PRAVOSLÁVNY BIBLICKÝ ZBORNÍK
II/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: doc. ThDr. Miroslav Župina, PhD.
ThDr. Štefan Pružinský, PhD.

ISBN 978-83-928613-5-5

OBSAH

JÁN ŠAFIN
500 rokov Gennadijevskej Biblie 4

ALEXANDER CAP
Najdôležitejšie Božie mená používané v Starom Zákone 20

JÁN HUSÁR
Historicko-kritický úvod do 3. žalmu 29

JÁN HUSÁR
Exegéza 3. žalmu 36

PETER KORMANÍK
Podobenstvo o dobrom semene a kúkoli 65

VASYĽ KUZMYK
Analýza pojmu Logos vo vybraných textoch Nového Zákona 80

ŠTEFAN ŠAK
Evanjelizácia – vnútorná misia Cirkvi 97

PAVOL KOCHAN
Náčrt svätootcovského pohľadu na stvorenie času 110

MAROŠ ŠIP
Tradícia (podanie) a Sväté Písmo ako základ Zjavenia 120

монах ДАНИИЛ (Солдатов)
Плоды общественного служения Господа нашего Иисуса Христа 138

500 ROKOV GENNADIJEVSKEJ BIBLIE

Ján ŠAFIN

Čo je predovšetkým nevyhnutné v tomto našom pozemskom živote? Zdravie, šťastie, úspech v práci, kariéra, sláva...? Jasnú a dokonalú odpoveď poskytuje Biblia, konkrétne Nový Zákon, konkrétne Isusovo „odporúčanie" z Matúšovho Evanjelia: „Hľadajte najprv kráľovstvo Božie a jeho spravodlivosť, a toto všetko vám bude pridané" (Mt 6, 33). Hospodin jasne odpovedá na otázku, čo je potrebné robiť, aby bolo „pridané všetko" – predovšetkým hľadať, skúmať, pátrať... a získavať milosť Svätého Ducha, zbožštenie. Teda, prvoradý význam v živote každého človeka musia zaberať cesty, či presnejšie cesta vedúca priamo do kráľovstva Božieho. Práve na tejto ceste človek získava milosť Svätého Ducha cez poznávanie Boha, Jeho Slova – a predovšetkým život v Ňom. Slovo Božie nám odhaľuje cestu k spáse a tiež to dedičstvo, ktorého „bádaním a hľadaním" sa zaoberali proroci Starého Zákona a „do čoho si želajú preniknúť anjeli" (1Pt 1, 12). Môže ale človek vlastnými slabými silami, o ktorých si, posilňovaný úspechmi vedeckého progresu, neraz príliš namýšľa, postihnúť to, čo je božské? Táto otázka bola dávno zodpovedaná, a predsa raz a navždy daná odpoveď musí byť opäť a opäť opakovaná i pripomínaná. Odpoveď je jasná – nestačí. Vonkoncom nestačí! To, čo nám umožňuje postihovať „vecí božské" je zjavenie. Avšak akým spôsobom sa zjavenie šíri medzi ľuďmi? Obšírny katechizmus Ruskej pravoslávnej cirkvi sa začína práve kapitolami „**O božskom zjavení**" a „**O posvätnom Podaní a Svätom Písme**", pri ktorých si taktiež kladie otázku:

„**Akým spôsobom sa božské zjavenie šíri medzi ľuďmi a zachováva v pravej Cirkvi?**“ Odpoveď znie: „**Dvoma spôsobmi – prostredníctvom svätého Podania a Svätého Písma.“** Podanie je vysvetľované takto: „**Správne veriaci a uctievajúci Boha slovom a príkladom odovzdávajú jeden druhému a predkovia potomkom učenie viery, zákon Boží, tajiny (sviatosti) a posvätné obrady.**“ Ochrankyňou podania je Cirkev. „**Všetci správne veriaci, zjednotení posvätným podaním viery, spoločne a postupne... vytvárajú Cirkev,**“ ktorá je „**Stĺp a pevná postať pravdy.“** Ako spôsob, ktorým sa božské zjavenie zachováva, Podanie časovo predchádza Sväté Písmo.

„Pred Mojžišom Písmo neexistovalo,“ pripomína otec Georgij Florovskij.[1] „Samotný Spasiteľ učí svojich učeníkov ústne, slovom i príkladom. To isté spočiatku činili aj apoštoli. Písmo bolo dané, aby utvrdilo zjavenie v presných výrazoch pre budúce časy.“[2] V spomínanom „Obšírnom katechizme“ ďalej nasleduje popis kánona Svätého Písma. Starozákonné knihy sú podané podľa židovského kánona s odvolaním sa na Cyrila Jeruzalemského a sv. Atanáza Alexandrijského. Posvätné Podanie dopĺňa Písmo v tom zmysle, že vedie k správnemu porozumeniu Písmu, k správnemu vykonávaniu tajín a zachovávaniu posvätných obradov v čistote tak, ako boli ustanovené. Podanie je nutné zachovávať natoľko, nakoľko je v súhlase s božským zjavením a Svätým Písmom.

[1] FLOROVSKIJ, G.: *Písmo a Tradícia z pravoslávneho pohľadu*. In: ŠAFIN, Ján: *Žil niekedy Christos?* Prešov 1999, s. 52.
[2] Ibid.

V ďalších častiach katechizmu, kde sa hovorí o Cirkvi, neomylnosť Cirkvi sa vyznáva a uznáva preto, že jej je zasľúbené prispenie a pomoc Svätého Ducha. Je potrebné dodať, že v celom katechizme sa stretávame s množstvom odvolaní na Sväté Písmo a biblické texty sú citované ako potvrdenie formulácií. Odvolania na Tradíciu sa objavujú pomerne zriedkavo. Najdôležitejšie z nich sa nachádza práve v kapitole o samotnom Podaní. Je to citát zo svätého Ireneja a dosť dlhý úryvok z 27. kapitoly „**O Svätom Duchu**“ sv. Bazila Veľkého.

Obšírny katechizmus nie je „**symbolickou knihou**“ v technickom zmysle tohto slova, čo znamená v tom zmysle, ako sa tento výraz používa na Západe. Avšak napriek tomu je to autoritatívne vysvetlenie pravoslávnej viery, schválené Posvätnou synodou Ruskej pravoslávnej cirkvi a určené na poučenie veriacich. Bol zostavený moskovským metropolitom Filaretom, veľkým ruským teológom minulého storočia. Preto bez obáv môžeme použiť tvrdenia katechizmu ako základ na ďalšie vysvetlenia pravoslávneho chápania Podania a Písma podľa ich podstaty a v ich vzájomnom vzťahu.

Termín „**podanie**“ sa v katechizme užíva len preto, aby bol vysvetlený spôsob rozširovania a zachovávania božského zjavenia. Toto paradosis (podanie, tradícia) je odovzdávanie toho, čo je Bohu milé, aby to zjavil a oznámil ľuďom. Nie je to nejaký zvláštny „**prameň**“ pravdy alebo učenia. Zjavenie je adekvátne zapísané v Písme. Ale Písmo je akoby dané do držania Cirkvi. Zároveň sa podanie prirovnáva k chápaniu neustávajúcej pamäti Cirkvi. V tomto zmysle je Podanie vodcovským princípom a kritériom pri výklade Písma. Preto Podanie nepridáva a ani nemôže nič pridať k Písmu, len

odhaľuje jeho obsah a kladie ho do správnej perspektívy. Písmo „**prináleží**“ Cirkvi, jej je zverené, avšak nie tým alebo iným jednotlivým veriacim. Takýmto vodcom je práve katholická (čiže soborná – poz. prekl.) Cirkev. Inými slovami, Písmo je dané a zachovávané v Podaní. Podanie a Písmo sú nerozdeliteľné.

II.

Takýto prístup k otázke Písma a Podania je sám osebe tradičný. V skutočnosti bol to prístup starej Cirkvi. Ruský katechizmus sa správne odvoláva na sv. Ireneja a sv. Bazila Veľkého. Problém správneho výkladu Písma bol boľavou otázkou v starej Cirkvi v dobe zápasov a sporov s herézami. V spore sa každá strana odvolávala na Sväté Písmo. Navyše bol v tej dobe výklad Písma hlavný. Áno, bol jedinou bohosloveckou metódou a autorita Písma bola prevládajúca a najvyššia. Vodcovia Pravoslávia boli nútení postaviť si otázku: v čom spočíva princíp výkladu? V druhom storočí sa termín „**Písmo**“ ešte výlučne vzťahoval k Starému Zákonu. Práve v tomto storočí bol nad autoritou Starého Zákona ostrým spôsobom postavený otáznik a v skutočnosti bola jeho autorita Markionom popretá. Jednotu Svätého Písma bolo nutné dokazovať a ospravedlňovať. Čo bolo osnovou a zárukou kresťanského a christologického chápania „**proroctva**“ t. j. Starého Zákona? Práve v tejto historickej situácii sa po prvýkrát uchýlili k autorite Podania.

Písmo patrilo Cirkvi a len v Cirkvi, v obci pravej viery mohlo byť Písmo v jeho pôvodnosti chápané a správne vykladané. Heretici, ktorí boli mimo

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

Ale táto viera nebola svojvoľným a subjektívnym vyjadrením jednotlivých osobností – bola vierou Cirkvi, zakotvenej v apoštolskom kázaní (kerygme) a týmto kázaním potvrdzovanej. Tým, ktorí boli mimo Cirkvi, t. j. mimo jej živého a apoštolského Podania, chýbalo práve toto základné zvestovanie, samotné srdce Evanjelia. Pre nich je Písmo len množstvo úryvkov a rozprávaní, navzájom nespojených, alebo množstvo textov k dôkazom, ktoré začali stavať a predstavovať v závislosti od vlastného nárysu viery, čerpaného z iných prameňov. Mali už „**inú vieru“.**

III.

Takáto bola základná metóda a základný argument Tertuliána v jeho vášnivom traktáte **De praescriptione**. Nemohol debatovať o Písme s heretikmi, s tými, ktorí sú mimo apoštolskú vieru, pretože oni nemali právo používať Písmo – nepatrilo im. Písmo je vlastníctvom Cirkvi. Napriek tomu,

napriek množstvu vynikajúcich exegéz Svätého Písma z „dielne" Otcov Cirkvi a historickým svedectvám a potvrdeniam, problematika výkladu Písma pre tých, ktorí boli za „cirkevnou ohradou" – a niekedy aj v jej vnútri – nielen že nebola vyriešená a odstránená, ale ešte nabrala na sile potom, čo sa Písmo začalo prekladať do iných jazykov. Už samotný preklad v sebe obsahuje problematiku výkladu. Preklad je vždy výkladom. Drasticky doslovný preklad by ho učinil ešte nejasnejším. Ďalší problém ale vznikal, z ktorého textu prekladať, teda predovšetkým z kresťanského pohľadu Starý Zákon. Cirkev prijala a posvätila text Sedemdesiatich (LXX) známy ako Septuaginta. Avšak judaizmus po tom, čo definitívne odvrhol Christa ako Mesiáša, grécky preklad „Sedemdesiatich" rozhodne zavrhol a odvrhol. Možno od synody v Jabne r. 90, a určite od čias rabiho Akibu je tento text pre judaistov neprijateľný. Židovskí učenci a komentátori vykladali iba hebrejský text. Na tom by nebolo nič zvláštne, nebyť vplyvov, ktoré z prostredia judaizmu presiakavali do cirkevného prostredia. Tieto vplyvy sa najviac prejavili pravdepodobne v Gálii. Napriek pogromom na území stredovekého Francúzska pôsobilo viacero popredných židovských učencov. Jedným z prvých významných židovských učencov v tejto časti Európy nebol nejaký neoplatonik či aristotelik, ale biblista rabbi Šlomo Icchaki zvaný Raši (1040-1105). Ten žil vo francúzskom meste Troyes a jeho komentár k Tóre a aj iným knihám Starého Zákona bol konštruovaný na doslovnom historickom výklade. V tomto zmysle mal formálne blízko k exegéze antiochijskej školy.[1]

[1] Pozri o ňom BAZILEVSKIJ, M. I.: *Solomon ben Isaak, nazyvajemyj Raši. Jego žizň i literaturnaja dejateľnosť*. Odesa 1896. V Runesovom Slovníku judaizmu sa o ňom píše, že **„tento učenec z Tróje** (Troyes) **je najväčším komentátorom na svete. Jeho poznámky**

Raši nebol sám. Podobne úspešnými učencami v XI. a XII. storočí boli niektorí členovia rodiny Kimchiovcov, v čase Jozefa Kimchiho presídliaci pred fanatickými almahirovcami z Hispánie do Narbonne. Mojsej Kimchi, ale predovšetkým Dávid ben Joseph Kimchi zvaný Redak sa stali známymi vďaka komentárom k Písmu, Dávid navyše vďaka vynikajúcej gramatike a slovníku biblickej hebrejčiny známemu pod názvom **Michlol**. Avšak asi najväčší úspech na tomto poli zaznamenal Abrahám Ibn Ezra (1089-1164). V Ríme napísal komentár k Jóbovi a Danielovi. O niečo neskôr, v roku 1145 v Lucce, k Izaiášovi. Dva roky nato odišiel z Itálie do Provensálska, do Narbonne a Béziers, miest, ktoré sa o storočie neskôr asi nie náhodou stali dejiskom antimaimonidovských sporov. Z Provensálska putoval ďalej do severného Francúzska, kde bola významná škola vykladačov Biblie. Tu vznikli jeho linguistické a biblické komentáre ako **Taamé ha-luchód**, **sefer ha-Šem**, ako aj komentáre k Žalmom a ku knihe Esther. Z tohto obdobia pochádza aj trojdielny komentár Piesne Piesní, tiež filozofické spisy **Chajj ben mekic** a **Jesod mora**, zameriavajúce sa na výklad Božieho mena, odôvodnenie príkazov a potvrdenie úlohy rozumu pri rešpektovaní významu tradície. V Jesod mora nájdeme i známe tvrdenie prevzaté pravdepodobne z Filóna alebo kresťanských výkladov, podľa ktorého sú slová telom a význam dušou...

Ibn Ezra pri týchto výkladoch skúma rôzne formy interpretácie Biblie, existujúce nielen medzi judaistami, ale aj kresťanmi a karaitmi. Kresťanskú exegézu preberá s plnou vážnosťou a upozorňuje na nebezpečenstvá, ktoré

k Biblii a Talmudu sa stali súčasťou týchto textov". DAGOBERT D. RUNES: *Slovník judaizmu*. Bratislava 1992, s. 144.

z nej podľa neho vyplývajú. S kresťanskými vykladačmi polemizuje hlavne pri objasnení Mojžišovho zákona. Kresťanskú exegézu odmieta ako cestu, ktorá vedie do temnôt. Podľa neho nič nevysvetľuje, len neustále objavuje záhady, ktoré potom alegoricky vykladá. Zdá sa, že je to práve alegorický výklad, čo ho najviac irituje. Patristická exegéza podľa neho používala špeciálnu metódu, ktorá umožňovala vynechať záväzné príkazy, teda legislatívnu časť zákona. Kresťania týmto obrali židovský zákon o jeho pozitívny obsah. Práve preto sa dopustili takého veľkého omylu, že Ibn Ezra nepovažuje za potrebné ani len vyvracať v patričnej forme ich názory. Kresťanskí exegéti sa vraj neobťažovali hľadaním pravého významu textu, ale usilovali sa odhaliť množstvo detailov ohlasujúcich príchod Hospodina (Mesiáša).

Kresťanský výklad zároveň odmieta ešte z jednej podstatnej príčiny, že väčšinou ide o interpretáciu prekladov Biblie a nie originálu. Preto vraj nikdy nemôže dosiahnuť pravdivosť. Abrahám Ibn Ezra tým mieril na počas celej kresťanskej éry zo strany judaistov minimálne od dôb Jozefa ben Akibu (50-135) najkritizovanejší preklad Starého Zákona, spomínanú Septuagintu. Ale tiež Hieronýmov preklad, od stredoveku známy pod názvom Vulgata. Ibn Ezra tak činí napriek faktu, že stará tradícia do gréčtiny prevedený hebrejský text datovala až do druhej polovice III. st. pred Christom, pričom prekladateľmi mali byť najvýznamnejší židovskí učenci tej doby.[1] Filologické

[1] O preklade Septuaginty sa môžeme dočítať v knihe začínajúcej slovami **„Aristeas Filokratovi“** známej pod označením Aristeov list. Množstvo dochovaných gréckych opisov svedčí o tom, ako bol tento **„list“** obľúbený medzi židmi a kresťanmi. Preklad vyšiel aj v češtine. Pozn. KNIHY TAJEMSTVÍ A MOUDROSTI, Praha 1995, s. 19-77. Veľkú pozornosť mu napríklad venoval Jozef Flavius vo svojich Židovských starožitnostiach,

metódy presadzované judaistami, zdôrazňovanie neporovnateľnej prevahy hebrejského originálu nad ostatnými existujúcimi prekladmi viedli mnohých kresťanov k revalorizácii hodnôt biblistiky. Dialo sa tak nielen na Západe, ale aj na Rusi. Pravdepodobne najvýraznejšími predstaviteľmi tohto hnutia sa stali **„židovstvujúci“**. Tento fakt bol umocnený ešte jednou dôležitou udalosťou, a to prekladom Biblie. Preklad bol robený na „vladykovom dvore“, u sv. Gennadia Novgorodského, a týkal sa kompletného biblického textu...

Na pozadí vážneho politicko-religiózneho kvasenia prebiehalo v Novgorode prepracovanie a opracovanie celého biblického textu. Šlo o veľkú a veľmi vážnu bohoslovecku prácu – zostavenie a spracovanie prvého plného slovanského biblického súhrnu. Paradoxy doby sa aj v tomto prípade prejavili v plnej sile. Práca nad prekladom sa celkom nečakane ocitla

---

kde o okolnostiach prekladu hovorí v celej II. kapitole XII. knihy, parafrázujúc Aristeovo rozprávanie. No mnohí nedávni a súčasní bádatelia, napr. G. G. GENKEL, považujú celý tento príbeh za hrubý výmysel, ktorého prameňom mal byť práve **„Aristeov list“**. Mimochodom, peripatetik Aristobulos z Alexandrie, vychovávateľ kráľa Ptolemaia Filometra a autor rozličných spisov, ktorých úryvky nachádzame u Klementa Alexandrijského a Euzébia Cézarejského, prvý hovorí o Aristeovej **„tradícii“**. Toto Aristeovo rozprávanie na počiatku kresťanskej éry veľmi rozšíril Filón Alexandrijský, ktorý vyhlásil preklad za dielo božskej inšpirácie a prekladateľov za prorokov, pretože hoci pracovali v úplnom vzájomnom odlúčení, predsa za sedemdesiatdva dní vytvorili preklad až do jednotlivostí zhodný. Podľa Filóna sa na ostrove Faros každý rok konali slávnosti na pamiatku dokončenia prekladu, por. Filónovo dielo **O živote Mojžiša II**. Pokiaľ ide o význam textu Septuaginty, ten je doposiaľ zrejmý. Jeho štúdium spolu s patristickými komentármi k Septuaginte napríklad priviedlo učeného rabína DAVIDA PAULA DRACHA (1791-1868) ku konverzii na kresťanstvo, aby sa spolu s Dom Guerangerom a Dom Pitrom stal jedným z najvýznamnejších spolupracovníkov abata Migneho pri gigantickom vydávaní patristických diel. Pozri o ňom CATRICE, P.: L´orientaliste Paul Drach, collaborateur de l´Abbé Migne. In: Migne et le renouveau des études patristiques. Actes du Colloque de Saint-Flour 7-8 juillet 1975, ed. par. A. Mandouze et J. Fouilheron, Paris 1985, p. 211-224.

v latinských rukách. Obecný dohľad a riadenie síce oficiálne patrili vladykovmu arcidiakonovi Gerasimovi Popovkovi, avšak v praxi mal rozhodujúci vplyv a slovo mních Benjamín. Jeho cesta do Novgorodu bola sotva náhodná. Je veľa dôvodov predpokladať, že nebol sám. Navyše mal pripravené biblické texty (vplyv chorvátskej hlaholiky je cítiť aj v jazyku). Avšak základom tejto práce bolo vydanie Biblie s komentármi **Nicolasa de Lyru**, ktoré poslúžilo ako originál a vzor pre prvý ruský biblický kódex. Práve de Lyrovo vydanie Biblie s komentármi bolo v XV. a na začiatku XVI. st. najrozšírenejším na Západe. Určite pod nemalým vplyvom dominikána Benjamína bolo prijaté ako originál a vzor pre preklad chýbajúcich, resp. nezachovajúcich sa v slovanskej tradícii biblických kníh.[1] Ku gréckym rukopisom, dokonca ani ku gréckym vydaniam v Novgorode pozornosť nesmerovali. V dostatočnej miere neboli využité a ani plne dostupné slovanské materiály (z bohoslužobných kníh). Zato veľmi cítiť vplyv Vulgaty.[2] Biblický text nielen opravujú, ale jednoducho prekladajú z latinčiny. Koncom 80. a začiatkom 90. rokov XV. st. bolo z latinčiny preložených jedenásť kníh: 1. a 2. kniha Paralipomenon, 1. až 3. kniha

[1] LURIE, J. S.: Ideologický zápas v ruskej publicistike na konci XV. a začiatkom XVI. st., (rusky) Moskva-Leningrad 1960, s. 273. Jakov Lurie ako prvý prišiel s tým, že Biblia s výkladmi de Lyru poslúžila ako originál pre novgorodských učencov. Avšak Luria bol oboznámený iba s vydaním **Biblia cum postillis... Nicolai de Lyra**, ktoré vyšlo v Bazeli v r. 1498, päť rokov po dokončení novgorodského prekladu z r. 1493. No nemeckému bádateľovi E. Wimmerovi sa po textologickom preštudovaní podarilo dôjsť k záveru, že Novgorodčania pracovali s Nuernberským vydaním z r. 1487. Poz. E. Wimmer. Zu den katholischen Quellen der Gennadij-Bibel. In: Forschung und Lehre. Abschiedsschrift zu Joh. Schro_pfers Emeritierung und Festgru zu seinem 65. Geburtstag, Hamburg 1975, S. 454.

[2] FLOROVSKIJ, G. V.: Puťi russkogo bogoslovia, Vilnius 1991 (reprint parížskeho vydania z r. 1937), s. 15-16.

Ezdrášova, Nehemiáš, Tobiáš (Tobith), Judith, Premúdrosť Šalamúnova, 1. a 2. kniha Makabejská. Potom modlitba Manaseho, a taktiež doplnené chýbajúce časti kníh prorokov Ezechiela, Jeremiáša, a knihy Esther.[1] Preklady týchto kníh sú sprevádzané z latinčiny v tej dobe preloženými výbermi z výkladov Nicolasa de Lyru[2], pričom aj v prípade, že výklady boli prijímané nezávisle od textu – mohli sa dostávať do iných diel, zvlášť do tzv. **„azbukovníkov"**[3] – tak samotný biblický text je nemenne sprevádzaný výkladmi na najranejších aj na celkom posledných etapách svojej existencie[4],

[1] Podľa opisu synodálneho rukopisu Gennadievskej Biblie, ktorý urobili A. V. Gorskij a K. I. Nevostrujev, boli prvé štyri úvodné state zobrané z akéhosi nemeckého vydania Biblie (prvá – s. 3, a druhá – s. 7. Je celkom možné, že pochádzajú z Biblie židovstvujúcich). Dve knihy Paralipomenon, tri Ezdrášove, ďalej knihy: Nehemiáš, Tobit, Judith, Premúdrosť Šalamúnova a dve knihy Makabejské, spolu s predslovom bl. Hieronýma sú preložené z Vulgaty. V prvej, úvodnej stati sa 1. a 2. kniha Kráľov nazýva Samuelova, ale v samotnom texte (s. 31) sa prvá nazýva Samuelovou a druhá jednoducho – Druhou Kráľov. Prorok Jeremiáš je značne doplnený z Vulgaty (kap. 1-25 a 46-51; s. 91). Prorok Ezechiel je iba trochu doplnený z Vulgaty (kap. 45 a 46; s. 104), Kniha Prísloví je na konci uvedená do poriadku podľa Vulgaty (s. 66). To isté je u Isusa Syrachovho a proroka Jeremiáša (s. 80 a 98).

[2] WIMMER, E., cit. dielo, s. 444-458; ROMODANOVSKAJA, V. A.: O prameňoch a charaktere encyklopedických glos Gennadievskej Biblie (r. 1499) (rusky). In: Práce oddelenia staroruskej literatúry (Trudy otdela drevnerusskoj literatury), T. 52, St. Peterburg 2001.

[3] O „azbukovnikoch" a o spojitosti statí „azbukovníka" a Gennadievskej Biblie pozn.: KOVTUN, L. S.: Azbukovniki XVI. -XVII. st. Staršia variácia či odroda, Leningrad 1989, s. 103-105, 117, 122; o texte „azbukovníka" GPG O. XVI. 1 (20. roky XVII. st.) poz. s. 136-282

[4] Opísanie plných zoznamov rukopisnej slovanskej Biblie poz.: GORSKIJJ, A. V., NEVOSTRUJEV, K. I.: Opísanie slovanských rukopisov Moskovskej synodálnej bibliotéky. Oddiel 1.: Sväté Písmo, Moskva 1855, s. 47-48 a i. ; archimandrita LEONID: Systematický opis v 4. častiach, s 13. snímkami slovano-ruských rukopisov zo zbierky grófa A. S. Uvarova. Časť I., Moskva 1893, s. 1-5. Okrem toho plný opis spisu GIM Synod. 915, r. 1499 poz. vo vydaní: RUSSKAJA BIBLIJA, T. 9; a opis raných rukopisov Gennadievskeho krúžku pozri u V. A. ROMODANOVSKEJ: Rozšírenie preložených z latinčiny častí Gennadievskej Biblie. I. Rukopisy XV. – prvej tretiny XVI. storočia. In: Archeografia a znalosti prameňov. Vydanie 19. Novosibírsk 2005, s. 256-266.

až po vydanie v r. 1580-1581 tlačenej **Ostrožskej Biblie**. Dve vyjadrenia Nicolasa de Lyru boli zahrnuté aj do textu Premúdrosti Šalamúnovej a 2. knihy Makabejskej. [1] Okrem toho úvodné state sú zobraté z nemeckej Biblie vydanej v roku 1500. Do súhrnu sú zahrnuté aj tzv. deuterokánonické knihy, taktiež podľa latinského príkladu. **„Pestrý chitón, zošitý z rôznorodých handričiek a záplat,"** takto charakterizoval Gennadievsku Bibliu jej vynikajúci ruský bádateľ z prelomu XIX. a XX. st. I. I. Evsejev, ktorý s rozpakmi hovorí o akomsi **„neviditeľnom zblížení"** s latinstvom, o **„premiestnení slovanskej Biblie z gréckeho koryta do latinského"**, o **„veľmi zhustenej katolíckej atmosfére"** okolo Gennadia, dokonca o priamom **„prejavení bojovného katolíckeho ducha v ruskom cirkevnom živote,"** čím mal nepochybne na mysli upálenie niektorých židovstvujúcich po sneme v r. 1504.

Avšak paradoxy doby sa aj v tomto prípade prejavili v plnej sile. Okrem latinského textu je využívané hlavne hebrejské znenie Biblie. Päť kníh Mojžišových – Tóra bolo opravených podľa hebrejského textu, taktiež nie z gréckej Septuaginty preložili knihu proroka Daniela. Židovský preklad **„Esfiri" (Esther)** sa objavil už na konci XIV. st. I. E. Evsejev ešte na začiatku XX. st. poznamenal, že tento preklad svedčí o **„vysokej a výnimočnej úcte prekladateľa k hebrejskej pravde. Na christologických prorockých miestach je výrazne vnesené rabínske chápanie."**[2] **„Takýmto spôsobom máme tu novú literárnu tradíciu prekladu z hebrejského textu."**[3]

[1] GORSKIJJ, A. V., NEVOSTRUJEV, K. I., cit. dielo, s. 79, 128-129.
[2] Pozri **O jeresi židovstvujuščich**. In: ČOIDR, s. 135.
[3] Ibid. 131-132.

Túto tradíciu potvrdzuje v XV. storočí neznámym autorom urobená redaktorská práca nad slovanským prekladom piatich kníh Mojžišových. Opravy v preklade boli podľa slov N. Astafieva **„urobené človekom poznajúcim hebrejský text.“**[1] No pokiaľ Tóru ešte len opravovali podľa hebrejského originálu, v čase vzniku tzv. Gennadievskej Biblie, ktorej preklad bol ukončený v r. 1499, knihu Esther už prekladajú bezprostredne z hebrejského originálu, presnejšie jej prvých deväť kapitol. Kniha Esther má šestnásť kapitol, z ktorých prvých deväť, ako už bolo povedané, je preložených z hebrejského textu (zobraté z Biblie židovstvujúcich? poz. s. 181), a zostávajúcich sedem z Vulgaty.[2] Bol to údajne Fedor, novopokrstený Žid, kto už skôr urobil preklad knihy Esther, ale tiež Žaltára.[3]

Text je v jednotlivých opisoch rozdelený podľa Vulgaty na kapitoly, avšak bez rozdelenia na verše. Preklad Piatich kníh Mojžišových spadá do hlbokej minulosti. Podľa slov o. A. Meňa v prípade Piatich kníh, Jozueho, Sudcov, Ruth a Žalmov iba prepracovali starú cyrilometodskú verziu.[4] Preklad kníh Jozueho, Sudcov a Ruth je starobylý, hoci vo formách jazyka je menej stôp tejto starobylosti než v Piatich knihách Mojžišových. Preklad štyroch Kníh Kráľov je oveľa menej dokonalý ako Tóry a tiež iných predchádzajúcich kníh, a možno konštatovať, že ich prekladateľ nebol tou

[1] ASTAFIEV, N. A.: Opyt istoriji Bibliji v Rossiji v svjazi s prosveščenijem i nravami. St. Peterburg 1889. Citované u ALEXANDRA MEŇA: Bibliologičeskij slovar. Moskva 2002, t. 2, s. 424.
[2] SOBOLEVSKIJ, A. I.: Perevodnaja literatura moskovskoj Rusi. St. Peterburg 1903, s. 433-436.
[3] FILARET (GUMILEVSKIJ): Obzor russkoj duchovnoj literatury, 2 knihy. Charkov 1859-1861, s. 146.
[4] MEŇ, A.: Bibliologičeskij slovar, T. I., s. 245.

istou osobou, ktorá prekladala aj predchádzajúce biblické knihy. Preklad knihy Jóba, okrem prvých kapitol, neskôr opravených, má príznaky hlbokej minulosti. Preklad Žaltára je veľmi starý. Taktiež aj preklad knihy Prísloví. Preklad knihy Eklesiasta je aspoň podľa jazyka novší ako preklad Prísloví. Preklad knihy Pieseň Piesní je veľmi starý. Jazyk knihy Isusa, syna Syrachovho, je značne doplnený. Preklad kníh Prorokov je veľmi starý, ale taktiež nepatrí iba jednému prekladateľovi. Predovšetkým prekladateľ posledných štyroch malých prorokov je odlišný od prekladateľa prvých štyroch veľkých prorokov a tiež prvých siedmich malých. Kvôli tomu, že Gennadij nemal grécku Bibliu, teda Septuagintu, ani ľudí, ktorí by natoľko dobre ovládali grécky jazyk, aby z neho mohli prekladať, rozhodol sa urobiť preklad pomocou latinskej a nemeckej Biblie. O tom všetkom sa môžeme dozvedieť vďaka tomu, že opisy Gennadievskej Biblie sa zachovali až do súčasnej doby – z r. 1499, r. 1558, XVI. st. rjazanský. Napriek všetkým západným a judaistickým vplyvom, gennadievsky preklad už okolo r. 1588 zohral dôležitú úlohu, keď ho využili pripravovatelia ostrožskej Biblie, ktorí ho ale opravili podľa gréckeho textu. Aj preto jeden z najlepších znalcov biblistickej problematiky I. E. Evsejev o tomto preklade napísal, že **„gennadievske zhrnutie slovanskej Biblie z r. 1499 bolo centrom a najvyšším zavŕšením všetkej biblickej činnosti na slovanskej pôde.“**[1]

Avšak toto zavŕšenie je zároveň svedectvom narastajúceho západného vplyvu na Rusi. Používanie Vulgaty ako jedného z hlavných zdrojov pri preklade, riadenie prekladu dominikánom Benjamínom, Slovanom z Prahy,

[1] MEŇ, A.: Bibliologičeskij slovar, T. I., s. 245.

Krakova alebo Chorvátska, sú vrcholcami ľadovca tohto vplyvu na konci XV. storočia. Západné vplyvy sa potom začínajú prejavovať aj v iných oblastiach teologickej tvorby. Typickým príkladom čoho slúži napríklad učenie o Sofii – Premúdrosti Božej.

Zoznam bibliografických odkazov:

ASTAFIEV, N. A.: *Opyt istoriji Bibliji v Rossiji v svjazi s prosveščenijem i nravami*. St. Peterburg 1889. Citované podľa MEŇ, A.: *Bibliologičeskij slovar*. Moskva 2002.

BAZILEVSKIJ, M. I.: *Solomon ben Isaak, nazyvajemyj Raši. Jego žizň i literaturnaja dejateľnosť*. Odesa 1896.

CATRICE, P.: *L´orientaliste Paul Drach, collaborateur de l´Abbé Migne*. In: Migne et le renouveau des études patristiques. Actes du Colloque de Saint-Flour 7-8 juillet 1975, ed. par. A. Mandouze et J. Fouilheron. Paris 1985.

FILARET (GUMILEVSKIJ): *Obzor russkoj duchovnoj literatury*. 2 knihy. Charkov 1859-1861.

FLOROVSKIJ, G.: *Písmo a Tradícia z pravoslávneho pohľadu*. In: Šafin, Ján: *Žil niekedy Christos?* Prešov 1999.

FLOROVSKIJ, G. V.: *Puťi russkogo bogoslovia*. Vilnius 1991 (reprint parížskeho vydania z r. 1937).

GORSKIJJ, A. V., NEVOSTRUJEV, K. I.: *Opísanie slovanských rukopisov Moskovskej synodálnej bibliotéky*. Oddiel 1.: Sväté Písmo. Moskva 1855.

HUSÁR, J.: *Úvod do knihy žalmov*. 1. vyd. - Praha : Orthodoxia - vzdělávací centrum, 2009. - 65 s. - ISBN 978-80-254-5692-7.

HUSÁR, J.: *Výklad k žalmom I*. 1. vyd. - Praha : Orthodoxia - vzdělávací centrum, 2009. - 99 s. - ISBN 978-80-254-5693-4.

KNIHY TAJEMSTVÍ A MOUDROSTI. Praha 1995.

KOVTUN, L. S.: *Azbukovniki XVI. -XVII. st. Staršia variácia či odroda*. Leningrad 1989.

LEONID, archimandrita: *Systematický opis v 4. častiach, s 13. snímkami slovano-ruských rukopisov zo zbierky grófa A. S. Uvarova*. Časť I. Moskva 1893.

LURIE, J. S.: Ideologický zápas v ruskej publicistike na konci XV. a začiatkom XVI. st., (rusky). Moskva-Leningrad 1960.

MEŇ, A.: *Bibliologičeskij slovar*. Moskva 2002.

ROMODANOVSKAJA, V. A.: *O prameňoch a charaktere encyklopedických glos Gennadievskej Biblie* (r. 1499) (rusky). In: Práce oddelenia staroruskej literatúry (Trudy otdela drevnerusskoj literatury), T. 52. St. Peterburg 2001.

ROMODANOVSKAJA, V. A.: *Rozšírenie preložených z latinčiny častí Gennadiev-skej Biblie. I.* Rukopisy XV. – prvej tretiny XVI. storočia. In: *Archeografia a znalosti prameňov.* Vydanie 19. Novosibírsk 2005.

RUNES, D. D.: *Slovník judaizmu*. Bratislava 1992.

SOBOLEVSKIJ, A. I.: *Perevodnaja literatura moskovskoj Rusi.* St. Peterburg 1903.

WIMMER, E.: *Zu den katholischen Quellen der Gennadij-Bibel*. In: Forschung und Lehre. Abschiedsschrift zu Joh. Schropfers Emeritierung und Festgru zu seinem 65. Geburtstag. Hamburg 1975.

NAJDÔLEŽITEJŠIE BOŽIE MENÁ POUŽÍVANÉ V STAROM ZÁKONE

Alexander CAP

Súčasný pravoslávny biblista N. Sokolov ako aj prof. J. Heriban[1] zastávajú názor, že mená, ktorými sa označuje Boh, sú charakteristické pre prvotné obdobia biblických dejín: *Elohim* pre predhistóriu, *Él šaddaj* pre éru patriarchov a *Jahve* pre Mojžišov čas. Už pri štúdiu Úvodu do Starého Zákona sa stretávame s tzv. Elohistickými a Jahvistickými[2] prameňmi, ktoré nás nútia, aby sme sa nad danou problematikou hlbšie zamysleli. Samozrejme, že v Starom Zákone sa používali aj ďalšie mená, ktorými vyznávali jediného Boha, ako *Sabaoth*[3] – Boh nebeských vojsk, alebo Hospodin zástupov, *Emanuel* – Boh s nami, *Elion*[4] – Najvyšší . Týmto pomenovaním zdôrazňovali, že Boh je Vládcom neba a zeme. Všetky mená sa vzťahujú k jedinému Bohu. Podobne sa v cirkevnoslovanskom či ruskom preklade Svätého Písma Starého Zákona stretávame s rôznymi pomenovaniami, ktoré hovoria o jedinom Bohu, ako napr. Господь, Вседержитель, Всевышний, Предвичный, Владыка a iné. Známy ruský dorevolučný biblista Alexander Lopuchin[5] poukazuje na to, že s rôznymi pomenovaniami Boha v Hebrejskej Biblii mali problém racionalisti, ktorí v nich, žiaľ, videli množstvo rôznych božstiev a nie jediného Boha.

---

[1] *Sväté Písmo Starého i Nového Zákona.* Trnava 1996, s. 29.

[2] Pozri kapitolu: Dvě verze izraelských dějin, s. 23-24 In: FINKELSTEIN, I.-SILBERMAN, N.: *Objevování Bible*. Vyšehrad 2007.

[3] Rusky – Саваоф, hebrejsky - Jahve Sebaôt – ten, ktorý vedie vojnu proti bezbožníkom.

[4] El eljon - 4Mjž 24, 16.

[5] ЛОПУХИН, А.: *Библейская история при свете новейших исследований и открытий*. Ветхий Завет. Т. 1. МДА 2007, s. 758. Pozri kapitolu XLVIII: Rôzne mená Boha a starobylosť monoteizmu.

ELOHIM - אֱלֹהִים

I keď ide o množné číslo[1], prekladáme ho v jednotnom čísle, pričom označuje jednu najvyššiu Božiu bytosť[2], ktorá súdi ľudí. V jednotnom čísle sa používa termín Eloah. Termín Elohim vyjadruje Božiu prirodzenosť[3]. Tento výraz nachádzame aj v mimoizraelskom svete[4].

Prvýkrát sa s týmto hebrejským pojmom - termínom, ktorý označuje Boha, stretávame v prvej knihe Mojžišovej[5], a to: „***Na počiatku Boh stvoril***", hebr. ***„Berešit bara Elohim"*[6]**. V semitskom chápaní slovo Elohim označuje Boha, Hospodina, Vládcu všetkého, v polyteistickom kontexte najvyššie božstvo. Archaický pojem v starobylej hebrejčine El[7] tvoril základ slova Boh. V Islame,[8] kde je Boh pomenovaný Allah,[9] taktiež základ slova Boh tvorí

[1] Niektorí autori ako aj sv. otcovia v ňom vidia tajomstvo Svätej Trojice, ktorá pred vyvoleným národom v Starom Zákone bola ešte ukrytá. V Novom Zákone je táto pravda o Bohu vo Svätej Trojici úplne zjavená. Isté náznaky však vidíme už v Starom Zákone, keď sa hovorí v množnom čísle *„Stvorme človeka"* 1Mjž 1, 26 alebo *„Poďme, zostúpme a zmäťme im tam reč"* 1Mjž 11, 7.

[2] Pozri *Nový biblický slovník*. DOUGLAS, J. a kol., Praha 1996, s. 109.

[3] HERIBAN, J., cit. dielo, s. 27.

[4] V pohanských mytológiách sú „stvoritelia" bohovia, ktorí vystupujú pod istými menami, ako Ea, Marduk, Ré a pod. Pozri *Výklady ke Starému zákonu*. Praha 1991, s. 17. Porovnaj VLKOVÁ, G. a kol.: *Od Abraháma k Nové smlouvě.* Olomouc 2007, s. 78-80; pozri kapitolu Znesvěcení Božího jména a Boží lítosti.

[5] 1Mjž 1, 1.

[6] KITTEL, R.: *Biblia Hebraica*. Stuttgard 1937, s. 1.

[7] Z tohto slova doplnením prípony „ohim" vzniklo slovo Elohim.

[8] Pri preklade Koránu do češtiny sa používa slovo Boh a prekladateľ nepoužíva pôvodné pomenovanie rozšírené u Arabov, a to Alah. Pozri: *KORÁN*. Praha 1972. Elohim, ktorý je v aramejčine zjednodušený na ALOHO, je veľmi blízky známemu arabskému pomenovaniu Allah. *Л*ОПУХИН, А., cit. dielo, s. 754.

[9] Netreba zabúdať, že pravoslávni Arabi, rovnako ako aj rímskokatolíci, používajú v arabskej bohoslužbe bežne slovo Allah na vyjadrenie Boha - Hospodina. Mohamedáni, ktorí sú prísni monoteisti, majú 99 rôznych mien na vyjadrenie toho istého Boha – Allaha. Pozri *Л*ОПУХИН, А., cit. dielo, s. 751.

tento starobylý koreň slova „Al“, podobne ako v židovstve „El“. Dokonca v kanaánskom – pohanskom kulte nachádzame pojem na označenie „najvyššieho božstva“ v termíne Ba al, ktorý začal byť neskôr používaný vcelku a nám je dnes známy ako Baal. Vo všetkých semitských jazykoch s výnimkou etiopského[1] sa pomenovanie Boha tvorí z koreňa „il“.[2] Slovo El vyjadruje meno Božie a zjavuje človeku osobného Boha[3].

V gréckom preklade Starého Zákona nachádzame pojem „θεός“ - „Teós“, v ruskom a slovanskom preklade „Бог“ alebo „Господь“ a v slovenčine „Boh“, alebo „Hospodin“. Latinský pojem Deus a staroindický „Bhaga“ poukazujú na Boha – Hospodina, Toho, ktorý dáva, čiže Darcu všetkého.

V Starom Zákone je Boh pomenovaný termínom Elohim približne 2700 krát[4]. V Pentateuchu[5] sa s týmto pomenovaním Hospodina stretávame 221 krát.

Okrem vyššie uvedeného a bežne používaného ELOHIM ešte máme odvodené El olám - Boh večný, el Elohe-Jisráel – Boh Izraela.

Pri ukrižovaní Christa na stretávame so slovami, ktoré Spasiteľ vyriekol tesne pred smrťou, a to: „Éli, Éli, lama sabachtani“[6]. Tieto slová boli ľuďmi

[1] Geeza.
[2] Porovnaj Ilu, Allah atď.
[3] Pozri *ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ*. Т. 5. Москва 2002, s. 386 -387.
[4] Porovnaj ЕЛИМОВ, Н.: Имя Бога. In: *Лествица Н 3*. Оренбург 2009, s. 46
[5] Grécky termín použitý na vyjadrenie piatich kníh Mojžišových ako jedného celku.
[6] Tieto slová znamenali: *„Bože môj, Bože môj, prečo si ma opustil“* (Mt 27, 46). Išlo o zmes hebrejčiny a aramejského dialektu. Iní exegéti tieto slová zaznamenali: *„Eli, Eli, lema sabachthani“*. Je potrebné poukázať na to, že vo väčšine rukopisov, ktoré zachovávajú Matúšovo Evanjelium, sa ponecháva termín „Elí, Elí“, ale v dvoch dôležitých kódexoch – Sinajskom a Vatikánskom sú zachované ako „Elói, Elói“. Pozri: HARRINGTON, D.:

prizerajúcimi sa pod krížom nesprávne komentované slovami, že volá na pomoc Eliáša.

EL ŠADDAJ - ŠADDAJ

Tento tiež veľmi starobylý hebrejský termín je v ruskej Biblii[1] preložený ako Вседержитель, t.j. Všemohúci[2], udržujúci poriadok, všetko Držiaci. Tento termín by sme mohli preložiť ako Mocný alebo Silný, čo poukazuje na jednu z Božích vlastností. Týmto termínom pravdepodobne nazýval Boha Abrahám[3]. Tento termín El Šaddaj tiež vyjadruje Boha, ktorý trestá[4] ľudí za hriechy[5].

Evangelium podle Matouše. Kostelní Vydří 2003, s. 429-430. Je dosť nepochopiteľné, prečo veľkňazi, zákonníci a starší nevedeli rozlíšiť, či volá Boha, alebo Eliáša. Možno tak interpretovali tieto slová úmyselne, aby niekto nerozmýšľal, prečo Christos sa tesne pred smrťou obracia k Bohu a ako Jeho Syn všetko rieši so svojim Otcom.

[1] СОРОКИН, А.: *Введение в Священное Писание Ветхого Завета.* Киев 2003, s. 37- 38. Tretie vydanie tejto knihy bolo publikované v Sankt-Peterburgu 2009.

[2] 1Mjž 17, 1 a Job 5, 17.

[3] Pozri СОРОКИН, А., cit. dielo, s. 38.

[4]Boh je láska a snaží sa ľudí „vychovávať", aby došli k spáse podobne, ako rodičia svoje deti. Preto „trestajúci" Boh je z pohľadu Pravoslávnej cirkvi neprijateľný. Človek nesmie mať strach pred Bohom, ale má mať patričnú bázeň pred Bohom. K tomu by mal dospieť každý kresťan. Ide o postupné duchovné napredovanie a dozrievanie.

[5] Pozri SCHUBERT, K.: *Židovské náboženství v preměnách věků.* Vyšehrad 1999, s. 24-25. Pozri kapitolu: Boží jméno a jména Boha.

JHVH[1] - JAHVE[2] - יְהוָה

„SOM, KTORÝ SOM“, hebrejsky „ehje ašer ehje“ - meno, ktoré povedal Boh Mojžišovi[3], akoby Boh prostredníctvom neho chcel naznačiť svoju podstatu[4], poodhaľuje záves tajomstva Božej existencie. Boh je ten, ktorý je prítomný, živý a pravý, Pán nad pánmi a Boh nad bohmi. On je ten, ktorý existoval, existuje a bude existovať, a je človeku neustále pripravený pomôcť. Iba JAHVE[5] nie je závislý na nikom.

JHVH[6] označovalo Toho, ktorý sa zľutoval nad ľuďmi[7]. Meno, ktoré zjavil Boh vyvolenému národu prostredníctvom Mojžiša tzv. tetragram – štyri písmená. Toto Božie meno [8] bolo posvätné a iba raz v roku[9] ho vyslovoval veľkňaz, keď prinášal obeť za celý národ a vnášal krv do svätyne svätých[10]. Toto Božie meno bolo známe, avšak po babylonskom zajatí, keď sa prestali prinášať obete a kňazstvo už viac neobetovalo v Jeruzalemskom chráme, ľudia zabudli správne vyslovovať toto meno. Preto sa pri písaní

[1] Pozri BÁNDY, J.: *Exegéza vybraných kapitol zo Starej zmluvy*. Bratislava 1999, s. 55. Tento evanjelický biblista udáva skrátku JHVH.
[2] JHWH - JAHWE pozri JANČOVIČ, J.: *„Nech je svetlo“. Úvod a exegéza vybraných statí Pentateuchu.* Bratislava 2002, s. 8. Používa sa tiež termín JEHOVA alebo JEHOVAH.
[3] 2Mjž 3, 14.
[4] Pozri Výklady ke Starému zákonu, s. 215
[5] ЛОПУХИН, А.: *Толковая Библия*. Т 1. Петербург 1904-1907, s. 284.
[6] Tradícia hovorí, že po smrti veľkňaza Šimona Spravodlivého (3. stor. pr. Chr.) bolo zakázané používať meno Jahve.
[7] Pozri SCHUBERT, K., cit. dielo, s. 25.
[8] Kabala udáva, že méno JEVE alebo JOHA sa nesmelo používať v kruhoch nezasvätených a bolo nahradzované gréckym slovom „štvorpísmenom“ alebo hebrejský Adonaj – Pán. Pozri. PAPUS. *Kabala*. Praha 2005, s. 72. Pozri kapitolu: Jména Boží.
[9] Tamže, s. 26. Podľa Mišny ho vyslovoval raz v roku veľkňaz v Deň zmierenia.
[10] СОКОЛОВ, Н.: *Ветхий Завет*. Москва 2002, s. 26 – 27.

Božieho mena písali iba štyri písmená - spoluhlásky[1]. V Septuaginte,[2] čiže v starogréckom preklade Starého Zákona, je preložené ako „Κυριος - Kírios" t.j. ako Hospodin. Keďže toto Božie meno nebolo možné vyslovovať nahlas, bolo nahradzované slovom Adonaj – Môj Hospodin.

Týmto termínom[3] Židia vyjadrovali, že Boh existuje a je živý,[4] a svedčili o svojej živej viere v Neho. Opakom Boha boli mŕtve modly[5] vytesané ľudskou rukou z kameňa či dreva.

Existuje názor, že termín Jahve Elohim priniesol Abrahám z Úru Chaldejského[6]. Ďalšie odvodené pomenovania sú „Jahve-jir e – Hospodin vidí[7], Jahve – nissí – Hospodin je moja koruhva[8], Jahve-šalom – Hospodin je pokoj[9], Jahve-sudqenu – Hospodin - naša spravodlivosť[10], Jahve- šamma – Hospodin je tu[11]. Meno Jahve sa v Pentateuchu nachádza 1762 krát[12]. Celkovo v Starom Zákone sa toto meno Božie nachádza takmer 7000 krát.[13] Je

[1] Používanie samohlások do Svätého Písma Starého Zákona zaviedli až židovskí učenci tzv. mazoreti v (5.) 7. - 10. stor. po Chr. „Mazora – tradícia".
[2] Preklad tzv. LXX alebo sedemdesiatich (72) Starého Zákona do gréckeho jazyka, ktorý bol uskutočnený v 3. st. pred Chr. Je to najlepší preklad Starého Zákona, ktorý používa Pravoslávna cirkev.
[3] Jahve.
[4] „*Akože žije Hospodin*" (Sud 8, 19).
[5] Väčšia starovekých náboženstiev Blízkeho východu nepovažovala drevené, kamenné, bronzové modly za bohov. Pozri JOHNSON, P.: *Dějiny židovského národa*. Český Tešín 1995, s. 48.
[6] Pozri DOUGLAS, J. a kol., cit. dielo, s. 109.
[7] 1Mjž 22, 14.
[8] 2Mjž 17, 15-16.
[9] Sud 6, 24.
[10] Jer 33, 16.
[11] Ez 48, 35.
[12] Pozri JANEGA, Š.: *Úvod do historických kníh Starého Zákona*. Bratislava 1989, s. 23.
[13] Pozri ЕЛИМОВ, Н., cit. dielo, s. 47.

zaujímavé, že meno YHVH[1] nachádzame už v tabuľkách pohanského babylonského kráľa Chamurapiho.

V Izraeli sa stretávame ešte s magickým[2] používaním Božieho mena v podobe Šem hammeforaš[3], ktoré „vraj" používal Mojžiš pri konaní zázrakov, napr. keď sa palica premenila na hada alebo pri prechode cez Červené more. Keďže užívanie Božieho mena v Starom Zákone je veľmi obsiahla téma, usiloval som sa podať a poukázať aspoň na tie najvýznamnejšie mena, ktoré sa „bežne" užívali v izraelskom národe.

Zoznam bibliografických odkazov:

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.

ЕЛИМОВ, Н.: Имя Бога. In: *Лестница* Н 3. Оренбург 2009.

FINKELSTEIN, I.- SILBERMAN, N.: *Objevování Bible*. Vyšehrad 2007. ISBN 978-80-7021-869-3.

[1] Pozri HERIBAN, J., cit. dielo, s. 133.

[2] V známom českom filme Cisárov pekár a pekárov cisár je poukázané na oživovanie Goléma pomocou kocky (šému) s magickou formulou. S Golémom ako sluhom - človekom „stvoreným" rabínmi sa bežne stretávame v židovskej mytológii. Pozri kapitolu Představa Golema ve vztahu k teluzismu a magii. In: SCHOLEM, G.: *Kabala a její symbolika*. Praha 1999, s. 143-181.

[3] Pozri SCHUBERT, K., cit. dielo, s. 26 – 28. Tento názor je z pohľadu Pravoslávnej cirkvi neprijateľný, pretože Mojžiš nebol žiadnym mágom, ale zázraky konal Božou mocou. Čierna a biela mágia je z pohľadu Pravoslávnej cirkvi a jej pravidiel prijatých na všeobecných a miestnych snemoch neprijateľná. Žiaľ, u súčasných neortodoxných židovských autorov je Mojžiš zobrazovaný ako ten, ktorý sa v Egypte ako faraónov syn zoznámil s mágiou a bežne ju používal. I keď by to aj bola pravda, zázraky, ktorými to potvrdzoval, že ho posiela Boh, boli súčasťou jeho misie, boli to Božie prejavy a nie šikovnosť rúk, fatamorgána či ilúzia.

HARRINGTON, D.: *Evangelium podle Matouše.* Kostelní Vydří 2003. ISBN 80-7192-423-7.

HUSÁR, J.: *Úvod do knihy žalmov*. 1. vyd. - Praha : Orthodoxia - vzdělávací centrum, 2009. - 65 s. - ISBN 978-80-254-5692-7.

HUSÁR, J.: *Výklad k žalmom I.* 1. vyd. - Praha : Orthodoxia - vzdělávací centrum, 2009. - 99 s. - ISBN 978-80-254-5693-4.

HUSÁR, J.: Ján Zlatoústy a Sväté Písmo. In: *Nipsis* : časopis zaoberajúci sa otázkami teológie, filozofie, etiky a duchovnosti v spoločenskom kontexte. Roč. 2, č. 1 (2007), s. 41-48. ISSN 1337-0111.

HUSÁR, J.: *Proroctvá, predobrazy a symbolické pomenovania Presvätej Bohorodičky na stránkach Starého zákona a v bohoslužobných textoch Pravoslávnej cirkvi*. In: Pravoslávny teologický zborník 30/15, s. 41-57. Prešovská univerzita, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2006. ISBN 80-8068-541-X.

JANEGA, Š.: *Úvod do historických kníh Starého Zákona*. Bratislava 1989.

JANČOVIČ, J.: *„Nech je svetlo". Úvod a exegéza vybraných statí Pentateuchu.* Bratislava 2002.

JOHNSON, P.: *Dějiny židovského národa.* Český Těšín 1995. ISBN 80-85336-31-6.

KITTEL, R.: *Biblia Hebraica*. Stuttgart 1937.

KORÁN. Praha 1972. ISBN 80-7309-992-6. Prekl. HRBEK, I.

ЛОПУХИН, А.: *Библейская история при свете новейших исследований и открытий. Ветхий Завет. Т. 1.*, Московская Духовная Академия 2007.

ЛОПУХИН, А.: *Толковая Библия. Т 1.*, Петербург 1904-1907.

Nový biblický slovník. DOUGLAS, J. a kol.: Praha 1996. ISBN 80-85495-65-1.

ОЛЕСНИЦКИЙ, А.: О древнем имени Божием. In: *Христианское чтение – май* 1887, Московская Духовная Академия 2007.

PAPUS. *Kabala.* Praha 2005. ISBN 80-7207-586-1.

ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ, Т. 5. Москва 2002. ISBN 5-89572-010-2.

СОКОЛОВ, Н.: *Ветхий Завет.* Москва 2002.

СОРОКИН, А.: *Введение в Священное Писание Ветхого Завета*. Киев 2003.

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

SCHOLEM, G.: *Kabala a její symbolika*. Praha 1999. ISBN 80-7207-315-X.

SCHUBERT, K.: *Židovské náboženství v preměnách věků.* Vyšehrad 1999. ISBN 80-7021-303-5.

VLKOVÁ, G. a kol.: *Od Abraháma k Nové smlouvě*. Olomouc 2007. ISBN 978-80-244-1845-2.

Výklady ke Starému zákonu. Praha 1991. ISBN 80-7017-408-0.

HISTORICKO-KRITICKÝ ÚVOD DO 3. ŽALMU

Ján HUSÁR

Miesto tretieho žalmu v Knihe žalmov

V hebrejskej Biblii je tento žalm súčasťou prvej z piatich kníh žalmov. Vo všetkých starobylých aj novodobých prekladoch sa nachádza na treťom mieste. V Pravoslávnej Cirkvi, v jej bohoslužobnej praxi, je súčasťou prvej z dvadsiatich kafiziem a uzatvára tzv. prvú slávu prvej kafizmy.[1]

Po prvých dvoch žalmoch, ktorých autorstvo je pripisované kráľovi Dávidovi a ktoré objasňujú učenie o dvoch životných cestách - blaženosti a bezbožnosti, o nasledovaní Božích prikázaní, no aj povstaní proti Jeho Pomazanému, nasleduje prvý z „Dávidových historických žalmov", t. j. žalm, ktorý vo svojom nadpise nesie historické okolnosti jeho napísania. Takýchto Dávidových žalmov je niekoľko (3, 17, 26, 29, 33, 50, 51, 53, 55, 56, 58, 59, 62, 141, 142) a hovoria o jednotlivých udalostiach zo života kráľa Dávida - najmä o udalostiach prenasledovania kráľom Saulom a jeho rozpoložení počas a po tomto prenasledovaní (napr. 17, 56, 58, 141).

Umiestnenie tretieho žalmu v Knihe žalmov však nie je urobené na základe historickej línie života kráľa Dávida. Tento žalm hovorí o dobe úteku pred synom Absolónom, no napr. 141. žalm hovorí o úniku pred kráľom Saulom, a z kníh kráľovských vieme, že útek pred Saulom bol historicky skôr,

[1] Každá kafizma je kvôli bohoslužobnému použitiu Knihy žalmov rozdelená na tri „Slávy", t. j. po určitej skupine žalmov (alebo časti žalmu - 17. kafizma pozostáva z jedného 118. žalmu) nasleduje malé slávoslovie - *Slava Otcu i Synu, i Svjatomu Duchu, i nyňi i prisno, i vo viki vikov, amiň. Alliluia, alliluia, alliluia, slava tebi Bože (3x). Hospodi pomiluj (3x). Slava Otcu i Synu, i Svjatomu Duchu, i nyňi i prisno, i vo viki vikov, amiň.* Pozri Псалтирь. Москва 2000. ISBN 5-7850-0077-7.

než útek pred Absolónom. V Dávidových žalmoch niet teda chronologického poriadku, ale ich usporiadanie v jednotlivých častiach Knihy žalmov je závislé na dobe ich nájdenia a na ich bohoslužobnom použití (usporiadaní aj samotným kráľom Dávidom, no najmä neskorším poexilným editorom).

Nadpis žalmu

V hebrejskej (TM[1]), gréckej (LXX[2]), latinskej (Vg) i cirkevnoslovanskej (CSL[3]) Biblii má tento žalm nadpis. Je to nadpis, ktorý nám jasne poukazuje na autora a okolnosti - príčiny napísania žalmu. Je to prvý zo žalmov, o ktorého nadpise sa medzi pravoslávnymi i nepravoslávnymi biblistami nevedú žiadne polemiky. Znie: *Žalm Dávidov, keď utekal pred svojím synom Absolónom*.

Nadpis tohto žalmu je jasný, najmä pre ľudí, ktorí poznajú obsah Druhej knihy kráľov (2Kr/2Sam 15. - 19. kap.). Obsah žalmu je zosobnením útrap nielen kráľa Dávida, ale aj všetkých, ktorých prenasledujú nepriatelia, viditeľní i neviditeľní.

Autor, doba a okolnosti napísania žalmu

Všetky tri otázky výrazne pomáha riešiť nadpis žalmu. Napomôcť však môžu aj vnútorné (obsahové) svedectvá a aj svedectvá ďalších biblických kníh, najmä historických.

---

[1] מִזְמוֹר לְדָוִד בְּבָרְחוֹ מִפְּנֵי אַבְשָׁלוֹם בְּנוֹ

[2] Ψαλμὸς τῷ Δαυιδ, ὁπότε ἀπεδίδρασκεν ἀπὸ προσώπου Αβεσσαλωμ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.

[3] Псалмъ дв҃дъ, внегда҆ ѿбѣгаше ѿ лица҆ а҃вессалѡ́ма сы́на своегѡ̀.

Čo sa týka autorstva, za autora tretieho žalmu sa bez pochybností považuje kráľ Dávid, ktorého meno uvádza aj nadpis - מִזְמוֹר לְדָוִד, ψαλμὸς τῷ **Δαυιδ**, **ѱалмъ дв҃дⷭ**, žalm Dávidov. Ďalším nepriamym dôkazom potvrdzujúcim Dávidovo autorstvo je aj umiestnenie samotného žalmu. Prvá kniha žalmov v hebrejskej Biblii (podľa TM: 1 - 41) obsahuje takmer výlučne Dávidove žalmy.

Čo sa týka doby napísania žalmu, je to doba unikania kráľa Dávida pred synom Absolónom. V tomto žalme je zobrazený vonkajší (prenasledovanie) aj vnútorný (psychický) stav kráľa Dávida. Je to stav zodpovedajúci jeho rozpoloženiu v dobe prenasledovania Absolónom, čo úplne súhlasí s uvedenými údajmi v žalmovom nadpise (*keď utekal pred svojím synom Absolónom*). Poukázať však úplne presne, v ktorom momente bol tento žalm napísaný, nie je možné, no môžeme sa domnievať, že to bolo veľmi skoro po úteku Dávida z Jeruzalema, keď s ním bola iba neveľká skupina jemu oddaných osôb (v. 3) a na strane nepriateľov bola ohromná masa ľudí, ktorá ho energicky prenasledovala a tak nebolo možné očakávať, že sa zachráni a sám sa bál o svoj život (v. 6).

Je potrebné dodať, že historické nadpisy o okolnostiach napísania žalmov, obzvlášť Dávidových žalmov, nepoukazujú vždy na samotný moment napísania žalmu, no zväčša na historický dôvod, pričom cez spomínanie na predchádzajúce významné udalosti (víťazstvá i utrpenia) zo života Dávida vznikali v jeho duši religiózne pocity a myšlienky. A samotný žalmista, aby urobil svoje žalmy blízke všetkým veriacim a aby ich vhodne

prispôsobil k bohoslužobnému použitiu, snažil sa im dať všeobecný charakter a modlitebnosť blízku každému človeku.

Čo sa týka okolností napísania tretieho žalmu, tie sú podobné, aké boli pri predchádzajúcom žalme - povstanie mnohých nepriateľov. Kým v druhom žalme kráľ Dávid opísal prenasledovanie a vzburu cudzích národov proti nemu, v tomto žalme mu ako príčina napísania žalmu poslúžilo prenasledovanie a vzbura jeho vlastného syna Absolóna. Vzbura syna je dôvodom napísania tohto žalmu (aj Ž 142).

Liturgické používanie žalmu

Tretí žalm je súčasťou prvej kafizmy, ktorá sa podľa typikonu číta na sobotnej (tzv. voskresnej) večerni. V období Veľkého pôstu sa okrem sobotnej večerne číta prvá kafizma aj v stredu na utreni.

Okrem tohto použitia sa slová tretieho žalmu používajú na večerných bohoslužbách pred takmer všetkými veľkými tzv. hospodskými a bohorodičnými sviatkami, sviatkami tzv. polijelejných svätých a na všetkých celonočných bdeniach. Hovoríme o tzv. prvom antifóne prvej kafizmy – „*Blažen muž*“, ktorý pozostáva zo šiestich veršov žalmov prvej kafizmy (z prvej *slávy*). V tomto antifóne sú dva verše z tretieho žalmu: 3, 8-9 - Воскр҃нѝ, гд҃и, спси́ мѧ, бо́же мо́й (Vstaň Hospodine, zachráň ma, Bože môj!) а гд҃не е҆сть спсе́нїе, и҆ на лю́дехъ твои́хъ бл҃гослове́нїе твоѐ (Od Hospodina je spása, a na Tvojom národe Tvoje požehnanie).

Keďže sa v období Veľkého pôstu prvých 137 žalmov (okrem 136. žalmu), resp. dva verše z každého, používajú ako prokimen na každej večerni

a šiestom čase, tak z tohto dôvodu sú slová z tretieho žalmu (v. 9 a 1) použité na večerni v pondelok prvého týždňa Veľkého pôstu.

Najdôležitejším použitím tretieho žalmu je však jeho čítanie v rámci tzv. šestopsalmia (šesťžalmia) na každej utreni. Takto sa obsah tretieho žalmu pripomína veriacim každý deň ráno počas celého roka, okrem jediného dňa - Paschy[1]. Do rannej bohoslužby bol tento žalm zaradený najmä kvôli svojmu obsahu, ktorý hovorí o neustálom duchovnom zápase, o Božej pomoci - pozdvihnutí zo spánku, t. j. z hriechu. Podrobnejšie sa o tom zmienime v samotnej exegéze žalmu.

V pravoslávnych bohoslužbách slúžiacich na rôzne potreby, v tzv. treboch (bohoslužby Trebníka), našiel použitie aj tretí žalm. Je súčasťou „Pravidla na oslobodenie od zlých myšlienok" (Пра́вило ѡ҆ ѝзбавле́нїи ѿ̀ зли́хъ по́мыслwвъ). Toto krátke modlitebné pravidlo pozostáva zo zvyčajného začiatku, tretieho žalmu a štyroch modlitieb. Obsahovo sa tu hodí práve tretí žalm, v ktorom kráľ Dávid a s ním každý modliaci sa prosí Hospodina o víťazstvo nad viditeľnými i neviditeľnými nepriateľmi, o Božiu pomoc pri tomto zápase.

Paralelné miesta tretieho žalmu podľa cirkevnoslovanskej Biblie

Verš	**Podľa 3. žalmu**	**Podľa ostatných SZ a NZ kníh**
3, 1	2Kr 15, 14	2Kr 15, 14; Ž 118, 157; Ž 142, 1
3, 2		Ž 4, 2; Ž 118, 157; Ž 142, 12
3, 3		

[1] *Šestopsalmie* nie je súčasťou utrene iba v nedeľu Paschy a svetlého týždňa.

3, 4	Ž 27, 7	2Kr 22, 36; Ž 27, 7; Sir 34, 14
3, 5		
3, 6		Pr 3, 24
3, 7	Lk 12, 4	Ž 26, 3
3, 8		Ž 7, 7
3, 9	Iz 43, 11; Oz 13, 4	Pr 16, 8

Zoznam použitej literatúry:

АФАНАСИЕВ, *Д.*: *Руководство к изучению священнаго писания Ветхаго Завета*. Том 3 - Учительныя книги. Йорданвилле 1975.

БЛАЖЕННЫЙ ФЕОДОРИТ КИРСКИЙ: *Изъяснение псалмов.* Москва 2004. ISBN 5-94625-081-7.

CAP, A.: *Výklad na 4.-11. kapitolu knihy Genezis* [elektronický zdroj]. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, 2009. ISBN 978-80-555-0037-9. Dostupné na: http://www.pulib.sk/elpub2/PBF/Cap3/index.html

HRBATA, J.: *Písně království I.* Olomouc 1996.

ЮНГЕРОВ, П. А.: *Вероучение псалтири, его особенности и значение в общей системе библейского вероучения*. Киев 2006. ISBN 966-8538-40-4.

ЮНГЕРОВ, П. А.: *Введение в Ветхий Завет. Книга 2.* Москва 2003. ISBN 5-7429-0189-5.

ЛОПУХИН, А. П.: *Толковая Библия.* Книга 1. Том 4. Харвест 2000. ISBN 985-13-2252-0.

MÚDROSLOVNÉ KNIHY STARÉHO ZÁKONA s komentármi Jeruzalemskej Biblie. Trnava 2006. ISBN 80-7141-527-8.

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

ПСАЛТИРЬ в святоотеческом изъяснении. Свято-Успенская Почаевская Лавра 1998. ISBN 5-86868-103-7.

РАЗУМОВСКИЙ, Г.: *Объяснение священной Книги псалмов.* Москва 2006. ISBN 5-7429-0120-8.

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

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

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

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

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

EXEGÉZA 3. ŽALMU

Ján HUSÁR

Tretí žalm je nádhernou a vrúcnou modlitbou človeka v ťažkostiach. Týmto človekom je kráľ Dávid, no môže ním byť každý, kto pociťuje úzkosť z prenasledovania, z útokov viditeľných i neviditeľných nepriateľov. Historickým pozadím tohto žalmu je prenasledovanie a vzbura Dávidovho syna Absolóna. Táto udalosť zo života kráľa Dávida je podrobne opísaná v Druhej knihe kráľov (TM: Samuelovej). Dávidov syn Absolón si zaumienil, že zavládne na izraelskom tróne namiesto svojho otca. Kvôli tomu prostredníctvom mnohých intríg získal na svoju stranu takmer celý národ (2Kr 15, 6) a napríklad aj dobrého Dávidovho radcu Achitofela (2Kr 15, 12. 31). Spoločne s nimi sa potom vzbúril proti vlastnému otcovi - kráľovi. Vzbúrencov, ktorí sa pridali k Absolónovi, bolo tak veľa, že sa Dávid rozhodol nevstúpiť do otvoreného boja so svojím synom a taktiež si neželal uvrhnúť svoje milované mesto Jeruzalem zbytočnému pustošeniu. Preto sa rýchlo vzdialil so svojimi deťmi, služobníctvom, niekoľkými vernými bojovníkmi a ochrancami, levitmi a archou Božej zmluvy za rieku Kedron (2Kr 15, 14. 23). V takomto nešťastí Dávid kládol svoju nádej na Boha, a nie na svojich spoločníkov. Takto by mal postupovať každý, kto sa ocitne v ťažkých životných skúškach.

Tento žalm sa zvyčajne objasňuje historickou metódou výkladu, k čomu nás privádzajú historické informácie žalmového nápisu. No svätí Otcovia a učitelia Cirkvi (napr. Cyril Alexandrijský, Gregor Nysský, Atanáz Veľký, Simeon Solúnsky, Augustín a iní), použijúc alegorickú metódu, vidia v tomto

žalme predobrazy okolností z pozemského života nášho Spasiteľa Isusa Christa a taktiež zosobňujú obsah tohto žalmu ku každému veriacemu človeku, pričom nám z obsahu žalmu prinášajú morálne ponaučenia (Ján Zlatoústy).

Celý obsah žalmu je možné vzťahovať na osobu kráľa Dávida a jeho dobu. V predobraznom význame sa v žalme hovorí o prenasledovaní Mesiáša vlastným národom a nakoniec aj o každom prenasledovanom spravodlivom človeku. Sv. Simeon Solúnsky hovorí: „Prvé tri žalmy Knihy žalmov sa vzťahujú na Mesiáša, pretože vtelené Božie Slovo bolo vskutku jediným blaženým mužom, povstali proti Nemu národy, rozmnožili sa tí, čo Mu slúžili, no predtým sa Mu rúhali a prenasledovali Ho..., no On, i keď smrťou zaspal, vstal ako keby zo sna“[1] (spánku).

Tento žalm hovorí o prichádzajúcich pokušeniach nepriateľa, keď je človek prenasledovaný svojimi vlastnými a mnohí proti nemu povstali. Vo vyššom prorockom zmysle sa v žalme nachádza hlas Isusa Christa k Bohu Otcovi v čase utrpení na kríži.[2]

Tento žalm podľa sv. Atanáza Alexandrijského[3] hovorí o tom, že proroci bývajú prenasledovaní svojím vlastným národom. Meno Dávid znamená *milovaný*, no aj *silne želajúci* - a taký je každý prorok, Bohom milovaný a taký, ktorý si veľmi želá život podľa zákonov Hospodina. A tak, keď si Absolón zmyslel povstať proti svojmu otcovi, tak aj židia povstali proti

[1] СИМЕОН СОЛУНСКИЙ: О бож. мол., s. 332 (296). In: СКАБАЛЛАГОВИЧ, М., cit. dielo, s. 534.
[2] Псалтирь в святоотеческом изъяснении, s. 12.
[3] СВЯТЫЙ АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ, cit. dielo, s. 45.

svojim otcom prorokov, aj proti Mesiášovi, neprijímali Božie prikázania a protivili sa im.

Zo svojej duchovnej skúsenosti svätci (medzi nimi vynikal svätý Arsénij Kapadocký) priradili ku každému žalmu Knihy žalmov presné určenie, kedy a za akých okolností je potrebné modliť sa ten ktorý žalm. Tento tretí žalm Otcovia odporúčajú modliť sa vtedy, ak chce človek vyliať pred Bohom svoj smútok. Okrem tohto sa pri smútku treba modliť aj žalmy 12, 16, 37, 54, 87, 141 a 142.[1]

Obsahová štruktúra žalmu:

1. Nadpis (v. 1).

2. O veľkosti nebezpečenstva, ktoré Dávidovi hrozilo zo strany nepriateľov (v. 2-3).

3. Viera Dávida v Boha - viera, že bude zachránený a že nepriateľov stihne zaslúžený trest (v. 4-9).

LXX: [1] Ψαλμὸς τῷ Δαυιδ, ὁπότε ἀπεδίδρασκεν ἀπὸ προσώπου Αβεσσαλωμ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.

CSL: [1] ѰАЛМО҃МЪ ДВ҃ДОВ, ВНЕГДА҆ ѿБѣГА́ШЕ ѿ ЛИЦА҆ А҆ВЕССАЛѠ́МА СЫ́НА СВОЕГѠ҆,

TM: [1] מִזְמוֹר לְדָוִד בְּבָרְחוֹ מִפְּנֵי אַבְשָׁלוֹם בְּנוֹ

SVK: [1] Žalm Dávidov, keď utekal pred svojím synom Absolónom.[2]

[1] *Толковая Псалтирь с подстрочным комментарием и краткой историей*. Москва 2006, s. 470-471.

[2] Tento preklad nie je liturgickým. Vychádza zo Septuaginty (LXX) a cirkevnoslovanského textu (CSL) s prihliadnutím na mazoretský, t. j. hebrejský text (TM) a niektoré slovanské preklady. Zodpovedá svätootcovskej exegetickej a liturgickej tradícii Pravoslávnej Cirkvi.

3, 1 - Hospodin Boh podrobil skúške vieru a trpezlivosť kráľa Dávida, ktorá spočívala v mnohých útokoch proti nemu zo strany nespočetných nepriateľov. Medzi jeho nepriateľov, okrem cudzích kráľov a národov, patril aj Achitofel, jeden z jeho najbližších radcov a tiež aj Absolón, jeden z jeho synov. Práve on si zmyslel, že zavládne nad Izraelom namiesto svojho otca a preto začal voči nemu ozbrojené povstanie. Dávid bol prinútený opustiť Jeruzalem, svoje kráľovské mesto a utiecť s niekoľkými blízkymi ľuďmi pred svojím prenasledovateľom Absolónom. No Hospodin Boh vypočul Dávidovu modlitbu - žalm a zachránil ho z osídiel jeho nepriateľov, ktorí všetci zahynuli hroznou smrťou. Zasiahnutý veľkým utrpením počas Absolónovho povstania vzýval kráľ Dávid k Hospodinovi aj slová tohto žalmu.

Hoci história Absolónovho povstania je známa z historických kníh Starého Zákona, no aj tak je potrebné si ju v krátkosti pripomenúť. Veľký kráľ Dávid po vykonaní onoho dvojnásobného hriechu - smilstva s Betšabe, ženou Uriáša a vraždy Uriáša, sám upadol do mnohých a rozličných útrap, utrpení a nešťastí. Nielen susedné národy sa vojensky postavili proti nemu, no aj samotní jeho domáci ho priviedli do zmätku, protizákonnosť nasledovala za protizákonnosťou.

Prorok Dávid zo svojich skúseností z hriešneho stavu nás poúča, aby sme žili cnostne, múdro, čisto, aby sme nikomu nerobili zle a neprehliadali Božie zákony. Kráľ Dávid utekal pred vlastným synom, pretože prv porušil čistotu manželskej vernosti. A keďže vniesol vojnu do cudzieho domu, tak z jeho vlastného domu povstala vojna proti nemu. Zničil rodinné šťastie inému, preto jemu samému bolo rodinné šťastie odňaté. Práve to Dávidovi

predpovedal prorok Nátan, keď mu oznámil, že Boh dopustí na neho pohromu, čo bude z jeho vlastného domu (2Kr 12, 11-12). Táto pohroma sa vlastne začala už vtedy, keď jeho prvorodený syn Amnón (2Kr 3, 2) zneuctil nevlastnú sestru Támar (2Kr 13, 14), sestru svojho nevlastného brata Absolóna, tretieho syna Dávida, ktorý sa narodil v Hebrone (2Kr 3, 3). Keď sa Amnón odmietol oženiť s Támar, prichýlil ju k sebe Absolón (2Kr 13, 20) a od tej doby znenávidel svojho nevlastného brata. Svoju pomstu vykonal o dva roky, keď pri strihaní oviec nechal Amnóna zabiť, aby pomstil svoju sestru, ktorú Amnón znásilnil (2Kr 13, 23-29). To bola prvá veľká rana pre Dávida, ktorý veľmi smútil nad stratou svojho syna (2Kr 13, 36). Absolón potom utiekol k svojmu príbuznému do Gešúru, kde prebýval tri roky a kde premýšľal nad ďalšími svojimi skutkami proti Dávidovi.

Absolón bol fyzicky nádherným mužom a predstavoval ideál kráľa. Práve týmto a rozličnými úskokmi si po svojom návrate a falošnom uzmierení sa s Dávidom začal získavať srdcia mnohých Dávidových poddaných, dokonca aj jeho najbližších. Jedným z nich bol Achitofel, ktorý bol Dávidovým radcom. Takto začalo proti Dávidovi povstanie, ktoré viedol jeho vlastný syn Absolón. V Hebrone ho vyhlásili za kráľa nad celým Izraelom a potom s veľkým vojskom tiahol proti Jeruzalemu a svojmu otcovi. Dávid bol nútený ujsť, pretože sa nechcel stretnúť v priamom súboji so synom. No poslal do Jeruzalema svojho priateľa Chušaja, ktorého požiadal, aby sa stal radcom Absolóna a takto odvrátil jeho pozornosť od rád Achitofela, ktoré boli považované za Božie. Keď Absolón vošiel do Jeruzalema ako kráľ, verejne zneuctil Dávidove vedľajšie manželky, aby ho

tak ponížil a aby sa naplnilo slovo Hospodinovo, ktoré vypovedal Dávidovi prorok Nátan (2Kr 12, 11-12). To bola ďalšia ohromná rana pre Dávida, ktorý až do svojej staroby nenašiel rodinný pokoj.

Pokým Božia blahodať spočívala nad kráľom Dávidom, nič z toho sa k nemu nepribližovalo, keď však kvôli jeho priestupkom Božia blahodať od neho odstúpila, neresť a nedostatok zaujali jej miesto, prelial mnoho sĺz, pretrpel mnoho utrpení. Teraz sa zachraňuje útekom pred synom a pred tými, ktorí spolu s ním pozdvihli proti nemu meč, teraz píše tento žalm, pretože kvôli srdečnému, úprimnému a skutočnému pokániu, ktoré priniesol, sa na ňom opäť prejavila blahodať Božieho Ducha. Kde je prameň hriechu, tam je aj bič dopustenia. Vlastné utrpenia sú dôsledkom hriechov a za trestajúcich Boh povoláva najbližších, pretože hriech blízkeho sa ich najviac dotýka. Alkohol muža najviac zasahuje ženu a deti, nie ľudí vo vzdialenom okolí. Preto rana najskôr prichádza od najbližších, hoci o tom ani nemusia vedieť. No vie to Boh - lekár. Mnohí vedú „vojnu“ vo svojich domoch: jeden so ženou (Jób), iný so synom (Dávid), ďalší trpí kvôli nevraživosti brata, každý prežíva muky, borí sa, no nikto ani len nepomyslí na to, že ak by on sám nezasial hriech, tak by v jeho dome nevyrástli tŕnie a bodľač, ak by neprikladal iskry hriechu, nezahorel by ohňom nevraživosti jeho dom. Dávid utekal pred svojím synom, pretože prv utiekol pred Božím Zákonom (previnil sa proti Zákonu), ktorý hovorí: *nezavraždíš, nezosmilníš* (2Mjž 20, 13). Dávid do svojho domu priviedol cudziu ovečku, zabil jej pastiera a baran z jeho vlastného domu začal bodať svojho pastiera (Absolón Dávida).

Kráľ Dávid utiekol za rieku Kedron, neskôr, keď Absolón neprijal radu Achitofela, ale Chúšaja, ktorý radil, aby neprenasledovali Dávida a neskoncovali s ním čo najrýchlejšie, prešiel Dávid a jeho družina aj cez rieku Jordán (2Kr 17, 22). Achitofel sa kvôli tomu obesil (2Kr 17, 23). K najväčšej bitke medzi mužmi Absolóna a Dávida došlo v Efrajimskom lese, kde dal Boh zázračne zvíťaziť Dávidovým služobníkom (2Kr 18, 6-8). V tomto lese zahynul aj Absolón, ktorý, utekajúc z boja, zachytil sa svojimi vlasmi do vetiev stromu. Keď takto visel, vrazil mu Joáb, Dávidov vojvodca, do srdca tri kopije (2Kr 18, 14). Smrť Absolóna bola ďalšia ťažká rana pre otcovské srdce kráľa Dávida. Ten aj napriek tomu, že ho syn zneuctil, veľmi smútil a nariekal za svojím synom. Po týchto udalostiach sa Dávid vrátil do Jeruzalema, kde žil až do svojej smrti. Rodinné šťastie sa však jeho domu vyhýbalo.

Svätý Ján Zlatoústy o nadpise tretieho žalmu poznamenáva: „Králi stavajú sochy víťazstva na pamiatku vojvodcov, ktorí zvíťazili, aj vojvodcovia stavajú vyobrazenia víťazstiev a stĺpy na pamiatku (v česť) vojenských záprahov a udatných bojovníkov, zaopatria ich nápismi, aby všetkým oznámili svoje víťazstvo, iní skladajú víťazom chorály, umelci, maliari, básnici, rečníci, národy a vodcovia, mestá a dediny v údive hľadia na víťazov, no nik ešte nenamaľoval obraz, nenapísal báseň v česť toho, ktorý uteká a nebojuje, ako to teraz robí kráľ Dávid. Veď nadpis žalmu hovorí: *Žalm Dávidov, keď utekal pred svojím synom Absolónom.* Kedy sa tomu, čo uteká, dostalo toľko pochvál? Kedy sa vyhnancovi napísal nadpis na pamätník? Utečencov chytajú, píšu o nich, aby ich chytili, no neoslavujú ich. No uznaj,

brat, príčinu takéhoto nadpisu žalmu a svoju dušu chráň, nech ti tento príbeh poslúži k náprave života, nech ti toto prenasledovanie spravodlivého bude ohradou pre tvoj rozum. Spoznaj, prečo Dávid bol prenasledovaný Absolónom, aby si sa, utvrdiac z toho ako na základoch, ohradil bázňou pred Bohom, pretože stavba bez základov býva zlá, tak aj Písmo, ak v ňom nevidíš cieľ, neprinesie ti úžitok. Kráľ Dávid si vzal vydatú ženu ako cudzie kráľovstvo (veď pre každého muža je žena kráľovstvom a ani kráľ tak neľúbi svoj purpur a diadém ako muž ľúbi svoju ženu), preto syn jeho vlastnej ženy povstal proti nemu ako tyran, zamýšľajúc odňať kráľovstvo otcovi. On sám vzal násilím, sám sa teraz vydáva násiliu, zhrešil tajne a usvedčený bol viditeľne všetkým, seba ranil potajomky a pred očami všetkých pocítil na sebe ruku lekára podľa Hospodinových slov: „*Ty si konal tajne, ja však vykonám viditeľne a pred týmto slnkom*“ (2Kr 12, 12). Zloba Absolóna nedosiahla cieľ a to je spravodlivé, aby vrahovia otcov neprijali jeho počin ako pravidlo pre otcovraždu. Naopak, na Absolónovi sa naplnilo Božie dopustenie, on sám bol zabitý ako odsúdený. Ako divoké zvery jedných napádajú a druhými sú zabíjané, tak sa stalo aj s Absolónom, ktorý napadol Dávida a bol zabitý Joábom. Na vysokom strome bol zavesený ten, ktorý sa povyšoval nad otcom. Rastlinou bol zadržaný ten, ktorý povstal proti koreňu. Vo vetvách sa zamotala vetva, ktorá sa odlomila od otcovskej priazne. Za hlavu bol chytený ten, ktorý sa domáhal ovládať hlavu rodiča. Visel ako plot z rastliny ten, ktorý chcel zahubiť pôvodcu svojej prirodzenosti. Porazený bol ranou do srdca, zabitý do toho miesta, kde sám zamýšľal zabiť. A keď Absolón visel vysoko na strome, jeho otec Dávid mu zaspieval náhrobnú pieseň: „*Videl som*

nečestného povyšovať sa a visieť ako libanonské cédre: a obišiel som ho, akoby nebol..." (Ž 36, 35. 36). Dávid utekal pred synom nie preto, že by sa bál, ale preto, aby ho nezabil. Sám si ho vážil ako syna, no tí, čo boli s ním, ho za syna nepovažovali, bol v ich očiach iba buričom. Preto Dávid všetko znášal veľkodušne. Tí, čo povstali proti nemu s Absolónom, ho považovali za Bohom opusteného a hovorili: Teraz je Dávid opustený, úplne zbavený akejkoľvek pomoci, Boh odstúpil od neho ako predtým od Saula. Tak ako vtedy odstúpil od Saula a bol s Dávidom, tak teraz odstúpil od Dávida a obrátil sa k Absolónovi. Povstaňme a napadneme ho, nemá v Bohu svoju oporu. Dávid smútil viac kvôli týmto slovám, než kvôli odvážnym činom syna a preto sa Boha pýta: Bože, prečo sa rozmnožili tí, ktorí mi robia zlé? Obkolesený som pokušeniami, vôkol sa na mňa hotovia potomkovia zla. Spŕchol na mňa dážď utrpení, valia sa rieky nepriateľov, dujú vetry zlých duchov, napadli môj dom a chcú oddeliť moju dušu od Teba. No ja som pevne postavený na kameni viery, nepadnem, no skloním sa, aby som sa dozvedel, prečo sa rozmnožili moji nepriatelia? Ten, ktorý je zo mňa, je proti mne, no Ty si so mnou. Proti mne vedie vojnu moja útroba, národ môj nasleduje Absolóna, moje vojsko zbrojí proti mne, moje ovečky sa stali vlkmi, baránky levmi, jahňatá besnými psami, barančeky rozzúrenými volmi, no ja smútim nie kvôli sebe, ale oplakávam ich záhubu."[1]

Počas svojho úteku pred synom Absolónom vyriekol kráľ Dávid aj ďalšie žalmy a modlitby. Tak napríklad žalmy 41, 42, 83, 142 boli napísané v čase úteku Dávida pred synom Absolónom (pozri 2Kr 15, 14-18. 24n; 17, 22.

[1] Pozri СВЯТЫЙ ИОАНН ЗЛАТОУСТ: Беседы на псалмы. Творения. Том 5. Свято-Успенская Почаевская Лавра 2005, s. 5-10.

25-29) a v dobe útrap na zajordánskej púšti. Obsahujú hlboký smútok levitu - žalmistu a aj samotného zbožného kráľa kvôli vzdialeniu sa od Sionskej svätyne a aj srdečnú modlitbu za skorý návrat k nej. Najmä žalm 142, ktorého nadpis je takmer identický s nadpisom tretieho žalmu (*Žalm Dávidov, keď ho prenasledoval jeho syn Absolón*), je obsahovo veľmi príbuzný a žalmista v ňom použil aj podobné výrazy, aby vyjadril svoj smútok (**стѫжа́ющыѧ дꙋшѝ моеи́** - **стѫжа́ющїи мѝ**) a nádej na Božiu pomoc (**ѹ҆слы́ши мѧ, гд҃и** - **и҆ ѹ҆слы́ша мѧ**).

LXX: 2 Κύριε, τί ἐπληθύνθησαν οἱ θλίβοντές με; πολλοὶ ἐπανίστανται ἐπ᾽ ἐμέ·

CSL: 2 **Гд҃и, что́ ѧ҆ ѹ҆мно́жиша стѫжа́ющїи мѝ; мно́зи востаю́тъ на мѧ.**

TM: 2 יְהוָה מָה־רַבּוּ צָרָי רַבִּים קָמִים עָלָי

SVK: 2 Hospodine!, ako sa rozrástol počet tých, čo ma sužujú! Mnohí povstávajú proti mne.

3, 2 - Kráľ Dávid svoje modlitebné zvolanie začína smutným povzdychom. Smúti, že sa dostal do osídiel svojich vlastných, najbližších príbuzných a priateľov. Je to vyjadrenie jeho strachu, celkom prirodzeného a ľudského, možno aj zmätku v jeho duši. No aj napriek tomu upriamuje svoju myseľ k jedinému Bohu a pýta sa, prečo sa každým dňom rozširujú rady jeho nepriateľov. Práve ich nazval prenasledovateľmi, ktorí ho sužujú, utláčajú (θλίβοντές, **стѫжа́ющїи**) a ktorí sa celými skupinami pridávajú k Absolónovi. Čo je príčinou tohto javu, veď on sám sa ničím neprevinil voči ani jednému z nich, nikomu z nich neublížil, nespôsobil urážky. Preto Dávid

zvoláva: Bože! Ako mnoho mám nepriateľov, ako veľmi sa rozmnožili moji nepriatelia!, pretože výraz *ako* (τί, ידוֹ) je tu akoby použitý namiesto výrazu *veľmi*, dopĺňa svätý Atanáz Veľký.[1]

V druhej knihe Kráľov sa hovorí, že spoločne s Absolónom povstalo proti Dávidovi mnoho ľudí, pretože ich Absolón podviedol a oklamal - „*prisvojil si... srdcia izraelských synov*“, t. j. vkradol sa do ich sŕdc (2Kr 15, 6. 12). V nepokojnej dobe Dávid svojim služobníkom hovoril: „*Vstaňte a utečme, pretože pred Absolónom nemáme záchrany*“ (2Kr 15, 14). Mnohí povstali proti Dávidovi, takmer celý izraelský národ odstúpil od svojho zákonného kráľa a pripojil sa k Absolónovi. Preto sa vo svojej modlitbe Dávid ponosuje na množstvo svojich nepriateľov.

Prorok Dávid v tomto prípade predzobrazil sebou ponižujúci stav Spasiteľa nášho Isusa Christa na zemi, ktorého tiež obkolesovalo množstvo nepriateľov. Dávid miloval svojho syna Absolóna a prosil svojich vojvodcov, aby mu nesiahali na život, ak sa im podarí poraziť jeho vojsko. No Absolón v bojoch zahynul, Dávid za ním veľmi smútil a žialil, tak ho miloval. Tak aj Isus Christos plakal nad svojimi nepriateľmi a modlil sa za nich. Achitofel, priateľ a radca Dávida, odvrátil sa od neho, pridal sa na stranu Absolóna a neskôr sa sám zabil. Rovnako aj apoštol Judáš, jeden z najbližších Christových učeníkov, predal Ho, opustil a potom sa sám zabil.

„*Mnohí povstávajú proti mne*“ - táto časť verša slúži ako objasnenie, doplnok k prvej časti, kde prorok zaznamenal rozrastajúci sa počet svojich nepriateľov (*rozrástol sa počet*).

[1] СВЯТЫЙ АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ, cit. dielo, s. 45.

Slovami tohto verša sa taktiež naznačujú aj zákerné, zločinné úklady démonov proti nám.

LXX: 3 πολλοὶ λέγουσιν τῇ ψυχῇ μου· Οὐκ ἔστιν σωτηρία αὐτῷ ἐν τῷ θεῷ αὐτοῦ. (διάψαλμα).

CSL: 3 **Мнóзи глагóлютъ дꙋшѝ моéй: нѣ́сть спасéнїѧ є҆мꙋ̀ въ бз҃ѣ є҆гѡ̀.**

TM: 3 רַבִּים אֹמְרִים לְנַפְשִׁי אֵין יְשׁוּעָתָה לוֹ בֵּאלֹהִים סֶלָה

SVK: 3 Mnohí hovoria mojej duši: „Niet mu záchrany v jeho Bohu“.

3, 3 - Tento prorokov výrok je pokračovaním jeho výpovede o veľkosti nebezpečenstva, ktoré mu hrozilo zo strany nepriateľov. Odvšadiaľ na neho útočí mnoho a rôznych nepriateľov, no najviac ho trápia tí, ktorí sa mu vysmievajú a tvrdia, že stratil Božiu pomoc a ochranu. No kráľ Dávid vie, že Boh spravodlivého človeka neopúšťa v nešťastí, v útrapách, hoci by aj ťažko zhrešil. Naopak, aj toho, ktorý bol pre svoj hriech ponížený, toho Boh pozdvihuje a robí ho víťazom nad nepriateľmi, ak vykonal skutočné pokánie. To prorok vyjadril neskôr: *Hospodin ma ochráni* (v. 6).

„*Mnohí hovoria mojej duši*“ - to znamená, že hovoria o Dávidovi, rozširujú o ňom zlovestné chýry, chcú tým znepokojiť jeho dušu. Veľmi by si priali, aby do jeho duše zasiali strach a beznádej, preto rozširujú, že nemá záchrany. Dokonca o Dávidovej záchrane nehovoria ako o ľudskom čine, ale predpovedajú mu, že ho už ani jeho Boh nezachráni. Hovoria o jeho živote, osude, pochybujú, že sa zachráni, pretože jasne vidia jeho bezmocnosť, Božie odvrátenie sa od neho a bezvýchodiskovú situáciu. Mnohí, hovorí prorok

Dávid, z tých, ktorí sa postavili proti mne, povzbudzujúc jeden druhého, rozširujú, rozhlasujú o mojej duši, t. j. o mne samotnom nasledujúce slová: ak sa tak ľahko ocitol na úteku, to znamená, že ho jeho Boh opustil kvôli hriechom. Život Dávida, plný prevratov a množstva vojen, ho však utvrdzoval v tom, že jeho skutočným ochrancom, ktorý mu môže dať slávu a víťazstvo, bol a je iba Boh, ku ktorému sa obracia aj v tejto situácii.

„*Niet mu záchrany v jeho Bohu*“ - t. j. Boh ho nezachráni. Pretože hľadeli iba na ním vykonaný hriech, no jeho pokánie už nevideli. A to jasne poukazuje, že žalm hovorí o Dávidovi. Pretože „byť pozdvihnutý“ (*Ty pozdvihuješ moju hlavu*, v. 4) sa hovorí o tých, ktorí sa predtým nachádzali v otroctve (fyzickom i duchovnom) a potom s Božou pomocou zvíťazili.

„*V jeho Bohu*“ - inak povedané v tom Bohu, na ktorého sa prorok vždy obracal a hľadal v ňom nádej i útechu.

S veľkou istotou môžeme predpokladať, že keď sa kráľ Dávid modlitebne s ponosou obracal k všemohúcemu Bohu a hovoril o množstve svojich nepriateľov, máme tým rozumieť nielen vonkajších, viditeľných nepriateľov, ktorí mu strpčovali život, t. j. boli nespokojní, prenasledovali ho, ale aj vnútorných nepriateľov, akými sú vlastné telo, ktoré neprestajne bojuje proti zákonu svedomia a rozumu, ďalej hriešny svet, ktorý sa váľal v zle, nečestných a bezbožných ľudí, ktorí iných privádzajú do poblúdenia a pokušenia a nakoniec aj prvého nášho nepriateľa spásy - diabla, ktorý neustále pokúša a usiluje o našu záhubu. Všetci títo Dávidovi nepriatelia chceli v duši kráľa vzbudiť myšlienky zúfalstva a pochybnosti o Božej milosti, aby ho skutočne zahubili. Preto vo svojej modlitbe k Bohu Dávid hovorí:

„*Mnohí hovoria mojej duši: zbytočne sa spoliehaš na Božiu pomoc; niet pre teba záchrany od Boha*“. Tak konali aj bezbožní židia, keď sa rúhali Christovi ukrižovanému na kríži a keď hovorili: „*Spoliehal sa na Boha: nech Ho teraz vyslobodí, ak je Mu milý*“ (Mt 27, 43).[1]

Na konci tohto verša je umiestnený výraz διάψαλμα (סֶלָה), ktorý podľa mnohých označuje hudobný termín. V hebrejskej Biblii sa v Knihe žalmov nachádza 71-krát a trikrát v piesni proroka Avakuma (3. kap.). Tento termín sa neprekladá a predpokladá sa, že označuje pauzu, zmenu spevu a hudby, t. j. medzihru, zopakovanie refrénu alebo zosilnenie - forte.

Na tomto mieste je tento termín použitý aj v súvislosti s prechodom od prorokovej ponosy k oslavnej óde na Božiu zvrchovanosť, neporaziteľnosť a majestát. Ide tu teda o obsahovú zmenu, ktorá si snáď mohla vyžadovať zmenu prednesu alebo sprievodnej hudobnej melódie, príp. jej zosilnenie.

LXX: [4] σὺ δέ, κύριε, ἀντιλήμπτωρ μου εἶ, δόξα μου καὶ ὑψῶν τὴν κεφαλήν μου.
CSL: [4] Ты́ же, гдⷭ҇и, застꙋпникъ мо́й є҆сѝ, сла́ва моѧ́, и҆ возноси́й главꙋ́ мою̀.
TM: [4] וְאַתָּה יְהוָה מָגֵן בַּעֲדִי כְּבוֹדִי וּמֵרִים רֹאשִׁי
SVK: [4] Ale Ty, Hospodine, si môj ochranca, moja sláva, Ty pozdvihuješ moju hlavu.

3, 4 - V zložitých a ťažkých okolnostiach života je potrebné utiekať sa iba k Bohu a privolávať Ho na pomoc s oduševnením, srdečnou a vrúcnou

[1] Pozri РАЗУМОВСКИЙ, Г., cit. dielo, s. 26-27.

modlitbou. To isté nám ukazuje aj kráľ Dávid, ktorý sa nespolieha na svoje kráľovstvo, na svoju moc, vládu a vojsko, no verí, že Boh je jeho ochrana a sláva a dúfa, že Jeho pravicou bude skoro povýšený. Žiadne myšlienky, žiadne zlé úmysly (predsavzatia) Dávidových nepriateľov nemohli rozkolísať tvrdosť jeho viery v Boha a odvrátiť ho od nádeje na Božiu milosť a Jeho ochranu. Celý Dávidov život, všetky okolnosti jeho života, smutné i radostné sú jedinečným potvrdením toho, že vždy tvrdo vyznával, pred ľuďmi i pred všemohúcim Bohom. Akoby hovoril: *Nech moji nepriatelia hovoria, že je zbytočné a márne úfať, spoliehať sa na Boha, všetci budú oklamaní. Ty, Hospodin, nikdy neopúšťaš tých, ktorí v Teba veria a preto ja vždy poviem: Ty si môj ochranca, Ty si moja sláva, Tebou jediným sa chválim a Ty ma nevydáš mojim nepriateľom, aby ma zneuctili. Iba Ty môžeš pozdvihnúť moju hlavu.* Pozdvihnutie hlavy, jej pozdvihnutie nahor označuje stav radosti a veselosti ducha a naopak, sklonenie hlavy, zmeravenie tváre je znakom smútku a nárekov.

Hospodin je môj ochranca, moja sláva - Tieto slová sú v úplnom súlade s vierou proroka, ktorý neochvejne znáša mnoho nešťastí a dúfa, že nebude opustený, no naopak, že nájde u Boha pomoc a prijme späť kráľovstvo. *Nech len rozširujú o mne, čo chcú, no Ty, Bože, vždy zostaneš ochrancom všetkých tých, ktorí sú pokúšaní, obzvlášť tých, ktorí si Tvoju ochranu zaslúžia, sú jej hodní.* Niektorí sa nazdávajú, že ich sláva spočíva v ich významnom pôvode, v pozemskom šťastí, v bohatstve, v blahobyte, alebo v čom si podobnom - no iba na jediného Boha sa treba spoliehať, len Boh môže človeka osláviť. Len Boh je človeku skutočný pomocník, len On môže teraz pozdvihnúť Dávidovu hlavu, ktorá predtým víťazila, no teraz je sklonená od útrap úteku. Slávou

spravodlivého je Boh, na ktorého kládol nádej. A komu je slávou Boh, ten pozdvihne hlavu, t. j. nájde spásu vo svojom Bohu.[1]

Tento verš je odhodlanou odpoveďou kráľa Dávida všetkým, ktorý považovali jeho stav za beznádejný. Svojou neochvejnou vierou ich rýchlo z ich nesprávnych predstáv vyviedol a predniesol k Bohu nasledujúce slová: *Mojím hlasom som k Hospodinovi zvolal, a On ma vypočul zo svojho svätého vrchu*.

LXX: 5 φωνῇ μου πρὸς κύριον ἐκέκραξα, καὶ ἐπήκουσέ μου ἐξ ὄρους ἁγίου αὐτοῦ. (διάψαλμα).
CSL: 5 **Гла́сомъ мои́мъ ко гд҃ꙋ воззва́хъ, и҆ ѹ҆слы́ша мѧ ѿ горы̀ с҃ты́а своеѧ́.**
TM: 5 קוֹלִי אֶל־יְהוָה אֶקְרָא וַיַּעֲנֵנִי מֵהַר קָדְשׁוֹ סֶלָה
SVK: 5 Mojím hlasom som k Hospodinovi zvolal, a On ma vypočul zo svojho svätého vrchu.

3, 5 - Kvôli tomu Bohu prinášame srdečne svoje modlitby, pretože veríme, že ich skoro vypočuje. Ak Hospodin vypočul Dávidove modlitby predtým, tak ich vypočuje aj teraz, pretože „*blízko je Hospodin k tým, ktorí Ho prizývajú*“ na pomoc „*v pravde*“, t. j. na pomoc pri dobrom diele (Ž 144, 18). Podobne ako tento verš začínajú ešte dva žalmy - 76 a 141 (**Гла́сомъ мои́мъ ко гд҃ꙋ воззва́хъ…**). Verš opäť končí: διάψαλμα.

Slová piateho verša učia, že v ťažkých životných skúškach je potrebné prichádzať k Bohu a nie k niekomu inému. Dávid sa najprv pomodlil, potom,

[1] Pozri ЗИГАБЕН, E., cit. dielo, s. 32-33.

po *diapsalme* doplnil vďakyvzdanie za všetko, čo dostal. Teraz obracia svoju tvár k nám a hovorí, ako sa modlil a ako bol vypočutý.

Pod vzývaním (*hlasom som zvolal*), hovorí blažený Theodorit, treba rozumieť nie hlas, nie plač, no duševnú horlivosť. Pretože Mojžišovi, hoci mlčal, Boh povedal: *Čo vzývaš ku Mne?* (2Mjž 14, 15), nazývajúc mlčanie vzývaním kvôli horlivej modlitbe rozumu.[1] Pod hlasom tu preto treba rozumieť vnútornú prosbu srdca a rozumu k Bohu. Hlas je len „zhmotnením" myšlienok srdca a rozumu, samotný hlas nie je schopný vzývať k Bohu, je prostriedkom.

On ma vypočul zo svojho svätého vrchu - Takto sa to vnímalo v starom Izraeli. Vtedy si mysleli, že Hospodin Boh býva v Arche na Sione (por. 3Kr 8, 16), tam Mu obetovali, tam sa Ho chodili pýtať na rozličné otázky. Potvrdzuje to aj svätý Atanáz, keď hovorí: Tieto slová sú vyslovené v súlade so všeobecným chápaním. No dodáva, že pod svätým vrchom môžeme chápať Boží príbytok vo všeobecnosti, t. j. nebo a taký zmysel majú aj výrazy: *na Tvoju svätú horu* (Ž 14, 1) a *priblížte sa večným horám* (Mich 2, 9). Božia svätá hora môže označovať aj tú horu, z ktorej sa modlil samotný Boh, Jednorodený Boží Syn a ktorej je povedané: *bude v posledné dni zjavená Hospodinova hora* (Iz 2, 2), pretože týmto výrokom sa označuje zjavenie sa Hospodina, Jeho príchod na konci vekov.[2]

Pod svätou horou tu teda žalmista rozumie miesta osobitej neviditeľnej Božej prítomnosti, ktoré sa v jeho dobe Židmi obzvlášť zbožne uctievali. Sú nimi v prvom rade chrám (v dobe Dávida to bol svätostánok s Archou

[1] Pozri БЛАЖЕННЫЙ ФЕОДОРИТ КИРСКИЙ: *Изъяснение псалмов*, s. 22.
[2] СВЯТЫЙ АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ, cit. dielo, s. 46-47.

Zmluvy, ktorý sa nachádzal na hore Sion) a ďalej nebo, nebeský Jeruzalem (Hebr 12, 22).

Prorok Dávid v tomto žalme, obzvlášť vo 4. až 6. verši, predkladá učenie o modlitbe. Podľa žalmistov je modlitba jedným z troch prostriedkov, ktorými je možné zmieriť sa s Hospodinom, dôjsť k ospravedlneniu. Ďalšími sú úprimné pokánie a cnostný život podľa Zákona, vyvierajúci z čistého srdca. Žalmisti hovoria o sebe, že veľmi milujú Hospodinov Zákon (Ž 118, 163. 167), že „hltali" slová Zákona celým svojím srdcom (118, 11. 34. 111), nachádzali v ňom prameň pre svoj život (118, 50) a preto ho považovali za vzácnejší než zlato a sladší ako med (18, 11; 118, 72. 103. 127). Žijúc podľa Zákona, zachytávali do žalmov rozličné okolnosti svojho života a osobné skúsenosti - radosti i tragédie a z nich môžeme vyvodiť starozákonnú vierouku napr. o Bohu, anjeloch, démonoch, pôvode človeka, hriechu, spáse a samozrejme o Mesiášovi.

Jedným z vážnych učení Knihy žalmov je učenie o modlitbe, ktoré je časťou učenia žalmistov o spáse človeka. V prvom rade žalmisti videli možnosť spásy cez napĺňanie prikázaní Zákona, videli v ňom prostriedky na zmierenie sa s Hospodinom. No Zákon poskytoval človeku najmä negatívne prostriedky - obety, očistné obrady, rozličné príkazy trestajúce hriešnika a podobne. A tak žalmisti, nenachádzajúc v Zákone pozitívne prostriedky, na základe toho istého nachádzajú aj ďalšie, avšak pozitívne prostriedky k zmiereniu sa s Hospodinom. Jedným z nich je modlitba. Učenie o nej je najviac rozvinuté práve v Knihe žalmov.

Modlitba je prostriedkom k spáse. Je nevyhnutným prostriedkom, nezameniteľným. Modlitba - to bol život žalmistov, cez modlitbu chceli dosiahnuť spoločenstvo s Bohom. V modlitbe vyjadrovali všetky svoje radosti i žiaľ, nachádzali v nej pokoj, radosť, nádej a povzbudenie do ďalšieho života. Žalmisti, medzi nimi aj kráľ Dávid, verili, že modlitba je skutočným spoločenstvom so živým Bohom, že vytvára osobný vzťah s Ním, že modlitba je ako dýchanie ľudskej duše. Verili, že každá modlitba, povzdych či prosba je Bohom prijatá, vypočutá a že čoskoro dá na ňu Boh odpoveď. To vyjadruje kráľ Dávid v tomto treťom žalme, keď je presvedčený v tom, že modlitba je Bohom vypočutá ešte skôr, než ju spravodlivý človek vyriekne (Ž 3, 5; 4, 4; 90, 15).[1]

LXX: [6] ἐγὼ ἐκοιμήθην καὶ ὕπνωσα· ἐξηγέρθην, ὅτι κύριος ἀντιλήμψεταί μου.
CSL: [6] **Азъ ѹ҆снꙋхъ, и҆ спáхъ, востáхъ, ꙗ҆кω гдⷭ҇ь застꙋпитъ мѧ.**
TM: [6] אֲנִי שָׁכַבְתִּי וָאִישָׁנָה הֱקִיצוֹתִי כִּי יְהוָה יִסְמְכֵנִי
SVK: [6] Usnul som, spal a vstal som, pretože Hospodin ma ochráni.

3, 6 - Sväté Písmo utrpenia často nazýva nocou.[2] Je to čas temna v ľudskom živote. No keď človek nezaspí v tomto temne a svojou mysľou sa obracia na Boha, vtedy ho Hospodin zbavuje tých, ktorí mu utrpenia spôsobujú, zobúdza jeho spiaci rozum a ochraňuje kajúcnika pred nepriazňou.

[1] Pozri ЮНГЕРОВ, П. А.: *Вероучение псалтири, его особенности и значение в общей системе библейского вероучения*. Киев 2006, s. 96-116.
[2] Pozri БЛАЖЕННЫЙ ФЕОДОРИТ КИРСКИЙ: *Изъяснение псалмов*, s. 22.

V situácii, keď je Dávid odvšadiaľ obkolesený nepriateľmi a každú chvíľu očakáva svoj koniec, i tak si ako zvyčajne líha na lôžko, spí a vstáva živým. Aj v tom Dávid vidí bezprostrednú Božiu pomoc a Jeho ochranu. Prestáva sa báť prenasledovateľov a vôkol číhajúcich nepriateľov a charakter jeho modlitby k Bohu sa mení. Zo smútočného výrazu prechádza k oslavnému hymnu. Záchrana Dávida bola dôsledkom zavrhnutia rady Achitofela Absolónom, podľa ktorej mal okamžite prenasledovať zničeného a oslabeného Dávida a prijatia rady Chušaja o nebezpečenstve prenasledovania kráľa, čo dalo možnosť Dávidovi prejsť za Jordán a vzdialiť sa najväčšiemu nebezpečenstvu. V tejto udalosti vidí Dávid veľkú Božiu pomoc a ochranu.[1]

Aj v dnešnej dobe, ten, kto svoju dôveru kladie na Hospodina, neochvejne Mu verí, ten sa nemusí báť noci (zla), môže si pokojne ľahnúť, spokojne spať a ráno vstať, pretože žiaden z viditeľných, no najmä neviditeľných nepriateľov, ktorí zvyčajne útočia po tme, nebude mať možnosť človeku ublížiť - jeho Boh ho bude neustále ochraňovať.

„*Usnul som, spal a vstal som*“ - Kráľ Dávid si bol vedomý, že zhrešil, že sa previnil, že jeho rozum usnul a spal, t. j. nedbal Božích prikázaní, no vstal, t. j. stal sa opäť hodným Božej pomoci a starostlivosti, samozrejme s Jeho pomocou, o ktorú neustále prosí, pretože akoby na konci tohto verša vyjadril: *Hospodin sa ma ujme, postaví sa za mňa a pomôže mi*.

„*Usnul som*“ - Zrazený ohromnou ťažobou utrpení kráľ Dávid úplne upadol na duchu a nič nepodnikol, t. j. stal sa podobným človeku, ktorý spí a je pasívny.

[1] ЛОПУХИН, А. П., cit. dielo, s. 787.

„*Spal*" - t. j. dlho sa nachádzal v takomto stave.

„*A vstal som, pretože Hospodin ma ochráni*" - Predvídajúc ako prorok, že Boh mu pomôže, hneď zobudil (modlitebne povzbudil) svojho ducha, ktorý upadol akoby do spánku. Niektorí tvrdia[1], že je to prorokom vyslovené (*usnul*, *spal*, *vstal*) o jeho vlastnom vzkriesení (všeobecnom) a prorok to vyslovil namiesto toho, aby použil výrazy *zaspím*, *budem mŕtvy* - budem dlho spať, moje telo bude nečinné, no po prejdení istého času *vstanem*, t. j. vstanem vtedy, keď Isus Christos zíde do adu a vzkriesi tých, čo sú v ňom zadržiavaní, alebo vtedy, keď vzkriesi všetkých zosnulých na konci vekov.

Vo vyššom zmysle, hovoria svätí Otcovia (Gregor Nysský, Atanáz Veľký, Augustín)[2], prijíma prorok Dávid na seba osobu samotného Vládcu Isusa Christa a hovorí v Jeho mene o utrpení, smrti na kríži a vzkriesení Bohom Otcom (por. Sk 2, 24; 3, 15; 4, 10; 13, 30; Rim 10, 9 a iné).

Najmä kvôli tomuto a následným veršom sa tretí žalm stal súčasťou rannej bohoslužby - utrene. Táto ranná bohoslužba má svojím významom a obsahom vzdať Bohu vďačnosť za ochranu života v priebehu predchádzajúcej noci a vyprosiť požehnanie do nastupujúceho dňa. Práve v súlade s tým je celý tento žalm, ktorý hovorí o zaspatí, spánku, vstávaní, o tom, že aj Hospodin nám „vstane" na pomoc a ochranu. Celý deň by sa mal niesť práve v tomto duchu, aby človek posilnený nádejou na Božiu pomoc, vzdoroval útokom neviditeľných i viditeľných nepriateľov a aby sa večer opäť pozastavil a modlitebne poďakoval Bohu za záštitu počas dňa a vyprosil

[1] Pozri ЗИГАБЕН, E., cit. dielo, s. 33.
[2] *Псалтирь в святоотеческом изъяснении*, s. 13.

od Neho ochranu aj počas nadchádzajúcej noci. Takto môže kresťan neustále oslavovať Boha, čo vyjadril aj prorok Dávid v závere tohto žalmu.

LXX: 7 οὐ φοβηθήσομαι ἀπὸ μυριάδων λαοῦ τῶν κύκλῳ συνεπιτιθεμένων μοι.
CSL: 7 Не оубоюѭ ѿ тѣ́мъ людє́й, ѻ̑крестъ напа́дающихъ на мѧ.
TM: 7 לֹא־אִירָא מֵרִבְבוֹת עָם אֲשֶׁר סָבִיב שָׁתוּ עָלָי
SVK: 7 Nebudem sa báť množstva ľudí, čo útočia na mňa odvšadiaľ.

3, 7 - Ak si so mnou, akoby hovoril prorok, to postačuje, aby boli roztrúsené mnohé *desaťtisíce* (ἀπὸ μυριάδων, ѿ тѣ́мъ), pretože Ty si porazil všetkých mojich nepriateľov a daroval si mi záchranu, preto *nebudem sa báť*. A tak daruj mi záchranu, ako už neraz, keď si potrestal ku mne nespravodlivých ľudí, či súkmeňovcov, či cudzincov, Izraelitov, Amalekitov, dokonca samotného kráľa Saula - tak zachráň ma aj teraz.

„*Množstva ľudí*" - *Tmami* (тма) sa vo Svätom Písme v cirkevnoslovanskom jazyku vyjadruje mnohopočetné zhromaždenie alebo veľké množstvo ľudí, *tmami* sa označujú myriady alebo desaťtisíce. A tak prorok hovorí: Hospodin Boh počuje môj modlitebný plač a preto v čase nepriateľských útokov, či spím, či bdiem, verím, nepochybujem, že Hospodin ma ochráni a zachová. Preto vôbec nie je pre mňa strašné to veľké množstvo nepriateľov, ktorí ma obkolesujú, ktorí proti mne povstali, hoci by ich boli desaťtisíce.

Útočníkmi (συνεπιτιθεμένων, **напа́дающихъ**) na Dávida boli Absolónovi spoločníci (historický zmysel), no môžeme nimi rozumieť aj všeobecne démonov (alegorický význam). Množstvo bezbožných ľudí a démonov útočilo aj na Isusa Christa - no po Jeho vzkriesení z mŕtvych všetci viditeľní aj neviditeľní nepriatelia „padli" (vyšší prorocký zmysel).

Vo vzťahu k démonom ich útoky *odvšadiaľ* (κύκλῳ, **ѡ̃кресть**) treba chápať takto: Svoje útoky robia aj spredu, keď sa do nás snažia zasiať nádej na šťastný koniec (našich skutkov), aj zozadu, keď nám pripomínajú naše predchádzajúce prehrešky a snažia sa tak poškvrniť našu dušу, útočia aj sprava, keď nám pomáhajú pri konaní dobrých skutkov a snažia sa nám popri tom zasiať slávychtivosť, ctižiadosť a útočia aj zľava, keď nás vábia vykonať akýkoľvek hriech.

Kto sa spolieha na Božiu pomoc, v tom akoby sa zjednocovali jeho vlastné sily aj sila Božia. Od človeka je pritom potrebné oduševnenie. A preto prorok ďalej hovorí - vzýva Boha, aby mu prišiel na pomoc: *vstaň Hospodine* (por. Ž 118, 16; 34, 2).[1]

LXX: [8] ἀνάστα, κύριε, σῶσόν με, ὁ θεός μου, ὅτι σὺ ἐπάταξας πάντας τοὺς ἐχθραίνοντάς μοι ματαίως, ὀδόντας ἁμαρτωλῶν συνέτριψας.
CSL: [8] **Воскрѣни, гдⷭ, спси́ мѧ, бо́же мо́й: я́ко ты порази́лъ є̀си вс҃ѧ враждꙋ́ющыѧ мѝ всꙋ́е, зꙋ́бы грѣ́шникѡвъ сокрꙋши́лъ є̀си.**
TM: [8] קוּמָה יְהוָה הוֹשִׁיעֵנִי אֱלֹהַי כִּי־הִכִּיתָ אֶת־כָּל־אֹיְבַי לֶחִי שִׁנֵּי רְשָׁעִים שִׁבַּרְתָּ

[1] Pozri СВ. ФЕОФАН ЗАТВОРНИК: Толкование на 118 псалом. Москва 2001, s. 366-368.

SVK: [8] Vstaň Hospodine, zachráň ma, Bože môj! Veď Ty si porazil všetkých, čo daromne bojovali proti mne, zuby hriešnikov si rozdrvil.

3, 8 - Kráľ Dávid v tomto verši prosí Boha o skoré pozdvihnutie a odplatu nepriateľom. Nepriatelia sa zbytočne namáhajú proti tomu, kto nedáva dôvod k nenávisti. Daromnosť ich boja spočíva v ich zlom konaní, pretože pozdvihli svoje zbrane voči spravodlivému, nevinnému a ich motívom bola len ich zloba. Takto Dávid vyslovil svoju vieru v Božiu pomoc a ochranu pred nepriateľmi.

„*Vstaň Hospodine, zachráň ma, Bože môj!*" - Vstaň (ἀνάστα, воскрѣни) Bože, hovorí prorok. No to sa netýka iba jeho záchrany pred nepriateľmi (historický výklad). Na tomto mieste Dávid poukazuje aj na Spasiteľovo zmŕtvychvstanie, ktorý vstane, aby zachránil celé ľudstvo, aby rozdrvil zuby všetkým svojim nepriateľom. Dávid je tak zosobnením ľudského rodu, ktorý prosí: *zachráň ma*!

Boh je tu opísaný ako ten, ktorý vstáva zo spánku, keď nám prichádza na pomoc a naopak, nazýva sa spiacim, keď neprichádza alebo nepreukazuje nám svoju pomoc. Ten istý žalmista o tom hovorí na inom mieste: „*Vstaň, prečo spíš, Bože*" (Ž 43, 24). Podobnú výzvu (prosbu) adresuje prorok Bohu aj v Ž 7, 7.

„*Zuby hriešnikov*" - Zubami hriešnikov prorok chápal silu svojich nepriateľov. Slová *zuby hriešnikov si rozdrvil* vyjadrujú, že ich Boh pozbavil ich moci, sily. Tento obraz je prevzatý z ríše zvierat, ktoré, keď stratia zuby, stanú sa nie nebezpečnými, ale naopak sú ľahkou korisťou. Vrahovia

a krvilační ľudia sú horší než najkrvilačnejšie zvery. Pod *zubami hriešnikov* však môžeme rozumieť aj nerozumné myšlienky, ohovárania a hanenia (aj Dávidových nepriateľov), ktoré sa v nás neprirodzene objavujú a cez ktoré sa k nám približujú zlí duchovia. Od týchto myšlienok trpíme rôzne pokušenia, hryzú nás a my konáme podľa nich, aby sme ich utíšili. Podobne uvažuje aj sv. Vasilij Veľký vo výklade na Ž 33.[1]

LXX: [9] τοῦ κυρίου ἡ σωτηρία, καὶ ἐπὶ τὸν λαόν σου ἡ εὐλογία σου.
CSL: [9] **Гⷣне ѥ́сть сп҃се́нїе, и҆ на лю́дехъ твои́хъ бл҃гослове́нїе твоѐ.**
TM: [9] לַיהוָה הַיְשׁוּעָה עַל־עַמְּךָ בִרְכָתֶךָ סֶלָה
SVK: [9] Od Hospodina je spása, a na Tvojom národe Tvoje požehnanie.

3, 9 - Dávid svoj žalm končí oslavou jediného Boha - slávoslovím. Vyjadruje ním ohromnú vieru v Hospodina ako Spasiteľa, ktorého pomoc spočíva v požehnávaní. Svätý kráľ a žalmista vyslovuje ešte raz hlboké vyznanie toho, že za svoju záchranu pred nepriateľmi on sám a všetci, ktorí sa pri ňom nachádzali, vďačia jedinému Bohu a že Božie požehnanie spočíva na tých ľuďoch, ktorí úfajú na Hospodina, chcú a hľadajú Jeho pomoc. Akoby hovoril: nielen ja vďačím Tebe, Bože, za svoju záchranu, ale všetci, ktorí vyznávajú Tvoje meno, nad týmito všetkými rozprestieraš svoje požehnanie.

Silu Božieho požehnania si prorok Dávid veľmi dobre uvedomoval. Poznal totiž z histórie svojho národa, ako potrebné je práve Božie požehnanie. Napríklad prorok Mojžiš požehnaniami dosiahol mier. Aj

[1] Pozri výklad na Ž 33, 21. In: СВЯТЫЙ ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ: Беседы на псалмы. Московское Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2000, s. 42-54.

v histórii kráľa Dávida nachádzame, že mal veľkú starostlivosť o svoj národ, aj o svojho syna, ktorý mu siahal na život a staral sa viac o mier ako o víťazstvo nad národom. Jediné, čo pre národ chcel, je požehnanie od Boha. Toto požehnanie však prorocky vyprosuje pre celý ľudský rod, pretože treba chápať, že celý tretí žalm možno vzťahovať k ľudskému rodu, hriešnemu a vydanému za hriechy neviditeľným nepriateľom, no vzývajúcemu v utrpeniach a vypočutému Bohom a zachránenému Jeho vzkriesením z mŕtvych a porazením našich nepriateľov - démonov.

Svätý Cyril Jeruzalemský, Atanáz Veľký a Tichon Zadonský nás upozorňujú, že nie je správne klásť svoju nádej na človeka, no potrebné je záchranu očakávať iba od jediného Boha. Svojou dobrovoľnou smrťou na kríži Isus Christos vykonal záchranu celého sveta. Svojim ľuďom (všetkým veriacim v Neho) daroval svoje *požehnanie* - čestný kríž. Pod požehnaním (blahoslovením) treba tiež rozumieť mier, pokoj a aj Božiu dobročinnosť ako dôsledok Božieho požehnania.[1]

Podobne ako kráľa Dávida, aj nás nezriedka stretávajú nešťastia, úklady nepriateľov alebo rozličné nepríjemné životné udalosti. V takýchto prípadoch však nesmieme upadať do zúfalstva či skľúčenosti, nemali by sme ani reptať, ani sa prílišne sťažovať na svoj „osud“, no za príklad by sme si mali zobrať kráľa Dávida a tak, ako on, mali by sme sa s modlitbou o pomoc obracať na Boha, v Ňom hľadať a od Neho očakávať útechu vo svojich trápeniach.

„Vzývajme aj my všetci, kresťania, vzývajme tak, ako žalmista: K Tebe, Hospodine, vzývam celým svojím srdcom, Bože, Bože, vypočuj ma, Ty nádej

[1] *Псалтирь в святоотеческом изъяснении*, s. 14.

všetkých koncov zeme a všetkých žijúcich. Prikáž všetkým nečistým duchom, nech bežia spred tváre Tvojho služobníka, prijmi meč a štít a vstaň mi na pomoc. Povedz mojej duši: Tvoja záchrana som ja. Nech odstúpi od mojej duše duch strachu, duch skľúčenosti, duch pýchy a každej zloby, nech v nej vyhasne všetka roztúženosť, pozdvihnutá činnosťou diabla; nech sa osvieti môj duch, duša aj telo svetlom Tvojho poznania, nech sa stanem dospelým, na veky vekov, s anjelmi a všetkými lahodiacimi Ti, oslávim najvznešenejšie Tvoje meno Otca, i Syna, i Svätého Ducha. Amiň."[1]

Zoznam bibliografických odkazov:

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

BIBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA, Deutche bibelgesellschaft, Stuttgart, 1990.

БИБЛИЯ. Книги священного писания Ветхого и Нового завета на 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.

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

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

[1] *ПСАЛТИРЬ, или Богомысленные размышления, извлеченные из творений Святаго Отца нашего ЕФРЕМА СИРИАНИНА и расположенные по порядку Псалмов Давидовых.* Санкт-Петербург 2002.

АФАНАСИЕВ, *Д.*: *Руководство к изучению священнаго писания Ветхаго Завета*. Том 3 - Учительныя книги. Йорданвилле 1975.

БЛАЖЕННЫЙ ФЕОДОРИТ КИРСКИЙ: *Изъяснение псалмов.* Москва 2004. ISBN 5-94625-081-7.

CAP, A.: *Výklad na 4.-11. kapitolu knihy Genezis* [elektronický zdroj]. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, 2009. ISBN 978-80-555-0037-9. Dostupné na: http://www.pulib.sk/elpub2/PBF/Cap3/index.html

HRBATA, J.: *Písně království I.* Olomouc 1996.

ЮНГЕРОВ, П. А.: *Вероучение псалтири, его особенности и значение в общей системе библейского вероучения*. Киев 2006. ISBN 966-8538-40-4.

ЮНГЕРОВ, П. А.: *Псалтирь в русском переводе с греческого текста LXX, с введением и примечаниями*. Казань 1915.

ЮНГЕРОВ, П. А.: *Введение в Ветхий Завет. Книга 2.* Москва 2003. ISBN 5-7429-0189-5.

КЛИМЕНКО, *Л.* П.: *Словарь переносных, образных и символических употреблений слов в Псалтири.* Мгарский монастырь 2004. ISBN 966-302-530-1.

ЛОПУХИН, А. П.: *Толковая Библия.* Книга 1. Том 4. Харвест 2000. ISBN 985-13-2252-0.

MÚDROSLOVNÉ KNIHY STARÉHO ZÁKONA s komentármi Jeruzalemskej Biblie. Trnava 2006. ISBN 80-7141-527-8.

PRŮVODCE ŽIVOTEM. ŽALMY. Praha 2004. ISBN 80-86755-03-7.

ПСАЛТИРЬ в святоотеческом изъяснении. Свято-Успенская Почаевская Лавра 1998. ISBN 5-86868-103-7.

ПСАЛТИРЬ, или Богомысленные размышления, извлеченные из творений Святаго Отца нашего ЕФРЕМА СИРИАНИНА и расположенные по порядку Псалмов Давидовых. Санкт-Петербург 2002.

РАЗУМОВСКИЙ, Г.: *Объяснение священной Книги псалмов.* Москва 2006. ISBN 5-7429-0120-8.

СВЯТИТЕЛЬ ФЕОФАН ЗАТВОРНИК: *Толкование на 118 псалом*. Москва 2001. ISBN 5-94000-013-4.

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

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

СВЯТЫЙ ГРИГОРИЙ НИССКИЙ: *Творения.* Часть 2. Москва 1861.

СВЯТЫЙ ИОАНН ЗЛАТОУСТ: *Творения*. Томы 2., 3., 5., 11. Почаевская Лавра 2005.

СВЯТЫЙ ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ: *Творения*. Том 1. Москва 1891. From: www.orthlib.ru/Basil/ps01.html. [2008-03-01].

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

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

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

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

PODOBENSTVO O DOBROM SEMENE A KÚKOLI

Peter KORMANÍK

„Predložil im iné podobenstvo: Podobné je Kráľovstvo nebeské človeku, ktorý zasial dobré semeno na svojom poli. Ale keď ľudia spali, prišiel jeho nepriateľ, nasial kúkoľa medzi pšenicu a odišiel. Keď siatina vyrástla a vyklasila sa, ukázal sa aj kúkoľ. Sluhovia prišli k hospodárovi a povedali mu: Pane, či si ty nezasial dobré semeno na svojom poli? Kde sa teda vzal kúkoľ? Odpovedal im: Človek nepriateľ to urobil. Opýtali sa sluhovia: Či teda chceš, aby sme ho šli povytŕhať? On odpovedal: Nie! Aby ste pri vytrhávaní kúkoľa nevytrhali s ním nejako aj pšenicu. Nechajte, nech oboje rastie spolu až do žatvy, a keď príde žatva, poviem žencom: Povyberajte najprv kúkoľ a zviažte ho do viazaníc na spálenie, ale pšenicu zhromaždite mi do stodoly...

Potom rozpustil zástupy a šiel domov. I prišli k Nemu učeníci a povedali: Vylož nám podobenstvo o kúkoli na poli. Odpovedal: Rozsievač dobrého semena je Syn človeka; pole je svet a dobré semeno sú synovia kráľovstva, kúkoľ však sú synovia toho zlého; nepriateľ, ktorý ho zasial, je diabol; žatva je koniec sveta a ženci sú anjeli. Ako teda vyberajú kúkoľ a pália v ohni, tak bude na konci sveta. Syn človeka pošle svojich anjelov a vyberú z Jeho kráľovstva všetko, čo pohoršuje, i tých, čo páchajú neprávosť, a hodia ich do ohnivej pece; tam bude plač a škrípanie zubov. Vtedy spravodliví zaskvejú sa sťa slnko v Kráľovstve svojho Otca. Kto má uši, nech počuje!“ (Mt 13, 24-30; 36-43).

Veľmi závažnou otázkou, ktorá vo všetkých predošlých dobách budila záujem nejedného rozumného človeka, a istotne nie bez dôvodu, keďže táto otázka bola a je spojená so všetkými tajomstvami našich životných krokov, je

otázka, ktorá, takpovediac, vrhá svoj tieň na všetky cesty nášho života a dokonca vyvoláva pochybnosti aj na ceste samotnej Božej prozreteľnosti v Jej riadení mravným svetom a ľudstvom. A aká je to otázka? Otázka o počiatku i jestvovaní zla, najmä toho zla, na ktoré nás Sväté Písmo, rozum i skúsenosť upozorňujú ako na koreň všetkých iných ziel, otázka o počiatku a pôvode hriechu. Odkiaľ je samotné zlo? A prečo ho Boh dopustil? Prečo dopúšťa aj jeho pokračovanie? Aký bude výsledok či koniec boja, ktorý tu na Zemi vedie zlo proti dobru? V čom spočíva naša účasť v tomto veľkom, vzájomnom boji? Tieto čiastkové otázky, spočívajúce v uvedenej hlavnej otázke, a aj každá z nich v tej najvyššej miere zasluhuje pozornosť mysliaceho človeka. Odpoveď nám poskytuje sám Isus Christos svojím podobenstvom o dobrom semene a kúkoli. Táto odpoveď je pre nás o to zrozumiteľnejšia, že toto podobenstvo sa stalo predmetom aj Christovho objasnenia.

Aby sme predsa len lepšie pochopili všetky predkladané pravdy a praktické úlohy či ponaučenia, ktoré Christos zahrnul do predložených obrazov vzatých z každodenného života, je potrebné preskúmať čo možno najhlbšie jednotlivé črty podobenstva za sebou v spojení s jednotlivými otázkami, ktorým tieto zodpovedajú.

O tom, že zlo jestvuje vo svete, nikto ani nepochybuje, ani túto skutočnosť nepopiera. Takéto súhlasné stanovisko nám poskytuje aj Sväté Písmo, aj história, aj naše vedomie a aj naša skúsenosť. Trestné činy, súvislosti, zákernosti, zrady, podvody, klamstvá, pýcha, egoizmus, nespravodlivosti i ohavnosti rôzneho druhu – to je príliš úzky výpočet toho, čo tvorí chorobné a smrtonosné plody, ktoré spôsobil tento nešťastný koreň.

Odkiaľ sa vzal? Pri vyslovení týchto jednotlivých otázok vynára sa nám už aj prvá otázka z podobenstva: *„Pane, povedali sluhovia, či si ty nezasial dobré semeno na svojom poli? Kde sa teda vzal kúkoľ?“* (v. 27). Kto z nás sa občas neobrátil k sebe samému s takouto otázkou? Kto z nás nebol chorobne prekvapený nad tým, že zlo mohlo nájsť svoje miesto v stvorení aj pod vedením Boha, ktorého rozum sa nám vo Svätom Písme predstavuje ako najvyššie dobro a dokonalá svätosť, Boha, ktorý na počiatku tešil sa z každého svojho stvorenia a ktorý sám videl, že všetko, čo On stvoril, bolo veľmi dobré (1 Mjž 1, 31)? Kto sa necítil inokedy rozhorčený pri pohľade na toto zjavné protirečenie? Vypočujme si odpoveď Isusa Christa a porozmýšľajme nad ňou. On všetko objasňuje jedným slovom: *„Človek nepriateľ to urobil“* (v. 28). Ten, kto to učinil, nie je Boh a v uvažovaní o tom ani rozum, ani Sväté Písmo nezanechávajú nijakú pochybnosť. Boh nemôže byť pôvodcom zla. Boh nijakým zlom nie je pokúšaný (pozri Jk 1, 13) a teda ani sám nemôže pokúšať nikoho. A keby ktokoľvek začal pokračovať, hovoriac: Prečo Boh nepoužil svoju moc, aby nedopustil zlo?, v takom prípade by bolo potrebné sa tiež opýtať, prečo Boh chcel stvoriť človeka ako bytosť slobodnú a rozumnú, prečo ho nestvoril ako zviera, rastlinu, kameň namiesto človeka? A tak nielen to, že sám Boh neučinil zlo, ale, naopak, toto učinil nepriateľ Boha - diabol. Pozastavme sa nad týmto výrazom: nepriateľ. Tento výraz vrhá nové svetlo na samotnú prirodzenosť mravného zla, ktoré Božie slovo nazýva hriechom a hneď aj rozptyľuje všetky omyly (poblúdenia), v ktorých sa nachádzal svet, berúc do úvahy danú predmetnú záležitosť.

Nehovoriac o urputných hriešnikoch, ktorí, keď máme použiť jazyk našich svätých kníh, *„pijú neprávosť ako vodu“* (Jób 15, 16), ktorí, keď utierajú svoje ústa, umývajú svoje ruky a potom hovoria: nič sme neurobili, všeobecne potvrdzujú pravdu, s akou zhovievavosťou v mnohých takýchto prípadoch svet pozerá na hriech a akými zmierňujúcimi menami ho nazýva: nedokonalosťou, slabosťou a inými podobnými, ktoré uspávajú svedomie a ktoré z toho istého dôvodu my všetci máme v obľube prikladať k sebe, vzťahovať na seba. Hriešnici, nech už sa previňujú v čomkoľvek, mali by uvažovať rozumne, pretože Božie právo nedopúšťa ich prázdne prenikavosti a svätokrádežné zmierňovania. Božie právo nazýva každý predmet jeho menom, a meno, ktoré dalo zlu a tomu, kto robí zlo, je meno nepriateľa – diabla. Nepriateľ Boha a človeka súčasne: pretože toto slovo je rovnako pravé v tom i druhom zmysle; On je nepriateľ Boha, pretože predstavuje zvrhnutie poriadku ustanoveného Bohom, zjavné porušenie Jeho vôle, otvorené povstanie proti Jeho najvyššiemu panovaniu; on je aj nepriateľ človeka, pretože Boží poriadok nemôže byť porušovaný a ani Božia vôľa nemôže byť porušovaná beztrestne. Toto zlo skôr či neskôr nevyhnutne musí potiahnuť za sebou trest, hoci by ho neobsahovalo v samom sebe. Každý hriešnik by mal pochopiť, že je pre neho nevyhnutné navždy zanechať túto skazonosnú (zhubnú) zhovievavosť vo vzťahu k tomu, čo nazýva svojimi slabosťami, ktorá ukrýva pred ním ich dôležitosť. Mal by teda vedieť, že keď robí zlo, hoci by sa toto zdalo mu akokoľvek povrchné a nezaťažujúce svedomie, keď dobrovoľne hreší proti spravodlivosti, láske, zdržanlivosti, pravde, zbožnosti alebo proti akémukoľvek inému zákonu, ktorý Boh načrtol v jeho svedomí

a odkryl vo svojom slove; on koná dielo nielen slabosti alebo nedokonalosti, on koná dielo povstania a nepriateľstva proti Bohu, on vyhlasuje seba za Božieho nepriateľa. A tak unášaný klamnými slasťami hriechu, najmä však mladý človek, pre ktorého je jeden kameň úrazu navyše – jeho neskúsenosť a vzplanutie mladosti, keď pokušenie unáša ho podľa svojej necitlivej, nevnímavej a pochybnej náklonnosti, keď *„žiadosť tela, žiadosť očí a pýcha života"* (1 Jn 2, 16) prihovárajú sa mu svojou sladkou rečou, vábia ho svojimi príjemnými sľubmi, mal by otvoriť svoje oči a bedlivo pozerať na tieto slabé základy a chrániť sa. To, čo vidí pred sebou, čo sa mu pozdáva, upútava ho a zvádza – to nie je pôžitok, to nie je šťastie – to je nepriateľ - diabol. Nepriateľ Boha, nepriateľ jeho šťastia, nepriateľ jeho duše, nepriateľ toho, čo je pre neho to najcennejšie, najsvätejšie, nepriateľ jeho vzťahu s Bohom a tým aj nepriateľ večného života.

Prečo teda Boh, ktorého moc rovná sa spravodlivosti, dopúšťa jestvovanie svojich nepriateľov? Prečo nevytrháva kúkoľ na svojom poli hneď po tom, ako tento je tam zasiaty? A tu prichádzame k druhej otázke predloženej v podobenstve. *„Pane, opýtali sa sluhovia, či teda chceš, aby sme ho* (teda kúkoľ) *šli povytŕhať?"* (v. 28). Kto z nás nepozná seba v tejto vete? Kto z nás nezakúsil takýto cit? Keď skúmame hriech, ibaže nie v sebe samých, ale v iných a všeobecne vo svete, vtedy náš osobný záujem nemá s tým nič spoločné, a my vidíme zlo takým, aké ono v skutočnosti je, a aj nazývame ho pravým menom. My ho považujeme za nepriateľa Boha a človeka, jeho prítomnosť nás sužuje, uráža, jeho beztrestnosť zarmucuje nás a sme pripravení reptať na Božiu prozreteľnosť za viditeľnú pomalosť (zdĺhavosť)

Jej súdov, prejavu Božieho práva. My všetci prežívame takýto cit, keď čítame obyčajný príbeh dokonca o vymyslených zločinoch, no to prežívanie je ešte väčšie, silnejšie, keď na nešťastie pri pohľade na skutočné previnenia a hriechy, teda tie hriechy, ktoré jestvujú vôkol nás a ktoré zachovala história, kde sme aj svedkovia, aj činitelia! A vtedy cítime, že sa nás zmocňuje rozhorčenie, ktoré sa nám zdá ako zákonné a posvätné; vtedy sme pripravení sa opýtať, podobne ako sluhovia v podobenstve: Pane, prečo Ty nevytrháš tento kúkoľ? Vtedy sme pripravení, podobne ako kedysi ešte neočistení Svätým Duchom Christovi učeníci, privolať oheň z neba a tak potrestať vinníkov a pomstiť sa za urážku Božej prozreteľnosti (Lk 9, 51 – 56).

Nemožno, prirodzene, takto rázne odsúdiť tieto prvé hnutia nášho srdca: tieto tvoria časť veľmi šľachetných a vznešených hnutí našej prirodzenosti; sú svedectvom lásky, ktorou si vysluhuje spravodlivosť, a zákonného odporu, ktorý vždy musí v sebe vzbudzovať zlo. Beda tomu, kto by ostal spokojný pri takomto pohľade; beda krajine, dobe, národu, o ktorých bolo by možné povedať s prorokom Izaiášom, že *„spravodlivý hynie a nikto si to neberie k srdcu! Zbožní ľudia odchádzajú, a nik si nevšíma, že keď vládne zlo, odstránený býva spravodlivý“* (Iz 57, 1). Jednako však máme potlačiť toto hnutie, aj keď môže byť šľachetné a máme byť ostražití. Nedovoľme žiadne zaváhanie v našej dôvere a zbožnej úcte k veľmi trpezlivému súdu, akým vládne (panuje) Boh. Spomeňme si na odpoveď Isusa Christa príliš horlivým učeníkom, ktorí chceli privolať oheň z neba na neverné mesto: *„Neviete, čieho ste ducha; lebo Syn človeka neprišiel zatratiť ľudské duše, ale zachrániť“* (Lk 9, 55 – 56), a tiež porozmýšľajme o odpovedi Isusa Christa, ktorú dal nerozumným

sluhom z podobenstva. Oni tiež prosili, aby kúkoľ okamžite bol vytrhaný. *„Nie,* odpovedal Christos, *aby ste pri vytrhávaní kúkoľa nevytrhali s ním aj pšenicu“* (v. 29).

Možno namieste je tu opäť otázka: Prečo Boh neodstraňuje zlo zo sveta hneď vtedy, ako skoro sa objavuje? Prečo Jeho súdy nekonajú sa bezprostredne po tom, ako boli porušené Jeho zákony? A odpoveď? Z toho istého dôvodu, podľa ktorého v zasiatom poli, kde dobré a zlé rastliny začínajú rásť spolu, nemohli sme nechtiac vytrhnúť jedny, keď chceme vytrhnúť druhé. Budeme hovoriť priamo. Okrem toho, že je úplne nerozumný náš nárok určovať čas a hranice Božiemu právu, okrem toho, že sú na Zemi neviditeľné súdy Božie, ktoré naša nevedomosť nedovoľuje nám ich pozorovať, okrem toho, že v tomto svete je dobro a zlo tak pomiešané jedno s druhým, že rozdeliť ich môže iba Ten, kto *„odhaľuje, čo je hlboké a skryté“* (Dan 2, 22) a pred očami ktorého *„všetko je obnažené a odkryté“* (Žd 4, 13), predpokladajúc dokonca, že by bolo možné rozdeliť dobro i zlo na dve strany, alebo ešte lepšie, na dve rozličné kategórie osôb, dokonca aj v tomto prípade by bol potrebný ustavičný zázrak, ustavičné zdržanie ustanoveného poriadku, aby Bohu bolo možné splniť svoje súdy na hriešnikoch a aby v tom istom čase spravodliví ostali nedotknutí od tohto Božieho ortieľa.

A skutočne, ľudstvo tu predstavuje jeden celok, tvorí jedno telo, v ktorom jeden úd nemôže trpieť, aby pri tom nepociťovali utrpenia aj iné údy, čo apoštol Pavel vyjadril slovami: *„Tak zostavil Boh telo, že zaostalému dal väčšiu časť, aby nebolo v tele rozkolu, ale aby údy navzájom rovnako sa starali o seba. A preto keď trpí jeden úd, spolu s ním trpia všetky údy; keď sa jednému údu dostáva*

oslavy, radujú sa s ním všetky údy" (1 Kor 12, 24 – 26). Preto Sväté Písmo na inom mieste, berúc do úvahy starozákonnú históriu, predstavuje nám spravodlivého Abraháma, ktorý sa prihovára za nemravnú Sodomu a Gomoru, a Boha, ktorý podľa svojej božskej zhovievavosti želal si oddialiť súd nad Sodomou, teda nezahubiť toto nemravné mesto, ak sa tam nájde aspoň desať spravodlivých (pozri 1 Mjž 18, 22 – 33). A tak teda, ak Boží súd je milosrdný a zhovievavý, tak je to práve preto, že tento je dokonalý, že nechce miešať nevinného s vinným, že súdi nielen naoko, ale podľa pravdy.

Poďme však ďalej. Boh je zhovievavý preto, že je milosrdný. Isus Christos tak často o tom hovoril (na mnohých miestach), že my to teraz tiež môžeme zopakovať. V skutočnosti – tento kúkoľ – to je neúplne vyschnutá tráva vhodná iba na spálenie: tento kúkoľ je obdarený citom a životom. Títo synovia zlého, ako ich nazýva Isus Christos (v. 38), boli takými nie od svojho počiatku a ani nie podľa svojej prirodzenosti; oni sa stali takými. Oni boli, ako aj iní, synovia Boží, a ak deti môžu zabudnúť na svojho Otca, Otec nemôže zabudnúť na svoje deti: On ich netrestá bez ľútosti; On ich netrestá iba preto, aby ich potrestal; On ich trestá preto, aby ich napravil. Nemožno povedať, že táto úvaha je čisto ľudská; túto ľudskú úvahu nachádzame v inej predivnej histórii Svätého Písma, v histórii obyvateľov mestečka Ninive a proroka Jonáša. Prorok Jonáš oznámil mestu Ninive jeho skazu. Obyvatelia Ninive sa však pokajali a Boh sa nad nimi zmiloval. Prorok však aj naďalej horlí viacej o prísnosti Božej spravodlivosti, ako o milosrdenstve a o spáse veľkého národa a preto je roztrpčený a nahnevaný touto premenou v Božej rade. Vtedy Boh v jednu noc nastrojil červa, ktorý napadol ricínovník, ktorý dal

Boh vyrásť nad Jonášom, aby mal tieň nad hlavou a tak ho vytrhol z jeho nevôle, a ten ricínovník vyschol. A keď Jonáš reptal na túto pre neho zarmucujúcu okolnosť, Boh k nemu prehovoril takýmito slovami: *„Či si sa právom rozhneval na ricínovník?... Tebe je ľúto ricínovníka, pri ktorom si sa nenamáhal a ktorý si nepestoval, ktorý za noc vyrástol a za noc zahynul; a mne nemá byť ľúto Ninive, veľkého mesta, v ktorom je viac ako stodvadsať tisíc ľudí, ktorí nevedia rozlišovať medzi tým, čo je napravo a naľavo"* (Jon 4, 1 – 11)? No čo my hovoríme o Ninive a Jonášovi? Veď všetci proroci, celé Sväté Písmo, sám Isus Christos, ktorý vydal seba za spásu sveta, či neohlasujú tú veľkú pravdu, že Boh trestá ako otec, t. j. preto, aby človeka napravil, že On nechce smrť hriešnika, ale jeho obrátenie a že stavať sa proti takémuto viditeľnému zdržaniu Jeho súdu znamenalo by stavať sa proti samotnej blahej vlastnosti Božej – milosrdenstvu a tiež proti samotnej krásnej ľudskej cnosti – pokániu?

Boh je zhovievavý napokon aj preto, že je večný. Neobávajme sa toho, že tým utrpí poriadok sveta alebo žeby utrpela výčitku Božia svätosť. Len jeden je čas pre zhovievavosť ako je jeden čas pre sejbu; len jeden čas je pre svedectvo viery spravodlivých, pre pokánie hriešnikov, bdelosť a vernosť všetkých. A až potom má nastúpiť právo Božieho súdu, obnoviť sa poriadok a každý požne to, čo zasial. To bude žatva, t. j. súd. Čo sa stalo so Sodomou, keď v tomto hriešnom meste nenašlo sa ani desať spravodlivých? Čo sa stalo s Jeruzalemom, keď sa naplnila miera jeho neprávd? Čo sa ešte stalo tu na Zemi s národmi, keď sa prelial kalich ich neprávd? To isté sa stane vo svoj čas s celým ľudstvom a s každou ľudskou dušou individuálne, keď sa skončí čas pozemských skúšok. Vtedy *„Syn človeka pošle svojich anjelov a vyberú z Jeho*

kráľovstva všetko, čo pohoršuje, i tých, čo páchajú neprávosť" (v. 41). Povedané jazykom podobenstva, vtedy Syn človeka pošle svojich žencov a kúkoľ navždy oddelia od dobrého semena. Vtedy *„Syn človeka...odplatí každému podľa jeho skutkov"* (Mt 16, 27), *„aby každý prijal dobré či zlé ako odplatu za to, čo konal v tele, podľa toho, ako pracoval"* (2 Kor 5, 10). Vtedy všetky nepravdy, hovorené aj reálne uskutočňované, dostanú požadovanú odmenu a všetky duše, ktoré lačnejú a žíznia po spravodlivosti (Mt 5, 6), budú navždy nasýtené; vtedy viacej nebude hriechu a spravodlivosť bude žiť v nových nebesách a na novej zemi. Slovom, vtedy sa zjaví obnovený svet, očistený od všetkých tieňov zla, ktoré teraz zatemňujú život, a všetky predmety pohoršenia budú odstránené z cesty Božích detí. Ako potvrdenie o tom nech nám slúži slovo Toho, ktorý nemôže klamať, Toho, ktorý zjavil nesmrteľnosť a život, Toho, ktorý dal nepochybné uistenie najlepším snahám našej duše, najsvätejším želaniam nášho srdca; áno, zlo bolo prekonané; tento veľký boj, v ktorom sme tu aj svedkovia, aj činitelia (pracovníci), ukončí sa vo svoj čas rozhodujúcou a neprestávajúcou oslavou pravdy spravodlivosti. To je to semeno, ktoré dozreje pre večnosť a z ktorého zoberieme v deň žatvy bohaté a trvalé plody. My však, často ťažkopádni vo svojej viere, chceli by sme vždy kráčať k jasnému cieľu, my, ktorých rozčuľujú aj najmenšie prekážky, ktorých pripravujú o bdelosť najmenšie nespokojnosti, sme odhodlaní takmer pochybovať o Bohu ako pravde, keď sa nám zdá, že pravda Božia vychádza z obmedzených pohľadov našej márnej múdrosti!... Odhoďme od seba takéto bezbožné pochybnosti: Božie dielo nemôže zahynúť, Božie právo a Boží súd

nemôžu sa pomýliť a Jeho žatva nemôže oklamať nádej toho, kto sa bude namáhať pre ňu, pre jej plody.

Keď sme sa takto dostatočne zoznámili s týmto podobenstvom, mali by nám byť v jeho svetle jasné aj povinnosti na našej ceste životom. Vlastne všetky poučenia Isusa Christa sú nasmerované na definovanie našich povinností a my tu nachádzame tri hlavné povinnosti, ktoré tvoria akoby mravný záver podobenstva.

Prvá povinnosť má nám pripomínať našu pevnú a neochvejnú vieru v definitívny výsledok boja, t. j. v Božiu vôľu, ktorá chce poriadok, a v právo Božie, ktoré mu poskytne oslava. Takejto viery je v našej dobe u ľudí nezvyčajne málo; málo je jej v národe, u ktorého v jeho smerovaní a činnosti otriasli sa viacej alebo menej základy všetkých presvedčení, názorov; málo je jej dokonca u ľudí, ktorí sa považujú za ľudí reforiem a pokroku, ktorí sa zaujímajú viacej vonkajšími nešťastiami spoločnosti a obmedzujú sa tými alebo inými pomocnými prostriedkami, avšak dočasnými. Odkiaľ vyplýva aj oslabenie spoločenských zväzkov a vzrastajúca prevaha výpočtov nad mravnými základmi a viditeľná bezmocnosť všetkých systémov – starobylých i nových. Neveria mravným základom, neveria v neochvejnú silu pravdy, spravodlivosti a dobra, neveria preto, že ich nebudujú na tom pevnom, večnom základe, ktorým je Boh. Treba postaviť človeka, treba postaviť každého z nás do prítomnosti Božieho svetla, ktoré tým, že osvecuje každého človeka (pozri Jn 1, 9), rozptyľuje všetky jeho pochybnosti a poblúdenia. Pomocou tohto svetla budeme vidieť v zle, hoci by sa predstavovalo v akejkoľvek podobe, nepriateľa Boha. Pomocou toho svetla

naša horlivosť po dobru získa pevnosť nevyhnutnú pre mravný základ života, t. j. pevnosť vôle rozhodnej a stálej. Jeho pomocou sa oslobodíme od otročenia názorom a príkladom davu ľudí; jeho pomocou budeme schopní hovoriť v každom prípade tak ako hovorili apoštoli, ktorí tvrdili, že je spravodlivé počúvať Boha viac ako človeka (pozri Sk 4, 19), čo znamená, že hoci by sa čokoľvek s nami stalo a s naším domom, budeme vždy slúžiť Bohu.

V tom istom čase, ako nás Božie svetlo činí horlivými pracovníkmi proti zlu, činí nás aj milosrdnými k hriešnikom. A to je druhá povinnosť, ktorú nemožno oddeliť od prvej. Boh je zhovievavý, pretože On je dokonalý, pretože On je milosrdný, pretože On je večný. Budeme však aj my trpezliví ako On, podľa miery toho, ako budeme rásť nádejou na Jeho večné milosrdné a dokonalé právo a súd. Pravá viera je tým prameňom, z ktorého napája sa, žije láska; Evanjelium a skúsenosť to len potvrdzujú. Verný Abrahám oroduje, prihovára sa za vinnú (hriešnu) Sodomu, Mojžiš, človek Boží a prostredník Božieho zákona, obhajuje pred Bohom nevďačný a odbojný ľud. Isus Christos, hlava spravodlivých, živý obraz dokonalostí neviditeľného Boha, neuspokojuje sa iba tým, že prišiel spasiť hriešnikov, ale ako dobrý pastier hľadá zblúdilú ovcu, pokrýva ju svojou spravodlivosťou a oblieka do svojej svätosti. Slovom, pravá viera sa nám všade vo Svätom Písme objavuje spolu s láskou ako so svojou božskou a večnou spoločníčkou. Práve táto skutočnosť, okrem iného, rozvracia to veľmi bežné poblúdenie, ktoré pripisuje viere všetky násilné činnosti nenávideného fanatizmu. V mene Evanjelia, v mene samého práva a súdu Božieho treba vystupovať všetkými

silami proti tomuto rúhaniu sa Bohu. Nie, to nie sú a ani nemôžu byť skutky viery tam, kde vidíme veľmi zreteľne aj márnosť, aj pýchu, aj egoizmus; skôr sú to skutky neviery. *„Ale ak máte horkú vášnivosť a svárlivosť v srdci,* hovorí ap. Jakub, *nevychvaľujte sa a neklamte proti pravde. Toto nie je múdrosť zhora, ale pozemská, zmyslová, démonická. Lebo kde je vášnivosť a svárlivosť, tam je nepokoj a všetko možné zlo. Ale múdrosť, ktorá je zhora, je predovšetkým čistá, potom pokojamilovná, krotká, poslušná, plná milosrdenstva a dobrého ovocia, nestranná, bez pokrytectva"* (Jk 3, 14 – 17). Rozčuľuje sa nie ten, kto verí, ale ten, kto pochybuje. Viera veľmi jasná a veľmi spokojná býva taká práve preto, že je najviac presvedčivá sama v sebe. Čím viac budeme veriť Božiemu právu a súdu, čím hlbšie budeme presvedčení o triumfe Božieho diela, tým budeme viacej zhovievaví, podobne ako Abrahám, ako Mojžiš, ako Isus Christos, tým viac budeme napodobňovateľmi Bohu ako Jeho milované deti; a podobne ako On budeme si želať nie smrť hriešnika, ale jeho pokánie.

A toto je to tretie mravné ponaučenie, ktoré treba vziať si z uvedeného podobenstva – s bdelosťou (odhodlaním) a pevnosťou pracovať na tej žatve Pánovej, na ktorej sme ustanovení ako Jeho spolupracovníci. Pretože ak sluhovia hospodára nemôžu vytrhať kúkoľ – vo svete, tak tu je iné pole, ktoré je viac o ich dispozícii, na ktorom je nielen dovolené, ale aj prikázané dokonca ho vytrhávať. Toto pole, alebo ak chceme, tento pozemok, daný každému z nás, aby sme na ňom pracovali, obrábali ho, pozbavovali ho zlých semien – to je naše srdce, náš život. Tu je tiež svoj kúkoľ, tu je tiež žiadosť tela a ducha, zmyselnosť, ctižiadosť, pýcha, sebectvo, ktoré na všetky strany zapustili svoje jedovaté korene a práve tieto môžeme, my ich musíme

vytrhávať. To je povinnosť rozvrhnutá na každý deň i na celý náš život; práve týmto konaním preukážeme úprimnosť našej horlivosti o Božie kráľovstvo a jeho spravodlivosť. Ak to nezačneme robiť, ak budeme horliť iba o dobro sveta, neprikladajúc ruky k dielu našej vlastnej spásy, to bude jasným dôkazom, že naša horlivosť je iba jedno veľké pokrytectvo. A čo povedať o tých reformátoroch (pretvárateľoch), ktorí by chceli všetko reformovať, všetko pretvárať, okrem seba samých? Boh ich už neraz napomenul ústami starozákonných prorokov a napomína ich aj ústami svojho Syna Isusa Christa: *„Pokrytec, vytiahni najprv brvno z vlastného oka a potom prehliadneš, aby si mohol bratovi vybrať smietku z oka“* (Mt 7, 5).

Toto by mali mať na pamäti všetci tí, ktorí sa horlivo zapájajú do pretvárania sveta, spoločnosti, do pretvárania iných ľudí, a mali by začať tým, že začnú od seba duchovným prerodom či obnovou, ktorá spočíva v oslobodení sa od hriechu, nepravdy a každého iného druhu neprávosti. Lebo inak všetky ich želania a snahy nielen že budú daromné, ale ako prekliatie padnú na ich hlavu. Nech túto skutočnosť pochopia aj tí, ktorí žijúc povrchným až ľahostajným spôsobom života, pri pohľade na hriechy ovládajúce ich v tomto svete, uspokojujú sa iba tým, že vyslovujú jednu márnu ľútosť, hovoriac: „Čože my tu už môžeme urobiť“. Nech neklamú sami seba: oni môžu urobiť veľmi veľa; môžu zachrániť sami seba, môžu dať príklad, môžu urobiť to, aby vôkol nich žiarilo svetlo, ktoré, ako hovorí Isus Christos, slúži na velebenie Otca nebeského (Mt 5, 16). Tu stačí iba chcieť a dať sa do práce; je nutné v prvom rade na seba vzťahovať súdy, ktoré vyslovujú nad svetom všeobecne. A čo tí, ktorí sa ponosujú na nevieru

v tomto svete? Nech sa pousilujú učiniť seba samých viacej veriacimi. A keď sa ponosujú na ľahostajnosť či nevšímavosť, nech sami prejavujú horlivosť. Keď vidia pokrytectvo, nech sú sami otvorení, úprimní a srdeční. Keď vidia sebectvo, nech sú milosrdní a plní sebazapierania. Takýmto spôsobom nech prikladajú k sebe samým nestranne všetky svoje odsudzovania a svoje želania zlepšení a vtedy s istotou môžu povedať, že ich námaha nebude daromná, že ich snaha nebude neplodná; ich vplyv na iných bude sa zväčšovať s každým úspechom, ktorý budú konať nad sebou samým; a vtedy budú mať právo nazývať sa synmi Božími, právo nádejať sa na svoj podiel vo večnej žatve Pánovej.

Zoznam bibliografických odkazov:

AVERKIJ, jepiskop: *Rukovodstvo k izučeniju Svjaščennoho Pisanija Novaho Zaveta. Časť pervaja. Četverojevanhelija.* Tipografija Iova Počajevskaho. Holy Trinity Monastery, Jordanville N.Y. 1954, s. 134.

BARSOV, M.: *Tolkovanije Četverojevanhelija. Tom pervyj.* Reprintnoje izdanije. Svjato-Trojickaja Sergijeva Lavra 2002, s. 747-750.

GLADKOV, B. I.: *Tolkovanije Jevanhelija.* Sintagma. S. Peterburg 1998, s. 292-298. ISBN 5-7877-0036-6.

LOPUCHIN, A. P.: *Tolkovaja Biblija 3. Novyj Zavet.* Peterburg 1911-1913. Vtoroje izdanije Institut perevoda Bibliji Stokholm 1987, s. 249-253.

PRUŽINSKÝ, Š.: *Evanjelium podľa Matúša 1/1.* Vydala Pravoslávna bohoslovecká fakulta PU v Prešove 2000, s. 351-350; 358-365. ISBN 80-8068-007-8.

ANALÝZA POJMU LOGOS VO VYBRANÝCH TEXTOCH NOVÉHO ZÁKONA

Vasyľ KUZMYK

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

Keď sa pozrieme na Evanjelium podľa Jána 1, 1-18, táto pasáž tvorí prológ tohto Evanjelia a predstavuje neoceniteľné teologicko-historické svedectvo o vtelenom Božom Synovi Isusovi Christovi. V tomto prológu štvrtého Evanjelia sa môžeme stretnúť s niekoľkými dogmatickými dôrazmi. Š. Pružinský však hovorí, že „*najdôležitejšie sú dva: Slovo (Logos) a vtelenie Slova, ktoré nám dovoľujú predstaviť Christa nielen v Jeho pozemskej činnosti, ale aj v Jeho predvečnej existencii... Takto prológ obsahuje všetku činnosť Christovu v troch aspektoch: predvečnom, zemskom a eschatologickom*“.[2]

Hlavná myšlienka prológu Jánovho Evanjelia je vyjadrená v 14. verši, kde sa hovorí: „*A to Slovo stalo sa telom, prebývalo medzi nami, a my hľadeli sme na Jeho slávu ako na slávu jednorodeného od Otca, (bolo) plné milosti a pravdy*“.

[1] Pozri ГЛУБОКОВСКИЙ, Н.: Бог-Слово. Экзегетический эскиз „пролога“ Иоаннова Евангелия (1: 1-18). In: *Православная мысль*. Прага1956, č. 1, s. 89-121. PRUŽINSKÝ, Š.: *Prvý list svätého apoštola Jána Teológa*. Prešov 2000, s. 58.
[2] PRUŽINSKÝ, Š.: *Evanjelium Pána a Spasiteľa nášho Isusa Christa*. Prešov 2002, s. 20.

V tomto verši sa poukazuje na to, že ide o historické zjavenie Slova v novej forme bytia, v akej sa doposiaľ nezjavoval. Logos vstupuje do dejín ľudstva osobitným spôsobom cez vtelenie. Boh sa stal človekom v osobe Isusa Christa, t.j. *Slovo stalo sa telom*. Grécky pojem σάρξ v preklade znamená nielen telo, ale má aj význam plnej ľudskej prirodzenosti.[1] Podľa N. Glubokovského Boží Syn neprijal len telo (σῶμα), ale všetko, čo robí človeka človekom, t.j. celého človeka ako duchovno-telesnú bytosť, ale bez hriechu. Cez toto zjednotenie ľudskej i božskej prirodzenosti bola prekonaná veľká priepasť medzi Bohom i svetom. Cez vtelenie v Christovi dochádza k hypostatickej jednote Boha i človeka.[2] V tomto verši sa nepredpokladá zmena podstaty Slova a je tu vyjadrená podstata učenia o Božom Logu svätého apoštola Jána Teológa. Š. Pružinský je toho názoru, že v 14. verši „*večné Slovo, jediné s Otcom podľa bytnosti, ale aj odlišné od Neho podľa hypostázy, ktorým je stvorený a žije svet, sa stalo telom. Slovo prijalo do jednej hypostázy ľudskú prirodzenosť a skutočne sa vtelilo. Zároveň zostalo jednorodeným Synom Otca a v tomto ponížení stave žiari slávou, naplnené milosťou a pravdou. Táto pravda, ktorá pochádza od Boha, je základným východiskom kresťanstva, v ktorom je obsiahnutá celá podstata Božieho zjavenia*“.[3]

A. Lopuchin tvrdí, že správne chápanie celého prológu závisí od vysvetlenia termínu *Logos*, ktorý bol preložený do Svätého Písma ako *Slovo*. Toto pomenovanie evanjelista Ján použil v osobitnom zmysle ako všeobecne

[1] Pozri ГЛУБОКОВСКИЙ, Н.: *Евангелія и ихъ благовестіе о Христе – Спасителе и Его искупительномъ деле*. София 1932, s. 142-143.
[2] Tamže, s. 143-144.
[3] PRUŽINSKÝ, Š.: *Prvý list svätého apoštola Jána Teológa*. Prešov 2000, s. 55.

známy pojem, a preto ani v Evanjeliu, ani vo svojich listoch, ani v knihe Zjavenia nie je objasnené, ale je naznačené, že Slovo (Logos) uskutočňuje zjavenie Boha.[1] Grécke podstatné meno ὁ λόγος má rôzne významy v gréckom jazyku, avšak dva významy tohto slova sú základné: 1. rozum a 2. slovo. Druhý význam je použitý v teológii apoštola Jána.[2]

Ako už bolo spomenuté, pod pojmom *Logos* v prológu štvrtého Evanjelia Ján má na mysli Božieho Syna Isusa Christa, druhú hypostázu Svätej Trojice. Avšak môžeme sa stretnúť s názorom, v ktorom sa tvrdí, že evanjelista Ján hovorí o Logu ako o rozume v duchu antickej filozofie. Takýto názor vznikol na pôde protestantskej teológie, ktorá do určitej miery v 19. storočí ovplyvnila aj niektorých ruských pravoslávnych teológov. Protestantskí teológovia počas štúdia Svätého Písma osobitnými úryvkami natoľko stratili možnosť obnoviť vnútornú jednotnosť a harmóniu exegézy Svätého Písma, že omnoho ochotnejšie vyhľadávali súvislosť medzi Evanjeliom a antickou filozofiou, v danom prípade Platónovou. Pokusy spojiť Jánov prológ s učením Platóna o logu alebo rozume, alebo dokonca vyvodzovať Jánovo učenie o Logu od Platónovho vytvorili na Západe absurdnú literatúru, ktorá našla začiatkom 20. storočia svoje odzrkadlenie aj v monografii Sergeja Trubeckého s názvom *Učenije o Logose v jego istoriji. Filosofsko-istoričeskoje issledovanije*.[3] Autor, presnejšie ním citovaní nemeckí

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

[2] Podrobná analýza pojmu *logos*, v akom ho použil evanjelista Ján, pozri ГЛУБОКОВСКИЙ, Н.: *Евангелія и ихъ благовестіе о Христе – Спасителе и Его искупительномъ деле.* София 1932, s. 128-129.

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

autori sa snažia zaviesť názor, že učenie Platóna o logu sa odzrkadlilo v židovskej apokryfickej literatúre, ktorá sa následne odzrkadlila v Jánovom Evanjeliu. O závislosti židovskej apokryfickej literatúry a Jánovho prológu napr. na starozákonných mužoch a Šalamúnovi, ktorí napísali chokmické knihy a žili omnoho skôr, ako sa objavil Platón, S. Trubeckoj vôbec nehovorí.

Jánov pojem *Logos* v preklade Nového Zákona do staro-hebrejského jazyka sa vyjadruje staro-biblickým termínom *dábár*,[1] ktorý znamená *slovo*, ale nie rozum alebo poznanie. Rozum alebo poznanie sa definujú hebrejským slovom *jada*. Z toho vyplýva, že židom Starého Zákona bol cudzí pojem alebo termín, ktorý by v sebe zahŕňal význam slova aj rozumu, ako to môžeme vidieť v gréckom pojme *logos*. Metropolita Antonios je toho názoru, že Platón pod svojím metafyzickým logom chápal rozum, a Ján hovoril o Logu v takej kombinácii výrokov, kde sa hovorí o *dábár memra*,[2] t.j. *dábár* ako staro-biblický termín a *memra*, s ktorým sa môžeme stretnúť skôr v židovskej apokryfickej literatúre. Obidva termíny znamenajú *slovo*, preto je jasné, že Ján nemohol hovoriť o Logu ako o rozume a nemôžeme hovoriť o žiadnej súvislosti štvrtého Evanjelia s platonizmom.

Ďalšou skúmanou otázkou je, odkiaľ evanjelista Ján prevzal svoje učenie o Božom Logu. V rámci západnej exegézy sa najčastejšie pripisuje pôvod Jánovho učenia vplyvu židovsko-alexandrijskej filozofie, v ktorej tiež existovala predstava o logu ako prostredníkovi medzi svetom a Bohom.

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

[2] Pozri АНТОНИЙ, Митрополит.: Библейское учение об Ипостасномъ Словѣ Божіемъ. In: *Нравственныя идеи важнейшихъ Христіанскихъ Православныхъ догматовъ*. Montreal 1963, s. 132.

Hlavným predstaviteľom židovsko-alexandrijskej filozofie je žid Filón Alexandrijský. Avšak s takýmto názorom nemôžeme súhlasiť, pretože logos Filóna je niečo úplne iné, ako Jánov Logos. Podobný názor má aj M. Muretov, ktorý tvrdí, že „*používanie pojmu „logos" Filónom Alexandrijským pre označenie božského rozumu a svätým apoštolom Jánom Teológom pre vysvetlenie Božskej prirodzenosti Christa viedlo mnohých bádateľov k myšlienke o vplyve, ktorý preukazuje Filón ako Jánov súčasník na evanjelistu, alebo o existencii spoločnej tradície pre obidvoch. Avšak ani jedna ani druhá verzia nie je možná*".[1] A. Lopuchin je toho názoru, že pojem „*logos u Filóna je niečo ako duša sveta alebo svetový rozum, ktorý pôsobí v matérii. Podľa Jána Logos je osoba, živá historická osoba Christa*".[2] Tento fakt potvrdzuje aj M. Muretov, keď hovorí: „*V učení Jána Teológa o Logu kresťanská Cirkev stále videla historické a neobyčajné zjavenie samotného vteleného Logu*".[3]

V dielach Filóna Alexandrijského sa stretneme s myšlienkami, v ktorých stotožňuje *loga* s druhým bohom, jednotou Božských síl, Božím rozumom, prostredníkom medzi Bohom a svetom, atď. Môžeme povedať, že u Filóna samotný Boh v ideálnom vzťahu k svetu je logos. U evanjelistu Jána sa naopak *Logos* nikdy nestotožňuje s Bohom Otcom a je s Ním vo večnom osobnom vzťahu. V tejto súvislosti M. Muretov hovorí: „*Logos svätého apoštola Jána Teológa v žiadnom prípade nezmenšuje osobné vlastnosti Boha Otca, ktorý je*

[1] МУРЕТОВ, М.: Учение о *Л*огосе Филона Александрійского и Іоанна Богослова въ связи с предшествовавшимъ историческимъ развитіямъ идеи *Л*огоса в греческой философіи и іудейской теософіи. *Л*огос в сочиненіяхъ Филона Александрійского. Москва 1885, s. 126.
[2] *Л*ОПУХИН, A., cit. dielo, s. 319.
[3] МУРЕТОВ, М., cit. dielo, s. 138.

súčasne transcendentný aj imanentný svetu. Celý prológ štvrtého Evanjelia je koncentrovaný nie na funkciu prostredníka ako nejakej druhoradej božskej reality, ale na Bohovtelenie"[1].

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

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

[1] МУРЕТОВ, М., cit. dielo, s. 139.

formálne odlišuje od Boha a sveta. Jeho logos je vlastne koncentrácia síl a súhrn ideí, ktoré sa v človeku a vo svete neprejavujú komplexne a neprepúšťajú konkrétne prejavenia sa v osobe, čo je vlastne popieraním základných momentov Jánovej teológie. Celý teosofický systém je Jánovej teológii cudzí, je vybudovaný na dualistickom motíve".[1] Oveľa viac sa Jánov Logos odlišuje od gnostických téz o stvoriteľských silách, ktoré vychádzajú z Boha a postupne z neho vyžarujú. V tejto súvislosti M. Schmaus hovorí: „*Keďže celé Jánovo Evanjelium má svoj hlavný koreň v Starom Zákone a v neskoro-židovskej teológii, tak aj pojem Logos treba vyvodiť zo židovsko-kresťanského myslenia, a nie z gnosticizmu. S gréckou filozofiou nemá Jánov Logos nič spoločné. Tá sa totiž usiluje o jednotné chápanie sveta a človeka. V stoickej filozofii logos predstavuje svetový rozum a mravné správanie človeka podľa rozumu. Naproti tomu možno ľahko ukázať súvislosti so starozákonnou teológiou Božieho Slova, ktoré má v Starom Zákone stvoriteľskú a svet udržujúcu silu*".[2]

V súčasnosti sa môžeme stretnúť s názormi niektorých exegétov, ktorí predpokladajú, že evanjelista Ján vo svojom učení o Logu mohol vychádzať so starého židovského učenia *o memra*. Memra ako slovo Božie (λόγος τοῦ θεοῦ), ktorým, podľa Svätého Písma, boli stvorené nebo a zem, v rabínskej literatúre a aramejských targumoch často nadobúdala podobu nejakej samostatnej osoby, ktorá vykonávala rolu prostredníka medzi Bohom na jednej strane, a svetom a človekom na strane druhej. Memra je ako nejaká vyššia bytosť, prostredníctvom ktorej sa zjavuje Boh a cez ktorú vchádza do styku so

[1] PRUŽINSKÝ, Š.: *Evanjelium Pána a Spasiteľa nášho Isusa Christa*. Prešov 2002, s. 25.
[2] SCHMAUS, M.: *Boh a stvorenie. Najsvätejšia Trojica*. Trnava 2003, s. 120-121.

židovským národom a ďalšími ľuďmi.[1] V tejto súvislosti M. Posnov hovorí, že memra v nepravom slova zmysle je akoby tlmočník vôle Boha, prostriedok Jeho zjavenia.[2]

Pravoslávny teológ M. Muretov zasvätil veľkú časť svojej monografie logológii Filóna a zhodným koncepciám v židovskej rabínskej tradícii, ktorá mohla byť spoločným podkladom pre religiózne myslenie Jána a Filóna. M. Muretov je toho názoru, že „*v židovskej tradícii, ktorá sa nachádzala pod vplyvom abstraktných filozofických počiatkov a pohanskej demonológie (predovšetkým perzskej), v posledných storočiach do nášho letopočtu bol priestor pre proces zmeny obrazu starozákonného Boha na transcendentné Absolútno. Vyslanci Boha, ktorí patria anjelskému svetu, boli tiež personifikovaní na nižšie úrovne bytia. Podobným spôsobom biblické mená „slovo Božie" (memra) a „sláva Boha"(šechina) nadobúdajú skôr význam prostredníkov medzi Bohom a svetom tak v stvorení, ako aj v poznaní*".[3] V tejto súvislosti je potrebné spomenúť mystický prúd palestínskeho judaizmu, kde personifikácia poslov Boha bola veľmi dôležitá pre vývoj ich teológie. V tomto prúde na hypostatickom bytí šechiny, ktorá je zároveň „dušou" národa, sa neskôr buduje svojská teória spásy, podľa ktorej v posledných časoch na každého, kto sa hlási k šechine, čaká šťastný osud.[4] Môžeme povedať, že *memra* je bytosť osobná, avšak v každom prípade nie je možné hovoriť o nej ako o Bohu alebo dokonca ako o Mesiášovi. V. Ježek je

[1] Pozri МУРЕТОВ, M., cit. dielo, s. 130-131.
[2] Pozri ПОСНОВ, M.: *Гностицизмъ II века и победа христіанской Церкви над нимъ.* Брюссель 1991, s. 129.
[3] МУРЕТОВ, M., cit. dielo, s. 130.
[4] Porovnaj s ideou plnosti (πλήρωμα) v gnosticizme a s ideou apokatastázy (ἀποκατάστασις) u Origena.

toho názoru, že „*Ján je vo svojom Evanjeliu na počiatku novej tradície, ktorá udeľuje Logu hypostatickú existenciu, čo je novinkou v židovskom myslení. V tomto ohľade musíme byť obozretní a nespájať pojem Logos so slovom memra, ktoré sa nachádza v targumoch. Aj keď memra znamená „slovo", nemá žiadny filozofický základ. Ďalším dôležitým vývojom je to, že kresťanská komunita nielenže stotožňovala Loga s hypostázou, ale taktiež ho aj uctievala*".[1] Z toho vyplýva, že medzi Jánovým Logom a memrou nemôže byť dokonca ani vonkajšia zhoda.

Niektorí exegéti sa obracajú na Starý Zákon s cieľom, aby vyhľadali prameň Jánovho učenia o Logu. V Starom Zákone nachádzajú istú súvislosť s Jánovým učením, v ktorom je zobrazená osoba a činnosť *anjela Jahve* ako jedného z možných pomenovaní starozákonného Božieho Loga.[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,*

[1] JEŽEK, V.: *Filón Alexandrijský. Jeho teologie, exegeze a vliv na pozdější autory.* Prešov 2004, s. 89.

[2] Pozri ВЛАСТОВ, Г.: *Опыт изучения Евангелия Св. Иоанна Богослова*. Том 1. Санктъ-Петербург 1887, s. 132-136.

ktorým bol Logos alebo Boží Syn".[1] Z povedaného vyplýva, že biblicko-patristický pohľad na starozákonný pojem *anjel Jahve* je možné podať v dvoch základných kategóriách. Avšak väčšina svätých Otcov a cirkevných spisovateľov sa zhoduje v tom, že *anjel Jahve* je chápaný ako jeden zo spôsobov zjavenia Boha, práve ako starozákonná forma osobného zjavenia Božieho Syna.

Ďalší exegéti predpokladajú závislosť Jánovho učenia o Logu na niektorých starozákonných textoch o tvorivom slove Božom,[2] kde však chýba jasne vyslovený hypostatický zmysel. Š. Pružinský tvrdí, že v hypostatickom zmysle Ž 33, 6 môžeme chápať iba vo svetle novozákonného zjavenia. Logos, s ktorým sa stretneme v Evanjeliu sv. apoštola Jána, je spojený so starozákonným učením o Múdrosti, kde na niektorých miestach starozákonných kníh má Múdrosť zreteľné črty hypostázneho bytia, čo je zvlášť typické pre 8. a 9. kapitolu Šalamúnových Príslovĺ, 24. kapitolu knihy Sirachovej, 7. a 8. kapitolu Múdrosti Šalamúnovej a sčasti 28. kapitolu knihy Jóbovej. Tento fakt svedčí o tom, že v starozákonných doktrínach Múdrosti a Božieho Slova nachádzame iba zárodok učenia o Logu svätého Jána Teológa.[3]

V modernej teológii sa stretneme aj s názorom, kde je prológ svätého Jána Teológa považovaný za niečo periférne v porovnaní so základným obsahom Evanjelia, akoby to bol akýsi umelý a starobylý pokus filozoficky

[1] ЛОПУХИН, А.: Толковая Библия, или коментарий на все книги Св. Писанія Ветхаго и Новаго Завета. I. Бытіе – Притчи Соломона. Стокгольм 1987, s. 107. Pozri 1Mjž 21, 17; 31, 11.
[2] Pozri napríklad: Ž 33, 6.
[3] Pozri PRUŽINSKÝ, Š., cit. dielo, s. 25-26.

vysvetliť identitu Christa. Prívrženci takého názoru tvrdia, že *Logos* je pojem pochádzajúci zo stoickej filozofie. Je cudzí hebrejskému mysleniu a preto nepatrí pôvodnému kresťanskému Evanjeliu. Väčšina moderných exegétov sa však zhoduje v tom, že hoci Ján Teológ používa výraz, ktorý bol blízky helénskemu svetu, je v podstate inšpirovaný vo svojom učení o Logu starozákonným učením o Múdrosti.[1] Medzi nich patrí aj arcibiskup Averkij, ktorý hovorí, že učenie o Logu sv. Jána je bezpochyby podané v podobnom zmysle ako starozákonné učenie o Múdrosti. Podľa neho bolo by nesprávne tvrdiť, že Ján prevzal svoje učenie o Logu z filozofie Platóna a jeho pokračovateľov (stoikov alebo Filóna).[2]

V ďalšom texte Evanjelia podľa Jána sa pojem *Logos* už nepoužíva. Na jeho mieste sa používa slovo Syn. Syn je starší ako najstaršie pokolenia, ba ako celý svet. On existuje pred všetkým.[3]

V Prvom liste apoštola Jána, v prvom verši Logos, Boží Syn sa nazýva Slovom života, a v druhom - Životom, ktorý bol u Otca a zjavil sa ľuďom a o ktorom svedčia apoštoli, ale aj samotný autor listu – svätý Ján Teológ. Slovo života je tá istá osoba, o ktorej apoštol a evanjelista Ján hovorí aj vo svojom Evanjeliu. Je to Boží Syn, druhá osoba Svätej Trojice. Toto Slovo nazýva Slovom života, pretože náš Pán Isus Christos ako Boží Syn, ktorý je jednobytný Otcovi, je Životom, Počiatkom a Prameňom života pre celé stvorenie. Slovo života bolo od počiatku, to znamená, že Boží Syn jednobytný

[1] Pozri MEYENDORFF, J.: Christos ako Slovo – Evanjelium a kultúra. In: *Pravoslávny teologický zborník.* Praha 1986, č. XIII, s. 63-64.
[2] Pozri АВЕРКИЙ, Архиепископ.: *Руководство къ изучению священнаго Писания Новаго Завета.* Том 1. Четвероевангелие. Jordanville 1974, s. 41.
[3] Pozri Jn 17, 5.

Otcovi taktiež ako Boh Otec existuje od večnosti. Existuje pred všetkým stvorením, pretože nebol čas, kedy by Boh Syn nebol. On je večný a nekonečný. Tento večný a nekonečný Boží Logos prijal ľudskú prirodzenosť. Apoštol Ján hovorí, že Slovo života – Boží Syn sa zjavil medzi ľuďmi, žil a prebýval medzi nami a prijal celú ľudskú prirodzenosť, celého človeka kvôli ikonómii spásy ľudského rodu.[1] Š. Pružinský hovorí: „*Život je vlastný Bohu a z Neho vychádza sila nevyčerpateľného, nekonečného a blaženého bytia. Plné zjavenie a darovanie tohto božského života svetu je uskutočnené cez Christa. Preto Christos ako prostredník života pre svet je Slovom života*“.[2]

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

[1] Pozri ЗЕФИРОВЪ, Н.: *Общедоступное объясненіе апостольскихъ посланій. Соборныя посланія.* Том 1-й. Могилевъ 1911, 84-85.
[2] PRUŽINSKÝ, Š.: *Prvý list svätého apoštola Jána Teológa*, cit. dielo, s. 59.

všetkého.[1] Nesporná súvislosť prológu štvrtého Evanjelia a začiatku Jánovho listu je základom toho, aby sme chápali pojem *Logos* v takom zmysle, aký mu dal apoštol Ján. Š. Pružinský hovorí: „*Logos je osobné, večné a vtelené božské Slovo, o ktorého skutočnej existencii získal apoštol Ján a ostatní očití svedkovia najvierohodnejšie poznanie na základe priamej a bezprostrednej skúsenosti*“.[2]

S pojmom *Logos* sa znovu stretáme aj v Zjavení apoštola a evanjelistu Jána. V Zjavení sa opisuje, ako Ján vidí otvorené nebo a z neho vychádza jazdec, ktorého meno je *Verný* a *Pravý*, ktorý tu spravodlivo súdi a bojuje, ktorý má oči ako ohnivý plameň a na hlave mnoho korún. Potom Ján píše, že jeho meno je Božie Slovo (Logos).[3] Svätý Andrej, arcibiskup Cézarejský vo svojom výklade na knihu Zjavenia tvrdí, že Ján preto používa pojem *Božie Slovo*, aby poukázal na osobu Syna a na Jeho večné rodenie od Otca.[4] A. Lopuchin vo svojich komentároch na tú istú knihu hovorí: „*Isus Christos uskutoční svoj druhý príchod, ktorý bude podobný Jeho prvému príchodu: „Slovo stalo sa telom“. Preto podobne aj pri druhom príchode je nazývaný Božím Slovom, ako predvečný Boží Syn*“.[5]

O Logu hovorí aj apoštol Pavol vo svojom liste k Hebrejom,[6] kde pod týmto pojmom je možné chápať *slovo* ako vyjadrenie myšlienky, ale aj *Slovo*, druhú hypostázu Svätej Trojice.

---

[1] Pozri ЛОПУХИН, А.: *Толковая Библия, или коментарий на все книги Св. Писанія Ветхаго и Новаго Завета. III. Новый Заветъ*, cit. dielo, s. 313-315.
[2] Pozri PRUŽINSKÝ, Š., cit. dielo, s. 58.
[3] Zjav 19, 11-13.
[4] Pozri АНДРЕЙ, Архиепископ Кесарийский.: Слово 20. In: *Апокалипсис. Толкование святого Андрея, Архиепископа Кесарийского.* Киев 2002, s. 120-122.
[5] ЛОПУХИН, А., cit. dielo, s. 595.
[6] Hebr 4, 12-13.

Pojem *Logos* na všetkých uvedených novozákonných miestach znamená druhú osobu Svätej Trojice, Božieho Syna, ktorý od večnosti bol s Otcom a v náležitom čase sa vtelil kvôli nám ľuďom a kvôli našej spáse. Vo Svätom Písme učenie o Logu ako o Božom Synovi a pravom Bohu je podané tak jasne a konkrétne, že nie je možné tomuto učeniu pripisovať žiadny iný význam.[1]

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

Zoznam bibliografických odkazov:

АНДРЕЙ, Архиепископ Кесарийский.: Слово 20. In: *Апокалипсис. Толкование святого Андрея, Архиепископа Кесарийского.* 2. vydanie. Киев 2002.

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

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

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

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

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

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

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

HUSÁR, J.: Spoločnosť a Eucharistia. In: *Cesta obnovy človeka v súčasnej pluralitnej spoločnosti.* Gorlice 2009, s. 90-98.

HUSÁR, J.: *Úvod do knihy žalmov*. 1. vyd. - Praha : Orthodoxia - vzdělávací centrum, 2009. - 65 s. - ISBN 978-80-254-5692-7.

HUSÁR, J.: *Výklad k žalmom I.* 1. vyd. - Praha : Orthodoxia - vzdělávací centrum, 2009. - 99 s. - ISBN 978-80-254-5693-4.

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

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

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

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. Писанія Ветхаго и Новаго Завета. I. Бытіе – Притчи Соломона.* 2. vydanie. Стокгольм 1987.

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

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

МУРЕТОВ, М.: *Учение о Логосе Филона Александрійского и Іоанна Богослова въ связи с предшествовавшимъ историческимъ развитіямъ идеи Логоса в греческой философіи и іудейской теософіи. Логос в сочиненіяхъ Филона Александрійского.* 2. vydanie. Москва 1885.

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.

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

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

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

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

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.

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

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.

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

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

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

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

ZOZUĽAKOVÁ, 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.

EVANJELIZÁCIA – VNÚTORNÁ MISIA CIRKVI

Štefan ŠAK

Slovo evanjelizácia ako termín bolo a je tým najvhodnejším termínom na vyjadrenie diela, ktoré vykonal Isus Christos, apoštoli i Cirkev, čo potvrdzuje aj jeho časté používanie v apoštolských textoch a navyše je to aj samotné pomenovanie štyroch kníh (Evanjelium), v ktorých je opísaný život a dielo nášho Spasiteľa. Evanjelium a kresťanstvo sú synonymom.

Táto, na prvý pohľad veľmi jednoduchá a pre niekoho úplne nezaujímavá téma je, naopak, témou veľmi komplikovanou a časovo i obsahovo veľmi náročnou. Nakoľko ide o evanjelizáciu – vnútornú misiu – veriacich členov Cirkvi, táto téma je obsahovo veľmi bohatá a široká, a navyše si vyžaduje hlboké poznanie súčasných podmienok života veriacich a ich problémov, s akými zápasia,[1] pretože evanjelizácia sa dotýka práve ich.

Keďže ide o veľmi náročnú tému, pokúsim sa načrtnúť niekoľko myšlienok a to skôr v teoretickej, než v praktickej rovine so zameraním sa na zachovanie samotného princípu evanjelizácie, ktorý Pravoslávna cirkev uplatňovala a dodnes uplatňuje vo svojom každodennom živote.

Na úvod je potrebné spomenúť zopár dôležitých právd, ktoré sú všeobecne známe, ale skôr len v teoretickej rovine. Totiž, že Cirkev je Telo, ktorej hlavou je Christos a jej údmi sú verní kresťania. Na základe dogmatického učenia živom organizme, ktorým je Cirkev, nemôžeme oddeliť hlavu od tela, pretože ani telo bez hlavy a taktiež ani hlava bez tela nemôže

[1] ΒΟΥΛΓΑΡΑΚΗ, Η. Α.: *Ιεραπόστολη*. Vyd. Ι. Αθήνα 1989, s. 129 – 132.

žiť. Z toho jednoducho vyplýva, že poslanie Cirkvi nemôže byť iné než poslanie Christa.

Poslanie, ale aj dielo Isusa Christa v tomto svete, je veľmi jasne a veľmi presne vyjadrené v úvode časovo najstaršieho textu, ktorý zachytil a zachoval vieru i originálne ohlasovanie kresťanského spoločenstva o svojom zakladateľovi, v Evanjeliu podľa evanjelistu Marka, ktorý hneď na úvod píše: "*Počiatok evanjelia Isusa Christa Božieho Syna*".[1] Toto bolo a je nielen počiatkom, ale aj obsahom a pečaťou Christovho kázania: "*Lebo pomazal (poslal) ma zvestovať evanjelium chudobným...*"[2], "*pokánie čiňte a verte v evanjelium*!"[3] "*...kážte evanjelium všetkému stvoreniu*."[4]

Slovo evanjelizácia ako termín bolo a je tým najvhodnejším termínom na vyjadrenie diela, ktoré vykonal Isus Christos, apoštoli i Cirkev, čo potvrdzuje aj jeho časté používanie v apoštolských textoch a navyše je to aj samotné pomenovanie štyroch kníh (Evanjelium)[5], v ktorých je opísaný život a dielo nášho Spasiteľa. Evanjelium a kresťanstvo sú synonymom. Evanjelizácia, teda kázať Evanjelium, veriť v Evanjelium, počúvať

[1] „ΑΡΧΗ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, υἱοῦ τοῦ Θεοῦ." Mk 1, 1. Slovo „ΑΡΧΗ" znamená „počiatok, pôvod, princíp, príčina". PRAH, V: *Řecko český slovník.* Praha 1993, s. 90.

[2] „Πνεῦμα Κυρίου ἐπ᾽ ἐμέ, οὗ εἵνεκεν ἔχρισέ με, εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς" Lk 4, 18.

[3] Mk 1, 15.

[4] Mk 16, 15.

[5] Slovo Evanjelium, grécky "ευαγγέλιον" sa skladá z dvoch slov: „ευ", čo znamená dobrý, blahý a slova „αγγελία", čo znamená zvesť, správa. Teda Evanjelium znamená v preklade „dobrá správa". DOUGLAS, D. J.: (ed.) *Biblický slovník.* Vyd. I. Praha 1996, s. 238. Slovo Evanjelium je prekladom hebrejského slova „basser, basseret" (Iz 40, 9; 52, 7), ktoré znamená „dobrá správa", a taktiež aj „odmena poskytnutá za dobrú správu". Pozri YOUNG, R.: *Analytical Concordance to the Holy Bible*, Eight Edition, Lutterworth Press, s. 987.

Evanjelium, trpieť za Evajelium, je stotožňovaná s poslaním a osobitou špecializáciou Christovho učeníka, evanjelistu[1], apoštola, kresťanstva i samotnej Cirkvi.

V termíne "evanjelizácia" musíme vidieť dynamickú formu ohlasovania Evanjelia[2] Cirkvi vo svete, čím neustále pokračovala v diele Isusa Christa pre spásu ľudí. Teda evanjelizácia nie je len akási novinka, módny hit, alebo, naopak, čosi zastarané, skostnatené, ale je to nepretržité dielo Cirkvi.[3] Pretože v mystirickom živote Cirkvi, kde Isus Christos je neustále prítomný medzi nami, a to až do konca sveta, celé stvorenstvo v Ňom nachádza svoju prirodzenosť.[4]

Christa od Cirkvi nie je možné oddeliť, a preto v eschatologickej analýze slov: "Počiatok evanjelia Isusa Christa..." je zahrnutý nielen časový úsek 33 rokov pozemského života Isusa Christa, ale aj celkové dielo, ktoré koná Jeho mystické telo, Cirkev, a to až do času, pokiaľ nebude počuť posledné slová vyrieknuté Svätým Duchom: "*Áno, príď, Pane Isuse*"[5],

[1] Evanjelista je odvodený od gréckeho slovesa „ευαγγελίζομαι", čo znamená „prinášam dobré správy". NEDĚLKA, T.: *Novořecko český slovník.* Praha 2002, s. 350. „Toto slovo sa v NZ bežne vyskytuje čo sa týka Boha (Gal 3, 8), nášho Pána (Lk 20, 1), členov Cirkvi (Sk 8, 4), a apoštolov na ich misijných cestách." DOUGLAS, D. J.: (ed.) *Biblický slovník*, cit. dielo, s. 237.

[2] „V klasickej literatúre slovo evanjelium neznamenalo len odmenu za poskytnutie dobrej správy, ale aj označenie samotného obsahu správy. Pôvodne išlo o oznámenie víťazstva a neskôr aj iné správy, ktoré prinášali radosť." DOUGLAS, D. J.: (ed.) *Biblický slovník*, cit. dielo, s. 238.

[3] ŠAK, Š.: *Misia je dielom celej Cirkvi.* In: Pravoslávny teologický zborník, č. XXXI/16, Prešov 2006, s. 161 – 167.

[4] CLÉMENT, O.: *L´Englise Orthodoxe*. Paris 1961, s, 44.

[5] Pretože On je ten, "ktorý bol, je a príde!" Zj 4, 8.

a rovnako tak aj nevestou[1], ako aj posledným bdelým verným kresťanom na konci tohto sveta.

A tak Christove Evanjelium, dielo prvého evanjelistu, Christa, nespočívalo len v slove, teda ohlasovaní dobrej zvesti, ale aj v skutkoch spásy, teda utešovaní chudobných, otváraní zraku slepým, oslobodzovaní zajatých, uzdravovaní chromých, podporovaní slabých, očisťovaní malomocných, kriesení mŕtvych[2], v námahe, bolesti, utrpení, zmŕtvychvstaní, vyliatí Svätého Ducha. A preto aj dielo "evanjelizácie", ktoré koná Cirkev, nie je ničím iným, ako pokračovaním všetkého, čo sme si vyššie uviedli.[3] Samotný život Cirkvi, ako Vtelenie Isusa Christa[4], teda predlženie Jeho svätého pozemského života, je "evanjelizácia" sama osebe.

Nikto nepochybuje o tom, že táto téma je veľmi široká a bohatá svojím obsahom, pretože pojíma do seba celý život, ako aj všetky aktivity Cirkvi a rovnako tak ako aj slovo Evanjelium, ktoré obsahuje celé spasiteľské dielo Isusa Christa. Toto spasiteľské dielo veľmi radikálne mení históriu ľudstva, ktoré je uzatvorené do seba, do svojho egoizmu a prinieslo mu odhalenie Božej slávy.[5]

---

[1] Zj 22, 17.
[2] Lk 7, 22; 4, 18 – 19; Mt 11, 5.
[3] Pozri ΦΟΥΝΤΟΥΛΗ, I. M.: *Λειτουργικά θέματα Γ΄*. Θεσσαλονίκη 1977, s. 73.
[4] Sviatok Vtelenia Božieho Syna je centrálnym mystériom celej Božej ikonómie spásy. Celé stvorenie, ako aj jeho spása, celé milosrdenstvo i filantropia Svätej Trojice je zhrnutá v osobe Bohočloveka Isusa Christa, ktorý svojím vtelením a celým tajomstvom svojej prítomnosti na zemi v tele, odhalil christologický koreň, ako aj perspektívu každej reálnej existencie vo svete. Pozri ΑΓ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ: *Λόγος ΛΗ΄. Είς τα Θεοφάνια, δηλαδή την γέννησιν του Σωτήρος.* In: ΕΠΕ 5, Θεσσαλονίκη 1977, s. 58.
[5] ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΥ, απχιεπ.: *Ἱεραποστολή*. Vyd. I. Αθήνα 2007, s. 75.

Celkový problém v evanjelizácii ľudí nespočíva len v samotnom slove. Nezáleží len na tom, čo povieme a ako to povieme. Či to slovo bude hovorené alebo písané. Či toto slovo zaznie prostredníctvom rozhlasu alebo televízie. Či zaznie v chráme, alebo v nejakej prednáškovej miestnosti, v staroslovienčine, kodifikovanej, alebo nekodifikovanej rusínštine alebo slovenčine.[1] Či ho prednesie laik[2], alebo klerik. Nezáleží ani na tom, či a ako sa povie mladým, alebo starším, ani na tom, či zaznie v kázni, alebo v katechizácii. Hoci pravdou je, že všetko to, čo sme vyššie uviedli, má v procese evanjelizácie svoj veľký význam, ale nezáleží iba na tom. Pretože mystirický život Cirkvi vo Svätom Duchu, vykonávanie diakonskej - filantropickej služby v duchu lásky v tomto svete, terapia a pomoc pri rôznych chorobách duše a tela ľudí, šírenie vône svätého života členov Cirkvi vo svete sú spolu so všetkým ostatným neoddeliteľnými prvkami diela evanjelizácie. Celým tajomstvom existencie Cirkvi je Evanjelium, kde slovo a skutok sú nerozlučne spojené do jedného celku rovnako tak, ako je spojená duša s telom. Jedno s druhým v bratskej jednote tvoria evanjeliový odkaz Cirkvi a jej svedectvo, ktoré vydáva vo svete. A presne tak ako telo bez duše je mŕtve, tak aj skutky bez evanjeliového slova sú neužitočné a tak je to aj

[1] Jazyk sa nestále formuje, čím získava nové možnosti a naberá novú dynamiku. Biblické a liturgické texty sú prekladané do rôznych jazykov a napomáhajú tak vytváraniu novému autentickému miestnemu liturgickému a bohoslužobnému spoločenstvu. Na Východe v prvých storočiach bolo sformovaných a používaných viac ako štyridsať svätých Liturgií. Pozri ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΥ, *απχιεπ.*: *Παγκοσμιότητα και Ορθοδοξία*. Vyd. IV. Θεσσαλονίκη 2002, s. 122.

[2] Hoci otcovia Trulského snemu vo svojom 64. kánone veľmi prísne zakazujú laikom, aby vyučovali v cirkevnom zhromaždení.

v opačnom prípade, teda aj evanjeliové slovo bez evanjeliových skutkov je mŕtve.

U evanjelistu Jána máme zachytené charakteristické spájanie dvoch prvkov Evanjelia, keď sa hovorí o tom, ako Christos, keď prišiel Jeho čas, urobil z vody víno, aby takto poukázal na spasiteľnú zmenu sveta, teda nové stvorenie[1]. Nasycuje hladných, aby im kázal o chlebe života[2]. Prinavrátil zrak slepému, aby zvestoval svetlo sveta[3]. Uzdravuje porazeného, aby hlásal pozdvihnutie z hriechu[4]. Vzkriesil mŕtveho Lazara, aby odhalil, že On je vzkriesenie a život sveta[5].

Dielom a službou Cirkvi je, aby "evanjelizovala", hlásala a zvestovala Evanjelium v tomto svete a spásu sveta a privádzala ľudí do spoločenstva s Bohom.[6] Slovo "Cirkev" a slovo "svet" sú dva termíny, ktoré predstavujú dva obrovské rozmery času a miesta. My ľudia sme veľmi maličkí a strácame sa pred nimi. Večnosť času a nekonečnosť priestoru sú niekedy príčinou toho, že úplne zabúdame na to, že oba tieto veličiny sa stretávajú tu a teraz.

Ak si uvedomíme našu zodpovednosť za naplnenie Pánovho príkazu konania evanjelizácie vo svete, ktorú má konať Cirkev, vtedy sa naša myseľ s uspokojením obracia k výsledkom, ktoré vo svojom živote dosiahli svätí apoštoli, misionári a množstvo svätých, ktorých oslavujeme za ich dielo na

[1] J 2, 1 – 11.
[2] J 7, 1 – 59.
[3] J 9, 1 – 41.
[4] J 5, 1 – 15.
[5] J 11, 1 – 44.
[6] Cirkev je mystérium, je tajomstvom, v ktorom dochádza k zjednocovaniu človeka s Bohom, čo prevyšuje každé ľudské myslenie, ktoré nie je možné vyjadriť ľudským slovom, ale iba vierou. Viac pozri ΒΟΥΛΓΑΡΑΚΗ, Η. Α.: *Ιεραπόστολη*, cit. dielo, s. 42 – 43.

bohoslužbách v tropároch a cirkevných i liturgických piesňach. Minulosť Cirkvi je veľmi veľká a jej budúcnosť je v rukách Božích istá, pretože Cirkev ani "*pekelné brány nepremôžu*"[1]. Prítomnosť je okamih času, ktorý sa obyčajne vytratí z našich rúk skôr, ako sa rozhodneme uchopiť ho.

Preto k tomu "dnes"[2], teda teraz a "tu" sa uberá dnešný človek i Cirkev. A preto každý jeden súčasný človek, ktorý žije tu a teraz ,je cieľom záujmu Cirkvi, ktorého má Cirkev získať a kvôli ktorému tu Cirkev je. Ak tento súčasný človek počas tých pár rokov svojho putovania v tomto svete sa nestal katechumenom a nebol Cirkvou evanjelizovaný, ak teraz počas svojho života neprijal Božiu pečať, pečať Božieho baránka, takýto človek sa Cirkvi stráca. Keď hovoríme o evanjelizácii človeka, máme na mysli každého človeka podľa slov apoštola Pavla: "*Učíme každého človeka vo všetkej múdrosti, aby sme každého človeka učinili dokonalým v Christovi*"[3], človeka, ktorý žije teraz v tomto svete, nám blízkeho i toho vzdialeného, teda každého súčasného človeka.

Boží chrám, teda Cirkev, sa buduje v tomto svete z jednotlivých segmentov, kladených na pevný základ. Tieto segmenty kladú stavbári, ktorí nie sú veční a veční nie je ani stavebný materiál, teda človek. A stavbári alebo budú budovať stavbu teraz, alebo nikdy. A človek alebo bude zabudovaný do Božieho chrámu teraz, alebo nikdy.[4]

---

[1] Mt 16, 18.

[2] Pozri ΒΟΥΛΓΑΡΑΚΗ, Η. Α.: *Ιεραπόστολη*, cit. dielo, s. 125 – 126.

[3] Kol 1, 28; pozri 1Tim 4, 10; Ef 2, 13.

[4] V treťom videní spisu Hermasov pastier autor impozantným spôsobom predstavuje Cirkev ako vežu, ktorá je budovaná z kameňov rôznej kategórie, ktoré symbolizujú príslušný stav kresťanov, v akom sa nachádzajú. Ο ΠΟΙΜΗΝ ΤΟΥ ΕΡΜΑ: *Όραση 3η*. In: ΕΠΕ 119, Θεσσαλονίκη 1994, s. 393 – 417.

Ak sa na dielo Cirkvi pozrieme z tohto uhla pohľadu, teda z vyššie spomenutej perspektívy, ľahšie pochopíme zapálenosť, rýchlosť a intenzitu, s akou evanjelisti pracovali a rovnako tak aj rýchlosť a horlivosť živých členov Cirkvi, teda živých kameňov, z ktorých sa Cirkev budovala. V duchovných ušiach Cirkvi neustále zvučia Christove slová: "*Kým máte svetlo, verte v svetlo...*"[1], "*Choďte, kým máte svetlo, aby vás neprikvačila tma;*"[2] a na inom mieste hovorí: "*Liečim dnes i zajtra a tretieho dňa dokončím*"[3]. A rovnako tak aj slová apoštolov a prorokov, ktorí hovoria: "*Dnes, ak počujete Jeho hlas*"[4], "*Napomínajte sa navzájom deň čo deň, dokiaľ sa hovorí: dnes*"[5].

Z tohto pohľadu stavitelia ako aj tí, ktorí sú budovaní, evanjelisti ako aj evanjelizovaní, nemôžu byť nečinní po vypočutí vyššie spomenutých slov nášho Pána, pretože Christos je ten istý dnes, zajtra i naveky[6] a "*slovo Pánovo zostáva naveky*"[7]. Sú povinní pracovať pre dnešok a to s materiálom, ktorý existuje dnes. Len vtedy totiž budú spasení plynutím toho "dnes", keď budú budovať a budú budovaní správne, keď budú evanjelizovať a budú evanjelizovaní správne, keď budú organicky účastní na nesmrteľnom živote Christovho tela "*dosiahnuc večný život*"[8] pri príležitosti, ktorú im dáva to "dnes".

[1] J 12, 36.
[2] J 12, 35.
[3] Lk 13, 32.
[4] Žid 3, 7 – 15; 4, 7.
[5] Žid 3, 13.
[6] Pozri Žid 13, 8.
[7] 1 Pt 1, 25.
[8] 1 Tim 6, 12 – 19.

Preto hlavne pre tých, ktorí podľa vyššie spomenutého princípu konajú dielo evanjelistu, teda dielo Isusa Christa v Cirkvi, je potrebné pripomenúť dve hlavné myšlienky tohto princípu:

Po prvé, podľa slov apoštola Pavla[1], Isus Christos im dáva veľmi silnú inšpiráciu, vzbudzuje v nich nevyhnutnú potrebu evanjelizácie, spásy bratov, ktorí dnes vidia svetlo tohto sveta. Ak počas dvanástich hodín dňa,[2] teda vtedy, keď sú naplno činní a pracujú, neuvidia Christovo svetlo z dôvodu vyhasnutých lámp Cirkvi, ktoré nevydávajú svetlo,[3] vtedy všetci budú zahalení do tmy a upadnú do vonkajšej duchovnej temnoty noci. Pre tieto vyhasnuté lampy, takýchto „evanjelistov Cirkvi", apoštol Pavol napísal: "*Beda by mi bolo, keby som nekázal evanjelium*"[4].

Po druhé, hoci i len technické oddelenie toho "dnes" v Cirkvi od toho dlhého včera a večného zajtra, odhaľuje skutočnú kvalitu a hodnotu stavebného materiálu Cirkvi a zároveň otvára obrovskú perspektívu spôsobu a metódy budovania. Samozrejme, základné línie práce sú známe, jednoznačné a nemenné rovnako tak, ako aj zodpovednosť a rešpekt pred večným Božím plánom je intenzívny a neustále existujúci. Totiž nikto nemôže

[1] 1 Kor 9, 16.
[2] J 11, 9.
[3] Na mnohých miestach Svätého Písma je kresťan a jeho život pripodobňovaný k stromu (Ž 1, 3; Jer 17, 8; J 15, 2; Rim 7, 4). Táto podobnosť má veľký význam, pretože ovocie je prejav vnútornej životaschopnosti stromu. Ovocie nie je len nejaká vonkajšia bižutéria či okrasa alebo nejaký dodatok, ale organický plod stromu. Pán neustále učí veriacich, že ako jednotlivci i ako spoločenstvo musia dávať pozor ako žijú a sa správajú. Pozri Ὁ ἀείμνηστος καλό ἐργάτης τοῦ Εὐαγγελίου Δημήτριος Παναγόπουλος, μὲσα ἀπό γραπτά του. Θεσσαλονίκη. Vydavateľstvo ΟΡΘΟΔΟΞΟΣ ΚΥΨΕΛΗ, s. 31.
[4] 1 Kor 9, 16.

budovať, ak len nie na základnom kameni, ktorým je Christos[1], a základe, ktorým sú apoštoli[2], proroci[3], otcovia Cirkvi a celej tej neúnavnej práce, ktorú vykonali predchádzajúce generácie ako aj tradícia.[4] Nezabúdajúc na to, že každý musí dávať pozor ako na tomto základe stavia a ako buduje.[5]

Ale netreba zabúdať, že aj staviteľ aj stavebný materiál sú súčasní, teda ľudia, ktorí sa začlenia ako údy do Christovho tela, sú ľudia žijúci v 21. storočí, teda generácia roku 2010 a ďalej. To sú ľudia, ktorých oslovíme, ktorí budú evanjelizovaní, privádzaní k viere, účastní na Božej láske, budú počúvať a hľadieť na Evanjelium očami a jazykom ich doby, teda svojimi očami a svojím jazykom. "*Všetkým bol som všetko*..."[6], toto bol misijný princíp apoštola Pavla. Keď bolo potrebné v istej dobe bol "*ako Žid*", "*ako pod zákonom*", "*ako bez zákona*", "*ako slabý*", "*dal som sa do služby všetkým..., všetkým som bol všetko, aby som aspoň niektorých priviedol ku spaseniu*"[7]. Zo strany apoštola Pavla to nebolo porušením princípov vierouky Cirkvi, ani prispôsobovanie sa tomuto hriešnemu svetu. Bola to súčasná evanjelizácia. Bolo to dobrovoľné, slobodné a vedomé, rozumné uplatnenie spôsobu

[1] Ef 2, 20; 1 Pet 2, 16.
[2] 1 Kor 3, 10 – 11.
[3] Dielo Hermasov pastier, ktoré v Ríme napísal Hermas, brat rímskeho pápeža Pia I. (142 – 155), obsahuje okrem iného aj desať prikázaní, kde v deviatom z nich popisuje Cirkev ako vežu, ktorej základom sú proroci a apoštoli a základným kameňom Boží Syn. Ο ΠΟΙΜΗΝ ΤΟΥ ΕΡΜΑ: *Παραβολὴ 9η*. In: ΕΠΕ 119. Θεσσαλονίκη 1994, s. 531 – 586.
[4] „Základná dogma v duchu svätootcovskej tradície je jasné rozlíšenie medzi stvoreným a nestvoreným (tým, čo má podstatu a tým, čo nemá podstatu), ako aj to, že medzi stvoreným a nestvoreným nie je žiadna podobnosť. Toto je dogmou nielen svätootcovskej tradície, ale aj židovskej tradície až dodnes." ΡΩΜΑΝΙΔΟΥ, Ι. Σ.: Πατερικὴ θεολογία. Θεσσαλονίκη 2004, s. 72.
[5] Pozri 1 Kor 3, 10 – 13.
[6] 1 Kor 9, 22.
[7] 1 Kor 9, 19 – 22.

a metódy evanjelizácie, ktorých podmienkou je obeť, pokora, rozumnosť a veľký pocit zodpovednosti k Christovmu dielu ako aj nekonečná láska k Christovi, Jeho bratom, za ktorých zomrel na kríži.

Súčasníci apoštola Pavla boli Židia, ktorí boli pod zákonom a pohania, ktorí boli bez zákona, ale súčasný evanjelista pôsobí v inej dobe a za iných podmienok ako apoštol Pavol. Ale ak uplatní vo svojej službe tú istú, apoštolom Pavlom vyskúšanú apoštolskú taktiku a metódu, ak bude cítiť ten istý dych potreby a vzplanie tým istým zápalom svätej lásky k Christovi[1] a ľuďom, nebude ani sekundu váhať stať sa pre všetkých Christovým sluhom tak, ako aj apoštol Pavol a odhodlá dať sa do služby všetkým tam, kde a kedy si to vyžaduje súčasná misijná potreba a priviesť ku spaseniu všetkých ľudí. A to, ako sa staneme "*ako...*" ten, alebo "*ako...*" onen, podľa príkladu apoštola Pavla, je veľmi široká, ťažká, teoretická i praktická otázka, ktorá si vyžaduje veľa seriózneho štúdia, veľa modlitieb, rozumnosti, horlivosti, ale aj obratnosť a rýchlosť.

Zoznam bibliografických odkazov:

ΑΕΡΑΚΗ, Δ.: Ἐκκλησία ἤ θρησκεία τῆς περομῆς; Αθήνα 1994.

ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΥ, απχιεπ.: Ἱεραποστολή. Vyd. I. Αθήνα 2007.

[1] Pre apoštola Pavla bolo Evanjelium všetkým v jeho živote. Žiaľ Evanjelium pre mnohých dnešných kresťanov, teda laikov i klerikov nemá také isté miesto ako vidíme u apoštola Pavla. Neštudujú ho, nerozprávajú sa o ňom a o svätom tajomstve Božej lásky. Nežijú každodennú radosť Evanjelia, radosť života v Isusovi Christovi a takmer vôbec nepociťujú potrebu odovzdávať Evanjelium ďalším ľuďom žijúcim okolo nich. Pozri ΑΕΡΑΚΗ, Δ.: Ἐκκλησία ἤ θρησκεία τῆς περομῆς; Αθήνα 1994, s. 44 – 46.

ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΥ, απχιεπ.: Παγκοσμιότητα και Ορθοδοξία. Vyd. IV. Θεσσαλονίκη 2002.

ΒΟΥΛΓΑΡΑΚΗ, Η. Α.: Ιεραπόστολη. Vyd. I. Αθήνα 1989.

CLÉMENT, O.: *L´Englise Orthodoxe*. Paris 1961.

ΦΟΥΝΤΟΥΛΗ, Ι. Μ.: Λειτουργικά θέματα Γ'. Θεσσαλονίκη 1977.

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

HUSÁR, J.: Spoločnosť a Eucharistia. In: *Cesta obnovy človeka v súčasnej pluralitnej spoločnosti*, s. 90-105. Gorlice : Diecezjalny osrodek kultury prawoslawnej "ELPIS" w Gorlicach, 2009. ISBN 978-83-928613-3-1.

JAN DAMAŠSKÝ: *O pravé víře*. Soluň 1994.

KUZYŠIN, B.: Z histórie pravoslávnej katechézy. In: *Synergia,* roč. 4, č. 7 – 8. Prešov 2006, s. 58 – 63.

KUZYŠIN, B.: Zlo v chápaní absencie podstaty. In: *Nipsis,* roč. 1, č. 1. Prešov 2006, s. 28 – 36.

NEDĚLKA, T.: *Novořecko český slovník*. Praha 2002.

PRAH, V: *Řecko český slovník.* Praha 1993.

PRUŽINSKÝ, Š.: *Život v Christu.* Bratislava 1987.

PRUŽINSKÝ, Š.: Duchovne živá cirkevná obec. In: *Dušpastierska služba na začiatku 3. tisícročia.* (Zborník materiálov z vedeckej konferencie zameranej na pastoračné otázky.) Prešov 10. 2. 2000, s. 9-20.

ΡΩΜΑΝΙΔΟΥ, Ι. Σ.: Πατερικὴ θεολογία. Θεσσαλονίκη 2004.

ŠAK, Š.: Misia je dielom celej Cirkvi. In: *Pravoslávny teologický zborník*, č. XXXI/16, Prešov 2006, s. 161 – 167.

ŠAK, Š.: Cirkev a cirkevnosť. Živá účasť Božieho ľudu na liturgickom, sviatostnom a modlitebnom živote Cirkvi. In: *Pravoslávny teologický zborník,* č. XXIV/9, Prešov 2001, s. 103 – 116.

YOUNG, R.: Analytical Concordance to the Holy Bible, Eight Edition, Lutterworth Press.

ZOZUĽAK, J.: *Katechetické poslanie Cirkvi.* Prešov 2001.

ŽUPINA, M.: Askéza a duchovný život. In: *Nipsis* č. 5, r. 2008, s. 14 – 20.

NÁČRT SVÄTOOTCOVSKÉHO POHĽADU NA STVORENIE ČASU

Pavol KOCHAN

Keď otvoríme Bibliu, hneď na začiatku Svätého Písma sa stretneme so zaujímavou myšlienkou: „Na počiatku Boh stvoril nebo a zem.“[1] Častokrát jej čitateľ nevenuje veľkú pozornosť. Prvé dva verše knihy Bytia predstavujú najvážnejší výklad stvorenia a obzvlášť chápania výrazu *deň*.[2] Vôbec prvé slová Biblie však odhaľujú predovšetkým nezmerateľnú hĺbku pravoslávnej triadológie a kozmológie. Opisujú samotného Trojjediného Boha a jeho vzťah k stvorenstvu. Ako hovorí svätý Gregor Teológ, nebo a zem, celý svet je veľkou a slávnou knihou, v ktorej sa mlčanlivosťou odhaľuje samotný Boh. Pokiaľ tento svet stojí v pokoji a nič nevystupuje z tých pút lásky, ktorými všetko zviazal Logos, kozmos zodpovedá svojmu pomenovaniu a je neporovnateľnou krásou. Ak sa však naruší pokoj, kozmos prestane byť kozmom.[3] A ďalej pokračuje svätý Vasilij Veľký: *„Ak svet má počiatok a je stvorený, pýtame sa: Kto mu dal počiatok a Kto je jeho Stvoriteľ? No… aby si sa neuklonil od pravdy, (Mojžiš) vyjadril Božie meno, keď povedal: „Na počiatku stvoril Boh…“ Aká blažená Prirodzenosť, aké nevyčerpateľné Blaho, aká je to nádhera, táto nedostupná Múdrosť zamilovaná a túžobná pre každú rozumom obdarenú bytosť. Hľa, kto na počiatku stvoril nebo a zem!“*[4]

---

[1] „Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν.“ 1Mjž 1, 1.

[2] Pozri ИЛЬИНЪ, В. Н.: *Шесть дней творенія. Библія и наука о твореніи и происхожденіи міра*. Paris 1930, s. 45.

[3] Pozri *Настольная книга священнослужителя*. Том 6. Москва 1988, s. 346.

[4] „Εἰ οὖν καὶ ἀρχὴν ἔχει ὁ κόσμος, καὶ πεποίηται, ζήτει, τίς ὁ τὴν ἀρχὴν αὐτῷ δούς, καὶ τίς ὁ ποιητής; Μᾶλλον δέ, ἵνα μὴ ἀνθρωπίνοις λογισμοῖς ἐκζητῶν παρατραπῇς που τῆς ἀληθείας, προέφθασε τῇ διδασκαλίᾳ, οἱονεὶ σφραγῖδα καὶ φυλακτήριον ταῖς

Druhá kázeň Hexameronu svätého Vasilija Veľkého je venovaná prvým slovám Biblie: „Na počiatku stvoril Boh…“ Tento *počiatok* vyjadruje skutočnosť, že aj samotný čas bol stvorený. Pre svätého Vasilija význam slova *počiatok* obsahuje skĺbenie dvoch chápaní počiatku v helénskej filozofii: *počiatok v čase* a *princíp dávajúci základ*. Svätý Vasilij akoby ponechával určitú dvojzmyselnosť, aby tak jedným slovom vyjadril myšlienku, že princíp bol zosnovaný v čase. Počiatok v čase je zároveň aj počiatkom vo filozofickom zmysle slova. Tým, že Boh stvoril svet prvý deň, v princípe akoby dal tvoreniu prvopočiatočný podnet. Pri takomto pohľade na biblické stvorenie nie je vo svätootcovskej literatúre v konflikte ani myšlienka „evolúcie“. Boh všetko stvoril v jeden deň: „Na počiatku stvoril Boh nebo a zem… deň jeden.“[1] Toto nebo a zem svätí otcovia vidia s možnosťou a schopnosťou meniť sa a rozvíjať.

Ak sa pozrieme na samotný prvý deň stvorenia, ktorý je spätý s myšlienkou stvorenia času, pre pochopenie nám veľmi dobre poslúži výklad svätého Vasilija Veľkého na šesť dní stvorenia, v ktorom píše o prvom dni takto: *„A bol večer, a bolo ráno: deň jeden.“*[2] *Prečo nie je nazvaný prvým, ale*

ψυχαῖς ἡμῶν ἐμβαλὼν τὸ πολυτίμητον ὄνομα τοῦ Θεοῦ, εἰπών, Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεός. Ἡ μακαρία φύσις, ἡ ἄφθονος ἀγαθότης, τὸ ἀγαπητὸν πᾶσι τοῖς λόγου μετειληφόσι, τὸ πολυπόθητον κάλλος, ἡ ἀρχὴ τῶν ὄντων, ἡ πηγὴ τῆς ζωῆς, τὸ νοερὸν φῶς, ἡ ἀπρόσιτος σοφία, οὗτος Ἐποίησεν ἐν ἀρχῇ τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν.“ ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ ΚΑΙΣΑΡΕΙΑΣ ΤΟΥ ΜΕΓΑΛΟΥ: ΟΜΙΛΙΑΙ ΕΙΣ ΤΗΝ ΕΞΑΗΜΕΡΟΝ. ΟΜΙΛΙΑ Α΄, 10. In: ΧΡΗΣΤΟΥ, Π. Κ. – ΖΗΣΗΣ, Θ. Ν.: *Ελληνες Πατερες της Εκκλησιας* (Ε.Π.Ε). *ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ ΚΑΙΣΑΡΕΙΑΣ ΤΟΥ ΜΕΓΑΛΟΥ ΑΠΑΝΤΑ ΤΑ ΕΡΓΑ 4. ΕΞΑΗΜΕΡΟΝ*. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ: Πατερικαι εκδοσεις ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΠΑΛΑΜΑΣ, 1973. s. 30 – 32.

[1] 1Mjž 1, 1 a 5. Grécky preklad Starej zmluvy neobsahuje výraz „deň prvý“, ako to vidíme napríklad v slovenskom preklade, ale je vyjadrený slovným spojením „ἡμέρα μία“, ktoré prekladáme ako „deň jeden“.

[2] 1Mjž 1, 5.

jedným? Aj keď je spomenutý druhý, tretí a štvrtý deň a správnejšie by bolo nazvať ho prvým, od ktorého sa odvíjajú nasledujúce, predsa je nazvaný jedným. Alebo je tým zmeraný deň a noc, ktoré sú zjednotené do jedného dňa (dvadsiatichštyroch hodín)… Mojžiš by povedal takto: dĺžka dvadsiatichštyroch hodín je dĺžka jedného dňa, alebo návrat neba z jednej pozície do tej istej pozície je vykonaný v priebehu jedného dňa… Hlavný zmysel sa skrýva v tajomnom znamení, t. j. Boh usporiadal existenciu času, dĺžkou a znameniami usporiadal deň. Zmeral čas týždňa a ustanovil, aby týždeň, ktorý vypočítava dĺžku času, vždy sa vracal do seba a takisto aj týždeň naplnil jedným dňom, ktorý sa sedemkrát vracal do seba. Obraz kruhu (cyklu) je taký, že sám zo seba začína a rovnako sám v sebe končí. Aj vek, čas má túto vlastnosť, že sám sa vracia do seba a nikdy nekončí. Preto Mojžiš počiatok času nenazval prvým, ale jedným dňom, aby tento deň podľa samotného pomenovania mal príbuznosť s vekom.“[1]

[1] „Καὶ ἐγένετο ἑσπέρα, καὶ ἐγένετο πρωΐ, ἡμέρα μία. Τίνος ἕνεκεν οὐκ εἶπε πρώτην, ἀλλὰ μίαν; καίτοιγε ἀκολουθότερον ἦν τὸν μέλλοντα ἐπάγειν δευτέραν καὶ τρίτην καὶ τετάρτην ἡμέραν, τὴν κατάρχουσαν τῶν ἐφεξῆς πρώτην προσαγορεῦσαι. Ἀλλὰ μίαν εἶπεν, ἤτοι τὸ μέτρον ἡμέρας καὶ νυκτὸς περιορίζων, καὶ συνάπτων τοῦ ἡμερονυκτίου τὸν χρόνον, ὡς τῶν εἰκοσιτεσσάρων ὡρῶν μιᾶς ἡμέρας ἐκπληρουσῶν διάστημα, συνυπακουομένης δηλονότι τῇ ἡμέρᾳ καὶ τῆς νυκτὸς, ὥστε κἂν ἐν ταῖς τροπαῖς τοῦ ἡλίου συμβαίνῃ τὴν ἑτέραν αὐτῶν ὑπερβάλλειν, ἀλλὰ τῷ γε ἀφωρισμένῳ χρόνῳ ἐμπεριγράφεσθαι πάντως ἀμφοτέρων τὰ διαστήματα· ὡς ἂν εἰ ἔλεγε, τὸ τῶν τεσσάρων καὶ εἴκοσιν ὡρῶν μέτρον, μιᾶς ἐστιν ἡμέρας διάστημα· ἢ, ἡ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ σημείου ἐπὶ τὸ αὐτὸ πάλιν ἀποκατάστασις ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ γίνεται· ὥστε ὁσάκις ἂν ἑσπέρα καὶ πρωΐα κατὰ τὴν τοῦ ἡλίου περιφορὰν ἐπιλαμβάνῃ τὸν κόσμον, μὴ ἐν πλείονι χρόνῳ, ἀλλ' ἐν μιᾶς ἡμέρας διαστήματι τὴν περίοδον ἐκπληροῦσθαι. Ἡ κυριώτερος ὁ ἐν ἀπορρήτοις παραδιδόμενος λόγος, ὡς ἄρα ὁ τὴν τοῦ χρόνου φύσιν κατασκευάσας Θεὸς, μέτρα αὐτῷ καὶ σημεῖα τὰ τῶν ἡμερῶν ἐπέβαλεδιαστήματα, καὶ ἑβδομάδι αὐτὸν ἐκμετρῶν, ἀεὶ τὴν ἑβδομάδα εἰς ἑαυτὴν ἀνακυκλοῦσθαι κελεύει, ἐξαριθμοῦσαν τοῦ χρόνου τὴν κίνησιν. Τὴν ἑβδομάδα δὲ πάλιν ἐκπληροῦν τὴν ἡμέραν μίαν, ἑπτάκις αὐτὴν εἰς ἑαυτὴν ἀναστρέφουσαν, τοῦτο δὲ κυκλικόν ἐστι τὸ σχῆμα, ἀφ' ἑαυτοῦ ἄρχεσθαι, καὶ εἰς ἑαυτὸ καταλήγειν. Ὃ δὴ καὶ τοῦ αἰῶνος ἴδιον, εἰς ἑαυτὸν ἀναστρέφειν, καὶ μηδαμοῦ περατοῦσθαι. Διὰ τοῦτο τὴν κεφαλὴν τοῦ χρόνου οὐχὶ

Slovo *vek*[1] má niekoľko významov. Označuje ľudský život, ale tiež istý počet rokov, predstavuje súčasný život, ale aj život vo večnosti. Vek však neznamená čas ani jeho časť, ktorá sa meria pohybom slnka striedaním dní a nocí. Vek je časový pohyb, ktorý paralelne plynie spolu s tým, čo je večné. Čo je čas pre toho, kto prebýva v závislosti od času, to je vek pre toho, kto prebýva vo večnosti.[2] Pri stvorení sveta, kedy ešte nebolo slnko, ktoré by oddeľovalo deň od noci, nebol ani čas, ktorý by bolo možné zmerať. Bol však istý časový pohyb a vzdialenosť, ktorá plynula súbežne s tým, čo je večné. Z toho vyplýva, že vek je jeden, pretože aj Boh sa nazýva večným, ale aj predvečným.[3]

πρώτην ἡμέραν, ἀλλὰ μίαν ὠνόμασεν…" ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ ΚΑΙΣΑΡΕΙΑΣ ΤΟΥ ΜΕΓΑΛΟΥ: ΟΜΙΛΙΑΙ ΕΙΣ ΤΗΝ ΕΞΑΗΜΕΡΟΝ. ΟΜΙΛΙΑ Β΄, 41 – 42. In: ΧΡΗΣΤΟΥ, Π. Κ. – ΖΗΣΗΣ, Θ. Ν.: *Ελληνες Πατερες της Εκκλησιας* (Ε.Π.Ε). ***ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ ΚΑΙΣΑΡΕΙΑΣ ΤΟΥ ΜΕΓΑΛΟΥ ΑΠΑΝΤΑ ΤΑ ΕΡΓΑ 4. ΕΞΑΗΜΕΡΟΝ***. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ: Πατερικαι εκδοσεις ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΠΑΛΑΜΑΣ, 1973. s. 94 – 96.

[1] Grécky ό/ή αἰών / αἰῶνος.

[2] „Χρὴ τοίνυν γινώσκειν, ὅτι τὸ τοῦ αἰῶνος ὄνομα πολύσημόν ἐστι· πλεῖστα γὰρ σημαίνει. Αἰὼν γὰρ λέγεται καὶ ἡ ἑκάστου τῶν ἀνθρώπων ζωή. Λέγεται πάλιν αἰὼν καὶ ὁ τῶν χιλίων ἐτῶν χρόνος. Πάλιν λέγεται αἰὼν ὅλος ὁ παρὼν βίος, καὶ αἰὼν ὁ μέλλων, ὁ μετὰ τὴν ἀνάστασιν, ὁ ἀτελεύτητος. Λέγεται πάλιν αἰὼν, οὐ χρόνος, οὐδὲ χρόνου τι μέρος ἡλίου φορᾷ καὶ δρόμῳ μετρούμενον, ἤγουν δι᾽ ἡμερῶν καὶ νυκτῶν συνιστάμενον, ἀλλὰ τὸ συμπαρεκτεινόμενον τοῖς ἀιδίοις οἷόν τι χρονικὸν κίνημα καὶ διάστημα. Ὅπερ γὰρ τοῖς ὑπὸ χρόνον ὁ χρόνος, τοῦτο τοῖς ἀιδίοις ἐστὶν αἰών." ΤΟΥ ΟΣΙΟΥ ΑΒΒΑ ΙΩΑΝΝΟΥ ΠΡΕΣΒΥΤΕΡΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ ΕΚΔΟΣΙΣ ΑΚΡΙΒΗΣ ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΟΥ ΠΙΣΤΕΟΣ. Β΄, 15. In: ΧΡΗΣΤΟΥ, Π. Κ. – ΖΗΣΗΣ, Θ. Ν..: *Ελληνες Πατερες της Εκκλησιας* (Ε.Π.Ε). ***ΙΩΑΝΝΟΥ ΤΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ ΑΠΑΝΤΑ ΤΑ ΕΡΓΑ 1. ΔΟΓΜΑΤΙΚΑ Α΄***. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ 1976, s. 138.

[3] „Πρὸ δὲ τῆς τοῦ κόσμου συστάσεως, ὅτε οὐδὲ ἥλιος ἦν διαιρῶν ἡμέραν ἀπὸ νυκτός, οὐκ ἦν αἰὼν μετρητός, ἀλλὰ τὸ συμπαρεκτεινόμενον τοῖς ἀιδίοις, οἷόν τι χρονικὸν κίνημα καὶ διάστημα· καὶ κατὰ μὲν τοῦτο εἷς αἰών ἐστι, καθὸ καὶ λέγεται ὁ Θεὸς αἰώνιος, ἀλλὰ καὶ προαιώνιος." ΤΟΥ ΟΣΙΟΥ ΑΒΒΑ ΙΩΑΝΝΟΥ ΠΡΕΣΒΥΤΕΡΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ ΕΚΔΟΣΙΣ ΑΚΡΙΒΗΣ ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΟΥ ΠΙΣΤΕΟΣ. Β΄, 15. In: ΧΡΗΣΤΟΥ, Π. Κ. – ΖΗΣΗΣ, Θ. Ν..: *Ελληνες Πατερες της Εκκλησιας* (Ε.Π.Ε). ***ΙΩΑΝΝΟΥ ΤΟΥ***

Z triadologického hľadiska je pochopiteľné, že Boh, ktorý je vo svojej podstate absolútne zvrchovaný a nedotknuteľný, nemôže prejsť zmenou v zmysle svojej večnosti. Inak povedané, Boh, ktorý vždy prebýva vo večnosti, nepodlieha času ani stvoreniu. Svätí otcovia vysvetľujú, že Boh Otec je vždy rodičom, pretože večne rodí Boha Syna. Toto rodičovstvo je nevyhnutné, pretože vyplýva z prirodzenosti. Rovnako to platí aj vo vzťahu Boha Otca k Svätému Duchu, ktorý od Otca večne vychádza. Na rozdiel od toho, stvorenie sveta nie je spojené s prirodzenosťou Boha, ale s Jeho vôľou. Vyplýva to zo svätootcovského chápania rozdielu medzi Božou prirodzenosťou a Božou vôľou. Svätý Atanáz hovorí, že pre Boha nebolo nevyhnutnosťou stvoriť svet, ale stvoril ho, pretože taká bola Jeho, teda Božia a blahá vôľa. Boh však nemohol nerodiť Syna, pretože podľa svojej prirodzenosti je rodičom.[1] Boh a stvorenstvo majú odlišnú prirodzenosť. Boh stvoril svet z ničoho svojou slobodnou vôľou podľa svojej lásky, na ktorú očakával opätujúcu lásku sveta. Samozrejme, po stvorení Boh pokračuje v jeho spravovaní. Napriek tomu tento slobodný svet sa stavia proti Bohu cez človeka, ktorý mal ujednotiť svet a cez seba zrealizovať jednotu lásky medzi Bohom a svetom. Stalo sa tak vstupom hriechu do človeka a sveta.[2]

Zaujímavá je však tiež symbolika čísiel, ktorú nachádzame u niektorých svätých otcov. Podľa svätého Vasilija Veľkého číslo sedem predstavuje

---

ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ ΑΠΑΝΤΑ ΤΑ ΕΡΓΑ 1. ΔΟΓΜΑΤΙΚΑ Α΄. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ 1976, s. 138 – 140.

[1] Pozri ΤΟΥ ΕΝ ΑΓΙΟΙΣ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ ΚΑΤΑ ΑΡΕΙΑΝΩΝ ΛΟΓΟΣ ΤΡΙΤΟΣ. 63, 66. In: MIGNE, J.-P. ΕΛΛΗΝΙΚΗ *ΠΑΤΡΟΛΟΓΙΑ (Patrologia Graeca)*. Τομος 26. ΑΘΗΝΑΙ 1999, s. 456 – 460.

[2] Pozri МЕЙЕНДОРФ, *И.*: *Введение в святоотеческое богословие*. 2. doplnené vyd. Клин 2001, s. 142 – 143.

v Biblii materiálny svet, ktorý bol stvorený za sedem dní. Číslo osem pojíma nový budúci svet vo večnosti. Prvý a ôsmy deň sa snáď stotožňujú, pretože ôsmy deň predstavuje vzkriesenie a koniec starého sveta, ale zároveň je počiatkom, prvým dňom nového stvorenia. Vďaka tomuto numerickému symbolizmu môže svätý Vasilij predložiť počiatok vekov a zároveň vyjadriť myšlienku prvopočiatočného princípu, ktorý akoby dával možnosť „evolúcie"[1] v súvislosti s tým, že prvé verše Svätého Písma nám symbolicky predstavujú, ako k tomu došlo.[2] Svätý Ján Damaský vysvetľuje, že poznáme sedem vekov tohto sveta od stvorenia neba a zeme až do všeobecného konca bytia ľudí a vzkriesenia. Je nám známy totiž čiastočný, osobný koniec ako smrť človeka, ale poznáme tiež všeobecný a konečný koniec, kedy príde všeobecné vzkriesenie. Ôsmy deň je budúcim vekom.[3]

A tu sa opäť vraciame k samotnému počiatku. Ako rozvíja myšlienku o počiatku svätý Vasilij, ak pripustíme, že stvorenie sa udialo v jednom okamihu a bez pokračovania času, potom počiatok času ešte nie je samotný čas, podobne ako počiatok cesty nie je možné nazvať celou cestou alebo

---

[1] Pochopiteľne, je dôležité nevnímať myšlienku evolúcie na základe racionalistického prístupu filozofie a vedy. Biblia a vedecká náuka nie sú protikladmi. Je však dôležité, aby sme Bibliu nevideli ako prameň vedeckej náuky. Biblia nám podáva správu, kto stvoril svet a ako bol tento svet stvorený, na rozdiel od vedy, ktorá odpoveď na otázku, kto stvoril svet, nepozná.

[2] Pozri МЕЙЕНДОРФ, И., cit. dielo, s. 177 – 179.

[3] „Λέγονται μὲν οὖν ἑπτὰ αἰῶνες τοῦ κόσμου τούτου, ἤγουν ἀπὸ τῆς οὐρανοῦ καὶ γῆς κτίσεως μέχρι τῆς κοινῆς τῶν ἀνθρώπων συντελείας τε καὶ ἀναστάσεως. Ἔστι μὲν γὰρ συντέλεια μερικὴ ὁ ἑκάστου θάνατος· ἔστι δὲ καὶ κοινὴ καὶ παντελὴς συντέλεια, ὅτε μέλλει ἡ κοινὴ γίνεσθαι τῶν ἀνθρώπων ἀνάστασις. Ὄγδοος δὲ αἰὼν ὁ μέλλων." ΤΟΥ̃ ΟΣΙΟΥ̃ ΑΒΒΑ ΙΩΑΝΝΟΥ̃ ΠΡΕΣΒΎΤΕΡΟΥ̃ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ̃ ΕΚΔΟΣΙΣ ΑΚΡΙΒΗΣ ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΟΥ̃ ΠΙΣΤΕΟΣ. Β΄, 15. In: ΧΡΗΣΤΟΥ̃, Π. Κ. – ΖΗΣΗΣ, Θ. Ν..: *Ελληνες Πατερες της Εκκλησιας* (Ε.Π.Ε). *ΙΩΑΝΝΟΥ̃ ΤΟΥ̃ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ̃ ΑΠΑΝΤΑ ΤΑ ΕΡΓΑ 1. ΔΟΓΜΑΤΙΚΑ Α΄*. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ 1976, s. 138.

počiatok domu nemožno chápať ako celý dom, pretože počiatok je niečo nedeliteľné a nezmerateľné. Počiatok času nemožno nazvať časom ani jeho časťou. Ak by sme to spravili, potom by sme čas museli rozdeliť na počiatok, polovicu a koniec. Zároveň sa však nedá urobiť počiatok počiatku, pretože ak rozdelíme počiatok na dve časti, namiesto jedného vytvoríme dva alebo mnoho. Preto je možné chápať stvorenie Božou vôľou bez pokračovania času, ako je vlastne aj napísané: „Na počiatku stvoril…" Kvôli tomu niektorí exegéti vysvetľovali stvorenie slovami: „V predpočiatku stvoril Boh…," teda zrazu a naraz.[1]

S rozvinutím teológie o dvoch vôľach v Christovi, svätý Maxim Vyznávač sa plne odpútava od origenovského a neoplatonistického chápania ideí materiálneho sveta. Na základe koncepcie Loga idey materiálneho sveta sú od vekov zakorenené v bytí samotného Boha, napriek tomu však nie sú jeho podstatou.[2] Stvorenie sveta je dynamický proces, ktorý sa udial v súlade

[1] „Ἡ τάχα διὰ τὸ ἀκαριαῖον καὶ ἄχρονον τῆς δημιουργίας εἴρηται τό, Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν, ἐπειδὴ ἀμερές τι καὶ ἀδιάστατον ἡ ἀρχή. Ὡς γὰρ ἡ ἀρχὴ τῆς ὁδοῦ οὔπω ὁδὸς, καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς οἰκίας οὐκ οἰκία, οὕτω καὶ ἡ τοῦ χρόνου ἀρχὴ οὔπω χρόνος, ἀλλ᾽ οὐδὲ μέρος αὐτοῦ τὸ ἐλάχιστον. Εἰ δὲ φιλονεικῶν τις χρόνον εἶναι λέγοι τὴν ἀρχήν, γινωσκέτω ὅτι διαιρήσει αὐτὴν εἰς τὰ τοῦ χρόνου μέρη. Ταῦτα δέ ἐστιν, ἀρχή, καὶ μέσα, καὶ τελευτή. Ἀρχὴν δὲ ἀρχῆς ἐπινοεῖν παντελῶς καταγέλαστον. Καὶ ὁ διχοτομῶν τὴν ἀρχήν, δύο ποιήσει ἀντὶ μιᾶς, μᾶλλον δὲ πολλὰς καὶ ἀπείρους, τοῦ διαιρεθέντος ἀεὶ εἰς ἕτερα τεμνομένου. Ἵνα τοίνυν διδαχθῶμεν ὁμοῦ τῇ βουλήσει τοῦ Θεοῦ ἀχρόνως συνυφεστάναι τὸν κόσμον, εἴρηται τό, Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν. Ὅπερ ἕτεροι τῶν ἑρμηνευτῶν, σαφέστερον τὸν νοῦν ἐκδιδόντες, εἰρήκασιν, Ἐν κεφαλαίῳ ἐποίησεν ὁ Θεὸς, τουτέστιν, ἀθρόως καὶ ἐν ὀλίγῳ." ΤΟΥ̃ ΕΝ ΑΓΙΟΙΣ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ̃ ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΥ̃ ΚΑΙΣΑΡΕΙΑΣ ΚΑΠΠΑΔΟΚΙΑΣ: ΟΜΙΛΙΑΙ Α΄ ΕΙΣ ΤΗΝ ΕΞΑΗΜΕΡΟΝ. In: MIGNE, J.-P. *ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΠΑΤΡΟΛΟΓΙΑ (Patrologia Graeca)*. Τομος 29. ΑΘΗΝΑΙ 2002, s. 16 – 18.

[2] Viac o pohľade svätého Maxima Vyznávača na otázku Božieho Loga pozri KUZMYK, V.: Učenie o Logosovi v ponímaní ctihodného Maxima Vyznávača. In: *Logos - Kristus a jeho*

s Božou vôľou. Tento proces pozostáva z troch úrovní. Najprv je to genéza[1], čiže zrod viditeľného sveta, potom nasleduje kinéza[2], alebo tiež slobodná realizácia všetkých Božích ideí, ktorá predpokladá pohyb a nakoniec je to „uspokojenie"[3] v Bohu, kde spomenutý pohyb nachádza svoj cieľ stabilného prebývania. Boh je počiatkom a koncom každého vzniku a pohybu, vychádzajú z neho, smerujú k nemu a v ňom nachádzajú svoju nehybnosť, stálosť.[4] Táto stálosť sa týka celého stvorenstva a ako hovorí svätý Gregor Palama[5], Christos sa obliekol do ľudskej prirodzenosti, čím dal možnosť každému človeku dostihnúť reálnu jednotu s Bohom. Život človeka je nasmerovaný k budúcemu s možnosťami dosiahnutia osobnej spásy a aj spásy celého stvorenstva v druhom príchode Isusa Christa. Táto parúzia je však realizujúca sa skutočnosť v súčasnosti v duchovnom a tajinnom zmysle ako budovanie Božieho kráľovstva v človeku.[6]

Zoznam bibliografických odkazov

БЕСЕДЫ *святаго отца нашего Василія Великаго, Архіепископа Кесаріи Каппадокійскія, на Шестодневъ*. 2. vydanie. Москва 1856.

CAP, A.: *Asketické učenie sv. Gregora Palamu*. Prešov 2007. ISBN 978-80-8068-677-2.

význam pre teológiu a sociálnu etiku (zborník z ekumenického teologického sympózia). Univerzita Komenského. Bratislava 2008, s. 50 – 54.

[1] γένεσις

[2] κίνησις

[3] στάσις

[4] Pozri МЕЙЕНДОРФ, И., cit. dielo, s. 359 – 360.

[5] Viac o teologických pohľadoch svätého Gregora Palamu pozri CAP, A.: *Asketické učenie sv. Gregora Palamu*. Prešov 2007.

[6] Tamže, s. 408 – 409.

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

HUSÁR, J.: *Výklad k žalmom I*. 1. vyd. - Praha : Orthodoxia - vzdělávací centrum, 2009. - 99 s. - ISBN 978-80-254-5693-4.

HUSÁR, J.: Ján Zlatoústy a Sväté Písmo. In: *Nipsis* : časopis zaoberajúci sa otázkami teológie, filozofie, etiky a duchovnosti v spoločenskom kontexte. Roč. 2, č. 1 (2007), s. 41-48. ISSN 1337-0111.

ИЛЬИНЪ, В. Н.: *Шесть дней творенія. Библія и наука о твореніи и происхожденіи міра*. Paris, YMCA PRESS 1930.

KUZMYK, V.: Učenie o Logosovi v ponímaní ctihodného Maxima Vyznávača. In: *Logos - Kristus a jeho význam pre teológiu a sociálnu etiku* (zborník z ekumenického teologického sympózia). Univerzita Komenského. Bratislava 2008, s. 50 – 54. ISBN 978-80-223-2541-7.

МЕЙЕНДОРФ, И.: *Введение в святоотеческое богословие*. 2. doplnené vyd. Клин: Фонд Христианская жизнь 2001. ISBN 5-93313-018-4.

Настольная книга священнослужителя. Том 6. Москва 1988, s. 346 – 377.

Septuaginta. (ed. Rahlfs A.). Deutsche Bibelgesellschaft. Stuttgart 1935, 1979. ISBN 3-438-05121-4.

ΤΟΥ̃ ΕΝ ΑΓΙΟΙΣ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ̃ ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΥ̃ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ ΚΑΤΑ ΑΡΕΙΑΝΩΝ ΛΟΓΟΣ ΤΡΙΤΟΣ. In: MIGNE, J.-P. ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΠΑΤΡΟΛΟΓΙΑ (Patrologia Graeca). Τομος 26. Προτη εκδοσις εν Ελλαδη. ΑΘΗΝΑΙ: ΚΕΝΤΡΟ ΠΑΤΕΡΙΚΩΝ ΕΚΔΟΣΕΩΝ (ΚΕ.Π.Ε.). 1999, s. 321 – 468.

ΤΟΥ̃ ΕΝ ΑΓΙΟΙΣ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ̃ ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΥ̃ ΚΑΙΣΑΡΕΙΑΣ ΚΑΠΠΑΔΟΚΙΑΣ: ΟΜΙΛΙΑΙ Θ΄ ΕΙΣ ΤΗΝ ΕΞΑΗΜΕΡΟΝ. In: MIGNE, J.-P. ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΠΑΤΡΟΛΟΓΙΑ (Patrologia Graeca). Τομος 29. Προτη εκδοσις εν Ελλαδη. ΑΘΗΝΑΙ: ΚΕΝΤΡΟ ΠΑΤΕΡΙΚΩΝ ΕΚΔΟΣΕΩΝ (ΚΕ.Π.Ε.). 2002, s. 4 – 208.

ΤΟΥ̃ ΟΣΙΟΥ̃ ΑΒΒΑ ΙΩΑΝΝΟΥ̃ ΠΡΕΣΒΥ̃ΤΕΡΟΥ̃ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ̃ ΕΚΔΟΣΙΣ ΑΚΡΙΒΗΣ ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΟΥ̃ ΠΙΣΤΕΟΣ. In: ΧΡΗΣΤΟΥ̃, Π. Κ. – ΖΗΣΗΣ, Θ. Ν..: *Ελληνες Πατερες της Εκκλησιας* (Ε.Π.Ε). ***ΙΩΑΝΝΟΥ̃ ΤΟΥ̃ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ̃ ΑΠΑΝΤΑ ΤΑ ΕΡΓΑ 1. ΔΟΓΜΑΤΙΚΑ Α΄.***

ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ: Πατερικαι εκδοσεις ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΠΑΛΑΜΑΣ, 1976, s. 138 – 96.

ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ̓ ΚΑΙΣΑΡΕΙΑΣ ΤΟΥ̓ ΜΕΓΑΛΟΥ̓: ΟΜΙΛΙΑΙ ΕΙΣ ΤΗΝ ΕΞΑΗΜΕΡΟΝ. ΟΜΙΛΙΑ Β΄, 41 – 42. In: ΧΡΗΣΤΟΥ̓, Π. Κ. – ΖΗΣΗΣ, Θ. Ν.: *Ελληνες Πατερες της Εκκλησιας* (Ε.Π.Ε). ***ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ̓ ΚΑΙΣΑΡΕΙΑΣ ΤΟΥ̓ ΜΕΓΑΛΟΥ̓ ΑΠΑΝΤΑ ΤΑ ΕΡΓΑ 4. ΕΞΑΗΜΕΡΟΝ***. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ: Πατερικαι εκδοσεις ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΠΑΛΑΜΑΣ, 1973, s. 94 – 96.

TRADÍCIA (PODANIE) A SVÄTÉ PÍSMO AKO ZÁKLAD ZJAVENIA

Maroš ŠIP

Úvodom

Etymológia slova *„traditione"* je používaná v súvislosti s rozširovaním Božej blahodate skrze Božie slovo zachovávané počas mnohých generácií v Božom ľude. Táto pravda zachovaná skrze podanie je v Cirkvi akcentovaná a kladená na roveň so Svätým Písmom. Sväté Písmo je potom adekvátnym odzrkadlením svätej Tradície[1], ktorá bola ústnym, ale tiež aj písomným *„prameňom"* Božieho zjavenia.

Zjavenie je primárnym učením Cirkvi skrze Sväté Písmo. Písmo a Tradícia sú vo vzťahu akéhosi dopĺňania sa v ikonómii spásy človeka. Z tohto dôvodu je Písmo zachovávaním podania, ktoré vyviera zo zjavenia. Tento fakt bol a je známy mnohým teologickým školám, pretože Písmo bolo hlavným prostriedkom v boji proti herézam ranej Cirkvi. V Ňom sa hľadali všetky argumenty. Táto jediná metóda sa umne využívala v druhom storočí ako najzákladnejšie kritérium pravdivého vyznávačstva.

Sväté Písmo, Tradícia a exegéza

Písmo bolo vo všeobecnosti priznávané iba Cirkvi, pretože iba Cirkev bola pravdivým garantom exegetického prístupu k jej členom. Prvotným problémom vo vysvetľovaní právd Svätého Písma bolo neakceptovanie hlasu

[1] K tomuto porovnaj ZOZUĽAK, J.: Obdobia cirkevnej histórie. In: *Nipsis*. PU v Prešove, PBF 2009, roč. IV (8), s. 3.

Cirkvi, čo dalo podnet k jeho zneužívaniu[1] a problému heretických učení, ktoré neniesli pôvodné učenie zachovávané[2] Cirkvou[3]. Tento problém bolo nutné riešiť z pozície apologetickej exegézy Cirkvi, ktorá na to využila svojich významných učiteľov, aby svojím vzdelaním poukázali na všetky deutero-učenia parazitujúce na Svätom Písme. Všetky litery Písma nestačilo len nejakým spôsobom opisovať, či nejakým spôsobom priamo citovať, ale bolo veľmi dôležité pochopiť pravý zmysel daného výroku. Hilárius Piktavijský o tomto píše: „Scriptuare enim non in legendo sund, sed in intelligendo.“[4]

V tomto kontexte hovorí svätý Dionýz Areopagita o Tradícii, čo zrodila bohoslovie, ktoré bolo dané nám, tým, ktorí sme účastníkmi svätých ta-

[1] Takouto bola i sekta helcesaitov s mnohými teosofickými myšlienkami, ktorá sa vytvorila z ebionitov. Od tejto sekty pravdepodobne pochádzajú asi z konca 2. st. Klementínovia, ktorí však hneď po svojom vzniku zanikli. Origenes sa o nich zmieňuje v homílii na 82. žalm, ktorú mal pred kresťanskou obcou, takto: „V prítomnej dobe ktosi prišiel a chválil sa, že môže obhájiť bezbožný a bohaprázdny názor helcesaitov, ktorí ešte len prednedávnom začali prekvitať v obciach. Chcem však vám ukázať, koľko zlého táto sekta tvrdí. Z každej časti Svätého Písma niečo vytrhne, niečo zase uznáva, a to z Písma Starého Zákona i z Evanjelia. Apoštola (Pavla) však úplne zavrhuje. Heréza hovorí, že nezáleží na tom, či kresťan zaprie Christa, alebo nie; rozumný človek v dobe súženia Christa zapiera ústami, nie však srdcom. Takisto majú knihu, ktorá podľa ich tvrdenia spadla z neba. Kto sa podľa nej riadi a verí jej, dosiahne odpustenie, ale iné než dáva Christos“. NOVÁK, J.: *Církevní dějiny* (Ecclesiastica historia) (Teol. studie), Česká katolická charita, Praha 1988. *Zákon* (online). [cit. 2009-11-15]. Dostupné na internete: < http://www.fatym.com/taf/knihy/patrol/nabidka.htm>

[2] Porovnaj KUZYŠIN, B.: Misijná a katechetická činnosť v období apoštolov. In: *Nipsis*. PU v Prešove, PBF 2009, roč. IV (8), s. 14-19. Tiež porovnaj PILKO, J.: Katechumenát v druhom a treťom storočí. In: *Nipsis*. PU v Prešove, PBF 2009, roč. IV (8), s. 33-38.

[3] Cirkev svojou činnosťou, svojim zachovávaním regula fidei vplýva na rodiny, ktoré následne katechizujú svojich členov. K tomuto pozri štúdiu: ZOZUĽAKOVÁ, V.: Rodinná katechéza. In: *Nipsis*. PU v Prešove, PBF 2009, roč. IV (8), s. 48-52.

[4] Písmo sa nemá iba čítať, ale tiež aj vysvetľovať. Porovnaj FLOROVSKIJ, G.: Písmo a Tradícia z pravoslávneho hľadiska. Podľa: ŠAFIN, J.: *Žil niekedy Christos*? Zborník. Prešov 1999, s. 52-55.

jomstiev, a zároveň poznamenáva, „že sám Isus je Božská a vždy existujúca premúdrosť, ktorý je počiatok a bytie a Božská sila každého kňazského počiatku, posvätenia (zasvätenia) a zbožštenia (obožení)...“[1]

Blažený Augustín vo svojom diele *„O kresťanskej náuke“* napomína: „ktokoľvek si myslí, že chápe Sväté Písma či akúkoľvek ich časť, avšak ich vysvetľuje takým spôsobom, ktorý nijako nesmeruje k budovaniu tejto dvojitej lásky k Bohu a k blížnemu, vôbec ich nechápe tak, ako by mal. Ak však v nich na druhej strane nachádza taký zmysel, na základe ktorého možno budovať lásku, hoci aj nevystihne presný zmysel toho, čo autor textom zamýšľal na tomto mieste vyjadriť, jeho omyl nie je zhubný a úplne sa vymyká obvineniu z klamstva.“[2]

Heretické učenia stále negovali pravý status a pôvod Svätého Písma[3], čím sa niekedy dostávali do slepej uličky, pretože priamo popierali *„Pege gnóseos.“* Sväté Písmo je explicitne primárnym prostriedkom k poznaniu zjaveného Božieho Loga v kontexte heretických spisov a deuteronáuk, ktoré v plnosti v Ňom (Sväté Písmo[4]) neakceptujú Božie. Boží Logos je skrze Sväté Písmo človeku podávaný vo forme litery a skrze túto literu človek poznáva prameň svojho bytia. Ontologický charakter Svätého Písma je Cirkvou soteriologicky reprezentovaný a nesie ekleziologický charakter, pretože

[1] Св. ДИОНИЗ АРЕОПАГИТ: *О Церковной иерархии*. Санктпетербургъ 1885, s. 10.
[2] Sv. AUGUSTÍN: XXXVI, 40. *O kresťanskej náuke o milosti a slobodnej vôli*. Prešov 2004, s. 54.
[3] Pozri štúdiu o deformácii Svätého Písma Jehovovými svedkami: VELECHOVSKÝ, P.: Majstri skomolených citácií. In: *Rozmer* X, 3/2007, s. 13-16.
[4] Svätí otcovia a učitelia Cirkvi sa po mnohé stáročia opierali o obsah Svätého Písma, najmä o listy apoštola Pavla, ktorý bol všeobecným kňazstvom nazvaný apoštolom národov. Pozri KOCHAN, P.: Jednota viery v ekleziológii svätého apoštola Pavla. In: *Pravoslávny biblický zborník.* PU v Prešove, Gorlice 2009, roč. I, s. 59-65.

primárnym cieľom Svätého Písma nie je len človeka jednoducho poučiť (kerigmatická časť), ale priviesť človeka do spoločenstva s Bohom. Spoločenstvo[1] vytvárané skrze Sväté Písmo má soteriologický charakter, čo znamená, že vo Svätom Písme sú prvky dôležité pre človeka v kontexte ikonómie spásy. Eschatologická dimenzia Svätého Písma spočíva práve na ontologickom participovaní skrze kerigmatickú časť, ktorá je v úzkej súvislosti s ontologickým realizovaním sa. Kerigmatická alebo aj katechetická dimenzia je podľa Písma založená na vzore Spasiteľa Isusa Christa, ktorý *„internoval"* soteriologický aspekt katechézy do Svätého Písma. V tejto súvislosti je Písmo brané ako prostriedok k dosiahnutiu a poznaniu Prameňa, ktorý je Príčinou príčiny všetkého poznania vôbec.

Svätý Dionýz Areopagita v tomto kontexte hovorí o Bohu, ktorý je nad všetky zmysly, pretože je „Príčina všetkého, je nad všetkým. Preto je bezpodstatná, neživotná a nie je bezslovná (nemá). Nie je zbavená rozumu a nie je telo. Nemá obraz ani podobu, ani kvalitu, ani kvantitu, ani veľkosť. Na žiadnom mieste netrvá. Je neviditeľná. Nemožno ju zmyslovo nahmatať. Neprijíma, a ani sa ako prijímajúca neprejavuje. Nie sú jej vlastné neusporiadanosť, zmätok a nepokoj, všetky tieto vlastnosti, determinované hmotou. Nie je slabá v tom zmysle, že by podliehala nejakým zmyslovým slabostiam. Nemá nedostatku vo svetle. Ani nepodlieha zmenám, ani pominuteľnosti, ani

[1] K tomuto porovnaj ŠAK, Š.: Obnova katechizácie a kresťanskej výchovy v sekulárnej spoločnosti. In: *Nipsis*. PU v Prešove, PBF 2009, roč. IV (8), s. 40-45. Taktiež porovnaj KORMANÍK, P.: Rodina ako činiteľ a objekt všeobecného dušpastierstva. In: *Pravoslávny teologický zborník*. PU v Prešove, PBF 2009, roč. XXXIV (19), s. 130-147. Pre objektívnejšie posúdenie pozri zaujímavú štúdiu: HANGONI, T.: Klient sociálnej práce. In. Ondrušová, Z. a kol.: *Základy sociálnej práce*. Brno: MSD Brno, 2009, s. 67–77.

ju nie je možné deliť, ani nijako ochudobniť, ani netrpí žiadnym vylučovaním. Nič takého, t.j. zmyslového, nepredstavuje ani Jej nie je vlastné."[1]

V chápaní interpretácie Dionýza Areopagitu o Príčine, ktorá je nad všetkým, je potrebné vychádzať zo súvislostí, ktoré definujú príčinu práve v kontexte Pege gnóseos. To znamená, že všetko to, a všetko ostatné nad slovami, nad zmyslami, nad pravdou, nad krásou, nad láskou, nad všetkými prívlastkami a superlatívmi je práve táto Príčina, pretože, ako píše ďalej, *„je k tomu všetkému absolútne transcendentná."*[2]

Ako píše Irinej Lyonský, „On je Stvoriteľom, ktorý je podľa svojej lásky Otcom, a podľa svojej sily Hospodinom, podľa všemúdrosti Stvoriteľ a náš Vychovávateľ..."[3] každého ľudského bytia.

Ak hovoríme o Svätom Písme ako o litere Božieho slova, ktoré pozýva človeka do spoločenstva, musíme akcentovať tiež pravú exegézu Isusových sentencií[4] a pravú exegézu tých častí Svätého Písma, ktoré nesú charakter eschatologickej dimenzie.

Irinej Lyonský hovorí o Cirkvi ako o tej, ktorá vychováva vo Svätom Písme. Cirkev prirovnáva k raju a slovám „z každého rajského stromu môžeš

[1] Sv. DIONÝSIOS AREOPAGITA: *O Mystické teologii. O Božských jménech*. Praha 2003, s. 27.
[2] Tamže, s. 31.
[3] ИРИНЕЙ ЛИОНСКИЙ: *Adversus Haereses*, Кн. V. гл. XVII, I, I. In: ИРИНЕЙ ЛИОНСКИЙ, Творения. Москва 1996, s. 481.
[4] Štefan Pružinský v tejto súvislosti pozoruje, keď hovorí, že Isusove sentencie *„hovoria o tých najdôležitejších veciach viery a najväčších Božích tajomstvách."* PRUŽINSKÝ, Š.: Podobenstvá Isusa Christa. In: *Pravoslávny teologický zborník*. PU v Prešove, PBF 2002, roč. XXV (10), s. 56.

jesť" a vysvetľuje, že pod týmto stromom treba rozumieť celé Sväté Písmo.[1]

V štvrtej knihe *„Proti herézam"* Irinej píše, že v Cirkvi je v plnosti zachovávané Sväté Písmo bez pridávania a uberania, a nie je nejakým spôsobom pokazené[2], deformované.

Podobne sa o tom vyjadruje aj Epifán Cyperský, ktorý o deformácii Písma hovorí v súvislosti s Markiónom ako o falšovateľovi podstaty Svätého Písma. Hovorí, že Markión si vyberá jedine texty vhodné svojich doktrín.[3]

Svätý Nikodým Svätohorec v súvislosti s exegézou Svätého Písma a tými, ktorí realizujú takúto exegézu, píše: „Spolu s Písmom čítajte takisto božských Otcov, interpretov Písma. Získate z nich rovnakú rozkoš ako zo samotného Písma, lebo tým, že Otcovia vytušili utajené zmysly v Písme, osvetľujú myseľ a umožňujú jej poznať veci, o ktorých predtým nevedela... Nevyjadriteľná radosť a uspokojenie sa vytvorí vo vašej duši z interpretácií slov božských otcov, takže i vy vykríknite entuziastické slová Dávida: „Teším sa ceste tvojich svedectiev viac ako všetkému bohatstvu."[4]

V súvislosti so Svätým Písmom je človeku odkrývané skrze orgán srdce tajomstvo, ktoré sa buduje na intímnom vzťahu medzi čítajúcim a tým, ktorý je sčasti zakomponovaný v litere.[5] Božie slovo zohrieva celý organizmus a tak

---

[1] ИРИНЕЙ *ЛИОНСКИЙ*: *Adversus Haereses*, V. XX, 2. In: ИРИНЕЙ *ЛИОНСКИЙ*, Творения. Москва 1996, s. 488. Pozri ТРОИЦКИЙ, В.: *Очерки изъ истории догмата о церкви*. Сергиевъ Посадъ 1912, s. 123.

[2] ИРИНЕЙ *ЛИОНСКИЙ*: *Adversus Haereses*, IV. XXXIII. In: ИРИНЕЙ *ЛИОНСКИЙ*: Творения. Москва 2006, s. 405-414.

[3] Pozri ИРИНЕЙ *ЛИОНСКИЙ*: Haer. 42 11-12. PG., t. 41. coll. 709-813. Творения, ч. 2, s. 144-254. Podľa: ТРОИЦКИЙ, В.: *Очерки изъ истории догмата о церкви*. Сергиевъ Посадъ 1912, s. 119.

[4] Ž 119, 14. In: JEŽEK, V.: *Od individualismu k obecenství*. Prešov 2005, s. 155.

[5] Pozri Žd 4, 12.

ako aj apoštoli a všetci svätí z vôle Božej a Jeho silou nám všetko toto svojím učením a životom darovali.[1]

Sväté Písmo, ako píše Vojin Rakič, je „písané Božie slovo", súbor kníh, ktoré sú inšpirované Svätým Duchom. Ďalej píše, že Sväté Písmo v sebe zahŕňa pravé Božie slovo, a toto slovo sa ochraňuje v Cirkvi, ktorá jediná chráni a vysvetľuje pravoslávne.[2]

Blažený Augustín v súvislosti so Svätým Písmom hovorí: „Lebo prečo bolo pred príchodom Pána napísané všetko, čo čítame vo Svätom Písme, než aby bol ohlásený Jeho príchod a dopredu zjavená budúca Cirkev, t. j. Boží ľud, zo všetkých národov, ktorý je Jeho Telom, ku ktorému sú pripojení i pripočítaní aj všetci svätí, ktorí žili na tomto svete pred Jeho príchodom a verili, že príde, tak ako my veríme, že prišiel."[3]

Srbský teológ Mirko Tomasovič v súvislosti s pravidlom viery alebo pravidlom pravdy píše, že pravda je vo Svätom Písme, konkrétne v Novom Zákone, človeku darovaná Bohom a skrze Christovu Cirkev je odovzdávaná človeku a skrze človeka do celého sveta.[4]

Vojin Rakič na adresu Tradície poznamenáva, že je zakomponovaná v apoštolských pravidlách, v učeniach všeobecných snemov, ale aj v niektorých snemoch miestnych, tiež v učeniach svätých otcov, rôznych knihách bohoslužobného charakteru a koniec koncov aj v živote svätých.[5]

---

[1] Porovnaj ЖЛА, С.: *Роль священного передання в історіі канону нового завіту*. In: Православний віснік. n. 2. *Л*ютій 1988, s. 25.
[2] РАКИЋ, В.: *Православна Догматика*. Кн. I. Београд 1968, s. 8.
[3] SVATÝ AUGUSTÍN: *Katechetické spisy*. Praha 2005, s. 16.
[4] Porovnaj ТОМАСОВИЋ, М. Т.: Библијска *Ерминевтика*. Београд 2006, s. 105.
[5] РАКИЋ, В.: *Православна Догматика*. Кн. I. Београд 1968, s. 11.

Archimandrita Alipij a archimandrita Izaiáš o svätej Tradícii hovoria ako o dare, ktorý sa dedí z generácie na generáciu, ktorá bola dôležitá práve v ranej Cirkvi do uzatvorenia kánonu kníh Svätého Písma. Tradíciu je dôležité chrániť[1] a tiež akcentujú dôležitosť Tradície v tom, že Tradícia nie je niečo, čo bolo vymyslené, ale niečo, čo sa zdedilo.[2] Apoštol Pavol[3] hovorí o odovzdávaní (z generácie na generácie) svätej Tradície.

Ako sme si už povedali, svätá Tradícia predchádza Svätému Písmu a taktiež sme spomenuli, že svätá Tradícia je korešpondujúca so Svätým Písmom. Christova Cirkev získala všetky dôležité dary skrze svätú Tradíciu[4] v Zjavení. Zjavenie je pre kresťanov najdôležitejším faktom o tom, že Tradícia má prorocký charakter. Celou líniou rodov vyvoleného národa sa nesie mystický význam zjavenia. Celý charakter svätej Tradície má za úlohu pripraviť staroveký Izrael na príchod Spasiteľa, ktorý uvedie literu na pravé miesto. Koniec koncov môžeme povedať, že Tradícia je pravým svedectvom existencie Svätého Ducha v lone Cirkvi. Cirkev je chránená Svätým Duchom na základe pravej exegézy v kontexte reálnej záchrany jej členov spod rúška hriechu. Pretože práve hriech človeku bráni v pravdivom poznaní soteriologického významu svätej Tradície a Svätého Písma.

Tradíciu vo svojej podstate musíme vnímať z dvoch uhlov. Václav Ježek vo svojej monografii *„Od individualismu k obecenství“* píše: „Tradícia má

[1] 1Tim 6, 20.
[2] АРХИМАНДРИТ АЛИПИЙ, АРХИМАНДРИТ ИСАИЯ.: *Догматическое Богословие.* Свято-Троицкая Сергиева Лавра 1997, s. 31-33.
[3] 2Tes 2, 15.
[4] V tomto prípade máme na mysli nielen ústnu formu Tradície ako takej, ale Tradíciu v plnom slova zmysle, ktorá zahŕňa všetko, čo je v Cirkvi, teda aj Sväté Písmo.

v podstate vertikálnu a horizontálnu dimenziu. Horizontálna dimenzia súvisí s lineárnym historickým pokračovaním Tradície získanej od apoštolov[1], zatiaľ

[1] Takéto historické bohatstvo poznáme pod názvom Apokryfy, ktoré sú v Cirkvi veľmi dôležité historické, ale aj kerigmatické dokumenty, ktoré tvoria živú paralelnú súčasť ranej doby starovekého kresťanstva. Svoju dôležitosť pri spracovaní kánonov kníh Nového Zákona Svätého Písma potvrdili viacerými exaktnými informáciami. Archeológia tvorí v tomto odbore neoceniteľnú službu, pretože stále sa objavujú nejaké dokumenty súvisiace so životom raného kresťanstva dôležité tak pre Cirkev, ako aj pre širokú vedeckú verejnosť. Medzi apokryfy Nového Zákona, ktoré tvoria paralelnú časť s Evanjeliom, patria: „Papyrus Oxyrhyenchos 840, Papyrus Egerton 2, Evanjeliá Tomáša, Petra, Nazarejcov, Ebionitov, Hebrejcov, Egypťanov a Evanjelium pravdy." Ďalšie evanjeliá hovoria o detstve. Napríklad „Evanjelium Tomášovho detstva, protoevanjelium Jakuba a ďalšie apokryfné evanjeliá detstva Isusa Christa." Medzi apokryfné listy zaraďujeme: „Listy Jakuba, Kniha Tomáša Mocara, List apoštolov, List Laodijcov, Listy z dialógu Pavla a Seneku, List Tita." Medzi apokryfy skutkov apoštolských zaraďujeme: „Skutky Petrove, Pavlove, Andrejove, Jánove, Tomášove." Medzi apokryfy apokalypsy patrí: „Apokalypsa Petrova, Pavlova, Tomášova, Jakubova (l, 2), Apokalypsa Didache a Hermasov Pastier." Z obdobia židokresťanských apokryfov poznáme: „Nanebovzatie Izaiáša, Apokalypsa Sybily, Ezdrášova Kniha apokalypsy (5, 6)." LANGKAMMER, H.: *Apokryfy Nowego Testamentu*. Katowice 1989, s. 95-96. Čo sa týka novozákonného kánonu a literatúry, ktorá lineárne participovala na presnom znení kánona, hovorí Štefan Žila v tejto súvislosti o rôznych alter-dokumentoch. Hovorí o iných apokryfoch, napríklad „evanjeliá Márie, Nikodýma, zjavenia Petrovho a iných." ЖЛА, С.: *Роль священного переданя в істории канону нового завіту*. In.: Православний вісник. n. 2. *Лютій* 1988, s. 25. Pozri tiež СВЕНИЦКАЯ, С. И.: *Раннее Христианство: Страницы истории.* Москва 1987, s. 185-191.
Apokryfy tvoria v dnešných časoch značný materiál pre populárne kruhy bez exaktného a objektívneho hodnotenia, čo má za výsledok nekorektné a subjektívne vyhlásenia, ktoré z tohto pohľadu deautentizujú kánony kníh Starého či Nového Zákona priznané Cirkvou. Dnešný knižný trh je zamorený rôznymi prekladmi apokryfov, napríklad takzvaným „evanjeliom Judáša", ktoré má spochybniť štyri Evanjeliá priznané Cirkvou do kánonu svätých kníh. Tento fakt je možné badať hlavne v západných krajinách, ktoré ponúkajú novú ideu anticirkevného hnutia. Ak sa pozrieme na históriu Cirkvi v širšom meradle zistíme, že takéto invektívy boli voči Cirkvi takmer v každom historickom období jej života. Bolo by scestné a neprimerane objektívne, ak by sme všetky výpady voči Cirkvi brali do nášho zorného uhla reflexie. Je jasné, že realizácia cirkevného učenia v christologickom kontexte musí dominovať, pretože centrom poznania pravdy vo svetle Evanjelia je Christos. Logos je v učení Cirkvi dominantným termínom chápania toho, kto bol historický Isus.

čo vertikálna dimenzia súvisí s aktivitou Ducha Svätého, ktorý každému jednotlivcovi otvára nespočetné množstvo možností uskutočňovať Pravdu.“[1]

Aj preto mních Vikentijos v tejto súvislosti dodáva: „Sväté Písmo podľa svojej veľkosti nie všetci chápu v jednom a tom istom zmysle, lebo jeden vysvetľuje jeho výrazy takto, druhý ináč...“ A pokračuje ďalej: „A na základe toho je možné z toho vyvodiť toľko zmyslov (výrazov). Podľa svojho vysvetľuje Písmo Novacián, tiež podľa svojho Sabélios, Donátos, Ários, Eunómios, Makedónios, Fótinos, Apolinários, Priskiliános, Jovinián, Pelágij, Celestij a koniec koncov aj Nestórios.“ A v konci potom vysvetľuje, že pri takomto množstve rôznorodých prameňov exegéz je dôležité ich vysvetľovať podľa „normy cirkevného a všeobecného chápania.“[2]

Pravoslávna cirkev si zachováva aspekt tradičný, to znamená, že akceptuje Tradíciu ako paralelnú súčasť Svätého Písma. Na otázku, či je Pravoslávna cirkev konzervatívna a uzatvára sa pred spoločnosťou, Cankov odpovedá: „Pravoslávna cirkev sa považuje za starú apoštolskú Cirkev a vernú strážkyňu starokresťanského dedičstva len v zmysle ekumenicky stanovených alebo dokázaných základných kresťanských pravdách. Preto je Cirkvou tradičnou či Cirkvou konzervatívnou len v relatívnom slova zmysle. Je teda práve tak Cirkvou novou, ako je Cirkvou aj starou. Analogicky nám k tomu môže poslúžiť ako príklad Sväté Písmo. Preto je Pravoslávna cirkev

[1] JEŽEK, V.: *Od individualismu k obecenství*. Prešov 2005, s. 158.
[2] Commonit. I, n. 2 (Curs. ibid. col. 640) In: СИЛВЕСТЕР, АРХИМАНДРИТ.: *Опыт Православного Догматического Богословия*. Киев 1884, s. 111-112.

tou Cirkvou, ktorá práve pre svoje staré „dedičstvo“ je najmenej spútaná, a ktorá si udržala svoju plnú slobodu vývoja.“[1]

Hyppolit Rímsky, ktorý pôsobil v najranejších dobách kresťanstva, vo svojej *„Traditio Apostolica“* v kontexte neakceptovania bludných náuk väčšinovou spoločnosťou píše: „Ani mág... zaklínač, astrológ, veštec, vykladač snov, ten, kto balamutí ľud, peňazokazec, ktorý okrajuje okraje mincí alebo výrobca amuletov, buď to zanechá, alebo bude odmietnutý.“[2]

Hyppolit tu má na mysli zákon, ktorý jasne diferencoval, kto môže byť prijatý do spoločenstva Cirkvi, a aké podmienky sú kladené na tých, ktorí prejavia iniciatívu konverzie ku kresťanstvu. Ako vidíme, toto učenie má metadimenziálny charakter, pretože zdôrazňuje živosť Cirkvi skrze mystériá[3] liturgického života, ktoré sú jediným tajomstvom (Eucharistia[4], v ktorej dochádza k neviditeľnému premeneniu chleba a vína ako matérie na Telo a Krv Christovu, ktorá je inej prirodzenosti ako samotná podstata chleba a vína) v živote kresťana. Žiadne iné astrologické, veštecké a iné „pravdy“ sú Cirkvou odmietané a to z dôvodu plného akceptovania a vývoja Cirkvi bez iných vplyvov narušujúcich stabilitu viery v Isusa Christa, ktorý jediný je Cesta, Pravda, Život a bez okultných praktík.

---

[1] CANKOV, S.: *Pravoslavné křesťanství východní, jeho podstata a současný stav*. Vyškov na Moravě 1931, s. 33.
[2] HIPPOLYT ŘÍMSKÝ: *Apoštolská tradice*. Refugium Velehrad-Roma 2000, s. 29.
[3] Rudolf Otto reflektuje napríklad v mystériu Christovej zvesti o nebeskom kráľovstve niektoré aspekty, ktoré sú *„zmytyzované, pretože všetko sa stáva posvätným“*. Takýto aspekt posvätna vidí Otto v termíne *„svätý“*, akým sa pomenovávali kresťania prvotnej Cirkvi, ktorý neznamená *„mravnú dokonalosť“*, ale vyjadruje mystérium ľudí patriacich ku *„koncu časov“*. OTTO, R.: *Posvátno*. Vyšehrad 1998, s. 86.
[4] Porovnaj ŠPIDLÍK, T.: *Eucharistie, lék nesmrtelnosti*. Velehrad-Roma 2005, s. 80.

Hyppolit Rímsky to potvrdzuje slovami: „Ak sú tieto veci prijímané s vďakou a pravou vierou, pomáhajú budovaniu Cirkvi a večného života veriacich. Napomínam vás, aby ste strážili tieto veci pred tými, ktorí sú „múdri". Všetci nech sú poslušní apoštolským tradíciám, ktorým nech naslúchajú a zachovávajú ich. Potom vás žiaden heretik nebude môcť zviesť, ani nikto z ľudí."[1]

Hyppolit ďalej akcentuje u predstavených cirkevných obcí absenciu rekatechizačných prejavov, ktoré majú utvrdiť kresťanov v ich doterajšom spôsobe religiózneho cítenia. Potvrdzuje to nasledovnými slovami: „Mnohé herézy vznikli tým, že predstavení nechceli, aby sa vyučovala apoštolská náuka, ale konali podľa vlastnej ľubovôle."[2]

Myslíme si, že žiak Irineja Lyonského trefne opisuje fenomén, ktorý dáva zelenú pre šírenie pohanských či neopohanských doktrín popri cirkevným obciam, ktoré doslova spia a rekatechizácia akoby nejestvovala, akoby Christove slová „Choďte a učte..." neznamenali dynamizmus a opätovné opakovanie a reflexie potrebné pre religiózny proces sebarealizácie v Christovi v kontexte spásy.

Richard Čemus z Centra Aletti hovorí o apoštolskej Tradícii ako o kontinuite a dynamike. Zároveň dodáva, že „Tradícia je pamäť Cirkvi"[3]. Dynamizmus v Cirkvi znamená neustále reflektovanie a prehlbovanie Božieho ducha v sebarealizácii každého jednotlivca, ktorý je členom Cirkvi. Neofita dostáva plné dary Svätého Ducha, aby mohol pôsobiť ako

[1] HIPPOLYT ŘÍMSKÝ: *Apoštolská tradice*. Refugium Velehrad-Roma 2000, s. 49.
[2] Tamže.
[3] Tamže, s. 7.

plnohodnotný člen v Cirkvi. Jeho úlohou je plne sa oddávať životu Cirkvi v tom najkvalitatívnejšom slova zmysle. Hovoriť o dynamizme v Cirkvi nie je tak celkom našou témou, preto skôr termín „δυναμις" budeme používať v kontexte chápania Božej nikdy nemeniteľnej pravdy, ktorá je ochraňovaná jedine v Cirkvi skrze apoštolskú Tradíciu a otcov a učiteľov Cirkvi, ktorí svoje učenie komponovali v harmónii so Svätým Písmom.

Vynikajúci ruský mysliteľ Chomjakov vo svojej reflexii nad Tradíciou a Svätým Písmom učí, že Tradícia predstihla Písmo, bola formujúcim článkom v kontexte kánonu celého Svätého Písma. Učí, že Tradícia skutkov napríklad Noého, Abraháma predstihla Sväté Písmo. Veď predsa aj skutky týchto patriarchov a iných svätých, ktorí nie sú spomenutí vo Svätom Písme, či sa azda nepáčili Bohu? Či azda nie je možné považovať iných otcov a učiteľov Novej Zmluvy, ktorí nie sú spomenutí vo Svätom Písme, za Božích služobníkov? Veď predsa Boh môže urobiť svojich služobníkov zo všetkých, ktorí počúvajú slovo Božie, a nie sú učeníkmi len tí, ktorých meno je spomenuté vo Svätom Písme. Konkrétne to potvrdzuje slovami: „Kto prijíma jedine samotné Písmo a na ňom samotnom zakladá Cirkev, v skutočnosti Cirkev odmieta a dúfa, že ju znovu vytvorí vlastnými silami. Kto prijíma iba Tradíciu a činnosť Cirkvi a znižuje dôležitosť Písma, v skutočnosti taktiež odmieta Cirkev a stáva sa sudcom Božieho ducha, ktorý hovorí v Písme."[1]

Preto je jediné poznanie v Cirkvi, ako píše: „Veriaci pozná pravdu, neveriaci ju však nepozná alebo ju pozná poznaním vonkajším a nedokonalým."[2]

[1] CHOMJAKOV, S. A.: *Jedna církev*. Refugium Velehrad – Roma. Olomouc 2006, s. 48-49.
[2] Tamže, s. 49.

Cirkev je plným prejavom všetkých mystérií. Iba vnútorná penetrácia do mystérii Cirkvi zaručuje človeku poznanie. Skrze poznanie sa človek stáva Božím, pretože Christos pozná svojich. Existuje veľa tradícií a veľa písem, ale iba jeden kánon Písem je Cirkvou uznaný za inšpiráciu Svätým Duchom[1]. Iba jedná Tradícia[2], ktorá v sebe zahŕňa prorokov v kontexte vyvoleného národa, je v Cirkvi zakomponovaná ako učiteľka nepísaného tzv. ústneho poznania. Poznanie o Cirkvi človekom, ktorý nie je v Cirkvi, je iba vonkajším poznaním, povrchným poznaním, ktoré má čisto logické kategórie, ktoré nemajú nič spoločného s vnútorným sebapremenením kresťana v mystériu Eucharistie skrze srdce, ktoré je emocionálnym faktorom v kontexte prijímania Christa ako osobného Spasiteľa.

Záverom

Celé cirkevné bohatstvo, jeho písaná i ústna forma je prezentovaná v dogmatických a kerigmatických formách. Nespočetný rad mystických individuálnych zážitkov sú výsledkom osobnej účasti na Božom Zjavení. Zjavenie by sme nemohli okúsiť, ak by sme nemali podanie, rovnako i jazyková forma Starého i Nového Zákona predostierala možnosti jeho vnímania a poznania. Nemenej je tomu tak i teraz, keď skrze teologickú

[1] V rovnakom kontexte sa chápe aj mystérium svätých tajín Cirkvi, skrze ktoré sa „prijíma blahodať Svätého Ducha". СИМИЋ, Б.: *Кроз свете тајне до царства небеског.* Линц, rok neuvedený, s. 11.

[2] Tradícia musí byť potvrdená skutkami, o ktorých hovorí aj Štefan Pružinský. Pozri PRUŽINSKÝ, Š.: Vzťah medzi vierou a skutkami v učení svätého apoštola Pavla v porovnaní s učením apoštola Jakuba. In: *Pravoslávny biblický zborník.* PU v Prešove, Gorlice 2009, roč. I, s. 10-25.

skúsenosť podávajú teologické školy individuálnu percepciu Božieho tajomstva skrze vlastný teologický jazyk.

Zoznam bibliografických odkazov:

АРХИМАНДРИТ АЛИПИЙ, АРХИМАНДРИТ ИСАИЯ.: *Догматическое Богословие.* Свято-Троицкая Сергиева Лавра 1997, s. 31-33.

CANKOV, S.: *Pravoslavné křesťanství východní, jeho podstata a současný stav*. Vyškov na Moravě 1931, s. 33.

HANGONI, T.: Klient sociálnej práce. In: ONDRUŠOVÁ, Z. a kol.: *Základy sociálnej práce.* Brno: MSD Brno 2009, s. 67–77. ISBN 978-80-7392-109-5.

HANGONI, T.: Náčrt metód sociálnej práce so zadlženými. In: *Pravoslávny teologický zborník*. Prešov: Pravoslávna bohoslovecká fakulta 2009, s. 24-30. ISBN 978-80-8068-999-5.

HANGONI, T.: Sociálny pracovník. In. ONDRUŠOVÁ, Z. a kol.: *Základy sociálnej práce.* Brno: MSD Brno 2009, s. 45–66. ISBN 978-80-7392-109-5.

HIPPOLYT ŘÍMSKÝ: *Apoštolská tradice*. Refugium Velehrad-Roma 2000. ISBN 80-86045-45-5.

HUSÁR, J.: Ján Zlatoústy a Sväté Písmo. In: *Nipsis* : časopis zaoberajúci sa otázkami teológie, filozofie, etiky a duchovnosti v spoločenskom kontexte. Roč. 2, č. 1 (2007), s. 41-48. ISSN 1337-0111.

HUSÁR, J.: Mesiášske chápanie druhého žalmu u svätých apoštolov Petra a Pavla. In: *Pravoslávny biblický zborník*. Gorlice 2009, roč. I/2009, s. 27-38. ISBN 978-913884-8-8.

HUSÁR, J.: *Úvod do knihy žalmov*. 1. vyd. - Praha : Orthodoxia - vzdělávací centrum, 2009. - 65 s. - ISBN 978-80-254-5692-7.

HUSÁR, J.: *Výklad k žalmom I*. 1. vyd. - Praha : Orthodoxia - vzdělávací centrum, 2009. - 99 s. - ISBN 978-80-254-5693-4.

CHOMJAKOV, S. A.: *Jedna církev*. Refugium Velehrad – Roma, Olomouc 2006. ISBN 80-86715-61-2.

ІРИНЕЙ *ЛИОНСКИЙ*: *Творения*. Москва 1996.

ІРИНЕЙ *ЛИОНСКИЙ*, *Творения*. Москва 2006.

JEŽEK, V.: *Od individualismu k obecenství*. Prešov 2005. ISBN 80-8068-306-9.

KOCHAN, P.: Jednota viery v ekleziológii svätého apoštola Pavla. In: *Pravoslávny biblický zborník.* Gorlice 2009, roč. I/2009, s. 59-67. ISBN 978-913884-8-8.

KORMANÍK, P.: Rodina ako činiteľ a objekt všeobecného dušpastierstva. In: *Pravoslávny teologický zborník*. PU v Prešove, PBF 2009, roč. XXXIV (19), s. 130-148. ISBN 978-80-8068-998-8.

KUZMYK, V.: Zmierenie v teológii svätého apoštola Pavla. In: *Pravoslávny biblický zborník.* Gorlice 2009, roč. I/2009, s. 51-58. ISBN 978-913884-8-8.

KUZYŠIN, B.: Misijná a katechetická činnosť v období apoštolov. In: *Nipsis*. PU v Prešove, PBF 2009, roč. IV (8), s. 14-20. ISSN 1337-0111.

LANGKAMMER, H.: *Apokryfy Nowego Testamentu*. Katowice 1989.

NIKULIN, A.: Antropológia apoštola Pavla. In: *Pravoslávny biblický zborník.* Gorlice 2009, roč. I/2009, s. 68-76. ISBN 978-913884-8-8.

NOVÁK, J.: *Církevní dějiny* (Ecclesiastica historia) (Teol. studie), Česká katolická charita, Praha 1988. *Zákon* (online). [cit. 2009-11-15]. Dostupné na internete: < http://www.fatym.com/taf/knihy/patrol/nabidka.htm>

OTTO, R.: *Posvátno*. Vyšehrad 1998.

PASTEROVÁ, V.: Práca v živote človeka podľa svätého apoštola Pavla. In: *Pravoslávny biblický zborník.* Gorlice 2009, roč. I/2009, s. 87-96. ISBN 978-913884-8-8.

PRUŽINSKÝ, Š.: Podobenstvá Isusa Christa. In: *Pravoslávny teologický zborník.* PU v Prešove, PBF 2002, roč. XXV (10), s. 48-63. ISBN 80-8068-166-X.

PRUŽINSKÝ, Š.: Vzťah medzi vierou a skutkami v učení svätého apoštola Pavla v porovnaní s učením apoštola Jakuba. In: *Pravoslávny biblický zborník.* Gorlice 2009, roč. I/2009, s. 10-26. ISBN 978-913884-8-8.

PILKO, J.: Katechumenát v druhom a treťom storočí. In: *Nipsis*. PU v Prešove, PBF 2009, roč. IV (8), s. 33-39. ISSN 1337-0111.

РАКИЋ, В.: *Православна Догматика*. Кн. I. Београд 1968.

СИЛВЕСТЕР, архимандрит: *Опыт Православного Догматического Богословия.* Киев 1884.

СИМИЋ, Б.: *Кроз свете тајне до царства небеског.* Линц, rok neuvedený.

Sv. AUGUSTÍN: XXXVI, 40. *O kresťanskej náuke o milosti a slobodnej vôli*. Prešov 2004.

SVATÝ AUGUSTÍN: *Katechetické spisy*. Praha 2005.

Sv. DIONÝSIOS AREOPAGITA: *O Mystické teologii. O Božských jménech*. Praha 2003.

Св. ДИОНИЗ АРЕОПАГИТ: *О Церковной Иерархии*. Санктпетербургъ 1885.

СВЕНИЦКАЯ, С. И.: *Раннее Христианство: Страницы истории.* Москва 1987.

ŠAFIN, J.: *Žil niekedy Christos*? Zborník. Prešov 1999.

ŠAK, Š.: Obnova katechizácie a kresťanskej výchovy v sekulárnej spoločnosti. In: *Nipsis*. PU v Prešove, PBF 2009, roč. IV (8), s. 40-46. ISSN 1337-0111.

ŠPIDLÍK, T.: *Eucharistie, lék nesmrtelnosti*. Velehrad-Roma 2005.

ТОМАСОВИЋ, М. Т.: Библијска *Ерминевтика*. Београд 2006.

ТРОИЦКИЙ, В.: *Очерки изъ истории догмата о церкви*. Сергиевъ Посадъ 1912.

VELECHOVSKÝ, P.: Majstri skomolených citácií. In: *Rozmer* X, 3/2007.

ZOZUĽAK, J.: Obdobia cirkevnej histórie. In: *Nipsis*. PU v Prešove, PBF 2009, roč. IV (8), s. 3-13. ISSN 1337-0111.

ZOZUĽAKOVÁ, V.: Rodinná katechéza. In: *Nipsis*. PU v Prešove, PBF 2009, roč. IV (8), s. 48-53. ISSN 1337-0111.

ЖІЛА, С.: *Роль священного переданя в істории канону нового завіту*. In.: Православний віснік. n. 2. *Л*ютій 1988.

ПЛОДЫ ОБЩЕСТВЕННОГО СЛУЖЕНИЯ ГОСПОДА НАШЕГО ИИСУСА ХРИСТА

монах ДАНИИЛ (Солдатов)

Цель Воплощения и Вочеловечения Слова Божия (Логоса)

Вся Священная Библейская История Нового Завета - это История Искупительного и Спасительного Крестного Подвига Господа нашего Иисуса Христа, История установления нового благодатного союза Бога с человеком. На первых своих страницах Священное Писание свидетельствует о Сотворении Всемогущим Богом мира и человека. Бог наделил человека духовными и физическими силами и талантами, сделал его царём и хранителем мира. Раскрывая в себе Образ Божий, человек должен был безконечно совершенствоваться и уподобляться своему Творцу, соделывая вместе с тем всю землю Раем. Человек, употребив свободную волю во зло по внушению диавола, согрешил преслушанием Заповеди Божией и не выполнил своего главного назначения. Не пожелав духовного совершенства и жизни с Богом, он пренебрёг любовью Творца, порвал союз с Небом и стал рабом падшего ангела - диавола. Подобно блудному сыну, человек постоянно уходил от своего Творца в область мрака и небытия. С момента грехопадения, человек стал рабом, губителем и грабителем (потребителем) природы. Порвав благодатный союз с Богом, человек постепенно умирал.

Грехопадение первозданного человека было настолько чудовищным актом, что потребовалась Божественная Жертва для искупления и спасения человеческого рода.

После грехопадения человек стал безсильным восстановить свою падшую, повреждённую грехом природу и победить смерть. Вся Ветхозаветная История свидетельствует о том, что естественная человеческая праведность, праведность от Закона не могли доставить человеку спасения. Также и одного Учения Господа Иисуса Христа было недостаточно для спасения, как вид здорового человека и пример здорового образа жизни не могут исцелить больного.[1] Здесь была необходима Божественная Рука помощи, новый спасительный акт Божественной Любви, который бы восстановил разлагающуюся природу человека, избавил бы его от власти диавола, соединил бы его с Источником Жизни и всех благ, вновь даровал бы ему достоинство человека, как высшего творения Божия. Любящий Творец не оставил Своё любимое творение, Он нисходит к погибающему человеку и спасает его, принеся в Жертву Самого Себя.[2] Сам Господь Иисус Христос говорит о Себе: *«Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих».*[3] Бог от вечности предопределил спасти падшее человечество.[4] Догмат о Воплощении Сына Божия (Слова Божия) в Лице Господа Иисуса Христа для Спасения и Искупления человечества составляет основу, начало и сущность Христианства, - это камень, лежащий во главе

[1] ДАВЫДЕНКОВ ОЛЕГ, иерей: *Догматическое Богословие*. Москва 1999, с. 137.
[2] ВЕНИАМИН (ПУШКАРЬ), Архиепископ: *Священная Библейская История.* Санкт-Петербург - Владивосток 2004, с. 327.
[3] Мф. 20, 28.
[4] *СОКРАЩЁННОЕ ИЗЛОЖЕНИЕ ДОГМАТОВ ВЕРЫ*. Москва 1999, с. 78.

угла.[1] На вере в Боговоплощение зиждется всё духовное ведение и вся духовная жизнь Христианина. Священное Писание и Священное Предание свидетельствуют, что если бы Сын Божий не Воплотился и не спас людей, человечество навсегда оставалось бы в падшем пагубном состоянии, обречённым на вечные муки в аду. Святитель Афанасий Великий по этому поводу пишет: «*Когда смерть более овладевала через это людьми, и тление в них оставалось; тогда род человеческий растлевался, словесный же и по Образу созданный человек исчезал, и Богом совершенное дело гибло; потому что, как сказано выше, смерть превозмогла над нами по силе уже закона, и невозможно было избежать закона, так как он, по причине преступления, поставлен был Богом. Выходило нечто, в подлинном смысле, и ни с чем не сообразное и вместе неприличное.*

Если же люди, вследствие предшествовавшего преступления, однажды сделались подвластными естественному тлению, и утратили Благодать Божия Образа: то чему иному надлежало совершиться? Или в ком ином была потребность для возвращения таковой Благодати и для воззвания человеков, кроме Бога-Слова, из ничего сотворившему вселенную вначале? Ему принадлежало - и тленное привести опять в нетление, и соблюсти, что всего справедливее было для Отца. Поелику Он - Отчее Слово и превыше всех; то естественным образом Он только один мог все воссоздать, Он один довлел к тому, чтобы за всех пострадать и за всех ходатайствовать перед Отцем».[2]

[1] Мф. 21, 42-44.
[2] *СВЯТООТЕЧЕСКИЕ ТЕКСТЫ ДОГМАТИЧЕСКОГО СОДЕРЖАНИЯ*. Москва 1998-1999, с. 3.

Данный творческий акт жертвенной Любви в отпавшем от Бога греховном мире совершило то же Божественное Слово, Которым в начале было создано всё тварное бытие. Святой Апостол Иоанн Богослов говорит: «*Оно было вначале у Бога. Все через Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть*».[1]

Для осуществления спасения человеческого рода, Предвечное Слово Божие (Логос) - Вторая Ипостась Святой Троицы, Сын Божий посредством Воплощения от Святого Духа и Пресвятой Богородицы[2] принимает человеческую природу и становится во всём подобным нам Человеком, кроме греха. Святой Апостол и Евангелист Иоанн Богослов свидетельствует: «*И Слово стало Плотию, и обитало с нами, полное Благодати и Истины; и мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца*».[3] По наитию Духа Святого Пресвятая Богородица сверхъестественным образом зачала и родила совершенного Богочеловека Христа, не нарушая девства. Третий член Символа Веры преподносит Учение о Таинственном Воплощении Слова Божия: «*Нас ради человек и нашего ради спасения сшедшаго с Небес и воплотившагося от Духа Свята и Марии Девы, и вочеловечшася*». Как в начале всех вещей совершилась непостижимая для разума тайна сотворения мира, так по исполнении времён совершилась столь же непостижимая тайна Воплощения Бога-Слова. По словам Святого Апостола Павла, это событие есть «*великая благочестия тайна: Бог явился во Плоти, оправдал Себя в Духе, показал Себя*

[1] Ин. 1, 2-3.
[2] 3-й Член Символа Веры.
[3] Ин. 1, 14.

Ангелом, проповедан в народах, принят верою в мире, вознесся во славе».[1] Эта *«великая благочестия тайна»* составляет предмет Священной Истории Нового Завета. Святитель Афанасий Великий пишет: *«…Безплотное, Нетленное, Невещественное Божие Слово приходит в нашу область, от которой и прежде не было далеким: потому что ни одна часть творения не осталась лишенною Его, но, пребывая со Отцем Своим, наполняет Оно и всю Вселенную во всех частях ея. Но приходит, снисходя Своим к нам человеколюбием и явлением среди нас».*[2]

Святое Евангелие составляет основу Вероучения и жизни Христианина. В нём раскрывается главная истина - приход на землю Творца и Промыслителя всего сущего. Для освобождения человека от власти диавола, вечной смерти и проклятия, Бог Сам становится Человеком. Для освящения всех этапов человеческой жизни, Господь проходит жизненный путь человека - от Младенца до зрелого Мужа.[3] Святитель Григорий Палама пишет: *«Предвечное и Неописанное Слово Божие и Вседержитель и Всемугущий Сын, мог бы и без того, чтобы воплотиться, всячески избавить человека от тления, смерти и рабства диаволу,- ибо все держиться словом Силы Его и все послушно Божественной Его Власти, как говорит Иов: «Ничто не невозможно для Него» потому что Власти Творца не может противостоять сила твари, и нет того, что было бы сильнее Вседержителя. Но более соответствующий нашему естеству и*

[1] 1Тим. 3, 16.
[2] *СВЯТООТЕЧЕСКИЕ ТЕКСТЫ ДОГМАТИЧЕСКОГО СОДЕРЖАНИЯ*. Москва 1998-1999, с. 4.
[3] *СВЯТООТЕЧЕСКАЯ ХРИСТОЛОГИЯ И АНТРОПОЛОГИЯ*. Пермь 2002, с. 129.

немощи, и наиболее отвечающий Совершителю, был тот способ, который был благодаря Воплощению Слова Божия, как способ, заключающий в себе и принцип правосудия, без чего ничто не совершается Богом: «Праведен Бог и правду возлюби, и несть неправды в Нем»,[1] *согласно Пророку Псалмопевцу».*[2]

Учением о предвечном Рождении и Воплощении Сына Божия начинает своё Евангельское Повествование Святой Апостол Иоанн Богослов: «*В начале бе Слово, и Слово бе к Богу, и Бог бе Слово. Сей бе искони к Богу*».[3] Бог-Слово (*Л*огос) предпринял чрезвычайные средства для приобщения Божественному Свету людей, пребывающих во власти диавола и греха. Слово стало Плотью, и был послан Святой Иоанн Креститель. Под Плотью разумеется весь человек в целом.

О Боговоплощении и Боговочеловечении сказано в Пророческо-Мессианских Псалмах: «*И прелони Небеса, и сниде, и мрак под Ногама Его*». [4] «*Бог яве прииде, Бог наш, и не премолчит: огнь пред Ним возгорится, и окрест Его буря зельна*».[5] «*От Лица Господня, яко грядет, яко идет судити земли, судити Вселенней в правду и людем правостию*».[6]

О Боговоплощении и Богорождении возвестил Пресвятой Богородице Святой Архангел Гавриил: «*…радуйся Благодатная, Господь с Тобою:*

[1] Пс. 10, 8.
[2] *СВЯТООТЕЧЕСКИЕ ТЕКСТЫ ДОГМАТИЧЕСКОГО СОДЕРЖАНИЯ*. Москва 1998-1999, с. 36.
[3] Ин. 1, 1-3.
[4] Пс. 17, 10.
[5] Пс. 49, 3.
[6] Пс. 97, 9.

благословенна Ты в женах… И се зачнеши во чреве, и родиши Сына, и наречеши Имя Ему Иисус. Сей будет Велий, и Сын Вышняго наречется…»[1]

С Воплощением Сына Божия всех верующих людей окружает бездна Божественной милости и щедрот. Эти люди соделались храмами Духа Святого. Воплотившийся и Вочеловечивыйся Спаситель просветил умы спящих во тьме греховных страстей людей разумением Бога-Троицы и всех призвал к Небу.[2] Святая Церковь во многих Своих Песнопениях возвещает тайну полноты воспринятой Словом Божиим (Логосом) человеческой природы. Тайной и Учением о Боговоплощении проникнуты многие Церковные Богослужения.

Воскресный Богородичен 4-го гласа также преподаёт Учение о Боговоплощении: «*Еже от века утаенное и Ангелом несведомое таинство: Тобою, Богородице, сущим на земли явися Бог, в неслитном соединении воплощаем…».* Ирмос 4-й песни Воскресного Канона 2-го гласа начинается словами: «*Пришел еси от Девы, ни ходатай, ни Ангел, но Сам, Господи, воплощся, и спасл еси всего мя человека…»* Господь Иисус Христос сердца уверовавших в Него разжёг любовью к Богу,[3] томимых неудержимой похотливостью насытил Благодатью и соделал безстрастными.[4] Господь Иисус Христос поставил людям в закон жизни

[1] Лк. 1, 28-32.
[2] ВЕНИАМИН (МИЛОВ), епископ: Чтения по Литургическому Богословию. Киев 2004, с. 30.
[3] Октоих, глас 3-й, Воскресный Канон Пресвятой Троице, песнь 4-я, тропарь 4-й.
[4] Триодь Цветная, Суббота 5-й Седмицы по Пасхе, Великая Вечерня 6-я и 9-я стихиры на Господи воззвах.

Благодать очищения и просвещения,[1] Сам возжигает в людских сердцах огонь любви к Богу, умиление и рассеивает тьму их греховности светом жизни.[2]

Следствия Воплощения Сына Божия для члена Его Церкви отмечены оригинальней и яснее, чем в системах Православной Догматики. Всё Новозаветное человечество пользуется плодами Воплотившегося Сына Божия.

Боговоплощение есть начало и основание восстановления теснейшего союза человека с Богом, начало обожения целостного человеческого естества. Через Боговоплощение устраняется грех, который разделил человека с Богом, исказил и повредил всю человеческую природу в момент грехопадения. В Боговоплощении Спаситель соединяет человека с Богом, как по душе, так и по телу.

Всё, что сейчас известно о Пресвятой Троице, стало известным через Воплощение Сына Божия. Откровение завершается, когда одно из Лиц Пресвятой Троицы, Сын Божий, становится Сыном Человеческим.[3] Для полного Откровения необходимо было Воплощение Сына Божия. Святой Апостол Павел пишет: *«Первый человек Адам стал душею живущею; а последний Адам есть Дух Животворящий… Первый человек - из земли, перстный; второй Человек - Господь с Неба. Каков перстный, таковы и*

[1] Октоих, глас 5-й, Воскресное Повечерье, Канон Божией Матери, 4-й тропарь 1-й песни, 1-й тропарь 3-й песни.
[2] Октоих, глас 8-й, Понедельник утра, Канон Господу Иисусу Христу, 1-й тропарь 1-й песни.
[3] ЛОССКИЙ, В. Н.: Очерк мистического Богословия Восточной Церкви. Догматическое Богословие. М. 1991, с. 261.

перстные; и каков Небесный, таковы и Небесные. И как мы носили образ перстного, будем носить и Образ Небесного».[1] Глубокий смысл Боговоплощения содержится в физическом и метафизическом видении благодатно преобразованной природы и в достигнутом восстановлении человеческой природы.

Святитель Ириней Лионский в одном из своих трудов пишет: *«Господь наш Иисус Христос стал Сыном Человеческим для того, чтобы человек сделался сыном Божиим».*[2] Это же утверждали и все Святые Отцы и Великие Учителя Христовой Церкви.

Для спасения человеческого рода было необходимо восприятие Воплотившимся Сыном Божиим полной человеческой природы с её неукоризненными страстями. Святитель Григорий Богослов пишет: *«Невоспринятое не уврачевано».*[3] Цель восприятия Богом человеческой природы состоит в её преображении и исцелении. Человечество чает всецелого спасения по телу, по душе и по уму, то есть спасения всего человеческого естества. В связи с этим, человечество было воспринято Спасителем во всей полноте. Тот же Святитель в послании к Каледонию пишет: *«Ум в Адаме не только пал, но… первый был поражен. Ибо что приняло Заповедь, то и не соблюло Заповеди; и что не соблюло, то отважилось*

[1] 1Кор. 15, 45, 47-49.
[2] СВЯТИТЕЛЬ ИРИНЕЙ ЛИОНСКИЙ. Против ересей. Пер. Протоирея П. Преображенского. СПб., 1900, с. 240.
[3] СВЯТИТЕЛЬ ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ: Творения. Москва 1889, ч. 1, с. 161-162.

и на преступление; и что преступило, то наиболее имело нужду в спасении, то и воспринято. Следовательно, воспринят ум».[1]

В оросе Халкидонского Собора говорится, что Господь Иисус Христос, совершенный в Божестве, *совершен и в Человечестве*, что Он истинно Бог *и истинно Человек из Души разумной и Тела…* Единосущный Отцу по Божеству *и Единосущный нам по человечеству, во всем подобный нам, кроме греха.*[2]

В томосе Папы Льва говорится: «*Истинный Бог родился в подлинном и совершенном естестве истинного человека: всецел в Своем всецел в нашем. Нашим же называем то, что Творец положил в нас в начале и что Он восхотел возвратить нам. Ибо в Спасителе не было и следа того, что привнес в человека искуситель и что прельщенный человек допустил (в себя)*».[3]

Господь Иисус Христос принял Плоть и родился от Пресвятой Девы Марии Богородицы, зачавшей через наитие Святого Духа, и был Чистым и Непорочным, по словам Божественного Апостола Павла: «*незнавшим греха*».[4] Во многих местах Священного Писания говорится о том, что Спаситель есть Человек *безгрешный*.[5] Святой Иоанн Дамаскин, в связи со спорами, возникшими в 6-м веке, относительно «тленности» и «нетленности» Тела Христова, даёт своё разъяснение: «*Наименование тления имеет два значения. Во-первых, оно означает человеческие страсти:*

[1] МАКАРИЙ (БУЛГАКОВ), Митрополит: Православно-Догматическое Богословие. Т.2. Ч.2. СПб. 1895, с. 131.
[2] *ДЕЯНИЯ ВСЕЛЕНСКИХ СОБОРОВ*. Т. 3. Казань 1863, с. 521.
[3] Там же, с. 521.
[4] 2Кор. 5, 21.
[5] 1Пет. 2, 22; 1Ин. 3, 5; Ис. 53, 9.

голод, жажду, утомление, боль при прободении гвоздями, смерть или отделение души от тела и тому подобное. В этом смысле мы называем Тело Господа тленным, так как всё это Он принял на Себя добровольно. Во-вторых, тление означает совершенное разложение тела на части, из которых оно составлено, и его разрушение. В этом значении тленность многими лучше называется гибелью, по-славянски - истлением. Этого истления не испытало Тело Господа.[1]

Говорить, что Тело Господа, сообразно первым значениям тления, было нетленным и прежде Воскресения - нечестиво. Ибо, если бы оно было нетленно, то не было бы одной и той же сущности с нами… А что Тело Господа нетленно сообразно со вторым значением тления, мы исповедуем так, как передали нам Богоносные Отцы. Мы, конечно, говорим, что, после Воскресения Спасителя из мертвых, Тело Господа - нетленно и сообразно с первым значением».[2] Об этом же пишет и Святитель Григорий Палама: *«Посему-то Бог не только стал Человеком, но и от Святой Девы - Девы высшей скверных помышлений, происходящих от плоти - был рожден, как это было предсказано Пророками, - зачатие в которой произвела не воля плоти, но наитие Святаго Духа; Благовещение (Архангела) и вера (Пресвятой Девы) явились причиной обитания Бога, а не согласие и опыты страстного вожделения; ибо ничто таковое было совершенно отстранено от Пресвятой Девы Ея молитвою и духовным радованием. Ибо - «се Раба Господня, буди Мне по глаголу твоему», сказала Благовестителю Ангелу непорочная Дева, зачавшая*

[1] Пс. 15, 10; Деян. 13, 34-37.
[2] ПРЕПОДОБНЫЙ ИОАНН ДАМАСКИН: *Точное изложение Православной Веры*. Москва 2002. Кн. 3, гл. 28, с. 251.

и родившая: так, чтобы Победитель диавола - Человек, будучи Богочеловеком, приял только корень (то есть самое лишь естество) человеческого рода, но не и грех, будучи единственным, Который не был зачат в беззакониях, и не во грехах чревоносим, то есть - в плотском услаждении страсти, и нечистых помыслах (человеческого) естества загрязнившегося вследствие преступления, - дабы быть в полном смысле слова совершенно чистым и непорочным, и не потому, что ради Себя Он имел нужду в этой чистоте, но ради нас Он все мудро восприял, - и таким образом воистину наименовался Новым Адамом, отнюдь не стареющим, и ветхого Адама в Себе Самом и через Себя воссоздать, и навеки сохранить юным, будучи сильным совершенно отогнать старость».[1]

Таким образом, приняв Плоть и родившись от Пресвятой Богородицы, Господь Иисус Христос стал совершенным Богочеловеком. Вероопределение 4-го Вселенского Собора 451-го года гласит: *«Итак, последуя Святым Отцам, все согласно научаем исповедовать одного и того же Сына, Господа нашего Иисуса Христа, совершенного в Божестве, совершенного в Человечестве, истинно Бога, истинно Человека, Того же из разумной Души и Тела, Единосущного Отцу по Божеству и Того же Единосущного нам по Человечеству, во всем подобного нам, кроме греха, Рожденного прежде веков от Отца по Божеству, а в последние дни ради нас и ради нашего спасения - от Марии Девы, Богородицы по Человечеству, одного и того же Христа, Сына, Господа, Единородного, в двух Естествах, неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого так. Что соединением нисколько не нарушается*

[1] *СВЯТООТЕЧЕСКИЕ ТЕКСТЫ ДОГМАТИЧЕСКОГО СОДЕРЖАНИЯ*. Москва 1998-1999, с. 37.

различие двух Естеств, тем более сохраняется свойство каждого Естества и соединяется в одно Лицо, в одну Ипостась, не в два лица разсекаемого или разделяемого, но одного и того же Сына, Единородного, Бога Слова, Господа Иисуса Христа, как в древности Пророки (учили) о Нем и как Сам Господь Иисус Христос научил нас и как предал нам Символ Отцев».[1] Добровольное принятие Спасителем неукоризненных страстей было необходимо для реального, настоящего, не призрачного Страдания на Кресте за весь человеческий род. Владимир Николаевич Лосский пишет: «*Сын принимает позор, безчестие, проклятие. Он берет на Себя объективное состояние греховности, подчиняет Себя условиям нашей смертности. Отказываясь от Своих Царственных преимуществ, Он все глубже и глубже сокрывает Свою Славу в страдания и смерть, ибо Ему надлежит обнаружить в Своей собственной Плоти, насколько человек, которого Он создал по Образу Своей совершенной красоты, обезобразил себя грехопадением».*[2]

Идея Боговоплощения тесно связана с Крестной Жертвой Спасителя, которая принесла человечеству великие блага. Святитель Григорий Палама пишет: «*Итак, Сын Божий стал Человеком для того, чтобы явить, на какую высоту Он нас возводит; дабы мы не гордились, как будто своими силами мы - победители; чтобы, будучи Сугубым, воистину быть Посредником, соединяя воедино, посредством каждой (из этих двух Природ Богочеловечества Своего), обе части; чтобы разрешить узы греха;*

[1] МАЛИНОВСКИЙ, Н., Протоиерей: *Очерк Православного Догматического Богословия.* Москва 2003, с. 387-388.
[2] ЛОССКИЙ, В. Н.: *Очерк мистического Богословия Восточной Церкви. Догматическое Богословие.* Москва 1991, с. 270-271.

чтобы очистить скверну, прибывшую от греха плоти; чтобы явить Божию Любовь к нам; чтобы показать, в какую глубину зла мы впали, так что для спасения нашего долженствовало быть Воплощение Божие; чтобы стать примером для нас смирения, которое заключает в себе плоть и страдание, и которое является целительным врачевтвом гордости; чтобы показать, что наше естество было создано добрым от Бога; чтобы стать Начальником и Удостоверителем Воскресения и Вечной Жизни, истребив безнадежие…»[1]

Для спасения человечества необходимо было Божественное Искупление. Владимир Николаевич Лосский по этому поводу пишет: *«Искупление - самое средоточие домостроительства Сына - нельзя отделять от Божественного замысла в его целом. Бог хочет всегда одного, одного свершения - обожения людей и через них всей Вселенной. Но после падения человека в исполнение Божественного замысла вносятся необходимые изменения, изменения не самой цели, а образа Божественного действия. Грез разрушил первоначальный план - прямое и непосредственное восхождеие человека к Богу. В космосе открылся катастрофический разлом. Надо уврачевать эту рану и возглавить потерпевшую катастрофу историю человека, чтобы начать её заново».*[2]

Предопределённое от века спасение людей, по исполнении полноты времени, Бог благоволил совершить через Своего Божественного Сына, Господа Иисуса Христа. Сын Божий был Обетованным в

[1] *СВЯТООТЕЧЕСКИЕ ТЕКСТЫ ДОГМАТИЧЕСКОГО СОДЕРЖАНИЯ*. Москва 1998-1999, с. 39.

[2] ЛОССКИЙ, В. Н.: *Очерк мистического Богословия Восточной Церкви. Догматическое Богословие.* Москва 1991, с. 28.

Ветхозаветные времена Спасителем и Искупителем-Мессией, к принятию Которого человечество было приготовляемо в течение многих веков.

Искупление - это Откровение Божественной Любви к человеку. Святой Апостол Иоанн Богослов говорит: «*Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел Жизнь Вечную*».[1] Святитель Филарет Московский в слове в Великий Пяток, представляющее собой толкование этого Евангельского стиха, говорит: «*Вниди во внутреннее святилище Страданий Иисусовых - что там? Ничего, кроме святыя и блаженныя Любви Отца и Сына и Святаго Духа к грешному и окаянному роду человеческому*».[2]

Божественное Искупление может иметь несколько образов:

1. Образ юридический - это выкуп пленника или раба ценой Крови Сына Божия.

2. Образ пастырский - это образ Доброго Пастыря, взыскующего и находящего заблудшую овцу.

3. Образ крепкого мужа, побеждающего разбойника или врага и отнимающего у него добычу.

4. Образ воинский - это образ воина или полководца, разрушающего вражескую крепость, врата адовы, и связывающего супостата.

[1] Ин. 3, 16.
[2] ДАВЫДЕНКОВ, ОЛЕГ, Иерей: *Догматическое Богословие.* Москва 1999, ч. 3, с. 139.

5. Образ врачебный - это образ доброго самарянина, Врача, исцеляющего раны Своего народа.[1]

Божественное Искупление человечества не есть самоцель, а только средство для достижения единственной истинной цели – обожения.[2] Также и наследование Небесного Царства есть только один из аспектов обожения. Божественное Искупление есть великая реальность, распространяющаяся на всю совокупность видимого и невидимого космоса.

Об общественном Служении Господа Иисуса Христа известно из четырёх Евангельских Повествований: от Матфея, Марка, Луки и Иоанна.

Значение Христова Евангелия (Благовествования) для человечества

Евангелие (в переводе с греческого Благая Весть) - Божественное Откровение и Учение (Благая Весть) о пришедшем на землю Мессии для спасения человеческого рода и приблизившемся Царстве Небесном.

Господь Иисус Христос, придя на землю и приняв человеческую природу, прежде принесения Божественной Крестной Жертвы, возвестил всему человечеству смысл и цель земного существования, научил людей правильной духовно-нравственной жизни для достижения духовного совершенства (обожения) и становления наследниками

[1] ДАВЫДЕНКОВ, ОЛЕГ, Иерей: *Догматическое Богословие.* Москва 1999, ч. 3, с. 139.
[2] ЛОССКИЙ, В. Н.: *Очерк мистического Богословия Восточной Церкви. Догматическое Богословие.* Москва 1991, с. 281.

Царства Небесного. Прежде чем совершить сам акт Божественного Спасения и Искупления человеческого рода, Христу необходимо было словом (проповедью) и делом (вышеестественными чудесами) доказать, что Он есть Истинный ожидаемый Мессия, а также научить людей, для чего потребовалась падшему человечеству Божественная Крестная Жертва и как следует в дальнейшем пользоваться плодами Его Крестного Спасительного Подвига для духовного совершенства и спасения. Непосредственно перед Вознесением Господь Иисус Христос послал Учеников продолжать дело Благовествования: *«Шедше научите вся языки, крестяще их во Имя Отца, и Сына, и Святаго Духа: учаще их блюсти вся, елика заповедах вам. И се Аз с вами есмь во вся дни, до скончания века, аминь»*.[1]

До Пришествия Спасителя на землю, в Ветхозаветные времена, люди представляли Бога как Всемогущего Творца и грозного Судию, пребывающего в непреступном свете. Господь Иисус Христос преподнёс человечеству новое Учение о Боге, как о безконечно Милостивом и любящем Отце и Творце всего сущего. Сам Спаситель говорил людям: *«Видевший Меня видел Отца»*.[2]

Человек с самых древних времён задумывался над смыслом и целью земной жизни, над предназначением человека и его местом в мире. Эти старые, но в то же время, вечно новые вопросы во все времена волновали всех мыслящих людей. Над разрешением их прилагали

[1] Мф. 28, 19-20.
[2] Ин. 14, 9.

раньше и прилагают в наше время усилия учёные, философы и люди различных чинов, званий, социальных статусов всех стран и времён.

В уяснение этих вечных недоумений ума и сердца многими учёными людьми мира ещё в глубокой древности в Элладе, Египте, Аравии на каменном, папирусном, медном, кожаном и другом материале было написано множество обширных книг, отдельных изречений и всякого рода законов, правил и наставлений. Множество великих умов напрягали все усилия для решения вопросов жизни, раскрытия тайны бытия, для решения вопросов о смысле и цели земной жизни. До времени Пришествия Господа Иисуса Христа искомая истина не давалась людям, так как искали её в неправильных направлениях.

Люди во все времена сознавали, что без Высшего Существа (Бога) они не могут мыслить ни себя, ни мира; только Божество древнему миру представлялось в весьма искажённом виде. Языческая древность на протяжении сорока веков своего культурного развития не поднималась выше физического мира. Религиозное мировоззрение древних народов искало Бога в разнообразии мира и Вселенной, то есть в творении. Идея божества здесь принижалась до последней степени. От человека не требовалось напряжения духовно-нравственных сил для возвышения до божества. Божества были подобострастны человеку. Ксенофан Колофонский по этому поводу глубоко возмущался: *«Рыжие и голубоглазые у фракийцев, боги бывают черны и курносы у эфиопов»*.[1] *«Если бы*

[1] ПЕТРОВ, ГРИГОРИЙ, Священник: *Евангелие как основа жизни*. www.azbuka.ru /hristianstvo/bibliya/novyi_zavet/grigoriy_petrov_evangelie.shtml.

быки, львы и лошади умели рисовать и ваять, - то и они изобразили бы богов подобными себе, дали бы им тело, которым сами обладают».[1] Грубый натурализм и материализм языческой религии неизбежно приводил к грубой морали: чувственность здесь коренилась в самом источнике и средоточии жизни - в религиозных представлениях. Отмеченные подобным чувственным характером, религии древнего мира потворствовали греховным страстям и низменным влечениям повреждённой грехом человеческой природы. Как сама языческая религия была обоготворением естественных сил природы и различных творений, так и требования нравственности были обыкновенным узаконением прирожденных человеку грубых греховных страстей и инстинктов.

Во времена грубого материального язычества между народами царила открытая богопротивная вражда. Каждый отдельный народ считал себя лучшим, презирая всех остальных. Грубое насилие и безчеловечная жестокость были в те времена основным законом международных отношений. Мирные жители захваченной страны обращались в рабство и, без различия их способностей, талантов, образования и прежнего общественного положения, низводились на степень рабов, то есть обыкновенных орудий труда и домашнего рабочего скота победителя. Обезпеченные рабским трудом, победители проводили большую часть своей жизни в развращающей праздности и утопали в безумной роскоши, живя по закону своих греховных страстей.

[1] ПЕТРОВ, ГРИГОРИЙ, Священник: *Евангелие как основа жизни*. www.azbuka.ru /hristianstvo/bibliya/novyi_zavet/grigoriy_petrov_evangelie.shtml.

В языческие времена цвет культурных наций до предела пресыщался всеми грубыми чувственными наслаждениями. Один историк об этом писал: «*Все здесь было холодное безчеловечие, утонченность вкуса, пресыщение роскоши и безстыдное наслаждение*».[1]

Древний языческий мир жил по закону «Carpe diem» - лови минуты наслаждения. Духовные потребности грубых язычников не пробуждались. В некоторых немногих людях того времени пробуждались отдельные проблески высших духовных стремлений, но они, не находя соответствующей среды для своих осуществлений, порождали тем самым тяжелое и мучительное недовольство земной жизнью. Древний философ Сенека вопрошал: «*К чему сетовать на мелочи? Вся жизнь человека, в общем, плачевна*».[2] Также и известный языческий император-философ Марк Аврелий взывал: «*Смерть, не медли своим приходом!*»[3]

Люди, которые не могли примириться с нездоровой атмосферой безпредельной нравственной распущенности языческого мира, всеобщего насилия и подлого раболепства, жили благой надеждой, что когда-нибудь над миром воцарится принципиально новая жизнь. Выходя на общественное Служение, Господь Иисус Христос призвал человечество: «*Придите ко Мне вси труждающиеся и обременении, и Аз упокою вы. Возьмите иго Мое на себе, и научитеся от Мене, яко кроток есмь*

[1] ПЕТРОВ, ГРИГОРИЙ, Священник: *Евангелие как основа жизни*. www.azbuka.ru /hristianstvo/bibliya/novyi_zavet/grigoriy_petrov_evangelie.shtml.
[2] Там же.
[3] Там же.

и смирен сердцем: и обящете покой душам вашим. Иго бо Мое благо, и бремя Мое легко есть».[1] Познав Истинного Бога и услышав Его Спасительное Учение, люди, измученные безплодными поисками истинного идеала земной жизни, сонмами следовали за Христом-Спасителем, несмотря на гонения, пытки и мучительную смерть. Душеспасительное Учение Христово охватило собой весь бездуховный мир того времени. Христианство торжествующе прошло по земле, сокрушая языческий грубый материализм с его плотскими греховными наслаждениями. Евангельский Закон любви к Богу и ближнему стал маяком и путеводной звездой человечества в жизни. Борьба грубого материального язычества против Нового Христова Учения была жестока и упорна, но возвышенная духовно-нравственная сила Христианства оказалась торжествующим победителем.

Святой Апостол Иоанн Богослов пишет: *«Дух есть Бог, и иже кланяется Ему, духом и истиною достоит кланятися»*.[2] Этими словами Божественный Апостол показал, что Истинный Бог далёк от всего земного и чувственного, и что мысль о Нём выше мира и людских страстей. Путь Служения Истинному Богу проходит через духовно-нравственное совершенствование. С Пришествием на землю Господа Иисуса Христа, все животные плотские потребности человека стали представляться греховным служением грубой материи. Из Учения Спасителя человечество узнало, что носит в себе Образ и Подобие Божие, и, так как Бог есть Дух, то для людей на самом главном месте

[1] Мф. 28-30.
[2] Ин. 4, 24.

должны стоять интересы и потребности духовные. Для достижения духовно-нравственного совершенства человек обязан отречься от всего плотского и чувственного, вплоть до кровных связей родства, если интересы и требования близких людей противоречат интересам и требованиям Христианского духовно-нравственного чувства. Спаситель говорит в Евангелии: *«Иже кто любит отца или матерь паче Мене, несть Мене достоин: и иже любит сына или дщерь паче Мене, несть Мене достоин. И иже не примет креста своего, и вслед Мене грядет, несть Мене достоин»*.[1]

Господь Иисус Христос вышел на общественное Служение с проповедью (Благовестием) о Царстве Божием. *«Ищите же прежде Царствия Божия и правды Его, и сия вся приложатся вам»*.[2] Благовествование является главной Миссией Самого Спасителя, Святых Апостолов и их Преемников - Епископов и Пресвитеров. Святые Апостолы были посылаемы Богом в первую очередь для Благовествования: *«Ходяще же проповедуйте, глаголющее: яко приближися Царствие Небесное»*.[3] *«…Шедше в мир весь, проповедуйте Евангелие всей твари»*.[4] *«Многу же взысканию бывшу, восстав Петр рече к ним: мужие братие, вы весте, яко от дний первых Бог в нас избра усты моими услышати языком слово Благовестия, и веровати…»*[5] Святой Апостол Павел пишет: *«Не посла бо мене Христос крестити, но благовестити…»*[6] *«Аще бо*

[1] Мф. 10, 37-39.
[2] Мф. 6, 33.
[3] Мф. 10, 7.
[4] Мк. 16, 15.
[5] Деян. 15, 7.
[6] 1Кор. 1, 17.

благовествую, несть ми похвалы: нужда бо ми надлежит. Горе же мне есть, аще не благовествую».[1] *«Сказую же вам, братие, Благовествование благовещенное от мене, яко несть по человеку».*[2] Также Святого Тимофея поучает: *«Проповедуй Слово, настой благовременне и безвременне, обличи, запрети, умоли со всяким долготерпением и учением… дело сотвори Благовестника, Служение твое известно сотвори».*[3] Духовенство Христовой Церкви имеет три главных пастырских обязанности: учить, священнодействовать и управлять. Учение (Благовествование) является первой и самой главной обязанностью Пастыря. Прежде всех Священнодействий, необходимо преподнести народу Божиему Православное Учение о Боге и Его Промысле, о Царстве Небесном и духовно-нравственных условиях его стяжания, о Церкви, о Святых Таинствах и необходимости участия в них. Благовествование есть главный элемент общественного Служения Христовой Церкви. Царство Божие является основной темой всех поучений Господа Иисуса Христа, и, в дальнейшем, темой проповедей Апостолов и их Преемников.

Благовествуя Царство Божие, Спаситель всегда говорил о духовно-нравственных условиях стяжания Царства. Самое полное содержание духовно-нравственных условий стяжания Царства Божия находится в Нагорной Проповеди.[4] В Евангелии Господь даёт правильное указание относительно пути спасения и Сам через Свой Промысел ведёт по этому

[1] 1Кор. 9, 16.
[2] Гал. 1, 11.
[3] 2Тим. 4; 2, 5.
[4] Мф. гл. 5-7.

пути человечество. Говоря в притчах о вещах духовных, возвышенных, Господь Иисус Христос уподоблял их вещам земным, материальным, так как всё земное есть слабое, но всё же отражение небесного. Учение о Царстве Небесном предполагает его исполнение в полноте эсхатологического свершения и явления Мессии.

Вышеественные чудеса, совершаемые Спасителем, были немым Благовествованием Царства Небесного. Чудеса – это явление славы Царства Небесного, проявление Божественной Любви к страждущему человечеству и Служение этой Любви. Вышеестественные чудеса служили неопровержимым доказательством для грубого человечества того, что Господь Иисус Христос есть Истинный Мессия, пришедший на землю для Спасения мира.

Святое Евангелие - это Откровение Воли Божией о человеке, которое было возвещено Спасителем всему человечеству. Божественное Учение Господа Иисуса Христа содержится в Святом Евангелии, оставленном человечеству на все времена для научения и угождения Богу. Святое Евангелие, как Учение Самого Господа Иисуса Христа есть высшая духовно-нравственная Истина, основной Закон духовного развития человека; Евангельской Религии приписывается первенствующее значение в устроении личной, семейной и общественной жизни. Святитель Игнатий (Брянчанинов) пишет: *«Евангелие – Всесвятая Книга, заключающая в себе слова, произнесённые к человекам Самим Воплотившимся Богом»*.[1] В Евангелии содержится

[1] МАРК, (ЛОЗИНСКИЙ): *Духовная жизнь мирянина и монаха по Твореният и письмам Святителя Игнатия (Брянчанинова)*. Москва 2003, с. 31.

Бжественная Истина, следуя которой, каждый человек может унаследовать Царство Божие. Священномученик Петр Дамаскин говорит: «*Христос сокровен в Евангелии; желающий найти Христа может найти Его в Евангелии*».[1]

Святое Евангелие принадлежит к тем книгам, которые во все времена будет читать человечество. Святое Евангелие несравненно выше и превосходней всех остальных книг. Язык Божественного Учения всегда привлекал поэтов, его образы и описания вдохновляли художников и писателей. На Божественное Учение обращали внимание учёные, мыслители и философы. В Божественном Учении содержатся ответы на все духовные и житейские вопросы. В Евангелии ничего нет недосказанного. Святое Евангелие читают все люди, ищущие соприкосновения с Божественным Светом и желающие углубить свои духовные познания.

Святое Евангелие в наибольшей полноте и совершенстве показывает образ спасительного действия Бога в мире. Православное Богословие всегда ссылается на Евангелие и постоянно проверяет себя при помощи Слова Божия. Святая Христова Церковь обосновывает весь Свой Богословский опыт на Святом Евангелии. Святой Апостол Павел пишет: «*Всяко Писание Богодухновенно и полезно есть ко учению, ко обличению, ко исправлению, к наказанию, еже в правде*».[2]

[1] МАРК, (ЛОЗИНСКИЙ): *Духовная жизнь мирянина и монаха по Твореният и письмам Святителя Игнатия (Брянчанинова)*. Москва 2003, с. 31.
[2] 2Тим. 3, 16.

Сам Господь Иисус Христос всегда таинственно присутствует в Своём Евангелии. Читающий Святое Евангелие и искренне желающий обрести Христа, всегда найдёт Его в Евангельском Божественном Учении. Святитель Игнатий (Брянчанинов) пишет: «*Кажется, достаточно прочитать одну главу Евангелия, чтобы познать говорящего в нем Бога*».[1]

Святое Евангелие постоянно находится в Алтаре каждого Храма на Престоле и символизирует Самого Господа Иисуса Христа. Когда во время Богослужений Священнослужители читают Евангелие, верующие стоя внимают ему как говорящему Христу. Также во время Таинства Исповеди на аналое рядом с Крестом находится Евангелие в знак невидимо предстоящего Спасителя. Церковный Устав предписывает читать Святое Евангелие на каждой Божественной Литургии, на Праздничных Утренях, Молебнах и при совершении многих Обрядов.

Святое Евангелие, то сеть Божественное Учение (Благовествование) является основой духовной жизни Христианина и эталоном правильной Богоугодной духовной жизни. Оно оказало исключительное влияние на духовную и культурную жизнь многих людских поколений всех времён. Святая Церковь учит каждого Христианина ежедневно питать свою душу чтением Святого Евангелия. Святитель Игнатий (Брянчанинов) пишет: «*Раскрыв для чтения Книгу - Святое Евангелие, вспомним, что она решит твою вечную участь. По ней мы будем судимы, и, смотря по тому, каковы были здесь, на земле, по отношению к ней, получим в удел или Вечное Блаженство, или вечные казни*».[2]

[1] СВЯТИТЕЛЬ ИГНАТИЙ (БРЯНЧАНИНОВ): *Сочинения*. Спб. 1905, т. 1, с. 120.
[2] Ин. 12, 48; СВЯТИТЕЛЬ ИГНАТИЙ (БРЯНЧАНИНОВ). *Сочинения*. Спб. 1905, т. 1, с. 108.

Божественное Учение по своей природе духовно, поэтому плотской ум не способен воспринять Божественную Истину, содержащуюся в Святом Евангелии. Божественное Учение становится доступным и понятным для человека, оставившего греховную жизнь, плотские привязанности и наслаждения, и постоянно очищающего своё сердце и ум от страстей. Чтение Евангелия должно быть тесно связано с осуществлением и применением в жизни всего того, чему оно учит.

Внимательное и благоговейное изучение Святого Евангелия постепенно открывает человеку его греховное пагубное состояние и указывает путь к преображению и благодатному изменению. Читая Евангелие и применяя его в жизни, каждый Христианин перерождается из плотского человека в духовного.

Святое Евангелие открывает человеку Самого Господа Иисуса Христа - Его безконечную Божественную Любовь, Промысел, Силу и Премудрость. Внимательно изучая Евангелие, и, через это, познав Божественную Премудрость, Христианин видит ничтожность, суетность и несовершенство человеческой мудрости, и, исполнением Заповедей Божиих, старается усвоить себя Божественной Мудрости, то есть, Самому Господу Иисусу Христу. Авторитет Святого Евангелия есть авторитет истинного свидетельства о Воскресшем Господе Иисусе Христе.

Значение Божественной Крестной Жертвы для человечества

Вся земная Жизнь Господа Иисуса Христа имеет искупительное значение, служит примирению человека с Богом. Особое место в Искуплении занимает Крестная смерть. Прообразом Крестной смерти в Ветхом Завете было Пасхальное жертвоприношение, заклание агнца.[1] С образом агнца связывает Спасителя Святой Иоанн Предтеча: «*Вот Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира*».[2] Прямые указания на страдания и смерть Мессии, как Искупительную Жертву, содержатся в Ветхозаветных пророчествах. Святой Пророк Исаия изображает «Мужа скорбей», Мессию, страждущим за грехи мира и Своими страданиями приобретающим Спасение человеческому роду: «*Но Он взял на Себя наши немощи и понес наши болезни; а мы думали, что Он был поражаем, наказуем и уничижен Богом. Но Он изъязвлен был за грехи наши и мучим за беззакония наши; наказание мира нашего было на Нем, и ранами Его мы исцелились*»,[3] сравнивает Мессию с агнцем, ведомым на заклание: «*… и как агнец пред сригущим его безгласен, так Он не отверзал уст Своих*».[4] Святой Пророк Даниил говорит, что Господь Иисус Христос имел пострадать и умереть, «*… чтобы покрыто было преступление, запечатаны были грехи и заглажены были беззакония, и чтобы приведена была правда вечная*».[5]

[1] *Лев.* 4, 1-4; гл. 16.
[2] Ин. 1, 29.
[3] Ис. 53, 4-6.
[4] Ис. 53, 7.
[5] Дан. 9, 24.

Божественная Искупительная Жертва была принесена Спасителем на Кресте. В те времена крестная казнь была самой позорной и мучительной. Святые Отцы Церкви дают символическое объяснение Крестной Жертвы. Святитель Афанасий Александрийский в «*Слове о Воплощении*» говорит: «*Если пришел Он принести на Себя клятву, на нас бывшую, то, как бы иначе стал клятвою, если бы не принял смерть, бывшую под клятвою*».[1] По мнению того же Святителя, Крест знаменует победу над диаволом. Святой Иоанн Дамаскин пишет: «*Честный Крест прообразовал древо жизни, насажденное Богом в Раю, поелику через древо вошла смерть, то и надлежало, чтобы через древо же дарованы были жизнь и воскресение*».[2] Святитель Василий Великий говорит, что Крест своими 4-мя концами знаменует привлечение людей со всех 4-х концов света.[3] По толкованию Святителя Григория Нисского, четыре конца Креста обозначают высоту, глубину, ширину и долготу, указывает на космическое измерение совершившегося на Кресте Искупления.[4] Крестная смерть соединяла в себе всё, что можно иметь ужасного в муках смерти: нестерпимые боли, головокружение, удушье, судороги, конвульсии, голод, жажду, лихорадку, изступление, позор, продолжительность страданий, душевную тоску, страх ожидания смерти, жжение и омертвение ран. Святой Апостол Павел пишет, что

[1] *СВЯТООТЕЧЕСКИЕ ТЕКСТЫ ДОГМАТИЧЕСКОГО СОДЕРЖАНИЯ*. Москва 1998-1999, с. 10.
[2] ПРЕПОДОБНЫЙ ИОАНН ДАМАСКИН: *Точное изложение Православной Веры*. Изд. Москва 2002. с. Кн. 4, гл. 28, с. 214.
[3] ДАВЫДЕНКОВ, ОЛЕГ, Иерей: *Догматическое Богословие*. Москва 1999, ч. 3, с. 168.
[4] ДАВЫДЕНКОВ, ОЛЕГ, Иерей: *Догматическое Богословие*. Москва 1999, ч. 3, с. 168.

Господь Иисус Христос «*… дал Себя за нас, чтобы избавить нас от всякого беззакония*».[1] Согласно Святоотеческому Учению, многоразличны беззакония человеческого рода, поэтому и многоразличны страдания Сына Божия за них. За каждый грех особая жертва; для каждой язвы своё врачевство.[2]

Крестная смерть Господа Иисуса Христа есть добровольный и свободный акт безконечной Божественной Любви. Сам Спаситель говорит: «*Я отдаю Жизнь Мою, никто не отнимает её у Меня, но Я Сам отдаю её*».[3] Будучи без греха, Богочеловек не имел необходимости умирать, поэтому Спаситель умер не Своей смертью, а смертью всего человеческого рода. Святой Апостол Павел пишет: «*… Бог Свою Любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас…*»[4]

Крестная Жертва – это центральное событие Искупления, кульминационный момент всего общественного Служения Господа Иисуса Христа, о котором Он Сам сказал: «*На сей час Я и пришел*».[5] Этой спасительной смертью Господь искупил весь человеческий род. Святой Апостол Павел, ссылаясь на Ветхозаветные слова («*… проклят всякий, висящий на древе*»[6]), говорит: «*Христос искупил нас от клятвы Закона, сделавшись за нас клятвою*».[7]

---

[1] Тит. 2, 14.
[2] *ХРИСТОС ПЕРЕД СУДОМ ПИЛАТА*. Москва 2000, с. 59.
[3] Ин. 10, 17-18.
[4] Рим. 5, 8.
[5] Ин. 12, 27.
[6] Втор. 21, 23.
[7] Гал. 3, 13.

На Кресте во всей полноте открывается *Любовь* Божия к человеку, согласно словам Святого Апостола Павла: «*Но Бог Свою Любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками*»[1] Главное доказательство Божественной *Любви* для человечества является Крестная смерть Спасителя. Блаженный Августин пишет: «*Сын Божий ко Кресту ведется; тернием венчается Пришедший уничтожить терния грешных; связывается Разрешающий на древе связанных; распинается Возводящий низверженных; уксусом напояется Источник жизни; Тот, Который определил некогда за совершенный в Раю грех матери в болезни рождать чад, Сам теперь, как мать, страждет, порождая нас Кровию и водою: «дети мои, для которых я снова в муках рождения, доколе не изобразится в вас Христос!»;*[2] *в печали, в болезнях, в муках рождает нас*».[3]

Крестная смерть - это завершение Божественного кенозиса ради спасения всего человечества. Святой Апостол Павел пишет: «*Он, будучи Образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба… смирил Себя, быв послушным даже до смерти и смерти Крестной…*»[4] Крестная смерть есть предел послушания, ради которого Бог Сын добровольно Себя уничижает, отказываясь от всякой Божественной Власти и Божественных почестей; предел Божественного истощания, когда Господь Иисус Христос принимает крайние последствия грехопадения, включая Богооставленность и

[1] Рим. 5, 8.
[2] Гал. 4, 19.
[3] *ХРИСТОС ПЕРЕД СУДОМ ПИЛАТА*. Москва 2000, с. 30.
[4] Флп. 2, 6-8.

смерть. Выдающийся Богослов и религиозный мыслитель Владимир Николаевич Лосский пишет: «*Единственный способ победить смерть- это позволить ей войти в Самого Бога, в Котором она не может найти себе места*».[1]

Предел уничижения есть одновременно и переход к славе, начало прославления Спасителя по Человечеству. Первосвященническая молитва начинается обращением Христа к Богу Отцу: «*… прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира*».[2] Эта слава, которую Бог Сын имел в той же полноте, что и Бог Отец до сотворения мира и которой по Божеству Сын всегда обладал, должна открыться и в Его Человечестве.[3] Путь к прославлению лежит через всецелое послушание, через всецелую отдачу Себя Богу Отцу и через Крестную смерть. Святой Апостол Павел пишет: «*Тем же и Бог Его превознесе, и дарова Ему Имя, еже паче всякаго имене: да о Имени Иисусове всяко колено поклонится небесных и земных и преисподних, и всяк язык исповесть, яко Господь Иисус Христос в Славу Бога Отца*».[4]

Священное Писание говорит о том, что Господь Иисус Христос приносит в Жертву Самого Себя. Святой Апостол Павел пишет: «*Наречен от Бога Первосвященник по чину Мелхиседекову*».[5] «*Ни кровию*

[1] ЛОССКИЙ, В. Н.: *Очерк мистического Богословия Восточной Церкви. Догматическое Богословие*. Москва 1991, с. 271.
[2] Ин. 17, 5.
[3] ДАВЫДЕНКОВ, ОЛЕГ, Иерей: *Догматическое Богословие.* Москва 1999, ч. 3, с. 163.
[4] Флп. 2, 9-11.
[5] Евр. 5, 10.

козлию ниже телчею, но Своею Кровию, вниде единою во святая, вечное искупление обретый».[1]

Окончательное догматическое учение о Крестной Жертве было сформулировано в середине 12-го века на Константинопольском Соборе (1156-1157-й годы): «*Крестная Жертва приносится Господом Иисусом Христом по Его Человеческой природе (не по Божеству), а приемлется всей Пресвятой Троицей - Отцом, Сыном и Святым Духом*».[2] Принятие этой Жертвы Богом осуществляется единственно ради Искупления человеческого рода, по домостроительству. Святитель Григорий Богослов пишет: «*Не очевидно ли, что Отец принимает эту Жертву не потому, что Он Ее требовал или как-то в Ней нуждался, но по домостроительству нужно было, чтобы человек освятился Человечеством Бога*».[3]

Смысл Крестной Жертвы Господь Иисус Христос выразил в словах: «*… если пшеничное зерно, пав в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода*».[4] Данные слова Спасителя являются основным законом духовной жизни.

С самых древних времён Крест есть преимущественный Символ Христовой Церкви. Крест Господень - это Духовный Меч, которым Спаситель избавил человеческий род от власти диавола, вечной смерти и проклятия. Во все времена Христиане осеняют себя Крестным

[1] Евр. 9, 12.
[2] ДАВЫДЕНКОВ, ОЛЕГ, Иерей: *Догматическое Богословие.* Москва 1999, ч. 3, с. 167.
[3] Там же, с. 167.
[4] Ин. 12, 24.

Знамением, выражая этим добровольный отказ от индивидуальной самодостаточности и предание себя Воле Божией. Крестным Знамением подкрепляется и усиливается молитва, возносимая Богу. Преподобный Максим Исповедник в «*Богословских главах*» пишет: «*Все чувственные вещи должны пройти через Крест, и все умопостигаемые вещи должны пройти через погребение*».[1] По мысли Преподобного Максима, всё, что прошло через Крест Господень, обретает истинную жизнь в Боге. Преподобный Иоанн Дамаскин пишет: «*Крест дан нам в качестве Знамения на челе, как Израилю - обрезание. Ибо через него мы, верные, различаемся от неверных и узнаемся*».[2]

Одно из семи Таинств Христовой Церкви - Евхаристия имеет отношение к Голгофской Жертве. Евхаристия не есть повторение Крестной Жертвы, а принесение жертвенных Тела и Крови, однажды вознесённых Спасителем на Крест, «*… всегда едомых и николиже иждиваемых*».[3] Голгофская Жертва и Евхаристия составляют одну Жертву, но имеют различия. В отличие от Голгофской, Евхаристия есть безкровная и безстрастная Жертва, так как Христос, «*… Воскреснув из мертвых, уже не умирает…*»[4] Евхаристия совершается в воспоминание Страданий и смерти Господа Иисуса Христа. Совершителем Евхаристии является Сам Спаситель через посредство Священнослужителя.

[1] ДАВЫДЕНКОВ, ОЛЕГ, Иерей: *Догматическое Богословие.* Москва 1999, ч. 3, с. 168.
[2] ПРЕПОДОБНЫЙ ИОАНН ДАМАСКИН: *Точное изложение Православной Веры*. Москва 2002, Кн. 4, гл. 28, с. 214.
[3] Служебник, последование Божественной Литургии.
[4] Рим. 6, 9.

Согласно литургической молитве, Господь Иисус Христос есть и Приносимый, и Приносящий, и Приемлющий, и Раздаваемый.[1]

Мысленно созерцая Крестный Подвиг Господа Иисуса Христа, Богословы-Литургисты видят в нём, прежде всего, заглаждение преступления Прародителей. Господь Иисус Христос, заглаждая и исправляя прародительские склонения ко греху, совершает искупительные действия противоположного характера.[2]

Божественная Крестная Жертва принесла безконечное множество спасительных плодов для человечества. В Православном Катихизисе сказано: *«Его вольное Страдание и Крестная смерть за нас, будучи безконечной цены и достоинства, как смерть Безгрешного и Богочеловека, есть совершенное удовлетворение Правосудию Божию, осудившему нас на смерть за грех»*.[3] Господь Иисус Христос, приняв на Себя грехи мира и принесши за них удовлетворение Правде Божией, через это получил право прощать грехи всех кающихся, очищать и освящать их души Своей Кровью.[4] Ради Крестной смерти Спасителя человечество обрело первую жизнь и объяло безсмертие.[5] Через Крест Господь Иисус Христос примирил и соединил человека с Богом и Бога с человеком. Искупительная Голгофская Жертва имеет всеобъемлющее значение ко всему тому, что породило грех, то есть к естественным следствиям

[1] ДАВЫДЕНКОВ, ОЛЕГ, Иерей: *Догматическое Богословие.* Москва 1999, ч. 3, с. 260.
[2] ВЕНИАМИН (МИЛОВ) Епископ: *Чтения по Литургическому Богословию.* Киев 2004, с. 33.
[3] КАТИХИЗИС, о 4-м члене. МАЛИНОВСКИЙ, Н., Протоиерей: *Очерк Православного Догматического Богословия*. Москва 2003, с. 453.
[4] Там же, с. 453.
[5] ВЕНИАМИН (МИЛОВ) Епископ: *Чтения по Литургическому Богословию*. Киев 2004, с. 36.

грехопадения. Крестная смерть Спасителя есть источник Благословения Божия и всех благ, необходимых для духовного совершенства и истинного блаженства человека.

С момента Крестной смерти Спасителя, временная телесная смерть для человека – это уже не вечные муки в аду, а вход в Благодатное Царство Божие и наследование Вечной Жизни.

ИСТОЧНИКИ

АПОСТОЛ. СПб., 1862. Репринт. 388 с.

БИБЛИЯ. СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ ВЕТХОГО И НОВОГО ЗАВЕТА. Международный издательский центр Православной Литературы. М., 1995. 1376 с.

ПСАЛТИРЬ. Сретенский монастырь. Изд. «Ковчег», «Новая книга». М., 1997, 544 с.

СВЯТОЕ ЕВАНГЕЛИЕ. РПЦ МП. Изд. «Благо», М., 1997, 480 с.

БИБЛИОГРАФИЯ

ВЕНИАМИН (МИЛОВ) ЕПИСКОП: Чтения по Литургическому Богословию. Киев, 2004, с. 30-36.

ВЕНИАМИН (ПУШКАРЬ), АРХИЕПИСКОП: Священная Библейская История // Санкт-Петербург, Владивосток: 2004. С. 327-528.

ДАВЫДЕНКОВ ОЛЕГ, ИЕРЕЙ: Догматическое Богословие // Москва, ПСТБИ, 1999. 315 с.

ДЕЯНИЯ ВСЕЛЕНСКИХ СОБОРОВ: Т. 3. Казань. 1863, с. 521.

ЛОССКИЙ В. Н.: Очерк мистического Богословия Восточной Церкви. Догматическое Богословие. М. 1991. 288 с.

МАКАРИЙ (БУЛГАКОВ) МИТРОПОЛИТ: Православно-Догматическое Богословие // Т.2. Ч.2. СПб. 1895.

МАЛИНОВСКИЙ Н., Протоиерей: Очерк Православного Догматического Богословия. Изд. ПСТБИ, М., 2003, с. 453.

МАРК (ЛОЗИНСКИЙ), ИГУМЕН: Духовная жизнь мирянина и Монаха по Творениям и письмам Святителя Игнатия (Брянчанинова). Изд. «Благо», М., 2003, 336 с.

ОКТОИХ 1-8 ГЛАСЫ. Изд. РПЦ МП, 1996.

ПЕТРОВ ГРИГОРИЙ, СВЯЩЕННИК: Евангелие как основа жизни. www.azbuka.ru/hristianstvo/bibliya/novyi_zavet/grigoriy_petrov_evangelie.shtml

ПРЕПОДОБНЫЙ ИОАНН ДАМАСКИН: Точное изложение Православной Веры. Изд. «Лодья», М., 2002. с. 214-251.

СВЯТИТЕЛЬ ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ, АРХИЕПИСКОП КОНСТАНТИНОПОЛЬСКИЙ: Творения. М., 1889, ч. 1, с. 161-162.

СВЯТИТЕЛЬ ИГНАТИЙ (БРЯНЧАНИНОВ): Сочинения. Спб., 1905, т. 1, с. 108-120.

СВЯТИТЕЛЬ ИРИНЕЙ ЛИОНСКИЙ: Против ересей. Пер. Протоирея П. Преображенского. СПб., 1900, 240 с.

СВЯТООТЕЧЕСКИЕ ТЕКСТЫ ДОГМАТИЧЕСКОГО СОДЕРЖАНИЯ. Изд. ПСТБИ, М., 1998-1999, 44 с.

СВЯТООТЕЧЕСКАЯ ХРИСТОЛОГИЯ И АНТРОПОЛОГИЯ. Пермь, 2002, 129 с.

СЛУЖЕБНИК. Изд. РПЦ МП, М., 2000. 584 с.

СОКРАЩЁННОЕ ИЗЛОЖЕНИЕ ДОГМАТОВ ВЕРЫ. Изд. «Лествица», М., 1999, 78 с.

ТРИОДЬ ЦВЕТНАЯ. Синаксарий в Неделю Святых Отцов 1-го Вселенского Собора.

ХРИСТОС ПЕРЕД СУДОМ ПИЛАТА. М., 2000, с. 59.

PRAVOSLÁVNY BIBLICKÝ ZBORNÍK
II/2010

Zborník katedry biblických náuk
Pravoslávnej bohosloveckej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove

Editor: ThDr. Ján Husár, PhD.
Recenzenti: doc. ThDr. Miroslav Župina, PhD.
ThDr. Štefan Pružinský, PhD.

Technický redaktor: ThDr. Ján Husár, PhD.

Rok vydania: 2010
Počet strán: 176

Vydavateľ: Diecezjalny ośrodek Kultury Prawoslavnej
ELPIS v Gorlicach
Dostupné na: http://elpis.cba.pl/wydawnictwa.html

ISBN 978-83-928613-5-5

Pravoslávny biblický zborník II/2010

Zborník Katedry biblických náuk PBF PU v Prešove

RECENZIA

Druhý zväzok Pravoslávneho biblického zborníka je výsledkom vedecko-výskumnej činnosti akademických a vedeckých zamestnancov 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. Viaceré články sú síce napísané z biblického pohľadu, ale dotýkajú sa aj iných oblastí teológie, ako napríklad pravoslávnej duchovnosti, misiológie či patrológie. Zborník je zostavený z 10 vedeckých štúdií a je 176 s. rozsahu.

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 biblistiky - izagogiky, exegetiky a biblickej teológie.

Úvodná štúdia hovorí o významnom rukopise Svätého Písma - Gennadijevskej Biblii, ktorá bola vo svojom období zhrnutím prekladateľskej práce textu Svätého Písma medzi Slovanmi. Starozákonnú problematiku používania rozličných pojmov na označenie Božieho mena prináša štúdia doc. Capa, ktorý objasňuje používanie týchto pojmov v kontexte významu. Dve štúdie o treťom žalme podávajú čitateľovi potrebné izagogické aj exegetické

informácie, ktoré sú doplnené o teologické východiská podložené dielami svätých otcov aj súčasných pravoslávnych biblistov. Ďalšie štúdie sú venované napr. výkladu podobenstva o dobrom semene a kúkoli, objasneniu pojmu Logos vo vybraných textoch Nového Zákona, patristickému objasneniu stvorenia času, vykupiteľskému dielu Spasiteľa a Jeho služby človeku a ďalším témam.

Pravoslávny biblický zborník je uceleným dielom, formálna úprava zborníka je na primeranej úrovni, autori uvádzajú dostatočné množstvo kvalitnej patristickej i súčasnej odbornej a vedeckej literatúry, ktorá môže čitateľa len obohatiť.

Druhý zväzok zborníka Katedry biblických náuk Pravoslávnej bohosloveckej fakulty PU v Prešove je výsledkom zintezívnenia vedeckej práce v oblasti pravoslávnej biblistiky u nás. 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.

ThDr. Štefan Pružinský, PhD.

RECENZIA

Pravoslávny biblický zborník II/2010

– Zborník Katedry biblických náuk PBF PU v Prešove.

Vedecký zborník Katedry biblických náuk Pravoslávnej bohosloveckej fakulty PU v Prešove je ich tretím spoločným zborníkom, druhým v tomto roku. Je venovaný biblickým témam z rozličných teologických i praktických perspektív. Jeho rozsah je 176 s.

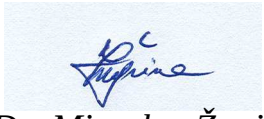
Pravoslávny biblický zborník je zostavený z vedeckých štúdií nielen členov Katedry biblických náuk Pravoslávnej bohosloveckej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove, ale aj vedeckých pracovníkov ďalších katedier PBF PU v Prešove a doktorandov, preto je obsahovo rozmanitý. Nájdeme tu štúdie z biblickej izagogiky, exegetiky i teológie, biblické pohľady na stvorenie času, evanjelizáciu a podobne.

V úvode zborníka sa nachádza štúdia profesora Šafina venovaná výročiu 500 rokov Gennadijevskej Biblie, v ktorej autor poznamenáva, že gennadievske zhrnutie slovanskej Biblie z r. 1499 bolo centrom a najvyšším zavŕšením všetkej biblickej činnosti na slovanskej pôde. Druhou štúdiou je príspevok docenta Capa venovaný problematike najčastejšie používaných pomenovaní Boha v Starom Zákone s ich objasnením a použitím v biblických textoch. Izagogické informácie o treťom žalme uvádza v tretej štúdii zborníka J. Husár, ktorý v nej pridáva aj liturgické využitie tohto žalmu v bohoslužbách Pravoslávnej cirkvi. V následnej štúdii podáva patristicko-liturgické objasnenie - exegézu tretieho žalmu, v ktorej uvádza aj teologické a dušpastiersko-praktické východiská učenia tohto žalmu o modlitbe a pokání. Analýzou pojmu Logos vo vybraných textoch Nového Zákona sa zaoberá V. Kuzmyk a evanjelizácii, ako vnútornej misii Cirkvi, sa v ďalšom príspevku venuje docent Šak. Vo svojej štúdii poznamenáva, že v termíne „evanjelizácia" musíme vidieť dynamickú formu ohlasovania Evanjelia Cirkvi vo svete, čím neustále pokračovala v diele Isusa Christa pre spásu ľudí a teda, že evanjelizácia nie je len akási novinka, módny hit, alebo, naopak, čosi

zastarané, skostnatené, ale je to nepretržité dielo Cirkvi. P. Kochan vo svojom príspevku podáva náčrt svätootcovského pohľadu na stvorenie času opierajúc sa najmä o diela svätého Vasilija Veľkého, Jána Damaského, Maxima Vyznávača a Atanáza Alexandrijského. Svätému Písmu a Tradícii ako základom Zjavenia sa vo svojom príspevku zaoberá M. Šip, ktorý k tejto problematike uvádza a komentuje názory viacerých cirkevných spisovateľov a súčasných biblistov a teológov. Zborník uzatvára štúdia mnícha Daniela (Soldatov) v ruskom jazyku, v ktorej autor prehľadne zosystematizoval plody (význam) služby Isusa Christa pre ľudský rod od Jeho vtelenia po dobrovoľné obetovanie sa na kríži.

Pravoslávny biblický zborník, zborník Katedry biblických náuk PBF PU v Prešove prináša hodnotné výsledky vedeckej práce autorov príspevkov a zároveň cenné študijné materiály, ktoré môžu študentom i verejnosti rozšíriť poznatky z oblasti biblistiky.

Veríme, že tretí zväzok tohto zborníka bude mať ďalšie pokračovania, ktoré prinesú najnovšie poznatky z oblasti pravoslávnej biblistiky.



doc. ThDr. Miroslav Župina, PhD.