Vasyľ Kuzmyk



UČENIE O LOGU V KONTEXTE BIBLICKO - PATRISTICKEJ TEOLÓGIE

Vasyľ Kuzmyk

UČENIE O LOGU V KONTEXTE BIBLICKO-PATRISTICKEJ TEOLÓGIE

GORLICE
2013

Názov: Učenie o Logu v kontexte biblicko-patristickej teológie

Autor: Mgr. Vasyľ Kuzmyk, PhD.

Recenzenti: prof. ThDr.Viktor BEĎ, PhD.
prof. ThDr. Peter KORMANÍK, PhD.
prof. ThDr. Vasilij SADVARIJ
doc. ThDr. Štefan ŠAK, PhD.
PhDr. Bohuslav KUZYŠIN, PhD.
Mgr. Pavol KOCHAN, PhD.
Mgr. Ján PILKO, PhD.

Jazykový redaktor: prof. ThDr. Peter KORMANÍK, PhD.

ISBN 978-83-63055-96-7

ÚVOD

V súčasnosti neexistuje žiadny aspekt pravoslávnej teológie, ktorý by nebol úzko spätý s učením o Logu a jeho vtelením, pretože Boží Logos sa stal človekom, aby priniesol padlému ľudskému rodu spásu a večný život. Okrem tejto soteriologickej skutočnosti je potrebné povedať aj to, že problematika logológie a jej miesta v patristike, biblistike, etike, či filozofii je v posledných desaťročiach aktuálnou témou aj v mnohých vedných, humanitných odboroch. Aj z tohto dôvodu hlavným cieľom našej monografie je objasniť učenie o Logu v historicko - teologickom kontexte a poukázať na jeho miesto v antickej filozofii, Starom a Novom Zákone, dielach vybraných kresťanských autorov prvotnej Cirkvi a v byzantskej teológii, konkrétne v učení ctihodného Maxima Vyznávača. V každej spomínanej tradícii sa pokúsime načrtnúť vzťah Loga k Bohu, svetu a človeku, pretože považujeme za nevyhnutné vyzdvihnúť prítomnosť a prejavy Loga v kozme, jeho činnosť. Zdôrazníme tiež soteriologický aspekt Loga, Isusa Christa, ktorý je neodmysliteľnou súčasťou tak byzantskej teológie ako aj pravoslávnej teológie vôbec.

Okrem vyššie uvedených aspektov učenia o Logu si zaslúžia našu pozornosť tiež otázky týkajúce sa postavenia a úlohy Loga v dejinách ľudstva. Považujeme za potrebné zdôrazniť preexistenciu Loga (Isusa Christa) „pred všetkými vekmi“, ale aj poukázať na fakt, že učenie o Logu nám pomáha pochopiť, čo je základom jednoty kozmu a vzťahu Boha a stvorenia. Analytickou metódou sa pokúsime priblížiť etimológiu a rozvoj pojmu *logos* v gréckej filozofii, pretože tieto kapitoly tvoria istý úvod k hlbšiemu chápaniu danej problematiky. Ďalším zo stanovených cieľov monografie je podať komparatívnou metódou učenie o Logu v židovskej tradícii a Starom Zákone. Nevyhnutné je tiež poukázať na novozákonné učenie o Božom Slove (Logu) a na jeho transformáciu do učenia prvotnej Cirkvi a následne do byzantskej teológie. Nesmierne dôležitým je rozvoj učenia o Logu v ranokresťanskej tradícii. Vysvetlíme učenie

o Logu v dielach svätého Justína Mučeníka a poukážeme na možný vplyv stoicizmu na jeho teológiu. V monografii tiež priblížime skúmanú problematiku z pohľadu učenia významných predstaviteľov alexandrijskej teológie 3. storočia, ktorými sú Kliment Alexandrijský a Origenes. V záverečnej kapitole sa pokúsime priblížiť učenie o Logu v ponímaní ctihodného Maxima Vyznávača a poukážeme na možný vplyv predchádzajúcich tradícií na jeho teológiu.

Hlavný prínos monografie spočíva v predstavení nových vedeckých poznatkov na základe štúdia pramennej literatúry z oblasti patristiky a cirkevných dejín, ktoré čiastočne vyplnia nedostatok takejto vedeckej a odbornej literatúry v našom akademickom prostredí. Inovačným prvkom monografie je priblížiť v chronologickom poradí vybrané medzníky učenia o Logu a poukázať na ich vzájomný vzťah a vplyv.

1. POJEM LOGOS A POČIATKY ANTICKEJ FILOZOFIE

Pojem *logos*[1] je gréckeho pôvodu a je neodmysliteľnou súčasťou antickej filozofie a gréckeho jazyka. Jeho základným významom je slovo, a tiež reč, to, čo je povedané. Môže tiež znamenať formu, obsah reči, jej zmysel, t.j. zmysluplný výrok.[2] *Logos* ako gramatický termín znamená určitú vetu, v logike vyhlásenie, definíciu či úsudok. V rétorike správne usporiadanú reč.[3]

Existujú ďalšie významy odvodené od pojmu *logos*, napr. rozum, dôvod, príčina. Vo všeobecnosti *logos* v gréckej filozofii znamenal rozum ako riadiaci princíp, príčinu a počiatok vo vesmíre. V idealistickej filozofii a mystike druhotnú podstatu a božský rozum. Neskôr znamená aj samotnú ideu, ktorá je vyjadrená prostredníctvom reči. Avšak mimo filozofie nadobúda iné významy, ktorých spoločným menovateľom je zmysel. *Logos* označuje niečo, čo má zmysel: výrok, reč, kniha, rozprávanie atď.[4] Ďalším významom vystihujúcim pojem *logos* je poriadok alebo zmysel.[5]

V gréckej filozofii sa veľmi často používal pojem *λόγος*, ktorý má mnoho významov.[6] Dionýsios z Alexandrie[7] ich napočítal dvadsaťtri. V epose od Homéra sa s pojmom *λόγος* stretneme len trikrát, pričom sa vo svojom význame mení na pojmy *mýtus* alebo *epos*.[8] V takýchto prípadoch sa pod pojmom *λόγος* obyčajne chápu lichotivé, falošné, prázdne, ľstivé slová, ktoré sú protikladné

---

[1] Gr. λόγος.

[2] Pozri *Энциклопедическій словарь.* Том 17a. (Red. И. А. Андреевский). С.-Петербург 1896, s. 900.

[3] Pozri DOUGLAS, J.: *Nový biblický slovník.* Praha 1996, s. 558.

[4] Pozri HÉRAKLEITOS Z EFEZU: *Řeč o povaze bytí*. Praha 1993, s. 16 - 17.

[5] Pozri ДВОРЕЦКИЙ, И.: *Древнегреческо-русский словарь.* Том 1. А-Л. (Red. Ф. А. Петровский.) Москва 1958, s. 1034.

[6] O rozličných významoch pojmu *logos* v antickej filozofii pozri *Философская энциклопедия*. Том 3. (Red. А. Лосев.) Москва 1964, s. 294; a tiež *Filozofický slovník*. (Red. A. Gosiorovský.) Bratislava 1974, s. 264 - 284.

[7] 2. storočie pred Christom.

[8] Pozri KESSIDI, F.: *Od mýtu k logu*. Bratislava 1976, s. 70 - 111.

pravdivým rečiam. Neskôr sa takýto protikladný vzťah mení: logos akoby víťazí nad mýtom a eposom. Mýtus sa prostredníctvom rozprávania mení na povesť alebo rozprávku a stáva sa protikladným pravdivému slovu – logu. Epos prostredníctvom prikrášľovania sa mení na porekadlo, na slová, do ktorých sa zahaľuje reč, častokrát preto, aby sa skryl pravý zmysel.[9] Z povedaného vyplýva, že v antickej filozofii sa zmysel pojmu *λόγος* neustálil hneď, ale prešiel istým vývojom. Ide o proces analogický tomu, ktorý nastal v jazyku. Už raná grécka filozofia nadobudla antimytologický charakter, čo znamená, že *λόγος* bol často stotožňovaný s myslením.[10] Ako príklad môžeme spomenúť Xenofana,[11] jedného z antických filozofov, ktorý učil o logu. Xenofanés ako jeden z prvých protivníkov mytologického myslenia vystupuje proti Homérovi a Hesiodovi, proti národnému polyteizmu a mytologickým výmyslom. Podľa neho *λόγος*, v ktorom sa nachádza „skutočná pravda", je stotožnený s jednou, večnou a nezmeniteľnou podstatou vecí, ktorá sa stáva základom všetkého.[12] *Logos* ako jedna podstata všetkých vecí je vnímaný ako jediné jestvujúce, preto protirečí nielen mytologickým výmyslom, ale aj ilúziám.

S úplne iným chápaním pojmu *λόγος* sa stretneme u Herakleita Efezského. Herakleitos Efézsky[13] je od dávnych čias až po súčasnosť jednou z najvýznamnejších osobností v dejinách filozofického myslenia. Vyjadrovali sa o ňom filozofi rôznych prúdov a smerov. Jeho myšlienky kritizoval Platón. Často o ňom hovoril Aristoteles, odvolávali sa naňho stoici a tiež niektorí kresťanskí spisovatelia, ako svätý Justín Filozof, Kliment Alexandrijský, Tertulián, Origenes a ďalší.

---

[9] Pozri OTTO, W.: Mýtus a slovo. In: *Mýtus, epos a logos*. Praha 1991, s. 7 - 26.

[10] Pozri ТРУБЕЦКОЙ, С.: *Учение о Логосе в его истории. Философско-историческое исследование*. Москва 2000, s. 20 - 21.

[11] 6. - 5. storočie pred Christom.

[12] Pozri KESSIDI, F., cit. dielo, s. 253 - 254.

[13] 540 - 475 rokov pred Christom.

Väčšina religiózne orientovaných filozofov považuje Herakleita za zakladateľa učenia o božskom logu, dokonca jeho učenie častokrát vykladajú skoro v duchu teológie. Herakleita preto považujú za religiózneho spisovateľa a mysliteľa, *logos* je v jeho učení základným pojmom. *Logos* pre neho znamená všeobecný zmysel všetkých slov v jazyku, aj všeobecnú formulu zmyslu všetkých vecí vo svete.[14] Herakleitos tvrdí, že oheň a logos sú ekvivalentné. Oheň je obdarený rozumom a riadi všetky veci. Logos je ohnivé slovo, rozumný oheň, ohnivý rozum. Hoci logos ako organizujúca a usporadúvajúca sila riadi všetky veci a hoci je organicky spätý s kozmickým ohňom, dáva mu rozumnú silu, t.j. je rozumom, múdrosťou, bohom. Boh vo filozofii Herakleita je totožný s logom (s usporiadaním vecí vo svete, svetovým rozumom) a prvopočiatkom všetkých vecí – ohňom.[15] Rozum (logos) je podľa neho nehmotný duch, jemný druh ohňa, éterická látka, prasemeno vzniku vesmíru a kolobehu vecí, ktorému je stanovená určitá miera. Pozoruhodné sú aj iné významy pojmu *logos*, ktoré nájdeme v Herakleitových fragmentoch.[16] Herakleitos používa pojem *logos* vo význame večného a všeriadiaceho počiatku, objektívneho princípu, ktorý určuje jednotu všetkých vecí, vesmírneho poriadku, miery a rovnováhy vecí, hlbokého logu duše, reči a múdrosti.[17]

Aj keď väčšina historikov a filozofov predpokladá, že pojem *logos* zaviedol do filozofie Herakleitos, nie je možné s takouto hypotézou súhlasiť. Pojem *logos* bola známy v Egypte okolo roku 2800 pred Christom.[18] Rovnako rozšírenou je hypotéza, že učenie o logu je jednou z kľúčových otázok filozofie Herakleita. Pre

[14] Pozri HÉRAKLEITOS Z EFEZU, cit. dielo, s. 18.

[15] Pozri KESSIDI, F., cit. dielo, s. 226.

[16] Pozri HÉRAKLEITOS Z EFEZU, cit. dielo, s. 19.

[17] Prehľad rozličných chápaní pojmu *logos* vo filozofii Herakleita pozri ДЫННИК, М.: *Диалектика Гераликта Ефесского*. Москва 1929, s. 128 - 129.

[18] Pozri ГЛУМАЦ, Д.: Слово египсјко учение о логосу. In: *Зборник Философског факултета*. Београд 1967, č. I, s. 1 - 15; a tiež КОРОСТОВЦЕВ, М.: Древний Египет и народы Африки южнее Сахары. In: *Вестник древней истории*. Москва 1963, s. 67 – 94.

Herakleita je *logos* svetový zákon, podľa ktorého sa všetko v prírode riadi a má sa podľa neho riadiť aj ľudské myslenie. Logos je to, čo je všetkým spoločné.

Snahou ďalšej filozofie bolo zjednotiť chápanie pojmu *logos* Parmenida s chápaním Herakleita. Bolo nevyhnutné vytvoriť logickú fyziku, t.j. vysvetliť vesmírny proces, počnúc logickou definíciou jestvujúceho. Takýto originálny pokus vykonal Empedokles, ktorý sa usiloval spojiť mytologické a filozofické ideológie. Používal pritom logickú osnovu Parmenida spolu s predstavou o prírode vo forme epickej kozmogónie.[19]

Podobnou bola tiež filozofia Anaxagora. Tento filozof ako jeden z prvých oddelil nehmotný počiatok mysle alebo umu od matérie. Anaxagoras pochopil, že matéria ako taká nedokáže vysvetliť javy pohybu a účelnosti v systéme prírody. Rozlišoval materiálny a nemateriálny počiatok jestvujúceho a definoval nemateriálny počiatok ako taký, ktorý je analogický ľudskému rozumovému duchu. Týmto prvýkrát v dejinách filozofie definoval pojem univerzálneho rozumového počiatku, aj keď ho nenazýva logom. Anaxagoras k tomuto záveru dospel predovšetkým pomocou skúmania prírody.[20]

Ďalší význam nadobudol pojem *logos* vďaka matematickým skúmaniam, ktoré prekvitali v pytagorejskej škole. Pytagorejci hľadali v číslach a matematických zložkách vysvetlenia skrytého zmyslu javov, zákonov prírody. Harmónia vesmíru bola podmienená mierou a číslom, matematickou proporcionalitou, preto pojem *logos* často znamenal aj matematický podiel.[21]

---

[19] Pozri STÖRIG, H.: *Malé dějiny filozofie.* Praha 1995, s. 104 - 105; a tiež PAPROTNY, T.: *Stručné dějiny antické filozofie.* Praha 2005, s. 36 - 39.

[20] Pozri КОРСУНСКИЙ, И.: *Судьбы идеи о Боге в истории религиозно-философского миросозерцания древней Греции.* Харьков 1890, s. 29 - 32.

[21] Pozri ЖМУДЬ, Л.: *Пифагор и его школа (ок. 530 – 430 гг. до н. э.).* Ленинград 1990, s. 59 - 61.

2. IDEA LOGOS VO FILOZOFII SOKRATA, PLATÓNA, ARISTOTELA A STOIKOV

Vývojom gréckej slovesnosti, písomníctva, literatúry a poézie vzniklo oficiálne štúdium *umenia slova* – rétoriky, dialektiky a logiky. Ide predovšetkým o umenie reči a logické myslenie. Prvými učiteľmi *umenia slova* boli sofisti, ktorým patria obrovské zásluhy v rámci historicko-teoretického štúdia gréckej slovesnosti. Celá filozofia sofistov, ich eklektizmus alebo skepticizmus majú filologický charakter. Podľa ich názoru slovesnosť, nezávisle na svojom obsahu, má hodnotu sama osebe, aj preto sa slovo (logos) stalo predmetom štúdia.[22]

Sokrates[23] do určitej miery vychádzal z učenia sofistov, ktoré svojou filozofiou prekonal. Ak ide o ideu *logos*, nehovoril o návrate k mytologickej ideológii, ale, naopak, vo svojom racionalizme ju rázne zamietal. Na rozdiel od *umenia slova*, učenie Sokrata je *filozofiou slova*, t.j. učením o mysli, o predstave ako obsahu slova.[24]

Sokrates ako prvý položil základy logike, náuke *o myslenom slove*, o predstave. V predstave našiel princíp a kritérium ľudského poznania.[25] Podľa neho ľudská reč, myslenie či ľudské správanie by mali mať logický, racionálny počiatok v predstave, ktorý sa v nasledujúcej filozofii označuje ako *logos*. Rozumové *slovo (logos)*, ktoré človek márne hľadal v kozme, žije v ňom, a človek ho môže spoznať. V ľudskom rozume sa *logos* vníma ako *univerzálny princíp*,[26] preto môže slúžiť ako počiatok pravého správania sa človeka vo vzťahu k vonkajšiemu svetu.

---

[22] Pozri kompletný prehľad sofistiky: GRAESER, A.: *Řecká filozofie klasického období. Sofiste, Sokratés a sokratikové, Platon a Aristoteles.* Zv. 2. Praha 2000, s. 20 - 103.

[23] 469-399 rokov pred Christom.

[24] Pozri ЛОСЕВ, A.: *История античной эстетики: Софисты. Сократ. Платон*. Москва 1969, s. 68 - 72.

[25] Pozri GRAESER, A., cit. dielo, s. 137 - 142.

[26] Pozri *Энциклопедическій словарь*, cit. dielo, s. 901.

Následne, po filozofii Sokrata, pojem *logos* dostáva hlavne význam *predstavy* ako nejaký produkt, výsledok. V takomto duchu sa celý antický idealizmus, ktorý má počiatky v učení Sokrata, charakterizuje ako filozofia predstavy. Keďže človek má možnosť poznať jestvujúce prostredníctvom predstáv, jestvujúce sa zhoduje s týmito predstavami a je definované ako niečo, čo je pochopiteľné rozumom. Jestvujúce je *idea*, t.j. objekt predstavy.

Vo filozofii Platóna[27] nachádzame aspekty približujúce ideu *logos*. Môžeme ich sledovať v učení o idei ako objektívnej mysli, v učení o svete ideí ako absolútnej norme, cieli a príčine všetkého. Vo filozofii Platóna sa stretávame tiež s učením o božskom rozume, ktorý panuje vo vesmíre, tvorí, zakladá ho.[28] Platón na niektorých miestach svojich spisov priamo hovorí o otcovi, demiurgovi[29] alebo stvoriteľovi sveta,[30] aj keď jeho slová do určitej miery dostávajú svojské mytologické zafarbenie.

Podľa Platóna idey sú samostatné objektívne podstaty. Najvyššia z nich objíma a podmieňuje všetky ostatné, je *idea dobra* – ideál, ktorý je nad všetkým poznateľným a všetkým poznaným, nad každým bytím a každým rozumom. Táto idea je transcendentným ideálom. Je prvopočiatkom bytia a rozumu.[31] Podľa súčasného pravoslávneho teológa V. Zeňkovského najvyššia idea dobra podobne ako aj celý svet ideí je pre Platóna rozumom kozmu, zmyslom a príčinou všetkých vecí, ich boh (ideál) a stvoriteľ.[32]

---

[27] 428-347 rokov pred Christom.

[28] Pozri ТРУБЕЦКОЙ, C., cit. dielo, s. 33.

[29] Pohľad na učenie o demiurgovom rozume pozri REALE, G.: *Platón. Pokus o novou interpretaci veľkých Platónových dialogů ve světle nepsaných nauk.* Praha 2005, s. 421 - 588.

[30] Pozri CRESCENZO, L.: *Příbehy řecké filozofie. Sokrates a ti druzí.* Praha 2004, s. 73.

[31] Pozri GRAESER, A., cit. dielo, s. 208 - 210.

[32] Pozri ЗЕНЬКОВСКИЙ, В.: Проблема космоса в христианстве. In: *Живое предание. Православие в современности.* Москва, Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 1997, s. 74.

Platón vo svojom učení o ideách vychádza z logickej dialektiky Sokrata a jeho nábožensko-mravného idealizmu, jeho viery v ideál rozumu a dobra. Podľa súčasného filozofa G. Reale Platón vybudoval svet ideí nad materiálnym svetom mimo času a priestoru a zároveň uznal, že každá idea existuje večne, absolútne, odpútane od všetkého, existuje nezmeniteľne a samostatne. Súhrn všetkých ideí je dokonalým bohom, ktorý je nad svetom a nemá účasť na zlých skutkoch materiálneho sveta. Svet ideí je prostredníkom medzi bohom a materiálnym svetom.[33]

Obsahovo iné učenie Platóna nájdeme v jeho diele *Štát*. V tomto dialógu sa idey menia na konečné príčiny, nakoľko všetky sa zjednocujú s jedným najvyšším ideálom, s jedným spoločným cieľom – s ideou dobra. Práve idea dobra ich všetky robí rozumnými, konečnými príčinami, ideálnymi cieľmi jestvujúceho. Idea dobra sa stáva analogickou slnku, ktoré dáva všetkému existenciu a svetlo. Podobne ako je slnko vo viditeľnom svete príčinou nielen svetla, ktoré umožňuje, aby veci boli viditeľné, ale tiež príčinou vzniku, rastu a výživy bytostí, tak aj tento absolútny ideál, toto božské *dobro*, ako ho definuje Platón, je pre všetko príčinou poznávania a príčinou bytia. Ideál je pravým cieľom bytia, jeho vnútorným základom. Všetky idey smerujú k tejto idei a podriaďujú sa jej. Platón v neskoršom období svojich filozofických úvah sa opäť vracia k otázke *jedného* a *mnohého*[34], ktorú rieši v duchu pytagorizmu.[35]

Vo všeobecnosti je známe, že filozofia Aristotela je odlišná od filozofie Platóna. Pre obidvoch predstava alebo logos, ktorým sa určuje nejaká vec, je pravou podstatou tejto veci, jej objektívnou formou. Avšak skutočná podstata nemôže byť abstraktnou ideou, ktorá existuje len v našom rozume. Preto Aristoteles nedáva skutočnosť do protikladu nereálnemu Platónovmu *svetu ideí*.[36] V tejto súvislosti A. Graeser tvrdí, že pravá filozofia podľa Aristotela sa

[33] Pozri REALE, G., cit. dielo, s. 174.
[34] Pozri REALE, G., cit. dielo, s. 190 - 203.
[35] Pozri ТРУБЕЦКОЙ, С., cit. dielo, s. 36.
[36] Pozri *Энциклопедическій словарь*, cit. dielo, s. 901.

nevyhýba skutočnosti, nepopiera ju, ale ju poznáva. Keďže predstava sama objektívne určuje to, čo existuje, patrí jej pravá skutočnosť. Nie je to len abstraktná idea, ktorá sa dáva do protikladu javu alebo matérii, ale činná sila alebo energia, ktorá sa vteľuje do matérie a formuje ju.[37] Preto si dovolíme tvrdiť, že *logos* Aristotela je nielen formou, ktorá formuje všetky veci, ale aj ich prvopríčinou a zároveň konečným cieľom, ktorý zvnútra určuje genézu vecí, ich vývoj a zloženie.[38] Podľa Aristotela práve logom – predstavou sa určuje všetko to, čo je poznateľné v skutočnosti – forma, prvopríčina a konečný cieľ všetkého. V učení Aristotela o logu sa tiež stretávame s dualizmom, ktorý nám približuje vzájomné pôsobenie ideálneho a materiálneho počiatku. Ide o vzájomný vzťah medzi logom a konkrétnymi zmyslovými vecami.[39]

Ak ide o stoickú filozofiu, stoicizmus bol predovšetkým osvietenskou filozofiou. Avšak stoici v porovnaní so svojimi predchodcami[40] dokázali vysvetliť vzájomné pôsobenie ideálneho a materiálneho počiatku, vzájomný vzťah loga a konkrétnych zmyslových vecí. Túto otázku vyriešili tým, že uznali jednotu obidvoch počiatkov.[41] Uznali v logu nielen ideálny počiatok, ktorý určuje formu vecí, ich genézu a konečný cieľ, ale aj materiálny počiatok, pretože podľa stoickej filozofie sa nedá ináč vysvetliť vzájomné pôsobenie ducha a matérie, formy a hmoty.[42] Stoici vlastne umožnili logu to, aby mohol byť podstatou vecí, ale zároveň zahŕňal do seba aj ich matériu. Preto *logos* v stoickej filozofii je všetkým: božstvom, prírodou, rozumom alebo substanciou sveta.[43]

---

[37] Pozri GRAESER, A., cit. dielo, s. 302 - 316.
[38] Pozri ЗЕНЬКОВСКИЙ, В., cit. dielo, s. 74 - 75.
[39] Pozri ТРУБЕЦКОЙ, С., cit. dielo, s. 42 - 46.
[40] Napr. Aristoteles.
[41] Pozri LONG, A.: *Hellénistická filosofie. Stoikové, epikurejci, skeptikové.* Praha 2003, s. 184-185.
[42] Pozri ТРУБЕЦКОЙ, С., cit. dielo, s. 48-53.
[43] Pozri LONG, A., cit. dielo, s. 186-187.

Logos je ústredným pojmom pre stoickú filozofiu. Stoici, podobne ako Herakleitos Efezský, ho používali ako psychologický a metafyzický termín k označeniu božskej funkčnej moci, ktorá dáva vesmíru jednotu, súlad a zmysel. Preto logos je označovaný ako oheň, rozum, univerzálny rozum, kozmický princíp, svetový zákon, poriadok a zmysel sveta. Logos je aj ľudskou schopnosťou mať vzťah k niečomu. Je princípom skutočného poznania a správneho ľudského správania.[44]

Idea *logos* v stoickej filozofii prvýkrát dostáva religiózne zafarbenie. Stáva sa mravno–teologickou teóriou, na ktorej sú postavené všetky tri odvetvia stoickej filozofie: fyzika, logika (náuka o logu) a etika (žiť v súlade s logom).[45] Logos u raných stoikov má význam ideálneho základu sveta, v ktorom účinkujú ojedinelé *logi*. Tieto *logi* sú podobné semenám, ktoré majú v sebe ukrytú tvorivú silu. Podľa M. Posnova ideálny základ sveta - kozmický logos je semenom sveta, ktoré v sebe zahŕňa všetky ojedinelé logi – semená všetkých vecí. Každé semeno zahŕňa v sebe ideu, rozumný počiatok a zároveň, podobne ako kozmický logos, je aj materiálnym počiatkom. Tieto *spermatické logi* z neho vychádzajú a vracajú sa k nemu späť. Prostredníctvom nich *kozmický logos* zakladá a formuje všetko.[46]

Stoici popierajú večnosť sveta, ale uznávajú večnosť jeho základu, jeho kozmického loga. Podľa stoicizmu svety sú dočasné a vznikajú z kozmického loga, v ktorom je všetko obsiahnuté ako v embryu.[47] Z uvedeného vyplýva, že kozmický logos ako semeno dáva podobu beztvarej hmote, celému vesmíru, resp. zakladá a formuje všetko.

---

[44] Pozri ZOZUĽAK, J.: *Filozofia, teológia, jazyk.* Prešov 2005, s. 22 - 23. O rôznych významoch termínu *logos* v rámci stoickej filozofie pozri ТРУБЕЦКОЙ, С., cit. dielo, s. 54 - 69.

[45] Pozri LONG, A., cit. dielo, s. 152 - 155.

[46] Pozri ПОСНОВ, М.: *Гностицизмъ II. века и победа христіанской Церкви над нимъ.* Брюссель 1991, s. 9-14.

[47] Pozri ЗЕНЬКОВСКИЙ, В., cit. dielo, s. 75.

Podobný religiózny panteizmus stoickej filozofie sa rozšíril aj na antropológiu. Človek tiež vlastní logos alebo rozum, ktorý je emanáciou alebo nejakým vyžarovaním božského loga. V rámci stoickej antropológie je o človeku povedané, že vlastní *logos* vo svojom vnútri, ale zároveň je vyjadrený v reči. V stoickej etike sa pre človeka *logos* stáva vzorom či normou, podľa ktorej žije v súlade s prírodou.[48]

Nasledujúca stoická filozofia rozvíjala ideu *logos* v duchu stredného stoicizmu, ktorého hlavným predstaviteľom bol Poseidónios.[49] Poseidónios sa snažil stotožniť platónske idey so zárodočnými princípmi – spermatickými logi. Rozvíjal teóriu, ktorá neskôr mohla mať veľký význam práve pre kresťanské učenie. Podľa neho v kozmickom logu sa nachádzajú logi vecí ako idey a formy. Tieto logi nie sú oddelené od kozmického loga, ale sú jeho tvorivé myšlienky. Aj keď kozmický logos je imanentný svetu ako jeho základ, v ňom spočíva ideálny a nasledovne večný súhrn ideí alebo logi.[50] Takáto teória sa stala východiskovou pre kozmológiu Filóna Alexandrijského a po určitých zmenách prešla aj do kresťanského učenia.

[48] Pozri СИДОРОВ, А.: *Курс патрологии. Возникновение церковной письменности*. Москва 1996, s. 176 - 177.
[49] II-I. storočie pred Christom.
[50] Pozri ЗЕНЬКОВСКИЙ, В., cit. dielo, s. 75 - 76.

3. UČENIE FILÓNA ALEXANDRIJSKÉHO O LOGU

Filón Alexandrijský[51] vo svojej filozofii bol ovplyvnený predovšetkým Starým Zákonom a helenistickým myslením. Veľmi často používal pojem *logos* a dával mu vo svojom učení ústredné miesto. Učenie o logu bolo jedno z najdôležitejších a najoriginálnejších jeho doktrín. Filón chcel cez svoje učenie o logu preklenúť vzdialenosť medzi Bohom a svetom. Často logu pripisuje Božie atribúty. Podľa väčšiny autorov Filón odvodil tento pojem *logos* zo stoických prameňov. Použil ho v súlade so svojím objavovaním gréckeho myslenia v hebrejskom Písme.[52] Filón síce prevzal stoický význam logu, ale pracoval s ním ďalej v duchu platonizmu ako s ideou ideí. Niekedy ho stotožňuje s platónskou predstavou sveta ideí a hovorí o ňom ako o Božom pláne, alebo Božej stvoriteľskej moci.[53] Môžeme predpokladať, že Filón modifikoval pojem *logos* v záujmoch religiózneho teizmu. Ním sa končí obdobie genézy učenia o logu do vzniku kresťanstva.

Filón Alexandrijský pomocou alegorického výkladu a gréckej filozofie rozvinul teóriu o logu, ktorý je prostredníkom medzi Bohom a človekom, tvorí svet, stará sa o neho, riadi ho a zjavuje pravdu, ale nie je Mesiášom Starej zmluvy. To svedčí o tom, že Filón sa drží starozákonných schém, ale rozmýšľa v duchu gréckej filozofie, čím v podstate pogréčťuje judaizmus.[54] Podľa neho *logos* ako univerzálny dokonalý rozum je najvyšší pojem filozofie a zároveň kľúč k ponímaniu zjavenia Starého Zákona. Zaujíma pozíciu medzi chápaním logu v gréckej filozofii a v Evanjeliu podľa svätého apoštola Jána.[55]

---

[51] Žil približne 15 rokov pred Christom – 50 rokov po Christovi.
[52] Pozri DOUGLAS, J., cit. dielo, s. 558.
[53] Pozri podrobnejšie JEŽEK, V.: *Filón Alexandrijský. Jeho teologie, exegeze a vliv na pozdější autory.* Prešov 2004, s. 183 - 190.
[54] Pozri ZOZUĽAK, J., cit. dielo, s. 35 - 36.
[55] Pozri Jn 1, 1 - 18.

Učenie o logu Filóna Alexandrijského predstavuje neodmysliteľnú súčasť alexandrijskej filozofie. Bolo pokusom dať do vzájomného vzťahu absolútne a relatívne, Boha a svet, cez čo by sa vyriešili vnútorné protirečenia v učení o Bohu ako úplne nezávislom a zároveň večne tvoriacom subjekte a v učení o poznaní Boha.[56] Podľa S. Trubeckého úlohou Filónovho logu bolo to, aby vniesol nejakú časť imanentnosti do samotného Stvoriteľa a časť transcendentnosti do Jeho stvorenia.[57]

V učení Filóna Alexandrijského je veľmi ťažko dokázať, či existuje organická spojitosť medzi rôznorodými koncepciami platonikov, stoikov a Židov, z ktorých vybudoval svoju doktrínu, a ktorá z koncepcií v jeho učení prevláda. Stoici pridali *logu* dominantné kozmické postavenie, ktoré do toho času mal len v učení filozofa Herakleita, a s ktorým sa stretávame aj u Filóna. Väčšina komentátorov tvrdí, že Filón bol ovplyvnený Platónom, aj keď Platón priamo nepoužíval pojem *logos* pre zdôraznenie Božskej reality.[58] Ďalšou možnou alternatívou môže byť aj to, že logológia Filóna je zmiešanie Herakleitových a Platónových predstáv.[59]

V tejto kapitole sa tiež pokúsime bližšie analyzovať učenie Filóna Alexandrijského o logu, jeho vzťah k Bohu, svetu a človeku, pretože *logos* Filóna ma rôzne atribúty. Vystupuje ako prostredník medzi Bohom a svetom, ako idea ideí, idea dobra, sila, jednota Božských síl, dokonalý rozum, obraz Boha, druhý boh, múdrosť, syn Boha, učiteľ Zákona, Boží rozum, architektonický plán, rozumnosť, nástroj, archanjel, vojvodca, nositeľ Božích mien, obraz sveta, Boží

---

[56] Pozri САВРЕЙ, В.: *Александрийская школа в истории философско-богословской мысли.* Москва 2005, s. 259.

[57] Pozri ТРУБЕЦКОЙ, С., cit. dielo, s. 143.

[58] Pozri ЗЕНЬКОВСКИЙ, В., cit. dielo, s. 76 - 78.

[59] Pozri СПАССКІЙ, А.: *Исторія догматическихъ движений въ эпоху Вселенскихъ Соборовъ (в связи съ философскими ученіями того времени).* Том I. Тринитарный вопросъ. (Исторія ученія о св. Троице.) Сергіевъ Посад 1914, s. 5 - 10.

tlmočník, Boží hlas atď. Filón síce pripisuje mu rôzne prívlastky, ale nepripisuje mu vlastnosti osoby.

Ako už bolo spomenuté, *logos* Filóna je prostredníkom medzi Bohom a svetom. Je ideou, ktorá spája v sebe všetky ostatné idey, a silou, ktorá v sebe zahŕňa všetky ostatné sily. Významný pravoslávny teológ 19. storočia M. E. Posnov tvrdí, že logos u Filóna je jednota božských síl, ktorá je transformovaná akoby do nejakej samostatnej bytosti.[60] Podľa V. Ivanického Filónov princíp, ktorý v sebe spája statiku a dynamiku, je logos alebo dokonalý rozum.[61] Filón hovorí: „*Tak ako u architekta premyslená obec nemala spočiatku vlastný priestor, ale bola vložená do duše umelca, rovnakým spôsobom svet zložený z ideí nemá iné miesto než božský logos, ktorý toto všetko usporiadal. Aké iné miesto by bolo vhodné pre tieto sily, aby ich dokázalo prijať a obsiahnuť...? Takouto silou je však aj sila vytvárajúca kozmos, a jej zdrojom nie je nič iné ako skutočné dobro*.“ [62]

Logos u Filóna je tiež obrazom Boha, najvyššou z bytostí a je najbližší Bohu. Tento obraz Boha slúži zároveň ako vzor a model pre celý vesmír. *Logos* je prapôvodná idea, v ktorej sú obsiahnuté všetky ostatné idey. Filón hovorí: „*Pokiaľ je logos väčší ako obraz človeka, napodobenina obrazu Boha, je aj prapôvodnou pečaťou, o ktorej hovoríme, že je pomyselným svetom (formou, prapôvodnou ideou ideí) a Božím logom*“.[63] Filón hovorí, že táto pečať nie je materiálna, ale rozumom poznateľná idea ideí, podľa ktorej Boh sformoval tento svet.

Okrem uvedených atribútov, *logos* je tiež nástrojom, podľa ktorého je vesmír usporiadaný.[64] Filón hovorí: „*Príčinou sveta je Boh, vďaka nemu vznikol svet. Jeho materiálom je však látka štyroch elementárnych prvkov, z nich bol svet zložený. Božím nástrojom bol Boží*

[60] Pozri ПОСНОВ, M., cit. dielo, s. 128.
[61] Pozri ИВАНИЦКИЙ, В.: *Филон Александрийский. Жизнь и обзор литературной деятельности*. Киев 1911, s. 547.
[62] FILÓN ALEXANDRIJSKÝ: *O stvoření světa,* 20-21. Praha 2001, s. 227 - 229.
[63] FILÓN ALEXANDRIJSKÝ: *O stvoření světa,* 25. Praha 2001, s. 233.
[64] Pozri JEŽEK, V., cit. dielo, s. 45.

logos a finálnou príčinou dobrota Stvoriteľa“.[65] Inými slovami logos je sila, ktorou bol stvorený vesmír a sila, ktorou je neustále riadený. Logos je tiež pomenovaný Filónom ako oko Boha. Týmto reprezentuje prenikavosť Boha schopného preniknúť do všetkých oblastí stvoreného sveta.[66]

Významný pravoslávny teológ A. Spasskij tvrdí, že *logos* u Filóna je predovšetkým obrazom nekonečného, nepochopiteľného a absolútneho Boha. Vykonáva rolu spájajúceho reťazca medzi nebeskou a pozemskou realitou.[67] Filón ho často nazýva bohom, avšak nie v pravom slova zmysle, preto významný ruský filozof S. Trubeckoj tvrdí, že Filón o logu hovorí ako o druhom bohu.[68] Jeho *logos* je druhým bohom ako obraz Boha, ale zároveň je aj prvoobraz sveta a človeka. Logos odlišuje Stvoriteľa od stvorenia ako ich prostredník. Má svoj pôvod v Stvoriteľovi, ale na rozdiel od stvorenia nemá svoj vznik v čase.

V učení o logu Filóna Alexandrijského sa môžeme stretnúť s myšlienkou, kedy Filón hovorí o logu ako o prototypickom človeku: „*Potom však Mojžiš hovorí, že „Boh stvoril človeka vezmúc prach zo zeme a vdýchol mu do tváre dych života“ (1Mjž 2, 7). Takto veľmi jasne ukázal, že existuje veľký rozdiel medzi týmto práve stvoreným človekom a tým, ktorý vznikol predtým podľa obrazu Božieho. Ten, ktorý bol stvorený teraz, je viditeľný naším zrakom, má určité vlastnosti, je zložený z duše a tela, je mužom či ženou a má smrteľnú prirodzenosť. Kdežto človek stvorený podľa Božieho obrazu je akousi ideou či rodom alebo pečaťou, je pochopiteľný iba rozumom, netelesný, ani muž ani žena, a od prirodzenosti nesmrteľný.*“[69]

Na základe vzťahu *Boh - logos – svet* v duchu emanácie[70] v dielach Filóna je vidieť, že bol predchodcom novoplatonizmu.

---

[65] FILÓN ALEXANDRIJSKÝ: *O neměnnosti boží,* 108. Praha 2001, s. 567.
[66] Pozri FILÓN ALEXANDRIJSKÝ: *O stvoření světa,* 66. Praha 2001, s. 280 - 281.
[67] Pozri СПАССКИЙ, A., cit.dielo, s. 6.
[68] Pozri ТРУБЕЦКОЙ, C., cit. dielo, s. 154.
[69] FILÓN ALEXANDRIJSKÝ: *O stvoření světa,* 134. citt. dielo, s. 361 - 363.
[70] Emanácia – vznikanie nižšieho z vyššieho princípu.

Avšak židovsko-alexandrijský filozof uvažoval tiež v duchu biblických a zároveň stredoplatónskych kategórií. M. Posnov tvrdí, že Filóna zaujímal predovšetkým vzťah Prvoobrazu k svojmu obrazu (logu).[71] Obraz alebo *tieň* Boha sa javí tiež ako obraz sveta. Vďaka logu nepriamym spôsobom svet je stvorený Bohom na svoj obraz.[72]

Radikálna odlišnosť Filónovho logu ako princípu stvorenia od stoického spočíva v tom, že na rozdiel od stoicizmu u Filóna je logos ideálny, nezmiešava sa s matériou a nemá v nej svoj vlastný substrát. Významný pravoslávny teológ 19. storočia N. Glubokovskij tvrdí, že logos podľa Filóna je skôr reálne mysliteľný, ako reálny, t.j. nie je konkrétnym bytím, osobou.[73] Logos je skôr „architektonickým plánom" viditeľného a neviditeľného sveta. Disponuje vlastným bytím len v uskutočnení tvorivých ideí Boha.[74]

Filónov *logos* v sebe ani zďaleka nezahŕňal takú mieru personality ako Boží Syn kresťanského Evanjelia. Predovšetkým treba povedať, že personifikácia božských síl a zároveň aj *logu* nebola len dôsledkom helenistických vplyvov, ale zahŕňala v sebe aj ducha judaistickej tradície. M. Muretov vidí v učení Filóna spojenie stoického *logu* a rabínskej *memry*. Memra ako Božie slovo, ktorým, podľa Svätého Písma, boli stvorené nebo a zem, v rabínskej literatúre a aramejských targumoch často nadobúdala podobu nejakej samostatnej osoby, ktorá tiež vykonávala rolu prostredníka medzi Bohom a svetom a človekom. Memra je ako nejaká vyššia bytosť, prostredníctvom ktorej sa zjavuje Boh a cez ktorú vchádza do styku

---

[71] Pozri ПОСНОВ, M., cit. dielo, s. 129.

[72] Porovnaj FILÓN ALEXANDRIJSKÝ: *O stvoření světa,* 171-172, cit. dielo, s. 413 - 415.

[73] Pozri ГЛУБОКОВСКИЙ, Н.: Благовестие св. Апостола Павла по его происхождению и существу. In: Кн. 2: *„Евангелие" св. апостола Павла и теософия Филона, книга Премудрости Соломоновой, эллинизм и римское право.* СПб 1910, s. 334.

[74] Pozri МУРЕТОВ, М.: *Учение о Логосе Филона Александрійского и Іоанна Богослова въ связи с предшествовавшимъ историческимъ развитіямъ идеи Логоса в греческой философіи и іудейской теософіи. Логос в сочиненіяхъ Филона Александрійского.* Выпускъ вторый. Москва 1885, s. 121 - 122.

so židovským národom a ďalšími ľuďmi. Memra v nepravom slova zmysle je akoby tlmočník vôle Boha, prostriedok Jeho zjavenia.[75] V neskoršej judaistickej tradícii mimoriadny význam získala idea *Metatrona,* archanjela. Metatron zastupuje Boha v Jeho bezprostrednom zjavení svetu, ktorý by nezniesol stretnutie s Absolútnym bytím, t.j. Bohom. Podobne ako v judaistickej tradícii Metatron je do určitej miery *nositeľom mien Boha*, tak aj u Filóna logos je mnohomenným archanjelom, ktorý nosí rôzne mená Boha.[76] Logos u Filóna je mnohomenným archanjelom, je zároveň aj najstarším medzi anjelmi. Filón hovorí: „*Nikto nie je hodný nazývať sa Božím synom, aj keď sa snaží pripojiť k logu, ktorý je prvorodeným Božím synom a je akoby najstarší medzi anjelmi, akoby ich vládca.*“[77]

Podstatnú rolu v učení Filóna Alexandrijského okrem pojmu *logos* zohráva aj pojem *múdrosť* (sofia). Spočiatku Filón rozlišoval tieto dva pojmy, avšak neskôr sa hranica medzi nimi skoro úplne vytratila. Stali sa do určitej miery totožnými. Z toho vyplýva, že Filón mohol byť ovplyvnený starozákonným učením o Múdrosti ako o Božom Slove. Západný teológ M. Schmaus tvrdí, že Filón stotožňuje Božiu múdrosť s logom. Takto spája biblicko-židovské a helénsko-filozofické myslenie. Jeho motív spočíva zrejme v tom, že chce otvoriť cestu zo starozákonno-židovského sveta k helenistickému svetu.[78] Aj samotný Filón jasne hovorí: „*Pomyselný svet nie je nič iné ako logos Boha, ktorý práve tvorí svet. Preto ani pomyselná obec sa nijak nelíši od myšlienky architekta, ktorý sa chystá založiť obec*“.[79] Celý svet je vyjadrením Božej mysle, ktorá bola prijatá múdrosťou. Filón hovorí, že múdrosť, ktorá prijala semeno od Boha, cez plodonosné mučenia zrodila svet, preto sa často u Filóna nazýva matkou sveta.[80] V. Ježek tvrdí, že rola logu a múdrosti v stvorení je paralelná, preto

[75] Pozri МУРЕТОВ, М., cit. dielo, s. 130.
[76] Pozri САВРЕЙ, В., cit. dielo, s. 264.
[77] FILÓN ALEXANDRIJSKÝ: *O neměnnosti boží, 1,* cit. dielo, s. 472.
[78] Pozri SCHMAUS, M.: *Boh a stvorenie. Najsvätejšia Trojica*. Trnava 2003, s. 120.
[79] FILÓN ALEXANDRIJSKÝ: *O stvoření světa,* 24, cit. dielo, s. 231 - 233.
[80] Pozri САВРЕЙ, В., cit. dielo, s. 269.

na niektorých miestach Filónovych textov logos a múdrosť sa zjavne stotožňujú.[81] Z uvedeného vyplýva, že jednota múdrosti a logu sa prejavuje v identických úlohách a spôsobe pôsobenia voči svetu a človeku, ale to neznamená, že sú identické v osobnej existencii. Pod vplyvom gréckej a obzvlášť stoickej filozofie Filón vo svojom učení o múdrosti preniesol hlavnú pozornosť na loga a zároveň mu odovzdal jej atribúty a funkcie.

Filón vo svojom komentári na knihu Exodus hovorí o Božom hlase, ktorý počul hebrejský národ na čele s Mojžišom. Nazýva ho viditeľným a hovorí, že všetci ľudia videli hlas. Tento hlas, ktorý vidia rozumné oči duše, vyslovuje samotný Boh a preto je možné vnímať ho ako logos. Filón hovorí o logu aj ako o Božom tlmočníkovi. Táto funkcia logu ako učiteľa vo výklade Svätého Písma je veľmi dôležitá pre celú nasledujúcu religióznu filozofiu Alexandrijskej školy.[82] Keď Filón hovorí o logu a jeho vzťahu k človeku, prirovnáva ho tiež k anjelskému sprievodcovi, kormidelníkovi ľudí, ale aj k anjelskému liečiteľovi ľudských duší: „*Keďže choroby duše sa nielen neľahko prekonávajú, ale stávajú sa úplne nevyliečiteľnými, my mnohokrát, akokoľvek sa ozýva naše svedomie – a to je božský logos, anjel, ktorý nás sprevádza a dáva preč prekážky stojace pred nami, aby sme bez potknutia kráčali po širokej ceste (Ž 91, 11-12), - dávame prednosť svojim vlastným nerozvážnym súdom pred pokynmi, ktoré nám neustále (logos) udeľuje, aby nás svojím napomínaním priviedol k rozumu a napravil celý náš život.*“[83] Môžeme povedať, že podľa Filóna poznanie Boha sa začína logom a ním sa aj končí, preto logos v jeho učení privádza človeka k ucelenejšiemu videniu Boha v porovnaní s predchádzajúcou filozofiou Platóna, Aristotela, stoikov a ďalších.

[81] Pozri JEŽEK, V., cit. dielo, s. 193.
[82] Pozri САВРЕЙ, В., cit. dielo, s. 270.
[83] FILÓN ALEXANDRIJSKÝ: *O neměnnosti boží,* 182, cit. dielo, s. 626 - 627.

4. STAROZÁKONNÉ UČENIE O HYPOSTÁZNOM BOŽOM LOGU

V knihách Starého Zákona sa mnohokrát stretneme s pojmami, ktoré sú svojím obsahom a chápaním veľmi blízke novozákonnému chápaniu Božieho Loga. Najčastejšie sa stretneme s pojmami Múdrosť, Slovo Hospodinovo a Anjel Pánov. Tieto pomenovania majú charakteristiku predobrazu v tom zmysle, že svojím obsahom poukazujú na Mesiáša, na Božieho Loga, ktorý sa vtelí.

Logos v Starom Zákone je spojený predovšetkým so starozákonným učením o Múdrosti. Múdrosť, hebr. *Chokma*, predstavuje základnú tému biblickej didaktickej písomnosti, nazývanej v súčasnej biblistike chokmickou.[84] J. Šafin tvrdí, že moderní teológovia pri vysvetľovaní Božej Múdrosti v chokmických knihách *„hovoria o Sofii v dvojakom zmysle: teologickom a morálno-praktickom, kde chápu pod týmto pomenovaním raz Božiu vlastnosť, inokedy ľudskú kvalitu, viac-menej darovanú zhora. Inými slovami, raz samotnú Múdrosť, inokedy jej prejav skrze človeka. Avšak na niektorých miestach starozákonných kníh má Sofia zreteľné črty hypostázneho bytia, čo je zvlášť typické pre 8. a 9. kapitolu Šalamúnových Prísloví, 24. kapitolu knihy Sirachovej, 7. a 8. kapitolu Múdrosti Šalamúnovej a sčasti 28. kapitolu knihy Jóbovej“*.[85]

Podobný obraz starozákonnej hypostáznej Múdrosti neraz priťahoval pozornosť exegétov a teológov. Pravoslávny teológ D. Afanasjev pri porovnávaní Piatich kníh Mojžišových a vyučujúcich kníh poukazuje na to, že Mojžišov Zákon učí v Desatoro o viere v jediného Boha a o láske k Nemu. Vo vyučujúcich knihách sa vysvetľuje tajomstvo Božieho bytia v učení o hypostáznej Múdrosti a náboženský zmysel zbožnosti, vypestovaný Zákonom a nasmerovaný

[84] Pozri úvod do knihy Prísloví Šalamúnových ЛОПУХИН, А.: *Толковая Библия, или коментарий на все книги Св. Писанія Ветхаго и Новаго Завета. I. Бытіе – Притчи Соломона.* Стокгольм 1987, s. 411 - 421.

[85] ŠAFIN, J.: *Sofia v dejinách. Fragmenty z dejín učenia o Sofii.* Prešov 2005, s. 18.

k dokonalej láske, ktorá spája človeka s Bohom v nerozlučnej jednote.[86]

Veľmi pozoruhodným je svätootcovský pohľad na starozákonné učenie o Múdrosti. Mnohí cirkevní otcovia v knihe Šalamúnových Prísloví chápali pod predvečnou Múdrosťou, ktorá tvorí svet, hypostáznu Múdrosť, druhú hypostázu Svätej Trojice, Božieho Syna. Napríklad svätý Irinej Lyonský hovorí: „*Už som podrobne vysvetlil, že Slovo, t.j. Syn bol vždy s Otcom, a že Múdrosť bola uňho pred všetkým stvorenstvom...*".[87] Svätý Irinej Lyonský na obhajobu svojho učenia o hypostáznej Múdrosti používa texty knihy Šalamúnových Prísloví, obzvlášť kap. 3 a 8. Pripisuje Múdrosti vlastnosti podobné tým, ktoré má novozákonný Logos, Boží Syn. Nazýva ju stvoriteľkou, hovorí o jej predvečnej existencii.

Svätí otcovia sa snažili priblížiť učenie o Múdrosti k učeniu o Božom Slove (Logu), ktoré podľa učenia apoštola a evanjelistu Jána na počiatku bolo u Boha a Boh bol to Slovo, prostredníctvom ktorého „*povstalo všetko a bez Neho nepovstalo nič, čo povstalo.*"[88] Na starozákonnej pôde nemohlo dôjsť k takejto jasnosti, presnosti a konkrétnosti v učení o Logu, aké nachádzame v učení sv. evanjelistu Jána. Pre starozákonného človeka Múdrosť, ktorá tvorí svet, t.j. vykonáva svoju stvoriteľskú činnosť, ktorá sa vzťahuje na všetko[89], je ideou sveta, ktorá bola u Boha pred stvorením všetkého. Je tým počiatkom, ktorý bol príčinou stvorenia všetkého. Táto idea a počiatok môžu byť znázornené ako personifikované, avšak hovoriť zámerne o druhej hypostáze Svätej Trojice nie je možné.[90]

---

[86] Pozri АФАНАСЬЕВ, *Д.*: *Руководство къ изучению священнаго Писания Ветхаго Завета. Том 3. Учительныя книги.* Jordanville 1975, s. 317.

[87] ИРИНЕЙ *Л*ИОНСКИЙ: *Иже во святыхъ отца нашего Иринея Епископа Лионского пять книгъ обличения и опровержения лжеименнаго знания (Adversus haereses) IV, 20, 3.* Москва 1996, s. 369 - 370.

[88] Pozri Jn 1, 1-3; porovnaj Hebr 1, 2.

[89] Porovnaj Kol 1, 16.

[90] Pozri ГАВРИ*Л*ОВСКИЙ, В.: *Учительные книги Ветхого Завета*. Вольск 1911, s. 126.

V dejinách Cirkvi 4. storočie je známe vďaka dialógom cirkevných otcov s ariánmi, ktoré vyvrcholili až na Všeobecných snemoch. Tieto spory boli skoncentrované práve okolo hermeneutiky posvätných textov, spojených s učením o Logu. Ariáni a ich prívrženci uvádzali množstvo citátov zo Svätého Písma, hlavne zo Starého Zákona, aby obhájili svoju vieroučnú pozíciu. Úplne chybne, na základe slov Múdrosti: „*Hospodin ma stvoril (nadobudol) na počiatku svojho diela*“[91] obhajovali svoje mylné učenie, že Boží Syn je stvorením, a tým zároveň popierali večnosť Syna.[92] Ariáni nepochopili do hĺbky zmysel slovesa *stvoril*, preto si Cirkev veľmi dobre uvedomovala, že bude musieť čeliť veľkému heretickému nebezpečenstvu a bola nútená riešiť tento teologický problém. Cirkevní otcovia poukazovali na hebrejský zmysel textu Pr 8, 22, kde hebrejské sloveso *kana* (stvoril) je použité v zmysle *získal*, *nadobudol*. Podobne so slovesom *získal* alebo *nadobudol* sa môžeme stretnúť napr. v teológii Filóna a Origena. Dané sloveso môže byť inter-pretované v zmysle *mal*.[93] Obidva významy tohto slovesa majú svoje opodstatnenie. V Starom Zákone ešte nemohla existovať presná teologická terminológia vo formulovaní učenia o Logu, preto sloveso *stvoril* môže mať jeden z uvedených významov a môže byť spojené s Božskou Múdrosťou.

O predvečnej existencii Múdrosti do stvorenia sveta nám svedčí kniha Šalamúnových Prísloví a tvorí pravú predzvesť novozákonného učenia o Božom Slove (Logu). Slová Múdrosti v tejto knihe môžeme rozdeliť na dve časti. Prvou je 8, 22-26, v ktorej sa hovorí o predvečnej existencii Múdrosti, kde sa kladie dôraz na jej existenciu a večné rodenie Bohom do stvorenia sveta. D. Afanasjev tvrdí, že v týchto veršoch je vidieť „*osobný vzťah Múdrosti k Bohu, z ktorého nasledovne vyplýva synovstvo a otcovstvo tvoriace osobné charakteristické vlastnosti Boha a Múdrosti podľa Božstva. Božská Múdrosť*

[91] Pr 8, 22.

[92] Pozri ФЛОРОВСКИЙ, Г.: О почитании Софии, Премудрости Божией, в Византии и на Руси. In: *Догмат и история*. Москва 1998, s. 394-395.

[93] Pozri ЛОПУХИН, А., cit. dielo, s. 450.

v knihe Prísloví je Boh Syn podľa vzťahu k Bohu Otcovi (porovnaj učenie evanjelistu Jána v Jn 1, 1-2 a 18)".[94] Druhou časťou je 8, 27-31, kde sa hovorí o aktívnej účasti Múdrosti na stvorení sveta a jednotlivých druhoch stvorenia. V žiadnom z týchto prípadov nemôžeme hovoriť o Logu ako o stvorenom, ani ho stotožňovať so stvorením.

Väčšina moderných exegétov sa však zhoduje v tom, že hoci svätý apoštol Ján používa výraz *Logos*, ktorý bol blízky helénskemu svetu, je v podstate inšpirovaný vo svojom učení o Logu starozákonným učením o Múdrosti.[95] Medzi nich patrí aj arcibiskup Averkij, ktorý hovorí: „*Učenie o Logu sv. Jána je bezpochyby podané v podobnom zmysle ako starozákonné učenie o Múdrosti, s ktorým sa môžeme stretnúť napr. v knihe Šalamúnových Prísloví (obzvlášť v Pr 8, 22-30). Po preštudovaní danej problematiky by bolo nesprávne tvrdiť, že sv. Ján prevzal svoje učenie o Logu z filozofie Platóna a jeho pokračovateľov (stoikov alebo Filóna). Ján Teológ písal o tom, čo vedel z posvätných kníh Starého Zákona, čo sa naučil ako milovaný učeník od svojho Učiteľa, nášho Pána Isusa Christa, Božieho Syna a čo mu bolo zjavené svätým Duchom*". [96] Logos, s ktorým sa stretneme v Evanjeliu svätého apoštola Jána, je spojený so starozákonným učením o Múdrosti, kde na niektorých miestach starozákonných kníh má Múdrosť zreteľné črty hypostázneho bytia. Tento fakt svedčí o tom, že v starozákonných doktrínach Múdrosti a Božieho Slova nachádzame iba zárodok Jánovej logológie, ktorý našiel plné vyjadrenie v prológu štvrtého Evanjelia, v ktorom čítame, že Slovo je večné bytie, hypostatické a božské.[97]

---

[94] АФАНАСЬЕВ, *Д.*, cit. dielo, s. 191.

[95] Pozri MEYENDORFF, J.: Christos ako Slovo – Evanjelium a kultúra. In: *Pravoslávny teologický zborník.* Pravoslávna Cirkev v Československu. Praha 1986, roč. XIII, s. 63 - 64.

[96] АВЕРКИЙ, Архиепископ: *Руководство къ изучению священнаго Писания Новаго Завета.* Том 1. Четвероевангелие. Jordanville 1974, s. 41.

[97] Pozri АНТОНИЙ, Митрополит: Библейское учение об Ипостасномъ Слове Божіемъ. In: *Нравственныя идеи важнейшихъ Христіанскихъ Православныхъ догматовъ.* Montreal 1963, s. 131 - 138.

Keďže hovoríme o aktívnej účasti Múdrosti na stvorení sveta, nemôžeme vynechať fakt účasti Múdrosti na stvorení človeka. Človek je vyvrcholením a korunou tvorivej činnosti Svätej Trojice. Zo slov: *„Potom riekol Boh: učiňme človeka...“*[98] vyplýva, že predtým, ako bol človek stvorený Bohom, dochádza k akejsi „porade“ medzi Otcom, Synom a Svätým Duchom. Podľa A. Capa: *„je tu zvýraznené „rozvážne radenie sa“ – komunikácia troch Božských Osôb kvôli tomu, že na svete sa má objaviť niekto, kto je pre Boha cennejší než všetko ostatné stvorenie*“.[99]

V 8. kapitole knihy Šalamúnových Prísloví sa Božská Múdrosť prejavuje ako tá, ktorá otvorene volá a pozýva všetkých k počúvaniu svojich spásonosných poučení. Poúča ľudí a poukazuje na svoje vlastnosti, ktorými sú pravda a spravodlivosť. Otvára svoje spásonosné pôsobenie vo svete, ktoré sa na jednej strane každodenne prejavuje medzi ľuďmi v bázni pred Hospodinom, v zbožnosti a láske, v darovaní moci kráľom, sudcom spravodlivých zákonov a všetkým, ktorí Ju milujú, naplnením ich pokladnice duchovnými darmi. Na druhej strane sa Jej pôsobenie ako Múdrosti, ktorá je zrodená od Boha Otca, prejavuje v stvorení sveta, ktorý je harmonicky usporiadaný. Pozýva všetkých k prijatiu prameňa života.[100]

V 9. kapitole Prísloví sa hovorí o tom, že Božská Múdrosť si postavila pevný dom (predobraz budúcej novozákonnej Cirkvi), v ktorom pripravila obetnú hostinu. Prostredníctvom svojich rozoslaných sluhov pozýva všetkých, ktorí sú neskúsení a komu chýba rozum, aby sa zúčastnili na tejto hostine. Účasť na tejto hostine by zúčastneným umožnila, aby sa im rozjasnil rozum a mali by tak možnosť získať večný život.[101]

Múdrosť, ktorá sa prihovára k ľuďom v knihe Šalamúnových Prísloví, sa zobrazuje ako Božská Múdrosť, ktorá pôsobí vo svete

---

[98] 1Mjž 1, 26.

[99] CAP, A.: *Výklad na knihu Genezis. I. – III. kapitola*. Prešov 2000, s. 29 - 30.

[100] Pozri АФАНАСЬЕВ, *Д.*, cit. dielo, s. 177 - 178.

[101] Tamže, s. 178.

tým, že ho tvorí. Obzvlášť pôsobí v ľuďoch pre uskutočnenie ich spásy. Nie je možné vidieť v tejto knihe obyčajnú múdrosť ako jednu z vlastností Božieho umu, pretože len o skutočnej Božskej osobe je možné povedať, že Boh od vekov určil Múdrosť k stvoriteľskej a prozreteľnej činnosti. Boh ju rodí pred svojimi pradávnymi skutkami a okrem toho táto osoba sa predstavuje ako Jeho skutočná Spoluúčastníčka na stvorení sveta. Obvykle v pravoslávnej teológii pomenovanie *Múdrosť* sa pripisuje Božiemu Synovi. Múdrosť v knihe Šalamúnových Prísloví je Božská osoba, hypostázna Múdrosť, druhá osoba Svätej Trojice, Logos, Boží Syn. Podobného názoru je aj D. Afanasjev, keď hovorí: „*Podobným spôsobom ako je podané učenie o hypostáznej Múdrosti v knihe Prísloví, Ján Teológ podáva svoje učenie o Bohu Slove (Jn 1, 1 - 18)*“.[102]

O predvečnej existencii Múdrosti nám tiež hovorí kniha Jóbova,[103] ale aj kniha Sirachova,[104] ktorá má veľa spoločného s knihou Šalamúnových Prísloví. V tejto knihe sa hovorí o hypostáznej Múdrosti, ktorá bola prv ako všetko[105], a ktorá bola vždy u Boha.[106] Autor knihy nám približuje učenie o vzniku Múdrosti. Ďalšie texty tejto knihy prehlbujú naše poznanie Múdrosti. V 24. kapitole Múdrosť rozpráva o svojej minulosti, počnúc chvíľou, keď vyšla z úst Najvyššieho, do chvíle, keď na Boží rozkaz zostúpila na Zem a udomácnila sa v Izraeli.[107] Ak porovnáme 24. kapitolu knihy Sirachovej s 8. kapitolou knihy Šalamúnových Prísloví, vidíme tu opäť zhodu v tom, že Múdrosť je prvorodená pred všetkým tvorstvom.

O Múdrosti sa hovorí aj v knihe Múdrosti Šalamúnovej. Múdrosť je najlepšie vykreslená v 7. kapitole. Sú v nej podané vlastnosti Múdrosti a je vysvetlený jej vzťah k Bohu. Múdrosť v tejto

[102] АФАНАСЬЕВ, *Д.*, cit. dielo, s. 190.
[103] Pozri Job 28, 23.
[104] Pozri Sir 1, 1 - 10.
[105] Pozri Sir 1, 3 - 4; porovnaj Pr 8, 22 - 26.
[106] Pozri Sir 1, 1; porovnaj Pr 8, 27 - 30.
[107] Pozri Sir 24, 3 - 9.

knihe má všetky vlastnosti Boha. V krátkosti je opísané jej pôsobenie vo svete a medzi ľuďmi. Múdrosť je zobrazená nielen ako prvorodená a tá, ktorá vyšla z Božích úst, ale je tiež výdychom Božej moci, výronom Jeho slávy, zrkadlom Jeho činnosti, obrazom Jeho láskavosti a pod.[108] V tejto knihe sa hovorí aj o vzťahu Múdrosti k stvoreniu. Pôsobenie Múdrosti vo svete sa prejavuje tým, že podľa svojej všemohúcnosti všetko tvorí a všetko obnovuje. Pozná tajomstvá stvorenia,[109] pretože je tvorkyňou všetkého[110] a všetko výborne riadi.[111] Múdrosť v tejto knihe je pre človeka prameňom nesmrteľnosti.[112] Podľa nášho názoru, autor knihy Múdrosti Šalamúnovej chápe pod Múdrosťou hypostáznu Múdrosť, druhú osobu Svätej Trojice, Božieho Syna, podobne ako aj Šalamún v knihe Šalamúnových Prísloví (8, 22 - 31). Môžeme predpokladať, že autor knihy Múdrosti Šalamúnovej prevzal mnohé črty svojho učenia o Múdrosti práve z knihy Šalamúnových Prísloví. Autor dokonca poukazuje na to, že Múdrosť má synovský vzťah k Bohu ako k Otcovi a preto sa nazýva jednorodenou. D. Afanasjev je toho názoru, že autor knihy Múdrosti Šalamúnovej predstavuje Múdrosť vo všeobecných abstraktných črtách, niekedy jednoducho ako vlastnosť Božieho umu. Autor skôr filozofuje, ako dogmatizuje na základe zjavenia, preto uňho nenájdeme dogmatickú konkrétnosť v učení o Múdrosti.[113]

V chokmických knihách sa často hovorí o Božom Logu ako Múdrosti a zdôrazňuje sa Božia stvoriteľská činnosť a účasť hypostáznej Múdrosti na nej.[114] V tejto súvislosti A. Lopuchin tvrdí, že *„prejav Múdrosti v stvorení je prejavom Božieho Syna a Jeho činnosti do*

[108] Pozri Prem 7, 22 - 26.
[109] Prem 7, 22 - 24.
[110] Prem 7, 21.
[111] Prem 8, 1.
[112] Prem 8, 17.
[113] Pozri АФАНАСЬЕВ, *Д.*, cit. dielo, s. 307.
[114] Pozri Pr 3, 19; Pr 9, 1 - 6; Prem 9, 9; Sir 24, 10. Porovnaj Jn 1, 3.

vtelenia".[115] Múdrosť v týchto knihách Starého Zákona má mnoho podobných čŕt s novozákonným Logom – Božím Synom. O tom nám svedčí tak svätootcovská literatúra, ako aj liturgická prax Pravoslávnej cirkvi. Starozákonné parimie zvestujúce o skutkoch Múdrosti sa čítajú na bohoslužbách ako predobraz vtelenia Boha Slova.

V chokmických knihách sa tiež môžeme stretnúť s textom, kde sa priamo hovorí o stvoriteľskej činnosti Božieho Loga, ale aj s textom, kde sú použité obidva pojmy *Múdrosť* a *Slovo* spolu.[116] V LXX sa hebrejský pojem *dabar*, ktorý predstavuje zároveň staro-biblický termín, prekladá ako *logos*. V súlade so všeobecným rysom hebrejskej psychológie je *dabar* človeka v istom zmysle považovaný za rozšírenie jeho osobnosti a tiež ako niečo, čo má svoju vlastnú existenciu. Slovo má moc toho, ktorý ho vyslovuje a uskutočňuje jeho vôľu,[117] preto sa tento termín môže týkať i stvoriteľskej Božej moci,[118] ale môže zároveň zdôrazňovať personifikáciu Božieho Loga. Logos sa v Starom Zákone často prejavuje ako personifikovaný, ako osoba. S. Verchovskoj veľmi výstižne vysvetľuje, ako je potrebné chápať personifikáciu Božieho Loga v Starom Zákone: „*Personifikáciu Loga v Starom Zákone môžeme chápať tak, ako by si Sväté Písmo prialo poukázať na hypostázneho Božieho Loga, ktorý v svetle Nového Zákona je samotným Božím Synom*".[119]

O Božom Logu nám svedčí aj kniha Žaltár: „*Hospodinovým slovom učinené sú nebesá a dychom Jeho úst ich všetky voje*".[120] V danom verši však chýba jasne vyslovený hypostatický zmysel. Š. Pružinský tvrdí, že v hypostatickom zmysle Ž 33, 6 môžeme chápať iba vo

[115] ЛОПУХИН, A., cit. dielo, s. 434.
[116] Pozri Sir 1, 5; Prem 9, 1 – 3.
[117] Porovnaj Iz 55,11.
[118] Pozri DOUGLAS, J., cit. dielo, s. 558.
[119] ВЕРХОВСКОЙ, С.: *Бог и человек. Учение о Боге и Богопознании в свете Православия.* Нью-Йорк 1956, s. 333 - 334.
[120] Ž 33, 6.

svetle novozákonného zjavenia.[121] Vo svätootcovskej literatúre sa pod *slovom* chápe druhá osoba Svätej Trojice, Boží Syn, pod *Hospodinom* - prvá osoba, Boh Otec a pod *dychom Jeho úst* - tretia osoba, Svätý Duch. Takéto ponímanie daného textu môže byť vysvetlené tým, že spomínané biblické pojmy v novozákonnom učení získavajú konkrétny zmysel s konkrétnym obsahom, ktorý poukazuje na tieto tri Božské osoby. V skutočnosti Žaltár nepodáva konkrétne vymedzenia a obsah týchto pojmov. V tejto súvislosti A. Lopuchin hovorí: „*Starozákonní muži, ktorí písali žalmy, v učení o Božom Logu ako druhej hypostáze Svätej Trojice váhali medzi osobnou a neosobnou existenciou Loga. Pomenovaním Božieho Slova nazývali aj Božskú Osobu, aj Božie zjavenie ľuďom, aj Boží rozkaz*“.[122] V knihe Žalmov na inom mieste sa tiež hovorí o Božom Logu: „*Hospodine, naveky pevne stojí v nebesiach Tvoje slovo*“.[123]

Niektorí exegéti sa obracajú na Starý Zákon s cieľom, aby vyhľadali prameň Jánovho učenia o Logu. V Starom Zákone nachádzajú istú súvislosť s Jánovým učením, v ktorom je zobrazená osoba a činnosť *anjela Jahve* ako jedného z možných pomenovaní starozákonného Božieho Loga.[124] Tento anjel Pánov v skutočnosti koná a prihovára sa k izraelskému ľudu ako samotný Boh, dokonca sa aj nazýva Pánom. Avšak anjel Jahve nie je nazývaný Stvoriteľom sveta. On je len prostredník medzi Bohom a vyvoleným národom, t.j. v nepravom slova zmysle ako tlmočník Božej vôle, prostriedok Božieho zjavenia. A. Lopuchin tvrdí, že: „*V hebrejskom originál „maleach-Jahve“ je analogický „maleach-Elohim“. V rámci otázky tohto známeho konateľa starozákonných zjavení existuje veľké množstvo literatúry, ktorú môžeme rozdeliť do dvoch kategórií. V prvej pretrváva názor, kde maleach-Jahve bol obyčajnou stvorenou bytosťou, hoci mal*

[121] Pozri PRUŽINSKÝ, Š.: *Evanjelium Pána a Spasiteľa nášho Isusa Christa*. Prešov 2002, s. 25.
[122] ЛОПУХИН, A., cit. dielo, s. 198.
[123] Ž 119, 89.
[124] Pozri ВЛАСТОВ, Г.: *Опыт изучения Евангелия Св. Иоанна Богослова*. Том 1. Санктъ-Петербург 1887, s. 132 - 136.

najvyššie postavenie medzi ostatnými anjelmi. V prameňoch druhej kategórie sa tvrdí, že maleach-Jahve uskutočňoval zjavenia samotného Boha, ktorým bol Logos alebo Boží Syn".[125] Z povedaného vyplýva, že biblicko-patristický pohľad na starozákonný pojem *anjel Jahve* je možné podať v dvoch základných kategóriach. Za predstaviteľov prvej kategórie sú považovaní Origenes, blažený Augustín a blažený Hieronym, ktorí sa snažili potvrdiť svoj teologický názor pomocou nasledujúcich téz:

1) termín *maleach* alebo *anjel* obyčajne znamená druh duchovne stvorených bytostí;[126]

2) v Novom Zákone anjel Pánov[127] je stále predstavovaný ako stvorená bytosť;

3) filologický pôvod termínu *maleach* poukazuje na jeho závislý a podriadený stav;[128]

4) samotné zjavenie Boha v takejto podobe by bolo nepochopiteľné v období do príchodu Spasiteľa na svet, t.j. v starozákonnom období.

K predstaviteľom druhej kategórie patrí väčšina svätých otcov a cirkevných spisovateľov a ich fakty môžeme zhrnúť do nasledujúcich téz:

1) *maleach-Jahve* sa jasne stotožňuje s Bohom;[129]

2) tí, ktorým sa zjavuje, ho obyčajne vnímajú ako samotného Boha;[130]

3) biblickí autori o ňom stále hovoria ako o Bohu, nazývajú ho Jahve;[131]

---

[125] ЛОПУХИН, A., cit. dielo, s. 107. Pozri 1Mjž 21, 17; 31, 11.
[126] Pozri 1Mjž 19, 1; Job 4, 18; Ž 91, 11; Sud 13, 13.
[127] Pozri Mt 1, 20; Lk 2, 9.
[128] Pozri 1 Krn 21, 27; Zach 1, 12.
[129] Pozri 1Mjž 16, 10; 22, 12.
[130] Pozri 1 Mjž 16, 13; 18, 23 - 33; 28, 16 - 22; 2 Mjž 3, 6; Sud 6, 15, 20 - 23; 13, 22.
[131] Pozri 1 Mjž 16, 13; 18, 1; 22, 16; 2 Mjž 2 - 6; Mal 3, 1.

4) učenie o Svätej Trojici, o ktoré sa opierajú predstavitelia druhej kategórie, je v súlade so starozákonnými svedectvami a predobrazmi, ktoré poukazujú na existenciu Svätej Trojice;[132]

5) jednota Starého a Nového Zákona vyžaduje, aby jej centrálnym bodom bola jedna a tá istá osoba, Logos - Boží Syn, preto nepripúšťa, aby v Starom Zákone takouto osobou bola stvorená bytosť – maleach-Jahve.

Ak by sme dali do protikladu tézy predstaviteľov obidvoch kategórií, bolo by jasné, že prevahu má druhá kategória, podľa ktorej je chápaný *anjel Jahve* ako jeden zo spôsobov zjavenia Boha, práve ako starozákonná forma osobného zjavenia Božieho Syna.

Všetky vyššie spomenuté starozákonné charakteristiky Božieho Loga nie sú závislé na filozofickom učení a terminológii. Nemajú nič spoločné so žiadnym filozofickým smerom alebo učením. Vo všetkých spomenutých textoch Starého Zákona môžeme hovoriť skôr o prejavoch Božieho Loga, o Jeho slovách - logoch, ako o samotnom Božom Synovi, v akom nám Ho ukazuje Nový Zákon.

[132] Pozri napríklad 1Mjž 1, 26; 9, 7.

5. NOVOZÁKONNÉ UČENIE O HYPOSTÁZNOM BOŽOM LOGU

Na úvod tejto kapitoly je potrebné povedať, že vo väčšine prípadov pod pojmom *Logos* Nový Zákon chápe Božieho Syna Isusa Christa, druhú hypostázu Svätej Trojice. O Božom Logu sa v Novom Zákone priamo hovorí len na niekoľkých miestach, a to Jn 1, 1 - 18; 1Jn 1, 1; Žid 4, 12 - 13 a Zj 19, 11 - 13. Podľa niektorých autorov použitie pojmu Logos v cirkevnom prostredí, v Jánovom Evanjeliu, v liste a v knihe Zjavenia, v jeho vieroučne pravdivom význame bolo dané od Boha ako akt zjavenia (vnuknutia).[133]

Keď sa pozrieme na Evanjelium podľa Jána 1, 1-18, táto pasáž tvorí prológ tohto Evanjelia a predstavuje neoceniteľné teologicko-historické svedectvo o vtelenom Božom Synovi Isusovi Christovi. V tomto prológu štvrtého Evanjelia sa môžeme stretnúť s niekoľkými dogmatickými dôrazmi. Š. Pružinský však hovorí, že „*najdôležitejšie sú dva: Slovo (Logos) a vtelenie Slova, ktoré nám dovoľujú predstaviť Christa nielen v Jeho pozemskej činnosti, ale aj v Jeho predvečnej existencii... Takto prológ obsahuje všetku činnosť Christovu v troch aspektoch: predvečnom, zemskom a eschatologickom*“.[134]

Hlavná myšlienka prológu Jánovho Evanjelia je vyjadrená v 14. verši, kde sa hovorí: „*A to Slovo stalo sa telom, prebývalo medzi nami, a my hľadeli sme na Jeho slávu ako na slávu jednorodeného od Otca, (bolo) plné milosti a pravdy*“. V tomto verši sa poukazuje na to, že ide o historické zjavenie Slova v novej forme bytia, v akej sa doposiaľ nezjavoval. Logos vstupuje do dejín ľudstva osobitným spôsobom cez vtelenie. Boh sa stal človekom v osobe Isusa Christa, t.j. *Slovo stalo sa telom*. Grécky pojem *sarx* v preklade znamená nielen telo, ale

---

[133] Pozri ГЛУБОКОВСКИЙ, Н.: Бог-Слово. Экзегетический эскиз „пролога“ Иоаннова Евангелия (1: 1-18). In: *Православная мысль*. Прага 1956, č. 1, s. 89 - 121; a tiež PRUŽINSKÝ, Š.: *Prvý list svätého apoštola Jána Teológa*. Prešov 2000, s. 58.

[134] PRUŽINSKÝ, Š.: *Evanjelium Pána a Spasiteľa nášho Isusa Christa*, cit. dielo, s. 20.

má aj význam plnej ľudskej prirodzenosti.[135] Podľa N. Glubokovského Boží Syn neprijal len telo (gr. soma), ale všetko, čo robí človeka človekom, t.j. celého človeka ako duchovno-telesnú bytosť, ale bez hriechu. Cez toto zjednotenie ľudskej i Božskej prirodzenosti bola prekonaná veľká priepasť medzi Bohom i svetom. Cez vtelenie v Christovi dochádza k hypostatickej jednote Boha i človeka.[136] V tomto verši sa nepredpokladá zmena podstaty Slova a je tu vyjadrená podstata učenia o Božom Logu svätého apoštola Jána Teológa. Š. Pružinský je toho názoru, že v 14. verši *„večné Slovo, jediné s Otcom podľa bytnosti, ale aj odlišné od Neho podľa hypostázy, ktorým je stvorený a žije svet, sa stalo telom. Slovo prijalo do jednej hypostázy ľudskú prirodzenosť a skutočne sa vtelilo. Zároveň zostalo jednorodeným Synom Otca a v tomto poníženom stave žiari slávou, naplnené milosťou a pravdou. Táto pravda, ktorá pochádza od Boha, je základným východiskom kresťanstva, v ktorom je obsiahnutá celá podstata Božieho zjavenia*“.[137]

A. Lopuchin tvrdí, že správne chápanie celého prológu závisí od vysvetlenia termínu *Logos*, ktorý bol preložený do Svätého Písma ako *Slovo*. Toto pomenovanie svätý evanjelista Ján použil v osobitnom zmysle ako všeobecne známy pojem, a preto ani v Evanjeliu, ani vo svojich listoch, ani v knihe Zjavenia nie je objasnené, ale je naznačené, že Slovo (Logos) uskutočňuje zjavenie Boha.[138] Grécke podstatné meno *λόγος* má rôzne významy v gréckom jazyku, avšak dva významy tohto slova sú základné: 1. rozum a 2. slovo. Druhý význam je použitý v teológii svätého apoštola Jána.[139]

---

[135] Pozri ГЛУБОКОВСКИЙ, Н.: *Евангелія и ихъ благовестіе о Христе – Спасителе и Его искупительномъ деле.* Софія 1932, s. 142 - 143.

[136] Tamže, s. 143 - 144.

[137] PRUŽINSKÝ, Š.: *Prvý list svätého apoštola Jána Teológa*, cit. dielo, s. 55.

[138] Pozri ЛОПУХИН, А.: *Толковая Библия, или коментарий на все книги Св. Писанія Ветхаго и Новаго Завета. III. Новый Заветъ.* Стокгольм 1987, s. 309.

[139] Podrobnú analýzu pojmu *logos,* v akom ho použil svätý evanjelista Ján, pozri ГЛУБОКОВСКИЙ, Н., cit. dielo, s. 128 - 129.

Ako už bolo spomenuté, pod pojmom *Logos* v prológu štvrtého Evanjelia svätý Ján má na mysli Božieho Syna Isusa Christa, druhú hypostázu Svätej Trojice. Avšak môžeme sa stretnúť s názorom, v ktorom sa tvrdí, že svätý evanjelista Ján hovorí o Logu ako o rozume v duchu antickej filozofie. Takýto názor vznikol na pôde protestantskej teológie, ktorá do určitej miery v 19. storočí ovplyvnila aj niektorých ruských pravoslávnych teológov. Protestantskí teológovia počas štúdia Svätého Písma osobitnými úryvkami natoľko stratili možnosť obnoviť vnútornú jednotu a harmóniu exegézy Svätého Písma, že omnoho ochotnejšie vyhľadávali súvislosť medzi Evanjeliom a antickou filozofiou, v danom prípade Platónovou. Pokusy spojiť Jánov prológ s učením Platóna o logu alebo rozume, alebo dokonca vyvodzovať Jánovo učenie o Logu od Platónovho, vytvorili na Západe absurdnú literatúru, ktorá našla začiatkom 20. storočia svoje odzrkadlenie aj v monografii Sergeja Trubeckého.[140] Autor, presnejšie ním citovaní nemeckí autori sa snažia zaviesť názor, že učenie Platóna o logu sa odzrkadlilo v židovskej apokryfickej literatúre, ktorá sa následne odzrkadlila v Jánovom Evanjeliu. O závislosti židovskej apokryfickej literatúry a Jánovho prológu napr. na starozákonných mužoch a Šalamúnovi, ktorí napísali chokmické knihy a žili omnoho skôr, ako sa objavil Platón, S. Trubeckoj vôbec nehovorí.

Jánov pojem *Logos* v preklade Nového Zákona do staro-hebrejského jazyka sa vyjadruje staro-biblickým termínom *dábár*,[141] ktorý znamená *slovo*, ale nie rozum alebo poznanie. Rozum alebo poznanie sa definujú hebrejským slovom *jada*. Z toho vyplýva, že Židom Starého Zákona bol cudzí pojem alebo termín, ktorý by v sebe zahŕňal význam slova aj rozumu, ako to môžeme vidieť v gréckom pojme *logos*. Metropolita Antonios je toho názoru, že Platón pod svojím metafyzickým logom chápal rozum, a Ján hovoril o Logu

[140] ТРУБЕЦКОЙ, С.: *Учение о Логосе в его истории. Философско-историческое исследование*. 2. vydanie. Москва 2000. Prvé vydanie vyšlo v roku 1906.

[141] O ďalších významoch termínu *dábár* pozri GERKA, M.: *Proroci. Pojem a poslanie prorokov*. Prešov 2005, s. 60 - 66.

v takej kombinácii výrokov, kde sa hovorí o *dábár memra*,[142] t.j. *dábár* ako staro-biblický termín a *memra*, s ktorým sa môžeme stretnúť skôr v židovskej apokryfickej literatúre. Obidva termíny znamenajú *slovo*, preto je jasné, že Ján nemohol hovoriť o Logu ako o rozume a nemôžeme hovoriť o žiadnej súvislosti štvrtého Evanjelia s platonizmom.

Ďalšou skúmanou otázkou je, odkiaľ evanjelista Ján prevzal svoje učenie o Božom Logu. V rámci západnej exegézy sa najčastejšie pripisuje pôvod Jánovho učenia vplyvu židovsko-alexandrijskej filozofie, v ktorej tiež existovala predstava o logu ako prostredníkovi medzi svetom a Bohom. Hlavným predstaviteľom židovsko-alexandrijskej filozofie je Žid Filón Alexandrijský. Avšak s takýmto názorom nemôžeme súhlasiť, pretože logos Filóna je niečo úplne iné ako Jánov Logos. Podobný názor má aj M. Muretov, ktorý tvrdí, že *„používanie pojmu „logos" Filónom Alexandrijským pre označenie božského rozumu, a svätým apoštolom Jánom Teológom pre vysvetlenie Božskej prirodzenosti Christa, viedlo mnohých bádateľov k myšlienke o vplyve, ktorý preukazuje Filón ako Jánov súčasník na evanjelistu, alebo o existencii spoločnej tradície pre obidvoch. Avšak ani jedna ani druhá verzia nie je možná"*.[143] A. Lopuchin je toho názoru, že pojem *„logos u Filóna je niečo ako duša sveta alebo svetový rozum, ktorý pôsobí v matérii. Podľa Jána Logos je osoba, živá historická osoba Christa"*.[144] Tento fakt potvrdzuje aj M. Muretov, keď hovorí: *„V učení Jána Teológa o Logu kresťanská Cirkev stále videla historické a neobyčajné zjavenie samotného vteleného Loga"*.[145]

V dielach Filóna Alexandrijského sa stretneme s myšlienkami, v ktorých stotožňuje *loga* s druhým bohom, jednotou Božských síl, Božím rozumom, prostredníkom medzi Bohom a svetom atď. Môžeme povedať, že u Filóna samotný Boh v ideálnom vzťahu

[142] Pozri АНТОНИЙ, Митрополит, cit. dielo, s. 132.
[143] МУРЕТОВ, М., cit. dielo, s. 126.
[144] *ЛОПУХИН, А., Толковая Библия, или комментарий на все книги Св. Писанія Ветхаго и Новаго Завета. III. Новый Заветъ*, cit. dielo, s. 319.
[145] МУРЕТОВ, М., cit. dielo, s. 138.

k svetu je logos. U evanjelistu Jána sa, naopak, *Logos* nikdy nestotožňuje s Bohom Otcom a je s Ním vo večnom osobnom vzťahu. V tejto súvislosti M. Muretov hovorí: „*Logos svätého apoštola Jána Teológa v žiadnom prípade nezmenšuje osobné vlastnosti Boha Otca, ktorý je súčasne transcendentný aj imanentný svetu. Celý prológ štvrtého Evanjelia je koncentrovaný nie na funkciu prostredníka ako nejakej druhoradej božskej reality, ale na Bohovtelenie*“[146].

Pre lepšie pochopenie danej problematiky je potrebné poukázať na niektoré spoločné a odlišné črty chápania pojmu *logos* u Filóna Alexandrijského a svätého Jána Teológa. Logos u Filóna nie je Stvoriteľom sveta z ničoho, ale len nástrojom, Božím sluhom. Logos u Jána je, naopak, Stvoriteľom sveta, pravým Bohom. Logos Filóna nemá večnú existenciu, t.j. je stvorenou bytosťou, avšak Logos Jána je večný a prvorodený Boží Syn.

V dielach Filóna Alexandrijského sa nestretneme s ideou vtelenia Boha, zatiaľ čo idea vtelenia Boha tvorí hlavnú podstatu učenia evanjelistu Jána o Logu. V danom kontexte môžeme hovoriť skôr o vonkajšej zhode medzi učením o Logu Jána a Filóna, pretože vnútorný zmysel nimi predkladaných spoločných téz je úplne odlišný. Dokonca aj forma učenia u obidvoch je odlišná. U Filóna je vedecko-dialektická, u Jána presvedčivá, jednoduchá a teologická. Ján dáva Logu tieto predikáty: Logos je večný, je to osoba. Logos je večná hypostáza, bez počiatku a všemohúca ako Boh. Prológ je od začiatku zameraný na vteleného Loga. Logos jestvoval už pred stvorením všetkého. Z prológu Evanjelia podľa Jána jasne vyplýva, že Logos evanjelistu má úplne iné osobné charakteristiky ako logos Filóna. Logos Jána sa podstatne odlišuje od židovsko-helénskej špekulácie o múdrosti, od Filónovej židovsko-helénskej náboženskej filozofie o Logu. Jánovo učenie nemá nič spoločné s učením Filóna Alexandrijského. Š. Pružinský tvrdí, že „*Filónov logos sa iba formálne odlišuje od Boha a sveta. Jeho logos je vlastne koncentrácia síl a súhrn ideí, ktoré sa v človeku a vo svete neprejavujú komplexne a neprepúšťajú*

[146] МУРЕТОВ, М., cit. dielo, s. 139.

konkrétne prejavenia sa v osobe, čo je vlastne popieraním základných momentov Jánovej teológie. Celý teosofický systém je Jánovej teológii cudzí, je vybudovaný na dualistickom motíve".[147] Oveľa viac sa Jánov Logos odlišuje od gnostických téz o stvoriteľských silách, ktoré vychádzajú z Boha a postupne z neho vyžarujú. V tejto súvislosti M. Schmaus hovorí: „*Keďže celé Jánovo Evanjelium má svoj hlavný koreň v Starom Zákone a v neskoro-židovskej teológii, tak aj pojem Logos treba vyvodiť zo židovsko-kresťanského myslenia, a nie z gnosticizmu. S gréckou filozofiou nemá Jánov Logos nič spoločné. Tá sa totiž usiluje o jednotné chápanie sveta a človeka. V stoickej filozofii logos predstavuje svetový rozum a mravné správanie človeka podľa rozumu. Naproti tomu možno ľahko ukázať súvislosti so starozákonnou teológiou Božieho Slova, ktoré má v Starom Zákone stvoriteľskú a svet udržujúcu silu*".[148]

V súčasnosti sa môžeme stretnúť s názormi niektorých exegétov, ktorí predpokladajú, že evanjelista Ján vo svojom učení o Logu mohol vychádzať so starého židovského učenia *o memra*. Memra ako slovo Božie, ktorým, podľa Svätého Písma, boli stvorené nebo a zem, v rabínskej literatúre a aramejských targumoch často nadobúdala podobu nejakej samostatnej osoby, ktorá vykonávala rolu prostredníka medzi Bohom na jednej strane, a svetom a človekom na strane druhej. Memra je ako nejaká vyššia bytosť, prostredníctvom ktorej sa zjavuje Boh a cez ktorú vchádza do styku so židovským národom a ďalšími ľuďmi.[149] V tejto súvislosti M. Posnov hovorí, že memra v nepravom slova zmysle je akoby tlmočník vôle Boha, prostriedok Jeho zjavenia.[150]

Pravoslávny teológ M. Muretov zasvätil veľkú časť svojej monografie logológii Filóna a zhodným koncepciám v židovskej rabínskej tradícii, ktorá mohla byť spoločným podkladom pre religiózne myslenie svätého evanjelitu Jána a Filóna. M. Muretov je

[147] PRUŽINSKÝ, Š., *Evanjelium Pána a Spasiteľa nášho Isusa Christa*, cit. dielo, s. 25.
[148] SCHMAUS, M., cit. dielo, s. 120 - 121.
[149] Pozri МУРЕТОВ, М., cit. dielo, s. 130 - 131.
[150] Pozri ПОСНОВ, М., cit. dielo, s. 129.

toho názoru, že „*v židovskej tradícii, ktorá sa nachádzala pod vplyvom abstraktných filozofických počiatkov a pohanskej demonológie (predovšetkým perzskej), v posledných storočiach do nášho letopočtu bol priestor pre proces zmeny obrazu starozákonného Boha na transcendentné Absolútno. Vyslanci Boha, ktorí patria anjelskému svetu, boli tiež personifikovaní na nižšie úrovne bytia. Podobným spôsobom biblické mená „slovo Božie" (memra) a „sláva Boha"(šechina) nadobúdajú skôr význam prostredníkov medzi Bohom a svetom tak v stvorení, ako aj v poznaní*".[151] V tejto súvislosti je potrebné spomenúť mystický prúd palestínskeho judaizmu, kde personifikácia poslov Boha bola veľmi dôležitá pre vývoj ich teológie. V tomto prúde na hypostatickom bytí šechiny, ktorá je zároveň „dušou" národa, sa neskôr buduje svojská teória spásy, podľa ktorej v posledných časoch na každého, kto sa hlási k šechine, čaká šťastný osud.[152] Môžeme povedať, že *memra* je bytosť osobná, avšak v každom prípade nie je možné hovoriť o nej ako o Bohu alebo dokonca ako o Mesiášovi. V. Ježek je toho názoru, že „*Ján je vo svojom Evanjeliu na počiatku novej tradície, ktorá udeľuje Logu hypostatickú existenciu, čo je novinkou v židovskom myslení. V tomto ohľade musíme byť obozretní a nespájať pojem Logos so slovom memra, ktoré sa nachádza v targumoch. Aj keď memra znamená „slovo", nemá žiadny filozofický základ. Ďalším dôležitým vývojom je to, že kresťanská komunita nielenže stotožňovala Loga s hypostázou, ale taktiež ho aj uctievala*".[153] Z toho vyplýva, že medzi Jánovým Logom a memrou nemôže byť dokonca ani vonkajšia zhoda.

Ďalší exegéti predpokladajú závislosť Jánovho učenia o Logu na niektorých starozákonných textoch o tvorivom slove Božom,[154] kde však chýba jasne vyslovený hypostatický zmysel. Š. Pružinský tvrdí, že v hypostatickom zmysle Ž 33, 6 môžeme chápať iba vo svetle novozákonného zjavenia. Logos, s ktorým sa stretneme v Evanjeliu svätého apoštola Jána, je spojený so starozákonným

[151] МУРЕТОВ, М., cit. dielo, s. 130.
[152] Porovnaj s ideou plnosti v gnosticizme a s ideou apokatastázy u Origena.
[153] JEŽEK, V., cit. dielo, s. 89.
[154] Pozri napríklad: Ž 33, 6.

učením o Múdrosti, kde na niektorých miestach starozákonných kníh má Múdrosť zreteľné črty hypostázneho bytia, čo je zvlášť typické pre 8. a 9. kapitolu Šalamúnových Prísloví, 24. kapitolu knihy Sirachovej, 7. a 8. kapitolu Múdrosti Šalamúnovej a sčasti 28. kapitolu knihy Jóbovej. Tento fakt svedčí o tom, že v starozákonných doktrínach Múdrosti a Božieho Slova nachádzame iba zárodok učenia o Logu svätého Jána Teológa.[155]

V modernej teológii sa stretneme aj s názorom, kde je prológ svätého Jána Teológa považovaný za niečo periférne v porovnaní so základným obsahom Evanjelia, akoby to bol akýsi umelý a starobylý pokus filozoficky vysvetliť identitu Christa. Prívrženci takého názoru tvrdia, že *Logos* je pojem pochádzajúci zo stoickej filozofie. Je cudzí hebrejskému mysleniu a preto nepatrí pôvodnému kresťanskému Evanjeliu. Väčšina moderných exegétov sa však zhoduje v tom, že hoci Ján Teológ používa výraz, ktorý bol blízky helénskemu svetu, je v podstate inšpirovaný vo svojom učení o Logu starozákonným učením o Múdrosti.[156] Medzi nich patrí aj arcibiskup Averkij, ktorý hovorí, že učenie o Logu svätého Jána je bezpochyby podané v podobnom zmysle ako starozákonné učenie o Múdrosti. Podľa neho bolo by nesprávne tvrdiť, že Ján prevzal svoje učenie o Logu z filozofie Platóna a jeho pokračovateľov (stoikov alebo Filóna).[157]

V ďalšom texte Evanjelia podľa Jána sa pojem *Logos* už nepoužíva. Na jeho mieste sa používa slovo Syn. Syn je starší ako najstaršie pokolenia, ba ako celý svet. On existuje pred všetkým.[158]

V Prvom liste svätého apoštola Jána, v prvom verši Logos, Boží Syn sa nazýva Slovom života, a v druhom - Životom, ktorý bol u Otca a zjavil sa ľuďom a o ktorom svedčia apoštoli, ale aj samotný autor listu – svätý Ján Teológ. Slovo života je tá istá osoba, o ktorej

---

[155] Pozri PRUŽINSKÝ, Š.: *Evanjelium Pána a Spasiteľa nášho Isusa Christa*, cit. dielo, s. 25 - 26.
[156] Pozri MEYENDORFF, J., cit. dielo, s. 63 - 64.
[157] Pozri АВЕРКИЙ, Архиепископ, cit. dielo, s. 41.
[158] Pozri Jn 17, 5.

apoštol a evanjelista Ján hovorí aj vo svojom Evanjeliu. Je to Boží Syn, druhá osoba Svätej Trojice. Toto Slovo nazýva Slovom života, pretože náš Pán Isus Christos ako Boží Syn, ktorý je jednobytný Otcovi, je Životom, Počiatkom a Prameňom života pre celé stvorenie. Slovo života bolo od počiatku, to znamená, že Boží Syn jednobytný Otcovi taktiež ako Boh Otec existuje od večnosti. Existuje pred všetkým stvorením, pretože nebol čas, kedy by Boh Syn nebol. On je večný a nekonečný. Tento večný a nekonečný Boží Logos prijal ľudskú prirodzenosť. Apoštol Ján hovorí, že Slovo života – Boží Syn sa zjavil medzi ľuďmi, žil a prebýval medzi nami a prijal celú ľudskú prirodzenosť, celého človeka kvôli ikonómii spásy ľudského rodu.[159] Š. Pružinský hovorí: „*Život je vlastný Bohu a z Neho vychádza sila nevyčerpateľného, nekonečného a blaženého bytia. Plné zjavenie a darovanie tohto božského života svetu je uskutočnené cez Christa. Preto Christos ako prostredník života pre svet je Slovom života*“.[160]

Keďže v Evanjeliu podľa Jána je podané učenie o osobe Boha Slova Isusa Christa, jeho Prvý list nám podáva akoby prílohu k tomuto učeniu. V dejinách Cirkvi sa mnohokrát zdôrazňovala veľmi blízka podobnosť úvodu tohto listu s prológom Evanjelia, pričom táto podobnosť podľa názoru cirkevných učiteľov poukazuje na význam Jánovho Evanjelia a listu, ktoré hovoria o Bohu Slove. Používanie tých istých slov a výrazov apoštolom Jánom vo svojom liste, ako aj v Evanjeliu, potvrdzuje ešte väčšiu blízkosť alebo totožnosť pojmov a ich vzťah k hlavnému predmetu – Bohu Slovu. Napríklad, večná existencia Boha Slova sa vyjadruje v prvom verši listu slovami *od počiatku bolo*, a v Evanjeliu *na počiatku bolo*. *Od počiatku* ako aj *na počiatku* znamená do počiatku času, t.j. večne. Podobne aj slovo *bolo* znamená nie časovú existenciu, ale samostatné večné bytie Boha Slova, Stvoriteľa všetkého.[161] Nesporná súvislosť

[159] Pozri ЗЕФИРОВЪ, Н.: *Общедоступное объясненіе апостольскихъ посланій. Соборныя посланія.* Том 1-й. Могилевъ 1911, s. 84 - 85.

[160] PRUŽINSKÝ, Š.: *Prvý list svätého apoštola Jána Teológa*, cit. dielo, s. 59.

[161] Pozri ЛОПУХИН, А.: *Толковая Библия, или коментарий на все книги Св. Писанія Ветхаго и Новаго Завета. III. Новый Заветъ*, cit. dielo, s. 313 - 315.

prológu štvrtého Evanjelia a začiatku Jánovho listu je základom toho, aby sme chápali pojem *Logos* v takom zmysle, aký mu dal apoštol Ján. Zároveň si trebá uvedomiť to, čo tvrdí Š. Pružinský, že „*Logos je osobné, večné a vtelené Božské Slovo, o ktorého skutočnej existencii získal apoštol Ján a ostatní očití svedkovia najvierohodnejšie poznanie na základe priamej a bezprostrednej skúsenosti*“.[162]

S pojmom *Logos* sa znovu stretávame v knihe Zjavenia svätého apoštola a evanjelistu Jána. V Zjavení sa opisuje, ako Ján vidí otvorené nebo a z neho vychádza jazdec, ktorého meno je *Verný* a *Pravý*, ktorý tu spravodlivo súdi a bojuje, ktorý má oči ako ohnivý plameň a na hlave mnoho korún. Potom Ján píše, že jeho meno je Božie Slovo (Logos).[163] Svätý Andrej, arcibiskup Cézarejský, vo svojom výklade na knihu Zjavenia tvrdí, že Ján preto používa pojem *Božie Slovo*, aby poukázal na osobu Syna a na Jeho večné rodenie od Otca.[164] A. Lopuchin vo svojich komentároch na tú istú knihu hovorí: „*Isus Christos uskutoční svoj druhý príchod, ktorý bude podobný Jeho prvému príchodu: „Slovo stalo sa telom“. Preto podobne aj pri druhom príchode je nazývaný Božím Slovom, ako predvečný Boží Syn*“.[165]

O Logu hovorí aj apoštol Pavol vo svojom liste k Hebrejom,[166] kde pod týmto pojmom je možné chápať *slovo* ako vyjadrenie myšlienky, ale aj *Slovo*, druhú hypostázu Svätej Trojice.

Pojem *Logos* na všetkých uvedených novozákonných miestach znamená druhú osobu Svätej Trojice, Božieho Syna, ktorý od večnosti bol s Otcom a v náležitom čase sa vtelil kvôli nám ľuďom a kvôli našej spáse. Vo Svätom Písme učenie o Logu ako o Božom

---

[162] Pozri PRUŽINSKÝ, Š., cit. dielo, s. 58.
[163] Zj 19, 11-13.
[164] Pozri АНДРЕЙ, Архиепископ Кесарийский: Слово 20. In: *Апокалипсис. Толкование святого Андрея, Архиепископа Кесарийского.* Киев 2002, s. 120 - 122.
[165] ЛОПУХИН, А., cit. dielo, s. 595.
[166] Hebr 4, 12-13.

Synovi a pravom Bohu je podané tak jasne a konkrétne, že nie je možné tomuto učeniu pripisovať žiadny iný význam.[167]

Na záver tejto kapitoly je potrebné pripomenúť, že novozákonné učenie o Bohu Slove je založené aj na plnej a nespornej historickej skúsenosti. Nejde tu o žiadnu abstraktnú filozofickú lógológiu, napríklad platónsku, stoickú, filónovskú. Ich *logos* (slovo) je viac-menej transcendentná bytosť, alebo pojem, sila, idea, ale nikdy nie osobnosť, božská Osoba, Boh Slovo, ktoré sa vtelilo, stalo sa človekom a konalo ako živá a skutočná ľudská osobnosť v konkrétnom období ľudských dejín.

[167] Pozri *Полный Православный богословский энциклопедический словарь*. Том II. Red. Д. Булатова. Москва 1992, s. 2078.

6. UČENIE SVÄTÉHO JUSTÍNA FILOZOFA O LOGU

Učenie o Logu je hlavným bodom teológie svätého Justína Filozofa[168] a zároveň najvýznamnejším z pohľadu jeho teologického dedičstva, pretože teória o logu bola v dobe pôsobenia svätého Justína rozšírená vo vzdelanom pohanskom spoločenstve a medzi Židmi ovplyvnenými helenizmom, ktorí prijali učenie Filóna Alexandrijského. Avšak Logos svätého Justína podľa jeho základného religiózneho charakteru má biblický pôvod. Prameň učenia o Logu u svätého Justína Mučeníka najskôr môžeme hľadať v prológu svätého Evanjelia podľa Jána.[169] Apologéta svojím učením o Logu do určitej miery nadväzuje na učenie o Logu svätého Jána Teológa v rámci Bohovtelenia, ale zároveň hovorí, že filozofia mala na tomto učení podiel pred kresťanstvom.

Svätý Justín Mučeník nie je prvý, kto podáva v rámci kresťanskej tradície učenie o Logu. Sväté Písmo, ako aj kresťanská tradícia dávajú Justínovi základnú predstavu o Logu. Kresťanské učenie o Logu svätý Justín spája s rozšírenou filozofickou koncepciou loga, z ktorej prevzal prvky vhodné pre svoje učenie. U svätého Justína sa stretávame so zmiešaním kresťanského chápania Loga s filozofickým, avšak tento fakt nám neumožňuje hovoriť o jeho učení o Logu ako o takom, ktoré je výhradne závislé od helenistického alebo alexandrijsko-židovského učenia.

Svätý Justín Filozof je považovaný za jedného z najvýznamnejších apologétov, pretože jeho teologické myslenie akoby vytváralo počiatočnú podobu celej nasledujúcej teológie. On otvára kresťanstvo pre filozofiu, ale zároveň zachováva vernosť špecificky biblickému mysleniu. Vo filozofii nevidí nepriateľa, ale pomoc k pochopeniu kresťanstva. Často používa filozofické idey a pojmy, pomocou ktorých sa snaží vyjadriť učenie Cirkvi a týmto

[168] 2. storočie po Isusovi Christovi.

[169] Pozri САГАРДА, Н. - САГАРДА, А. *Полный корпусъ лекций по патрологии. Учебное пособие.* Санктъ-Петербург 2004, s. 376.

vnáša množstvo novôt, z ktorých najvýznamnejšou bolo jeho učenie o Logu.

Svätý Justín obhajuje kresťanstvo ako novú a skutočnú filozofiu. Táto podľa neho prekonala všetkých pohanských mysliteľov. Avšak svätý Justín pripúšťa, že aj pohanskí filozofi prispeli svojou pracou k čiastočnému odhaleniu večnej pravdy, ktorú v plnosti predstavuje len kresťanstvo ako najvyššia a najdokonalejšia filozofia. Práve v súvislosti s touto myšlienkou svätý Justín rozvinul svoje učenie o Logu.[170]

Svätý Justín Mučeník je jeden z prvých kresťanských autorov, ktorý vypracoval učenie o Logu. Logos je podľa neho príčinou existencie sveta, prameňom poznania pravdy, prostredníkom medzi Bohom a človekom, vodcom ľudstva, jeho duchovným a mravným vzdelávateľom.

Základným východiskom učenia o Logu svätého Justína Filozofa bolo jeho učenie o Bohu. Jeho učenie o Bohu je v podstate biblické, ale podané v pojmoch a kategóriách vtedajšej filozofie (Platóna, stoikov a čiastočne Filóna z Alexandrie). Niektoré odklony od biblického učenia sú spôsobené práve vplyvom filozofie. Vyvažujú ich časté presné formulácie.[171]

Svätý Justín v intenciách stoikov často predstavuje Boha ako racionálny kozmický princíp, ale na druhej strane Ho považuje za bytosť absolútne transcendentnú. Podľa neho Boh je bytím bez počiatku, teda večným a bez mena, teda nevysloviteľný a neopísateľný.[172] Zároveň nazýva Boha Otcom a myslí si, že je to najvhodnejšie biblické meno pre Boha, pretože On je naozaj Otcom a Pánom všetkého, čo existuje. Svätý Justín predstavuje typickú

[170] Pozri GAŽÍK, P.: *Justín Martýr a jeho doba.* Martin 2003, s. 78.

[171] Pozri PRUŽINSKÝ, Š.: *Patrológia. Úvod a počiatky patristickej literatúry I.* Bratislava 1990, s. 399.

[172] Pozri GAŽÍK, P., cit. dielo, s. 76 - 77.

donicejskú teológiu, v ktorej sa práve Boh Otec analyzuje ako Boh podľa podstaty.[173]

Apologéta tvrdí, že biblický pojem *Otec* nemôže byť skutočným menom Boha, ale len pomenovaním, pretože pojmy ako Otec, Stvoriteľ, Vládca atď. sa dávajú Bohu na základe Jeho dobrých skutkov, t.j. vyjadruje sa nimi pôsobenie Boha vo vzťahu k stvorenému svetu.[174]

V Justínovej teológii Boh je transcendentný a z tohto dôvodu sa nemôže zjaviť vo svete, preto potrebuje prostredníka. Podľa Justína takýmto prostredníkom medzi Bohom a človekom je Lógos, prostredníctvom ktorého sa Boh zjavuje svetu. Spočiatku Lógos bol v samotnom Bohu, ale pred stvorením sveta z Neho vystúpil. Svätý Justín sa snaží vo svojom *Dialógu so Židom Tryfonom* odstrániť mylné predstavy o Božom Lógu tým, že Jeho pôvod v Otcovi prirovnáva k pôvodu nášho slova v mysli: „*Či nevidíme podobné v samotných nás? Keď vyslovujeme ľubooľlné slovo, rodíme ho; slovo sa v nás nezmenšuje, keď ho vyslovujeme. Podobne vidíme, ako od plameňa vzniká ďalší plameň a zároveň nezmenšuje plameň, od ktorého bol rozpálený*“. [175]

Justín predstavuje Otca ako niečo, čo je nad svetom a zároveň tvrdí, že sa Syn alebo Slovo (Logos) rodí od Otca. Lógom Otec stvoril všetko a prostredníctvom neho prichádza do styku so svetom. Preto hovorí: „Boh, ktorý je nepochopiteľný podľa podstaty, sa nezjavuje inak ako prostredníctvom svojho jednorodeného Syna, Boha – Slova. Boží Logos okrem toho, že je tiež Stvoriteľom všetkého, je iným Bohom a Pánom, ktorý je tiež nevysloviteľný, hoci sa aj nazýva Christom, Spasiteľom. Tento Pán Boh od počiatku existencie slúži Bohu, ktorý je nad svetom a nemá nad sebou ďalšieho Boha. Logos je iný ako Stvoriteľ všetkého. Iný, chápem, podľa poradia, a nie podľa

---

[173] Pozri МЕЙЕНДОРФ, И.: *Введение в святоотеческое богословие.* Клин 2001, s. 50.

[174] Pozri ИУСТИН МУЧЕНИК: Апология II, 6. In: *Антология. Раннехристианские отцы Церкви*. Брюссель 1978, s. 350 - 351.

[175] ИУСТИН МУЧЕНИК: *Разговор с Трифоном Иудеанином о истине христианского Закона*, 61. Москва 1995, s. 157 - 158.

činnosti. Jedine On sa nazýva Synom, ktorý sa rodí od Otca a stal sa človekom pre obnovu a spásu ľudského rodu. On je Slovo (Lógos), ktoré pred stvorením existovalo spolu s Otcom a na počiatku všetko tvorilo a usporadúvalo; je prvorodený a je tiež Sila, ktorá je jedna podľa podstaty s Otcom".[176] Podľa svätého Justína Boh Otec sa nikdy nezjavuje vo svete. Všetky starozákonné zjavenia Boha (teofánie) boli zjaveniami Lóga.[177]

U rôznych komentátorov, ktorí hovoria o teológii svätého Justína Filozofa, sa často môžeme stretnúť s názorom, že svätý Justín vo svojich vyjadreniach o Bohu a Jeho vzťahu k svetu a človeku jasne poukazuje na to, že bol ovplyvnený filozofiou Platóna. Komentátori väčšinou vychádzajú z teologicky nie úplne správnej predstavy svätého Justína o Bohu, z ktorej odvodzujú skoro všetky jeho odklonenia od kresťanského učenia. Významný patrológ N. I. Sagarda hovorí: *„Je možné, že všetky tieto Justínove pomenovania (Boha) boli pod vplyvom filozofie Platóna a že presne takto pod jej vplyvom obzvlášť zdôrazňuje aj transcendentnosť Boha. Ale na druhej strane aj jeho protikladnosť pohanstvu ho mohla viesť k tomu, aby trval na vznešenosti Boha a na tom, že Boha nemožno vyjadriť ľudským slovom, t.j. nie je možné ho pomenovať. V dialógu so Židom Tryfonom sa snaží dokázať Židom nevyhnutnosť uznania Christa ako Boha a je možné, že takáto myšlienka ho viedla k presnejšiemu vyjadreniu transcendentnosti Boha, aby týmto spôsobom mohol vytvoriť priestor aj pre Christa. Preto je veľmi ťažko určiť, ktoré vplyvy v teológii Justína boli prevládajúcimi."*[178]

Ak pripustíme fakt, že svätý Justín v rámci svojej teológie do určitej miery mohol byť ovplyvnený filozofiou Platóna, je potrebné zdôrazniť aj jeho predstavy o Bohu, ktoré nie sú v rozpore s kresťanskou tradíciou. Apologéta často hovorí o *osobnom* Bohu. Boh

---

[176] Pozri ИУСТИН МУЧЕНИК: Апология I, 23. In: *Антология. Раннехристианские отцы Церкви*, cit. dielo, s. 293 - 294.

[177] Pozri СКУРАТ, К.: *Святые отцы и церковные писатели доникейского периода (I – III вв.). Учебное пособие по патрологии.* Сергиев Посад 2005, s. 78 - 79.

[178] САГАРДА, Н. - САГАРДА, А., cit. dielo, s. 374.

je preňho nielen prvopočiatkom bytia, princípom duchovných a mravných síl, ale aj osobou, ktorá vstupuje do určitého vzťahu s ľuďmi a stará sa o nich.[179] V učení o Bohu ako osobnej bytosti je svätý Justín úplne oslobodený od vplyvu filozofie Platóna. Učenie o osobnom Bohu je podané svätým Justínom v kresťanskom duchu. Boha chápe ako mravnú osobu. Pre svätého Justína je stvorenie sveta aktom dobrotivosti Božej. Zároveň svätý Justín hovorí o Bohu ako takom, ktorý miluje ľudstvo. Často hovorí o Jeho dobrotivosti, spravodlivosti, milosrdenstve, zľutovaní, súcite atď.[180]

Vzťah Loga k Bohu Otcovi zaujíma jeden z centrálnych bodov teológie svätého Justína Filozofa. Tento vzťah sa buduje na skutočnosti, že Isus Christos je jediný Boží Syn alebo Logos, ktorý nám daruje zjavenie. Apologéta zdôrazňuje predovšetkým Božstvo druhej osoby Svätej Trojice a hovorí: „*U Boha Otca je Syn – prvorodený, ktorý je tiež Boh*“.[181]

Svätý Justín považuje Loga za závislého na Bohu Otcovi, keď hovorí o Jeho bytí, sile, pôsobení, pomenovaní atď. Logos je Boh, pretože Otec tak chcel a zveril mu moc. Logos prijíma Božské uznanie, lebo tak ustanovil Boh. Podriaďuje sa Stvoriteľovi nielen ako Otcovi, ale aj ako Vládcovi. Je Kráľom a spravodlivým Vládcom po Otcovi, ktorý Ho rodí. Je prvou silou po Otcovi všetkého.[182]

Svätý Justín hovorí o Logu ako o druhej osobe svätej Trojice a o Svätom Duchu ako o tretej, t.j. pri svojom vyjadrovaní v rámci

---

[179] Pozri ИУСТИН МУЧЕНИК: Апология I, 28., cit. dielo, s. 298.

[180] Pozri napríklad ИУСТИН МУЧЕНИК: *Разговор с Трифоном Иудеанином о истине христианского Закона*, 23, cit. dielo, s. 59 - 31; 47, s. 114 - 117; 96, s. 246 - 247; 136, s. 340 - 341; a tiež ИУСТИН МУЧЕНИК: Апология I, 6, cit. dielo, s. 276.

[181] ИУСТИН МУЧЕНИК: Апология I, 63. cit. dielo, s. 335.

[182] Pozri tamže, I, 12. s. 281; I, 32. s. 303; a tiež ИУСТИН МУЧЕНИК: *Разговор с Трифоном Иудеанином о истине христианского Закона*, 100, cit. dielo, s. 253 - 255; 128, s. 322 - 323.

trinitárnej terminológie používa tzv. numerickú odlišnosť.[183] Keďže hovoríme o numerickej odlišnosti, môžeme predpokladať, že svätý Justín hovorí o vzťahu troch osôb Svätej Trojice a ich jednobytnosti, hoci, prirodzene, nepoužil samotný tento termín, pretože v jeho období ešte nebola upresnená adekvátna trinitárna terminológia.[184]

V teológii svätého Justína sa stretneme s myšlienkou, v ktorej Justín uvádza druhú hypostázu Svätej Trojice do funkcie nejakej rozumnej bytosti alebo nejakej rozumnej sily. Pod touto hypostázou apologéta nemyslí nejakú neosobnú a abstraktnú silu, ale osobu, preto napríklad vo svojom diele *Dialóg so Židom Tryfonom* cituje verš z knihy Genezis (3, 22), kde podľa neho Boh Otec po hriešnom páde prvých ľudí riekol: „*Adam je už ako jeden z nás, keďže pozná dobro i zlo*“.[185] Svätý Justín tvrdí, že tento výrok Boha Otca je adresovaný ďalším dvom osobám Svätej Trojice. Súčasný teológ A. Sidorov hovorí: „*Je pravdou, že adekvátna terminológia v trinitárnom učení (hypostáza, osoba) v období pôsobenia svätého Justína ešte nebola vypracovaná v kresťanskej teológii, ale so samotnou ideou osoby v jeho dielach sa rozhodne stretneme*“.[186]

Na ďalšom mieste svojho diela *Dialóg so Židom Tryfonom* svätý Justín trvá na tom, že Slovo je nielen rozumná sila, ktorá vychádza od Boha, ale aj osobná bytosť. Hovorí: „*Niektorí tvrdia, že sila, ktorá vychádza od Otca všetkého a ktorá sa zjavovala Mojžišovi, Abrahámovi, Jakubovi, mala rôzne pomenovania, ale neodlišuje sa od Boha Otca a je prirovnávaná k slnečnému lúču na Zemi, preto nemôže byť oddelená od nebeského slnka. Podobne, ako svetlo pri západe slnka sa stráca, tak aj Otec, keď sa rozhodne, vracia do seba silu, ktorá z Neho vychádza. Nie je tomu tak. Sila, ktorú prorocké slovo nazýva Bohom, sa nielen podľa mena*

[183] Pozri ИУСТИН МУЧЕНИК: Апология I, 13, cit. dielo, s. 282; a tiež ИУСТИН МУЧЕНИК: *Разговор с Трифоном Иудеанином о истине христианского Закона*, 128, cit. dielo, s. 324.
[184] Pozri СИДОРОВ, А., cit. dielo, s. 174.
[185] ИУСТИН МУЧЕНИК: *Разговор с Трифоном Иудеанином о истине христианского Закона*, 62, cit. dielo, s. 160 - 161.
[186] СИДОРОВ, А., cit. dielo, s. 174 - 175.

považuje za inú, ale aj podľa čísla je niečo iné."[187] Z uvedeného vyplýva, že svätý Justín nesúhlasí so Židom Tryfonom v tom, že Boh Otec a Logos sú jedna a tá istá osoba.

Keď zoberieme do úvahy vyjadrenia svätého Justína o Logu ako druhej osobe Svätej Trojice, apologéta využíva dostatočne bohatý pojmový aparát, prostredníctvom ktorého sa snaží zdôrazniť odlišnosť Loga od stvorenstva. Loga nazýva potomkom a dieťaťom,[188] jednorodeným Synom alebo jediným Synom Boha Otca.[189] Syn sa bezpodmienečne javí ako preexistujúci vo vzťahu k stvorenému svetu.[190] Pre pochopenie rôznorodosti daného pojmového aparátu je veľmi ukážková 26. kapitola *Dialógu so Židom Tryfonom*, kde svätý Justín hovorí, že Boh Otec zrodil zo seba samého do stvorenia všetkého stvorenstva nejakú rozumnú Silu, ktorá je Počiatkom všetkého. Táto Sila sa nazýva Slávou Pána, Múdrosťou, Anjelom, Bohom, Pánom, Slovom atď. Podľa apologétu, dané pomenovania Sily vyplývajú z jej služby voči Otcovej vôli a z rodenia podľa vôle Otca,[191] tzn. že svätý Justín dostatočne jasne hovorí o tom, že Otec a Syn sú dve rôzne osoby.

V učení svätého Justína Mučeníka o Logu ako osobe môžeme zbadať niektoré nejasnosti, ktoré vyžadujú vysvetlenie. Hovorí, že Boží Syn sa nazýva Bohom a že Slovo pred stvorenstvom bolo s Otcom. Prostredníctvom Neho Boh na počiatku stvoril a usporiadal všetko. V danom prípade je vyjadrená myšlienka o dokozmickej, ale nie o večnej existencii Syna. Svätý Justín hodnotí Božstvo Isusa Christa ako rozumnú Božiu silu, ktorá predtým bola len vlastnosťou a potom sa stala hypostázou. Nepripisuje jej osobnú večnosť. Pokiaľ Slovo bolo v Bohu, bolo totožné s Jeho substanciou a malo k Nemu

---

[187] ИУСТИН МУЧЕНИК: *Разговор с Трифоном Иудеанином о истине христианского Закона*, 128, cit. dielo, s. 322 - 323.
[188] Pozri tamže, 129, s. 324 - 325.
[189] Pozri ИУСТИН МУЧЕНИК: Апология I, 23, cit. dielo, s. 294.
[190] Pozri ИУСТИН МУЧЕНИК: *Разговор с Трифоном Иудеанином о истине христианского Закона*, 129, cit. dielo, s. 325.
[191] Pozri tamže, 61, s. 157 - 159.

vzťah ako časť k celku. Len prostredníctvom vychádzania z Božej podstaty dosiahlo osobnú samostatnosť (autonómiu), čo je kritériom osoby.[192] Svätý Justín vo svojom diele *Dialóg so Židom Tryfonom* dostatočne energicky prezentuje učenie o dokozmickej existencii Christa a ako prvý v dejinách Cirkvi používa termín *preexistovať*.[193]

Vzťah Loga k stvorenému svetu je ďalším dôležitým bodom učenia svätého Justína Filozofa o Logu. Pri vysvetľovaní tohto vzťahu sa apologéta pridržiava ranej kresťanskej tradície o tom, že Syn je hlavným činiteľom aktu stvorenia sveta. Ako už bolo spomenuté, Logos je prostredníkom medzi Bohom Otcom a svetom. Loos všetko koná podľa vôle Otca. Svätý Justín hovorí: „*Boh svojím Slovom premyslel a stvoril svet*".[194] A. Sidorov pri analýze tohto textu konštatuje, že sa v ňom predpokladá chápanie Loga ako rozumu, v ktorom dozrel plán stvorenia sveta ako myseľ.[195]

Svätý Justín vo svojich dielach mnohokrát zdôrazňuje to, že Boh prostredníctvom Loga všetko stvoril a skrášlil. Apologéta, keď zdôrazňuje rolu Loga pri stvorení sveta, nekladie veľký dôraz na význam druhej osoby Svätej Trojice v riadení stvoreným svetom. Avšak nemôžeme jednoznačne tvrdiť, že podobný aspekt v jeho teológii chýba.

Ďalší dôležitý bod, na ktorý obracia pozornosť apologéta, je vzťah Loga k ľudskému rodu. Svätý Justín pomocou stoického pojmu *logos* vysvetľuje, ako pohanskí učenci a filozofi mohli ukazovať cestu k pravde, o ktorej naplno hovorí iba Evanjelium Isusa Christa. Podľa jeho názoru na Logu, t.j. Christovi, prvorodenom (Synovi) Boha má účasť celý ľudský rod. Apologéta tvrdí, že hoci sa Logos vo svojej plnosti zjavuje jedine v Christovi, určitá časť tohto Loga, presnejšie jeho semeno bolo zasiate v celom

---

[192] СКВОРЦЕВ, К.: *Философия отцов и учителей Церкви (период апологетов).* Киев 2003, s. 48.

[193] Pozri ИУСТИН МУЧЕНИК: *Разговор с Трифоном Иудеанином о истине христианского Закона*, 48, cit. dielo, s. 117 - 119; 87, s. 226 - 228.

[194] ИУСТИН МУЧЕНИК: Апология I, 64, cit. dielo, s. 336.

[195] Pozri СИДОРОВ, А., cit. dielo, s. 175.

ľudstve dávno pred príchodom Christa Spasiteľa. V každej ľudskej duši žije a pôsobí takéto semeno. Rozum (logos) človeka je semenom Lóga, preto každý človek môže poznať pravdu.

Svätý Justín hovorí, že kresťanmi sú nielen tí, ktorí prostredníctvom viery prijali zvesť o zjavenom Slove v Christovi, ale aj všetci tí, ktorí síce žili dávno pred Christom, ale ktorí žili podľa Loga, žili a konali v spojení s Logom.[196] Pre svätého Justína ľudia a národy všetkých dôb sú kresťania, aj keby boli považovaní napr. za bezbožných. V dielach apologétu sa stretávame s myšlienkou o „kresťanoch pred Christom", ktorých životným cieľom bolo *žiť podľa Loga* – je to akoby ozvena stoickej zásady - *žiť podľa prírody*, čo bolo podľa panteistického chápania stoikov to isté ako *žiť podľa božského zákona*. Apologéta hovorí, že spomedzi Helénov takými sú Sokrates, Herakleitos a im podobní filozofi, spomedzi barbarov Abrahám, Azariáš, Eliáš a ďalší starozákonní muži.[197] Svätý Justín bol prvým, kto prišiel s myšlienkou „anonymných kresťanov". Tento Justínov názor vyvieral z presvedčenia, že mnohí pohania nezávisle od Starého a Nového Zákona, teda len zásluhou semenného slova pôsobiaceho v ich rozume, už sčasti dochádzali k poznaniu toho, čo neskôr s konečnou platnosťou vyjavil až Christos.[198]

V predstavách svätého Justína najlepší predstavitelia gréckej filozofie, ktorí žili podľa Loga, boli prirovnávaní k spravodlivým mužom Starého Zákona. Justín tvrdí, že grécki filozofi okrem toho, že vlastnili semeno pravdy (Loga), prevzali zo Starého Zákona aj ďalšie podstatnejšie prvky, ktoré potrebovali v rámci svojho pôsobenia.[199] Dané myslenie apologétu je obsiahnuté v jeho učení o semennom Logu, ktorého mnohé črty sú analogické učeniu stoicizmu.

---

[196] Pozri GAŽÍK, P., cit. dielo, s. 78 - 79.

[197] Pozri ИУСТИН МУЧЕНИК: Апология I, 46, cit. dielo, s. 316 - 317.

[198] GAŽÍK, P., cit. dielo, s. 79.

[199] Pozri ИУСТИН МУЧЕНИК: Апология I, 44, cit. dielo, s. 314 - 315; porovnaj cit. dielo, I, 59, s. 329 - 330.

Z teológie svätého Justína Filozofa jasne vyplýva to, že bol bezpochyby oboznámený s učením stoikov. Tento fakt nám potvrdzuje jeho druhá Apológia, v ktorej hovorí, že stoici ako Musonios a ďalší boli duchovne obohatení pomocou svojho mravného učenia. Podľa apologétu jediný dôvod tohto duchovného obohatenia spočíva v tom, že celý ľudský rod vlastní semeno Loga. Zároveň hovorí aj o tom, že stoici boli prenasledovaní démonmi ako všetci kresťania do Christa. Keďže démoni prenasledovali tých, ktorí vlastnili len nejakú časť semenného Loga, o to viac nenávidia skutočných kresťanov, ktorí vlastnia prostredníctvom poznania a videnia celého Loga, ktorým je Christos.[200]

Pre svätého Justína kresťanstvo a kresťanské učenie je vznešenejšie a vyššie v porovnaní s každým ľudským učením, pretože Logos - Christos, ktorý sa zjavil kvôli nám, akoby skoncentroval do seba všetko rozumné. Justín hovorí, že vtelený Logos obnovil všetky zložky človeka: dušu, telo, rozum,[201] t.j. obnovil ľudskú prirodzenosť. Podľa neho z tohto dôvodu v Christa uverili nielen filozofi, učenci, ale aj remeselníci a jednoduchí nevzdelaní ľudia. Všetci participujú na Logu, pretože podiel na Božskom živote zaisťuje Boh a nie človek svojimi schopnosťami či zásluhami. Toto všetko je dôkazom toho, že kresťanstvo nie je dielom ľudského uvažovania, ale javí sa prácou Sily nevysloviteľného Otca.[202]

Spomínané výňatky učenia o Logu svätého Justína Filozofa jasne poukazujú na odlišnosť myslenia apologétu v porovnaní so stoicizmom. Svätý Justín prebral niektoré prvky učenia o semennom Logu zo stoickej filozofie, ale v podstate svojho učenia rozbíja a ničí samotnú štruktúru stoického panteizmu. Namiesto Loga ako nejakého neosobného svetového zákona, ktorý pôsobí spolu s fatálnou nevyhnutnosťou, sa zjavuje Logos - Christos, druhá osoba

[200] Pozri ИУСТИН МУЧЕНИК: Апология II, 8, cit. dielo, s. 353.
[201] Pozri tamže II, 10, s. 355.
[202] Pozri tamže II, 10, s. 356.

Svätej Trojice, ktorá kvôli svojej nesmiernej láske k človeku prijíma celú plnosť ľudskej prirodzenosti a zjavuje ľudskému rodu Pravdu v jej plnosti.

Apologéta tvrdí, že Božský Lógos sa v celej svojej plnosti a dokonalosti prejavil až v udalosti vtelenia, až v osobe Isusa Christa.[203] Podľa svätého Justína v Christovi ako vtelenom Slove sa naplnilo dejinné snaženie ľudského ducha a jeho vytrvalé hľadanie najvyššej pravdy.

Svätý Justín Mučeník sa v rámci svojej vierouky často obracal o pomoc na grécku filozofiu. To sa týka aj jeho učenia o Logu, ktoré rozvinul vo svojich dielach. Na niektorých miestach *Apológií* zámerne uvádza vyjadrenia Platóna, z ktorých je vidieť, že aj tento filozof mal nejaké predstavy o Logu, preto kresťanské učenie Justína by sa nemalo zdať neprijateľným pre vtedajšie spoločenstvo.[204] Môžeme spomenúť ďalšiu skutočnosť, kedy svätý Justín vo svojom diele *Dialóg so Židom Tryfonom* pripomína tomuto Židovi myšlienky Filóna Alexandrijského o logu ako prostredníkovi medzi Bohom a svetom, ktorý je prvoobrazom všetkých vecí.[205] Svätému Justínovi nechýbali dobré filozofické znalosti, ktoré využíval nie ako základ, ale ako prostriedok, pomocou ktorého podal svoje učenie o Logu.

[203] Pozri ИУСТИН МУЧЕНИК: Апология I, 5, cit. dielo, s. 275 - 276.
[204] Pozri tamže I, 60, s. 330 - 331.
[205] Pozri ИУСТИН МУЧЕНИК: *Разговор с Трифоном Иудеанином о истине христианского Закона*, 55 – 56, s. 133 - 141.

7. UČENIE KLIMENTA ALEXANDRIJSKÉHO O LOGU

Kliment Alexandrijský je významný predstaviteľ alexandrijskej teológie 3. storočia, v dielach ktorého sa stretávame s učením o Logu. Logos u Klimenta je jednou z centrálnych a dominujúcich koncepcií, ktorú buduje na myšlienke, že v Christovi sa Logos stal človekom, aby duchovne a mravne vychovával ľudstvo.

Učenie o Logu Klimenta Alexandrijského sa javí ako prameň a osnova jeho teologického systému. Podľa Klimenta Logos je Stvoriteľom sveta. Prostredníctvom Loga sa uskutočňovalo zjavenie Boha v Starom Zákone, ako aj v helénskej filozofii, a zavŕšilo sa jeho vtelením. Logos je Učiteľ a Zákonodarca ľudstva.[206]

Logos v dielach Klimenta má veľké množstvo významov a odtieňov. Hovorí o Ňom ako o osobe božského Prostredníka. Nazýva Ho Pánom, Synom, Stvoriteľom, Spasiteľom, Pedagógom, Učiteľom prorokov a filozofov, Múdrosťou, Svetlom sveta atď.

V podanej Klimentom koncepcii Loga je veľmi ťažké hovoriť o tom, ktoré prvky v nej viac prevládajú: filozofické alebo teologické. Kliment sa snaží akoby držať nejakej strednej cesty, preto hovorí, že pravda, ktorá je ukrytá v Evanjeliu, rovnako patrí tak do oblasti viery (počiatočné štádium poznania pravdy), ako aj do oblasti gnózy (najvyšší stupeň poznania pravdy). Podľa názoru V. Dmitrevského, Klimentovi sa nepodarilo vyhnúť protikladom filozofického a teologického obsahu v jeho učení o Logu, ale celkovo v jeho učení prevažuje biblický smer.[207]

Učenie Klimenta o Logu je pod vplyvom filozofie Filóna Alexandrijského, ktorý z platonizmu prevzal transcendentnú ideu logu. Z tohto hľadiska Logos je od Boha neoddeliteľný súhrn božských ideí, ktoré sú ako ideálne vzory pre hmotné veci. Zo stoicizmu Filóna Kliment prevzal ideu Logu ako sily, ktorá je

[206] Pozri МЕЙЕНДОРФ, И., cit. dielo, s. 98.

[207] Pozri ДМИТРЕВСКИЙ, В.: *Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р. Х.* Казань 1884, s. 52.

imanentná svetu a preniká všetky jeho časti. Logos je z jednej strany súhrn ideí Boha o svete, konkrétny obsah, z druhej strany Logos je imanentný svetu. Všetok poriadok vo svete a spojitosť vecí sú akoby udržiavané „magnetickou" silou Logu.[208]

Učenie Klimenta o Logu mnohokrát pripomína učenie Filóna. Kliment Alexandrijský je jeden z kresťanských autorov, ktorý má silný vzťah k Filónovi a jeho dielam. Vo svojich teologických dielach Kliment často používa texty, ktoré prevzal od Filóna. Najdôležitejšie paralely medzi Filónom a Klimentom môžeme nájsť v Klimentovom diele *Stromateís*. Kliment okrem Filóna vo svojom diele používa aj iné staroveké diela, ako napríklad Platóna, Aristotela, Chrysipa a iné. Filónov vplyv je najsilnejší.[209]

V textoch obidvoch autorov dominuje stvoriteľská úloha Logu. Kliment jasne hovorí, že Boh všetko stvoril predvečným Slovom: *„Každý rozumný čin je vykonaný v súlade s Božou vôľou. Písmo o Slove hovorí: „Bez Neho nepovstalo nič" (Jn 1,3). Veď Slovom Boh všetko stvoril"*.[210]

Pre Filóna je Logos len nástroj (ὄργανον), pre Klimenta je aj príčinou stvorenstva: *„Logos je príčina stvorenstva, stal sa človekom, prijal na seba telo, aby sa stal viditeľným"*.[211] V danom texte Klimenta môžeme vidieť úplne jasný odstup od Filónovskej paradigmy Otca ako jedinej príčiny stvorenia sveta. Stvorenie sveta sa uskutočňuje aj kvôli Synovi.

Kliment neustále akoby balansuje na hranici medzi biblickou vierou v Božieho Syna ako Pána a strednoplatónskou teológiou Filóna. Nazýva Syna všemohúcim Bohom a tým, ktorý zjavuje Otca: *„Všetky životné blahá pochádzajú zhora od Logu, všemohúceho Boha, Syna,*

---

[208] Pozri PRUŽINSKÝ, Š.: *Patrológia II. Cirkevná a kresťanská literatúra 2. až 8. storočia.* Prešov 2003, s. 66 - 67.

[209] Pozri: JEŽEK, V., cit. dielo, s. 103 - 104.

[210] КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ: *Строматы*, I, 9 (45). Том I. Санкт-Петербург 2003, s. 103.

[211] КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ: *Строматы*, V, 3 (16). Том II. Санкт-Петербург 2003, s. 155.

ktorý zjavuje Otca a sa javí, ako hovorí apoštol, „Spasiteľom všetkých ľudí, najmä veriacich" (1Tim 4, 10), všetkých tých, ktorí sú blízki Pánovi".[212]

V učení Klimenta sa Logos javí ako všemohúci nie vo vlastnej povahe, ale len kvôli tomu, že Boh prostredníctvom Neho tvorí svet. Tento fakt v teológii Klimenta pripútava Boha k Synovi nie menej ako Syna k Otcovi. Boh bez Logu je nemysliteľný, tak ako aj Logos bez Boha. S podobnou ideou sa môžeme stretnúť aj v logológii Filóna. Jediný rozdiel spočíva v tom, že z pohľadu Filóna Logos sa javí predovšetkým osobnou vlastnosťou, prvou a jedinou Silou Boha, a Kliment pripisuje Logu vlastnú hypostázu v duchu novozákonného zjavenia Boha. V. Ježek tvrdí, že „*Kliment sa vyhýba diskusii o Logu ako silách Boha, ktoré sú často popisované Filónom. Namiesto toho Kliment redukuje sily do jednej hlavnej Sily v podobe Christa*".[213] Rozdiel v chápaní Logu medzi Filónom a Klimentom je často iba formálny, keď neberieme do úvahy chápanie Logu ako osoby v kresťanskej filozofii Klimenta.

Jedným z podstatných znakov logológie Filóna je stotožnenie Loga a Mojžiša, resp. chápanie Mojžiša ako zosobnenie Logu. Pre Klimenta takáto myšlienka je odsunutá do pozadia spolu so Starým Zákonom, avšak Starý Zákon je považovaný Klimentom za taký istý plod inšpirácie Boha ako aj Nový Zákon. Kliment hovorí: „*Mojžiš bol živým zákonom, ktorý hovoril a pôsobil pod vplyvom milosrdného Logu*".[214] Kliment si uvedomoval, že zjavenie Logu v tele sa stalo udalosťou, ktorá prekonala sinajské zákonodarstvo. Počnúc Filónom, Logos získava čím ďalej tým väčšiu rolu prostredníka medzi Bohom a svetom. V teologických dielach Klimenta tento vývoj dosahuje klimaxu so stotožnením Logu s Christom.

Kliment Alexandrijský tvrdí, že Logos má veľmi blízky vzťah k Bohu Otcovi a vo svojom diele *Stromateís* popisuje Loga ako druhú

---

[212] КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ: *Строматы,* VI, 17 (161). Том III. Санкт-Петербург 2003, s. 87 - 88.
[213] JEŽEK, V., cit. dielo, s. 123.
[214] КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ: *Строматы*, I, 26 (167). Том I, cit. dielo, s. 162.

osobu Svätej Trojice: „*Bytosť najdokonalejšia a svätá, neohraničená, najvyššia, vládnúca, kráľovská a konajúca dobro je Boží Syn, ktorý je podľa podstaty najbližší jedinému Držiteľovi všetkého. Má prevahu nad ostatnými bytosťami, ktorá spočíva v tom, že všetko usporadúva a všetkým riadi v súlade s vôľou Otca... Nedeliteľný, nerozčlenený na časti, nepotrebuje sa prenášať z jedného miesta na druhé a je všadeprítomný. Je rozum, svetlo, je celý - Otcovo oko; všetko vidí, počuje, všetko vie a udržuje všetky fyzické sily svojou všemohúcnosťou*“.[215]

Logos v teológii Klimenta je večne rodený od Otca. Takéto učenie je typické pre spisovateľov alexandrijskej teológie. Rodenie Logu nielenže predchádza stvorenstvu, ale nemá počiatok[216], t.j. je večné. Otec je Otcom len za tej podmienky, keď má Syna. Logos je večne rodený od Otca a stáva sa bezprostrednou príčinou stvorenstva. Je podobný Otcovi, je pravý Boh ako aj Otec.[217] Kliment neprijíma učenie apologétov o dvoch formách existencie Logu: Loga vnútorného a vysloveného a pripisuje Logu večnú existenciu.

Kliment často pripisuje Logu tie isté atribúty ako aj Otcovi.[218] V učení Klimenta v porovnaní s učením Filóna sa stráca abstraktná povaha platónskeho logu, obzvlášť na tých miestach, kde zobrazuje Loga ako Pedagóga, Pána, Vládcu Izraela a pripisuje Mu starozákonné teofánie, napr. Abrahámovi, Mojžišovi, nazýva Pedagóga Bohom a Pánom.[219]

Významný pravoslávny teológ 19. storočia F. Eleonskij sa vo svojich monografiách mnohokrát zaoberal vzťahom Logu k Bohu

---

[215] КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ: *Строматы,* VII, 2 (5). Том III, cit. dielo, s. 198.

[216] Pozri КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ: *Строматы,* VII, 2 (6). Том III, cit. dielo, s. 199.

[217] Pozri САГАРДА, Н.: *Лекции по патрологии I – IV века.* Москва 2004, s. 432.

[218] Pozri КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ: *Педагог,* I, 7; I, 8. Москва 1996, s. 25 – 34; a tiež КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ: *Строматы,* V, 6 (32-40). Том II, cit. dielo, s. 165 - 169; КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ: *Строматы,* VII, 2 (5-12). Том III, cit. dielo, s. 198 - 202.

[219] Pozri napríklad КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ: *Педагог,* I, 7, cit. dielo, s. 25 – 28.

Otcovi v teológii Klimenta Alexandrijského. Považuje učenie Klimenta o Logu za jasný príklad christológie obdobia apologétov, v ktorom sú spojené dve cesty do jednej. Prvou je filozofická cesta, ktorá analyzuje vzťah jediného Boha ako osobnej absolútnej Bytosti k Jeho Logu ako rozumovému tvorivému počiatku. Druhou je teologická, ktorá analyzuje vzťah božských hypostáz Svätej Trojice – Otca a Syna. Podľa jeho názoru Kliment vysvetľuje vzťah Logu k Bohu Otcovi pomocou troch základných princípov:1) existencia Logu pred stvorením sveta; 2) Jeho rovnosť s Bohom; 3) Jeho jednota s Bohom podľa podstaty.[220]

Súčasný pravoslávny teológ V. Savrej tvrdí, že Kliment Alexandrijský vo svojich spisoch často hovorí o vzťahu Logu k Bohu Otcovi. Podľa jeho názoru z tohto vzťahu v Klimentovej teológii jasne vyplývajú tieto charakteristiky: 1) Syn sa rodí pred vznikom času; 2) je predvečný; 3) je Počiatkom a Koncom času; 4) Otec nikdy nebol bez Syna, to znamená, že Loga nemôžeme považovať za stvoreného, za dokonalú stvorenú bytosť; 5) Otec a Syn sú jedno podľa podstaty; 6) patrí Im spoločná úcta.[221]

Dané charakteristiky vzťahu Logu k Bohu Otcovi v teológii Klimenta jednoznačne popierajú názor, že Kliment bol v istom zmysle predchodcom Ária. Tej istej mienky je aj J. Zozuľak, ktorý hovorí: „*Niektorí autori tvrdia, že Kliment sa stal predchodcom Ária. Je však dôležité si uvedomiť, že v Klimentovom chápaní vzťahu Logu a Boha Otca sa odráža Filónove chápanie Logu a učenie Ária tvorí vyvrcholenie a pozdvihnutie chápania o podriadenosti (subordinatio) Syna Otcovi, ktoré bolo rozšírené v 2. a 3. storočí*“.[222]

Logos v teológii Klimenta má osobitný vzťah k svetu. Je jeho Stvoriteľom a Prozreteľníkom, preto Kliment zavrhuje myšlienku preexistencie duší a hmoty. Biblickú zvesť o stvorení sveta za šesť dní Kliment chápe alegoricky, ako keby poukazovala na logický, ale

---

[220] Pozri: ЕЛЕОНСКИЙ, Ф.: *Учение Оригена о Божестве Сына Божия и Духа Святого и об отношении их к Отцу.* С.-Петербург 1879, s. 37 - 38.
[221] Pozri: САВРЕЙ, В., cit. dielo, s. 383 - 384.
[222] ZOZUĽAK, J., cit. dielo, s. 134.

nie na časový a chronologický poriadok vzniku sveta. Podľa Klimenta svet bol stvorený v jednom okamihu. Kliment hovorí: *„Postupnosť stvorenia sveta za niekoľko dní má hlboký zmysel, poukazuje na význam každej jednotlivej veci, hoci celý svet bol stvorený v jednom okamihu*".[223] Logos ako Svetlo sveta nielenže tvorí svet, ale sa oň aj stará.[224]

Kliment hovorí, že Logos je bezprostredným činiteľom stvorenia sveta. Je nástrojom Otca, ale aj Jeho obrazom, nakoľko Otec v teológii Klimenta je absolútne transcendentný. Kliment hovorí: *„Syn vidí dobrotivosť Otca a tvorí v súlade s ňou, preto je nazývaný Bohom Spasiteľom a Počiatkom všetkého. Od večnosti je prvorodeným Obrazom neviditeľného Boha, ktorý stvoril všetko podľa svojej podoby*".[225] V danom texte môžeme vidieť jasný vplyv Filóna, ktorý tiež hovorí o Logu ako obraze Boha a používa vo vzťahu k Logu pojem prvorodený.

Logos je prototypom sveta,[226] jeho Alfou a Omegou.[227] Logos všetko stvoril, presnejšie Boh stvoril všetko prostredníctvom Neho. Učenie Klimenta o stvorení sveta je v súlade s pravoslávnou teológiou, okrem tých textov, v ktorých sa snaží pripodobniť chápanie sveta učeniu Platóna alebo Filóna.[228]

Kliment hovorí, že stvorenie sveta nebolo nevyhnutnou záležitosťou a že Boh všetko stvoril na základe Jeho dobrej vôle, pretože sa takto rozhodol a tak chcel. Je to Jeho slobodné

---

[223] КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ: *Строматы,* VI, 16 (142). Том III, cit. dielo, s. 77.

[224] Pozri СКУРАТ, К., cit. dielo, s. 190.

[225] КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ: *Строматы,* V, 6 (38). Том II, cit. dielo, s. 168.

[226] Pozri САГАРДА, Н.: *Лекции по патрологии I – IV века,* cit. dielo, s. 432.

[227] Pozri КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ: *Строматы,* IV, 25 (157). Том II, cit. dielo, s. 68; a tiež КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ: *Строматы,* VI, 16 (141). Том III, cit. dielo, s. 77.

[228] Pozri КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ: *Строматы,* V, 14 (89-94). Том II, cit. dielo, s. 197 - 200.

rozhodnutie.[229] Logos od počiatku pôsobí vo svete, udržuje jeho existenciu. Prostredníctvom prorokov a filozofov oznamuje všetkým pravdu a je princípom nielen existencie sveta, ale aj všetkého rozumného v ňom. Súčasný teológ E. Afonasin hovorí: „*Logos v učení Klimenta má aktívnu rolu vo vzťahu k svetu. Otec vo svete ustanovuje zákony, Syn ich napĺňa a uskutočňuje predvečný Boží plán. Formuje svet a naňho dohliada. Na záver, prijíma na seba telo a prichádza na tento svet v kritickom pre svet období, aby oslobodil tých, ktorí uverili v Otca*“.[230]

V spisoch Klimenta sa často stretneme s ideou gnózy (poznania) človeka, ktorá tvorí jednu zo základných doktrín jeho filozofickej teológie. Logos tým, že je jediný znalec transcendentného Boha, zjavuje človeku toto poznanie a tak sa stáva sprostredkovateľom medzi Bohom a človekom.

V dobe pôsobenia Klimenta Alexandrijského sa vytvoril určitý dištanc medzi jednoduchými kresťanmi, ktorí sa obávali gnosticizmu, a vzdelanými kresťanmi, ktorí patrili ku gnostikom. Táto klíma ovplyvnila a podnietila Klimenta tak hlboko, že sa celý život snažil dôjsť k poznaniu a vytváral akýsi model kresťana gnostika. Neustále sa usiloval o prechod z viery k poznaniu. Viera tvorí prvé štádium a je pre neznalých a jednoduchých kresťanov. Časť veriacich, vyvolení, by sa mohla stať gnostikmi, tzn. znalcami vyššieho duchovného života, poznania. V mnohých svojich textoch sa snaží dokázať, že kresťanstvo je skutočnou filozofiou a pravým poznaním. Kresťan gnostik je pre Klimenta ideálny typ, je cieľom jeho snaženia. Evanjeliový typ Cirkvi považoval za nedostatočný a naivný pre kultúrne a nábožensky rozvinuté prostredie Alexandrie. A tak evanjeliového alebo cirkevného kresťana chce pozdvihnúť na gnostického kresťana, ktorý by dokázal vydržať kritiku filozofie a gnosticizmu.[231]

---

[229] Pozri КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ: *Строматы,* VII, 7 (42). Том III, cit. dielo, s. 220 - 221.

[230] АФОНАСИН, Е.: Гносеология Климента Александрийского и греческая философия. In: КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ: *Строматы*. Том I. (1 - 3). Санкт-Петербург 2003, s. 530.

[231] Pozri ZOZUĽAK, J., cit. dielo, s. 126 - 129.

Z učenia Klimenta o poznaní vyplýva vzťah Logu k človeku. Logos je výnimočným prostriedkom poznania. Vďaka Nemu je možné sa dozvedieť, že Boh prekonáva celé stvorenstvo.[232] J. Zozuľak hovorí: „*Chápanie Logu tvorí predpoklad a chápanie poznania, ťažisko myslenia Klimenta. Aj jedno aj druhé chápanie má nekresťanský pôvod u Filóna, v gnosticizme a v strednom platonizme. Prítomnosť Logu je nevyhnutná pre poznanie, pretože Boh Otec je absolútne transcendentný, teda nevysloviteľný, bezmenný, neznámy, ako jediný nezrodený a jednoduchý. Prístup k neviditeľnému Božstvu sa uskutočňuje prostredníctvom Logu, ktorý má meno, pretože je zrodený, a teda zložený, to znamená známy, pretože prijal osobu človeka, aby uskutočnil drámu spásy človeka*“.[233]

Kliment vo svojom spise *Stromateís* zdôrazňuje, že na rozdiel od Boha Otca je možné poznať Loga. Človek najprv by si mal postaviť vežu svojej duše na základe viery a poznania, a potom môže akoby pojať do seba Loga, pochopiť príčinu stvorenia sveta a jeho princípov.[234] Videnie Loga človekom privádza v učení Klimenta k videniu transcendentného Boha. Kliment hovorí: „*To je Ten, ktorý nám skutočne ukázal, ako máme poznať sami seba, Ten, ktorý zjavuje Otca všetkého, komu sám chce, v takej podobe, aby ľudská prirodzenosť Ho bola schopná pochopiť. „Nikto nezná Syna len Otec, ani Otca nikto nezná len Syn a komu by Syn chcel zjaviť“ (Mt 11, 27).*[235]

Podľa Klimenta jedine Logos, Boží Syn umožňuje človeku poznať všetko, dosiahnuť skutočné poznanie, tzn. že Logos udeľuje poznanie. Kliment hovorí: „*Keďže Christos sa nazýva Múdrosťou a pôsobil prostredníctvom prorokov, učil prostredníctvom nich gnostickej tradícii, ktorú po príchode osobne zjavil svätým apoštolom, tak táto múdrosť*

---

[232] Pozri КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ: *Строматы,* V, 1 (8). Том II, cit. dielo, s. 150.

[233] ZOZUĽAK, J., cit. dielo, s. 132.

[234] Pozri КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ: *Строматы,* VII, 13 (81-83). Том III, cit. dielo, s. 244 - 246.

[235] КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ: *Строматы,* I, 28 (178). Том I, cit. dielo, s. 167.

(ktorú učil) je gnóza, je pravé poznanie a pochopenie prítomného, budúceho a minulého, ktoré bolo interpretované a zjavené Synom Boha".[236]

V spisoch Klimenta sa často stretneme s myšlienkou, podľa ktorej sa od veriaceho vyžaduje snaha celého srdca žiť vo svojom živote podľa prikázaní Isusa Christa. Kliment považoval túto úlohu za neľahkú, ale dosiahnuteľnú vďaka vlastnému vynaloženému úsiliu a výchove Logu. Poznanie, ktoré udeľuje Logos, spája skutočného kresťana gnostika s Logom. Kliment hovorí: „*Ako som už spomínal predtým, počiatkom týchto premien, udeľujúcich spasenie, a obnov je prechod od pohanstva k viere. Nasledujúcim stupňom bude prechod od viery ku gnóze (poznaniu). Poznanie, ktoré privádza kresťana gnostika k láske, spája milujúceho s Milovaným, poznávajúceho s Poznávaným*".[237]

Chápanie Logu ako Svetla sveta sa v spisoch Klimenta Alexandrijského opiera o tri piliere: biblickú symboliku, pojmy antickej filozofie, hlavne platónskej a stoickej a filozoficko-náboženské obrazy helenistického židovstva (najmä alegorickú exegézu Filóna).[238] Kliment prirovnáva svetlo Logu ku svetlu slnka, ktoré osvecuje všetko v ľudskom živote. Hovorí: „*Veď Slnko osvecuje nielen nebo, ale vylieva svoje svetlo na celý vesmír, na zem aj na more. Neexistuje taký kútik, kam by toto svetlo nepreniklo; neexistuje také miesto v dome, ktoré by ostalo neosvetleným. Svetlo Logu preniká všade a neexistuje v ľudskom živote ani jeden okamih, aj keby sa nám zdal naničhodný, ktorý by nebol osvecovaný lúčmi tohto svetla*".[239] Metafyzika svetla má pre Klimenta takú významnú úlohu ako aj pre Filóna. Jej

---

[236] КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ: *Строматы*, VI, 7 (61). Том III, cit. dielo, s. 38.

[237] КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ: *Строматы*, VII, 10 (57). Том III, cit. dielo, s. 230.

[238] Pozri SCHWINGEROVÁ, M.: Obraz svetla v diele Klementa Alexandrijského. In: *Byzantinoslovaca I.* Bratislava: Byzantologický seminár Alexandra Avenaria pri Katedre všeobecných dejín FF UK v Bratislave, 2006, s. 28 - 29.

[239] КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ: *Строматы*, VII, 3 (21). Том III, cit. dielo, s. 207.

význam spočíva v aktualizácii eschatologického očakávania, v možnosti žiť v Logu už teraz, do druhého príchodu Isusa Christa.

Vtelený Logos, Isus Christos, vedie človeka svojím svetlom a ku svetlu. Logos je tým, ktorý sprostredkováva zjavenie a prijatie svetla. Svetlo Logu v spisoch Klimenta je sväté a umožňuje človeku účasť na svojej posvätnosti. Skutočný kresťan-gnostik sa chce stať takýmto svetlom. Neprístupné svetlo sa stáva prostredníctvom vtelenia Logu dosiahnuteľné.[240]

Kliment hovorí, že Christos je vtelený Logos a vysvetľuje kvôli čomu sa uskutočnilo Jeho vtelenie: „*Spasiteľ prišiel kvôli tým, ktorí poblúdili vo svojich myšlienkach, t.j. kvôli nám všetkým. Veď naše myšlienky sú skazené vášňami z rozkoše a pohŕdaním prikázaniami*“.[241] Podľa Klimenta hlavný cieľ vtelenia Boha spočíva v manifestácii Boha v ľudskej podobe. Kliment hovorí: „*Naša duša je veľmi slabá a nie je schopná sama pochopiť zmysel existujúceho, preto potrebuje božského Učiteľa. K nej bol poslaný Spasiteľ, dobrý Učiteľ všetkého stvorenstva a jeho Vševládca, ktorý otvára posvätné poznanie nepochopiteľnej Prozreteľnosti.*“[242]

Kliment hovorí, že Logos sa vtelil, aby bol nielen počutý, ale aj viditeľný.[243] Učinil neviditeľnú tvár Otca dostupnou pre všetkých päť zmyslových orgánov človeka. Kliment hovorí: „*Syn je nazývaný tvárou Otca, nakoľko tým, že sa vtelil a sa stál dostupným piatim zmyslovým orgánom, Logos zjavil bytnosť Otca*“.[244]

V ponímaní Klimentom vtelenia Logu môžeme spozorovať určité črty doketizmu. Š. Pružinský hovorí: „*Kliment sa dopúšťa jemného doketizmu. Tvrdí, že Isus Christos bol slobodný od všetkých*

[240] Pozri SCHWINGEROVÁ, M., cit. dielo, s. 30 - 35.

[241] КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ: *Строматы,* III, 14 (94). Том I, cit. dielo, s. 446.

[242] КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ: *Строматы,* V, 1 (7). Том II, cit. dielo, cit. dielo, s. 150.

[243] Pozri КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ: *Строматы,* V, 3 (16). Том II, cit. dielo, s. 155.

[244] КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ: *Строматы,* V, 6 (34). Том III, cit. dielo, s. 165 - 166.

ľudských slabostí, ako napr. žiaľu a pod., a tiež v tom, že Jeho telo nepotrebovalo stravu, nakoľko Spasiteľ vraj žil silou Logu".[245] Obvinenie v doketizme bolo prvýkrát vznesené proti Klimentovi v 9. storočí patriarchom Fótiom. Podložené bolo tým, že Christos v interpretácii Klimenta bol bezvášnivý, t.j. nepociťoval ľútosť, utrpenie, strach a pod., preto Jeho telesná stránka nebola skutočná. Patriarcha Fótios tvrdil, že v doktrínach Klimenta Logos sa vtelil len s tým cieľom, aby sa zjavil ľudskému rodu, no nikdy, aby sa stal človekom.[246]

Napriek jemnému doketizmu Kliment vnímal Christa ako Bohočloveka. Jeho vykupiteľské dielo Kliment chápal ako zjavenie pravdy. Christos je predovšetkým Pedagóg a Učiteľ. Podľa názoru Klimenta po Jeho zjavení nie je potrebné navštevovať školu v Aténach a Ellade v hľadaní pravdy. Pre Klimenta je Christos Vykupiteľom a stáva sa Cestou obnovy človeka. Kliment hovorí, že Logos sa vtelil, stal sa človekom preto, aby sme my mohli prijať náuku od človeka, ako sa môžeme stať bohom. Vtelil sa, aby vykúpil naše hriechy. Christos prináša spasenie a povoláva všetkých k sebe.[247] J. Zozuľak tvrdí, že „*Kliment veľmi dobre poznal historického Christa a Jeho dielo. Vtelenie Logu často uvádza ako absolútny predpoklad pre poznanie, a teda aj spásu človeka*".[248]

Chápanie Logu ako Pedagóga je častou témou Klimenta. Tento Pedagóg sprevádza všetky štádiá vývoja skutočného kresťana-gnóstika, je jeho ideálom. Kliment často hovorí o výchovnom pôsobení Logu, o formách a spôsoboch tohto pôsobenia. Logos pôsobí podľa potrieb a osobitosti každej ľudskej duše. Kliment jasne hovorí, že Logos je Božský Vychovávateľ našej duše[249] a Pedagóg

---

[245] PRUŽINSKÝ, Š.: *Patrológia II. Cirkevná a kresťanská literatúra 2. až 8. storočia,* cit. dielo, s. 68.

[246] Pozri СИДОРОВ, А.: Начало Александрийской школы: Пантен, Климент Александрийский. In: *Ученые записки*. Росийский Православный университет ап. Иоанна Богослова. Москва 1998, č. 3, s. 118.

[247] Pozri: СКУРАТ, К., cit. dielo, s. 190-191.

[248] ZOZUĽAK, J., cit. dielo, s. 132-133.

[249] Pozri КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ: *Строматы,* IV, 6 (35). Том II, cit. dielo, s. 20.

ľudstva.[250] Logos vlastní hlavný prostriedok – Sväté Písmo, pomocou ktorého vedie našu dušu. Kliment hovorí: „*Tí, ktorí nechcú nasledovať Pána tam, kam nás vedie, sami seba zhadzujú z týchto výšok. Vedie nás prostredníctvom Písma inšpirovaného Bohom (2Tim 3, 16)*“.[251]

Starý Zákon je hodnotený Klimentom ako výchova ťažko zvládnuteľných detí. Kliment hovorí: „*V dávnej minulosti Logos vychovával prostredníctvom Mojžiša a potom prostredníctvom prorokov. Napokon aj Mojžiš bol prorokom. Mojžišov Zákon bol výchovou ťažko zvládnuteľných detí*“.[252] To isté môžeme povedať aj o filozofii, pretože Kliment považuje vychovávateľskú úroveň Mojžišovho Zákona a najlepších predstaviteľov helenistického myslenia za rovnakú a nepostačujúcu pre ľudský rod, preto hovorí: „*Aj filozofi sú tie isté deti, pokiaľ sa nestali mužmi v Christovi*“.[253]

Kliment zdôrazňuje, prečo vtelený Logos, Isus Christos, je považovaný za najvyššieho Pedagóga, a tým zároveň poukazuje aj na Jeho vychovávateľskú výnimočnosť: „*Naším Pedagógom je jediný pravý, dobrý a spravodlivo súdiaci Isus, Syn Otca, Boží Logos. Jemu Boh Otec nás zveril, podobne tomu ako milujúci a starostlivý otec zveruje svoje deti šľachetnému vychovávateľovi. O tom Otec jasne povedal: Toto je môj milovaný Syn; Jeho poslúchajte (Mt 17, 5). Tento Boží Pedagóg je úplne spoľahlivý, okrášlený troma prekrásnymi vlastnosťami: poznaním, obetavosťou a životodarnosťou. Poznaním, pretože je múdrosťou Otca: Lebo Hospodin dáva múdrosť, z Jeho úst je poznanie i rozvaha (Pr 2,6). Životodarnosťou, pretože je Pánom a Stvoriteľom sveta: Ním povstalo všetko a bez Neho nepovstalo nič, čo povstalo (Jn 1,3). Obetavosťou, pretože obetoval sám seba za nás; dobrý pastier kladie život za ovce (Jn 10, 11), aj On ho obetoval*“.[254]

---

[250] Pozri КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ: *Педагог,* I, 7, cit. dielo, s. 25 – 28.
[251] КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ: *Строматы,* VII, 16 (101). Том III, cit. dielo, s. 256.
[252] КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ: *Педагог,* I, 11, cit. dielo, s. 43.
[253] КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ: *Строматы,* I, 11 (53). Том I, cit. dielo, s. 107.
[254] КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ: *Педагог,* I, 11, cit. dielo, s. 43 - 44.

Kliment protirečí základným vieroučným princípom gnosticizmu vtedy, keď hovorí, že Logos nerobí rozdiel medzi ľuďmi. Kliment popiera možnosť utajenej tradície, ktorú predstavitelia gnosticizmu často hlásali, a hovorí: „*Boží Logos hovorí otvorene, všetkých privoláva k sebe. Vie o tých, ktorí nechcú nevypočuť Jeho slova. Obracia sa ku všetkým bez výnimky, ale všetko závisí od nás, či sa Ho rozhodneme poslúchať alebo nie. Vyžaduje od každého toľko, koľko zvládne*“.[255]

Učenie Klimenta Alexandrijského o Logu bolo jeho hlavným prínosom do alexandrijskej kresťanskej filozofie. V ňom je skoncentrované celé jeho teologicko-filozofické myslenie. V porovnaní s Filónom Kliment pozitívne rozvíjal tento kľúčový pojem. Filón ho používal ako prostriedok, ktorým chcel spojiť najviac produktívne idey gréckych filozofov s monoteizmom Židov. Kliment na rozdiel od Filóna videl v Logu Boha, Božieho Syna, osobu, druhú hypostázu Svätej Trojice. Logos v jeho učení nadobúda viac atribútov. Kliment sa snaží vo svojich spisoch poukázať na funkcie Božieho Slova: stvoriteľskú (Ním je všetko stvorené), hermeneutickú (je Hermeneutom vôle Otca), propedeutickú (je Pedagógom, ktorý neustále pozdvihuje ľudský rod k vrcholom poznania, gnózy), prozreteľnickú (je Počiatkom a Koncom dejín ľudského rodu), exegéticku (v Ňom spočíva skutočný zmysel celého Svätého Písma). V učení o Bohu a Logu Kliment je na polceste medzi učením Filóna a učením Pravoslávnej cirkvi.

[255] КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ: *Строматы,* II, 6 (26). Том I, cit. dielo, s. 275.

8. UČENIE ORIGENA O LOGU

Origenes je významným predstaviteľom alexandrijskej teológie 3. storočia a patrí k veľkým osobnostiam histórie ľudstva. Je považovaný za najplodnejšieho spisovateľa prvotnej Cirkvi. V jeho teológii sa stretneme s pomerne bohatým učením o Logu. Napriek tomu v teologickom myslení Origena, na rozdiel od jeho predchodcu Klimenta Alexandrijského, centrálnu a dominantnú koncepciu tvorí učenie o Bohu Otcovi.[256] Toto učenie je prameňom a osnovou jeho teologického systému, z ktorého vychádza jeho učenie o Logu.

Origenes učí o večnom rodení Loga. Jeho chápanie je odlišné od niektorých apologétov, napríklad svätého Justína Mučeníka. Svätý Justín vo svojom diele *Dialóg so Židom Tryfonom* prezentuje učenie o dokozmickej existencii Loga,[257] avšak v jeho dielach sa nestretneme s takým jasným vyjadrením večného rodenia Loga, ako v dielach Origena.

Origenes je prvým cirkevným spisovateľom, ktorý sa jasne vyslovil za večné rodenie Syna od Otca. K tejto skutočnosti ho priviedla idea o Božej nemeniteľnosti. Tvrdí, že Boh je Otcom Syna a je nemeniteľný, preto musel byť Otcom od večnosti a Syn pochádza od Otca. Danú skutočnosť nie je možné si predstavovať ako akt, ktorý má svoj počiatok v čase, ani ako ukončený akt, pretože tento akt je nemysliteľný mimo Boha a Jeho podstaty a má večne trvajúci proces,[258] čo potvrdzuje Origenes v nasledujúcich slovách: „*Rodenie Syna je niečo výnimočné a hodné Boha; nie je možné nájsť mu (rodeniu) žiadne prirovnanie nielen medzi vecami, ale ani v mysli a rozume, pretože ľudská myseľ nedokáže pochopiť, ako nezrodený Boh sa stáva Otcom jednorodeného Syna. Veď toto rodenie je večné a nepretržité.*“[259]

---

[256] Pozri ZOZUĽAK, J., cit. dielo, s. 139 - 145.

[257] Pozri ИУСТИН ФИЛОСОФ: *Разговор с Трифоном Иудеанином о истине христианского Закона*, 48; 87, cit. dielo, s. 117 - 119; s. 226 - 228.

[258] Pozri PRUŽINSKÝ, Š., *Patrológia II. Cirkevná a kresťanská literatúra 2. až 8. storočia,* cit. dielo, s. 78 - 79.

[259] ОРИГЕН: *О началах*, I, 2, 4. Самара 1993, s. 26 – 27.

Učenie Origena o pochádzaní Syna od Otca nie je možné predstavovať si v zmysle emanácie – oddelenia, vydelenia časti Boha, pretože by to viedlo k deleniu podstaty Boha ako aj k Jeho zmenšeniu delením na časti.[260] Origenes sa vyhýba výrazu „z podstaty Otca", pretože videl v ňom náznak delenia alebo zmenšenia podstaty Boha, a hovorí skôr o tom, že Boh je jednoduchý a nedeliteľný a Syn sa rodí z vôle Otca. V teológii Origena rodenie Syna z vôle Otca nie je aktom, ktorý je spojený s rozhodnutím Boha stvoriť svet a podmienený stvoriteľskou činnosťou Loga vo význame prostredníka. Takéto učenie je typické pre apologétov, kde Syn je hlavným činiteľom aktu stvorenia sveta, je prostredníkom medzi Bohom Otcom a svetom a všetko koná podľa vôle Otca. Z pohľadu Origena rodenie Syna vyplýva z vnútornej nevyhnutnosti samotného života Boha. Je to večný proces. Origenes zavrhuje učenie apologétov o rodení Syna a je bližšie k nicejskému učeniu v porovnaní s predchádzajúcimi cirkevnými spisovateľmi.[261]

Origenes vo svojom diele *O počiatkoch* pomocou analógie vysvetľuje pochádzanie Syna od Otca, ako aj Jeho večné rodenie. Analógia vysloveného ľudského slova v kontexte danej problematiky bola populárna v období apologétov, najmä svätého Justína Mučeníka. Podľa nášho názoru pre Origena takáto analógia bola nepostačujúca, preto v tomto smere robí krok vpred a odporúča chápať rodenie Syna podobne tomu, ako sa želanie rodí z mysle. Origenes hovorí: *„Je potrebné si predstaviť Božiu moc, ktorá tvorí základ činnosti Boha; s jej pomocou On tvorí, udržuje a riadi všetko viditeľné a neviditeľné... Práve od tejto nesmierne veľkej moci (pochádza) „vyparenie", ináč povedané moc, ktorá má svoju vlastnú hypostázu (subsistentia). Táto moc pochádza z moci, ako želanie z mysle, avšak samotné Božie želanie stáva sa tiež Božou mocou. Týmto spôsobom vzniká ďalšia moc, ktorá existuje (subsistens) podľa vlastných osobitostí (in sua proprietate), alebo ako hovorí Písmo, akési vyparenie prvej nezrodenej Božej*

[260] Pozri PRUŽINSKÝ, Š., cit. dielo, s. 79.
[261] Pozri СКУРАТ, К., cit. dielo, s. 206 - 207.

sily, od ktorej má svoje bytie. Nebolo času, kedy by jej nebolo. Ak by niekto skutočne chcel povedať, že ona neexistovala, ale neskôr získala svoje bytie (subsistentiam), nech povie aj príčinu, prečo Otec, ktorý jej dal bytie, neuskutočnil to skôr? Ak niekto poukáže na nejaký počiatok, kedy sa uskutočnilo toto „vyparenie" od Božej moci, opýtame sa opäť, prečo sa to neuskutočnilo pred týmto počiatkom, na ktorý bolo poukázané? Tak by sme sa mohli neustále pýtať na obdobie pred počiatkom a pokračovali by sme v otázkach ďalej a ďalej... Z toho jasne vyplýva, že táto para Božej moci, ktorá nemá počiatok mimo samotného Boha, existovala vždy. Nemá žiaden iný počiatok, okrem samotného Boha, od ktorého pochádza a rodí sa. V súlade s apoštolom, ktorý hovorí, že „Christos je Božia moc"[262]*, túto „paru" je potrebné považovať nielen za paru Božej moci, ale aj za moc od moci."*[263]

V teologickom myslení Origena sa stretneme s myšlienkou, v ktorej Origenes do určitej miery znižuje postavenie Syna vo vzťahu k Bohu Otcovi, čo pridáva jeho teológii subordinacionistický charakter. Celkovo subordinacionistický charakter vzťahu troch osôb Svätej Trojice je určitým nedostatkom teológie Origena.

Príčinou vzniku subordinacionizmu v teológii Origena je predovšetkým to, že neuznával Syna ako jednobytného s Otcom. V polemike s gnostikom Heraklidom otvorene popieral jednobytnosť Syna s Otcom a snažil sa dokázať, že ani Syn, ani Svätý Duch nie sú jednobytní s Otcom. Podľa Origena nerovnosť Syna s Otcom sa prejavuje v tom, že jedine Otec je absolútnou Monádou, zatiaľ čo v Synovi je akási množnosť.[264] Origenes tvrdí, že Otec je Boh v pravom slova zmysle.[265] Logos je druhý Boh (δεύτερος θεός).[266]

---

[262] Pozri 1Kor 1, 24.

[263] ОРИГЕН: *О началах*. I, 2, 9, cit. dielo, s. 33 – 34.

[264] Pozri PRUŽINSKÝ, Š., cit. dielo, s. 79 - 80.

[265] Pozri ORYGENES: *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, II, 3 (20). Warszawa 1981, s. 103.

[266] Pozri ORYGENES: 1981. *Komentarz do Ewangelii św. Jana.* VI, 39 (202), cit. dielo, s. 198.

Podstata Syna nie je súmerná Božstvu Otca. Aj poznanie Syna je podľa názoru Origena menšie než poznanie Otca.[267]

Logos podľa Origena je druhou hypostázou Svätej Trojice. Základ tohto tvrdenia nájdeme skôr v novozákonnej christológii, ako vo filozofii Platóna, z ktorej Origenes často vychádzal. Avšak v kontexte učenia o Logu Origenes podriaďuje christológiu filozofickej logológii. V učení platonizmu Logos je podriadený, vždy sa nachádza na druhom mieste a môže byť len δεύτερος θεός. Je to určujúca črta filozofického chápania Logu, znak, podľa ktorého je možné rozoznať filozofické chápanie. Tak ako platonici učili v duchu subordinacionizmu, podobne aj Origenes hovorí o Logu ako o druhom Bohu, z čoho vyplýva, že bol ovplyvnený platonizmom.[268]

Origenes ako prvý používa vyraz „tri Hypostázy" a poukazuje na odlišnosť hypostáz Svätej Trojice. V tom spočíva jeho dogmaticko-historický prínos.[269] Avšak Origenov subordinacionizmus sa prejavuje v jeho učení o sférach pôsobenia osôb Svätej Trojice. Boh a Otec, od ktorého všetko pochádza, udeľuje všetkému bytie a na všetko pôsobí. Menším je Syn, ktorý pôsobí iba na rozumové bytosti. Ešte menším je Svätý Duch, ktorého sférou pôsobnosti sú iba svätí.[270] Uvedenú skutočnosť výstižne vykresľuje nasledujúca pasáž Origenovho spisu *O počiatkoch*: „*Od týchto svedectiev o jednote Otca, Syna a Svätého Ducha prejdeme teraz k tomu, o čom sme vlastne začali uvažovať. Boh Otec dáva všetkým bytostiam bytie; účasť bytosti v Christovi ako Logu robí ich rozumnými. Z toho vyplýva, že tieto bytosti sú hodné buď chvály, alebo trestu, nakoľko sú schopné cností alebo vášní. Preto existuje blahodať Svätého Ducha, aby bytosti, ktoré nie sú sväté podľa prirodzenosti, stali sa svätými prostredníctvom účasti na tejto blahodati. Bytosti majú svoje bytie od Boha Otca, rozumnosť od Slova, svätosť od Svätého Ducha*".[271]

---

[267] Pozri PRUŽINSKÝ, Š., cit. dielo, s. 80.
[268] Pozri САВРЕЙ, В., cit. dielo, s. 503 - 504.
[269] Pozri СКУРАТ, К., cit. dielo, s. 209.
[270] Pozri PRUŽINSKÝ, Š., cit. dielo, s. 81.
[271] ОРИГЕН: *О началах.* I, 3, 8, cit. dielo, s. 51 - 53.

Origenes sa snaží pomocou názorných príkladov vysvetliť vzťah Loga a Boha Otca a priblížiť ho ľudskému chápaniu.[272] Pomocou analógie sa snaží vyjasniť vzťah Syna k Otcovi a hovorí, že Boh je svetlo a Syn je žiarením tohto svetla. Ako svetlo je nemysliteľné bez žiarenia, tak Otec je nemysliteľný bez Syna, ktorý je obrazom Jeho hypostázy. [273] Na inom mieste Origenes hovorí: *„Mali by sme sa pozrieť, ako je povedané potvrdené autoritou Svätého Písma. Apoštol Pavol hovorí, že jednorodený Syn je obrazom neviditeľného Boha, prvorodený pred všetkým stvorením*[274] *a v liste Hebrejom píše, že On „je odblesk slávy a obraz Jeho hypostázy"*[275]*."*[276]

Origenes podobne ako Kliment Alexandrijský zavrhuje učenie apologétov o dvoch formách existencie Logu: Loga vnútorného a vysloveného a pripisuje Logu večnú existenciu. Významný pravoslávny teológ A. Spasskij tvrdí, že učenie Origena o Logu prvýkrát v alexandrijskej filozofii definitívne odstraňuje odlišnosť medzi λόγος ἐνδιάθετος a λόγος προφορικός, čo bolo základom apologetickej teológie.[277] Logos v teologickom myslení Origena sa nikdy nenachádzal v potenciálnom stave, ale vždy bol reálne prejavujúci sa.

Logos v kontexte poznania Boha podľa Origena predstavuje pre človeka tajomstvo, k vniknutiu do ktorého je potrebné vynaložiť určité duchovné úsilie. Boh Otec je pre človeka nepochopiteľný. Podobne aj Boh Syn je nepochopiteľný, pretože prví ľudia svojím pádom narušili prvopočiatočnú jednotu s Ním. Boh Otec je pre ľudstvo neviditeľný. Ani Syn ho nevidí potom, čo prijal ľudskú prirodzenosť. Avšak Syn pozná Otca intelektuálne.[278] Origenes

---

[272] Pozri БОЛОТОВ, В.: 1999. *Собрание церковно-исторических трудов в 8 томах. Т. 1. Учение Оригена о Св. Троице*. Москва 1999, s. 198.
[273] Pozri ОРИГЕН: *О началах*. I, 2, 4, cit. dielo, s. 26 - 27.
[274] Pozri Kol 1, 15.
[275] Hebr 1, 3.
[276] ОРИГЕН: *О началах*. I, 2, 5, cit. dielo, s. 27 – 28.
[277] Pozri СПАССКИЙ, А., cit. dielo, s. 89.
[278] Pozri ОРИГЕН: *О началах*. I, 1, 8, cit. dielo, s. 20 – 22.

predkladá ľudstvu dôležitú výzvu, možnosť vidieť Boha, ale len čistým srdcom.[279] Pre Origena čistota srdca je totožná s čistotou rozumu. Táto čistota bola daná človeku, keď ho Boh stvoril.

Origenes tvrdí, že poznanie Boha závisí od Loga. Preto ten, kto nemá vo svojom rozume Syna, nemá ani Otca. Poznať Boha môže každý človek. Dôkazom toho je akt vtelenia Boha.[280] Origenes bol jedným z prvých cirkevných spisovateľov, ktorý nazval Christa Bohočlovekom (θεάνθρωπος).[281] Poukazoval na to, že človečenstvo Isusa Christa bolo len jednou z epizód Jeho aktivity vo vzťahu k spáse ľudstva. Podľa neho Boží Syn duchovne vychovával ľudstvo i do vtelenia. Origenes akoby pokračuje v učení Klimenta Alexandrijského o Logu a poukazuje na pravdepodobne existujúcu tradíciu teologického myslenia v Alexandrijskej škole. Osoba Isusa Christa v učení Origena má dôležitý filozoficko-teologický význam. Christos ako človek predstavuje ideál kresťanského gnostika.

V učení Origena vtelenie Loga je podmienené spásou ľudského rodu. Origenes hovorí, že „*Boží Syn pre spásu ľudského rodu zjavil sa ľuďom a prebýval medzi ľuďmi. Prijal nielen ľudské telo, ako si myslia niektorí, ale aj dušu, ktorá podľa prirodzenosti je podobná našim dušiam, avšak podľa rozpoloženia a cností je podobná Jemu; takú dušu, ktorá by mohla stále plniť želania a rozhodnutia Slova a Múdrosti*“.[282] Zásluhou Origena v tomto aspekte je skutočnosť, že on prvý jasne nastolil otázku o duši Christa a dal na túto otázku patričnú odpoveď. Tvrdil, že duša Isusa Christa bola jedinou, ktorá nezhrešila a horela láskou k Bohu. Podľa svojich cností bola podobná Logu.[283] Tiež tvrdil, že Boží Logos sa zjednotil tak s dušou, ako aj s telom Isusa Christa.[284] Zjednotenie Loga s dušou vysvetľoval pomocou analógie

[279] Pozri ОРИГЕН: *О началах.* I, 1, 9, cit. dielo, s. 22 – 23.
[280] Pozri БОЛОТОВ, В., cit. dielo, s. 198.
[281] Pozri ОРИГЕН: *О началах.* II, 6, 3, cit. dielo, s. 129 – 131.
[282] ОРИГЕН: *О началах.* IV, 31, 4, cit. dielo, s. 374.
[283] Pozri PRUŽINSKÝ, Š., cit. dielo, s. 82 - 83.
[284] Pozri ОРИГЕН: *Против Цельса,* I, 66. Москва 1996, s. 98 - 100.

rozpáleného železa, v ktorom železo a oheň sa navzájom prenikajú, ale nemení sa ich podstata.[285]

Podľa Origena sa Isus Christos narodil z Panny. Jeho narodenie bolo skutočné. Logos z lásky k ľudskému rodu a pre jeho spásu ponížil sám seba, vtelil sa, aby takto bol pochopiteľný pre človeka. Prijal na seba naše slabosti, naše neduhy. Isus Christos je a ostáva aj napriek vteleniu skutočným človekom. Z druhej strany, na Logu sa tiež nič nezmenilo, nič z neho neubudlo, Logos ostáva takým istým, akým bol do vtelenia.[286] V Christovi sú dve prirodzenosti: Božská a ľudská, On je dokonalý Boh a človek.[287] Origenes tvrdí, že v Ňom Božská a ľudská prirodzenosť zachovávajú svoje osobitosti. Hovorí: „*Predovšetkým je potrebné vedieť, že v Christovi iné je - prirodzenosť Jeho Božstva, pretože je jednorodený Boží Syn; a iné – ľudská prirodzenosť, ktorú prijal v náležitom čase v súlade s ikonómiou.*“[288]

V celom filozoficko-teologickom systéme Origena dôležitú rolu hrá spasenie, ktoré je chápané Origenom ako návrat k prvopočiatočnému stavu videnia podstaty Boha a jednoty s Ním. Podľa Origena existuje rozumná bytosť, ktorú neomrzelo videnie Boha a ktorá preto nepadla ani neokúsila dôsledky hriešneho pádu. Bol to človek Isus Christos. On nezneužil, v porovnaní s ostatnými rozumnými bytosťami, svoju slobodnú vôľu a úplne sa odovzdal láske k Bohu, ochránil svoje prvopočiatočné spojenie s Božím Logom. On bol tou ľudskou dušou, do ktorej v náležitom čase sa vtelil Boží Syn. Podľa Origena Isus Christos v kontexte spasenia má viac pedagogickú ako vykupiteľskú úlohu. Ikonómia spasenia spočíva v tom, aby cestou napomínaní a poučení Isus Christos postupne priviedol svet k obnove všetkého.[289] V tejto súvislosti významný pravoslávny teológ G. Florovský tvrdí, že vtelenie Loga podľa Origena má pedagogický význam a je zjavením Slova.

[285] Pozri ОРИГЕН: *О началах.* II, 6, 6, cit. dielo, s. 132 – 134.
[286] Pozri ОРИГЕН: *Против Цельса,* IV, 15. 1, cit. dielo, s. 273 - 274.
[287] Pozri ORYGENES: *Komentarz do Ewangelii św. Jana,* X, 6 (24), cit. dielo, s. 226.
[288] ОРИГЕН: *О началах,* I, 2, 1, cit. dielo, s. 23.
[289] Pozri МЕЙЕНДОРФ, И., cit. dielo, s. 119 - 120.

Prostredníctvom vtelenia sa Boh stáva otvoreným a hmatateľným pre ľudstvo. Christos pre Origena je predovšetkým prorok a učiteľ. Idea výchovy a vzdelávania preniká celý filozoficko-teologický systém Origena a je jednou z čŕt helenizmu v jeho spisoch. Podľa Origena každá duša k dosiahnutiu dokonalosti potrebuje nielen sprievodcu, ale aj vzor. Takýmto vzorom je bezpodmienečne Isus Christos.[290]

Vykupiteľské dielo Isusa Christa Origenes hodnotí ako všestranné a poukazuje na jeho rôznorodé aspekty. Isusa Christa nazýva zákonodarcom, Mojžišom Nového Zákona, učiteľom spravodlivých, lekárom hriešnikov, vzorom dokonalosti, napodobňovanie ktorého vedie k účasti na Božom živote. Isus Christos je hlavne Vykupiteľom a obeťou za naše hriechy. Origenes hodnotí smrť Christa ako výkup ľudského rodu z moci diabla a ako obeť zmierenia človeka s Bohom. Kvôli hriechu ľudia boli odovzdaní diablovi, stali sa jeho otrokmi, jeho vlastníctvom. Podľa Origena Christos víťazne zostúpil do pekiel a vyslobodil ľudské duše, premohol smrť a slávnostne vstal z mŕtvych.[291] Pre Origena vykupiteľské dielo Isusa Christa má univerzálny charakter. Rozprestiera sa nielen na celé ľudstvo, ale aj na všetky iné duchovné bytosti, pretože aj oni potrebovali spásu a zmierenie s Bohom.[292]

[290] Pozri ФЛОРОВСКИЙ, Г.: Противоречия оригенизма. In: *Догмат и история.* Москва 1998, s. 297 - 299.
[291] Pozri САГАРДА, Н.: *Лекции по патрологии I – IV век,* cit. dielo, s. 470.
[292] Pozri PRUŽINSKÝ, Š., cit. dielo, s. 83 - 84.

9. UČENIE CTIHODNÉHO MAXIMA VYZNÁVAČA O LOGU

V súčasnosti neexistuje žiadny aspekt pravoslávnej teológie, ktorý by nebol odzrkadlený v písomnom dedičstve ctihodného Maxima Vyznávača. Ctihodný Maxim bol mystik, teológ a vyznávač a je vysoko vyzdvihnutý v dejinách kresťanstva. Je všeobecne známe, že ctihodný Maxim Vyznávač bol smelým zástancom cirkevného učenia o dvoch prirodzenostiach i vôľach v Isusovi Christovi. Bol dominantnou intelektuálnou postavou na prelome 6. – 7. storočia, ktorá úspešne bojovala proti heréze monoenergizmu – monoteletizmu.[293] Aj keď sa ctihodný Maxim vo svojich dielach dotýka rôznych tém a teologických otázok, nikdy nevytvoril ucelený systém svojich názorov. Jednou z najvýznamnejších tém bolo jeho učenie o Logu, kde ctihodný Maxim kladie dôraz na význam vtelenia Loga.

Učenie o Logu, ktoré bolo posunuté do úzadia v teológii 4. storočia z dôvodu riešenia rôznych aktuálnych triadologických otázok, u ctihodného Maxima opäť dostáva popredné miesto. Ctihodný Maxim akoby opäť oživoval tradíciu 2. a 3. storočia. Do určitej miery napodobňuje učenie Origena, avšak skôr v riešení problematiky, ako v teologických výpovediach. Jeho učenie už nie je dvojzmyselné, ale dostáva správnu dogmatickú podobu. Výnimočnosť učenia o Logu ctihodného Maxima v porovnaní s apologétmi 2. storočia a predstaviteľmi alexandrijskej školy 3. storočia spočíva v tom, že od samotného počiatku ho podáva v christologických perspektívach s dôrazom na akt vtelenia. Ctihodný Maxim prostredníctvom svojho učenia prekonáva apologétov, Origena a origenizmus.[294]

---

[293] Pozri ALEŠ, P.: *Cirkevné dejiny II. Kresťanská Cirkev v období všeobecných snemov*. Prešov 1995, s. 166 - 171; a tiež БОЛОТОВ, В.: *Лекции по истории древней Церкви. Т IV. История Церкви в период Вселенских соборов. История богословской мысли*. Петроград 1918, s. 477 - 482.

[294] Pozri ФЛОРОВСКИЙ, Г.: *Восточные отцы V-VIII веков*. Москва 1992, s. 200 - 201.

Až do 7. storočia Origenes bol jediným mysliteľom, ktorý sa pokúsil vytvoriť súhrnný kresťanský metafyzický systém, ktorý nebol Cirkvou prijatý. Štruktúra tohto systému a jeho vnútorná logika bola založená na postulátoch platonizmu, čo znemožnilo jeho prijatie. Odsúdenie origenizmu postavilo byzantských teológov pred množstvo problémov. Najdôležitejšou bola otázka, či existujú nejaké alternatívy origenizmu a či je možné vytvoriť kresťanský metafyzický systém odlišný od origenizmu.[295] V osobe ctihodného Maxima Vyznávača sa objavil teológ, schopný prekročiť nielen rámec polemiky s predstaviteľmi rôznych teologických prúdov, ale aj načrtnúť kontúry celostného systému, ktorý by bol schopný odpovedať na otázky nastolené origenizmom.[296]

Jeden z najdôležitejších teologicko-filozofických prínosov ctihodného Maxima spočíval v tom, že použil kladné úspechy Origenovho myslenia a podarilo sa mu prekonať omyly origenizmu v otázkach stvorenia sveta. Východiskovým bodom jeho systému bolo učenie o Logu ako princípe stvorenia. E. von Ivanka tvrdí, že vďaka učeniu o Logu ctihodného Maxima nastalo určité „uzdravenie" origenizmu.[297] Podstata všetkých schém a úvah ctihodného Maxima je zameraná na myšlienku reality Božieho stvorenia, jeho slobody, dynamickosti a vlastnej, nezávislej existencie. Christos je pre Maxima Boh Slovo, ktorý sa rozhodol stvoriť svet a ktorý je konečným cieľom všetkého, čo sa v tomto stvorenom svete deje. Aby spasil svet, musel sa skutočne začleniť do tohto stvoreného pohybu, aby ho opäť nasmeroval na správnu cestu.[298]

---

[295] Pozri МЕЙЕНДОРФ, И.: *Иисус Христос в Восточном Православном Богословии*. Москва 2000, s. 147.

[296] Pozri СИДОРОВ, А.: Преподобный Максим Исповедник: эпоха, жизнь, творчество. In: МАКСИМ ИСПОВЕДНИК: *Творения преподобного Максима Исповедника. Книга I. Богословские и аскетические трактаты*. Москва 1993, s. 7 - 74.

[297] Pozri IVANKA, E.: *Plato christianus*. Praha 2003, s. 309 - 310.

[298] Pozri PRUŽINSKÝ, Š.: *Byzantská teológia I. História.* Prešov 1998, s. 81.

Učenie o Logu v teológii ctihodného Maxima Vyznávača je podrobne rozvinuté. Boží Syn je Logos Otca. Ako pravý Boh je absolútne transcendentný. Avšak Logos, Boží Syn sa prejavuje v množstve logoi (λόγοι). Ctihodný Maxim učí o rôznorodosti λόγοι; každému stvoreniu zodpovedá v Bohu jeho vlastný logos. Ctihodný Maxim tieto λόγοι nazýva ideami, pravdami, zákonmi, zmyslami, pravidlami, atribútmi, svetlom atď. Λόγοι sú akoby oblasťami pôsobenia Loga. Prostredníctvom λόγοι Boh pôsobí vo svete a spája ho so sebou. Od Neho vychádzajú a v Ňom sa spájajú. Už vo svojom predvečnom pláne Boh rozhodol na základe svojej dobrotivej vôle a lásky všetko spojiť v Logu, jednorodenom Synovi. H. U. von Balthasar tvrdí, že ctihodný Maxim dokonale rozvinul alexandrijskú logológiu a hovorí, že v Logu sa schádzajú všetky idey a ciele stvorenstva. Všetky tieto λόγοι hľadajú vlastnú realitu a mali by sa stretnúť a zjednotiť na základe lásky Loga. Logos udržuje v sebe všetky λόγοι bytia.[299] Dané učenie ctihodného Maxima Vyznávača je teologickým dedičstvom pravoslávnej teológie. Poukazuje na Bohom požehnanú cestu pre človeka a stvorenie. Cieľom a koncom tejto cesty je ich zbožštenie. Poukazuje tiež na poslanie človeka vo vzťahu k plnosti stvoreného bytia. V Isusovi Christovi bolo naplnené poslanie človeka, ktoré je tiež dobre rozvinuté v teológii ctihodného Maxima.[300]

V teológii ctihodného Maxima prejav Boha voči svetu má bezprostredný vzťah k Božiemu Logu. Ctihodný Maxim Vyznávač prostredníctvom učenia o Logu vyjadruje vzťah medzi Stvoriteľom a stvorením. Podľa jeho názoru, celý stvorený svet je zjavením druhej osoby Svätej Trojice, Božieho Loga. Každá vec vo svete má svoj cieľ a ideu. Konečným cieľom všetkého je Logos. V Ňom sa udržujú idey všetkých predmetov, pretože je Počiatkom všetkého.

[299] Pozri BALTHASAR, H.: *Cosmic Liturgy. The Universe According to Maximus the Confessor.* San Francisco 2003, s. 133.
[300] Pozri ВЕРХОВСКОЙ, С., cit. dielo, s. 341 - 343.

Logos je Počiatkom a zároveň Cieľom každej veci, je strediskom a jednotou λόγοι stvorenia.[301]

Logos vo vzťahu k svetu je jeho Stvoriteľom.[302] Logos sa prejavuje vo svete, v Ňom má všetko stvorenie účasť v Bohu. Ctihodný Maxim hovorí: *„Jeden je mnoho v súlade so stvoriteľským a zjednocujúcim prechádzaním od Jedného k mnoho, ale mnoho je Jeden v súlade s prozreteľnosťou, ktorá vedie mnoho k návratu k Jednému ako ich všemohúcemu princípu*".[303]

Ctihodný Maxim tvrdí, že celý svet je závislý na λόγοι a má v nich svoju skutočnú podstatu. Prostredníctvom nich Logos vyjadruje svoj vzťah k svetu a zjednocuje sa s ním. Predvečne v sebe udržiava všetky λόγοι, ktoré z Neho vychádzajú pre stvorenie sveta a opäť sa v Ňom spájajú ako vo svojom Prameni.[304] Tým, že Boží Logos v sebe spája všetky λόγοι, javí sa centrom stvoreného bytia. Spája so sebou všetko bytie ako Stvoriteľ a ako Prozreteľník ho vedie k ďalšej dokonalejšej jednote so sebou a zbožšteniu všetkého, čo od Neho pochádza. Podľa ctihodného Maxima práve v tom spočíva predvečný Boží plán.[305]

Ako už bolo spomenuté, v teologickom myslení ctihodného Maxima je chápanie λόγοι veľmi rôznorodé a má rôzne odtiene. Vo vzťahu k Bohu λόγοι sú Božími ideami, rozhodnutiami Boha. Maxim hovorí: *„Λόγοι všetkého existujúceho, ktoré existovali v Bohu od večnosti,*

---

[301] Pozri БРИЛЛИАНТОВ, А.: *Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены*. Москва 1998, s. 214.

[302] Pozri МАКСИМ ИСПОВЈЕДНИК: Амбигва 7. Тумачење XIV беседе Св. Григорија Богослова. In: *ΑΡΧΗ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ. Аспекти философске и теолошке мисли Максима Исповједника. ЛУЧА - часопис за философију и социологију*, XXI-XXII, *Никшић* 2006, s. 267.

[303] Tamže s. 269.

[304] Pozri МАКСИМ ИСПОВЈЕДНИК: Одговор LX. Одговори Таласију I-IV, VIII, XIV, XLVI, LIX, LX (с грчког превео: А. Баковац). In: *ΑΡΧΗ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ. Аспекти философске и теолошке мисли Максима Исповједника. ЛУЧА - часопис за философију и социологију, Никшић* 2006, XXI-XXII, s. 257.

[305] Pozri МАКСИМ ИСПОВЕДНИК: *Творения. Книга II. Вопросоответы к Фалассию, XXII.* Москва 1993, s. 63 - 65.

sú svätými mužmi obvykle nazývané ako dobré rozhodnutia Boha".[306] Λόγοι sú formujúcimi princípmi všetkých vecí, podľa ktorých každá vec dostáva bytie.[307] Maxim tvrdí, že Boží Logos sa akoby stvoriteľsky rozdeľuje na množstvo λόγοι, ktoré sa v Ňom opäť spájajú ako polomery v centre kruhu.[308] Vo svojom diele *Kapitoly o teológii a o ikonómii vtelenia Božieho Syna* ctihodný Maxim hovorí: *„Λόγοι všetkých vecí prebývajú v Božom Slove a sú v Ňom obsiahnuté, avšak ani jedna z jestvujúcich (vecí) neobsahuje v sebe Jeho*".[309] Z uvedených pasáží vyplýva, že učenie o λόγοι je jednou z dominujúcich ideí ctihodného Maxima a preniká celú jeho teológiu. Ctihodný Maxim vo svojich spisoch načrtáva autentickú kresťanskú ontológiu stvorenia, ktorá počas celej byzantskej teológie zostala štandardnou a neohrozenou autoritou. Taktiež jeho učenie o Logu je ďalšími cirkevnými otcami najčastejšie používaným modelom na vyjadrenie vzťahu medzi Bohom a stvorením.[310]

Dynamizmus stvorenia vždy bol súčasťou biblickej kozmológie či už v Starom, alebo Novom Zákone. V súlade so Svätým Písmom bolo formované aj učenie Cirkvi. Origenes však prišiel s myšlienkou, že prvotné, intelektuálne stvorenie má statický charakter, svoju logickú existenciu nachádza v kontemplácii Božej podstaty a prvou formou jeho pohybu je vzdor voči Bohu. To znamená, že zmena a rôznorodosť v stvorení je dôsledkom pádu a preto sú zlé. Na tento kozmologický pohľad kriticky reagoval ctihodný Maxim, ktorý sa pokúsil o nastolenie rovnováhy v tejto dôležitej oblasti cirkevného učenia. Pohyb stvorenia je podľa neho nutným a prirodzeným

---

[306] МАКСИМ ИСПОВЕДНИК: *Творения. Книга II. Вопросоответы к Фалассию, XIII.* cit. dielo, s. 47.

[307] Pozri МАКСИМ ИСПОВЈЕДНИК: Амбигва 7. Тумачење XIV беседе Св. Григорија Богослова, cit. dielo, s. 267 - 269.

[308] Pozri tamže, s. 269.

[309] МАКСИМ ИСПОВЕДНИК: *Творения. Книга I. Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия, II, 10.* Москва 1993, s. 235.

[310] Pozri MEYENDORFF, J.: Christos ako Slovo – Evanjelium a kultúra, cit. dielo, s. 68.

dôsledkom ich stvorenia Bohom.[311] Ctihodný Maxim hovorí: „*Boh teda, tvoriac svet, umiestnil mimo seba systém dynamických bytí, ktoré sa od Neho odlišujú v tom zmysle, že sa vo svojom bytí menia a smerujú k Nemu*“.[312] Z povedaného vyplýva, že každé stvorenie je založené na tom, že je z princípu aktívne, dynamické. A to zasa znamená, že nejestvuje stvorená prirodzenosť bez energie a pohybu.

Teológia ctihodného Maxima Vyznávača, ako aj celá byzantská teológia, svoje myslenie o stvorení sveta a človeka budovala na prísnom biblickom základe. Tento základ bol obohatený o ideu lásky ako hybnej sily celého stvorenia. Stvorenie kozmu bolo uskutočnené na základe slobodnej vôle Boha a bolo prejavom jeho nekonečnej lásky. Božia láska sa prejavuje vo vzťahu k stvoreniu a človeku. V teológii ctihodného Maxima sa dynamizmus stvorenia uskutočňuje na základe lásky. Hybnou silou stvoriteľskej aktivity bola láska.[313] Táto dynamická koncepcia predstavuje rozhodujúci argument ctihodného Maxima v jeho učení o Logu. Prirodzený pohyb stvorenia môže byť v plnosti iba vtedy, keď smeruje k svojmu vlastnému cieľu, ktorým je spoločenstvo s Bohom.

Pre ctihodného Maxima existencia sveta je dynamická realita, ktorá je pre Boha trvalo predmetom Jeho lásky a prozreteľnosti. Všetko stvorenie je povolané k účasti (participácii) na Bohu, ktorý je Alfou a Omegou všetkého stvorenia.[314] Ctihodný Maxim hovorí: „*Boh je princíp, prostredie a cieľ, lebo koná a nie je pasívny... On je princíp ako Stvoriteľ; je prostredím ako Prozreteľník a cieľom ako Koniec, „lebo z Neho, prostredníctvom Neho a pre Neho je všetko“ (Rm 11, 36)*“.[315] V nasledujúcej pasáži ctihodný Maxim výstižne načrtáva

---

[311] Pozri PRUŽINSKÝ, Š.: *Byzantská teológia II. Doktrína.* Prešov 2004, s. 19 - 20.

[312] МАКСИМ ИСПОВЈЕДНИК: Одговор LX. Одговори Таласију I-IV, VIII, XIV, XLVI, LIX, LX, cit. dielo, s. 257.

[313] Pozri JEŽEK, V.: *Od individualismu k obecenství. Úvod do byzantské teologické antropologie*. Prešov 2005, s. 9.

[314] Pozri PRUŽINSKÝ, Š.: *Byzantská teológia II. Doktrína*, cit. dielo, s. 20 - 22.

[315] МАКСИМ ИСПОВЕДНИК: *Творения. Книга I. Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия, I, 10*, cit. dielo, s. 216.

dynamizmus stvorenia: „*Počiatkom celého prirodzeného pohybu je vznik bytí nachádzajúcich sa v pohybe. Počiatkom stvoreného bytia nachádzajúceho sa v pohybe je Boh ako Stvoriteľ... Nehybný stav je cieľom prirodzeného pohybu stvorených bytí. Boh je počiatkom a cieľom všetkého stvorenia a každého pohybu bytia: od Neho oni pochádzajú, k Nemu smerujú a V Ňom nájdu stabilný stav*“.[316]

Ctihodný Maxim Vyznávač tvrdí, že človek najlepšie vyjadruje harmóniu kozmu. Predstavuje malý svet vo veľkom, mikrokozmos, ktorý v sebe spája duchovný a materiálny svet. Ku každému zo svetov človek patrí na základe vlastnej prirodzenosti (duše a tela).[317] Človek je mikrokozmos v makrokozme. V ňom je obsiahnutý celý svet, preto má veľmi blízky vzťah k Stvoriteľovi sveta – Logu. Človek zaujíma výnimočné postavenie uprostred všetkého stvorenia. Podobne ako svet a každá vec v tomto svete majú účasť na Logu, tak aj človek participuje na Logu.[318]

Z pohľadu ctihodného Maxima človek má počiatok a cieľ svojho bytia v Božom Logu. Keď sa človek pohybuje smerom k Logu, napĺňa svoje poslanie. Poslanie človeka spočíva v tom, že sa má stať bohom podľa blahodate. Toto všetko je možné dosiahnuť prostredníctvom pohybu k jedinému cieľu všetkého, k Bohu.[319] Ctihodný Maxim hovorí: „*Keď Boh privádzal k bytiu rozumnú a duchovnú bytosť, na základe svojej nesmiernej dobrotivosti udelil jej štyri Božie vlastnosti, prostredníctvom ktorých On všetko drží spolu, ochraňuje a zachraňuje jestvujúcich: bytie, večné bytie, dobrotivosť a múdrosť. Prvé dve vlastnosti (Boh) daroval bytnosti (podstate), ďalšie dve slobodnej voľbe; teda bytnosti dal bytie a večné bytie, a slobodnej voľbe – dobrotivosť a múdrosť... Preto sa aj hovorí, že človek je stvorený na Boží obraz a podľa*

[316] МЕЙЕНДОРФ, И.: *Иисус Христос в Восточном Православном Богословии*, cit. dielo, s. 148 - 149.
[317] Pozri МАКСИМ ИСПОВЕДНИК: *Творения. Книга I. Мистагогия, VII.* Москва 1993, s. 167 - 168.
[318] Pozri МАКСИМ ИСПОВЕДНИК: *Творения. Книга I. Главы о любви, III, 25.* Москва 1993, s. 124.
[319] Pozri БРИЛЛИАНТОВ, А., cit. dielo, s. 224.

Božej podoby (1Mjž 1, 26). Každé rozumné bytie je stvorené na Boží obraz, avšak podľa podoby sú iba dobrotiví a múdri".[320] Z uvedenej pasáže vyplýva, že Boh dáva svojmu stvoreniu bytie, ale určuje mu aj cieľ, ktorý má dosahovať. V prípade človeka je to slobodný pohyb smerom k Bohu.

V teológii ctihodného Maxima Vyznávača človek zaujíma výnimočné postavenie uprostred všetkého stvorenia. Je obrazom Božieho Loga a cieľom jeho povolania je získať podobu Boha. V stvorení ako celku poslaním človeka je zjednotenie všetkého v Bohu a prekonanie porušenosti a smrti. Prirodzený a Bohom ustanovený pohyb, energia, činnosť, čiže vôľa človeka je takto zameraná na spoločenstvo s Bohom, čiže zbožštenie.[321] Kvôli hriešnemu pádu prvých ľudí človek namiesto zjednotenia všetkého v sebe a zbožštenia seba samého zapríčinil určitú disharmóniu v stvorenom svete a podriadil sa diablovi, preto cieľ stvorenia sveta a človeka ostal nenaplnený. Bolo nevyhnutné, aby Logos zostúpil do tohto sveta a vtelil sa, spasil ľudstvo a naplnil cieľ stvorenia sveta a človeka.[322] J. Meyendorff výstižne vykresľuje v nasledujúcich slovách vzťah Loga a človeka v teológii ctihodného Maxima Vyznávača: „*Hoci je človek takto nasmerovaný na hlavný cieľ a zmysel svojho života, neznamená to, že sa dištancuje od sveta a uteká od neho. Naopak, človek je neodlučiteľný od Boha, z čoho vyplýva aj jeho osobitný vzťah k Logu. Z tohto dôvodu ctihodný Maxim dôrazne rozvíja ideu o človeku ako mikrokozme, ktorý v sebe zahŕňa rôzne formy stvorenia a preto je povolaný nanovo zjednotiť v sebe všetko stvorenie... Človek nachádza Boha vo svete a svet potrebuje človeka, aby sa mohol vrátiť k svojmu Stvoriteľovi*".[323]

Ctihodný Maxim tvrdí, že hriešny pád prvých ľudí ani v najmenšom nezmenil Boží zámer prejavený pri stvorení sveta.

---

[320] МАКСИМ ИСПОВЕДНИК: *Творения. Книга I. Главы о любви, III, 25,* cit. dielo, s. 124.

[321] Pozri PRUŽINSKÝ, Š. 1998. *Byzantská teológia I,* cit. dielo, s. 79.

[322] Pozri БРИЛЛИАНТОВ, А., cit. dielo, s. 229.

[323] МЕЙЕНДОРФ, И.: *Введение в святоотеческое богословие,* cit. dielo, s. 155.

Narušená harmónia kozmu sa obnovuje vo vtelení Slova, v ktorom sa nestvorená prirodzenosť hypostaticky zjednocuje s prirodzenosťou stvorenou. Vo vtelení, ktoré ctihodný Maxim chápe ako rekapituláciu, obnovu, Slovo sa stáva centrom stvorenia.[324]

Zaujímavou je predstava ctihodného Maxima o ideálnom stave človeka, ktorá sa na prvý pohľad môže zdať zveličením, pretože z našej skúsenosti je nám známy len empirický stav človeka, ale nie prvopočiatočný. Avšak v skutočnosti sa ctihodný Maxim nedopúšťa žiadneho zveličenia. Uvažuje skôr o ideálnom bytí človeka podľa obnoveného typu, ktorý nám bol ukázaný v Isusovi Christovi. Na príklade Christa Maxim hovorí o človeku, jeho význame a prvopočiatočnom stave. Poukazuje na úlohu človeka, ktorá mu bola daná Bohom.[325] Ctihodný Maxim tvrdí, že cieľ človeka a eschatologické naplnenie sveta spočíva v spoločenstve s Bohom, ktoré môžeme prežiť už dnes vďaka Christovmu vykupiteľskému dielu. Človek by mal uvedomele a slobodne napĺňovať Boží plán, ktorý predvečne existuje v Bohu.

Podľa ctihodného Maxima cesta človeka k zbožšteniu spočíva v naplnení jeho poslania vo vzťahu k stvoreniu. Stvorenie sa zbožšťuje prostredníctvom zbožštenia človeka. Možnosť človeka naplniť svoje poslanie spočíva v logu prvotného človeka. Logos človeka udržuje v sebe plnosť λόγοι stvorenia – duchovného a materiálneho, preto je človek mikrokozmos. Mikrokozmický atribút človeka v pravoslávnej tradícii, vyjadrenej v teológii ctihodného Maxima, má zreteľne dynamický charakter.[326] Prvý Adam nenaplnil svoje poslanie. Ctihodný Maxim tvrdí, že po hriešnom páde prvých ľudí človek prestal vidieť v Bohu jedinečný cieľ svojej aktivity a hovorí, že zlo je

[324] Pozri PRUŽINSKÝ, Š., cit. dielo, s. 81 - 82.

[325] Pozri ЕПИФАНОВИЧ, С.: *Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие*. Москва 1996, s. 74 - 78.

[326] Pozri ГЕРОНИМУС, А.: Современное знание в свете антропологии преподобного Максима Исповедника. In: *Православное учение о человеке. Избранные статьи*. Москва-Клин 2004, s. 84.

nevidenie svojho Prameňa.[327] Poslanie človeka obnoviť spoločenstvo s Bohom uskutočňuje Nový Adam, Bohočlovek, Isus Christos prostredníctvom svojho vykupiteľského diela.

Cirkevné učenie vždy bolo blahou zvesťou o spasení. Cirkev svedčila o Isusovi Christovi ako o Vykupiteľovi ľudského rodu z otroctva diabla, hriechu a smrti. Ranokresťanská teológia chápala vtelenie Loga práve v kontexte vykúpenia. Cirkev videla možnosť spásy človeka v obnovení narušenej jednoty medzi človekom a Bohom, ktoré uskutočňuje Vykupiteľ Isus Christos. On je súčasne Boh a človek, pretože ináč by znovuzjednotenie človeka s Bohom nebolo možné. Takéto ponímanie vtelenia Loga bolo jednou z hlavných myšlienok svätých otcov a cirkevných spisovateľov 4. a 5. storočia v teologickom zápase s herézami ich doby. Cirkevní otcovia neustále zdôrazňovali vykupiteľský význam vtelenia Loga. O príčine vtelenia hovorili v duchu vykúpenia človeka a jeho návratu do prvopočiatočného stavu, ktorý bol stratený hriešnym pádom prvých ľudí. Logos svojím vtelením zničil hriechy ľudstva.[328]

Napriek uvedeným skutočnostiam nebolo by správne tvrdiť, že svätí otcovia a cirkevní spisovatelia považovali za jedinú príčinu vtelenia Loga vykúpenie a spasenie ľudského rodu. Avšak ani to, že ak by prví ľudia nezhrešili, vtelenie Loga by sa neuskutočnilo vôbec, pretože vtelenie Boha nie je podmieniť ani akýmkoľvek spôsobom obmedziť.

Problematika príčiny vtelenia Loga pred obdobím pôsobenia ctihodného Maxima Vyznávača nebola výrazne prediskutovaná, nakoľko svätí otcovia a cirkevní spisovatelia boli nútení riešiť úplne iné, pre ich obdobie aktuálne otázky, ktoré mnohokrát vytvárali veľké nebezpečenstvo pre Cirkev a jej vierouku. Idea vtelenia Boha, ktorá nie je podmienená hriešnym pádom prvých ľudí, je v súlade s byzantskou teológiou obdobia ctihodného Maxima.

---

[327] Pozri МАКСИМ ИСПОВЕДНИК. 1993. *Творения. Книга II. Вопрософответы к Фалассию. Пролог,* cit. dielo, s. 24.

[328] Pozri ФЛОРОВСКИЙ, Г.: Cur Deus Homo? О причине Воплощения. In *Догмат и история.* Москва 1998, s. 151 - 152.

Ctihodný Maxim Vyznávač je jediným byzantským autorom, ktorý sa venoval spomínanej problematike. Tvrdí, že vtelenie Loga je prvým a bezpodmienečným cieľom stvorenia.[329] Š. Pružinský výstižne vysvetľuje danú problematiku: „*Pozoruhodné tiež je, že byzantskí teológovia sa nezaoberali otázkou, či by došlo k vteleniu Slova, keby nebolo pádu človeka? Oni sa radšej zaoberali reálnym stavom – ľudskou smrteľnosťou ako dôsledkom pádu, ktorý považovali za kozmickú tragédiu. Avšak sv. Maxim Vyznávač vyslovil názor, že vtelenie Slova bolo predvídané i ustanovené nezávisle od tragického pádu človeka. Stvorená prirodzenosť má dynamický charakter, je orientovaná na eschatologický cieľ, akým je Christos – vtelené Slovo Božie, to Slovo, ktoré bolo ako Stvoriteľ na začiatku stvorenia, ale ako vtelené Slovo bude aj na konci všetkého, kedy všetko to bude existovať nielen skrz Neho, ale aj v Ňom*“.[330]

Šesťdesiata otázka spisu ctihodného Maxima známeho pod názvom *Questeiones ad Thalassium*, na ktorú dáva odpoveď, je textom z Prvého listu apoštola Petra (1, 18-20), kde je povedané: „*Veď viete, že zo svojho márneho počínania, zdedeného po otcoch, boli ste vykúpení nie porušiteľnými vecami, striebrom alebo zlatom, ale drahou krvou nevinného a nepoškvrneného Baránka, Christa, ktorý bol síce vopred poznaný už pred stvorením sveta, ale v posledných časoch zjavený vám*“. Ctihodný Maxim predtým ako odpovedá na otázku formou exegézy, kým bol vopred poznaný Logos, podáva pravoslávne učenie o osobe Isusa Christa. Vtelenie Božieho Syna nazýva tajinou: „*Je to tajina, ktorá zahŕňa do seba všetky veky a zjavuje neohraničený a veľký Boží plán, nekonečne a neohraničene predexistujúci pred vekmi, Anjelom ktorého bol samotný Boží Logos, ktorý sa stal človekom. Ak je možné takto povedať, On zjavil najväčší princíp Otcovej dobrotivosti a ukázal v sebe cieľ, kvôli ktorému očividne stvorenie prijalo počiatok svojho bytia. Veď ešte pred vekmi bolo (Bohom) premyslené zjednotenie hranice a neohraničenosti, kraja*

[329] Pozri ФЛОРОВСКИЙ, Г.: Cur Deus Homo? О причине Воплощения, cit. dielo, s. 160.
[330] PRUŽINSKÝ, Š.: *Byzantská teológia II. Doktrína,* cit. dielo, s. 105.

a nekonečnosti, stvorenia a Stvoriteľa, pohybu a stability. To je ta jednota, ktorá bola zjavená v Christovi".[331]

Ctihodný Maxim výstižne vysvetľuje, čo bolo príčinou vtelenia Loga: „*Logos nám (svojím vtelením) ukázal, kvôli čomu sme boli stvorení a aký bol dobrý zámer Boha o nás pred všetkými vekmi*".[332] Celá história predvečného Božieho plánu je ctihodným Maximom rozdelená na dve hlavné etapy. Prvá dosahuje vrchol vo vtelení Loga a javí sa akoby históriou zostupu Boha k ľuďom cez vtelenie. Druhá je históriou výstupu človeka k Bohu prostredníctvom zbožštenia. Ctihodný Maxim hovorí: „*Rozdeľme aj my v myšlienkach veky a definujme prvé ako také, ktoré patria tajine vtelenia Boha, a druhé blahodati zbožštenia človeka.... Z toho vyplýva, že jedne z vekov patria Božiemu zostupu k ľuďom, a ďalšie výstupu ľudí k Bohu. Lepšie povedané: Počiatkom, Stredom a Koncom všetkých vekov, minulých, prítomných a budúcich, je Pán náš Isus Christos*".[333] Z uvedeného textu vyplýva, že daná idea ctihodného Maxima je teocentrická a zároveň aj christocentrická a že naplnenie predvečného Božieho plánu je spojené s Božím zámerom.

V kontexte spomínanej problematiky ctihodný Maxim nezabúda na ťažisko hriechu. Neustále zdôrazňuje nevyhnutnosť očistenia a návratu k Bohu, nevyhnutnosť boja s vášňami a zlom. Jeho chápanie hlavnej príčiny vtelenia Boha je hypotetické a je v súlade s dogmatickou vieroukou Cirkvi. Ponímanie idey vtelenia Loga nezávisle na hriešnom páde prvých ľudí je akceptovateľné v rámci pravoslávnej teológie. Táto idea sa nachádza v zhode so všeobecným zameraním svätootcovského myslenia.[334]

---

[331] МАКСИМ ИСПОВЈЕДНИК: Одговор LX. Одговори Таласију I-IV, VIII, XIV, XLVI, LIX, LX, cit. dielo, s. 257.

[332] МАКСИМ ИСПОВЈЕДНИК: Амбигва 7. Тумачење XIV беседе Св. Григорија Богослова, cit. dielo, s. 279.

[333] МАКСИМ ИСПОВЕДНИК: *Творения. Книга II. Вопросоответы к Фалассию, XXII,* cit. dielo, s. s. 64.

[334] Pozri ФЛОРОВСКИЙ, Г.: Cur Deus Homo? О причине Воплощения, cit. dielo, s. 162 - 164.

Z pohľadu teológie ctihodného Maxima vtelenie Loga je súčasťou predvečného Božieho plánu a ikonómie spásy. Vtelenie Boha je veľkým tajomstvom a je uskutočnené kvôli zbožšteniu ľudského rodu. Ctihodný Maxim hovorí: „*Veľký plán Boha a Otca je neznámym tajomstvom Božej ikonómie. Jednorodený Syn zjavil a naplnil tento plán prostredníctvom svojho vtelenia, stal sa Zvestovateľom veľkého a predvečného plánu Boha Otca*“.[335] Na inom mieste hovorí: „*Boh Slovo, Syn Boha a Otca sa stal človekom a Synom človeka, aby ľudí učinil bohmi a synmi Božími*“.[336]

U mnohých byzantských teológov sa stretávame s tendenciou označovať Isusa Christa ako Loga. Ctihodný Maxim je prvým veľkým byzantským teológom, ktorý pri označení Christa v kategóriách Loga zbavuje sa platónskeho ducha. Preňho je Christos Logos v kontexte stvorenia. Christos ako Logos nie je racionalistická kategória, ale stelesnenie lásky. Logos na základe lásky zjednocuje celé stvorenie. To, čo bolo narušené pádom prvého človeka Adama, bolo obnovené druhým Adamom, Christom. Takúto kozmologickú jednotu na základe lásky vyzdvihuje ctihodný Maxim.[337] V jeho teológii pojmy „vtelenie“ a „zbožštenie“ sú pohybmi, ktoré sú spojené medzi sebou na základe lásky. Vtelenie Loga završuje zostup Boha do sveta a vytvára možnosť spätného pohybu k Bohu pre človeka a v ňom aj celého stvorenia.[338]

Ctihodný Maxim Vyznávač tvrdí, že Boh Logos stvoril pôvodne všetky veci v harmónii. Existovala napríklad harmónia medzi vecami stvorenými a nestvorenými, nebom a zemou, rajom a vesmírom, mužom a ženou. Tieto prírodné duality mali zostať v harmónii, ale boli prevedené do stavu protirečenia

---

[335] МАКСИМ ИСПОВЕДНИК: *Творения. Книга I. Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия, II, 23,* cit. dielo, s. 238.

[336] МАКСИМ ИСПОВЕДНИК. 1993. *Творения. Книга I. Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия, II, 25,* cit. dielo, s. s. 238.

[337] Pozri JEŽEK, V.: *Od individualismu k obecenství. Úvod do byzantské teologické antropologie,* cit. dielo, s. 103 - 105.

[338] Pozri ФЛОРОВСКИЙ, Г.: *Восточные отцы V-VIII веков,* cit. dielo, s. 209.

a nezlučiteľnosti. Hriešny pád prvých ľudí bol rozkolom stvorenia. Ctihodný Maxim v duchu patristickej tradície vyzdvihuje význam vtelenia Loga a poukazuje na skutočnosť, že medzi Bohom a stvorením, medzi nebom a zemou, medzi rajom a vesmírom, medzi mužom a ženou je opäť harmónia, ale iba v Isusovi Christovi, vtelenom Logu.[339] Vo vtelenom Logu je prekonaná každá rozpoltenosť. Je to obnova pôvodnej harmónie stvorenia, ozajstný návrat k Bohu. Touto cestou odteraz môže kráčať každý človek za predpokladu, že prijme Isusa Christa za Spasiteľa a prijme všetky prostriedky spásy, ktoré dal Boh ľuďom. Konečným cieľom Božieho plánu spásy je theosis – zbožštenie. Človek sa stane bohom, lebo bude zbožštený Božou blahodaťou.[340] V tejto súvislosti ctihodný Maxim hovorí: „*Boh Slovo, Syn Boha a Otca sa stal človekom a Synom človeka, aby ľudí učinil bohmi a synmi Božími. Preto veríme, že budeme tam, kde sa dnes nachádza samotný Christos, ako Hlava celého tela (Kol 1,18), ktorý je podobný nám... Veď On ako Boh „stojí v zhromaždení bohov"(Ž 82,1), t.j. medzi tými, ktorí získavajú spásu. Stojac medzi nimi, rozdáva tým, ktorí sú hodní, dary budúcej blaženosti*".[341]

Vtelenie Loga v pravoslávnom myslení je súčasťou ikonómie spásy alebo presnejšie jej vyvrcholením. Ctihodný Maxim poukazuje na to, aký má význam vtelenie Loga pre človeka: „*Tajomstvo vtelenia Slova zahrňuje zmysel všetkých symbolov a tajomstiev Písma, skrytý zmysel každého stvorenia, hmotného a duchovného. Ten, kto pozná tajomstvo kríža a hrobu, pozná zmysel všetkých vecí. Avšak ten, kto prenikne ešte hlbšie a bude zasvätený do tajomstva vzkriesenia, pozná konečný cieľ, pre ktorý Boh stvoril veci od počiatku*".[342]

---

[339] Pozri MEYENDORFF, J.: Christos ako Slovo – Evanjelium a kultúra, cit. dielo, s. 71 - 72.

[340] Pozri PRUŽINSKÝ, Š.: *Byzantská teológia II. Doktrína,* cit. dielo, s. 115 - 116.

[341] МАКСИМ ИСПОВЕДНИК: *Творения. Книга I. Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия, II, 25,* cit. dielo, s. 238.

[342] МАКСИМ ИСПОВЕДНИК. 1993. *Творения. Книга I. Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия, I, 66,* cit. dielo, s. 226.

Dynamické chápanie spásy v teológii ctihodného Maxima Vyznávača predpokladá dvojakú aktivitu: Božiu aktivitu smerom k človeku, ktorá sa dokonale prejaví vo vtelení Boha, a ľudskú aktivitu smerom k Bohu, ktorá bola predurčená Bohom od počiatku a obnovená v Isusovi Christovi. Hypostatické zjednotenie týchto dvoch aktivít vo vtelenom Logu tvorí podstatu christológie ctihodného Maxima.[343] V dielach ctihodného Maxima sa stretávame s množstvom textov, v ktorých je zdôraznené, že ľudská prirodzenosť vo svojej celistvosti sa zbožšťuje vďaka hypostáznemu spojeniu s Božím Slovom. S podobnou myšlienkou sa stretávame v texte odpovede ctihodného Maxima na 22. Thalasiovu otázku: *„Ten, ktorý jediným pohybom svojej vôle povolal k bytiu stvorenie, viditeľné a neviditeľné, pred všetkými vekmi a pred samotným vznikom stvorenia, mal o ňom svoj nevysloviteľný Boží plán. Tento plán spočíval v tom, aby sa nezmeniteľne zmiešal*[344] *s ľudskou prirodzenosťou prostredníctvom reálneho hypostatického spojenia. Tiež aj to, aby spojil so sebou ľudskú prirodzenosť tak, aby ju nezmenil a aby sa stal človekom podľa obrazu, ktorý je mu známy, a urobil človeka bohom prostredníctvom jednoty s Ním.*[345] *Týmto múdro rozdelil a rozlíšil veky. Jedny veky k Svojmu stavaniu sa človekom, ďalšie – k stavaniu sa človeka bohom*".[346]

---

[343] Pozri PRUŽINSKÝ, Š.: *Byzantská teológia II. Doktrína,* cit. dielo, s. 118.

[344] Sloveso *zmiešal* použité v danej pasáži ctihodným Maximom pre označenie spojenia Božstva a človečenstva v Christovi by nemalo privádzať čitateľa do rozpakov. V danom prípade toto sloveso nemá žiaden heretický nádych, t.j. neznamená „*zmiešanie*" v duchu Apolinária Laodicejského alebo Eutychia, ktorí učili o „jednej prirodzenosti" Boha Slova.

[345] V tejto pasáži ctihodný Maxim používa svätootcovský soteriologický princíp: „*Logos sa vtelil, aby sme sa my zbožštili*", s ktorým sa často stretávame napríklad v dielach svätého Atanáza Alexandrijského alebo svätého Gregora Teológa.

[346] МАКСИМ ИСПОВЕДНИК: *Творения. Книга II. Вопросоответы к Фалассию, XXII,* cit. dielo, s. 63.

ZÁVER

Pri štúdiu Svätého Písma a patristickej literatúry 2. - 3. storočia sme prišli k záverom, že sme sa nestretli ani s jedným uceleným spisom alebo väčším textom venovaným vyslovene učeniu o Logu. Avšak na základe analýzy literárneho dedičstva Filóna Alexandrijského môžeme konštatovať, že Filón má dostatočne dobre rozvinuté učenie o logu. Jeho logos vystupuje ako prostredník medzi Bohom a svetom, ako idea ideí, dokonalý rozum, obraz Boha, druhý boh, múdrosť, učiteľ Zákona, Boží rozum, architektonický nástroj, archanjel, nositeľ Božích mien, obraz sveta, Boží tlmočník, Boží hlas atď. Filón síce pripisuje logu rôzne prívlastky, ale nepripisuje mu vlastnosti osoby ako to je v novozákonnom učení o Logu alebo následnej patristickej literatúre. Podľa nášho názoru Filón prostredníctvom svojho učenia o logu, ktoré zaujalo ústredné miesto v jeho filozofii, pokúšal sa skôr spojiť biblicko-židovské a helénsko-filozofické myslenie.

Učenie o Logu svätého Justína Mučeníka prezentuje tradíciu tohto učenia v období apologétov 2. storočia. Svätý Justín rozvíjal učenie o logu aj na základe vplyvu platónskych, stoických a filonovských ideí. Svätý Justín zmiešava kresťanské chápanie Loga s filozofickým. Podobné prvky zmiešania učenia o Logu môžeme sledovať aj v teológii predstaviteľov alexandrijskej školy 3. storočia. V dielach Klimenta Alexandrijského Logos má popredné miesto a vystupuje predovšetkým ako vychovávateľ k poznaniu Božej pravdy. Naopak východiskom Origenovho učenia o Logu je jeho učenie o Bohu Otcovi. Zaujímavosťou je to, že Origenes hovorí o večnom rodení Loga od Boha Otca ako nepretržitom, večnom procese. Jeho Logos má vzťah k Bohu Otcovi skôr v duchu subordinacionizmu. Aj Kliment Alexandrijský, aj Origenes boli ovplyvnení v učení o Logu práve Filónom Alexandrijským.

Učenie o Logu v teológii ctihodného Maxima Vyznávača ako jedného z najvýznamnejších predstaviteľov byzantskej teológie opäť dostáva popredné miesto a má pre pravoslávnu teológiu nedozierny

význam. Ctihodný Maxim akoby „oživoval" tradíciu Cirkvi 2. a 3. storočia. Jeden z najdôležitejších teologicko-filozofických prínosov ctihodného Maxima spočíva v tom, že použil kladné úspechy Origenovho myslenia a podarilo sa mu prekonať omyly origenizmu v otázkach stvorenia sveta. Východiskovým bodom jeho systému bolo učenie o Logu ako princípe stvorenia. Logos je preňho vzorom a životodarnou silou skutočnej osobnej existencie, ktorá sa prejavuje len v spoločenstve s Bohom a kozmom. Výnimočnosť učenia o Logu ctihodného Maxima v porovnaní s apologétmi 2. storočia a predstaviteľmi alexandrijskej školy 3. storočia spočíva v tom, že od samotného počiatku ho podáva v christologických perspektívach s dôrazom na akt vtelenia. Ctihodný Maxim poukazuje na vzťah Loga voči svetu a človeku s dôrazom na dynamizmus stvorenia. Podľa ctihodného Maxima vtelenie Loga završuje zostup Boha do sveta a vytvára možnosť spätného pohybu k Bohu pre človeka a v ňom aj celého stvorenia. Ctihodný Maxim hovorí tiež o vtelení Loga a jeho význame pre ikonómiu spásy. Dotýka sa kresťanskej ontológie stvorenia, biblickej kozmológie, antropológie a soteriológie.

Na základe analýzy vybraných biblických a svätootcovských textov tykajúcich sa učenia o Logu môžeme potvrdiť skutočnosť, že Boží Logos sa stal človekom, trpel za nás, zomrel na kríži a na tretí deň vstal z mŕtvych, aby nám priniesol víťazstvo nad smrťou, hriechom a diablom a daroval večný život. Človek ako najvyšší predstaviteľ stvorenia je reálnym odzrkadlením alebo symbolom Loga vo svete a tým, ktorý by mal zjednotiť Boha a svet. Plné uskutočnenie úlohy človeka a ustanovenie jednoty stvoreného a nestvoreného bytia je dané v osobe vteleného Loga, Isusa Christa.

Na záver môžeme konštatovať, že učenie o Logu sa javí ako teologické dedičstvo pravoslávnej teológie a poukazuje na Bohom požehnanú cestu pre človeka a stvorenie. Poukazuje na poslanie človeka vo vzťahu k plnosti stvoreného bytia. Cieľom a koncom tejto cesty je zbožštenie človeka a stvorenia.

ZOZNAM BIBLIOGRAFICKÝCH ODKAZOV

Pramenná literatúra:

АФИНАГОР АФИНЯНИН: Прошение о христианах Афинянина Афинагора, христианского философа. In: *Антология. Раннехристианские отцы Церкви*. 1. vydanie. (Русский перевод: П. Преображенский.) Брюссель 1978, s. 410 - 449.

АРИСТИД ФИЛОСОФ: Апология, I - XI. In: *Богословский Вестник Московской Духовной Академии*. Сергиев Посад 1898, roč. 7. Т 2 . № 4, s. 10 – 25.

АРИСТИД ФИЛОСОФ: Апология, XII - XVII. In: *Богословский Вестник Московской Духовной Академии*. Сергиев Посад 1898, roč. 7, Т 2, № 6, s. 270 – 297.

Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. (Русский перевод: синодальное издание.) Москва 1996.

Biblia. Písmo Svätė Starej a Novej zmluvy. (Preklad: komisia Slovenskej evanjelickej cirkvi a. v.) Liptovský Mikuláš 1991.

ЕВСЕВИЙ ПАМФИЛ: *Сочинения Евсевия Памфила. Том I. Церковная история. 1.* vydanie. (Русский перевод с греческого при Санктпетербургской духовной академии: архимандрит Аввакум.) Санктпетербургъ 1848.

ЕВСЕВИЙ ПАМФИЛ: *Сочинения Евсевия Памфила. Том II. Книга о палестинских мучениках. 2.* vydanie. (Русский перевод с греческого при Санктпетербургской духовной академии: архимандрит Иоанн.) Санктпетербургъ 1850.

FILÓN ALEXANDRIJSKÝ: *O stvorení světa.* (Preklad: Miroslav Šedina.) 1. vydanie. Praha 2001. ISBN 80-7298-038-6. s. 203 - 415.

FILÓN ALEXANDRIJSKÝ: *O gigantoch.* (Preklad: Miroslav Šedina.) 1. vydanie. Praha 2001. ISBN 80-7298-038-6. s. 417 - 469.

FILÓN ALEXANDRIJSKÝ: *O neměnnosti boží.* (Preklad: Miroslav Šedina.) 1. vydanie. Praha 2001. ISBN 80-7298-038-6. s. 472 - 627.

HÉRAKLEITOS Z EFEZU: *Řeč o povaze bytí.* (Překlad a komentar: Z. Kratochvíl, Š. Kosík.) 1. vydanie. Praha 1993.

HIPOLLYT ŘÍMSKÝ: *Apoštolská tradice.* 1. vydanie. Velehrad 2000. ISBN 80-86045-45-45-5.

ИРИНЕЙ ЛИОНСКИЙ: *Иже во святыхъ отца нашего Иринея Епископа Лионского пять книгъ обличения и опровержения лжеименнаго знания.* 2. vydanie. (Русский перевод: П. Преображенский.) Москва 1996.

ИУСТИН МУЧЕНИК: Апология I. In: *Антология. Раннехристианские отцы Церкви*. 1. vydanie. (Русский перевод: П. Преображенский.) Брюссель 1978, s. 271 - 344.

ИУСТИН МУЧЕНИК: Апология II. In: *Антология. Раннехристианские отцы Церкви*. 1. vydanie. (Русский перевод: П. Преображенский.) Брюссель 1978, s. 345 - 361.

ИУСТИН МУЧЕНИК: *Разговор с Трифоном Иудеанином о истине христианского Закона*. 1. vydanie. (Русский перевод: Ириней, архиепископ Твердский и Кашинский.) Москва 1995, 352 s.

KLÉMÉNS ALEXANDRIJSKÝ: *Pobídka řekům*. 1. vydanie. Praha 2001.

KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ: *Který boháč bude spasen?* 1. vydanie. Olomouc 2008. ISBN 978-80-7412-001-5.

КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ: *Педагог.* 2. vydanie. (Перевод с древнегреческого языка: Н. Н. Корсунский.) Москва 1996. ISBN 0-922792-42-9.

КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ: *Строматы*. (1 - 3). Том I. (Перевод с древнегреческого языка: Е. В. Афонасин.) Санкт-Петербург 2003. 543 s. ISBN 5-89329-085-1.

КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ: *Строматы*. (4 - 5). Том II. (Перевод с древнегреческого языка: Е. В. Афонасин.) Санкт-Петербург 2003. ISBN 5-7435-0226-9.

КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ: *Строматы*. (6 - 7). Том III. (Перевод с древнегреческого языка: Е. В. Афонасин.) Санкт-Петербург 2003. ISBN 5-7435-0227-7.

МАКСИМ ИСПОВЈЕДНИК: Амбигва 7. Тумачење XIV беседе Св. Григорија Богослова. (С грчког превео: И. Мидић.) In: *АРХН КАІ ТЕЛОΣ. Аспекти философске и теолошке мисли Максима Исповједника. ЛУЧА - часопис за философију и социологију*, XXI-XXII, Никшић 2006, s. 260 - 281. ISSN 0352-4973.

МАКСИМ ИСПОВЈЕДНИК: Одгобори Таласију I-IV, VIII, XIV, XLVI, LIX, LX. (С грчког превео: А. Баковац.) In *АРХН КАІ ТЕЛОΣ. Аспекти философске и теолошке мисли Максима Исповједника. ЛУЧА - часопис за философију и социологију*, Никшић 2006, XXI-XXII, s. 234 - 260. ISSN 0352-4973.

МАКСИМ ИСПОВЕДНИК: *Творения. Книга I. Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия*. (Перевод и комментарии: А. И. Сидоров.) 2. vydanie. Москва 1993, s. 215 – 256. ISBN 5-7248-0013-6.

МАКСИМ ИСПОВЕДНИК: *Творения. Книга I. Главы о любви*. (Перевод и комментарии: А. И. Сидоров.) 2. vydanie. Москва 1993, s. 96 – 147. ISBN 5-7248-0013-6.

МАКСИМ ИСПОВЕДНИК: *Творения. Книга I. Мистагогия.* (Перевод и комментарии: А. И. Сидоров.) 2. vydanie. Москва 1993, s. 154 – 184. ISBN 5-7248-0013-6.

МАКСИМ ИСПОВЕДНИК: *Творения. Книга II. Вопросоответы к Фалассию. Часть 1. Вопросы I – LV*. (Перевод и комментарии: С. Л. Епифанович, А. - И. Сидоров.) 2. vydanie. Москва 1993, ISBN 5-7248-0007-1.

ОРИГЕН: О молитве. In: *Антология. Отцы и учители Церкви III века. Том II. Ориген, Григорий Чудотворец, Ипполит Римский, Киприан Карфагенский, Мефодий Олимпийский*. 1. vydanie. (Red. И. Алфеев.) Москва 1996. s. 67-125. ISBN 5-86568-115-X.

ОРИГЕН: *О началах*. 3. vydanie. (Перевод с латинского языка: Н. Петров.) Самара 1993. ISBN 5-86289-005-X.

ÓRIGENÉS: *O Písni písní*. 1. vydanie. (Preklad: M. C. Putna, J. Sitár.) Praha 2000.

ОРИГЕН: *Против Цельса*. 2. vydanie. (Перевод с греческого языка: Л. Писарев.) Москва 1996. ISBN 0-922792-41-0.

ORYGENES: *Komentarz do Ewangelii św. Jana.* Część pierswza. 1. vydanie. (Przekład: S. Kalinowski.) Warszawa 1981, 348 s.

ТЕРТУЛЛИАН: Апология. In: *Отцы и учители Церкви III века. Антология.* Том I. 1. vydanie. (Русский перевод: Н. Щеглов.) Москва 1996. s. 317 – 378. ISBN 5-86568-108-7.

QUINTUS SEPTIMIUS FLORENS TERTULLIANUS: *Apologetikum.* 1. vydanie. (Překlad: V. Vojáček.) Praha 1877.

Sekundárna literatúra:

АФАНАСЬЕВ, Н.: *Церковь Духа Святого.* 1. vydanie. Париж 1971.

АФАНАСЬЕВ, Д.: *Руководство къ изучению священнаго Писания Ветхаго Завета.* Том 3. Учительныя книги. 1. vydanie. Jordanville 1975.

АФОНАСИН, Е.: Гносеология Климента Александрийского и греческая философия. In КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ: *Строматы*. Том I. (1 - 3). Санкт-Петербург 2003. s. 503 - 542. ISBN 5-89329-085-7.

ALEŠ, P.: *Cirkevné dejiny I. Úvod a prvé obdobie cirkevných dejín*. 2. vydanie. Prešov 1992. ISBN 80-7097-212-2.

ALEŠ, P.: *Cirkevné dejiny II. Kresťanská Cirkev v období Všeobecných snemov*. 2. vydanie. Prešov 1995. ISBN 80-7097-316-1.

АЛФЕЕВ, И.: Антропология преподобного Симеона Нового Богослова в свете патристической традиции. In: *Православное учение о человеке.* Москва-Клин 2004, s. 121 - 137.

АНДРЕЙ, Архиепископ Кесарийский: *Апокалипсис. Толкование святого Андрея, Архиепископа Кесарийского.* 2. vydanie. Киев 2002.

АНТОНИЙ, Митрополит: Библейское учение об Ипостасномъ Слове Божіемъ. In: *Нравственныя идеи важнейшихъ Христіанскихъ Православныхъ догматовъ.* Montreal 1963, s. 131 - 138.

АРСЕНЬЕВ, Н.: О Логосе Божием. In: *О жизни преизбыточествующей.* 1. vydanie. Брюссель 1966, s. 109-114.

АРХИМАНДРИТ СИЛЬВЕСТР: *Учение о Церкви в первые три века христианства: исторический очерк.* 1. vydanie. Киев 1872.

АВЕРКИЙ, Архиепископ: *Руководство къ изучению священнаго Писания Новаго Завета.* Том 1. Четвероевангелие. 1. vydanie. Jordanville 1974.

BALTHASAR, H.: *Cosmic Liturgy. The Universe According to Maximus the Confessor.* 2. vydanie. San Francisco 2003.

БОЛОТОВ, В.: *Лекции по истории древней Церкви I. Введение в церковную историю.* 1. vydanie. С. – Петербург 1907.

БОЛОТОВ, В.: *Лекции по истории древней Церкви II. История Церкви в период до Константина Великого.* 1. vydanie. С. – Петербург 1910.

БОЛОТОВ, В.: *Лекции по истории древней Церкви. Т IV. История Церкви в период Вселенских соборов. История богословской мысли.* 1. vydanie. Петроград 1918.

БОЛОТОВ, В.: *Собрание церковно-исторических трудов в 8 томах. Т. 1. Учение Оригена о Св. Троице.* 2. vydanie. Москва 1999.

BOUMIS, P.: *Kánonické právo Pravoslávnej cirkvi.* 1. vydanie. (Preklad z gréckeho originálu: G. Kountouris.) Prešov 1997. ISBN 80-88885-21-3.

БРИЛЛИАНТОВ, А.: *Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены*. 1. vydanie. Москва 1998. ISBN 5-7248-0050-0.

БУЛГАКОВ, С.: *Православие. Очерки учения Православной Церкви.* 1. vydanie. Киев 1991. ISBN 5-325-00123-X.

CAP, A.: *Výklad na knihu Genezis. I. – III. kapitola.* 2. vydanie. Prešov 2000. ISBN 80-88885-73-6.

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

CRESCENZO, L.: *Příbehy řecké filozofie. Sokrates a ti druzí.* 1. vydanie. Praha 2004. ISBN 80-86569-66-7.

ЦЫПИН, В.: *Каноническое право.* 1. vydanie. Москва 2009. ISBN 978-5-7533-0318-9.

DOUGLAS, J.: *Nový biblický slovník.* (Preklad z anglického originálu: A. Koželuhová et al.) 1. vydanie. Praha 1996. ISBN 80-85495-65-1.

ДВОРЕЦКИЙ, И.: *Древнегреческо-русский словарь.* Том 1. А-Л. (Red. Ф. А. Петровский.) 1. vydanie. Москва 1958.

ДМИТРЕВСКИЙ, В.: *Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р. Х.* 1. vydanie. Казань 1884.

ДЫННИК, М.: *Диалектика Гераликта Ефесского.* 1. vydanie. Москва 1929.

Энциклопедическій словарь. Том 17a. (Red. И. А. Андреевский.) 1. vydanie. С.-Петербург 1896. s. 900-902.

ЕЛЕОНСКИЙ, Ф.: *Учение Оригена о Божестве Сына Божия и Духа Святого и об отношении их к Отцу.* 1. vydanie. С.-Петербург 1879.

ЕПИФАНОВИЧ, С.: *Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие.* 2. vydanie. Москва 1996. ISBN 5-7248-0016-0.

ФАВОРОВ, Н.: *Чтения о христианской нравственности.* 1. vydanie. Киев 1879.

ФЕДЧЕНКОВ, С.: *Святой Ириней Лионский. Его жизнь и литературная деятельность.* 2. vydanie. С. – Петербург 2008. ISBN 978-5-903525-21-8.

ЕВСЕВІЙ, Архіепископъ Могилевский: *Беседы на первое соборное посланіе святаго апостола и евангелиста Іоанна Богослова.* 2. vydanie. С-Петербургъ 1880.

Философская энциклопедия. Том 3. (Red. А. Лосев.) 1. vydanie. Москва 1964.

Filozofický slovník. (Red. A. Gosiorovský.) 1. vydanie. Bratislava 1974.

ФЛОРОВСКИЙ, Г.: Cur Deus Homo? О причине Воплощения. In: *Догмат и история.* Москва 1998. s. 151-164. ISBN 5-900249-27-1.

ФЛОРОВСКИЙ, Г.: О почитании Софии, Премудрости Божией, в Византии и на Руси. In: *Догмат и история.* Москва 1998. . s. 394 - 414. ISBN 5-900249-27-1

ФЛОРОВСКИЙ, Г.: 1998. Противоречия оригенизма. In: *Догмат и история.* Москва 1998. s. 292 - 302. ISBN 5-900249-27-1.

ФЛОРОВСКИЙ, Г.: *Восточные отцы V-VIII веков*. 2. vydanie. Москва 1992. ISBN 5-87468-055-5.

ГАВРИЛОВСКИЙ, В.: *Учительные книги Ветхого Завета*. 1. vydanie. Вольск 1911.

GAŽÍK, P.: *Justín Martýr a jeho doba.* 1. vydanie. Martin 2003. ISBN 80-968542-1-6.

GERKA, M.: *Proroci. Pojem a poslanie prorokov*. 1. vydanie. Prešov 2005. ISBN 80-8068-432-4.

ГЕРОНИМУС, А.: Современное знание в свете антропологии преподобного Максима Исповедника. In: *Православное учение о человеке. Избранные статьи*. Москва-Клин 2004, s. 78-99.

ГЛУБОКОВСКИЙ, Н.: Благовестие св. Апостола Павла по его происхождению и существу. In: Кн. 2: *„Евангелие" св. апостола Павла и теософия Филона, книга Премудрости Соломоновой, эллинизм и римское право.* СПб 1910.

ГЛУБОКОВСКИЙ, Н.: Бог-Слово. Экзегетический эскиз „пролога“ Иоаннова Евангелия (1: 1-18). In: *Православная мысль*. Прага 1956, č. 1, s. 89-121.

ГЛУБОКОВСКИЙ, Н.: *Евангелія и ихъ благовестіе о Христе – Спасителе и Его искупительномъ деле.* 1. vydanie. Софія 1932.

ГЛУМАЦ, Д.: Слово египцјко учение о логосу. In: *Зборник Философског факултета*. Београд 1967, č. I, s. 1-15.

GRAESER, A.: *Řecká filozofie klasického období. Sofiste, Sokratés a sokratikové, Platon a Aristoteles.* Zv. 2. 1. vydanie. Praha 2000. ISBN 80-7298-019-X.

ГУМИЛЕВСКИЙ, Ф.: *Историческое учение об отцах Церкви.* Том 1. 2. vydanie. Москва 1996.

ГУСЕВ, Д.: Догматическая система св. Иринея Лионского в связи с гностическими учениями второго века. In: *Православный Собеседник.* Казанская духовная академия. Казань 1874, II, č. 7, s. 181—235.

ИВАНИЦКИЙ, В.: *Филон Александрийский. Жизнь и обзор литературной деятельности.* 1. vydanie. Киев 1911.

IVANKA, E.: *Plato christianus.* 1. vydanie. (Preklad z nemeckého originálu: V. Němec.) Praha 2003. ISBN 80-7298-075-0.

JACOŠ, J.: *Cirkevné právo.* 1. vydanie. Prešov 2006. ISBN 80-8068-499-5.

ЯНЫШЕВ, И.: *Православно-христианское учение о нравственности.* 1. vydanie. Москва 1887.

JEŽEK, V.: *Filón Alexandrijský. Jeho teologie, exegeze a vliv na pozdější autory.* 1. vydanie. Prešov 2004. ISBN 80-8068-318-2.

JEŽEK, V.: *Od individualismu k obecenství. Úvod do byzantské teologické antropologie*. 1. vydanie. Prešov 2005. ISBN 80-8068-306-9.

KESSIDI, F.: *Od mýtu k logu.* (Preklad z ruského originálu: K. Martinková.) 1. vydanie. Bratislava 1976.

KOBYZEV, P. a kol.: *Církevní právo.* 1. vydanie. Praha 1958.

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

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

КОРОСТОВЦЕВ, М.: Древний Египет и народы Африки южнее Сахары. In: *Вестник древней истории*, Москва 1963, s. 67 – 94.

КОРСУНСКИЙ, И.: *Судьбы идеи о Боге в истории религиозно-философского миросозерцания древней Греции*. 1. vydanie. Харьков 1890.

КУРГАНОВ, Ф.: *Свидетельствовал ли святой Ириней, епископ Лионский, о приматстве и непогрешимом учительстве Римской Церкви, в частности - ее первосвященника?* 1. vydanie. Казань 1893.

КУРТЦ, И.: *Очерк церковной истории.* 1. vydanie. С.-Петербург 1868.

KUZYŠIN, B.: Vybrané kapitoly z katechetiky: pohľady do patristickej pedagogiky. 1. vydanie. Prešov 2009. ISBN 978-80-8068-989-6.

ЛЕБЕДЕВ, А.: *Эпоха гонений христиан и утверждение христианства в греко-римском мире при Константине Великом.* 2. vydanie. Москва 1897.

LEON-DUFOUR, X.: *Slovník biblickej teológie.* 5. vydanie. (Preklad z francuzského originálu: J. Dieška et al.) Zagreb 1990.

LONG, A.: *Hellénistická filosofie. Stoikové, epikurejci, skeptikové.* Red. J. Janda. 1. vydanie. Praha 2003. ISBN 80-7298-077-0.

ЛОПУХИН, А.: *Толковая Библия, или коментарий на все книги Св. Писанія Ветхаго и Новаго Завета. I. Бытіе – Притчи Соломона.* 2. vydanie. Стокгольм 1987.

ЛОПУХИН, А.: *Толковая Библия, или коментарий на все книги Св. Писанія Ветхаго и Новаго Завета. II. Екклесіастъ – 3 Ездры.* 2. vydanie. Стокгольм 1987.

ЛОПУХИН, А.: *Толковая Библия, или коментарий на все книги Св. Писанія Ветхаго и Новаго Завета. III. Новый Заветъ.* 2. vydanie. Стокгольм 1987.

ЛОСЕВ, А.: *История античной эстетики: Софисты. Сократ. Платон*. 1. vydanie. Москва 1969.

ЛОССКИЙ, В.: *Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие*. 1. vydanie. Москва 1991.

МЕЙЕНДОРФ, И.: *Введение в святоотеческое богословие*. 2. vydanie. Клин 2001. ISBN 5-93313-018-4.

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

МЕЙЕНДОРФ, И.: *Иисус Христос в Восточном Православном Богословии*. 1. vydanie. Москва 2000. ISBN 5-7429-0135-6.

MEYENDORFF, J.: Christos ako Slovo – Evanjelium a kultúra. In: *Pravoslávny teologický zborník.* Pravoslávna Cirkev v Československu Praha 1986, roč. XIII, s. 61-75.

МУРЕТОВ, М.: *Учение о Логосе Филона Александрійского и Іоанна Богослова въ связи с предшествовавшимъ историческимъ развитіямъ идеи Логоса в греческой философіи и іудейской теософіи. Логос в сочиненіяхъ Филона Александрійского*. Выпускъ вторый. 1. vydanie. Москва 1885.

МЫШЦИН, В.: *Устройство христианской Церкви в первые два века.* 1. vydanie. Сергиев Посад 1909.

Настольная книга священнослужителя. Том 4. Почаев 2006.

НИКОДИМ, епископ Далматинский: *Православное Церковное право.* 1. vydanie. С.-Петербург 1897.

НИКОЛАЕВ, Ю.: *В поисках за божеством. Очерки из истории гностицизма.* 1. vydanie. С. – Петербург 1913.

НОВИЦКИЙ, О.: Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. In: *Религия и философия Александрийского периода.* Ч. 4. Киев 1861.

OTTO, W.: Mýtus a slovo. In: *Mýtus, epos a logos*. (Red. P. Rezek a kol.) 1. vydanie. Praha 1991, s. 7 - 26. ISBN 80-85-241-07-2.

PAPROTNY, T.: *Stručné dějiny antické filozofie.* (Preklad z nemeckého originálu: J. Pištorová.) 1. vydanie. Praha 2005. ISBN 80-7178-900-3.

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

PILKO, J.: *Katechéza v I. – III. storočí*. 1. vydanie. Gorlice 2011. ISBN 978-83-63055-97-4.

PILKO, J.: Katechumenát v ranej Cirkvi. In: *Pravoslávny teologický zborník*. PU v Prešove, PBF 2008, roč. XXXIII (18), s. 87-92. ISBN 978-80-8068-831-8.

Полный Православный богословский энциклопедический словарь. Том II. Red. *Д*. Булатова. 2. vydanie. Москва 1992. ISBN 5-87744-055-5.

POPOVIČ, J.: *Evanjelium podľa svätého Jana* /Text a výklad/. 1. vydanie. (Preklad zo srbského originálu: Š. Pružinský.) Tesaloniky 1994. ISBN 80-7079-278-5.

ПОСНОВ, М.: *Гностицизмъ II. века и победа христіанской Церкви над нимъ.* 2. vydanie. Брюссель 1991.

PRUŽINSKÝ, Š.: *Aby všetci jedno boli. Pravoslávie a ekumenizmus.* 1. vydanie. Prešov 1997. ISBN 80-967801-5-8.

PRUŽINSKÝ, Š.: *Byzantská teológia I. História.* 1. vydanie. Prešov 1998. ISBN 80-88885-57-4.

PRUŽINSKÝ, Š.: *Byzantská teológia II. Doktrína.* 1. vydanie. Prešov 2004. ISBN 80-8086-286-0.

PRUŽINSKÝ, Š.: *Evanjelium Pána a Spasiteľa nášho Isusa Christa*. 2. vydanie. Prešov 2002. ISBN 80-8068-117-1.

PRUŽINSKÝ, Š.: *Evanjelium podľa Jána*. /Kapitola 1/. 1. vydanie. Prešov 2007. ISBN 978-80-8068-732-8.

PRUŽINSKÝ, Š.: *Prvý list svätého apoštola Jána Teológa*. 1 vydanie. Prešov 2000. ISBN 80-88885-74-4.

PRUŽINSKÝ, Š.: *Patrológia. Úvod a počiatky patristickej literatúry I.* 1. vydanie. Bratislava 1990. ISBN 80-85128-08-X.

PRUŽINSKÝ, Š.: *Patrológia II. Cirkevná a kresťanská literatúra 2. až 8. storočia.* 2. vydanie. Prešov 2003. ISBN 80-8068-203-8.

PRUŽINSKÝ, Š.: *Všeobecný list svätého apoštola Jakuba (Historicko-kritický úvod a výklad 1. kapitoly).* 1. vydanie. Gorlice 2009. ISBN 978-83-928613-8-6.

PRUŽINSKÝ, Š.: *Život v Christu. Cirkev ako spoločenstvo viery, jednoty a bratskej lásky.* 1. vydanie. Bratislava 1987. ISBN 80-85128-08-X.

REALE, G.: *Platón. Pokus o novou interpretaci veľkých Platónových dialogů ve světle nepsaných nauk.* I. vydanie. Praha 2005. ISBN 80-86005-23-2.

САГАРДА, Н. - САГАРДА, А.: *Полный корпусъ лекций по патрологии. Учебное пособие.* 2. doplnené vydanie. Санктъ-Петербург 2004. ISBN 5-88335-037-2.

САГАРДА, Н.: *Лекции по патрологии I – IV века.* 2. vydanie. Москва 2004. ISBN 5-94625-092-2.

САВРЕЙ, В.: *Александрийская школа в истории философско-богословской мысли.* 1. vydanie. Москва 2005. ISBN 5-484-00335-0.

SCHMAUS, M.: *Boh a stvorenie. Najsvätejšia Trojica*. 1. vydanie. Trnava 2003. ISBN–7162–453-5.

SCHWINGEROVÁ, M.: Obraz svetla v diele Klementa Alexandrijského. In: *Byzantinoslovaca I.* Bratislava: Byzantologický seminár Alexandra Avenaria pri Katedre všeobecných dejín FF UK v Bratislave, 2006. s. 28 - 35. ISBN 80-89236-07-3.

СИДОРОВ, А.: *Курс патрологии. Возникновение церковной письменности*. 1. vydanie. Москва 1996.

СИДОРОВ, А.: Начало Александрийской школы: Пантен, Климент Александрийский. In: *Ученые записки*. Росийский Православный университет ап. Иоанна Богослова, Москва 1998, č. 3. s. 110 - 139.

СИДОРОВ, А.: Преподобный Максим Исповедник: эпоха, жизнь, творчество. In: МАКСИМ ИСПОВЕДНИК: *Творения*

преподобного Максима Исповедника. Книга I. Богословские и аскетические трактаты. (Перевод с древнегреческого языка: А. И. Сидоров.) 2. vydanie. Москва 1993. s. 7 - 74. ISBN 5-7248-0013-6.

СКУРАТ, К.: *Святые отцы и церковные писатели доникейского периода (I – III вв.). Учебное пособие по патрологии*. 1. vydanie. Сергиев Посад 2005.

СКУРАТ, К.: *Святые отцы и церковные писатели (I – V вв.). Учебное пособие по патрологии*. 1. vydanie. Воронеж 1998. ISBN 5-9788-141-6.

СКВОРЦЕВ, К.: *Философия отцов и учителей Церкви (период апологетов)*. 1. vydanie. Киев 2003. ISBN 485-779.

СПАССКІЙ, А.: *Эллинизм и христианство*. 1. vydanie. Сергіевъ Посад 1914.

СПАССКІЙ, А.: *Исторія догматическихъ движений въ эпоху Вселенскихъ Соборовъ (в связи съ философскими ученіями того времени). Том I. Тринитарный вопросъ. (Исторія ученія о св. Троице.)* 2. vydanie. Сергіевъ Посад 1914.

STÖRIG, H.: *Malé dějiny filozofie.* (Preklad z nemeckého originálu: P. Rezek et al.). 4. vydanie. Praha 1995. ISBN 80-7113-115-6.

SUVÁK, V.: *Koniec metafyziky a Platón.* 1. vydanie. Prešov 2002. ISBN 80-8068-126-0.

ŠAFIN, J.: *Palamizmus v kontexte byzantskej teológie a latinského kresťanstva. I. časť. Prehistória palamizmu.* 1. vydanie. Prešov 2007. ISBN 978-80-8068-666-6.

ŠAFIN, J.: *Sofia v dejinách. Fragmenty z dejín učenia o Sofii.* 1. vydanie. Prešov 2005. ISBN 80-8086-350-6.

ŠAK, Š.: *Misijné štúdie I.* 1. vydanie. Gorlice 2009. ISBN 978-83-928613-1-7.

ŠAK, Š.: *Počiatky kresťanskej misie.* 1. vydanie. Prešov 2007. ISBN 978-80-8068-661-1.

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

ТРОИЦКИЙ, В.: *Очерки из истории догмата о Церкви.* 1. vydanie. Сергиев Посад 1912.

ТРУБЕЦКОЙ, С.: *Учение о Логосе в его истории. Философско-историческое исследование.* 2. vydanie. Москва 2000. ISBN 966-03-1033-1.

ВЕРХОВСКОЙ, С.: *Бог и человек. Учение о Боге и Богопознании в свете Православия.* 1. vydanie. Нью-Йорк 1956.

ВЛАСТОВ, Г.: *Опыт изучения Евангелия Св. Иоанна Богослова.* Том 1. 1. vydanie. Санктъ-Петербург 1887.

ЗЕФИРОВЪ, Н.: *Общедоступное объясненіе апостольскихъ посланій. Соборныя посланія.* Том 1-й. 1. vydanie. Могилевъ 1911.

ЗЕЙПЕЛЬ, И.: *Хозяйственно-этические взгляды Отцов Церкви.* 1. vydanie. Москва 1913.

ЗЕНЬКОВСКИЙ, В.: Проблема космоса в христианстве. In: *Живое предание. Православие в современности.* Москва 1997, s. 71 - 91. ISBN 5-89100-011-3.

ZOZUĽAK, J.: *Filozofia, teológia, jazyk.* 1. vydanie. Prešov 2005. ISBN 80-8068-352-2.

ЖМУДЬ, Л.: *Пифагор и его школа (ок. 530 – 430 гг. до н. э.).* 2. vydanie. Ленинград 1990.

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

OBSAH

ÚVOD.....3
1. POJEM LOGOS A POČIATKY ANTICKEJ FILOZOFIE.....5
2. IDEA LOGOS VO FILOZOFII SOKRATA, PLATÓNA, ARISTOTELA A STOIKOV.....9
3. UČENIE FILÓNA ALEXANDRIJSKÉHO O LOGU.....15
4. STAROZÁKONNÉ UČENIE O HYPOSTÁZNOM BOŽOM LOGU.....22
5. NOVOZÁKONNÉ UČENIE O HYPOSTÁZNOM BOŽOM LOGU.....33
6. UČENIE SVÄTÉHO JUSTÍNA FILOZOFA O LOGU.....44
7. UČENIE KLIMENTA ALEXANDRIJSKÉHO O LOGU....55
8. UČENIE ORIGENA O LOGU.....68
9. UČENIE CTIHODNÉHO MAXIMA VYZNÁVAČA O LOGU.....76
ZÁVER.....91
ZOZNAM BIBLIOGRAFICKÝCH ODKAZOV.....93
OBSAH.....107

Mgr. Vasyľ KUZMYK, PhD.

UČENIE O LOGU V KONTEXTE BIBLICKO-PATRISTICKEJ TEOLÓGIE

Recenzenti:
prof. ThDr.Viktor BEĎ, PhD.
prof. ThDr. Peter KORMANÍK, PhD.
prof. ThDr. Vasilij SADVARIJ
doc. ThDr. Štefan ŠAK, PhD.
PhDr. Bohuslav KUZYŠIN, PhD.
Mgr. Pavol KOCHAN, PhD.
Mgr. Ján PILKO, PhD.

Jazykový redaktor: prof. ThDr. Peter KORMANÍK, PhD.

Návrh obálky: Mgr. Ján PILKO, PhD.

Počet strán: 107

Vydavateľ: Diecezjalny ośrodek Kultury Prawoslavnej ELPIS v Gorlicach

Gorlice 2013

1. vydanie

Dostupné na: http://www.okp-epis.pl/book,0,0,Wydawnictwa.html

ISBN 978-83-63055-96-7