsobom odhalil svoju osobu – hypostázu. [19]

Ďalšie zjavenie sa Hospodina Mojžišovi sa uskutočnilo na hore Sinaj, kde sa Boh zjavil vo forme temnoty alebo oblaku spojeného s dymom. Teda po prvej skúsenosti s videním Boha vo svetle (plameni, ohni), teraz nasleduje temnota. Túto skutočnosť svätý Gregor Nysský „vysvetľuje ako pokročilejšie štádium duchovnej cesty, keď si človek uvedomí, že vedomosti, ktoré poskytuje zmyslové

najhoršou herézou, ktorá zhŕňa všetky ostatné. Podrobnejšie pozri [14].

vnímanie a ľudská logika nestačia pre pochopenie Boha. Božia podstata je obklopená nepochopiteľnosťou ako temnotou.“ [6]

Boh sa, samozrejme, zjavoval Mojžišovi aj počas putovania vyvoleného národa do zaslúbenej zeme, pričom práve osobné sprevádzanie Boha predstavovalo pre Mojžiša pevný základ a oporu v neľahkých situáciách počas tejto dlhej a namáhavej cesty. Neskôr je Mojžišovi, na jeho žiadosť vidieť Božiu slávu, určené byť „v skalnej trhlíne“ a byť prikrytý Božou rukou, kým neprejde Boh. Až po odťahnutí Božej ruky smie Mojžiš uzrieť Boží „chrbát“. [2Mjž 33, 22-23] Je zrejmé, že tu nemôžeme hovoriť o žiadnych antropomorfných predstavách Boha, pretože pojmy ako *Božia tvár, miesto pri Bohu, skala, skalná trhlina, Božia ruka* alebo *Boží chrbát* majú byť chápané obrazne, alegoricky. Nakoniec sa Mojžiš v pozícii očitého svedka Božieho zjavenia objavuje aj v Novom Zákone a to spoločne s prorokom Eliášom pri Christovom preobrazení. [Mt 17, 3; Mk 9, 4; Lk 9, 30]

Spoločným znakom všetkých zjavení sa Boha Mojžišovi je skutočnosť, že táto teoptia nepredstavuje určitý konvenčný fenomén, ani nemôžeme hovoriť o tom, že Mojžiš je iniciátorom týchto Božích zjavení. Teoptia ako taká je vždy pohybom, aktivitou, dynamickým edukačným a výchovným procesom, [18] kedy sa Boh odhaľuje a odkrýva človeku, čím u neho dochádza k osobnej skúsenosti s Božou blahodafou (energiou). Táto skúsenosť, ktorá umožňuje stvorenému a obmedzenému človeku dotyk s nestvoreným a večným Bohom, je zvyčajne spojená s náležitou prípravou či podstúpenou skúškou, čo je zrejmé aj v prípade Mojžiša.

Postupné zjavenia sa Boha, teda jednotlivé teofánie vedú Mojžiša podľa svätého Gregora Nysského k neustále vyššiemu poznaniu Boha – teognóze. [7] Najprv vidí Mojžiš Boha „v ohni“ a následne „v oblaku“. Teda čím sa viac k Bohu približuje, tým viac si uvedomuje nepochopiteľnosť Božej prirodzenosti. Nakoniec je privádzaný k nie rukami vytvorenému stánku, ktorý predstavuje ukončenie jednotlivých postupných krokov teoptie. Tento nie rukami zhotovený príbytok je sám Christos, ktorý „si aj medzi nami postavil svoj stánok.“ [7]

Teofánia má hlboké dôsledky tak na dušu človeka, ako aj na jeho telo. Aj svätý Gregor Palama zdôrazňuje, že vnútorné osvetlenie, ku ktorému počas teoptie dochádza, sa u človeka prejavuje aj po jeho telesnej stránke. [9] Keď Mojžiš zišiel po štyridsiatich dňoch z hory Sinaj s doskami Zákona, jeho tvár z dôvodu vzájomného spoločenstva s Bohom, teda teoptie, žiarila, čím u národa vyvolal obavu. [2Mjž 34, 29-35] To, že teoptia spôsobuje u človeka obavu alebo vyvoláva pocit strachu, je zrejmé nielen zo skúseností spravodlivých v Starom

Zákone, ale s týmto fenoménom sa stretávame aj v Novom Zákone. Veľkú obavu pociťovali napríklad aj svätí apoštoli počas Christovho preobrazenia, Evanjelíá totiž zhodne konštatujú, že apoštoli sa báli resp. pociťovali strach a padli tvárou na zem. [Mt 17, 6; Mk 9, 6; Lk 9, 34]

Zjavenie alebo odkrytie sa Boha človeku nie je jednotvárne ani jedno-významové. Ako hovorí Makarij Egyptský, Boh sa každému svätému otcovi zjavuje ako On chce a ako to On sám považuje za vhodné. [12] Iným spôsobom sa zjavil Abrahámovi, iným Izákovi, tiež iným Jakubovi, odlišnými spôsobmi aj mnohým ďalším starozákonným spravodlivým, ako sú Noe, Daniel, Dávid, Šalamún, Izaiáš a tiež ďalším prorokom. Okrem toho aj rôzne zjavenia sa Boha tomu istému človeku nie sú vždy rovnaké, ale majú rôzne formy. Človek je takýmto spôsobom, ako často zdôrazňujú cirkevní otcovia, pedagogicky vedený od nižšieho štádia poznania Boha a spoločenstva s Ním k vyššiemu, plnšiemu, dokonalejšiemu, čo platí aj o istých štádiách či etapách videnia Boha. V celkovom kontexte starozákonnej epochy vo vzťahu k teofánii je nevyhnutné dodať, že každé takéto zjavenie sa Božieho Loga nie je samoúčelné v tom slova zmysle, že je vnímané a pozorované len konkrétnou osobou, ktorej sa Boh odhaľuje a odkrýva, ale sa rozpína do všeobecnej perspektívy Božej ikonómie a plní úlohu prípravy pre vtelenie sa Božieho Loga. [16]

Teofánie Starého Zákona sú zvyčajne cirkevnými otcami interpretované ako zjavenia sa druhej osoby Svätej Trojice, ktorých zámerom je príprava pre jej vtelenie, čo otcovia vysvetľujú aj slovami slávny príchod. Božia sláva, ktorá je v Starom Zákone identifikovaná mnohými rôznymi spôsobmi, ako napríklad svetlo, mrak, ohnivý stĺp, víchrica, jemný vánok alebo šelest, v Novom Zákone zažiarila ako neprístupné svetlo na hore Tábor [Mt 17, 2; Mk 9, 3; Lk 9, 29] alebo svetlo z neba pri Pavlovom obrátení. [Sk 9, 3] Tá istá sláva sa zjavovala aj svätým analogicky ich duchovnému stavu už počas ich pozemského života a v plnosti bude videná v budúcom veku. Svätý Gregor Palama dodáva, že pokiaľ pred vtelením sa Božieho Slova a ustanovením svätej Eucharistie nestvorené svetlo osvetľovalo človeka zvonku, teraz kedy môže na Eucharistii participovať, ho osvetľuje aj z vnútra. [9]

Počas zjavení sa Boha v Starom Zákone sa Hospodin veľmi často prihovárал slovami „*Ja som Boh ...*“ [1Mjž 26, 24; 2Mjž 6, 7; 2Mjž 20, 2; 3Mjž 19, 2; 5Mjž 5, 9 a iné] V Novom Zákone, kedy už došlo k vteleniu sa Božieho Loga, boli tieto starozákonné slová doplnené ubezpečením Christa: „*Ja som s vami.*“ [Mt 28, 20] Nimi Christos potvrdil vzájomnú jednotu medzi Bohom a človekom, čím pozdvihol človeka na úroveň Boha, samozrejme, bez možnosti jednoty podľa

podstaty. [13] Teofánie alebo videnia Boha apoštolmi alebo neskôr rôznymi svätými sú dokonalejšie tak od Mojžišových, ako aj celkovo všetkých starozákonných. „Videnie Boha bolo v Starom Zákone len čiastočné a neúplné, zatiaľ čo v Novom Zákone je plnšie a jasnejšie.“ [15] Prečo je tomu tak? Pretože „až s Christom prišlo pravé poznanie a videnie Boha.“ [17] Metropolita I. Alfejev prináša veľmi pekné zhrnutie podobnosti i rozdielnosti starozákonných i novozákonných videní Boha, keď hovorí: „(Nestvorené) svetlo ožiarilo apoštolov na hore Tábor, zjavilo sa Mojžišovi na Sinaji a bolo nazvané mrakom. Ak sú sinajský mrak a táborské svetlo čo do svojej prirodzenosti totožné a ak zároveň sú Božími energiami, potom rozdiel medzi nimi musí spočívať v miere „intenzity“ Božej prítomnosti. Starozákonný spravodlivý bol zakrytý Božou rukou a neuvidel Božiu tvár, videl len Boha „zozadu“, zatiaľ čo apoštoli hľadeli do Christovej žiariacej tváre.“ [15]

Samotný Spasiteľ hovorí, že kto videl Jeho, videl Otca. [Jn 14, 9] Avšak aj takéto videnie Boha nie je dokonalé, ide o hmlistý obraz, o videnie akoby v zrkadle. [1Kor 13, 12] Dokonalejšie videnie bude možné až v budúcom veku. [Zj 22, 4] Existuje tu akási postupná gradácia videnia Boha, najprv starozákonné prípravné videnia „v hmle a tieni“, ku ktorým môžeme zaradiť aj teoptie proroka Mojžiša, neskôr novozákonné videnia vďaka Božiemu vteleniu a príchodu Mesiáša, na ktorých participovali apoštoli, zvlášť počas Christovho preobrazenia, a napokon mystické skúsenosti mnohých svätých – za všetkých uvedieme aspoň svätého Symeona Nového Teológa.¹⁵ Pre všetky takéto teoptie je charakteristické, že osobne alebo hypostaticky sa nezjavuje len Boh, ale spoločne s Bohom je na úroveň skutočnej osoby alebo hypostázy pozdvihovaný aj človek. Ide o teoptie, kedy sa človek stáva podobný Bohu, prekračuje hranice dočasnosti a obmedzenosti a participáciou na Božom živote môže okúsiť eschatologické obnovenie, [22] čím sa stáva členom spoločenstva teozisu – zbožštenia. [8]

Na záver prinášame skúsenosť významného gréckeho teológa metropolitu H. Vlachosa, ktorý zhrňa to, čo sme uviedli v kontexte otázky teoptie aj vo vzťahu k prorokovi Mojžišovi, ale aj všeobecne o zmysle a význame starozákonných videní Boha i dôležitosti novozákonných svedectiev, týmito slovami: „Ako vieme z celej tradície našej Cirkvi, videnie Boha sa uskutočňuje skrze zbožštenie človeka a človek má tak účasť na zbožšťujúcej Božej energii.“ [20]

¹⁵ O mystických skúsenostiach svätého Symeona Nového Teológa v našom cirkevnom prostredí pozri [21], [23].

SUMMARY

Several conclusions are drawn from this study, which we will try to summarize. First, teoptium itself is always a movement, activity, a dynamic educational and educational process, in which God reveals and reveals to man, thus experiencing him personally with God's grace (energy). Second, the gradual revelation of God, that is, the individual theophanes, lead Moses to an ever greater knowledge of God - teognosis. Third, theophania or the vision of God by the apostles or later by different saints are more perfect from Moses as well as from all the Old Testament apparitions, because the vision of God in the Old Testament was only partial and incomplete, while in the New Testament it is fuller and clearer. A better vision of God will only be possible in the next age, when by participating in God's life one can experience eschatological renewal and become a member of the community of theosis - deification.

REFERENCES

Biblical sources

1. *Biblia. Písmo Svätej Starej a Novej Zmluvy*. Liptovský Mikuláš – Banská Bystrica : Tranoscius a Slovenská biblická spoločnosť, 1999. ISBN 80-7140-182-X.
2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. 1992. Москва : Издание Московской Патриархии, 1992.
3. *Biblia Sacra. Iuxta Vulgatam Versionem*. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2007. ISBN 978-3-438-05303-9.
4. *The Old Testament of the Seventy. Septuaginta*. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2006. ISBN 978-3-438-05119-6. / Η Παλαιά Διαθήκη κατά τους Εβδομήκοντα (Ο΄). *Septuaginta*. 2006. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2006. ISBN 978-3-438-05119-6. /

Patristic sources

5. ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ. 1886. Επιστολαί. In MIGNE, J.-P. *Patrologia Graeca*. Τόμος 32. Paris, 1886. Σελ. 219-1112.
6. GREGOR Z NYSSY. 2012. *Život Mojžiša alebo O ceste k dokonalosti v cnosti*. Bratislava : Dobrá kniha, 2012. ISBN 978-80-7141-768-2.
7. ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΝΥΣΣΗΣ. 1863. Εις τόν βίον Μωυσέως. In MIGNE, J.-P. *Patrologia Graeca*. Τόμος 44. Paris, 1863. Σελ. 298-430.

8. ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΠΑΛΑΜΑΣ. 1962. Λόγος αποδεικτικός περί της εκπορεύσεως του Αγίου Πνεύματος. In *Συγγράμματα*. Τόμος 1. Θεσσαλονίκη : Πατερικά Εκδόσεις «Γρηγόριος ο Παλαμάς», 1962.
9. ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΠΑΛΑΜΑΣ. 1962. Υπέρ των ιερως ησυχάζόντων. In *Συγγράμματα*. Τόμος 1. Θεσσαλονίκη : Πατερικά Εκδόσεις «Γρηγόριος ο Παλαμάς», 1962. Σελ.
10. ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΠΑΛΑΜΑΣ. 1970. Αντιρρητικός προς Ακίνδυνον. In *Συγγράμματα*. Τόμος 3. Θεσσαλονίκη : Πατερικά Εκδόσεις «Γρηγόριος ο Παλαμάς», 1970. Σελ.
11. ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΘΕΟΛΟΓΟΣ. 1858. Λόγος 27. In MIGNE, J.-P. *Patrologia Graeca*. Τόμος 36. Paris, 1858. Σελ. 11-25.
12. ΜΑΚΑΡΙΟΣ ΑΙΓΥΠΤΙΟΣ. 1903. Ομιλίες πνευματικάι. In MIGNE, J.-P. *Patrologia Graeca*. Τόμος 34. Paris, 1903. Σελ. 449-821.
13. ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ. 1865. Προς Θαλάσσιον περί διαφόρων απόρων της Θείας Γραφής. In MIGNE, J.-P. *Patrologia Graeca*. Τόμος 90. Paris, 1865. Σελ. 244-785.
14. SYMEON O NEOS THEOLOGOS. 1967. Orationes ethicae 5. In *Sources Chrétiennes*. Ed. J. Darrouzès. Vol. 129. Paris, 1967. P. 78-119.

Scientific sources

15. ALFEJEV, I. 2016. *Mystérium víry. Uvedení do pravoslavné teologie*. Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2016. ISBN 978-80-7465-209-7.
16. MANDZARIDIS, G. 2006. Theoptes Moses and Theoptia. In *Bible and modern man*. Thessaloniki : P. Pournara, 2006. p. 287-293. ISBN 960-242-346-3.
/ΜΑΝΤΖΑΡΙΔΗΣ, Γ. 2006. Θεόπτης Μωυσης καί θεοπτία. In *Αγία Γραφή καί σύγχρονος άνθρωπος*. Θεσσαλονίκη : Π. Πουρναρά, 2006, σ. 287-293. ISBN 960-242-346-3./
17. PRUŽINSKÝ, Š. 2000. *Prvý list svätého apoštola Jána Teológa*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2000. ISBN 80-88885-74-4.
18. PRUŽINSKÝ, Š. 2013. *Preobrazenie Isusa Christa*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2013. ISBN 978-80-555-0960-0.
19. SOFRONIJ (SACHAROV), archim. 2017. *Vidět Boha, jaký je*. Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2017. ISBN 978-80-7465-286-8.
20. VLACHOS, H., metr. 2006. *Pravoslavná spiritualita (stručné uvedení)*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove. Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2006. ISBN 80-8068-465-0.

21. ŽUPINA, M. 2015. Mystické skúsenosti v živote svätého Symeona Nového Teológa. In *Acta Patristica*. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 2015. Roč. 6, č. 13, s. 165-174. ISSN 1338-3299.
22. ŽUPINA, M. 2017. *Biblicko-patristický pohľad na človeka v protologickom, historickom a eschatologickom kontexte*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2017. ISBN 978-80-555-1970-8.
23. ŽUPINA, M. 2018. Boh ako svetlo v mystických skúsenostiach a poznaní svätého Symeona Nového Teológa. In *Pravoslávny teologický zborník*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2018. Zv. XLIV (29), s. 44-54. ISBN 978-80-555-2026-1.

VISION OF GOD (THEOPTIA) IN THE OLD TESTAMENT ACCORDING TO THE EXAMPLE OF THEOPHANY TO THE PROPHET OF MOSES

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

Abstract

The present study brings a theological view of the question of seeing (maturing) God in the context of the teachings of the Holy Scripture, namely the Old Testament in those contexts that directly affect the life and work of the Prophet Moses. The theme of seeing God (theoptia) is not new in the New Testament, because the Old Testament already brings several revelations of God to man. In our article, we look in more detail at the theological examination of the three revelations of God to Moses. We come to the general conclusion that in the Old Testament man could not look at God's face, he saw only God "from behind", while the New Testament man could look into Christ's radiant face. The vision of God is realized through the deification of man, and man thus participates in the worshiping energy of God, and the more mature and fuller maturation of God will only be possible in the next age.

Key words

The Old Testament, Moses revelation, theophany, theoptia, the vision of God, light, cloud, metamorphosis, eschatological renewal, deification

ŽIDOVSKÁ DIASPÓRA V ALEXANDRII

Alexander CAP

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

Biblický Egypt, ktorý zotročil Izraelský národ a vyšiel z neho okolo 13. stor. pred Christom vedený Mojžišom a Bohom, aby sa stal slobodným národom paradoxne o niekoľko storočí neskôr (4. stor. po Chr.) sa stáva miestom, kde židia prebývali ako slobodní občania v kozmopolitnej ríši ovplyvňovanej gréckou kultúrou. Nútený exodus so všetkými príkormi opisuje druhá kniha Mojžišova. To, keď židia žili dobrovoľne v Egyptskej diaspóre nachádzame iba v mimo biblickej literatúre.

Diaspora je grécke slovo označujúce Židov rozptýlených v nežidovskom svete [Jn 7, 35; 1Pt 1,1] alebo miesta, kde sídlili [Jak 1,1; Jud 5, 19] mimo Palestíny. Počiatky dobrovoľného rozptýlenia Izraela sa nedajú spoľahlivo určiť. Istý náznak nachádzame v „kolóniách“ v Damašku [1 Kr 20, 34]. Šalamúnova expanzívna politika mohla dosť dobre viesť k vzniku prvých obchodných základní. Kráľovstvá Asýrie a Babylónie zaviedli nový prvok a to násilné presídlenie časti obyvateľstva z dobytých území do určitých oblastí ich ríše [2Kr 15, 29; 17, 6; 24, 14; 25, 11]. Súčasťou tejto stratégie bolo odstránenie vládnych vrstiev a školených remeselníkov. Mnohí z týchto skupín stratili svoju národnú a náboženskú identitu. I napriek tomu judská komunita v Babylonskej ríši mala bohatú prorockú službu a naučila sa uctievať Boha Izraelu bez chrámu a prinášania obety. Z nich vyšli cieľavedomí muži, ktorí sa vrátili, aby znovu vybudovali Jeruzalem. Za panovania Kýra sa však na cestu do vlasti vydala iba časť exulantov. Početná a vysoko uvedomelá židovská komunita pretrvala v Babylonskej ríši až do stredoveku.

Podľa Ezdráša sa z Babylonského exilu vrátilo 42 360 židov + 7337 otrokov a otrokyň a 200 „spevákov a speváčok“. V obnovennej Judei nemohlo žiť viac ako 70 000 obyvateľov. Samotný Jeruzalem v 3. stor. pred Chr. mal okolo 120 000 obyvateľov. Silné náboženské cítenie a rešpekt voči zákonu viedol židov k disciplíne a pracovitosti. Usilovali sa usídlieť za hranicami Judeji, zvlášť v Galileji, Zajordánsku a na pobreží. Diaspóra sa neustále rozširovala. Židia prijímali konvertitov, pretože judaizmus priťahoval inovercov. Napriek tomu, že

Židia boli malým národom boli nekompromisným nábožensko-kultúrnym centrom vo veľkom svete. Problémy sa začali prejavovať od r. 332 pred Chr., keď macedónsky kráľ Alexander Veľký zničil Perzskú ríšu. Išlo o prvú európsku inváziu do Ázie. V treťom a po väčšinu 2. tisícročia pred Chr. neexistovali kontinentálne hranice. More predstavovalo silu, ktorá spájala a preto sa vytvorila do veľkej miery a spoločná medzinárodná kultúra. Avšak v 12. a 11. storočí pred Chr. nasledovala barbarská anarchia a dlhý „temný vek“. Keď sa svet opäť vrátil k civilizácii v „železnom veku“ začalo sa prejavovať delenie na Východ a Západ a zo západnej strany sa vynorila jedna z najmohutnejších kultúrnych síl, ktoré uzrel svet: civilizácia *polis*¹⁶ alebo grécky mestský štát¹⁷. Grécka populácia sa neustále zvyšovala. Gréci vybudovali rozľahlú obchodnú námornú sieť. Vybudovali kolónie v celej stredomorskej oblasti. Za Alexandra Veľkého sa dostali do Ázie a Afriky. Jeho nasledovníci túto veľkú ríšu rozdelili na živelné kráľovstvá. Ptolemaos v Egypte, Seleukos v Sýrii a Mezopotámii a neskôr Attalos v Anatólii. [5]

Najstaršia nežidovská zmienka o Židoch¹⁸, ktorí prišli do Judska s Mojžišom z Egypta je pravdepodobne citát antických historikov (Diodora Sicílskeho a Jozefa Flávia obaja z 1. stor. po Chr.), ktorí sa odvolávajú na Hekataia (čítaj Hekatea) z Abdery z 4. stor. pred Chr. Tento alexandrijský historik pravdepodobne po návšteve Jeruzalema spája vznik židovského národa s útekem jednej z náboženských menšín Egypta. Istý Moysés ich vraj priviedol do neobývaného Judska a založil v ňom Hierosolymu (Jeruzalem), v ktorom postavil chrám. Na čele národa nestojí kráľ, ale veľkňaz. Nové náboženstvo vraj „Mojžiš počul od Boha a odovzdal ho Židom“. Je charakteristické tým, že zakazuje pripodobňovať Boha človeku. Hekateove dielo cituje Flavius, pričom poukazuje na to, že Židia slúžili v armáde Alexandra Veľkého¹⁹ a zúčastňovali

¹⁶ Židia dobre poznali grécky vojenský potenciál, pretože slúžili Grékom ako žoldnieri rovnako ako predtým slúžili v Perzskom vojsku. Grécky vojenský výcvik začínal v gymnázii, ktoré bolo hlavným vzdelávacím zariadením mesta. To však nebola jeho jediná funkcia. Hlavným účelom bola propagácia gréckej kultúry. K tomu slúžili aj ďalšie inštitúcie, ktoré boli v každom meste a to štadión, divadlo, odeon, lýceum a agora.

¹⁷ Je zaujímavé, že prvé mestá podľa Biblie stavali potomkovia Kaina ešte v prahistorickej dobe. (Pozn. a.). Biblické mestá Jericho, Ninive odkryté archeológmi sa považujú za na najstaršie mestá na svete.

¹⁸ Niektorí autori túto historickú správu spochybňujú a neprijímajú ju za hodnovernú.

¹⁹ Jozef Flavius vo svojich Židovských starožitnostiach poukazuje na to, že vraj Samaritáni dostali od Alexandra Veľkého súhlas na výstavbu vlastného chrámu na hore

sa na ničení pohanských chrámov, pričom rázne odmietali zúčastňovať sa na rekonštrukcii nových pohanských chrámov. [11]

Je nutné poukázať na fakt, že grécka kultúra vplývala na židovstvo ešte pred vojenským ťažením Alexandra Veľkého. Avšak s jeho vojenskými výbojmi nastáva pre diaspóru nová doba, pretože na najrôznejších miestach sa zaznamenával stále väčší príliv židovských prisťahovalcov. Zväčša išlo o židovských obchodníkov, ktorí cestovali za prácou do sveta. Gréčtinu si osvojila vrchnosť, vzdelanci, čiastočne remeselníci a žoldnieri. A takto grécku vzdelanosť a kultúru môžeme vidieť aj v židovských posvätných knihách z toho obdobia a to v knihe Kazateľ²⁰ alebo v apokryfoch a to z časti aj v Prvej knihe Henocha. [12]

Židovská identita vernosti vlastnej náboženskej tradícii odmietala synkretizmus²¹ a najmä v Palestíne, kde radikálne náboženské kruhy neboli naklonené helenizmu a považovali ho za prvok cudzorodý. Zároveň ho považovali za pohanský, ktorý sekularizuje židovské náboženstvo. Radikálne

Gerazim po tom, čo sa od židov osamostatnili. Stalo sa to po tom, čo im židia nedovolili zúčastniť sa na stavbe druhého Jeruzalemského chrámu [Ezd 4, 1].

²⁰ V knihe Kazateľ sa poukazuje na posadnutosť po bohatstve v dobre gréckej nadvlády. Čo dobrého vzišlo z hromadenia obrovského bohatstva?

²¹ Gréci neboli monoteisti, ale polyteisti, ktorí sa najviac zoznámili v Egypte so synkretizmom. Racionálne nespočetné množstvo prekrývajúcich sa božstiev, ktorých spojením vznikali syntetickí mnohopočetní bohovia. Jedným takýmto mutantom bol slnečný boh Apollon – Helios-Hermes. Svoje vlastné dionýziové rituály slúžili Gréci spoločne s kultom egyptskej bohyně Isis. Ich boh lekárstva Asklepios sa zjednotil s egyptským Imhotepom. Najvyšší boh Zeus bol rovnaký ako egyptský Amon alebo perzský Ahura Mazda či, alebo prečo nie židovský Jahve. Samozrejme, že takto sa na to zbožní židia vôbec nepozerali. Pravdou bolo, že grécka predstava o božstvách bola podradnejšia než židovská koncepcia neobmedzenej moci Boha. Židia nakreslili absolútne jasnú deliacu čiaru medzi ľudským a Božím. Gréci neustále vyzdvihovali človeka t.j. boli prometeovci a umenšovali boha. Božstvá boli iba o trochu viac uctievaní ako ich úspešní predkovia. Väčšina ľudí vzišla z bohov. Takže nemali ďaleko k tomu, aby považovali monarchu za boha a urobili tento krok ako náhle do svojho impéria vtiahli Orient. Prečo by sa predurčený človek nemohol stať bohom? Aristoteles, Alexandrov vychovávateľ vo svojej Politike uvažoval: „Pokiaľ existuje v štáte jedinec takých dobrých cností, že sa s ním ostatní občania nedajú zrovnávať ani v bezúhonnosti, ani v politickej schopnosti...takýto človek by mal byť kvalifikovaný ako boh medzi ľuďmi“. Samozrejme, že takýto názor bol pre Židov akéhokoľvek smerovania absolútne neprijateľný. Zjednotiť judaizmus s gréckym náboženstvom nebolo možné. Reformisti chceli, aby judaizmus prijal grécku kultúru a tým sa stal univerzálnym, čo znamenalo prijať do seba polis – mesto. (Stáť sa súčasťou mesta). [5]

židovstvo v Palestíne bolo konzervatívne zato židovské hnutie v Egypte bolo treba vnímať ako nábožensky reformované, dnes by sme povedali sekulárne. Židovskí helenisti sa pokúšali o osvietenécké židovstvo bez obriezky²² a bez stravovacích pravidiel čo bolo pre palestínskych židov bohoborecké a nepriateľné. Nie div, že proti takýmto cudzím vplyvom sa ľudia v Izraeli búrili. Pohrdanie pohanskými ohavnosťami akými boli šport, polonahí atléti, vystavené sochy – modly na uliciach Jeruzalema, nemravné divadelné hry v amfiteátroch, privádzalo pobožné ľudové masy a horlivých dodržiavateľov Mojžišovho zákona do nepríčetnosti. Niektoré vrstvy židovského obyvateľstva boli zaujaté istými pohanskými prvkami, ktoré sa preberali v izraelskom náboženstve a to astrológia, poverby a mágia. Nie div, že to napokon z času na čas to vyústilo do náboženských nepokojov. Názorným príkladom bolo povstanie Makabejcov.²³

²² Boli prípady, keď židovskí športovci chceli kozmetickým spôsobom dospieť k stavu pred obriezku – pretože sa za ňu v pohanskom svete hanbili. [1Mak 1, 15] Grécky ideál krásy a verejne prezentovaná obriezka u židovských atlétov boli totiž dve nezlučiteľné veci. V Jeruzaleme boli domáci medzi svojimi, ale keď sa objavili na športoviskách mimo Jeruzalema, vyvolávali židovské mužstvá posmech, pohrdanie, dokonca až zhnusenie. O pretekoch v „Týre, ktoré sa konali každý piaty rok“, sa zmiňuje aj Biblia [2Mak 4, 18]. Tu však nešlo o židovské súťažné mužstvo, ale o slávnostnú delegáciu, ktorá mala iba odovzdať dary. Niektorí športovci ťažko znášali posmech a pohrdanie, a tak sa usilovali nájsť východisko. Iné preklady hovoria o chirurgickom zákroku, ktorý ma rekonštruovať stav pred obriezku. (napr. preklad Emila Friedricha Kautzsch, 1 Mak 1, 15). Telesné cvičenie malo v tých časoch oveľa hlbší význam ako má dnes šport. Boli to kultové hry zasvätené cudzím božstvám – gréckemu Diovi a Apolónovi. [6] Medzi tým, ako sa športuje dnes a tým, ako sa športovalo vtedy, je totiž zásadný rozdiel. Nejde o samotné športové úkony, tie sa za vyše dvetisíc rokov nezmenili. Hlavný rozdiel je v oblečení, v akom sa športovalo. Športovci totiž v súlade s olympijskými vzormi trénovali a pretekali úplne nahí. Telo si smeli „pokryť“ iba tenkou vrstvou oleja. Táto nahota bola akiste trňom v oku zbožným veriacim v Judsku. Takéto športové aktivity priamo pred bránami chrámu, len pár krokov od najposvätejšieho miesta jednoducho museli pokladať za neprístojnosť a museli sa proti tomu postaviť na odpor.

²³ Kráľ Antiochus IV. zvaný Epifánes r. 168 pred Chr. vyplienil a znesvätil chrám v Jeruzaleme. Svedectvá súčasníkov dokazujú, že drancovanie chrámov bolo jeho špecialitou. Grécky dejepisec Polybios vo svojich štyridsaťzväzkových Dejinách sveta píše, že Antiochus IV. vylúpil väčšinu svätostánkov“. Tento Seleukovec sa však neuspokojil s pokladmi chrámu, ale do Jeruzalema poslal aj svojho hlavného vyberača Apolonia s ozbrojeným sprievodom. Ten „mesto vyplienil, podpálil ho a pobúral jeho domy i múry dookola. Ženy a deti odvieďli do zajatia a dobytok zhabali“ [1Mak 1, 31-32; 2Mak 5, 24]. Vrtkavé dejiny neušetrili ľud Izraela od žiadnych hrôz a príkorí. No takú zdrvivúcu

Hnutie Makabejcov²⁴ bolo predovšetkým občianskou a náboženskou vojnou medzi ortodoxným a reformistickým náboženským a politickým hnutím v Izraeli. Makabejské knihy hovoria o náboženskom mučeníctve a ide o počiatky martyrológie, kde sa poukazovalo na utrpenie verných a to slúžilo k propagácii náboženskej čistoty a židovského vlastenectva. Na úpätí chrámovej hory v Jeruzaleme bolo vybudované gymnázium. Druhá kniha Makabejcov rozhorčene konštatuje, že chrámoví kňazi „prestali javiť akýkoľvek záujem o oltárnu službu, opovrhovali chrámom a zanedbávali prinášanie obetí. Radšej sa ponáhľali na ihriská, aby sa zúčastnili gymnastických cvičení a sledovali hod diskom, ktoré Zákon zakazoval. [2Mak 4, 12-14]²⁵

Dôležitým historickým medzníkom bolo vojenské obsadenie regiónu Alexandrom Veľkým. Po jeho smrti (323 pred Chr.) vo vojnách diadochov pripadla Palestína okolo r. 300 pred Chr. Ptolemajovcom a až do r. 200 sa nachádzala pod Egyptskou nadvládou. J. Flavius poukazuje na to, že Ptolemaios I. obsadil Jeruzalem a mnoho zajatcov presídlil do Egypta. Ten istý rímsky historik židovského pôvodu tvrdí, že v 1. stor. po Chr. žilo v Alexandrii okolo milióna židov.

Alexandria [Sk 18, 24] hlavné mesto na pobreží Dolného Egypta západne od ústia Nílu založil r. 332 kráľ Alexander Veľký. Vraj základný plán mesta navrhol samotný panovník za pomoci architekta Deimokrata z Rhodosu. Mesto bolo

ranu, akú mu zasadil Antiochus Epifanes, nezažil ani pod nadvládou Asýrčanov či Babylončanov. Kráľovský výnos mal totiž úplne zlikvidovať vieru ľudu. „Do Jeruzalema a do judských miest poslal kráľ poslov s písomnými rozkazmi, aby sa ich obyvatelia spravovali zvykmi, ktoré boli dosiaľ cudzie“ [1Mak 1, 46]. V Jahveho chráme nastolili kult Dia Olympského. Za vysluhovanie židovských obradov, za bežné obety, sabat a obriezku vypísali trest smrti. Posvätné knihy zničili. Bolo to prvé dôsledné náboženské prenasledovanie v dejinách ľudstva. [6]

²⁴ Pozri tri knihy Makabejské v Starom Zákone.

²⁵ O Antiochovi Epifanesovi porovnaj 1 Mak 1, 11. Nového kráľa vedel si získať Oniášov brat Jason (pogréčtené meno, pôvodne sa menoval: Josua, Jesus, alebo Ješúa. Podľa J. Flávia zmenou mena dal najavo, že jeho snahou je zhelenizovať národ, a tak sa zaľúbil kráľovi). O Jasonoviporov tiež 1Mak 1, 12. Jasona, ako horlivý propagátor helenizmu, chcel vybudovať „telocvičňu“ – gymnásion“ (aká už bola napr. vo Filadelfii – Rabat-Amon pre dospelých a pre mládež od 14 rokov vyššie zas iné „ihrisko“ – „efebeion“. [1Mak 1, 16; 1Mak 8, 17; 1Mak 1, 43; 1Mak 3, 29]

„Petastos“ bol klobúk so širokým okrajom, ktorý nosievali grécki mladíci pri hrách na ochranu proti slnku. Pomocou hier dostal Jason do ruky mládež, a tak mal možnosť prevychovávať ju v duchu pohanského helenizmu. [13], [2]

založené tak, aby tu mohli žiť tri národy Gréci, Židia a Egyptania (neskoršie Rimania). Ostrov Fáros (Fara) nachádzajúci sa pred mestom bol spojený s pevninou hrádzou dlhou okolo 1300 m. Tak vznikli dva prístavy dôležité pre obchod. Za Ptolemaiovcov (301-30 pred Chr.) bolo mesto strediskom svetového obchodu a malo okolo milión obyvateľov. Gréci, Egyptania, Židia a Rimania na dorozumenie používali gréčtinu a bývali v oddelených štvrtiach. Židia sídlili v severovýchodnej časti mesta, ktorú spravoval etnarcha. Ten dohliadal na zachovávanie náboženských mravov a zvykov. [7] Veľká židovská komunita v Alexandrii bola sústredená v tzv. piatej časti tohto mesta, ale bohoslužobné miesta mala po celom meste. Na čo poukazuje Filon Alexandrijský²⁶ v diele *Legatio ad Gaium*, 132. Najkrajšou budovou v meste bola obrovská synagóga, ktorá bola taká veľká, že pri vyslovení slova „amen“ museli používať dorozumievacie zástavky²⁷. Bola postavená na spôsob baziliky. V zasadacej sieni bolo 70 pozlátených kresiel pre sedemdesiat najstarších mužov. Mesto predstavovalo intelektuálne a literárne centrum židovskej diaspóry, kde vznikol aj prvý preklad Starého Zákona do starogréčtiny (LXX) na vyššie spomenutom ostrove Faros, ktorý bol známy aj tým, že tu kedysi stál vysoký maják považovaný za jeden zo siedmich divov sveta. Pre židov v Egypte bolo preloženie (Tóry) Starého Zákona do gréčtiny nepredstaviteľne pokrokovou udalosťou. Ide o počin nesmierného dosahu pre západoeurópsku civilizáciu. Podrobnú zmienku o tom nachádzame v tzv. Aristeovom liste. Alexandria sa stala mestom stretávania dvoch kultúr Východu a Západu. Bolo to multietnické veľkomesto otvorené svetu, slobodomyselné, vybavené divadlom a cirkusom. [3] Znalosť gréckeho jazyka pomáhala židom spoznať aj grécku literatúru. Šport bol základom života v meste (polis) a bol prejavom gréckeho náboženstva. Olympijské hry boli zasvätené bohom a pri ich zahájení sa prinášali obety. Na hry boli vysielaní najlepší mladí ľudia z mesta. [9] V gymnáziách stáli sochy bohov, kde pravdepodobne sa mohol obetovať tymian.

²⁶ Išlo o veľmi plodného autora, vedca čo používal biblický materiál, ktorý s pomocou filozofických kategórií a pojmov privádzal do súladu grécku filozofiu so Starým Zákonom. Jeho hlavný cieľom nebolo skúmať Bibliu. [4]

²⁷ Keďže vtedy ešte neexistovalo ozvučenie bohoslužobného miesta, pravdepodobne kvôli obrovskému priestranstvu a jednotnosti v modlitbe sa používali zástavky, aby veriaci a modliaci sa v synagóge vedeli čo majú rovnako všetci povedať. Išlo pravdepodobne o akúsi prvotnú signalizáciu podobne ako vidíme používanie trúb pri putovaní vyvoleného národa po púšti. (Pozn. a.)

Za čias Ptolemajovcov tu bolo zriadené múzeum a knižnica, ktorá obsahovala státisíce zväzkov rukopisov. Jeden z najvýznamnejších Aristotelových žiakov Demetrios z Faléra bol poverený Ptolemaom I. (po r. 307 pred Chr.) organizovaním múzea v Alexandrii. Okrem najväčšej knižnici vo vtedajšom svete (približne 700 000 zvitkov) mala byť do nej doplnená všetka dostupná literatúra tej doby. V múzeu boli vytvorené dobre vybavené bádateľské inštitúcie pre oblasť prírodných vied a aplikovanej techniky, napríklad botanická záhrada, observatórium a zoológická záhrada. Múzeum poskytovalo vedcom možnosť venovať sa nerušene a s kráľovskou podporou svojmu bádaniu. Správca knižnice mal za úlohu sa starať o nespočetne zhromaždené poznatky. Tým, že mal vysoké postavenie bol zároveň aj vychovávateľom kráľovských synov. [3] Alexander Veľký ponúkol starovekému svetu Malej Ázie, Mezopotámie, Egypta, Sýrie, Fenícia a Judska civilizáciu predstavovanú z veľkej časti macedónskymi vojakmi, gréckymi žoldniermi a obchodníkmi túžiacimi po zisku. Kdekoľvek Gréci prišli vždy priniesli zo sebou niečo zo svojej civilizácie – jazyk, kultúru, bohov, hry a základné politické prvky svojho jedinečného vynálezu a to mesta – polis. Gréci, zväčša mladí a slobodní muži, ktorí sa vysťahovali zo svojej rodnej zemi sa ocitli vo svete, na ktorý pozerali s opovrhnutím ako na svet bez kultúry, ktorý je však vhodný k tomu, aby bol využitý.

Filon Alexandrijský bol prvým dôležitým predstaviteľom alegorického výkladu Písma.²⁸ Napriek chybám, ktorých sa Alexandrijskí židia dopustili pri

²⁸ V knihe Exodus dáva Boh prostredníctvom Mojžiša poučenie „nebudeš zlorečiť Bohu“. Aspoň tak to prekladajú moderné vydania Biblie ako ďalšie napomenutie oddanosti Jahvemu. Ale v gréckom preklade SZ tzv. Septuaginte z 3. a 2. stor. pred Chr. naznačuje tento verš niečo iné: stojí tam, že nemáte zlorečiť „bohom“. Jeden staroveký Žid použil túto podobu verša ako okno do Božej duše. Filon Alexandrijský narodený v 1. stor. pred Chr. rozpoznal u Boha Jahveho hlboký sklon k znášanlivosti. Podľa Filona síce Boží zákon potvrdzoval existenciu jedného pravého Boha, pritom ale „pomáhal tým, ktorí boli iného názoru, tým že ich prijímal a ctí tých, ktorí sa od počiatku domnievali, že sú aj iní bohovia. Filon neveril v existenciu bohov iných národov. Bol to zbožný Žid a horlivý monoteista. I napriek tomu veril, že Boží zákon „umlčuje a zadržuje svojich vlastných stúpcov a nedovolí im zlorečiť týmto (bohom) nedôstojným spôsobom, pretože zastáva názor, že je lepšie vhodne zvolená chvála. Čo viedlo Filona k takému výkladu v knihe Exodus 22, 28? Niektorí ľudia odpovedia: „Ten, kto preložil Exodus 22, 28 do gréčtiny. Inými slovami: Filon, ktorý plynule rozprával po grécky si v Septuaginte prečítal o zákaze zlorečiť „bohom“ a priamočiaro si ho vyložil a bolo to. Tak by aspoň Filonov príbeh vykladali zástanci „determinizmu Písma“, ľudia, ktorí si myslia, že Sväté Písmo rozhodujúcim spôsobom ovplyvňuje náboženské zmýšľanie veriacich, zatiaľ čo

pokusoch o syntézu Atén a Jeruzalema [1], [14] (niektoré dosahovali obludných rozmerov), svedčia literárne pamiatky o myšlienkovej sile, misijným záujmom a napriek odvážnym odchýlkam tu bolo Písmo prijímané s hlbokou vážnosťou. [8]

Napr. grécke gymnázium v Alexandrii bolo pôvodne založené preto, aby sa grécki kolonisti nezvrhli a neprijímali miestny dialekt a zvyky. Preto v ňom mohlo študovať miestne obyvateľstvo (nie však Egypťania) negréckeho pôvodu. Židia túto možnosť horlivo využili. Filón Alexandrijský neskôr považoval za samozrejme, aby takúto školu navštevovali synovia z bohatých kupeckých židovských rodín. Židia pogrécťovali svoje mená alebo ich požívali dvojitém spôsobom. Helénske mená používali na služobných cestách a v živnosti a hebrejské mená používali doma a pri bohoslužbách.

Židia na nílskom ostrove Elefantina sa cítili byť spojení s vlasťou. Egyptskí kňazi im okolo r. 410 zničili chrám, a preto požiadali miestodržiteľa v Jeruzaleme, Bagoasa o podporu pri obnove chrámu. Na túto žiadosť jeruzalemskému kňazstvu nedostali žiadnu odpoveď. Akýkoľvek chrám mimo mesta Jeruzalem bol pre jeruzalemských kňazov neprijateľný. Neskôr pravdepodobne došlo ku kompromisu, pretože miestodržiteľ obnovu chrámu dovolil s výslovným obmedzením, že sa tu bude prinášať iba suchá obeta (mincha) a kadidlo (lebona), nie však obeta zápalná (ola). Židia v Elefantíne zrejme podmienky akceptovali takže chrám mohol byť znovu vystavaný. Ďalšie správy o vzťahoch medzi Jeruzalemom a Elefantínou sa nezachovali. A ďalší osud tejto vojenskej kolónie zostáva neznámy. Posledný z nájdených textov pochádzal z r. 399 pred Chr. [10]

Elefantínske zvláštnosti nie sú pre neskoršie diasporné židovstvo typické. Život väčšiny tohto spoločenstva sa odohráva okolo Zákona a synagógy. Jeden z učencov sadokovský veľkňaz Onias postavil na základe Iz 19, 18 v 2 stor. pred Chr. v egyptskom Leontopoli chrám a tvrdil, že egyptskí židia majú zväčša chrámy „postavené úplne nesprávne“. V rozptýlení Židia nemohli žiť presne tak ako Židia v Palestíne. Diaspóra na Západe existovala v gréckom svete, a preto musela rozprávať po grécky. Aj samotný preklad Septuaginty svedčí o misijnom duchu helenistického judaizmu.

spoločenské a politické podmienky, v ktorých žijú majú len minimálny, alebo žiadny vplyv.“ [15]

I keď nemôžeme absolutizovať alexandrijskú diaspóru, aby nás to nezavádzalo, je dôležité v nej vidieť prosperujúcu a vzdelanú židovskú komunitu usilujúcu sa o nadviazanie intelektuálneho kontaktu s gréckou kultúrou. K tomu najviac pohol vyššie spomenutý židovský filozof a exegeta Filon Alexandrijský.

Židovská helenistická kultúra bola verná Zákonu a národu [Fil 3, 5 – vyznanie diasporného žida]. Komunita platila pol šekla chrámovej dane a udržiavali kontakty medzi sebou aj v Jeruzaleme [Sk 28, 21]. Zbožní židia navštevovali podľa možnosti veľké sviatky v Jeruzaleme [Sk 2, 5; 8, 27] a často udržiavali so svojou vlasťou úzke spojenie. Kultúrna atmosféra sa však tak líšila, že tam mali postavené vlastné synagógy. [Sk 6, 9]

I keď Židia neboli vo svete veľmi populárni, pravdepodobne judaizmus sa pre mnohých pohanov stal atraktívnym. Jednoduché, ale majestátne uctievanie jedného Boha, vznešená etika, vysoký štandard rodinného života to všetko priťahovalo k synagóge veľa ľudí aj vysoko postavených.

Mnohé pramene potvrdzujú, že judaizmus lákal aj vďaka rozšírenému falošnému presvedčeniu, že židia vlastnia zvlášť magické sily a ich posvätné slová sú pri zariekavaní obzvlášť účinné. Niektorí židia takúto poveseň využívali. Zmieňujú sa o tom Sk 13, 6. Treba však povedať, že existovalo židovské synkretické sektárske učenie, ktoré sa zaoberalo mystikou a okultizmom²⁹ a tými bol helénsky svet fascinovaný. [8]

SUMMARY

While we cannot absolutely disassociate the Alexandria Diaspora, it is important to see a prosperous and educated Jewish community seeking to establish intellectual contact with Greek culture. Jewish Hellenistic culture was faithful to the Law and the nation. However, the cultural atmosphere was so different that they had their own synagogues built. Although Jews were not very popular in the world, probably Judaism became attractive to many pagans. The simple but aesthetic worship of one God, the noble ethics, the high standard of family life all attracted many people, even high-ranking, to the synagogue. Many sources confirm that Judaism was also attracted by the widespread false belief

²⁹ Treba však poukázať na to, že okultizmus bol v Starom Zákone zakázaný a prísne trestaný ako škodlivý a nevhodný pre Izrael. Preto je nepochopiteľné, prečo sa židia v Kabale zaoberajú okultizmom a ezoterikou. Ide o totálne „duchovné“ a náboženské poblúdenie. (Pozn. a.)

that Jews possessed special magical powers, and that their sacred words were particularly effective in scolding. It must be said, however, that there was a Jewish syncretic sectarian teaching that dealt with mysticism and occultism, and these were fascinated by the Hellenic world.

REFERENCES

1. ATTALI, J. - SALFATI, P. 2018. *Athény a Jeruzalém. Úděl duchovní říše a Západu*. Praha, 2018. ISBN 978-80-7407-407-3.
2. BIČ, M. 1996. *Výklady V. Knihy Deuterokanonické*. Kostelní Vydří, 1996. ISBN 80-7192-150-5.
3. *Ďějiny světa. 2. 1200 př. K až 600 po K*. Vyšehrad, 2012. ISBN 978-80-7429-292-7.
4. JEŽEK, V. 2004. *Filón Alexandrijský. Jeho teologie, exegéze a vliv na pozdější autory*. Prešov, 2004. ISBN 80-8068-318-2.
5. JOHNSON, P. 1995. *Ďějiny Židovského národa*. Romluvy, 1995. ISBN 80-85336-31-6.
6. KELLER, W. 2018. *A Biblia má predsa pravdu*. Bratislava, 2018. ISBN 978-80-8172-036-9.
7. NOVOTNÝ, A. 1956. *Biblický slovník*. Praha, 1956.
8. DOUGLAS a kol. (ed.) *Nový biblický slovník*. Praha, 1996. ISBN 80-85495-65-1.
9. POTOK, Ch. 2007. *Putování. Ďějiny Židů*. Argo, 2007. ISBN 80-7203-425-1.
10. RENDTORFF, R. 2015. *Hebrejská bible a Ďějiny*. Vyšehrad, 2015.
11. SLÁMA, P. 2010. *Tanu Raban. Antologie rabínské literatury*. Vyšehrad, 2010. ISBN 978-80-7021-722-1.
12. STEMBERG, G. 2010. *Úvod do Judaistiky*. Vyšehrad, 2010. ISBN 978-80-7429-541-6.
13. *Sväté Písmo*. Trnava, 1996. ISBN 80-7162-152-8.
14. SCHÄFER, P. 2003. *Ďějiny Židů v Antice. Od Alexandra Velikého po Arabskou nadvládu*. Vyšehrad, 2003. ISBN 80-7021-633-6.
15. WRIGHT, R. 2011. *Evoluce Boha*. Praha, 2011. ISBN 978-80-7422-068-5.

JEWISH DIASPORA IN ALEXANDRIA

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

Abstract

There were many Jews in the Alexandria area who no longer spoke Hebrew, but only Greek. It was a diaspora which, for religious reasons, required the translation of the Old Testament into ancient Greek. Therefore, a translation of the Septuagint was made in the 3rd century BC.

Key words

Israel, Alexandria, diaspora, Greek language

USTAV PREPODOBNÉHO PACHOMIA

Vladimír KOCVÁR

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

Egypt a jeho rozľahlé a odľahlé púštne oblasti boli okrem iného aj kolískou mníšstva, jedného dodnes silného fenoménu v Cirkvi. Mníšstva, ktoré nevzniklo, ako to mnohí dodnes tvrdia, ako svojrázna odpoveď na postupný pokles duchovnej úrovne kresťanov po Milánskom edikte, ale ako dobrovoľné zrieknutie sa všetkého a nasledovanie Christa. V egyptských pustatinách sa rozvíjal anachorétsky, pustovnícky spôsob života reprezentovaný prepodobným Pavlom Tébskym, prepodobným Antonijom Veľkým a ich nasledovníkmi. No okrem toho sa tu objavujú aj ďalšie druhy mníšskeho spôsobu života a to skýtsky a hlavne kinoviálny (spoločný život mníchov v monastieri). Za zakladateľa a hlavného organizátora kinoviálneho mníšstva v Egypte, je považovaný prepodobný Pachomij Veľký. Pravidlá mníšskeho života, ktoré zostavil Pachomij pre monastiere, ktoré založil, sa neskôr stali vzorom pre všetky kinoviálne monastiere nielen na Východe, no i na Západe.

V čase rozkvetu kinoviálneho mníšstva prichádza do Egypta svätý Vasilij Veľký s cieľom čo najlepšie sa zoznámiť s mníšskym spôsobom života. Z Egypta odchádza do Palestíny a Sýrie, kde pokračuje v spoznávaní mníšstva, ktoré nepokladá za nejakú osobitnú časť kresťanstva, no za prirodzenú súčasť a skutočný obraz života v Christu. Po návrate z ciest prijíma mníšsky postrih a začína žiť podľa pravidiel mníšskeho života a učí im aj ďalších, keďže napísal dve zbierky mníšskych pravidiel. Takmer súčasne s Vasilijom navštívil monastiere Egypta a Sýrie prepodobný Ján Kasián so svojim priateľom Germanom. Aj ich cieľom bolo čo najlepšie spoznať kinoviálny spôsob mníšskeho života. Po návrate domov založil dva monastiere, mužský a ženský, pričom napísal dielo *De coenobiorum institutis* v 12 knihách, kde zachytáva spôsob života kinoviálnych monastierov, ako ich spoznal na Východe. Monastiere vtedy existovali už aj na území dnešného talianska, no bez autoritatívnych pravidiel.

Tie sú spojené s prepodobným Benediktom, ktorý sám založil viacero monastierov a napísal aj pravidlá mníšskeho života. Jeho pravidlá sú ovplyvnené pravidlami svätého Vasilija Veľkého a prepodobného Jána Kasiána. [1] A takto sa spätne dostávame k svätému Pachomiovi, ako prameňu všetkých ostatných neskorších pravidiel kinoviálneho mníšstva.

Informácie o živote svätého Pachomia nám poskytuje jeho život, ktorý je v najmenej šiestich vydaniach. Sú dvoch skupín: grécko-sýrske a koptsko-arabské. Originál bol pravdepodobne koptský, no dnes sa za najlepší a najpresnejší považuje grécky text, ktorý bol preložený z koptského originálu a z neho boli potom urobené sýrske a latinské preklady. [3] Čiastkové informácie máme aj z Lavsaiku Paládia [5] a od historika Sozomena. [2]

Pachomij bol Kopt z jednej z dedín na ľavom brehu Níla v Hornom Egypte. Ako rok narodenia sa udávajú roky 287-294. Vie sa, že bol pohanom a ako mladík nastúpil do vojska cisára Konštantína. Počas vojenskej služby spoznal kresťanov ako ľudí horlivej viery a nezištných v pomoci. To na neho urobilo veľmi silný dojem a tak sa po návrate z vojenskej služby vo veku 20 rokov dal pokrstiť. Hneď po krste odišiel do samoty a žil v ruinách pohanského chrámu. Po troch rokoch odišiel k pustovníkov Palamonovi, okolo ktorého sa začali zhromažďovať učenici. Mnohí z nich nemohli vydržať strohý spôsob život a tak ich pustovník prepúšťal preč, medzi nimi aj Pachomia. Po určitom čase, keď vyskúšal Pachomia, predsa ho však obliekol do mníšskeho odevu a začal učiť mníšskemu spôsobu života. S dobou života pri starcovi Palamonovi je spojené aj zjavenie anjela Pachomiovi a ustav, ktorý mu dal pre vedenie mníchov v spoločnom spôsobe života v monastieri. Pachomij odišiel na opustené miesto Tavenis [6] (Sozomen hovorí o ostrove [2]), kde za ním prichádza jeho brata a traja ďalší mnísi. Postupne k nemu prichádzali ďalší učenici, s ktorými chodil na bohoslužby do susednej dediny, keďže ani Pachomij, ani iný z mníchov nemali kňazskú chirotoniu (a odmietali ju, aby sa vyhli akémukoľvek náznaku novej pýchy). Vlastný chrám vybudovali až keď ich bolo sto, pričom v sobotu naďalej odchádzali na bohoslužby do dediny a v nedeľu k nim prichádzal kňaz z dediny. [6] Často navštevoval svojho starca, ktorý čoskoro nato zosnul v prítomnosti Pachomia.

O zjavení anjela a jeho pokynoch hovorí Lavsaik Paládia [5], z ktorého ho prebral Sozomen [2] a ďalší autori. Keď Pachomij raz sedel vo svojej jaskyni,

zjavil sa mu Boží anjel, ktorý mu povedal: „Pachomij, vykonal si svoje dielo. Preto nie je potrebné, aby si bol v jaskyni. Vyjdi a zhromaždi všetkým mladých mníchov, ži s nimi a veď ich pomocou ustavu, ktorý Ti dám.“ [5] Potom mu dal medenú tabuľku, na ktorej boli zapísané hlavné body kinoviálneho spôsobu života mníchov: „Dovoľ každému jesť a piť podľa jeho potreby. Poslušanie (práca, vykonávaná v monastieri podľa pokynu igumena) v práci určuj každému podľa jeho síl. Nebráň nikomu postiť, ani jesť, ťažké práce daj tým, ktorí sú silnejší a viac jedia; ľahšie tým, ktorí sú slabší telom a ktorí ešte neprivykli k askéze. Vytvor samostatné kémie v jednej budove a nech v každej kélii žijú traja. Jedlo nech je dávané všetkým na jednom mieste. Nech nespia poležiačky, no nech si urobia stoličky s operadlami, a položiač na nich svoje rohože, nech spia posediačky. V noci nech na seba majú ľanové chitóny a opasok. Každý z nich nech má biely plášť z kozy (kozej kože). Bez neho nech ani nejedia, ani nespia. K Svätej Eucharistii nech v sobotu a nedeľu pristupujú len s kukuľom (prikrývka hlavy), odpášuc si opasok a snímuc zo seba plášť.“ [5] Ďalšie pokyny boli konkrétnejšie. Kukuľ mal byť bez príveskov, len s vyšíťm purpurovým krížom. Mnisi mali byť rozdelení do 24 skupín, podľa počtu písmen abecedy. Každé písmeno abecedy zároveň označovalo jednu zo skupín. Pri príchode hosťa z iného monastiera, kde používajú iný ustav, tento hosť nemal jesť, ani piť s mníchmi, dokonca ani vstupovať do monastiera, s výnimkou, ak putuje. Zdôvodnené je to tým, že kto raz vstupuje do monastiera, je už navždy povinný ostať s mníchmi. Túžiaci prijať mníšstvo nemá byť postrihnutý skôr ako po troch rokoch, počas ktorých prejde ťažkou prácou. [5] O jedle hovoria ďalšie pokyny anjela: „Keď jedia, nech svoje hlavy pokryjú kukuľom, aby brat nevidel brata ako žuje. Mníchovi nie je dovolené rozprávať pri stole, či pozeráť ďalej ako je miska, či stôl“ [5] Ako modlitebné pravidlo bolo predpísaných dvanásť modlitieb počas dňa, dvanásť večer, dvanásť v noci a tri v deviaty čas dňa (15. hodina). Takisto je pred modlitbou pred jedlom nariadené zaspievať jeden žalm. Na otázku Pachomia, či tých modlitieb nie je málo, anjel odvetil: „Určil som toľko, aby aj slabí mohli vyplniť toto pravidlo bez trápenia. Dokonalým nie je potrebné predpisovať pravidlá, pretože prebývajúc v kéliach, celý svoj život trávia v zhliadaní Boha. Ustav som dal pre tých, ktorí ešte nemajú zrelý um, aby aj oni, hoci súc ako nedbanliví sluhovia, z bázne Božej, plnili spoločné pravidlo života a takto žili v slobode.“ [5]

Uvedené slová tvoria celý odkaz anjela Pachomiovi. Anjel, ako vidno, nedal Pachomijovi „hotový návod“, skôr základnú ideu ustavu, ktorá bola Pachomiom dopracovaná vedením Svätého Ducha a mníšskou skúsenosťou. Tento ustav bol postupne dopĺňaný ďalšími otcami Taveniského monastiera, Orsisiom a Teodorom. Pôvodný text pravidiel svätého Pachomija v koptskom jazyku, ak spomína vladyka Atanasij, [3] ako aj grécky text nie sú zachované v celu. Pravidlá však okolo 404 boli preložené blaženým Hieronýmom z gréčtiny do latinčiny a sú dodnes jediným kompletným textom týchto pravidiel.

Na niekoľkých príkladoch by sme chceli poukázať na rozvoj pôvodných pokynov anjela Pachomiovi v pravidlách života mníchov monastieroch zostavených prepodobným Pachomiom.

Svätý Pachomij založil deväť mužských a jeden ženský monastier. Všetky boli organizované podľa jedného vzoru a všetci mnísi tvorili jedno bratstvo, spojené spravovaním a hospodárením. Každý z monastierov sa skladal z 30-40 domov, pričom v každom z nich bolo 12 alebo 13 kélií, s tromi mníchmi v každej kélii. Usporiadanie monastiera bolo také, ako vidíme dodnes v pravoslávnych monastieroch: chrám na bohoslužby, spoločná jedáleň, kuchyňa a pekárňa na prípravu jedla, nemocnica pre chorých, ubytovanie pre hostí. Samozrejme skladovacie priestory, dielne. Polia a sady, kde sa pestovalo všetko potrebné pre živobytie. Dodnes je väčšina pravoslávnych monastierov samostatná v obstarávaní si živobytia.

V každom monastieri je prísna hierarchia, ktorá sa dodržiava a je základom poriadku v monastieri. Veľmi dôležitú úlohu v monastieri má jeho predstavený, igumen, avva. Tak aj Pachomijov ustav venuje osobe a pôsobeniu hlavného avvu veľkú pozornosť. Tento bol duchovným otcom všetkých monastierov. Jeho najdôležitejšou úlohou bola neustála starostlivosť o všetky monastiere v otázke zachovávania zavedených poriadkov ako aj kvôli neustálemu zdokonaľovaniu mníchov v ich duchovnom živote. Preto osobne navštevoval monastiere a zaujímal sa o všetky detaily ich života, viedol rozhovory s mníchmi a často krát prichádzal bez ohlásenia, či kvôli riešeniu problému konkrétneho mnícha. Okrem toho, dvakrát do roka organizoval spoločné stretnutia všetkých mníchov, prvé v období Paschy a druhé 13. augusta. [1] Každý z monastierov mal aj svojho monasterskeho avvu. Mal na starosti dodržiavanie poriadku a duchovný život mníchov v jemu zverenom monastieri a bol tak akousi „predĺženou rukou“

hlavného avvu. Má prísne dodržiavať ustav monastiera, aby bol takto príkladom pre ostatných mníchov v monastieri a keď prepodobný Pachomij porovnáva monastier s nemocnicou, monastierskeho avvu nazýva prvým lekárom. [1] Monastiersky avva musí vedieť o všetkom, čo sa deje v monastieri, rieši prípadné problémy, určuje harmonogram prác každého dňa. Prijíma do monastiera a určuje pre novodošlého dom, v ktorom bude žiť i jeho poslušanie. Vážna je jeho úloha v duchovnom vedení mníchov, je povinný každý týždeň kázať a okrem toho viesť aj individuálne rozhovory s mníchmi. U avvu Orsisija, nástupcu svätého Pachomia sa stretávame aj s funkciou tzv. druhého avvu monastiera, ktorý bol pomocníkom avvu, resp. niektorí jeho funkciu stotožňujú s funkciou ekonóma monastiera. [1] Ďalšími v hierarchii monastiera boli dozorca domu a jeho pomocník. Bolo spomenuté, že v každom monastieri sa nachádzalo 30-40 domov a v každom bol dozorca so svojim pomocníkom. Hoci sa zdá, že ich funkcia bola marginálna, ustav Pachomija im venuje veľkú pozornosť z dôvodu, že boli tými, kto má bezprostrednú starostlivosť o mníchov nielen v pracovnej oblasti, poriadku v dome, starostlivosti o prípadných chorých, ktorých má sprevádzať na ošetrovanie, no predovšetkým v duchovnej oblasti, kde má prejavovať neustálu starostlivosť o spásu mníchov v jemu zverenom dome, čo najčastejšie im kázať, ako aj riešiť ich nejasnosti, či problémy. Dôležitú úlohu v každom monastieri aj dnes spolu s igumenom monastiera má aj monastiersky ekonóm. Tento je spolu so svojim pomocníkom, v podstate zásobovačom, zodpovedný za majetok monastiera, hnutelný i nehnuteľný. Ich význam vidno aj podľa toho, že podľa pokynov Pachomija majú žiť v tom istom dome ako monastiersky avva. Ich úlohou bola ekonomická starostlivosť o monastier, všetky nákupy a predaj ručných prác mníchov. Mali preto k dispozícii aj dva člny, ktoré používali na transport produktov. [1] Za svoju činnosť boli zodpovední priamo predstavenému monastiera. Otázka materiálna je v každom monastieri dôležitá, no z inej stránky ako sa to zdá nám. Ide o to, že materiálnu starostlivosť preberajú určené osoby, aby ostatní mnísi sa materiálnymi otázkami nemuseli takmer vôbec zaoberať a mohli sa venovať duchovnému rastu. Hoci mnohí žili v monastieroch roky, stále sa v duchovnej oblasti považovali za začiatocníkov. Preto bola osobitná pozornosť venovaná tým, ktorí sa rozhodli vstúpiť do monastiera a prijať mníšstvo. Hoci monastiere boli z hľadiska počtu mníchov veľké (viac ako tisíc osôb v jednom monastieri), prijímanie nových

nebolo rýchlou záležitosťou. Po príchode záujemcu k bráne monastiera nebol ani uvedený do monastiera. Podľa pokynov monastierskeho avvu zostával adept mníšstva niekoľko dní pred monastierskou bránou a nikto si ho nevšimol, aby sa tak prvotne preskúmal jeho úmysel. Ak vydržal, bol uvedený do monastierskej ubytovne pre pútnikov, kde sa učil modlitbu Otče náš (ak ju nevedel) ako aj niekoľko žalmov. Zároveň sa ho pýtali na dôvody jeho rozhodnutia, jeho znalosti a zručnosti, aby ho vedeli prideliť na príslušnú prácu. Ak sa osvedčil, prijali ho medzi poslušníkov. V chráme ho obliekli do mníšskeho odevu a jeho svetský odev odložil ekonóm do skladu odevov. V chráme mu bolo určené miesto, kde mal stáť. Státie v chráme bolo vždy rozdelené podľa toho, ako dlho boli jednotliví mnísi v monastieri a preto sa vždy dala určiť postupnosť mníchov. Ak sa poslušník neskôr stal mníchom, jeho starý odev bol darovaný sirotám. Postupne sa poslušník učil poriadku života v monastieri, bohoslužbám v chráme, spoločnému stolovaniu a živote v dome, kde bol pridelený. V monastieri vedeli všetci mnísi čítať a písať, pretože ak prišiel niekto negramotný, bol mu pridelený učiteľ, ktorý ho to učil. Každý okrem toho musel vedieť naspamäť okolo dvadsať žalmov, dva listy, či iné časti Svätého Písma. [1] Poslušníctvo, ako už bolo spomenuté, trvalo tri roky. Vo všetkom vládla umiernenosť a postupnosť, aby prvotné nadšenie a horlivosť nespôsobili viac škody ako úžitku. Najlepším učiteľom mníšstva bol a je príklad ostatných mníchov v monastieri.

Základ bohoslužobného života tvorili modlitby určené anjelom v zjavení Pachomijovi, ktoré boli spoločnými v chráme, dvanásť modlitieb počas dňa, večer (pred západom slnka), v noci (o polnoci) a tri v 9. čas dňa (naša 15. hodina). Doplnené boli večerné a ranné modlitby, ktoré boli vykonávané v jednotlivých domoch. Jednotlivé bohoslužby sa skladali zo spievania žalmov, počas ktorého sa sedelo (ako dnes na kafizmách) a prednášania modlitieb (počas ktorých sa stálo). Pri bohoslužbách v chráme boli žalmy prednášané naspamäť v strede chrámu. Súčasťou spoločných bohoslužieb boli aj dve čítania zo Svätého Písma, v soboty a nedele boli z Apoštola a Evanjelia. [1] Ak sa teda pozrieme na harmonogram dňa: Modlitba o polnoci, po ktorej nasledovala väčšinou práca, aby mnísi nezaspali, ranná modlitba, práca, poludňajšia modlitba, obed v prípade nepôstnych dní, práca, modlitba v 9. čas, jedlo v prípade pôstnych dní, práca, večerná modlitba, kázeň monastierskeho avvu, odchod do kélií, modlitba v dome, odpočinok. Vidíme, že modlitba sa pravidelne strieda s prácou.

Modlitebné pravidlo sa nemenilo ani v prípade práce mimo monastiera, či cestovania. Bohoslužby v soboty a nedele bolo odlišné slúžením svätej liturgie, ktorú prichádzali slúžiť kňazi z blízkyh dedín, či monastierov. K Eucharistii pristupovali všetci podľa poriadku domov.

Okrem modlitby, druhú podstatnú časť života mníchov predstavovala a predstavuje práca. Práca bola každému prideľovaná podľa schopností, šikovnosti a síl. Presne bolo stanovené aj množstvo práce. Ak niekto urobil menej, bol považovaný za lenivého; ako viac, považovali ho za slávybažného. Najčastejšou prácou, okrem práci na poli, sade, či kuchyni, bolo pletenie rohoží, košov a lán z namočeného palmového lístia. Relatívne jednoduchá manuálna práca, veľmi vhodná na spojenie s modlitbou. Táto práca bola vykonávaná ako spoločne, tak aj individuálne, v kéliach. Hotové výrobky sa kládli pred chrám, kde sa ich počet zaznamenával. [1] Práca bola vykonávaná mlčky, dokonca aj cesta na pole, či za prácou mimo monastiera bola bez rozhovorov, len s modlitbou, či hovorením Písma.

Dôležitou súčasťou prejavu jednoty monastierskeho bratstva je aj spoločné stravovanie, pre ktoré bola vyhradená jedáleň a kuchyňa na prípravu jedla. Mimo kuchyne bolo zakázané pripravovať jedlo. Všetci, s výnimkou chorých v nemocnici, jedli rovnaké jedlo. Základom bol chlieb so soľou, strukoviny, zelenina (surová, či varená). Víno a polievku dostávali iba chorí. Jedlo sa zásadne spoločne a iba raz denne. Výnimkou boli chorí a mníchov, ktorí vykonávali fyzicky ťažkú prácu. V určité dni dostávali mnísi do kélií určené množstvo ovocia, ktoré ak nezjedli, boli povinní vrátiť do kuchyne. [1]

Veľká láska bola preukazovaná chorým a pútnikom. Chorí mali byť dozorcom príslušného domu odvedení do starostlivosti v monastierskej nemocnici. Bolo im dovolené jesť aj mäso, ak si zažiadali. Každý pútnik mal byť uvedený do ubytovne, ktorá existovala pri každom monastieri. Do monastiera však mohli byť pustení iba putujúci klér a mnísi, aj to z rozhodnutia monastierskeho avvu. Za hostí boli zodpovední mnísi na to zvlášť určení.

Duchovné napredovanie mníchov nepozostávalo iba z bohoslužieb, či vzdelávania sa v čítaní a písaní. Mnísi často čítali Sväté Písmo a rozmyšľali o ňom. V prípade akýchkoľvek otázok ohľadne chápania Písma sa obracali na dozorcú domu či monastierskeho avvu, najčastejšie počas besied, ktoré viedli. Tie boli veľmi dôležitým prvkom duchovného vedenia mníchov. Dozorcovia

domov mali viesť tri besedy týždenne, počas pôstnych dní boli besedy dvakrát denne. Každý monastier mal aj vlastnú knižnicu, z ktorej určený mních odnášal knihy jednotlivým mníchom podľa toho, aké knihy si žiadali. Keďže služby sa menili každý týždeň, v sobotu museli byť všetky knihy vrátené do knižnice, aby boli skontrolovaný ich stav. [1] V monastieroch existovali aj prepisovači kníh, ktorí tak nahrádzali zničené knihy, či zväčšovali počet už existujúcich. Veľkú úlohu vo výchove a vedení mníchov mali ich starší bratia v monastieri. Snažili sa ich sprevádzať, byť im nablízku radou i vlastným príkladom.

Zo zbežného prehliadnutia Ustavu prepodobného Pachomia vidno, že jeho pokyny mníšskeho života sú dodnes jedným z autoritatívnych textov pravoslávneho mníšstva, ktoré v mnohom dodnes odráža duch života prvých kinoviálnych monastierov v Egypte. Života prežitého v duchovnom zdokonaľovaní sa, no v slobode, ktorá sa pre nás paradoxne, prejavuje aj v poslušnosti Bohu, či predstaveným.

SUMMARY

In every monastery founded by Pachomius, there is a strict hierarchy that is observed and is the foundation of order in the monastery. Very important role in the monastery has its superior, igumen, abba. The basis of worship life consisted of prayers addressed to the angels in revelation to Pachomius, which were common in the temple, twelve prayers during the day. In addition to prayer, the second essential part of the life of monks was and is labor. The most common job, besides working in the field, orchard or kitchen, was knitting mats, baskets and ropes from soaked palm leaves. An important part of the manifestation of the unity of the monastic brotherhood is the communal catering. Great love was shown to the sick and the pilgrim. A great role in the education and leadership of the monks had their older brothers in the monastery. They tried to accompany them, to be close to them by advice and by example. From a cursory overlook of the Venerable Pachomius Rule, his instructions of monastic life are still one of the authoritative texts of Orthodox monasticism, which in many ways still reflect the spirit of life of the first kinovial monasteries in Egypt. Life lived in spiritual improvement, but in freedom, which paradoxically for us also manifests in obedience to God or superiors.

REFERENCES

1. *Ancient Monastic Constitutions*. 1st ed. Sibenik : TRUTH, 2004. 240 pp. /Древни монашки устави. 1. изд. Шибеник : ИСТИНА, 2004. 240 с./
2. HERMIAS SOZOMENUS SALMINIUS. 1851. *The Ecclesiastical history*. 1st ed. Sankt-Petersburg : Fischer Printing, 1851. 670 pp. /ЭРМИЙ СОЗОМЕН. 1851. Церковная история Эрмия Созомена Саламинскаго. 1. изд. Санктпетербургъ : Типографія Фишера, 1851. 670 с./
3. JEVTIĆ, A. 2016. *Patrology 2*. 2nd ed. Belgrade : Faculty of Orthodox Theology, 2016. 863 pp. ISBN 978-86-7405-176-4. /ЈЕВТИЋ, А. 2016. Патрологија 2. 2. изд. Београд : Православни богословски факултет, 2016. 863 с. ISBN 978-86-7405-176-4./
4. KAZANSKIY, P. S. 2000. *History of Orthodox monasticism in the East. Volume first*. 2nd ed. Moscow : Palomnik, 2000. 464 pp. ISBN 5-87468-086-1. /КАЗАНСКИЙ, П. С. 2000. История православного монашества на Востоке. часть первая. 2. изд. Москва : Паломник, 2000. 464 с. ISBN 5-87468-086-1.
5. PRODIĆ, S. 2015. *Lavsaik: or a Tale of the Life of the Holy and Blessed Fathers Palladius the bishop of Helenopolis*. 1st ed. Trebinje – Sarajevo : Vidoslov, 2015. 191 pp. ISSN 1840-149X. /ПРОДИЋ, С. 2015. Лавсаик : или казивање о животу светих и блажених отаца епископа Паладија хеленупольског. 1. изд. Требиње - Сарајево : Видослов, 2015. 191 с. ISSN 1840-149X.
6. SKABALLANOVICH, M. 2004. *Typical Interpretation*. 1st ed. Sibenik : The Dalmatian Orthodox Diocese, 2004. 659 pp. /СКАБАЛЛАНОВИЧ, М. 2004. Тумачење типика. 1. изд. Шибеник : Православна епархија далматинска, 2004. 659 с.

THE RULE OF SAINT PACHOMIUS

Vladimír KOCVÁR, lecturer, Faculty of Orthodox Theology, University of Prešov, Masarykova 15, 080 01 Presov, Slovakia, vladimir.kocvar@unipo.sk
00421517724729

Abstract

Article deals with founder of coenobitic life of monks in monasteries, st. Pachomius and the rule, he gave to monasteries. We try to show links between st. Pachomius monasteries and later monastic tradition in Orthodox church. The Rule of st. Pachomius is to this day recourse by monastery foundation and the basis of monastic life is now same as it was 1600 years ago.

Keywords

St. Pachomius, coenobitic life, rule, monasticism, anachorets

ЧЕРТЫ ПОРТРЕТА ПРАВОСЛАВНОГО ПРЕДПРИНИМАТЕЛЯ В КОНТЕКСТЕ СУЩЕСТВОВАНИЯ ПРАВОСЛАВИЯ В ЕГИПТЕ

Олег СОСКИН

Национальная академия управления, Институт трансформации
общества, Київ, Україна

ВСТУПЛЕНИЕ

Мировое человеческое сообщество переживает в настоящее время глобальный системный кризис. Два десятилетия XXI века показывают, что он не только не преодолевается, а, наоборот, постепенно преобразуется в стратегическую системную, всеохватывающую, то есть глобальную, катастрофу. Ни так называемая западная, ни восточная цивилизации, ни иудейская не дают ответа, как его не то что преодолеть, но хотя бы приостановить, замедлить. Где же выход для человечества, постепенно погружающегося в духовную и материальную руину? Думается, он находится в восстановлении утраченных христианских, ортодоксальных устоев. Необходимо осуществить глобальную реинкарнацию христианской ортодоксальной моральной парадигмы, которая стоит на вечных постоянных основах, и краеугольным камнем ее является Иисус Христос. Как написано в Евангелии от Матфея, *«Иисус говорит им: неужели вы никогда не читали в Писании: «камень, который отвергли строители, тот самый сделался главою угла; это от Господа, и есть дивно в очах наших»? Потому сказываю вам, что отнимется от вас Царство Божие и дано будет народу, приносящему плоды его; и тот, кто упадет на этот камень, разобьется, а на кого он упадет, того раздавит»* [Мф 21, 42-44].

Очень важно подчеркнуть, что христианская моральная ортодоксальная парадигма и появилась вместе с приходом в наш материальный мир Бога-Человека Иисуса Христа. В Евангелии от Луки написано: *«Тогда был в Иерусалиме человек, именем Симеон. Он был муж праведный и благочестивый, чающий утешения Израилева; и Дух Святой был на нем. Ему было предсказано Духом Святым, что он не увидит смерти, доколе не увидит Христа Господня. И пришел он по вдохновению в храм. И, когда родители принесли Младенца Иисуса, чтобы совершить над Ним законный обряд, он взял*

Его на руки, благословил Бога и сказал: Ныне отпускаешь раба Твоего, Владыко, по слову Твоему, с миром, ибо видели очи мои спасение Твое, которое Ты уготовал пред лицом всех народов, свет к просвещению язычников и славу народа Твоего Израиля. Иосиф же и Матерь Его дивились сказанному о Нем. И благословил их Симеон и сказал Марии, Матери Его: се, лежит Сей на падение и на восстание многих в Израиле и в предмет пререканий, - и Тебе Самой оружие пройдет душу, - да откроются помышления многих сердец» [Лк 2, 25-35].

На базе христианской православной парадигмы соответственно выстраивается современная православная доктрина и ее важнейшая ипостась – экономическая составляющая, призванная наполнить конструктивным созидательным содержанием современную информационную экономику, и сначала отсечь от нее разрушительную энтропийную хрематистику, а затем, постепенно сегментировав, полностью изжить как сугубо энтропийное явление³⁰.

Реализация христианской доктрины и ее развитие, на мой взгляд, должны осуществляться через формирование и расширение всемирного класса православных предпринимателей, действующих в триаде с интеллектуальной экономической элитой, придерживающейся теории народного капитализма³¹, и христианским ортодоксальным священством. Особо важную роль приобретает создание синтетического собирательного портрета православного предпринимателя. Для этого необходимо сформулировать его характеристики и вычленить соответствующие черты. Это я и попытаюсь сделать в своей статье на примере такой страны, как Египет, где в настоящее время успешно функционирует христианская Коптская православная церковь.

ОБЗОР ЛИТЕРАТУРЫ

Существует много исследований, касающихся анализа различных доктрин, моральных парадигм, портрета предпринимателя в современном обществе, анализа предпринимательства в египетском социуме и, соответственно, в коптском сообществе как части египетского общества.

В частности, вопросы характерных черт предпринимателя исследуются

³⁰ Эти аспекты подробнее раскрыты в другой статье автора [23].

³¹ Теории и практике народного капитализма посвящены предыдущие научные труды автора и его монография [22].

в работах Patricia H. Thornton, М. Акуловой, П. Гурьянова, Т. Лыновой, И. Поповой. Безотносительно к православному предпринимателю, в работах М. Акуловой, П. Гурьянова, Т. Лыновой, И. Поповой даются определенные черты портрета предпринимателя. Это качественно другой анализ, но вместе с тем, данные исследований показывают, насколько актуальна тема субъектов предпринимательства сегодня. Ученые работают над тем, чтобы составить портрет предпринимателя, они говорят о том, что малый и средний предприниматель противостоит корпоративному бизнесу.

Анализ предпринимателей в Египте осуществлен в работах Ingy Ammar Abd El Sattar Ahmad, Mai Atef Al-Sayed Abdel-Aziz, S. Nasr. Проблеме развития предпринимательства в Египте уделяется много внимания в периодических изданиях. В частности, S. Nasr [17] в своей публикации в *"The Washington Times"* отмечает важную роль инноваций и стартапов в современном развитии предпринимательства в Египте: *«Технически подкованные предприниматели и их стартапы сосредоточены на потенциале роста и рассматривают инновации в качестве основной движущей силы своих предприятий. С другой стороны, крупные и давно существующие корпорации обычно ориентированы на прибыльность и долгосрочную стабильность, а инновации играют менее важную роль»*. Также автор приводит характерные черты, которые способствуют развитию предпринимательства в Египте: *«Основываясь на многочисленных исследованиях, идеальная предпринимательская экосистема, способствующая росту предпринимательских и инновационных предприятий, имеет пять основных столпов: доступ к финансированию, предпринимательская культура, образовательные системы, поддерживающие предпринимательский образ мышления, регулирующие и налоговые режимы, а также скоординированный подход, связывающий общественность, частный и волонтерский секторы.»* [17].

Ingy Ammar Abd El Sattar Ahmad и Mai Atef Al-Sayed Abdel-Aziz [1] в своем исследовании тоже приводят факторы, способствующие развитию предпринимательства в Египте: *«Чтобы оценить предпринимательскую среду в Египте и степень поддержки, которую она предоставляет предпринимателям, факторы, определяющие силу предпринимательской деятельности, должны быть сначала определены, а затем изучены. Как указывает Hattab (2013), эти факторы: 1) наличие финансовой поддержки; 2) поддержка государственной политики; 3) степень и качество программ государственной поддержки; 4) наличие предпринимательства в образовании и системе обучения; 5) доступность НИОКР и технологий; 6) степень, качество и стоимость доступных*

коммерческих услуг; 7) степень открытости и динамичности рынка, наличие свободного места для появления новых фирм; 8) простота доступа к физической инфраструктуре (например, ИКТ, коммунальные услуги, транспортные системы, земля); и 9) степень, в которой существующие социальные и культурные нормы поощряют или препятствуют отдельным действиям, ведущим к предпринимательской деятельности (например, предпринимательская культура, уважение к предпринимателям).» Также Ingy Ammar Abd El Sattar Ahmad и Mai Atef Al-Sayed Abdel-Aziz [1] отмечают очень высокий уровень готовности египетского общества к ведению предпринимательской деятельности: «Около 53% опрошенного молодого населения предпочитают иметь свой собственный бизнес, а не работать за вознаграждение, что является очень многообещающим процентом. Тем не менее, процент тех, кто активно пытается начать свой бизнес, снизился примерно до 14%, что можно объяснить страхом молодых египтян и их верой в то, что они недостаточно квалифицированы, чтобы рисковать начинать вести бизнес самостоятельно». Авторы анализируют мотивы, которые стимулируют молодежь в Египте заниматься бизнесом: «Анализируя причины, по которым молодежь предпочитает начать свой бизнес, неожиданно, фактор желания большей независимости оказался на первом месте, составив около 67,34% из всех упомянутых причин, в то время как поиск более высокого дохода оказался на втором месте – 15,53%. Для тех, кто уже начал бизнес, независимость по-прежнему была на первом месте, что составляет 48,36%, а отсутствие работы заняло второе место – 34,43%.»

В отчете Американского университета в Каире Global Report: Entrepreneurship in Egypt Growing in Popularity [8] подчеркивается, что в Египте выросла культура предпринимательства и улучшилось восприятие предпринимательства обществом: «Восприятие предпринимательства египетским обществом особенно высоко и продолжает расти. Более 73 процентов египтян считают предпринимательство хорошим выбором для карьеры. В то время как более 30 процентов египтян уклоняются от начала нового бизнеса из-за страха перед неудачей, 46 процентов взрослого населения Египта фактически могут распознать хорошие рыночные возможности для новых предприятий, что, возможно, говорит о том, что больше людей имеют возможности и знания, чтобы быть предпринимателями. За прошедшее десятилетие в Египте произошла революция предпринимательства, в которой растет число организаций поддержки, формируется политическая направленность и многочисленные программы поддержки со стороны правительства и доноров», – отмечают

авторы доклада.»

Исследование различных аспектов жизни коптов и их взаимоотношение с Египетским государством, в том числе анализ политической, социальной, религиозной, экономической сфер, осуществляется в работах S. S. Hasan, J. Kamil, Ю. Зинькиной, В. Коломенской, Е. Кривца, Г. Крылова, О. Низамутдиновой.

Исследование различных черт коптских предпринимателей приводится в работе Jennifer M. Brinkerhoff.

Анализ литературы показывает, что современные исследователи, экономисты и представители других социальных науки до этого времени не разработали портрет православного предпринимателя, не дана его характеристика, и тем более отсутствует совокупность его черт.

ЦЕЛЬ И ЗАДАЧИ СТАТЬИ

Целью статьи является показать сущность и основные черты, характерные для православного предпринимателя, на примере Египта.

Также в статье анализируется структурная соподчиненность и связь между христианской православной парадигмой, православной доктриной, ее экономической ипостасью и практической реализацией православной доктрины через такую ее движущую часть, как православное предпринимательство.

С целью показать, в какой духовной и, как результат, социальной среде протекает жизнь современных православных предпринимателей, и какие вызовы стоят перед ними сегодня, определяя их поведение и подходы к самореализации в разных сферах жизни, в статье осуществлен анализ других религиозных парадигм и доктрин, показаны их основные элементы, проведено их сравнение с христианской ортодоксальной парадигмой и доктриной. Синтезирована современная эклектическая доктрина, в основе которой лежит симбиоз не христианских религиозных парадигм, и, соответственно, показана современная религиозная доктрина, характерная для сегодняшнего мирового человеческого сообщества, прежде всего для развитых западных стран Европейского Союза, США, Канады. Она также имеет место быть в азиатских и африканских странах, но с определенной спецификой, поскольку на Востоке превалирует индуистская, буддистская, синтоистская, неоязыческая, атеистическая парадигмы. В статье также показано, что существующая западная религиозная доктрина по своей сути все более сводится к сатанинскому геному, и в ней все более превалирует

сатанинская античеловеческая парадигма.

В статье дается характеристика портрета православного предпринимателя, перечисляются черты его портрета. Данный анализ осуществляется на базе современного египетского общества в контенте такой его структурной составляющей, как коптская национальная община, которая в своем подавляющем большинстве принадлежит к Коптской православной церкви, и противостоит в очень жестком процессе жизнедеятельности мусульманской моральной парадигме и светской, атеистической парадигме. Раскрываются механизмы высокой конкурентоспособности православного предпринимательства среди коптов, их успешности и инновационности.

РЕЗУЛЬТАТЫ

1. Совокупность и иерархия религиозных парадигм и доктрин

Религиозные моральные парадигмы постоянны и не меняются. Это характерно для христианской, мусульманской, иудейской, буддистской, синтоистской, неоязыческой парадигм. Вместе с тем существует и религиозная сатанинская парадигма, которая по своей сути анти-моральная. Религиозная парадигма функционирует в определенных видах. Каждая религиозная парадигма имеет свои подвиды. Например, на основании христианской парадигмы возникают такие ее подвиды, как православная, католическая, протестантская. Подвиды мусульманской парадигмы – суннитская, шиитская; буддистской – хиньяна, махаяна, ваджраяна; иудейской – ортодоксальный иудаизм, реформистский иудаизм, консервативный иудаизм, реконструктивистский иудаизм; индуистской – вайшнавизм, шиваизм, шактизм, смартизм и другие.

Христианская моральная парадигма появилась с приходом в мир Иисуса Христа. В основе христианской моральной парадигмы лежат Заповеди Иисуса Христа. Эти Заповеди остаются неизменными, как неизменен сам Иисус Христос. Апостол Павел пишет: «*Иисус Христос вчера и сегодня и во веки Тот же.*» [Евр 13, 8]. Таким образом, христианская православная парадигма – это константа, и она всегда одна и та же на протяжении всего существования человечества после прихода Иисуса Христа, в отличие от католической, которая прошла через определенные моменты конвергенции, конформизма, и особенно протестантской моральной парадигмы, протестантской модели этики, которая отклонилась от фундаментальных констант христианской ортодоксальной моральной парадигмы.

Реализация парадигмы происходит через определенную доктрину, которая присуща той или иной религиозной моральной парадигме. В основе доктрины лежит парадигма, и в качестве системы учений доктрина обрывает такими институциональными элементами, как идеологический, расовый и этнический, информационный, философский и иные элементы. В частности, у доктрины есть ее экономическое (или хрематистическое) выражение.

Та или иная религиозная доктрина в своей экономической или хрематистической ипостаси соответствующим образом формирует портрет предпринимателя и его совокупные признаки. Таким образом, портрет предпринимателя выстраивается на базе определенной доктрины, которая исходит из парадигмы. Портрет предпринимателя – это практическая реализация религиозных доктрин именно в экономической сфере.

2. Религиозная моральная доктрина и ее связь с идеологией

Доктрина, базируясь на религиозном геноме, на парадигме, вместе с тем в современных условиях приобретает идеологическую составляющую. Любая из религиозных доктрин приобретает идеологическую окраску. Идеология пытается приспособить необходимую ей религиозную парадигму под свои нужды и стремится подчинить себе доктрину, ставя себе целью нивелировать или взять под контроль парадигму, и заменить собою парадигму.

Сегодня известны следующие идеологии: коммунистическая, социалистическая, либеральная, консервативная. В разных странах, в зависимости от традиции, от главенствующей религиозной парадигмы и доктрины, от преобладания той или иной идеологии формируется соответствующий вид религиозной доктрины. Для разных идеологий традиционно присущи те или иные доктрины. Для христианской ортодоксальной доктрины природно характерна консервативная, традиционалистическая окраска. Хотя на этой доктрине паразитировала и продолжает паразитировать коммунистическая идеология (особенно ярко это видно на примере нынешней Российской Федерации). Корни этого паразитизма четко прослеживаются со времен коммунистического Советского Союза, который после Второй Мировой Войны стал открыто паразитировать на православной доктрине, искусственно объединяя христианскую ортодоксальную православную доктрину с идеологией коммунизма, хотя объективно коммунистическая идеология с начала

своего возникновения была антагонистически агрессивно враждебной христианской православной доктрине и ставила своей целью уничтожение христианства как такового во всех его ипостасях, но, не сумев добиться поставленной цели, совершила внутреннюю ревизию, пошла на конформизм и попыталась создать искусственный симбиоз с христианской доктриной в разных ее проявлениях, прежде всего с православной, но также с католической и протестантской. Именно поздний коммунизм Советского Союза структурировал так называемый «кодекс строителя коммунизма», который тогда стали отождествлять с христианской доктриной, прежде всего с православной.

Для либерализма и социализма, а также такой формы социализма, как социал-демократия, в принципе антагонистична любая христианская моральная парадигма, потому что эти два идеологических учения базируются на отторжении Бога, Его непризнании, по своей сути они ориентированы на атеизм, а соответственно, на антибожье, и постепенно впадают в модель неоязычества и перерождаются в различные системы тайных обществ, структур, орденов. переходя в модель так называемого многобожия, а по сути, начинают поклоняться разным поднебесным духам в той или иной их форме.

Мусульманская доктрина в мягкой форме может выражаться в либерализме, социал-демократии, консерватизме. Светские мусульманские страны тоже могут впасть в атеистическую модель.

Иудейская доктрина чаще всего имеет консервативную окраску. Особенностью этой доктрины является то, что, даже если она окрашивается в либеральные или социал-демократические цвета, то все равно эти идеологии под ее влиянием приобретают теократическую, религиозную окраску. Для иудейской доктрины наименее характерно функционирование на основе язычества.

3. Упадок католической моральной парадигмы и доктрины

Если говорить о моральных парадигмах христианства, то существующая христианская католическая моральная парадигма стала серьезнейшим образом проигрывать в моральном поединке атеистической и неоязыческой парадигмам. Мы видим, как в когда-то твердых католических странах, какими были Франция, Испания, Португалия, Ирландия, латиноамериканские государства, к сожалению, побеждает и агрессивно действуют атеистическая, неоязыческая, сатанинская парадигмы. Это обусловлено тем, что католическая церковь пошла на такие компромиссы,

на которые нельзя было идти. Во-первых, Папа Римский Иоанн-Павел II попросил прощения у иудеев. Этого нельзя было делать, потому что именно иудеи распяли Иисуса Христа. Да, это сделала такая ветвь иудеев, как саддукеи, но все иудеи взяли грех крови на себя. Во-вторых, католическая церковь согласилась на то, чтобы ЛГБТ-сообщество стало играть главенствующую роль в христианских странах, не воспротивилась так называемым однополым «бракам», «третьему полу». Таинство брака, один из главенствующих столбов христианства, было попроано. То есть порок превратился в добродетель, и тех людей, которые являются морально здоровыми, воспитывались на христианских ценностях, знают о том, что такое грех Содомы и Гоморры, церковь фактически поставила перед фактом признания, что содомский грех, из-за которого были уничтожены два мощных библейских города, не является грехом в современном дехристианизированном обществе. В католических странах содомский грех был признан добродетелью, и абсолютное меньшинство стало господствовать над большинством. В-третьих, был признан банковский капитал и даже был создан банк в самом Ватикане, а значит, по сути, был признан ростовщический процент, когда деньги в процессе своего обращения создают новые деньги.

Таким образом, в католической моральной парадигме происходит постепенное размытие основ христианской ортодоксальной моральной парадигмы.

4. Протестантская моральная парадигма и доктрина

Современная протестантская парадигма на сегодняшний день уже полностью завершила ревизию и отрицание базовых ценностей, присущих христианской ортодоксальной парадигме, осталось лишь одно название. Не будем вдаваться в подробности, это и так известно всем православным богословам, священникам, интеллектуалам. Сегодня протестантская парадигма только называется христианской, а по своей сути выполняет ту роль, о которой говорил Апостол Павел, говоря о сатане, который принимает облик ангела света. То есть, можно говорить, что внутри у нее уже сидит злая сила, которая уже проникла и захватывает практически все протестантские церкви. Особенно ярко антибожьи основы видны на экономической протестантской доктрине, функционирующей в форме протестантской этики, основы которой заложил Макс Вебер. В ее основе лежит дух капитализма, то есть это уже не Божий Дух, не Заповеди Иисуса Христа об умеренности, о довольствовании тем, что дает Бог, о том, что

один из самых страшных грехов – это сребролюбие, что богатым можно быть только по воле Бога, выполняя все Заповеди Иисуса Христа. Известная евангельская притча об игольном ушке говорит о сребролюбии следующее: *«Когда выходил Он в путь, подбежал некто, пал пред Ним на колени и спросил Его: Учитель благий! что мне делать, чтобы наследовать жизнь вечную? Иисус сказал ему: что ты называешь Меня благим? Никто не благ, как только один Бог. Знаешь заповеди: не прелюбодействуй, не убивай, не кради, не лжесвидетельствуй, не обижай, почитай отца твоего и мать. Он же сказал Ему в ответ: Учитель! все это сохранил я от юности моей. Иисус, взглянув на него, полюбил его и сказал ему: одного тебе недостает: пойди, все, что имеешь, продай и раздай нищим, и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи, последуй за Мною, взяв крест. Он же, смутившись от сего слова, отошел с печалью, потому что у него было большое имение. И, посмотрев вокруг, Иисус говорит ученикам Своим: как трудно имеющим богатство войти в Царствие Божие! Ученики ужаснулись от слов Его. Но Иисус опять говорит им в ответ: дети! как трудно надеющимся на богатство войти в Царствие Божие! Удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царствие Божие.»* [Мк 10, 17-25]

Дух же капитализма ориентирован на то, что главная цель христианина-протестанта должна быть в том, чтобы обогащаться. По сути, Вебер узаконил мутацию экономики и совершил подмену понятий, заменив экономику хрематистикой и легализировав денежный процент, чем узаконил ростовщиков, руководствуясь тем, что надо быть бережливым, что капитализма не может быть без сбережений. Но вопрос состоит в том, что производят эти сбережения? Они начинают производить товары, которые в большом объеме начинают потреблять все остальные. Таким образом, бережливые своими товарами культивируют гедонизм и то, что в нынешних условиях превращается в так называемый дух шоппинга, когда потребление превращается в фетиш. По сути, те, кто потребляет товары, произведенные бережливыми протестантами, превращаются в одержимых демонами потребления. Вот к чему на сегодняшний день пришел протестантский подвид христианской парадигмы. Осуществлена полная подмена понятий, поэтому в самой протестантской парадигме осталось только название «христианская», а ее доктрина уже полностью обслуживает интересы мира, а соответственно духов поднебесных, то есть служит по своей сути продвижению сил зла, но при этом прикрывается протестантской доктриной. Таким образом, она уже стала враждебно антагонистичной

христианской ортодоксальной православной парадигме. Для своей реализации протестантская парадигма использует либеральную, социалистическую и социал-демократическую идеологии.

Таким образом, данный подвид христианской парадигмы стал составной частью современной эклектической доктрины. Неоязыческая, атеистическая и протестантская доктрины уже в полном объеме являются выразителями сатанинской парадигмы и доктрины. Протестантская доктрина теперь полностью отображает суть хрематистики, когда деньги делают деньги и живут ради денег, она практически сегодня служит интересам не маленького человека или среднего класса, как во времена своего зарождения, а стоит на защите интересов транснациональных корпоративных групп и, соответственно, является той силой, которая формирует империалистическую суть европейской бюрократической элиты и структурирует новый европейский империализм, который всегда в предыдущие периоды приводил к тотальным кровопролитным войнам, в частности, именно из этого европейского империализма произошли обе мировые войны прошлого века.

5. Атеистическая и неоязыческая моральные доктрины на современном этапе развития

В современном мире, как мы сказали выше, все моральные парадигмы носят религиозный характер. Атеистическая моральная парадигма тоже является религиозной, ведь религиозность атеизма состоит в том, что он отвергает Бога. Он ставит в центр парадигмы человека, а значит, сам человек становится богом. Соответственно, моральная религиозная парадигма формирует и структурирует необходимую для своего существования и реализации наиболее приемлемую атеистическую доктрину. Для атеистической доктрины характерны либеральная и социал-демократическая формы институционализации. Атеистическая доктрина в своем либеральном проявлении, защищая права и свободы, переродилась в свою противоположность, в диктат меньшинства. По сути, на базе либеральной атеистической доктрины сегодня паразитирует модель Саула Алинского, реализующаяся через разработанные им 13 правил политической борьбы для радикала. [6]. В результате, через свою либеральную форму атеистическая моральная доктрина стала защищать разные меньшинства, в первую очередь меньшинства, обладающие определенными характерными изъянами: психическими, моральными, пропагандировать тех, которые, в основном в силу своей распушенности и неадекватности поведения, стали

носителями ВИЧ-инфекции, СПИДа, а дальше продвинулась к защите так называемых сексуальных меньшинств, наркозависимых, алкоголиков, игроманов. Атеистическая моральная доктрина стала тотально защищать представителей социального дна, пауперов, люмпенов. Она настолько продвинулась в данном направлении, что уравнила этих персон с социально здоровым большинством. Другими словами, нынешняя атеистическая моральная доктрина, используя либерально-социалистические идеологические постулаты мировоззрения Саула Алинского, начала черпать и фундаментализировать себя через разные группы социального андеграунда, реализуя его коренные потребности и интересы, превращая его в верховную силу, используя «окно Овертона»³². По сути, похоть, лень, разврат, разнузданность, извращение, воровство, паразитизм превратились в ведущий тренд, который стали навязывать большинству социума. То, что в любом человеческом обществе, даже не христианском, всегда являлось пороком, в условиях современного западного общества стало считаться добродетелью. То, что было недостатком, превратилось в преимущество. В результате произошла деградация человеческого социума, потому что в западных странах были потеряны не только моральные фундаментальные христианские ценности, но и человеческие ценности в целом. Данные пороки закрепились как добродетели на уровне закона в европейских государствах, а также в США, Канаде и некоторых азиатских странах. Был нарушен даже природный закон функционирования человеческого рода, не говоря уже о Божьем Законе. Можно сказать, что моральная атеистическая доктрина в современных условиях по своим параметрам превращается в доктрину зла, и ее отцом становится дьявол.

Неоязыческая доктрина, наряду с атеистической, имеет сегодня колоссальное развитие во многих странах Европы, Америки, Африки и Азии. Произошла мутация христианской моральной парадигмы. Более того, можно говорить о разрушении христианской моральной парадигмы, открытой ревизии таких ее подвидов, как католическая и протестантская.

Религиозная доктрина бюрократии Европейского Союза превратилась

³² Окно Овертона – это концепция, с помощью которой в сознание даже высокоморального общества можно насадить любую идею. Границы принятия таких идей описываются теорией Овертона и достигаются при помощи последовательных действий, состоящих из вполне четких шагов. Манипулятивный механизм, направленный на укоренение в обществе чуждых людям идей.

в эклектический ревизионистский, конформистский, конвергентный геном, совокупность, набор разных парадигм и доктрин. Произошла подмена понятий основных базовых ценностей. В борьбе за индивидуализм и вроде бы за защиту прав и свобод, равенства, фактически, создан диктат меньшинства. Теперь эта религиозная доктрина бюрократической верхушки Европейского Союза, которая по своей сути является космополитической с развивающимися империалистическими чертами, все более превращается в сатанинскую моральную доктрину, в основе которой лежит уже сатанинская парадигма, где сила зла персонифицируется, например, через космическое существо бафомета. Подтверждением тому выступают конкретные факты:

- законодательное признание однополых «браков»;
- повсеместное распространение так называемой «смены» пола;
- законодательное признание «третьего» пола;
- развитие разных форм искусства (театральной, кинематографической, в массовых мероприятиях), в котором культивируются элементы черной мессы, например, театрализованная черная месса с участием элиты Европейского Союза во время празднования открытия Сен-Готардского тоннеля в 2016 году³³;
- установление атрибутов сил зла, например, установка памятника сатане в городах Детройт, США в июле 2015 года³⁴, Литтл-Рок (штат Арканзас), США в августе 2018 года; [29]
- попрание христианских таинств и их подмена сатанинскими обрядами, например, венчание двух гомосексуалистов-«священников» в англиканской церкви в 2008 году ректором одного из приходов Лондона; [30] венчание Епископом Канадской англиканской церкви в городе Торонто епископа-гомосексуалиста с его партнером в 2018 году; [31]
- Нивелирование и размытие наибольших христианских праздников, например, группа сатанистов разместила статую, изображающую руку сатаны, в правительственном здании штата Иллинойс, США накануне рождественских праздников в декабре 2018 года. [28].

³³ Подробно с этим событием можно ознакомиться по ссылке: <https://pravoslavie.ru/96976.html>

³⁴ Подробно с этим событием можно ознакомиться по ссылке: <http://ru-news.ru/v-ssha-otkryt-pamyatnik-satane-satanizm-nabiraet-massovuyu-populyarnost-po-vsej-strane/>

Атеистическая и неоязыческая доктрины институционализируются через либеральную, социалистическую, социал-демократическую идеологии с элементами коммунизма. В некоторых странах, например, в Греции, Франции, они впитывают в себя такую идеологию, как анархизм.

Параллельно в Европейском Союзе существуют другие моральные парадигмы и доктрины – мусульманская, буддистская, синтоистская. Это уже какая-то конгломерация. Таким образом, совокупная эклектическая моральная доктрина Европейского Союза стремится к тому, чтобы соединить добро со злом. Ведь такие факты, как, например, признание «третьего» пола – это восстание против Господа Бога, это противопоставление всем мировым монотеистическим религиям, не только христианству, но и исламу, иудаизму. Это чистый сатанизм. Ведь Бог создал человека как мужчину и женщину, никакого «третьего» пола не было, никакого изменения пола не было. Это константы. Таким образом, Европейский Союз как наднациональный космополитический орган, в котором власть захвачена узкой группой космополитической, империалистической по своей сути, бюрократией, формирует сатанинскую парадигму под видом либерально-атеистического прикрытия.

6. Сатанинская религиозная антиморальная парадигма и доктрина

Как уже было сказано выше, атеизм, неоязычество – это завуалированная, скрытая форма сатанинской парадигмы. Она прикрывается символами и риторикой языческих верований, но всем известно, и это показано в Библии, что за языческими божествами скрываются духи поднебесные, другими словами, мир демонов. Сатанинская парадигма является парадигмой зла, она носит античеловеческий характер, а также специфический религиозный характер, потому что признает богом сатану. Большинство остальных моральных парадигм предусматривают развитие человека и его созидательный характер. Единственная сатанинская религиозная парадигма направлена на уничтожение человека. Ее нельзя соотносить с другими религиозными парадигмами, так как она им антагонистически противостоит. Усиление этой парадигмы и ее фундаментальных основ сопряжено с уничтожением человека. Господь создал человек по Своему образу и подобию: *«И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их.»* [Быт 1, 27] А сатана, будучи богоборцем (слово «сатана» с иврита, арамейского языка – «противник» «клеветник»), своей целью ставит уничтожение, он все время противостоит

Господу Богу, и поэтому он нацелен на то, чтобы уничтожить Божье творение – человека. В этом антагонистическое отличие сатанизма от других религиозных парадигм, даже от атеистической, и, на первый взгляд, даже языческой. Однако хотя атеистическая и языческая парадигмы на поверхности, на словах ориентированы на усиление человека, его развитие, но на самом деле это две моральные парадигмы, которые являются скрытыми инструментами сатаны.

Таким образом, люди, которые из поколения в поколение живут решением своих бытовых вопросов, все равно, что превращаются свиней, – они постепенно опускаются, становятся все более материально-вещными, мир побеждает их. А раз их побеждает мир, значит их побеждает сатана, дьявол. Потому что мир подчиняет себе человека и его тело, ветхий человек становится частью ветхого мира. Как только это происходит, человек становится биоматериальной машиной по поеданию пищи и удовлетворению насущных физиологических потребностей, орудием дьявола. Это составные, которые противостоят Божьему человеку, православному христианину.

Таким образом, в западных странах идет переход к сатанинской античеловечной парадигме и доктрине, нацеленной на уничтожение человека. Действуя через «окно Овертона», она уже готовится сбросить камуфляж в виде атеистической и неоязыческой парадигмы и доктрины и используя в своих целях именно эти доктрины и их идеологические составляющие – либерализм, социализм и социал-демократию, которые сегодня являются господствующими в Европейском Союзе. Вместе с этим консерватизм подрывается, нивелируется и деградирует, идет борьба против традиционных христианских устоев. Православие уничтожается и заменяется католичеством, а католичество потом заменяется протестантизмом, который, в свою очередь, заменяется харизматическим сектантством, и тогда происходит переход к бутафорскому сектантскому протестантскому маскараду, когда христианские таинства превращаются в антибожьи вакханалии.

Таким образом, сатанинская антиморальная доктрина, используя и прикрываясь другими религиозными доктринами, создала своеобразный микс, в котором она открыто не проявляется для широкого круга публики, а прячется за неоязыческими и атеистическими элементами, действует через их соответствующие доктрины, которые имеют либерально-

социалистическую окраску. Через эти доктрины она постепенно навязывает антиморальные и античеловечные линии поведения, используя модель размывания. Как написано во Втором Послании Апостола Павла к Коринфянам: *«Сатана принимает вид Ангела света, а потому не великое дело, если и служители его принимают вид служителей правды; но конец их будет по делам их.»* [Кор 2, 14-15]. Поэтому как сатана выступал в облике ангела света и не одного обманул, так и его служители могут поступать так же.

7. Современный эклектический сегментальный микс доктрин

Сформированная эклектическая сегментальная доктрина, в основе которой лежит сатанинская парадигма, прикрыта тремя другими парадигмами – неоязыческой, атеистической и протестантской. Такой микс наиболее представлен в Европе, он институционализируется через либеральную, социалистическую и социал-демократическую идеологии. К чему сводится современная эклектическая сегментальная доктрина? К тому, что человека превращают в биосущество. Нашу человеческую цивилизацию в западных странах превращают в города свиней, как их описывал Платон устами героев диалога «Государство» Главкона и Сократа:

«Ясно, что у них будет и соль, и маслины, и сыр, и лук-порей, и овощи, и они будут варить какую-нибудь деревенскую похлебку. Мы добавим им и лакомства: смоквы, горошек, бобы; плоды мирты и буковые орехи они будут жарить на огне и в меру запивать вином. Так проведут они жизнь в мире и здоровье и, достигнув, по всей вероятности, глубокой старости, скончаются, завещав своим потомкам такой же образ жизни.

– Если бы, Сократ, – возразил Главкон, – устраиваемое тобой государство состояло из свиней, какого, как не этого, задал бы ты им корму?

– Но что же иное требуется, Главкон?

– То, что обычно принято: возлежать на ложах, обедать за столом, есть те кушанья и лакомства, которые имеют нынешние люди – вот что, по-моему, нужно, чтобы не страдать от лишений.» [19].

8. Христианская православная моральная парадигма и доктрина как альтернатива силам зла

Альтернативой силам зла может быть только христианская ортодоксальная православная моральная парадигма. Она должна пройти через свою реновацию, возрождение. Нельзя ни при каких обстоятельствах поступаться злу. *«Наконец, братия мои, укрепляйтесь Господом и могуществом силы Его. Облекитесь во всеоружие Божие, чтобы вам можно было стать против козней диавольских, потому что наша брань не против крови и*

плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных. Для сего примите всеоружие Божие, дабы вы могли противостать в день злой и, все преодолев, устоять» [Еф 6, 10-13]. Это установка Иисуса Христа и его Апостолов. Надо бороться не с человеком, а против сил зла. В этом суть христианской православной моральной парадигмы – противостоять дьяволу. В Евангелии от Матфея описывается, как Иисус Христос противостоял дьяволу: «Тогда Иисус возведен был Духом в пустыню, для искушения от диавола, и, постившись сорок дней и сорок ночей, напоследок взалкал. И приступил к Нему искушитель и сказал: если Ты Сын Божий, скажи, чтобы камни сии сделались хлебами. Он же сказал ему в ответ: написано: «не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих». Потом берет Его диавол в святой город и ставляет Его на крыле храма, и говорит Ему: если Ты Сын Божий, бросься вниз, ибо написано: «Ангелам Своим заповедает о Тебе, и на руках понесут Тебя, да не преткнешься о камень ногою Твоею». Иисус сказал ему: написано также: «не искушай Господа Бога твоего». Опять берет Его диавол на весьма высокую гору и показывает Ему все царства мира и славу их, и говорит Ему: всё это дам Тебе, если, пав, поклонись мне. Тогда Иисус говорит ему: отойди от Меня, сатана, ибо написано: «Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи». Тогда оставляет Его диавол, и се, Ангелы приступили и служили Ему.» [Мф 4, 1-11]

В основе христианской православной моральной парадигмы лежат Заповеди Божьи. Тогда возникает вопрос: как жить? На уровне отдельного человека, на уровне семьи, на уровне общины, на уровне регионального социума, на уровне народа необходимо жить своей христианской православной моральной парадигмой. Однако же тогда нельзя принимать другие религиозные моральные парадигмы и доктрины – ни мусульманскую, которая отрицает Троицу, нашу Веру, ни иудейскую, ни тем более буддистскую, атеистическую, а также сатанинскую, как самую агрессивную и антиморальную. Для нас самая главная основа в христианской православной парадигме – это спасение души. Вся наша деятельность подчинена тому, чтобы обрести Царствие Небесное. Для этого надо соответствовать определенным параметрам: жить во Христе, и чтобы Христос был в тебе. Наша моральная парадигма основана на этом. Чтобы достигать этого состояния, мы должны быть верующими, не поверхностно верующими, не холодными и равнодушными, не тлеющими, а настоящими

православными христианами. А для этого надо обязательно придерживаться семи Таинств: крещение, миропомазание, Евхаристия, священство, брак, покаяние и елеосвящение. Последовательные христиане должны обязательно присутствовать на литургии, потому что через литургию, через таинство Евхаристии, через покаяние мы обретаем единство с Иисусом Христом, получая Его плоть и кровь, мы таким образом принимаем Его. Когда мы проходим через покаяние, Господь разрывает свиток наших грехов и прощает нас.

Православная моральная доктрина институционализируется через идеологию консерватизма, она не приемлет либерализм, социализм и социал-демократию.

9. Древний христианский Египет как место реализации христианской моральной парадигмы и доктрины

Именно в Египте началась реализация первооснов христианской моральной парадигмы как противопоставление иудейской и языческой моральным парадигмам, а в более поздние времена – мусульманской. Заложена христианская моральная парадигма здесь была монастырями, пустынноческими монахами, отшельниками, например, Антонием Великим, Марией Египетской, которая фактически является примером практической реализации христианской моральной парадигмы. Ведь, будучи блудницей, [20] по воле Господа Бога Марии Египетской было показано ее моральное падение, и с ней случилось чудо, когда она хотела войти в храм Гроба Господня, но какая-то неизвестная сила удерживала её. Осознав своё падение, она начала молиться перед иконой Богородицы, находившейся в притворе храма. После этого ничто ее уже не удерживало, и она смогла спокойно войти в храм и поклониться Животворящему Кресту. Выйдя из храма, Мария опять обратилась с благодарственной молитвой к Деве Марии и услышала голос, сказавший ей, что если она перейдет за Иордан, то обретет блаженный покой. Послушав этот голос, Мария приняла причастие и, перейдя Иордан, поселилась в пустыне, где провела 47 лет в полном уединении, посте и покаянных молитвах. Таким образом, Мария Египетская поменяла свою моральную парадигму с развращенности, вседозволенности, служения телу, миру, на христианскую моральную парадигму. Такими, как Мария Египетская, Афанасий Великий, другими монахами-пустынниками, а в последствии и столпниками, и был привнесен в сферу практической реализации, в повседневную человеческую жизнь, идеал христианской моральной

парадигмы. В этот период, когда в Древнем Египте господствовало ортодоксальное христианство, не было его разделения на два подвида – православный и католический, ведь в основе и католического, и православного ортодоксального христианства лежит одна и та же моральная парадигма, которую дал Иисус Христос, дали апостолы, а потом структурировали и развили, а также перевели в практическую плоскость египетские монахи и носители христианства, которые способствовали, чтобы эта парадигма обрела свою идеальную модель реализации.

10. Портрет православного предпринимателя в современном мире

Практическим выражением православной моральной доктрины является триадный альянс предпринимателей, интеллектуальной элиты и священничества. Мы рассматриваем одну из составляющих данной триады, а именно, предпринимателей. Все античеловеческие доктрины в своем хозяйственном проявлении выступают в форме хрематистики, которая, в свою очередь, не проявляется открыто, а «прячется» за экономикой. Также хрематистика присуща некоторым течениям других религиозных доктрин, например, ревизионистскому иудаизму, протестантизму в христианстве. Мусульманская доктрина отвергает хрематистику, христианская ортодоксальная православная доктрина также ее отвергает. Католическая доктрина пытается бороться с хрематистикой, но проигрывает сражение.

Таким образом, только православный предприниматель – это потенциально тот, который реализует православную экономическую доктрину, и тяготеет к моральной христианской ортодоксальной парадигме. Однако зачастую он уже тоже ревизионирует, и его практические действия не соответствуют тому идеальному портрету, к которому он должен стремиться и тяготеть, чтобы реализовывать моральную христианскую ортодоксальную доктрину.

Коптская православная церковь на сегодняшний день достаточно рельефна, она позиционирует православного предпринимателя и удерживает его в рамках скрижалей христианской православной парадигмы, в рамках, позволяющих подавлять информационную хрематистику и помогать православному предпринимателю функционировать на базе информационной экономики. Как только православный предприниматель становится на поле информационной хрематистики, он морально уничтожается, постепенно перемещается в лоно эклектической сегмен-

тальной, по сути сатанинской, доктрины, становится пленником сатанинской парадигмы. На бытовом уровне сознания очень сложно различить информационную хрематистику и информационную экономику, потому что между ними достаточно хрупкая грань. Отличить, что ты не утратил свой православный контент, можно только в том случае, если человек берет за основу признаки моральной парадигмы христианского ортодоксального типа.

В результате осмысления основных мировых парадигм и доктрин, автор этой статьи предлагает таким образом сформулировать черты, присущие православному предпринимателю, как выразителю именно христианской православной парадигмы:

- Принадлежность к православному христианству.
- Стремление к служению Богу путем своей предпринимательской деятельности, то есть предпринимательство для такого человека – только средство для служения Богу.
- Стремление к присутствию православной атрибутики – иконы, Иисусов крест.
- При приеме на работу в свое предприятие для предпринимателя важно, чтобы работник тоже принадлежал к православным христианам.
- Несмотря на занятость, такой человек всегда находит время для семьи, а также воспитания детей в христианском моральном ключе.
- Значительную часть прибыли он использует на богоугодные дела.
- Такой человек делает значительные пожертвования на храм.
- Для него очень важно посещать церковь, литургию, совершать таинство исповеди и причастия.
- Он совершает каждодневные молитвы, знает основные молитвы - «Иисусову молитву», «Отче наш», «Символ Веры», «Молитву к Богородице».
- Когда он ведет свой бизнес, то пребывает в состоянии спокойствия, любви, уравновешенности, не испытывает агрессии, страха, отчаяния.
- В трудные моменты он всегда обращается за помощью к Богу.
- Православный предприниматель часто обращается за советом к священнику.
- Он взаимодействует с другими православными предпринимателями своего церковного прихода.

Если православный предприниматель отклоняется от этих черт, то он фактически перестает реализовывать православную экономическую

доктрину, уходит с православной экономической парадигмы и превращается в конформиста-ревизиониста, который постепенно отбрасывает православную моральную парадигму и перемещается на поле сил зла. Как написано в Евангелии от Матфея: *«Входите тесными вратами, потому что широки врата и пространен путь, ведущие в погибель, и многие идут ими; потому что тесны врата и узок путь, ведущие в жизнь, и немногие находят их.»* [Мф 7, 13-14]

11. Черты портрета православного предпринимателя в Египте

Очень важным примером описания портрета православного предпринимателя и его характеристики является опыт Египта в его анализе из прошлого в настоящее. Как известно, Египет является мощнейшей исторической колыбелью, центром мирового христианства в целом и православия в частности. Здесь функционирует Александрийская православная патриархия, которая опекает всю Африку. Параллельно в Египте сохранилась такая этно-религиозная группа, как копты, являющие собой христианскую православную часть египетского общества, коренных египтян, которым удалось на протяжении веков сохранить суть христианского православного учения, несмотря на их противостояние в конкурентной борьбе с мусульманами, атеистами, язычниками. Очень важно, что Коптская православная церковь выиграла жесткую конкуренцию против разных сект, которые внедрялись в жизнь Египта, и тем более копты не стали приверженцами ислама в отличие от многих других народов и народностей.

Сегодня мощнейшей ведущей силой коптского общества является триада, которая сформировалась в виде интеллектуальной элиты, которая объединяет очень много светской молодежи, преподавателей, значительная часть из которых стали на путь священничества, православных предпринимателей и священства. Были созданы очень мощные воскресные школы, основан и активно работает Коптский институт. В дальнейшем христианизированная масса и в сельской местности, и в городах, начала обучаться. Были разработаны соответствующие документы, которые рассказывали, как священникам надо помогать развитию своих приходов, как помогать прихожанам становиться эффективными частными собственниками и предпринимателями. Очень важно, что они формировали именно конкурентоспособных предпринимателей, особенно в сельской местности, которые могли эффективно вести хозяйство на

частнопредпринимательской основе³⁵. Священничеством поддерживалась именно институция частной собственности. В городах развивалось ремесленничество, торговля, малые предприятия, особенно в условиях, когда в 1960-е годы развернулась научно-техническая революция. На сегодняшний день копты создали очень мощный класс достаточно богатых людей, которые являются частными предпринимателями, инвесторами, и которые одновременно являются православными ортодоксальными христианами.

Черты портрета коптских православных предпринимателей мы сформулировали на базе проведенных ранее исследований таким образом:

1. Копты не скрывают своей принадлежности к православию, каждый взрослый, и даже ребенок, имеет на своем запястье татуировку в виде креста, которая позиционирует его религиозную принадлежность.

2. Везде на предприятиях коптов обязательно имеются иконы, они в полном объеме почитают Троицу и Царицу Небесную Деву Марию.

3. Они придерживаются всех элементов православного учения и образа жизни.

4. Они регулярно ходят в церковь на литургию, совершают таинство исповеди и причастия, учувствуют в Евхаристии, одном из главных таинств христианского православия.

5. Они заточены на то, что надо быть самостоятельными в Египетском государстве, где преобладает ислам, в том числе его радикальные элементы. Коптская община исповедует принцип, что необходимо быть эффективным частным собственником, она не замкнута в себе, идет на взаимосвязь. Они понимают, что их православная церковь тогда усилится и будет противостоять другим мощным религиозным доктринам в Египте, когда копты будут эффективными, богатыми, влиятельными и интеллектуально подготовленными.

6. Ставка делается именно на развитие интеллектуального капитала, чтобы образованные копты могли противостоять исламу и другим религиозным учениям. Они понимают, что, будучи бедными и необразованными, они проиграют конкурентную борьбу. Средний класс коптов-предпринимателей очень мощно финансирует церковь, а также развивает

³⁵ Подробнее о трансформации Коптской православной церкви и ее особой роли в социально-экономической жизни общины можно прочесть в научном труде [5].

интеллектуальные образовательные структуры, особенно в рамках Коптского института, который имеет аспирантуру и готовит докторов PhD по разным направлениям – экономике, истории, политологии, философии, богословию.

7. У православных коптов-предпринимателей развит принцип солидарности, они помогают молодежи обрести себя через церковь, найти свое место в жизни, в обществе и помогают развивать навыки частнопредпринимательской деятельности.

8. Они придерживаются православной моральной парадигмы, стараются жить по Заповедям Иисуса Христа.

9. Они придерживаются Юлианского календаря и не перешли на Грегорианский календарь.

10. Женитьба коптов происходит в церкви, то есть на первое место ставится таинство венчания.

Таким образом, опыт современного Египта, а именно развитие Коптской православной церкви и коптской общины, показывают, как может эффективно развиваться православное предпринимательство, быть успешным в современном очень жестком конкурентном обществе. Этот опыт показывает, что православие может очень активно способствовать развитию частного бизнеса, основанного на трудовой собственности и продуктивной частнокапиталистической деятельности. Коптский опыт также показывает созданный баланс между, с одной стороны, принципами общинного развития, для которого характерна солидарность, взаимовыручка, который идет через церковь и церковные институты, а с другой стороны, развитие частной собственности, предпринимательства и семьи частного предпринимателя, его эффективной конкурентоспособности в современной информационной экономике. Таким образом, частные предприниматели-копты оказались способны к приспособлению к вызовам информационной экономики.

ВЫВОДЫ

Мы видим, насколько современный мир отошел от христианской моральной парадигмы и христианской православной доктрины. В результате в мировом хозяйстве в целом и в Европейском Союзе в особенности предприниматель утратил свой былой христианский экономический облик и стал фактически представителем хрематистики. Сформирован крупный космополитический финансовый капитал как

конгломерация космополитического промышленного и банковского капитала. В итоге, в Европейском Союзе вызревают черты империи. А для империализма, как известно, характерны монополия, загнивание, диктатура. Главная его цель – получение монопольно высокой прибыли, уничтожение любых конкурирующих форм частного предпринимательства, и особенно среднего класса. Для империализма, мирового космополитического финансового капитала, действующего через транснациональные корпорации, которые функционируют в модели хрематистики, средний класс продуктивных предпринимателей является антагонистом и их могильщиком. Цель мирового финансового капитала – уничтожить средний класс как потенциального конкурента, потому что средний класс работает в модели трудовой частной собственности и ориентирован на получение средней прибыли и развитие конкуренции. Широко известна цитата английского публициста Томаса Джозефа Даннинга, которую приводит в своем труде Карл Маркс: *«Капитал ... избегает шума и брани и отличается боязливой натурой. Это правда, но это ещё не вся правда. Капитал боится отсутствия прибыли или слишком маленькой прибыли, как природа боится пустоты. Но раз имеется в наличии достаточная прибыль, капитал становится смелым. Обеспечьте 10%, и капитал согласен на всякое применение, при 20% он становится оживлённым, при 50% положительно готов сломать себе голову, при 100% он попирает все человеческие законы, при 300% нет такого преступления, на которое он не рискнул бы, хотя бы под страхом виселицы. Если шум и брань приносят прибыль, капитал станет способствовать тому и другому. Доказательство: контрабанда и торговля рабами.»* [7].

Египет, отойдя от христианской парадигмы, потерял себя, стал мусульманским и неоязыческим. В нем осталась лишь небольшая часть христиан в виде коптов. Но можно ли вернуться к идеальной христианской моральной парадигме? Что для этого надо? Конечно, мы не сможем выполнять то, что делали те светочи христианского ортодоксального учения, которые жили в древние времена. Но что показал древний ортодоксальный христианский Египет? Что для любого христианского православного государства очень важно иметь истинных монахов, подвижников и монастыри, где соблюдается истинный христианский монашеский устав. Также важно, чтобы интеллектуалы стояли на основах христианской моральной парадигмы.

Надо вернуться к истокам овеященной в Египте христианской

ортодоксальной моральной парадигмы. Также важно, чтобы интеллектуалы, которые прошли через обожение, ввели и приспособили эту христианскую моральную парадигму и, соответственно, экономическую православную доктрину для современного мира, преподнесли ее как эффективный действующий универсальный инструмент жизнедеятельности современного православного предпринимательства как класса, который является солью любого человеческого социума и любой страны, государства.

Однако сами предприниматели не могут структурировать, познать парадигму и доктрину. Наиболее успешно и эффективно они могут это сделать, когда создан их триадный союз с интеллектуальной православной элитой и православным священством. Только в этом случае можно выстроить успешную православную страну с мощным продуктивным средним классом, основой которого являются православные предприниматели.

SUMMARY

Modern world economy development is characterized by tremendous competition strengthening among various civilization spiritual-information systems. In this regard, analysis of existing religious and moral paradigms and their operation on the various doctrine's level gains extreme relevance. The article presents analysis of main religious doctrines and paradigms, shows their elements, compares Orthodox Christian paradigm and doctrine, in order to demonstrate which spiritual and (as a result) social environment surrounds modern Christian Orthodox entrepreneurs, which challenges are facing them today, determining their behaviour and approaches to self-realization within various life layers. Modern eclectic doctrine has been synthesized. The goal of this article is to characterize and determine Christian Orthodox entrepreneur's main features within his complex exhibition and performance. The Egypt's experience, in particular, of Copts, is extremely significant example for description of Orthodox Christian entrepreneur's portrait, as Christian Orthodox part within Egyptian society, who managed to preserve essence of Christian Orthodox teaching throughout centuries, despite competitive activity with Muslims, atheists, pagans. As of today, Copts created very powerful layer of quite wealthy people, who are Orthodox Christians and private entrepreneurs simultaneously. The modern Egypt's experience, Coptic Christian Orthodox church development and Coptic community reveal how Christian Orthodox

entrepreneurship may be developed efficiently within modern, harsh society, and also give the way for Orthodox Christianity to assist private business development, which is based on labour property and productive, private, capitalistic activity.

REFERENCES

1. AHMAD, I. A. A. E. S. - ABDEL-AZIZ, M. A. A. S. 2015. *Assessing Entrepreneurship Ecosystem in Egypt : Access to Finance and Entrepreneurship Education Challenges and Opportunities* [online]. Cairo University, 2015. [2019-01-12]. Available from: https://www.researchgate.net/publication/308548313_Assessing_Entrepreneurship_Ecosystem_in_Egypt_Access_to_Finance_and_Entrepreneurship_Education_Challenges_and_Opportunities
2. AKULOVA, M. 2012. Portrait of a Belarusian businessman. In *BEROC Policy Paper Series 06*. 2012, PP no. 12. [online]. [2018-12-23]. Available from: http://bel.beroc.by/webroot/delivery/files/PP12_rus_Akulava.pdf
/АКУЛОВА, М. 2012. Портрет белорусского предпринимателя. In *BEROC Policy Paper Series 06*. 2012, PP no. 12 [online]. [2018-12-23]. Available from: http://bel.beroc.by/webroot/delivery/files/PP12_rus_Akulava.pdf
3. ALINSKY, S. 1989. *Rules for radicals : a practical primer for realistic radicals*. Vintage Books edition. New York : Random House, 1989. ISBN 0-679-72113-4.
4. *Bible. Books of the Holy Scriptures of the Old and New Testaments*. 1999. Moscow : Russian Bible Society, 1999. /Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового завета. 1999. Москва : Российское Библейское Общество, 1999./
5. BRINKERHOFF, J. M. 2016. *Institutional reform and diaspora entrepreneurs : the in-between advantage*. New York : Oxford University Press, 2016. ISBN 9780190278229.
6. BROWN (ZHEZHKO), I. 2013. Organization model of Sol Alinsky. In ARSHINOV, V. - ROZIN, V. (eds.). 2013. *Management Philosophy : Methodological problems and projects*. Moscow : Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 2013. p. 195-235. ISBN 978-5-9540-0240-9.
/БРАУН (ЖЕЖКО), И. 2013. Модель организации Сола Алинского. In АРШИНОВ, В. - РОЗИН, В. (eds.). 2013. *Философия управления : Методологические проблемы и проекты*. Москва : Институт Философии, Российская Академия Наук, 2013. с. 195-235. ISBN 978-5-9540-0240-9./
7. DUNNING T. J. 1860. *Trade's Unions and Strikes : Their Philosophy and Intention*. London : Published by the author, and Sold by M. Harley, No 5,

- Raquet court, Fleet street, E. C. 1860. p. 35-36. 52 p. (цит. по МАРКС, К. *Капитал*, гл. 24, примечание в конце п. 6. К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. 2-е изд. Т. 23. с. 770.)
8. *Global Report: Entrepreneurship in Egypt Growing in Popularity* [online]. The American University in Cairo, 2017. [2019-01-05]. Available from: <https://www.aucegypt.edu/news/stories/global-report-entrepreneurship-egypt-growing-popularity>.
 9. GURYANOV, P. 2011. The social image of an entrepreneur in Russia. In *Modern Research and Innovation* [online]. Moscow, 2011, Vol. 4, No. 4. [2019-01-16]. ISSN 2223-4888. Available from: <http://web.snauka.ru/issues/-2011/08/1632>. /ГУРЬЯНОВ, П. 2011. Социальный образ предпринимателя в России. In *Современные научные исследования и инновации* [онлайн]. Москва, 2011, Vol. 4, №4. [2019-01-16]. ISSN 2223-4888. Available from: <http://web.snauka.ru/issues/2011/08/1632/>
 10. HASAN, S. 2003. *Christians versus Muslims in Modern Egypt : The Century-Long Struggle for Coptic Equality*. New York : Oxford University Press, 2003. ISBN 0-19-513868-6.
 11. KAMIL, J. 2002. *Christianity in the Land of the Pharaohs : The Coptic Orthodox Church*. London : Routledge, 2002. ISBN 0415242533.
 12. KOLOMENSKAYA, V. 2018. The Coptic Question in Egyptian-American Relations. In *Actual problems of international relations and diplomacy (1918 - beginning of the XXI century) : materials of the III Intern. scientific-practical conference, Vitebsk, May 17-18, 2018*. [online]. Vitebsk : VSU named by P. M. Masherova, 2018. p. 140-144. ISSN 2519-4534. [2018-11-25]. Available from: <https://lib.vsu.by/xmlui/bitstream/handle/123456789/16396/140-144.pdf?sequence=1&isAllowed=y> /КОЛОМЕНСКАЯ, В. 2018. Коптский вопрос в египетско-американских отношениях. In *Актуальные проблемы международных отношений и дипломатии (1918 г. - начало XXI в.) : материалы III Междунар. науч.-практ. конф., Витебск, 17-18 мая 2018*. [онлайн]. Витебск : ВГУ имени П.М. Машерова, 2018. с. 140-144. ISSN 2519-4534. [2018-11-25]. Available from: <https://lib.vsu.by/xmlui/bitstream/handle/123456789/16396/140-144.pdf?sequence=1&isAllowed=y/>
 13. KRIVETS, E. 2011. The Christian community of Egypt : the socio-political situation in the Muslim state. In *Bulletin of the Voronezh State University. Series : History, Political Science, Sociology*. Voronezh, 2011, Vol. 13, No. 2, p. 108-112. ISSN 1995-5480. /КРИВЕЦ, Е. 2011. Христианская община Египта : социально-политическое положение в мусульманском государстве. In

- Вестник ВГУ. Серия : История, Политология, Социология.* Воронеж, 2011, Vol. 13, №2, с. 108-112. ISSN 1995-5480./
14. KRYLOV, G. 2017. Interreligious problems in Egypt and the experience of their solution after the removal from power of President Mohammed Mursi. In *Christianity in the Middle East*. Moscow, 2017, Vol. 1, p. 51-73. ISSN 2587-9316. /КРЫЛОВ, Г. 2017. Межрелигиозные проблемы в Египте и опыт их решения после отстранения от власти президента Мухаммеда Мурси. In *Христианство на Ближнем Востоке*. Москва, 2017, Vol. 1, с. 51-73. ISSN 2587-9316./
 15. LOBIE, P. 1989. *The Social Doctrine of the Catholic Church*. Brussels : B.I., 1989. ISBN 2-8271-0261-7, 8271-0261-7. /ЛОБЬЕ, П. 1989. *Социальная доктрина католической церкви*. Брюссель : Б.и. 1989. ISBN 2-8271-0261-7, 8271-0261-7./
 16. LYNOVA, T. 2002. A social portrait of Belarusian entrepreneurship. In *ECOWEST* [online]. Minsk : Исследовательский центр ИПМ, 2002, No. 2, 4, p. 614-635. [2018-11-29]. Available from: <http://www.research.by/webroot/delivery/files/ecowest/2002n4r04.pdf> /ЛЫНОВА, Т., 2002. Социальный портрет белорусского предпринимательства. In *ЭКОБЕСТ* [онлайн]. Минск : IPM Research Center, 2002, №2, 4, с. 614-635. [2018-11-29]. Available from: <http://www.research.by/webroot/delivery/files/ecowest/2002n4r04.pdf>./
 17. NASR, S. 2017. Egypt's entrepreneurs. In *The Washington Times*. Washington, 2017. [online]. [2018-12-07]. Available from: <https://www.washington-times.com/news/2017/jan/10/egypts-entrepreneurs/>
 18. NIZAMUTDINOVA, O. 2018. Modern interreligious relations in Egypt. In *Bulletin of VolSU. Series 4, History. Regional studies. International relationships*. Volgograd : VOLGOGRAD STATE UNIVERSITY, 2018, Vol. 23, No. 6, p. 164-172. ISSN 1998-9938 (Print), ISSN 2312-8704 (Online). /НИЗАМУТДИНОВА, О. 2018. Современные межрелигиозные отношения в Египте. In *Вестник ВолГУ. Серия 4, История. Регионоведение. Международные отношения*. ВОЛГОГРАД : ВОЛГОГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ, 2018, Vol. 23, № 6, с. 164-172. ISSN 1998-9938 (Print), ISSN 2312-8704 (Online)./
 19. PLATO, 1971. *Collected works in 3 volumes*. Moscow, 1971, Vol. 3, No. 1. /ПЛАТОН, 1971. *Собрание сочинений в 3-х томах*. Москва, 1971, Vol. 3, №1./
 20. POLYAKOVA, S.V. (ed. preparation). 1972. *The Life of Mary of Egypt /Byzantine Legends/*. Leningrad, 1972. /ПОЛЯКОВА, С. В. (изд. подгот.). 1972. *Житие Марии Египетской /Византийские легенды/*. Ленинград, 1972./

21. POPOVA, I. 2006. *Small business entrepreneurs : socio-professional qualities and status in modern Russia*. Abstract of dissertation for the degree of candidate of sociological sciences [online]. [2018-12-10]. Yekaterinburg, 2006. Available from: <http://cheloveknauka.com/predprinimateli-malogo-biznesa-sotsialno-professionalnye-kachestva-i-status-v-sovremennoy-rossii> /ПОПОВА, И. 2006. *Предприниматели малого бизнеса : социально-профессиональные качества и статус в современной России*. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата социологических наук [онлайн]. [2018-12-10]. Екатеринбург, 2006. Available from: <http://cheloveknauka.com/predprinimateli-malogo-biznesa-sotsialno-professionalnye-kachestva-i-status-v-sovremennoy-rossii/>
22. SOSKIN, O. 2014. *National capitalism : an economic model for Ukraine*. Kiev : View of "ICT", 2014. ISBN 978-966-1584-01-2 /СОСКИН, О. 2014. *Народний капіталізм : економічна модель для України*. Київ : Вид-во "ІСТ", 2014./
23. SOSKIN, O. 2018. Information economy : the gospel approach. In HUSÁR J. et al. (eds.). 2018. *Orthodox Biblical Almanac*. Presov : University of Presov, Faculty of Orthodox Theology, 2018. p. 99-123. ISBN 978-83-63055-80-6 /СОСКИН, О. 2018. Информационная экономика : евангельский подход. In HUSÁR, J. et al. (eds.). 2018. *Pravoslávny biblijny almanach*. Prešov : Prešovská univerzita, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2018. s. 99-123. ISBN 978-83-63055-80-6./
24. THORNTON, P. H. 1999. The Sociology of Entrepreneurship. In *Annual Review of Sociology*. Palo Alto (USA), 1999, Vol. 25, No. 1, s. 19-46. ISSN 1884-0086 (Online); ISSN 0919-4363 (Print).
25. WEBER, M. 1990. Protestant ethics and the spirit of capitalism. In Davydov, Yu. (ed.). 1990. *Selected works*. [online]. Moscow : Progress, 1990. p. 61-106, 136-207. ISBN 5-01-001584-6. /ВЕБЕР, М. 1990. Протестантская этика и дух капитализма. In ДАВЫДОВ, Ю. (ed.). *Избранные произведения*. [online]. Москва : Прогресс, 1990. с. 61-106, 136-207. ISBN 5-01-001584-6./
26. ZINKINA, Yu. 2010. *The Coptic community of modern Egypt : problems and perspectives*. Moscow : Institute of the Middle East, 2010. ISBN 978-5-89394-214-9. /ЗИНЬКИНА, Ю. 2010. *Коптская община современного Египта : проблемы и перспективы*. Москва : Институт Ближнего Востока, 2010. ISBN 978-5-89394-214-9./
27. ZINKINA, Yu. 2011. *Changes in the situation in the Coptic community in Egypt (XX - beginning of XXI centuries)*. Abstract of dissertation for the degree of

candidate of historical sciences [online]. Moscow, 2011. [2018-11-29]. Available from: https://www.inafran.ru/sites/default/files/page_file/Zinkina.pdf /ЗИНЬКИНА, Ю. 2011. *Изменения в положении в коптской общине в Египте (XX – начало XXI вв.)*. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. [онлайн]. Москва, 2011. [2018-11-29]. Available from: https://www.inafran.ru/sites/default/files/page_file/Zinkina.pdf

Online sources:

28. In the United States, Satanists "put" the devil's hand to the government tree. 2019. In *Unian : Information agency*. [online]. Kiev, 2019. [2019-02-15]. Available from: <https://www.unian.net/world/10365381-v-ssha-satanisty-prilozhili-ruku-dyavola-k-pravitelstvennoy-elke-foto.html> /В США сатанисты "приложили" руку дьявола к правительственной елке. 2019. In *Unian : Інформаційне агентство*. [онлайн]. Киев, 2019. [2019-02-15]. <https://www.unian.net/world/10365381-v-ssha-satanisty-prilozhili-ruku-dyavola-k-pravitelstvennoy-elke-foto.html>
29. Satanists Put Devil Statue in Arkansas Demanding Religious Freedom. 2019. In *Unian : Information agency*. [online]. Kiev, 2019. [2019-02-15]. /Сатанисты поставили в Арканзасе статую дьявола, требуя религиозной свободы. In *Unian : Інформаційне агентство*. [онлайн]. Киев, 2019. [2019-02-15]. <https://www.unian.net/world/10229172-satanisty-postavili-v-arkanzase-statuyu-dyavola-trebuya-religioznoy-svobody-video.html>
30. The Anglican Church married homosexual priests. In *LENTA.RU* [online]. [2019-01-26]. Available from: <https://lenta.ru/news/2008/06/15/gayly/> /Англиканская церковь обвенчала священников-гомосексуалистов. In *LENTA.RU* [онлайн]. [2019-01-26]. <https://lenta.ru/news/2008/06/15/gayly/>
31. ONOYKO, P. 2019. In Canada, a female bishop married a gay bishop with his partner . In *Russian Athens*. [online]. [2019-01-17]. Available from: <https://rua.gr/news/naukaobrrel/29297-v-kanade-zhenshchina-episkop-obvenchala-episkopa-geya-s-ego-partnerom.html> /ОНОЙКО, П. 2019. В Канаде женщина епископ обвенчала епископа-гея с его партнером. In *Русские Афины*. [онлайн]. [2019-01-17]. <https://rua.gr/news/naukaobrrel/29297-v-kanade-zhenshchina-episkop-obvenchala-episkopa-geya-s-ego-partnerom.html>

FEATURES OF THE PORTRAIT OF AN ORTHODOX ENTREPRENEUR IN THE CONTEXT OF ORTHODOXY IN EGYPT

SOSKIN Oleg, associate professor, National Academy of Management, Institute of Society Transformation, Kiev, post office box 297, Ukraine, editor@osp.com.ua, 0038096521 0508

Abstract

The modern development of the world economy is characterized by an extreme increase in the competition of various civilizational spiritual information systems. In this regard, an analysis of the existing religious moral paradigms and their functioning at the level of various religious doctrines acquires extraordinary relevance. In order to show in what spiritual and, as a result, social environment, the life of modern Orthodox entrepreneurs proceeds, and what challenges they face today, determining their behavior and approaches to self-realization in different spheres of life, the article analyzes the main religious paradigms and doctrines, their elements are shown, a comparison is made with the Christian Orthodox paradigm and doctrine. A modern eclectic doctrine has been synthesized. The purpose of this article is to characterize and highlight the main features of the portrait of an Orthodox entrepreneur in its combined manifestation and functioning. A very important example for describing the portrait of an Orthodox businessman is the experience of Egypt, in particular the Copts, as the Orthodox part of Egyptian society, which for centuries managed to preserve the essence of Christian Orthodox teaching, despite their opposition to the competition with Muslims, atheists, and pagans. To date, the Copts have created a very powerful class of fairly wealthy people who are both Orthodox Christians and private entrepreneurs, investors. The experience of modern Egypt, the development of the Coptic Orthodox Church and the Coptic community show how Orthodox entrepreneurship can effectively develop in a very tough modern society, how Orthodoxy can contribute to the development of private business based on labor ownership and productive private capitalist activity.

Keywords

Christian Orthodox doctrine; information economy; Christian Orthodox entrepreneur; features of Christian Orthodox entrepreneur's portrait; Christian Orthodox moral paradigm; Egypt; Coptic Christian Orthodox church; development of Christianity in Egypt; monkhood in Egypt

„DOCHALCEDÓNCI“ A PROBLÉM CIRKEVNEJ JEDNOTY

Peter SAVČÁK

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

Slovo Egypt a kresťanstvo či kresťania v Egypte je pre pravoslávneho veriaciho blízky, no aj problematickým zároveň. Veď o Egypte sa písalo nielen v Starom Zákone, no aj v Blahej Zvesti (= Evanjeliu) nášho Spasiteľa. Sú s ním spojené veľké osobnosti tak mníšskeho ako aj celocirkevného života a takmer každý čo i len trochu aktívny člen našej Cirkvi pozná mená Antonia Veľkého, Makária Egyptského, Márie Egyptskej či Atanasia a Cyrila Alexandrijských a mnohých, mnohých ďalších. Tu sa začínali žiarivé hviezdy cirkevného neba, tu sa rodili nespočetní „*pustyni žíteli i v tilesi anhely*“, [12] tu sa formovali prvé mníšske spoločenstvá so svojimi „ustavami“, tu sa písali aj také klasické diela akými sú v Pravoslávii dodnes Lavsaik, Limonár a mnohé iné. Tu ne jeden podvižník nehostinných a odľahlých pustatín „*slez svojich tečeňmi pustýni bezplódnoje vozdílal jest*“. [12] Dodnes v pravoslávnych chrámoch po celom svete znejú stichiry ktorých súčasťou je názov Egypt, alebo jeho miestne názvy: „*Rádujsja Jegypte vírnyj, rádujsja Tyvaido izbránnaja...*“, [13] „*nitrijskaja slávo*“, [12] nehovoriac už o „*Proviščanijach svjatých stárec*“, [11] či slávnych „*Meterikonoch*“ [9] s poučeniami sv. Synklitikie a iných prepodobných matiek, ktoré básnicky povedané voňajú Nebom.

No tieto čisté pramene svätotcovského „*bohoslovija a bohodilanija*“ boli zakalené christologickými herézami, ktorých dôsledky sú zjavné doposiaľ. Dodnes mnohých egyptských kresťanov označujú ako „orientálnych pravoslávnych“, „dochalcedóncov“ či Koptov, aby ich odlišili od pravoslávnych veriacich Alexandrijského patriarchátu, ktorý je v eucharistickej a vieroučnej jednote s ostatnými miestnymi pravoslávnyimi cirkvami. Tento neblahý stav trvá od 4. všeobecného snemu konaného v Chalcedóne v dávnom 451. roku.

V súčasnosti však toto delenie alebo lepšie povedané rozkol a herézu mnohí zľahčujú a zjednodušujú. Zámerne i nezámerne. Dokonca sa objavujú čoraz silnejšie a prenikavejšie hlasy, že v skutočnosti nejde ani o herézu, ani o rozkol,

ale o akési vzájomné nepochopenie, vzájomné odcudzenie, politický problém vytvorený reakčnou Byzanciou a ďalšie podobné názory. Tieto hlasy pritom nástojčivo žiadajú, aby sa tomuto „terminologickému a historickému nepochopeniu“ urobilo koniec a opäť sa prinavrátila pôvodná jednota vyjadrená aj spoločným slúžením Eucharistie pri zachovaní obradových odlišností. Nebudem tu analyzovať rôzne štúdie, články a state zaoberajúce sa touto problematikou, ktoré vychádzajú aj v našom slovenskom akademickom a cirkevnom prostredí. Veď je samozrejmé, že *„národný separatizmus, odpor voči všetkému „gréckemu,“ nacionálne a miestne motívy sa neraz veľkou mierou podieľali na tomto vieroučnom rozkole.“* [9] No oni neboli tou najhlavnejšou a pôvodnou príčinou, hoci by to radi niektorí novodobí teológovia takto videli. To, že ide o niečo hlbšie a vážnejšie cíti nielen v christologických dogmách zdatný dogmatista, no mnohokrát i jednoduchý pravoslávny veriaci alebo mních, ktorému gazdovsky povedané „niečo nevonía“. Veď mnohí z návštevníkov starobylých egyptských monastierov a bohoslužieb sa vyjadrovali, že hoc tieto bohoslužby boli starobylé, neraz veľmi dlhé i asketické, bol tam celkom iný duch ako v pravoslávnych bohoslužbách. A vôbec nešlo o obrad! Bol som svedkom vyjadrení, že dotýčny pravoslávny aj napriek okúzeniu archaičnosťou a asketikou nemohol vydržať a to pôvodné pravoslávie napriek všetkému tam necítil.

Isteže, sú to vyjadrenia možno nevedecké a subjektívne na ktorých nemožno stavať, no je minimálne potrebné ich brať do úvahy a porovnať ich subjektivizmus, či individualizmus s tým čo hovorí objektívne a soborné vedomie svätého Pravoslávia. Ono je najlepšie a najvýstižnejšie formulované práve cez bohoslužobné texty, lebo prastará zásada Pravoslávnej cirkvi znie – ako Cirkev verí, tak sa aj modlí. A v tejto otázke sú bohoslužobné texty kryštálovo jasné. Vôbec nehovoria o tých čo nepochopili, ale o *„ľžeslávnych“* [10] a nasledovníkov Dioskora, Severa a ďalších priamo nazývajú *„vólki řažkija prišedšyja v kóžach ovčích“*. [6] Ich teologické koncepcie a teórie zasa nedvojzmyselne a priamo hodnotia ako *„trhanie Christovho odevu psími čeľušťami.“* [6] Podobne sa vyjadrujú aj svätí otcovia. Hoci priznávajú, že *„vo všetkom ostatnom sú pravoslávni“*, Egypťanov nazývajú *„schizmatikmi a monofyzitmi,“* ktorí sa oddelili od Pravoslávnej cirkvi. [1] Svätý Ján Damaskský dokonca konkrétne hovorí o Egypťanoch, *pretože oni (Egypťania) ako prví prijali túto formu herézy v čase cisárov Markiána a Valentiána.* [1]

Mnohí dnešní ekumenisti podčiarkujú práve to Damaškého vyššie spomínané „*vo všetkom ostatnom pravoslávni*“, ale akoby pri tom nevideli aj slovo „*heréza*“ či „*oddelenie*“ od Cirkvi. Veď dogma je okrem iného aj akýmsi ochranným prvkom viery, jej indikátorom a ukazovateľom pravosti, či falošnosti. Ak má teda viera neporušené zachované mnohé vieroučné dogmy, no nie všetky, vždy ide o vieru neúplnú a nepravoslávnu. Veď aj do veľkej nádoby s čistou a pramenitou vodou stačí pridať „iba“ zopár kvapiek jedu a všetku vodu máme otrávenú. Alebo inak povedané, ak má bankovka zachovaných deväť z desiatich ochranných prvkov, vždy je to falošná bankovka, aj keď veľmi podobná alebo „takmer“ pravá. Skrátka perfektný falzifikát, no pritom falošný. A že heréza monofyzitstva nie je vôbec zanedbateľná, o tom svedčí celostná patristická i liturgická tvorba Pravoslávnej cirkvi i jej historická púť. Veď ako hovorí prepodobný Justín Čelijský (Popovič): „*Všetky božské zjavenia o Isusovi Christovi sa zlievajú do dvoch právd. Prvou pravdou je: Isus Christos je skutočný Boh, a druhá: Isus Christos je skutočný človek. A tieto dve sa opäť zlievajú do jednej svätej a spásynosnej pravdy. Isus Christos je skutočný (= pravý) Bohočlovek. Nie iba Boh, ani nie iba človek, ale Bohočlovek.*“ [6] A „*znesmrtenie a spasenie človeka je nemožné bez Bohočloveka*“. [6]

Aké sú však možnosti, aby sa dospelo k plnej jednote a napraveniu týchto christologických rozporov? Veď ako hovoria tí istí svätí otcovia, ktorí bojovali proti herézam a ktorí odsúdili „*Nestórija, Jevtíhija a Dioskora, Savélia, že i Sevíra...*“, [13] boli by sme najhoršími ľuďmi na svete, keby sme sa tešili z rozkolov a rozdelení a netúžili po jednote. No práve tí istí otcovia ktorí „*jarosť dvíhše nyni právednejšuju..., i páhubnyja volki, praščeju Dúcha izvérhše, ot Cerkóvnaho ispolnéniija*“. [13] nám dávajú aj návod ako sa do tejto „*cirkevnej plnosti*“ znovu vrátiť. V žiadnom prípade týmto návodom a návratom nemôže byť zopár podpisov na zopár konferenciách (aj keď tie sú taktiež potrebné), nemôžu to byť iba vyhlásenia zmiešaných komisií pre bohoslovecký dialóg (hoc aj tie sú tiež potrebné), alebo lacné výhovorky na politické, nacionálne a terminologické nesúlady s ešte lacnejšími sladkými rečami o láske a jednote v mnohorakosti! Ich návod je ten istý od počiatku Cirkvi a bude totožný do konca vekov. Týmto návodom už vyliečili nejednu herézu a ne jeden rozkol, tak ako ním liečili aj mnohé osobné poklesky a nespočetné hriechy, tak blízneho ako aj svoje vlastné. Týmto návodom je jednoducho pokánie a návrat k „*apostol propovídaniju i otec dogmatom,*“ [6] teda všetkému tomu svätoapoštolskému a svätootcovskému, čo

Cirkev zachovávala vo svojom sobornom a katolíckom (= všeobecnom) vedomí, čím Cirkev žila, dýchala a v čom vychovávala svojich verných. Toto pokánie a tento návrat nemôžu byť vyriešené iba konferenciami, podpismi a vyhláseniami, ale celostnou „metanojou“ (= preumlením, obrátením sa a zmenou zmýšľania a vyznávania) rozkolníkov, či heretikov - v našom prípade monofyzitov alebo tzv. „dochalcedónskych“ kresťanov, či už sú z područia Egypta, Sýrie, Arménska alebo iných krajov. Cirkevní otcovia pritom nevyžadovali vonkajšiu zmenu (v našom prípade na „byzantský“ obrad), ale vnútorný prerod pri zachovaní si všetkého toho starobylého, krásneho i asketického, čo títo kresťania bezpochyby vlastnia. Nech si ponechajú všetky starobylé formy, nápevy, liturgickú prax a pod., ale pritom sa musia vzdať nasledovania a úcty ku všetkým týmto Dioskorom, Eutychem, Sevirom a ich pokračovateľom. Veď by bola tragikomická taká jednota, kde by sa jedna časť Cirkvi držala úcty a formulácii ľudí, ktorých druhá časť Cirkvi vo svojich bohoslužobných textoch označuje za „zloslávnych, jeresijarchov a heretikov.“ Ako by zástancovia tejto „horúcou ihlou“ šitej jednoty mohli bozkávať ikonu napr. prep. Maxima Vyznávača a mnohých ďalších, keď ich „jednoverci“ sa hlásia k odkazu tých, proti ktorým oni celý život bránili pravoslávnu christológiu?! V mnohých našich starobylých aj súčasných chrámoch by sme potom mali zatrieť ikony a kresby našich svätcov, ktorí za chalcedónske formulácie viery trpeli a obetovali svoju slobodu, katedru ba i život. Ak by sa akceptovala takáto lacná jednota, ktorá v skutočnosti žiadnou jednotou nie je, museli by sme potom my pravoslávni nielen upraviť svoje bohoslužobné texty a výzdobu chrámov, no upraviť dokonca aj cirkevný kalendár. Veď ten má v sebe obsiahnuté pamiatky svätcov, ktorí nekompromisne odsúdili názory, formulácie a vyjadrenia „dochalcedóncov“ - či už ide o Arménov, Koptov, Sýrčanov, atď. a vyhlásili ich za heretické, nepravoslávne a neprijateľné. Ako jasný príklad toho môžem uviesť sv. veľkomučeníčku Eufímiu Všechnáľnu. Jej pamiatka je dvakrát do roka. Prvé liturgické spomínanie sa viaže k 16. septembru, t. j. ku dňu jej mučeníckej smrti. No Pravoslávna cirkev ju začlenila do liturgického kalendára ešte raz a to 11. júla. Nejde tu však ani o „prenesenie, či obritenie mošcej“ ale o dogmatický spor s „dochalcedóncami“, v ktorom tieto jej sväte ostatky zohrali výnimočnú, ba priam rozhodujúcu úlohu. [10] V synaxári alebo v životopisoch svätých, kde sa táto udalosť podrobne popisuje sa hovorí o zázraku, ktorý učinila

veľkomučeníčka. Po dlhých rokovaníach pravoslávnych s monofyzitmi, ktoré nevedli k žiadnemu záväznému riešeniu sa pristúpilo na návrh patriarchu Anatolia, aby aj jedna aj druhá strana napísala „vyznanie viery“ - a tieto boli následne uložené do rakvy s ostatkami sv. Eufímie. [4] Keď boli zvitky položené na hrud' mučenice, rakva znova zatvorená a opatrená cisárskou pečatou a strážcami, účastníci snemu začali trojdňový pôst a modlitby. Na štvrtý deň, keď za prítomnosti cisára bola rakva znova otvorená, všetci prítomní uzreli, že zvitok so „zloslávnym vyznaním“ bol pod nohami svätej (akoby pošliapaný) a pravoslávna formulácia ostala na jej hrudi. No čo však bolo ešte zvláštnejšie a udivujúcejšie, Eufímia sama vystrela ruku a zvitok so správnou vierou podala cisárovi a patriarchovi. Tento zázrak primäl nepravoslávne zmýšľajúcich, aby sa svojho heretického mudrovania vzdali, no žiaľ, niektorých nepresvedčil ani Hospodin, „*ktorý je predivný vo svojich svätých*“. [7]

Z vyššie uvedeného jasne vyplýva, že formulácie vyznania viery, ktoré boli prijaté na snemoch (v našom prípade na 4. všeobecnom sneme) nie sú iba o akýchsi byzantských termínoch a nepochopeniach, ale o Božej pravde, ktorú prijímame alebo odmietame, nehovoriac už o soteriologických, ekleziologických a christologických aspektoch týchto dogmatických formulácií.

To, čo je tu uvedené, nie je povedané proti dialógu, proti komisiám, konferenciám a stretnutiam.³⁶ Veď tie nás môžu obohatiť; posunúť dopredu. Daj Bože, aby nás raz posunuli aj k plnej jednote vo viere a v Eucharistii. No oni nemôžu byť jedinou cestou, ale naopak k tejto jedinej ceste pokánia a návratu k jednej, svätej, sobornej a apoštolskej Cirkvi môžu privádzať. Pravoslávie vždy rešpektovalo „iného a inakšieho“, no nikdy nerešpektovalo lož, nepravdu, polopravdu, nesobornosť, herézu ani rozkol. Lebo ako hovorí veľký vyznávač našej Cirkvi sv. Maxim: „*Neželám si, aby sa heretici trápili, ani sa neradujem ich zlu. Bože chráň! Ale sa väčšmi radujem a spolu teším ich obráteniu, lebo čo už môže byť pre*

³⁶ Známy pravoslávny episkop A. Jevtič, ktorý sa neraz takýchto stretnutí zúčastňoval, mi osobne hovoril o jednom takomto dialógu s „dochalcedóncami“, kde boli na záver prijaté a potvrdené pravoslávne stanoviská a formulácie podpísané oboma stranami. Ich monofyzitský pohľad však krátko po skončení tohto dialógu vydal knihu s názvom „Jedna prirodzenosť“, ktorou jasne ukázal, že ostali aj naďalej pri svojom nepravoslávnom postoji, chápaní a viere. (Rozhovor z 15. februára 2019 v monastieri Tvrdoš – Hercegovina).

verných milšie, ako vidiať to, že rozptýlené diatky Božie sa dávajú dovedna. [Jn 11, 52] Nie som natoľko zatemnený, aby som radil, že nemilosť sa má ceniť viac ako ľudomilnosť. Naopak, radím, že je potrebné s pozornosťou a skúsenosťou činiť a tvoriť dobro všetkým ľuďom a pre všetkých byť všetkým, ako je to komu potrebné. Pritom však túžim po jednom a radím, aby sa heretikom ako heretikom nepomáhalo pri podpore ich nerozumnej viery, no tu je potrebné byť ostrým a nezmieriteľným. Lebo ja nenazývam láskou, ale nenávisťou k človeku a odstúpením od Božskej lásky, ak niekto pomáha v heretickom poblúdení, na väčšie zatratenie tých ľudí, ktorí sa držia tohto poblúdenia.“ [PG 91, 465] Preto nech náš spoločný „dialóg lásky neostane bez dialógu Pravdy“. [8]

SUMMARY

The paper describes Egyptian Christianity in the Church's self-service and mentions its great significance and contribution to the whole Orthodoxy. At the same time, it speaks of problematic beliefs and formulations that hinder common unity. It opposes various claims that it is only a kind of misunderstanding, national, political or other misunderstandings. As evidence, he presents the worship texts of the Orthodox Church and the patristic literature. It also points to the liturgical calendar and iconography. It gives an example of the feast of the Great-martyr Euphemia, whose remains played a decisive role in 4th Ecumenical council in Chalcedon. It also notes the possibility of establishing full unity, and as the only way of repentance and return to dogmatic formulations of Chalcedonian fathers. In practice, this means renouncing respect to those who began this heresy and their followers. It also implies accepting the right formulations and "inner transformation" (= metanoia), which, however, respects the external liturgical forms. Conferences, dialogue and meetings see this as an aid to this transformation, but by no means put them above repentance and a true return to the Truth. This is supported by patristic quotes and own observations.

REFERENCES

1. JOHN OF DAMASCUS, venerable. 2012. *About heresies*. Sibenik, 2012. /ЮВАН ДАМАСКИН, преподобни. 2012. *О јересима*. Шибеник, 2012./

2. POPOVICH, J. 1980. *Dogmatics of the Orthodox Church II*. Belgrade, 1980. /ПОПОВИЋ, Ј. 1980. *Догматика Православне цркве II*. Београд, 1980./
3. ŠAFIN, J. 2018. Kristologické spory 5. storočia a vznik nestoriánstva a monofyzitizmu. In *Historia Ecclesiastica*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2018, roč. IX, č. 2, s. 13-27. ISSN 1707-0775.
4. SV. NIKOLAJ VELIMIROVIČ. *Ochridský prológ*. Prešov, 2018. ISBN 978-80-555-2050-6.
5. *Typikon*. Kyjev, 1997. ISBN 5-87534-121-1.
6. *Velikij Sbornik*. Prešov : Pravoslávna cirkev v českých krajinách a na Slovensku, 2002.
7. JUSTIN POPOVICH, Archimandrite. 1996. *The life of the saints for July*. Belgrade, 1996. /Јустин Попович, Архимандрит. *Житија светих за јули*. Београд, 1996./
8. JUSTIN POPOVICH, Archimandrite. 1995. *Orthodox Church and ecumenism*. Hilandar Monastery, 1995. /ЈУСТИН ПОПОВИЧ, Архимандрит. *Православна црква и екуменизам*. Манастир Хиландар, 1995./
9. *Materik*. Hilandar Monastery, 1997. /Материк. Манастир Хиландар, 1997./
10. *Minea : month of July*. Kiev, 1893 /Минея : мисяц июль. Киев, 1893./
11. *Squealing of the holy elders*. Mostar - St. Petersburg, 2015. /Провищания святых старцев. Mostar – Санкт-Петербург, 2015./
12. *Triodion fasting*. Moscow, 1992. /Триодъ постная. Москва, 1992./
13. *Triodion flowery*. Moscow, 1992. /Триодъ цветная. Москва, 1992./

„NON-CHALCEDONIANS“ AND THE PROBLEM OF CHURCH UNITY

SAVČÁK Peter, lecturer, Faculty of Orthodox Theology, University of Presov,
Masarykova 15, 080 01 Presov, Slovakia, peter.savcak@unipo.sk, 00421517724729

Abstract

The paper is focused on the possibilities of church unity with the so-called „Christians before Chalcedon“, with whom the intensive dialogue is being conducted. However, he also looks at the problem through religious texts, iconography and St. Tradition of Orthodoxy. He points out the main principles of ecclesial unity, which must be based on the solid ecclesiological and christological foundations and not merely on understanding, recognition or agreement and acceptance. At the same time, he calls for this unity, but with reference to the sacramental path leading to this real unity.

Keywords

Dialogue, monophysitism, Orthodoxy, catholicity, Chalcedon

NOVÁ SOCIÁLNA EDUKÁCIA ČLOVEKA VII (duchovné, antropologické, filozofické, psychologické a sociálne aspekty terapie, výchovy, vzdelávania a poradenstva dneška)

/ Ján Husár - Mária Machalová - Tomáš Hangoň - Bohuslav Kuzyšin (eds.)
Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2018, 320 s., ISBN 978-80-555-
2126-8 /
(recenzia)

Samuel Lichvár, doctorand, Faculty of Orthodox Theology, University of
Presov in Presov, Masarykova 15, 080 01 Presov, Slovakia,
samuel.lichvar@smail.unipo.sk, 00421517724729

Siedmy ročník medzinárodnej konferencie s názvom *Nová sociálna edukácia človeka VII.* priniesla množstvo nových odborných informácií z rôznych uhlov pohľadu. Konala sa 6. novembra 2018 na akademickej pôde Prešovskej univerzity v Prešove pod záštitou Pravoslávnej bohosloveckej fakulty. Jedným z výstupov tohto vedeckého podujatia je rovnomenný zborník príspevkov, ktorého editorom boli viacerí autori. Aktuálne príspevky informujú o aktuálnom dianí duchovných, sociálnych, antropologických, filozofických a psychologických terapiách výchovy, vzdelávania a poradenstva v súčasnosti. Publikácia pozostáva z 320 strán a obsahuje 29 príspevkov od 31 autorov, ktorých príspevky sú z rôznych oblastí.

Rodina a škola tvoria základnú inštitúciu, ktorá má najväčší vplyv na rozvoj a výchovu osobnosti jedinca. Je veľmi dôležité aby tieto subjekty medzi sebou navzájom spolupracovali, aby vytvárala efektivitu. Hlavnú úlohu za výchovu svojich detí nesie rodina lebo sa podieľa na utváraní vzťahu dieťaťa k ľuďom a k spoločnosti. Príkladom sú rodičia a ďalší členovia rodiny, ktorí pomáhajú dotvárať v určitých obdobiach života dieťaťa základné rysy jeho osobnosti. Na vytváranie osobnosti sa tiež podieľa prostredie, v ktorom vyrastá, vrstovníci a ďalší, s ktorými prichádza dieťa do kontaktu.

Škola ako výchovná inštitúcia predstavuje popri rodine najvýznamnejšiu časť sociálneho prostredia, pretože rozširuje sociálny život dieťaťa o spoločenskú dimenziu. Dochádza tu k sociálnemu rozvoju osobnosti prostredníctvom učenia. Škola by mala pomáhať aj k rozvoju sociálnej inteligencie, k nezávislosti konania a myslenia, k rozvíjaniu empatie, tolerance a viesť ku kooperácii s inými ľuďmi.

Publikácia je tak zaujímavá a podnetná nielen pre svoju odbornosť a aktuálnosť, ale aj pre mnoho prípadov objasňujúcich danú problematiku, prispieva k rozvoji teórie aj praxe mnohých vied a vedných disciplín. Nesmieme zabudnúť na autorov príspevkov, ktorí pôsobia na akademickej pôde, ale aj účastníkom z praxe. Zborník môže byť užitočný taktiež pre študentov a ďalších zainteresovaných záujemcov.

Všetkým aktívnym účastníkom konferencie a ich organizátorom, bez ktorých by nebolo možné konferenciu usporiadať patrí úprimné poďakovanie.

References:

References:

Acta Patristica

Časopis zaregistrovaný na MK SR pod ev. číslom EV 4211/10

ISSN 1338-3299 (print), ISSN 2644-5026 (online)

Číslo 20/2019, ročník X.

Dátum vydania: jún 2019

Za obsahovú a jazykovú stránku príspevku zodpovedá autor. Redakcia nenesie zodpovednosť za údaje a názory autorov jednotlivých článkov.

Vedecký recenzovaný akademický časopis zameraný hlavne na oblasti patrológie, teológie, religionistiky, biblistiky, hermeneutiky, filozofie, pedagogiky, psychológie, sociológie, svetových a cirkevných dejín.

Vydáva: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity v Prešove, Ul. 17. novembra 1, 080 01 Prešov, Slovenská republika (pre potreby Katedry praktickej a systematickej teológie PBF PU v Prešove), IČO 17 070 775

Vychádza dvakrát ročne.

REDAKČNÁ RADA

Šéfredaktor: ThDr. Pavol KOCHAN, PhD.

Výkonný redaktor: ThDr. Ján PILKO, PhD.

Zodp. redaktor obsahu a abstraktov v anglickej verzii: PhDr. Bohuslav KUZYŠIN, PhD.

Technickí redaktori: PhDr. Jana KOMOVÁ, Iveta PETRUŠOVÁ

Predseda Redakčnej rady: Doc. ThDr. Miroslav ŽUPINA, PhD.

Členovia Redakčnej rady:

Prof. Nikola CERNOKRAK (Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge, Paris, France), Prof. Dr. Konstantin NIKOLAKOPOULOS (Ludwig-Maximilians-Universität München, Germany), MDiv. George DOKOS, Ph.D. (St. Mary's Greek Orthodox Church, Minneapolis, Minnesota, USA), Prof. Dr. Radomir POPOVIĆ (Univerzitet u Beogradu, Serbia), Dr. Florin Toader TOMOIOAGĂ (Universitatea din Oradea, Romania), Prof. Dr. Grigorios PAPATHOMAS (Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge, Paris, France; National & Kapodistrian University of Athens, Greece), Doc. Mgr. ThLic. Pavel MILKO, Ph.D. (Univerzita Karlova, Prague, Czech republic), Ks. biskup ThDr. Paisjusz (Piotr Martyniuk), PhD. (Diecezjalny ośrodek Kultury Prawosławnej ELPIS, Gorlice, Poland), Ks. ThDr. Roman DUBEC, PhD. (Diecezjalny ośrodek Kultury Prawosławnej ELPIS, Gorlice, Poland), Prof. ThDr. Vasilij SADVARIJ (UUBA, Uzhorod, Ukraine), Prof. ThDr. Alexander CAP, CSc. (University of Prešov, Slovakia), Doc. ThDr. Štefan ŠAK, PhD. (University of Prešov, Slovakia), Doc. ThDr. Štefan PRUŽINSKÝ, PhD. (University of Prešov, Slovakia), PhDr. Andrej NIKULIN, PhD. (University of Prešov, Slovakia), ThDr. Vladimír KOCVÁR, PhD. (University of Prešov, Slovakia)

Recenzenti: Ján HUSÁR, Bohuslav KUZYŠIN, Štefan ŠAK, Maroš ŠIP

web: <http://actapatristica.unipo.sk>

t. č.: +421-51-7724729

fax: +421-51-7732677

e-mail: actapat@gmail.com