

doc. ThDr. Ján Husár, PhD. (ed.)

**PRAVOSLÁVNY BIBLICKÝ ZBORNÍK
III/2015**

**Diecezjalny ošrodek Kultury Prawoslawnej ELPIS
Gorlice 2015**

Editor: doc. ThDr. Ján Husár, PhD.

Redakčná rada: prof. ThDr. Alexander Cap., CSc. – predseda
prof. ThDr. Ján Šafin, PhD.
doc. ThDr. Štefan Pružinský, PhD.
doc. ThDr. Miroslav Župina, PhD.
doc. ThDr. Ján Husár, PhD.
Mgr. Vladimír Kocvár, PhD.
Ks. biskup ThDr. Paisjusz (Piotr Martyniuk), PhD.
Ks. ThDr. Roman Dubec, PhD.

Recenzenti: prof. ThDr. Milan Gerka, CSc.
doc. ThDr. Ján Husár, PhD.
Ks. biskup ThDr. Paisjusz (Piotr Martyniuk), PhD.
Ks. ThDr. Roman Dubec, PhD.

ISBN 978-83-63055-24-0

OBSAH

JÁN ŠAFIN

Čo je to Kniha Spravodlivého?5

Biskup PAISJUSZ (PIOTR MARTYNIUK)

Podział obowiązków kleru14

ALEXANDER CAP

Pôvod Pentateuchu a jeho jednotlivé literárne tradície37

ŠTEFAN PRUŽINSKÝ

Porovnanie kresťanskej a démonskej viery46

MIROSLAV ŽUPINA

Život Cirkvi a jej skúsenosť s vierou v kontexte triadologickej dogmy56

JÁN HUSÁR

O osobe starozákonného proroka Micheáša65

JÁN HUSÁR

Charakter proročkej služby starozákonného proroka Micheáša73

ANDREJ PETRUSEVIČ

Otázka jurisdikcie v histórii Pravoslávnej Cirkvi v Československu82

MÁRIO BLAHOTA

Septuaginta v Novej zmluve (3. časť)95

MÁRIO BLAHOTA

Septuaginta v Novej zmluve (4. časť)99

ANDREJ DUPEJ

Vernosť, poslušnosť, čistota a radosť

v kontexte listu filipským (Flp 2, 12–18)105

ANDREJ DUPEJ

Timotej a Epafrodit v kontexte listu filipským (Flp 2, 19–30)115

MIROSLAV HUMENSKÝ

Historický prierez prijímania inoslávnych do Pravoslávnej Cirkvi127

ČO JE TO KNIHA SPRAVODLIVÉHO?

prof. ThDr. Ján Šafin, PhD.

V knihe Jozue (Isusa Navina), v 10. kapitole 13 verši máme možnosť prečítať takýto záhadný text: „I zastavilo sa slnko aj mesiac stál, kým sa národ nepomstil svojim nepriateľom. Či nie je toto napísané v Knihe spravodlivého (úprimného, v slov. preklade)? Slnko sa zastavilo uprostred neba a takmer celý deň sa neponáhľalo zapadnúť!“

Kniha Spravodlivého – „Jašer“ či „Jašar“ predstavuje starožidovské zozbieranie poém a hymnov, ktoré opisovali Božie zázraky a veľké udalosti v živote izraelského národa. Židia ju až doposiaľ majú. Na ňu sa odvoláva kniha Jozueho, ale taktiež 2 Kráľov 1, 17-18 (2 Samuelova v západnom biblickom chápaní): „I oplakal Dávid Saula aj jeho syna Jonatana touto žalostnou piesňou, a nariadil, aby sa naučili synovia Judový Piesni o luku, ako je napísané v Knihe spravodlivého, i povedal...“ Ďalej nasleduje text piesne, ktorý je zobrať z Knihy spravodlivého („Jašar“).

Nech by sa akokoľvek ťažkým ukázal byť problém s určením kánona novozákonných kníh, s kánonom Starého Zákona je to ešte oveľa ťažšie. Nielen rozsah a počet kníh, ktoré vytvárajú Starý a Nový Zákon, ale aj ich obsah a počet zachovajúcich sa rukopisov jasne ukazujú na to, že textologická práca so starozákonnými knihami si vyžaduje viac času a pozornosti. Pokiaľ sa nám novozákonné spisy – minimálne v tej podobe, aká je v súčasnosti prijatá – zachovali v dostatočne nepoškodenom stave, aj bez ohľadu na početnú rôznorodosť v jednotlivých rukopisoch, ktorá vznikla pri ich opisovaní, a to či už úmyselne alebo jednoducho v dôsledku omylu, niečo podobné nemôžeme povedať o knihách starozákonných. Na základe obrovskej práce, ktorú vykonalo množstvo učencov z rôznych končín zeme, ktorí sa zaoberali problémom prekladov, textológiou a kánonom starozákonných kníh, môžeme s presvedčením povedať, že v nepoškodenom stave nemáme ani preklady, ani textológiu ako ani samotný kánon. Nejde pritom o záležitosť novoveku. Veď práve z tohto dôvodu sv. Bazil Veľký už v 4. storočí sv. Amfilochiovi Ikonijskému okrem iného napísal: „Divím sa však, že práve ty požaduješ od Písma doslovnú presnosť, a myslíš si, že reč prekladu je

násilná, keď aj dobre vyjadruje ním označovanú vec, no nepredkladá vlastný význam hebrejského slova (pravidlo 15), t.j. pravdu Písma neurčuje doslovná presnosť prekladu – stačí pravdivý význam.“

Znepokojovať sa kvôli tomu netreba. Vec sa ma tak, že pre novozákonných kresťanov písaný Zákon stratil prioritu prvoradej dôležitosti. Prameňom pravdy a viery nie je pre kresťanov superkriticky spracované Sväté Písmo Starého či Nového Zákona, ale bezprostredné zjavenie Svätého Ducha v srdci človeka, o čom nám jasne zvestuje prorok Jeremiáš: „Hľa, prichádzajú dni, hovorí Hospodin, kedy zvestujem domu Izraelovmu a domu Judovmu nový zákon... Ten zákon, ktorý zvestujem domu Izraelovmu v tých dňoch, hovorí Hospodin: dávajúc moje zákony napíšem ich do ich mysle a na ich srdciach, Ja im budem Bohom, a oni budú mojim ľudom; i nenaučí každý svojho brata, hovoriac: poznaj Hospodina; lebo všetci Ma poznali“ (Jeremiáš 31, 31-4). O tom istom hovorí aj prorok Ezechiel: „A dám im iné srdce a nového ducha im dám, a vytrhnem kamenné srdce z ich tela a dám im srdce mäsité, aby chodili podľa mojich ustanovení, aby zachovávali moje nariadenia a plnili ich“ (Ezechiel 11, 19-20). A ešte iný prorok zvestuje takto: „Po týchto bude, vylejem z Môjho Ducha na každé telo!“ Ale nikto z prorokov nepovedal: „Dám im nový napísaný zákon,“ ale „vylejem z Môjho Ducha na každé telo“! Povieme to takto, prvotným nie je Sväté Písmo ale Božie zjavenie, bez ktorého sa nedá nič z napísaného prorokmi alebo apoštolmi pochopiť. Sv. apoštol Pavel priamo hovorí, že v Novom Zákone sa pre veriaceho uskutočňuje „obrezanie srdca Duchom, a nie písmom“ (Rím 2, 29). To samozrejme neznamena, že teraz budeme trvať na neraz abstraktno-subjektívnom dôraze na „zjavenie v srdci“, na akomsi pietistickom prístupe k Božiemu zjaveniu a cirkevnému učeniu. Len musíme Písmo postaviť do správnej perspektívy. Veď ešte „v 2. storočí kresťanskej éry sa termín „**Písmo**“ výlučne vzťahoval k Starému Zákonu. Práve v tomto storočí bol nad autoritou Starého Zákona ostrým spôsobom postavený otáznik a v skutočnosti bola jeho autorita Markionom popretá. Jednotu Svätého Písma bolo nutné dokazovať a ospravedlňovať. Čo bolo osnovou a zárukou kresťanského a christologického chápania „**proroctva**“ t.j. Starého Zákona? Práve v tejto historickej situácii sa po prvýkrát uchýlili k autorite Podania.

Písmo patrilo Cirkvi a len v Cirkvi, v obci pravej viery mohlo byť Písmo v jeho pôvodnosti chápané a správne vykladané. Heretici, ktorí boli mimo Cirkev, nemali kľúč k chápaniu Písma. Nestačilo biblické slová a texty („literu“) len citovať. Skôr bolo potrebné pochopiť a rozjasniť pôvodný zmysel Písma ako organického celku. Prekrásne to vystihol sv. Hiláriu Piktávijský: *Scripturae enim non in legendo sunt, sed in intelligendo* (Písmo sa nemá len čítať, ale tiež vykladať). Tieto slová opakuje aj bl. Hieroným. Bolo potrebné si akoby predbežne uvedomiť pravý zmysel zjavenia obsiahnutého v Písme, veľký všeobjímajúci plán Božského vykupiteľského predvedenia (ikonómie, domostrojiteľstva), a toto je možné len prezrením viery. Práve skrze vieru bolo možné v Starom Zákone zahliadnuť svedectvo o Christovi. Práve vierou bolo umožnené správne trvať na jednote štvorevanjelia.

Ale táto viera nebola svojvoľným a subjektívnym prezrením jednotlivých osôbností – bola vierou Cirkvi, zakotvenej v apoštolskom kázaní (kerygme) a týmto kázaním potvrdzovanej. Tým, ktorí boli mimo Cirkev, t.j. mimo jej živého a apoštolského Podania, chýbalo práve toto základné zvestovanie, samotné srdce Evanjelia. Pre nich je Písmo len množstvo úryvkov a rozprávání, navzájom nespojených, alebo množstvo textov k dôkazom, ktoré začali stavať a predstavovať v závislosti od vlastného nárysu viery, čerpaného z iných prameňov. Mali už „**inú vieru**“... Pravoslávna Cirkev verne chráni tento starý a tradičný názor na pramene kresťanskej vierouky. Písmo je prameň dostatočný. Ale je dostatočný len potiaľ, pokiaľ sa Písmo číta a vykladá v Cirkvi, ktorá je ochrankyňou aj Svätého Písma aj celého súhrnu apoštolského Podania (paradosis), viery, poriadku aj života.

Len Podanie dáva možnosť Cirkvi, aby šla nad „literu“ k samému Slovu Života.¹

Avšak protestantská teológia postupovala inak. V protestantskej teológii bolo prvotným prameňom nie Božie zjavenie ale práve Sväté Písmo, kvôli čomu sa oni tak usilovne zaoberali hľadaním a určením jediného pravého a nepoškodeného kánona, čo sa však, ako o tom sved-

¹ FLOROVSKÝ, G. Písmo a Tradícia z pravoslávneho hľadiska. In: Ján Šafin. Žil Niekedy Christos? Historické svedectvá o Christovi, s. 132, 137, Prešov 2013. ISBN 978-80-555-1049-1.

čí história, skončilo veľkým neúspechom. No v pravoslávii na túto otázku pozeráme inak. Presne tak, ako nebola u nás definitívne vyriešená otázka ohľadom zloženia kánona Nového Zákona, o to viac sa nedošlo k jedinému konsenzu pri určení kánona Starého Zákona, nehľadiac nie na jeden podobný pokus.

A tak treba predovšetkým v krátkosti pripomenúť, akým spôsobom sa formoval, utváral kánon Bohom inšpirovaných písem pred Christom.

Prvé zozbieranie palestínskeho kánona Biblie bolo uskutočnené Veľkým Synedrionom pravdepodobne ešte za čias vlády kráľa Ezechiáša (Chizkijáša), na čo nepriamo poukazujú nasledujúce slová z Prísloví Šalamúnových: „Aj toto sú Šalamúnové príslovia, ktoré spísali muži judského kráľa Chizkiju“ (Príslovia 25, 1). Podľa židovsko-rabínskej tradície, tento Veľký Synedrion pretrval až do 3. storočia kresťanskej éry, pričom neraz sa vracal ku kanonizácii starozákonných textov.

V čase babylonského zajatia všetky posvätné knihy boli spálené a pre Židov akoby nenávratne stratené, o čom hovorí aj Tretia kniha Ezdrášová (14, 21): „Pretože tvoj zákon je spálený, preto nikto nevie, čo je spravené tebou alebo čo majú robiť.“ Toto potvrdzovali aj mnohí otcovia cirkvi ako Leontios Byzantský, Fotios Konštantinopolský, Izidor Sevillský, Optat Milevejský, Klement Alexandrijský a i. Hoci treba dodať, že niektorí z Otcov sa domnievali, že Židia o ne prišli iba čiastočne.

Doslova zázračným spôsobom však boli obnovené po návrate Židov do domoviny, a to prorokom Ezdrášom, ktorý stál na čele Veľkého Synedrionu. O obnovení kníh Starého Zákona prorokom Ezdrášom podrobne hovorí práve Tretia kniha Ezdráša: „No pokiaľ som našiel milosť u Teba, zošli na mňa Svätého Ducha, aby som napísal všetko, čo sa stalo od počiatku, čo bolo napísané v Tvojom zákone, aby ľudia mohli nájsť cestu, a aby tí, ktorí chcú žiť v posledných časoch mohli žiť. A On mi v odpovedi povedal: choď, zhromažďí národ a povedz mu, aby ťa v priebehu štyridsiatich dní nehľadal. Ty si však priprav čo najviac doštičiek a zober so sebou Sária, Dauria, Salemiu, Echana a Asiela, týchto piatich, ktorí sú schopní rýchlo písať. I príď sem a Ja zapálím v tvojom srdci svietnik rozumu, ktorý nezhasne dokedy nebude ukončené to, čo začneš písať. A keď to všetko vykonáš, tak jedno učiň zjavným, ale iné v tajnosti odovzdaj múdrym. Zajtra, o takomto čase začneš písať. Vtedy som šiel, ako mi nariadil, a zhromažďil som celý národ

i povedal: počúvaj Izrael, tieto slová: Naši otcovia boli cudzincami v Egypte, a boli odtiaľ oslobodení, prijali zákon života, ktorý nezachovali, ktorý ste aj vy po nich narušili. A bola vám daná krajina do dedičstva aj zem Sion; no vy aj vaši otcovia ste páchali nezákonnosti a nepridržiavali ste sa tých ciest, ktoré vám Najvyšší prikázal. A On ako spravodlivý Sudca teraz zobral to, čo vám daroval. Tak ste teraz tu a vaši bratia medzi vami. Pokiaľ sa budete riadiť zmyslom a sformujete svoje srdce, potom si zachováte život a po smrti obdržíte milosť. Lebo po smrti nastane súd, kedy budeme oživení; a vtedy mená spravodlivých budú vystavené, a skutky bezbožných ukázané. Nech nikto teraz ku mne neprichádza a nech ma nehľadá štyridsať dní. Potom som zobral piatich mužov, ako mi On prikázal, šli sme do poľa a zostali tam štyridsať dní. A hľa, na druhý deň hlas ku mne zavolať: Ezdráš! otvor svoje ústa a vypi to, čím ťa napojím. Otvoril som svoje ústa a náhle mi bola podaná plná čaša, ktorá bola naplnená akoby vodou, no farba toho sa podobala na oheň. I zobral som a pil; a keď som pil, moje srdce dýchalo rozumom a v mojej hrudi vzrastala múdrosť, lebo môj duch bol posilňovaný pamäťou. Moje ústa boli otvorené a viac sa nezatvárali. Najvyšší daroval rozum piatim mužom a oni v noci po poriadku písali, čo im bolo mnou hovorené a čo oni nevedeli. V noci jedli chlieb; a ja som im hovoril cez deň ale v noci som mlčal. Počas štyridsiatich dní bolo napísaných deväťdesiatštyri kníh. A keď sa naplnilo štyridsať dní, Najvyšší povedal: prvé, ktoré si napísal, polož otvorene, aby ich mohli čítať dôstojní aj nedôstojní, no posledných sedemdesiat zober, aby si ich odovzdal múdrym z národa; pretože v nich je sprievodca rozumu, prameň múdrosti, rieka poznania. Tak som aj učinil“ (3 Ezdrašová 14, 22-48).

Nech by dnes čokoľvek hovorili rôznorodí pseudoučenci a lžeteológovia o hodnote tejto prorockej knihy, pre nás jej autentickosť je nespochybniteľná. Mnohí starí otcovia Cirkvi a učители – Klement Alexandrijský, Bazil Veľký, Ján Zlatoústý a zvlášť Ambróz Milánsky ju citovali a používali ako iné knihy Svätého Písma! A preto aj prijímamé to rozprávanie z Ezdrášovej knihy, ktoré sme pred chvíľou zacitovali, ako Ezdráš podobne Mojžišovi prosil Boha o pomoc, a ako si vybral piatich najlepších pisárov z izraelského národa a potom štyridsať dní – opäť ako Mojžiš na hore Sinaj – s nimi prebýval, kým všetko osvietený

Duchom Božím nenapísali. Z tejto správy pochádza prvé poukázanie na počet kníh Starého Zákona (vtedy ešte Tanachu): 24 kníh! na verejné čítanie. A 70 pre tajné zachovanie múdрым z národa. Avšak v latinských opisoch a Vulgate je počet kníh, obnovených Ezdrášom iný. A to 204 (v niektorých opisoch dokonca 904 alebo 974). O 94 knihách hovoria iba východné preklady.

Pravoslávna Cirkev sa pridrižiava počtu 94 kníh. Sv. Epifán Cyperský používa takéto delenie na 22 kníh, ktoré sa dostali tak povediac do kánona kníh, a 72 apokryfov (t.j. tajných kníh; grécke slovo „apokryf“ znamená práve „tajný“). Preto väčšina Otcov Cirkvi ako napr. spomínaný sv. Epifán, ale aj sv. Hilárion Piktavijský, sv. Atanáz Alexandrijský, sv. Gregor Teológ, sv. Cyril Jeruzalemský, ctih. Ján Damaský a iní rátali knihy Starého Zákona podľa počtu písmen hebrejskej abecedy. Tento počet bol produktom spojenia niekoľkých párných kníh do jednej, ako napríklad: Päť kníh Mojžišových, Sudcov a Ruth, Malých prorokov (dvanástich), 1. a 2. Paralipomenon, 1. a 2. Ezdrášovej atď. Treba povedať, že táto metóda rátania bola veľmi vyumelkovane pripravená pre presné určenie kánona starozákonných kníh. Skôr v tom vidíme túžbu a snahu doslova nahnať pod isté symbolické číslo – v tomto prípade 22 – počet uznávaných a prijatých kníh ako tých posvätných, ktoré má pritom iba sprostredkujúci význam vo vzťahu k skutočnému kánonu starozákonných svätých písem. Pritom rôzne snemy a Otcovia zháňali tento počet do rámcu 22 písmen hebrejskej abecedy každý svojim spôsobom, podľa toho, kto to ako považoval za nutné pre použitie vo vlastnej eparchii, diecéze, miestnej cirkvi a pod. Pritom však nebol vypracovaný nijaký jasný princíp, ktorého by sa bolo potrebné priamo pridrižovať pri určení jediného Bohom inšpirovaného kánona starozákonných kníh pre celú všeobecnú Cirkev. Navyše podobné metódy mali a majú svoje miesto skôr v doslovno-numerologickej kabale, a už vôbec nie v pravoslávnej viere. Navyše netreba zabúdať ani na fakt, že prvýkrát rátanie kníh Starého Zákona podľa počtu písmen hebrejskej abecedy bolo použité znamenitým židovským historikom 1. storočia kresťanskej éry Jozefom Flaviom (zomrel r. 100), a to pri jeho apologetickom zápale s prvým známym antisemitom grécko-rímskeho sveta, istým Apionom. Jozefovo nevelké dielo sa nazýva „O starobylosti Židov“ a často je citované pod jednoduchým pomenovaním „Proti Apionovi“.

Jozef v ňom okrem iného poznamenal: „Pretože u nás nikto nemôže svojvoľne napísať historické dielo a pretože v zápisoch nemôže dôjsť k žiadnym rozporom a pretože iba proroci sa z Božskej inšpirácie dozvedeli o pradávnych a vzdialených udalostiach a jasne opísali, čo sa udialo za ich čias, neexistuje u nás prirodzené či skôr nutné množstvo nesúhlasných a rozporných kníh. Máme iba dvadsaťdva kníh, ktoré zahŕňajú celé naše dejiny a právom im každý verí. Patrí k nim Päť kníh Mojžišových, ktoré obsahujú zákony a všetko, čo sa traduje od stvorenia človeka až po smrť Mojžišovu. Toto obdobie zaberá asi tri tisíc rokov. V ďalších trinástich knihách spísali proroci, ktorí žili po Mojžišovi, čo sa udialo za ich života od smrti Mojžiša až po Artaxerxa, ktorý bol perzským kráľom po Xerxovi. Zostávajúce štyri knihy obsahujú hymny oslavujúce Boha a rady ľuďom, ako majú žiť...“ (Josephus Flaviu „O starobylosti Židů. Odpoveď Apionovi“, Praha-Odeon 1998, s. 12-13. ISBN 80-207-0563-5.) Tieto knihy boli podľa Jozefa nepoškvrnené ničím ľudským a zahŕňali obrovské obdobie dejín od Mojžiša až po Artaxerxa (465-424 pred Chr.). Nuž a práve Jozef spojil niektoré párne či podobné knihy do jednej, aby dosiahol ono symbolické číslo židovskej abecedy - 22. Podľa Flavia, všetko, čo bolo napísané po Artaxerxovi I., nevládlo už onou úrovňou bezchybnosti ako skoršie spisy. A všetko svedčí o tom, že Jozef Flavius, vychádzajúc z Prvej knihy Makabejskej 9, 27 sa domnieval, že epocha prorokov sa už zavŕšila. Je zrejmé, že Jozef Flavius reflektoval nie svoj súkromný názor, ale už v tej dobe sformovanú farizejsko-zákonnícku prax, vytvorenú farizejmi a tzv. soferim (gr. grammatis – muži znalí Svätého Písma, v istom zmysle to boli dogmatickí vykladači starozákonných textov), ktorá je nám dnes známa ako rabínsko-talmudická tradícia.

Počet 24 kníh Starého Zákona sa zasa objavil vďaka gréckemu prekladu Starého Zákona, známemu ako Septuaginta či preklad sedemdesiatich (LXX), kedy títo židovskí prekladatelia starozákonných kníh z hebrejčiny do gréčtiny jednoducho zamenili hebrejský počet písmen abecedy za grécky, lebo tento preklad bol robený pre Grékov alebo ešte skôr pre grécky hovoriacich Židov. Systém numerácie, ktorý použili bol rovnaký ako predtým, len s tým rozdielom, že knihy Sudcov a Ruth, Jeremiáša a Plaču Jeremiášovho ráтали osobitne. Apropos, talmudisti

a masoreti (čiže „strážcovia tradície“) používajú práve počet 24 kníh, t.j. podľa počtu písmen gréckej abecedy.

Dokonca aj keď prijmeme očíslovanie kánonických kníh, ktoré sú ukázané v 3. knihe Ezdrášovej, stále zostáva nejasné, aké, ktoré knihy a koľko kníh pôvodne patrilo do kánona 24 resp. 22 obnovených prorokom. Nemôže byť pochybnosti o tom, že ten kánon, ktorý je v súčasnosti používaný Židmi, sa výrazne odlišoval od toho, ktorý bol prijatý prorokom Ezdrášom, hoci symbolické číslo 22 sa mohlo zachovať aj vtedy i teraz, k čomu sa ešte dostaneme trochu detailnejšie. A preto sa začneme zaoberať otázkou ktoré, podľa slov Ezdráša, boli určené za tajné, pre múdrych z národa, ktorých počet je stanovený 70.

Čo sú to za knihy? Kde sa podeli? Zachovali sa čiastočne, alebo hoci by len pomenovaním? Toto sú hlavné otázky, ktoré nutne povstanú pri zamyslení sa nad svedectvami 3. knihy Ezdrášovej.

Prvá vec, ktorá môže tuná prísť na um, je stotožnenie týchto tajných kníh s apokryfnymi knihami. Zvlášť ak zoberieme do úvahy, že apokryf znamenal práve tajný, nie odmietnutý, zavrhnutý. Starozákonné apokryfy vonkoncom nie sú diela kresťanských heretikov, podvrhy podvodníkov či falzifikáty religiózných blúznivcov a demagógov. Kto si ich prečíta naozaj nestranne a bez hnevu a predpojatosti, bude uchvátený tým, čo obsahujú. Ich rozprávanie, plné historického aj metahistorického koloritu, dejín a metafyziky, skutky ľudské aj Božie, Boží zásah do dejín, doslova Božie tajomstva v dejinách, filozofia či skôr teológia dejín sú ich neodmysliteľnou súčasťou. Práve za taký výklad apokryfov, ktorý ich predstavoval ako nositeľov vyššej Božej tajomnosti, stál okrem iného aj preslávený a takmer neprekonateľný biblista Origenes.

Aby sme sa bližšie oboznámili s podstatou veci, treba sa trochu ponoriť do hlbín času, a usilovať sa čo najdetailnejšie sledovať dejiny Svätého Písma. Podľa tradícií, ktoré nám podstúpili byzantskí chronografi ako napr. Georgios Kedrinos, Doroteos Momenvasijský či iní, ktorí sa možno opierali o pozoruhodnú „Apokalypu Mojžišovú“ známejšiu ako Vitae Adam et Aevi, sa prvé Bohom inšpirované knihy objavili už pri patriarchovi Šetovi, ktorý mal zapísať slová svojho otca Adama, ktorý mal poznanie, akým nevládol ani jeden z ľudských synov, pretože žil najprv v raji a chodil s Bohom. V raji poznal všetky tajomstvá stvorenia, lebo bol postavený za kráľa, vládcu nad celým stvorenstvom, dokonca

aj nad anjelov. Po uplynutí 600 rokov od stvorenia sveta bolo Adamovi prostredníctvom archanjela Uriela oznámené o vtenení Božieho Syna od Panny Márie a o iných tajomstvách Božieho budovania spásy. On sám prorokoval o potope, o budúcom súde a o vzkriesení mŕtvych, postavujúc hriešnikov na cestu pokánia. Keď Šet dovŕšil 40 rokov, bol uchytený anjelom, postavený na vrchol a naučený poznaniu mnohých tajomstiev Božích. Dozvedel sa o prichádzajúcom rozvrate a bezbožnosti nasledujúceho rodu, o dvojitom treste hriešnikov – vodou a ohňom – videl rozmiestnenie nebeského stvorenia, krásu nebies, poznal zostrojenie nebeských znamení, zákony pohybu svetiel a planét.

PODZIAŁ OBOWIĄZKÓW KLERU

Biskup ThDr. PAISJUSZ (Piotr Martyniuk), PhD.

Cerkiew założona została przez Jezusa Chrystusa. Jej życie rozpoczyna się od dnia Zesłania Ducha Świętego na apostołów. Odkryło się ono w żydowskie święto Pięćdziesiątnicy, w dziesięć dni po Wniebowstąpieniu Chrystusa w Jerozolimie. W tym dniu apostołowie rozpoczęli swą działalność misyjną, tj. zaczęli głosić ludziom Chrystusa jako Syna Bożego, Jego naukę, i od tego czasu w Cerkwi niewidocznie przebywa Duch Święty. Na święto Pięćdziesiątnicy w Jerozolimie zbierali się liczni Żydzi nie tylko z Palestyny, ale i z diaspor. W dzień Pięćdziesiątnicy, po zesłaniu na nich Ducha Świętego, apostołowie zaczęli głosić Chrystusa wobec licznie zebranych ludzi. Otrzymali oni siły i zdolności, które pozwoliły im, ludziom prostym i nieuczonym, spełniać te trudne zadania, jakie wyznaczył im Chrystus. W pierwszym dniu głoszenia Ewangelii, uwierzyło w Chrystusa około trzech tysięcy ludzi¹, byli to pierwsi chrześcijanie. Najbardziej podatnymi na naukę apostołów okazali się Żydzi, żyjący w rozproszeniu, w diasporze.

Tak rozpoczęła się działalność misyjna apostołów. Przez dłuższy czas wszyscy apostołowie pozostawali w Jerozolimie. Dopiero po kilku latach udali się oni do innych krajów dla głoszenia Ewangelii innym narodom, zgodnie z danym im przez Chrystusa nakazem: „*Idźcie tedy i nauczajcie wszystkie narody, chrzcząc je w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego*”². Pierwsi chrześcijanie, jak i sami apostołowie, byli Żydami. Również Jezus Chrystus, jako człowiek, narodził się od Marii Panny, która była Żydówką, i w czasie Swego ziemskiego życia przebywał wśród Żydów. Przed nawróceniem do Chrystusa pierwsi chrześcijanie byli wyznawcami religii starotestamentowej. Mimo tego, pierwotne chrześcijaństwo było ruchem laickim. Apostołowie nie mieli żadnej szczególnej relacji wobec świątyni jerozolimskiej, gdyż nie należeli do kapłaństwa lewickiego³. Pierwsi chrześcijanie również nie posługiwali w świątyni, dlatego też nie mogli stworzyć dla siebie kapłaństwa

¹ Dz 2, 37-41.

² Mt 28, 19.

³ AFANASJEW M.: *Kościół Ducha Świętego*, Białystok, 2002, s. 19.

lewickiego. Przez jakiś czas wszyscy apostołowie przebywali w Jerozolimie. W świadomości wspólnoty jerozolimskiej kapłaństwo było ściśle związane ze świątynią, dlatego też pojawiająca się nauka o królewskim kapłaństwie¹ dla pierwotnego chrześcijaństwa była związana ze świątynią. Apostoł Paweł w *Liście do Hebrajczyków* wyjaśnia swoją naukę o arcykapłańskiej posłudze Chrystusa nie na podstawie kapłaństwa lewickiego, lecz na „wzorze Melchizedeka”². Chrześcijanie nie mają świątyni zbudowanej ludzkimi rękoma, lecz przez Boga stworzoną³, a zamiast krwawych ofiar mają ofiary duchowe. Świątynia chrześcijan jest domem duchowym a oni są jej budulcem⁴. Posługa ludu Bożego w jego królewsko – kapłańskiej godności znajdowała swój wyraz na zgromadzeniu eucharystycznym, które jest doświadczalnym dowodem Cerkwi jako zgromadzenia w Chrystusie, gdyż na nim obecny jest Chrystus. Gdzie jest zgromadzenie eucharystyczne, tam jest Cerkiew, gdyż tam jest Chrystus. Nie może być Cerkwi bez zgromadzenia eucharystycznego, które by nie wyjawiało pełni i jedności Cerkwi. Stąd organizacja i porządek Cerkwi wynika ze zgromadzenia eucharystycznego, w którym tkwią wszystkie podstawy organizacji Cerkwi. Jako zgromadzenie ludu Bożego Cerkiew nie może być bez tych, którzy przewodniczą temu ludowi. Bez przełożonych zgromadzenie kościelne przekształciłoby się w nieuporządkowany tłum. Dlatego od początku istnienia Cerkwi mamy do czynienia z posługą przełożonych, bez których nie może być zgromadzenia eucharystycznego, a tym samym nie może być Cerkwi. Oznacza to, iż wraz z powstawaniem Cerkwi lokalnych, równocześnie pojawiała się posługa przełożonego. Wybitny rosyjski teolog Mikołaj Afanasjew wysnuwa z powyższych tez następujący wniosek, będący jednym z podstawowych założeń eklezjologii eucharystycznej: „bez posługi przełożonego nie może być kościoła lokalnego i dlatego empiryczną oznaką Kościoła katolickiego jest przełożony”⁵.

Zwierzchnia władza w Cerkwi należała do apostołów. Oni posiadali nadzwyczajne dary Ducha Świętego, w swej działalności cerkiew-

¹ 1 P 2, 9.

² Hbr 5, 10; por.: Tamże, 7, 1-3.

³ Tamże, 8, 1-2.

⁴ 1 P 2, 5.

⁵ AFANASJEW M.: *Kościół Ducha Świętego*, s. 178.

nej byli kierowani przez Ducha Świętego i posiadali najwyższy autorytet w Cerkwi. Oni rozstrzygali wszystkie sprawy i wątpliwości, powstające w młodej Cerkwi. Była to władza wewnątrz cerkiewna a nie nad Cerkwią. Apostoł Paweł piastował władzę wewnątrz danej Cerkwi lokalnej, znajdując się w niej, a nie poza Cerkwią. Apostoł Paweł, jak z resztą i inni apostołowie, nie mieli władzy nad Cerkwiami, które zakładali, gdyż taka władza w ogóle nie istniała: władza nad Cerkwią lokalną byłaby wtedy władzą nad zgromadzeniem eucharystycznym, a przez to nad samym ciałem Chrystusa¹.

Apostołowie posiadali pełnię władzy hierarchicznej w Cerkwi i byli w niej najwyższym autorytetem, jako wyraziciele nauki Chrystusa i woli Bożej. Służenie apostołów było służeniem nadzwyczajnym, tak samo, jak nadzwyczajną jest ich rola w Cerkwi. Po śmierci apostołów służenie apostołskie ustało. Nowych apostołów i bezpośrednich uczniów Chrystusa w Cerkwi nie było. Nie było również ludzi obdarzonych przez Pana takimi pełnomocnictwami i darami, jakie posiadali apostołowie. W czasach po apostołskich apostołami nieraz nazywano tych, którzy głosili Chrystusa narodom pogańskim i zakładali nowe Cerkwie. Nie byli to jednak apostołowie w takim znaczeniu, w jakim byli uczniowie Chrystusa.

Podstawowym zadaniem apostołów, zgodnie z wolą Chrystusa, było głoszenie Ewangelii, nauczanie ludzi oraz sprawowanie ogólnego nadzoru w Cerkwi. Zwykle apostołowie nie pozostawali w jednym miejscu na stałe. Po założeniu w danym mieście Cerkwi, po umocnieniu nawróconych do Chrystusa w wierze i pozostawieniu tam swoich następców², zwykle udawali się do innego miasta, by tam głosić Ewangelię.

Następcami apostołów w założonych przez nich Cerkwiach byli ich współpracownicy i uczniowie – biskupi, prezbiterzy, diakoni. Nazwy *diakon*, *prezbiter*, *biskup* są pochodzenia greckiego. Wyraz *diakon* znaczy dosłownie *sługa*, *usługujący* (przy stołach, takie bowiem zadanie mieli początkowo diakoni). *Prezbiter* znaczy *starszy*, *starszyzna* (starszy

¹ AFANASJEW M.: *Kościół Ducha Świętego*, s. 205.

² Dz 14, 23.

wiekiem i godnością oraz swym członkostwem w Cerkwi). *Biskup* *znaczy nadzorujący, sprawujący zwierzchni nadzór w Cerkwi*.

Najpierw powstało w Cerkwi służenie diakonów. Pierwsi chrześcijanie przepojeni byli duchem braterskiej miłości. Jak podaje autor *Dziejów Apostolskich*, stanowili oni jakby jedną rodzinę i dzielili się ze sobą swymi majątkościami¹. Chrześcijanie w Jerozolimie zbierali się dla wspólnego spożycia posiłków, poczym odbywały się zebrania liturgiczne, które nazywały się „*wieczerzami miłości*” albo agapami (gr. *αγάπη*).

Początkowo apostołowie sami zaspakajali wszystkie potrzeby gminy chrześcijańskiej w Jerozolimie. Oni sprawowali również opiekę nad ubogimi i chorymi członkami gminy oraz doglądali przy spożywaniu posiłków na agapach. Z czasem, kiedy liczba wiernych w Jerozolimie wzrosła, swoje funkcje o charakterze gospodarczym apostołowie przekazali osobom specjalnie do tego celu wybranym i postawionym, czyli diakonom.

O tym, jak się odbyło wybranie i postawienie pierwszych diakonów opowiadają *Dzieje Apostolskie*. Apostołowie wezwali wiernych, by wybrali ze swego grona godnych i doświadczonych w wierze mężów. Nad wybranymi przez gminę siedmioma mężami apostołowie „*pomodlili się i włożyli na nich ręce*”².

Za przykładem Cerkwi Jerozolimskiej również i inne gminy chrześcijańskie wybierały później dla siebie siedmiu diakonów poświęcanych przez apostołów.

Początkowo zadaniem diakonów było służenie przy stołach, opieka nad ubogimi i wdowami oraz sprawiedliwy podział darów, znoszonych przez wiernych. Wkrótce do tych obowiązków o charakterze charytatywno – gospodarczym doszły obowiązki diakonów o innym charakterze: diakoni pomagali przy odprowadzaniu nabożeństw, głosili naukę chrześcijańską, nauczali itd. Jeden z pierwszych siedmiu diakonów, Stefan, stał się pierwszym męczennikiem chrześcijańskim w wyniku prowadzonej z Żydami dyskusji w sprawach wiary. Został on

¹ Dz 2, 44-46.

² Tamże , 6, 1-6; *pop.* AWIERKIJ (Tauszew), *Czetyriewojewangielije. Apostoł*, Moskwa, 2005, s. 409-411.

przez nich ukamienowany¹. Fakt ten wskazuje, że diakoni pomagali również w misyjnej pracy apostołów.

Wraz ze wzrostem liczby chrześcijan, kiedy Cerkwie albo wspólnoty chrześcijańskie powstały w różnych miastach i różnych częściach Cesarstwa Rzymskiego, apostołowie nie byli w stanie obsługiwać ich osobiście. Gmin tych stawało się bowiem coraz więcej. Ponadto podstawowym zadaniem apostołów było głoszenie Ewangelii tym narodom i ludziom, którzy jeszcze nie znali Chrystusa, oraz zakładanie nowych Cerkwi i gmin. Dlatego też apostołowie zazwyczaj nie pozostawiali na stałe w jednej miejscowości lecz wędrowali z jednej miejscowości do drugiej. Wreszcie Cerkiew Chrystusowa – zgodnie z zapowiedzią Chrystusa – ma istnieć do skończenia świata, apostołowie zaś, jak i wszyscy śmiertelnicy, nie mogli żyć i działać w Cerkwi zawsze. To też apostołowie za swego życia pozostawiali w zakładanych przez siebie Cerkwiach swych uczniów i następców, a więc prezbiterów i biskupów.

Uprawnienia i obowiązki biskupów i prezbiterów były większe niż diakonów. Prezbiterzy i biskupi nauczają, sprawują służbę Bożą i Sakramenty Święte oraz są duchownymi zwierzchnikami gminy. Pod nieobecność apostołów i zwłaszcza po śmierci apostołów biskupi zostają samodzielnymi zwierzchnikami Cerkwi chrześcijańskich oraz sprawują w Cerkwi te funkcje, które poprzednio sprawowali apostołowie. W ten sposób, jeszcze za życia apostołów w Cerkwi powstają służenia prezbiterów i biskupów. *Dzieje Apostolskie* wspominają o tym, że Apostoł Paweł postawił prezbiterów i biskupów w Cerkwiach, założonych przez niego w różnych miastach w czasie pierwszej podróży misyjnej². Prezbiterzy uczestniczyli również na Soborze Apostolskim³.

Za życia apostołów funkcje biskupów i prezbiterów mało się różniły. W Pismach nowotestamentowych występują różne terminy na określenie tej posługi hierarchicznej, np. „przełożony”, „pasterz”, „hegoumenos”, „prezbiter”, „biskup”. Każdy z tych terminów oznaczał

¹ Dz 7, 54-60.

² Tamże, 14, 23.

³ Tamże, 15, 6; 22-23.

pewną posługę w Cerkwi. Oznaczenia te, choć się zachowały w Cerkwi, to często zmieniały swoje znaczenie. Prezbiterzy nieraz nazywani są biskupami, a biskupi – prezbiterami. Istnienie dwóch różnych terminów nie mówi samo za siebie, że terminy te oznaczają różne osoby¹. W pismach Nowego Testamentu kilkakrotnie spotykamy się z terminem „*biskup*” na oznaczenie osób mających odrębną posługę w Cerkwi apostołskiej. Te dwa terminy w pismach nowotestamentowych często wykazują synonimiczność. Pod tym względem najbardziej decydujący jest tekst *Dziejów Apostolskich*². Do zgromadzonych prezbiterów efeskich Apostoł Paweł zwraca się ze słowami, w których nazywa ich biskupami. Synonimiczność tych terminów potwierdza również *List do Tytusa*³. Tytus został pozostawiony na Krecie dla ustanowienia prezbiterów. Odnośnie tego otrzymuje wskazówkę, że prezbiterami powinny być osoby bez zarzutu, gdyż biskup powinien być bez zarzutu. Są też inne miejsca, w których możemy znaleźć potwierdzenie, że terminy „*biskup*” i „*prezbiter*” dotyczą tej samej posługi, np. *List do Tymoteusza*, gdzie autor wymienia wymagania wobec biskupa, które całkowicie zgadzają się z wymaganiami wobec prezbiterów.

Analiza tekstów nowotestamentowych prowadzi do wniosku, że obydwooma terminami oznaczano te same osoby, jednak fakt ten wcale nie musi świadczyć o jednolitości treści posługi tych osób⁴.

Powstanie posługi prezbiterów łączy się z ustanawianiem nowych Cerkwi. Oznacza to, że ich posługa była konieczna dla istnienia Cerkwi lokalnej. Paweł troszczył się o ustanowienie prezbiterów, a nie o ustanowienie w zakładanych przez niego Cerkwiach proroków lub nauczycieli. Bez nich Cerkiew lokalna mogła istnieć, ale bez prezbiterów nie. „*W tym celu zostawiłem cię na Krecie, byś zaległe sprawy należycie załatwił i ustanowił w każdym mieście prezbiterów*”⁵. Bez prezbiterów Cerkiew nie byłaby w swej pełni i jedynie ustanowienie prezbiterów kończy dzieło powstania Cerkwi. Jedyną posługą, bez której nie mogło być Cerkwi, gdyż nie mogło być zgromadzenia eucharystycznego, była posługa

¹ AFANASJEW M.: *Kościół Ducha Świętego*, dz. cyt. s. 194.

² Dz Ap 20, 17; 18; 28.

³ Tyt 1, 5-7.

⁴ AFANASJEW M.: *Kościół Ducha Świętego*, dz. cyt. s. 199.

⁵ Tt 1, 5.

przełożonego. W zgromadzeniu ludu Bożego powinni być ci, którzy stoją na jego czele i dlatego główną troską przy organizowaniu Cerkwi było ustanowienie prezbiterów. Dlatego prezbiterzy, których Paweł ustanawiał dla nowo powstałych Cerkwi, byli przełożonymi tychże Cerkwi. Posługa prezbiterów polegała na przewodniczeniu tym Cerkwiom. Posługa prezbiterów to bycie przełożonymi, a tym samym była to posługa biskupów¹.

Poza służeniem apostołów w pierwotnej Cerkwi istniały także inne służenia charyzmatyczne albo nadzwyczajne. Były to służenia proroków, ewangelistów i nauczycieli, o których mówi Apostoł Paweł: „On ustanowił jednych apostołami, drugich prorokami, innych ewangelistami, a innych pasterzami i nauczycielami”².

- **Prorocy** posiadali charyzmę albo dar mówienia „w duchu”, duchem natchnieni. Byli oni nauczycielami życia i wiary chrześcijańskiej. Działali oni wśród ochrzczonych i (tak samo jak apostołowie) prowadzili wędrowny tryb życia. Działalnością swoją nie byli oni związani z określoną gminą chrześcijańska i zwykle nie zatrzymywali się w jednym miejscu na czas dłuższy. Apostoł Paweł zachęca natchnionych tym darem do gorliwego wykonywania tej posługi³.

- **Ewangelisci** głosili Dobrą Nowinę, opowiadali o życiu, dziełach i nauce Chrystusa tak chrześcijanom jak i nie ochrzczonym. Nieraz ewangelisci występują jako współpracownicy i pomocnicy apostołów w pracy misyjnej. Ewangelistami byli przede wszystkim sami apostołowie. Głoszenie Ewangelii było bowiem ich podstawowym zadaniem.

- **Nauczyciele** pracowali nad pomnażaniem wiary, prawdy i wiedzy chrześcijańskiej wśród wiernych. W odróżnieniu od proroków nauczyciele nie mówili „w duchu”. Mowy ich były przygotowywane, a nie improwizowane jak u proroków.

Prorocy, ewangelisci i nauczyciele nie pełnili funkcji związanych z zarządzaniem wspólnotami chrześcijańskimi. Służenie charyzmatyczne ogólnie nazywane było „służeniem słowu” i polegało ono na

¹ AFANASJEW M.: *Kościół Ducha Świętego*, dz. cyt., s. 200.

² Ef 4, 11.

³ 1 Kor 14, 37-40.

nauczaniu. Osoby sprawujące te służenia nie były związane z określoną wspólnotą chrześcijańską.

Sprawy związane z zarządzaniem daną społecznością chrześcijańską, odprawianiem nabożeństw, należały do biskupów, prezbiterów i diakonów. Ich działalność związana była z określoną gminą albo Kościołem, w którym oni również stale pozostawali.

Od połowy II wieku w Cerkwi pozostają jedynie stałe służenia hierarchiczne biskupa, prezbiterów i diakonów. Oni sprawują od tego czasu w Cerkwi te trzy zasadnicze funkcje, które powierzone były przez Chrystusa apostołom.

Pierwsze Cerkwie albo gminy chrześcijańskie powstawały w miastach. Głosząc Ewangelię, apostołowie zazwyczaj nie pozostawali w jednym miejscu, lecz przechodzili z miasta do miasta. Za czasów apostoelskich Cerkwie chrześcijańskie istniały nie tylko w dużych miastach takich, jak Jerozolima, Antiochia, Aleksandria, Ateny, Efez, Korynt, Tesaloniki i inne, lecz także w miastach mniejszych. W każdym z tych miejsc nauczanie kończy się założeniem Cerkwi, wyświęceniem biskupów i kapłanów, budowaniem chrześcijańskiej wspólnoty. Listy Pawła świadczą o jego stałym i żywym związku z założonymi wspólnotami. Niepokoją go nastroje i podziały wśród chrześcijan, daje rady i wskazówki, rozstrzyga wątpliwości, grozi, przekonuje, nakazuje¹. W całej pełni realizuje sformułowany przez siebie ideał posługi pasterskiej: *„Stałem się wszystkim dla wszystkich, żeby w ogóle ocalić przynajmniej niektórych”*². Apostoł Paweł nie myśli abstrakcyjnie, a każde napisane przez niego zdanie pokazuje moc odpowiedzialności za dusze wiernych, za całą Cerkiew³.

Listy Pawłowe są świadectwem na to, iż apostoł nie pozostawał na stałe w założonej przez siebie Cerkwi. Paweł, a także inni apostołowie, pozostawiali w nowo założonych wspólnotach swoich następców, pasterzy, a sami odprawiali się w inne miejsca, by tam głosić Ewangelię i nawracać coraz to nowych członków Cerkwi Chrystusowej.

¹ SCHMEMANN A., ks.: *Droga prawosławia w historii*, Białystok, 2001, s. 33.

² 1 Kor 9, 22.

³ Ga 4, 19.

Apostoł Paweł niejednokrotnie powierzał jakieś obowiązki swoim współpracownikom. Do Tesaloniczan posłał z określoną misją Tymoteusza: „Dlatego nie mogąc tego dłużej znosić, postanowiliśmy sami pozostać w Atenach, a Tymoteusza, brata naszego i sługę Bożego w głoszeniu Ewangelii Chrystusa, wystaliśmy, aby was utwierdził i umocnił w waszej wierze”¹. Tego samego Tymoteusza Paweł posyła do Koryntu: „Jeśli by zaś przybył Tymoteusz, baczcie, by nie obawiając się niczego, mógł wśród was przebywać, albowiem podobnie jak ja trudzi się dla Pańskiego dzieła”². Z listów Apostoła Pawła wiemy, że powierzał różne obowiązki także innym osobom, w tym Tytusowi³.

Apostoł Paweł adresując swój *List do Filipian* wspomina biskupów, przez co chce zwrócić uwagę wiernych na ważność posługi przełożonych, a samym przełożonym na tę stronę ich działalności, która nabierała coraz większego znaczenia. Jest to swego rodzaju odpowiedź na pytanie, dlaczego w czasach po apostołskich zaczęło dominować nazywanie przełożonych biskupami. W ten sposób, będąc synonimem przełożonego i pasterza, określenie „biskup” ujawnia w oczach wiernych tę funkcję jego posługi, która stopniowo zaczyna nabierać największego znaczenia⁴.

Związek pasterstwa z biskupstwem widzimy na podstawie tekstu pierwszego *Listu do Piotra*: „Byliście bowiem zabłąkani jak owce, lecz teraz nawróciliście się do pasterza i stróża dusz waszych”⁵, co również ma swoje potwierdzenie w *Dziejach Apostolskich*: „Uważajcie na samych siebie i na całe stado, nad którym Duch Święty ustanowił was biskupami, abyście kierowali Kościołem Boga, który On nabył własną krwią”⁶. W obu przypadkach Cerkiew jest przedstawiona jako owczarnia Boża. Autor *Dziejów* (Ap. Łukasz) przypomina przezbiterom, że zostali ustanowieni w owczarni biskupami, aby ją paść. Innymi słowy, zwraca uwagę chrześcijańskim pasterzom na ich obowiązki biskupie. W dalszej części

¹ 1 Tes 3, 1-2.

² 1 Kor 16, 10.

³ 2 Kor 8, 6-23.

⁴ AFANASJEW M.: *Kościół Ducha Świętego*, dz. cyt., s. 216.

⁵ 1 P 2, 25.

⁶ Dz 20, 28.

apostoł wskazuje¹, iż chronienie owiec przed drapieżnymi wilkami, nieszczędzącymi stada, stanowi treść posługi biskupa, co wiąże się z chronieniem prawd wiary².

Szczególne znaczenie listów: pierwszego do Tymoteusza i Listu do Tytusa, zawiera się w tym, że dostarczają one wiele informacji o hierarchicznym ustroju Kościoła w okresie pierwszej połowy 60 – tych lat I wieku³. Terminologia stopni kapłańskich jest jeszcze pozbawiona niezbędnej dokładności, lecz trójstopniowa hierarchia niewątpliwie już istnieje. Trzeci rozdział pierwszego Listu do Tymoteusza jasno mówi o istnieniu diakonatu⁴. Terminy „prezbiter” i „biskup” są stosowane najwyraźniej jako synonimy dla oznaczenia drugiego (wg nas) stopnia kapłaństwa. Wniosek ten wypływa zarówno z Listu do Tytusa, jak i z pierwszego Listu do Tymoteusza. Apostoł Paweł charakteryzuje prezbiterów jako tych, którym „należy oddawać podwójną cześć, zwłaszcza tym, którzy podjęli się zwiastowania Słowa i nauczania”⁵. W naszym rozumieniu biskupami w *Listach pasterskich* są sami Tymoteusz i Tytus, jako kontynuatorzy dzieła Pawła. Mają oni nie tylko władzę zarządzania i uczenia, lecz im nadane zostaje prawo udzielania święceń (chirotonii)⁶. Toteż według hierarchii w *Listach pasterskich* oni są przedstawicielami trzeciego, wyższego stopnia kapłaństwa, nawet jeśli z tym stopniem nie byłaby związana żadna inna nazwa⁷.

Postawienie biskupów, prezbiterów i diakonów odbywało się w pierwotnej Cerkwi w takim samym trybie, w jakim odbyło się postawienie pierwszych diakonów. Wierni wybierali ze swego grona odpowiednich kandydatów. Natomiast apostołowie, a później ich następcy (biskupi) poświęcali wybranych, dopełniali nad nimi sakramentu kapłaństwa. Wyświęcenie odbywało się przez modlitwę i złożenie rąk na głowę wyświęcanego⁸.

¹ Dz 20, 29.

² AFANASJEW M.: *Kościół Ducha Świętego*, dz. cyt., s. 214-215.

³ BIEZOBRAZOW K.: *Christos i pierwoje christianskoje pokolenije*, Moskwa, 2003, s. 334.

⁴ Por. Flp. 1, 1.

⁵ 1 Tym 5, 17.

⁶ Tamże, 5, 22; Tt 1, 5.

⁷ BIEZOBRAZOW K.: *Christos i pierwoje christianskoje pokolenije*, dz. cyt. s. 334-335.

⁸ 1 Tm 4, 14; por.: 2 Tm 1, 6.

Rola i znaczenie biskupów szczególnie wzrosły w czasach po apostołskich, kiedy w Cerkwi zanikły nadzwyczajne służenia charyzmatyczne.

Znamienne są słowa Apostoła Pawła: „*Prawdziwa to mowa: kto o biskupstwo się ubiega, pięknej pracy pragnie*”¹. Św. Paweł chciał widzieć u kandydatów do stanu kapłańskiego (biskupstwa) nie zwykłe tylko pragnienie, lecz usilne i wytrwałe dążenie do osiągnięcia celu, oparte na wewnętrznym nowym stworzeniu w Chrystusie².

Apostoł Paweł w swoich *Listach pasterskich* podaje, jakimi cechami wewnętrznymi mają się odznaczać kandydaci na służenie hierarchiczne w Cerkwi. Tymoteusz i Tytus, do których Paweł kieruje te pouczenia, byli uczniami i współpracownikami Apostoła Pawła. Tymoteusza Paweł ustanowił biskupem w Efezie³, natomiast Tytusa na Krecie⁴. O tym jakimi mają być biskupi, prezbiterzy i diakoni, jakimi cechami wewnętrznymi mają się odznaczać Apostoł Paweł pisze m. in. w: 1 Tm 3, 2-13; 5, 22; Tyt 1, 5-9.

W *Liście do Tytusa* apostoł wymienia cechy, którymi powinni odznaczać się postawieni do posługi prezbitera: „*Biskup bowiem jako włodarz Boży powinien być nienaganny, nie samowolny, nieskory do gniewu, nie oddający się pijaństwu, nie porywczy, nie chciwy brudnego zysku*”⁵. Terminy „prezbiter” i „biskup” Paweł stosuje zamiennie, jako synonimy. Wymieniane warunki dla posługi prezbitera odnoszą się w pierwszej kolejności do dziedziny moralności chrześcijańskiej, wyznania prawdziwej wiary oraz pouczenia, gdyż biskup powinien być: „*Trzymający się prawowiernej nauki, aby mógł zarówno udzielać napomnień w słowach zdrowej nauki, jak też dawać opór tym, którzy jej się sprzeciwiają*”⁶. Szczególnie wskazuje na niezbędne w pasterskiej służbie „socjalne” cnoty. Prezbiter powinien być mężem jednej żony⁷.

¹ 1 Tm 3, 1.

² 2 Kor 5, 17.

³ 1 Tm 1, 3.

⁴ Tt 1, 5.

⁵ Tt 1, 7.

⁶ Tamże, 1, 9.

⁷ Tamże, 1, 6.

W pierwszym *Liście do Tymoteusza* Paweł wymienia warunki, którym powinni sprostać kapłani. Prócz wymagań, które są już postawione w *Liście do Tytusa*, apostoł zwraca uwagę na to, by zarówno biskup, jak i diakon, umieli dobrze zarządzać swoim domem, „*bo jeżeli ktoś nie potrafi własnym domem zarządzać, jakże będzie mógł mieć na pieczy Cerkiew Bożą?*”¹.

Część główna drugiego pawłowego *Listu do Tymoteusza* zawiera pouczenia skierowane do Tymoteusza. Św. Apostoł Paweł przede wszystkim napomina mu, by rozgrzewał w sobie dar łaski, który otrzymał podczas *chirotonii* udzielonej przez Pawła². Dar łaski, którym włada Tymoteusz i który wyrażony jest w „*mocy i miłości, i powściągliwości*”, ma podtrzymywać Tymoteusza w odważnym i wiernym współcierpieniu Pawłowi. Apostoł nakazuje swemu uczniowi, by strzegł powierzonego mu zadatku, którym jest prawdziwa czysta wiara³.

W pierwszym *Liście do Koryntian* Apostoł Paweł rozwija myśl, że Cerkiew jest Ciałem Chrystusa, składającym się z różnych członków, przy czym chociaż wszystkie członki są jednakowo cenne jako członki jednego ciała, jednakże różnią się między sobą ze względu na miejsce zajmowane w ciele, a przeto różne są dary, a w jedności Ducha różne są także i posługiwanie⁴. Tu właśnie ustanowiona została ogólna zasada hierarchicznej struktury wspólnoty, wynikająca z celowości budowy organizmu duchowego i z woli Bożej. Zasada hierarchicznej struktury nie jest negatywna, lecz realizuje równość członków przy zachowaniu różnicy naturalnej i duchowej, właściwej wszelkiej wspólnocie mającej duchową zasadę i cel, a tym bardziej jest ona właściwa wspólnocie cerkiewnej⁵.

Oprócz wyższych stopni są też dwa niższe stopnie kapłaństwa: subdiakon (gr. ὑποδιακονος, Cs. *ipodijakon*) i lektor (Cs. *cztec*). W przeszłości znanych było wiele różnych rodzajów niższych święceń, ale w

¹ 1 Tm 3, 5.

² 2 Tm 1, 6; por. 1 Tm 4, 14.

³ 2 Tm 1, 13-14.

⁴ 1 Kor 12, 4-12.

⁵ BUŁGAKOW S.: *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, Białystok-Warszawa, 1992, s. 46.

obecnych czasach wszystkie z wyjątkiem tych dwóch wspomnianych wyszły z użycia.¹ Nie są one ustanowione sakramentalnie a tylko poprzez obrzęd chirotesji².

Rozwój niższych stopni kapłańskich był bardzo zróżnicowany, to za sprawą różnych Kościołów ich zapotrzebowania. Różnie też było z gradacją niektórych stopni, np. z diakonatem czy subdiakonatem, gdzie diakonat zaliczano do niższych stopni a subdiakonatu do wyższych. Dla ogólnego rozróżnienia między niższym a wyższym kapłaństwem, na granicę, która przechodzi między diakonatem a subdiakonatem, trzeba spojrzeć z dogmatycznego punktu widzenia. Wszelkie niższe stopnie ustanowiła Cerkiew w procesie jej historii i używane były w czasie tejże historii.³

Wyraźny trójpodział kleru wyższych święceń ukształtował się dużo wcześniej niż lokalna różnorodność grup kleru niższego. W początkowym czasie za obowiązki niższego kleru odpowiedzialni byli po części diakoni (czytanie Pisma Świętego), po części lud (śpiew) i dopiero w III wieku pojawia się niższy kler i przy tym nie wszędzie i tym samym czasie. W większych Cerkwiach takich jak Afrykańska czy Rzymska, w III wieku lektorzy i kantorzy byli już w znacznej liczbie, w małych ok. IV i V wiekach obowiązki niższego kleru spoczywały jeszcze na diakonach. Wszędzie występowali tylko lektorzy i subdiakoni. W zależności od różnych Cerkwi, powstawały różne odmiany gradacji tych stopni. Zależało to pewnym sensie od wielkości potrzeb kadrowych danej Cerkwi przy obsłudze – sanitarnych posługach. Takimi ośrodkami był Konstantynopol, Jeruzolima, Rzym i w dużo późniejszym czasie Kijów, Moskwa. W Cerkwi rzymskiej, jak później w całym Kościele Zachodnim, w końcowej fazie jego rozwoju wyróżniamy następującą hierarchię niższych stopni, którą nazwał papież Korneliusz (ok. 250 r.) i są to:

- ostiariat
- lektorat
- egzorcystat

¹ WARE K. bp.: *Kościół prawosławny*, Białystok 2002, s.321.

² Z grec.χειρ – ręka i φεσιζ – pokładać, dosłownie „ręko – położenie”.

³ CYPIN W.: *Kurs cerkownoho prawa*, Klin 2004, s. 186.

- akolitat
- subdiakonát¹ (niekiedy umiejscawiany w niższych stopniach).

Ostiarat (z grec. *θυρωροι*). Świecenia te wykształciły się w ciągu IV i V wieku. Zadaniem ostiariuszy było: po pierwsze, wytrwale stanie w drzwiach świątyni, po ich otwarciu, zakazując wstępu niegodnym, czyli niewiernym i ekskomunikowanym. Gdy zaś diakon lub egzorcysta głośno wzywał do opuszczenia katechumenów, pilnowali wyjścia ludzi bezbożnych, aby nikt nieczysty nie znajdował się w świątyni. Ponadto do nich należało uderzanie w gongi, kampany i dzwony, aby zwoływać wiernych na nabożeństwa w czasie śpiewania psalmów lub Eucharystii. Również otwierali księgi liturgiczne i uważali, by nic nie zginęło obecnym w świątyni. Troszczyli się też, by w świątyni wszystko było porządne i pobożne, aby nikt się nie przechadzał, nie żartował, czy też siedział lub stał nieprzystojnie. Ostiariusze trzymali również księgę Pisma Świętego podczas kazania, by kaznodzieja mógł swobodnie wygłaszać i wyjaśniać Słowo Boże. Była to funkcja odpowiadająca dzisiejszemu kościelnemu (staroście) w Kościele katolickim.

Egzorcystat. W III wieku pojawił się w Rzymie osobny urząd egzorcysty, jako jedno z niższych święceń. Od soboru trydenckiego² zakazano egzorcystom publicznego korzystania z władzy tych nadal udzielanych święceń ("miej władzę wkładania rąk na opętanych"). Zadaniem egzorcystów było: przepędzanie demonów z opętanych i pomoc kapłanom w udzielaniu sakramentu chrztu przez odpędzanie nieczystych demonów egzorcyzmami i chuchaniem. Po zakończeniu liturgii katechumenów upominali nie przystępujących do Eucharystii, by wyszli. Do nich należało przynoszenie wody. Mogli instruować wiernych w sprawie zachowania się na Liturgii.

Akolitat. Odpowiednio w cs. *Свещеносец*. Akolita – termin ten pochodzi od greckiego słowa "ακολουφοζ" – towarzyszący, idący za kimś, czy też czasownika "ακολουφο" – iść za kimś, naśladować, towarzyszyć. Zadaniem akolitów było: służenie przy ołtarzu, zapalanie

¹ NASTOLNAJA KNIGA SWIASZENNOSŁUŻITIELA, t. IV, Poczajew 2003, s. 345.

² Odbył się w latach 1545-1563 w mieście Trydent (północne Włochy). Jest uważany przez Kościół rzymskokatolicki za dziewiętnasty sobór powszechny.

kadzidla, byli odpowiedzialni za świece w kościele. Pomagali także diakonom w przygotowaniu darów ofiarnych troszczyli się o światło. Akolici w Rzymie III wieku pomagali w rozdzielaniu Eucharystii i nosili ją do chorych. W Afryce mogli tylko zapalać świece przy ołtarzu i podawać wino. We wczesnym średniowieczu bezpośredni kontakt z Eucharystią przejęli od akolitów duchowni wyższych święceń. Papież Zozym¹ w swoich dekretach reguluje wiek na pełnienie funkcji akolity minimum 21 lat.

Do 1972 w Kościele rzymskokatolickim niższe święcenia czyli: ostiariat, lektorat, egzorcystat i akolitat udzielane były kandydatowi do kapłaństwa w czasie formacji seminarystycznej. Kiedy udzielano ich seminarzystom, to najczęściej na III roku udzielano ostiariat i zaraz po nim lektorat, a alumnom na IV roku udzielano egzorcystat i zaraz po nim akolitat. 15 sierpnia 1972 papież Paweł VI w zniósł święcenia niższe w kościele łacińskim, pozostawiając jedynie posługi lektoratu i akolitu.

W Cerkwi Prawosławnej obecnie są dwa z niższych stopni kapłańskich: lektorat (święcenia lektora i kantora) i subdiakoniat. Są to dwa niższe stopnie kleru cerkiewnego, które powinien przejść każdy przygotowujący się do przyjęcia kapłaństwa wyższego. Święcenia (chirotesja) lektora i subdiakona nie stanowią sakramentu, a tylko świąteczny ryt wydzielenia godnego członka Cerkwi z laikatu dla pomocy w posłudze w świątyni.

Lektorat. Z łac. *lektor* oznacza czytelnik, czytający (z grec. *αναγνοστος*). W Cerkwi Prawosławnej święcenia lektoratu nazywają się święceniami lektora i kantora² w cs. *чтец* u *небеще*. Lektor, często młody chłopiec, w starożytnym Kościele czytał Pismo Święte w czasie nabożeństwa i śpiewał psalmy. Już jednak pod koniec IV wieku, gdy odczytywanie świętych tekstów podczas liturgii przejęli prezbiterzy

¹ Zozym, papież – jego pontyfikat przypadał w okresie od 18 marca 417 do 26 grudnia 418. Z pochodzenia był Grekiem. Usunął z Rzymu herezję pelagian, lecz zrobił to pod naciskiem episkopatu afrykańskiego. Zostały po nim listy na temat karności kościelnej. Uważa się, że przez swoje błędy i złe decyzje zmniejszył na jakiś czas reputację papieństwa.

² Kantor inaczej nazywany jest śpiewakiem [w:] PRZYBYŁ E.: *Prawosławie*, Kraków 2006, s. 195.

i diakoni, a śpiew psalmów wykonawcy o odpowiednich głosach ich funkcja się zmieniała. O kantorze (z łac. *Cantores*, z grec. *Ψαλτεῖς*), jako osobnym stopniu wspominają teksty Liturgie św. Jakuba i św. Marka. Od około IV wieku psalmy zostały wykonywane w specjalny sposób, który wymagał pewnych zdolności emisyjnych, którymi kantorzy opanowywali. W ich zadaniu było zaczynać i prowadzić śpiew w świątyni. Grupa kantorów nazywała się chórem lub klirosem, który dzielił się na prawą i lewą stronę.

Przed święceniami lektoratu, kandydat powinien przejść specjalne przygotowanie z zakresu czytania tekstów w danym języku liturgicznym, znajomości porządku nabożeństw oraz śpiewu cerkiewnego.

Posługa lektora i kantora składa się na to tylko, aby czytać i śpiewać w cerkwi. Oprócz tego nosi on świecę przed ewangelią i wykonuje inne podobne do tego obowiązki. Św. Symeon z Tessalonik mówi tak: „*Ustanowiony takim obrzędem na lektora, od czasu świeceń wg rozporządzeń diakonów i kapłanów czyta on przed ludźmi Pisma Święte, to jest apostołów i proroków, stojąc pośrodku świątyni (tak jak w czasie świeceń)... Oprócz tego wchodząc do ołtarza, zapala świece, podaje kapłanowi ogień, nosi świecę przed Św. Darami, podaje prosfory, wodę i gorącą wodę ...*”¹. Wszystkie te obowiązki wykonuje *swieszczenosiec* – akolita, dlatego na początku obrzędu świeceń lektorskich wspomina się o przyprowadzeniu *swieszczenosca*.²

Święcenia odbywają się na środku świątyni przed rozpoczęciem liturgii lub w dowolnym czasie. Po ubraniu biskupa przed czytaniem godzin kanonicznych (*Cs. czasow*) lub w czasie czytania godzin, przed umyciem rąk przez biskupa. Subdiakoni przyprowadzają wybranego akolitę (*Cs. swieszczenosca*) w posługę lektora i kantora na środek świątyni. Będąc na środku, elekt robi trzy pokłony w stronę ołtarza, poczym trzy w stronę biskupa. Po tym podchodzi do biskupa, nachylając głowę, którą biskup błogosławi trzy razy w postaci krzyża i położywszy ręce na głowę wyświęcanego, czyta modlitwę: „*...sługę Twego (imię), pragnącego poprzedzać ze świeca święte Twoje Tajemnice...*”. W

¹ SOCYNIENIJA BŁAŻENNOGO SIMIEONA ARCHIJEPISKOPA FIESSAŁONIKIJSKOHO, Moskwa 1994, s. 212.

² WIENIAMIN, Abp.: *Nowaja skrzyżal'*, Jordanville 1975, s. 283.

czasie tej modlitwy chór śpiewa tropariony: Apostołom, trzem świętym autorom liturgii św.: Jan Chryzostom, Bazyli Wielki, Grzegorz Dialog i Bogarodzicy. W obecnie w praktyce naszej Cerkwi są one opuszczane. W tym momencie w praktyce naszej Cerkwi, biskup wyświęca sutannę¹ i wkłada ją na elekta. Symbolizuje ona wejście w poczet kleru. Jest ona używana przez wszystkie stopnie kapłańskie.

Po tym biskup podstrzyga włosy świeconego w formie krzyża, wypowiadając słowa Św. Trójcy. Po każdym wypowiedzianym imieniu Św. Trójcy wszyscy zebrani odpowiadają „Amen”². Postrzyżenie włosów Św. Symeon z Tessalonik tłumaczy to tym, że włosy stanowią, kwiat całego ciała i symbolizują ofiarność służbie Bogu, w formie krzyża – symbolizuje uświęcenie wszechświata przez śmierć krzyżową Jezusa Chrystusa, a w imię Św. Trójcy – Bóg trzech dniowy jest Twórcą i stwórcielem wszystkiego³. Postrzyżony w ten sposób lektor i kantor drugi raz nie przyjmuje postrzyżyn od biskupa, mimo iż podnosi się go później do wyższych stopni kapłaństwa.

W znak poświęcenia się Bogu biskup zakłada na niego krótki felonion⁴. Nie jest on tym felonionem, który ubiera prezbiter, jest od niego krótszy. Św. Symeon z Tesalonik pisze: *„...całując rękę hierarchy, ubiera na jego plecy (felonion), na znak wstąpienia pod jarzmo kapłaństwa, przebywający pod opieką Bożą i poświęcenie na służbę Bogu”*⁵. Felonion lektora i kapłana mają wspólne cechy, mimo różnic wielkości. Pierwszy jest początkiem a drugi końcem szat kapłańskich. Pierwszy oznacza poświęcenie się Bogu i podporządkowanie się kapłaństwu, a ostatni jest dokonaniem kapłaństwa⁶.

Po nałożeniu felonionu, biskup błogosławi trzykrotnie ręką jego głowę. Później położywszy rękę na jego głowie, czyta drugą modlitwę

¹ Z cs, *podrjasnik* (z franc. i wł., łac. – rewerenda) – to długa szata do kostek, lekko wcięta w pasie, z niskim stojącym kołnierzykiem, zapinana z przodu.

² wg biskupiego Liturgikonu, „Amen” odpowiada protodiakon lub wyświęcany lektor i kantor.

³ SOCYNIENIJA BŁAŻENNOGO SIMIEONA ARCHIJEPISKOPA FIESSALONIKIJ-SKOHO, dz. cyt., s. 210.

⁴ z gr. καμισιον, cs. фелонь (фелончик).

⁵ SOCYNIENIJA BŁAŻENNOGO SIMIEONA ARCHIJEPISKOPA FIESSALONIKIJ-SKOHO, dz. cyt., s. 211.

⁶ WIENIAMIN, Abp.: dz. cyt., s.284.

nad nim jako nad lektorem i kantorem: „...daj mu z wszelka mądrością i rozumem czynić Bożych Twych słów pouczenie i czytanie, zachowując go w nieskalanym życiu...”¹. Błogosławienie przez biskupa w znak pieczęci, oznacza ochraniającą siłę Bożą i łączność łaski, a czytanie modlitwy by kandydat był uświęcony jako wybrany Bogu, i z wszelką mądrością i rozumem czynił czytanie i pouczenie, w ten sposób z dziękczynnie modląc się. Pieczęć jaką robi biskup w postaci trzykrotnego błogosławieństwa i modlitwa czytana w charakterze dziękczynnym, nie może mieć takiego stopnia władzy i znaczenia jaką otrzymują diakoni i prezbiterzy przez zesłanie łaski Ducha Świętego.

Po przeczytaniu modlitwy, na znak potwierdzenia swoich obowiązków i przygotowania do tych święceń, lektor czyta urywek z księgi Apostoła². W praktyce wygląda to tak, że biskup otwiera nad głową święconego Apostoła i pokazuje w którym miejscu ma zacząć i skończyć czytać dany urywek, w znak pierwszego jego obowiązku – czytania liturgicznego i ilustruje posługę lektoratu. Liturgikon biskupi (Членикобник архиепископский) mówi, że lektor czyta nagłówki, a następnie sam tekst, początek i koniec perykopy. Wg św. Symeona z Tesalonik, niektórzy zwracają uwagę na przeczytany fragment, widząc w nim przepowiedź na dalsze życie wyświęcanego³.

Po przeczytaniu wątku z Apostoła zdejmuje on felonion i nakłada przy pomocy subdiakonów sticharion⁴, błogosławiony przez biskupa. Biskup czyta jemu pouczenie o obowiązkach lektora: „Dziecię, pierwszym stopniem kapłaństwa jest lektorat. Powinieneś przeto każdego dnia czytać Pisma Boże, aby słuchający ciebie otrzymywali pożytek, a ty sam żebyś otrzymał lepszy stopień, w żaden sposób nie dążąc do tego samego. Gdy bowiem pobożnie, święcie i sprawiedliwie będziesz żył i otrzymasz miłosierdzie przyjaciele człowieka Boga, staniesz się godnym wyższej posługi, w Chrystusie Jezusie Panu naszym, któremu chwała na wieki wieków. Amen.” Po prze-

¹ CZYNOWNIK ARCHIJEREJSKIJ, Warszawa 1949, s. 42.

² Św. Symeon z Tesalonik rozdziela w tym momencie święcenia lektora i kantora. Lektor czyta urywek z Apostoła a kantor urywek z Psalterza. Praktyka taka nie jest stosowana dziś, by może jest praktyką lokalną [w:] SOCZYNIENIJA BLAZENNOGO SIMIEONA, s. 212.

³ Tamże, s. 212.

⁴ Prosta, szeroka szata z rękawami.

czytaniu pouczenia biskup mówi: „*Błogosławiony Bóg, oto sługa Boży (imię). jest lektorem świętej cerkwi (nazwa świątyni) w imię Ojca i Syna, i Świętego Ducha*”. Biskup podaje mu lampę (świecznik) i stoi przed biskupem z lampą na wyznaczonym miejscu. Jeśli jest zaś wielu świeconych, modlitwy odmawiane są w liczbie mnogiej¹.

Lektorzy noszą świece na służbie biskupiej, ale także gdy służy prezbiter. Lektorzy nazywają się także klerykami lub *дячками*. Lektor może spełniać także czynności akolity (*паномара – прислужника*): rozpałać węgielki do kadzielnicy, przygotowywać prosfory, wino, wodę, podawać dla kapłana w czasie proskomidii, dbać o czystość i porządek w ołtarzu, może też dzwonić dzwonami². W obecnej praktyce jednym z obowiązków lektora jest codzienne czytanie Pisma Świętego i obowiązek noszenia sutanny na nabożeństwach i ilekroć występują oficjalnie. Do jego obowiązków w cerkwi należy śpiew i czytanie podczas nabożeństw.

W dniu przyjęcia święceń, lektor przyjmuje na Świętej Liturgii sakrament Eucharystii. Mimo święceń lektor do Eucharystii podchodzi przed ikonostasem, tak jak ludzie świeccy. Wg G. Rozanowa przyjęcie Eucharystii przez lektora w dniu jego święceń odbywa się w prezbiterium około ołtarza w z lewej strony. Nie jest to prawidłowa praktyka, wskazuje raczej na lokalny zwyczaj³.

Subdiakonát. Z grec. Υποδιακονος (dosłownie pod – diakon, po łac. sub oznacza pod), cs. *Ipodiakon*, potocznie (*Hypo*) *Hipodiakon*, *Ippodiakon*.

Subdiakonát jest to najwyższy stopień święceń niższych. Są one wyższe od lektorskich, ale niższe od diakońskich. Subdiakoni są to osoby pomagające w służbie kapłańskiej. O ustanowieniu tych święceń jest wiele spekulacji. Jedni sądzą że ustanowiony został przez Jezusa Chrystusa inni, że przez Apostołów, a jeszcze inni, że powstał pod koniec I wieku. Niewątpliwie są to święcenia wywodzące się ze starożytnej praktyki Cerkwi. Opisy starożytne greckich rytów święceń

¹ CZYNOWNIK ARCHIJEREJSKIJ, Warszawa 1949, s. 42.

² NASTOLNAJA KNIGA SWIASZENNOSŁUŻITIELA, dz. cyt. s. 347.

³ NIKOLSKIJ K.: *Posobie k izuczeniju ustawa prawosławnoej cerkwi*, Sankt - Pietirburg 1907, s. 704.

subdiakonów, były trochę inne. Świecenia subdiakonatu odbywały się na Liturgii przed „Małym Wyjściem”. Nie odbywały się na środku świątyni tylko w miejscu stołu ofiarnego – diakonikonu¹ (cs. *žertovníka – w diakonikie*). To doprowadziło to do tego, że subdiakoni jedne miejsce swojej służby widzieli w diakonikonie. Często z tego powodu dochodziło to kłótni z diakonami, przez zaniedbanie swoich obowiązków. By zapobiec takim nieporządkom patriarcha Konstantynopola Manuel Charitopul (XII w.) ustanowił święcenia nie w diakonikonie a pośrodku świątyni, tak jak święcenia lektora i kantora, przy tym nie na Liturgii tylko bezpośrednio przed nią. Od tej pory święcenia subdiakonatu i lektoratu odbywają się w tym samym miejscu i podobnie są sprawowane.

Świecenia rozpoczynają się tak samo jak lektora i kantora, mogą też odbywać się tego samego dnia tuż po nich. Lektor ubrany w sticharion, podchodzi do biskupa, który wręcza mu orarion². Ubiera go w postaci krzyża na plecach. Symbolizuje on wg św. Symeona z Tesalonik, że od tego momentu subdiakon przez swoją pokorę, cnotliwość i czystość powinien umacniać siebie poprzez czystość swojego duchowego życia. Przez to też subdiakon nie może wstępować w związki małżeńskie, ale może pozostać w nim.

Po tym biskup trzy razy błogosławi głowę jego, kładzie rękę na głowę wyświęcanego i czyta modlitwę. W niej prosi on Boga o „...zachowaj go we wszystkim nieskalanym i pozwól mu miłować wspaniałość Twego domu, stać przy drzwiach świętej Twojej świątyni i zapalać światło w przybytkach Twojej chwały...”³. Po modlitwie subdiakoni podają świeconemu lawaterz⁴ (cs. *лахань*) i zakładają mu na ramiona ręcznik,

¹ Był umieszczony po lewej stronie ołtarza w rogu lub w inny pomieszczeniu [w:] LENCZEWSKI M., Ks., *Liturgika*, Warszawa 1981, s. 122.

² Pochodzenia nazwy tej szaty istnieją dwa źródła. Pierwsze wywodzi nazwę orarion od łacińskiego słowa „oro” – mówię, modłę się. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa wierni nakładali tę szatę przed każdą modlitwą. Druga natomiast widzi źródło nazwy w greckim słowie *opaw* - patrzeć, nadzorować. Orarion wprowadzono do nabożeństw jako szatę liturgiczną, wzorując się na szatach starotestamentowych. Orarion symbolizuje skrzydła aniołów. [w:] Tamże, s. 157.

³ CZYNOWNIK ARCHIJEREJSKI], dz. cyt., s. 41.

⁴ Naczynie metalowe z ręcznikiem, które służy do mycia rąk biskupowi w czasie jego służby.

a biskup umywa ręce. Wyświecony leje wodę na ręce biskupa, a potem on sam i inni subdiakonci całują rękę biskupa i odchodzą na wyznaczone miejsce (zazwyczaj przed ikonostasem). Wyświecany stoi, trzymając lawaterz aż do „Chieruwimskiej pieśni”, modląc się po cichu czyta modlitwy: „Tryswiatoje”, „Hospodi pomiluj” (trzy razy.), „Wieruju”, „Ostabi, ostawi” i mówiąc cicho inne modlitwy. W czasie „Chieruwimskiej pieśni” zostaje przyprowadzony przed królewskie wrota i biskup umywa ręce. Kiedy biskup powie „*И да быдym милоцм...*”, subdiakonci wprowadzają wyświeconego do prezbiterium i otrzymawszy od biskupa błogosławieństwo, staje wśród subdiaconów¹.

Św. Symeona z Tesalonik wymienia obowiązki subdiacona takie jak: chroni „królewskich wrót”, by nikt niepowołany przez nie wchodził, rozporządza i przygotowuje liturgiczne utensylia. Jeden z subdiaconów po litanii za katechumenów, wyprowadza ich ze świątyni, inny w czasie procesji przewodniczy jej z krzyżem. Subdiakonci odpowiadają również za czystość świeczników na ołtarzu². Neofit Rodowski mówi o takich obowiązkach jak: ubranie biskupa i prezbitera, przygotowanie utensylia liturgiczne, dbać o czystość pokrowców i czytać Apostoła na Liturgii³.

Obecnie subdiakon zakres jego obowiązków nie co się zmniejszył i należy do niego: ubieranie biskupa w jego szaty liturgiczne, trzymanie jego księgi używanej podczas nabożeństw, noszenie potrzebnych rzeczy takie jak dikirion i trikirion. Wykonywanie tych funkcji wytworzyło różne nazwy dla osób je wykonujących np.: ripidonoscy (noszą rypidy), knigodierzec (podczas nabożeństwa z biskupem trzyma książkę), swieszczenoscy (noszą świece) oraz inni. Stanowią również swoistą „straż” przy biskupie.

Od stopnia subdiacona wg kanonów już niemożna wstępować w związki małżeńskie, można w nich pozostać lub pozostać w celibacie. O wieku przyjęcia tych święceń różnie źródła mówią jest to wiek 20/21 lat.

¹ NASTOLNAJA KNIGA SWIASZCZENOSŁUŻITIELA, dz. cyt., s. 348.

² SOCZYNIENIJA BŁAŻENNOGO SIMIEONA..., dz. cyt., s. 214

³ WIENIAMIN Abp.: dz. cyt., s. 288.

W praktyce naszej Cerkwi, subdiakoni nie mają świeceń, a jedynie błogosławieństwo na pełnienie ich funkcji. Najczęściej pełnią ją lektorzy lub osoby niosące posługę w prezbiterium. Świecenia subdiakonatu są przyjmowane przed Liturgią tylko przez te osoby, które na tej Liturgii są wyswięceni na diakonów. Traktuje się te świecenia jako wstępne do diakonatu.

Istnieją w Cerkwi także rozmaite funkcje, którym nie udziela się święceń, a jedynie błogosławieństwo na je sprawowanie. I są to:

Paramonarze. Ponomar lub prysłużnik (Cs. *Ponomari, prisluzniki*) od grec. *παραμوني* – łac. *mansio* – przebywanie. Pełnili oni funkcje odpowiadającą akolitom. Typikon udziela szereg wskazówek, dotyczących paramonarzy. Do ich obowiązku należy dbać o czystość świątyni i pilnować własności świątyni. Oni też muszą dbać o dostarczenie na nabożeństwa świec, wina, kadzidła i innych przedmiotów. Oni też zwołują wiernych na nabożeństwa za pomocą dzwonów¹.

Paraeklisiarch – inaczej osoba zapalająca kadzidło, jak również dzwoniąca w dzwony i zapalającą świece. O jego czynnościach wspomina Tipikon i Triodion Paschalny.

Kanonarch, poprzedza chór. Wypowiada melodyjnym głosem jaki jest ton i frazę przed stichirą, którą chór powtarza. Wygląda to na swoisty dialog (kanon). Zazwyczaj funkcja ta występuje w monasterach lub duchownych szkołach.

Psalmista (*psalomszczik*) – prowadzi śpiew w czasie nabożeństw. Zajmuje się śpiewem, jego odczytywaniem i uczeniem ludzi którzy z nim śpiewają. Psalmista, który ma chór, czyli ok. powyżej 20 osób nazywany jest dyrygentem. W łemkowskich parafiach psalmista jest nazywany *diakom*. Często psalmista ma świecenia lektora i kantora.

Oprócz wymienionych funkcji istniały jeszcze takie jak: fossor (grabarz), ekscerptor (hymnograf męczenników), germenewta (zajmował się tłumaczeniem Pisma Świętego), diakonisy (kobiety, które pomagały przy niektórych posługach – chrzest i przy sprzątanii świątyni) oraz wiele innych².

¹ LENCZEWSKI M., Ks.: *Liturgika czyli nauka o nabożeństwach*, Warszawa 1976, s. 110.

² CYPIN W.: dz. cyt., s.224.

Bogactwo niższych stopni kapłańskich, posług i innych funkcji jest bardzo duże. To zróżnicowanie w jakich one występowały i w jakiej postaci przetrwały świadczą o znacznej ich ewolucji na przestrzeni historii Cerkwi. W swojej pracy tylko nakreślił ten problem, analizując rytów święceń obecnie stosowanych.

Bibliografia:

- AFANASJEW, M.: *Kościół Ducha Świętego*, Białystok;
- AWIERKIJ (Tauszew), *Czterojewangielije. Apostoł*, Moskwa, 2005;
- BIEZOBRAZOW, K.: *Christos i pierwoje christianskoje pokolenije*, Moskwa, 2003;
- BULGAKOW, S.: *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, Białystok-Warszawa, 1992;
- CYPIN, W.: *Kurs cerkownoho prawa*, Klin 2004;
- CZYNOWNIK ARCHIJEREJSKIJ, Warszawa 1949;
- LENCZEWSKI, M., ks.: *Liturgika czyli nauka o nabożeństwach*, Warszawa 1976;
- NASTOLNAJA KNIGA SWIASZENNOSŁUŻITIELA, t. IV, Poczajew 2003;
- NIKOLSKIJ, K.: *Posobije k izuczeniju ustawa prawosławnoje cerkwi*, Sankt - Pietirburg 1907;
- PISMO ŚWIĘTE STAREGO I NOWEGO TESTAMENTU, Pallotinum, Poznań 1991;
- PRZYBYŁ, E.: *Prawosławie*, Kraków 2006;
- SCHMEMANN, A., ks.: *Droga prawosławia w historii*, Białystok, 2001;
- SOCZYNIENIJA BŁAŻENNOGO SIMIEONA ARCHIJEPISKOPA FIESSAŁONIKIJSKOHO, Moskwa 1994;
- WARE, K. bp.: *Kościół prawosławny*, Białystok 2002;
- WIENIAMIN, Abp.: *Nowaja skrzyżal'*, Jordanville 1975;

PÔVOD PENTATEUCHU¹ A JEHO JEDNOTLIVÉ LITERÁRNE TRADÍCIE²

prof. ThDr. Alexander Cap, CSc.

Podľa židovskej a kresťanskej tradície autorom Pentateuchu je Mojžiš, ktorý ho napísal, aby poučil vyvolený národ o Božom dejinnom

¹ Prvýkrát sa s týmto pomenovaním okrem Septuaginty stretávame u Ptolemaja (ad Flo-ram, cca 160) a následne u Origena (Jn 13, 26 – MG 14, 144) a Tertuliána (ContraMarc 1, 10 – ML 2, 257) (Pozri JANEGA, Š.: *Úvod do historických kníh Starého Zákona*. Bratislava 1989, s. 6).

² V zmysle tzv. Graf-Wellhausenovej teórie (o literárnom vývoji Pentateuchu) sa hovorí aj o prameňoch - dokumentoch. Moderní biblisti dnes však už hovoria skôr o „tradíciách“ ako o „prameňoch - dokumentoch“. I keď sa obsahovo tradície a pramene - dokumenty môžu často zhodovať, nemožno ich stotožňovať. Základný rozdiel spočíva v tom, že pod pojmom „pramene - dokumenty“ sa chápu písomné dokumenty, z ktorých vznikol Pentateuch, no pod pojmom „tradícia“ sa chápe historicko-náboženský vývojový proces od vzniku tradícií cez ich odovzdávanie a uchovávanie až po redakciu Pentateuchu. Teória prameňov je statická, viaže sa na spisy a na ich literárne úpravy; teória tradícií je dynamická, pretože sleduje vznik a vývoj daných tradícií. (Pozri LANGKAMMER, H.: *Stručný úvod do Starého zákona*. Serafin 2005, s. 15; PETRÁČEK, T.: *Marie-Joseph Lagrange. Bible a historická metóda*. Praha 2005, s. 113-134, pozri *Prameny Pentateuchu*; LEMANSKI, J.: *Ksiega rodzaju 1-11. Nowykomentarz Biblijny. Starytestament*. Tom I. Czestochowa 2013, s. 37-43). Vyššie spomenutá teória sa zakladá na štúdiách Karola H. Graffa (1815-1869) a Júliusa Wellhausena (1844-1918). Podľa tejto hypotézy Pentateuch vznikol redakciou štyroch hlavných prameňov - dokumentov postupne zlúčených v jeden literárny celok. Túto hypotézu ďalšie vedecké práce v oblasti historicko-kritického bádania modifikovali a prepracovali. Pod menom „teória prameňov Pentateuchu“ alebo „dokumentárna hypotéza“ sa však ešte stále – i napriek vážnym kritickým výhradám – **používa ako pracovná hypotéza pri štúdiu a výklade Pentateuchu**. (Pozri *Soväté Písmo Starého a Nového Zákona*. Trnava 1996, s. 24-25). Napriek tomu, že táto hypotéza utrpela mnoho úderov zo strany archeológie, biblickej teológie aj skúmania literárnych foriem staroveku, dodnes sa považuje za neprekonanú v charakteristike odlišnosti textu. (Pozri HANES, P.: *Úvod do Starej Zmluvy*. Banská Bystrica 2006, s. 39). Juraj Bandy konkretizuje, že Julius Wellhausen sa tejto problematike venoval v práci *Theologische Studien und Kritiken* (1831) zastával tézu, že základom Pentateuchu je staré historické podanie od stvorenia sveta po zabratie Kanaánu, v ktorom sa používa meno Elohím. Do tohto elohistického spisu boli neskôr vložené ďalšie texty. (Pozri BÁNDY, J.: *Úvod do Starej zmluvy*. Bratislava 2003, s. 26). K vyššie spomenutým dvom autorom pridáva Miloš Bič ešte A. Kuenena, ktorý dokázal, že kňazská tradícia je najmladšia. (Pozri BIČ, M.: *Zesväta Starého zákona II*. Praha 1989, s. 533).

pláne spásy, počnúc od stvorenia sveta až po zaujatie zasľúbenej zeme izraelskými kmeňmi. O Mojžišovom autorstve sa výslovne hovorí v Sir 24, 22-30 a na viacerých miestach v Starom zákone sa spomína „Mojžišov zákon“ (porov. 2Krn 30, 16), alebo „Mojžišova kniha“ (porov. 2Krn 25, 4; Neh 8, 1; 13, 1). Aj v Novom zákone sa Pentateuch pripisuje Mojžišovi (porov. Mt 19, 3-8 a Mk 12, 26). Vskutku je však v Pentateuchu iba niekoľko veršov, v ktorých sa Mojžiš predstavuje ako pisateľ (porov. 2Mjž 17, 14; 24, 4; 34, 27; 5Mjž 31, 9.24).

Väčšina ranných cirkevných otcov napr. Irinej, Tertulián, Klement Alexandrijský a blaž. Hieroným prijala tradíciu vyjadrenú v 4 Ezd 14, 21, že zvitky Pentateuchu, ktoré zhoreli¹ pri Nabúkadnesarovom obliehaní Jeruzalema, znovu zapísal Ezdráš.² Nepopierali však Mojžišovo autorstvo pôvodného Zákona, ktoré židia nazývajú Tóra. Už v 18. storočí sa na základe literárno-kritického bádania zistili v Pentateuchu rôzne nedôslednosti, dublety (triblety, štvorblety), veľké rozdiely v štýle, v slovníku, v používaní Božieho mena, rozličné „teologické“ názory atď., ktoré dali podnet k pochybnostiam o tom, či možno Pentateuch v dnešnej literárnej forme pokladať za Mojžišovo dielo. Prof. J. Heriban³ poukazuje na tieto argumenty. Argumenty, ktoré sa uvádzajú proti jeho autorstvu, sú nielen opis Mojžišovej smrti v 5Mjž 34, ale aj mnohé údaje, ktorú poukazujú na neskoršie historické obdobie redakcie Pentateuchu (porov. napr. poznámku v 5Mjž 34, 6: „ale o jeho (Mojžišovom) hrobe nevie nik dodnes“, alebo v 1Mjž 13, 7: „V krajine vtedy bývali Kanaánčania“) a viaceré anachronizmy (ako napr. reč o Filištíncoch v 1Mjž 26, 14-18) a iné. Prekvapujúcim zjavom je striedavé používanie osobného Božieho mena Jahve so všeobecným označením božstva Elohim. Okrem toho často sa vyskytujú dublety (opakovanie toho istého naratívneho materiálu), ako sa dvakrát opisuje dielo stvorenia (porov. 1Mjž 1, 1 – 2, 4 a 1Mjž 2, 4-25), odpudenie Agar (porov. 1Mjž 16, 6-16 a 21, 9-20), povolanie Mojžiša (porov. 2Mjž 3, 1-4, 17 a 6, 2-7, 7); dvakrát sa spomínajú

¹ „Protože tvůř Zákona je spálen, nikdo neví, cos už vykonal a která díla teprve začneš“ (4 Ezd 14, 21) – Pozri *Knihy tajemství a moudrostí II. Mimobiblické židovské spisy: Pseudoepigraphy*. Praha 1998, s. 254).

² *Nový biblický slovník*. Red. J. Douglas a kol. Praha 1996, s. 760.

³ *Sväté Písmo Starého a Nového Zákona*, s. 24-25. Veľmi podrobne sa tejto problematike venuje aj LACH, S.: *Ksiega Rodzaju*, T. 1.-11. Poznań 1962, s. 47-103;

rodokmene Kaina-Kenan (1Mjž 6-8 a 5, 12-14); dvakrát sa spomína vyvedenie vody zo skaly (porov. 2Mjž 17, 1-7 a 4Mjž 20, 1-13) a uvádza text dekalógu (porov. 2Mjž 20, 1-17 a 5Mjž 5, 6-21). Výraznejšie sa to javí v troch prípadoch, keď patriarchovia predstavujú manželku ako svoju sestru (v 1Mjž 12, 10-20 a 20, 1-18 Abrahám Sárú, v 1Mjž 26, 6-11 Izák Rebeku).

A v niektorých textoch jasne vidno, že ide o kompiláciu z rozdielnych prameňov, ako napr. v opise potopy sveta (porov. 1Mjž 6, 5-9 – 9, 17) kde sú očividné štýlové a obsahové rozdiely. Na ilustráciu možno uviesť číselné údaje, ktoré si navzájom protirečia, ako napr. v rozkaze vziať na korába „z každého druhu živočíchov po jednom páre“ (1Mjž 6, 19), kým na inom mieste sa prikazuje vziať „po sedem samcov a samíc“ (1Mjž 7, 2). Takisto sa v jednom texte tvrdí, že potopa trvala „štyridsať dní“ (1Mjž 7, 17), kým v inom sa jej trvanie predlžuje na „stopäťdesiat dní“ (1Mjž 7, 24). Nachádzame tu aj zmienku o štyroch liturgických kalendároch (2Mjž 23, 14-19; 34, 18-23; 3Mjž 23; 5Mjž 16, 1-16).

Pentateuch t.j. päť kníh Mojžišových, obsahuje prvých päť kníh Starého Zákona (Gn, Ex, Lv, Nm, Dt - 1Mjž, 2Mjž, 3Mjž, 4Mjž, 5Mjž¹). Pentateuch bol pôvodne jedným celkom, hoci jeho vývoj bol dlhodobým procesom, v ktorom nachádzame štyri hlavné tradície: jahvistická (J), elohistická (E), kňazská (P²) a deuteronomická (D). Tento vývojový proces trval do 4. storočia pred Christom. Mojžiš nie je autorom Pentateuchu, ale stál pri jeho základoch ako prvý zákonodarca Izraela³. Od neho bol v hebrejčine pre Pentateuch odvodený názov Tóra, t.j. Zákon. Používa sa aj rozšírený názov Chamiššáchumšéhat-tóra, t.j. Päť päťín Tóry.⁴ Podľa klasickej dokumentárnej hypotézy Pentateuchu boli biblické tradície zachytené vďaka literárnej aktivite Jahvistu, zhrnuté v prameni J (vznikol v Judsku okolo r. 950 pred Chr.) a Elohistu v prameni E (v Izraeli v r. 800 – 750). Tieto dva pramene boli neskôr po páde severného

¹ V odbornej literatúre sa stretávame s rôznym používaním skratiek týchto kníh.

² P – podľa anglického slova priest = kňaz, alebo presnejšie povedané prvé písmeno z nemeckého slova Priesterschrift = Kňazský spis. Ide o medzinárodnú skratku. Niekedy používajú aj termín Priesterkodex.

³ LANGKAMMER, H., cit. dielo, s. 15-16.; Porov. STRUPPE, U.-KIRCHSCHLAGER, W.: *Úvod do Starého a Nového zákona. Jak porozumět Bibli*. Vyšehrad 2000, s. 29-31.

⁴ BÁNDY, J.: cit. dielo, s. 22.

izraelského (r. 721) zlúčené v r. 700 v Jeruzaleme do tzv. **JE** a k nemu bol počas Joziášovej reformy v judskom kráľovstve pridaný deuteronomistický prameň **D** (okolo r. 622) z čoho je už trojvrstvový prameň **JED**. Po exile, v čase reformy (okolo r. 450), bol k nemu pridaný poexilový kňazský prameň **P**.¹ Existujú aj iné názory, ktoré zastávajú pravdivosť hypotézy **JEPD**.²

„Jahvistická“ tradícia – **J** (takto nazývaná, lebo používa Božie meno Jahve už od správy o stvorení) má živý a farbistý sloh; obraznou formou a so skutočným rozprávačským umením podáva hlbokú odpoveď na závažné otázky, ktoré sa vynárajú pred každým človekom; ľudské výrazy, ktoré používa, keď hovorí o Bohu³, skrývajú veľmi hlboký zmysel pre Božie veci. Ako prológ k dejinám praotcov Izraela uvádza stručný prehľad dejín ľudstva od stvorenia prvého ľudského páru. Táto tradícia je judského pôvodu a zrejme bola v podstatných črtách zaznamenaná za Šalamúnovho panovania. Zo súboru textov, ktoré sa jej pripisujú, sa niekedy oddeľuje súbežný prúd, ktorý ma ten istý pôvod, ale odzrkadľuje koncepcie niekedy starobylé a rozdielne; býva označovaný skratkou **J1** (pôvodný, alebo starší Jahvista) alebo **L** („laický“ prameň) alebo **N** („nomádsky“ prameň). Niektorí ho označujú **J2** – mladší Jahvista. Toto rozlíšenie sa zdá oprávnené, ale je ťažko rozhodnúť, či ide o nezávislý prúd, alebo o prvky, ktoré Jahvista začlenil do svojho rozprávania zachovajúc ich individualitu. Zaujíma sa o prorocké veci etického a teologického rázu, ale neprejavuje záujem o obete alebo rituál. Siahla od Genezis po Numeri⁴. Teológia jahvistickej tradície kladie do popredia myšlienku o úplnej závislosti človeka na Bohu. Každý odchod hrozí katastrofou (pád človeka v raji, zabitie Ábela, Babylonská veža, potopa). Jahvistická tradícia sa končí pred rokom 721 pred Chr.

¹ JANČOVIČ, J.: *„Nech je svetlo!“ – Úvod a exegéza vybraných statí Pentateuchu*. Bratislava 2002, s.7-8.

² CHIOLERIO, M.: *Blaze tomu, kto slyší tato slova. První setkání se Starým zákonem*. Paulínky 1997, s. 40-42.

³ Boha opisuje často antroporfickými alebo antropopatickými pojmami – že má telo, city, alebo že žiarli, hnevá sa, teší sa.

⁴ J.Bandy poukazuje, že bádatelia zastávajú jednotný názor o začiatku jahvistického prameňa 1Mjž 2, 4, ale kde končí táto tradícia sa názory rôznia. Niektorí udávajú, že siahla až po Jozue 1 – 12, Sudcov 1, 1Kráľovská 12. (Pozri BÁNDY, J., cit. dielo, s. 27).

v Južnom (Judskom) kráľovstve. V 6. storočí pred Chr. sa táto tradícia spája a prelína s elohistickou tradíciou. Autor žil pravdepodobne v Jeruzaleme, pochádzal z pokolenia Judovho zdôrazňuje jednotu národa slovami „celý Izrael“ čo poukazuje na obdobia zjednoteného kráľovstva za čias kráľa Dávida a Šalamúna (10. stor. pred Chr.)¹. Turajev² udáva: „Trpezlivo a s láskou zozbieral výpovede, ktoré mali byť babylónsky, alebo chaldejský pôvod. Je to umelec slova, ktorý sa vyjadroval citlivo a jemne ako psychológ. Zaoberá sa problémami bytia a náboženstva. Išlo pravdepodobne o žida, ktorý nepochádzal z kňazského rodu ale podľa všetkého patrila k dávnyim prorokom. Prezentoval monoteistický pohľad na svet ako univerzálny svetonázor“.

„Elohistická“ tradícia - E (ktorej charakteristickým znakom je používanie všeobecného mena Elohim na označovanie Boha) sa líši od jahvistickej tradície triezvejším a tiež menej výrazným štýlom, náročnejšou morálkou a snahou rešpektovať odstup, ktorý delí človeka od Boha. Siahla od Genezis po Numeri. Zaujíma sa o konkrétnosti – pôvod mien a miestnych zvykov. V Genezis prejavuje záujem o rituál a bohoslužbu a o Bohu hovorí ako o tom, ktorý komunikuje prostredníctvom snov a vízií. Vyhyba sa priamym antropomorfickým kontaktom. Od Exodu až po Numeri vyzdvihuje Mojžiša ako divotvorcu³. Autor považuje Abraháma za proroka (1Mjž 20, 7) a zdôrazňuje, že meno Jahve bolo zjavené za Mojžišovi (2Mjž 3)⁴.

V tejto tradícii, ktorá začína až Abrahámom, chýba rozprávanie a pôvode sveta a človeka. Pravdepodobne je mladšia ako jahvistická a zvyčajne ju spájajú so severnými kmeňmi. Niektorí autori neprípúšťajú existenciu samostatnej elohistickej tradície a považujú za dostatočnú hypotézu, že ide o dodatky, pričlenené k jahvistickému dielu alebo o revíziu tohto diela. Avšak okrem zvláštnosti štýlu a učenie, aj rozdielnosť prostredia vzniku a súvislosť paralel a tiež rozpory tejto tradície s jahvistickou tradíciou, vyskytujúce sa od Abrahámových dejín až po

¹ МЕЛЬ, А.: *Исагогика – Ветхий Завет*. Москва 2000, s. 94.

² Tamže, s. 95.

³ HANES, P., cit. dielo, s. 39.

⁴ МЕЛЬ, А.: *Исагогика*, s. 95.

rozprávanie o Mojžišovej smrti, podporujú teóriu pôvodnej tradície a redakcie.

Tu si treba uvedomiť jednu dôležitú skutočnosť. Napriek tomu, že sa niektorými črtami líšia, rozprávajú jahvistické a elohistické spisy v podstate o tých istých dejinách: tieto dve tradície majú teda spoločný pôvod. Južné i severné skupiny sa delili o tú istú tradíciu, ktorá usporadúvala spomienky ľudu na svoje dejiny, na postupnosť troch patriarchov Abraháma, Izáka a Jakuba, na odchod z Egypta späť so zjavením Boha na Sinaji, na uzavretie Zmluvy na Sinaji v súvislosti s osídlením Zajordánska, poslednou etapou pred vydobytím Prisľúbenej zeme. Táto spoločná tradícia sa utvárala v ústnej a možno už aj písomnej podobe od čias Sudcov, to je odvtedy, čo Izrael začal existovať ako národ.

Jahvistická a elohistická tradícia majú len veľmi málo zákonodarných statí. Najdôležitejší je Kódex Zmluvy. Naproti tomu zákony tvoria hlavnú časť „kňazskej“ tradície, ktorá venuje osobitnú pozornosť organizácii Svätostánku, obetám a sviatkom, osobe Árona a jeho potomkom a ich funkciám. Okrem statí zákonodarných alebo inštitucionálnych, obsahuje aj rozprávania, ktoré sú zvlášť rozvíjané, keď majú vyjadriť legalistického alebo liturgického ducha, vlastného práve tejto tradícii. Má rada výpočty a rodokmene, používa zvláštny slovník a obvykle má abstraktný a mnohovravný štýl, podľa čoho ju možno ľahko rozpoznať. Je to tradícia kňazov jeruzalemského chrámu; zachovala rôzne starobylé prvky, ale vytvorila sa počas exilu a presadila sa až po návrate z vyhnanstva; vidno v nej viaceré redakčné vrstvy. Inak je ťažko rozhodnúť, či táto kňazská tradícia existovala vôbec niekedy ako samostatné literárne dielo, alebo – čo je pravdepodobnejšie – ide o zásahy jedného alebo viacerých redaktorov, predstaviteľov tejto tradície, ktorí pridali svoje prvky k tradíciám už existujúcim, a tak svoju redakčnou prácou dali Pentateuchu definitívnu formu. V prvej knihe Mojžišovej možno dosť ľahko sledovať niť troch tradícií: jahvistickej, elohistickej a kňazskej.¹

„Deuteronomická“ tradícia - **D** siaha od Jozuu po Druhú knihu kráľov. Vznikla na podnet kráľa Joziáša r. 621 a skomponovaná pod vedením najvyššieho kňaza Hilkiáša ako program reformnej strany podporovanej kráľom. Jej cieľom bolo prinútiť všetkých poddaných Judska,

¹ *Pentateuch. Päť kníh Mojžišových s komentármi Jeruzalemskej Biblie*. Trnava 2004, s. 15-16.

aby opustili svoje lokálne svätyne alebo výšiny a priniesli obete do jeruzalemského chrámu. Kráľ bol pritom pod silným vplyvom prorockého hnutia, osobitne Jeremiášovým. Členovia deuteronomistickej školy prepracovali historické správy v knihách v Jozuovi, Sudcoch, Samuelovi a knihách kráľovských tak, aby podporili jahvizmus.

„Kňazská“ tradícia – **K** vzniká v 6. a 5. stor. bezprostredne po exile z babylonského zajatia a približuje genealógie, ríty a kult. Nachádza sa v Genezis až Numeri. Patria sem aj veľmi staré rozprávačské texty (1Mjž 1) pričom sa vytvára celkový rámec Pentateuchu, do ktorého sú zasadené J, E, D. Jedná z častí pochádza aj od Ezechiela, proroka a kňaza v jednej osobe, kde nachádzame tzv. kódex svätosti (3Mjž 17-26). Pod vedením Ezdráša sa potom pridali do tejto tradície najneskoršie časti zákona. P sa zaujíma o systematické podanie pôvodu a inštitúcií izraelskej teokracie a má zmysel pre detaily. Napr. opis stvorenia v Genezisi¹, 1-2, 4) vrcholí nariadením sobotňajšieho odpočinku. Po potope nasleduje zmluva s Noemom (1Mjž 8, 21 - 9, 17). Znakom zmluvy s Abrahámom je rituálna obriezka (1Mjž 17). V opise vyslobodenia z Egypta sa hlavný dôraz kladie na desiatu ranu, ktorá je spojená s ustanovením Paschy (1Mjž 11). Kňazská tradícia ilustruje situáciu Izraela v zajatí. Napriek tomu, že niet svätyne a nemožno vykonávať kult, Božie prisľúbenia i Boží zákon sú aj naďalej aktuálne. Tak, ako kedysi Boha zachránil Noema, tak aj teraz zachráni svoj ľud. Jednotlivé udalosti sú prepojené mnohými genealógiami a zoznamami (napr. 1Mjž 5; 6, 9-8, 22; 9, 28-10, 7; 31) čím sa vymedzujú dôležité dejinné etapy a udalosti a písomne sa zvečňujú staršie odkazy¹. Autor nazýva Boha termínom Elohim.

Vyššie spomenuté názory rímskokatolíckych a protestantských starozákonníkov a biblistov prinášajú nové pohľady na posvätný text Starého Zákona v rámci biblicko-kritického štúdia, ktorý sa odohráva predovšetkým na akademickej pôde teologických fakúlt. Rímskokatolícky biblista T. Petráček² konštatuje: „Islám, pravoslavi a ortodoxní židovství náraz ze setkání s historicko-kritickou metodou, z konfrontace mezi

¹ LANGKAMMER, H., cit. dielo, s. 16-17.

² PETRÁČEK, T.: *Bible a moderní kritika. Česká a světová progresivní exegese ve víru (anti)-modernistické krize*. Praha 2011, s. 305.

posvátnými texty jednotlivých tradíc a kritickým skoumaním jejích vzniku a kompozice ještě čeká“.

Začiatkom 20. storočia v Rusku boli publikované dve odborné práce a B. Turajeva a A. Kartaševa. V ruskej biblickej náuke boli natoľko mocné, že sa v polovici 20. storočia tieto názory dostali do pravoslávnych učebníc a katechizisov. Táto teória nespochybňuje kanonicitu ani to, že Päťoknižie bolo napísané pod inšpiráciou Sv. Ducha. Je to špeciická problematika, ktorá sa dotýka historicko-izagogickej sféry. V pravoslávnej exegetike nemáme jednotné stanovisko k teórii štyroch prameňov Päťoknižia. Pravoslávni odborníci nemajú problém prijať výsledky súčasnej biblistiky tak ako si ich osvojili rímskokatolíci či protestanti (s výnimkou baptistov-fundamentalistov) ako udáva A. Meň. Posledne menovaný pravoslávny autor sa detailne zaoberá touto otázkou.

Čo sa týka židovstva, prvé pokusy v 17. storočí ohľadne spochybňovania autora Pentateuchu, ale najmä kvôli vymyslenému panteistickému kacírskemu metafyzickému systému bol literárny kritik, filozofujúci teológ, alebo lepšie povedané teologizujúci filozof Spinoza, amsterdamskou Veľkou Synagógou exkomunikovaný¹.

Veľkú úctu v tomto smere vyjadrujem M. Lagrangovi a ďalším jeho kolegom „mučeníkom – biblistom“ v rímskokatolíckej Cirkvi, ktorí si museli veľa pretrpieť za to, že vyjadrovali svoje nové teologumenony, ktoré považovali za správne, dobré a prínosné. Mnohé z týchto ich odborných a vedecko-biblických názorov boli rímskokatolíckou Cirkvou prijaté až po ich smrti. To platí aj dnes o ľuďoch, ktorí predbehli svoju dobu. „Nie je prorok ctený v svojej domovine“ píše sa v evanjeliu a preto počas svojho života boli ako kňazi a špičkoví biblisti nepochopení svojimi „nadriadenými“ – biskupmi. Preto boli často premiestňovaní z jednej farnosti na druhú, z jednej teologickej školy na inú, nechceli sa vzdať svojich názorov, často boli posmešne nazývaní modernistami, „heretikmi“, pyšnými, hrdými ľuďmi, ktorí sa chcú v Cirkvi zviditeľniť, odmietajúcimi tradíciu, čo samozrejme nebola pravda. Vďaka ich vytrvalosti a „vyznávačstvu“ máme dnes tieto nové názory.

¹ PELIKAN, J.: *Komu patrí Bible? Dějiny písma v proměnách staletí*. Volvox Globator 2009, s. 198.

Zoznam bibliografických odkazov:

- BÁNDY, J.: *Úvod do Starej zmluvy*. Bratislava 2003. ISBN 80-223-1885-X.
- BIČ, M.: *Ze světa Starého zákona II*. Praha 1989.
- HANES, P.: *Úvod do Starej Zmluvy*. Banská Bystrica 2006. ISBN 80-88945-52-6.
- CHIOLERIO, M.: *Blaze tomu, kdo slyší tato slova. První setkání se Starým zákonem*. Paulínky 1997. ISBN 80-86025-10-1.
- JANEGA, Š.: *Úvod do historických knih Starého Zákona*. Bratislava 1989.
- JANČOVIČ, J.: *„Nech je svetlo!“ – Úvod a exegéza vybraných statí Pentateuchu*. Bratislava 2002.
- Knihy tajemství a moudrostí II. Mimobiblické židovské spisy: Pseudoepigrafy*. Praha 1998. ISBN 80-7021-244-6.
- LANGKAMMER, H.: *Stručný úvod do Starého zákona*. Serafín 2005. ISBN 80-8081-037-0.
- LACH, S.: *Ksiega Rodzaju*. Poznań 1962.
- LEMANSKI, J.: *Księgarodzaju 1-11. Nowy komentarz Biblijny. Stary testament. Tom I*. Czestochowa 2013. ISBN 978-83-7797-102-4.
- МЕЛЬ, А.: *Исагозика – Bemxiu Завем*. Москва 2000. ISBN 5-89831-003-7.
- Nový biblický slovník*. Red. J. Douglas a kol. Praha 1996. ISBN 80-85495-65-1.
- PELIKAN, J.: *Komu patří Bible? Dějiny písma v proměnách staletí*. Volvox Globator 2009. ISBN 978-80-7207-712-0.
- Pentateuch. Päť knih Mojžišových s komentármi Jeruzalemskej Biblie*. Trnava 2004. ISBN 80-7141-447-6.
- PETRÁČEK, T.: *Marie-Joseph Lagrange. Bible a historická metoda*. Praha 2005. ISBN 80-85929-72-4.
- PETRÁČEK, T.: *Bible a moderní kritika. Česká a světová progresivní exegeze ve víru (anti)-modernistické krize*. Praha 2011. ISBN 978-80-7429-248-4.
- СТИЛИАНОПУЛОС, Т.: *Новый Завет: Православная перспектива - писание, предание, герменевтика*. Москва 2008. ISBN 5-89647-158-0.
- STRUPPE, U.-KIRCHSCHLAGER, W.: *Úvod do Starého a Nového zákona. Jak porozumět Bibli*. Vyšehrad 2000, ISBN 80-7021-334-5.
- Sväté Písmo Starého a Nového Zákona*. Trnava 1996. ISBN 80-7162-152-8.

POROVNANIE KREŠŤANSKEJ A DÉMONSKEJ VIERY¹

doc. ThDr. Štefan Pružinský, PhD.

Napriek tomu, že viera sa zdá byť z kresťanského pohľadu výlučne pozitívnym pojmom, v liste apoštola Jakuba sa nachádzajú slová, ktoré hovoria aj o viere démonov alebo démonickej viere, ktorá neprivádza k spásu, ale naopak plodí strach a beznádej. Tieto slová znejú nasledovne: „Ty veríš, že Boh je jeden? Dobro robíš. Aj démoni veria, a trasú sa!”² (gr. σὺ πιστεύεις ὅτι ὁ Θεὸς εἷς ἐστὶ καλῶς ποιεῖς· καὶ τὰ δαιμόνια πιστεύουσι καὶ φρίσσουσι; csľ. Ты вѣрѣши, ꙗкоу бгъ еди́нъ ѿбрътъ: добръ творѣши: ꙗ вѣи вѣрѣють, ꙗ трепѣють). K tomu, aby sme dokázali správne pochopiť rozdiel medzi skutočnou kresťanskou vierou a vierou démonickou, v ďalšom pokračovaní tejto štúdie sa budeme zaoberať podrobnou biblickou exegézou a analýzou vyššie uvedených slov apoštola Jakuba.

Viera v to, že „**Boh je jeden**“ (gr. ὁ Θεὸς εἷς ἐστὶ; csľ. бгъ еди́нъ ѿбрътъ) bola tým, čo odlišovalo už v Starom Zákone vieru Židov od viery pohanov. Bolo povinnosťou každého Žida, aby si každý deň ráno aj večer pripomínal slová Písma: „Počuj, Izrael, Hospodin je náš Boh, Hospodin jediný“³, aby ich mal „zapísané v srdci, na prahu dverí a na ruke v známych príveskoch“⁴. Viera v jediného Boha je tým, čo odlišuje aj vieru kresťanov v pravého a živého Boha od heréz a viery v démonov⁵. Je to biblická pravda, dogma, aj súčasť kresťanského Symbolu viery, ktorej neustále zdôrazňovanie a pripomínanie napomáha k tomu, aby si veriaci neustále udržiavali monoteistický charakter svojej viery, aby verili správne a pravdivo (ortodoxne) a aby sa uchránili od pblúdenia a falošných vier.

¹ Tento článok je jedným z výsledkov riešenia vedecko-výskumného projektu „Výklad všeobecného listu svätého apoštola Jakuba (2. - 5. kapitola)“ (VGA PC č. 4/2012).

² Jak 2, 19.

³ 5Mjž 6, 4; porovnaj 2Mjž 20, 2-5; Mk 12, 29; 1Kor 8, 4-6; Ef 4, 6.

⁴ ΑΓΟΥΡΙΑΗ, Σ. Χ.: Υπόμνημα εις την επιστολήν του Αγίου Ιακώβου. Αθηναι 1956, s. 63-64.

⁵ 1Sol 1, 9.

Apoštol Jakub v ďalšom pokračovaní tohto verša ani najmenej nespochybňuje význam a dôležitosť pravdivej viery. Slovan „**dobre robíš**“ (gr. καλῶς ποιεῖς; sl. добре творіши) nie ironicky, ale celkom vážne uznáva a schvaľuje, že človek, ktorý verí v jediného Boha, a tiež aj v „jediného Vykupiteľa Christa“¹, koná správne a dokonca až chvályhodne. No zároveň pripomína, aby sa veriaci v Boha nespoliehali iba na pravdivosť svojej viery a nezabúdali na nevyhnutnosť aj dobrých skutkov, bez ktorých pravdivá viera úplne stráca svoj význam a zmysel a stáva sa démonickou. Podľa Bedu Ctihodného je dôležité, aby človek, nielen „veril, že“ Boh je jeden, ale aj „veril v“ tohto Boha, „veril Mu“ a dôveroval, že Jeho slová a prikázania sú pravdivé, užitočné a dobré pre život, čo by následne viedlo aj ku konaniu v súlade s Jeho vôľou. „Veriť Mu, znamená veriť v pravdivosť toho, čo hovorí. Veriť v to, čo hovorí, znamená veriť, že je Boh. A veriť v Boha znamená milovať Ho. Veriť, že Jeho slová sú pravdivé, môžu aj mnohí nerozumní ľudia, ktorí veria v tieto slová, no neželajú si osvojiť si ich, pretože sú leniví k činnosti. Veriť, že On je Boh, môžu aj démoni. No veriť v Boha môžu iba tí, ktorí Ho milujú, ktorí sú kresťanmi nie iba podľa mena, ale podľa skutkov a podľa života. Viera bez lásky je neplodná a démonská, viera s láskou je kresťanská“².

Zo slov „Ty veríš, že Boh je jeden? Dobre robíš“ je zrejmé, že list bol adresovaný v prvom rade Židom a už uverivším kresťanom, pretože len u nich bolo v tej dobe možné predpokladať vyznanie viery v jediného Boha.

Spoliehanie sa na samotnú vieru bez potreby skutkov bolo podľa sv. Justína Filozofa u Židov značne rozšírené. Niektorí Židia podľa jeho svedectva oklamávali sami seba a tvrdili, že „hoci sú hriešnikmi, Boh im nezapočíta hriech, pretože Ho poznajú“³. Svoje presvedčenie opierali o nesprávny výklad slov 31. žalmu „blažený je muž, ktorému Hospodin nezapočíta hriech“⁴, ktoré neprávom vzťahovali na seba. Podobné mys-

¹ ΑΓΟΥΡΙΔΗ, Σ. Χ., cit. dielo, s. 51.

² BEDA VENERABILIS: Expositio super Epistolas catholicas. In: БРЭЙ, Д.: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Новый Завет. Кафолические послания. Тверь 2008, s. 37.

³ ИУСТИН ФИЛОСОФ, мч.: Разговор с Трифоном Иудееянином. Ровно 2001, s. 191 (141,2).

⁴ Ž 31, 2.

lenie bolo vlastné aj gnostikom v čase ranného kresťanstva a je vlastné aj niektorým súčasným „kresťanom“, ktorí hovoria, že nevadí, ak zhrešia, pretože sa vyspovedajú. Nechcú si uvedomiť, že Boha sa nedá oklamať, ani vysmievať, pretože On vidí do srdca každého človeka a prijíma len tú spoveď, ktorá je spojená s úprimným pokáním a rozhodnutím nekonať viac vedome hriechy a zmeniť celkom reálne a prakticky svoj život k lepšiemu¹. Iba teoretická viera bez dobrých skutkov a cností totiž neprináša ani odpustenie, ani upokojenie, ani radosť ani nádej na spasenie, ale iba strach. Od takejto viery sa ľudia podobne ako démoni „nestávajú lepšími“², ale naopak podobnými démonom. „Viera v jediného Boha bez zachovávanía Jeho prikázaní nie je kresťanská, ale satanská vlastnosť“³.

Z vyššie uvedených dôvodov pokračuje apoštol Jakub svoje rozpravanie o viere bez skutkov zmienkou o démonoch. „**Démoni**“ (gr. τὰ δαιμόνια; cs. ďábl) sú charakteristickí tým, že hoci majú veľmi presné vedomosti o Bohu a dokonca aj o Božom Synovi a Jeho poslaní⁴, pretože kedysi boli všetci Božími anjelmi, ktorí Boha obklopovali a oslavovali, predsa len neskôr odpadli od Boha a prešli úplným vnútorným odvrátením sa od Neho. „Ich duchovné jadro je v nich úplne zničené... Vlastná je im nenávisť a každý iný hriech... Iba teoretická viera je ich výplod... Všetko, čo robia, robia proti Božej vôli, ale iba do tej miery, do akej im to dovoľí Boh“⁵. Antickí Gréci slovom „démoni“ nazývali božstvá nižšieho stupňa zosobňujúce „sily, ktoré škodia človeku“⁶. Vo Svä-

¹ Pozri: SAVČAK, P.: 50. žalm a jeho význam pre súčasného človeka. In: Pravoslávie a súčasnosť [elektronický zdroj] : zborník príspevkov zo V. vedeckej konferencie študentov, absolventov a mladých vedeckých pracovníkov s medzinárodnou účasťou, Prešov, 26. marec 2013. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, 2013, s. 110-118. ISBN 978-80-555-0964-8. Dostupné na internete: <http://www.pulib.sk/web/kniznica/elpub/dokument/Kocvar5>

² ЗЕФИРОВЪ, Н., прот.: *Общедоступное объяснение апостольских посланий*. т. 1., *Соборныя послания*, Могилевъ Губ. 1911, Москва 2005, s. 11-12.

³ ΑΓΟΥΡΙΔΗ, Σ. Χ., cit. dielo, s. 51.

⁴ Pozri Mt 8, 29; Mk 1, 24; 3, 11; 5, 7; Sk 16, 17; 19, 15.

⁵ МРҢА, Н., митр.: *Тумаченне Саборных посланица Светог писма Нового завета*. Србиње 2004, s. 44.

⁶ GRYGLEWICZ, F.: *Pismo Świąte Nowego Testamentu w 12 tomach. Listy Katolickie. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz. Tom 11*. Poznań 1959, s. 90.

tom Písme Starého Zákona sa týmto pojmom označujú zlí duchovia¹. Synonymom démona alebo presnejšie „najvyšším“ či „nadriadeným“ démonom je „diabol“, ktorý obviňuje Boha pred ľuďmi a ľudí pred Bohom a spôsobuje im všelijaké zlo². V 1Mjž je diabol nazvaný hadom³ a v na viacerých miestach Nového Zákona satanom⁴. Poznanie alebo „viera“ démonov je čisto záležitosťou iba samotného rozumu bez lásky, bez poslušnosti a bez účasti srdca a vôle. Veria, no „v praxi sa vzpierajú Božej vôli“⁵. Výsledkom takejto viery nie je priateľstvo s Bohom, ale iba zúfalstvo, beznádej a panický strach z Boha, „z Jeho spravodlivosti a sily“⁶ a z hrozného očakávania „Božieho súdu“⁷ a večných múk, ktorý sa prejavuje tým, že sa v Božej prítomnosti „trasú“.

Výraz „trasú sa“ (gr. φοβίσσουσ; csl. трепещѣти) označuje prejav nie hocikákeho, ale veľmi silného strachu, z ktorého sa u ľudí až vlasy na hlave dvíhajú⁸. Strach démonov je o to väčší, že z vlastnej skúsenosti vedia o existencii Boha a o tom, že Boh je vždy jeden a ten istý. Z tohto poznania pre nich vyplýva záver, že Boh „nikdy nezmení svoje rozhodnutie ohľadne ich osudu... Veria, že trest Boží, ktorý im hrozí, ich skôr či neskôr postihne“⁹. Démoni sa trasú „nie zo zbožnosti, ale z tvrdošijnej nenávisti a odporovania jedinému Bohu, v ktorého veria“¹⁰. Vieru démonov, že Boh existuje, ktorá je iba suchým uznaním skutočnosti bez pohnútky k dobrým skutkom, je možné „iba z veľkým preháňaním nazvať „vierou“, pretože nemá nič spoločné s tou dôverou stvorení

¹ Pozri 5Mjž 32, 17; Ž 105, 37.

² Pozri Job 1, 6-12; 2, 1-7; Zach 3, 1; 1Krn 21, 1.

³ Pozri 1Mjž 3, 1-5.

⁴ Pozri Mt 4, 10; 12, 26; 16, 23 a ď.

⁵ ΑΓΟΥΡΙΔΗ, Σ. Χ., cit. dielo, s. 51.

⁶ ΤΡΕΜΠΕΛΑΣ, Π. Ν.: *Η Καινή Διαθήκη μετά συντόμου ερμηνείας*. Αθήναι 1995, s. 915.

⁷ ЗЕФИРОВЪ, Н., прот., cit. dielo, s. 12.

⁸ Pozri Job 4, 15; ДВОРЕЦКИЙ, И. Х.: *Древнегреческо-русский словарь*. Том II. Москва 1958, s. 1746-1747; ΡΑΠΤΗ, Γ. Α.: *Λεξικο ορθογραφικο-ερμηνευτικο της αρχαιας ελληνικης γλωσσας*. Θεσσαλονικη 1993, s. 504; ΡΑΠΤΗ, Γ. Α.: *Μεγάλο λεξικό ρημάτων*. Τομος 3. Θεσσαλονικη 1992, s. 1454-1455.

⁹ ИВАНОВ, А.: *Руководство к изяснительному чтению книг Новаго Завета, Обзорение посланий апостольскихъ и Апокалипсиса*. С.-Петербург 1893, s. 18; Pozri Mt 8, 29.

¹⁰ ΤΡΕΜΠΕΛΑΣ, Π. Ν.: *Υπόμνημα εις τας 'Επιστολάς της Καινης Διαθήκης*. τ. 3. Αθήναι 1996, s. 253.

k Bohu, ktorá ich naplňa radosťou a podnecuje k dobrým skutkom. U démonov ničoho takého niet. Ich uznanie (existencie Boha) je iba bolestivou znalosťou vyvolávajúcou hrôzu, ktorá nemá nič spoločné s vierou“¹.

Príčinou strachu a trasenia sa démonov je aj obava z toho, že príde čas, keď im Boh úplne znemožní pôsobenie vo svete, v ktorom satan momentálne pokúša, využíva a zneužíva mnohých ľudí na svoje ciele a zlé skutky. Už teraz je možnosť ich vplyvu značne obmedzená. Kráľovstvo satana začalo už upadať od chvíle príchodu Isusa Christa na tento svet², založenia Cirkvi a otvorenia nového Nebeského Kráľovstva Christovho, ktoré nie je z tohto sveta a ktoré sa nachádza a žije v srdciach ľudí, ktorí uverili v Christa a konajú podľa Jeho Evanjelia. Preto sv. apoštoli Peter a Júda hovoria o zlých duchoch, že ich Boh „uvrhol spútaných do tmavých priepastí podsvetia, aby tam boli strázení až pokým nepredstúpia pred súd“³. Svätý apoštol Ján v knihe Zjavenia píše, že príde ešte doba, kedy bude satan na istý čas „uvoľnený zo svojho väzenia a vyjde, aby zvádzal národy“, no potom bude definitívne porazený a „zvrhnutý do ohnivého a sírového jazera, kde je aj šelma i falošný prorok; a budú mučení dňom i nocou na veky vekov“⁴.

Neplodná viera démonov, ktorí síce veria, uvedomujú si, chápu a pamätajú na to, že existuje Boh a že je jeden, a predsa im to neprináša nijaký úžitok, je „ďalším dôkazom pre potvrdenie pravdy, že viera bez skutkov je mŕtva“⁵. Démoni sa snažia ľudí urobiť horšími, než sú oni sami, pretože hoci oni samotní veria, že Boh existuje a sú monoteistami a nikdy neboli obvinení z ateizmu, predsa „ľudí tlačia a podnecujú k ateizmu tak, že do nich zasievajú pochybnosti a skepticizmus“⁶. Svätý apoštol Jakub chcel na príklade démonov ukázať, že z viery musia vychádzať aj dobré skutky, pretože inak „na súde namiesto oslobodenia nastane odsúdenie“⁷ a platí to rovnako pre démonov aj pre ľudí. To isté,

¹ ΣΑΚΚΟΥ, Σ. Ν.: *Ερμηνεία εις τήν Επιστολήν του Ιακώβου*. Θεσσαλονίκη 1975, s. 64.

² Pozri Mk 1, 24; Lk 10, 18; Jn 13, 31; Zj 12, 7-12.

³ 2Pt 2, 4; Jd 6.

⁴ Zj 20, 7-8. 10.

⁵ ΤΡΕΜΠΕΛΑΣ, Π. Ν.: *Υπόμνημα...*, cit. dielo, s. 252.

⁶ Tamže.

⁷ GRYGLEWICZ, F., cit. dielo, s. 91.

čo viera bez dobrých skutkov prináša démonom, to isté prináša aj ľuďom - strach, paniku, nepokoj, zúfalstvo a stratu nádeje na spasu. Ak sa obmedzíme iba na vieru „v jediného Boha Otca, všemocného, Stvoriteľa neba a zeme“¹ a nespojíme ju aj s evanjeliovými skutkami, nebudeme sa ničím líšiť od démonov. Ak sa chceme odlíšiť od démonov, je nevyhnutné, aby sme k pravdivej viere v Boha pridali aj „vrúcnu lásku, oddanosť a poslušnosť voči Bohu, ktorá démonom chýba“².

Z toho, že démonom sa nepriznávajú žiadne skutky viery, je jasné, že sa za skutky viery alebo ináč povedané za dobré skutky nie je možné považovať ani falošné zázraky, ktoré konajú démoni a ľudia, ktorí sú nimi oduševnení. Za dobré skutky a skutky viery v tomto zmysle nie je možné považovať skutky mágie, čarovania, veštenia, nikomu neužitočné chodenie po žeravom uhlí, levitácia a iné podobné týmto. Ľuďom, ktorí konajú podobné skutky, svätý Nikodým Agiorita hovorí: „Vyznanie tvojej viery je pravé a správne, no ty nechceš a nebudeš mať z nej žiadny úžitok, ak prostredníctvom dobrých skutkov neprijmeš aj tesný a domácky vzťah s Bohom, ak nezachovávaš aj prikázania Boha, v ktorého veríš, hoci aj robíš milióny fantastických zázrakov tak isto, ako aj démoni nemajú nijaký úžitok z poznania pravdivého Boha a obludných fantastických zázrakov, ktoré robia, ale budú odsúdení na prebývanie v neuhasiteľnom ohni“³. Svätý Meletios Vyznávač vo svojej knihe nazvanej Raj ako príklad démonických zázrakov spomína prípad jedného mnícha, ktorý „žil nečistým životom a tajne sa schádzal s nejakou mníškou. Keď zomrel, na jeho hrobe sa diali zázraky. Keď sa však spomínaná mníška vyspovedala pred biskupom a povedala, že to kvôli nej sa mních, ktorý konal falošné zázraky, mravne skazil, žiadne zázraky sa viac nediali. Na inom mieste tento svätý hovorí o nejakej ďalšej žene zvráteného života, ktorá svoj hrob urobila pôvodcom obludných zázrakov a znamení. Bol to prejav šikovnosti Satana, ktorý chcel takto zvädzať a presvedčiť jednoduchých ľudí, že smilstvo neškodí. Vidíš, že aj

¹ Prvý článok Symbolu viery.

² ΤΡΕΜΠΕΛΑΣ, Π. Ν.: *Υπόμνημα...*, cit. dielo, s. 253.

³ ΝΙΚΟΔΗΜΟΥ ΑΓΙΟΡΕΙΤΟΥ, οσ.: *Ερμηνεία εις τὰς ἐπτα Καθολικὰς Ἐπιστολάς τῶν Ἀγίων Ἀποστόλων Ἰακώβου, Πέτρου, Ἰωάννου καὶ Ἰούδα*. Θεσσαλονίκη 1986, σ. 97.

hriešni ľudia robia zázračné skutky? Lenže cnostné skutky nerobia!“¹. Z uvedených slov robí svätý Nikodým Agiorita záver, že „zázraky nie sú dôkazom dobrých skutkov. Sú dôkazom buď pôsobenia démonov alebo viery kresťanov. A po druhé, že dobré skutky a cnostný život sú viac (vyššie), než zázraky. Dobré skutky démon nemôže robiť, pretože je zločinec a zlý pracovník a nikdy nie dobrodinec... Prax je každopádne vierohodnejšia v predstavovaní pravdy než slovo. Nieкто, kto nerobí skutky svetla, hoci by milión krát povedal, že miluje svetlo, je klamár. A naopak, ak ich nieкто robí, hoci by aj nehovoril, že miluje svetlo, svojimi skutkami aj pri mlčaní ukazuje, že ho miluje“².

Hoci je udivujúce a až zarážajúce, že apoštol Jakub vieru ľudí hoci pravdivo veriacich, ale nežijúcich a nekonajúcich podľa Evanjelia, prirovnáva až k vyššie opísanému stavu, v ktorom prebývajú démoni, predsa je to pravda a reálna skutočnosť. Ľudia, ktorých viera je iba teoretická, hoci by boli aj vysoko vzdelaní v svetskom poznaní, či dokonca teológovia, pri kontakte so silou zbožnosti, s reálnymi požiadavkami na kresťanský život a morálku, prejavujú skutočne démonické príznaky. Vyhýbajú sa ľuďom, rozhovorom a situáciám, ktoré by od nich mohli priamo alebo nepriamo vyžadovať konkrétne skutky, a v prípade, že sa v podobnej situácii ocitnú, s bleskovou rýchlosťou sa snažia z nej uniknúť. Hoci ich správanie je motivované silným vnútorným strachom zo straty svojho pohodlia a z možnosti uvidieť ako v zrkadle svoj skutočný stav, zakrývajú ho rôznymi výhovorkami, ktoré ich akoby nútia odísť, nutnosťou venovať sa iným akoby „dôležitejším“ povinnostiam, hoci ešte presne nevedia akým, iróniou, výsmechom, spochybňovaním, či dokonca slovným alebo iným útokom na všetkých a všetko, čo zaváňa praktickým a aktívnym uplatňovaním Evanjelia³. Takýto ľudia podľa

¹ ΜΕΛΕΤΙΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, αγ.: Παράδεισος. In: ΝΙΚΟΛΗΜΟΥ ΑΓΙΟΠΕΙΤΟΥ, οσ., cit. dielo, s. 97.

² ΝΙΚΟΛΗΜΟΥ ΑΓΙΟΠΕΙΤΟΥ, οσ., cit. dielo, s. 97.

³ Pozri ŠAK, Š.: Blahorečte a nepreklinajte... In: *Acta Patristica : vedecký recenzovaný akademický časopis zameraný hlavne na oblasti patrológie, teológie, religionistiky, biblistiky, hermeneutiky, filozofie, pedagogiky, psychológie, sociológie a svetových a cirkevných dejín*, č. 8 (2013), s. 40-56.

slov sv. apoštola Pavla „popierajú silu zbožnosti“¹ a podľa sv. Nikodíma Agioritu „popierajú Božiu moc“².

Napriek tomu, že panický strach démonov a niektorých ľudí z Boha a evanjeliových skutkov je nespochybniteľne veľmi negatívny jav a stav, predsa existuje aj ešte horší stav, keď nejaký človek tvrdí o sebe, že je veriaci, nekoná nijaké skutky viery a ešte k tomu všetkému nepociťuje ani strach a chvenie pred Bohom, ľuďmi a svojím svedomím z toho, v akom stave sa nachádza, a k čomu ho tento stav nevyhnutne privedie. Je to stav vrcholnej bezohľadnosti a ľahostajnosti, o ktorom Ilarius Arlský hovorí: „Tí, čo veria (nekonajú podľa viery) a netrasú sa, sú horší ako démoni“³. Úplne najhorším stavom je samozrejme ani neveriť, ani nekonať a pritom všetkom sa ani Boha nebáť, no a úplne najideálnejším stavom je veriť, konať podľa viery a báť sa Boha iba v zmysle bázne Božej, čiže nie panického, ale svätého strachu pred Bohom, ktorý spočíva v obave, aby sme Boha alebo ľudí nejakým spôsobom neranili alebo nezarmútili.

Na ľuďoch, ktorí odmietajú konať skutky viery, čiže skutky Evanjelia a kresťanskej morálky, sa plnia slová bl. Theofilakta, ktorý hovorí, že „k nečistému sa viera spojená so skutkami nemôže ani priblížiť. Tak ako sa voňavý olej nemôže zachovať voňavým v nádobe plnej špiny, tak sa ani v nečistom človeku nebude nachádzať Božia viera“⁴.

Zoznam bibliografických odkazov:

ΑΓΟΥΡΙΔΗ, Σ. Χ.: *Υπόμνημα εις τήν επιστολήν του Αγίου Ιακώβου*. 1. vydanie. Αθηναι 1956.

БИБЛИЯ. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета на церковнославянском языке. 2. vydanie. Санкт-Петербург 1900, Москва 1993. ISBN 5-85524-009-6.

¹ Pozri 2Tim 3, 5; Tit 1, 16.

² ΝΙΚΟΔΗΜΟΥ ΑΓΙΟΡΕΙΤΟΥ, οσ., cit. dielo, s. 97.

³ ИЛАРИЙ АРЛЬСКИЙ, св., Тракта́т на семь Кафолических посланий. In: БРЭЙ, Д., cit. dielo, s. 37.

⁴ ФЕОФИЛАКТ БОЛГАРСКИЙ, бл.: *Толкование на Деяния и послания святых апостолов*. Том I.. Москва 2009, s. 319; Porovnaj Mt 5, 8.

- BIBLIA. Slovenský ekumenický preklad s deuterokánonickými knihami. 1. vydanie. Banská Bystrica 2008. ISBN 978-80-85486-48-3.
- БРЭЙ, Д.: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Новый Завет. Кафолические послания. Тверь 2008. ISBN 978-5-901494-12-7.
- ДВОРЕЦКИЙ, И. Х.: Древнегреческо-русский словарь. Том I-II. Москва 1958.
- ФЕОФИЛАКТ БОЛГАРСКИЙ, бл.: Толкование на Деяния и послания святых апостолов. Том I.. Москва 2009. ISBN 978-5-91362-178-8.
- GREEK-ENGLISH NEW TESTAMENT. Red. Nestle-Aland, 5. vydanie. Stuttgart 1990. ISBN 3-438-05408-6.
- GRYGLEWICZ, F.: Pismo Świąte Nowego Testamentu w 12 tomach. Listy Katolickie. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz. Tom 11. 1. vyd, Poznań 1959.
- ИВАНОВ, А.: Руководство к изяснительному чтению книг Нового Завета, Обзорение посланий апостольскихъ и Апокалипсиса. С.-Петербург 1893.
- ИУСТИН ФИЛОСОФ, мч.: Разговор с Трифоном Иудеянином. Ровно 2001
- МРЂА, Н., митр.: Тумачење Саборних посланица Светог писма Новог завета. Србиње 2004. ISBN 99938-730-1-2.
- ΝΙΚΟΔΗΜΟΥ ΑΓΙΟΡΕΙΤΟΥ, οσ.: Ερμηνεία εις τὰς επτα Καθολικάς Ἐπιστολάς Τῶν Ἀγίων Ἀποστόλων Ἰακώβου, Πέτρου, Ἰωάννου καί Ἰούδα. 3. vydanie. Θεσσαλονίκη 1986.
- NOVUM TESTAMENTUM GREACUM, editio Critica maior, IV. Catholic letters. Part 1. Text. Installment 1. James. Red. B. Aland a kol. 2. vydanie. Stuttgart 1997. ISBN 3-438-05600-3.
- ΡΑΠΤΗ, Γ. Α.: Λεξικο ορθογραφικο-ερμηνευτικο της αρχαιας ελληνικης γλωσσας. 1. vydanie. Θεσσαλονικη 1993. ISBN 960-7224-6-X.
- ΡΑΠΤΗ, Γ. Α.: Μεγάλο λεξηκό ρημάτων. Τομος 1-5. 1. vydanie. Θεσσαλονικη 1992. ISBN 960-7224-00-0.
- ΣΑΚΚΟΥ, Σ. Ν.: Ερμηνεία εις τήν Επιστολήν του Ιακώβου. Θεσσαλονίκη 1975.
- SAVČAK, P.: 50. žalm a jeho význam pre súčasného človeka. In: *Pravoslávie a súčasnosť* [elektronický zdroj] : zborník príspevkov zo V. vedeckej konferencie študentov, absolventov a mladých vedeckých

- pracovníkov s medzinárodnou účasťou, Prešov, 26. marec 2013. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, 2013, s. 110-118. ISBN 978-80-555-0964-8. Dostupné na internete: <http://www.pulib.sk/web/kniznica/elpub/dokument/Kocvar5>
- ŠAK, Š.: Blahorečte a nepreklínajte... . In: *Acta Patristica : vedecký recenzovaný akademický časopis zameraný hlavne na oblasti patrológie, teológie, religionistiky, biblistiky, hermeneutiky, filozofie, pedagogiky, psychológie, sociológie a svetových a cirkevných dejín*, č. 8 (2013), s. 40-56. ISSN 1338-3299.
- ΤΡΕΜΠΕΛΑΣ, Π. Ν.: *Η Καινή Διαθήκη μετα συντόμου ερμηνείας*. Αθήναι 1995.
- ΤΡΕΜΠΕΛΑΣ, Π. Ν.: *Ὑπόμνημα εἰς τὰς Ἐπιστολάς τῆς Καινῆς Διαθήκης*. τ. 3. 4. vydanie. Ἀθήναι 1996.
- ЗЕФИРОВЪ, Н., прот.: *Общедоступное объяснение апостольских посланий*. т. 1., *Соборныя послания*, Могилевъ Губ. 1911, Москва 2005.

ŽIVOT CIRKVI A JEJ SKÚSENOSŤ S VIEROU V KONTEXTE TRIADOLOGICKEJ DOGMY

doc. ThDr. Miroslav Župina, PhD.

Zjednotenie, dnešným jazykom povedané integrácia sveta, spoločne s formovaním jednotného helénskeho ducha v rámci rímskej ríše zohrali dôležitú úlohu v príprave vtedajšej spoločnosti k prijatiu kresťanského učenia. Na druhej strane príchod Spasiteľa sveta a tiež skutočnosť, že ho učeníci prijali ako prisľúbeného Mesiáša a Bohočloveka, ktorý zomrel, vstal z mŕtvych, vzniesol sa v sláve a sedí po pravici Boha Otca, ale ktorý zároveň zostáva „v Duchu“ na zemi, vytvorili nové podnety a perspektívy tak pre duchovný, ako aj spoločenský život ľudí.

Christos prišiel na tento svet ako Boží Syn. Charakteristický je v tejto súvislosti rozhovor, ktorý sa uskutočnil medzi Christom a Jeho učeníkmi v Cézarey Filipovej. Na Christovu otázku: „*Za koho pokladajú ľudia mňa, Syna človeka?*“¹ učeníci odpovedali, že „*jedni za Jána Krstiteľa, iní za Eliáša, ďalší za Jeremiáša, alebo za jedného z prorokov.*“² Vtedy sa Christos opýtal: „*A vy za koho ma pokladáte?*“³ Odpovedajúc na položenú otázku Šimon Peter prináša vyznanie: „*Ty si Christos, Syn Boha živého.*“⁴

Christos ako Bohočlovek je osobou, prostredníctvom ktorej sa človek približuje k Bohu.⁵ Avšak súčasne Christos ako Boží Syn nie je iba „sprostredkujúcou“ osobou, ale tou, ktorej patrí a prináleží dokonalá, absolútna úcta. Je skutočne pravým Bohom, jednobytným s Bohom Otcom. Teda pre kresťanov Boh nie je iba Boh Otec, ale aj Boží Syn – Christos, a tiež Svätý Duch. Viera, ktorá zásadným spôsobom odlišuje kresťanské spoločenstvo od židovského, je vierou, ktorá na základe skúsenosti formuje kresťanské dogmy, rodí nový spôsob života – etiku, a rovnako tak stojí pri zrode kresťanskej úcty.⁶

¹ Mt 16, 13.

² Mt 16, 14.

³ Mt 16, 15.

⁴ Mt 16, 16.

⁵ „*Kto verí vo mňa, nie vo mňa verí, ale v Toho, ktorý ma poslal.*“ Jn 12, 44.

⁶ Pozri TROELTSCH, E.: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen 1965, s. 83.

Takáto, na biblickom svedectve postavená viera v Christovo božstvo, predstavuje tú kresťanskú dogmu, ktorá je správne chápaná a interpretovaná iba vo svetle triadologickej dogmy. V tomto duchu aj kresťanský monoteizmus nadobúda osobitú podobu. Predstavuje jednotu Božej prirodzenosti, ale zároveň „rešpektuje“ rozlíšenie troch Božích osôb.¹ Ako hovorí svätý Ján Damaský, zopakujúc slová Gregora Nysského, akceptovaním jednej prirodzenosti a súčasne vzájomným rozlíšením troch Božích osôb dochádza k syntéze, ale aj k prekonaniu tak judaizmu, ako aj helenizmu: „Takýmto spôsobom, teda jednotou prirodzenosti je dokonale vyvrátené mnohobožstvo Grékov, a prijatím Slova a Ducha sa zavrhuje učenie Židov; a tak od jedných i druhých ostáva to, čo je užitočné, teda od Židov – jednota prirodzenosti, a od helenizmu – rozlíšenie podľa hypostáz.“²

Zatiaľ čo podľa Aristotela boh nepatrí do obce či mesta, teda ani do ľudskej spoločnosti, ale nachádza sa mimo každej spoločnosti i spoločenstva s ľuďmi,³ podľa kresťanského učenia Boh je osobný a prichádza do osobného vzťahu a spoločenstva s človekom. Teda „kresťanský Boh“ sa od „boha filozofov“ líši v dvoch základných pohľadoch: internom, to znamená Boh je jeden a zároveň Trojica, teda jednobytná a nedeliteľná Triáda osôb, a externom, t. j. vo vzťahu k svetu, pretože nedeliteľná Triáda nie je obmedzovaná či uzatvorená, ale zjavuje sa vo svete a žije v spoločenstve s ľuďmi.

Vzájomná jednota osôb Svätej Trojice je ukazovateľom jednoty členov Cirkvi. „Boh je láska,“⁴ a vzájomná láska osôb Svätej Trojice predstavuje ideálny vzor pre spoločné nažívanie ľudí v duchu rovnakej lásky. Človek ako stvorenie „na obraz a podobu“ Trojjediného Boha je vyzývaný zdokonaľovať sa v takto prezentovanej a manifestovanej ideálnej láske. Ako Boh je „vo svojom živote“ jediný v bytnosti a trojitý v hypostázach, tak má žiť aj človek, ktorý je jednej prirodzenosti a mnohých hypostáz, teda vo vzájomnej jednote, láske a jednomyseľnosti.

¹ Pozri ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΝΥΣΣΗΣ: *Κατηχητικός λόγος* 3. PG 45, 17D.

² ΙΩΑΝΝΗΣ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΣ: *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως* 1, 7. PG 94, 805C- 808A.

³ Pozri ARISTOTELES: *Politika* A'2, 1253a.

⁴ 1Jn 4, 8.

Takto správne interpretovaná triadologická dogma je v prvom rade vnímaná v spoločenskej rovine, vďaka čomu je aj chápaná ako „spoločenská“ cirkevná dogma. Nie je tomu tak len na základe jej obsahu, ktorý sa bezprostredne dotýka predovšetkým spoločenského života či sociologických otázok,¹ ale aj z dôvodu spoločného vedomia veriacich.² Ako správne poznamenáva G. Mantzaridis, triadologickou dogmou, ktorá je vnímaná aj ako „reprezentatívna“ kresťanská dogma, sa odstraňuje polarizácia a napätie, ktoré existuje medzi jednotlivcom a spoločnosťou.³ Zvlášť v pravoslávnom prostredí je triadologická dogma úzko spätá nielen s cirkevným životom, ale aj so spoločenskými zásadami a hodnotami spoločne s ich sociálnym významom, čomu napomohla skutočnosť, že bola formulovaná v dobe, kedy v Cirkvi existovala reálna skúsenosť jednoty a skutočnej lásky k blížnemu.

Je charakteristické, že dogma o Svätej Trojici je zreteľným a čistým spôsobom odhaľovaná len v Cirkvi, kde sú veriaci vyzývaní k praktizovaniu dokonalej a nezištnej lásky. Všetci kresťania sú povolaní milovať aj svojich nepriateľov a navyše vytvárať spoločne s nimi jednotu podľa jednoty troch Božích osôb, aby tak prinášali svedectvo svetu. O to sa modlil aj Christos k svojmu nebeskému Otcovi: *„Prosím však nielen za nich, ale aj za tých, ktorí prostredníctvom ich slova uveria vo mňa; aby všetci jedno boli, ako Ty, Otče, si vo mne a ja som v Tebe, aby aj oni v nás jedno boli, aby svet uveril, že si ma Ty poslal.“*⁴

Existenciu takejto charizmatickej jednoty veriacich vyjadruje a potvrdzuje jednota ich duší a srdc. Svedčí o tom aj opis života Cirkvi v apoštolskej dobe zaznamenaný evanjelistom Lukášom: *„Množstvo veriacich bolo jedno srdce a jedna duša.“*⁵ Kresťania sú stále povolaní žiť v láske, jednomyseľnosti a jednote. *„Zmýšľajte rovnako, milujte rovnako, buďte*

¹ Podrobnejšie pozri ŽUPINA, M.: Triadologická dogma a jej význam pre spoločensko-sociálny život človeka. In: *Sociálna a duchovná revue*, roč. I, č. 3. Prešov 2010, s. 3-10.

² Pozri KEHRER, G.: Religion und sozialer Wandel. Die Anwendung eines handlungstheoretischen Modells. In: *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie*, zv. 7. Opladen 1971, s. 45.

³ Pozri ΜΑΝΤΖΑΡΙΔΗΣ, Γ.: *Κοινωνιολογία του Χριστιανισμού*. Θεσσαλονίκη 2007, s. 193.

⁴ Jn 17, 20-21.

⁵ Sk 4, 32.

*jedna duša a jedna myseľ!*¹ Duch egoizmu, sebeckta a rozpoltenosti je v protiklade s novou realitou v Christu, kde všetci tvoria Christovo Telo a jednotlivo sú údmi tohto Tela.² Kresťania, ako údy Christovho Tela, sa majú starať a konať pre celé telo v duchu pokory, lásky a nezištnosti. „*Nehľadajte iba svoje záujmy, ale aj záujmy iných,*“³ hovorí svätý apoštol Pavol. Je teda zrejmé, že jednota veriacich v Christu je založená na dvoch navzájom neoddeliteľných skutočnostiach: na Božej blahodati a ľudskej vôli. Povedané iným spôsobom, objavuje sa v dvoch formách, ako daná i ako hľadaná; ako dar Božej blahodate i ako predpoklad duchovného života veriacich. Kresťania sú povolani, aby vo svojom živote manifestovali to, čo poskytuje Božia blahodať a učí Božie zjavenie vo svete. V tom sa nachádza duchovný, etický i spoločensko-sociálny význam dogmy o Svätej Trojici.⁴

Osobitú dôležitosť a vážnosť v kontexte formulovania triadologickej dogmy zohrali teologické spory medzi svätým Atanážom Veľkým a kappadockými Otcami proti Áriovi a jeho stúpencom. Podľa učenia Ária Christos nebol Bohom, ale iba „zbožštené stvorenie“. Tento názor pripomína predkresťanské náboženské vnímanie, ktoré na jednej strane chápalo boha ako neosobný transcendentný princíp bez reálneho spoločstva a vzťahu k svetu, zatiaľ čo na druhej strane hovorili o možnosti zbožštenia človeka. Takýto charakter arianizmu, ktorý zodpovedal náboženskému povedomiu širokých mas, pomohol jeho rýchlemu rozšíreniu tak do laických vrstiev, ako aj do vtedajšej aristokratickej spoločnosti, kde pohanské tradície a reminiscencie mali značne silnú pozíciu. Ale aj poloarianistické chápanie, ktoré sa dá pozorovať u Eusébia Cézarejského, malo pre spoločenský život veľký vplyv i význam. Ak Christos bol chápaný „jednobytné“ s Bohom Otcom, alebo „aspoň“ „podobnej bytnosti“ s Ním, predstavovalo to veľmi dôležitú záležitosť s vážnymi praktickými dôsledkami v spoločenskom živote.⁵

¹ Flp 2, 2.

² Pozri 1Kor 12, 27.

³ Flp 2, 4.

⁴ Pozri MANTZAPIΔΗΣ, Γ.: *Μεθεξίς Θεού*. Θεσσαλονίκη 1979, s. 142.

⁵ Pozri STARK, W.: *The Sociology of Religion. A Study of Christendom*. Zv. 3.: *The Universal Church*. London 2003, s. 256.

Víťazstvo Cirkvi nad arianizmom bolo položené na empirickom základe. Svätý Atanáž Veľký ako protagonista zápasu proti arianizmu vo svojom diele *O vtelení Loga* hovorí: „Boh sa stal človekom, aby človek sa stal bohom.“¹ Neskôr tú istú myšlienku formuluje ešte vhodnejším spôsobom, aby v konečnom dôsledku vyvrátil ariánsku herézu, čím v podstate prezentuje základ svojho protiaríanskeho učenia. Hovorí, že človek sa stáva „bohom“, pretože Boh sa už stal človekom a prináša sa, ponúka všetkým ľuďom.² Christovo telo je prostriedkom zbožštenia človeka a svätá Eucharistia zjednocuje a spája veriacich s Christom. Tak sa veriaci stávajú „spolutelesní“ s Christom, vďaka čomu sa zachraňujú a sú spasení.³ Teda základ, na ktorom stavia Cirkev pravoslávnu dogmu, je jej eucharistická skúsenosť.

Na tejto eucharistickej skúsenosti je postavené aj vyvrátenie ďalšej herézy: pneumachov. Je vôbec možné, pýta sa Gregor Nysský, aby človek sa stal „spolutelesným“ s Christom bez účasti Svätého Ducha, mimo Neho? Dodáva, že práve Boží Duch uskutočňuje toto vzájomné spojenie, veď ono nie je ani možné ináč, ako „v Duchu“. A následne kladie otázku, či by toto spojenie bolo vôbec možné, ak by Svätý Duch bol stvorený. Odpovedá slovami: „Neverím možnosti byť spasený niekým, kto mi je rovný. Ak Svätý Duch nie je Bohom, nech sa Ním najprv stane, a potom ma zbožští.“⁴

Je teda zrejmé, že triadologická dogma nepredstavuje teoretické učenie alebo pravdu, ale je bezprostredne spojená so životom a skúsenosťou Cirkvi. V tejto dogme je zhrnutá celá pravda o človeku, jeho živote a ciele jeho existencie, preto akékoľvek odcudzenie kresťanského učenia od dogmy o Svätej Trojici je nebezpečné a spôsobuje mnoho problémov. Kresťania, ktorí žili v prvých storočiach existencie Cirkvi, prijímali, zachovávali a manifestovali túto pravdu na základe eucharistického spoločenstva a jednoty. Žili navzájom v jednote a láske, a takýmto spôsobom zároveň žili v jednote celého ľudstva, ktorú zobrazuje Trojjediný Boh. Triadologická dogma predstavovala východisko alebo

¹ ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΛΟΣ: *Περί ενανθρωπήσεως του Λόγου* 54. PG 25, 192B.

² Pozri ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΛΟΣ: *Κατά Αρειανών* 1, 39. PG 26, 92C.

³ Tamže, PG 26, 277B.

⁴ ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΘΕΟΛΟΓΟΣ: *Λόγος* 34, 12. PG 36, 252BC.

αξίονυ τακ πρε τηολογνκ έςτύνδε α πρácε, ακο αη πρε φορμυλοννε ζάκλδον κρεςτάνςκóυ υέννε. Τοτο υέννε, ακο σμε υνεδλε υή υήςςε, βολο πενε υκοτνένε α ποσταένέ νε αονδamente ευχαριστικóυ ζύβοτα Κνρkvι, κτορύ φορμολ αη σπολóενςκó υεδοννε. Ακο σπρácνε ποζnamenáva ζνάνυ παρθολάβνν τηολόγ J. Meyendorff, dogma ο Svάτηη Τροjνκν νεβολα ννκδυ νο σνάτοοτcovσκον υέννν αβςτράκτνον φνλοζοφνκον σπεκυλάκνον, αλε ζάκλδάννυ υήοονδνσκον σπρácνεο κρεςτάνςκóυ σνεδετνν.¹ „Πρε παρθολάβννυ κρεςτάνον η Svάτá Τροjνκν πρεζαονν ιδεάλνεη λάσκυ, κυ κτορεη σα μάμε πρνβλίζοβαη νο σνοον κáδδονενν ζύβοτε.“²

Υνυαδρεννε τηετο dogmy νεννάςα δο κνρκεννεη τραδνκν ζνιαδεν νονύ πρνοκ, αλε νβα φορμυε ηεη εμπνρνκν overenú náπλñ σο ζάμερον ηεη γαραντοvanα οχρανυ πρεδ σπορνύμν κν ποχυνβνύμν υπλυννν. Τρεβα δοδαη, ζε κονονννάλνυ δυο, κτορύ ζνεδνοκυε νερννκν, ένμ υντνάρα σκυτοένε σπολóενςτνο οςóβ α υμοζήνυε πεςτοvanε νεζνίςτνεη λάσκυ, πρεδςταυνε εμπνρνκó ράμεκ πρε τηορετικó υνυαδρεννε α φορμυλοννε τρναδολογνκεη dogmy.

Οκρεμ τοηο τρναδολογνκά dogma υντνάρα αη νςτý παρadoxný ζαυ, κτορύ σποέννα υ έάπανν ηεδνοτý α ζάρονεη αη υζάονμνóυ ροζλνίςεννα οςóβ υ ράμκν σπολóενςτνα. Τυ ηε υςάκ ποτρεβné δοδαη, ζε τηολογνκά τραδνκν κρεςτάνςκóυ Ζάπαδου mala tendencnυ ννίμαη ηεδνοτý Svάτηη Τροjνκε σπóςοβον, κτορύ ναρύςαλ σπεκνφνκó υλςτοννν οςóβ. Ζατναλ έο υ παρθολάβνεη τηολόγνν βολα ηεδνοτα Svάτηη Τροjνκε έάπανά νε ζάκλαδε οδηαλennα κενοτικεη λάσκυ Βοζνκν οςóβ, ζάπαδνά τηολόγνα σα σναζνλα ποχοπνίη τύτο ηεδνοτý σολαςτνκν.³ Τυ τρεβα ννδνέη αη ποδςταυ προβλέμυ σο υςυυκον *Filioque*, κτορά ναρυςνλα monarchnυ Βοηα Οτca.⁴

Να ζάβερ δοδávame, ζε τρναδολογνκά dogma, πρεςνεjςε ποεδανέ τηολογνκó ζάπας ο ηεη σπρácνε α πρεςné φορμυλοννε, σα οδραζνλε αη νε σκορςóμ δυοηοννν σμεροvanν παρθολάβνεο Υήοον, νερονν σνάτοοτcovskéμυ οδκαζυ α τραδνκνν, ν νεπαρθολάβνεο Ζάπαδου, κτορύ σα ννακ έν μενεη υζδάλυε οδ ορθοδοξνε τακ υ τηολογνκον υέννν, ακο αη

¹ Ποζν MEYENDORFF, J.: *Τεολογν βνζαντυjςκα. Ηςτορνα ν δοκτρννα*. Warszawa 1984, s. 230.

² BELEJKANIĆ, I.: *Παρθολάβνε dogmatické βοηοςlovie* I. Πρεšov 1995, s. 56.

³ Ποροvanνε υήοονδεη α ζάπαδνεη τρναδολόγνε ποζν ΛΟΥΔΟΒΙΚΟΣ, Ν.: *Η κλειςτή πνευματικóτηηα και το νόημα του εαντού*. Αθήνα 1999, s. 64-67. Ποροvanη s PRUŽINSKÝ, Š.: *Βυζαντνκά τηολόγν ΙΙ. Δοκτρίνα*. Πρεšov 2004, s. 195-202.

⁴ Ποζν ΜΑΝΤΖΑΠΙΔΗΣ, Γ.: *Κοινωννολογνά του Χρνςτιαννςμού*, s. 197.

v spôsobe života. Ako veľmi výstižne hovorí Š. Pružinský, „konečný cieľ duchovného života – večná blaženosť v Božom kráľovstve nie je vnímaním podstaty, ale predovšetkým účasti na Božom živote Presvätej Trojice.“¹ Pravoslávna teológia rozlišujúc medzi Božou bytnosťou a energiou (energiách) hlása možnosť participácie človeka na nestvorených Božích energiách a teda aj jeho účasti na Božom živote – zbožštení človeka.²

Žiaľ, nepravoslávny a odcudzený kresťanský Západ, vnášajúci do Božieho života vlastné filozofické deformácie a intelektuálne špekulácie, vnútil človeku pozíciu „diváka“, ktorý „adoruje“, prizera sa na Božie dielo spásy a Boží život, ale nespolutodieľa sa. Pravoslávie zreteľne, verne biblickému učeniu i svätootcovej tradícii, stojí na pozícii reálnej možnosti videnia Božej slávy,³ pretože celý duchovný život sa nechápe ako antropocentrický stav človeka, ale ako živá skúsenosť z účasti na Božej blahodati. „Pre Pravoslávnu cirkev, pre jej duchovnosť, Trojica je absolútnym základom jej života, sviatosťného i modlitebného, každej duchovnej skúsenosti. Vždy, keď hľadáme Boha a plnosť bytia, zmysel a cieľ svojej existencie, hľadáme Trojicu.“⁴

Zoznam bibliografických odkazov:

- ARISTOTELES: *Politika*. 2. vyd. Praha: Nakladatelství Petr Rezek, 1998. ISBN 80-86027-10-4.
- BELEJKANÍČ, I.: *Pravoslávne dogmatické bohoslovie I*. 1. vyd. Prešov: Pravoslávna bohoslovecká fakulta UPJŠ v Košiciach, 1995. ISBN 80-7097-314-5.

¹ PRUŽINSKÝ, Š.: *Byzantská teológia II. Doktrína*, s. 201.

² Pozri KOCHAN, P.: Božie energie. In: *Pravoslávny teologický zborník*, zv. XXXIV (19). Prešov 2009, s. 115-117.

³ Pozri napríklad VLACHOS, H., metr.: *Pravoslávna spiritualita (stručné uvedenie)*. Prešov 2006, s. 28, 48, 56, 62 a i. Porovnaj s PRUŽINSKÝ, Š.: *Preobrazenie Isusa Christa*. Prešov 2013, s. 51-61. ŽUPINA, M.: *Svätootcowska skúsenosť ako ukazovateľ pravoslávnej teológie*. Gorlice 2012, s. 91-97, 100-105.

⁴ PRUŽINSKÝ, Š.: *Byzantská teológia II. Doktrína*, s. 201.

- JEŽEK, V.: *Od individualismu k obecnství. Úvod do byzantské teologické antropologie*. 1. vyd. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2005. ISBN 80-8068-306-9.
- KEHRER, G.: Religion und sozialer Wandel. Die Anwendung eines handlungstheoretischen Modells. In: *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie*, zv. 7. Opladen: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 1971, s. 31-59. ISBN 978-3-663-01714-1.
- KOCHAN, P.: Božie energie. In: *Pravoslávny teologický zborník*, zv. XXXIV (19). Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2009, s. 110-118. ISBN 978-80-8068-998-8.
- ΛΟΥΔΟΒΙΚΟΣ, Ν.: *Η κλειστή πνευματικότητα και το νόημα του εαυτού*. 1. vyd. Αθήνα: Ελληνικά γράμματα, 1999. ISBN 960-344-663-7.
- MANTZAPIΔΗΣ, Γ.: *Μέθεξις Θεού*. 1. vyd. Θεσσαλονίκη: Ορθόδοξος Κυψέλη, 1979.
- MANTZAPIΔΗΣ, Γ.: *Κοινωνιολογία του Χριστιανισμού*. 5. vyd. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Π. Πουρναρά, 2007. ISBN 960-242-174-6.
- MEYENDORFF, J.: *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*. 1. vyd. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1984. ISBN 83-211-0451-7.
- PRUŽINSKÝ, Š.: *Byzantská teológia II. Doktrína*. 1. vyd. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2004. ISBN 80-8068-286-0.
- PRUŽINSKÝ, Š.: *Preobrazenie Isusa Christa*. 1. vyd. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2013. ISBN 978-80-555-0960-0.
- STARK, W.: *The Sociology of Religion. A Study of Christendom*. Zv. 3.: *The Universal Church*. London: Routledge & K. Paul, 2003. ISBN 0-415-17591-7.
- TROELTSCH, E.: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen 1965.
- VLACHOS, H., metr.: *Pravoslavná spiritualita (stručné uvedení)*. 1. vyd. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2006. ISBN 80-8068-465-0.
- WARE, K.: *Cestou orthodoxie*. 1. vyd. Praha: Sít, ekumenické nakladatelství, 1996. ISBN 80-901571-6-5.

ŽUPINA, M.: Triadologická dogma a jej význam pre spoločensko-sociálny život človeka. In: *Sociálna a duchovná revue*, roč. I, č. 3. Prešov: Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 2010, s. 3-10. ISBN 978-80-555-0213-7.

ŽUPINA, M.: *Svätootcovská skúsenosť ako ukazovateľ pravoslávnej teológie*. 1. vyd. Gorlice: Diecezjalny Ośrodek Kultury Prawosławnej ELPIS w Gorlicach, 2012. ISBN 978-83-63055-13-4.

O OSOBE STAROZÁKONNÉHO PROROKA MICHEÁŠA

doc. ThDr. Ján Husár, PhD.

Každý prorok Starého Zákona je veľkou osobnosťou. Každý svojím životom manifestoval vôľu Boha, ktorý ho povolal a ktorý mu dal poslanstvo k vyvolenému národu. K takým prorokom nepochybne patril aj odvážny prorok Micheáš. O jeho živote žiaľ nemáme mnoho informácií. Najväčším zdrojom údajov o ňom je jeho vlastná kniha a tiež zmienka, ktorú nachádzame v knihe proroka Jeremiáša (Jer 26, 18). Ďalšie významné poznatky o osobnosti proroka Micheáša môžeme nájsť v Tradícii Cirkvi a to najmä v jej bohoslužobných textoch, svätootcovských exegetických prácach a dielach cirkevných učiteľov a spisovateľov.

Je chronologicky piatym z malých prorokov a celkovo šiestym prorokom, ktorý účinkoval v už rozdelenom Izraelskom kráľovstve. Jeho účinkovanie začalo v dobe prorockej služby Izaiáša a Ozeáša, po prorokoch Joelovi, Jonášovi a Ámosovi. Prorok Micheáš je podľa cirkevnoslovanskej biblie **šiestym v kánone starozákonných kníh** (tretím podľa LXX).

Podľa Tradície pochádzal z pokolenia Judovho¹. **Meno Micheáš** (hebr. מִיכָאֵל; LXX Μιχαίας; CSL *Михе́й*) **bolo v Izraeli všeobecne známe**, tak ako každé meno, ktoré vyjadrovalo určitý vzťah s Bohom, a ktoré vo svojom základe odrážalo niektoré z Božích mien, či vlastností. Sväté Písmo nám uvádza ešte niekoľko ďalších osôb, ktoré nosili toto meno v tejto, či príbuznej forme. Hebrejské מִיכָאֵל (Míkáh) značí: Kto je ako Jahve?², resp. Kto je ako Hospodin?. Jeho dlhšia forma je מִיכָאֵהוּ (Míkájáh; Jer 26, 18) a najdlhšia מִיכָאֵהוּ (Míkájáhú; 2Krn 17, 7). V preklade sedemdesiatich (LXX) sa nachádza vo forme Μιχαίας (Micheas) alebo Μιχ (Mich). V druhej knihe Kronickej sa toto meno nachádza v ženskej podobe (מִיכָאֵלָה): „V osemnástom roku kráľa Jarobeáma Abija sa stal kráľom

¹ JUNGEROV, P.: Kniha proroka Micheja. Bibliologičeskoje i ekzegetičeskoje issledovanie, Kazaň, 1890. In: Mineja August, t. 2. Moskva 1989, s. 16.

² Presnejší výklad mena Micheáš je „Kto je ako On?“ a až na základe dlhších foriem tohto mena je zrejmé, že máme na zreteli Hospodina Boha (On); PALLADIJ, ep.: Tolkovanija na svjatych prorokov Jony i Micheja. Moskva 1998², s. 74.

v Judsku. Jeho matka sa menovala Michája, dcéra Uriélova z Gabay“ (2Krn 13, 1–2). Čo do významu je meno Micheáš podobné menu Michal (Miká’el – Kto je ako Boh?)¹.

Nosenie tak zbožného mena nemuselo vždy znamenať akýsi reli­giózný charakter osoby, ktorá ním bola pomenovaná, a ani zbožnosť jej rodičov, pretože mená obsahujúce prvok Boha boli v Izraeli časté. Napriek tomu prorok **Micheáš právom nosil tak religiózne meno** a vo svojom živote ho plne zobrazil, žiariac lúčmi zbožnosti – „**ΑΔΥΛΙΑ ΜΗ ΕΛΑΓΟΥΕΤΙΤΑ** **ΕΙΛΑΑ**“². Samotné meno prezrádza charakter pôsobnosti pro­roka **neochvejne hlásať Božiu vôľu** medzi vyvoleným izraelským ná­rodom a takýmto spôsobom ho k Nemu priblížiť, či skôr pripodobniť ľud k Božej ikonómii a v konečnom dôsledku ho **pripraviť k prijatiu dlho očakávaného Mesiáša**.

V knihách Starého Zákona vystupujú aj osoby, ktoré síce nosili reli­giózne meno, no vo svojom živote ho nenaplnili a ani ich rodičia sa nie vždy vyznačovali zbožnosťou. Napríklad judský kráľ Ezekiáš (ΕΖΕΚΙΟΥ; z hebr. עֲזִיקִיָּהּ – Chizkija – Hizqijáhú – Jahve zmocnie) činil čo je správne v očiach Hospodinových (2Kr 18, 3), no jeho otcom bol judský kráľ Acház, ktorý *nečiniť, čo je správne v očiach Hospodinových, obetoval a kadil na výšinách a na kopcoch i pod každým zeleným stromom* (2Kr 16, 2–4); tiež izraelský kráľ Achazja (Ahazjahú – Jahve zasadol) *nečiniť, čo je správne, slúžil Baálovi, klaňal sa mu a dráždil Hospodina* (1Kr 22, 53–54). Jeho rodičmi boli izraelský kráľ Acháb a Izebel, ktorí sa klaňali modlám a prenasledovali Božích prorokov.

I keď bol Micheáš prorokom Judského kráľovstva, napriek tomu sa viacero jeho prorocietiev bezprostredne dotýkalo aj Severného izraelského kráľovstva. Ako **teokraticky zmýšľajúci človek** sa pozeral na obe kráľovstvá ako na jedno potomstvo patriarchu Jakuba a nebol mu ľahostajný ich osud. Nehovorí teda o oboch kráľovstvách tak rozlíšene, ako to môžeme vidieť u jemu súčasných prorokov Izaiáša a Ozeáša. **Micheáš hovorí o Božom národe vo všeobecnosti**, i keď Samáriu stavia vyššie než Jeruzalem, pravdepodobne preto, že pozerá na tento národ ako na

¹ SZEFLER, P.: Księga Micheasza. In: Lach, S.: Pismo Świete Starego Testamentu, Księgi proroków mniejszych. Poznań 1968, s. 349.

² Mineja – Misjac august. Kyjev 1993, s. 261-272.

kráľovstvo mravno-religiózne, ktorému patria veľké Božie prísluby (por. Rim 9, 8)¹. Naproti tomu Samáriu prorok považuje za počiatok skazy aj pre samotný Jeruzalem, no jemu zas vyčíta podľahnutie jej neblahým vplyvom v religiózno-duchovnom kontexte. Proroctvá obsiahnuté v knihe Micheáša boli prorokom vypovedané v rôznom čase, no najmä za vládnutia kráľa Ezeekiáša².

Informácie o pôvode proroka v úvode knihy nás privádzajú k poznatku, že **pochádzal z prostého pospolitého ľudu**, podobne ako prorok Ámos, ktorý bol pastierom z Tekóe (Am 1, 1). Bol pravdepodobne slobodným roľníkom a niektorí exegeti sa domnievajú, že bol aj jedným zo starších v Morešete.³ Predpokladá sa, že ako starší a zástupca Morešetu vystupoval v Jeruzaleme na rozličných spoločensko-náboženských udalostiach, čo je možné oprieť o fakt jeho identifikácie podľa bydliska, a nie podľa otca⁴; o to, že sa starší pri slávnostných podujatiach pravidelne schádzali do Jeruzalema (1Kr 8, 1; 2Kr 23, 1), kde mohol Micheáš predniesť svoje výroky; o to, že jedným z jeho kľúčových výrazov je „מִשְׁפָּט“ (mišpát – spravodlivosť), a o to, že keď zastupuje záujmy svojho ľudu, nemá na mysli celý Boží ľud, ale ľudí z okolia Morešetu a vymenúva ich konkrétne krivdy.⁵

Na rozlíšenie kanonického proroka od iných osôb s týmto, či podobným menom, najmä od iného proroka Micheáša⁶ (alebo Míchu /pozri evan. preklad/), syna Jemlovho z 9. storočia pred Christom⁷ (1Kr 22, 8–26), ktorý prorokoval v dňoch svätého proroka Eliáša a pri kráľoch

¹ CHERGOZERSKIJ, A.: Obozrinije proročeskich knig Vetchaho Zaveta. St. Peterburg 1899, s. 179.

² JUNGEROV, P., cit. dielo, s. 16.

³ KOPPOVÁ, J.: Izraelští proroci. Kostelní Vydří 2001, s. 83.

⁴ O rodičoch proroka nemáme žiadne informácie ani vo Svätom Písme, ani v Tradícii Cirkvi. Pozri tiež: KRÁLIK, E.: Úvod do Prorockých kníh Starého Zákona. TF TU Bratislava 2004, s. 125.

⁵ BÁNDY, J.: Exegéza vybraných kapitol zo Starej zmluvy. EBF UK Bratislava 1999, s. 56.

⁶ Hoci podrobnosti o živote kanonického proroka Micheáša v exegetických dielach sv. otcov nenachádzame, predsa sa v ich exegéze objavuje toto odlíšenie od Michéša, syna Jemlovho (Sv. Efrém, bl. Theodorit); PALLADIJ, ep., cit. dielo, s. 74. Por.: HERIBAN, J.: Úvod do knihy proroka Micheáša. In: Písmo Sväté Starého i Nového Zákona. Spolok sv. Vojtecha, Trnava 2005, s. 1738.

⁷ Tohto proroka Micheáša z pokolenia Efraimovho Cirkev spomína 5. januára (18. 1.) deň pred Bohozjavením (Bohojavenije), no neovplyvňuje obsah bohoslužieb.

Josafátovi judskom a Achábovi izraelskom 130–150 rokov pred ním, **Sväté Písmo ho nazýva Morešetským** (Mich 1, 1 a Jer 26, 18). Micheáš sa narodil, alebo mal prinajmenej stály pobyt v mestečku Morešet, ktoré pravdepodobne v jeho dobe prináležalo k filištínskemu územiu. Tento údaj však nemusí byť úplne pravdivý, pretože strategický význam oblasti, v ktorej sa Morešet nachádzal, spôsoboval, že sa o toto územie neustále bojovalo, a tak raz patrilo Judsku, inokedy Filištínsku. A. Chergozerskij umiestňuje Morešet do pokolenia Judovho (Mich 1, 12)¹. Niektorí bádatelia si nie sú istý v tom, prečo nie je pomenovaný aj Micheášov otec. Možno preto, lebo jeho rodina nebola nijak významná. Identifikovaný je teda podľa svojej domoviny – Morešetu, pretože sa jeho prorocká služba odohrávala pravdepodobne v inom meste (Jeruzaleme)². Pseudo-Epifanius (2. st.) dokonca stotožňoval proroka Micheáša s Míchom, o ktorom je zmienka v Knihe sudcov (kap. 17-18).³

Historicky však **územie prorokovej domoviny patrí jednoznačne Judsku** (Mich 1, 12; pozri Joz 15, 59). Archeológia Morešet-Gat⁴ (Mich 1, 14) stotožňuje z Tell ej-Judeideh, ktorý leží v blízkosti Eleutheropola (Bet Gubrin) na nížine Šefela, asi 30 km juhozápadne od Jeruzalema⁵. Potvrdzujú to aj zmienky u historika Euzébia Cézarejského a blaženého Hieronýma Stridonského, ktorí Morešet umiestnili na východ od Eleutheropola (Bet Gubrin). „Blažený Hieroným (Epist. 27) hovorí, že v jeho časoch rodisko proroka Micheáša bolo už len bezvýznamným mestečkom a ukazovali v ňom jeho sväté ostatky. Sozomen (Hist., Kniha VII, kap. 29) svedčí, že **ostatky svätého proroka Micheáša boli nájdené v 4. storočí** spoločne s ostatkami proroka Avakuma biskupom Eleutherpolským Zevinom v blízkosti Eleutheropola cez zvláštne nočné Božie zjavenie. Bolo to v období panovania byzantského cisára svätého Theo-

¹ CHERGOZERSKIJ, A., cit. dielo, s. 179.

² DILLARD, R. B. & LONGMAN III., T.: Úvod do Starého zákona. Návrat domů, Praha 2003, s. 382. Pozri tiež: KOPPOVÁ, J.: Izraelští proroci. Kostelní Vydří 2001, s. 83; WOLFF, H. W.: Wie verstand Micha von Moreshet sein prophetisches Amt? In: Supplements to Vetus Testamentum 29, 1978, s. 403-417.

³ BANDY, J., cit. dielo, s. 58.

⁴ Niektorí komentátori Morešet stotožňujú s mestom Máreša; PALLADIJ, ep., cit. dielo, s. 74.

⁵ SZEFLER, P., cit. dielo, s. 349.

dósia Veľkého (379–395).¹ Aj sv. Epifán Cyperský hovorí, že miestom mohly sv. proroka Micheáša je jeho rodisko Morešet. Túto skutočnosť potvrdzuje aj spomínaný cirkevný historik Sozomen.²

V hrozbách proti mestám v Šefele prorok vymenováva aj Morešet-Gat, čo len potvrdzuje jeho správne identifikovanie. Pretože väčšina tých miest, ktoré prorok menuje (Gat /Gét/, Akzíb, Máreša, Saanán, Odolám), bola archeologicky identifikovaná, môžeme s istotou a bez pochybností tvrdiť, že domovinou proroka Micheáša bola nížina Šefela (hebr. šáfal – byť nízkym), nachádzajúca sa medzi pahorkom Judských hôr a nadmorskou nížinou, zvanou tiež filištínska. Šefela predstavuje bohatý a nádherný krajinný obraz poniže oblasti Tekóe, domoviny proroka Ámosa, položenej na protiľahlej strane centrálnych vrchov s bezprostredným výhľadom na Judskú púšť. V Šefele sú mnohé vápen-cové pahorky porozdeľované dolinami, v ktorých je pôda vhodná na pestovanie obilia. Na svahoch sa často nachádzajú olivové háje a tiež vinice popresádzané figovníkmi (por. Mich 4, 4). V dolinách je dostatok trávy pre pastvu dobytká a počuť je tu bzukot včiel a spev vtákov³.

Za čias Micheáša bolo zaľudnenie tejto oblasti veľmi veľké, nachádzalo sa tu veľké množstvo dedín i mestečiek, k čomu nás privádzajú hojné archeologické nálezy. No i v našich časoch táto zem nie je úplne opustená. V súčasnosti možno putovať i celé hodiny týmto krajom a nenájsť stopy života, no jednako všade sú pred nami pozostatky starobylého obývania a nezriedka sa prerývajú s hlasnými volaniami pastierov a oráčov. Od času vzniku nezávislej krajiny Izrael v roku 1948 sa aj celá krajina Šefela pozvoľna vracia do pôvodného stavu. Nikdy tu nebol veľkomestský život, existovalo tu len prostredie dedinské, odľahlé, vhodne naklonené výchove drobných roľníkov, ľudí spokojných so svojím prostredím a milujúcich svoju zem. **Mestečkám a obciam Šefelskej nížiny sa dnes prinavracajú pôvodné názvy ako za biblických čias.** Šefela má aj strategický význam, pretože ju pretína množstvo riek a potokov, ktorých doliny sú jediným možným spôsobom, ako sa dá dostať do centrálnej Palestíny i do Jeruzalema.

¹ JUNGEROV, P., cit. dielo, s. 16; PALLADIJ, ep., cit. dielo, s. 77-78.

² PALLADIJ, ep., cit. dielo, s. 77-78.

³ SZEFLER, P., cit. dielo, s. 350.

Z najznámejších údolí sú: a, Sorek (Wadi es-Sarar), cez ktoré vedie najkratšia a priama cesta z filištínskych miest Ašdód a Ekrón do Jeruzalema; b, Élá (Wadi es-Sant), kde sa stretol prorok Dávid s filištínskym obrom Goliášom (por. 1Kr 17, 19); c, Afrang (Wadi Afrang) alebo Gubrin, ktorá otvárala priesmyk do Hebrónu, zahataný mestečkom Máreša. Naproti tohto mestečka, na severnej strane doliny Afrang, ležal na náhornej plošine (okolo 350 m nad morom) Morešet-Gat s nádherným výhľadom na zvlnenú krajinu a mestá Láchíš, Eglón a Šáfír. Za nimi nad brehom Stredozemného mora viedla slávna cesta spájajúca Áziu s Afrikou. Bol to tiež vojenský chodník mnohých armád počas mnohých storočí. Na východ od Morešetu sa tiahne Judské pohorie, ktoré je poprepletané dolinami. **Vstup do doliny Gubrin, blízko ktorého je Morešet-Gat, je akoby bránou do Judska.** Od jej dobytia záviseli ďalšie vojenské výpravy na Judské kráľovstvo, či to už boli Filištínci, Egypťania, Sýrčania, Babylončania, Rimania a nakoniec aj križiaci. Cez túto dolinu šli posolstvá od judských kráľov z Jeruzalema do Egypta a naopak a tade kráčali aj pútnici. Nie inak tomu bolo aj za čias proroka Micheáša. Prorok iste často videl posolstvá vypravované do Egypta i vracajúce sa egypťské zásielky, na ktoré neverný národ vkladal svoje nádeje, namiesto toho, aby svoju nádej vložil do rúk svojho Boha. Z posolstiev boli najviac cítiť strach a obavy obidvoch hlavných miest, Jeruzalema i Samárie, pred nebezpečenstvom. Keď za čias izraelského kráľa Ozeáša (Hóšeu – 732–724), v dôsledku jeho proegyptskej politiky (2Kr 17, 4), asýrske kráľovstvo Salmanasara V. (727–722) malo zničiť Palestínu, prorok zvestuje zničenie Samárie, hrozí aj Jeruzalemu za opustenie jediného pravého Boha, za modloslužobníctvo a priestupky Jeho vyvoleného národa¹.

Micheáš usvedčoval národ z jeho nerestí, z prijatia bezbožných a prázdnych pohanských zvyklostí a obyčajou, **z modloslužobníctva** a zo zabudnutia na jediného pravého Boha Izraela. Prorok mu hrozí Božím súdom i budúci nepredstaviteľnými utrpeniami a biedou. Jazyk, akým vyjadruje svoje hrozby, proroctvá i útechu je prostý, no nanajvýš priamy a s využitím obrazných vyjadrení. Ním jasne **vyjadril**

¹ SZEFLER, P., cit. dielo, s. 351.

svoj hlboký smútok nad zatvrdilosťou izraelského národa i nad jeho budúcimi útrapami¹.

Zoznam bibliografických odkazov:

- Biblia Hebraica Stuttgartensia, Deutche bibelgesellschaft, Stuttgart 1990.
Biblia Hebraica Leningradensia, Peabody, Mass: Hendrickson Publishers, 2001.
Biblia – Septuaginta. Athinai 1935.
Biblija. Knigi Svjaščennogo Pisanija Vetchogo i Novogo Zaveta na cerkovnoslavjanskom jazyke. Rossijskoje biblejskoje obščestvo, Moskva 1993.
CYRIL Alexandrijský, sv.: Tolkovanija na malych prorokov, Tvorenija t. 10, Sergijev Posad 1893.
EFRÉM Sýrsky, sv.: Tolkovanie na proroka Micheja. Tvorenija, t. 6. Svjato-Trojicka Sergieva Lavra 1901.
HIERONÝM Stridonský, bl.: Dve knigi tolkovanj na proroka Micheja. Tvorenija t. 14, Kyjev 1898.
THEODORIT Kýrsky, bl.: Tolkovanie na proroka Micheja. Tvorenija, t. 4. Moskva 1857.
BÁNDY, J.: Exegéza vybraných kapitol zo Starej zmluvy. EBF UK Bratislava 1999.
BIČ, M. a kol.: Výklady ke Starému Zákonu IV. Knihy prorocké. Izajáš až Malachiáš. Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 1998.
DILLARD, R. B. & LONGMAN III., T.: Úvod do Starého zákona. Návrat domů, Praha 2003.
GERKA, M.: Úvod do kníh Písma Svätého Starého Zákona III. – Prorocké knihy. PBF v Prešove 1988.
HERIBAN, J.: Úvod do knihy proroka Micheáša. In: Písmo Sväté Starého i Nového Zákona. Spolok sv. Vojtecha, Trnava 2005.
CHERGOZERSKIJ, A.: Obozrinije proročeskich knig Vetchaho Zaveta. St. Peterburg 1899.

¹ JUNGEROV, P., cit. dielo, s. 16.

- CHRAPOVICKÝ, A., archim.: Tolkovanie na knihu proroka Micheja. SPb 1890.
- JUNGEROV, P.: Kniga proroka Micheja. Bibliologičeskoje i ekzegetičeskoje issledovanie, Kazaň, 1890.
- KOPPOVÁ, J.: Izraelští proroci. Kostelní Vydří 2001.
- KRÁLIK, E.: Úvod do Prorockých kníh Starého Zákona. TF TU Bratislava 2004.
- LONGMAN III, T.: Micah. In: Evangelical Old Testament Commentary. Ed. W. A. Elwell, Baker 1989.
- MINEJA August, t. 2, Izdatel'stvo moskovskoj patriarchiji, Moskva 1989.
- PALLADIJ, ep.: Tolkovanija na svjatyh prorokov Jony i Micheja. Moskva 1998.
- PALLADIN (Pjankov), ep.: Tolkovanie na knihu sv. proroka Micheja. Vjatka 1874.
- SZEFLER, P.: Księga Micheasza. In: Lach, S.: Pismo Świete Starego Testamentu, Księgi proroków mniejszych. Poznań 1968.

CHARAKTER PROROCKEJ SLUŽBY STAROZÁKONNÉHO PROROKA MICHEÁŠA

doc. ThDr. Ján Husár, PhD.

Tak ako prorok Ámos, aj Micheáš ako človek z vidieka mal jednoduché myslenie. Jednoduchosť jeho dedinského života napomáhala k rozvíjaniu jeho vyššieho, duchovného zmyšľania. To vystihuje aj text bohoslužby proroka – „*πρεβυσόκοε εἴορα δῖμῃ προεβλάα*“, teda že **prorok prejavoval najvyššie pochopenie pre Božie zámery a plány** s padlým ľudstvom (pozri 1. stichiru na „Hospodi vozzvach“ 14. augusta). V troparoch kánona proroka sa píše: „*Ρίζμα ἠεπóληνδ δῆχóβηαγω ἑλὶ μῖχέε, ἡ πρεμδρόστη ὦ εἴα, ἐδδψιηχζ ἠδχίηλα ζῆν, ἱάκω χίετζ οἴμζ...*“ (Bol si naplnený duchovným rozumom Micheáš, aj veľkej múdrosti od Boha, naučil si sa budúcim udalostiam, **pretože si umom čistý**...)¹. Bol však tiež obdarený jasnosťou vízií. Dokonca aj časovo veľmi vzdialené skutočnosti, ktoré predpovedal, vystupujú v jeho knihe vo svetle reality a s mnohými podrobnosťami.

Prorok **Micheáš bol obdarený vysokým stupňom rozoznávania morálnych hodnôt** a nedal sa stiahnuť k materialistickému zmyšľaniu. Prorok sa **vyznačoval láskou k spravodlivosti** ako prorok Ámos a **milujúcim srdcom** ako prorok Ozeáš. Obidvoch však prevýšil v hĺbke videní, v súcite k národu, ktoré utvrdil v spoločenstve s Jahve a pravou vierou v Neho. Pozerajúc na nespravodlivosť a týranie prostého ľudu vládnuťou triedou, prorok nielen spolucítil v jeho utrpeniach, ale s nezastrašenou odvahou, často krát v ohrození života sa postavil na stranu ľudu, na jeho obranu. Jeden z troparov kánona o tom hovorí: „*ἱάκω μῆλοστηεζ κίηλα ὦ ἠεπράβηχζ...*“ (Ako milostivý vyznávaš sa z nespravodlivosti...). Inde sa píše: „*Οδρόεττεβò ἐλιδδψιηχζ ὦβηηίηλα...*“ (Surovosť vládnučov usvedčujúc...)², Micheáš poukazoval na neprítomnosť Božej spravodlivosti v národe – najmä medzi vládnuťou vrstvou.

¹ Mineja – Misjac august. Kyjev 1993, s. 261–272.

² Tamže.

Preto **bol** v prvom rade **prorokom úbohého ľudu, prorokom sociálnej spravodlivosti**.

Odvaha a sila jeho charakteru robili hlboký dojem na jeho súčasníkov a zapísali sa veľmi hlboko do pamäte Izraela. O sto rokov neskôr ďalší odvážny prorok Jeremiáš, odsúdený na trest smrti za svoje prorocktvá podobné Micheášovým (Mich 3, 12 por. Jer 9, 11; 26, 18), **bol omilostený vďaka autorite, ktorou bol v tom čase prorok Micheáš** (Jer 26, 18-19). Prorok nemá strach a nerobí to, čo ostatní falošní proroci, ktorí za dary a odmeny hlásajú ľudu od Boha blahobyť a požehnanie na veky, no jasne a smelo ohlasuje Izraelu jeho priestupky, hriechy a Božie dopustenie za ne. Obyvateľom Jeruzalema, hrdým na svoj chrám a vkladajúcim svoju nádej na materiálne obete a celozápaly, prorok ohlasuje, že „Сі́онъ ꙗкоже нѣла ѡзвѣстѣа, ѡ іерлѣмъ ꙗко ѡбщное хранѣнїе бѣдетъ...“ (Preto pre vaše skutky bude Sion zoraný ako pole a Jeruzalem bude ako hĺba rozvalín...; Mich 3, 12). Napriek tomu **Micheáš z celého srdca miluje svoj národ a dúfa** ako prorok Izaiáš (6, 11), **že sa Jahve nezriekne Izraela na veky**, ale príjme ho znovu k sebe vtedy, keď sa očistí (Mich 2, 12–13).

Micheáš mal dar spoločenstva s Bohom, vďaka ktorému **mal správny pohľad na pravosť náboženstva** a najvýstižnejšie zo všetkých pisateľov Starého Zákona nadchnutých Svätým Duchom ju aj vyjadril: „Возвѣстѣа ко тебѣ, челоуѣче, что добро, ѡнъ челоуѣкъ гдѣ ѡмѣетъ ѡ тебѣ...“ (Bolo ti oznámené, človeče, čo je dobro a čo žiada Hospodin od teba...; Mich 6, 8). Podobne ako iní proroci, (Izaiáš, Jeremiáš, Ámos) aj Micheáš, hoci v samotnej knihe nie je opísaná povolávacia vízia, mal absolútne presvedčenie o svojom prorockom povolaní: „ѡце ѡзъ не наполю си́лы дхмъ гднмъ ѡ сдѡмъ ѡ снлю...“ (Či nie ja som naplnený silou Hospodinovho Ducha i právom aj mocou...; Mich 3, 8)¹. Vo svojom poslaní sa opiera o staré pravdy ohlasované jeho veľkými predchodcami, zvlášť prorokom Ámosom, ale tie pravdy ním prežité, prežité na spôsob jeho citlivej duše, nesú v konečnom dôsledku znaky jeho charizmatickej osobnosti.

¹ SZEFLER, P.: Księga Micheasza. In: LACH, S.: Pismo Świete Starego Testamentu, Księgi proroków mniejszych. Poznań 1968, s. 351-352.

Z vlastných skúseností dokonale vie, o čom hovorí, totiž **on sám sa spolu s ostatnými prostými ľuďmi stal obeťou nespravodlivých spoločenských vzťahov**, ktoré vznikli z nesprávneho chápania spoločenského postavenia vo vnútri vyvoleného národa. Čo Micheáša najviac bolelo, bolo postavenie kniežat a vodcov národa, ktorí viedli pohanský spôsob života (por. Jer 2, 8). **Navonok naplňali predpisy kultu Jahve, ale nežili podľa jeho ducha.** Konali zlé skutky a klamali sami seba falošnými ilúziami, že keď majú svätyňu (chrám Hospodinov) medzi sebou, tak sa im istotne vyhne každé utrpenie aj nešťastie (Mich 3, 9–11). A aj keby sa na nich Jahve nahneval, i tak neодоženie a neznenávidí svoj národ, pretože Jahve nemôže byť hluchý a slepý, keď konajú kvôli Nemu celozápaly v Jeruzalemskom chráme. On istotne utíši svoj hnev kvôli toľkým obetiam.

Takýto pohľad na vzťah Hospodina a Jeho vyvoleného národa sa utváral medzi vplyvnými vrstvami v Izraeli. Tento pohľad viedol k zdevastovaniu duchovnosti a čistému formalizmu, ktorý postupne dozrieval v srdciach ľudí a ktorý sa plne prejavil v sekte farizejov vo vzťahu k novozákonnému učeniu. Pravá zbožnosť zostala zanedbaná a druhoradé predpisy a zákony dostali hlavné miesto. **Litera bola napĺňaná, no duch sa zo života Izraela vytratil.** Chrániac zákon, Micheáš usvedčoval tých, čo ho prestupovali: „*Ублнчлз љн бл претѣплющлх, хрлнл законх*“¹.

Proti takémuto smerovaniu národa vystupovali mnohí starozákonní proroci. Micheáš spoločne s Ámosom, Ozeášom a Izaiášom chcú jednotným úsilím **očistiť náboženský kult najmä od pohanských nánosov** a navrátiť mu pravý zmysel. Spravodlivý a milosrdný Jahve žiada od človeka tie isté cnosti. Nejde mu o bezduché obete, ale o pravdivý charakter človeka. To vyjadril už žalmista Dávid: „*Ѣдл ѣмз мѣл ѣнчл; нлн крѡбѣ козлѡвз пїѡ; Пожрѣ бѣѡвн жѣртвѣ хвалы ѣ воздѣждь вѣшнелѣ молїтвы тѡѡ: ѣ прїзѡвї мѣ вѣ дѣнѣ ікорѣн тѡѡл, ѣ нѣмѣ тѡ, ѣ проіѡбншн мѣ*“ (Či jem mäso juncov alebo krv kozlov pijem? Daj Bohu obeť chvály a prines Najvyššiemu tvoje modlit-

¹ Mineja – Misjac august. Kyjev 1993, s. 261–272.

by. Privolaj ma v deň tvojho súženia, ja ťa pozdvihnem a ty ma presláviš; Ž 49, 13–15). Na inom mieste prorok plný vrúcneho pokánia po-
znamenáva: „Іѣкѡ ѡце бы вохотѣлъ єнї жєртвы, далъ быхъ ѡѣвъ:
вєрожжєніа не єлговолїши. Жєртѡа бгѡ дѡхъ оскрѡшєнъ: єрдцє
оскрѡшєннѡ ѡ смрєннѡ бгѡ не ѡнчичїтѡ“ (Ak by sa ti aj zachcelo
obete, dal by som: celozápaly však neobľubuješ. Obeť milá Bohu je duch
skrúsený, srdce skrúšené a pokorné Boh neponíži; Ž 50, 18–19).

Božia blahodať sa nedá kúpiť, hoci aj za najväčšie i najcennejšie materiálne dary. Má vari Hospodin záľubu v tisícoch baranov a v desaťtisícoch potokov oleja? (Mich 6, 6–7). K vonkajšej stránke obete (rituálu) sa musí pridať vnútorný, duchovný význam obete, aby tak obeť dosiahla ideál pravosti a spravodlivosti (Mich 6, 8).

Micheáš svoje proroctvo ohlasuje jednoducho a jasne. Priamo hovorí o hriechoch národa a hrozí za ne dopusteniami, ktoré im pripravil Hospodin (Mich 1, 5. 13; 3, 4. 8. 10; 6, 13; 7, 1–6). **Hospodin je pravý a spravodlivý, a preto tie isté vlastnosti má mať i Jeho ľud.** Ale ľud tieto vlastnosti nemá, preto Boh používa „palicu“ (Mich 6, 13–15).

O vodcoch národa už Hospodín nemôže povedať: „Môj ľud“. Sú v Jeho očiach vinní a to ich nateraz vylučuje so spoločenstva vybraného národa kvôli ukrutnostiam a nespravodlivosti voči biednemu, prostému ľudu. Kupčia s právami človeka a ohrozujú tak materiálne práva ustanovené samotným Bohom: „Желѣхъ еѣхъ, ѡ грабѣхъ сирѣотъ, ѡ домъ ѡнмѣхъ, ѡ рахнѣхъ мѣхъ ѡ домъ ѣгѡ, ѡ мѣхъ ѡ наслѣдѣе ѣгѡ“ (A želali si polí i okrádali siroty, odnimali aj domy. Lúpili muža i jeho dom, aj muža aj jeho dedičstvo; Mich 2, 2).

Taktiež náboženský vodcovia – kňazi a proroci podliehajú všeobecnej skazenosti. Svoje vysoké postavenie zneužívajú, svoje služby predávajú za peniaze a náboženstvo vystavujú výsmechu. Zakrývajú hriechy svoje i vplyvných osôb, spolčujú sa s nimi a spoločne vykorisťujú jednoduchý ľud (Mich 2, 1–11; 3, 1–11; 7, 3–4)¹.

Micheáš sa javí ako skutočný pastier, ktorý cíti potrebu zmeny v myslení i skutkoch náboženských vodcov národa. V tej súvislosti pro-

¹ SZEFLER, P., cit. dielo, s. 352-353.

rokuje o dňoch, kedy „ЕДДЕТЪ ІАВЛЕНА ГОРА ГДНА, ОУГОТОВАНА НАДЪ ВЕРХН ГОРЪ, І ВОЗНЕЕТЕА ВЪШЕ ХОЛМОВЪ, І ПОТЦІАТЕА КЪ НЕЙ ЛЮДІЕ...” (bude videný vrch Hospodinov upevnený nad vrcholmi hôr a vznesie sa vyššie vrcholcov i pohnú sa k nemu všetky národy), kde spája položenie Izraela, ktorý stojí nad všetkými národmi, s pravým pastierstvom samého Boha medzi vyvoleným národom: „ВЪ ТОН ДЕНЬ, ГЛЕТЪ ГДЪ, СОВЕРШ СОКРЩЕННЮ, І ѠРННОКЕННЮ ПРИМЪ, І НХЖЕ ѠРІННХЪ...” (V ten deň, hovorí Hospodin, zhromaždím porazených a roztrúsených prijmem, aj tých, ktorých som zavrhol...; Mich 4, 1. 6–8)¹.

Osoba proroka Micheáša a aj jeho súčasníci **poukazujú na podobnú degradáciu prorockej služby**, aká bola za čias jeho predchodcu a menovca, proroka Micheáša, syna Jemlovho (3Kr 22, 8–29), a ktorá sprevádzala prorockú službu od jej počiatku až do posledných prorokov (por. Am 7, 12–15; Jer 26, 10–12; Zach 13, 2–6). Micheáš verný svojmu povolaniu sa samotný postavil na obranu voči vládnucim vrstvám a neváhal za túto vec položiť aj svoj život. Usvedčil vplyvné vrstvy z ich nesprávnych životných záujmov, **aby ich priviedol na cestu k pravým hodnotám**. Obyčajný človek z Morešetu bol oveľa lepšie pripravený než napríklad prorok Izaiáš na to, aby karhal luxusný a pôžitkársky život v hlavnom meste, falošnú vieru v silu obranných múrov mesta pred nepriateľmi a morálnu skazenosť jeho obyvateľov. Z počiatku sa zdá, že prorok vôbec nevidel nádej na nápravu tých, ktorých usvedčoval a káral. Zdá sa, že ich stihne už len zaslúžené Božie dopustenie (Mich 3, 4), že obe hlavné mestá (Jeruzalem i Samária) ako strediská nemravnosti budú zničené (Mich 1, 6–7; 3, 12). Avšak **prisľubuje nádej a útechu očistenému zvyšku Izraela**, ktorého povedie Hospodin (Mich 2, 12–13), prisľubuje spoločenstvo pokoja a mieru (Mich 4, 3–4), vybudovanie domu Boha Jakubovho (Cirkvi), ku ktorému sa pohnú mnohé národy (Mich 4, 1–2) a vidí aj Toho, ktorý bude kraľovať nad nimi na veky (Mich 4, 7; 5, 1). V hrozbách proti mestám v Šefe je poukázané aj na strašnú inváziu Asýrčanov. Po zničení Samárie sa invázia nezastaví len na oblasť Severného kráľovstva, ale bude pokračovať ďalej, a keď zaujme kraj proroka, bude to znak varovania pre obyvateľov stredného

¹ KORMANÍK, P.: *Pravoslávne dušpastierstvo* I. PBF Prešov 1995, s. 77.

Judska i Jeruzalema a ich budúcnosť bude spečatená. Prorok vymenúva niektoré podrobnosti budúceho obliehania Jeruzalema ako hlad, porážku, rozdelenie koristi medzi nepriateľov, vyhnanstvo i ruiny Sionu. Týmito obrazmi chce prorok vykresliť svoju vieru v absolútnu Božiu spravodlivosť, že všetky hriechy a nezákonnosti čaká primeraný postih, ktorý prorok vidí v udalostiach jemu súčasných.

Micheáš **je prvým prorokom, ktorý hrozí úplným zničením Jeruzalema** i jeho svätýň. Hrozba tohto druhu je nesporným svedectvom odvahy proroka, pretože pre obyvateľov Jeruzalema bolo neslýchané, aby sa ich spanilá svätyňa, ktorá sa od čias kráľa Šalamúna stala viditeľným znakom spoločenstva s Bohom a zárukou národného bezpečia, dostala do rúk pohanov a bola zničená, či inak zneuctená. Len úplná a neochvejná vernosť svojmu povolaniu mohla utvrdiť proroka v tejto neslýchanej téze (Mich 3, 8). I pisateľ bohoslužobného textu o Micheášovi v tomto duchu napísal: „*Дѣзѣкъ твоѣ, ꙗкоже бѣже твоѣмъ дѣзѣтъ...*“ (Tvoj jazyk bol perom Božieho Ducha...; tropar kánona)¹.

Micheášova poslanie (misia) sa nekončí odhaľovaním priestupkov svojho národa a poukazovaním na Božie dopustenie. Vo vlastnom svetle **vykresľuje veľkosť zneuctenia a zneváženia**, ktoré vyvolený národ vykonal Hospodinu cez prestúpenia záväzkov, ktoré vyplývali so spoločenstva s Ním. **Prorok sa usiluje priviesť národ k väčšiemu pokániu**, ktoré sa mu javí ako podmienka pre Božie požehnanie. Znaky takéhoto pokánia prorok hľadal medzi ľuďom i počas svojej prorockej služby (por. Jer 26, 18-19). Vo svojom prorockom videní však obsiahol aj časy vzdialené, v ktorých pravé, skutočné pokánie očistí vyvolený národ (Mich 7, 7–9). **Pre takýto Izrael, Nový Izrael, očistený národ prorok predpovedá šťastné časy Mesiášskeho kráľovstva**. Šťastiu už nič nestojí v ceste, pretože Hospodinovo milosrdenstva sa dostane aj pohan-ským národom. **Povstane Nový Sion v Jeruzaleme**, v ktorom bude panovať samotný Hospodin, On bude Vodcom i Sudcom. K Nemu sa budú obracať všetky národy, aby si vypočuli Jeho Zákon, ktorý budú chcieť uplatňovať v každodennom živote (Mich 4, 1–4).

¹ Mineja – Misjac august. Kyjev 1993, s. 261–272.

Neskôr svoju predpoveď prorok spresňuje a predpovedá, že ten Boží posol vyjde z Betlehema (Mich 5, 1–3). **Na prijatie tohto Kráľovstva sa musia Izraeliti pripraviť cez úplnú premenu svojich srdc**, pretože istota novej ikonómie spásy bude v dispozíciách vnútra človeka. Ním si človek osvojí Božiu spravodlivosť, obľúbi si štedrosť a bude túžiť po pokornom spoločenstve s Bohom¹.

Na základe privedených úryvkov z knihy proroka je možné vyvodiť záver, že charakter proroka Micheáša bol veľmi religiózny, naplnený Božím Duchom a vyznačoval sa čistotou mysle a úsudku. Svojou nebojácnosťou si vydobyl v národe veľkú autoritu, ktorú neraz dokázal nielen slovom, ale aj odvážnymi skutkami. Neváhal sa postaviť na odpor voči nespravodlivému spôsobu života vodcov národa a ich pohanským praktikám, či porušovaniu základných ľudských práv daných Bohom prostredníctvom Mojžiša. Vďaka svojej neochvejnej viere, podloženej svätým životom, dokázal pochopiť mnohé Božie zásahy a plány, ktoré zvestoval vyvolenému národu. Preto nie je možné pripustiť, že by sa jeho prorocká služba obišla bez ťažkostí a nepríjemností; veď kto by chcel počuť pravdu o svojom bezbožnom živote a blížiacich sa Božích dopusteniach. No taktiež vyslovil aj mnohé proroctvá, ktoré boli jeho dobe nepochopiteľné a nanajvýš divné. No všetky sa naplnili na osobe ním zvestovaného Mesiáša z Betlehemu a Jeho Cirkvi. I pisateľ bohoslužobného textu o ňom napísal: „*ΒΟΖΑΝΕΒΛΑΣ ΕΐΝΕ ΕΣΤΙΝ ΕΝ ΤΑΙΣ ΓΑΛΛΑ ΧΟΔΙΝΤΗ, ΡΟΤΟΕΣ ΕΒΕΕΣ ΕΣ ΠΕΤΕΙΧΑΣ ΕΓΩ, ΠΡΕΜΕΔΕ...*“ (Zamiloval si si chodiť v Božích šlapajách, bol si pripravený na Jeho cestách, premúdry...; tropar kánona)². Takouto veľkou charizmou sa vyznačoval prorok Micheáš.

O charaktere proroka Micheáša a jeho postavení svedčí aj jeho účasť v spoločenstve, ktorého úlohou bolo chránenie posvätných kníh. „Proci, kňazi a starší ľudu boli nepretržitými ochrancami a zberateľmi posvätného kánona starozákonných kníh od doby kráľa Šalamúna až do konca existencie Severného aj Judského kráľovstva. Židovská talmudská tradícia poukazuje na existenciu zvláštneho spoločenstva, ktoré svoju činnosť smerovalo k zozbieraniu, chráneniu a vydávaniu svätého

¹ SZEFLER, P., cit. dielo, s. 354.

² Mineja – Misjac august. Kyjev 1993, s. 261–272.

staro-zákonného kódexu. Bol to tzv. „Súdny dom Ezekiáša“ (של הדין בית דין – Baba Batra. 15a; Jebamot. 1c.; B. Kamma 1c.; Sanhedrin. 20 Schir rab. 2c.). Toto spoločenstvo je istotne to isté, ktoré sa spomína v knihe Prísloví a nazýva sa „Priatelía Ezekiáša“ („ἡ φιλία ἐζεκιᾶ τοῦ υἱοῦ ἰδὲ ἡμετέρας“ – Pr 25, 1). Podľa talmudu spísalo alebo vydalo Príslovia Šalamúnove, knihu Kazateľ, Pieseň piesní a knihu proroka Izaiáša (Baba Batra. 15a). Členmi tohto spoločenstva boli proroci Izaiáš a Micheáš...“¹

Zoznam bibliografických odkazov:

- Biblia Hebraica Stuttgartensia, Deutsche bibelgesellschaft, Stuttgart 1990.
Biblia Hebraica Leningradensia, Peabody, Mass: Hendrickson Publishers, 2001.
Biblia – Septuaginta. Athinai 1935.
Biblija. Knigi Svjaščennogo Pisanija Vetchogo i Novogo Zaveta na cerkovnoslavjanskom jazyke. Rossijskoje biblejskoje občestvo, Moskva 1993.
CYRIL Alexandrijský, sv.: Tolkovanija na malych prorokov, Tvorenija t. 10, Sergijev Posad 1893.
EFRÉM Sýrsky, sv.: Tolkovanie na proroka Micheja. Tvorenija, t. 6. Svjato-Trojicka Sergieva Lavra 1901.
HIERONÝM Stridonský, bl.: Dve knigi tolkovanj na proroka Micheja. Tvorenija t. 14, Kyjev 1898.
THEODORIT Kýrsky, bl.: Tolkovanie na proroka Micheja. Tvorenija, t. 4. Moskva 1857.
BÁNDY, J.: Exegéza vybraných kapitol zo Starej zmluvy. EBF UK Bratislava 1999.
BIČ, M. a kol.: Výklady ke Starému Zákonu IV. Knihy prorocké. Izajáš až Malachiáš. Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 1998.
DILLARD, R. B. & LONGMAN III., T.: Úvod do Starého zákona. Návrat domů, Praha 2003.

¹ JUNGEROV, P. A.: Vvedenje v Vetchij Zavet – Obščee istoriko-kritičeskoe vvedenie v Svjaščennyje Vetchozavetnyje knigi, kniha I. Moskva, Pravoslavnyj Svjato-Tichonovskij Bogoslovskij institut 2003, s. 65.

- GERKA, M.: Úvod do kníh Písma Svätého Starého Zákona III. – Prorocké knihy. PBF v Prešove 1988.
- HERIBAN, J.: Úvod do knihy proroka Micheáša. In: Písmo Sväté Starého i Nového Zákona. Spolok sv. Vojtecha, Trnava 2005.
- CHERGOZERSKIJ, A.: Obozrinije proročeskich knig Vetchaho Zaveta. St. Peterburg 1899.
- CHRAPOVICKÝ, A., archim.: Tolkovanie na knihu proroka Micheja. SPb 1890.
- JUNGEROV, P.: Kniga proroka Micheja. Bibliologičeskoje i ekzegetičeskoje issledovanie, Kazaň, 1890.
- JUNGEROV, P. A.: Vvedenije v Vetchij Zavet – Obščee istoriko-kritičeskoe vvedenie v Svjaščennyje Vetchozavetnyje knigi, kniga I. Moskva, Pravoslavnyj Svjato-Tichonovskij Bogoslovskij institut 2003.
- KOPPOVÁ, J.: Izraelští proroci. Kostelní Vydří 2001.
- KORMANÍK, P.: Pravoslávne dušpastierstvo I. PBF Prešov 1995.
- KRÁLIK, E.: Úvod do Prorockých kníh Starého Zákona. TF TU Bratislava 2004.
- LONGMAN III, T.: Micah. In: Evangelical Old Testament Commentary. Ed. W. A. Elwell, Baker 1989.
- MINEJA August, t. 2, Izdatel'stvo moskovskoj patriarchiji, Moskva 1989.
- PALLADIJ, ep.: Tolkovanija na svjatyh prorokov Jony i Micheja. Moskva 1998.
- PALLADIN (Pjankov), ep.: Tolkovanie na knihu sv. proroka Micheja. Vjatka 1874.
- SZEFLER, P.: Ksiega Micheasza. In: Lach, S.: Pismo Świete Starego Testamentu, Ksiegi proroków mniejszych. Poznań 1968.

OTÁZKA JURISDIKCIE V HISTÓRII PRAVOSLÁVNEJ CIRKVI V ČESKOSLOVENSKU

jerej Andrej Petrusevič, kandidát bohoslovía

Jurisdictional question in the history of Orthodox Church in Czechoslovakia

Change of jurisdiction of Orthodox Church in Czechoslovakia – one of the most contradictory moments of history of Church. During the intermilitary period orthodox arrivals in the territory of ChSR were subordinated to several jurisdictions: Serbian, Russian and Constantinople. And only after the end of World War II the Orthodox Church in Czechoslovakia had a possibility of association of arrivals. Mission of revival of Orthodoxy on Czechoslovak lands was assumed in the second half of the XX century by Russian Orthodox Church in the person of the bishop Elevferiya (Vorontsov).

V období medzi 1. a 2. svetovou vojnou na teritóriu Československa existujúce pravoslávne cirkevné obce spadali hneď do niekoľkých jurisdikcií: srbskú, ruskú a konštantinopolskú. Po oslobodení Československa spod nemeckej okupácie v roku 1945 u Českej pravoslávnej Cirkvi, vznikla príležitosť na obnovenie svojej činnosti a tým aj možnosť zjednotiť sa pod jurisdikciou jednej Cirkvi.

Ako výsledok mnohých rokovaní a dohovorov bola v roku 1948 na území ČSR vytvorená jedna jurisdikcia a síce Ruskej Pravoslávnej Cirkvi.

Druhá svetová vojna zaznamenala pre život Pravoslávnej cirkvi v Československu nečakanú skazu. V tej dobe na území ČSR existovali 2 eparchie: Česko-moravská a Mukačevsko-prešovská, ktoré spadali do jurisdikcie Srbskej Pravoslávnej Cirkvi, taktiež existovali ruské cirkevné obce na čele s biskupom Sergijom (Korolevym), ktoré spadali pod metropolitu Evlogia (Georgievskogo) sídliaceho v Paríži. Okrem srbskej a ruskej jurisdikcii na teritóriu ČSR existovala i jurisdikcia konštantinopolská. Túto predstavoval arcibiskup Savvatij (Vrabec).

Aj keď v roku 1942 bola Pravoslávna Cirkev postavená mimo zákon, veriaci sa tajne schádzali na bohoslužby, ktoré slúžil prot. Vsevolod Kolomackij. Toho kvôli ťažkým problémom s očami vrátili domov z vyhnanstva [1]. Arcibiskup Savvatij bol 30. mája 1942 uväznený a deportovaný do koncentračného tábora Dachau (Nemecko)[2, s. 133-

134]. Ruským cirkevným obciam na čele s biskupom Sergijom sa podarilo zachrániť a vyhnúť sa tomuto zákazu. Pretože 3. novembra 1939 bola medzi biskupom Sergijom a berlínskym arcibiskupom Serafímom (Ljade) podpísaná dohoda o tom, že cirkevné obce, ktoré patrili pod biskupa Evlogija a nachádzali sa na území Protektorátu Bohémia a Morava sú pričlenené Ruskej pravoslávnej eparchii biskupa berlínskeho a Nemeckého [3, c. 104].

Neľahká bola i situácia Pravoslávnej Cirkvi na Východnom Slovensku. Väčšina územia sa totiž nachádzala vo fašistickom, tisoovskom Slovenskom štáte a ostatná časť územia bola okupovaná maďarskými fašistami. Pravoslávna Cirkev bola prenasledovaná nielen zo strany Nemcov, ale aj nepriateľsky nastrojených iných konfesíí: katolíkov a protestantov. Z ich strany bola organizovaná propaganda s cieľom zničiť Pravoslávnu Cirkev a jej veriacich pripojiť k sebe [4, c. 227]. Tak napríklad, na konci roku 1942 sa v Medzilaborciach uskutočnilo zhromaždenie katolíckeho a uniatskeho duchovenstva, na ktorom bolo prijaté rozhodnutie o likvidácii Pravoslavia na Slovensku [5, s. 120].

Od začiatku vojny v Juhoslávii boli prerušené všetky spojenia medzi Českou eparchiou a Srbskou Pravoslávnou Cirkvou. Neprítomného srbského patriarchu a Gabriela zastupoval skopský metropolita Josif (Cvijovič). Sukončením vojny sa žiaľ utrpenia SPC neukončili. Komunisti bývalej Juhoslávie v silnej SPC videli svojho hlavného nepriateľa. Patriarcha, ako aj ostatní vážení biskupi podporovali monarchistické usporiadanie v povojnovej Juhoslávii. Patriarcha mal veľký vplyv medzi ľuďmi, preto sa hneď od začiatku komunisti snažili dostať SPC do stavu, kedy by bola od nich závislá. Za príklad im poslúžila sovietska vláda pod velením J. Stalina. Treba poznamenať tiež, že konflikt medzi B. Titom a J. Stalinom v niektorej miere oslabil prenasledovanie SPC zo strany juhoslovanských komunistov. Za zmienku tiež stojí, že istý vplyv tu bol aj zo strany Západu [6, c. 173]. Nepochybne to bol iba taktický politický ťah zo strany oficiálnej belehradskej vlády, aby demonštrovali ideu, že všetky náboženstvá v štáte majú plnú slobodu. No v skutočnosti prenasledovania pokračovali.

Zmeny, povojnové zmeny v štátnom usporiadaní v ČSR a Juhoslávii, príchod k moci socialistov iba posilnil vedúcu úlohu vodcu socialistov J. Stalina, ako lídra celej Východnej Európy. Na upevnenie svojej

pozície chcel Stalin využiť i cirkevný vplyv Moskvy. Stalin chápal, že prekonať ideologickú bariéru s národmi Východnej Európy bude oveľa ľahšie, keď využijú náboženstvo a to tak, že budú zabezpečovať predávanie komunistických ideí cirkevnými kanálmi. K tomuto mali byť zneužívané hlavne Pravoslávne Cirkvi vo Východnej Európe. S Moskovskou patriarchiou boli spojené i iné plány komunistov. V globálnom merítku sa malo posilniť prvenstvo RPC v pravoslávnom svete a mal byť vytvorený niečo ako „Moskovský Vatikán“ [7, c. 121]. „Očividne Stalin očakával, že v rezultáte zosilnenie sovietskeho vplyvu vo Východnej Európe bude nasledovať i prechod miestnych Pravoslávnych Cirkví pod správu politicky pokoreného Moskovského patriarchu“ [8, c. 257], – tvrdí profesor V. D. Pospelovskij.

Takto v novej politickej situácii, ktorá vznikla v ČSR pod vplyvom socialistickej moci (Pravoslávnej Cirkvi bola garantovaná plná sloboda a rovnocenné postavenie so všetkými ostatnými vierovyznaniami) a spoločensko-politickej situácii v susednej Juhoslávii započala obnovovať svoju činnosť Pravoslávna Cirkev v Československu.

Keďže predstavený Česko-moravskej eparchie, biskup Gorazd (Pavlík) bol popravený, Eparchiálne zhromaždenie Českej eparchie sa 2 júna 1945 s naliehavou prosbou obrátilo k Posvätnej archijerejskej Synode SPC vyslať do Čiech biskupa a 20 antiminsov. Odpoveď Posvätnej Synody prišiel až 4. augusta s odpoveďou boli poslané aj nevyhnutné antiminsky. Čo sa týka archijereja, to Posvätná Synoda SPC rozhodla o tom, že do Prahy vyšle biskupa Banatského Damaskina (Gradanički), ale štátna moc v Juhoslávii mu nedovolila vycestovať do Prahy [6, c. 175].

Ako je možné vidieť, SPC neodmietala pomoc Českej eparchii a v žiadnom prípade nemôžeme povedať, že hlavným problémom bola neprítomnosť patriarchu Gabriela, lež hlavnou prekážkou preto, aby SPC pokračovala v spravovaní svojich farností v ČSR bol osobitý vplyv na cirkevný život vlády socialistickej politickej moci, ktorú predstavoval vodca J. Stalin.

27. júna 1945 na stretnutí prezidenta ČSR E. Beneša s predstaviteľmi Českej eparchie bola prehodnocovaná otázka súčasného stavu Pravoslávnej Cirkvi, problém jurisdikcie a možnosť v blízkej dobe získania autokefálie. Prot. V. Červín vedúci delegácie Českej eparchie

povedal, že v blízkej dobe sa očakáva presídlenie do ČSR Volynských čechov, ktorí rozšíria rady pravoslávnych v Československu. Tiež podotkol, že na území ČSR je nevyhnutné vytvoriť tri biskupské katedry – Českú, Moravskú a Slovenskú, čo vytvorí kánonické predpoklady pre udelenie autokefálie. Prezident zo svojej strany poznamenal, že otázku jurisdikcie musí riešiť Cirkev samostatne a je želateľné, aby sa pri tom opierala o RPC. E. Beneš tiež zdôraznil, že hlavným cieľom Pravoslávnej Cirkvi v Československu má byť snaha o svojbýtnu samostatnosť a vytvorenie svojho československého Pravoslávia [9].

V októbri 1945 s požehnaním Jeho Sviatosti Alexeja, patriarchu moskovského a celej Rusi vycestoval na návštevu Rakúska a ČSR arcibiskup orlovský a brjanský Fotij (Topiro). Dňa 15. októbra pricestoval do Prahy. Hlavným cieľom príchodu metropolitu Fotija bolo zjednotenie s Moskovským Patriarchátom ruských emigrantských farností, ktoré viedol biskup Sergij, ktorý spadal pod jurisdikciu metropolita Evlogija.

Po príchode metropolitu Fotija do Prahy, sa uskutočnilo aj jeho stretnutie s predstaviteľmi Českej eparchie, na ňom sa posudzovala otázka jurisdikcie. V správe predsedovi Rady pre otázky Ruskej Pravoslávnej Cirkvi pri Rade národných komisárov ZSSR G. G. Karpovu o ceste do Prahy arcibiskup Fotij napísal, že Česká eparchia, ktorá sa nachádza v jurisdikcii SPC, prejavila želanie prejsť pod správu Moskovského patriarchátu, ale niektorí členovia Eparchiálnej rady Českej eparchie (hlavne splnomocnený B. L. Čerkes) požadujú autokefality pre Pravoslávnu Cirkev v Československu [10, c. 222]. V súvislosti s tým 21. októbra 1945 pri Božskej liturgii, ktorú slúžil vladyka Fotij v pražskom katedrálnom chráme sv. Cyrila a Metoda vo svojej kázni poznamenal, že v ČSR má byť prvoradá, nie otázka autokefálie, ale zjednotenie sa pravoslávnych rôznych národností pod jurisdikciou jedného patriarchu, ktorý stojí v hlave obširnejšej a väčšej Pravoslávnej Cirkvi. Svätú liturgiu v tento deň slúžil arcibiskup Fotij spolu s biskupom Sergijom na znak toho, že sa ruské emigrantské cirkevné obce zjednocujú s Moskovským patriaršom [11, c. 17].

Počas pracovnej návštevy arcibiskupa Fotija do ČSR prebehlo 22. októbra 1945 v Moskve zasadanie Poevätnej Synody RPC. Z Juhoslávie na zasadanie Posvätnej Synody priletel do Moskvy biskup Vladimir (Raič). Na tomto synodálnom zasadaní bola so súhlasom SPC [12, c.

196], riešená otázka o prechode zakarpatských pravoslávnych farností Mukačevsko-prešovskej eparchie pod Jurisdikciu Moskovského Patriarchátu. Na Mukačevskú katedru bol určený Preosvietený Nestor (Sidoruk) biskup Umanskij a v spravovaní slovenských farností pokračoval biskup Vladimír (Raič) [13, c. 491]. V týchto súvislostiach do Prahy pricestovala na stretnutie s arcibiskupom Fotijom delegácia Pravoslávnej Cirkvi Slovenska. Na čele delegácie stál archimandrita Savva (Struve). Delegácia prejavila záujem vstúpiť pod jurisdikciu Moskovského Patriarchátu a prosili určiť na Prešovsko ruského biskupa, nezávisle od toho, či bude ruský biskup i v Prahe [14, c. 224].

Predstavitelia Českej eparchie neprejavili takú iniciatívu ako predstavitelia Prešovskej eparchie a otázku o zmene jurisdikcie posunuli na Eparchiálne zhromaždenie, ktoré sa konalo 8 novembra 1945 v Olomouci. Tam prijali rozhodnutie o tom, že budú prosiť u SPC dovoľenie opustiť ich jurisdikciu a prejsť v jurisdikciu RPC. Zároveň sa dohodli na tom, že Česká eparchia poprosí Jeho Svätosť patriarchu Alexija, aby prijal Česku eparchiu do svojej správy, no ponechal jej status autonómie, o ktorej sa hovorilo v cirkevnej Ústave z roku 1929, ktorú potvrdila i Posvätná Synoda SPC i vláda ČSR. Bola vyslovená požiadavka o možnosti zachovania bohoslužobnej tradície, ktorá sa sformovala za biskupa Gorazda (Pavlika). Eparchiálne zhromaždenie sa rozhodlo vyslať do Moskvy delegáciu, ktorá by viedla rokovania ohľadom zmeny jurisdikcie a následnom darovaní autokefality Pravoslávnej Cirkvi v Československu [15, c. 123]. Správa zo zasadania a uznesenia Eparchiálneho zhromaždenia boli na posúdenie zaslaná Posvätné Synode SPC a tiež patriarchovi moskovskému [16].

Dňa 30. novembra 1945 biskup Vladimír (Raič) navštívil Prahu. Bola to prvá návšteva srbského archijereja ČSR po vypuknutí vojny v Juhoslávii. Vladyka vedel o tom, že Juhoslovanská vláda bráni biskupovi Damaskinovi pricestovať do Prahy a tiež počul o tom, že vzťah predstaviteľov Českej eparchie k SPC sa začal meniť zvlášť po návšteve Prahy arcibiskupa Fotija. Preto sa biskup Vladimír (Raič) rozhodol navštíviť Prahu, aby sa presvedčil o vážnosti rozhodnutia predstaviteľov Českej eparchie zmeniť jurisdikciu. Biskup Vladimír sa stretol s predstaviteľmi Českej eparchie i vlády, na ktorých bola prerokovávaná otázka zmeny jurisdikcie. Trval na tom, aby česi zmenili svoje rozhodnutie,

no nakoniec vidiac, že nechcú meniť svoju pozíciu, vladyka Vladimír zdôraznil, že aj tak je túto otázku nevyhnutné riešiť v súlade s kánonmi Cirkvi [6, c. 181].

Posvätná Synoda SPC na svojom zasadaní 19. decembra 1945 pre-rokovala uznesenia Olomouckého zhromaždenia a oznámila, že Synoda nesúhlasí s rozhodnutím o zmene jurisdikcie Eparchiálneho zhromaždenia, ktoré sa konalo dňa 8. novembra 1945. Pretože Eparchiálne zhromaždenie v Olomouci bolo vykonané bez eparchiálneho biskupa a o Zhromaždení nebola informovaná Posvätná Synoda SPC (§94 a §23 Ústava Českej Pravoslávnej Cirkvi a §90 podľa, ktorých takáto vážna otázka musí byť vnesená do programu rokovania najmenej 14 dní pred Zhromaždením) [17, c. 227].

Nehľadiac na to, delegácia Českej eparchie pricestovala do Moskvy 10. januára 1946. V ten istý deň delegáciu prijal Jeho Svätosť patriarcha Alexij. Hlavný predstaviteľ českej delegácie prot. Čestmír Kráčmar vystúpil s rečou, v ktorej v krátkosti opísal históriu a súčasný stav Pravoslávnej Cirkvi v českých krajinách. Delegácia tlmočila prosbu o prijatie Českej eparchie pod správu patriarchu moskovského a celej Rusi. 13. januára 1946 sa kvôli posúdeniu tejto problematiky konalo stretnutie s predsedom Rady pre veci RPC pri Rade ľudových komisárov ZSSR G. Karpovom a jeho zástupcom S. Belyševom [18, c. 14].

Zasadania Posvätnéj Synody RPC, na ktorých bola riešená otázka zmeny jurisdikcie sa uskutočnili 11. a 14. januára 1946. Jeho Svätosť Alexij moskovský patriarcha, na konci zasadania podpísal Rozhodnutie s podmienkami, za ktorých môže byť prijatá Pravoslávna Cirkev v Československu do jurisdikcie RPC:

„1. V presvedčení, že Srbská Pravoslávna Cirkev, ktorá prijala pod svoju jurisdikciu Českú Cirkev pri jej počiatkoch (formovaní) s pochopením i teraz vzhľadne na jej potreby, situáciu a dá blahoslovenie svojej dcére Českej Pravoslávnej Cirkvi vojsť do jurisdikcie Ruskej Pravoslávnej Cirkvi. Lebo všetky ostatné cirkevné obce nachádzajúce sa na území Československa a doteraz prebývajúce v rôznych jurisdikciách sa zjednotili pod jurisdikciu Moskovskej Patriarchie. V tomto presvedčení a nájdu (uznávajú) seriózne a vážne argumenty nachádzajúce sa v spomínanom odporúčaní Eparchiálneho zhromaždenia Českej Cirkvi v prikláňajúce sa na stranu prechodu Českej Cirkvi z jurisdikcie SPC do

jurisdikcie Moskovského Patriarchátu. Posvätná Synoda Ruskej Pravoslávnej Cirkvi vzhľadla možnosti vyhovieť prosbe Českej Pravoslávnej Cirkvi a prijať Česku Pravoslávnu Cirkev pod jurisdikciu Moskovského Patriarchátu.

2. Všetky farnosti Pravoslávnej Cirkvi, ktoré sa nachádzajú na území Československej republiky majú byť zjednotené v Exarcháte Moskovskej Patriarchie na čele exarchátu bude stáť biskup s titulom „Exarcha Moskovskej Patriarchie.“

3. Nasledovným aktom prijatia Českej Pravoslávnej Cirkvi v jurisdikciu Moskovskej Patriarchie sa vyššie spomínanej Cirkvi ponecháva jej doterajšia autonómia za základe cirkevnej Ústavy potvrdenej Posvätnou Synodou Srbskej Cirkvi a ponechávajú sa jej formy cirkevného života zodpovedajúce tradícii a kánonom Všeobecnej Pravoslávnej Cirkvi s prihliadnutím na zvláštne potreby českého národa tak, ako tieto osobité formy s vedomím Posvätné Synody Srbskej Pravoslávnej Cirkvi vytvoril v blaženej pamäti jej prvý hierarcha, Preosvietený biskup Gorazd.

4. Ponechávajúc Českej Pravoslávnej Cirkvi jej vlastné formy cirkevného života, avšak Posvätná Synoda Ruskej Pravoslávnej Cirkvi vyjadruje želanie, aby namiesto Západnej Paschálie ktorú, Česká Cirkev prijala, bola prijatá Východná Paschália, ktorej sa vždy pridržiavala Ruská Pravoslávna Cirkev.

5. O tomto rozhodnutí ohľadne Českej Pravoslávnej Cirkvi, Posvätná Synoda bezodkladne informuje bratstvo i Pravoslávnu Srbskú Cirkev prostredníctvom zvláštne vyslaného biskupa, predstaviteľa Moskovského Patriarchátu. Zároveň tak prosíme o prepodanie požehnania pre Českú Pravoslávnu Cirkev na prechod do jurisdikcie Moskovskej patriarchie.

6. Potom ako obdržíme odpoveď Posvätné Synody Srbskej Pravoslávnej Cirkvi bude tak, ako to bolo v prosbe Českej Pravoslávnej Cirkvi vyslaný do Československa Biskup Ruskej Cirkvi a titulom arcibiskup pražský, Exarcha Moskovskej Patriarchie.

7. Patriarcha a Posvätná Synoda Ruskej Pravoslávnej Cirkvi prosia o Božie blahoslovenie pre toto vyjadrenie synovskej lásky v Christu zo strany Českej pravoslávnej Cirkvi k Ruskej Cirkvi. Vyslovujeme nádej, že na príhovory našich spoločných svätých a apoštolomrovných učite-

lov a vierozvestcov slovanských Cyrila a Metoda a tiež modlitbami prvého a pokrvného biskupa svätého mučeníka Gorazda, ktorý položil svoj život za rodný národ a Cirkev, sa bude Pravoslávna Cirkev rozširovať a rásť k „miere plného Christovho veku“ (Efes. 4, 13) na Božiu slávu a na spásu jej verných pravoslávnych dietok.“ [19].

Po návrate českej delegácie z Moskvy 5. februára 1946 sa uskutočnilo Eparchiálne zhromaždenie, ktoré schválilo výsledky moskovských rokovaní. Po tomto na začiatku marca 1946 bolo Posvätnej Synode SPC zaslaný list, v ktorom sa hovorilo o tom, že Česká pravoslávna eparchia prijala rozhodnutie o zmene jurisdikcie [20, s. 94].

Keď sa patriarcha Alexij dozvedel o negatívnej reakcii Posvätnej biskupskej Synody SPC na rozhodnutie Olomouckého zhromaždenia, aby urýchlil riešenie tejto otázky a v súlade s kánonmi Pravoslávnej Cirkvi vyslal 22. februára 1946 do Belehradu svoju delegáciu. A síce biskupa Kirovogradského a Odesského Sergija (Larina) a sekretára Moskovskej Patriarchie L. N. Parijského. Po príchode do Belehradu, biskup Sergij predal metropolitovi Josifovi osobný list Jeho Svätosti patriarchu Alexija ako aj rozhodnutie Posvätnej Synody RPC o tom, že prijíma Českú eparchiu pod svoju jurisdikciu i Žiadosť českej delegácie (patriarchovi Alexijovi) o prijatie do jurisdikcie RPC. Jeho Svätosť patriarcha Alexij písal o tom, že zvážil všetky dôvody a príčiny ktoré uviedla česká delegácia pri žiadosti o zmenu jurisdikcie a tiež spomenul, že vláda ČSR súhlasila s rozhodnutím Olomouckého zhromaždenia. U vyššie spomenutých dôvodov patriarcha Alexij bratsky prosil o Posvätnú Synodu SPC, aby dala blahoslovenie Českej eparchii prejsť pod jurisdikciu Moskovského Patriarchátu. Patriarcha Alexij vedel, že Posvätná Synoda nemá plnú moc konečne riešiť túto otázku, pretože v tom čase nebolo srbského patriarchu Gabriela a preto nebolo možné zvolať Svätý archijerejský sobor. Patriarcha Alexij preto prosí Posvätnú Synodu, aby aj v prípade Českej eparchie postupoval podobne ako pri riešení otázky Mukačevsko-prešovskej eparchie. (A síce Synoda SPC kvôli nemožnosti zvolať Svätý archijerejský sobor na svojom synodálnom zasadnutí dňa 7. septembra 1945 rozhodla o oddelení spod svojej jurisdikcie Mukačevsko-prešovskej eparchie s prosbou, aby neskôr Svätý Archijerejský sobor odobril tento postupok a na svojom zasadnutí prijal konečné stanovisko k tejto otázke) [6, c. 185]. Ruskú delegáciu prijal met-

ropolita Josif 23 februára. Biskup Sergij odovzdal vladykovi Josifovy dar od patriarchu Alexija – mitru a dokumenty. Metropolita dar prijal a sľúbil, že si dokumenty preštuduje.

Až o štyri dni, 27. februára metropolita Josif prijal opäť ruskú delegáciu. Oznámil, že sám nemôže v tejto otázke prijímať riešenia a Posvätná archijerejská Synoda SPC sa negatívne vyjadrila k tomuto problému. Dôvodom bolo, že na zhromaždení v Olomouci nebolo biskupa a dokonca vopred neupovedomili matku Cirkev. Vladyka Sergij nástojčivo prosil, aby bolo bezodkladne zvolané zasadanie Posvätnéj Synody, s čím metropolita Josif rezolútne nesúhlasil a oznámil, že táto otázka bude riešená 18. marca, kedy je naplánované zasadanie Posvätnéj archijerejskej Synody [21, c. 266]. V tejto súvislosti delegácia Moskovského Patriarchátu pobudla v Belehrade viac ako mesiac – čakala na zasadanie Posvätnéj archijerejskej Synody SPC.

18. marca 1946 bola ruská delegácia pozvaná na zasadanie Posvätnéj Synody SPC. Vladyka Sergij ústnou formou predložil všetky návrhy Moskovského Patriarchátu, delegáti RPC ešte odpovedali na všetky otázky Synody a opustili zasadanie. Na sobore sa tiež riešila otázka pripojenia k Českej eparchii z 18 farností z Prešovskej Rusi, ktoré predtým patrili do Mukačevsko-prešovskej eparchie. (ako sme poznamenali už vyššie farnosti Mukačevsko-prešovskej eparchie, ktoré sa po vojne ocitli na území ZSSR boli pripojené k Moskovskému Patriarchátu). Posvätná archijerejská Synoda SPC vydala príkaz, aby tieto farnosti boli pripojené k Českej eparchii [22, c. 234].

Dňa 23. marca metropolita Josif predal biskupovi Sergijovi rozhodnutie Posvätnéj archijerejskej Synody o tom, že Českú eparchiu a farnosti Mukačevsko-prešovskej eparchie dočasne predávajú pod správu Moskovského Patriarchátu [23, c. 266]. Je očividné, že SPC aj keď dovoľila, aby RPC vyslala do Československa svojho biskupa, nezriekla sa svojej jurisdikcie, čo je zrejmé z konštatovania, že „rozhodnutie v otázke jurisdikcie nad Českou Eparchiou, o ktorom rozhodla Posvätná archijerejská Synoda SPC, no Svätý arcibiskupský Snem pod vedením srbského patriarchu môže rozhodnúť ináč, alebo podľa svojho uváženia, a tak prijať konečné uznesenie a riešenie tejto otázky“ [17, c. 234]. 2. apríla 1946 prebehlo riadne zasadanie Posvätnéj Synody RPC, na ktorom kirovogradský biskup Sergej (Larin) podal správu o ceste do Juhoslávie.

Okrem iného upovedomil Synodu aj o tom, že SPC nenamieta proti prechodu pravoslávnych cirkevných obcí nachádzajúcich sa na území ČSR pod jurisdikciu RPC.

Ne exarchálnu katedru bol pridelený vladyka Jelevferij (Voroncov), biskup Rostovský a Taganrogský [24]. Je dôležité tiež poznamenať, že česká delegácia v Moskve žiadala o to, aby sa exarchom Moskovského patriarchátu v ČSR stal biskup Vladimír (Riač), ktorý spravoval Zakarpatské cirkevné obce, ktoré prešli pod jurisdikciu RPC, ale patriarcha na túto prosbu nijako nereagoval [25, s. 40].

Čo sa týka konštantinopolskej jurisdikcie arcibiskupa Savvatija, to hneď po príchode do Prahy vladyku Jelevferija, vladyka Savva ukončil svoje aktivity a dokonca prosil Konštantinopolského patriarchu, aby ho uvoľnil do penzie a dovolil mu zvyšok života prežiť na Svätej hore Athos. Bývalý metropolita Pravoslávnej Cirkvi v českých krajinách a na Slovensku, vladyka Kryštof uvádza, že arcibiskup Savvatij predal svoje právomoci biskupovi Jelevferiovi.

Nehľadiac na všetky udalosti, otázka jurisdikcie Pravoslávnej Cirkvi v Československu bola napokon vyriešená až 15. mája 1948 a to rozhodnutím Posvätnej arcibiskupskej Synody SPC. Jeho Sviatosti patriarchovi moskovskému bol adresný list s rozhodnutím Posvätnej Synody. Bol v ňom konštatovaný fakt, že po mučeníckej smrti biskupa Gorazda je očividným faktom, že SPC, nezávisle od svojej vôle, nemôže spravovať pravoslávne cirkevné obce v ČSR a preto prijíma na vedomie želanie Rady Česko-moravskej eparchie a vlády ČSR prejsť pod jurisdikciu Moskovského Patriarchátu „Posvätný archijerejský sobor sa rozhodol prijať rozhodnutie o dovolení prechodu vyššie spomínanej eparchie pripojiť sa k Moskovskému Patriarchátu“ [26]. Výsledkom čoho bola na území ČSR jediná jurisdikcia a to Ruskej Pravoslávnej Cirkvi.

Takto boli na území ČSR pod vedením metropolitu Elevferia zjednotené všetky pravoslávne cirkevné obce srbskej i ruskej jurisdikcie. Je dôležité poznamenať, že od zjednotenia jurisdikcií aj vláda ČSR rešpektovala jednotnú jurisdikciu – Ruskej Pravoslávnej Cirkvi.

Zmena jurisdikcie Pravoslávnej Cirkvi v Československu je jedným najzložitejších momentov v histórii tejto Cirkvi. Srbská Pravoslávna Cirkev, hoci i mala úprimnú túžbu pomôcť Pravoslávnej Cirkvi v Československu nemohla uskutočniť svoj zámer – napomôcť rozvoju

miestnej Cirkvi po horkých následkoch druhej svetovej vojny. Preto misiu obnovy pravoslavia v československých krajinách na seba prijala Ruská Pravoslávna Cirkev a to v persone biskupa Jelevferija (Voroncova).

Použité skratky

ČSR – Československá republika

SPC – Srbská Pravoslávna Cirkev

RPC – Ruská Pravoslávna Cirkev

Použitá literatúra:

1. Иберлова К. Возведем Тебе храм, о Господи. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.ruslo.cz/rs42006/2.htm>. – Дата доступа: 19.04.2007.
2. Kryštof, arcibiskup. Arcibiskup Sawatij a dějiny Pravoslavné církve Východního Slovenska a Podkarpatské Rusi // Pravoslávny teologický zborník. Č. XXIII/8. Prešov, 2000. – S.133-134.
3. Шкаровский М.В. Нацистская Германия и Православная Церковь. М.: Крутицкое Патриаршее Подворье, Общество любителей церковной истории, 2002. – С.104.
4. Кирилл (Поспишил), иеромонах. История Православия в Чехословакии с IX по XX век // Православная мысль. Прага, – 1959. – №3-4. – С.227.
5. Vopartný G. Dědictví Otců. Osudy svaté pravoslavné víry na území bývalého Československa. Praha, 1999. – S.120.
6. Милутин Я. Миссия Сербской Православной Церкви в Чехии и Словакии во главе с епископом Нишским Досифеем (Васичем) в 20-е и 30-е гг. XX века и передача ее дел в ведение Русской Православной Церкви в 1946 году: курсовое сочинение. – Санкт-Петербург, 2004. – С.173.
7. Шкаровский М.В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. М., 2000. – С.285. Васильева О.Ю. Русская Православная Церковь в политике советского государства в 1943-1948 гг. М., 2001. – С.121.

8. Поспеловский В. Русская Православная Церковь в XX веке. М., 1995. – С.257.
9. Сергей, митрополит Воронежский и Борисоглебский. Единство Церкви в контексте истории становления автокефалии Православной Церкви Чешских Земель и Словакии. Доклад на торжествах в честь 55-летия дарования автокефалии Православной Церкви Чешских Земель и Словакии. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/print/169648.html>. – Дата доступа: 12.11.2010.
10. Доклад управляющего Орловской и Брянской епархиями архиепископа Фотия Г.Г. Карпову о командировке в Вену и Прагу // Власть и Церковь в Восточной Европе 1944-1953. Т.1. Документы российских архивов. М.: РОССПЭН, 2009. – С.222.
11. Александров Б. Поездка Преосвященного Фотия, архиепископа Орловского и Брянского, в Австрию и Чехословакию // ЖМП. – 1945. – №11. – С.17.
12. Данилец Ю. Православна Церква на Закарпатті у першій половині ХХ століття. Ужгород, 2009. – С.196.
13. Цыпин В., протоиерей. История Русской Православной Церкви. Синодальный и Новейший периоды 1700-2005. М.: Издание Сретенского монастыря, 2007. – С.491. Коцвар Н., священник. Насажение унии в Закарпатье и на Пряшевщине и борьба Православия с нею в XVII - XX вв.: Курсовое сочинение. МДА, 1959. – С.127.
14. Доклад управляющего Орловской и Брянской епархиями архиепископа Фотия Г.Г. Карпову о командировке в Вену и Прагу. – С.224.
15. Freimann E.S. Právni postavení pravoslavné církve v českých zemích a Slovensky z pohledu kánonu a církevního práva. Teplice, 2007. – S.123.
16. МА Most, složka «Ruská pravoslavná církev. R.1946». – Письмо Святейшему Патриарху Московскому Алексею Епархиального Собрания Чешской Православной Епархии от 4.12.1945 г.
17. Пилиповић Р. Смена јурисдикције над православнима у Чехословачкој 1945/1946. године // Саборност. Пожаревац. – 2009. – С.227.

18. Грузин В.Г. О пребывании в Москве чешской делегации // ЖМП. – 1946. – №1. – С.14.
19. MA Most, složka «Ruská pravoslavná církev. R.1946». – Письмо Священного Синода при Патриархе Московском Чешской Православной Епархии от 14.01.1946 г.
20. Ivan R. Obnova Pravoslavia na území Slovenska v 20. storočí. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove Pravoslávna bogoslovecká fakulta, 2007. – S.94.
21. Доклад епископа Кировоградского Сергия Г.Г. Карпову о пребывании в Югославии // Власть и Церковь в Восточной Европе 1944-1953. Т.1. Документы российских архивов. М.: РОССПЭН, 2009. – С.266.
22. Скурат К.Е. История Поместных Православных Церквей. Т II. М.: «Русские огни», 1994. – С.234.
23. Доклад епископа Кировоградского Сергия Г.Г. Карпову о пребывании в Югославии. – С.266.
24. MA Most, složka «Ruská pravoslavná církev. R.1946». – Указ Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Преосвященному епископу Ростовскому и Таганрогскому Елевферию от 2.04.1946 г.
25. Vopartný G. Pravoslavná církev v Československu v letech 1945-1951. Brno, 1998. – S.40.
26. MA Most, složka «Ruská pravoslavná církev. R.1948». – Письмо Святейшего Патриарха Сербского Гавриила Святейшему Патриарху Московскому и всея Руси Алексею от 1948 г.

SEPTUAGINTA V NOVEJ ZMLUVE (3. časť) HELENIZMUS

Mgr. Mário Blahota

Po výbojoch Alexandra Veľkého sa šírila grécka kultúra hlavne v Egypte a Sýrii. Išlo tu o synkretizmus kultúry gréckej s kultúrou Predného Východu.¹ Helenizmus je samo o sebe kultúrnym fenoménom, v ktorom sa miešajú orientálne prvky s gréckou kultúrou v rámci rímskej štátnej ideológie. Medzi vzdelancami antickej kultúry, je všeobecne helenizmus považovaný za úpadkový proces, pri ktorom len dochádzalo k napodobovaniu vyspelej gréckej kultúry.² Helenistická kultúra sa stala expanzívnu ideou, hlavne za vlády Alexandrových potomkov, didachov.³ Dalo by sa povedať, že spor medzi židovstvom a helenizmom, spor o interpretáciu Zákona v bežnom živote človeka, vyústil do kresťanstva. Až začiatkom helenistického obdobia sa z apokalyptických očakávaní stal významný duchovný smer, na ktorý naviazali skupiny farizejov⁴ a esénov⁵. Apokalyptika dokázala v tomto období pojať individuálne rozmery človeka ako jednotlivca s jeho osobnou nádejou a dejinnou epochou, teda tohto veku /aiónu /- do celku vytvoriť tak perspektívu konca veku starého, po ktorom nastúpi vek nový. Nie je to chápanie kolektívneho ponímania, ako sme videli v piesňach o Ebed Jahve, ktoré bolo tak blízke hebrejskému mysleniu. Tu už sa prejavuje duch individuality, grécke myslenie v hebrejskom podaní. Práve

¹ NANDRÁSKY, K.: *Dejiny biblického Izraela*, Bratislava. 1994, s.148

² POKORNÝ, P: *Řecké dědictví v Orientu*. Praha 1993,s.32

³ Po smrti Alexandra Veľkého v 3.stor. pr. Kr si jeho dediči rozdelili ríšu. V Egypte vládla dynastia Ptolemaiovcov a v Sýrii dynastia Seleuovcov.

⁴ Ide o skupinu, ktorá sa v poexilnom židovstve snažila o navrátenie Tóry do bežného života jednotlivcov a tak chcela zachrániť židovstvo pred cudzími prvkami. V knihe Nehemiáša 10,28-32 píše o tzv. Nibdalím, ktorí sa oddelili od ostatných, aby prostredníctvom učenia Tóry dosahovali zbožnosť.

⁵ Esséni boli neviazaným mníšskym spoločenstvom, ktorí neboli viazaní na chrámový kult. Najviac informácií o tomto spoločenstve chassidím prináša židovský historik Josefus Flavius v diele *ANTIQUITATES IUDAEORUM*

⁶ POKORNÝ, P. – HECKEL, U.: *Úvod do Nového zákona, Přehled literatura a teologie*. Vyšehrad, Praha 2013, s. 77.

v helénskom období vznikali knihy s apokalyptickou tematikou a boli veľmi obľúbené. Za zmienku stoja obidve knihy *Henoch graecus* a *Henoch hebraicus*, *Liber Iubilaeorum*, *Testamentum duodecim Patriarcharum*, *Psalmi Salamonis*, *Assumptio Mosis*, *Vita Adae et Evae*, *Quartus liber Esdrae*, *Apocalypsis Baruch graeca*, *Apocalypsis Baruch syriaca*. Obľúbenosť týchto kníh vidieť aj na tom, že židia v Alexandrii vytvorili v druhom storočí pred Kristom Sibylline knihy.¹ ² Kniha Daniel je taktiež výplodom semitskej kultúry v období helenistickej ríše Seleukovcov. Aj keď táto kniha má staršie pramenné vrstvy, vidieť to na prechode textov z hebrejčiny do aramejčiny³ Rozhodne autor patril k skupine *chasidim* a reagoval na Antiochusa IV. Epifanesa, ktorý r.167 pr. Kr. znesvätil jeruzalemský chrám.⁴

3.1 Helenizmus a kresťanstvo

O helenizme sa popísalo mnoho, je to však oblasť pre teológiu špecifická a to pri odhaľovaní intertextuality, snaží sa obnažiť a presne určiť *Corpus Hellenisticum Novi Testamenti*. Tak ako židovstvo v období helenizmu, tak aj kresťanstvo ľudia preberali a boli do určitej miery ovplyvnení touto kultúrou. Apokalyptické vplyvy vznikajúce v židovstve helenistického obdobia sa transformovali na postavu Syna človeka a ideu mesianizmu, ktoré v kresťanstve zaujali pozíciu tzv. *Christologických titulov*. Rané kresťanstvo pretransformovalo tieto predstavy do Ježišovej povetkonočnej udalosti.⁵ Zvlášť v helenistickom prostredí bolo ľahké pochopiť vzkriesenie ako udalosť vyvýšenia Bohom. Septuaginta v tomto dejinnom úseku zohrala veľký význam, pretože diasporné židovstvo bolo naklonené hlásaniu etického monoteizmu a bezobetnému kultu. Samozrejme, na tom všetkom mal podiel helenizmus a jeho gréc-

¹ POKORNÝ, P: *Řecké dědictví v Orientu*, Praha 1993, s. 314.

² Tzv. *Oracula Sybilline III*, 827, kde Sybillu zobrazovali ako svokra biblického Noeho. Tak ako v 1. knihe Makabejských 12,6-23 sa hovorí o spočnom pôvode židov a Sparťanov.

³ Aramejská časť knihy Daniel 2,4b-7,28.

⁴ Narážky na túto udalosť nachádzame v knihe Daniel 8,12n; 9,27; 11,36n.

⁵ V *Corpus Paulinum* je zreteľné spájanie vzkriesenia s posledným súdom, čo je bežná apokalyptická predstava z tohto obdobia. Vid'. *1Tes 1,10*.

ka kultúra vzdelanosti a étosu.¹ V období helenizmu bolo bežným uchovávať a zhromažďovať výroky² historických osobností v podobe *chrií*,³ ktoré mali poučný charakter. Ide o rétorickú podobu anekdoty. V textoch Novej zmluvy vidíme aj literárne žánre, ktoré boli bežné v helenistickej literatúre, napríklad zostavovanie biografii, kde sa zobrazoval život a charakter jednotlivých osobností.⁴ U evanjelistu Lukáša vidieť časti, ktoré majú analógiu v antickej literatúre.⁵ V textoch môžeme nájsť aj dramatické prvky, tak ako to vidíme v antickom svete. Dramatickým prvkom vo vtedajšom svete bol prvok nazvaný ako *anagnórisis*⁶, kde ostatné postavy v príbehu nepoznali identitu hlavnej postavy, aj keď divákovi bola pravá identita vyjavená už na samom počiatku príbehu. Tento prvok je zjavný u evanjelistu Marka.⁷ Literárne kresťanské spisy v očiach antických intelektuálov ako napríklad rétor Libanios⁸, boli literatúrou nízkeho slohu⁹. Ide o literatúru prístupnú širokým vrstvám jednoduchého ľudu. Taktiež aj *hé koiné dialektos* bol jazykom veľmi jednoduchým a zrozumiteľným pre širokú verejnosť. Kresťanstvo vstrebalo časť helenistickej kultúry, vrátane gréckeho jazyka, dokázalo vyfa-
ziť a pretvoriť grécku kultúru v nových dimenziách, ale na konci, keď sa

¹ Text *Izaiáša* 43,21 sa píše, o božej sláve *tehíllá*, v hebrejskom ponímaní ide o zjavovanie božej vôle. V LXX texte sa tento hebrejský výraz prekladá ako grécke *aretai*, čo v tomto ponímaní ide o cnosti. Ide tu o značný rozdiel medzi hebrejským a gréckym chápaním tohto výrazu.

² Do tohto žánru patrí aj *Tomášove evanjelium* alebo *prameň Q*, ktorý v západnej biblistike tvorí podstatný základ evanjelií, tzv. synoptikov.

³ *Ef 4,29* πᾶς λόγος σαπρὸς ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν μὴ ἐκπορεύεσθω, ἀλλὰ εἴ τις ἀγαθὸς πρὸς οἰκοδομὴν τῆς χρείας, ἵνα δῶ χάριν τοῖς ἀκούουσιν. /Nech nevyjde z vaši úst zlé slovo, ale len dobrú chriu /výrok /ktorý buduje, aby dal milosť tým, ktorí počúvajú. /

⁴ Filón Alexandrijský *De Vita Mosis*

⁵ Lk 1,1-4; Sk 1,1-3

⁶ Aristoteles vo svojej *Poetike*, rozvádza tento prvok.

⁷ Mk 1,11 na začiatku je odhalené synovstvo božie u Ježiša, počas jeho celého príbehu však ostáva jeho pravá identita skrytá. Pri pozorovaní textu tu hovoríme aj o *Mesiášskom tajomstve* 1. Ježiš ostáva nepochopený učeníkmi Mk 4,13 a tiež protivníkmi Mk 15,31b-32. 2. príkaz mlčania Mk 8,30; 9,9. 3. Podobenstvá sú označené ako mystéria kráľovstva božieho Mk 4,10-12.

⁸ Cisár Iulianus A. Postata bol jeho žiakom.

⁹ POKORNÝ, P: *Řecké dědictví v Orientu*. Praha 1993, s. 328.

kresťanstvo na konci staroveku stalo štátnym náboženstvom, tak všetky tieto prvky potlačilo.

Zoznam bibliografických odkazov:

- BIBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1967 /77.
RAHLFS A : LXX SEPTUAGINTA, German Bible Society, Stuttgart 1935, Greek text version ID: LXT
THE GREEK NEW TESTAMENT : Kurt, A., third edition, Stuttgart 1966 /1983, ISBN 3-438-05113-3.

Monografie:

- JOHNSON, P.: *Dějiny křesťanství*. CDK 1999, ISBN 80-85959-41-0.
NANDRÁSKY, K.: *Dejiny biblického Izraela*. Bratislava 1994, ISBN 80-85733-16-1.
POKORNÝ, P.: *Literární a teologický úvod do Nového zákona*. Vyšehrad 1993, ISBN 80-7021-052-4.
POKORNÝ, P.: *Řecké dědictví ve starém orientu. Helénismus v Egyptě a Sýrii*. Praha 1993, ISBN 80-85241-50-1.
VOUGA, F.: *Dějiny raného křesťanství*. Vyšehrad, CDK Brno 1997, ISBN 80-85959-22-4.

SEPTUAGINTA V NOVEJ ZMLUVE (4. časť) PREDPOKLADY PRE VZNIK TEXTOV NOVÉHO ZÁKONA

Mgr. Mário Blahota

V kresťanskej Biblii má Starý zákon funkciu tú, že citáty použité v NZ sú používané k podpore kresťanského vyznania a taktiež tou daňosťou, že novozmluvná tradícia vedome nadväzuje na tradíciu starozmluvnú. Spája ich nie len historicita a chápanie dejín, ale aj kultúrne prostredie, z ktorého pochádzajú. V dobe, kedy vznikala kresťanská Biblia, bol Starý zákon čítaný v gréckom preklade. Septuaginta medzi grécky hovoriacimi kresťanmi mala rovnaké normatívne postavenie ako hebrejská verzia. Septuagintu si vážilo aj Esénske spoločenstvo,¹ ktoré sa odtrhlo v dobe Makabejcov od chrámového kultu. A v neposlednej rade sa Septuaginta stala aj Bibliou pre kresťanov a po ich vylúčení zo synagóg sa Septuaginta stala pre židovské spoločenstvo prekladom nelegitímnym. Kresťania nadväzovali na Septuagintu nielen po literárnej stránke, ale aj po stránke lingvinistickej. Citáty zo Septuaginty v prevažnej miere nie sú citátmi doslovnými. To všetko vďaka nielen pre rôznorodosť textových tradícií v gréckych textoch Starého zákona, ale aj kvôli tomu, že citáty boli vo vtedajšej dobe citované hlavne po pamäti, a tak dochádzalo k parafrázovaniu citátov.²

Pri citovaní nepriamo, teda z pamäti, by mohlo byť vysvetlením, že novozmluvní autori miešali citácie z rôznych písem dohromady.³ A je to vysvetlením toho, ako sme spomenuli vyššie, že citáty z LXX nie sú citátmi doslovnými, ale parafrázovanými, kde sa parafráza do určitej miery stáva aj výkladom textu.⁴ Vplyv, aký mala Septuaginta na vznik

¹ SCHUBERT, K.: *Židovské náboženství v proměnách věků*. Vyšehrad 1999, s. 77-77

² POKORNÝ, P.: *Literární a teologický úvod do Nového zákona*. Vyšehrad 1993, s. 30

³ ELLIS, E.E.: *Pauls Use of the Old Testament*. Edinburg : Oliver and Boyd 1957. s. 14

⁴ POKORNÝ, P.: *Literární a teologický úvod do Nového zákona*. Vyšehrad 1993, str. 30 Pozri.

Ako príklad Prof. Pokorný uvádza epištolu *Efezským 4,8*, kde citát vztiahnutý na Krista znie : διὸ λέγει, ἀναβὰς εἰς ὕψος ἠχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν, ἔδωκεν δόματα τοῖς ἀνθρώποις. /Preto hovorí : Vystúpiac nahor do výšín, zajal nepriateľa a dal dary ľuďom. /Tento citát pochádza z LXX, *Žalm 67, 19* : ἀνέβης εἰς ὕψος ἠχμαλώτευσας αἰχμαλωσίαν ἔλαβες δόματα ἐν ἀνθρώπῳ καὶ γὰρ ἀπειθοῦντες τοῦ κατασκηνώσαι

novozmluvných textov sa dá bližšie priblížiť v dvoch okruhoch, ktoré sa dajú rozobrať samostatne, a to je vplyv jazykový, prostredníctvom slovej zásoby LXX, ktorá v značnej miere ovplyvnila mnohopočetnú a špecifickú terminológiu, tak ako ju vidíme dnes v Novej zmluve. Druhým okruhom je okruh teologického vplyvu, ktorý by nebol tak uchopiteľný, ak by sa stále trvalo na hebrejskom podklade textu v ranokresťanskom období, ktoré bolo obdobím helenistickým, kde židovstvo tej doby bolo súčasťou helenistickej kultúry. Pre objasnenie je potrebné začať s objasnením vzťahu medzi Starým a Novým zákonom.

4.1 Starý a Nový zákon, ich teologický vzťah v ranokresťanskej tradícii

Od samého počiatku ranokresťanská cirkev a autori novozmluvných textov poukazovali a snažili sa poukázať na priamy súvis so židovským Písmom. Ich chápanie však nebolo tak ako v židovstve, chápaním vo zmysle Tóry ako samostatnej tradície, ale ich teologické reflexie zo Starého zákona boli hlavne vyjadrené ako svedectvá o *prorockých zaslúbeniach*.¹ Teologická reflexia nespočívala len v prorockých zaslúbeniach vzťahnutých kresťanskými autormi zo starozmluvnej literatúry do kresťanskej teológie, ale hlavné špecifikum ranokresťanskej teológie je aj interpretácia *mesiášskeho* a *eschatologického* očakávania Starého zákona vzťahnuté na postavu Ježiša.² V kresťanstve je Ježiš chápaný ako

κύριος ὁ θεὸς εὐλογητός. /*Vystúpil si do výšín, zajaľ si nepriateľa, prijal si dary podľa /v ľloveka, aby neveriaci uznali, Pán Boh Požehnaný. /V novozmluvnom čítaní Pán dáva dary ľuďom, zatiaľ čo podľa čítania v LXX je Pán samotný, ktorý prijíma dary.*"

¹ Pavol vychádza v liste Galatským z predpokladu, že mesiášsky ľud je potomok praotca Abraháma /porov. 1Mjž 12,3 /, túto myšlienku však Pavol interpretuje typicky Pavlovskou teológiou, podľa ktorej v prípade Abraháma bola rozhodujúca jeho viera, ktorou dôveroval Božiemu zaslúbeniu. /porov. Gal. 3,8/. Teda spravodlivosť sa mu započítala ešte pred obrezaním /porov. 1Mjž. 15,6 LXX – Gal. 3,6 – Rím. 4,3 /. V liste Židom sa autor odvoláva na Starý zákon v tom zmysle, že čo je v ňom odpovedajúce svedectvu o Kristovi, to je platné pre kresťanov. Christológia v tomto liste obsahuje staršie predstavy o Kristovom božom synovstve /porov. Ž 2,7, 2 Sam. 7,14, Hebr. 1,5; 5,5. /A tiež aj motív Krista ako veľkňaza, pričom poukazovanie na Melkisedeka v Ž 110,4 sa v NZ objavuje iba v tomto liste a to Hebr. 5,6; 7,17.21.

² POKORNÝ, P.- HECKEL, U.: *Úvod do Nového zákona, Přehled literatura a teologie*. Vyšehrad Praha 2013, s. 62.

plné a so všetkou platnosťou uskutočnené Božie Zjavenie¹ a všetky vzťahnuté *mesiášsko* – *eschatologické* prvky vzťahnuté na osobu Krista dávajú jeho zjaveniu legitímnu platnosť a plnosť v kresťanskej cirkvi. Tento christologický výklad sa stal liturgickým čítaním kresťanov. Argumenty z *Písma* /myslené je *Písmo Starého zákona*/ zvyšujú autoritu hlásaného Krista a dostáva sa mu starobylej židovskej legitimacy zo strany starozákonnej tradície.² Dokladom je aj najviac citovaný strozákonný verš v Novom zákone z knihy Žalmov a to konkrétne Ž 110,1“ *Hospodin riekol môjmu Pánovi: Sed’ po mojej pravici, dokiaľ nepoložím tvojich nepriateľov za podnožie tvojím nohám.*“³ Argumentácia z *Písma* mala ozrejmiť christologické výpovede a ich obsah. ⁴ Starý zákon je prítomný aj v ďalších teologických a christologických motívoch Nového zákona, a to ako starozákonné pozadie titulu „Kristus“⁵ a „Kyrios“;⁶ „Dávidovo synovstvo“⁷ u Ježiša; „zasľúbenie Abrahámovi“;⁸ teologický koncept „Zmluvy“;⁹ „veľkáňská christológia“¹⁰ v liste Židom a utvrdenie legitimacy židovstva aj po odtrhnutí sa kresťanstva teologickou myšlienkou u Jána 4,22, že „spása je zo židov.“¹¹ Starozákonné citáty pôsobia v kresťanských textoch

¹ Pre zaujímavosť z pohľadu religionistiky, je takýto teologický posun v myslení židovstva v 1.stor.n.l. definovaný ako túžba po božskej imanencii. Pozri. Armstrong, Karen.: *Dějiny Boha*, Argo 1993, s. 113.

² Pre porovnanie 1 Kor. 15, 3b – 5; 15,27 – Ž 8,7; Rim. 15,3 – Ž 69,10; Rim. 15,20 – Iz 11,10.

³ Prof. ROHÁČEK, J.: *Svätá Biblia*. SBS 1993.

⁴ Základnou myšlienkou Pavlovej teológie je argumentácia Písmom v jeho zvesti a teológii, výpoveď o Abrahámovej viere v Gal. 3 a Rim. 4. Ide tu najzákladnejšiu kontinuitu medzi Starým a Novým zákonom.

⁵ Mk 8,29 /καὶ αὐτὸς ἐπηρώτα αὐτούς· ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι; ἀποκριθεὶς ὁ Πέτρος λέγει αὐτῷ· σὺ εἶ ὁ Χριστός. /

⁶ Rim. 10,9 /ὅτι ἐὰν ὁμολογήσῃς ἐν τῷ στόματί σου κύριον Ἰησοῦν, καὶ πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, σωθήσῃ. /

⁷ Rim.1,3 /περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ κατὰ σάρκα, τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγίωσύνῃς ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν, Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν, /

⁸ Gal. 3,6 /καθὼς Ἀβραὰμ ἐπίστευσεν τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην.

⁹ Mk 14,24 /καὶ εἶπεν αὐτοῖς· τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν. /

¹⁰ Hebr. 3,1 /Ὅθεν, ἀδελφοὶ ἅγιοι, κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι, κατανοήσατε τὸν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα τῆς ὁμολογίας ἡμῶν Ἰησοῦν,

¹¹ In 4,22 /ὑμεῖς προσκυνεῖτε ὁ οὐκ οἶδατε, ἡμεῖς προσκυνοῦμεν ὁ οἶδαμεν, ὅτι ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν. /

aj ako *svedectvo o božom zjavení v Izraeli*.¹ Ďalším dôležitým faktorom v utváraní novozákonných textov bol fakt, že starozákonné knihy slúžili ako model pre *naratívne formovanie rámca evanjelií*. Kresťanskí autori videli v Septuaginte model pre nové spracovanie *naratívnych látok a hymnov* v rannom kresťanstve.² Je prepoklad, že zdvojená tradícia v 1 – 2 Kr. a 1–2 Par. slúžila ako analógia k väčšiemu počtu evanjelií.³ V kresťanských bohoslužbách mali starozákonné citáty nenahraditeľné miesto.⁴ Teda zmŕtvychvstalý Kyrios a Písmo boli dva autoritatívne pramene pre formovanie kresťanskej bohoslužby v 1.stor. n.l.. Ježiš je kľúčovou postavou v novozákonnej tradícii, to je hlavným rysom kresťanských textov a ďalším rysom je to, že je zobrazovaný prevažne eschatologicky, je završením dejín, a to všetko sa deje s poukazom na Písmo Starého zákona.⁵ Novozákonné citáty zo starozákonných kníh vychádzajú vo veľkej miere zo septuagintného textu alebo jemu podobného hebrejského textu, alebo v neposlednej rade jemu podobného textu, ktorý je dnes už nezistiteľným textom. Na teologickom poli sa však používali aj takzvané *aramejské Targumy*⁶, ktoré boli voľne parafrázovanými zbierkami citátov. Sú však v Novom zákone uvádzané aj citáty, ktoré v NZ nenájdeme.⁷ V NZ neexistuje žiadna priama *kontinuita*, žiadna priama líniová náväznosť v zmysle pokračovania príbehu s dedičstvom Písma, ale *diskontinuita* je tu značná, prejavuje sa v citátoch typu

¹ Zj 1,8 /ἐγὼ εἰμι τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, λέγει κύριος ὁ θεός, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, ὁ παντοκράτωρ. /

² VOUGA, F.: *Dějiny raného křesťanství*. Vyšehrad 1997, s. 9 – 13.

³ POKORNÝ, P.- HECKEL, U.: *Úvod do Nového zákona, Přehled literatury a teologie*. Vyšehrad Praha 2013, s.101.

⁴ ADOLF, A.: *Liturgika, Křesťanská bohoslužba a její vývoj*. Vyšehrad 2008, s.27 – 30.

⁵ BIČ, M.: *Ze světa starého zákona II*. Praha 1989, s. 709.

⁶ CAP, A.: *Úvod do Starej zmluvy II*. ISBN 978-80-555-0789-7, s. 9.

⁷ Citát 1 Kor. 2,9 „Čo oko nevidelo a ucho nepočulo.....“, by mohol byť nejaký vzdialený odkaz na Iz 52,15; 64,3, ale nie ako citát. Predpokladá sa, že Pavol mohol citovať niektorý z pseudoepigrafov napr. Eliášovo zjavenie. Ďalším takýmto citátom je citát v Jn 7,38 „Kto verí vo mňa, prúdy živej vody.....“ alebo Jak. 4,5 „Boh žiarlivo túži po duchu.....“; Jud. 1, 14 „Prorokoval tiež o nich Henoch.....“ v 1Mjž 5,18 -24 však nielo ani zmienky o prorokovaní Henochom. Ide tu o pseudoepigrafný Henochov text. A v Jud. 1,14 o text Nanebovzatie Mojžišovo. Všetko to sú židovské texty kníh, ktoré neboli prijaté do hebrejského kánonu starozákonných kníh. Teda ide o pseudoepigrafnú literatúru. Novozákonné texty vznikali v dobe pred kanonizáciou starozákonných textov.

„Počuli ste.... Ja vám však hovorím“¹ Taktiež Pavol v liste Rimanom hovorí: „Kristus je koniec zákona....“², napriek tomu tu ide o prehĺbenie božieho zjavenia v židovskom Písme, prostredníctvom nového svedectva podaného prostredníctvom ranokresťanských autorov. Teda nami definovaná kontinuita a diskontinuita sú si navzájom nápomocné a zostávajú nerozlučne späté. Čo sa týka rozlišovania Starej a Novej zmluvy, tento jav má pôvod v biblickom užívaní týchto výrazov. Označenie Starý zákon pochádza z latinského označenia „*Vetus testamentum*“ a gréckeho „*palaia diathéké*“. Týmto výrazom nie je označovaná Stará zmluva v dnešnom ponímaní, ale v textoch ako 2 Kor.3,14 je myslená len Tóra, teda Pentateuch, nie starozmluvný kánon, ako ho poznáme dnes. Až biskup Melitón zo Sárd v r. 170 po Kr. označuje zákon a prorocké knihy ako „*knihy Starej zmluvy*“. V Jer. 31,31nn sa píše o Novej zmluve, ktorú Boh uzavrie v budúcnosti s novým ľudom a táto zmluva bude nová, teda iná ako zmluva, ktorú uzavrel s Izraelom. V 2 Kor. 3,6–18 sa táto zmluva chápe, ako zmluva, ktorá sa naplnila v Ježišovi Kristovi. Slovo ako „*zákon*“ sa používalo ako preklad latinského slova. Presnejšie je však pomenovanie „*zmluva*“, pretože viac vystihuje jeho grécky a hebrejský ekvivalent.³

A v konečnom dôsledku je výraz „*zmluva*“ starozmluvným výrazom pre „*spoločenstvo*“.⁴ Dnes sa v modernej teológii zavádza termín pre pomenovanie Starej zmluvy, alebo Starého zákona „*Hebrejská biblia*“. Toto pomenovanie však nesie sebou určité nepresnosti, aj keď je týmto termínom myslené označenie „hebrejského kánonu“. Problém nastáva len vtedy, ak si uvedomíme, že v novozákonnej dobe väčšina židov hebrejčine nerozumela z dôvodu kultického použitia hebrejčiny. Populárna bola aramejčina a časti knihy Ezdráš a Daniel boli spísané aramejsky⁵. A v neposlednom rade mnoho židov bolo odkázaných na grécky

¹ Mt 5,21nn;

² Rim. 10,4

³ Grécky διαθήκη, ης, ή; hebrejsky ברית

⁴ NANDRÁSKY, K.: *Úvod do Starej zmluvy*. EBF UK, Bratislava 1992, s.3

⁵ RENDTORFF, R.: *Hebrejská biblie a dejiny*. Vyšehrad 1996, s. 336 a 341 /“ Kniha Daniel začína v hebrejčine, verš 2,4 prechádza v priebehu rozprávania do aramejčiny a spolu skap. 8 sa vracia opäť do hebrejčiny. Aramejská časť 2,4b -7,28 je včlenená do časti hebrejskej. Kniha Ezdráš a Nehemiáš v časti „*návrat z exilu a obnova chrámu*“ Ezdr. 1-6, sa

preklad Starej zmluvy, teda Septuagintu. Raní kresťania poznali Septuagintu, a práve ona bola hlavnou knihou, ktorá inšpirovala a ovplyvnila slovnú zásobu v NZ, christologickú a teologickú reflexiu.

Zoznam bibliografických odkazov:

- BIBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1967 /77.
RAHLFS A : LXX SEPTUAGINTA, German Bible Society, Stuttgart 1935, Greek text version ID: LXT.
THE GREEK NEW TESTAMENT : Kurt, A., third edition, Stuttgart 1966 /1983, ISBN 3-438-05113-3.

Monografie:

- ADOLF, A.: *Liturgika*. Vyšehrad 2008, ISBN 978-80-7021-968-3.
BIČ, M.: *Ze světa Starého zákona II*. Praha 1989.
CAP, A.: *Stručný úvod do Starého zákona II*. PBF PU 2013.
JOHNSON, P.: *Dějiny křesťanství*. CDK 1999, ISBN 80-85959-41-0.
NANDRÁSKY, K.: *Dějiny biblického Izraele*. Bratislava 1994, ISBN 80-85733-16-1.
POKORNÝ, P.: *Literární a teologický úvod do Nového zákona*. Vyšehrad 1993, ISBN 80-7021-052-4.
POKORNÝ, P.: *Řecké dědictví ve starém orientu. Helénismus v Egyptě a Sýrii*. Praha 1993, ISBN 80-85241-50-1.
VOUGA, F.: *Dějiny raného křesťanství*. Vyšehrad, CDK Brno 1997, ISBN 80-85959-22-4.
RENTTORFF, R.: *Hebrejská bible a dějiny*. Vyšehrad 1996, ISBN 80-7021-190-3.
SCUBERT, K.: *Židovské náboženství v proměnách věku*. Vyšehrad 1999, ISBN 80-7021-303-5.

striedajú aramejské časti, konkrétne 1,1 -4,7;6,19 -22 ako hebrejská časť a 4,8 -6,18 ako aramejská časť. /“

VERNOSTĚ, POSLUŠNOSTĚ, ČISTOTA A RADOST V KONTEXTE LISTU FILIPSKÝM¹

(Flp 2, 12-18)

Mgr. Andrej Dupej

12 Ὡστε, ἀγαπητοί μου, καθὼς πάντοτε ὑπηκούσατε, μὴ ὡς ἐν τῇ παρουσίᾳ μου μόνον, ἀλλὰ νῦν πολλῶ μᾶλλον ἐν τῇ ἀπουσίᾳ μου, μετὰ φόβου καὶ τρόμου τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργάζεσθε·

12 Тѣмъже, возлюбленніи мои, ѣкоже вѣдѣа послѣдѣете мене, не ѣкоже въ прѣсутствіи моеѣмъ тоу, но нѣкѣ мнѣгѣхъ паче во ѡтсутствіи моеѣмъ, со стрѣхомъ и трѣпетомъ екоѣ спїиѣ содѣлѣйте:

12 A preto, moji milovaní, ako ste vždy poslúchli a to nielen v mojej prítomnosti, ale ešte viac teraz, v mojej neprítomnosti, s bážňou a chvením pracujte na svojej spásе.

2, 12. Cieľom reči svätého apoštola Pavla v tomto verši je, aby filipskí kresťania so strachom a bážňou Božou vykonávali dielo svojej spásy, aby boli vo všetkom dokonalí. Vyjadruje k nim pochvalu, pretože vždy poslúchli jeho slová a podľa svojich síl aj naplňali jeho prosby. Teraz opäť vyjadruje svoje želanie a nádej. Ako keby vravel: Tak ako ste ma stále poslúchli, poslúchajte aj teraz, a ja sa nádejam, že aj poslúchnete. So strachom a bážňou Božou vykonávajte dielo svojej spásy.² Prosí ich, aby boli vždy poslušní a ešte viac teraz v jeho neprítomnosti, pretože nasledovanie Christa v diele spásy nemá byť časovo obmedzené, ale má to byť naše celoživotné úsilie, náplň nášho duchovného života v tomto svete. Naša spása nie je len dielom Božím, ale aj naším, preto máme mať na našej spásе maximálnu účasť a spolupracovať s Bohom na tomto veľkom diele Božom.³

¹ The work was supported by the Agency of Ministry of Education, science, research and sport of the Slovak Republic, the project ITMS: 26110230069.

² Позри ФЕОФАН, ЗАТВОРНИК, святитель: Послания святого апостола Павла к Филиппийцам истолкованное святителем Феофаном. [online]. Moskva 2014. Red. 2010 Golden-Ship.ru. [cit. 2014-02-24]. Dostupné na internete: <http://www.golden-ship.ru/kni_gi/2/feofan_z_TPFil.htm>

³ Pozri PRUŽINSKÝ, Š., *List svätého apoštola Pavla filipanom*. Prešov 2014, s. 48.

Toto je hlavné napomenutie nie len pre filipských, ale aj pre všetkých kresťanov Cirkvi. Pretože ten, kto v sebe nosí strach Boží, ten rozhodne bude vo všetkom napravený nielen z vonku, ale aj vnútorne. A naopak, ak žijeme bez Božieho strachu, nedá sa vykonať nič ušľachtilé a veľké. Lebo ak svetské záležitosti nemôžu byť vykonávané bez obáv, potom o koľko viac duchovné? Priznajme si, kto získal diplom bez strachu? Kto sa stal odborníkom v odbore bez obáv? Keď tam, kde sa jedná o pomerne malé záležitosti sa prejavuje strach, o koľko viac je potrebný pri skutočných námahách v duchovnom živote pri dosahovaní spásy? Pritom svätý apoštol Pavol nepovedal len jednoducho so strachom, ale dodal s obavami ba až s chvením, čo je najvyšší stupeň strachu. Všetko toto povedal kvôli tomu, aby sa stali ešte viac pozornejšími ako doteraz.¹ Presne taký strach a bázeň Božiu má na mysli svätý apoštol Pavol, akými sám žil a ukazuje sa filipským ako príklad. Potvrďuje to aj slovami v prvom liste korinským, kde píše: „Krotím svoje telo a podrobujem si ho, aby som azda, kým iným kážem, sám nebol zavrhnutý.“²

Svätý Ján Zlatoústý ukazuje návod na to, ako sa môže v človeku narodiť takýto zdravý strach a bázeň pred Bohom. Hovorí: Jedine vtedy, ak budeme stále myslieť na to, že Boh je všade prítomný. Všetko vidí a počuje, dokonca aj to, čo sa nachádza v hĺbke našej duše.³

13 ὁ Θεὸς γὰρ ἐστὶν ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας.

13 Б҃гъ бо ѿвѣтъ дѣиствѣѡвъ въ насъ ѡ ѿже хотѣти ѡ ѿже дѣлати ѡ бѣгоколѣнїи.

13 Veď Boh je Ten, ktorý pôsobí vo vás, chcenie aj konanie pre zaľúbenie.

¹ Pozri ФЕОФАН, ЗАТВОРНИК, святитель, cit. dielo.

² 1Kor 9, 27.

³ Pozri ИОАНН, ЗЛАТОУСТ, св.: Творения Святого Отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского: Том **Одиннадцатый**. Книга первая. [online]. Moskva 2012. Red. 2012. Golden-Ship.ru. [cit. 2014-02-24]. Dostupné na internete: <http://www.golden-ship.ru/load/i/ioann_zlatoust/xi_1/281-1-0-1268>

2, 13. Spása človeka je od začiatku až do konca veľkým božsko-ludským dielom Božím, neoceniteľným prejavom dobrotej lásky Boha k človeku a celému stvoreniu. Zúčastňuje sa na ňom nielen Boh, ale svojím spôsobom aj človek ako spolupracovník na tomto blahodatnom diele Božom. Boh mu v tom neprestajne pomáha, preto všetko dobré, čo človek vykoná, a ako o tom premýšľa, je vykonané a myslené v Bohu. Takto sa človek stáva blízkym a milým Bohu.¹

Podobným spôsobom sa svätý apoštol Pavol vyslovil aj v liste korintanom, kde píše: „A Boh nás i vás posilňuje pre Christa, On nás pomazal, on nás označil svojou pečatou a vložil nám do srdc závdavok Ducha.“² Preto, ak sa o našu spásu usiluje dobrotivý Boh, máme sa o ňu usilovať aj my, máme spolupracovať s Ním na diele našej spásy. Boh totiž nikoho nespasí nasilu, bez nášho zvolenia a spolupráce s Ním.³

Filipskí kresťania nemali byť hrdí vo svojich myšliach, hovorí profesor Lopuchin, pretože najväčšiu účasť na ich spáse má stále Boh a nie oni sami. On sám vložil do nich chcenie k dobrému dielu a dával im sily na vykonanie tejto dobrej snahy. On sám vykonával dielo spásy podľa svojej blahej vôle a nielen podľa ich zásluh. Napriek tomu, blahodať Božia nevykonáva spasenie človeka bez jeho účasti.⁴

14 πάντα ποιεῖτε χωρὶς γογγυσμῶν καὶ διαλογισμῶν,

14 Кѣ ѿтворѣте безъ роптанїа и размышленїа,

14 Všetko robte bez reptania a pochybností,

2, 14. Prečo svätý apoštol Pavol učí filipských všetko robiť bez reptania a pochybovania? Svätý Ján Zlatoústý hovorí: Pretože reptanie je dielo nečestných. Lebo ktorý syn, pracujúci v záležitostiach svojho otca, repce na otca, keď pracuje pre seba samého? Reptanie je charakteristické

¹ Pozri PRUŽINSKÝ, Š., cit. dielo, s. 49.

² 2kor 21-22.

³ Pozri PRUŽINSKÝ, Š., cit. dielo, s. 49.

⁴ Pozri ЛОПУХИН, А. П.: *Толковая Библия или комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Заветов. Послание Святого Апостола Павла к Филиппийцам.* [online]. Moskva 2011. Red. 2011. Golden-Ship.ru. [cit. 2014-02-24]. Dostupné na internete: <http://www.golden-ship.ru/load/1/lopukhin_a_p/tolkovaja_biblija_nz_poslanie_ap_pavla_k_filippijcam_lopukhin_a_p/278-1-0-853>

pre ľudí, ktorí pracujú pre druhých. Ale ten, kto pracuje pre seba, prečo reptá? Reptanie má blízko k ohováraniu a potupe. Preto radšej nerobiť nič, ako robiť s reptaním.¹

Tu svätý apoštol Pavol dáva najavo, že reptanie a pochybovanie sú veľmi nebezpečné pre dušu človeka. Oni nás môžu zvieť k ešte väčším hriechom a vášňam. Bez reptania je potrebné konať každé dielo, o to viac dielo zvestovania Evanjelia. Zvestovateľskú prácu v podstate ani nie je možné vykonávať s pochybovaním. Pretože ten, kto neverí a pochybuje vo viere, ako môže zvestovať to, o čom pochybuje?

Tato rada svätého apoštola Pavla sa týka našich slov, myšlienok, citov i nášho konania. Kto pochybuje a reptá, nič nepochopil a pre svoju spásu nič dobré nemôže vykonať. Taký človek zostáva sám a Boh mu nemôže pomôcť. Reptanie môžeme prirovnáť aj k nevďačnosti a rúhaniu sa. Predpokladom našej spásy je však niečo iné. Úprimná viera v Boha a láska k Bohu.²

15 ἵνα γέννησθε ἄμεμπτοι καὶ ἀκέραιοι, τέκνα Θεοῦ ἀμώμητα ἐν μέσῳ γενεᾶς σκολιᾶς καὶ διεστραμμένης, ἐν οἷς φαίνεσθε ὡς φωστῆρες ἐν κόσμῳ,

15 да вы будете непорочны и целы, чада Бжїа непорочно поведѣ рѡда строптивѣ и развращенѣ, въ нѣхже явлѣтеся ѡкоже свѣтїла въ мірѣ,

15 aby ste boli bezúhonní a bez nedostatku, Božie dietky bez poškvrný uprostred skazeného a zvráteného pokolenia, v ktorom sa javte ako svetlá vo svete,

2, 15. Tu svätý apoštol Pavol nadväzuje na predchádzajúci verš, v ktorom ich žiada, aby všetko robili bez reptania a pochybovania. Prečo? Preto, aby, ako píše v tomto verši, boli bezúhonní a bez nedostatku ako Božie dietky bez poškvrný uprostred skazeného a zvráteného pokolenia³ v ktorom majú žiariť ako svetlá vo svete. Vyzýva ich takto preto, lebo veľmi dobre vie, že žijú vo svete, kde prekvitá pohanstvo, ktoré

¹ Pozri ИОАНН, ЗЛАТОУСТ, св., cit dielo.

² Pozri PRUŽINSKÝ, Š., cit. dielo, s. 50, pozri tiež BOCKMUEHL M., *The Epistle to the Philippians*. Peabody 1998. s. 56.

³ Pozri Mt 17, 17; Sk 2, 40; Rim 8, 15; Gal 4, 5; Ef 1,5.

veľmi lákavo ponúka svoje falošné, vymyslené a neexistujúce božstvá, ktoré ničia ľudskú dušu a ľudský život.¹

Oni však majú byť svetlom sveta, ako sa píše v Evanjeliu od Matúša: „Nech tak svieti vaše svetlo pred ľuďmi, aby videli vaše dobré skutky a oslavovali vášho Otca, ktorý je na nebesiach.“² Majú byť svetlom na osvietenie pohanov a slávu Izraela.³ Aby takto naplnili požiadavku, ktorá zaznela z úst Spasiteľa. Majú sa pripodobniť k Christovi, lebo On vraví: „Ja som svetlo sveta.“⁴ Nemajú mať podiel na duchovnej tme, naopak majú sa zriekať a strániť všetkého zlého, aby sa stali silným svetlom, živým príťažlivým príkladom svojím svedectvom o Bohu, o Božej pravde a spáse v Christu.⁵

Svätý Feofan Zatvornik píše, že ak budú vykonávať svoje spasenie so strachom Božím a bez reptania, vtedy budú skutočne tvoriť dobro a stanú sa bezúhonnými a nevinnými a budú chodiť dôstojne Evanjelia. Stanú sa čistými ako zlato bez hocijakej prímеси cudzích nekresťanských elementov v myslení, slovách, dielach a cítení. Budú čisti a budú žiarť ako lúč slnka.⁶

16 λόγον ζωῆς ἐπέχοντες, εἰς καύχημα ἑμοὶ εἰς ἡμέραν Χριστοῦ, ὅτι οὐκ εἰς κενὸν ἔδραμον οὐδὲ εἰς κενὸν ἐκοπίασα.

16 слово жизни придежале, въ похвалѣ мнѣ въ день христовъ, ѣко не вѣщѣ тщѣхъ, ни вѣщѣ тщѣхъ.

16 držiac sa slova života na moju chválu v deň Christov, že som nebežal nadarmo a že som sa zbytočne nenamáhal.

2, 16. Svätý apoštol Pavol filipským vraví: *Držte sa slova života.* A čo je to slovo života? Jednoznačne slovo Evanjelia, ktoré nebeský Otec zjavil tomuto svetu skrze svoje Slovo – svojho jednorodného Syna, nášho Spasiteľa Isusa Christa. Pretože sa píše: „V Ňom bol život a život bol

¹ Pozri PRUŽINSKÝ, Š., cit. dielo, s. 51.

² Mt 5, 16.

³ Pozri Lk 2, 32.

⁴ Jn 8, 12.

⁵ Pozri PRUŽINSKÝ, Š., cit. dielo, s. 51, pozri tiež NAWTHORNE, F. G., *Philippians*. Nashville 1983 s. 66.

⁶ Pozri ФЕОФАН, ЗАТВОРНИК, св., cit. dielo.

svetlom ľudí.“¹ Preto veriaci v Neho – Slovo nosia v sebe život – Christa a sú živým chrámom Christovým. Na inom mieste Christos objasňuje: „Kto počúva moje slovo a verí Tomu, ktorý Ma poslal, má večný život a nepôjde na súd, ale prešiel zo smrti do života.“²

Keď svätý apoštol Pavol vyslovil túto veľkú pravdu o slove života, myslel pritom aj na seba. Pretože, ak filipskí kresťania urobia tak, ako ich po celý čas učil, bude to mať spasiteľný význam nielen pre nich, ale aj pre apoštola ako učiteľa a zvestovateľa Evanjelia. Pre svätého apoštola Pavla to bude mať prospech v deň Christov, čiže v deň Christovho súdu nad ním. Verí však, že táto jeho výzva k filipským kresťanom bude nimi prijatá, a v ich živote uplatňovaná. Vedel, že ho majú radi, že sú mu vďační za všetko, čo u nich pre ich spásu vykonal.³ A aby filipských ešte viac podnietil k čestnému a spravodlivému životu, dodáva slová, ktoré si majú pamätať: „Že som nebežal nadarmo a že som sa zbytočne nenamáhal.“⁴

17 Ἀλλ' εἰ καὶ σπένδομαι ἐπὶ τῇ θυσίᾳ καὶ λειτουργίᾳ τῆς πίστεως ὑμῶν, χαίρω καὶ συγχαίρω πάνσιν ὑμῖν·

17 Но ѿце ѡ жрѣнзъ бываю ѡ жертеѣ ѡ слѣжеѣ вѣры вѣшеа, радѣюа ѡ сорадѣюа вѣмиз вѣмиз:

17 Ale ak som aj obetovaný na obetu a spoločnú službu vašej viery, radujem sa a teším sa spoločne so všetkými vami.

18 τὸ δ' αὐτὸ καὶ ὑμεῖς χαίρετε καὶ συγχαίρετέ μοι.

18 тѣкожде ѡ вѣ радѣюа ѡ сорадѣюа мнѣ.

18 Takisto sa aj vy radujte sa a tešte spolu so mnou!

2, 17-18. Svätý apoštol Pavol dobre vedel, že, všetko, čo vo svojej apoštolskej práci dosiahol, nie je výsledkom len jeho úsilia, ale že na tom majú značný podiel aj veriaci, ktorým zvestoval Christa a Jeho

¹ Jn 1, 4.

² Jn 5, 24.

³ Pozri PRUŽINSKÝ, Š., cit. dielo, s. 52, pozri tiež O' BRYEN, P. T.: *The new international Greek testament commentary. The Epistle to the Philippians*. Michigan 1990, s. 297.

⁴ Flp 2, 16.

Evanjelium. V týchto veršoch vyjadruje myšlienku, že od kresťanov, pre dobro ktorých tak s radosťou trpí, očakáva, že budú mať takú istú radosť z tohto jeho utrpenia ako on.¹

Mohli by sme povedať, že tieto verše sú taktiež jedni z tých najkrajších v tomto liste. Oni nám taktiež ukazujú, aký by mal byť život kresťana. Keď tu svätý apoštol Pavol hovorí o obete, dokonca priamo o obetovaní seba samého, v žiadnom prípade sa tu nejedná o nejakú obeť za hriech, o nejakú obeť, ktorou by chcel svätý apoštol Pavol odčiniť niečo zo svojich dávnych hriechov, ktoré páchal predtým, ako sa odovzdal do rúk Isusa Christa. Keď tu svätý apoštol Pavol hovorí o sebe, o svojom živote ako o obete, môžeme to prirovnať k starozákonnej obete, ktorá bola dobrovoľná a ktorá vychádzala z lásky k Hospodinovi. Myšlienka dobrovoľnosti v súvislosti s touto obetou svätého apoštola Pavla, veľmi zreteľne vyplýva z toho, že ju spojuje nie s vyznávaním hriechov, ale s vďačnosťou a radosťou. Ba čo viac, k podobnej radosi vyzýva aj adresátov tohto listu, keď im píše: „Takisto sa aj vy radujte sa a tešte spoločne so mnou!“²

V dvanástom verši tejto kapitoly svätý apoštol Pavol píše o bázní pred Bohom, Božom strachu, o obavách ba až o chvení, čo je najvyšší stupeň strachu. Tu v tomto verši sa píše o tom, že sa majú radovať. Možno by sme si mohli povedať, že si tieto tvrdenia nejako odporujú. Ale ako tomu správne porozumieť? Svätý apoštol Pavol píše: „S bázňou a chvením pracujte na svojej spásе.“³ To znamená, ak sa jedná o *prácu* na spásе, vtedy je potrebné túto prácu vykonávať so strachom Božím a chvením pred Bohom, aby bola vykonaná čo najlepšie. Pretože práca na Božom diele je práca, pre samotného Boha, od ktorého získavame odmenu – večný život. Tu sa však svätý apoštol Pavol zameriava na obeť a radosť z tejto obety, ktorá je výsledkom duchovnej práce na spásе, vykonanej práve s bázňou pred Bohom a chvením. Jedine ten, kto má Christovu myseľ, jedine ten, kto ňou každodenne žije a stotožňuje sa s ňou, môže na život, ba dokonca i na obetovanie svojho vlastného života nazerať týmto spôsobom, čiže s radosťou.

¹ Pozri PRUŽINSKÝ, Š., cit. dielo, s. 52.

² Flp 2, 18.

³ Flp 2, 12.

Radosť vyplývajúca z našej spásy, je výnimočná radosť, ktorú poznajú iba obetaví a verní kresťania. Takíto kresťania sa radujú zo svojej spásy, ale aj zo spásy ostatných ľudí, ako aj zo všetkého, čo tomu napomáha. Zo svojej spásy sa radovali aj filipskí kresťania, ako aj z toho, že svätý apoštol Pavol cítil k nim vo svojom srdci veľkú bratskú lásku a vďaka nej sa za nich pre ich duchovné dobro neprestajne obetoval.¹ Svätý apoštol Pavol žiada filipských, aby sa radovali jeho radosťou s nádejou na spásu, pretože neexistuje nič radostnejšie ako spása človeka a jeho vyslobodenie spod jarma hriechu. Toto je príklad základného princípu cirkevného života pre filipských. Majú žiť jeden pre druhého a zo všetkého, čo je prospešné pre spásu, sa majú duchovne radowať.

Zoznam bibliografických odkazov:

- Библия книги священного писания ветхого и нового завета на церковнославянском языке. Москва 1993. ISBN 5-85524-009-6.
- BOCKMUEHL, M.: *The Epistle to the Philippians*. Peabody 1998. ISBN 08-010-4941-5.
- Древнегреческо-русский словарь. Том I-II. Red. И. Х. Дворецкий. Москва 1958. ISBN neuvedené.
- ЕДВАРДС, М.: *Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Новый завет VII. Послания апостола Павла к Галатам, Ефесянам, Филиппийцам*. Герменевтика 2005. ISBN 5-89643-009-4.
- ФЕОДОР ИТ КИРСКИЙ, блаженный, *Творения: Толкование на послание к филиппийцам*. (online). Moskva 2013. Red. Golden-Ship.ru [cit. 2015-01-27]. Dostupné na internete: <http://www.golden-ship.ru/_ld/17/1710_333.htm#toc112> ISBN neuvedené.
- ФЕОФАН, ЗАТВОРНИК, святитель, *Послания святого апостола Павла к Филиппийцам истолкованное святителем Феофаном*. [online]. Moskva 2014. Red. 2010 Golden-Ship.ru. [cit. 2014-02-24]. Dostup-

¹ Pozri PRUŽINSKÝ, Š., cit. dielo, s. 52, pozri tiež STEFANOVIČ, D., *Poslanica Filipčjanima* In: *Bogoslowski glasnik* III, ½. Moskva 1904, s. 65-82, pozri tiež WALKER, T., *The Epistle to the Philippians*. London 1919, s. 70.

- né na internete: <http://www.golden-ship.ru/knigi/2/feofan_z_TPFil.htm> ISBN neuvedené.
- ФЕОФИЛАКТ БОЛГАРСКИЙ, блаженный.: *Толкование на послание к Филиппийцам святого апостола Павла.* (online). Moskva 2012, Red. Golden-Ship.ru. [cit. 2014-02-24]. Dostupné na internete: http://www.golden-ship.ru/knigi/2/feofan_z_TPFil.htm ISBN neuvedené.
- ИОАНН, ЗЛАТОУСТ, св.: *Творения Святого Отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского: Том Одиннадцатый. Книга первая.* [online]. Moskva 2012. Red. 2012. Golden-Ship.ru. [cit. 2014-02-24]. Dostupné na internete: <http://www.golden-ship.ru/load/i/ioann_zlatoust/xi_1/281-1-0-1268> ISBN neuvedené.
- LÉON-DUFOUR, X.: a kol. *Slovník biblickej teológie.* Zagreb 1990. ISBN 80-7141-447-6.
- ЛОПУХИН, А. П.: *Толковая Библия или комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Заветов. Послание Святого Апостола Павла к Филиппийцам.* [online]. Moskva 2011. Red. 2011. Golden-Ship.ru. [cit. 2014-02-24]. Dostupné na internete: <http://www.golden-ship.ru/load/l/lopukhin_a_p/tolkovaja_biblija_nz_poslanie_ap_pavla_k_filippijcam_lopukhin_a_p/278-1-0-853> ISBN neuvedené.
- NAWTHORNE, F. G., 1983. *Philippians.* Waco: Nashville: ISBN neuvedené.
- Nehomérovský slovník Řeckočeský.* Red. F. Lepař. Mladá Boleslav 1892. ISBN neuvedené.
- OAKES, Peter., *Philippians: From people to letter.* Cambridge 2007. ISBN 0-521-03661-5, 231 s.
- O' BRYEN, P. T., *The new international Greek testament commentary. The Epistle to the Philippians.* Michigan 1990. ISBN 978-0-8028-2392-2, 597 s.
- PRUŽINSKÝ, Š., 2014. *List svätého apoštola Pavla filipanom.* Prešov: ISBN neuvedené, 106 s.
- REUMANN, J., *Philippians: A new translation with introduction and commentary.* New Heaven 2008.: Yale University Press. ISBN: 978- 0-300-14045-3.
- SOUČEK, J. B.: *Řecko - český slovník k Novému zákonu.* Kalich 2003. 6 vydanie. ISBN 80-7017-853-1.

STEFANOVIČ, D., Poslanica Filipljanima In: *Bogslovski glasnik III*, ½. Moskva 1904, s. 65-82. ISBN neuvedené.

WALKER, T., *The Epistle to the Philippians*. London 1919. ISBN neuvedené.

TIMOTEJ A EPAFRODIT V KONTEXTE LISTU FILIPSKÝM¹ (Flp 2, 19-30)

Mgr. Andrej Dupej

19 Ἐλπίζω δὲ ἐν Κυρίῳ Ἰησοῦ Τιμόθεον ταχέως πέμψαι ὑμῖν, ἵνα
καὶ γὼ εὐψυχῶ γινούς τὰ περὶ ὑμῶν·

19 Ὁὔποκαίу же ѡ гдѣ ѿнѣ тѣмоѡеа екѡрѣ поглѣтн кз бѡмз, да н ѡзз
благодѣствѣю, ѡбѣдѣвз ѡже ѡ бѡсз.

19 Mám však nádej v Pánu Isusovi, že čoskoro k vám pošlem Timoteja, aby som aj ja pookrial na duši pri poznaní, čo je s vami.

20 οὐδένα γὰρ ἔχω ἰσόψυχον, ὅστις γνησίως τὰ περὶ ὑμῶν
μεριμνήσει·

20 Нн ѡдѣнаго бо нмамз равнѡдѣшна, нже рѣнѣ ѡ бѡсз попечѣтѡ:

20 Veď nemám nikoho, kto by bol so mnou ako jedna duša, kto by sa nefalošne staral o vaše veci.

2, 19-20. Doposiaľ sme hovorili o postojoch svätého apoštola Pavla. Nasledujúce verše nám však odhaľujú ďalšieho muža z blízkosti apoštola, ktorý uvažoval a konal podobným spôsobom ako svätý apoštol Pavol. Je tu reč o Timotejovi, o ktorom je všeobecne známe, že bol duchovným synom svätého apoštola Pavla. To znamená, že svätý apoštol Pavol ho priviedol a utvrdil v Christu a potom ďalej viedol na tejto ceste za Christom. V podstate spolu prežili dostatok času v službe Christu, pričom mal Timotej príležitosť mnohému sa od svätého apoštola Pavla priučiť. Timotej sa učil zodpovedne, a cieľavedome. Taktiež zo strany svätého apoštola Pavla vidíme, že mal k Timotejovi veľkú dôveru. Mal možnosť dobre ho spoznať a taktiež videl jeho čisté srdce pre Christa. A tak, keď sa jedná o filipských kresťanov, ku ktorým sa svätý apoštol Pavol momentálne nemôže dostať, pretože je väznený, chystá sa za nimi poslať práve verného brata Timoteja.

¹ The work was supported by the Agency of Ministry of Education, science, research and sport of the Slovak Republic, the project ITMS: 26110230069.

Profesor Pružinský uvádza, že v tomto devätnástom verši sa nachádza priam slávnostné vyjadrenie nádeje v Pánu Isusovi u svätého apoštola Pavla, ktorá sa vzťahuje na možnosť vyslania Timoteja do Filíp. Toto zákonite vyplýva z často sa opakujúcich konfliktných situácií, kedy bol svätý apoštol Pavol nútený meniť svoje misijné zámery. Mohli ho k tomu inšpirovať zjavenia vo Svätom Duchu, týkajúce sa jeho misijnej činnosti alebo aj osobné ťažkosti, či zložité okolnosti a zásahy zo strany mocností tohto sveta.¹

Spolahlivý spolupracovník, ktorého chcel svätý apoštol Pavol poslať do Filíp, bol Timotej, jeho verný brat v Christu a obetavý pracovník v zvestovaní Evanjelia. Bol to pracovník, s ktorým sa ani v najmenšom nemohli porovnávať falošní učitelia. Svätý apoštol Pavol bol pre vieru väznený, preto musel rátať aj s možnosťou, odsúdenia na smrť. Nevedel ako sa situácia vyvinie, ale chcel potešiť svojich verných z Filíp správou o sebe a taktiež túžil počuť o nich. Aj toto mohol byť jeden z dôvodov, prečo túžil tak rýchlo poslať Timoteja k nim.² Preto sa vyjadruje slovami: „Aby som aj ja pookriol na duši pri poznaní, čo je s vami.“³

Podľa vysvetlenia svätiteľa Feofana Zatvorníka svätý apoštol Pavol akoby hovoril: Vám o mne povie Epafrodit, ale mne o vás kto povie? Epafrodit mi aj povedal niečo o vás, lenže ochorel a bol chorý dlhý čas. Kým sa k vám vyberie, alebo kým vy sami mi dáte o sebe vedieť, prejde veľa času. Nemôžem tak dlho čakať bez toho, aby som vedel o vás. Nevedomosť o vás ma bude znepokojovať. Preto pošlem k vám Timoteja. On vám prinesie správu o mojej nádeji v budúce oslobodenie a mne od vás prinesie správy o tom, ako žijete vo Filipách, aby som sa takto upokojil.⁴

¹ Pozri PRUŽINSKÝ, Š., *List svätého apoštola Pavla filipanom*. Prešov 2014, s. 56, pozri tiež Sk 16, 6; Rim 1, 13; 2 Kor 1, 8; 1 Sol 2, 18.

² Pozri PRUŽINSKÝ, Š., cit. dielo, s. 56, pozri tiež O' BRYEN, P. T.: *The new international Greek testament commentary. The Epistle to the Philippians*. Michigan 1990, s. 316-320.

³ Flp 2, 19.

⁴ ФЕОФАН, ЗАТВОРНИК, святитель: *Послания святого апостола Павла к Филиппийцам истолкованное святителем Феофаном*. [online]. Moskva 2014. Red. 2010 Golden-Ship.ru. [cit. 2014-02-24]. Dostupné na internete: <http://www.golden-ship.ru/knigi/2/feofan_z_TPFil.htm>

Prečo chce svätý apoštol Pavol poslať k filipským práve Timoteja, vysvetľuje svätý apoštol Pavol veľmi jednoznačne: „Veď nemám nikoho, kto by bol so mnou ako jedna duša, kto by sa nefalošne staral o vaše veci.“¹

Týmto dáva svätý apoštol Pavol jasne najavo svoju plnú dôveru voči osobe Timoteja. Skutočne ho pokladá za úprimného, verného a rovnako zmýšľajúceho, preto sa medzi nimi vytvorilo isté duchovné puto a bratská láska v rovnakom zmýšľaní. Taktiež dodáva, že on je spomedzi všetkých, ktorí sú v jeho blízkosti, nefalošný a úprimne sa stará o duchovné veci filipských kresťanov. Vybral si Timoteja aj preto, lebo nevedel, či ostatní z bratov, ktorí boli horlivými ohlasovateľmi Christovho Evanjelia, hlásajú Evanjelium úprimne, alebo neúprimne a falošne, ako sme spomínali v prvej kapitole.² Niektorí z veriacich bratov, ktorí sa doslova priatelili so svätým apoštolom Pavlom, však mohli byť aj čistého srdca, ale neboli úplne duchovne vyzretí natoľko, aby dokázali obetovať aj svoj vlastný život pre túto službu Evanjelia.³

To znamená, že v tom čase nebol v blízkosti svätého apoštola Pavla nikto okrem Timoteja, kto by dokázal túto službu svätému apoštolovi Pavlovi prejať v dokonalosti tak, ako si želan. Timotej bol skutočne verným služobníkom, ktorému svätý apoštol Pavol bezvýhradne veril. Preto túžil poslať práve jeho, lebo ak by tento list poslal s falošným kresťanom, mohlo by to mať neblahé následky. Okrem iného aj samotní filipskí kresťania mali úctu k Timotejovi, pretože vedeli o blízkom vzťahu a dôvere svätého apoštola Pavla voči nemu.

¹ Flp 2, 20.

² Flp 1, 15.

³ ФЕОДОРИТ КИРСКИЙ, блаженный, *Творения: Толкование на послание к филиппийцам*. [online]. Moskva 2013. Red. Golden-Ship.ru. [cit. 2015-01-27]. Dostupné na internete: <http://www.golden-ship.ru/_ld/17/1710_333.htm#toc112>, pozri tiež ФЕОФАН, ЗАТВОРНИК, святитель, cit. dielo, pozri tiež JANKOWSKI, A., *List do Filipian, v: Kometaarz praktyczny do Nowego Testamentu*. Warszawa 1975, s. 100, pozri tiež ИОАНН, ЗЛАТОУСТ, св.: *Творения Святого Отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского: Том Одиннадцатый. Книга первая*. [online]. Moskva 2012. Red. 2012. Golden-Ship.ru. [cit. 2014-02-24]. Dostupné na internete: http://www.golden-ship.ru/load/i/ioann_zlatoust/xi_1/281-1-0-1268, pozri tiež O' BRYEN, P. T., *The new international Greek testament commentary. The Epistle to the Philippians*. Michigan 1990. s. 316-322.

To, že by k ním prišiel práve Timotej, by bolo povzbudením pre filipských kresťanov, aby vo viere nepofavovali, ale stáli v nej pevne a takto dokazovali svetu svoju vernosť Christu a jeho Evanjeliu, a aby boli svetlom sveta.¹ Ak ich rovnako zmyšľajúci Timotej nájde v takomto rozpoložení a duchovnom úsilí² bude to posila a potešenie aj pre svätého apoštola Pavla, pretože svätý apoštol Pavol si želal práve to, aby aj on pookrial na duši pri poznaní, čo je s nimi.³

21 οἱ πάντες γὰρ τὰ ἑαυτῶν ζητοῦσιν, οὐ τὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ.

21 ВІН ЇО ІБОЇХЗ ІН НЦДТЗ, (А) НЕ ІАЖЕ ХРІТА ІІІА.

21 Všetci totiž hľadajú (len) vlastné veci, a nie veci Isusa Christa.

22 τὴν δὲ δοκιμὴν αὐτοῦ γινώσκετε, ὅτι ὡς πατρὶ τέκνον σὺν ἐμοὶ ἐδούλευσεν εἰς τὸ εὐαγγέλιον.

22 НІКДІВТКО ЖЕ ЇГВ ЗНІАТЕ, ЗАНЕ ІАКОЖЕ ОЦЦІ ЧАДО, ІО МНОЮ ПОРАБОТАЛЗ КЗ ЕЇГОКІРІІН.

22 Ale jeho osvedčenosť poznáte, že ako dieťa otcovi slúžil so mnou Evanjeliu.

2, 21-22. Spása ľudí je hlavnou starostlivosťou apoštolov, ktorí sa vyznačujú Evanjeliovou Christovou láskou, a ktorí majú Jeho cítenie. Takáto obetavá starostlivosť je ich hlavným poslaním. Avšak v skutočnosti je málo takýchto ľudí, ktorí majú jedno srdce a jednu dušu s ostatnými bratmi, ktorí rovnako zmyšľajú⁴ a cítia. Prečo je tomu tak? Na túto otázku nám odpovedá svätý apoštol Pavol týmto dvadsiatym prvým veršom: „Všetci totiž hľadajú len vlastné veci, a nie veci Isusa Christa.“⁵

¹ Pozri Mt 5, 14.

² Pozri Sk 4, 32.

³ Pozri PRUŽINSKÝ, Š, cit. dielo s. 56, pozri tiež REUMANN, J., *Philippians: A new translation with introduction and commentary*. New Heaven 2008. Yale University Press, s. 448-450.

⁴ Pozri Flp 2, 2.

⁵ Flp 2, 21.

Svätý apoštol Pavol dobre vedel, že tí, ktorí sú v jeho blízkosti, všetko, čo len mohli, konali srdečne v tomto meste. Ale veľakrát sa zaujímali aj o svoje vlastné veci, čo bolo pre ich škodu. Nedokázali sa úplne duchovne odpútať od pozemských a svetských vecí, ktoré neustále zväzovali ich ruky v procese napredovania k ich duchovnej dokonalosti. Neboli zrelí na to, aby dielu Evanjelia mohli obetovať všetko, ba aj svoj život.

Títo kresťania žili v zložitých podmienkach a skôr sa usilovali o svoj vlastný pokoj a bezpečnosť.¹ Ťažko si spomínali na slová Isusa Christa, ktorý povedal: „Kto by chcel zachrániť svoj život, stratí ho a kto by stratil svoj život pre Mňa, nájde ho“² Správali sa ako nájomníci a nie ako dobrí pastieri. Pretože dobrý pastier kladie aj svoj život za ovce. Ale nájomník nie je pastier a ovce sú jeho, preto keď vidí prichádzať vlka, opúšťa ovce a uteká... Ved' on je len nájomník a nezáleží mu na ovciach.³ Jedine Timotej bol pripravený ako pastier, preto sa svätý apoštol Pavol aj takýmto spôsobom rozhodol pozdvihnúť jeho osobu ako príklad pre všetkých ostatných.

Kresťania si síce majú pomáhať aj v bežných veciach a potrebách, ale na prvom mieste má byť vždy to, čo slúži ich spásu, pretože to je to najcennejšie a najpotrebnejšie pre dušu veriaceho. Všetko ostatné sa má vykonávať ako prejav zdravej bratskej lásky, nie však pre svoje záujmy, ale ako pochopenie pre reálne a denné potreby bratov v Christu.⁴ Mnohí však vykonať takúto službu pre svätého apoštola Pavla nedokázali, aj keby si to sami želali. Toto viedlo svätého apoštola Pavla k rozhodnutiu, aby poslal do Filíp toho najzrelšieho a najskúsenejšieho v misijnej práci, čiže Timoteja. On bol spôsobilý na vykonanie poverenia od svätého apoštola Pavla v plnom rozsahu tak, ako to filipští kresťania potrebovali, a tiež tak, aby to bolo v súlade aj s vôľou Isusa Christa.⁵ Timoteja od mnohých osvedčeného spolupracovníka získal v Listre. Skutky apoštolské potvrdzujú Timotejove povolanie na misijnú činnosť a aj účasť na

¹ Pozri Flp 1, 14, 17.

² Mt 16, 25, pozri tiež Jn 12, 25.

³ Pozri Jn 10, 11-13.

⁴ Pozri PRUŽINSKÝ, Š., cit. dielo, s. 56-57.

⁵ Pozri tamže, pozri tiež МР҃ЈА, Н. митрополит: *Tumačenie poslanica proe i druge Solunjanima, Filipľjanima i Kološanima svetog apostola Pavla*. Srbinje 1999, s. 90-92.

ceste do Filíp.¹ Osoba Timoteja sa spomína aj v 1 Kor 4, 17; 2 Kor 1, 19 a 1 Kol 1, 1.

Takýmto spôsobom vystavuje svätý apoštol Pavol osobu Timoteja ako príklad pre všetkých, aby aj oni konali nie len pre vlastné veci, ale aj pre veci Isusa Christa. Aby boli aj oni duchovne dokonalí ako Timotej a mohli v budúcnosti taktiež vykonávať podobné služby ako on. Aby aj im mohol povedať takéto hrejivé slová, že mu skutočne slúžia ako deti otcovi v diele Evanjelia.

23 τοῦτον μὲν οὖν ἐλπίζω πέμψαι ὥς ἂν ἀπιδῷ τὰ περὶ ἐμὲ ἐξ αὐτῆς·

23 Сего же оубо оуповаю послати ѡбѣ, повнегда оувѣмъ таже ѡ мнѣ.

23 Dúfam preto teda, že ho pošlem, len čo sa dozviem, čo bude so mnou.

24 πέποιθα δὲ ἐν Κυρίῳ ὅτι καὶ αὐτὸς ταχέως ἐλεύσομαι.

24 Надѣюся же ѡ гдѣ, ѣкѡ нѣ имѡхъ скорѡхъ прїидѣ къ вамъ.

24 Nadobudol som presvedčenie v Pánovi, že aj ja sám čoskoro prídem (k vám).

2, 23-24. Svätý apoštol Pavol sa vyznačoval veľkou vierou a rozvážnou trpezlivosťou pri vykonávaní svojej apoštolskej práce. Preto sa aj tu prejavuje rozvážne s veľkou vierou a nádejou. Čaká však na to, ako sa vyvinú okolnosti ohľadom jeho uväznenia. Nie však preto, aby sa obával o svoj život. Veď on by sa tešil aj z mučeníckej smrti, pretože by bol v radosť pri svojom Spasiteľovi, ako sme o tom vraveli vyššie.² Čaká však na informácie z vrchnosti, aby vedel pravdivo informovať svojich verných vo Filipách o jeho skutočnej momentálnej situácii. To, že mal silnú vieru v jeho oslobodenie, sa ukazuje v nasledujúcom verši, kde sa vyjadruje s istotou v Pánovi, že aj on sám čoskoro príde k filipským. Pevne veril, že bude môcť pokračovať v ďalšej misijnej práci, pretože tam vonku bolo ešte veľa národov a veľa duší, ktoré bolo potrebné zachrániť. Žil však v nádeji, ktorá nič nevynucuje, ale je pripravená prijať čokoľvek, čo sám Pán rozhodne.

¹ Pozri Sk 16, 1-10.

² Flp1, 21-24.

25 Ἀναγκαῖον δὲ ἡγησάμην Ἐπαφρόδιτον τὸν ἀδελφὸν καὶ συνεργὸν καὶ συστρατιώτην μου, ὑμῶν δὲ ἀπόστολον καὶ λειτουργὸν τῆς χρείας μου, πέμψαι πρὸς ὑμᾶς,

25 Потрѣбнѣ же возмнѣхъ ѡпафродита брата и спослѣшника и свѣтнѣшаго моегò, вѣшего же послѣшника и вѣдѣтеля потрѣбѣ моеѣ, послати къ вамъ,

25 Pokladal som však za potrebné poslať k vám Epafrodita, môjho brata, spolupracovníka a spolubojovníka a vášho posla a služobníka v mojich potrebách.

26 ἐπεὶ δὲ ἐπιποθῶν ἦν πάντας ὑμᾶς, καὶ ἀδημονῶν διότι ἠκούσατε ὅτι ἠσθένησε.

26 Поиже желѣиѣмъ желѣше вѣдѣти вѣхъ вѣхъ, и тѣжѣше, занѣ вѣдѣшате, ꙗко вѣхъ.

26 Veď veľmi túžil po vás všetkých a trápil sa, pretože ste sa dopočuli o tom, že ochorel.

27 καὶ γὰρ ἠσθένησε παραπλήσιον θανάτου· ἀλλ' ὁ Θεὸς αὐτὸν ἠλέησεν, οὐκ αὐτὸν δὲ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐμέ, ἵνα μὴ λύπην ἐπὶ λύπην σχῶ.

27 ꙗко вѣхъ вѣхъ имѣти: но бѣхъ помнѣла ѡгò, не ѡгò же тѣжѣхъ, но и менѣ, да не вѣхъ на вѣхъ прѣимѣ.

27 Pretože bol chorý a blízko smrti, ale Boh sa nad ním zmiloval, a nelen nad ním samotným, ale aj nado mnou, aby som nemal zármutok za zármutkom.

28 σπουδαιοτέρως οὖν ἔπεμψα αὐτὸν, ἵνα ἰδόντες αὐτὸν πάλιν χαρῇτε, καὶ γὰρ ἄλυπότερος ὤ.

28 Скороже о҃го послѣхъ ѡгò, да вѣдѣше ѡгò пакѣ, вѣдѣшате, и ꙗко вѣдѣшате прѣвѣдѣ.

28 Preto som ho čím skôr poslal, aby ste sa radovali, keď ho opäť uvidíte, a ja aby som bol bez zármutku.

2, 25-28. V týchto veršoch nastáva zvrät v rozhodnutí svätého apoštola Pavla. Rozhodol sa, že namiesto Timoteja pošle k filipským kresťan-

nom Epafrodita, ktorý bol ďalším z jeho verných bratov v Christovi. Epafrodit bol tiež verným služobníkom svätého apoštola Pavla v diele Evanjelia podobne ako Timotej. Bol ďalším spoľahlivým bratom spomedzi ostatných kresťanov a bol dôstojný apoštolskej služby. (Cirkev ho preto neskôr zaradila medzi 70 apoštolov. Pamiatka sv. Epafrodita pripadá na 4. januára, 30. marca a 8 decembra.)¹

V týchto veršoch ho svätý apoštol Pavol nazýva bratom, poslom, spolupracovníkom, spolubojovníkom a služobníkom v jeho potrebách. Bol bratom ako kresťan, príkladným a serióznym. Bol ich poslom a vyslancom, pretože doručil správy a dary od filipských kresťanov pre svätého apoštola Pavla. Bol spolupracovníkom a spolubojovníkom, pretože taktiež mal účasť na diele Christovho Evanjelia. Istým spôsobom by sme mohli povedať, že bol aj apoštolom, pretože on potom učil filipských to, čo získal od svätého apoštola Pavla.²

Žil vo Filipách a bol vyslaný do Ríma, aby navštívil svätého apoštola Pavla vo väzení, aby mu odovzdal dar pre uľahčenie jeho núdze. Avšak, ako je napísané, počas pobytu v Ríme *ťažko ochorel*. Filipskí kresťania sa nejakým spôsobom dozvedeli o Epafroditovej chorobe. Obávali sa preto o jeho zdravie a túžili vedieť, čo je s ním. Epafrodit bol veľmi chorý ba až *blízko smrti*, ale ako sa píše ďalej, *Boh sa nad ním zmiloval a uzdravil ho*. Epafrodit veľmi túžil opäť sa stretnúť s filipskými, pretože vedel, že sa dopočuli o jeho trápeniach v chorobe. A preto sa trápil aj Epafrodit. Na základe týchto okolností, keď svätý apoštol Pavol videl ich veľkú vzájomnú lásku, nemohol sa iba nečinne prizerať, pretože mu to taktiež spôsobovalo zármutok. A aby svätý apoštol Pavol nemal *zármutok za zármutkom*, poslať Epafrodita domov, aby sa takto všetci spoločne radovali. On z uzdravenia a príchodu domov, a filipskí veriaci taktiež z jeho uzdravenia a posolstva, ktoré po ňom zasiela svätý apoštol Pavol. Toto je hlavný dôvod, prečo sa svätý apoštol Pavol rozhodol rýchlo poslať Epafrodita spolu s týmto listom k filipským kresťanom. Epafrodit sa už uzdravil, a tak mohol podstúpiť dlhú a náročnú cestu späť domov do Filíp. Podľa všetkého bol v danej situácii po Timotejovi

¹ ФЕОФАН, ЗАТВОРНИК, святитель cit. dielo, pozri tiež ИОАНН, ЗЛАТОУСТ, св., cit. dielo, pozri tiež МР҃҃А, Н. Митрополит, cit. dielo s. 90-92.

² ФЕОФАН, ЗАТВОРНИК, святитель cit. dielo.

s ním radovať a prijať ho s úctou. A nie len jeho, ale všetkých takých služobníkov, ako je Epafragit.¹ Lebo kto prijíma spravodlivého ako spravodlivého, dostane odmenu spravodlivého.² Lebo on sa pre Christovo dielo priblížil až k smrti a nasadil aj svoju dušu, čiže život. Svätý apoštol Pavol svojimi slovami vyjadril nasledujúce želanie: Preto si ho vážte, majte úctu k nemu a konajte podobne ako on. On je silný duchom, a všetko toto podstúpil aby doplnil to, čo chýbalo vašej službe. Ukázal tak veľkú lásku pre Christa aj za Vás, ako brat bratovi v Christu. Jeho láska pre dielo Christovo sa ukázala v šírení Christovho Evanjelia a vo všemožnej pomoci pre svätého apoštola Pavla. Dielo Christovo je dielo Cirkvi. Epafragit prišiel do Ríma za svätým apoštolom Pavlom ako vyslanec od všetkých filipských veriacych, kvôli tomu, aby mu pomáhal v diele Evanjelia. A toto je skutočné dielo Cirkvi. Na túto misiu bol filipskými kresťanmi vybraný práve Epafragit, pretože nie všetci sa môžu namáhať v takomto diele. Epafragit bol vhodný hlavne kvôli tomu, že bol oddaný až do takej miery, že sa priblížil smrti. (Tu môžeme zahrnúť aj nebezpečenstvá, ktoré ho mohli cestou stretnúť.) Bol tomuto dielu silno oddaný a taktiež bol odhodlaný položiť za toto dielo aj svoj život.³ Svätý Ján Zlatoústý vraví, že keď bol Epafragit ochotný kvôli posluhovaniu a pomáhaniu svätému apoštolovi Pavlovi seba samého zaprieť tak, že sa priblížil k smrti, o to viac by to urobil kvôli zvestovaniu Christa. Alebo inak povedané, umrieť za svätého apoštola Pavla by bolo to isté, ako umrieť pre zvestovanie Evanjelia. Lebo ten, kto sa obetuje pre menšie dielo až k smrti, o to viac sa obetuje vo veľkom a spasiteľnom diele.⁴

¹ ФЕОФИЛАКТ БОЛГАРСКИЙ, блаженный.: *Толкование на послание к Филиппийцам святого апостола Павла.* (online). Moskva 2012, Red. Golden-Ship.ru. [cit. 2014-02-24]. Dostupné na internete: <http://www.golden-ship.ru/knigi/2/feofan_z_TPFil.htm>

² Pozri Mt 10, 41; 1 Sol 5, 12.

³ Pozri ФЕОФАН, ЗАТВОРНИК, святитель, cit. dielo, pozri tiež ИОАНН, ЗЛАТОУСТ, св., cit. dielo, pozri tiež МР҃҃А, Н. Митрополит, cit. dielo s. 90-92, pozri tiež ЕДВАРДС, М., cit. dielo s. 293-294.

⁴ Pozri ИОАНН, ЗЛАТОУСТ, св., cit. dielo.

Zoznam bibliografických odkazov:

- Библия книги священного писания ветхого и нового завета на церковнославянском языке. Москва 1993. ISBN 5-85524-009-6.
- Древнегреческо-русский словарь. Том I-II. Red. И. Х. Дворецкий. Москва 1958. ISBN neuvedené.
- ЕДВАРДС, М.: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Новый завет VII. Послания апостола Павла к Галатам, Ефессянам, Филиппийцам. Герменевтика 2005. ISBN 5-89643-009-4.
- ФЕОДОР ИТ КИРСКИЙ, блаженный, Творения: Толкование на послание к филиппийцам. (online). Moskva 2013. Red. Golden-Ship.ru. [cit. 2015-01-27]. Dostupné na internete: <http://www.golden-ship.ru/_ld/17/1710_333.htm#toc112> ISBN neuvedené.
- ФЕОФАН ЗАТВОРНИК (ВЫШЕНСКИЙ), святитель.: Послания святого апостола Павла к Филиппийцам истолкованное святителем Феофаном. (online). Moskva 2010. Red. Golden-Ship.ru. [cit. 2014-02-24]. Dostupné na internete: <http://www.golden-ship.ru/knigi/2/feofan_z_TPFil.htm> ISBN: 978-5-94759-081-4.
- ФЕОФИЛАКТ БОЛГАРСКИЙ, блаженный.: Толкование на послание к Филиппийцам святого апостола Павла. (online). Moskva 2012, Red. Golden-Ship.ru. [cit. 2014-02-24]. Dostupné na internete: <http://www.golden-ship.ru/knigi/2/feofan_z_TPFil.htm> ISBN neuvedené.
- HERIBAN, J., 1992. *Príručný Lexikón biblických vied*. Rím: Slovenský ústav sv. Cyrila a Metoda. ISBN, 80-88933-07-2.
- ИОАНН ЗАТОУСТ, святой.: Творения Святого Отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского. Том Одиннадцатый. Книга первая. (online). Moskva 2012, Red. Golden-Ship.ru. [cit. 2014-02-24]. Dostupné na internete: <http://www.golden-ship.ru/load/i/ioann_zlatoust/xi_1/281-1-0-1268> ISBN neuvedené.
- JANKOWSKI, A.: *List do Filipian, v: Kometarz praktyczny do Nowego Testamentu*. Warszawa 1975. ISBN neuvedené.
- LÁSKA, V., 2000. *Slovník: Náboženstvo – Cirkev – Teológia*. Kežmarok: ViViT s.r.o. ISBN 978-80-88903-15-4, 94 s.
- LÉON-DUFOUR, X.: a kol. *Slovník biblickej teológie*. Zagreb 1990. ISBN 80-7141-447-6.

- ЛОПУХИН, А. П.: Толковая Библия или комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Заветов. Послание Святого Апостола Павла к Филиппийцам, Толковая Библия, т. 3, (online). Moskva 2012, Red. Golden-Ship.ru.[cit. 2014-02-24]. Dostupné na internete: <http://www.goldenship.ru/load/l/lopukhin_a_p/tolkovaja_biblija_nz_poslanie_ap_pavla_k_filippijcam_lopukhin_a_p/278-1-0-853> ISBN neuvedené.
- MATULÍK, R., *Nový biblický slovník*. Praha 1996. ISBN 80-7017-180-4.
- МРЂА, Н. митрополит: Tumačenje poslanica prve i druge Solunjanima, Filipljanima i Kološanima svetog apostola Pavla. Srbinje 1999. ISBN neuvedené.
- NOVOTNÝ, A.,. *Biblický slovník: Díl I, II*. Praha: Kalich – 1956, 1992, Česká biblická společnost. ISBN 80-7017-528-1.
- Nehomérovský slovník Řeckočeský*. Red. F. Lepař. Mladá Boleslav 1892. ISBN neuvedené.
- PRUŽINSKÝ, Š., 2014. *List svätého apoštola Pavla filipanom*. Prešov: ISBN neuvedené, 106 s.
- REUMANN, J., *Philippians: A new translation with introduction and commentary*. New Heaven 2008.: Yale University Press. ISBN: 978- 0-300-14045-3.
- SOUČEK, J. B.: *Řecko - český slovník k Novému zákonu*. Kalich 2003. 6 vydanie. ISBN 80-7017-853-1.

Mgr. Miroslav Humenský

127

Odolávajúc sa na sv. Otcov, sv. Vasiľ Veľký delí všetkých odpadlíkov od Katolíckej (Sobornej) Cirkvi na tri kategórie: heretikov, rozkolníkov a tých, ktorí uskutočňovali svoju vôľu t.j. samočinníkov. Heretici boli tí, ktorí sa úplne odtrhli a v samotnej viere sa odcudzili. Rozkolníci boli tí, ktorí boli rozdielni v názoroch ohľadom cirkevných predmetov a uzdravenia. Samočinníci vytvárali zhromaždenia, ktoré boli realizované neposlušnými biskupmi alebo kňazmi a národom, ktorý bol nevzdelaný.¹

Samočinné zhromaždenie bolo sv. Vasiľom Veľkým vysvetľované tak, že ak bol niekto obvinený z hriechu a bolo mu zakázané slúžiť, ale nepodriadil sa pravidlám a sám aj tak vyhľadal popredné miesta a slúženie a s ním odstúpili aj niektorí ľudia, zanechali Katolícku (Sobornú) Cirkev tak toto zoskupenie sa nazývalo samočinné zhromaždenie. Rozkol nazýva sv. Vasiľ slovami: „Tí, ktorí rozmýšľali inak o pokání, ako tí, ktorí boli v Cirkvi, títo boli rozkolníci“. V tomto prípade mal sv. Vasiľ Veľký na mysli učenie novaciánov, ktorí zavrhovali tých, ktorí už raz odpadli od Cirkvi a neumožňovali im návrat do Cirkvi cez úprimné pokánie. Herézou je napr.: „Manichejstvo, valentiniánstvo, markiánstvo a aj samotné peluziánstvo. A preto otcovia uznali za vhodné, úplne odmietaf alebo popierať krst heretikov, krst rozkolníkov, ako tých, ktorí nie sú pre Cirkev cudzí, prijímať, a tých ktorí sa nachádzali v samočinných zhromaždeniach naprávať primeraným pokáním a obrátením a naspäť ich vracaf do Cirkvi.“²

Ak sa pozrieme bližšie na tvrdenia sv. Vasiľa Veľkého vidíme v nich zaujímavú časť. V jeho argumentoch môžeme ozajstnú lásku k blížnemu, nakoľko aj rozkolníkov nazýva ako tých, ktorí nie sú pre Cirkev cudzí a tak aj napriek ich poklesku im dáva možnosť pokánia a návratu do lona Christovej Cirkvi.

Okrem osoby sv. Vasiľa Veľkého, veľký dôraz na prijímanie odpadlíkov späť do Cirkvi dávali aj sv. otcovia na všeobecných snemoch. Pravidlá, ktoré sa venujú prinavracaniu odpadlíkov od Cirkvi sú nasledovné: „*Ѡ именовавшихъ некогода самихъ себѣ чистыми, но присоединяющихъ къ католической и апостольской цркви, благогдо ртомъ и великомъ*

¹ Позри ЦЫПИН, В., cit.dielo, s. 309.

² Tamže, s. 309.

собо́рѣ, да, по возложѣніи на нѣхъ рѣкъ, преыкѣають ѿнѣ кз кли́рѣ. Прѣжде же есегѡ надлежитъ ѿмъ письменнѡ исповѣдати, ѿкѡ прилѣпѣтѣа ѡ послѣдовати бѣдѣтъ ѡпредѣленїамъ кадо́ліческіа ѡ апосто́льскїа цркви, то єсть, бѣдѣтъ кз ѡщенїи церковномъ ѡ сз двоєженцѣмъ, ѡ сз пѣдшмъ во врэма гонѣнїа, даа котѡрыхъ ѡ врэма покѣнїа ѡутѣвлено, ѡ ерѡкз процѣнїа назначенъ. Надобно, что́бы ѿнѣ во врэмъ послѣдовали ѡпредѣленїамъ кадо́ліческіа цркви. Ѣ такъ гдѣ, ѡлѣ кз елахъ, ѡлѣ ко града́хъ, вѣѣ, ѡверѣтаѡщїеа кз кли́рѣ, ѡкажѣтѣа рѣкоположенными ѡзъ нѣхъ ѡднѣхъ: да бѣдѣтъ кз то́мъ же чїнѣ. Ѣще же та́мъ, гдѣ єсть єписко́пъ кадо́ліческіа цркви, нѣкоторые ѡзъ нѣхъ прїетѣпатъ кз цркви: ѿвно єсть, ѿкѡ єписко́пъ правосла́вныа цркви бѣдетъ ѡмѣти єписко́пское догѡнство: ѡ ѡмѣнѡщїеа єписко́помъ ѡ та́къ назывѣмыхъ чїстыхъ, преевѣтерскѡ чѣетъ ѡмѣти бѣдетъ: рѣзвѣ заблагоразѣдѣтъ мѣстны ѡписко́пъ, что́бы ѡ то́тъ ѡчѣтѡваа кз чѣети ѡмѣнї єписко́па. Ѣще же то ємѡ не ѡгѡдно бѣдетъ: то даа вѣднмагѡ сопричленѣнїа такова́гѡ кз кли́рѣ, ѡзѡверѣтѣтъ даа негѡ мѣсто ѡлѣ хѡреписко́па, ѡлѣ преевѣтера: да не бѣдетъ двѣхъ єписко́повъ ко града́ѣ.“¹

(8.pravidlo 1. všeobecného snemu)

„Ѡ бѣвшнхъ павлі́анамъ, по потѡмъ прїеѣгнѣвшнхъ кз кадо́ліческоѡ цркви, постановѣтѣа ѡпредѣленїе, что́бы ѿнѣ вѣѣ воѡще вѡѡвъ крестїанѡ бѣли. Ѣще же котѡрые кз прѣжнеє врэма кз кли́рѣ принадлежалѣ: таковыє, ѡваѣ безпѡрѡчными ѡ недѡкорѣзненными, по перекрещѣнїи, да бѣдѣтъ рѣкоположенїи єписко́помъ кадо́ліческіа цркви. Ѣще же ѡпытѣнїе ѡверѣтѣтъ ѡхъ неспѡѡбнымъ свѣщенствѡ: надлежитъ ѿмъ ѡзѡверѣзненными бѣти ѡзъ свѣщеннагѡ чїна. Подѡбнѡ ѡ кз ѡношенїи кз діаконїеама, ѡ ко вѣмъ воѡще прїчїленными кз кли́рѣ, то́тъ же ѡбразъ дѣїствѡванїа даа соблѣдетѣа. Ѡ діаконїеахъ же мы ѡпомѡнѣли ѡ тѣхъ, котѡрыа, по ѡдѣанїю, за таковыхъ прїемлѡтѣа. Ѣко впрѡчемъ ѿнѣ ника́кѡгѡ рѣко-

¹ ПРАВИЛА СВ. ВСЕЛЕНСКИХ СОБОРОВ С ТОЛКОВАНИЯМИ, Москва 1877, s. 30-31.

положеніа не имѣютъ, такъ что́ мѡгѹтъ совершенно снелѣемы быти изъ мїра́нами.¹ (19. pravidlo 1. všeobecného snemu)

„Ѡбращающіа ѿ ѡрререй, то́ ѡтъ, новатїанъ, или́ фотїніанъ, или́ четыренадесѣтниківъ, кѣкъ ѡглашенныхъ, такъ и́ вѣрныхъ по́ ихъ мнѣнію, прїимати не прѣжде, кѣкъ прокланѣтъ всѣкъю ѡрререй, ѡсобенно́ же тѣ, въ котѡрой ѡнѣ нахѡдились: и́ тогда ѡужѣ глаголемые ѡ́ нихъ вѣрные, по́ издѣніи ѡмѡла вѣры, да бѣдѣтъ помазаны свѣтѣмъ мѹромъ, и́ такъ причащающіа свѣтѣхъ тѣмъ.“² (7. pravidlo Laodicejského snemu)

„Присоединяющіа къ православію и́ къ члѣсти спасаемыхъ изъ ѡррерѣтѣкѡвъ, прїе́млемъ по́ слѣдѹщемѹ чиноположенію и́ ѡбѣчаню. Нрїанъ, македонїанъ, новатїанъ, именѹющихъ себѣ чистыми и́ лѣшными, четыренадесѣтнѣбннѡвъ, или́ тетрадїтѡвъ, и́ апѡлінарїтѡвъ, когда́ ѡнѣ даѹтъ рѣкопнѣніа и́ прокланѹтъ всѣкъю ѡрререй, не мѣдретѣѹщѹ, кѣкъ мѣдретѣѹтъ свѣтѣа бѣіа кадоліекаа и́ апѡртольскаа црѣковь, прїе́млемъ, запѣчатѣѣа, то́ ѡтъ, помазѣа свѣтѣмъ мѹромъ во пѣрвѣхъ челѡ, потѡмъ ѡчи, и́ нѡздрѣ, и́ ѡрѣтѣ, и́ ѡшнѣ, и́ запѣчатѣѣа ихъ глаголемъ: печѣть дѣра дѣа стѣгѡ. И́ ѡ бывшихъ павлїанамъ, потѡмъ къ кадоліекоѣ цѣркѣи приѣѣгшихъ, постанѡвлено: перекрѣщивати ихъ непрѣмѣнно. Ѣномїанъ же, ѡднокрѣтнѣмъ погрѣженїемъ крещѹющихъ, и́ монтанїтѡвъ, именѣемыхъ зѣѣсъ фрѹтамъ, и́ савелїанъ, держѹщихъ мнѣніа ѡ́ синоѡтѣствѣ, и́ нѡбе нетѣрпѣмое тѡрѡщихъ, и́ вѣѣхъ рѡчихъ ѡррерѣтѣкѡвъ, [нѡо́ мнѡгѡ зѣѣсъ таѡѡѣхъ, нанпѣче выхѡдѹщихъ изъ галѣтскїа стѣранѣ] вѣѣхъ, котѡрые изъ нихъ желѹтъ присоединены быти къ православію, прїе́млемъ ѣкоже ѣзѣчннѡвъ. Въ пѣрѡѣи дѣнѣ дѣлаемъ ихъ хрїстїанамъ, во втѡрой ѡглашенными, потѡмъ въ трѣтїѣи закланѣемъ ихъ, изъ трѡекрѣтнѣмъ дѡновѣнїемъ въ лицѣ, и́ во ѡшнѣ: и́ такъ ѡглашѣемъ ихъ, и́ заѣтаѣѣемъ прѣбывѣти въ цѣркѣи, и́ слѣшати пнѣніа, и́ тогда ѡужѣ крещѣемъ ихъ.“

¹ ПРАВИЛА СВ. ВСЕЛЕНСКИХЪ СОБОРОВЪ СЪ ТОЛКОВАНІЯМИ , Москва 1877, s. 68-69.

² ПРАВИЛА СВ. ПОМѢСТНЫХЪ СОБОРОВЪ СЪ ТОЛКОВАНІЯМИ, Москва 1880 s. 213-214.

Такожде ѿ мнѣхъ, валентїнїанъ, маркїонїтѣвъ, ѿ нѣмъ подобныхъ еретїкѣвъ. Несторїане же должнѣ творїти рѣкопїсїа ѿ предаватїи апѣломъ ересь свою, ѿ несторїа, ѿ еутїхїа, ѿ діоскора, ѿ еевїра, ѿ прочихъ начальни-ковъ таковыхъ ереевъ, ѿ ихъ единомышленниковъ, ѿ всѣхъ вышепоказан-ныхъ ересей: ѿ потѣмъ да прїемлютъ вѣротѣ причащєнїе.“¹ (95. правило 6. vшеобecnѣho snemu)

Aj napriek tomu, že Cirkev Christova je jedna a jediná, nastáva v roku 1054 Veľká schizma, kedy jeden zo starobylých patriarchátov-rímsky stráca eucharistické spoločenstvo s ostatnými starobylými patri-archátmi a tak sa cirkev vieroučne delí na dve: na cirkev západnú – latinskú a na cirkev východnú. Na túto skutočnosť reagujú aj samotné poriadky prijímania odpadlíkov späť do Cirkvi, kedy za odpadlíkov sú považovaní kresťania západní- latinskí. V prvých 3 storočiach po Veľkej schizme bola v používaní Cirkvi aj prax nového krštenia ale aj prax pomazania sv. myrom. V 12. storočí byzantský kanonista Valsamon v odpovedi Markovi Alexandrijskému píše, že latiníkov môžeme pri- púšťať k čaši po zrieknutí sa lživého učenia. Podľa slov Nifonta, biskupa novgorodského, latiníkov je potreba prijímať cez myropomazanie, pre- tože takto s nimi robia aj v Konštantínopole. Otto di Diollo vo svojej knihe o cestách francúzskeho kráľa Ľudovíta VII. z roku 1147 písal, že Gréci latiníkov nanovo krstia.²

V 15. storočí sa v gréckych cirkvách rozšírila jedna prax- zjednoc-ovať latiníkov s Pravoslaviím cez pomazanie myrom. Konštantínopolský snem v roku 1484 potvrdil zvláštny čin zjednotenia latiníkov, ktorý pre nich určoval sv. myropomazanie. Nakoľko sa na scéne kresťanských denominácii objavila nová odnož kresťanstva- protestantizmus, táto prax sa vzťahovala aj na protestantov. V roku 1718 konštantínopolský patriarcha Jeremiáš II., vo svojom liste pre cára Petra I. uvádza odpoveď na jeho otázku prijímania protestantov do Pravoslavia, v ktorej uvádza sv. myropomazanie.

¹ КНИГА ПРАВНАХ СВАТЫХЪ АПОСТОЛѢВЪ, СВАТЫХЪ СОБОРОВЪ ВСЕЛЕНСКИХЪ ѿ ПОМѢСТНЫХЪ, ѿ СВАТЫХЪ ОТЕЦЪ, Издание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры 1992.

² Позри ЦЫПИН, В., cit.dielo, s. 313.

V polovici 18. storočia nastáva veľký zlom. Konštantinopolský snem v roku 1756 pri patriarchovi Cyrilovi V. prijíma pravidlo, ktoré bolo podpísané alexandrijským a antiochijským patriarchom. Na základe tohto pravidla boli všetci inoslávni chápaní ako nekrstení. V Pidalione sa uvádza to, že latinský krst sa nesprávne nazýva krstom a nie je to krst, ale iba jednoduché umývanie. Cižе nehovoríme o prekršťovaní, ale o krste samotnom.¹

Sv. vладыka Nikodim (Milaš) vo svojej knihe Православное церковное право z roku 1897 v kapitole Вступление въ церковь изъ другихъ религiй uvádza tri možnosti prijímania inovercov do Pravoslávnej cirkvi – krst, myropomazanie, spoved'. Pri prvom spôsobe hovorí o nekresťanskej viere – moslimovia, židia alebo hocijaká kresťanská sekta, ktorá sa pridržiava zlého učenia o sv. Trojici a o tajine krstu. V druhom prípade sa jedná o tých, ktorí nazvrhujú učenie o sv. Trojici, ale zhrešili v niektorých pravdách viery, krstený v mene Otca i Syna i Svätého Ducha, aj cez zlievanie, ale nemajú zákonnú hierarchiu a nemajú ani myropomazanie. Tu prináležia všetci protestanti. Cez myropomazanie sa prijímajú aj rímskokatolíci a Arméni, ktorí do svojho prechodu k sv. Pravoslávii, podľa akejkoľvek príčiny, neboli myropomazaní svojimi biskupmi alebo zákonne ustanovenými kňazmi. Po sneme v 1756 v Carihrade bolo vydané pravidlo, podľa ktorého, každého rímskokatolíka, ktorý chce prejsť do sv. Pravoslávia, treba nanovo krstiť.²

Avšak biskup Nikodim toto pravidlo, nazýva pravidlom, ktoré nemá celocirkevný význam a neskôr obhajaе samotný „čin prisojedeninija.“

V treťom prípade sa človek ústne alebo písomne zrieka svojho predošlého vierovyznania a vyznáva symbol pravoslávnej viery a po ustanovujúcich modlitbách, zo strany pravoslávneho kňaza, prijíma sv. dary. Takto sa prijímajú aj v tomto čase rímskokatolíci a Arméni, myropomazaní vo svojej cirkvi.³

Ak sa pozrieme na „čin prisojedeninija“, tento čin rozlišuje, z akej denominácie prichádza človek, ktorý sa chce zjednotiť s Pravoslávnou

¹ Позри ЦЫПИН, В., cit.dielo, s. 313.

² Позри МИЛАШ, Н.: *Православное церковное право*, Санкт-Петербург 1897, s. 564.

³ Позри МИЛАШ, Н., cit.dielo, s. 564.

cirkvou. Ak prichádza z rimokatolicizmu je potrebné, aby sa zriekol učenia o Filioque, prvenstva pápeža, Petrovho prvenstva medzi apoštolmi a nových učení, ktoré su v rozpore so všeobecnými snemami. Ak prichádza z protestantizmu, taktiež sa zrieka učenia o Filioque, učenia o zdanlivosti Eucahristie a učenia o odmietaní sv. tajin a sv. Tradície.¹

Čin prisojedeninija z judaizmu obsahuje zrieknutie sa zlej viery židov, obriezky, sobotovania, židovských sviatkov, učenia z Talmudu a učenia o príchode Mesiáša. Ak prijíma kresťanstvo moslim, zrieka sa učenia o Mohamedovi ako o najväčšom prorokovi, učenia z knihy Korán, púte do Mekky a zrieknutie sa mnohoženstva a učenia o blaženom rajscom živote.²

Ak sa pozrieme na súčasný stav prijímania inovercov do Pravoslávnej cirkvi, vidíme to, že Cirkev pozná všetky 3 spôsoby zjednocovania, či už je to krst, myropomazanie alebo „čin prisojedeninija“.

Zoznam použitej literatúry:

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

ЦЫПИН, В.: *Церковное право*, Москва 1996, ISBN 5-89155-005-9.

ПРАВИЛА СВ. ВСЕЛЕНСКИХ СОБОРОВ С ТОЛКОВАНИЯМИ, Москва 1877.

ПРАВИЛА СВ. ПОМѢСТНЫХЪ СОБОРОВЪ СЪ ТОЛКОВАНИЯМИ, Москва 1880.

КНИГА ПРЯВНАХ СВАТЫХЪ АПОСТОЛОВЪ, СВАТЫХЪ СОБОРОВЪ ВСЕЛЕНСКИХЪ И ПОМѢСТНЫХЪ, И СВАТЫХЪ ОТЕЦЪ, Издание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры 1992.

МИЛАШ, Н.: *Православное церковное право*, Санкт-Петербургъ 1897.

ТРЕБНИКЪ ДОПОЛНИТЕЛЬНЫЙ, Киев 2009, ISBN 5-87534-134-3

¹ Pozri ТРЕБНИКЪ ДОПОЛНИТЕЛЬНЫЙ, Киев 2009, ISBN 5-87534-134-3, s. 691-709.

² Tamže, s. 711-746.

PRAVOSLÁVNÝ BIBLICKÝ ZBORNÍK
III/2015

Editor: doc. ThDr. Ján Husár, PhD.
Recenzenti: prof. ThDr. Milan Gerka, CSc.
Ks. biskup ThDr. Paisjusz (Piotr Martyniuk), PhD.
Ks. ThDr. Roman Dubec, PhD.

Technický redaktor: doc. ThDr. Ján Husár, PhD.

Rok vydania: 2015

Počet strán: 135

Vydavateľ: Diecezjalny ośrodek Kultury Prawosławnej
ELPIS v Gorlicach

ISBN 978-83-63055-24-0