

PRAVOSLÁVNY BIBLICKÝ ZBORNÍK
I/2010

Zborník katedry biblických náuk
Pravoslávnej bohosloveckej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove

Gorlice 2010

Editor: ThDr. Ján Husár PhD.

Redakčná rada: doc. Alexander Cap., CSc. - predseda
prof. ThDr. Milan Gerka, CSc.
ThDr. Štefan Pružinský, PhD.
ThDr. Ján Husár PhD.
dr. Roman Dubec

Recenzenti: prof. ThDr. Peter Kormaník, PhD.
prof. ThDr. Ján Šafin, PhD.

ISBN 978-83-928613-0-0

BIBLICKÁ CHRONOLÓGIA¹

V bohoslužobných textoch na začiatku cirkevného roka sa píše, že Boh „*zavišćáv ustávy i l'íta vo spasénije náše neizmínňi*“. To znamená, že Boh ustanovil roky a ostatné časové obdobia a ich poriadok (zákonitosti) nemeniteľne a hlavne pre naše spasenie. Tento text potvrdzuje skutočnosť, že čas a spôsob počítania času má pre Cirkev a človeka konkrétny význam, pretože ovplyvňuje do istej miery službu Cirkvi pre spásu ľudí. Cirkev musí túto skutočnosť brať na vedomie a snažiť sa o to, aby sa všetko dialo vo vhodnom čase, aby sme sa riadili takým poriadkom počítania času, ktorý je najvhodnejší pre spásu a zdravý duchovný život ľudí. Správne počítanie času má veľký význam najmä pre cirkevných historikov, aby nimi vytvárané prezentovanie dejín bolo prehľadné, presné a vyplývali z neho správne poučenia pre súčasnosť a budúcnosť.

Isus Christos svojím konaním neraz ukázal², že pre Neho boli niekedy rozhodujúce nielen roky, ale aj hodiny a minúty. Na svadbe v Káne Galilejskej nechcel napríklad premeniť vodu na víno, pretože na to ešte nenastal vhodný čas. O krátky časový okamih však zázrak vykonal. Z uvedeného je vidno, že Isus Christos chcel, aby Jeho skutky priniesli čo najväčší spasiteľný úžitok pre ľudí, a preto pozorne dbal o to, aby všetko konal v tom najpríhodnejšom čase. Blažený Theofilakt vo výklade zázraku, ktorý sa udial na svadbe v Káne Galilejskej, hovorí, že slová „ešte neprišiel

¹ Autormi tohto príspevku sú členovia Katedry biblických náuk: doc. Alexander Cap, CSc.; ThDr. Štefan Pružinský, PhD.; ThDr. Ján Husár, PhD. a doktorandka Mgr. Viera Pasterová.

² Pozri Jn 2, 4; 7, 30; 17, 1.

môj čas“ je potrebné chápať v zmysle „nenastal vhodný čas“¹ a to aj napriek tomu, že Isus Christos je ako Boh dokonale nadčasový a nezávislý na čase. B. I. Gladkov k tomu dodáva, že slovami „ešte neprišiel môj čas“ Isus Christos naznačil svojej Matke, že „nie je správne sa ponáhľať, že čas prejavenia Jeho božskej moci v tomto dome a na tomto sviatku ešte nenastal, hoci čoskoro môže nastať“². Sv. Ján Zlatoústý najpresnejšie a najpodrobnejšie vysvetľuje, že Isus Christos odkladal vykonanie zázraku preto, lebo prítomní na svadbe si ešte nevšimli, že došlo víno. Bolo potrebné trochu počkať preto, aby samotní hostia pocítili núdzu a potom, aby sa nie Christova Matka, ale samotní prítomní na svadbe obrátili na Christa s prosbou. Christos sa takto zachoval nie preto, že by to sám potreboval, ale preto, aby hostia „s väčšou dôverou prijali túto udalosť“³. Takto ukázal, že „všetko koná vo svojom čase a nie naraz, pretože v opačnom prípade by mohol vzniknúť zmätok a neporiadok... Takto bolo potrebné, aby sa uskutočnilo stvorenie, ale nie všetkého naraz, aby boli stvorení muž aj žena, ale nie obaja naraz, aby bol ľudský rod odsúdený na smrť, a potom, aby nastalo vzkriesenie, avšak tak, aby medzi oboma udalosťami bola veľká časová vzdialenosť. Bolo potrebné dať Zákon, avšak nie spolu s blahodaťou, ale jedno aj druhé uskutočniť vo svojom a určenom čase“⁴. Všetky vyššie uvedené výklady a príklady zhodne

¹ Святое Евангелие с толкованием блаженного Феофилакта Архиепископа Болгарского. Москва 2001, s. 445.

² Гладковъ, Б. И.: *Толкование Евангелия*. Калуга 1998, s. 124.

³ ИОАНН ЗЛАТОУСТ, св.: *Творения. Толкование на св. ап. Иоанна Богослова. Том 8*. Почаев 2005, s. 147.

⁴ Tamže, s. 124.

poukazujú na vážnosť rešpektovania a poznania hodnoty času tak, aby sme ho mohli správne využívať pre naše dobro a spásu.

„Všetko má svoj čas, každá vec pod nebom má svoj čas“¹, hovorí múdry kráľ Šalamún. „Je čas rodiť sa i čas zomierať, čas sadiť i čas zozbierať posadené. Je čas zabíjať i čas liečiť, čas ničiť i čas stavať. Je čas plakať i čas smiať sa, čas smútiť i čas veseliť sa...“² Problematike času venoval kráľ Šalamún takmer celú 33. kapitolu (v. 1-19) knihy Kazateľ. Hovorí v nej o potrebe času, vhodného času pre všetko, čo sa deje pod slnkom. Vo vhodnom čase treba rozhadzovať kamene i zbierať ich, objímať i zdržiavať sa objímania, stratiť i hľadať, ochraňovať i prestať chrániť, roztrhnúť i zošívať, mlčať i hovoriť, milovať i nenávidieť, vhodný čas musí mať aj vojna aj obdobie pokoja.³ Všetko, čo Boh stvoril, stvoril dobre a vo svojom čase, a všetko to dobré stvoril Boh pre človeka, je to Jeho dar človeku.⁴ Všetko, čo Boh stvoril, má večnú platnosť, nič nie je možné k tomu pridať, no ani odobrať. Boh na konci dní posúdi spravodlivého i nespravodlivého, pretože On určil čas pre každú vec a každý skutok.⁵

Aj skutky človeka, nielen Božie, sa majú diať v správnom a vhodnom čase. Hovoria o tom žalmisti, ktorí svoju skúsenosť zapísali do poetických celkov - žalmov. V nich opisujú napr. aj modlitbu, úsilie človeka o návrat pod ochranu Boha prostredníctvom modlitby, no táto modlitba má byť vykonaná

¹ Kaz 3, 1.

² Kaz 3, 2-4.

³ Pozri Kaz 3, 5-8.

⁴ Porovnaj Kaz 3, 13.

⁵ Porovnaj Kaz 3, 17.

vo vhodnom čase. „*Preto sa pomodlí k Tebe každý prepodobný vo vhodnom čase*“¹, aby dosiahol cieľ svojej modlitby - vypočutie. Tým vhodným časom sa myslí čas súžení a tiesne, kedy by sa mal každý človek omnoho viac spoliehať na Božiu pomoc, ktorú vyprosuje prostredníctvom svojej modlitby. No a samozrejme, všetok čas by mal človek využiť na oslavu Boha, aby jeho život bol radostný, jeho cesty správne a jeho koniec blahý.

Dimenzia času je podmienená existenciou priestoru a hmoty. Preto vyslovením Stvoriteľovho *fiat* dostávajú svoj počiatok priestor, hmota i čas. Boh je podľa Svätého Písma Stvoriteľom nebeských telies², ktorými má človek merať čas a tak je vlastne aj „konštruktérom neviditeľných Božích hodín“, ktoré uberajú z času, pokiaľ nenastane koniec tohto stvoreného sveta a čas ako taký nebude mať vo večnosti žiaden význam. Počítanie času je staré ako ľudstvo samotné, hoci o skutočných meraniach času môžeme hovoriť až s rozvojom najväčších civilizácií Sumerov, Egypťanov, Babylončanov či ďalších východných civilizácií. Bolo by mylné myslieť si, že prví ľudia, počnúc Adamom, nepoznali, resp. nevnímali čas, hoci to bolo najmä z praktickej stránky práce a oddychu (deň, noc) a vhodnosti robiť práce užitočné a potrebné kvôli obžive - práca s dobytkom a na poli. Dnes taktiež ľudia rozpoznávajú vhodný či nevhodný čas na pasenie dobytku, orbu, siatie a sadenie, rozmnoženie stád, zber úrody a podobne. Správny čas je aj tu veľkým darom človeku, aby jeho práca nevyšla úplne nazmar, no mohol si v pote tváre dorábať svoju obživu.³

¹ Ž 31, 6a.

² 1Mjž 1, 14-19 - štvrtý deň tvorenia.

³ Pozri 1Mjž 3, 19.

Biblia nám dáva mnohé informácie o čase, o jeho potrebe, o jeho užitočnosti a cieľi. Niektoré biblické fakty o čase sú uvedené s veľkou presnosťou (napr. proroctvá Starého Zákona o čase príchodu Mesiáša a iné), no niektoré nie - no i to má svoj veľký význam. Dodnes napríklad nachádzame množstvo odlišných názorov exegetov, svätých otcov ohľadne dĺžky trvania biblického - stvoriteľského dňa. Dozvedáme sa z nich, že išlo o krátky okamih, o deň, aký ho poznáme dnes¹, tisíce rokov alebo iné veľmi dlhé obdobie², keď Stvoriteľ tvoril. Pri zisťovaní dĺžky stvoriteľského dňa podľa Biblie i vedy by sme v súčasnosti museli ako ľudia postupovať z pohľadu stvoreného bytia, dokonca už v realite pádu a preto každý pokus určenia dĺžky dňa by bol len špekuláciou rozumu, pripútaného a umiestneného v dimenziách hmoty, času a priestoru. Toto obmedzenie zabraňuje rozmyšľať človeku mimo tieto dimenzie a preto by sa mal človek uspokojiť s biblickou správou o biblických dňoch tvorenia a prijať túto informáciu vierou. Biblia nie je prírodovedná encyklopédia. To, či biblický deň trval okamih alebo nejaké dlhé obdobie, nie je z pohľadu našej spásy podstatné. Dôležité je to, že sa to stalo, že Boh je ten, ktorý všetko stvoril a my tomu veríme. Naproti tomu, čas príchodu Mesiáša (a ďalšie chronologické údaje Starého i Nového Zákona) je dôležitý pre našu spásu, preto mu Biblia venuje veľkú pozornosť a hovorí o ňom veľmi presne, aby nik nemohol

¹ Napríklad sv. Efrém Sýrsky hovorí, že kto chápe biblický deň tvorenia alegoricky, nie je to správne. Pozri СВ. ЕФРЕМ СИРИН: *Творения. Т. 6. Толкование на книгу Бытия*. Москва 1995, с. 211.

² Je to pokus exegetov o priblíženie správy o stvorení sveta podľa Biblie s výsledkami novodobých vedeckých disciplín. No mnohé vedecké poznatky o vzniku a existencii sveta sa navzájom vylučujú, negujú a dávajú podnet na vznik mnohých teórií, ktoré viac či menej popierajú biblickú zvesť o stvorení sveta a človeka.

prekrútiť pravdu, vytvoriť vlastným chápaním a výkladom rozličné doby Jeho príchodu a spochybniť celý cieľ Starého Zákona, ktorý spočíval v príprave celého ľudstva na príchod Spasiteľa.

Dnes sa na pojem čas pozerá rozlične. Čas je chápaný napríklad ako „sociálny symbol slúžiaci ku komunikácii a orientácii v ustavičnom prúde diania.“¹ Je považovaný za významnú súčasť života spoločnosti. No čas je „Božím dielom a tvorí rámec našich ľudských dejín.“² O prvom rozdelení času je napísané vo Svätom Písme: „A bol večer a bolo ráno, deň prvý.“³ Už tu je náznak toho, že u Izraelitov trval deň od západu slnka až do nového západu a s východom prvej hviezdy začínal deň.⁴ Za základ merania času všetky národy prijali cyklický priebeh prírodného diania.⁵ Pre staroveké poľnohospodárske civilizácie je charakteristické mytologické vnímanie času ako „cyklického procesu večného navracania sa toho istého.“⁶ Zo židovsko-kresťanskej tradície vyplýva lineárne ponímanie času. Tento čas má kvalitatívne rozlíšený svoj počiatok, samotný priebeh a koniec.⁷ Židovsko-kresťanské poňatie času ovplyvnilo európske vnímanie. Čas je tu chápaný „ako lineárne plynutie od stvorenia sveta k jeho zániku a poslednému súdu (príp. príchodu Mesiáša), členením času pomocou hodínok a kalendárov, rozvojom prírodných vied a potrebami mestskej

¹ Sociologický slovník. Red. J. Jandourek. Praha 2001, s. 49.

² Slovník biblické teologie. Red. X. Léon-Dufour a kol. Řím 1991, s. 61.

³ 1 Mjž 1, 5.

⁴ Pozri Biblický slovník. Red. A. Novotný. Praha 1951, s. 102.

⁵ Pozri Slovník biblické teologie. Red. X. Léon-Dufour a kol. Řím 1991, s. 62.

⁶ Ottova všeobecná encyklopédia v dvoch zväzkoch A-L. Bratislava 2006, s. 227.

⁷ Pozri tamže.

spoločnosti s jej deľbou práce.“¹ Pre cyklické vnímanie času, ktoré „preberá kresťanstvo do praxe liturgického roka,“² je typický prírodný rytmus.

Datovať historické udalosti vlastne znamená „stanoviť počet rokov, ktoré uplynuli medzi nimi a súčasnosťou, a vyjadriť tento časový rozdiel podľa nášho spôsobu počítania času, teda určiť, v ktorom roku pr. n. l. alebo n. l. sa daná historická udalosť stala.“³ Ide o tzv. absolútnu chronológiu, v rámci ktorej sú bádateľmi používané rôzne chronologické systémy a to najmä preto, že v staroveku nebola vytvorená pevná éra. V podstate nebol stanovený časový bod, od ktorého by sa čas počítal (na rozdiel od našej éry, ktorá je počítaná od roku narodenia Isusa Christa). Podľa pevnej éry bolo počítanie v staroveku používané najskôr v Grécku⁴ asi od 4. storočia pr. n. l. a tiež v Ríme⁵. V južnej Mezopotámii, v oblasti Sumeru a neskôr aj v Babylónii, bolo napríklad už v 2. polovici 3. tisícročia pr. n. l. prirodzené, že každý rok bol pomenovaný podľa nejakej významnej udalosti, ktorá sa udiala v minulom roku. Vzhľadom na skutočnosť, že ani z týchto názvov jednotlivých rokov nie je nijako evidentné poradie, vtedajší pisári používali pre praktické účely zoznamy datovacích formúl. V týchto zoznamoch sú názvy rokov uvedené v poradí ich časovej následnosti. Stali sa cennou oporou pre chronologické zaraďovanie jednotlivých udalostí a taktiež pre určenie trvania alebo dĺžky vlády jednotlivých panovníkov. Napriek ich hodnotnému významu je vďaka nim

¹ Sociologický slovník. Red. J. Jandourek. Praha 2001, s. 49.

² Tamže.

³ PEČÍRKA, J. a kol.: *Dějiny pravěku a starověku I. část*. Praha 1989, s. 184.

⁴ Olympijská éra od roku 776 pr. n. l. Pozri PEČÍRKA, J. a kol., cit. dielo, s. 185.

⁵ Éra od založenia mesta Rím 753 pr. n. l. Pozri tamže, s. 185.

možné určiť iba vzájomný časový pomer, teda ide o relatívne datovanie historických faktov.¹

Pre filozofov je čas relatívny pojem a má pre nich relatívny zmysel. Pre teológov, vlastne všetkých kresťanov musí mať čas význam konkrétny. Takúto hodnotu mu dáva samotné Sväté Písmo, ktoré čas dáva ľuďom ako dar na konanie dobra, na pokánie, na modlitbu, pôst a ďalšie podvihy. Čas preto používa aj Christova Cirkev, ktorá v čase dňa umiestnila konkrétne bohoslužby s konkrétnym cieľom. Dokonca týmto termínom „čas“ označuje aj niektoré konkrétne bohoslužby. Ustanovila teda denné, týždenné, ročné bohoslužobné cykly, má presný paschálny cyklus a stará sa svojimi tajinami o človeka od jeho narodenia (resp. počatia) až po jeho zosnutie.

Z tohto dôvodu je potrebné, aby sa aj každý čitateľ Svätého Písma vedel časovo orientovať kedy, v ktorom storočí ten alebo onen patriarcha, prorok či apoštol pôsobil, alebo kedy sa daná udalosť odohrala. Preto sme sa na katedre Biblických náuk rozhodli vypracovať základnú a stručnú chronológiu, ktorá by mala pomôcť čitateľovi v orientácii sa v biblických udalostiach.² Z toho dôvodu sa usilujeme o riešenie biblickej chronológie od stvorenia sveta po koniec prvého storočia po Christovi, kedy bola napísaná posledná kniha Nového Zákona.

¹ Pozri tamže, s. 184-185.

² Pre porovnanie priblížime čitateľovi aj datovanie udalostí podľa dnešnej Hebrejskej biblie a Talmudu.

Chronologická tabuľka

P.č.	Osoba/Udalosť	Podľa LXX ¹				Podľa TM ²		
		I. ³	II. ⁴	III. ⁵	IV. ⁶	I.	II.	III.
	Stvorenie Adama				5500			
1.	Adam (1Mjž 5, 3-5)	1	930	930	4570	1	930	930
2.	Sét (1Mjž 5, 6-8)	230	912	1142	4358	130	912	1042
3.	Enos (1Mjž 5, 9-11)	435	905	1340	4160	235	905	1140
4.	Kainan (1Mjž 5, 12-13)	625	910	1535	3965	325	910	1235
5.	Maleleil (1Mjž 5, 15-17)	795	895	1690	3810	395	895	1290
6.	Jared (1Mjž 5, 18-20)	960	962	1922	3578	460	962	1422
7.	Enoch (1Mjž 5, 21-23)	1122	365	1487	4013	622	365	987 ⁷
8.	Matuzalém (1Mjž 5, 25-27)	1287	969	2256	3244	687	969	1656
9.	Lamech (1Mjž 5, 28-30)	1474	753	2227	3273	874	777	1651
10.	Noe (1Mjž 5, 32)	1662	950	2612	2888	1056	950	2006
11.	Sém (1Mjž 11, 10-11)	2162	600	2762	2738	1556	600	2156
12.	Potopa (1Mjž 7, 6)			2262	3238			1656
13.	Artaxad (1Mjž 11, 12-13)	2264	465	2729	2771	1658	438	2096
14.	Kainan (1Mjž 11, 13)	2399	460	2859	2641			
15.	Sala (1Mjž 11, 14-15)	2529	460	2989	2511	1693	433	2126
16.	Heber (1Mjž 11, 16-17)	2659	504	3163	2337	1723	463	2187
17.	Falek (1Mjž 11, 18-19)	2793	339	3132	2368	1757	239	1996
18.	Rahav (1Mjž 11, 20-21)	2923	339	3262	2238	1787	239	2026
19.	Seruch (1Mjž 11, 22-23)	3055	330	3385	2115	1819	230	2049
20.	Náchor (1Mjž 11, 24-25)	3185	208	3393	2107	1849	148	1997
21.	Tare (1Mjž 11, 26. 32)	3264	205	3469	2031	1878	205	2083

¹ Podľa Septuaginty, gréckeho prekladu Starého Zákona (3. storočie pred Christom).

² Podľa Hebrejskej biblie, mazoretského textu (úpravy textu dokončené až v 9.-10. storočí po Christovi). * sú označené roky, ktoré sa nachádzajú v textoch Talmudu.

³ I. - rok narodenia biblickej osoby (roky uvádzané od Adama).

⁴ II. - roky trvania života biblickej osoby alebo trvania biblickej udalosti/vládnutia kráľa, sudcu (roky uvádzané od Adama).

⁵ III. - rok úmrtia biblickej osoby, rok konca vládnutia kráľa, sudcu. Pri udalostiach označuje rok, kedy sa udalosť odohrala (roky uvádzané od Adama).

⁶ IV. - uvedený rok je rokom do Narodenia Christa (význam podľa stĺpca III.).

⁷ Rok vzatia Enocha na nebo.

22.	Abrahám (1Mjž 21, 5; 25, 7)	3334	175	3509	1991	1948	175	2123
23.	Povolanie Abraháma	3409			2091			
24.	Izák (1Mjž 25, 26; 35, 28)	3434	180	3614	1886	2048	180	2228
25.	Jakub (1Mjž 47, 28)	3494	147	3641	1859	2108	147	2255
26.	Lévi (2Mjž 6, 16)		137		-	2195*	137	2332*
27.	Kaaf (2Mjž 6, 18)		133		-	2235*	133	2369*
28.	Amrám (2Mjž 6, 20)		137		-	2255*	137	2392*
29.	Mojžiš (2Mjž 7, 7; 5Mjž 34, 7)	3760	120	3880	1620	2373	120	2493
30.	Pobyt v Egypte		430 ¹		-			
31.	Východ z Egypta			3839	1661		2453	2448*
32.	Príchod do Kanaánu			3881 ²	1619		2493	2488*
33.	Isus Navin (Jozue; Nav 5, 6)			3910	1590		2524	2515*
34.	Kúšan-Rišatajim (Sud 3, 8)		8	3918	1582	8	2532	2524*
35.	Sudca Otniel (3, 11)		40	3958	1542	40	2572	2555*
36.	Eglón (Sud 3, 14)		18	3976	1524	18	2590	2574*
37.	Sudca Ehúd (Sud 3, 30)		80	4056	1444	80	2670	2635*
38.	Sudca Šamgar (Sud 3, 31)		-	-	-	-	-	2635*
39.	Jábin (Sud 4, 3)		20	4076	1424	20	2690	2656*
40.	Sudkyňa Debora (Sud 5, 32)		40	4116	1384	40	2730	2675*
41.	Midjánčania (Sud 6, 11)		7	4123	1377	7	2737	2683*
42.	Sudca Gedeon (8, 28)		40	4163	1337	40	2777	2715*
43.	Abimelech (Sud 9, 22)		3	4166	1334	3	2780	2718*
44.	Sudca Tóla (Sud 10, 2)		23	4189	1311	23	2803	2741*
45.	Sudca Jair (Sud 10, 3)		22	4211	1289	22	2825	2762*
46.	Filištínci (Sud 10, 8)		18	4229	1271	18	2843	2780*
47.	Sudca Jefte (Sud 12, 7)		6	4235	1265	6	2849	2786*
48.	Sudca Isebón (Sud 12, 9)		7	4242	1258	7	2856	2793*
49.	Sudca Elón (Sud 12, 11)		10	4252	1248	10	2866	2803*
50.	Sudca Abdón (Sud 12, 14)		8	4260	1240	8	2874	2811*

¹ Prebývanie Izraelitov v Egypte sa počíta od povolania Abraháma do východu Izraelitov za Mojžiša (3409+430=3839).

² Podľa Septuaginty od východu z Egypta do príchodu do zasľúbenej zeme prešlo 42 rokov (4Mjž 9, 1; 10, 11-12; 14, 33-34; Nav 5, 6). Po prvýkrát prišli Izraeliti ku hraniciam Kanaánu v druhom roku od východu z Egypta, pretože sa rok zdržali pod horou Sinaj, kde dostali Zákon a postavili prenosný svätostánok. Podľa Hebrejskej biblie a Talmudu (hoci nesúhlasia roky putovania) trvala ich cesta presne 40 rokov.

51.	Filištínci (Sud 13, 1)		40	4300	1200	40	2914	2831*
52.	Sudca Samson (Sud 16, 31)		20	4320	1180	20	2934	2831*
53.	Kňaz Éli (1Kr 4, 18)		40	4360	1140	40	2974	2871*
54.	Sudca Samuel (1Kr 7, 2; 8, 1)		40	4400	1100	40	3014	2882*
55.	Kráľ Saul (1Kr 13, 1)		40	4440	1060	40	3054	2884*
56.	Kráľ Dávid (3Kr 2, 11)		40	4480	1020	40	3094	2924*
57.	Kráľ Šalamún (2Krn 9, 30)		40	4520	980	40	3134	2964*
58.	Kráľ Roboam (2Krn 12, 13)		17	4537	963	17	3151	2981*
59.	Kráľ Abija (2Krn 13, 2)		3	4540	960	3	3154	2983*
60.	Kráľ Asa (2Krn 16, 13)		41	4581	919	41	3195	3024*
61.	Kráľ Josafat (2Krn 20, 31)		25	4606	894	25	3220	3047*
62.	Kráľ Jorám (2Krn 21, 20)		8	4614	886	8	3228	3055*
63.	Kráľ Achazja (2Krn 22, 2)		1	4615	885	1	3229	3056*
64.	Kráľovná Atalja (2Krn 22, 12)		6	4621	879	6	3235	3062*
65.	Kráľ Joás (2Krn 24 ,1)		40	4661	839	40	3275	3100*
66.	Kráľ Amacja (2Krn 25, 1)		29	4690	810	29	3304	3115*
67.	Kráľ Oziáš (2Krn 26, 3)		52	4742	758	52	3356	3167*
68.	Kráľ Joatam (2Krn 27, 2)		16	4758	742	16	3372	3183*
69.	Kráľ Acház (2Krn 28, 1)		16	4774	726	16	3388	3198*
70.	Kráľ Ezekiáš (2Krn 29, 1)		29	4803	697	29	3417	3228*
71.	Kráľ Manasija (2Krn 33, 1)		55	4858	642	55	3472	3283*
72.	Kráľ Amón (2Krn 33, 21)		2	4860	640	2	3474	3285*
73.	Kráľ Joziáš (2Krn 34, 1)		31	4891	609	31	3505	3316*
74.	Kráľ Joacház (2Krn 36, 2)		3 mes.	-	-	3 mes.	-	3316*
75.	Kráľ Eliakím (2Krn 36, 5)		11	4902	598	11	3516	3327*
76.	Kráľ Jechoniáš (2Krn 36, 9)		3 mes.	-	-	3 mes.	-	3327*
77.	Kráľ Sedekias (2Krn 36, 11)		11	4913	587	11	3527	3338*
78.	Babylonské zajatie			4913	587		3527	3338*
79.	Od zajatia do Zvestovania				587		226	415*
80.	Návrat (2Krn 36, 21. 22)		70	4983	517	70	3597	3390*
81.	Herodes Veľký			37 – 4 p. n. l.				
82.	Augustus, rímsky cisár		30 p. n. l. – 14 n. l.					
83.	Začiatok prestavby chrámu			20 p. n. l.				

84.	Narodenie Isusa Christa			6 p. n. l. ¹			
85.	Herodes Archelaos			4 p. n. l. – 6 n. l.			
86.	Herodes Filip			4 p. n. l. – 34 n. l.			
87.	Herodes Antipas			4 p. n. l. – 39 n. l.			
88.	Annáš			6 – 14 n. l.			
89.	Tibérius			14 – 37 n. l.			
90.	Kajfáš			18 – 37 n. l.			
91.	Pontský Pilát			26 – 36 n. l.			
92.	Začiatok kázne Jána Krstiteľa			26 n. l.			
93.	Činnosť Spasiteľa Isusa Christa od krstu v Jordáne po Vznesenie sa na nebo						
94.	Ukameňovanie arch. Štefana			36 n. l.			
95.	Herodes Agrippas			41 – 44 n. l.			
96.	Smrť Jakuba Zebedejovho			44 n. l.			
97.	Apoštolský snem			49 n. l.			
98.	Antonius Félix			52 – 60 n. l.			
99.	Porcius Festus			60 – 62 n. l.			
100.	Smrť Jakuba, brata Hospodinovho			63 n. l.			
101.	Smrť apoštola Pavla			67. n. l.	64 ²		
102.	Smrť apoštola Petra			67. n. l.	64, 57		
103.	Dobytie Jeruzalema			70 n. l.			
104.	Zničenie Chrámu			70 n. l.			
105.	Smrť Jána Bohoslova			105 n. l.	104		

Použitá literatúra:

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

BIBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA, Deutche bibelgesellschaft, Stuttgart, 1990.

¹ Rozdiel medzi týmto chronologickým údajom a oficiálnym letopočtom vznikol v dôsledku chyby, ktorú urobil Dionýz Malý pri výpočte začiatku našej éry. Tú istú odchýlku potvrdzuje aj rozdiel medzi počtom rokov podľa tradičného cirkevného kalendára od stvorenia sveta a počtom rokov podľa súčasného oficiálneho letopočtu.

² Tu uvádzame ďalšie najčastejšie roky danej udalosti.

- БИБЛИЯ. Книги священного писания Ветхого и Нового Завета на церковно-славянском языке. Российское библейское общество. Москва 1993.
- БИБЛИЯ. Книги священного писания Ветхого и Нового Завета в русском переводе с Синодального издания. Москва 1992.
- BIBLIA. Sväté Písmo Starého a Nového Zákona. Spolok sv. Vojtecha. Trnava 2005 (6. vydanie). ISBN 80-7162-538-8.
- ΑΓΟΥΡΙΔΗ, Σ. Χ.: *Ιστορία τῶν χρόνων τῆς Καινῆς Διαθήκης*. 4. vydanie. Θεσσαλονίκη 1985.
- Biblický slovník*. Red. A. Novotný. Praha 1951.
- БИКЕРМАН, Е.: *Хронология древнего мира*. Москва 1975.
- DUFOUR, L. X.: *Словарь библейского богословия*. Bruxelles 1990.
- ЕФРЕМ СИРИН, св.: *Творения*. Т. 6. *Толкование на книгу Бытия*. Москва 1995. ISBN 5-86809-098-5.
- ГЛАДКОВЪ, Б. И.: *Толкование Евангелия*. Калуга 1998. ISBN 5-7877-0036-6.
- ГЛУБОКОВСКИЙ, Н. Н.: *Хронология Ветхого и Нового Завета*. Москва 1996.
- ΙΟΑΝΝΗ ΖΛΑΤΟΥΣΤ, св.: *Творения*. *Толкование на св. ап. Иоанна Богослова*. Том 8. Почаев 2005.
- Миния - Септемврий*. Киев 1993.
- Ο ΕΥΑΓΓΕΛΙΣΤΗΣ ΙΩΑΝΝΗΣ. Συναξάριον - Θαύματα - Διδαχή Αγάπης - Ύμνολογικά - Λόγοι εγκωμιαστικοί. 1. vydanie. Ιερὸν Κουτλουμουσιανὸν Κελλίον Ἅγιος Ἰωάννης ὁ Θεολόγος Ἅγιον Ὄρος 1999.
- Ottova všeobecná encyklopédia v dvoch zväzkoch A-L*. Bratislava 2006. ISBN 80-969159-3-2.
- PEČÍRKA, J. a kol.: *Dějiny pravěku a starověku I. část*. Praha 1989.

ΣΚΙΑΔΑ, Β. Γ.: *Συντροφιά με τούς 'Αποστόλους*, Αθήνα 1997. 2. vydanie.

ISBN 960-85524-2-7.

Slovník biblické teologie. Red. X. Léon-Dufour a kol. Řím 1991.

Sociologický slovník. Red. J. Jandourek. Praha 2001. ISBN 80-7178-535-0.

Святое Евангелие с толкованием блаженного Феофилакта Архиепископа

Болгарского. Москва 2001. ISBN 5-7850-0041-5.

ТУЛУПОВ, В.: *Духом пламенейте – История Апостольского века*. 1. vydanie.

Москва 2001.

SEPTUAGINTA – PREKLAD SEDEMDESIATICH¹, ALEBO SEDEMDESIATICH DVOCH?

Alexander CAP

Preklad Starého Zákona zo starohebrejčiny do gréčtiny² bol urobený pravdepodobne okolo r. 250 pred Christom³. V dejinách ľudstva išlo o prvý preklad Svätého Písma do iného jazyka. Alexandria bola v tom čase kolískou židovsko-gréckej literatúry. Toto mesto bolo kozmopolitné s veľmi početnou židovskou kolóniou, kde žilo okolo jedného milióna Židov. Niet divu, že práve tu bol urobený najstarší a aj najdôležitejší preklad, ktorý bol urobený pre Alexandrijskú knižnicu, preto sa toto dielo nachádza v odbornej literatúre tiež pod názvom „Alexandrijský preklad“. Preklad bol urobený na podnet faraóna⁴ Ptolemaia¹ II. Filadelfa², ktorý chcel vlastniť toto významné dielo vo

¹ Latinské číslo 70 sa vyjadruje termínom – septuaginta. Všeobecne rozšírená vedecká skratka tohto diela je LXX, i keď väčšina odborníkov nespochybňuje fakt, že sa na preklade zúčastnilo 72 židovských učencov.

² Jazyk Septuaginty bol hovorovým jazykom helenistického Egypta a bol veľmi obohatený semitskými výrazmi. СИГИРЕВ, Р.: *Священное Писание Ветхого Завета*, вып. 1. Саратов 2006, s. 31; porovnaj: prot. SNIGIREV, Rostislav., preklad HUSÁR, Ján: *Sväté Písmo Starého Zákona I*. www. pulib. sk., el. dokumenty, PBF. Išlo o gréčtinu zvanú Koine (Koine), všeobecne prijatý jazyk trocha odlišný od klasickej gréčtiny. V prípade bližšieho záujmu preštudovať odborný článok: ГЛУБОКОВСКИЙ, Н.: *Библейский греческий язык в писаниях Ветхого и Нового Завета*. МДА 2005, s. 10. Tento špičkový ruský biblista sa taktiež zaoberá na s. 15 bližším charakterizovaním hebraizácie gréckeho jazyka Septuaginty.

³ Presné roky je ťažké stanoviť. Väčšina biblistov (napr. СИГИРЕВ, BANDY, БИЧ) sa zhodujú a uvádzajú roky 285-247 pred Chr.). SCHUBERT súhlasí s hornou hranicou, avšak spodnú hranicu posúva na 246 pr. Chr. HERIBAN, JANČOVIČ udávajú 3.-2. stor. pred Chr. Ruský biblista Korsunský udáva roky 285-246 pr. Chr. v časoch panovania Ptolemaia Filadelfa. КОРСУНСКИЙ, И.: *Перевод LXX*. МДА 2007, s. 28.

⁴ Manželka egyptského kráľa bola v tom čase Arsinoja. Pozri ЕЛЕОНСКИЙ, Н.: *Свидетель о происхождении перевода LXX и степень их достоверности*. ЧОДЛП 1875, Н 1, s. 20. J. Farský v „Eleazarovej odpovedi kráľovi Ptolemaovi“ udáva meno kráľovnej

svojej knižnici a zároveň sa chcel sám podľa všetkého zoznámiť s posvätnými knihami³ vyvoleného národa. Priamo poverený realizáciou tejto neľahkej úlohy bol Demetrios z Faléra, riaditeľ⁴ kráľovskej⁵ Alexandrijskej knižnice⁶, ktorý vyslal do Jeruzalema Aristeasa⁷ a istého Andreja,⁸ aby viedli túto

Arsinoé. Pozri: SOUŠEK, Z.: *Knihy tajemství a moudrosti I. Mimobiblické židovské spisy: Pseudepigrafy*. Vyšehrad 1998, s. 34.

¹ V ruštine používajú niektorí autori ako napr. biskup Alexander nie najsprávnejšie pomenovanie egyptského kráľa - Птоломей. МИЛЕАНТ, А.: *Премудрость сокровенная*. Москва 2004, s. 17.

² Išlo o syna Ptolemaia Lagusa (Laga), ktorý vládol spoločne so svojím otcom. Zmieňuje sa o tom aj sv. Irinej Lyonský. Pulib. sk. Elek. dokumenty, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, Cap, A.: *Spríevodca po Svätom Písme podľa diel sv. otcov*, – porovnaj ОЛЕШНИЦКИЙ, А.: *Руководство к изучению Священного Писания по творениям святых отцов*. Москва 2002, s. 118. O tom, že išlo o syna Lagusa, spomína aj blažený Augustín. „V Egypte sa dostali za kráľov Ptolemajovci. Prvý z nich, Lagov syn, priviedol do Egypta mnoho zajatcov z Júdska. Jeho nástupca Philadelphus všetkých prepustil, poslal aj dary pre chrám a žiadal od najvyššieho kňaza Eleazara, aby mu daroval knihy Písma, o ktorých sa do počul, že majú božský pôvod, a preto ich chcel mať vo svojej knižnici“ AUGUSTÍN, B.: *Boží štát, zv. II*. Trnava 2005, s. 196.

³ Aristeas bol priamo prítomný pri rozhovore kráľa s Demetriosom ohľadom prekladu židovských kníh ЕЛЕОНСКИЙ, Н., cit. dielo, s. 7.

⁴ SCHUBERT, K.: *Židovské náboženství v proměnách věku*. Vyšehrad 1999, s. 130, pozri kapitolu: Židovský helénismus a jeho následky.

⁵ Evanjelický biblista J. Bandy spochybňuje fakt, že Demetrios z Phaleronu bol predstavený alexandrijskej knižnici. BANDY, J.: *Úvod do exegézy Starej Zmluvy*, Bratislava 2002, s. 21.

⁶ V Alexandrijskej knižnici sa v tom čase nachádzalo okolo 60 000 rôznych rukopisov. Iní udávajú až 200 000, o čom informoval priamo kráľa Demetrios a to s tým, že čoskoro zvýši počet kníh v Alexandrijskej knižnici až na 500 000. КОПСУНСКИЙ, И., cit. dielo, s. 29. Porovnaj SOUŠEK, Z., cit. dielo, s. 27.

⁷ ЕЛЕОНСКИЙ, Н., cit. dielo, s. 7.

⁸ Telesného strážcu egyptského kráľa, ktorý informoval Aristeasa o množstve Židov v otroctve. Ďalším telesným strážcom kráľa bol istý Sozibion Tarektský. Niektorí udávajú jeho meno ako Sósiba z Tarentu. Porovnaj: SOUŠEK, Z., cit. dielo, s. 27. Pozri kapitolu: Освобождение жидовских отроков. Korsunský nazýva Andreja veliteľom osobnej ochranky kráľa.

„diplomatickú misiu“. Aristeos bol pôvodom z Atén¹ a slúžil ako úradník na egyptskom kráľovskom dvore. Práve list, ktorý písal svojmu bratovi, je priamym a jediným prameňom, z ktorého sa dozvedáme o dôvodoch, pozadí a vzniku tohto skvostného prekladu.

Egyptské kráľovstvo, ale aj celý vtedajší svet bol pod veľkým vplyvom helénskej² kultúry, preto bol potrebný preklad Starého Zákona aj do grečtiny. Veľa Židov, ktorí sa narodili v diaspóre, už nevedeli po hebrejsky, pretože žili v značnom počte v Egypte a boli roztrúsení aj po celom vtedajšom svete. V tom čase bolo v Egypte veľa Židov ako otrokov, ktorí sa do otroctva dostali v časoch, keď si Alexander Veľký vojensky podrobil Egypt. Práve na príhovor Aristeasa egyptský kráľ vykúpil z otroctva všetkých otrokov židovského pôvodu celkovo sumou 1060 talentov zlata a daroval im slobodu. Išlo o veľkorysé gesto, ktoré bolo pozitívne prijaté v Jeruzaleme, pretože slobodu dostalo okolo 100 000 židov³.

Preto bolo vyslané posolstvo do Jeruzalema k veľkňazovi Eleazarovi, aby na tento účel získal dobrých znalcov Písma ako aj hebrejského a gréckeho jazyka. Z Jeruzalema pricestovalo do Egypta 72 vzdelaných mužov po šesť z dvanástich židovských pokolení. Židovskí vzdelanci uskutočnili tento preklad na egyptskom ostrove Faros, kde 72 mužov⁴ urobilo preklad celého

¹ РЫБИНСКИЙ, В.: *Религиозное влияние иудеев на мир языческий в конце ветхозаветной и начале новозаветной истории и прозелиты иудейства*. МДА 2005, s. 26.

² Desnickij nazýva Ptolemaia II. vládcom helenistického Egypta. ДЕЧНИЦКИЙ, А., *Писание, предание, современность*. Киев 2007, s. 28.

³ РЫБИНСКИЙ, В., cit. dielo, s. 26. Jozef Flávius udáva 460 talentov striebra a to znamená 138 000 vykúpených zajatcov. Pozri kapitolu „Žádost knihovníka“ In: SOUŠEK, Z., cit. dielo, s. 32.

⁴ Konkrétne mená mužov z jednotlivých dvanástich kmeňov nachádzame v „Eleazarovej odpovedi kráľovi Ptolemaiovi“. Pozri SOUŠEK, Z., cit. dielo, s. 34-35.

Starého Zákona za 72 dní. Niektorí súčasní biblisti hovoria, že 72 dní je potrebné chápať symbolicky a obrazne,¹ pretože prakticky nebolo možné za takýto krátky čas urobiť takéto obrovské dielo. Takýto preklad by bolo možné urobiť iba v prípade, že by už tieto preklady mali urobené a donesené z Jeruzalema a na ostrove Faros by sa robili iba posledné korektúry. Z dejín poznáme niečo podobné. Takto to urobili napr. sv. Cyril a Metod. Pred príchodom na Veľkú Moravu v Solúni urobili základnú časť prekladov Svätého Písma do staroslovienčiny,² a všetky ďalšie preklady zrealizovali jeho žiaci už na Veľkej Morave.

¹ Väčšina biblistov sa opiera o pôvodinu z „Aristeovho listu“, že išlo o 72 učencov, ktorí urobili preklad za 72 dní. Prot. prof. Nikolaj Eleonský (1843-1910), fenomenálny ruský dorevolučný biblista, nespochybňuje fakt rýchleho preloženia celého Starého Zákona, ale poukazuje na to, že preklad zapisovali rýchlopisci. ЕЛЕОНСКИЙ, Н., cit. dielo, s. 4. Protojerej Nikolaj Sokolov, pedagóg pôsobiaci na pravoslávnom Sväto – Tichonovskom bohosloveckom inštitúte v Moskve, je toho názoru, že tak kolosálne dielo nebolo možné vykonať ani tak vysoko erudovanými špecialistami, akými boli 72 židovskí učenci. Pozri: СОКОЛОВ, Н.: *Вемхуй Завет*. Москва 2002, s. 9. Ďalším, ktorý spochybňuje dĺžku prekladu za 72 dní, je Posnov. Pozri: ПОСНОВ, М.: *Иудейство*. МДА 2006, s. 98. Posledne menovaný ruský biblista zastáva názor, že prekladatelia Septuaginty museli byť Židia z Alexandrie, pretože palestínski židia neovládali dokonale grécky jazyk. Väčšina biblistov však zastáva názor, že prekladatelia boli Židia z Palestíny. Pre dnešného človeka je však podstatné to, že tento preklad bol vykonaný, a nie to, že za aký čas bol zrealizovaný.

² V prípade záujmu pozri: ЕЛЕОНСКИЙ, Ф.: *Следы влияния еврейского текста и древних греческого LXX. Перевод на древний славянский перевод книги Бытия и Исход*. Санкт Петербург 2009.

Túto záslužnú prácu vykonalo sedemdesiatdva¹ židovských učencov. Po skončení diela Demetrios zhromaždil židovskú obec na tom mieste, kde bol preklad dokončený, a za prítomnosti všetkých prekladateľov ho všetkým prečítal. Dostalo sa im v obci veľkého uznania za to, čo vykonali. Chválili Demetria a prosili ho, aby ich predstavenému dal opis celého Zákona. Potom sa zhromaždili kňazi, najstarší z prekladateľov a predstavení príslušníci obce a vyhlásili: „*Preklad je urobený nádherne, zbožne a veľmi presne. Preto je správne, aby bol zachovávaný v tomto znení, aby nedošlo k žiadnej zmene*“². „*Kto by niečo ubral alebo zmenil z tohto prekladu, nech je prekliaty*“³. Až potom bol preklad odovzdaný kráľovi, ktorý bol potešený zachovaním ducha zákonodarcu, a prekladateľov bohato odmenil a prepustil. Každý prekladateľ⁴ dostal dva

¹ O pôvode Septuaginty sa dozvedáme zo starobylého dokumentu tzv. „Aristeovho listu“. Aristeas adresoval list svojmu bratovi Filokratovi o rozhodnutí kráľa získať takýto preklad.

Aristeov list bol prvýkrát vydaný v latinskom preklade okolo r. 1470 v Ríme a v gréčtine v Bazilei r. 1561. R. 1601 ho Fabrici priložil k vydaniu diel Jozefa Flávia. V ruštine bol vydaný r. 1787 ako príloha druhej časti diela Jozefa Flávia „O židovskej vojne“ preloženej Michalom Alexijevom. V českom preklade máme neoceniteľný preklad Mgr. Jiřího Farského pod názvom Aristeas (s. 19-77), ktorý detailne zaznamenáva celú misiu v Jeruzaleme, ako aj prácu prekladateľov v Egypte. Pozri: SOUŠEK, Z., cit. dielo, s. 19-77.

Do 16. storočia nikto nespochybňoval pôvod Aristeovho listu. Až protestanskí kritici sa s pochybnosťami vyjadrujú k tomuto jedinému dokumentu. Podľa Bleeka bol vraj autorom listu istý alexandrijský Žid, Alexander Polyhistor, a dielo napísal okolo r. 90-80. pr. Chr. ЕЛЕОХСКИЙ, Н., cit. dielo, s. 25. Novodobí protestantskí kritici tvrdia, že list bol napísaný pravdepodobne až okolo r. 150 pr. Chr. Porovnaj Bandy (s. 22) a Bič (s. 563). Túto kritiku považuje Pravoslávna cirkev za neopodstatnenú. Aristeos bol alexandrijský Žid, ktorý skrýval svoju identitu za grécke meno. ПИОХОВ, М., cit. dielo, s. 97.

² SCHUBERT, K., cit. dielo, s. 130.

³ BIČ, M.: *Ze světa Starého zákona II*. Praha 1989, s. 564.

⁴ ЕЛЕОХСКИЙ, Н., cit. dielo, s. 8.

talenty zlata, zlatý kalich a tri odevy. Následne na náklady kráľa odcestovali domov.

Podľa tradície bol jedným z prekladateľov knihy proroka Izaiáša¹ spravodlivý a bohabojný starec Simeon², ktorému Boh doprial držať v Jeruzalemskom chráme na vlastných rukách³ Spasiteľa v 40. deň.

Filón Alexandrijský vo svojom diele „Život Mojžiša“⁴ považoval dielo za Bohom inšpirované a prekladateľov za prorokov, pretože každý pracoval osamote a vytvorili prakticky zhodný preklad. Jozef Flávius poukazuje skôr na prekladateľskú ctižiadostivosť a snahu o presnosť, čím vyzdvihuje skôr ľudskú stránku prekladu. Filón Alexandrijský taktiež udáva, že každoročne sa na ostrove Faros konali pri príležitosti ukončenia prekladu slávnosti⁵.

¹ Simeon bol jedným zo skupiny 72 prekladateľov Septuaginty. Pri prekladaní knihy proroka Izaiáša 7, 14 nevedel, či má preložiť, že Mesiáša má porodiť žena (hebrejsky צלמה - alma) alebo panna. Nakoniec text preložil nasledovne. „Ajhľa, panna (grécky παρθενος - partenos) počne a porodí syna a dá mu meno Immanuel (Emanuel)“. Keďže pri preklade zapochyboval, že Mesiáša porodí panna, zjavil sa mu anjel a zvestoval mu, že bude mať možnosť na vlastných rukách držať Mesiáša, aby sa tak na vlastné oči o tom presvedčil. АВЕРКИЙ, Т.: *Четвероевангелие*. Москва 2003, s. 67. „τοῦτο δώσει κύριος αὐτὸς ὑμῖν σημεῖον ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεται υἱόν καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐμμανουήλ“ Iz 7, 14 – text Septuaginty.

² Lk 2, 21-40. Spravodlivý starec Simeon dostal v ruštine pomenovanie - богоприимец – bohoprijimec, ktoré by sme mohli v preklade obrazne preložiť ako „ten, ktorý prijal do vlastných rúk Boha - Syna Božieho, Isusa Christa“. Následne Simeon vyriekol modlitbu „Teraz prepúšťaš, Pane, svojho služobníka“ (Lk 2, 29-32) a čoskoro zomrel. Táto modlitba je súčasťou pravoslávnej večernej bohoslužby tzv. Večernej a v cirkevnoslovančine je známa ako „Нѣмѣ ѿпѣмѣши...“.

³ Starec Simeon sa dožil vysokého veku okolo 254 rokov. Na pravoslávnych ikonách je znázorňovaný ako veľmi starý človek. Ak si vek spravodlivého Simeona porovnáme s vekom, ktorého sa dožil Matuzalém (Metúšelach) a to 969 rokov (1Mjž 5, 27), môžeme pokorne konštatovať, že u Boha je všetko možné.

⁴ II, 5-7.

⁵ BÍČ, M., cit. dielo, s. 564.

Sv. Justín¹ Vyznávač hovorí, že v 3. stor. po Chr. videl na ostrove ruiny príbytkov, kde prekladatelia pracovali. Z neskoršej perspektívy rabínov ani ten najlepší preklad nemohol nahradiť originál a Septuagintu považovali iba za akýsi politický ústupok, ktorý bol urobený pohanskému kráľovi².

Kritiku³ na preklad Septuaginty nachádzame v potalmudskom traktáte Soferim 1, 7, kde sa nachádza zmienka, že piati starší napísali Tóru v gréčtine pre kráľa Ptolemaia. Tento deň je však nazvaný osudným ako deň, keď bolo zhotovené zlaté teľa, pretože Tóra nemala byť vôbec preložená do iného jazyka. Tento kritický pohľad na vyššie uvedené dielo je „veľmi pritiahnutý za vlasy“ a svojím spôsobom je neadekvátne negatívny. Skôr opak je pravdou.

Toto dielo malo veľký misijný rozmer, pretože gréčtina sa kvôli helénskej kultúrnej expanzii stala jazykom vedcov, umelcov, lekárov, politikov. Svojím spôsobom vlastne bola osem storočí⁴ celosvetovým jazykom. Vďaka tomuto prekladu sa veľká časť ľudí na svete, Židov, kresťanov i pohanov, zoznámila s Božím Zákonom.

Keď sa Septuaginta stala kresťanskou Bibliou a kresťania ju používali v diskusii so Židmi, postupne sa židovstvo odklonilo od Septuaginty a vytvorilo si iné preklady⁵. Práve popularita gréckeho prekladu Starého Zákona medzi kresťanmi bola príčinou toho, že tento preklad „vyvolený

¹ Filozof, mučeník.

² DOHMEN, CH.- STEMBERG, G.: *Hermeneutika židovské Bible a Starého Zákona*. Vyšehrad 2007, s. 78; pozri kapitolu: Septuaginta jako komentář?

³ SCHUBERT, K., cit. dielo, s. 131.

⁴ 4. stor. pred Chr. až do 4. stor. po Chr.

⁵ Akilov (Aquilov) Simachov (Symmachov), Theodotionov

národ“ odmietol a vytvoril si svoje vlastné preklady z hebrejčiny do gréčtiny. Keď sa Septuaginta stala pre kresťanov základným textom Starého Zákona, Židia podľa Snigireva¹ ustanovili na 8 teveta pôst spravodlivých v deň, keď bol zavŕšený preklad, a pripomínali si ich na tej istej úrovni ako smrť Ezdráša či Nehemiáša.

Blažený Augustín² žiadal blaženého Hieronýma, aby sa pri preklade Vulgáty opieral iba o Septuagintu a nie o hebrejský text. Tejto prosbe však blažený Hieroným v plnosti nevyhovel,³ pretože sa pri preklade Starého Zákona do latinčiny predovšetkým opieral o hebrejský text⁴. Ako pomôcku však používal aj Septuagintu.

Vedecká forma označenia tohto prekladu je zväčša vyjadrená skratkou a to troma latinskými písmenami - LXX, ktoré vyjadrujú číslo 70.

¹ SCHUBERT, K., cit. dielo, s. 31.

² AUGUSTÍN, B., cit. dielo, s. 196-198. Pozri kapitolu 42. - Preklad Písma z hebrejskej reči do gréckej sa uskutočnil Božím riadením (s. 195-196) a kapitolu 43. - Medzi prekladmi Písma prvé miesto si zasluhuje Septuaginta. Blažený Augustín sa dotýka Septuaginty ešte v dvoch kapitolách: 13. Či sa pri počítaní má uveriť skôr hebrejskému textu ako Septuaginte? 44. Nejednotnosť hebrejského textu a Septuaginty ohľadom Ninive.

³ BANDY, J., cit. dielo, s. 21. V samotnom diele blaženého Augustína však čítame: „Z tohto prekladu vznikol aj preklad latinský a používajú ho latinské cirkvi. Pravda, aj za našich čias žil kňaz Hieronym, muž veľmi múdry a skúsený vo všetkých troch rečiach, ktorý preložil Písmo nie z gréckeho, ale hebrejského jazyka do latinskej reči. Hoci Židia jeho preklad, urobený s toľkou znalosťou jazykov, uznávajú za verný a o Septuaginte hovoria, že je na mnohých miestach chybná, predsa Kristova Cirkev predpokladá, že nikoho nemožno stavať nad vážnosť toľkých ľudí, vybraných výlučne na tú prácu vtedajším veľkňazom Eleazárom“. AUGUSTÍN, B., cit. dielo, s. 196.

⁴ Pozri СТРИДОНСКИЙ, И.: *Толкование Евангелия*. Минск 2008, s. 12-14. Pozri kapitolu: Nový preklad Starého Zákona z originálneho jazyka.

Podľa názorov niektorých biblistov bez Septuaginty nemôžeme pochopiť novozákonné¹ a svätootcovské spisy. V novozákonných spisoch z celkového počtu 235 citátov Starého Zákona je 209 zo Septuaginty².

Jedinečnosť Septuaginty však v dnešnej dobe vyzdvihujú aj celosvetovo uznávaní súčasní významní judaisti a starozákonníci³. Pravoslávna cirkev tento preklad považuje za najlepší a od apoštolských čias ho neprestajne používa. Opiera sa o neho ako o základný starozákonný text, z ktorého robili preklady aj naši vierozvestovia sv. Cyril a Metod do staroslovienčiny,⁴ ktoré sa nám dodnes zachovávajú v cirkevnoslovanských bohoslužobných textoch Pravoslávnej cirkvi. Pre pravoslávnych veriacich je tento preklad tradičným textom a preto je toto dielo nazvané „zrkadlom“ pravého starozákonného textu.

Zoznam bibliografických odkazov:

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

AUGUSTÍN, B.: *Boží štát, zv. II*. Trnava 2005. ISBN 80-7162-571-X.

BÁNDY, J.: *Exegéza vybraných kapitol zo Starej zmluvy*. Bratislava 1999. ISBN 80-88827-16-7.

BIBLIA – Písmo Sväté Starej a Novej Zmluvy. Vydala Slovenská Evanjelická Cirkev A.V. v ČSSR 1990.

¹ ГЛУБОКОВСКИЙ, Н.: *Греческий язык Нового Завета во свете современного языкознания*. МДА 2005.

² СНИГИРЕВ, Р., cit. dielo, s. 32.

³ ДОХМЕН, Ch. – STEMBERG, G., cit. dielo, s. 73. Pozri kapitolu: Septuaginta jako komentář.

⁴ ГЛУБОКОВСКИЙ, Н.: *Славянская Библия*. София 1932.

- BIČ, M.: *Ze světa Starého zákona II*. Praha 1989.
- CAP, A.: *Spríevodca po Svätom Písme podľa diel sv. otcov*. Dostupné na: [www.pulib.sk.](http://www.pulib.sk/), El. dokumenty, Pravoslávna bohoslovecká fakulta.
- ДЕСНИЦКИЙ, А.: *Писание, предание, современность*. Киев 2007.
- DOHMEN, Ch. – STEMBERG, G.: *Hermeneutika židovské Bible a Starého Zákona*. Vyšehrad 2007. ISBN 978-80-7021-874-7.
- ЕЛЕОНСКИЙ, Н.: *Свидетель о происхождении перевода LXX и степень их достоверности*. ЧОДЛП 1875, Н 1.
- ЕЛЕОНСКИЙ, Ф.: *Следы влияния еврейского текста и древних греческого LXX. Перевод на древний славянский перевод книги Бытия и Исход*. Санкт -Петербург 2009.
- ГЛУБОКОВСКИЙ, Н.: *Библейский греческий язык в писаниях Ветхаго и Новаго Завета*. МДА 2005.
- ГЛУБОКОВСКИЙ, Н.: *Греческий язык Новаго Завета во свете современного языкознания*. МДА (Московская Духовная Академия) 2005.
- ГЛУБОКОВСКИЙ, Н.: *Славянская Библия*. София 1932.
- HERIBAN, J.: *Sväté Písmo Starého a Nového Zákona*. Trnava 1996. ISBN 0-86516-335-9.
- HUSÁR, J.: *Kniha proroka Micheáša*. Pravoslávne biblické komentáre, Starý Zákon 40. - 1. vyd. - Prešov : Prešovská univerzita, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2007. - 333 s. - ISBN 978-80-8068-588-1.
- JANEGA, Š.: *Úvod do historických kníh Starého Zákona*. Bratislava 1989.
- JANČOVIČ, J.: *„Nech je svetlo“ Úvod a exegéza vybraných statí Pentateuchu*. Bratislava 2002.

- КОРСУНСКИЙ, И.: *Иудейское толкование Ветхого Завета*. МДА 2007.
- КОРСУНСКИЙ, И.: *Перевод LXX*. МДА 2007.
- JOHNSON, L.: *Evangelium podle Lukáše*. Kostelní Vydří 2005. ISBN 80-7192-560-8.
- МИЛЕАНТ, А.: *Премудрость сокровенная*. Москва 2004.
- ОЛЕСНИЦКИЙ, А.: *Руководство к изучению Священного Писания по творениям святых отцов*. Москва 2002.
- ПОСНОВ, М.: *Иудейство*. МДА 2006.
- РЫБИНСКИЙ, В.: *Религиозное влияние иудеев на мир языческий в конце ветхозаветной и начале новозаветной истории и прозелиты иудейства*. МДА 2005.
- SNIGIREV, R., *Sväté Písmo Starého Zákona I*. preklad HUSÁR, J. Dostupné na: www.pulib.sk/, El. dokumenty, Pravoslávna bohoslovecká fakulta.
- СНИГИРЕВ, Р.: *Священное Писание Ветхого Завета*. вып. 1. Саратов 2006. ISBN 5-98599-019-2.
- СОКОЛОВ, Н.: *Ветхий Завет*. Москва 2002.
- СОРОКИН, А.: *Введение в Священное Писание Ветхого Завета*. Киев 2003.
- SOUŠEK, Z.: *Knihy tajemství a moudrosti I. Mimobiblické židovské spisy: Pseudepigraphy*. Vyšehrad 1998. ISBN 80-7021-257-8.
- СТРИДОНСКИЙ, И.: *Толкование Евангелия*. Минск 2008. ISBN 978-985-6171-89-8.
- SCHUBERT, K.: *Židovské náboženství v proměnách věku*. Vyšehrad 1999, ISBN 80-7021-303-5
- [www. The Word – Septuaginta \(LXXA\)](http://www.TheWord-Septuaginta.com/).

NIPTICKÁ METÓDA DUCHOVNÉHO ŽIVOTA PODĽA SVÄTÉHO PÍSMO

Štefan ŠAK

Pre duchovný rast veriaceho človeka je veľmi prospešné vedieť to, že niptický spôsob života,¹ bdelosť a ostražitosť mysle nad myšlienkami a pocitmi v srdci človeka je záležitosťou a duchovnou prácou každého kresťana bez rozdielu. Vieme, že prvým prameňom, z ktorého vyviera obdivuhodný niptický spôsob života nespočetného zástupu svätých Cirkvi, je samotné Sväté Písmo. Hneď na začiatku je potrebné zdôrazniť, že Sväté Písmo nie je adresované len mníchom alebo klerikom či vyslovene len askétom. Naopak, je adresované celému svetu, všetkým ľuďom žijúcim na tomto svete, ale predovšetkým kresťanom.² Je ale pravdou, že pre mníchov a askétov, z dôvodu prirodzených podmienok duchovného prostredia, v ktorom žijú, je niptický spôsob života bližší. Ale aj napriek tomu všetci veriaci kresťania, nakoľko je to len možné, by mali mať podiel na niptickom spôsobe živote i na daroch tohto života, pretože niptický život nie je nič iné, ako neustály zápas s vášňami, život plný radosti a smútku, očisťovania, lásky a zbožtenia, teda cnostný život.

¹ ŠAK, Š.: Nipsis, cesta života. In: *Nipsis*, roč. I, č. 1, Prešov 2006, s. 3 – 9.

² Zo svedectiev liturgickej praxe prvotnej Cirkvi je možné tento jednoznačný faktor vypožorovať najmä v starých liturgiách, kde počas čítania zo Svätého Písma neboli prítomní len kresťania a klerici, ale aj kajúci, teda kresťania, ktorí upadli do ťažkých hriechov, katechumeni a počúvajúci, ktorí ešte neboli pokrstení, teda neboli kresťania. Pozri ΦΟΥΝΤΟΥΛΗ, I. M.: *Απαντήσεις εις λειτουργικάς απορίας*. том. Α'. vyd. IV., Αθήνα 1991, s. 141 – 143.

Existuje nepreberné množstvo miest vo Svätom Písme, ktoré nám svedčia o niptickom spôsobe života, teda o bdelosti, ostražitosti, pozornosti a obozretnosti i očisťovaní. Na ilustráciu si uvedieme niekoľko z nich.

V Starom Zákone existuje jedno miesto, kde sa hovorí o niptickom živote, o čom môžeme smelo tvrdiť, že je skutočným pokladom duchovného života: „*Dávaj pozor, aby v tvojom srdci nevznikla podlá myšlienka...*“¹ Tento text odhaľuje a zároveň poukazuje na bdelosť nad sebou samým, na pozorovanie svojho srdca až do jeho najväčšej hĺbky a na skúmanie seba samého až po hranice svojich vedomých i nevedomých možností. Tu vidíme ten fenomén i samotnú prax, ako aj rozmer niptického spôsobu života: „*Dávaj pozor (na seba)...*“²

V knihe Prísloví nachádzame ďalšie písomné svedectvo: „*So všemožnou bdelosťou chráň si srdce...*“³, ktoré vyzýva človeka k niptickému spôsobu života.

V Evanjeliu podľa Matúša sa nám zachovalo veľmi múdre, ale zároveň aj veľmi smutné podobenstvo nášho Spasiteľa Isusa Christa o desiatich pannách, ktoré priam ukázkovo poukazuje na niptický spôsob života, duchovnú bdelosť a neustálu pripravenosť nevesty, ktorú predstavuje duša človeka. Príslušným podobenstvom Christos kladie dôraz na neustálu pripravenosť a pohotovosť mysle, na neustálu triezvosť, bdelosť srdca, teda prebudenosť a ostražitosť v strašnej tme vášní a hlbkej temnote vonkajšieho

¹ 5M 15, 9.

² 5M 15, 9.

³ Prís 4, 23.

a vnútorného sveta človeka.¹ Udržiavanie sa v neustálej bdelosti a ostražitosti, teda v niptickom spôsobe života, Isus Christos charakterizuje ako skutočnú rozumnosť a naproti tomu absenciu bdelosti a ostražitosti ako hlúposť, nerozumnosť a naivitu.

Päť múdrych panien mali vo svojich lampách dostatok oleja, teda lásky, a preto mali svetlo, teda bdelosť, ostražitosť, nipsis a modlitbu. Päť nerozumných panien nemali ani jedno ani druhé. Pretože v skutočnosti láska a niptická modlitba sú spojené a spoločne tvoria dôstojnú prípravu na príchod Ženicha. Totiž u človeka, ktorý nezahorí láskou k Christovi a nebude Ho milovať celou myslou, celou dušou, celým srdcom a rovnako tak aj svojho blížneho, absentuje nielen niptické svetlo, ale aj modlitba. A človek bez svetla nevie, kde sa nachádza a rovnako tak nevie ani to, kadiaľ kráča, teda bez svetla nevidí ani samého seba, ani svojich blížnych, ani démonov a ani samotného Ženicha, ktorý prichádza na svadbu. Pochopiteľne, na záver je potrebné zdôrazniť tú skutočnosť, že bez neustálej bdelosti (nipsis) a modlitby sa nedá uchovať lampu tak, aby bola neustále plná oleja, teda lásky.

V závere podobenstva Isus Christos slovom „*bdejte*“² opätovne veľmi charakteristicky vyzýva ľudí k neustálej bedlivosti, pozornosti a obozretnosti, pretože, ako dodáva, „*nepoznáte dňa ani hodiny, [kedy príde Syn človeka]*.“¹

¹ V ranokresťanskej pamiatke Didache nachádzame poučenie inšpirované touto výzvou k bdelosti. „Vaše lampy nech nezhasínajú a vaše bedrá nech nie sú neopášané, ale buďte pripravení... Častejšie sa schádzajte a hľadajte čo je potrebné vašim dušiam.“ Pozri DRÁPAL, D. a kol.: *Spisy apoštolských otců*. Vyd. Kalich. Praha 2004, s. 22. ISBN 80-7017-003-4.

² „*γρηγορεῖτε*,“ Mt 25, 13. Pozri PRUŽINSKÝ, Š.: *Evanjelium podľa Matúša*. Prešov 2002, s. 314 – 315. ISBN 80-8068-07709.

V Evanjeliu podľa Marka nachádzame podobnú výzvu Spasiteľa: „*Majte sa na pozore, bdejte, lebo neviete, kedy príde čas.*“² Pozoruhodné na tejto výzve je to, že Christos okrem slovesa „*γρηγορεῖτε*“ bdejte použil aj sloveso „*βλέπετε*“, ktorým vyzýva apoštolov, aby sa mali na pozore. Totiž preklad slovesa „*βλέπετε*“ okrem „*dávajte pozor*“ znamená aj „*vidte, hľadte*“ Z toho dôvodu Otcovia Cirkvi veľmi výstižne pomenovali nipsis ako videnie alebo zrak duše.

Spasiteľ v Evanjeliu podľa sv. Lukáša, keď vykladal učeníkom udalosti spojené s Jeho druhým príchodom, na konci dôrazne prízvukoval, aby sa vyvarovali jedného veľmi veľkého nebezpečenstva: „*Dbajte, aby vaše srdcia neboli obťažované*“³ a nezabudol spresniť aj to, čím sa ľudské srdce zťažuje, keď dodáva: „*Obžerstvom a opilstvom a starosťami o živobytie.*“⁴ Následne predkladá učeníkom riešenie, ako tomu nebezpečenstvu nepodľahnúť, ale, naopak, čeliť so vztýčenou hlavou, keď hovorí: „*Bdejte teda každý čas a modlite sa, aby ste mohli ujsť všetkému, čo sa má stať, a postaviť sa pred Syna človeka.*“⁵

Spasiteľ veľmi jasne radí, nabáda nás a poukazuje na „*nipsis*“, teda na „*bdelosť*“, ktorá má byť neustála, ako na jedinú možnú cestu životom a ako na jediný možný spôsob života v tomto svete. Ale ako poznamenáva, táto bdelosť musí byť spojená s modlitbou.

¹ „...οὖν, ὅτι οὐκ οἶδατε τὴν ἡμέραν οὐδὲ τὴν ὥραν ἐν ἣ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεται.“ Mt 25, 13.

² „*Βλέπετε, ἀγρυπνεῖτε καὶ προσεύχεσθε· οὐκ οἶδατε γὰρ πότε ὁ καιρὸς ἔστιν.*“ Mk 13, 33.

³ „*Προσέχετε δὲ ἑαυτοῖς μήποτε βαρηθῶσιν ὑμῶν αἱ καρδίαι...*“ Lk 21, 34.

⁴ „...ἐν κραιπάλῃ καὶ μέθῃ καὶ μερίμναις βιοτικαῖς,...“ Lk 21, 34.

⁵ „*ἀγρυπνεῖτε οὖν ἐν παντὶ καιρῷ δεόμενοι ἵνα καταξιωθῆτε ἐκφυγεῖν πάντα τὰ μέλλοντα γίνεσθαι καὶ σταθῆναι ἔμπροσθεν τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου.*“ Lk 21, 36.

Celá taktika viditeľného i neviditeľného zápasu je veľmi charakteristicky vyjadrená a zhrnutá do jednej vety Spasiteľa, v ktorej povedal: „*Bdejte a modlite sa, aby ste neprišli do pokušenia.*“¹

Keď apoštol Pavol píše vo svojom liste Tesalonickým kresťanom o druhom príchode Spasiteľa, ako o dni, ktorý sa podobá nočnému zlodejovi,² a že kresťania sú „*synovia svetla a synovia dňa*“³, zároveň poznamenáva a vyzýva ich aj nás: „*Nespime teda ako ostatní, ale bdejme a budme triezvi. Lebo tí, čo spia, v noci spia, a opilci sa v noci opíjajú. Ale my (ako synovia) dňa budme triezvi, oblečme si pancier viery a lásky a prilbu nádeje na spasenie.*“⁴

Svätý Nikodém Svätohorec vo výklade slov apoštola Pavla píše, že kresťania by nemali ignorovať cnosti a dobré skutky a mali by byť bdelí, ostrážití a triezvi, teda mali by sa mať na pozore.⁵ Toto si vyžaduje neustále⁶ pracovať na bdelosti, ktorá je triezvosťou a pozornosťou. Ďalej sa svätý Nikodém pýta, „či je možné, aby niekto bdel a nebol triezvy a nedával pozor, ale nechal svoju myseľ, aby sa zapodievala márnosťami?“⁷ A taktiež aj každú

¹ Mt 26, 41.

² 1Tes 5, 2.

³ 1Tes 5, 5.

⁴ 1Tes 5, 7 – 8.

⁵ V jednom z najstarších spisov, známym pod názvom Didache (Učenie dvanástich apoštolov) nachádzame veľmi silné svedectvo o výzve kresťanov k bdelosti „Γρηγορεῖτε υπὲρ τῆς ζωῆς υμῶν.“ Pozri [cit. 2009-11-23]. Dostupné na internete: <http://www.textexcavation.com/olivetdidache.html> (Bdejte nad svojimi životmi) DRÁPAL, D. a kol.: *Spisy apoštolských otců*, cit. dielo, s. 22.

⁶ V duchovnom zápase nie je možné popustiť, naopak, musíme bojovať až do samotného konca. Totiž nič nám neprospeje naša viera, ktorou sme žili počas nášho života, ak na konci nášho života nebudeme dokonalí (Ez 18, 24). Pozri DRÁPAL, D. a kol.: *Spisy apoštolských otců*, cit. dielo, s. 22.

⁷ ΝΙΚΟΔΗΜΟΥ ΑΓΙΟΠΕΙΤΟΥ: *Ερμηνεία εις τας ΙΔ' επιστολάς του απόστολου Παύλου*. Τομ. III. Θεσσαλονίκη 1990, s. 78 – 79.

dobrú vec, podľa slov apoštola Pavla, by kresťania mali konať bdelo a veľmi pozorne.

Z vyššie uvedeného svedectva apoštola Pavla tesalonickým kresťanom vyplývajú tri hlavné myšlienky:

1. Myseľ a vo všeobecnosti celý vnútorný človek bdie vtedy, ak žije vo svetle dňa, ktorým je život v Christu.

2. Noc je len pre spiacich a opitých, pretože absencia bdelosti prináša spánok, „oťaženosť“ srdca a opilosť, ktorá pochádza z naháňania sa za životnými potrebami, zo špinavých myšlienok a vášní.

3. Navyše, bdelosť oblieka človeka do plnej výzbroje ducha, bez ktorej by bol odsúdený na vedomý neviditeľný boj.

Z toho dôvodu apoštol Pavol, ako vynikajúci teológ, misionár a organizátor, v poučeníach svojmu učeníkovi Timotejovi okrem iného píše, aby vo svojom živote bol „vo všetkom triezlivý“¹, pretože podmienky i prostredie, v ktorom Timotej pôsobil a žil, boli ťažké.²

Aj apoštol Peter sa vo svojom liste výnimočným spôsobom zmieňuje o niptickom spôsobe života, na ktorý upozorňuje, keď píše: „Preto opášte si bedrá svojej mysle, buďte dokonale triezvi, dúfajte v milosť, ktorá vám bude daná pri zjavení Isusa Christa.“³

¹ „σὺ δὲ νῆφε ἐν παντί...“ 2Tim 4, 5. Pozri ΝΙΚΟΔΗΜΟΥ ΑΓΙΟΠΕΙΤΟΥ: *Ερμηνεία εις τας ΙΔ' επιστολάς του απόστολου Παύλου*. Τομ. III. cit. dielo, s. 353 – 354.

² „Lebo príde čas, keď (ľudia) neznesú zdravé učenie, ale pretože chcú počúvať len to, čo sa im páči, budú si podľa svojich žiadostí zháňať učiteľov, odvrátia sluch od pravdy a obrátia sa k bájkam“ (2Tim 4, 3 – 4).

³ 1Pet 1, 13.

Všetci Otcovia Cirkvi zhodne píšú, že bdelosť a vedomá modlitba srdca dávajú blahodať Svätého Ducha a darujú duši odhalenie Isusa, ktorý bez modlitby a bdelosti ostáva ukrytý.

Všetci apoštoli veľmi dobre vedeli a poznali silu i hodnotu bdelosti a triezvosti, ktorú si prakticky vyskúšali a s ktorou mali veľmi dobrú skúsenosť, keď upadali do pokušení a rôznych škandálov, ktoré zažívali po odchode ich Učiteľa Isusa Christa.

Preto nipsis, bdelosť a triezvosť je tá, ktorá sprevádzala a sprevádza kresťanov počas celého ich života v tomto svete a o ktorú dodnes prosíme na svätej liturgii: „Nech táto obeť slúži prijímajúcim **k (triezvosti) bedlivosti duše...**“¹

Použitá literatúra:

Pramene:

ΠΡΩΤΟΚΕΙΜΕΝΑ ΕΙΣ ΤΗΝ ΕΠΙΣΤΟΛΗΝ ΤΟΥ ΙΩΑΝΝΗΝ ΖΗΛΟΤΟΥ. ΕΚΔΟΣΕΙΣ, Praha 1950.

DRÁPAL, D. a kol.: *Spisy apoštolských otců*. Vyd. Kalich. Praha 2004, s. 22. ISBN 80-7017-003-4.

ΦΟΥΝΤΟΥΛΗ, Ι. Μ.: *Απαντήσεις εις λειτουργικάς απορίας*. τομ. Α'. 1. vydanie. Αθήνα 1991.

¹ LITURGIA SV. JÁNA ZLATOÚSTEHO. Prešov 1996, s. 91. „Ὡστε γενέσθαι τοῖς μεταλαμβάνουσιν εἰς νῆψιν ψυχῆς,...“ ΙΕΡΑΤΙΚΟΝ. Vydavateľstvo Ἀποστολική Διακονία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, vyd. VI., Αθήνα 2007, s. 133. Pozri ΠΡΩΤΟΚΕΙΜΕΝΑ ΕΙΣ ΤΗΝ ΕΠΙΣΤΟΛΗΝ ΤΟΥ ΙΩΑΝΝΗΝ ΖΗΛΟΤΟΥ. ΕΚΔΟΣΕΙΣ, Praha 1950, s. 148.

ΙΕΡΑΤΙΚΟΝ. Vydavateľstvo Ἀποστολική Διακονία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, 1. vydanie. Αθήνα 2007.

ΝΙΚΟΔΗΜΟΥ ΑΓΙΟΠΕΙΤΟΥ: *Ερμηνεία εις τας ΙΔ' επιστολάς του απόστολου Παύλου*. Τομ. ΙΙΙ. Θεσσαλονίκη 1990.

LITURGIA SV. JÁNA ZLATOÚSTEHO. Prešov 1996.

PRUŽINSKÝ, Š.: *Evanjelium podľa Matúša*. Prešov 2002, s. 314 – 315. ISBN 80-8068-07709.

ŠAK, Š.: Nipsis, cesta života. In: *Nipsis*, roč. I, č. 1, Prešov 2006, s. 3 – 9. ISSN 1337-0111.

Sekundárna literatúra:

CAP, A.: Náboženské vzdelanie a povolanie pravoslávneho kňaza ako súčasť sociálnej práce. In: *Sociálna práca - ľudské práva - vzdelávanie dospelých*. Prešov 1998, s. 226 – 229.

HIEROTEOS (VLACHOS), metrop.: *Pravoslavná spiritualita*. Prešov 2006.

KUZMYK, V.: Niektoré aspekty antropológie sv. Gregora Teológa. In: *Synergia*, roč. IV, č. 7 – 8, Prešov 2006.

KUZYŠIN, B.: Z histórie pravoslávnej katechézy. In: *Synergia*, roč. IV, č. 7-8, Prešov 2006, s. 58 – 63.

ΜΑΝΤΖΑΡΙΔΗΣ, Γ.: *Χριστιανική ηθική*. Θεσσαλονίκη 1995.

MOJZEŠ, M.: Liturgická teológia a jej miesto v systéme teologických vied. In: *Theologos*, roč. VI, č. 1, Prešov 2005, s. 103 – 112.

ΝΙΚΟΔΗΜΟΥ ΑΓΙΟΠΕΙΤΟΥ: *Ερμηνεία εις τας ΙΔ' επιστολάς του απόστολου Παύλου*. Τομ. Ι. Θεσσαλονίκη 1989.

- ΝΙΚΟΔΗΜΟΥ ΑΓΙΟΠΕΙΤΟΥ: *Ερμηνεία εις τας ΙΔ' επιστολάς του απόστολου Παύλου*. Τομ. ΙΙ. Θεσσαλονίκη 1990.
- ΝΙΚΟΛΑΟΣ ΚΑΒΑΣΙΛΑΣ: *Περί της εν Χριστώ Ζωής*. In: PG 150,524A.
- PRUŽINSKÝ, Š.: *Sociálna práca a askéza*. In: *Sociálna práca a jej kresťanské dimenzie*. Prešov 2005, s. 59 – 70.
- ŠAK, Š.: *Nipsis – metóda duchovného života pravoslávnej Cirkvi I*. In: *Pravoslávny teologický zborník*. PU v Prešove, PBF 2005, roč. XXVIII (13), s. 65 – 72. ISBN 80-8068-358-1.
- ŠAK, Š.: *Nipsis – metóda duchovného života pravoslávnej Cirkvi II*. In: *Pravoslávny teologický zborník*. PU v Prešove, PBF 2005, roč. XXIX (14), s. 51 – 58. ISBN 80-8068-399-9.
- ŠIP, M.: *Nové náboženské hnutia ako opozitum voči Cirkvi*. In: *Pravoslávny teologický zborník*. PU v Prešove, PBF 2006, roč. XXXI (16), s. 194 – 200. ISBN 80-8068-542-8.
- ZOZULAK, J.: *Problematika výchovy a kvality života v myslení Jána Zlatoústeho*. In: *Sociálna práca – ľudské práva – vzdelávanie dospelých*. Zborník referátov z vedeckej konferencie s medzinárodnou účasťou. Prešov 1998, s. 258 – 265.
- ZOZULAKOVÁ, V.: *Cirkev ako bohoľudské spoločenstvo*. In: *Cesta obnovy človeka v súčasnej pluralitnej spoločnosti*. Gorlice 2009, s. 32 – 33. ISBN 978-83-928613-3-1.

Internetové pramene:

<http://www.cudzieslova.sk/hladanie/synergizmus>

<http://sk.wikipedia.org/wiki/Synkretizmus>

<http://wapedia.mobi/sk/Kultúra>

<http://sk.wikipedia.org/wiki/Sekularizmus>

<http://www.mydictionary.net/greek>

<http://www.textexcavation.com/olivetdidache.html>

CIRKEV V ZJAVENÍ APOŠTOLA JÁNA¹

Štefan PRUŽINSKÝ

Pretože v súčasnej teologickej literatúre sa stretávame s intenzívnym prehodnocovaním podstaty, štruktúry, hraníc a poslania Cirkvi, pociťujeme potrebu ešte viac ako inokedy, pripomenúť si niektoré málo spomínané pravdy o Cirkvi, ktoré sa nachádzajú vo Svätom Písme. Napriek tomu, že vonkajšia stránka činnosti a štruktúry Cirkvi prechádzala vždy určitým vývojom, v jej podstate sa podľa viery Cirkvi nič nezmenilo a nemení, pretože hlavou Cirkvi je Christos, ktorý je „ten istý včera i dnes a naveky“². Menia sa vonkajšie vyjadrenia vnútornej podstaty Cirkvi v závislosti od toho, nakoľko boli a sú ľudia v tej ktorej dobe schopní poznať a uplatniť princípy cirkevného života v praxi, v osobnom a spoločenskom živote. Napriek tomu, že vonkajšie prostredie Cirkvi sa zo subjektívneho hľadiska nikdy nevyhlo škandálom, zlyhaniu, herézam, hriechom a pádom, niekedy veľmi ťažkým a vedúcim až k duchovnej smrti, netýka sa to jej vnútornej podstaty, ktorá zostala čistá a nemenná, ako je čistý a nemenný Christos. V poznaní vnútornej podstaty Cirkvi môže každý človek v každej dobe nájsť silu uskutočniť ideál, ku ktorému nás povolal Christos, vyhnúť sa pritom chybám minulosti aj súčasnosti. Napriek tomu, že sa to nikdy nedarilo mnohým, vždy sa našli takí, ktorí sa k ideálu veľmi priblížili. Sú to svätí Cirkvi, ktorí vďaka svojej snahe uskutočňovať princípy cirkevného života vo

¹ Článok je výstupom z riešenia grantového projektu VEGA č. 1/0649/08 Antropologické východiská sociálnej práce.

² Hebr 13, 8; porovnaj 1Kor 12, 4-6; Ef 4, 10; Hebr 1, 12.

svojom živote, vniesli do celej spoločnosti veľa dobra a pomohli prísť k Bohu a pravému zmyslu života tisícom ďalších ľudí.

Ak chceme urobiť niečo pre ozdravenie samých seba, aby sme boli živými údmi Cirkvi, nestačí len učiť sa z chýb minulosti, ale je potrebné preniknúť k základom cirkevného života, ktoré môžeme nájsť vo Svätom Písme. Jeden z takýchto opisov, vyjadrení alebo doslova vyobrazení pravého cirkevného života sa nachádza v knihe Zjavenia svätého apoštola Jána. Význam tohto vyobrazenia pochopíme vtedy, ak si uvedomíme, že každé naše uvažovanie o Cirkvi môže byť správne len vtedy, keď organicky nadviaže na celé Sväté Písmo vrátane zjavenia apoštola Jána, keď je s ním v zhode a súlade, keď sa deje „pod kontrolou a na základe Svätého Písma a Svätej Tradície“¹.

Čo teda hovorí Apokalypsa o Cirkvi? Veľmi významné sú nasledujúce slová: „Potom som videl z neba zostupovať anjela, čo mal kľúč od priepasti a v ruke veľkú reťaz. Chytil draka, toho starého hada, ktorým je diabol a satan, a sputnal ho na tisíc rokov. Hodil ho do priepasti, zavrel ju a zapečatil nad ním, aby už nezvádzal národy, kým sa nedovrší tisíc rokov; potom musí byť na krátky čas uvoľnený. Ďalej som videl tróny; sadli si na ne tí, čo dostali moc súdiť. Videl som aj duše tých, čo boli sťatí pre Isusovo svedectvo a pre Božie slovo, aj tých, čo sa neklaňali šelme ani jej obrazu a neprijali jej znak na čelo a na ruky. Tí ožili a kraľovali s Christom tisíc rokov. Ostatní mŕtvi neožili, kým sa nedovršilo tisíc rokov. To je prvé vzkriesenie. Blahoslavený a svätý, kto má

¹ ΒΑΣΙΛΕΙΑΔΗΣ, Π. Β.: Εικόνα και Εκκλησία στην Αποκάλυψη. In: Βιβλικές ερμηνευτικές μελέτες. Θεσσαλονίκη 1988, s. 421.

podiel na prvom vzkriesení! Nad tými druhá smrť nemá moci, ale budú kňazmi Boha a Christa a budú s ním kraľovať tisíc rokov”¹.

Vyššie uvedené slová apoštola Jána o tisícročnom kráľovstve sú od dávnych čias vnímané ako prorocké slová o zrode, existencii a činnosti novozákonnej Cirkvi. Typickým príkladom takéhoto chápania je výklad Apokalypsy sv. Andreja Neocezarejského, ktorý za dôkaz toho, že Satan bol už spútaný, považuje fakt, že bolo odstránené modloslužobníctvo, za viditeľný prejav pôsobenia Christovho kráľovstva v tomto svete považuje fakt, že na celom svete bolo rozšírené poznanie Božej vôle, a tisíc rokov trvania Christovho kráľovstva chápe ako neurčitý, neznámy, no veľký počet rokov, ktoré sú potrebné na to, aby bolo Evanjelium kázané úplne po celom svete a aby sa v ňom zakorenili semená zbožnosti až dovtedy, „dokedy bude pre nás užitočná Jeho trpezlivosť a pokračovanie nášho života”².

Podobne ako sv. Andrej Neocezarejský, aj ostatní svätí otcovia a cirkevní spisovatelia ako sv. Dionýz Alexandrijský, Euzébios Cézarejský, sv. Vasil’ Veľký, sv. Gregor Bohoslov, sv. Epifán, bl. Augustín a bl. Hieroným³ chápali proroctvá Apokalypsy eschatologicky, čiže čiastočne historicky a čiastočne alegoricky. Naplnenie slov o existencii a činnosti novozákonnej Cirkvi videli čiastočne v minulosti, prítomnosti a budúcnosti sveta a v plnosti

¹ Zj 20, 1-6.

² ΑΝΔΡΕΟΥ ΚΑΙΣΑΡΕΙΑΣ, αγ.: Υπόμνημα εις την Αποκάλυψιν του Ευαγγελιστου Ιωάννου του Θεολόγου. In: PG 106; rus. preklad pozri: АНДРЕЙ НЕОКЕСАРИЙСКИЙ, св.: Толкование на Апокалипсис. Москва 2000, s. 171.

³ Позри АВЕРКИЙ, Архиеп. (Таушев): Четвероевангелие. Апостол, Руководство к изучению священного писания Нового Завета, Москва 2002, s. 814.

až vo večnosti v duchu slov samotného apoštola Jána, ktorý hovorí o tom, „čo videl, čo je a čo sa má stať potom“¹.

Niektorí svätí otcovia a cirkevní spisovatelia prvých storočí kresťanstva sa vyjadrovali o tisícročnom kráľovstve Cirkvi na prvý pohľad trochu akoby doslovne², v dôsledku čoho niektorí teológovia videli a vidia v ich slovách príliš nealegorické, netajomné, či dokonca nerozumné alebo chiliastické myslenie³. My sme však presvedčení o tom, že ich slová sa dajú chápať aj v správnom duchu v súlade s myslením neskorších svätých otcov. Ak by sme v každej zmienke o tisícoch rokov trvania Christovho kráľovstva videli chiliazmus, potom by sme z chiliazmu museli obviňovať aj apoštola Jána alebo minimálne jeho Apokalypsu ako to urobil sv. Dionýz Alexandrijský, čo Cirkev neprijala a rázne odmietla. Ako príklad môžeme uviesť slová sv. Justína Filozofa, ktorý hovorí: „Aj u nás nejaký muž, ktorý sa volá Ján, jeden z Christových apoštolov, v Zjavení, ktoré mu bolo dané, predpovedal, že tí, čo uveria v nášho Christa, majú prežiť „tisíc rokov“ (Zj 20, 6) v Jeruzaleme a potom má byť všeobecné, alebo krátko povedané, večné vzkriesenie a súd“⁴. Myslíme si, že nám nič nebráni v tom, aby sme zmienku sv. Justína

¹ Zj 1, 19.

² Pozri ΙΟΥΣΤΙΝΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, αγγ.: *Διάλογος πρὸς Τρύφωνα τὸν Ἰουδαῖον*. In: BEP 3, 209-338; rus. preklad: *Разговор с Трифоном Иудеянином*. 2.vydanie. Ровно 2001, s. 116-117; ΠΑΠΙΟΥ ΙΕΡΑΠΟΛΕΩΣ. In: ΕΥΣΕΒΙΟΥ ΚΑΙΣΑΡΕΙΑΣ: *Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία* 3, 39. In: PG 20, 300; ruský preklad In: *Богословские труды*, т. 24, Москва 1983, s. 118; ΕΙΡΗΝΑΙΟΥ, αγγ.: *Κατὰ αἱρέσεων ἡ Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως* (Adversus haeresis) 5, 30; ΤΕΡΤΟΥΛΛΙΑΝΟΥ: *Κατὰ Μαρκίανος* 3, 25.

³ ΕΥΣΕΒΙΟΥ ΚΑΙΣΑΡΕΙΑΣ: *Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία* 3, 39. In: PG 20, 300; ruský preklad In: *Богословские труды*, т. 24, Москва 1983, s. 118.

⁴ ΙΟΥΣΤΙΝΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, αγγ.: *Διάλογος πρὸς Τρύφωνα τὸν Ἰουδαῖον*. In: BEP 3, 209-338; rus. preklad: *Разговор с Трифоном Иудеянином*. 2.vydanie. Ровно 2001, s. 117.

o tisícročnom kráľovstve a Jeruzaleme nechápali doslovne, ale duchovne ako zmienku o dlhej existencii novozákonnej Cirkvi ako nového Jeruzalema, ktorá bude pokračovať aj vo večnosti v nebeskom Jeruzaleme. V takomto prípade sa jeho slová v ničom nelíšia od učenia ostatných svätých otcov. Podobne je to aj s ostatnými výrokmi apoštolských mužov.

Svätootcovský výklad sa vo všeobecnosti vyhýba krajnostiam a absolútnym vyjadreniam na rozdiel od neinšpirovaných výkladov, ktoré obsahujú rôzne krajnosti, spomedzi ktorých sú v súvislosti s knihou Zjavenia najrozšírenejšie dve. Jednou krajinou je tvrdenie, že všetky proroctvá Apokalypsy už sú, alebo budú v plnosti uskutočnené v histórii a čase. Druhou krajinou je tvrdenie, že všetko naplnenie proroctiev sa vôbec netýka histórie a času a nastane až na konci sveta a vo večnosti¹. Správny výklad je len ten, ktorý v slovách Apokalypsy vidí súčasne historický aj nadčasový význam, pretože apoštol Ján vysvetľuje „súčasnosť v kategóriách minulosti, s výhľadom do budúcnosti“².

Ak sa pozrieme na vyššie uvedené proroctvo Apokalypsy o Cirkvi zo svätootcovského, čiže eschatologického pohľadu, prichádzame k záveru, že Cirkev je na jednej strane jediné, dokonalé a sväté Telo Christovho, no jednotliví ľudia sa do neho subjektívne včleňujú iba postupne počas celých dejín Cirkvi cez neustále pokánie, očisťovanie a zdokonaľovanie v evanjeliovom spôsobe života a myslenia. Táto idea prechádza aj celou

¹ Podrobný výklad na túto tému pozri: PRUŽINSKÝ, Š.: *Úvod do Svätého Písma Nového Zákona*. Prešov 2001, s. 335-337.

² ΣΤΟΓΙΑΝΝΟΣ, Β. Π.: *Αποκάλυψη και πολιτική*. In: *Ερμηνευτικά μελετήματα*. Θεσσαλονίκη 1988, s. 575.

knihou Pastier svätého apoštola Hermasa, kde sa veriaci ľudia opisujú ako kamene, ktoré sú zabudovávané do stavby Cirkvi až vtedy, keď sa očistia a okrešú tak, aby boli vhodné a dôstojné stať sa jej súčasťou. Množstvo z týchto kameňov dlho len leží v jej blízkosti s nádejou, že sa do nej dostanú a niektoré z nich sú od nej už natoľko vzdialené, že sa nikdy nestanú jej súčasťou¹. Triezve chápanie Cirkvi na jednej strane neidealizuje vonkajšie prejavy, možnosti a schopnosti jej členov a na strane druhej neznevažuje jej absolútnu vnútornú svätosť a dokonalosť.

Triezvy výklad učenia o Cirkvi tiež nepreceňuje význam a postavenie hierarchie v nej. Ako dôkaz uvedieme nasledujúcu skutočnosť. Keď v druhom storočí sv. Ignác Antiochijský vyslovil svoju známu charakteristiku každej miestnej Cirkvi ako eucharistického spoločenstva zhromaždeného a sústredeného okolo svojho biskupa, jeho slová nevyvolali v Cirkvi žiadny odpor napriek tomu, že vtedy nikto nepripisoval žiadnemu biskupovi absolútnu monarchickú moc ani neomylnosť. Odpor nevznikol preto, lebo všetci chápali jeho slová nie subjektívne, historicky, formálne a absolútne, ale „eschatologicky ako predobrazné zjavenie Božieho kráľovstva na zemi“², čiže ako obraz toho, čo iba sčasti prežívame teraz a čo sa v plnosti stane skutočnosťou až vo večnosti. Hoci biskup bol, je a má byť vnímaný pri eucharistickom zhromaždení ako ikona Christa, každý chápal, že je to iba „ikona“, pretože celá miestna Cirkev je iba „„ikonou““ nebeského poriadku

¹ ΕΡΜΑΣ, αγ.: Ποιμήν: ΒΕΠ 3, 38-110; ruský preklad: „Пастырь“. 1. vydanie. Сергиев посад 2004.

² ΒΑΣΙΛΕΙΑΔΗΣ, Π. Β.: Εικόνα και Εκκλησία στην Αποκάλυψη. In: Βιβλικές ερμηνευτικές μελέτες. Θεσσαλονίκη 1988, s. 423.

vecí, v ktorom vládne Christos“¹ a nie človek. Takéto chápanie potvrdzuje aj učenie apoštola Pavla, ktorý podobne ako apoštol Ján, sv. Ignác a celá Tradícia Cirkvi zdôrazňuje, že iba v Christu máme Veľkňaza absolútne „svätého, nevinného, nepoškvrneného, oddeleného od hriešnikov, povýšeného nad nebesia, ktorý nepotrebuje ako veľkňazi deň čo deň prinášať obety najprv za svoje hriechy a potom za hriechy ľudu... dokonalého naveky“². Každý iný veľkňaz spomedzi ľudí „sám podlieha slabosti. A kvôli nej musí prinášať obety za hriechy, ako za ľud, tak aj za seba samého“³.

Tak ako biskup je pri eucharistickom zhromaždení ikonou Christa, tak kňazi sú ikonami apoštolov, o ktorých Christos hovorí: „Veru, hovorím vám: Pri obnovení sveta, keď Syn človeka zasadne na trón svojej slávy, aj vy, čo ste išli za mnou, zasadnete na dvanásť trónov a budete súdiť dvanásť kmeňov Izraela“⁴. Evanjelium podľa Lukáša dodáva: „Aby ste jedli a pili pri mojom stole v mojom kráľovstve, sedeli na trónoch a súdili dvanásť kmeňov Izraela“⁵. Apoštol Ján hovorí v Apokalypse ešte presnejšie nie iba o dvanástich, ale až o dvadsiatich štyroch presbyteroch zhromaždených okolo Christa, pod ktorými treba rozumieť všetkých dvanásť izraelských kmeňov⁶ spolu s dvanástimi apoštolmi a ich nasledovníkmi, čiže celý Starý aj Nový Izrael: „I videl som v strede medzi trónom a štyrmi bytosťami

¹ ΒΑΣΙΛΕΙΑΔΗΣ, Π. Β.: Εικόνα και Εκκλησία στην Αποκάλυψη. In: *Βιβλικές ερμηνευτικές μελέτες*. Θεσσαλονίκη 1988, s. 421.

² Hebr 7, 26-28; Porovnaj 2, 17; 3, 1-4; 4, 14-15; 8, 1-2; 10, 12-18; 1Tim 6, 15-16; Zj 15, 4.

³ Hebr 5, 1-3; 9, 7

⁴ Mt 19, 28.

⁵ Lk 22, 30.

⁶ Pozri GERKA, M.: Dušpastierska služba podľa prorockej zvesti. In: *Aktuálne otázky praktického bohoslovía v Pravoslávnej cirkvi* [elektronický zdroj]. Prešovská univerzita v Prešove. Prešov 2007, s. 204-217.

uprostred starcov stáť Baránka, ktorý bol ako zabitý. Mal sedem rohov a sedem očí, čo je sedem Božích duchov, poslaných na celú zem. On pristúpil a vzal knihu z pravice Sediaceho na tróne. A keď ju vzal, štyri bytosti a dvadsiati štyria starci padli pred Baránkom. Každý mal gitaru a zlatú čašu plnú kadidla, čo sú modlitby svätých, a spievali novú pieseň“¹. V týchto slovách je možné vidieť celý „národ Boží, ktorý v plnosti obklopuje Christa... Apokalyptická ikona eschatologického súdu (Mt 19, 28; Lk 22, 30; 1Kor 6, 29) je tu prenesená do bohoslužobného eschatologického zhromaždenia... V oboch prípadoch však vládne eschatologický a nie hierarchický rozmer Cirkvi a v oboch prípadoch hlavnou úlohou bolo vyobraziť pred očami kresťanského spoločenstva videnie Božieho Kráľovstva“².

Ďalšou dôležitou pravdou o Cirkvi, ktorú môžeme nájsť v Apokalypse apoštola Jána, je pravda, že novozákonná Cirkev nie je skladačka, alebo mozaika, vytvorená z miestnych Cirkví. Apoštol Ján vníma každú zo siedmich miestnych Cirkví, na ktoré sa obracia, nie ako časť Cirkvi, ale ako všeobecnú Cirkev³. Túto pravdu vyjadruje symbolicky v symbole siedmich samostatných svietnikov, z ktorých každý predstavuje Cirkev. Apoštol Ján sa cielene vyhol symbolu jedného starozákonného svietnika so siedmimi ramenami, pretože ten zobrazoval Cirkev v starozákonnom duchu, podľa ktorého každé miestne spoločenstvo Židov vo svete bolo, symbolicky povedané, iba akoby jedným ramenom svietnika, čiže jednou časťou

¹ Zj 5, 6-9; Porovnaj Zj 4, 4. 10.

² ΒΑΣΙΛΕΙΑΔΗΣ, Π. Β.: Εικόνα και Εκκλησία στην Αποκάλυψη. In: *Βιβλικές ερμηνευτικές μελέτες*. Θεσσαλονίκη 1988, s. 432.

³ Porovnaj KUZMYK, V.: Všeobecnosť (sobornosť) Cirkvi z pohľadu ekleziológie sv. Irineja Lyonského. In: *Pravoslávny teologický zborník* 31/16. Prešov 2006, s. 120-126.

starozákonnej Cirkvi, ktorá dosahovala svoju „plnosť“ až vtedy, keď sa všetci zišli v jedinom chráme v Jeruzaleme. Tento symbol bol pre novozákonnú Cirkev nepoužiteľný, pretože v novozákonnej dobe „každé miestne spoločenstvo samo o sebe predstavuje Christovu Cirkev“¹ v plnosti, ktorá nie je závislá v ničom (ani v blahodati, ani v hierarchii) na ostatných miestnych Cirkvách. V duchu tohto princípu platí aj to, že keď jedna miestna Cirkev z nejakého dôvodu stráca blahodať a duchovnú silu, nijako to neochudobňuje ostatné miestne Cirkvi v ich duchovnej podstate (nemáme tu na mysli vonkajšiu a subjektívnu stránku života jednotlivých miestnych Cirkví, ktoré úpadok bratov v inej miestnej Cirkvi môže určitým spôsobom zasiahnuť), alebo inak povedané všeobecnú Cirkev na ktoromkoľvek mieste sveta.

Z opisu stavu a činnosti cirkevných spoločenstiev v Apokalypse je vidno rozdiel medzi tým, čo sa v mene Cirkvi deje na zemi a čo na nebi, čo v ľuďoch a čo v Bohu. Na zemi je všetko často zmiešané so zemským, nedokonalým, ľudským a hriešnym, inak povedané pšenica je tu zmiešaná s plevami. Preto apoštol Ján neváha na jednej strane hovoriť o nedostatkoch, problémoch a slabostiach jednotlivých ľudí hlásiacich sa k Cirkvi² a na druhej strane hovoriť o Cirkvi ako Svätom Meste, „Novom Jeruzaleme“ a „Christovej Neveste“³. Navyše s predstaviteľmi Cirkvi hovorí Apokalypsa v prvých troch kapitolách ako s anjelmi, ktorí majú účasť na nebeskej Liturgii⁴. Pozoruhodné však je, že tu nikde nie je zmienka o klasickej

¹ ΒΑΣΙΛΕΙΑΔΗΣ, Π. Β.: Εικόνα και Εκκλησία στην Αποκάλυψη. In: *Βιβλικές ερμηνευτικές μελέτες*. Θεσσαλονίκη 1988, s. 428.

² Pozri Zj 1. a 2. kap.

³ Pozri Zj 12, 1.

⁴ Pozri Zj 8, 1 a d'.

hierarchii akú poznáme zo Starého Zákona, pretože „celé kresťanské spoločenstvo sa tu stotožňuje s kňazstvom (1, 6; 5, 10), čo vedie prirodzene k záveru, že perspektíva štruktúry Cirkvi v Apokalypse nie je hierarchická, ale eschatologická“¹. Týmto sa samozrejme nijako nepopiera terajší, dočasný a čiastočný význam hierarchie.

Chápanie celého cirkevného spoločenstva ako kňazstva veľmi dobre vysvetľuje vo svojom výklade Apokalypsy b. Averkij, ktorý hovorí: „Všetci kresťania, ktorí dosiahnu spasenie príjmu súd a zasadnú na trónoch, lebo všetkým je dané prisľúbenie kráľovstva a Christovej slávy (1Sol 2, 12). Z tohto zástupu sv. Očividec tajomstiev vyzdvihuje osobitne tých, ktorým „sťali hlavy za svedectvo o Isusovi a za slovo Božie“, čiže svätých mučeníkov. „A uvidel, hovorí sv. Ján, duše tých, čo im sťali hlavy“ – z tohto je jasne vidno, že tí svätí, ktorí majú účasť na tisícročnom Christovom kráľovstve, kraľujú s Christom a „uskutočňujú súd“ nie na zemi, ale na nebi, lebo tu sa hovorí len o ich dušiach, ktoré sa ešte nespojili s telami. Z týchto slov je vidno, že svätí majú účasť na spravovaní Cirkvi Christovej na zemi“².

Zo skutočnosti, že kniha Apokalypsy sa často priamo alebo nepriamo zmieňuje o Eucharistii³, vyplýva, že Isusa Christa máme vnímať ako centrum a hlavu Cirkvi⁴, v ktorej je sústredená všetka moc: „Vtedy dvadsiati štyria starci, čo sedia na svojich trónoch pred Bohom, padli na tvár, klaňali sa Bohu

¹ ΒΑΣΙΛΕΙΑΔΗΣ, Π. Β.: Εικόνα και Εκκλησία στην Αποκάλυψη. In: *Βιβλικές ερμηνευτικές μελέτες*. Θεσσαλονίκη 1988, s. 429.

² АВЕРКИЙ, Архиеп. (Таушев): *Четвероевангелие. Апостол, Руководство к изучению священного писания Нового Завета*, Москва 2002, s. 812.

³ Pozri Zj 2, 7. 17; 3, 20; 4, 8-11; 7, 14. 16; 12, 11; 16, 6; 19, 9; 21, 6; 22, 1.

⁴ Pozri HUSÁR, J.: *Spoločnosť a Eucharistia*. In: *Cesta obnovy človeka v súčasnej pluralitnej spoločnosti*. Gorlice 2009, s. 90-105.

a volali: „Vzdávame ti vďaky, Hospodine, Bože všemohúci, ktorý si a ktorý si bol, že si sa ujal svojej veľkej moci a začal si kraľovať“¹. Christovu duchovnú moc lásky zdôrazňuje aj časté pomenovanie Christa menom „Παντοκράτωρ“, čiže Ten, kto všetko drží vo svojej moci². Eucharistia a vôbec bohoslužba je „hlásaním Božej vlády... Pre Cirkev zbožná úcta k Bohu znamená prijatie vlády Boha, Jeho Kráľovstva, zatiaľ čo úcta k šelme je opakom tohto Kráľovstva, jeho zavrnutím“³.

Christovo Kráľovstvo je kráľovstvom všetkých pokrstených veriacich: „Svojou krvou si Bohu vykúpil ľudí z každého kmeňa, jazyka, ľudu a národa a urobil si ich kráľovstvom a kňazmi nášmu Bohu; a budú kraľovať na zemi“⁴. Tieto slová poukazujú na eschatologické zameranie celej Cirkvi, ktorej hlavným cieľom je spása ľudí cez duchovné uzdravenie⁵ a definitívne odstránenie zla⁶. Bolo by veľmi dobré, keby sa v nás znovu obnovilo pravdivé eschatologické cítenie, aby si každý lepšie uvedomil veľkosť svojho poslania a povolania bojovať so zlom v sebe a šíriť tak vo svete kráľovstvo dobra a lásky, v ktorom všetci veriaci majú byť kňazmi, ktorí slúžia blížnym, a kráľmi, ktorí vládnu láskou.

¹ Zj 11, 16-17.

² Zj 1, 8; 4, 8; 11, 17; 15, 3; 16, 7. 14; 19, 6. 15; 21, 22.

³ ΒΑΣΙΛΕΙΑΔΗΣ, Π. Β.: Εικόνα και Εκκλησία στην Αποκάλυψη. In: *Βιβλικές ερμηνευτικές μελέτες*. Θεσσαλονίκη 1988, s. 431.

⁴ Zj 5, 9-10.

⁵ Pozri CAP, A.: *Cirkev - Novozákonná Betezda*. In: *Cesta obnovy človeka v súčasnej pluralitnej spoločnosti*. Gorlice 2009, s. 99-105.

⁶ Pozri KUZÝŠIN, B.: Zlo v chápaní absencie podstaty. In: *Nipsis*. Roč. 1, č. 1 (2006), s. 28-36.

Zoznam bibliografických odkazov:

- АВЕРКИЙ, Архиеп. (Таушев): *Четвероевангелие. Апостол, Руководство к изучению священного писания Нового Завета*, Москва 2002. ISBN 5-7429-0010-4.
- АНДРЕЙ НЕОКЕСАРИЙСКИЙ, св.: *Толкование на Апокалипсис*. Москва 2000.
- CAP, A.: *Cirkev - Novozákonná Betezda*. In: *Cesta obnovy človeka v súčasnej pluralitnej spoločnosti*. Gorlice 2009, s. 99-105. ISBN 978-83-928613-3-1.
- ΕΙΡΗΝΑΙΟΥ, αγ.: *Κατὰ αἱρέσεων ἡ Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως* (Adversus haeresis). In: PG 7, 433-1224; BEΠ 5, 93-188.
- ΕΡΜΑΣ, αγ.: *Ποιμὴν*: BEΠ 3, 38-110; ruský preklad: „Пастырь“. 1. vydanie. Сергиев посад 2004; *Πισανια μυζει ἀποστολσκιx*. 2. vydanie. Москва 2003, s. 191-309. ISBN 5-94625-059-0.
- GERKA, M.: *Dušoastierska služba podľa prorockej zvesti*. In: *Aktuálne otázky praktického bohoslovía v Pravoslávnej cirkvi* [elektronický zdroj]. Prešovská univerzita v Prešove. Prešov 2007, s. 204-217. ISBN 978-80-8068-685-7.
- HUSÁR, J.: *Spoločnosť a Eucharistia*. In: *Cesta obnovy človeka v súčasnej pluralitnej spoločnosti*. Gorlice 2009, s. 90-105. ISBN 978-83-928613-3-1.
- ΙΟΥΣΤΙΝΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, αγ.: *Διάλογος πρὸς Τρύφωνα τὸν Ἰουδαῖον*: BEΠ 3, 209-338; rus. preklad: *Разговор с Трифоном Иудеянином*. 2.vydanie. Ровно 2001.
- KUZMYK, V.: *Všeobecnosť (sobornosť) Cirkvi z pohľadu ekleziológie sv. Irineja Lyonského*. In: *Pravoslávny teologický zborník* 31/16. Prešov 2006, s. 120-126. ISBN 80-8068-542-8.

- KUZYŠIN, B.: Zlo v chápaní absencie podstaty. In: *Nipsis*. Roč. 1, č. 1 (2006), s. 28-36. ISSN 1337-0111.
- ΠΑΣΣΑΚΟΣ, Δ. Κ.: Οδηγία πρὸς αντιστεκομενους. Κοινωνιολογικό σχολίο στήν Αποκάλυψη. In: *Θεολογία καί Κοινωνία σέ διάλογο*, s. 67-82. ISBN 960-242-232-7.
- ΠΑΠΙΟΥ ΙΕΡΑΠΟΛΕΩΣ. In: ΕΥΣΕΒΙΟΥ ΚΑΙΣΑΡΕΙΑΣ: Ἑκκλησιαστική ιστορία 3, 39: PG 20, 300; ruský preklad In: *Богословские труды*, т. 24, Москва 1983. ISSN 0320-0213.
- PRUŽINSKÝ, Š.: *Úvod do Svätého Písma Nového Zákona*. 1. vydanie. Prešov 2001. ISBN 80-8068-078-7.
- ΣΤΟΓΙΑΝΝΟΣ, Β. Π.: Αποκάλυψη και πολιτική. In: *Ερμηνευτικά μελετήματα*. Θεσσαλονίκη 1988, s. 562-591.
- ΒΑΣΙΛΕΙΑΔΗΣ, Π. Β.: Εικόνα και Εκκλησία στην Αποκάλυψη. In: *Βιβλικές ερμηνευτικές μελέτες*. Θεσσαλονίκη 1988, s. 414-434.

BIBLICKÉ A SVÄTOOTCOVSKÉ UČENIE O ARCHETÝPOCH ČLOVEKA¹

Miroslav ŽUPINA

V pravoslávnej svätootcovskej antropológii učenie o archetýpoch človeka je bohaté a nevyčerpatelné. Pri skúmaní diel svätých Otcov a cirkevných spisovateľov môžeme skonštatovať, že v pravoslávnej antropológii sa hovorí o dvoch archetýpoch človeka: triadologickom a christologickom. Učenie o triadologickom archetýpe hovorí o interpersonálnom (medziľudskom) a spoločenskom charaktere ľudskej prirodzenosti. Učenie o christologickom archetýpe sa vzťahuje k výzve a cieľu človeka dosiahnuť jednotu jednej ucelenej, kompaktnej a nedeliteľnej ľudskej prirodzenosti.

V predvečnej rade osôb Svätej Trojice nebolo rozhodnuté len o stvorení človeka, ale bol presne určený a vymedzený aj jeho archetyp (prototyp). Boh ako dokonalý „umelec“ sa rozhodol nielen stvoriť najvyššie a najdokonalejšie stvorené bytie, korunu tvorstva – človeka, ale vybral mu aj jeho „model“, „prototyp“, t. j. pôvodný, prvotný vzor. Príslušný biblický text o tomto základnom východisku hovorí úplne zreteľne: „Riekol Boh: Učiniť človeka na svoj obraz.“² Svätý Gregor Nysský podáva takéto vysvetlenie: „Prvotný a základný zmysel pojmu „na obraz“³ je presne v chápaní „modelu“, ktorý svätí Otcovia nazývajú archetyp.“⁴

¹ Článok je výstupom vedeckého projektu Grantovej agentúry Ministerstva školstva SR s názvom Antropologické východiská sociálnej práce (VEGA č. 1/0649/08).

² 1M 1, 26.

³ κατ' εικόνα

⁴ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ: *Περί κατασκευής του ανθρώπου*. PG 44, 136.

Teda prvé základné východisko, ktoré je potrebné mať neustále na zreteli v súvislosti so skúmanou problematikou, je, že človek bol stvorený na základe už existujúceho archetypu (prototypu).

Druhé východisko, ktoré je charakteristické pre teologické chápanie danej problematiky a je rovnako dôležité, je založené na nasledujúcej skutočnosti: Biblický text totiž nehovorí o tom, že človek je Boží obraz,¹ ale že Boh stvoril človeka podľa svojho obrazu.² Božím obrazom je Syn - druhá osoba Svätej Trojice. Svedčí o tom aj apoštol Pavol, ktorý v liste ku kolosenským kresťanom píše: „On (t. j. Christos) je obrazom neviditeľného Boha ...“³

Na tomto apoštolskom svedectve je založené učenie svätých Otcov a cirkevných spisovateľov o Christovi ako o obraze Boha. Gregor Teológ hovorí: „Boží Syn je „odliatok“ archetypu (t. j. Boha Otca), neporušená pečať i nezmenený obraz.“⁴ Keď sa Vasilij Veľký vo svätej liturgii slovami modlitby obracia k Bohu Otcu, hovorí: „Otče Pána nášho Isusa Christa, veľkého Boha a Spasiteľa, našej nádeje, ktorý je obraz Tvojej dobrotivosti: pečať rovnaká (zhodná) so vzorom, ktorá v sebe zjavuje Teba Otca, živé Slovo, pravý Boh, predvečná Múdrost', Život, Posvätenie, Moc, pravé Svetlo...“⁵ Ján Damaský hovorí, že Boží Syn – Lógos je „podstatná, dokonalá a živá ikona neviditeľného Boha.“⁶ Teda Božie rozhodnutie stvoriť človeka podľa Božieho

¹ η εικόνα τού Θεού

² Pozri Ef 1, 5; 3, 19; 2Pt 1, 4.

³ 1Kol 1, 15; 3, 10; Rim 8, 29; 1Kor 15, 49.

⁴ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ: Λόγος εις το άγιον Πάσχα. PG 36, 632A.

⁵ Prvá modlitba anafory (eucharistického kánonu).

⁶ ΙΩΑΝΝΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ: Εκδοσις ακριβής της Ορθοδόξου πίστεως 1, 8, 48. PG 94, 812A.

obrazu znamená, že predvečným archetypom alebo vzorom (prototypom) človeka je vtelený Boží Syn – Isus Christos.¹

Pravoslávne učenie vystihuje Gregor Nysský, ktorý hovorí: „Syn je v Otcovi tak, ako krása obrazu spočíva v archetypálnej forme... Otec je v Synovi tak, ako archetypálna krása zostáva vo svojom obraze.“² Z vyššie uvedeného svätotočcovského učenia vychádza aj vyjadrenie P. Evdokimova, ktorý hovorí, že „Boh ako sochár vytesáva ľudský prototyp, pričom vo svojej múdrosti vidí nebeské a večné povýšenie človeka, ktoré uskutočnil Bohočlovek Christos.“³

Pravoslávna teológia rozšírila christologické chápanie „obrazu“ apoštola Pavla a hovorila o obraze Prvoobrazu, teda, že človek je obrazom Christa, ktorý je obrazom Boha Otca, čím v podstate celá antropológia dostala pevný christologický základ. J. Zozulák hovorí, že „len skutočnosť vtelenia Božieho Lóga, Božieho Syna, ktorý je archetypom človeka, s teologickou úplnosťou dáva zmysel stvoreniu človeka podľa Božieho obrazu.“⁴ Keďže Christos je predvečným archetypom človeka, ktorý odhalil a uskutočnil predvečný cieľ človeka, znamená to, že skutočne predstavuje archetyp dokonalého človeka. Aby sme mohli pozorne preskúmať cieľ človeka, je potrebné tento cieľ vymedziť v perspektíve christologického archetypu.

O otázke cieľa života človeka svätí Otcovia vyslovili množstvo poučných a dôležitých myšlienok, ktoré by sa dali zhrnúť pojмами, ako

¹ Pozri ΜΕΓΑΛΟΥ ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ: *Λόγος κατά Ελλήνων*. PG 25, 8. Porovnaj s ΙΩΑΝΝΟΥ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ: *Εις την πρός Κολλοσσάεις επιστολήν*. PG 62, 353.

² ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ: *Κατά Εὐνομίου*. PG 44, 636.

³ ΕΥΔΟΚΙΜΟΒ, Ρ.: *Kobieta i zbawienie świata*. Poznań 1991, s. 47.

⁴ ΖΟΖΟΥΛΑΚ, J.: *Ortodoxia a ortopraxia*. Prešov 2007, s. 90.

napríklad nesmrteľnosť, večný život, synovstvo, spoluúčasť na Božom živote alebo zbožštenie.¹ Maxim Vyznávač hovorí o konkrétnom diele, ktoré mal uskutočniť a vykonať človek podľa Božieho predvečného plánu. Podľa neho celé dielo Božieho stvorenstva je plné protikladov a delení,² ktoré sú zreteľné už zo samotného textu knihy Genezis.³

Podľa Maxima Vyznávača existuje päť takýchto delení:

- a) rozdelenie jednej ľudskej prirodzenosti na dve pohlavia (muž - žena),
- b) rozdelenie zeme (raj – „ostatný“ svet),
- c) rozdelenie zmyslovej prirodzenosti (zem – nebo),
- d) rozdelenie stvorenej prirodzenosti (zmyslové – nadzmyslové),
- e) rozdelenie medzi stvorenstvom a Stvoriteľom (stvorené – nestvorené).⁴

Teda podľa Maxima Vyznávača človek bol stvorený s výzvou – volaním a cieľom „zjednotiť v sebe celé stvorenstvo, mal dosiahnuť dokonalú jednotu s Bohom a takým spôsobom „privlastniť“ stav zbožštenia celému stvoreniu.“⁵ Na ceste k tomuto cieľu bolo potrebné v prvom rade prekonať a zrušiť prvé rozdelenie týkajúce sa ľudskej prirodzenosti, teda rozlíšenia na dve pohlavia (muža – ženu), čím by človek dosiahol jednotu jednej a nedeliteľnej ľudskej prirodzenosti. Následne bolo potrebné zjednotiť raj so zemou, teda tým, že človek mal nosiť v sebe raj v dôsledku neustáleho spoločenstva s Bohom, mal premeniť ostatnú zem – svet na raj. Potom bolo

¹ Ibidem, s. 5-12.

² Pozri LOSSKÝ, V.: *Dogmatická teológia*. Praha 1994, s. 48-49.

³ Idea rozdelenia (oddelenia) dominuje aj v opise stvorenia sveta: svetlo je oddelené od tmy (1M 1, 4), vody sú oddelené od ostatných vôd (1, 6), vody, ktoré sa nachádzajú pod oblohou, sú oddelené od súše (1, 9) a pod.

⁴ Pozri ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ: *Περί διάφορων αποριών*. PG 91, 1304 a ďalej.

⁵ LOSSKÝ, V.: *Náčrt mystickej teológie východnej Cirkvi*, č. VI. Praha 1979, s. 91.

nevyhnutné zrušiť tretie rozdelenie stvorenej prirodzenosti na zem a nebo, teda zrušiť podmienenosť a obmedzenosť priestoru nielen pre dušu, ale aj telo, čím by došlo k zjednoteniu zeme s nebom a vytvoril by sa „celok“ zmyslového sveta, vesmíru. Štvrté rozdelenie na zmyslové a nadzmyslové by sa zrušilo prekonaním hraníc zmyslového sveta a vniknutím do nadzmyslového sveta, teda anjelského. Nakoniec, nemajúc mimo seba nikoho okrem Boha, ostala by človeku úloha zrušiť posledné rozdelenie a teda zjednotenie človeka s Bohom. Takýmto spôsobom by sa človek úplne a z lásky oddal Bohu zjednocujúc a nasmerujúc k Nemu celé stvorenstvo, absolútny vesmír skoncentrovaný a zhrnutý v ľudskej existencii. Ak by to všetko človek dokázal a zrealizoval, Boh by mu daroval – podľa blahodate – to, čo On sám vlastní podľa prirodzenosti, teda zbožštenie.

Christos ako archetyp človeka uskutočnil spojenie a zjednotenie všetkých rozdelení. Tak Christos, ako hovorí apoštol Pavol, „zjednotil všetko“,¹ teda znova obnovil jednotu celého stvorenstva. Dielo, ktoré nedokázal zrealizovať prvý človek – Adam, uskutočnil Christos – druhý Adam, ako archetyp človeka.²

Teda v zhode so základnými bodmi vykupiteľského diela Isusa Christa ako archetypu človeka a s tým súvisiacimi myšlienkami Maxima Vyznávača, môžeme povedať, že tak celkový cieľ, ako aj čiastkové ciele človeka sú nasledujúce:

a) Christos svojím počatím „zo Svätého Ducha“ a narodením z Presvätej Bohorodičky znegoval a zrušil rozdiel medzi mužským a ženským

¹ Ef 1, 10.

² Pozri LOSSKÝ, V.: *Náčrt mystickej teológie východnej Cirkvi*, č. IX. Praha 1983, s. 56.

pohlavím¹ a takýmto spôsobom obnovil jednotu a celistvosť jednej, compactnej a nedeliteľnej ľudskej prirodzenosti.² Christos teda vo svojej osobe odhalil najhlbší a skutočný archetyp jednotnej ľudskej prirodzenosti, ktorý je pre obidve ľudské pohlavia spoločný a zároveň je „nezávislý“ od špecifických a osobitých vlastností mužského i ženského pohlavia.³ Samozrejme, toto prekonanie mužského a ženského prvku v osobe Isusa Christa, ako učia svätí Otcovia, nebolo telesného charakteru, ale duchovného. Presne na tomto duchovnom prekonaní rozdielu dvoch pohlaví, ktoré bolo zjavené v osobe Christa, zakladá apoštol Pavol učenie o novom duchovnom stave pokrstených kresťanov, kde „nie je (t. j. neexistuje duchovný rozdiel) ani muž, ani žena, lebo všetci jedno sme v Isusu Christu.“⁴ Podľa vyššie uvedenej učenia Maxima Vyznávača Christos ako archetyp človeka zrealizoval prvý cieľ ľudskej existencie – zrušil rozdelenie jednej ľudskej prirodzenosti na dve pohlavia.

Môžeme tak povedať, že prvý čiastkový cieľ človeka je prekonanie rozdielu dvoch pohlaví, teda obnovenie jednoty jednej a nedeliteľnej ľudskej prirodzenosti. Toto prekonanie rozdielu predstavuje cieľ, ku ktorému je človek volaný a vyzývaný dosiahnuť ho v historických rámcach tohto života prostredníctvom manželstva alebo mníšstva.

¹ Pozri JEŽEK, V.: *Od individualizmu k obecnosti. Úvod do byzantskej teologickej antropologie*. Prešov 2005, s. 110.

² Christos „je univerzálnym archetypom ľudstva – druhým Adamom, ktorý v sebe pojíma celý svet tak, ako prvý Adam pred učením Evy pojímal mužský i ženský prvok.“ EVDOKIMOV, P.: *cit. dielo*, s. 245.

³ Pozri ΝΕΛΛΑ, Π.: *Ζωον θεούμενον*. Αθήνα 1995, s. 87.

⁴ Gal 3, 28.

b) Christos svojím krížom zjednotil raj so zemou, to znamená s pozemskou skutočnosťou, čoho dôkazom sú Jeho slová adresované jednému zo spoluodsúdených lotrov: „Dnes budeš so mnou v raji.“¹ Aj Christovo premenenie (preobraženie) na hore Tábor bolo „predbežným oznámením“ metamorfózy a obnovenia zeme i celého sveta. Výstižne o tom hovorí bohoslužobný text sviatku Christovho Premenenia (Preobraženia): „Svetlo nezmeneného Slova, svetla nezrodeného Otca, v zjavenom Tvojom svetle, dnes na Táboře, videli sme svetlo Otca, svetlo aj Ducha, ktoré osvetľuje celé stvorenstvo.“²

Teda aj druhý cieľ človeka, ktorý je spojený s prvým Božím prikázaním adresovaným Adamovi – „aby ho (raj) obrábal a strážil“³ – je snahou o metamorfózu zeme a jej celkovú a úplnú zmenu na raj. Tento cieľ má širšie dimenzie a nie je vymedzený len do úzkych rámcov starostlivosti o zem ako prostriedku pre zabezpečenie najnevyhnutnejších potrieb pre ľudský život. Vzťahuje sa k všetkým aktivitám, teda celkovému konaniu človeka, ktoré má vždy sledovať vyššie zadefinovaný cieľ – premenu a obnovu sveta na raj. Je teda prirodzené, že tento cieľ sa vzťahuje k všetkým rovinám osobného a spoločenského života človeka.

c) Tretí cieľ človeka sa vzťahuje k celému stvorenému vesmíru. Ako hovorí V. Lossky, „malo nasledovať prekonanie podmienok priestoru nielen pre svojho ducha, ale aj pre svoje telo, zjednotiť tak nebo i zem, t. j. všetok stvorený svet.“⁴

¹ Lk 23, 43.

² Svitilen (exapostilárion) sviatku Christovho Premenenia.

³ 1M 2, 15.

⁴ LOSSKY, V.: *Náčrt mystickej teológie východnej Cirkvi*, č. VI. Praha 1979, s. 91.

Aj v tomto prípade po zlyhaní Adama to bol Christos, ktorý svojím vznesením sa na nebo zjednotil zem s nebeskou sférou.¹ Človek tak na základe takéhoto zjednotenia dosahuje kozmických rozmerov, pretože jeho úloha sa rozširuje a rozpína až za „vymedzené hranice“ planéty Zem, teda mimo nej.

d) Štvrtý cieľ spočíva v prekročení „hraníc zmyslového sveta cestou poznania, totožného s poznaním anjelských bytostí, preniknúť do sveta nadzmyslového, aby v sebe zjednotil obidva tieto svety.“² Anjeli, rovnako ako ľudia, sú stvorením jedného a toho istého Boha. Avšak tieto dva svety existujú a žijú v rozdielnych stavoch a rozmeroch. Preto Boh dal človeku tento veľkolepý cieľ, ktorý spočíva práve v zrušení a zničení rozdeľujúcich faktorov a zjednotení týchto dvoch svetov.

Je charakteristické, že Stvoriteľ dal človeku hneď od počiatku predpoklady pre splnenie tohto cieľa, pretože Boh ho učinil ako stvorenie, ktoré dokáže spájať, integrovať obidve existencie – telesnú i duchovnú – povedané inými slovami, človek ako psychosomatická bytosť má dar obidva svety v sebe spojiť a priniesť ich takto zjednotené Stvoriteľovi.³ Pretože človek sa tak nachádza na rozhraní obidvoch svetov, teda predstavuje určitý „spoločný prienik“ telesného (zmyslového a viditeľného) a duchovného (nadzmyslového a neviditeľného) sveta,⁴ má všetky predpoklady uskutočniť a zrealizovať aj tento cieľ.

¹ Pozri PRUŽINSKÝ, Š.: *Christovo vznesenie sa na nebo*. Prešov 2004, s. 7, 58 a i.

² LOSSKÝ, V., *cit.dielo*, s. 92.

³ Pozri ZOZULAK, J.: Človek podľa Božieho obrazu a podoby. In: *Orthodox revue*, č. 4-5. Praha 2001, s. 85. Porovnaj s WARE, K.: *Cestou orthodoxie*. Praha 1996, s. 54-55.

⁴ Pozri ΜΠΠΑΤΣΙΩΤΟΥ, Ν.: *Ανθρωπολογία της Π. Διαθήκης*. Αθήναι 1976, s. 45, 52.

e) Ďalším dôležitým bodom Christovho diela spásy ako archetypu človeka bolo obnovenie jednoty medzi Bohom – Stvoriteľom a stvoreným svetom. V Christovi došlo k spojeniu ľudskej prirodzenosti s Božou prirodzenosťou nezliatne, nezmeniteľne, nerozdeliteľne a nerozlučne¹, a výsledkom tohto hypostatického spojenia² dvoch prirodzeností je zbožštenie ľudskej prirodzenosti.³

Teda piaty a posledný cieľ človeka je spojenie stvoreného sveta so Stvoriteľom. „Boh medzi svetom a sebou samým umiestnil človeka, ktorého poveril úlohou sprostredkovateľa a vodcu. Takto umiestnený človek, ktorý sa nachádza priamo „pred očami“ Boha a zároveň medzi Bohom a svetom, má za cieľ ako svoju výzvu a poslanie pozdvihnúť a priviesť stvorenstvo k prameňu jednoty a dokonalosti všetkého stvoreného – Bohu. Človek je povolaný stať sa kňazom sveta (stvorenstva), ktorý má nasmerovať a priviesť k svojmu Stvoriteľovi.“⁴

Konečný cieľ človeka je teda jeho spoluúčasť na Božom živote a spoločenstvo s Bohom, jeho pozdvihnutie k jeho archetypu, zdokonaľovanie a na-

¹ ασυγχύτως, ατρέπτως, αδιαίρέτως, αχωρίστως. MANSI, J. D.: *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, č. 7. Graz 1960-61, s. 116.

² „Existujú tri spôsoby spojenia a spoločenstva medzi Bohom a človekom: podľa podstaty (κατ' ουσία), podľa hypostázy (καθ' υπόσταση) a podľa energie (κατ' ενέργεια). Podľa podstaty sú spojené osoby Svätej Trojice. Spojenie podľa hypostázy uskutočnil Boží Syn – Logos, keď prijal ľudské telo, zatiaľ čo spojenie podľa energie bolo človeku darované už tým, že bol stvorený na Boží obraz (κατ' εικόνα). Toto tretie spojenie nie je úplné a dokonalé, pretože neprekonáva rozdiel medzi Božou a ľudskou prirodzenosťou, ale jednoducho ich len premoštuje. Takéto spojenie pripravuje a vedie k hypostatickému spojeniu, ktoré je úplné, dokonalé a konečné. Spojenie Boha s človekom podľa energie má ten cieľ, aby viedlo ľudskú prirodzenosť k hypostatickému spojeniu s Božím Logosom v Christu.“ ΝΕΛΛΑ, Π., *cit. dielo*, s. 32-33.

³ Ποιητοῦ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ: *Εἰς τὴν Ἀνάληψιν*. PG 52, 789.

⁴ ΕΥΘΥΜΙΟΥ, Α.: *Ἄνθρωπος καὶ φυσικό περιβάλλον*. Αθήνα 1989, s. 37-38.

predovanie od obrazu k Prvoobrazu – Christovi,¹ teda pohyb človeka od obrazu k podobe.² To znamená, že konečný cieľ človeka je jeho spojenie s Bohom – zbožštenie.³ Povedané inými slovami, človek je povolaný spojiť a zjednotiť svoje stvorené bytie s nestvoreným Božím bytím. Človek má za cieľ spojenie dvoch prirodzeností, ľudskej a Božej, nezliatne, nezmeniteľne, nerozdeliteľne a nerozlučne, podľa vzoru svojho predvečného archetypu – Christa, aby sa tak stal „bohočlovekom“⁴, „stvoreným bohom“ podľa blahodati⁵, spojeným a zjednoteným s Bohom podľa prirodzenosti.⁶ „Zbožštenie posúva človeka do „rovnocenného“ partnerstva s Bohom.“⁷

Zbožštenie človeka, teda jeho spojenie s Bohom, je podmienené spoluprácou dvoch vôli, ľudskej a Božej. Táto spolupráca je nevyhnutná, aby človek mohol mať účasť, participovať na spojení stvoreného a nestvoreného.⁸ Je charakteristické a prirodzené, že Božia vôľa je vždy určujúca, východisková, nakoľko Boh človeku slobodne a stále ponúka svoju moc a blahodať. To, čo je potrebné a čo sa zároveň od človeka vyžaduje, je, aby taktiež slobodne prejavil svoju vôľu, teda, aby prijal Božiu blahodať a aby jej dovolil slobodne pôsobiť vo svojej prirodzenosti.⁹

¹ Pozri ΝΕΛΛΑ, Π., *cit. dielo*, s. 38, 44.

² Pozri ΜΠΡΑΤΣΙΩΤΟΥ, Ν., *cit. dielo*, s. 292.

³ Pozri ΖΟΖΟΥΛΑΚ, J.: *Vplyv unionizmu na odklon od svätotočcovskej tradície a návrat k štúdiu diel svätých Otcov*. Prešov 2000, s. 45-49.

⁴ Pozri ΓΙΕΒΤΙΤΣ, Α.: *Η Εκκλησιολογία του Αποστόλου Παύλου κατά τον Ιερόν Χρυσόστομον*. Αθήναι 1967, s. 46.

⁵ κατά χάριν

⁶ κατά φύσιν

⁷ JEŽEK, V.: *Od individualismu k obecnství*, *cit. dielo*, s. 32.

⁸ Pozri PRUŽINSKÝ, Š.: *Pravoslávna duchovnosť II*. Košice 1992, s. 90-91.

⁹ Pozri LOSSKÝ, V.: *Náčrt mystickej teológie východnej Cirkvi*, č. VIII. Praha 1982, s. 76.

Teraz sa pozrime na interpersonálny a spoločenský charakter ľudskej prirodzenosti vychádzajúci z triadologického archetypu človeka.

V knihe Genezis, ako sme už uviedli vyššie, sa píše: „Riekol Boh: Učínme človeka na svoj obraz.“¹ V tomto verši je vyjadrená túžba a predvečné rozhodnutie Trojjediného Boha o interpersonálnom a spoločenskom charaktere ľudskej prirodzenosti a vopred oznámená Božia vôľa stvoriť dve ľudské existencie – muža a ženu. Inými slovami, v uvedenom verši nachádzame zmienku o diadickosti jednej ľudskej prirodzenosti vo vzťahu k triadickosti jednej Božej prirodzenosti.² Keďže tento spoločenský charakter Božej prirodzenosti bol taktiež súčasťou predvečného archetypu človeka, triadické spoločenstvo Boha predstavuje a zároveň odкрýva ciele diadického spoločenstva človeka. Teda poznávanie triadologického archetypu človeka je nevyhnutné aj preto, aby sme mohli „podrobne skúmať jednak spoločenský charakter ľudskej prirodzenosti, ako aj ciele interpersonálnych vzťahov človeka.“³

Aby sme pochopili osobný i spoločenský charakter ľudskej prirodzenosti, v prvom rade je potrebné analyzovať význam a pôsobenie človeka ako osoby. V tejto analýze je nevyhnutné začať od konštatovania veľkého rozdielu, ktorý existuje medzi pojmami jednotliviec⁴ a osoba⁵.

Jednotlivec je jeden, izolovaný a osamotený človek. Človek ako jednotlivec je jednou časťou celku ľudí, je jedno číslo z celkovej masy. Taktiež ako jednotlivec je uzatvorený sám do seba, do vnútra úzkych a obmedzených

¹ 1M 1, 26.

² Pozri LOSSKÝ, V., *cit. dielo*, s. 72-73.

³ ΕΥΘΥΜΙΟΥ, Α.: *Ἀνθρωπος καὶ φυσικό περιβάλλον*, s. 61.

⁴ άτομο

⁵ πρόσωπο

hraníc svojej existencie, muž do svojej mužskej existencie a žena taktiež do vlastnej, teda ženskej existencie. Takýmto spôsobom človek ako jednotlivec, ktorý je takto uzavretý do svojej individuálnej existencie, je odsúdený k stagnácii a následnému úpadku.

Osoba je, naopak, človek, ktorý má vzťah k inému alebo iným ľuďom. Človek ako osoba nie je uzatvorený sám do seba, do svojej individuálnosti, ale rozpína sa za svoje hranice, aby mal vzťah a spoločenstvo s ostatnými ľuďmi. Teda osoba je takým človekom, ktorý žije vo vzťahu a spoločenstve s inými osobami a tieto vzťahy považuje za veľmi dôležité, obohacujúce a ničím nenahraditeľné. Na základe takéhoto chápania osoba je permanentne otvorená voči svojmu okoliu, ona nie iba jednoducho a obyčajne existuje, ale koexistuje.¹ Človek ako osoba, ktorá odmieta a zrieka sa svojej výlučne individualistickej existencie, neobmedzene sa rozpína do jednej všeobecnej ľudskej prirodzenosti a obohacuje sa všetkým tým, čo patrí aj ostatným.² Takýmto spôsobom človek sústreďuje a zjednocuje vo svojej osobe celú ľudskú prirodzenosť a teda prekonáva rozštiepenie prirodzenosti, ktorá sa tak opätovne nachádza vo svojej jednote, celistvosti a harmónii. Teda človek ako osoba predstavuje jedinečnú bytosť vo svete, ktorá sa nachádza vo vzťahu a spoločenstve s jednou alebo viacerými osobami.³ Boh je taktiež osobný, pretože nie je uzavretý a obmedzený sám sebou, ale na základe princípu lásky sa otvára a má vzťah k dvom ďalším osobám Svätej Trojice v rámci jednej Božej prirodzenosti.

¹ Pozri PRUŽINSKÝ, Š.: *Pravoslávna duchovnosť II.*, cit. dielo, s. 36.

² Pozri LOSSKÝ, V., cit. dielo, s. 74-75.

³ Pozri JEŽEK, V., cit. dielo, s. 52.

Triadologický archetyp človeka odhaľuje, že Boh chcel, aby človek nebol individualistickou a izolovanou, ale osobnou bytosťou. Osobou, ktorá sa bude neustále nachádzať pred „Jeho tvárou“, s ktorou bude v permanentnom vzťahu, spoločenstve a vzájomnej komunikácii, ktorá bude túžiť po vzájomnom stretnutí. To znamená, že človek bol v predvečnom Božom pláne „naplánovaný“ tak, aby existoval ako osoba, ktorá má vzájomný vzťah a spoločenstvo so svojím Stvoriteľom,¹ teda aby medzi Bohom a človekom existoval teandrický (bohoľudský) dialóg.² Je charakteristické, že Boh nielen položil základy tomuto teandrickému dialógu, ale v ňom aj nepretržite pokračuje v živote i histórii človeka.

Osobný a spoločenský charakter človeka sa prejavuje nielen „ako stretnutie alebo bezprostredné a vnútorné hlboké spoločenstvo lásky, výsostne osobný vzťah a dialóg, ktorý vychádza z Božieho „ja“ a svoju odozvu nachádza v ľudskom „ty“, ale aj ako vzťah a dialóg „ja“ jedného človeka s „ty“ svojho blížneho a zároveň rovnocenného spoločníka.“³ Tento medziľudský dialóg medzi „ja“ jedného a „ty“ iného človeka predstavuje uhoľný kameň interpersonálneho a osobného charakteru ľudskej prirodzenosti. Tento interpersonálny vzťah a dialóg medzi dvoma ľudskými bytosťami je koordinovaný a závislý od teandrického dialógu, podľa ktorého človek ako osobná bytosť môže „stať ako „ty“ voči „ja“ osobného Boha.“⁴

¹ Ibidem, s. 57-58.

² Pozri ΜΠΡΑΤΣΙΩΤΟΥ, N., *cit. dielo*, s. 272.

³ Ibidem, s. 269-270.

⁴ ΜΠΡΑΤΣΙΩΤΟΥ, N., *cit. dielo*, s. 270-271.

Ciele spoločenského a interpersonálneho charakteru človeka sa vzťahujú k spôsobu konania a pôsobenia alebo činnosti osoby. Osoba, ako sme videli vyššie, predstavuje dynamický proces tak Božej, ako aj ľudskej existencie¹ a jej konanie i celková činnosť má veľmi významné a podstatné ciele. Aby sme mohli podrobne skúmať ciele interpersonálneho charakteru ľudskej prirodzenosti, je potrebné uviesť jednotlivé činnosti a pôsobenia osoby v celkovom kontexte triadologického archetypu človeka.

Základným znakom triadického interpersonálneho spoločenstva Boha je dokonalé vzájomné poznanie všetkých troch osôb Svätej Trojice. Jasným dôkazom tohto tvrdenia sú nasledujúce Christove slová: „Nikto nepozná Syna, len Otec, ani Otca nikto nepozná, len Syn ...“² a „ako ma pozná Otec, aj ja poznám Otca“³. Teda prvý cieľ interpersonálneho charakteru ľudskej prirodzenosti je vzájomné poznanie dvoch osôb.

Prvá činnosť a pôsobenie človeka ako osoby je vzájomná podmienenosť, súvislosť a komunikácia dvoch bytostí, odozva a ohlas jedného na konanie a pôsobenie druhého. Povedané inými slovami, vo vzťahu dvoch osôb jedna osoba pôsobí a koná ako zrkadlo druhej osoby. V manželskom zväzku a vzťahu muž koná ako zrkadlo ženy a žena ako zrkadlo muža.⁴ Výsledkom takéhoto vzájomného odzrkadlenia je aj vzájomné poznanie dvoch osôb. „Muž, ktorý sa na seba pozerá v zrkadle cez osobu ženy, lepším a dokonalejším spôsobom vidí sám seba a dokáže sa hlbšie spoznať. Rovnako tak

¹ Pozri JEŽEK, V., *cit. dielo*, s. 51.

² Mt 11, 27.

³ Jn 10, 15; 17, 25.

⁴ Pozri EVDOKIMOV, P., *cit. dielo*, s. 278.

žena, ktorá svoju osobu vidí v zrkadle osoby muža, dokonalejšie spoznáva sama seba i svoju existenciu.“¹

Po stvorení prvého človeka, Adama, a pred stvorením druhého človeka, ženy, samotný Boh konštatuje nasledujúcu veľmi dôležitú pravdu: „Riekol Hospodin Boh: Nie je dobré² byť človeku osamote.“³ Toto konštatovanie je uvedené v dôsledku nekonania a nepôsobenia človeka ako osoby z dôvodu neprítomnosti druhej osoby. Teda podľa úsudku a zámeru Stvoriteľa jednorozmerný človek, človek sám osamote, ktorý nekoná a nie je činný ako osoba z dôvodu absencie druhej osoby, nie je schopný dosiahnuť cieľ svojej existencie.⁴ Človek ako jednotlivec by nemohol spoznať sám seba a dôjsť k presvedčeniu potreby realizácie cieľa, pre ktorý bol stvorený. Naopak, samota by človeka priviedla k uzavretiu sa a zreteľnej deformácii svojej existencie. Takto individualisticky žijúci človek by sa nachádzal v nebezpečenstve egoistického chápania života, bol by uzatvorený sám do seba a zároveň prázdnej pseudoexistencie.

Ďalšou vlastnosťou a znakom triadologického archetypu človeka je úplná jednota troch Božích osôb, ktorou je vyjadrený jednotný a nedeliteľný charakter jedného Božstva. Tri osoby jedného Božstva sa cez lásku otvárajú nielen jedna druhej, ale rozpínajú sa aj „za hranice interného“ Božieho života, to znamená smerom k iným stvoreným bytostiam a zvlášť ľuďom. Takýmto

¹ ΕΥΘΥΜΙΟΥ, Α., *cit. dielo*, s. 63.

² „Chápanie dobra v tomto verši súvisí so zámerom a cieľom Božieho stvoriteľského diela.“ ΑΓΟΥΡΙΑΔΗ, Σ.: *Μύθος - Ιστορία - Θεολογία*. Αθήνα 1988, s. 28.

³ 1M 2, 18.

⁴ „Nie je dobré, ak hypostáza zostáva jediná, teda osamelá, pretože táto bezmocná samota je v protiklade s Božou podstatou lásky, ktorá je triadická.“ ΕΥΔΟΚΙΜΟΥ, Ρ., *cit. dielo*, s. 276.

spôsobom Božie spoločenstvo troch osôb predstavuje jadro, podstatu vytvorenia teandrického spoločenstva viacerých osôb¹, v ktorom sa spájajú a môžu byť aj definitívne spojení - Stvoriteľ so svojím stvorenstvom. Teda podľa triadologického archetypu stvorenie dvoch ľudských osôb má za cieľ realizáciu a vytvorenie teandrického spoločenstva viacerých osôb – Cirkvi, ktorá je „spoločenstvom zbožštenia“².

Na záver je potrebné dodať, že iba Trojjediný Boh predstavuje dokonalé a jedinečné Bytie. V Bohu a Jeho živote neexistuje žiaden nedostatok alebo nedokonalosť. Boh je jediný dokonalý, dokonca absolútne dokonalá Existencia. Naopak, ľudia predstavujú také stvorenia, ktorým Stvoriteľ dal možnosť stať sa dokonalými. To znamená, že človek sa môže zdokonaľovať len vtedy, keď spolupracuje s Bohom i blížnym.³ Povedané inými slovami, interpersonálne spoločenstvo človeka je založené na dialektickom vzťahu „ja“ jednej osoby s „ty“ inej osoby.⁴ Výsledkom tohto vzťahu je vzájomná pomoc a snaha o dosiahnutie dokonalosti človeka. Už samotné biblické slová „na Boží obraz“ vyjadrujú volanie a dispozíciu, ktoré boli človeku dané, aby napredoval k dokonalosti.⁵ To isté volanie, tá istá výzva i potencionálna dispozícia pre človeka neustále sa zdokonaľovať sú vyjadrené práve v dvoch archetypoch človeka – triadologickom a christologickom.

¹ Pozri ΕΥΘΥΜΙΟΥ, Α.: *Τό αστικόν φαινόμενον*. Αθήναι 1982, s. 89.

² ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΠΑΛΑΜΑ: *Λόγος αποδεικτικός περί της εκπορεύσεως του Αγίου Πνεύματος*. Vydanie Π. Χρήστου. Γρηγορίου του Παλαμα, *Συγγράμματα*, č. 1. Θεσσαλονίκη 1962, s. 149.

³ Pozri ΕΥΔΟΚΙΜΟΥ, Ρ., *cit. dielo*, s. 56.

⁴ Pozri ŽUPINA, M.: *Kresťanská etika v dnešnej a zajtrajšej spoločnosti*. Prešov 2005, s. 53.

⁵ Pozri ΖΟΖΟΥΛΑΚ, J.: *Človek podľa Božieho obrazu a podoby*, *cit. dielo*, s. 72.

Zoznam bibliografických odkazov:

- ΑΓΟΥΡΙΔΗ, Σ.: *Μύθος - Ιστορία – Θεολογία*. Αθήνα 1988.
- CAP, A.: *Výklad na knihu Genezis I. – III. kapitola*. Prešov 1995. ISBN 80-7097-307-2.
- ΕΥΘΥΜΙΟΥ, Α.: *Τό αστικόν φαινόμενον*. Αθήναι 1982.
- ΕΥΘΥΜΙΟΥ, Α.: *Ανθρωπος καί φυσικό περιβάλλον*. Αθήνα 1989.
- EVDOKIMOV, P.: *Kobieta i zbawienie świata*. Poznań 1991. ISBN 83-7033-088-6.
- ΓΙΕΒΤΙΤΣ, Α.: *Η Εκκλησιολογία του Αποστόλου Παύλου κατά τον Ιερών Χρυσόστομον*. Αθήναι 1967.
- JEŽEK, V.: *Od individualismu k obecnství. Úvod do byzantské teologické antropologie*. Prešov 2005. ISBN 80-8068-306-9.
- HUSÁR, J.: *Učenie knihy Jób o sociálnych otázkach*. In: *Pravoslávny teologický zborník*, č. XXXV/20. Prešov 2009, s. 63-77. ISBN 978-80-8068-999-5.
- KUZMYK, V.: *Učenie Klimenta Alexandrijského o Logu*. In: *Pravoslávny teologický zborník*, č. XXXIII/18. Prešov 2008, s. 111-124. ISBN 978-80-8068-831-8.
- LOSSKÝ, V.: *Náčrt mystickej teológie východnej Cirkvi*. In: *Pravoslávny teologický zborník*, č. VI-IX. Praha 1979-1983. (Preložil Š. Pružinský)
- LOSSKÝ, V.: *Dogmatická teologie*. 2. vydanie. Praha 1994.
- ΜΠΠΑΤΣΙΩΤΟΥ, Ν.: *Ανθρωπολογία της Π. Διαθήκης*. Αθήναι 1976.
- ΝΕΛΛΑ, Π.: *Ζωον θεούμενον*. 3. vydanie. Αθήνα 1995. ISBN 960-7102-21-5.
- PRUŽINSKÝ, Š.: *Pravoslávna duchovnosť II*. Košice 1992. ISBN 80-7097-185-1.
- PRUŽINSKÝ, Š.: *Christovo vznesenie sa na nebo*. Prešov 2004. ISBN 80-8068-309-3.
- WARE, K.: *Cestou orthodoxie*. Praha 1996. ISBN 80-901571-6-5.
- ZOZULAK, J.: *Vplyv unionizmu na odklon od svätotočcovej tradície a návrat k štúdiu diel svätých Otcov*. Prešov 2000. ISBN 80-8068-009-4.

ZOZUĽAK, J.: Človek podľa Božieho obrazu a podoby. In: *Orthodox revue*, č. 4-5. Praha 2001, s. 70-92. ISSN 1212-1592.

ZOZUĽAK, J.: *Ortodoxia a ortopraxia*. Prešov 2007. ISBN 978-80-8068-693-2.

ŽUPINA, M.: *Kresťanská etika v dnešnej a zajtrašej spoločnosti*. Prešov 2005. ISBN 80-8068-237-2.

BIBLICKÁ INTERPRETACE UČENÍ O THEOSI (ZBOŽŠTĚNÍ)

**OD „PODLE OBRAZU“ PŘES „BOŽÍ SYNOVSTVÍ“
K „THEOSI – SJEDNOCENÍ S BOHEM“**

Michal DVOŘÁČEK

Uvedení do problematiky

Ze života svatý Antonia Velikého (+356) se dozvídáme o tom, že když odešli k Pánu jeho zbožní rodiče, mladý Antonios¹, kterému v té době bylo asi 20 let, zaopatřil nejprve svou mladší sestru, a poté zatoužil odejít z města. Když přišel do chrámu, uslyšel evangelní čtení, které v něm utvrdilo jeho přesvědčení: „Chceš-li být dokonalým, jdi a prodej svůj statek a rozdej jej chudým, a budeš mít poklad v zemi, a pojď a následuj mne...” (Mat 19,21) Antonios přijal tato slova k srdci jako Boží výzvu a odešel do pustiny, kde později svými modlitbami „utvrzoval celou ekuménu (celý svět)”...² Než mohl velký „abba“ Antonios pronést tato slova: „Já už se Boha nebojím, protože ho miluji. Láska totiž strach vyhání.”³ (srovnej 1 Jan 4,18), musel projít jistě celou pouští vnitřního sebepoznávání a duchovního zápasu, nicméně, naznačil nám tím, že ani půst ani noční bdění ani všechna námaha neznamena nic, pokud nezískáme skutečnou lásku. Ta se také zdá být i smyslem našeho života, či spíše živoucí energií na naší cestě k Prameni Lásky, jímž je náš Hospodin. Jiný pouštní otec proto mohl říci: „Vymezením

¹ Преподобный Антоний Великий (online) [cit. 2010-02-02]. Dostupné na internetu: <http://days.pravoslavie.ru/Life/id209.htm>

² Тропарь Антонию Великому: ...отче Антоние, /пустыни был еси житель, /и вселенную утвердил еси молитвами твоими....

³ *Apothegmata (III.). Výroky a příběhy pouštních otců.* 1. vyd. Praha 2000, s. 9.

toho, co je křesťan, je napodobování Krista.“¹ A napodobováním Krista je vymezeno naše duchovní úsilí, jež vede k podobnosti s Bohočlověkem Kristem, k našemu zbožštění.

Je bezesporu troufalé, když někdo hovoří o theosi, jak vyjadřuje své přesvědčení archim. Georgios (Kapsanis) ze Svaté Hory Athos, aniž ji sám zakusil. Činíme-li tak, odvažujeme se něčeho, co je nad naše síly.² Na druhou stranu je učení o theosi zcela reálné a v perspektivě našeho duchovního pokroku přímo nezbytné³. Pravoslavné učení o zbožštění je rovněž plně biblické a lze o něm hovořit stejně tak otevřeně a teologicky, aniž bychom užívali dnes již klasického křesťanského pojmu „theose“, neboť o theosi jako o naplnění a cíli života člověka, o nejvyšším ideálu lidského bytí a dokonalosti křesťanského asketického zápasu, učili bez rozdílu všichni velcí světci a Otcové Církve, přestože k jeho vyjádření užívali odlišné obrazy, čerpané z biblického či filozofického pokladu křesťanské věrouky, aby jimi popsali a definovali smysl našeho pozemského povolání.

Všichni církevní Otcové jednomyslně vyznávají, že „Bůh je naplněn a prodchnut božskou láskou, takzvaným božským „erótem“⁴, který Bůh cítí ke svému vlastnímu stvoření.“⁵ Díky této své extatické a neomezené lásce

¹ *Apofthegmata* (I.). *Výroky a příběhy pouštních otců*. 1. vyd. Praha 2008, s. 88.

² ΓΕΩΡΓΙΟΥ, αρχιμ.: Η θέωσις ως σκοπός της ζωής του ανθρώπου. Άγιον Όρος 2000. In: Georgios, archim.: *Theosis (čili zbožštění) jako smysl života člověka*. Brno 2006, s. 6.

³ Srovnej ZOZULAK, J.: *Vplyv unionismu na odklon od svatooteckej tradície a návrat ke štúdiu diel svätých Otcov*. Prešov 2000, s. 45-49.

⁴ Už v Platónově chápání je slovo „érós“ zduchovněno a naplněno vyšším významem. Éros je snahou přejít od smyslového k duchovnímu; je to puzení smrtelníka povznést se k nesmrtelnosti a zároveň touha probudit působení této přitažlivosti i v druhých.

⁵ ΓΕΩΡΓΙΟΥ, αρχιμ.: Η θέωσις ως σκοπός της ζωής του ανθρώπου. Άγιον Όρος 2000. In: Georgios, archim.: *Theosis (čili zbožštění) jako smysl života člověka*. Brno 2006, s. 26.

vystupuje sám ze své bytnosti a usiluje o sjednocení se svým stvořením. V tomto bodě vystupují do popředí tzv. božské energie, jinými slovy Boží blahodať. Svatí Otcové vždy chápali Boha jako Osobu, a jako takového jej také spatřovali ve společenství s námi, s lidmi. Neboť Bůh, ač sám jsa nestvořený, vchází do společenství se stvořeným světem, což se děje díky sjednocení s božskou blahodati. „Sjednocujeme se s nestvořenými božskými energiemi, a nikoli s Božskou bytností...“ Jde o velké tajemství naší pravoslavné víry a života. Především svatému Řehoři Palamovi (+1359) jsme vděční za zachování autentického učení všeobecné Církve, kterou nám díky svému velkému osvícení a zkušenosti v Bohu předal. Jeho učení, vyložené v tzv. Triádách¹ (na obranu těch, kteří zachovávají posvátnou hesychii), rozvíjí víru Církve o nestvořeném Božím světle, jehož zření je rovno zření Boha, „Jeho blahodati“, tj. „účasti člověka na Boží slávě“. Západní teologie té doby (14. stol) nebyla přitom schopna ve svém racionalistickém a od patristické teologie se vzdálivším učení porozumět autentičnosti božské zkušenosti východních svatohorských mnichů. Kalábrijský mnich Varlaam a jemu podobní nemohli akceptovat tvrzení, že Boha lze uchopit jinak než racionalisticky a filozoficky, či naopak výlučně sakramentálně.

Svatý Řehoř Palama učí o vztahu zkušenosti a teologie, a vychází přitom z učení svatých Otců a z tradic spjatých se Svatou Horou Athos. Této nejvyšší teologii se učí svatý Řehoř prostřednictvím „neustálé modlitby,

¹ Святитель Григорий Палама: *Триады в защиту священно-безмолствующих*. 1-я часть. ТРИАДЫ III. Обличение нелепостей, вытекающих из второго сочинения философа, или Об обожении (online) [cit. 2009-12-12]. Dostupné na internetu: http://orthlib.narod.ru/http://www.pagez.ru/lsn/241_7.php (online, 2009-12-12)

hesychie mysli, pokory a zármutku (čili pokání)“. Varlaam byl ve své podstatě přesvědčen, že jakákoli forma teoptie je pouze symbolickým projevem – zjevením, a nikoli niterným projevem lidské duše – ontologickým společenstvím člověka s Bohem.¹ Svatá pravoslavná Církev je podle svatého Řehoře Palamy nositelkou a ochránkyní prvotního učení o zbožštění, neboť sama vytváří „společenství zbožštění“ (κοινωνία θεώσεως).

Podobně zářivým plodem svatosti byl rovněž nedávno zesnulý blažený starce Sofronij (Sacharov), který nám stihl předat odkaz svého starce – svatého Siluána Svatohorského a jeho osobní zkušenosti zření Boha. Jak říká archim. Georgios, právě osobnost starce Sofronia napomohla znovuobnovit neptickou zkušenost Svaté Hory a svatého Řehoře Palamy pro naši dobu.² Starce Sofronij mimo jiné říkal: „To, co tolik hledáme, se neomezuje na náš nepatrný každodenní život. Toužíme po sjednocení s Bohem, po tom, abychom do sebe přijali Jeho život v celé jeho šíři, ono světské i ono božské.“³ a dále dodává: „Naším cílem je život s Kristem-Bohem, nesmrtelnost, věčnost.“⁴ Archim. Sofronij se spolu s námi ptal na to, jak „dosáhnout stavu, v němž nebudeme podléhat rozkladu a tlení“, „jak dosáhnout spásy“, na což sám v zápětí odpovídal slovy: „Uvědomme si, že náš život je tak krátký a jeho cíl tak vysoký, a přitom tak vzdálený.“⁵ Z jeho moudrých poučení, získaných díky Božímu osvětlení, se můžeme přesvědčit, že „pro

¹ Viz ΓΕΩΡΓΙΟΥ, αρχιμ.: *Ο άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς – Διδάσκαλος της θεώσεως*. Άγιον Όρος 2006, s. 35.

² Viz tamtéž, s. 65.

³ ΣΩΦΡΟΝΙΟΥ (Σαχάρωφ), αρχιμ.: *Περί πνέυματος και ζωής*. Έσσεξ Άγγλίας 1995, s. 17.

⁴ Tamtéž, s. 18.

⁵ Tamtéž, s. 18-19.

pravoslavnou Církev znamená spása člověka jeho zbožštění,“ čili theosi. A co znamená theose? Starec Sofronij byl přesvědčen, že theose znamená, abychom „žili tak, jak žil Kristus, abychom si osvojili Kristovo smýšlení a vnímání a zachovali je až do posledního okamžiku našeho pozemského života...”¹

Závěrem lze dodat, že zkušenost teoptie a teologie se v Pravoslavné církvi vzájemně prostupuje a svědčí o lidumilné pravdě evangelia Církve, že „Bůh se stal člověkem, aby se Adam stal bohem...”². Učení o zbožštění je tak vůbec největším božským darem daným člověku k naplnění cíle jeho pozemského života a vždy v minulosti zaujímal velmi vážné místo v soteriologii Otců Církve. Podle vyjádření archim. Kypriána (Kerna) je třeba chápat zbožštění jako zcela zásadní „religiózní ideál Pravoslaví”³. Už od počátku byly totiž k tomuto ideálu nasměrovány veškeré naděje člověka. Adam byl prvním, kdo se nacházel na cestě ke zbožštění, byl však také prvním, kdo kvůli svému porušení přikázání upadl a místo zbožštění získal rozklad a smrt. Bůh nicméně vrátil člověku možnost dosáhnout zbožštění prostřednictvím Vtělení Božího Syna: „Zalhal kdysi Adam, a bohem, ač po něm toužil, nestal se; naopak Bůh se stal člověkem, aby Adama bohem učinil...”⁴

¹ ΣΩΦΡΟΝΙΟΥ (Σαχάρωφ), αρχιμ., cit. dílo, s. 19.

² Viz Μ. ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ ΕΡΓΑ, Ε.Π.Ε., Θεσ\νίκη 1975. In: ΓΕΩΡΓΙΟΥ, αρχιμ.: *Ο άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς – Διδάσκαλος της θεώσεως*. Άγιον Όρος 2006, s. 65.

³ Мандзаридис, Г.: *Обожение человека. По учению Григория Паламы*. Свято-Троицкая Сергиева Лавра 2003, s. 4.

⁴ Služba Zvěstování Přesvatý Bohorodice. Stichira na Chvalitech.

Význam theose v platonismu

Idea o dosažení podobnosti s Bohem byla již od počátku známa i platonské antropologii. V učení Platóna se idea theose objevuje ve formě výrazů „připodobnění“ (ομοιώσεως) a „napodobování“ (μιμήσεως) Boha, a v tomto smyslu měla vést k následnému proměnění člověka (μεταμορφώσεως).¹ Podle platónského filozofického názoru mají tři výše uvedené výrazy především etický smysl, neboť hlásají nejvyšší stádium mravního a duchovního rozvoje člověka. Toto platónské učení² představuje jakousi konečnou ideu blaženosti, o níž se hovoří jako o stavu zbožštění (θεοποίησις). Je na místě zde připomenout, že tato filozofická a teologická idea našla praktický výraz v procesu „zbožštění“ starořeckých hrdinů, jak vyžadovala nejen lidová fantazie, nýbrž později i křesťanská teologická zkušenost.³

Biblická interpretace učení o zbožštění (theosi)

Knihy Svatého Písma jsou jedním z prostředků, „skrze které působí na věřící v Církvi blahodatná Boží moc“. A tak se Svaté Písmo stává jedním z projevů blahodatného života Církve jako celku“. ⁴ Svatý mučedník a biskup Ilarion (Troickij) píše o tom, že „Svaté Písmo bylo zjeveno uvnitř Církve a pro

¹ Viz ΠΑΤΡΩΝΟΥ, Π. Γ.: *Η Θέωση του ανθρώπου*. Έκδοσεις Δόμος. Αθήνα 1995, s. 23-24.

² Srovnej ŽUPINA, M.: *Křesťanská etika a jej miesto v systematickej teológii*. Prešov 2003, s. 14-21.

³ Viz BILANIUK, B.P.: The mystery of theosis. In: ΠΑΤΡΩΝΟΥ, Π. Γ.: *Η Θέωση του ανθρώπου*. Αθήνα 1995, s. 23.

⁴ ILARION (Troickij): *Svaté Písmo a Církev*. In: *Dorotej, metropolita: Průvodce Biblií*. Orthodoxos Kypseli, Tesaloniky 2002, s. 12.

Církev...“¹ A dále k tomu dodává, že náboženský život může existovat i mimo Svaté Písmo, a dokonce bez Svatého Písma, který je pouze jedním z prostředků tohoto života. „Život duše, která touží po spáse, je přitom nasycován Božím Duchem v Církvi.“² Církev nevytváří svá dogmata z Písma..., „a jestliže posuzuje nějaké dogma,“ jak tuto myšlenku rozvádí svatý biskup Ilarion, „uvádí určitá místa z Bible nikoli proto, že odtud nějaká dogmata vytvořila, ale proto, aby doložila jejich platnost.“³ Velikost Svatého Písma se tímto tvrzením nijak nezmenšuje, právě naopak. Obzvlášť když víme, v jaké úctě zůstávají knihy Svatého Písma dodnes v Církvi a jak jejich používání prostupuje jejím celoročním bohoslužebným řádem. Svatí Otcové nás navíc ujišťují o tom, že veškeré „Písmo“, tedy Starý i Nový zákon, bylo sepsáno k našemu poučení, abychom z něj čerpali naději, jak se o tom vyslovuje i svatý apoštol Pavel (viz Řím 15,4). Svatý Pavel také proto ve svém Listu Timoteovi s jistotou dodává, že „veškeré Písmo pochází z Božího Ducha a je dobré k učení, k usvědčování, k nápravě, k výchově ve spravedlnosti...“ (viz II. Tim 3,16). Svaté Písmo je, nicméně, jen vodítkem a nikdy nemůže nahradit náš živý vztah s živým Bohem, který se uskutečňuje ve svatých tajinách, neboť na nich, jak říká svatý Mikuláš Kabasila, „je založena Církev“^{4.5}

¹ ILARION (Troickij), cit. dílo, s. 13.

² Tamtéž, s. 14.

³ Tamtéž, s. 20.

⁴ Η Εκκλησία διά των Μυστηρίων σημαίνεται...

⁵ Viz ΓΕΩΡΓΙΟΥ αρχιμ.: Η Εκκλησία ως Θεανθρώπινη Κοινωνία. In: Θέματα εκκλησιολογίας και ποιμαντικής. Άγιον Όρος 1999, s. 17.

Podle Svatého Písma a učení svaté pravoslavné Církve je cílem našeho života „stát se účastníky božské přirozenosti“ (viz II. Pet 1,4), to znamená naše sjednocení s Bohem. To znamená, abychom uspěli a dosáhli zbožštění podle Krista. Sám Kristus, jakož i mnozí svatí Otcové, nazývají tento stav našeho konečného naplnění různými výrazy. Jednou se o něm vyjadřují jako o „dokonalosti“ (Mat 5,48), jindy o „svatosti“ (I. Pet 1,15-16) či jako o „synovství“ (Mat 5,9; Ef 1,5) anebo podobnosti s Kristem (1 Jan 3,2). „Všechna tato pojmenování jsou však shrnuta pod pojmem „theose“, jelikož všechna zjevují naše povolání podílet se prostřednictvím Boží blahodati na tom, čím je Bůh podle své přirozenosti, který nám, lidem, nabízí tuto možnost ze své velké lidumilnosti.“¹ Zbožštění, jak nás učí archim. Georgios, „zakouší člověk, nicméně působí jej Bůh svou nestvořenou milostí. Theose je ontologickým stavem ve zbožštěném člověku. Je účastí na božském životě Boha...“² Svatí Otcové nás v této souvislosti poučují o tom, jaká jsou jednotlivá stádia, kterými musí každý křesťan projít, aby dosáhl theose. Obvykle hovoří o stavu praktické činnosti (zachovávání Božích přikázání), jenž je následován stavem zření Boha (θέας του Θεού). Jindy hovoří o stádiu očištění od vášní, na něž navazují stádia osvětlení a zbožštění (ελλάμψος; Θέωση).³

¹ ΓΕΩΡΓΙΟΥ, αρχιμ.: Συμμετοχή στις μεθελικιώσεις του Χριστού. In: Ο ΟΣΙΟΣ ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ. Άγιον Όρος. Περίοδος Β', έτος 2009, s. 38.

² Tamtéž, s. 39.

³ Viz tamtéž, s. 39.

Počátek spásy „podle obrazu“ a „podle podobnosti“

Už v prvních řádcích Písma Svatého je nám postupně odhalován smysl lidského života, o němž svatý spisovatel knihy Genesis, prorok Mojžíš, díky božskému osvětlení píše, že Bůh stvořil člověka „podle svého obrazu a podoby (κατ'εἰκόνα Θεοῦ καὶ καθ'ομοίωσιν Θεοῦ)“¹. Archim. Georgios potvrzuje pevné přesvědčení naší svaté Církve, když říká, že Bůh si přál již na začátku, „aby se člověk stal bohem působením Boží blahodati (θεός κατὰ χάριν)“². Smyslem jeho života měla být účast na Bohu, život v Něm samotném, proměna jeho přirozenosti..., a ne pouze získání různých charizmat a dosažení ctností.

Svatý Řehoř Teolog k tomu charakteristicky dodává: „Člověk je jediným tvorem, který se od ostatního stvoření odlišuje, a to tím, že jako jediný se může stát bohem.“³ Člověk byl stvořen podle Božího obrazu, v němž svatí Otcové spatřují následující dary: rozumnou mysl, svědomí, svobodnou vůli, tvořivost, éros, touhu po dokonalosti a po Bohu..., tedy vše, co z něj utváří osobnost. „Člověk, obdařený tímto obrazem, je povolán k tomu, aby nabyl oné podoby, kterou je zbožštění. Stvořitel, Bůh „podle přirozenosti“, povolává člověka, aby se stal bohem „podle blahodati“...,“⁴ čili jejím působením, což ovšem vyžaduje synergii. Podle Evangelia, stejně jako podle Tradice Církve a učení svatých Otců, zjišťujeme, že smyslem našeho

¹ Řekl opět Bůh: Učinme člověka k obrazu našemu, podle podobenství našeho... (Gen 1,26)

² ΓΕΩΡΓΙΟΥ, αρχιμ.: Η θέωσις ως σκοπός της ζωής του ανθρώπου. Άγιον Όρος 2000. In: Georgios, archim.: *Theosis (čili zbožštění) jako smysl života člověka*. Brno 2006, s. 9.

³ Svatý Řehoř Teolog, Kázání na Zjevení Páně, MPG 36, 324,13. In: Georgios, archim.: *Theosis (čili zbožštění) jako smysl života člověka*. Brno 2006, s. 10.

⁴ Tamtéž, s. 10.

života je sjednocení s naším Tvůrcem, člověka s Bohem, a to nikoli pouze vnějškové nebo sentimentální, nýbrž skutečné, ontologické.

Triadologický základ pravoslavného teologického myšlení

Hluboké tajemství stvoření člověka jako „osoby“, které Svaté Písmo postupně odhaluje našemu chápání, je třeba nazírat ve smyslu eschatologického naplnění života člověka plně „triadologicky“, podobně jako je třeba triadologicky nazírat Boha díky postupnému zjevení třech božských Osob v dějinách světa. „Člověk byl stvořen jako osoba podle obrazu a podoby svého Stvořitele, což odhaluje jeho božský původ a kromě jiného též jeho příbuznost s Bohem...“¹ Ono „podle podoby“ předurčuje též naše pozemské i nebeské završení, historickou cestu v dějinách lidstva, kdy dosáhneme našeho nového charismatického bytí – eschatologické zbožštění. Základní stanovisko pravoslavné antropologie a pravoslavného učení o theosi se zakládá na víře, že „podle obrazu“ je základním předpokladem k dosažení „podle podoby“. O této skutečnosti svědčí všechny knihy Písma Svatého.

Cíl a smysl života člověka je v knihách Starého i Nového zákona chápán výlučně jako cesta, po níž člověk kráčí k Bohu, ale současně i cesta v Bohu, kdy věřící v Boha naplňuje též Jeho svatá přikázání. Jedině tak se člověk stává součástí Božího lidu, „království kněžského a národu svatého“ (Ex 19,5-6). Z výše uvedeného vyplývá, že člověk v biblické interpretaci nemůže nikdy existovat nezávisle na Bohu, aniž by byl sám, pouze vlastními silami, schopen

¹ ΜΠΑΡΤΣΙΩΤΟΥ, Ι.Μ.: Η περί Θεώσεως του ανθρώπου διδασκαλία. In: ΠΑΤΡΩΝΟΥ, Π. Γ.: *Η Θέωση του ανθρώπου*. Αθήνα 1995, s. 42.

naplnit smysl svého života.¹ Bůh, v tomto chápání, není pouze Bohem Stvořitelem, jakýmsi Demiurgem člověka, ale vystupuje v plné míře též jako jeho Vykupitel a jeho Dokonavatel (tj. Ten, který jej přivádí k dokonalosti).²

Můžeme konstatovat, že člověk je nakonec nucen hledat východisko a žít v podmínkách světa ovlivněných pádem našich prarodičů v Ráji, kdy pád nabývá z tohoto pohledu rysů zcela neopakovatelného historického dramatu, jenž stěžuje člověku možnost dosáhnout jeho sjednocení s Bohem – theosi (srovnej Gen 3,1-23). Celý Starý Zákon pokládá od samotného počátku až do poslední své knihy do centra svého dění člověka a jeho úspěšné naplnění žalmického verše „bohové jste a synové nejvyššího“ (Ž 82,6). Právě zde vystupuje zřetelně do popředí onen pravý a hlavní cíl historické cesty, po níž člověk kráčí. Člověk dokonce i po pádu v Ráji nepřestává být Božím stvořením a předmětem Boží lásky. Svatí Otcové, mezi nimiž např. svatý Basil Veliký, svatý Jan Kronšadtský či ctih. Amvrosij Optinský, hovoří ve svých výkladech na tento žalm následovně. Bůh sám sebe ztvárnil v člověku, takže se díky tomu člověk stal jakoby nějakým bohem na zemi. Každý, kdo je naplněn blahodatí Svatého Ducha, se skrze ni stává bohem. Mnohomilostivý Pán ráčil ze své blahé vůle zbožštit všechny lidi, avšak tomu brání naše malověrnost, nedbalost, pozemské starosti anebo nepoctivý život. Člověk nemůže získat tuto synovskou smělost k Bohu, jestliže nebude více pečovat o hesychii, soustředění k modlitbě, a snášet různé strasti.³

¹ Viz ΠΑΤΡΩΝΟΥ, Π. Γ.: *Η Θέωση του ανθρώπου*. Αθήνα 1995, s. 43.

² Viz KESICH, V.: The biblical understanding of man. In: ΠΑΤΡΩΝΟΥ, Π. Γ.: *Η Θέωση του ανθρώπου*. Αθήνα 1995, s. 43.

³ Псалтырь в святоотеческом изъяснении. Свято-Успенская Почаевская Лавра 2003, s. 312-313.

Na své cestě k eschatologickému završení by měl člověk kráčet neustále s myšlenkou na onen počáteční „rajský“ stav a zkušenost „účastenství“ s Bohem, kterou první člověk získal a která byla „velmi dobrá“. Můžeme proto říci, že čím hlubší byl počáteční pád, tím dnes člověk ještě intenzivněji touží po svém návratu do Ráje. Starec Porfýrios, který se zamýšlel o naší cestě k nesmrtelnosti, hovořil takto: „Ten, kdo následuje Kristova přikázání, nikdy neumírá. Umírá tělesně, umírá svými vášněmi, a tím se stává hodným života v Ráji...“ „Když si zamilujeme Krista, začínáme žít v Kristu..., takže můžeme říci spolu se svatým apoštolem Pavlem: „...nežiji již já, ale žije ve mně Kristus“ (Gal 2,20).“¹ „Když nalezneš Krista, pocítíš velké uspokojení, už netoužíš více po ničem jiném, zklidníš se... Duše se probouzí a zamiluje si Krista, posvěcuje se.“² Starec Porfýrios hovořil o zvláštním charakteru Církve velmi rád a často. Ve spojitosti s životem v Kristu k tomuto tématu uváděl: „Ten, kdo žije v Kristu, vytváří jednotu s Ním, s jeho Církví. Prožívá posvátné bláznovství. Jeho život je plný radosti, světla, veselí a vzkříšení.“ „V Církvi totiž dochází k božskému spojení, stáváme se zde zbožštěnými...“³

Dynamický charakter učení o theosi

Všechny prvky starozákonní antropologie se nakonec soustřeďují v perspektivě theose, tedy zbožštění člověka, a vytvářejí „dynamismus vedoucí k jejímu uskutečnění“, aby mohl být naplněn konečný cíl člověka.⁴

¹ ΓΕΡΟΝΤΟΣ ΠΟΡΦΥΡΙΟΥ ΚΑΥΣΟΚΑΛΥΒΙΤΟΥ. *Βίος και Λόγοι*. Ιερά Μονή Χρυσοπηγύς, Χανιά 2003, s. 203-204.

² Tamtéž, s. 223-224.

³ Tamtéž, s. 205.

⁴ Viz ΘΕΟΔΩΡΟΥ, Α.: Η περί Θεώσεως του ανθρώπου διδασκαλία. In: ΠΑΤΡΩΝΟΥ, Π. Γ.: *Η Θέωση του ανθρώπου*. Αθήνα 1995, s. 44.

Tento cíl naplňuje člověk jako psychosomatická bytost ve spolupráci se svým Stvořitelem. Božský obraz v člověku se přitom týká nejen oblasti duše a mysli, nýbrž celé jeho osoby. Také proto musí být theose spojována s úplným lidským bytím, s duší i s tělem, s celou psychosomatickou osobností člověka, která může být postupně duchovně proměňována. Obraz lidského sjednocení, navrácení do Ráje a dosažení theose, nachází v perspektivě novozákonní reality ještě hlubší a ostřejší rysy právě díky nesmírnému bohatství darů, které člověku přineslo Kristovo Vtělení a celé novozákonní zjevení Boží trojjedinosti. Je známo, že zcela vzácný dialog mezi Bohem a člověkem, zcela ojedinělé obecnství prvních stvořených lidí v Ráji, byl přerušen kvůli neposlušnosti Adama a Evy (viz Gen 3,1-24). Hospodin nicméně i nadále projevuje zcela zřetelnou starostlivost a míní zasahovat do běhu historie zcela jedinečným způsobem, aby opět obnovil toto ztracené pouto s člověkem. Z Jeho vůle dochází ke Vtělení (Boha-Slova). V osobě Ježíše Krista, pravého Bohočlověka, nacházejí lidé opět možnost, tím že se účastní Jeho života, Jeho boholidské přirozenosti, jak navázat obecnství i mezi sebou navzájem. Vždyť ti, kteří byli kdysi dalecí, mohou být nyní v Kristu Ježíši „učiněni blízcí skrze krev Kristovu“ (Ef 2,13).

Dosažení „Božího synovství“

Svým sestoupením na tento svět přivádí Kristus všechny, kteří byli dalecí a odcizení, k boholidské jednotě, k účasti na zbožštění: „A vás také někdy odcizené a nepřátele, v mysli vaší obrácené ke skutkům zlým, nyní již smířil...“ (Kol 1,21). Na počátku této cesty je proto akt smíření, nacházející

svou dynamiku v upřímném pokání, v obrácení se od zlého k dobrému, ve změně smýšlení (μετάνοια: μετά του νοού), v navrácení mysli odtud, kde bloudila, na místo, kam skutečně patří... Pán Ježíš Kristus jako jediný dokázal vyvést lidstvo, které bloudilo v temných uličkách, ze záhuby, neboť všichni z nás upadli do hluboké letargie hříchu: „Oči majíce plné cizoložstva, a bez přestání hřešící, přeluzující duše neustavičné, srdce majíce vycvičené v lakomství, synové zlořečení...” (II. Pet 2,14). Nás, kteří jsme byli jednou „zlořečení“, kteří jsme nebyli „Hospodinovým lidem,“ učinil nás Kristus díky svému Vtělení „syny živého Boha“ (Řím 9,26).

A právě zde začíná nejen náš návrat k rajske blaženosti, ale rovněž obrat od synovství k úplnému sjednocení s Bohem, k opětovnému obnovení lidské osoby v Božím království. Význam Božího synovství: „Přijali jsme Ducha synovství, v němž voláme „Abba, tedy otče...” a dále „že jsme synové Boží“ (Řím 8,15-16;23), jakož i dědictví ve smyslu Božího království: „...abychom právo synů přijali...” (Gal 4,5,4,7), zakládá předpoklady ke všeobecnému postupu, k duchovní cestě člověka k dokonalosti a zbožštění. Neustálá a ve skrze pozitivní snaha o zachovávání Pánových přikázání a svobodné uskutečňování pokání mohou člověka přivést nejen k synovství, podle vzoru Jednorozeného Božího Syna, tedy do Otcovy náruče, ale až k branám věčného života (viz Jan 3,15).

Praktické uskutečňování ideálu „synovství“ vyžaduje, nicméně, od každého člověka neustálou bdělost a intenzivní otevřenost pro obecenství s ostatními lidmi, které jej přivádějí k dokonalosti a vnitřní proměně. Boží království je prostorem k uskutečnění oslavy člověka, neboť člověk skrze

synovství dozrává, dorůstá do dokonalosti, stává se mužem, vládcem (nad sebou samým a svými vášněmi), a nakonec si zaslouhuje i slávu u Boha. Všechna čtyři evangelia odkazují ve svém svědectví na pokání, víru a lásku jako na předpoklady k dosažení zbožštění, neboť skrze tyto tři „duchovní veličiny“ je možné stát se hodným a způsobilým pro vstup do nebeského království. Mystagogická teologie svatého apoštola a evangelisty Jana prohlubuje tyto předpoklady ještě intenzivněji, a proto díky ní vzniká nepohyblivý základ pro jedinou a trvalou tradici pravého duchovního života křesťana. Janovo evangelium staví do popředí zejména Kristovo Vtělení jako nevyhnutelnou podmínku k dalšímu rozvoji duchovních sil a proměny člověka směřujícímu k theosi. Tato teologie Vtělení se díky tomu stala v dalších stoletích základem všeobecného svatooteckého učení o zbožštění, takže mohla nakonec vyústit v proklamaci: „Bůh se stal člověkem, abychom se my mohli stát bohy (ο Θεός ἐγένετο ἄνθρωπος ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν).“¹

Theose – dokonalé sjednocení s Bohem

Základem naší víry se stala i naděje, že Bůh zůstává věrný svému počátečnímu zaslíbení navzdory neúspěšnému počínání prvních lidí v Ráji, a celá další historie se tak stává novou příležitostí pro uplatnění boholidské synergie vedoucí k vykoupení a theosi. Praktické naplnění této synergie nachází svůj nejdramatičtější výraz ve svaté liturgii, resp. ve svaté tajině Eucharistie, kde dochází k realizaci mystického setkání a sjednocení Boha

¹ ΠΑΤΡΩΝΟΥ, Π. Γ.: *Η Θέωση του ανθρώπου*. Αθήνα 1995, s. 49.

s člověkem: „Aby všichni jedno byli, jako ty, Otče, ve mně, a já v tobě, aby i oni v nás jedno byli, aby uvěřil svět, že jsi ty mne poslal...” (Jan 17,21) (a dále Jan 4,15; 3,5; 6,32;17,1).

Ze studia Svatého Písma zjišťujeme, že ani svatý apoštol Jan ani další spisovatelé evangelia nepoužili ve svých textech výrazu „theose“ k vyjádření konečné fáze procesu zdokonalení člověka. Svými slovy však vytvořili zcela přímý myšlenkový rámec pro přijetí této pozdní teologické interpretace, neboť toto učení vychází plně ze smyslu Svatého Písma. Důvod pro nepoužívání výše zmíněných teologických pojmů spočíval zejména v tom, že slova „theose“ či „theopoiisis“ vycházela z řecké, tedy helénské pohanské kultury, která mohla velmi negativně zapůsobit zejména na křesťany z pohanů. Navzdory tomu však pozdější teologie svatých Otců našla bytostně vzájemný vztah mezi Janovskou antropologií svatého evangelia a tradičním učením o theosi.¹

„Christologický axiom ve smyslu přesvědčení, že pouze Ježíš Kristus jako pravý Syn Boží má uvnitř historie právo vyslovit ono jedinečné: „Já a můj Otec jedno jsme...” (Jan 10,30), položil základy ke zformování svatootecké teologie zbožštění.”² Evangelní svědectví tak posiluje přesvědčení a předpoklad toho, že zachová-li člověk neustálou jednotu s Otcem a se Synem Ježíšem Kristem (viz 1 Jan 1,13), bude ve svém důsledku nést plody naplňující theosi. Pouze v obcenství se Synem Ježíšem Kristem, jak upozorňuje svatý apoštol a evangelista Jan, existuje možnost k uskutečnění theose. Učení o theosi se tak stává novou podmínkou

¹ ΠΑΤΡΩΝΟΥ, Π. Γ., cit. dílo, s. 49.

² Tamtéž, s. 50.

(věčného) života a předpokládá duchovní narození a plody lásky (1 Jan 2,5; 2,28-29). Věřící člověk plně věří tomu, že „v lásce neexistuje žádný strach“, ani z pekla, ani ze soudu, neboť soud pro něj neznamená „odsouzení“, nýbrž „ospravedlnění“.

Významným způsobem přispěl k postupnému vývoji novozákonního učení o theosi zejména svatý apoštol Pavel. Antropologická východiska jeho učení jsou totiž plně eschatologická. Podle svatého Pavla se veškeré historické drama lidského rodu odvíjí od dvou centrálních osobností, prvního a druhého Adama.¹ První Adam, v souladu s typologií svatého apoštola Pavla, není pouze typem, vzorem budoucího Adama, ale zcela živoucí a opravdovou skutečností, která navzdory tomu, že neuposlechla Boží příkázání, usiluje o probuzení k životu a vzkříšení v Kristu Ježíši (viz I. Kor 15,22). Jedině tak může skutečnost smrti v sobě zahrnovat též naději na Vzkříšení. A skutečně, mocný trn smrti mohl být díky Kristu, a Kristem samotným, přemožen právě jeho vlastní smrtí, která představuje současně život i vzkříšení. Kristus přichází na svět jako „druhý Adam“, aby pozvedl z prachu padlého člověka, aby jej proměnil, zbožstil jeho přirozenost a daroval mu život věčný.

Člověk, mající svůj tělesný počátek v prachu země, člověk žijící duševně, se díky Kristově oběti a Vzkříšení pozvedá z tohoto pozemského prachu a stává se tvorem duchovním, což se děje v osobě Krista (viz I. Kor 15,45-49). V Kristu se díky tomu člověk stává „novým stvořením“ (viz II. Kor 5,17). Děje se tak paradoxně skrze smrt, skrze smrt Krista, která je

¹ Viz ΘΕΟΔΩΡΟΥ, Α.: Η περί Θεώσεως του ανθρώπου διδασκαλία. In: ΠΑΤΡΩΝΟΥ, Π. Γ.: Η Θέωση του ανθρώπου. Αθήνα 1995, s. 50.

ontologicky spojována se křtem člověka: „...pokřtěni jsme tedy s ním skrze křest v smrt, abychom, jakož z mrtvých vstal Kristus ke slávě Otce, tak i my v novotě života chodili“ (Řím 6,4). Člověk je zde schopen zakoušet eschatologickou realitu pouze skrze křest a smrt Ježíše Krista. Svou účastí na křtu se člověk zcela reálně ukládá do hrobu a poté zase s Kristem vstává k novému životu, aby mohl prožít novou skutečnost, jíž je Církev. Díky smrti se věřící stává souživým spolu s Kristem, vstupuje do zcela nové eschatologické reality, skrze Krista a spolu s Ním odkládá tělo, které je porušitelné, nemocné a nevábne, a sklízí naopak tělo duchovní... (viz I. Kor 15,42-44).

V Symbolu víry dosvědčujeme svou víru a očekávání „vzkříšení mrtvých a život věku budoucího“. To neznamena, že očekáváme pouze nějaké obnovení a vzkříšení naší duše, nýbrž i našeho těla, které podléhá rozkladu a tlení, které Kristus promění, „aby bylo podobné tělu Jeho slávy...“ (viz Fil 3,20-21). Všechna výše uvedená zjištění, čerpaná z teologie svatého apoštola Pavla, nás přivádějí k jasnějšímu chápání eschatologického pojetí theose člověka z pohledu novozákonního učení. Biblický pohled, jak uvádí prof. Patronos, se však netýká pouze člověka, nýbrž i celého stvoření. „Spolu s člověkem kráčí po jedné cestě též veškerá příroda a stvoření, které je též proměňováno.“¹ Svatý apoštol Pavel o tom charakteristicky svědčí ve svém Listu k Římanům, kde píše: „...neboť stvoření pečlivě jako vyhlídá, očekává zjevení synů Božích“ (Řím 8,19), „v naději, že i stvoření vysvobozeno bude od služby porušení“ (Řím 8,21). Všechna místa, jak dále uvádí prof. Patronos,

¹ Bilaniuk, B.P.: The Mystery of Theosis. In: ΠΑΤΡΩΝΟΥ, Π. Γ.: *Η Θέωση του ανθρώπου*. Αθήνα 1995, s. 54.

která se nacházejí ať ve Starém či Novém zákoně, jsou plně harmonická a zachovávají organické pouto s teologickým vědomím, charismatickými zkušenostmi a eklesiologickou identitou společenství Božího lidu, prvotní Církve Kristovy.¹

Kromě výše uvedených příkladů se zcela zřetelné prvky učení o zbožštění objevují též v Petrových listech, kde je theose člověka spojována s tajemstvím zdokonalení celého světa: „Jakož nám od jeho Božské moci všechno, což k životu a k pobožnosti náleželo, darováno jest, skrze známost toho, kterýž povolal nás k slávě a k ctnosti, pročez veliká nám a drahá zaslíbení dána jsou, abyste skrze ně Božské přirozenosti účastni učiněni byli, utekše porušení tohoto, kteréž jest na světě v žádostech...” (II. Pet 1,3-4) „Přijde pak ten den Páně jako zloděj v noci...,” a vy tedy očekávejte a chvátejte ku příštím dni Božímu, „v němž nebesa, hořice, rozpustí se, a živlové pálivostí ohně rozplynou se.” „Nového pak nebe a nové země, podle zaslíbení Jeho očekáváme, v kterých spravedlnost přebývá.” (viz II. Pet 3,10-13)

Slovo závěrem

V souladu s tím, jak nás svatý apoštol Petr nabádá k rozumnému „útěku před porušením, spočívajícím v žádostech (nás, světa, života)“, nezbyvá nám než čelit tomuto pokušení aktivním zápasem, který nachází v prostředí Kristovy Církve svůj výraz v asketickém ideálu. Jak uvádí archim. Georgios, asketický duch naší Církve nás spojuje s eschatologickým duchem

¹ Viz ΠΑΤΡΩΝΟΥ, Π. Γ.: *Η Θέωση του ανθρώπου*. Αθήνα 1995, s. 54.

jistého závdavku milosti Nebeského království, Vzkříšení a lásky, které můžeme zakoušet již nyní. „Askeze pravoslavných křesťanů je plná radosti, podobně jako zármutek, tolik charakteristický pro kající povahu duchovního života, není pouhým lkáním, ale spíše „radostným lkáním“ (χαροποιός πένθος). Prostřednictvím askeze se křesťan zříká lstivého světa, aby se naopak mohl sjednotit s Kristem.“¹ V tom také podle archim. Georgia spočívá eschatologický charakter askeze, totiž v přípravě na příchod Pána, Ženicha naší duše, a rovněž v proměnění všeho na Boží Království. Pravě k tomu je nutná askeze... není přece možné upadnout do nějakého pesimismu, konstatuje archim. Georgios, anebo do naprostého odvrácení se (izolace) od světa. Eschatologický charakter naší Církve je natolik intenzivní a ve své podstatě asketicky zaměřený, že kdyby se z nějakých vážných důvodů stalo, že Církev tento svůj přirozený charakter ztratí, změnila by se tím na něco zcela odlišného, než čím ve své podstatě Církev je; proměnila by se na něco naprosto cizího, že bychom to sami mohli jen stěží přijmout...²

Zoznam bibliografických odkazov:

- APOFTHEGMATA (I.). Výroky a příběhy pouštních otců.* 1. vyd. Praha: Benediktínské arcipatství svatého Vojtěcha a svaté Markéty 2008, 88 str. ISBN 80-902682-2-6.
- APOFTHEGMATA (III.). Výroky a příběhy pouštních otců.* 1. vyd. Praha: Benediktínské arcipatství svatého Vojtěcha a svaté Markéty 2000, 153 str. ISBN 978-80-86882-10-9

¹ ΓΕΩΡΓΙΟΥ, αρχιμ.: Η άσκησης εις την Ορθοδοξίαν. In: *Θέματα εκκλησιολογίας και ποιμαντικής*. Άγιον Όρος 1999, s. 83.

² Viz tamtéž, s. 83.

BIBLE SVATÁ ANEB VŠECKA SVATÁ PÍSMATA STARÉHO I NOVÉHO ZÁKONA. Podle posledního vydání Kralického z r. 1613. Česká biblická společnost 1991, 270 str.

BIBLE. *Písmo Svaté Starého a Nového zákona*. Český ekumenický překlad. Česká biblická společnost 1995, 294 str.

ΓΕΡΟΝΤΟΣ ΠΟΡΦΥΡΙΟΥ ΚΑΥΣΟΚΑΛΥΒΙΤΟΥ. *Βίος και Λόγοι*. Ιερά Μονή Χρυσοπηγύς, Β' έκδοση, Χανία 2003, 522 str.

ΓΕΩΡΓΙΟΥ, αρχιμ.: Η Εκκλησία ως Θεανθρώπινη Κοινωνία. In: *Θέματα εκκλησιολογίας και ποιμαντικής*. Γ' έκδοσις, Ι. Μονή Οσίου Γρηγορίου, Άγιον Όρος 1999, 177 str.

ΓΕΩΡΓΙΟΥ, αρχιμ.: Η θέωσις ως σκόπος της ζωής του ανθρώπου. Ι. Μονή Οσίου Γρηγορίου, Άγιον Όρος 2000. In: Georgios, archim.: *Theosis (čili zbožštění) jako smysl života člověka*. Brno 2006, 52 str.

ΓΕΩΡΓΙΟΥ, αρχιμ.: Ο άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς – Διδάσκαλος της θεώσεως. Ι. Μονή Οσίου Γρηγορίου, Άγιον Όρος 2006, 113 str.

ΓΕΩΡΓΙΟΥ, αρχιμ.: Συμμετοχή στις μεθελικιώσεις του Χριστού. In: Ο ΟΣΙΟΣ ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ (ετησία έκδοσις της ιερας κοινοβιακής μονής οσίου Γρηγορίου, Άγιον Όρος. Περίοδος Β', έτος 2009, αριθμ. 34, str. 38-56.

ILARION (Troickij): Svaté Písmo a Církev. In: Dorotej, metropolita: *Průvodce Biblí*. Orthodoxos Kypseli, Tesaloniky 2002, 181 str.

МАНДЗАРИДИС, Г.: *Обожение человека. По учению Григория Паламы*. Свято-Троицкая Сергиева Лавра 2003, 127 str.

ΠΑΤΡΩΝΟΥ, Π. Γ.: *Η Θέωση του ανθρώπου*. Έκδοσις Δόμος. Δέυτερη έκδοση, Αθήνα 1995, 302 str. ISBN 960-353-012-3.

- Преподобный Антоний Великий.* (online) [cit. 2010-02-02]. Dostupné na adrese: <http://days.pravoslavie.ru/Life/id209.htm>
- Псалтыр в святоотеческом изяснении.* Свято-Успенская Почаевская Лавра 2003, 587 str. ISBN 5-86868-103-7.
- Святитель Григорий Палама: Триады в защиту священно-безмолвствующих.* 1-я часть. ТРИАДЫ III Обличение нелепостей, вытекающих из второго сочинения философа, или Об обожении (online) [cit. 2009-12-12]. Dostupné na adrese: http://orthlib.narod.ru/http://www.pagez.ru/lsn/241_7.php
- ΣΩΦΡΟΝΙΟΥ (Σαχάρωφ), αρχιμ.: *Περί πνεύματος και ζωής.* Ιερά Μονή Τίμιου Προδρόμου, Έσσεξ Αγγλίας 1995, 86 str.
- ZOZULAK, J.: *Vplyv unionizmu na odklon od svätotočcovej tradície a návrat k štúdiu diel svätých Otcov.* Prešov 2000. 84 s. ISBN 80-8068-009-4.
- ŽUPINA, M.: *Kresťanská etika a jej miesto v systematickej teológii.* Séria: Patristická knižnica 4. Prešov 2003. 111 s. ISBN 80-8068-237-2.

SVÄTÉ PÍSMO O CNOSTI A CNOSTNOM ŽIVOTE

Ján HUSÁR

*Cnosť vyviera z vôle, nie z nevyhnutnosti.¹
Sv. Vasilij Veľký*

Sväté Písmo obsahuje takmer 700 tisíc slov.² No ak by sme v ňom chceli nájsť pojem „cnosť“ (grécky: ἀρετή; cirkevnoslovansky: добродѣтель) a jeho ostatné gramatické tvary, dopátrali by sme sa približne k pätnástim miestam³, kde ho biblickí pisatelia Starého či Nového Zákona použili. Hoci sa to môže zdať neuveriteľné, napriek tomu celé Sväté Písmo hovorí o cnostiach a cnostnom živote, pretože svojím obsahom k cnostnému životu každého človeka nabáda. Na vyjadrenie tohto nabádania biblickí pisatelia používali aj mnohé ďalšie výrazy, ako Bohu lahodiaci, dobrý, správny, čestný život, blaženosť, zákonnosť či spravodlivosť.

Cnosť vo Svätom Písme a v textoch Otcov Cirkvi je prirodzenou súčasťou človeka, prirodzenou súčasťou jeho prirodzenosti. Vyjadruje to hneď úvodná správa o stvorení sveta a človeka, v ktorej prorok Mojžiš zaznamenal: „Boh povedal: urobme človeka podľa nášho obrazu a podoby... A Boh

¹ СВТ. ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ: Беседы. Беседа 9. О том, что Бог не виновник зла. Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе. Творения. Т. 1. Москва 2008, с. 951.

² V počte je zahrnutých 50 kníh Starého Zákona a 27 kníh Nového Zákona podľa cirkevnoslovanskej Biblie.

³ Prem 4, 1; 5, 13; 8, 7; Sir 42, 14; Iz 42, 8; 42, 12; 43, 21; 63, 7; Av 3, 3; Zach 6, 13; 2Mak 6, 31; 10, 28; 15, 12; 3Mak 6, 1; 1Pt 2, 9; 2Pt 1, 3-7; Flp 4, 8.

videl, že všetko, čo stvoril je veľmi dobré.¹ Všetko, čo Boh stvoril, bolo podľa opisu proroka Mojžiša veľmi dobré². Práve tento výraz „dobré“ tu nahrádza slová ako dokonalé, nádherné a cnostné. U človeka, na rozdiel od ostatného stvorenia, cnosť, ako prirodzenú a neodmysliteľnú súčasť ľudskej prirodzenosti, potvrdzujú aj ďalšie slová Písma „urobme človeka podľa nášho obrazu a podoby.“³ Tento výrok samotného Stvoriteľa robí z človeka vrchol Božieho stvorenia, bytosť rozumnú, slobodnú a svätú, bytosť so svedomím, slobodnou vôľou a pocitom Boha (t. j. vedomím o Božom jestvovaní, ktoré človek nikdy nestráca, akokoľvek by sa hriechom od Boha vzdialil). Súčasťou takejto bytosti majú byť podľa Svätého Písma všetky Bohu lahodiace a od Boha prameniace cnosti, ktorých výsledkom je plnohodnotný život v spoločenstve s Bohom, ktorý nás sám vyzýva: „*Buďte dokonalí, ako dokonalý je váš nebeský Otec.*“⁴ A tak prvým a jediným vzorom je pre nás sám Boh. Náš Spasiteľ Isus Christos, vtelený Boží Syn, to potvrdil aj týmito slovami: „*Učte sa odo Mňa, lebo Ja som krotký a pokorný srdcom.*“⁵ Tieto výzvy sú jednoznačné: máme sa usilovať o dokonalosť, dokonalosť podľa Božieho obrazu, podobnosťou s Bohom. Isus Christos je nám v tom dobrým príkladom a Učiteľom. Práve o tom hovorí aj apoštol Pavol, ktorý v liste filipským kresťanom poznamenáva: „*Napokon, bratia moji, upriamte svoju pozornosť na to, čo je pravdivé, čo je čestné, spravodlivé, čisté, láskyhodné, úctyhodné, čo je cnostné*

¹ 1Mjž 1, 26a. 31a.

² Δωερά εἶπεν.

³ Сотворѣнъ челоуѣкъ по ѡбразѣ на́шему и по подобію – 1Mjž 1, 26.

⁴ Бѹдите о҃убо быі совершѣни, ꙗкоже о҃цъ ба́шъ нѣныи совершѣнъ єсть – Mt 5, 48.

⁵ Наѹчителъ ѡ менѣ, ꙗкѡ кротокъ єсмь и смиренъ ср҃цемъ – Mt 11, 29.

a chvályhodné.“¹ Upriamte svoju pozornosť na Bohočloveka Christa a učte sa od Neho. Preto nás Sväté Písmo a Otcovia Cirkvi vyzývajú k nasledovaniu Bohočloveka Christa. Sám Christos hovorí: „Kto chce ísť za mnou, nech zaprie sám seba, vezme svoj kríž a nasleduje ma“²; a na inom mieste: „Ja som svetlo sveta: kto mňa nasleduje, nebude chodiť vo tmách, ale bude mať svetlo života.“³ Svätý Ján Zlatoústý hovorí, že cnostný život je veľké dielo. Ako ho získať? Nie inak ako Božou silou.⁴ Cnosť človek nezíska nijakým spôsobom, ale iba nasledovaním Bohočloveka Christa. Boh je láska⁵ a z Boha vyvierajú všetky cnosti, ktoré človeka k Nemu približujú, približujú ho k vtelenému Synovi a robia ho skutočným Christovým nasledovníkom. Nič nie je Bohu tak príjemné, ako cnostný život. Christos hovorí: „Ak ma milujete, zachovávajúte moje prikázania!“⁶ Nepovedal, aby sme konali zázraky, ale aby sme plnili Jeho vôľu. Cnostný život je viac ako konanie zázrakov a znamení. Inde nám hovorí: „Ak budete zachovávať moje prikázania, zostanete v mojej láske... Vy ste moji priatelia, ak robíte, čo vám prikazujem.“⁷ Starajme sa byť Božími priateľmi, a nie Jeho nepriateľmi. Cnostný život, hovorí svätý Ján Zlatoústý, privádza človeka do Božieho kráľovstva.⁸ K spáse je potrebná pravá viera a cnostný život. Pohrdanie čo i len jednou cnosťou vedie k záhube.

¹ Flp 4, 8.

² Mt 16, 24.

³ Jn 8, 12.

⁴ Розрі СВТ. ИОАНН ЗЛАТОУСТ: Беседа 47 на Деяния апостольские. Творения. Т. 9. Свято-Успенска Почаевска Лавра 2005, с. 431.

⁵ 1Jn 4, 8.

⁶ Jn 14, 15.

⁷ Jn 15, 10. 15.

⁸ Розрі СВТ. ИОАНН ЗЛАТОУСТ: Беседа 26 на послание римлянам. Творения. Т. 9. Свято-Успенска Почаевска Лавра 2005, с. 839.

Prvým vzorom cností pre nás je Bohočlovek Christos. Svätý Vasilij Veľký¹ k tomuto tvrdeniu pridáva aj to, že ak človek dosiahne stav podobný apoštolovi Pavlovi, ktorý povedal: „Už nežijem ja, ale žije vo mne Christos“², vtedy má byť podľa svojich síl pre druhých vzorom, predstavovať sebou obraz cnostného života, príklad cností. V tom vidí ozajstné nasledovanie. Potvrdzuje to slovami apoštola Pavla: „A vy ste napodobňovali nás i Hospodina, keď ste vo veľkom súžení s radosťou Svätého Ducha prijímali slovo, takže ste sa stali vzorom všetkým veriacim v Macedónsku a v Acháji.“³

O tom, že cnosti sú vlastné našej prirodzenosti, svätý Ján Zlatoústý hovorí: „Sám Boh nám pri stvorení daroval to, že naše svedomie i vôľa milujú cnosť a že bojujú až do uskutočnenia hriechu proti hriechu. Vedomosť o tom je vložená do svedomia všetkých ľudí – a vlastne nepotrebujeme žiadneho učiteľa, aby sme to pochopili a osvojili si to, pretože uskutočňovanie toho je nastavené (vpísané Bohom) v našej slobode, staraní sa a námahe o spásu.“⁴ Ľudská prirodzenosť je podľa Svätého Písma i textov Otcov Cirkvi naklonená k milovaniu cností. Bola tak Bohom stvorená a zostala takou aj po páde (Boží obraz nestratila). Bola stvorená cnostná a aby sa zdokonaľovala, no po páde musí o každú cnosť zápasiť. Práve to má na mysli svätiteľ Ignatij Brjančaninov, keď o hovorí: „Všetky evanjeliové cnosti sú neprirodzené padnúcej prirodzenosti, k všetkým sa musí namáhajúci prinucovať, všetky

¹ СВТ. ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ: *Нравственные правила – правило 34. Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе. Творения.* Т. 2. Москва 2009, с. 46.

² Gal 2, 20.

³ 1Sol 1, 6–7.

⁴ СВТ. ИОАНН ЗЛАТОУСТ: *Беседа 13 о статуях. Творения.* Т. 2 Свято-Успенска Почаевска Лавра 2005, с. 160.

musí od Boha prosit' s pokorou, plačom srdca a modlitbou."¹ Pred pádom sa človek nemusel k cnostiam prinucovať, boli mu prirodzené a svoj život mal viesť k zdokonaľovaniu cností. No po páde, k jedinej náklonnosti k dobrému človek neposlušnosťou získal skúsenosť aj náklonnosti k zlému, ktorá ho od dobra (i Prameňa dobra) odvádza a poskytuje len dočasné pôžitky v časovo veľmi krátkom období pozemského života človeka. Človek neposlušnosťou a snahou robiť všetko po svojom obrátil cnosti na vášne, ktoré ho upriamujú namiesto k Dobrému (Christovi) k zlému (antichristovi).

Sám človek svojou svojvôľou zapríčinil, že o cnosť treba zápasit', že opätovne získať cnosť je sprevádzané veľkou námahou. Sám zapríčinil, že sa vášne zakorenili veľmi hlboko do jeho srdca. Človek, najdokonalejšie Božie stvorenie, je však podľa Písma stvorený ako cnostná bytosť a cnosť v učení svätých Otcov je dobrou ľudskou vlastnosťou, pretože upriamuje človeka k Bohu Stvoriteľovi. No mnohé z vášní súčasný svet považuje za cnosti človeka, z mnohých hriechov urobil prirodzenú súčasť ľudského života. Mnohé cnosti, dobré vlastnosti človeka sú podľa sveta handicapom, a naopak, mnohé hriechy a vášne najlepšimi priateľmi človeka. Problém dnešnej doby je však aj v tom, že mnohé termíny používajú ľudia nevhodne. Napríklad slová vášeň, vášnivý dnes ľudia kladú aj do pozitívnej roviny, no v skutočnosti ide vlastne o závislosť, teda hriech, hriešny stav. Dnes ľudia hovoria o vášnivom športovcovi, poľovníkovi či milovníkovi čohokoľvek. Je tomu tak preto, lebo sa v spoločnosti adaptoval nový obsah tohto výrazu

¹ СВТ. ИГНАТИЙ БРЯНЧАНИНОВ: О добродетелях противоположных главным греховным страстям. Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова. Москва 2006, с. 160.

a sám človek sa dostal do závislosti toho, čoho vášnivým milovníkom je. A tak športovec kvôli svojej vášni a neskrotnej túžbe po víťazstvách zneužíva najnovšie výsledky medicíny, aby nedovolené podporil výkon svojho obmedzeného tela; poľovník zas kvôli svojej vášni a túžbe získať čo najväčšiu trofej, zabíja zvery iba pre ňu; milovník čohokoľvek zas kvôli svojej vášni upadá do rozličných nerestí a hriechu, najčastejšie hriechu absolútneho egoizmu a neobmedzenej žiadostivosti, pretože jeho srdce patrí už len jeho vášni. O takomto srdci (človeku) zvykneme hovoriť, že je zvrátené, táto zvrátenosť človeka privádza k zlu, k hriechu, *pretože každý je pokúšaný, podvádzaný a klamaný vlastnou žiadostivosťou, ktorá, keď počne, porodí hriech.*¹ Môžeme teda povedať, že vášeň v tomto novodobom význame je pre človeka skutočne škodlivá, pripútava ho k hodnotám porušiteľným, nestálym a vratkým, pripravuje človeka o súdnosť a odpútava ho od skutočných hodnôt. Naopak, cnosť vo Svätom Písme nie je vášňou neslobody a závislosti. Je to stav (cnostne vedený život), ktorý nás práve zbavuje neslobody a závislosti, a podáva nám úplnú slobodu v spoločenstve s počiatkom každej cnosti – Bohom. Cnostný život vo Svätom Písme neznamena protizákonné konanie, žiadostivosť, zvrátenosť, náklonnosť k zlu, nečisté vedenie vlastného života, ale naopak, smeruje život človeka k Bohu a privádza človeka k dobru, k dobročinnosti, k odvráteniu sa od zlého. Akákoľvek vášeň, hoci aj zdanlivo nevinný koníček či záľuba, odvádza človeka od Boha, od duchovnej triezvosti a starosti o svoju spásu.

¹ Jak 1, 14–15.

Svätý Ján Zlatoústý hovorí, že všetci ľudia sú vhodní k cnostiam (môžu byť cnostní), „lebo kto niečo nemôže robiť, ten to nemôže robiť ani v prípade potreby (nedovoľuje mu to jeho prirodzenosť), no kto v prípade potreby môže (umožňuje mu to jeho prirodzenosť), a nerobí to, ten to nerobí kvôli vlastnému rozhodnutiu (t. j. vôli). Napr. lietať a vznášať sa k nebesám je pre ľudské telo ťažké a vlastne nemožné, preto aj keby to prikázal sám kráľ, vyhrážal sa smrťou a hovoril: tí, ktorí nebudú lietať, nech ich zotnú, spália alebo niečo podobné, či poslušol by ho niekto? Nie, pretože človek lietať nemôže, nie je to vlastné jeho prirodzenosti. No ak by sa to týkalo cností a prikázané by bolo trestať nezdržanlivých, stínať ich a páliť, mučiť všakovakými mukami, či by sa neusilovali mnohí naplňať tento príkaz? Nie, povieš, pretože aj teraz existuje zákon, ktorý prikazuje nesmilniť, a nie všetci sa snažia ho naplňať.“¹ Lietať nie je vlastné ľudskej prirodzenosti, no byť zdržanlivý (cnostný) áno. Je len na samotnom človeku, či sa vôľou navráti k preňho prirodzenému stavu, alebo vzdiali k neprirodzeným mu vášňam. No keďže človek neposlušnosťou zapríčinil pre svoju prirodzenosť neprirodzený stav náklonnosti k hriechu (prirodzený stav je náklonnosť k dobru), podľa svätého Jána Zlatoústeho „už nie je možné, aby sme hovorili, že niekto je podľa prirodzenosti dobrý a iný je podľa prirodzenosti zlý, pretože ak by to tak bolo, tak by sa zlý človek (konaním) nikdy nemohol stať dobrým a naopak. No ľudia padajú raz v to a raz v iné. To je vidieť aj zo samotného Svätého Písma. Tu sa colníci stali apoštolmi, žiaci učiteľmi, smilníci cnostnými, zbojníci dobrými, bezbožní zbožnými, aj v Novom aj

¹ СВТ. ИОАНН ЗЛАТОУСТ: *Беседа 2 на 1-е послание к Коринфянам. Творения*. Т. 10. Свято-Успенска Почаевска Лавра 2005, с. 18–19.

v Starom Zákone a aj každý deň môžeme vidieť podobné udalosti.“¹ Zo slov svätého Jána je zjavné, že každý človek je schopný, môže byť cnostný, že nikdy, akokoľvek by zhrešil a od Boha odpadol, nemôže stratiť Boží obraz v sebe, ktorý je vlastný jeho prirodzenosti presne tak, ako slobodná vôľa, rozumnosť či svedomie, ktoré upozorňuje človeka v jeho konaní. Tieto atribúty človek nikdy nestráca, rozhodujúce je to, ako ich využíva, resp. zneužíva. A práve medzi využitím a zneužitím, náklonnosťou k dobrému alebo k zlému prebieha neustály zápas – duchovný zápas. O svedomí v súvislosti s cnosťami abba Izaiáš Pustovník hovorí: „Odmietanie /počúvania/ svedomia vytrháva cnosti zo srdca.“²

V tomto duchovnom a neustálom zápase o cnosti však človek podľa slov svätého Jána Zlatoústeho dostal od Boha najlepšiu pomoc: „Cnosť je ľahká nie podľa svojej prirodzenosti, ale Christos ju svojím príchodom urobil ľahkou.“³ Christos je človeku najlepšou pomocou. Jedine Christos je bránou k cnostiam, cestou k nim a sprievodcom po nej. Hriech predstavuje pre človeka okovy a otroctvo, no cnosť je zbavenie sa okov i otroctva.⁴ Boh nepotrebuje námahu, ale poslušnosť.⁵ V tom nás utvrdzujú mnohé výroky Svätého Písma.⁶

¹ СВТ. ИОАНН ЗЛАТОУСТ: *Беседа 2 на 1-е послание к Коринфянам. Творения. Т. 10. Свято-Успенска Почаевска Лавра 2005, с. 19.*

² ДОБРОТОЛЮБИЕ. ПРЕПОДОБНЫЙ АВБА ИСАИЯ. *Слово шестнадцатое. О радости, бывающей в душе, желающей работать Богу. Москва 2004, с. 334.*

³ СВТ. ИОАНН ЗЛАТОУСТ: *Толкование на пророка Исаию. Глава 40. Творения. Т. 6. Свято-Успенска Почаевска Лавра 2005, с. 225.*

⁴ *pozri* СВТ. ИОАНН ЗЛАТОУСТ: *Толкование на святого Матфея евангелиста. Беседа 56. Творения. Т. 7. Свято-Успенска Почаевска Лавра 2005, с. 598.*

⁵ *Pozri* Iz 58, 5–6.

⁶ Jn 10, 7; 14, 6; Ž 36, 5 a i.

Podľa Svätého Písma je iba sám Boh prameňom všetkého dobra, jeho skutočnou podstatou: „*Nik nie je dobrý, iba sám Boh.*“¹ Tieto slová Svätého Písma nemajú byť pre nás prekážkou, výhovorkou, že nie je možné byť dobrý, keď len jediný Boh je dobrý, naopak, poučajú nás k tomu, že dobré môžeme získať práve od Boha a práve cez snahu o podobnosť s Ním. Žalmista Dávid hovorí, že Boh je dobrý a spravodlivý, preto pomôže hriešnikom zorientovať sa na ceste života, pokorným ukáže, čo majú konať a aké sú Jeho zámery, lebo sám je milostivý a verný k tým, ktorí zachovávajú Jeho zákony a prikázania.² V ďalšom Dávidovom vyznaní sa hovorí: „*Bože, si blahý a svojou dobrotou ma pouč Tvojim ustanoveniam.*“³ Z týchto slov jasne vyplýva, že prameňom dobra je Boh, ktorého je nám ľuďom potrebné prosieť o poznanie pravých hodnôt, o pomoc pri hľadaní dobrého a Jemu lahodiaceho života. Práve o to prosíme aj v jednej z modlitieb svätého Symeona Nového Teológa k svätému Prijímaniu: „Ty (Bože) ma nauč, čo mám robiť a hovoriť.“⁴

Niet pochyb o tom, že jediným prameňom všetkých cností je Boh. Svätý Antonij Veľký hovorí, že „cnosti, ako zdržanlivosť, dobrosrdečnosť, múdrosť, vytrvalosť a im podobné, sme ako nejaké bojové sily dostali od samotného Boha, aby ony odporovali a čelili útrapám, ktoré nás postretnú a pomáhali nám v čase súžení. Takže, ak budeme cvičiť svoje sily a budú stále

¹ Никто́же бл҃гъ, то́кмоу ѿ́дънъ бл҃гъ – Mt 19, 17.

² Бл҃гъ ѿ прѣвзъ гдѣ есѣвъ рѣднъ законоположѣтъ соудѣшajúщымъ на пѣтѣ. Настѣвѣтъ крѣоткѣ на ѿдъ, наудѣтъ крѣоткѣ пѣтѣмъ своѣмъ. Всѣ пѣтѣ гдѣни мѣтъ ѿ истинна, взыскajúщымъ забѣта ѿгѣ ѿ свѣдѣнѣа ѿгѣ. – Ž 24, 8–10.

³ Бл҃гъ ѿ тѣхъ, гдѣ: ѿ бл҃гостѣю твоѣю наудѣ ма ѿправдѣнѣемъ твоѣмъ. – Ž 118, 68.

⁴ Пѣче же ѿ наудѣ ма, что́ ми подобѣтъ творѣти ѿ глаго́лѣти.

v pohotovosti, nič z toho, čo sa nám prihodí, nebude pre nás ťarchou alebo bolesťou, tragickým alebo neúnosným, pretože všetko to bude premožené našimi cnosťami.“¹ No a počiatkom našich cností podľa Svätého Písma i Otcov Cirkvi je bázeň pred Hospodinom. Abba Izaiáš Pustovník hovorí, že bázeň pred Hospodinom je prameňom, koreňom všetkých cností. Kto chce byť cnostný, ten musí mať bázeň pred Bohom. Takýto človek rodí v čistote svoje cnosti a je hodný nazývať sa synom Božieho kráľovstva.²

Sväté Písmo aj Otcovia Cirkvi hovoria, že len úprimné zachovávanie a horlivé napĺňanie všetkých Božích prikázaní môže človeka priviesť k cnostnému životu. Ako pri hre na harfu melódiu nevydá len jedna struna, ale k melódii sú potrebné všetky, rovnako tak aj cnosť sa nenadobúda len cez zachovávanie jedného prikázania, ale cez dodržiavanie všetkých Božích prikázaní. Aj Spasiteľ dodržal všetky prikázania Zákona, pretože prišiel naplniť „všetku spravodlivosť“³ a za spravodlivé sa vo Svätom Písme považuje dodržiavanie všetkých Božích prikázaní. Práve o tom sa píše v Knihe Šalamúnových múdrostí: „Miluje niekto spravodlivosť? Plodmi jej námah sú cnosti, lebo vyučuje spanilosti a rozumnosti, spravodlivosti a statočnosti, nad ktoré v ľudskom živote nie je nič užitočnejšieho.“⁴ V živote človeka niet nič užitočnejšieho než je spravodlivosť, t. j. dodržiavanie Božích prikázaní, ktoré vedie k cnostnému životu. My máme zachovávať všetko, čo nám Boh

¹ ДОБРОТОЛЮБИЕ. СВЯТОЙ АНТОНИЙ ВЕЛИКИЙ. О доброй нравственности и святой жизни, в 170 главах. Глава 3. Москва 2004, с. 59.

² Позри ДОБРОТОЛЮБИЕ. ПРЕПОДОБНЫЙ АВБА ИСАИЯ. Слово двадцать первое. О покаянии. Москва 2004, с. 334.

³ Mt 3, 15.

⁴ Prem 8, 7.

prikázal.¹ To, že napĺňanie Zákona pomáha človeku získavať cnostný život, je zrejmé najmä z toho, že sa cnostný človek vo Svätom Písme často označuje ako milovník Zákona a jeho horlivý plniteľ², a naopak, človek, ktorý sa o cnosti neusiluje, sa vo Svätom Písme často označuje ako protizákonník,³ t. j. ten, ktorý brojí proti Božiemu Zákonu a stáva sa nečestným, bezbožníkom a porušovateľom Zákona.⁴

V tejto súvislosti by sme mohli povedať, že správne chápanie kresťanských dogiem je predpokladom k získaniu cnostného života. Svätý Ján Zlatoústý nás upozorňuje, že ak budeme dodržiavať správne dogmy, ale skutky cností nebudeme konať, úplne stratíme možnosť večného života.⁵ Práve o tom hovoril Isus Christos v rozhovore s bohatým mládencom,⁶ ktorý

¹ Pozri Mt 28, 20.

² Ž 1, 2 – *No v Zákone Hospodinovom má záľubu a v Jeho Zákone sa pouča dňom aj nocou.*

³ БЕЗЗАКОННЫЙ, ТВОРАЩИЙ БЕЗЗАКОНІЕ.

⁴ Otázka cností je v Starom Zákone najviac rozvinutá v tzv. poučných knihách. O cnosti hovoril múdry kráľ Šalamún, ktorý svojimi písomnosťami nadviazal na dielo svojho otca – kráľa a proroka Dávida. Prorok Dávid vo svojich žalmoch nepoužíval pojem cnosť, no často používal pojem „blaženosť“ (1, 1 – „БЛАЖЕНЪ МЪЖЪ...“; 2, 12; 31, 1–2; 32, 12; 33, 9; 39, 5; 40, 2; 64, 5; 83, 5–6; 83, 13 – „БЛАЖЕНЪ ЧЕЛОВѢКЪ“ a mnohé ďalšie), ktorým pripravil pre svojho syna dobrý základ pre starozákonný pohľad na cnostný život. Pojem „blaženosť“ veľmi často využíval aj Dávidov potomok – Isus Christos (pozri Mt 5. kap.; 11, 6; 13, 16; 16, 17; 24, 46 a iné). V knihe Šalamúnových prísloví sa nachádzajú dve príslovia, v ktorých pisateľ použil priamo termín cnosť a ktoré poodhaľujú starozákonný pohľad o hodnote cností a cnostného života. V Pr 12, 4 kráľ Šalamún hovorí: „Cnostná žena je ako veniec pre svojho muža, no nehanebnica je ako hnis v jeho kostiach“ a v Pr 31, 10 dopĺňa: „Kto nájde cnostnú ženu? Jej cena je viac než perly.“

⁵ Pozri СВТ. ИОАНН ЗЛАТОУСТ: *Толкование на Евангелие от Иоанна. Беседа 53. Творения*. Т. 8. Свято-Успенска Почаевска Лавра 2005, с. 362.

⁶ Mk 10, 17–22. Tento evanjeliový príbeh hovorí, že je dôležité nielen zachovávať všetky Božie prikázania, ale aj to, ako ich zachovávame. Ak kvôli zachovávaniu Božích prikázaní človek prestane vidieť svojich blížnych, ak dodržiavanie prikázaní bude jeho egoistickou záležitosťou a túžbou po blahej odmene, vtedy sa bude podobáť bohatému

tvrdil, že zachováva všetky prikázania. Christos však povedal, že mu chýba cnosť milosrdenstva, že mu chýba skutok cnosti, t. j. dobrý skutok. Výraz cnosť v cirkevnoslovanskom jazyku vyjadruje to isté: ДОБРОДѢТЕЛЬ (dobrodíteľ) je slovo zložené zo slov „ДОБРО“ a „ДѢТЕЛЬ“ a môžeme ho rozumieť ako „dobro konať“. Z tohto dôvodu sa termín „ДОБРОДѢТЕЛЬ“ prekladá aj ako „dobrý skutok“.¹

Vo Svätom Písme sa hovorí, že jedinou spomienkou na život človeka tu na zemi je jeho cnostný život. V knihe Šalamúnových múdrostí sa píše: „Lepšia je bezdetnosť pri cnostnom živote, lebo pamiatka na cnosť je nesmrteľná a uznaná Bohom i ľuďmi.“² Svätí Otcovia o význame cností pre život človeka tu na zemi i život budúci hovoria, že jedine cnosť, cnostný život dáva odmenu človeku dvakrát. Svätý Ján Zlatoústý napríklad hovorí, že cnosti majú takú vlastnosť, že sú nielen užitočné pre budúcnosť, ale už aj tu nám prinášajú odmenu. Cnosť je ešte pred prijatím odmeny od Boha sama osebe odmenou. Ak je niekto zdravý, samotné zdravie ho teší a ani zlé počasie či prázdnosť

mládeňcovi, ktorý, zachovávajúc prikázania, prehliadal blížneho a tak mu podstata dodržiavania Božích prikázaní úplne unikla.

¹ Iz 42, 8 – ЯЗЪ ГДЪ БЪЗЪ, СЪЕ МОЕЪ СЪТЪ НМА, СЛАВЪ МОЕЪ ННОМЪ НЕ ДАМЪ, НИЖЕ ДОБРОДѢТЕЛЕЙ МОИХЪ НЕТЪКАННЫМЪ (Ja som Hospodin Boh, to je moje meno. Svoju slávu nedám inému ani moje **dobré skutky** modlám).

Iz 42, 12 – ДАДАТЪ БЪЗЪ СЛАВЪ, ДОБРОДѢТЕЛИ СЪГЪ ВО СЪТРОВѢХЪ ВОЗВѢСТАТЪ (Vzdávať budú slávu Hospodinovi, jeho **dobré skutky** oznámia ostrovom).

Iz 43, 21 – ЛЮДИ МОИ, ЯЖЕ СНАБѢХЪ, ДОБРОДѢТЕЛИ МОИ ПОВѢДАТИ (Ľud môj, ktorý som vytvoril, bude hovoriť o mojich **dobrych skutkoch**).

Iz 63, 7 – МЛЪТЪ ГДНЮ ПОМАНИХЪ, ДОБРОДѢТЕЛИ ГДНЮ ВО БѢХЪ, НМНЖЕ НАМЪ ВОЗДАЕТЪ (Milosť Hospodinovu chcem spomínať, **dobré skutky** Hospodinove za všetko, čo nám poskytuje).

² Prem 4, 1 – ЛЪШЕ БЕЗЪЦѢТВО СО ДОБРОДѢТЕЛЮ: БЕЗЪМЕРТЪЕ БО СЪТЪ ВЪ ПАМѢТИ СЪ, ЯКЪ НЪ ПРЕДЪ БГОМЪ ПОЗНАЕТЪ НЪ ПРЕДЪ ЧЕЛОВѢКИ.

stola ho nemôžu zarmútiť. To isté je aj s dušou. Nielen v Božom kráľovstve človek za cnosť získa odmenu, ale aj v samotnej námahe je odmenený, pretože aj trpieť za pravdu je veľká odmena. Nič sa nevyrovná cnosti. Ona nás aj v budúcom veku zbaví ohňa a odkryje cestu do Božieho kráľovstva, aj v terajšom živote nás stavia nad ostatných¹, márnivo a prázdno zmýšľajúcich, robí nás silnejšími nielen ako ľudia, ale aj ako démoni a ako sám diabol.² Čo sa s ňou môže porovnať, keď nás obdarí silou aj proti démonom? Cnostný život spočíva v tom, aby sme prehliadali všetko ľudské, vždy pomýšľali na budúce, nepriľnuli k niečomu súčasnému (svetskému), ale mali na mysli, že všetko ľudské je iba tieň, dokonca menej než to. Spočíva v tom, aby sme boli k veciam tohto sveta akoby mŕtvi, aby sme k tomu, čo nám škodí na ceste k spáse, boli apatickí, aby sme žili a konali pre duchovné tak, ako povedal aj svätý apoštol Pavol: „Už nežijem ja, ale žije vo mne Christos“³. Preto konajme tak, hovorí svätý Ján Zlatoústý, ako prináleží tým, ktorí sa obliekli do Christa a nezarmucujme Svätého Ducha. Ak nás schváti hriešna myšlienka, žiadostivosť, hnev, zúrivosť alebo závišť, vtedy si pomyslime, kto v nás žije, koho príbytkom máme byť a odožeňme ďaleko každú takúto myšlienku. Zahanbime sa kvôli hojnej blahodati, ktorú nám daroval Boh a zastavme

¹ Zlatoústý nemyslí povyšovanie sa nad ostatnými. Cnostný človek neodsudzuje druhého, ale snaží sa mu pomôcť k nasledovaniu cnostného života. Práve Zlatoústý hovorí: „Tým, ktorí chcú získať cnosti, nie je dobré, aby sa povyšovali a hovorili o sebe hrdo, pretože hrdých postihujú od Boha dopustenia“ – СВТ. ИОАНН ЗЛАТОУСТ: Толкование на пророка Исаию. Глава 10. Творения. Т. 6. Свято-Успенска Почаевска Лавра 2005, с. 131.

² Zlatoústý má na mysli, že naše cnosti nás robia odolnejšími voči útokom, ktoré na nás ľstivo pripravil diabol cez svojich služobníkov démonov a nimi ovládaných ľudí. Pozri СВТ. ИОАНН ЗЛАТОУСТ: Толкование на псалмы. Беседа на псалом 111. Творения. Т. 5. Свято-Успенска Почаевска Лавра 2005, с. 321.

³ Gal 2, 20.

všetky telesné žiadostivosti, aby sme po námahe v tomto krátkodobom živote stali sa hodnými veľkých vencov.¹ Preto konajme tak, aby sme nemohli konštatovať slová z Knihy Šalamúnových múdrostí: „*Tak aj my: narodili sme sa, pominuli sme sa a nemohli sme ukázať nič ako znak cnosti, naopak, zahubila nás naša zloba.*“² K spáse je potrebná pravá viera a cnostný život. Cnostný život je viac ako konanie zázrakov a znamení, hovorí svätý Ján Zlatoústý.³

Sväté Písmo aj svätí Otcovia hovoria, že nie je možné určiť, ktorá z cností je tá prvá, tá najlepšia, tá, ktorá by otvorila cestu ostatným cnostiam. Raz Sväté Písmo hovorí o striedmosti, inde o čestnosti a spravodlivosti, inde o láske, zbožnosti či bohabojnosti a pod. Biblickí pisatelia nikde nedodržiavali presný poriadok vymenovania cností a tým nám vlastne dali najavo, že nie je možné jednu cnosť postaviť nad všetky ostatné. Sv. apoštol Ján často hovoril o láske a dobročinnosti, sv. apoštol Pavol spravodlivosti z viery, duchovnej i telesnej čistote aj láske a tak podobne. To isté nasledovali aj svätí Otcovia Cirkvi. V ich dielach nájdeme nespočetné poučenia o cnostiach, no málokedy sa ich poučenia zhodujú v otázke, ktorá cnosť je najlepšia. Jedni hovoria, že láska, ďalší, že striednosť, iní zase, že pokora, krotkosť, bázeň pred Hospodinom, modlitba... Otcovia uvádzajú rôzne poradie cností a z tejto rozmanitosti máme pochopiť, že niet menej vážnej cnosti alebo takej, ktorá by prevyšovala ostatné. Svätý Gregor Nysský o tom hovorí: „Ktorú z jednotlivých cností máme považovať za najlepšiu,

¹ СВТ. ИОАНН ЗЛАТОУСТ: *Беседы на книгу Бытия. Беседа 8. Творения*. Т. 4. Свято-Успенска Почаевска Лавра 2005, с. 75.

² Prem 5, 13.

³ Позри СВТ. ИОАНН ЗЛАТОУСТ: *Беседы о надписании книги Деяний. Беседа 2. Творения*. Т. 3. Свято-Успенска Почаевска Лавра 2005, с. 73–74.

najdokonalejšiu, takú, o ktorú sa máme najprv usilovať, o ktorú cnosť potom a potom - to sa nedá povedať. Pretože jedna závisí od druhej, jedna cez druhú privádzajú nás do výšav dokonalosti - jednoduchosť vedie k poslušnosti, poslušnosť k viere, viera k nádeji, nádej k pravde, pravda k službe, služba k pokore, pokora ku krotkosti, krotkosť k radosti, radosť k láske, láska k modlitbe a takto vzájomne závisia jedna od druhej. Toho, kto ich vlastní privádzajú tam, kam smeruje.“¹ Máš jednu cnosť, máš všetky, no ak nemáš jednu, nemáš ani jednu. Pohrdanie jednou cnosťou vedie k záhube.

Každá cnosť má svoj protiklad. Cnosti sa po páde premenili na vášne a postavili sa akoby do opozície voči cnostiam. Kto má bohatstvo, ten môže byť štedrý, ale aj skúpy, kto má plný stôl, ten môže byť striedmy, ale aj nenásytný, kto má učiteľa, môže byť poslušný, ale aj neposlušný, kto má prácu (činnosť), ten môže byť trpezlivý, ale aj netrpezlivý, tiež usilovný, ale aj lenivý, kto je postavený nad ľuďmi, ten môže byť pokorný, ale aj hrdý, komu bolo dané, aby súdil (sudca a pod.), ten môže byť spravodlivý, ale aj nespravodlivý, kto má vedomosť o hriechu iného, ten môže napomenúť, ale aj ohovárať... každý môže milovať, ale aj nenávidieť. A na všetko toto, na všetky cnosti a ich protiklady máme vo Svätom Písme príklady. „V Písme máme opísané pády spravodlivých, aby aj cnostní aj hriešnici dostali mnoho užitočného. Hriešnik nepadne do zúfalstva a beznádeje, keď uvidí, že iný padol a mohol a dokázal znovu vstať. Spravodlivý zas bude ešte horlivejší a s omnoho väčšou nádejou bdieť a s bážňou pred pádom starať sa o svoje spasenie, keď vidí, že aj svätci padli, vstali a dostali veniec života. Jeden sa

¹ СВТ. ГРИГОРИЙ НИССКИЙ: *О надписании псалмов. Творения святых отцов в русском переводе*. Т. 2. Москва 1861, с. 103–104.

bude pozbavovať zúfalstva a druhý utvrdzovať v cnostiach. Prvý sa skoro navráti do stavu, z ktorého spadol a druhý bude v cnostiach stáť ešte pevnejšie. Útecha od človeka nie je dlhodobá a trvalá. No útecha od Boha, cez príklad postáv Svätého Písma, ktoré zhrešili, učinili pokánie a zachránili sa, je jasným svedectvom Jeho milosti k nám, aby sme nestrácali nádej na spásu. A tak Sväté Písmo podáva všetkým smútiacim liek. Opisuje všetky okolnosti ľudského života a robí to preto, aby sme mali z toho úžitok a našli cestu k spásu. A niet takej choroby, duchovnej či telesnej, na ktorú by Písmo nepoznalo liek.“¹

Cnosť podľa Svätého Písma i svätých Otcov Cirkvi je prirodzenou súčasťou ľudskej prirodzenosti. Po páde však človek musí viesť duchovný zápas, aby premenil vášne na cnosti. Tento zápas človek uskutočňuje prostredníctvom dodržiavania Božích prikázaní, správneho chápania kresťanských dogiem a k tejto jeho námahe ho posilňuje samotný Boh. Cnosť je to jediné, čo má pre človeka ozajstnú cenu, pretože vďaka nej človek dostáva dvojnásobnú odmenu. Všetko čo tu na zemi získa sa pomíne, no jeho cnostný život bude svetlom na ceste mnohým generáciám. Každá cnosť je dôležitá a žiadna nie je bezvýznamná, preto sa treba usilovať o všetky. Preto si treba uvedomiť, že cnosti sa nezískavajú skrývaním vlastných nedostatkov, ale ich odstraňovaním.

¹ СВТ. ИОАНН ЗЛАТОУСТ: IV. беседа о покаянии. Творения. Т. 2. Свято-Успенска Почаевска Лавра 2005, с. 344–345.

Zoznam bibliografických odkazov:

- БИБЛИЯ. Книги священного писания Ветхого и Нового завета на церковнославянском языке. Российское библейское общество. Москва 1993.
- БИБЛИЯ. Книги священного писания Ветхого и Нового завета в русском переводе с Синодального издания. Москва 1992.
- BIBLIA. Sväté Písmo Starého a Nového Zákona. Spolok sv. Vojtecha. Trnava 2005 (6. vydanie). ISBN 80-7162-538-8.
- ДОБРОТОЛЮБИЕ. СВЯТОЙ АНТОНИЙ ВЕЛИКИЙ. *О доброй нравственности и святой жизни, в 170 главах, глава 3.* Москва 2004. ISBN 5-7533-0312-9.
- ДОБРОТОЛЮБИЕ. ПРЕПОДОБНЫЙ АВБА ИСАИЯ. *Слово шестнадцатое. О радости, бывающей в душе, желающей работать Богу а Слово двадцать первое. О покаянии.* Москва 2004. ISBN 5-7533-0312-9.
- ОЛЕСНИЦКИЙ, А. А.: *Руководственные о Священном Писании Ветхаго и Новаго Завета - Сведения из творений святых отцов и учителей Церкви.* Москва 2002. ISBN 5-7789-0129-1.
- РОЖДЕСТВЕНСКИЙ, Д. В.: *Учебное руководство по Священному Писанию.* Петроград 1915.
- СВТ. ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ: *Творения. Т. 1. Беседы. Беседа 9. О том, что Бог не виновник зла. Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе (Т. 3.).* Москва 2008. ISBN 978-5-91362-053-8.
- СВТ. ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ: *Творения. Т. 2. Нравственные правила – правило 34. Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе (Т. 4.).* Москва 2009. ISBN 978-5-91362-144-3.

- СВТ. ГРИГОРИЙ НИССКИЙ: *О надписании псалмов. Творения святых отцов в русском переводе. Т. 2. Москва 1861.*
- СВТ. ИГНАТИЙ БРЯНЧАНИНОВ: *О добродетелях противоположных главным греховным страстям. Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова (Т. 1.). Москва 2006. ISBN 5-87468-080-2.*
- СВТ. ИОАНН ЗЛАТОУСТ: *Беседа 13 о статуях. Творения. Т. 2 Свято-Успенска Почаевска Лавра 2005.*
- СВТ. ИОАНН ЗЛАТОУСТ: *Беседы о надписании книги Деяний. Беседа 2. Творения. Т. 3. Свято-Успенска Почаевска Лавра 2005.*
- СВТ. ИОАНН ЗЛАТОУСТ: *Беседы на книгу Бытия. Беседа 8. Творения. Т. 4. Свято-Успенска Почаевска Лавра 2005.*
- СВТ. ИОАНН ЗЛАТОУСТ: *Толкование на псалмы. Беседа на псалом 111. Творения. Т. 5. Свято-Успенска Почаевска Лавра 2005.*
- СВТ. ИОАНН ЗЛАТОУСТ: *Толкование на пророка Исаию. Творения. Т. 6. Свято-Успенска Почаевска Лавра 2005.*
- СВТ. ИОАНН ЗЛАТОУСТ: *Толкование на святого Матфея евангелиста. Беседа 56. Творения. Т. 7. Свято-Успенска Почаевска Лавра 2005.*
- СВТ. ИОАНН ЗЛАТОУСТ: *Толкование на Евангелие от Иоанна. Беседа 53. Творения. Т. 8. Свято-Успенска Почаевска Лавра 2005.*
- СВТ. ИОАНН ЗЛАТОУСТ: *Беседа 47 на Деяния апостольские. Творения. Т. 9. Свято-Успенска Почаевска Лавра 2005.*
- СВТ. ИОАНН ЗЛАТОУСТ: *Беседа 26 на послание римлянам. Творения. Т. 9. Свято-Успенска Почаевска Лавра 2005.*
- СВТ. ИОАНН ЗЛАТОУСТ: *Беседа 2 на 1-е послание к Коринфянам. Творения. Т. 10. Свято-Успенска Почаевска Лавра 2005.*

STAROZÁKONNÉ UČENIE O HYPOSTÁZNOM BOŽOM LOGU

Vasyl' KUZMYK

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

Logos v Starom Zákone je spojený predovšetkým so starozákonným učením o Múdrosti. Múdrošť, hebr. *Chokma*, predstavuje základnú tému biblickej didaktickej písomnosti, nazývanej v súčasnej biblistike chokmickou.¹ J. Šafin tvrdí, že moderní teológovia pri vysvetľovaní Božej Múdrosti v chokmických knihách „hovorí o Sofii v dvojakom zmysle: teologickom a morálno-praktickom, kde chápu pod týmto pomenovaním raz Božiu vlastnosť, inokedy ľudskú kvalitu, viac-menej darovanú zhora. Inými slovami, raz samotnú Múdrošť, inokedy jej prejav skrze človeka. Avšak na niektorých miestach starozákonných kníh má Sofia zreteľné črty hypostázneho bytia, čo je zvlášť typické pre 8. a 9. kapitolu Šalamúnových Prísloví, 24. kapitolu knihy Sirachovej, 7. a 8. kapitolu Múdrosti Šalamúnovej a sčasti 28. kapitolu knihy Jóbovej“.² Podobný obraz starozákonnej hypostáznej Múdrosti neraz priťahoval pozornosť

¹ Pozri úvod do knihy Prísloví Šalamúnových: ЛОПУХИН, А.: Толковая Библия, или комментарий на все книги Св. Писания Ветхаго и Нового Завета. I. Бытие – Притчи Соломона. Стокгольм 1987, s. 411-421.

² ŠAFIN, J.: *Sofia v dejinách. Fragmenty z dejín učenia o Sofii*. Prešov 2005, s. 18.

exegétov a teológov. Súčasný pravoslávny teológ D. Afanasjev pri porovnávaní Piatich kníh Mojžišových a vyučujúcich kníh poukazuje na to, že Mojžišov Zákon učí v Desatoro o viere v jediného Boha a o láske k Nemu. Vo vyučujúcich knihách sa vysvetľuje tajomstvo Božieho bytia v učení o hypostáznej Múdrosti a náboženský zmysel zbožnosti, vypestovaný Zákonom a nasmerovaný k dokonalej láske, ktorá spája človeka s Bohom v nerozlučnej jednote.¹

Veľmi pozoruhodným je svätotočcovský pohľad na starozákonné učenie o Múdrosti. Cirkevní otcovia v knihe Šalamúnových Prísloví videli pod predvečnou Múdroťou, ktorá tvorí svet, hypostázu Múdrošť, druhú hypostázu Svätej Trojice, Božieho Syna. Napríklad svätý Irinej Lyonský hovorí: „Už som podrobne vysvetlil, že Slovo, t.j. Syn bol vždy s Otcom, a že Múdrošť bola uňho pred všetkým stvorenstvom...“.² Svätý Irinej Lyonský na obhajobu svojho učenia o hypostáznej Múdrosti používa texty knihy Šalamúnových Prísloví, obzvlášť kap. 3 a 8. Pripisuje Múdrosti vlastnosti podobné tým, ktoré má novozákonný Logos, Boží Syn. Nazýva ju stvoriteľkou, hovorí o jej predvečnej existencii.

Svätí otcovia sa snažili priblížiť učenie o Múdrosti k učeniu o Božom Slove (Logu), ktoré podľa učenia apoštola a evanjelistu Jána na počiatku bolo u Boha a Boh bol to Slovo, prostredníctvom ktorého „povstalo všetko a bez Neho nepovstalo nič, čo povstalo“.³ Na starozákonnej pôde nemohlo dôjsť

¹ Позри АФАНАСЬЕВ, Д.: *Руководство къ изучению священнаго Писания Ветхаго Завета*. Том 3. Учительныя книги. Jordanville 1975, s. 317.

² *Adversus haereses*. IV, 20, 3. In: ИРИНЕЙ ЛИОНСКИЙ: *Творения*. Москва 1996, s. 369-370.

³ Позри Jn 1, 1-3; porovnaj Hebr 1, 2.

k takejto jasnosti, presnosti a konkrétnosti v učení o Logu, aké nachádzame v učení sv. evanjelistu Jána. Pre starozákonného človeka Múdrosť, ktorá tvorí svet, t.j. vykonáva svoju stvoriteľskú činnosť, ktorá sa vzťahuje na všetko¹, je ideou sveta, ktorá bola u Boha pred stvorením všetkého. Je tým počiatkom, ktorý bol príčinou stvorenia všetkého. Táto idea a počiatok môžu byť znázornené ako personifikované, avšak hovoriť zámerne o druhej hypostáze Svätej Trojice nie je možné.²

IV. storočie v dejinách Cirkvi je známe vďaka dialógom pravoslávnych teológov s ariánmi, ktoré vyvrcholili až na Všeobecných snemoch. Tieto spory boli skoncentrované práve okolo hermeneutiky posvätných textov, spojených s učením o Logu. Ariáni a ich prívrženci uvádzali množstvo citátov zo Svätého Písma, hlavne zo Starého Zákona, aby obhájili svoju vieroučnú pozíciu. Úplne chybné, na základe slov Múdrosti: „*Hospodin ma stvoril* (ἐκτίσε) *na počiatku svojho diela*“³ obhajovali svoje mylné učenie, že Boží Syn je stvorením, a tým zároveň popierali večnosť Syna.⁴ Ariáni nepochopili do hĺbky zmysel slovesa *stvoril*, preto si Cirkev veľmi dobre uvedomovala, že bude musieť čeliť veľkému heretickému nebezpečenstvu a bola nútená riešiť tento teologický problém. Pravoslávni teológovia poukazovali na hebrejský zmysel textu Pr 8, 22, kde hebrejské sloveso *kana* (stvoril) je použité v zmysle *získal, nadobudol*. Podobne so slovesom *získal* alebo *nadobudol* sa môžeme stretnúť napr. v teológii Filóna a Origena ako s ἐκτήσατο. Dané sloveso

¹ Porovnaj Kol 1, 16.

² Pozri ГАВРИЛОВСКИЙ, В.: *Учительные книги Ветхого Завета*. Вольск 1911, s. 126.

³ Pr 8, 22.

⁴ Pozri ФЛОРОВСКИЙ, Г.: О почитании Софии, Премудрости Божией, в Византии и на Руси. In: *Догмат и история*. Москва 1998, s. 394-395.

v podobe ἐκτῆς με môže byť interpretované v zmysle *mal*.¹ Obidva významy tohto slovesa majú svoje opodstatnenie. V Starom Zákone ešte nemohla existovať presná teologická terminológia vo formulovaní učenia o Logu, preto sloveso *stvoril* môže mať jeden z uvedených významov a môže byť spojené s Božskou Múdroťou.

O predvečnej existencii Múdrosti do stvorenia sveta nám svedčí kniha Šalamúnových Prísloví a tvorí pravú predzvesť novozákonného učenia o Božom Slove (Logu). Slová Múdrosti v tejto knihe môžeme rozdeliť na dve časti. Prvou je 8, 22-26, v ktorej sa hovorí o predvečnej existencii Múdrosti, kde sa kladie dôraz na jej existenciu a večné rodenie Bohom do stvorenia sveta. D. Afanasjev tvrdí, že v týchto veršoch je vidieť „*osobný vzťah Múdrosti k Bohu, z ktorého nasledovne vyplýva synovstvo a otcovstvo tvoriace osobné charakteristické vlastnosti Boha a Múdrosti podľa Božstva. Božská Múdroť v knihe Prísloví je Boh Syn podľa vzťahu k Bohu Otcovi (porovnaj učenie evanjelistu Jána v Jn 1, 1-2 a 18)*“.² Druhou časťou je 8, 27-31, kde sa hovorí o aktívnej účasti Múdrosti na stvorení sveta a jednotlivých druhoch stvorenia. V žiadnom z týchto prípadov nemôžeme hovoriť o Logu ako o stvorenom, ani ho stotožňovať so stvorením.

Väčšina moderných exegetov sa však zhoduje v tom, že hoci svätý apoštol Ján používa výraz *Logos*, ktorý bol blízky helénskemu svetu, je v podstate inšpirovaný vo svojom učení o Logu starozákonným učením

¹ Позри ЛОПУХИН, А., cit. dielo, s. 450.

² АФАНАСЬЕВ, Д., cit. dielo, s. 191.

o Múdrosti.¹ Medzi nich patrí aj arcibiskup Averkij, ktorý hovorí: „Učenie o Logu sv. Jána je bezpochyby podané v podobnom zmysle ako starozákonné učenie o Múdrosti, s ktorým sa môžeme stretnúť napr. v knihe Šalamúnových Prísloví (obzvlášť v Prís 8, 22-30). Po preštudovaní danej problematiky by bolo nesprávne tvrdiť, že sv. Ján prevzal svoje učenie o Logu z filozofie Platóna a jeho pokračovateľov (stoikov alebo Filóna). Ján Teológ písal o tom, čo vedel z posvätných kníh Starého Zákona, čo sa naučil ako milovaný učeník od svojho Učiteľa, nášho Pána Isusa Christa, Božieho Syna a čo mu bolo zjavené Svätým Duchom“. ² Logos, s ktorým sa stretneme v Evanjeliu sv. apoštola Jána, je spojený so starozákonným učením o Múdrosti, kde na niektorých miestach starozákonných kníh má Múdroť zreteľné črty hypostázneho bytia. Tento fakt svedčí o tom, že v starozákonných doktrínach Múdrosti a Božieho Slova nachádzame iba zárodok Jánovej logológie, ktorý našiel plné vyjadrenie v prológu štvrtého Evanjelia, v ktorom čítame, že Slovo je večné bytie, hypostatické a božské.³

Keďže hovoríme o aktívnej účasti Múdrosti na stvorení sveta, nemôžeme vynechať fakt účasti Múdrosti na stvorení človeka. Človek je vyvrcholením a korunou tvorivej činnosti Svätej Trojice. Zo slov: „Potom riekol Boh: učiňme človeka...“⁴ vyplýva, že predtým, ako bol človek stvorený Bohom, dochádza k akejsi „porade“ medzi Otcom, Synom a Svätým Duchom. Podľa

¹ Pozri MEYENDORFF, J.: Christos ako Slovo – Evanjelium a kultúra. In: *Pravoslávny teologický zborník*. Pravoslávna Cirkev v Československu Praha 1986, roč. XIII, s. 63-64.

² АВЕРКИЙ, Архиепископ.: *Руководство къ изучению священнаго Писания Нового Завета*. Том 1. Четвероевангелие. Jordanville 1974, s. 41.

³ Pozri АНТОНИЙ, Митрополит.: Библейское учение об Ипостасномъ Слове Божіемъ. In: *Нравственныя идеи важнейшихъ Христіанскихъ Православныхъ догматовъ*. Изданіе Северо-Американской а Канадской Епархіи Montreal 1963. s. 131-138.

⁴ 1Mjž 1, 26.

A. Capa: „je tu zvýraznené „rozvážne radenie sa“ – komunikácia troch Božských Osôb kvôli tomu, že na svete sa má objaviť niekto, kto je pre Boha cennejší než všetko ostatné stvorenie“.¹

V 8. kapitole knihy Šalamúnových Prísloví sa Božská Múdrost' prejavuje ako tá, ktorá otvorene volá a pozýva všetkých k počúvaniu svojich spásonosných poučení. Poučá ľudí a poukazuje na svoje vlastnosti, ktorými sú pravda a spravodlivosť. Otvára svoje spásonosné pôsobenie vo svete, ktoré sa na jednej strane každodenne prejavuje medzi ľuďmi v bázni pred Hospodinom, v zbožnosti a láske, v darovaní moci kráľom, sudcom spravodlivých zákonov a všetkým, ktorí Ju milujú, naplnením ich pokladnice duchovnými darmi. Na druhej strane sa jej pôsobenie ako Múdrosti, ktorá je zrodená od Boha Otca, prejavuje v stvorení sveta, ktorý je harmonicky usporiadaný. Pozýva všetkých k prijatiu prameňa života.²

V 9. kapitole Prísloví sa hovorí o tom, že Božská Múdrost' si postavila pevný dom (predobraz budúcej novozákonnej Cirkvi), v ktorom pripravila obetnú hostinu. Prostredníctvom svojich rozoslaných sluhov pozýva všetkých, ktorí sú neskúsení a komu chýba rozum, aby sa zúčastnili na tejto hostine. Účasť na tejto hostine by zúčastneným umožnila, aby sa im rozjasnil rozum a mali by tak možnosť získať večný život.³

Múdrost', ktorá sa prihovára k ľuďom v knihe Šalamúnových Prísloví, sa zobrazuje ako Božská Múdrost', ktorá pôsobí vo svete tým, že ho tvorí. Obzvlášť pôsobí v ľuďoch pre uskutočnenie ich spásy. Nie je možné vidieť

¹ CAP, A.: *Výklad na knihu Genezis. I. – III. kapitola*. Prešov 2000, s. 29-30.

² Позри АФАНАСЬЕВ, Д., cit. dielo, s. 177-178.

³ Tamže, s. 178.

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

O predvečnej existencii Múdrosti nám tiež hovorí kniha Jóbova,² ale aj kniha Sirachova,³ ktorá má veľa spoločného s knihou Šalamúnových Prísloví. V tejto knihe sa hovorí o hypostáznej Múdrosti, ktorá bola prv ako všetko⁴ a ktorá bola vždy u Boha.⁵ Autor knihy nám približuje učenie o vzniku Múdrosti. Ďalšie texty tejto knihy prehlbujú naše poznanie Múdrosti. V 24. kapitole Múdrost' rozpráva o svojej minulosti, počnúc chvíľou, keď vyšla z úst Najvyššieho, do chvíle, keď na Boží rozkaz zostúpila na zem a udomácnila sa v Izraeli.⁶ Ak porovnáme 24. kapitolu knihy Sirachovej s 8.

¹ АФАНАСЬЕВ, Д., cit. dielo, s. 190.

² Pozri Job 28, 23.

³ Pozri Sir 1, 1-10.

⁴ Pozri Sir 1, 3-4; porovnaj Pr 8, 22-26.

⁵ Pozri Sir 1, 1; porovnaj Pr 8, 27-30.

⁶ Pozri Sir 24, 3-9.

kapitolou knihy Šalamúnových Prísloví, vidíme tu opäť zhodu v tom, že Múdrost' je prvorodená pred všetkým tvorstvom.

O Múdrosti sa hovorí aj v knihe Múdrosti Šalamúnovej. Múdrost' je najlepšie vykreslená v 7. kapitole. Sú v nej podané vlastnosti Múdrosti a je vysvetlený jej vzťah k Bohu. Múdrost' v tejto knihe má všetky vlastnosti Boha. V krátkosti je opísané jej pôsobenie vo svete a medzi ľuďmi. Múdrost' je zobrazená nielen ako prvorodená a tá, ktorá vyšla z Božích úst, ale je tiež výdychom Božej moci, výronom Jeho slávy, zrkadlom Jeho činnosti, obrazom Jeho láskavosti a pod.¹ V tejto knihe sa hovorí aj o vzťahu Múdrosti k stvoreniu. Pôsobenie Múdrosti vo svete sa prejavuje tým, že podľa svojej všemohúcnosti všetko tvorí a všetko obnovuje. Pozná tajomstvá stvorenia,² pretože je tvorkyňou všetkého³ a všetko výborne riadi.⁴ Múdrost' v tejto knihe je pre človeka prameňom nesmrteľnosti.⁵ Podľa nášho názoru, autor knihy Múdrosti Šalamúnovej chápe pod Múdroťou hypostázu Múdrost', druhú osobu Svätej Trojice, Božieho Syna, podobne ako aj Šalamún v knihe Šalamúnových Prísloví (8, 22-31). Môžeme predpokladať, že autor knihy Múdrosti Šalamúnovej prevzal mnohé črty svojho učenia o Múdrosti práve z knihy Šalamúnových Prísloví. Autor dokonca poukazuje na to, že Múdrost' má synovský vzťah k Bohu ako k Otcovi a preto sa nazýva jednorodenou (μονογενής). D. Afanasjev je toho názoru, že autor knihy Múdrosti Šalamúnovej predstavuje Múdrost' vo všeobecných abstraktných črtách,

¹ Pozri Prem 7, 22-26.

² Prem 7, 22-24.

³ Prem 7, 21.

⁴ Prem 8, 1.

⁵ Prem 8, 17.

niekedy jednoducho ako vlastnosť Božieho umu. Autor skôr filozofuje ako dogmatizuje na základe zjavenia, preto uňho nenájdeme dogmatickú konkrétnosť v učení o Múdrosti.¹

V chokmických knihách sa často hovorí o Božom Logu ako Múdrosti a zdôrazňuje sa Božia stvoriteľská činnosť a účasť hypostáznej Múdrosti na nej.² V tejto súvislosti A. Lopuchin tvrdí, že „*prejav Múdrosti v stvorení je prejavom Božieho Syna a jeho činnosti do vtelenia*“.³ Múdroseť v týchto knihách Starého Zákona má mnoho podobných črt s novozákonným Logom – Božím Synom. O tom nám svedčí tak svätotočcovská literatúra, ako aj liturgická prax Pravoslávnej cirkvi. Starozákonné parimie zvestujúce o skutkoch Múdrosti sa čítajú na bohoslužbách ako predobraz vtelenia Boha Slova.

V chokmických knihách sa tiež môžeme stretnúť s textom, kde sa priamo hovorí o stvoriteľskej činnosti Božieho Loga, ale aj s textom, kde sú použité obidva pojmy *Múdroseť* a *Slovo* spolu.⁴ V LXX sa hebrejský pojem *dabar*, ktorý predstavuje zároveň staro-biblický termín, prekladá ako *logos*. V súlade so všeobecným rysom hebrejskej psychológie je *dabar* človeka v istom zmysle považovaný za rozšírenie jeho osobnosti a tiež ako niečo, čo má svoju vlastnú existenciu. Slovo má moc toho, ktorý ho vyslovuje a uskutočňuje jeho vôľu,⁵ preto sa tento termín môže týkať i stvoriteľskej Božej moci,⁶ ale môže zároveň zdôrazňovať personifikáciu Božieho Loga.

¹ Pozri АФАНАСЬЕВ, Д., cit. dielo, s. 307.

² Pozri Pr 3, 19; Pr 9, 1-6; Prem 9, 9; Sir 24, 10. Porovnaj Jn 1, 3.

³ ЛОПУХИН, А., cit. dielo, s. 434.

⁴ Pozri Sir 1, 5; Prem 9, 1-3.

⁵ Porovnaj Iz 55,11.

⁶ Pozri *Nový biblický slovník*. Red. J. DOUGLAS. Praha 1996, s. 558.

Logos sa v Starom Zákone často prejavuje ako personifikovaný, ako osoba. S. Verchovskoj veľmi výstižne vysvetľuje, ako je potrebné chápať personifikáciu Božieho Loga v Starom Zákone: „*Personifikáciu Loga v Starom Zákone môžeme chápať tak, ako by si Sväté Písmo prialo poukázať na hypostázneho Božieho Loga, ktorý v svetle Nového Zákona je samotným Božím Synom*“.¹

O Božom Logu nám svedčí aj kniha Žaltár: „*Hospodinovým slovom učinené sú nebesá a dychom Jeho úst ich všetky voje*“.² V danom verši však chýba jasne vyslovený hypostatický zmysel. Š. Pružinský tvrdí, že v hypostatickom zmysle Ž 33, 6 môžeme chápať iba vo svetle novozákonného zjavenia.³ Vo svätootcovskej literatúre sa pod *slovom* chápe druhá osoba Svätej Trojice, Boží Syn, pod *Hospodinom* - prvá osoba, Boh Otec a pod *dychom Jeho úst* - tretia osoba, Svätý Duch. Takéto ponímanie daného textu môže byť vysvetlené tým, že spomínané biblické pojmy v novozákonnom učení získavajú konkrétny zmysel s konkrétnym obsahom, ktorý poukazuje na tieto tri Božské osoby. V skutočnosti Žaltár nepodáva konkrétne vymedzenia a obsah týchto pojmov. V tejto súvislosti A. Lopuchin hovorí: „*Starozákonní muži, ktorí písali žalmy, v učení o Božom Logu ako druhej hypostáze Svätej Trojice váhali medzi osobnou a neosobnou existenciou Loga. Pomenovaním Božieho Slova nazývali aj Božskú Osobu, aj Božie zjavenie ľuďom, aj Boží rozkaz*“.⁴ V knihe

¹ ВЕРХОВСКОЙ, С.: Бог и человек. Учение о Боге и Богопознании в свете Православия. Нью-Йорк 1956, s. 333-334.

² Ž 33, 6.

³ Pozri PRUŽINSKÝ, Š.: *Evanjelium Pána a Spasiteľa nášho Isusa Christa*. Prešov 2002, s. 25.

⁴ ЛОПУХИН, А., cit. dielo, s. 198.

Žalmov na inom mieste sa tiež hovorí o Božom Logu: „*Hospodine, naveky pevne stojí v nebesiach Tvoje slovo*“.¹

Niektorí exegeti sa obracajú na Starý Zákon s cieľom, aby vyhľadali prameň Jánovho učenia o Logu. V Starom Zákone nachádzajú istú súvislosť s Jánovým učením, v ktorom je zobrazená osoba a činnosť *anjela Jahve* ako jedného z možných pomenovaní starozákonného Božieho Loga.² Tento anjel Pánov v skutočnosti koná a prihovára sa k izraelskému ľudu ako samotný Boh, dokonca sa aj nazýva Pánom. Avšak anjel Jahve nie je nazývaný Stvoriteľom sveta. On je len prostredník medzi Bohom a vyvoleným národom, t.j. v nepravom slova zmysle ako tlmočník Božej vôle, prostriedok Božieho zjavenia. A. Lopuchin tvrdí, že „*v hebrejskom origináli „maleach-Jahve“ je analogický „maleach-Elohim“*. V rámci otázky tohto známeho konateľa starozákonných zjavení existuje veľké množstvo literatúry, ktorú môžeme rozdeliť do dvoch kategórií. V prvej pretrváva názor, kde *maleach-Jahve* bol obyčajnou stvorenou bytosťou, hoci mal najvyššie postavenie medzi ostatnými anjelmi. V prameňoch druhej kategórie sa tvrdí, že *maleach-Jahve* uskutočňoval zjavenia samotného Boha, ktorým bol Logos alebo Boží Syn“.³ Z povedaného vyplýva, že biblicko-patristický pohľad na starozákonný pojem *anjel Jahve* je možné podať v dvoch základných kategóriach.

¹ Ž 119, 89.

² Позри ВЛАСТОВ, Г.: Опыт изучения Евангелия Св. Иоанна Богослова. Том 1. Санкт-Петербург 1887, s. 132-136.

³ ЛОПУХИН, А., cit. dielo, s. 107. Pozri 1Mjž 21, 17; 31, 11.

Za predstaviteľov prvej kategórie sú považovaní Origenes, bl. Augustín a bl. Hieronym, ktorí sa snažili potvrdiť svoj teologický názor pomocou nasledujúcich téz:

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

2) v Novom Zákone ἄγγελος Κυρίου (anjel Pánov)² je stále predstavovaný ako stvorená bytosť;

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

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

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

1) *maleach-Jahve* sa jasne stotožňuje s Bohom;⁴

2) tí, ktorým sa zjavuje, ho obyčajne vnímajú ako samotného Boha;⁵

3) biblickí autori o ňom stále hovoria ako o Bohu, nazývajú ho Jahve;⁶

4) učenie o Svätej Trojici, o ktoré sa opierajú predstavitelia druhej kategórie, je v súlade so starozákonnými svedectvami, ktoré poukazujú na existenciu Svätej Trojice;⁷

¹ Pozri 1Mjž 19,1; Job 4, 18; Ž 91, 11; Sud 13, 13.

² Pozri Mt 1, 20; Lk 2, 9.

³ Pozri 1 Krn 21, 27; Zach 1, 12.

⁴ Pozri 1Mjž 16, 10; 22, 12.

⁵ Pozri 1Mjž 16, 13; 18, 23-33; 28, 16-22; 2Mjž 3, 6; Sud 6, 15, 20-23; 13, 22.

⁶ Pozri 1Mjž 16, 13; 18, 1; 22, 16; 2Mjž 2-6; Mal 3, 1.

⁷ Pozri napríklad 1Mjž 1, 26; 9, 7.

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

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

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

Zoznam bibliografických odkazov:

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

АНТОНИЙ, Митрополит.: *Библейское учение об Ипостасномъ Слове Божиємъ*. In: *Нравственныя идеи важнейшихъ Христіанскихъ Православныхъ догматовъ*. Издание Северо-Американской а Канадской Епархіи Montreal 1963, s. 131-138.

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

- CAP, A.: *Výklad na knihu Genezis. I. – III. kapitola. 2. vydanie. Prešov 2000.*
ISBN 80-88885-73-6.
- ФЛОРОВСКИЙ, Г.: О почитании Софии, Премудрости Божией, в Византии и на Руси. In: *Догмат и история. Москва 1998, s. 394-414.*
ISBN 5-900249-27-1.
- ГАВРИЛОВСКИЙ, В.: *Учительные книги Ветхого Завета. 1. vydanie. Вольск 1911.*
- HUSÁR, J.: Spoločnosť a Eucharistia. In: *Cesta obnovy človeka v súčasnej pluralitnej spoločnosti. Gorlice 2009, s. 90-98.*
- ИРИНЕЙ ЛИОНСКИЙ: *Творения. 2. vydanie. Москва 1996.*
- KOCHAN, P.: Učenie o synergii v pravoslávnej teológii. In: *Pravoslávny teologický zborník. PU v Prešove, PBF 2008, roč. XXXIII (18), s. 82-86.*
ISBN 978-80-8068-831-8.
- KUZYŠIN, B.: Niektoré momenty pedagogických reflexií Aurela Augustína. In: *Pravoslávny teologický zborník. PU v Prešove, PBF 2008, roč. XXXIII (18), s. 104-110. ISBN 978-80-8068-831-8.*
- ЛОПУХИН, А.: *Толковая Библия, или коментарий на все книги Св. Писания Ветхаго и Новаго Завета. I. Бытие – Притчи Соломона. 2. vydanie. Стокгольм 1987.*
- MEYENDORFF, J.: Christos ako Slovo – Evanjelium a kultúra. In: *Pravoslávny teologický zborník. Pravoslávna Cirkev v Československu Praha 1986, roč. XIII, s. 61-75.*
- NIKULIN, A.: Antropológia apoštola Pavla. In: *Pravoslávny biblický zborník. I/2009. K osobnosti svätého apoštola Pavla. Gorlice 2009, s. 68-77. ISBN 978-913884-8-8.*
- Nový biblický slovník. Red. J. DOUGLAS. Praha 1996. ISBN 80-85495-65-1.*

- PILKO, J.: Katechumenát v ranej Cirkvi. In: *Pravoslávny teologický zborník*. PU v Prešove, PBF 2008, roč. XXXIII (18), s. 87-92. ISBN 978-80-8068-831-8.
- PRUŽINSKÝ, Š.: *Evanjelium Pána a Spasiteľa nášho Isusa Christa*. 2. vydanie. Prešov 2002. ISBN 80-8068-117-1.
- PRUŽINSKÝ, Š.: Vzťah medzi vierou a skutkami v učení svätého apoštola Pavla v porovnaní s učením svätého apoštola Jakuba. In: *Pravoslávny biblický zborník. I/2009. K osobnosti svätého apoštola Pavla*. Gorlice 2009, s. 10-26. ISBN 978-913884-8-8.
- ŠAFIN, J.: *Sofia v dejinách. Fragmenty z dejín učenia o Sofii*. 1. vydanie. Prešov 2005. ISBN 80-8086-350-6.
- ŠAK, Š.: *Počiatky kresťanskej misie*. 1. vydanie. Prešov 2007. ISBN 978-80-8068-661-1.
- ŠIP, M.: Fenomén Trojica v kontexte alternatívnych religióznych foriem. In: *Pravoslávny teologický zborník*. PU v Prešove, PBF 2009, roč. XXXIV (19), s. 91-109. ISBN 978-80-8068-998-8.
- ВЕРХОВСКОЙ, С.: *Бог и человек. Учение о Боге и Богопознании в свете Православия*. 1. vydanie. Нью-Йорк 1956.
- ВЛАСТОВ, Г.: *Опыт изучения Евангелия Св. Иоанна Богослова*. Том 1. 1. vydanie. Санкт-Петербург 1887.
- ZOZULAK, J.: *Filozofia, teológia, jazyk*. 1. vydanie. Prešov 2005. ISBN 80-8068-352-2.
- ZOZULAKOVÁ, V.: Cirkev ako bohoľudské spoločenstvo. In: *Cesta obnovy človeka v súčasnej pluralitnej spoločnosti*. Gorlice 2009, s. 32-41. ISBN 978-83-928613-3-1.
- ŽUPINA, M.: *Duchovný a etický život človeka*. 1. vydanie. Prešov 2009. ISBN 978-80-8068-987-2.

BIBLICKÝ POHĽAD NA KATECHÉZY SVÄTÉHO CYRILA JERUZALEMSKÉHO A BLAŽENÉHO AUGUSTÍNA

Ján PILKO

Keď prišiel Spasiteľ Isus Christos a vykonal svoje vykupiteľské dielo, zveril budovanie svojej Cirkvi do rúk nových služobníkov, ktorých si vyvolil – svojich učeníkov, apoštolov a ich nástupcov. Tak začal rad nových veľkých služobníkov Božích, služobníkov v novozákonnej Cirkvi, medzi ktorými vynikajú apoštoli, evanjelisti, proroci, učitelia, kazatelia, biskupi, kňazi, diakoni, mučeníci a celý nespočetný rad verných a spravodlivých služobníkov Božích, medzi ktorými majú svoje nezastupiteľné miesto aj dvaja veľkí učitelia a katechéti – svätý Cyril Jeruzalemský a blažený Augustín.¹

Prvým spisovateľom, ktorý vytvoril a presne popísal metódu katechetického výkladu, bol svätý Cyril Jeruzalemský. Z historického hľadiska katechetickéj práce má zvláštny význam dvadsaťštyri katechéz svätého Cyrila Jeruzalemského, hlavne však posledných päť, ktoré sa nazývajú mystagogické. Vo svojich katechetických besedách zavrhol ariánske učenie, ale Ária, ani ariánov v nich nikde nespomína.²

„Mystagogické katechézy sú homílie, ktoré sa v prvotnej Cirkvi prednášali ľuďom, ktorí prijali svätú tajinu krstu. V nich sa oboznamovali s tajinou krstu, pomazania myrom a svätou Eucharistiou. Tieto mystagogické katechézy z 3. a 4. storočia tvoria veľmi dôležitý prameň pre štúdium,

¹ Pozri PRUŽINSKÝ, Š.: *Sväté písmo ako zjavené slovo Božie a jeho výklad v dielach sv. Jána Zlatoústeho*. Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta 2007, s. 4.

² Pozri PILKO, J.: *Dvadsaťštyri katechéz svätého Cyrila Jeruzalemského*. In: *Nipsis* č. 7, roč. IV. Prešov 2009, s. 10 – 11.

pretože poskytujú množstvo údajov o spôsobe a obsahu katechizácie v dobe prvej Cirkvi.¹

Pri pohľade na Cyrilove katechézy si nemôžeme nevšimnúť jeho vynikajúcu znalosť Svätého Písma Novej a Starej Zmluvy. Cyrilove katechézy môžeme zhodnotiť ako vynikajúci biblický výklad celého ľudského pokolenia od stvorenia sveta až po apoštolskú činnosť v ranej Cirkvi. Medzi jeho typické črty patrí vynikajúca znalosť Svätého Písma, ktorú dokázal geniálne prepojiť s teológiou Cirkvi. Práve v tom spočíva jeho vymočnosť a vynikajúce znalosti z biblickej oblasti. Jeho dvadsaťštyri katechéz bolo v dobe katechumenátu jednou z najlepších didaktických príručiek. Týka sa to hlavne jej jednoduchosti a biblickej komplexnosti, s akou bola katechumenom vysvetľovaná Božia pravda. Preto medzi najvýraznejšie črty svätého Cyrila Jeruzalemského patrí jeho biblizmus.²

Každá Cyrilova katechéza sa začína citátom zo Svätého Písma. Práve otázke Svätého Písma o jeho hlbokom význame pre duchovný život kresťana venuje svoju pozornosť vo svojej štvrtej katechéze.

V nej Cyril zameriava svoju pozornosť na výklad desiatich právd vyznania viery. „Dajte pozor, aby vás niekto nezviedol filozofiou a prázdny mánym, založený na ľudských zvykoch a na živloch sveta, a nie na Christovi.“³ Svoju pozornosť sústreďuje na Christa a Jeho narodenie z Bohorodičky – Panny, ďalej hovorí o kríži, Christovom pohrebe a Jeho slávnom zmŕtvychvstaní a vystúpení na nebo. V ďalšej časti tejto katechézy

¹ Pozri ZOZULAK, J.: *Katechetické poslanie Cirkvi*. Prešov 2001, s. 45.

² PILKO, J.: *Dvadsaťštyri katechéz svätého Cyrila Jeruzalemského*, cit. dielo, s. 24.

³ Kol 2, 8.

sa venuje otázke Posledného súdu, pokračuje v učení o Svätom Duchu, o duši a tele, krste a v závere hovorí o Svätom Písme.

Ako hovorí Cyril v Starej a Novej Zmluve, je jeden Boh, ktorý zjavil v Novej Zmluve Christa predpovedajúc to v Starej Zmluve, ktorý viedol ľudí ku Christovi cez Zákon a prorokov.¹ „*Kým neprišla viera, boli sme zajatci pod dozorom zákona pre tú vieru, ktorá sa mala zjaviť. A tak bol zákon naším vychovávateľom pre Christa*“². „Keď počuješ, že niekto z heretikov uráža zákon alebo prorokov, povedz mu tieto spasiteľné slová: „Neprišiel Christos zrušiť zákon, ale ho naplniť“³.

Pri pohľade na metódu, ktorú používa blažený Augustín pri vysvetľovaní Božích právd, si v nej môžeme všimnúť tri hlavné znaky: názornosť, historičnosť (vývojový aspekt) a ucelenosť.⁴

Výklad, ktorý odporúča, mal dať katechumenom cennú zásobu živých príbehov a príkladov, ktoré sú najlepším spôsobom, ako čo najlepšie sprítomniť a vysvetliť katechizovanú pravdu. Podobný štýl sledujeme aj v katechézach Cyrila Jeruzalemského a Jána Zlatoústeho, ktorí svoje katechézy opierali o konkrétne príklady a citáty zo Svätého Písma Novej a Starej zmluvy.

Základným znakom katechetickej metódy blaženého Augustína je historický výklad. Svojim katechézám dáva formu určitého rozprávania o ceste ľudstva a jeho spojenia s Bohom. Na základe biblickej histórie rozvíja

¹ СВ. КИРИЛЛ ИЕРУСАЛИМСКИЙ: *Поучения огласительные и тайноводственные*. Москва 1991, s. 58 – 59.

² Gal 3, 23 – 24.

³ Mt 5, 17.

⁴ Pozri SVÄTÝ AUGUSTÍN: *Katechetické spisy*. Praha 2005, s. 6.

svoju katechézu o počiatku a úpadku ľudstva, prorocká o príchode Spasiteľa a následnom uskutočnení diela vykúpenia a spásy ľudského rodu. Témy biblických udalostí vyberá tak, aby tvorili dôležitý celok najdôležitejších udalostí historického rozvoja.

„Význam katechetického pôsobenia videl Augustín v Božej pedagogike. Podľa Augustína Duch Svätý je ten, ktorý hovoril najprv ústami prorokov, potom sám, neskôr cez apoštolov. Ako uznal za potrebné, je aj pôvodcom tých kníh Svätého Písma, ktoré nazývame kánonické, obsahujúce spisy najväčšej dôležitosti, ktorým veríme v tých veciach, ktoré nehodno nepoznať, ktoré však sami od seba poznať nemôžeme“¹. Táto analýza, ktorú Augustín predstavuje, svedčí o význame vedy o výchove a zároveň tvorí zaujímavú úvahu o pedagogickom obsahu Svätého Písma“².

Čo sa týka obsahu katechézy, má podľa Augustína zvláštne miesto výklad, ktorý má obsahovať všetko, čo obsahuje Božie zjavenie od samotného stvorenia sveta až po súčasnosť. Neprikladá však dôležitosť a opodstatnenosť tomu, aby sa vykladala celá Stará a Nová Zmluva, ale stačí, keď sa vyberú len tie najpodstatnejšie veci, ktoré sú dôležité pre spásu človeka.³

V spise „O katechéze katechumenov“ podáva Augustín takzvaný „Príklad stručného výkladu“,⁴ ktorý bol vhodný pre tých, ktorí už boli do určitej miery oboznámení so Svätým Písmom, ale bolo ho vhodné použiť

¹ AUGUSTÍN: Boží štát XI, 3. In: AUGUSTÍN: *Boží štát*. I. zväzok. Bratislava 2005, s. 324 – 325.

² KUZYŠIN, B.: Niektoré momenty pedagogických reflexií Aurela Augustína. Cit. dielo, In: *Pravoslávny teologický zborník*. PU v Prešove, PBF 2008, roč. XXXIII (18), s. 105.

³ SVÄTÝ AUGUSTÍN: *Knihy o vyučovaní katechumenů*. Praha 1901, s. 10.

⁴ SVÄTÝ AUGUSTÍN, cit. dielo, s. 59 – 62.

vtedy, ak si to vyžadovala nejaká situácia, ktorá stála pred daným učiteľom. Všetko záležalo na spôsobe a rozhodnutí učiteľa alebo katechéty, aký spôsob si zvolí prihliadajúc na schopnosti a mentálnu dispozíciu poslucháča. „Podobne ako si môžeme všimnúť v dielach svätého Vasilija Veľkého, poslucháči, ktorí boli poučení v Písmach, majú skúmať a dokazovať to, čo učitelia hovoria a čo súhlasí s Písmom prijímať a čo sa odkláňa odmietať a rozhodne sa stavať proti tým, ktorí v takomto (mylnom) učení zotrávajú“¹.

Ďalším dôležitým faktorom katechézy sú prorockvá, ktoré hovorili o príchode Mesiáša na zem a vykúpení z otroctva hriechu. Augustín však k týmto starozákonným prorockvám doplňuje aj novozákonné, ktoré boli vyslovené samotným Spasiteľom a týkali sa predovšetkým ďalšieho života Cirkvi a jej pôsobenia vo svete. Christova Cirkev sa mučeníctvom a utrpením svätých rozšíri do celého sveta, ale aj v jej vnútri vzniknú rôzne herézy a schizmy a pod Jeho menom budú hľadať svoju a nie Christovu slávu.²

Všetky Písma, ktoré boli napísané pred príchodom Isusa Christa, boli napísané kvôli ľuďom, aby im bol oznámený príchod Spasiteľa. Na zjavenom Božom slove je založený všetok život starozákonnej a novozákonnej Cirkvi, príprava k príchodu Spasiteľa, všetka činnosť prorokov, apoštolov a všetkých, ktorým Boh zveril učiteľskú službu v Cirkvi.³ Všetko, čo bolo zaznamenané neskôr, hovorí o Christovi a vyzýva nás ľudí k láske. Je teda zrejmé, že na dvoch prikázaniach lásky k Bohu a blížnemu⁴ stojí nielen celý

¹ KUZÝŠIN, B.: Niektoré momenty pedagogických reflexií svätého Vasilija Veľkého. In: *Pravoslávny teologický zborník*. PU v Prešove, PBF 2009, roč. XXXIV (19), s. 86.

² Pozri SVÄTÝ AUGUSTÍN: *Katechetické spisy*, cit. dielo, s. 61.

³ Pozri Jn 5, 39.

⁴ Pozri Mt 22, 34 – 40.

Zákon a proroci, ale aj ktorákoľvek z kníh Svätého Písma, ktoré boli napísané kvôli našej spáse. „V Starej Zmluve je totiž utajená Nová Zmluva a v Novej Zmluve sa odhaľuje Stará Zmluva.“¹

Záver

Katechézy svätého Cyrila Jeruzalemského ovplyvnili mnohých cirkevných autorov tak na Východe ako aj na Západe. Na Západe to bol hlavne blažený Augustín, ktorého katechetické spisy vychádzali z Cyrilovho kontextu a jeho systematickej metódy, avšak boli určené pre tých, ktorí už boli pokročilejší vo viere.² U obidvoch autorov je však jasne badateľný fakt, že hlavným zdrojom samotnej katechézy bolo Sväté Písmo Novej a Starej Zmluvy. Samotné katechézy sú u obidvoch autorov odlišné čo sa týka štýlu a spôsobu podávania vieroučných právd, ale nepopierateľným faktorom zostáva genialita, s akou dokázali prepojiť Sväté Písmo s rozvíjajúcou sa teológiou ranej Cirkvi.

Zoznam bibliografických odkazov:

AUGUSTÍN: *Boží štát*. I. zväzok. Bratislava 2005.

САГАРДА, Н. И. - САГАРДА, А. И.: *Патрология*. Санктъ – Петербургъ 2004.

СВЯТИТЕЛЬ КИРИЛЛ АРХИЕПИСКОП ИЕРУСАЛИМСКИЙ: *Поучения огласительные и тайноводственные*. Москва 1991.

¹ SVÄTÝ AUGUSTÍN, cit. dielo, s. 9.

² Pozri SVÄTÝ AUGUSTÍN, cit. dielo, s. 5.

- KUZMYK, V.: Svätootcovský pohľad na aktuálnosť spásy vo vzťahu k svätej tajine krstu. In: *Cesta obnovy človeka v súčasnej pluralitnej spoločnosti*. - Gorlice : Diecezjalny osrodek kultury prawoslawnej "ELPIS" w Gorlicach 2009, s. 42 – 50.
- KUZYŠIN, B.: Niektoré momenty pedagogických reflexií Aurela Augustína. In: *Pravoslávny teologický zborník*. PU v Prešove, PBF 2008, roč. XXXIII (18), s. 104 – 110.
- KUZYŠIN, B.: Niektoré momenty pedagogických reflexií svätého Vasilija Veľkého. In: *Pravoslávny teologický zborník*. PU v Prešove, PBF 2009, roč. XXXIV (19), s. 84 – 90.
- PILKO, J.: Dvadsaťštyri katechéz svätého Cyrila Jeruzalemského. In: *Nipsis* č. 7, roč. IV. Prešov 2009.
- PRUŽINSKÝ, Š.: *Sväté Písmo ako zjavené slovo Božie a jeho výklad v dielach sv. Jána Zlatoústeho*. Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta 2007.
- SVÄTÝ AUGUSTÍN: *Katechetické spisy*. Praha 2005.
- SVATÝ AUGUSTIN: *Kniha o vyučování katechumenů*. Praha 1901.
- SVÄTÝ CYRIL JERUZALÉMSKÝ: *Mystagógické katechése*. Velehrad 1997.
- ZOZULAK, J.: *Katechetické poslanie cirkvi*. Prešov 2001.
- ЗОЗУЛЯК ЯН.: *Катехетическая миссия Церкви*. Пролог 2008.

BIBLICKO-KÁNONICKÝ POHĽAD NA ROZVOD

Andrej NIKULIN

Manželstvo je podľa Svätého Písma večný zväzok medzi mužom a ženou, v ktorom obidvaja dosahujú duchovnú a telesnú jednotu a stávajú jedným celkom. Ustanovenie manželstva je v Starom Zákone popísané v druhej kapitole knihy Genesis a je posledným aktom stvorenia sveta a človeka. Pre úplnosť človeka bola potrebná jednota dvoch odlišných bytostí, jednota, ktorá je podľa Písma viac, ako akékoľvek iné pozemské spojenie, ba dokonca aj viac, ako pokrvný zväzok: „*Preto muž opustí svojho otca a matku a prilíne k svojej žene a budú jedným telom.*“¹ Ustanovením zväzku dvoch osôb opačného pohlavia Sväté Písmo poukazuje na ideál heterosexuálnej monogamie. Fromm, psychológ pochádzajúci zo židovského prostredia, chápe v súlade s biblickým ponímaním (Jer 31, 3; Jn 15, 9) význam heterosexuálneho vzťahu ako zámer Boha takto sprostredkovať svoju lásku na stvorenie, ktoré je od neho odlišné. Pocit, ktorý prežíva muž vo vzťahu k žene má byť projekciou lásky Boha k Ním stvorenému človeku. Rovnako láska ženy k mužovi je láskou, ktorú prežíva človek k Bohu.² Manželstvo sa v priebehu dejín stáva neoddeliteľnou súčasťou ľudstva, je zároveň posvätným zväzkom, o ktorom sa často hovorí na stranách Svätého Písma.

Významu lásky a manželstva sa venovali viaceré knihy Starého Zákona. V knihe Kazateľ, Múdrosti Šalamúna sa hovorí o láske muža a ženy ako o najkrajšom, čo môže v pozemskom živote človeka byť. Kazateľ, ktorý

¹ 1Mjž 2, 24.

² <http://rusbaptist.stunda.org/dop/gomo.htm>

v ničom nenachádza potešenie a vo všetkom vidí márnosť, pre manželstvo robí výnimku. Manželstvo je podľa neho jedinou svetlou bodkou v živote človeka. V Sirachovej knihe je manželstvo tiež vysoko hodnotené a pozornosť sa venuje zlu, ktoré sa vyskytuje v manželstve.

Apoštol Pavol v listoch ku Korintským prirovnáva manželský zväzok ku vzťahu Christa a Jeho Cirkvi. Preto ako Cirkev a Christos tvoria jednotu, tak aj manželstvo je určené k jednote a vernosti medzi manželmi.

Myšlienku o manželstve ako ceste lásky a poznania Boha rozvíjali pravoslávni teológovia a otcovia Cirkvi. Láska podľa nich spája človeka s Bohom a s iným stvorením. Ján Zlatoústý v manželstve vidí začiatok premeny sveta: „Láska mení podstatu vecí... dve odlišné bytosti premieňa na jednu.¹ Pravoslávny teológ Meyendorff vidí v manželstve vyjadrenie schopnosti človeka byť obrazom a podobou Svätej Trojice. Človek ako ikona trojjediného Boha je stvorený pre vzájomnú lásku, predovšetkým lásku muža a ženy. V prvej knihe Mojžišovej sa hovorí o tom, že Boh stvoril človeka, na svoj obraz ho stvoril, stvoril ho ako muža a ženu. Rozdelenie človeka na ženu a muža je obrazom Boha v človeku. Obraz nie daný človeku osobitne ale obidvom spolu a preto svoju plnosť nachádza vo vzťahu, ktorý obidvoch spája.²

Pravoslávna cirkev sa vyhýba právnickému (zmluvnému) chápaniu manželstva, podľa ktorého manželstvo je nerozdeliteľnou zmluvou alebo zmluvou platnou pre pozemský život a po smrti jedného z manželov sa automaticky ruší. Pohľad pravoslávnej Cirkvi podľa Meyendorffa je

¹ ГРИГОРЕВСКИЙ, М.: Учение Святителя Иоанна Златоуста о браке. Москва 2007.

² МЕЙЕНДОРФ, И.: Брак в Православии. Москва 2001.

principiálne odlišný. Po prvé, manželstvo je jedným z tajomstiev, ktoré sa, ako každé tajomstvo, viaže na eucharistiu a má svoju nadčasovú platnosť. Manželstvo sa vzťahuje ku večnému životu v Božom Kráľovstve a preto sa nekončí smrťou jedného z manželov, ale vytvára, pokiaľ to chcú, a pokiaľ je im dané to večné spojenie. Po druhé, manželstvo (sobáš) nie je magický úkon, ale dar Božej milosti.

Podľa Surožského má manželstvo nadčasovú povahu, je to obraz budúceho rajského života človeka, v ktorom sa všetci ľudia a anjeli budú nachádzať v stave lásky, ktorú prežíva človek v manželstve keď „opustí otca a matku.“¹ Preto ideálom kresťanského manželstva je absolútna monogamia, jedno manželstvo vylučujúce možnosť druhého.

Rozvod

Rozvod sa nielen zo sociálneho a psychologického hľadiska považuje za silný stresový faktor a záťažovú situáciu, ale chápe sa aj v duchovnom zmysle ako vážny hriech. Vo Svätom Písme o rozvode hovorí prorok Malachiáš „*Lebo nenávidím rozvod - vraví Hospodin, Boh Izraela.*“² Podľa Surožského z duchovného pohľadu ide o jednu z najväčších ľudských tragédií, aká sa človeku môže stať, nie je to iba strata lásky, ale predovšetkým koniec uceleného života.³ Rozvod neznamená len prerušenie neprerušiteľného „*čo Boh spojil, nech človek nerozdeľuje,*“ ale stratu Božej milosti a požehnania a roztrhnutie ontologickej jednoty človeka.

¹ 1Mjž 2, 24. СУРОЖСКИЙ, А.: *Человек перед Богом*. Москва 2006.

² Mal 2, 16.

³ http://www.mitrass.ru/pered4/pb_422.htm

V pravoslávnej Cirkvi sa preto nehovorí o rozvode ako prerušení zväzku, ale skôr o zbavení človeka požehnania cirkevného sobáša.¹ Rozvod a najmä nasledujúce manželstvá sa tak stavajú vážnym ekleziologickým problémom jednotlivca, čo potvrdzuje epitímia teda odlúčenie od eucharistie na dobu niekoľkých rokov. Cirkev si je vedomá, že v reálnom živote človeka často dochádza k situáciám, ktoré človek v manželstve nedokáže zvládnuť a uniesť. Ráta však s ľudskou hriešnosťou a slabosťou, ktorá často spôsobuje omyly v životnom rozhodnutí a robí človeka neschopným prijímať Božie požehnanie (milosť). Ako hovorí Christos židom v Evanjeliu podľa Marka „*Pre tvrdosť vášho srdca napísal vám to prikázanie*“ a tým zároveň poukazuje na to, že nerozdeliteľnosť manželstva neznamena obmedzenie ľudskej slobody. Sloboda však predpokladá možnosť hriechu, ktorý môže manželstvo rozbiť.² Tento fakt však nie je dôvodom a ospravedlnením rozvodov a nezbavuje človeka dôsledkov a zodpovednosti za ním vykonanane.

Kanonické dôvody pre ukončenie manželstva

Podľa Biblie existujú dva dôvody, ktoré manželstvo ukončujú. Prvým dôvodom pre rozvod je prípad cudzoložstva jedného z manželov. Christos tak odpovedal farizejom: „*Hovorím vám: Kto by si prepustil ženu, ak len nie pre smilstvo, a vzal by si inú, cudzoloží a kto si prepustenú vezme, cudzoloží.*“³ Apoštol Pavol v liste ku Rimanom učí: „*Lebo vydatú ženu viaže zákon ku mužovi.*“ Druhým dôvodom je smrť jedného z manželov. Je to zároveň jedna z mála

¹ http://azbyka.ru/tserkov/duhovnaya_zhizn/sem_tserkovnyh_tainstv/brak/5g7_6_5-all.shtml#g9-

² МЕЙЕНДОРФ, И.: *Брак в Православии*. Москва 2001.

³ Mt 19, 9.

výnimiek, kedy Cirkev napriek ideálu monogamného zväzku dovoľuje vdovcom a vdoviciam uzatvárať druhé manželstvo. *„Žena je zviazaná dotiaľ, dokiaľ jej muž žije, keď však umrie, je slobodná, môže sa vydať, za koho chce, ale iba v Pánovi.“*¹

Historický cirkevný pohľad na manželský záväzok bol v protiklade zaužívanému rímskemu právu, ktoré priznávalo rozvod aj na základe obojstrannej dohody (*divortium ex consensu*) a tiež rozvod na základe zákonnej požiadavky jedného z manželov. Cirkev od svojho začiatku ostro oponovala právnemu pohľadu na ukončenie manželstva a bola kategoricky proti slobodným rozvodom rozšíreným v pohanskom svete. Kresťanský pohľad na manželstvo, kvôli vysokým mravným požiadavkám, bol odlišný od židovského a najmä rímskeho chápania manželstva. Z tohto dôvodu Cirkev brala na začiatku ohľad na občiansku právnu normu, čo je vidieť z pravidiel Vasilija Veľkého, na ktoré sa odvoláva 87. pravidlo VI. snemu: *„Žena, ktorá opustí manžela a vydá sa za iného, je cudzoložnicou, podľa sv. Vasilija citujúceho proroka Jeremiáša: „Ak muž prepustí ženu a ona odíde od neho a vydá sa za iného, či sa k nej ešte vráti?“*² Teda ten, kto drží cudzoložnicu, je blázon a nečistý. Keď nechá manžela bez dôvodu, Cirkev bude k nemu zhovievavá a ponechá mu možnosť prijímať dary. V prípade viny manžela bude odlúčený od prijímania na dobu siedmich rokov.“³

Podľa Byzantského práva, ktoré sa upravovalo novelami jednotlivých cisárov, dôvodom pre ukončenie manželstva bola manželská nevera, za ktorú

¹ 1Kor 7, 39.

² Jer 3, 1.

³ Правила Святых Отец: http://troparion.narod.ru/kanon/ps0/ps0_2.htm#7

sa považovalo ponocovanie ženy mimo rodiny bez vedomia manžela (aj v dome svojich rodičov), návšteva zábavných a nemravných zariadení (konské dostihy, gladiátorské zápasy), návšteva mestských kúpeľov s cudzím mužom. Cudzoložstvo sa v Byzancii nepovažovalo za príčinu rozvodu, najmä keď boli z toho obvinené obidve strany, keď jeden z manželov odpustil druhému neveru, keď bola nedodrжанá 5 ročná lehota na sťažnosť. Za dôvod pre rozvod a teda za cudzoložstvo sa nepovažovalo znásilnenie alebo akákoľvek iná forma násilia.¹ Ženám bolo spočiatku upierané pravo žiadať rozvod kvôli cudzoložstvu manžela, neskôr sa však dôvodom stalo napríklad kupliarstvo, polygamia, bezdôvodná dlhodobá neprítomnosť manžela doma. Ďalším dôvodom pre rozvod bol atentát alebo pokus o atentát jedného z manželov na cisára, po ktorom nasledovala poprava atentátnika. Dôvodom bol aj pokus o zavraždenie jedného z manželov alebo utajovanie skutočností, ktoré mohli zapríčiniť smrť. Neskôr dôvodom pre rozvod bol aj úmyselný potrat, kmotrovstvo vlastným deťom.

Byzantské zákonodarstvo pripúšťalo takzvané rozvody bez viny (*sine damno*). Príčiny pre tento typ rozvodu boli nasledujúce:

1. Neschopnosť manželského súžitia získaná pred uzavretím manželstva. Po dvoch rokoch spoločného života manželia mohli požiadať o rozvod. Neplodnosť sa na rozdiel od rímskeho práva v byzantskom nepovažovala za dôvod rozvodu.

2. Nezvestnosť jedného z manželov po dobu viac ako 5 rokov, pre vojakov to bolo 10 rokov. Pravdepodobnosť smrti manžela musela byť

¹ Правила Святых Отец: http://troparion.narod.ru/kanon/ps0/ps0_2.htm#7

založená na nádejných svedkoch. Vojak, ktorý sa vrátil z vojny, mohol sa podľa 93. pravidla VI. snemu vrátiť ku svojej žene. Vojnové zajatie sa nepovažovalo za dôvod rozvodu.

3. Bláznovstvo jedného z manželov získané pred uzavretím manželstva. Niektorí cisári, napríklad Lev Filozof, dali možnosť rozvodu žene po 5 rokoch choroby manžela a manželovi po 3 rokoch choroby ženy. Toto pravidlo však nevošlo do „Nomokanonu“.

4. Podstrihnutie za mnícha (mníšku). Podľa Jána Zlatoústeho sa manžel v prípade mníšstva manželky nesmel druhý krát zosobášiť. Byzantské zákony však prirovnávali mníšstvo ku prirodzenej smrti a druhému z manželov umožňovali ďalší sobáš.

5. Manželstvo sa rozvádzalo po zvolení manžela za biskupa. Podľa 48. pravidla VI. Snemu: „Žena muža zvoleného za biskupa sa mala s ním podľa obojstranného súhlasu rozísť, vstúpiť do monastiera vzdialeného od biskupskej katedry manžela“¹.

Cirkev na aktuálne potreby veriacich a spoločenské pomery vždy reaguje prostredníctvom miestnych snemov, ktorými upresňovala a dopĺňala jednotlivé pravidlá. Zohľadňovala pritom spoločenské a kultúrne podmienky doby. Miestna Ruská pravoslávna cirkev na sneme z rokov 1917-1918 prijala niekoľko nových opatrení a spresnila dôvody, podľa ktorých sa sobáš stával neplatným. Bolo to odstúpenie od pravoslavia, cudzoložstvo, problémy manželského spolužitia spôsobené úmyselne alebo utajene pred uzatvorením manželstva, ohrozenie života jedného z manželov alebo detí, nákazlivé

¹ЦЫПИН, В.: Церковное право. МФТИ 1994

pohlavné ochorenia, odsúdenie jedného z manželov s následnou konfiškáciou majetku celej rodiny, kupliarstvo, zvrhlosť. V súčasnosti ku zoznamu pribudlo nakazenie sa vírusom HIV, lekársky potvrdená alkoholická a drogová závislosť, potrat. Dôvodom v súčasnosti môžu byť vážne psychické ochorenia ohrozujúce život manžela alebo ďalších členov rodiny.

V súčasnosti rozvod z hľadiska občianskeho udeľuje štát, ktorý Cirkev akceptuje, ale nie vždy považuje za dôvod aj pre cirkevný rozvod. Cirkevný rozvod udeľuje miestny biskup na základe cirkevných zákonov a pravidiel. Pritom sa vychádza zo svedectva farského kňaza, ktorý pozná manželov, svedectva samotných manželov a súdneho rozhodnutia. Požehnanie ukončenia predchádzajúceho manželstva sa vyžaduje pred povolením uzatvoriť druhé manželstvo.

Druhé manželstvo

Napriek tomu, že Cirkev pri niektorých situáciách pripúšťa rozvod, jej vzťah ku ďalším manželstvám je negatívny. Apoštol Pavol pripúšťa druhý sobáš u vdovcov, ale záporne ho hodnotí u rozvedených. *„Nech žena neodchádza od muža, a ak by aj odišla, nech ostane nevydatá, alebo nech sa zmieri s mužom. A muž nech neprepúšťa ženu.“*¹ Vasilij Veľký hovorí o význame druhého manželstva vo svojom 87. pravidle nasledujúce slová: *„Druhé manželstvo je liekom proti cudzoložstvu, nie požehnaním zmyselnosti,“*² odvoláva sa pritom na slová apoštola Pavla: *„Ale ak sa nevedia zdržať, nech*

¹ 1Kor 7, 10-11.

² <http://www.krotov.info/acts/canons/0370vasi.html>

*vstúpia do manželstva.*¹ Druhý sobáš je preto aj menej slávnostnejší než prvý. Kánonické pravidlá Pravoslávnej Cirkvi ukladajú epitímiu veriacim, ktorí vstúpili do druhého manželstva malým odlúčením od Cirkvi na dobu do 2 rokov a tým, ktorí uzavreli tretie manželstvo na dobu do 4 rokov. Podľa 17. pravidla Apoštolov a 19. pravidla Ankýrskeho snemu a 12. pravidla Vasilija Veľkého druhé manželstvo bolo prekážkou vysvätenia za kňaza. Podľa 7. pravidla Niceiského snemu sa kňaz nesmel zúčastniť svadobnej hostiny uzatvorivších druhé manželstvo.

Tretie manželstvo je poslednou výnimkou proti cudzoložstvu. Vasilij Veľký vo svojom 50. pravidle hovorí: „Tí, čo uzatvoria tretie manželstvo sú mimo zákon, v Cirkvi sa však nemajú odsudzovať, lebo tretie manželstvo je vždy lepšie ako cudzoložstvo.“² Štvrté manželstvo sa nepožehnáva a podľa Vasilija Veľkého sa rovná smilstvu. Druhé manželstvo sa v Cirkvi požehnáva len tým, ktorí nezavinili rozpad predchádzajúceho manželstva.

Záver

Aj pri rozvode, ako všade inde, účinným spôsobom predchádzania tomuto javu je prevencia, ktorá, okrem aktívneho duchovného života, spočíva v dôkladnej príprave veriacich na manželstvo zo strany kňaza. Dôležité je nielen vysvetliť dôsledky rozvodu, ale najmä význam pravoslávneho manželstva a jeho jedinečnosť. V prvom rade má veriaci poznať význam pravej kresťanskej lásky, ktorú vystihuje apoštol Pavol: „*Láska je trpezlivá, láska je dobrotivá, nezávidí, nie je neslušná a sebecká, všetko*

¹ 1Kor 7, 9.

² <http://www.krotov.info/acts/canons/0370vasi.html>

znáša, všetkému verí, všetko pretrpí. Láska nikdy nepominie.“¹ Snúbenci by mali vedieť, že Cirkev dáva manželstvu hlboký soteriologický aspekt. Je to dar a cesta, ktorá by človeku mala pomôcť ku spaseniu: „Neveriaci muž sa posväcuje v žene a neveriaca žena sa posväcuje v mužovi.“² Prijatie tento dar (požehnanie) znamená prijať kríž, ktorý človek má niesť spolu s Christom. Ako v celom kresťanskom živote, tak aj v manželstve, platia slová Christa: „Ale kto vytrvá do konca, bude spasený.“³ Veriaci by mal vedieť aj o psychologických prekážkach v manželstve, akými sú manželské krízy. Podľa Surožského sa na rozvodoch podieľajú tieto faktory: nezrelosť osobnosti, naivná predstava a očakávania, že pôvodná radosť a nadšenie budú večnými, ktorá spôsobuje sklamanie a následnú stratu lásky. Tá však iba v kresťanskom ponímaní nadobúda svoj pravý význam.

Zoznam bibliografických odkazov:

GERKA, M.: *Sociálna služba v Cirkvi*. Prešov 2007.

ГРИГОРЕВСКИЙ, М.: *Учение Святителя Иоанна Златоуста о браке*. Москва 2007.

МЕЙЕНДОРФ, И.: *Брак в Православии*. Москва 2001.

СУРОЖСКИЙ, А.: *Человек перед Богом*. Москва 2006.

ЦЫПИН, В.: *Церковное право*. МФТИ 1994.

¹ 1Kor 13, 4-8.

² 1Kor 7,14.

³ Mk 13, 13.

Internetové zdroje:

http://troparion.narod.ru/kanon/pso/pso_2.htm#7

<http://krotov.info/acts/canons/0370vasi.html>

<http://rusbaptist.stunda.org/dop/gomo.htm>

http://www.mitras.ru/pered4/pb_422.htm

http://azbyka.ru/tserkov/duhovnaya_zhizn/sem_tserkovnyh_tainstv/brak/5g7_6_5-all.shtml#g9--

BETLEHEMSKÁ HVIEZDA

Viera PASTEROVÁ

V úvode je potrebné aspoň stručne objasniť situáciu, ktorá sa odohrala pred vyše dvomi tisícami rokov, a ktorá sa navždy zapísala nielen do biblických dejín, ale do dejín celého ľudstva. Jednou z významných udalostí, ktorá sa v histórii stala, bolo samotné Christovo narodenie. Z východu prišli mudrci¹, aby sa poklonili² novonarodenému Isusovi Christovi. Boli vedení zvláštnou hviezdou³. Betlehemska hviezda je tá hviezda, ktorá ich viedla z východu až k miestu narodenia Spasiteľa, teda do Betlehema. V Evanjeliu nie je presne uvedený ich počet. Sú známi pod pomenovaním mágovia. Slovo mág je druhotné. Je odvodené zo starosýrskeho slova magav. Zo začiatku to boli „príslušníci kňazskej triedy v náboženstve Zoroastra v Perzii a Medsku, ktorí sa zaoberali astronómiou a astrológiou, niekedy aj mágiou v pravom slova zmysle.“⁴ Postupne, ako je to napísané v Piatej knihe Mojžišovej⁵, tento termín, resp. toto pomenovanie označovalo aj iné osoby, ktoré sa zaoberali týmito úlohami a náukami. Rozchádzajú sa postoje ohľadom miesta ich príchodu. Ale názor seriózných exegetov je, že pochádzali z Babylona. Potvrdzujú to faktom, že lokálni „astrológovia mali možnosť zoznámiť sa prostredníctvom židovskej diaspory

¹ Gr. „μαγοι“ Malý grécko – slovenský slovník. Red. J. Zozulák. Prešov 2003, s. 71. Pozri PRUŽINSKÝ, Š.: *Evanjelium Pána a Spasiteľa nášho Isusa Christa I.* Prešov 2002, s. 92.

² Grécky termín „proskynisai“ = pokloniť sa, „vyjadruje východný spôsob prejavenia úcty voči božstvu, kráľovi alebo významnej osobe.“ PRUŽINSKÝ, Š.: *Evanjelium podľa Matúša 1/1.* Prešov 2000, s. 49.

³ „Videli sme totiž Jeho hviezdu na východe a prišli sme sa mu pokloniť“ (Mt 2, 2).

⁴ PRUŽINSKÝ, Š., cit. dielo, s. 42.

⁵ 5Mjž 2, 2.

so starozákonným mesianizmom.“¹ V tom čase bol všeobecne rozšírený aj mimo židovského národa názor, že sa v židovskej krajine narodí mocný kráľ, čo je dosvedčené istotou, s akou sa pýtajú mudrci na miesto narodenia Spasiteľa.² Je nutné vziať do úvahy aj skutočnosť, že nie iba Židia³ očakávali Mesiáša, ale aj iné národy. Tiež to, že v tej dobe „žilo v Babylone niekoľko tisíc Židov.“⁴ Mesiáš bol často stotožňovaný „s hviezdou, ktorá vyjde z Jáкова,⁵“⁶ a v tejto súvislosti „židovská tradícia učí, že sa hviezda objavila aj pri narodení Izáka a Mojžiša.“⁷ Najprv sa zastavili v Jeruzaleme, aby sa opýtali kráľa Herodesa Veľkého na miesto, kde sa narodil kráľ židovský. Pravdepodobne absolútne nepoznali Herodesa, ani jeho spôsob vlády, a tak nemohli poznať jeho skutočné zámery mienené vo vzťahu k Isusovi.⁸ Herodes sa obával „straty moci a krajiny.“⁹ Zavolať si veľkňazov a zákonníkov a pýtal sa ich na miesto, kde sa má nový židovský kráľ¹⁰ narodiť.¹¹ Odpovedali mu¹² vychádzajúc z Micheášovho proroctva, že tým miestom je judský Betlehem¹³. Tajne sa povypytoval mudrcov na čas zjavenia sa hviezdy a napokon im povedal, že

¹ PRUŽINSKÝ, Š., cit. dielo, s. 42.

² Cesta k Bohu. Biblický katechizmus pravoslávneho kresťana. Bratislava 1984, s. 151.

³ „V Palestíne a diaspore.“ PRUŽINSKÝ, Š., cit. dielo, s. 42.

⁴ Tamže.

⁵ 4Mjž 24, 17.

⁶ PRUŽINSKÝ, Š., cit. dielo, s. 42-43.

⁷ Tamže.

⁸ Pozri PRUŽINSKÝ, Š., cit. dielo, s. 52.

⁹ HUSÁR, J.: Kniha proroka Micheáša. Prešov 2007, s. 224.

¹⁰ Mesiáš. Tamže.

¹¹ Pozri Mt 2, 4.

¹² „V judskom Betleheme, lebo tak je napísané prostredníctvom proroka“ (Mt 2, 5).

¹³ „A ty Betlehem, dom Efratov, či si malý medzi tisícami Judových (miest)?, lebo z tebe mi vyjde staršina, aby sa stal kniežaťom v Izraeli, a jeho pôvod je od počiatku, odo dní večnosti“ (Mich 5, 1). Husár, J., cit. dielo, s. 216.

ak nájdú dieťa, nech mu to oznámia, aby sa Mu išiel aj on pokloniť. Neskôr sa ukázalo, že záujem Herodesa o Isusa Christa bol falošný a neúprimný. V skutočnosti Ho chcel zabiť. Mudrci po vypočutí kráľa odišli do Betlehema, ale nešli sami, pretože znova uvideli hviezdu, ktorá ich predchádzala a zastavila sa až nad miestom, kde bol narodený Isus Christos.¹ Autor Evanjelia, v ktorom je zapísaná táto udalosť, tak ukázal na „Božiu prozreteľnosť, ktorá usmerňovala kroky mudrcov.“² Už aj predtým sa vo Svätom Písme nachádzajú zmienky o tom, ako „táto prozreteľnosť viedla vyvolený národ po púšti, aby dosiahli zasnúbenú zem“³⁴ a na tejto ceste ho sprevádzalo viditeľné znamenie⁵ vo dne i v noci.⁶ Mudrci sa Mu poklonili a doniesli Mu aj dary: „zlato ako Kráľovi, kadidlo (livan) ako Bohu a myrhu (smyrnu) ako Tomu, ktorý položí svoj život za spásu sveta.“⁷ Títo mudrci sa prišli pokloniť Mesiášovi, pretože aj keď „skúmali síce hviezdy, pretože to bolo ich zamestnanie, ale najdôležitejšia zo všetkého bola ich viera. Ak by ju nemali, neišli by sa pokloniť Mesiášovi.“⁸ Nedoniesli by Mu dary a nepreukázali by Mu takú česť, ale ako hovorí svätý Ján Zlatoústý, „hviezda a Božie osvietenie ich mysle ich pomaly viedlo k dokonalejšiemu poznaniu.“⁹ Následne ako im bolo vo sne zjavené, že sa nemajú vracieť k Herodesovi, odišli naspäť inou cestou.¹⁰ Iba v Matúšovom

¹ Pozri *Cesta k Bohu*, cit. dielo, s. 151-152. Tiež pozri *Biblické dejiny*. Tesaloniky 1993, s. 65-66.

² PRUŽINSKÝ, Š., cit. dielo, s. 52.

³ Pozri 1Mjž 13, 21.

⁴ PRUŽINSKÝ, Š., cit. dielo, s. 52.

⁵ „Zvláštne svetlo.“ Tamže.

⁶ Pozri tamže.

⁷ PRUŽINSKÝ, Š., cit. dielo, s. 95.

⁸ CAP, A.: *Výklad na knihu Genezis. I.-III. Kapitola*. Prešov 2000, s. 25.

⁹ ЗЛАТОУСТ, И., св.: *Толкование на святого Матфея евангелиста*. Москва 1993, s. 82.

¹⁰ Pozri *Священная История Ветхого и Нового Завета*. Стокгольм 1943, s. 74.

Evanjeliu sa spomína výnimočná, resp. zvláštna hviezda, známa ako betlehemská.¹ Na stránkach Biblie je možné prvýkrát registrovať hviezdu ako takú v Prvej knihe Mojžišovej: „Boh učinil dve veľké svetlá: väčšie svetlo, aby vládlo nad dňom, menšie svetlo, aby vládlo nad nocou; ako aj hviezdy.“² Všeobecne sa výrazom hviezda „označujú akékoľvek svetelné vesmírne telesá okrem Slnka a Mesiaca.“³ Vo Svätom Písme⁴ „veľký počet hviezd symbolizuje Božiu veľkosť.“⁵ Nachádzajú sa tam aj názvy niekoľkých súhvezdí^{6,7} Podľa Beckera „v astrológii majú jednotlivé hviezdy nevelký význam, na rozdiel od hviezdnych znamení.“⁸ Hviezda je ďalej „ako svetlo na tmavej nočnej oblohe“⁹ symbolom duchovného svetla prenikajúceho temnotou.“¹⁰ Spomínaný autor ešte uvádza, že „podľa neskorších židovských predstáv, chránil každú hviezdu anjel.“¹¹ V staroveku boli hviezdy zasa považované za „mocné nebeské bytosti, ktoré zasahujú do osudu človeka.“¹² V Piatej knihe Mojžišovej¹³ je zreteľne vyjadrený zákaz klaňať sa hviezdám a zároveň odmietanie astrológie, kúzelníctva a veštenia.¹⁴ Na inom mieste Svätého Písma, v Knihe Sudcov¹⁵, hviezdy „ospevovali spoločne so synmi

¹ Nový Biblický slovník. Red. J. D. Douglas a kol. Praha 1996, s. 309.

² 1Mjž 1, 16.

³ Nový Biblický slovník., cit. dielo, s. 309.

⁴ napr. 2Mjž 32, 13 alebo 5Mjž 1, 10; 10,22 a na ďalších miestach. Pozri tamže.

⁵ Tamže.

⁶ Pozri Job 9, 9; 38, 32 a iné. Pozri tamže.

⁷ Pozri tamže.

⁸ Slovník symbolů. Red. U. Becker. Praha 2007, s. 91.

⁹ „Nebi“. Tamže, s. 90.

¹⁰ Tamže.

¹¹ Tamže.

¹² Biblický slovník. Red. A. Novotný. Praha 1952, s. 230.

¹³ Pozri 5Mjž 4, 19.

¹⁴ Pozri Malá encyklopedie Vánoc. Red. V. Vavřínová. Praha 2002, s. 54.

¹⁵ Sud 5, 20.

Božími pri stvorení sveta, vystupovali ako Hospodinove stvorenie, stojace v jeho službách, prijímali a vykonávali jeho rozkazy a zvestovali Božiu slávu.“¹ Starý Zákon a judaizmus vnímal hviezdy ako nebeské zástupy. Považoval ich „za svedkov Božej moci, alebo za zvestovateľov Jeho zámerov“.^{2,3} Rabíni pokladali hviezdu „za symbol celonárodnej mesiášskej nádeje“^{4,5} V astronómii, ktorá bola spätá s astrológiou, dosiahli úspechy predovšetkým také národy, ako starí Sumeri a po nich hlavne Babylončania. No v tejto sfére vynikali aj Chaldejci. V polovici 1. tisícročia pred n. l. sa vyučovala „na školách v Uruku, Sippare, Babylone a Borsippe.“⁶ Vtedy ľud „veril, že na nebi je vskutku predznamenané všetko, čo sa odohráva alebo stane na zemi.“⁷ Iba bolo potrebné si tieto rôzne znamenia správne vyložiť, a to už bolo doménou odborne vyškoleného hviezdopravca.⁸ V každom prípade objav novej unikátnej hviezdy bol chápaný ako „znamenie nejakej zvláštnej udalosti.“⁹ Od tej doby, kedy sa narodil Isus Christos, žiadna iná, nová hviezda nezatienila tú „najslávnejšiu hviezdu žiariacu kedysi v kraji judskom nad Betlehemom.“¹⁰ Existujú mnohé domnienky a vysvetlenia týkajúce sa objasnenia samotnej hviezdy. Niektorí túto hviezdu vnímajú za „zázračný objav, iní za kométu, druhí myslia na zvláštnu konjunkciu

¹ Malá encyklopedie Vánoc, cit. dielo, s. 54.

² Pozri Iz 4, 26; 45, 12; Ž 19, 2.

³ PRUŽINSKÝ, Š., cit. dielo, s. 47.

⁴ Pozri 4Mjž 24, 17.

⁵ PRUŽINSKÝ, Š., cit. dielo, s. 47.

⁶ BIČ, M.: *Při řekách Babylónských*. Praha 1990, s. 285.

⁷ Tamže, s. 284.

⁸ Pozri tamže.

⁹ *Biblický slovník*, cit. dielo, s. 230.

¹⁰ Malá encyklopedie Vánoc, cit. dielo, s. 54.

*Jupitera a Saturna*¹ alebo *Jupitera a Venuše*.” Douglas uvádza, že to mohla byť tiež supernova.² O tom, že táto hviezda nebola obyčajnou, svedčí fakt, že po splnení svojho poslania, zmizla z neba.³ Svätý Ján Zlatoústý zastáva názor, že „*v podobe hviezdy bol anjel*.”⁴ Biblický text jasne poukazuje na to, že muselo ísť o celkom mimoriadny nebeský jav.⁵ Táto hviezda býva spájaná s množstvom rôznych astronomických javov, s kométami, novami, meteormi, ako konjunkcia⁶ Jupitera a Saturna či Jupitera a Venuše, ako aj chápaná za prejav Božej vôle.⁷ Origenes⁸ v tejto súvislosti napísal: „*Nazdávam sa, že hviezda, ktorá sa ukázala mudrcom na východe, bola novou hviezdou, nemajúcou nič spoločné s existujúcimi hviezdami, ktoré sa nám zjavujú buď na nebesiach, alebo v nižších sférach ovzdušia. Asi patrila k tomu druhu vzdušných ohňov, ktoré sa zvyknú zjavovať z času na čas, pričom ich Gréci rozlišovali podľa mena, ktoré im dávali podľa podoby: niekedy ich nazývali kométami inokedy zas ohnivými metlami, inokedy zas súhvezdím alebo hviezdou s dlhým chvostom a tiež sudmi a ešte inými menami.*”⁹ Ako pomôcka, ktorá by mohla prispieť k porozumeniu a správne pochopeniu tajomstva okolo betlehemskej hviezdy, slúži

¹ Astrológovia sa domnievajú, že Saturn je „*hviezda židovská*.” Biblický slovník, cit. dielo, s. 230.

² Bližšie pozri Nový Biblický slovník, cit. dielo, s. 310.

³ Pozri Библейская энциклопедия. Никифор. Москва 1990, s. 272.

⁴ Tamže.

⁵ KELLER, W.: *A Biblia má predsa pravdu*. Bratislava 1969, s. 288.

⁶ Konjunkcia: „*Poloha dvoch nebeských telies na tom istom stupni dĺžky*” KELLER, W., cit. dielo, s. 290.

⁷ Pozri Malá encyklopédie Vánoc, cit. dielo, s. 54.

⁸ Cirkevný spisovateľ, ktorý sa narodil v Alexandrii okolo roku 185 n. l. Pozri PRUŽINSKÝ, Š.: *Patrológia II. Cirkevná a kresťanská literatúra 2. až 8. storočia*. Prešov 2003, s. 72.

⁹ KELLER, W., cit. dielo, s. 288-289.

samotné Evanjelium podľa Matúša, lebo „ako jediné spája narodenie Isusa, Syna Božieho, so zvláštnymi úkazmi na oblohe.“¹ Mudrci videli na Východe hviezdu, o ktorej, ako to z Evanjelia vyplýva, obyvatelia Jeruzalema nemali ani zdanie, pretože sa ich Herodes tajne pýta na dobu, kedy sa hviezda ukázala prvýkrát.² Miestom narodenia Isusa Christa sa stáva Betlehem, ako to bolo už skôr predpovedané prorokom Micheášom. Čo viedlo mudrcov hľadať túto významnú osobnosť v židovskom národe? Predsa znalosť histórie a náboženských presvedčení. A bola to predovšetkým „viera, ktorá im dávala silu podniknúť neľahkú cestu až do Jeruzalema,“³ pretože „boli to prvotiny pohanského sveta, ktorý je v Christu taktiež povolaný k prijatiu Evanjelia spásy a k účasti na novom živote, na živote večnom.“⁴ V tejto perikope sú takisto také osoby a udalosti (hviezda, mudrci...), ktoré sa vymykajú historickým dôkazom a nedajú sa verifikovať, ale aj napriek tomu ich reálnosť ostáva nepopierateľnou. Zvláštny zmysel majú „bezprostredné zásahy Božie, Božia prozreteľnosť, ktorej pravdivosť nie je závislá na dôkazoch rozumu.“⁵ V teologickom chápaní okrem vyjadrenia vyplývajúceho zo Svätého Písma ako aj výpovedí svätých Otcov, prezentuje svoje stanovisko aj ikonografia. Na pravoslávnych pohľadniciach či na ikonách Narodenia Isusa Christa sa zobrazuje hviezda, ktorá priviedla mudrcov do Betlehema^{6.1} Z vyššie

¹ Malá encyklopedie Vánoc, cit. dielo, s. 55.

² Pozri tamže.

³ PRUŽINSKÝ, Š., cit. dielo, s. 49.

⁴ Tamže.

⁵ Tamže, s. 53.

⁶ Mudrci „symbolizujú výšiny pohanského sveta. Iba začínajú chápať a poznávať význam Hospodinovho narodenia,“ zatiaľ čo pastieri, ktorí tiež prišli vzdať úctu Christovi, „reprezentujú vybraný židovský národ. Pred ich (pastierov) očami sa otvorilo nebo a boli

spomenutého textu vyplýva dôležité ponaučenie aj pre súčasného kresťana. Týka sa toho, aby sa nielen v čase Christovho Narodenia, ktoré každý rok Cirkev oslavuje, Mu prichádzal pokloniť, ale aby každý deň života človeka bol naplnený zbožnou túžbou obetovať Bohu tú najpríjemnejšiu obeť - seba samého, svoje srdce, v spojitosti s prejavom lásky k Nemu a k blížnym, v nadväznosti s konaním dobrých skutkov svedčiacich a dokazujúcich životnosť viery.²

Zoznam bibliografických odkazov:

ARTIM, J.: *Pravoslávne ikony. Svetlo na ceste k spáse*. 1. vydanie. Vyšná Jedľová 2004. ISBN 80-969206-0-X.

Библейская энциклопедия. Никифор. Москва 1990. ISBN 5-85280-001-5.

Biblické dejiny. Tesaloniky 1993.

Biblický slovník. Red. A. Novotný. Praha 1952.

BIČ, M.: *Při řekách Babyiónských*. Praha 1990.

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

Cesta k Bohu. Biblický katechizmus pravoslávneho kresťana. Tesaloniky 1994.

HUSÁR, J.: *Kniha proroka Micheáša*. Pravoslávne biblické komentáre, Starý Zákon 40. - 1. vyd. - Prešov : Prešovská univerzita, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2007. - 333 s. - ISBN 978-80-8068-588-1.

KELLER, W.: *A Biblia má predsa pravdu*. Bratislava 1969.

vyzvaní, aby sa poklonili Christovi v mene celého národa“ ARTIM, J.: *Pravoslávne ikony. Svetlo na ceste k spáse*. Vyšná Jedľová 2004, s. 64.

¹ Pozri tamže.

² Bližšie pozri *Cesta k Bohu. Biblický katechizmus pravoslávneho kresťana*, cit. dielo, s. 152.

- Malá encyklopedie Vánoc.* V. Vavřinová. Praha 2002. ISBN 978-80-7277-132-5.
- Nový Biblický slovník.* Red. J. D. Douglas a kol. Praha 1996.
- POTÚČEK, J.: *Biblická konkordancia.* Banská Bystrica 1997. ISBN 80-85486-21-0.
- PRUŽINSKÝ, Š.: *Evanjelium podľa Matúša 1/1.* 1. vydanie. Prešov 2000. ISBN 80-8068-007-8.
- PRUŽINSKÝ, Š.: *Evanjelium Pána a Spasiteľa nášho Isusa Christa I.* 2. vydanie. Prešov 2002. ISBN 80-8068-117-1.
- PRUŽINSKÝ, Š.: *Patrológia II. Cirkevná a kresťanská literatúra 2. až 8. storočia.* 1. vydanie. Prešov 2003. ISBN 80-8068-203-8.
- Священная История Ветхого и Нового Завета.* Стокгольм 1943.
- Slovník symbolů.* U. Becker. Praha 2007. ISBN 978-80-7367-284-3.
- ЗЛАТОУСТ, И., св.: *Толкование на святого Матфея евангелиста.* Москва 1993.
- ZOZULAK, J.: *Malý grécko – slovenský slovník.* Prešov 2003. ISBN 80-8068-236-4.

PRAVOSLÁVNÝ BIBLICKÝ ZBORNÍK

I/2010

Zborník katedry biblických náuk
Pravoslávnej bohosloveckej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove

Editor: ThDr. Ján Husár, PhD.
Recenzenti: prof. ThDr. Peter Kormaník, PhD.
prof. ThDr. Ján Šafin, PhD.

Technický redaktor: ThDr. Ján Husár, PhD.

Rok vydania: 2010
Počet strán: 151

ISBN 978-83-928613-0-0

RECENZIA

Pravoslávny biblický zborník I/2010 – Zborník Katedry biblických náuk PBF PU
v Prešove.

Vedecký zborník Katedry biblických náuk Pravoslávnej bohosloveckej fakulty PU v Prešove je ich druhým spoločným zborníkom a je venovaný biblickým témam z rozličných teologických perspektív. Jeho rozsah je 151 s.

Zborník je zostavený z vedeckých štúdií nielen členov Katedry biblických náuk Pravoslávnej bohosloveckej fakulty, ale aj vedeckých pracovníkov ďalších katedier PBF PU v Prešove a interných doktorandov, preto je obsahovo rozmanitý. Nájdeme tu štúdie o biblickom pohľade na zbožštenie, na otázky antropológie, chronológie, etiky či katechetiky.

Zborník otvára spoločná štúdia členov Katedry biblických náuk PBF PU v Prešove, v ktorej autori vymedzili základné chronologické údaje biblických dejín počnúc stvorením sveta a prvého človeka až po koniec prvého storočia, kedy bola napísaná posledná kniha Nového Zákona. Biblickú chronológiu uvádzajú podľa Septuaginty (LXX) aj hebrejského textu (TM), pričom nevynechávajú ani údaje z textov Talmudu. Druhou štúdiou je príspevok docenta Capa venovaná problematike starobylého gréckeho prekladu LXX - Septuaginty a jeho dôležitosti pre vtedajší judaistický a neskôr aj kresťanský svet. Niptickej metóde duchovného života podľa Svätého Písma sa venuje docent Šak a zdôrazňuje, že niptický spôsob života, bdelosť a ostražitosť mysle nad myšlienkami a pocitmi v srdci človeka, je záležitosťou a duchovnou prácou každého kresťana bez rozdielu. Š. Pružinský sa v štúdii „Cirkev v Zjavení apoštola Jána“ zaoberá otázkami podstaty, štruktúry, hraníc a poslania Cirkvi, ktoré sa nachádzajú vo Svätom Písme. Biblické a svätotočenské učenie o archetypoch človeka prináša vo svojom príspevku docent Župina, kde poznamenáva, že v pravoslávnej antropológii sa hovorí o dvoch archetypoch človeka: triadologickom a christologickom, pričom učenie o triadologickom archetype hovorí o interpersonálnom (medziludskom) a spoločenskom

charaktere ľudskej prirodzenosti a učenie o christologickom archetype sa vzťahuje k v yzve a cieľu človeka dosiahnuť jednotu jednej ucelenej, kompaktnej a nedeliteľnej ľudskej prirodzenosti. M. Dvoř  ek prináša biblick   pohľad na zbožštenie človeka ako o naplnen   a najvyššom cieľi ľudského bytia. J. Husár sa venuje biblickému pohľadu na cnosť a cnostn   život. V. Kuzmyk vo svojej štúdii hovorí o staro-zákonnom učení o hypostáznom Božom Logu. Biblick   pohľad na katechézy svätého Cyrila Jeruzalemského a blaženého Augustína prináša J. Pilko. Štúdia A. Nikulina hovorí o biblicko-kánonickom pohľade na rozvod. Záverečnou  t diou zborníka je práca V. Pasterovej o betlehemskej hviezde.

Uveden   vedeck   zborník Katedry biblických náuk PBF PU v Prešove je hodnotným a podnetným študijným materiálom a môže študentom i verejnosti roz  iriť poznatky z oblasti biblistiky. Forma spracovania  t di   je na patričnej úrovni a po formálnej stránke zborník p  sob   ucelene. Veríme, že druh   zväzok tohto zborníka bude mať ďalšie pokračovania, ktor   prinesú cenn   poznatky z oblasti pravoslávnej biblistiky.


prof. ThDr. Peter Kormaník, PhD.

Pravoslávny biblický zborník 1/2010
Zborník Katedry biblických náuk PBF PU v Prešove

RECENZIA

Pravoslávny biblický zborník je výsledkom vedecko-výskumnej činnosti akademických zamestnancov Katedry biblických náuk Pravoslávnej bohosloveckej fakulty PU v Prešove a je venovaný biblickým pohľadom na rozličné aspekty pravoslávnej teológie. V zborníku našli zastúpenie články na aktuálne biblické témy zo Starého aj Nového Zákona. Zborník je zostavený z 11 vedeckých štúdií a je 151 s. rozsahu.

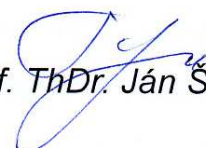
Keďže sú viaceré články napísané z biblického pohľadu, ale dotýkajú sa aj iných oblastí teológie, ako napríklad pravoslávnej duchovnosti, ekleziológie, antropológie, či patológie, nadobúdame dojem, že Pravoslávny biblický zborník sa postupne stáva spojovacím článkom medzi jednotlivými oblasťami pravoslávnej teológie. Napriek rôznorodosti tém Pravoslávny biblický zborník neprestáva byť zameraný v prvom rade na biblistiku, čím prispieva k pevnému prepojeniu všetkých oblastí pravoslávnej teológie so Svätým Písmom. Zborník sa jasne pridržiava v prvom rade biblických tém, je teda jednoznačným prínosom k rozvoju pravoslávnej izagogiky a exegézy Svätého Písma.

Štúdia A. Capa o Septuaginte a jej pôvode je zaujímavým príspevkom k skúmaniu starozákonnej izagogiky. Jeho obsah hľadá odpoveď na viaceré otázky z oblasti starozákonného biblického textu, ktoré zaujímajú odborníkov aj širšiu verejnosť. Štúdia Š. Pružinského o Cirkvi podľa Knihy Zjavenia svätého apoštola Jána je prínosom v skúmaní niektorých málo zdôrazňovaných, no veľmi dôležitých právd o Cirkvi, najmä pokiaľ ide o jej všeobecnosť, hierarchiu, historickosť a zároveň večnosť. Autor článku sa usiluje objasniť tiež miesto a význam Eucharistie v živote Cirkvi a správny pohľad na učenie Apokalypsy o tisícročnom kráľovstve Christa. Hodnotnými sú aj ostatné štúdie, v ktorých autori riešia otázku biblickej chronológie, niptickej metódy duchovného života, biblického a svätootcovského učenia

o archetypoch človeka, biblickej interpretácie učenia o zbožštení, biblickej interpretácie učenia o hypostáznom Božom Logu, biblického pohľadu na katechézy svätého Cyrila Jeruzalemského a blaženého Augustína a iné.

Pravoslávny biblický zborník je uceleným dielom, citačné normy sú na požadovanej úrovni a autori uvádzajú veľké množstvo kvalitnej patristickej i súčasnej odbornej a vedeckej literatúry, ktorou je možné sa obohatiť. Druhý zväzok zborníka Katedry biblických náuk Pravoslávnej bohosloveckej fakulty PU v Prešove je dobrým počiatkom zintezívnenia vedeckej práce v oblasti pravoslávnej biblistiky. Budeme radi, ak sa v ďalších číslach Pravoslávneho biblického objavia aj články z ďalších oblastí pravoslávnej teológie a cirkevného života, ako je cirkevný spev, liturgika alebo misiológia, na témy súvisiace z biblistikou, aby sa takto zdôraznili a posilnili biblické východiská vo všetkých oblastiach cirkevného učenia a života.

Vyjadrujeme nádej, že Pravoslávny biblický zborník sa stane stálou prezentáciou kvalitných výsledkov a výstupov vedeckej práce Katedry biblických náuk Pravoslávnej bohosloveckej fakulty PU v Prešove.


prof. ThDr. Ján Šafin, PhD.