doc. ThDr. Ján Husár, PhD. (ed.)

PRAWOSŁAWNY BIBLIJNY ALMANACH
II/2020

Diecezjalny Ośrodek Kultury Prawoslavnej ELPIS
Gorlice 2020

Redaktor wydania: doc. ThDr. Ján Husár, PhD.

Rada naukowa: J.E. Abp ThDr Paisjusz (Martyniuk), PhD.
prof. ThDr. Ján Šafin, PhD.
Ks. dr hab. Marek Ławreszuk
doc. ThDr. Štefan Pružinský, PhD.
doc. ThDr. Ján Husár, PhD.
Ks. ThDr. Roman Dubec, PhD.

Rada redakcyjna: prof. ThDr. Alexander Cap., CSc. – przewodniczący
prof. ThDr. Ján Šafin, PhD.
doc. ThDr. Štefan Šak, PhD.
doc. ThDr. Ján Husár, PhD.
doc. ThDr. Miroslav Župina, PhD.
ThDr. Vladimír Kocvár, PhD.

Recenzenci: J.E. Abp ThDr Paisjusz (Martyniuk), PhD.
Ks. dr Artur Aleksiejuk
Ks. dr Andrzej Konachowicz

ISBN 978-83-63055-41-1

SPIS TREŚCI

ALEXANDER CAP
Jakubovo zmierene s Ezauom
(Biblicko-exegetický komentár na 1Mjž 33, 1-16).....4

ALEXANDER CAP
Pomsta nad Sichemom za Dinu II.
(Biblicko-exegetický komentár na 1Mjž 34, 20-31) 20

JÁN HUSÁR
Exegéza Svätého Písma v starobylých centrách kresťanskej vzdelanosti 33

JÁN ŠAFIN
Hľadanie historického Isusa v západnom bohosloví.....40

JÁN ŠAFIN
Ruská literatúra, ezoterizmus, okultizmus, mágia
a hermetizmus na konci 19. a začiatkom 20. st......59

VÁCLAV JEŽEK
The cosmology of Philo of Alexandria – some aspects 76

АРТУР АЛЕКСЕЮК
Człowiek nienarodzony w poglądach starożytnych Greków i Rzymian 117

EDUARD NEUPAUER
K biblické řečtině 144

FERDINAND KORN
Augustinus Aurelius, zakladateľ kresťanského učenia
o prirodzenom práve 151

JAKUBOVO ZMIERENE S EZAUOM
(Biblicko-exegetický komentár na 1Mjž 33, 1-16)

prof. ThDr. Alexander Cap, CSc.

33, 1 ἀναβλέψας δὲ Ιακωβ εἶδεν καὶ ἰδοὺ Ησαυ ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ἐρχόμενος
καὶ τετρακόσιοι ἄνδρες μετ᾽ αὐτοῦ καὶ ἐπιδιεῖλεν Ιακωβ τὰ παιδία ἐπὶ
Λειαν καὶ Ραχηλ καὶ τὰς δύο παιδίσκας
2 καὶ ἐποίησεν τὰς δύο παιδίσκας καὶ τοὺς υἱοὺς αὐτῶν ἐν πρώτοις καὶ Λεῖ
ιαν καὶ τὰ παιδία αὐτῆς ὀπίσω καὶ Ραχηλ καὶ Ιωσηφ ἐσχάτους
3 αὐτὸς δὲ προῆλθεν ἔμπροσθεν αὐτῶν καὶ προσεκύνησεν ἐπὶ τὴν γῆν ἑπτάκις
ἕως τοῦ ἐγγίσαι τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ
4 καὶ προσέδραμεν Ησαυ εἰς συνάντησιν αὐτῷ καὶ περιλαβὼν αὐτὸν ἐφίλησεν
καὶ προσέπεσεν ἐπὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ καὶ ἔκλαυσαν ἀμφότεροι
5 καὶ ἀναβλέψας εἶδεν τὰς γυναῖκας καὶ τὰ παιδία καὶ εἶπεν τί ταῦτά σοί
ἐστιν ὁ δὲ εἶπεν τὰ παιδία οἷς ἠλέησεν ὁ θεὸς τὸν παῖδά σου
6 καὶ προσήγγισαν αἱ παιδίσκαι καὶ τὰ τέκνα αὐτῶν καὶ προσεκύνησαν
7 καὶ προσήγγισεν Λεια καὶ τὰ τέκνα αὐτῆς καὶ προσεκύνησαν καὶ μετὰ
ταῦτα προσήγγισεν Ραχηλ καὶ Ιωσηφ καὶ προσεκύνησαν
8 καὶ εἶπεν τί ταῦτά σοί ἐστιν πᾶσαι αἱ παρεμβολαὶ αὗται αἷς ἀπήντηκα ὁ δὲ
εἶπεν ἵνα εὕρῃ ὁ παῖς σου χάριν ἐναντίον σου κύριε
9 εἶπεν δὲ Ησαυ ἔστιν μοι πολλά ἄδελφε ἔστω σοι τὰ σά
10 εἶπεν δὲ Ιακωβ εἰ εὕρηκα χάριν ἐναντίον σου δέξαι τὰ δῶρα διὰ τῶν ἐμῶν
χειρῶν ἕνεκεν τούτου εἶδον τὸ πρόσωπόν σου ὡς ἄν τις ἴδοι πρόσωπον
θεοῦ καὶ εὐδοκήσεις με
11 λαβὲ τὰς εὐλογίας μου ἃς ἤνεγκά σοι ὅτι ἠλέησέν με ὁ θεὸς καὶ ἔστιν μοι
πάντα καὶ ἐβιάσατο αὐτόν καὶ ἔλαβεν
12 καὶ εἶπεν ἀπάραντες πορευσόμεθα ἐπ᾽ εὐθεῖαν
13 εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ κύριός μου γινώσκει ὅτι τὰ παιδία ἁπαλώτερα καὶ τὰ
πρόβατα καὶ αἱ βόες λοχεύονται ἐπ᾽ ἐμέ ἐὰν οὖν καταδιώξω αὐτοὺς ἡμέραν
μίαν ἀποθανοῦνται πάντα τὰ κτήνη
14 προελθέτω ὁ κύριός μου ἔμπροσθεν τοῦ παιδός ἐγὼ δὲ ἐνισχύσω ἐν τῇ ὁδῷ
κατὰ σχολὴν τῆς πορεύσεως τῆς ἐναντίον μου καὶ κατὰ πόδα τῶν παιδα-
ρίων ἕως τοῦ με ἐλθεῖν πρὸς τὸν κύριόν μου εἰς Σηιρ
15 εἶπεν δὲ Ησαυ καταλείψω μετὰ σοῦ ἀπὸ τοῦ λαοῦ τοῦ μετ᾽ ἐμοῦ ὁ δὲ εἶπεν
ἵνα τί τοῦτο ἱκανὸν ὅτι εὗρον χάριν ἐναντίον σου κύριε
16 ἀπέστρεψεν δὲ Ησαυ ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ εἰς τὴν ὁδὸν αὐτοῦ εἰς Σηιρ

33, 1-16: *Jakub vzhliadol a tu uvidel prichádzať svojho brata Ezaua a štyristo mužov s ním. Jakub rozdelil deti medzi Leju a Rachel a obe slúžky. Obe slúžky a ich synov ako prvých, Leju a jej deti za nich a Rachel a Jozefa ako posledných. On sám ich predišiel a sedemkrát sa poklonil k zemi, kým sa nepriblížil k svoj-*

mu bratovi. Ezau mu vybehol v ústrety, objal ho a pobozkal, padol mu okolo krku a obaja sa rozplakali. Vzhliadol, uvidel ženy a deti a povedal: „Čo sú ti tieto?“ On povedal „Deti, pre ktoré sa Boh zmiloval nad svojím sluhom.“ Pristúpili slúžky a ich deti a poklonili sa. Pristúpila Leja a jej deti a poklonili sa. Potom pristúpila Rachel a Jozef a poklonili sa. (Ezau) povedal: „Načo sú ti tieto, všetky tieto tábory, s ktorými som sa stretol?“ On povedal: „Aby tvoj sluha našiel priazeň u teba, pane.“ Ezau však povedal: „Mám mnoho, brat (môj), nech tvoje zostane tebe.“ Jakub povedal: „Ak som našiel priazeň u teba, prijmi odo mňa dary, pretože som uvidel tvoju tvár, ako je možné uvidieť Božiu tvár, a budeš mi naklonený. Vezmi(si) moje požehnania, ktoré som ti priniesol, pretože Boh sa zmiloval nado mnou a mám všetko.“ Prinútil ho a vzal (si to). (Ezau) povedal: „Odídeme a pôjdeme priamo.“ No (Jakub) mu povedal: „Môj pán vie, že deti sú dosť slabé a moje ovce a kravy majú mladé; ak ich teda budem hnať (čo len) jeden deň, zahynú všetky stáda. Nech môj pán ide pred (svojím) sluhom, ja budem naberať sily na ceste (postupujúc) pomaly úsekom (cesty), čo je predo mnou, a podľa chôdze detičiek, kým neprídem k môjmu pánovi do Séiru.“ Ezau povedal: „Nechám s tebou (časť) ľudu (,ktorý je) so mnou.“ On však povedal, „Načo to? (Je mi) dosť, že som našiel priazeň u teba, pane.“ Ezau sa obrátil toho dňa svojou cestou do Séiru.

33, 1 Воззрѣ́въ же і҆а́кѡвъ ѻ҆чи́ма свои́ма, ви́дѣ: и҆ се̑, и҆сла́въ бра́тъ є҆гѡ̀ и҆ды́й, и҆ четы́риста мѹже́й съ ни́мъ. И҆ раздѣлѝ і҆а́кѡвъ дѣ́ти ли́н и҆ рахи́ли и҆ двѹ́мъ рабы́нѧмъ, 2 и҆ поста́ви ѻ҆́бѣ рабы̑ни и҆ сы́ны и҆́хъ въ пе́рвыхъ, ли́ю же и҆ дѣ́ти є҆ѧ̀ позадѝ, а҆ рахи́ль и҆ і҆ѡ́сифа въ послѣ́днихъ: 3 са́мъ же и҆зы́де пе́рвѣе пред̾ ни́ми и҆ поклони́сѧ до землѝ седми́жды, до́ндеже приближи́сѧ къ бра́тѹ своемѹ̀. 4 И҆ притече̑ и҆сла́въ во срѣ́тенїе є҆мѹ̀: и҆ ѡ҆бе́мь є҆го̀, припадѐ на вы́ю є҆гѡ̀ и҆ ѡ҆блобыза̀ є҆го̀: и҆ пла́кастасѧ ѻ҆́ба. 5 И҆ воззрѣ́въ и҆сла́въ, ви́дѣ жены̀ и҆ дѣ́ти и҆ речѐ: что̀ си́н тебѣ̀ сѹ́ть; Ѻ҆́нъ же речѐ: дѣ́ти, и҆́мниже поми́лова бг҃ъ раба̀ твоего̀. 6 И҆ приступи́ша рабы̑ни и҆ дѣ́ти и҆́хъ и҆ поклони́шасѧ: 7 и҆ приступѝ лі́а и҆ дѣ́ти є҆ѧ̀ и҆ поклони́шасѧ: посе́мъ же приступѝ рахи́ль и҆ і҆ѡ́сифъ и҆ поклони́стасѧ. 8 И҆ речѐ: что̀ сїѧ̀ тебѣ̀ сѹ́ть, полцы̀ си́н всѝ, ꙗ҆̀же срѣто́хъ; Ѻ҆́нъ же речѐ: да ѡ҆брѧ́щетъ ра́бъ тво́й благода́ть пред̾ тобо́ю, господи́не. 9 Рече́ же и҆сла́въ: сѹ́ть мнѣ̀ мнѡ́га, бра́те: да бѹ́дѹтъ тебѣ̀ твоѧ̑.

10 И҆ речѐ і҆а́кѡвъ: а҆́ще ѡ҆брѣто́хъ благода́ть пред̾ тобо́ю, прїимѝ да́ры ѿ рꙋкѝ моеѧ̀: сегѡ̀ ра́ди ви́дѣхъ лицѐ твоѐ, ꙗ҆́кѡ бы а҆́ще кто̀ ви́дѣлъ лицѐ бж҃їе: и҆ возблаговоли́ши ѡ҆ мнѣ̀: 11 прїимѝ благослове́нїе моѐ, є҆́же принесо́хъ тебѣ̀, ꙗ҆́кѡ поми́лова мѧ̀ бг҃ъ, и҆ є҆сть мѝ всѧ̑. И҆ принꙋ́ди є҆го̀, и҆ взѧ̀. 12 И҆ речѐ: воста́вше по́йдемъ прѧ́мѡ. 13 Рече́ же є҆мꙋ̀: господи́нъ мо́й вѣ́сть, ꙗ҆́кѡ дѣ́ти моѝ ю҆́ны, ѻ҆́вцы же и҆ говѧ̑да бре́мєнны ѹ҆ менѐ: а҆́ще ѹ҆̀бо поженꙋ̀ ѧ҆̀ є҆ди́нъ де́нь, и҆змретъ ве́сь ско́тъ: 14 да преди́детъ господи́нъ мо́й пред̾ рабо́мъ свои́мъ: а҆́зъ же ѹ҆крѣплю́сѧ на пꙋтѝ ѹ҆медле́нїемъ ше́ствїѧ моегѡ̀, є҆́же предо мно́ю, и҆ ꙗ҆́коже возмо́гꙋтъ и҆тѝ дѣ́ти, до́ндеже прїидꙋ̀ къ господи́нꙋ моемꙋ̀ въ сні́ръ. 15 И҆ речѐ и҆са́ѵъ: ѡ҆ста́влю съ тобо́ю ѿ людїи́ сꙋ́щихъ со мно́ю. Ѻ҆́нъ же речѐ: всѣ́ю сїѐ; доблѣ́етъ, ꙗ҆́кѡ ѡ҆брѣто́хъ благода́ть пред̾ тобо́ю, господи́не. 16 Возврати́сѧ же и҆са́ѵъ въ то́мъ днѝ пꙋте́мъ свои́мъ въ сні́ръ:

33, 1-16: *Взглянув Иаков, и увидел, и вот, идет Исав (брат его,) и с ним четыреста человек. И разделил (Иаков) детей Лии, Рахили и двух служанок. И поставил (двух)служанок и детей их впереди, Лию и детей за ними, а Рахиль и Иосифа позади. А сам пошел пред ними и поклонился до земли семь раз, подходя к брату своему. И побежал Исав к нему навстречу, и обнял его, и пал на шею его, и целовал его, и плакали (оба). И взглянул (Исав) и увидел жен и детей, и сказал: кто это у тебя? Иаков сказал: дети, которых Бог даровал рабу твоему. И подошли служанки и дети их, и поклонились. Подошла и Лия и дети ее, и поклонились; наконец подошли Иосиф и Рахиль, и поклонились. И сказав Исав: для чего у тебя это множество, которое я встретил? И сказал Иаков: дабы (рабу твоему) приобрести благоволение в очах господина моего. Исав сказал: у меня много, брат мой; пусть будет твое у тебя. Иаков сказал: нет, если я приобрел благоволение в очах твоих, прими дар мой от руки моей; ибо я видел лице твое, как бы кто увидел лице Божие, и ты был благосклонен ко мне. Прими благословение мое, которое я принес тебе; потому что Бог даровал мне, и есть у меня все. И просил его; и тото взял. И сказал: поднимемся и пойдем; и я пойду пред тобою. Иаков сказал ему: господин мой знает, что дети нежны, и мелкий и крупный скот у менядойный: если погнать его один день, то помрет весь скот. Пусть господин мой пойдет впереди раба своего, и я пойду медленно, как пойдет скот, который предо мною, и как пойдут дети, и приду к господину моему в Сеир. Исав сказал: оставлю я с тобою несколько из людей, которые при мне. Иаков сказал: к чему это? только бы мне приобрести бла-*

говоление в очах господина моего! И возвратился Исав в тот же день путем своим в Сеир.

33,1 וַיִּשָּׂא יַעֲקֹב עֵינָיו וַיַּרְא וְהִנֵּה עֵשָׂו בָּא וְעִמּוֹ אַרְבַּע מֵאוֹת אִישׁ וַיַּחַץ אֶת־הַיְלָדִים
עַל־לֵאָה וְעַל־רָחֵל וְעַל שְׁתֵּי הַשְּׁפָחוֹת
2 וַיָּשֶׂם אֶת־הַשְּׁפָחוֹת וְאֶת־יַלְדֵיהֶן רִאשֹׁנָה וְאֶת־לֵאָה וִילָדֶיהָ אַחֲרֹנִים וְאֶת־רָחֵל
וְאֶת־יוֹסֵף אַחֲרֹנִים
3 וְהוּא עָבַר לִפְנֵיהֶם וַיִּשְׁתַּחוּ אַרְצָה שֶׁבַע פְּעָמִים עַד־גִּשְׁתּוֹ עַד־אָחִיו
4 וַיָּרָץ עֵשָׂו לִקְרָאתוֹ וַיְחַבְּקֵהוּ וַיִּפֹּל עַל־צַוָּארָו וַיִּשָּׁקֵהוּ וַיִּבְכּוּ
5 וַיִּשָּׂא אֶת־עֵינָיו וַיַּרְא אֶת־הַנָּשִׁים וְאֶת־הַיְלָדִים וַיֹּאמֶר מִי־אֵלֶּה לָךְ וַיֹּאמַר הַיְלָדִים
אֲשֶׁר־חָנַן אֱלֹהִים אֶת־עַבְדֶּךָ
6 וַתִּגַּשְׁן הַשְּׁפָחוֹת הֵנָּה וְיַלְדֵיהֶן וַתִּשְׁתַּחֲוֻיָן
7 וַתִּגַּשׁ גַּם־לֵאָה וִילָדֶיהָ וַיִּשְׁתַּחֲווּ וְאַחַר נִגַּשׁ יוֹסֵף וְרָחֵל וַיִּשְׁתַּחֲווּ
8 וַיֹּאמֶר מִי לְךָ כָּל־הַמַּחֲנֶה הַזֶּה אֲשֶׁר פָּגָשְׁתִּי וַיֹּאמֶר לִמְצֹא־חֵן בְּעֵינֵי אֲדֹנִי
9 וַיֹּאמֶר עֵשָׂו יֶשׁ־לִי רָב אָחִי יְהִי לְךָ אֲשֶׁר־לָךְ
10 וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אַל־נָא אִם־נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ וְלָקַחְתָּ מִנְחָתִי מִיָּדִי כִּי עַל־כֵּן רָאִיתִי
פָנֶיךָ כִּרְאֹת פְּנֵי אֱלֹהִים וַתִּרְצֵנִי
11 קַח־נָא אֶת־בִּרְכָתִי אֲשֶׁר הֻבָאת לָךְ כִּי־חַנַּנִי אֱלֹהִים וְכִי יֶשׁ־לִי־כֹל וַיִּפְצַר־בּוֹ וַיִּקָּח
12 וַיֹּאמֶר נִסְעָה וְנֵלֵכָה וְאֵלְכָה לְנֶגְדֶּךָ
13 וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲדֹנִי יֹדֵעַ כִּי־הַיְלָדִים רַכִּים וְהַצֹּאן וְהַבָּקָר עָלוֹת עָלַי וּדְפָקוּם
יוֹם אֶחָד וָמֵתוּ כָּל־הַצֹּאן
14 יַעֲבָר־נָא אֲדֹנִי לִפְנֵי עַבְדּוֹ וַאֲנִי אֶתְנָהֲלָה לְאִטִּי לְרֶגֶל הַמְּלָאכָה אֲשֶׁר־לְפָנַי
וּלְרֶגֶל הַיְלָדִים עַד אֲשֶׁר־אָבֹא אֶל־אֲדֹנִי שֵׂעִירָה
15 וַיֹּאמֶר עֵשָׂו אַצִּיגָה־נָּא עִמְּךָ מִן־הָעָם אֲשֶׁר אִתִּי וַיֹּאמֶר לָמָּה זֶּה אֶמְצָא־חֵן בְּעֵינֵי אֲדֹנִי
16 וַיָּשָׁב בַּיּוֹם הַהוּא עֵשָׂו לְדַרְכּוֹ שֵׂעִירָה

33, 1-16: *Jakub pozdvihol svoj zrak a tu uvidel prichádzať Ezaua a štyristo mužov s ním. Rozdelil deti medzi Liu, medzi Ráchel a medzi obidve slúžky. Slúžky a ich deti postavil ako prvých, potom Liu a jej deti a napokon Ráchel a Jozefa. On sám išiel pred nimi a sedemkrát sa poklonil k zemi, kým sa nepriblížil k svojmu bratovi. Ezau mu však vybehol v ústrety a objal ho, padol mu okolo krku, pobozkal ho a (obaja) plakali. (Potom) pozdvihol svoj zrak a uvidel ženy a deti. Povedal: „Kto sú títo pri tebe?“ On povedal: „Deti, ktoré Boh dožičil tvojmu služobníkovi.“ Pristúpili slúžky, ony aj ich deti, a poklonili sa. Pristúpila aj Lia a jej deti a poklonili sa. A potom pristúpil Jozef a Ráchel a poklonili sa. (Ezau) povedal: „Načo ti je celý ten tábor, ktorý som stretol? On povedal: „Aby som našiel milosť u môjho pána.“ Ezau však povedal: „Mám mnoho brat môj. Nech ti zostane, čo máš!“ Jakub povedal: „Nie, prosím. Ak som našiel milosť u teba, vezmi si odo mňa môj dar. Veď preto som videl tvoju tvár, (je to), akoby som videl Božiu tvár; bol si ku mne milostivý. Vezmi si,*

prosím, moje požehnanie, ktoré ti bolo prinesené, pretože Boh sa zmiloval nado mnou a mám všetkého." A keďže naliehal, on si (to) vzal. (Ezau) povedal: „Vydajme sa na cestu, ja pôjdem pred tebou!" No (Jakub) mu povedal: „Môj pán, vie že deti sú slabé a mám so sebou čriedy a dobytok, čo pridájajú. Keby ich (čo len) jeden deň hnali, všetky čriedy by zahynuli. Nech, prosím, môj pán ide pred svojím služobníkom. Ja budem napredovať pomaly podľa kroku dobytka, čo je pred mnou, a podľa kroku detí, kým neprídem k môjmu pánovi do Seíru." Ezau povedal: „Poskytnem ti teba (niekoho) z ľudí, čo sú so mnou." On však povedal: „Načo to? (Len) nech nájdem milosť u môjho pána!" Ezau sa vrátil toho dňa svojou cestou do Seíru.

33, 1-16: *Tu Jaakov zvedl oči a viděl, že přichází Esav a sním čtyři sta mužů, a rozdělil děti k Lee a k Rachel a k oběma slúžkam. A jako první zařadil služky a jejich děti, potom Leu a její děti a naposledy Rachel s Jozefem. Sám je však předešel a sedmkrát za sebou, nežli přistoupil až bratrovi, se poklonil tváří k zemi. A Esav mu vyběhl vstříc a objal ho, padl mu kolem krku a oba se rozplakali. A když zvedl oči a spatřil ty ženy a ty děti, řekl: „Tihle jsou ti čím?" – a on pravil: „To jsou děti, jimiž Bůh obdařil tvého potomka." I přistoupily služky, ony a jejich děti, a poklonili se. Přistoupila také Lea a její děti a poklonily se, a potom přistoupil Josef s Rachel a poklonili se. A on řekl: Co pro tebe znamená celý ten tábor, s kterým jsem se potkal?", a on řekl: To abych nalezl milost v tvých očích." Esav však řekl: „Mám dost, bratře! Co je tvé, je tvé!" Ale Jaakov řekl: „Ne, prosím tě, jestli jsem nalezl milost v tých očích, vezmi to ode mne na usmířenou, vždyť proto jsem spatřil tvou tvář, jako bych viděl tvář Boží, a tys mne přijal! Vezmi, prosím mé požehnaní, které ti bylo přivedeno, pretože mne Bůh obdařil a protože mám vše!", a naléhal na něj a on vzal. A řekl: „Vydejme se na cestu, pojďme a já ti budu stále nablízku." On mu však pravil: „Můj pán ví, že děti jsou slabé a ten brav a skot je na mě zvyklý, kdyby je jeden den poháněli, pomře všechcen brav! Nechť můj pán svého otroka předejde a já si vzhledem k práci, již mám před sebou, a s ohledem na ty děti, nežli přijdu k svému pánovi do Seíru, povedu podle svých možností." Esav řekl: „Aspoň ti z toho lidu se mnou přidělím doprovod!", ale on pravil: „K čemu to, naleznu-li milost v očích mého pána?" A tak se onoho dne Esav obrátil na zpáteční cestu do Seíru.*

Všetko je tu opísané veľmi obšírne. Uprostred sa nachádza scéna pozdravenia. Ezau pozdraví Jakuba, svojho brata, objíma ho a bozkáva. Jakub pozdraví Ezaua ako vazal svojho pána. Klania sa mu a cez bohaté dary ho prosí o milosť. Aby sme tomu dobre porozumeli je treba vedieť, čo znamenal vtedy pozdrav. Nebola to obyčajná formalita, ale veľmi

dôležitý sociálny fakt. Keď sa Jakub pokloní pred Ezauom až k zemi, uznáva ho za svojho pána. A to, že to urobil Jakub po dlhých rokoch odlúčenia, to znamená uznanie skutočnosti, ktorá sa nedala vymazať. Až odteraz je možné celkovo porozumieť príbehu o Jakubovi a Ezauovi. Matka cez proroctvo vedela, že starší bude slúžiť mladšiemu. Skutočne mladší podvodom a Ľsťou získal požehnanie prvorodeného. Avšak neprinieslo mu to čo očakával. Musel utiecť a musel slúžiť. Isté požehnanie na neho prešlo. Ale teraz, na konci to vyzerá tak, akoby mu to urobilo pravý opak oného proroctva. Jakub, mladší ale požehnaný sa skláňa k zemi pred Ezauom, starším, nepožehnaným. Klania sa pred ním s celou svojou rodinou a dáva mu časť svojho majetku. Jakubov príbeh chce povedať jeho synom, ktorým je rozprávaný, že sa Božieho požehnania nemôžu zmocniť hoci aj budú požehnaní. Boh zostáva pánom svojho požehnania a môže svoje požehnanie, viesť po temných a ťažkých cestách. Môže sa stať, že práve tí, ktorých uisťuje svojou pomocou a ochranou, poznávajú Boha ako hrozného nepriateľa. Takýmto spôsobom ho nepožehnaný Ezau nikdy poznať nemusí. Neskôr prídu chvíle, v ktorých syna, ktorými ich Boh požehnal, pred neho predstúpia so zakrvaveným odevom. Na konci svojho života stojí pred faraónom a hovorí: „**Celý čas môjho putovania je stotridsať rokov. Krátke a nedobré boli roky môjho života**“ (47, 9).

Takýto bol život požehnaného. Prúd požehnania prechádzal vtedy týmto ľudským životom ďalej do budúcnosti, do budúcnosti Božieho ľudu, v ktorom Jakubov príbeh pokračoval[1].

33, 1-11. Stretnutie s Ezauom. Príbeh, ktorý je pokračovaním 32,4-14a, je vo svojom celku jahvistickým rozprávaním[2].

33, 1. Rabínsky komentár: Jakub sa nespoliehal na zázrak, ani po tom, ako ho anjel požehnal a uistil o víťazstve nad bratom. Ponechal deti s ich vlastnými matkami, lebo materinská láska každú z nich podnieti k tomu, aby urobila maximum pre záchranu svojich detí. Keby to prirodzenou cestou nebolo možné, matka je tá pravá, aby sa modlila k Bohu o pomoc. (Radak)

[1] WESTERMAN, C.: *Tisíc let a jeden den*. Kalich 1972, s. 37.

[2] *Pentateuch. Päť kníh Mojžišových s komentármi Jeruzalemskej Biblie*. Trnava 2004, s. 49.

33, 2. Na koniec Ráchel s Jozefom. Jakub chcel udržať svoju najobľúbenejšiu manželku a dieťa najďalej od možného nebezpečenstva.

33, 3. Sedemkrát[1] **sa poklonil až po zem**. Znamenie úplnej kapitulácie, dokumentované tiež v textoch, ktoré sa našli v Tell el –Amarne v Egypte a datujú ho do štrnásteho storočia pred Chr.

Spôsob prejavenia úcty nadriadenej autorite, ktorý je doložený v textoch z Tell el-Amarny a z korešpondencie, nájdenej v archívoch Ugaritu, písanej v akkadčine a ugaritčine. V ugaritských archívoch sa opakuje fráza, ktorú používa vazalský kráľ voči faraónovi: „Sedemkrát, sedemkrát padám k nohám kráľa môjho pána."

Išlo o ceremóniu na dvore vladára kanaanských kniežat, ktorá prejavovala veľkú česť panovníkovi.[2] Porovnaj (18, 2; 19, 1).

O tomto starovekom zvyku (sedemkrát sa pokloniť) v amarnských a ugaritických dokumentoch spomína aj Schultz[3].

Lopuchin[4] hovorí, že zemné poklony boli zvyčajným spôsobom ako na dávnom i terajšom Blízkom Východe sa vítali vysokopostavení ľudia. Sedem krát sa poklonil pred Ezuom (číslo[5] plnosti a dokonalosti). Jakub tým vyjadruje, že už nemá tie pyšné myšlienky a nechce vládnuť nad svojim starším bratom Jakub vyjadruje tým svoje pokánie voči tomu, že sa previnil proti Ezauovi, keď získal požehnanie.

Rabínsky komentár: Jakub nevie, či sa stretnutie s Ezauom skončí krvavou bitkou alebo bratským zmierením. V prípade útoku sa stavia tak, aby zachytil nápor a rodina mohla uniknúť. (Radak)

---

[1] Keď sa apoštol Peter (Mt 18, 22) pýtal Isusa koľkokrát má odpustiť denne človeku dostáva odpoveď 70 x 7 – 490 krát, t.j. neustále. Pretože aj nám neustále Boh cez deň odpúšťa ak ho o to prosíme. (Pozn. a.)

[2] LACH, S.: *Ksiega Rodzaju.* Poznaň 1962, s. 448-449.

[3] SCHULTZ, S.: *Starý Zákon mluví.* Praha 1989, s. 38.

[4] ЛОПУХИН, А.: *Толковая Библия, Т. 1., cit. dielo,* s. 191.

[5] V Izraelskom národe existovala tzv. posvätná numerológia, ktorá poukazovala na posvätnosť čísel. Čísla 3, 5, 7, 12, 40, 49, 50, 70 atď. sa veľakrát objavujú vo Svätom Písme a svätopisci ich bežne používajú a zaokrúhľujú niektoré čísla – počty, roky, aby bol posvätný text ešte dokonalejší. S týmto nábožensko-matematickým fenoménom sa stretávame aj Novom Zákona. Napr. v Evanjeliu podľa Matúša, ktorý adresoval svoje dielo kresťanom zo židovstva. (Pozn. a.)

Patristický komentár: Blažený Augustín[1] hovorí: „Jakub sa nechcel stretnúť s Ezauom skôr ako ho upokojí darmi. Preto sa s ním stretol až potom, čo dary prijal. A keď k nemu prichádzal Jakub už z ďaleka sa mu sedemkrát poklonil. Tak akože bude starší sluhom mladšieho (27, 29), keď sa mladší zjavne klania staršiemu? Proroctvo sa nenaplnilo v dobe kedy žili, ale malo sa naplniť až v prichádzajúcej budúcnosti. Mladší syn získal právo prvorodenstva, starší brat, t.j. národ judský ho stratil. Všimni si ako sa Jakub rozmnožil prostredníctvom svojho potomstva a vládol nad národmi a kráľovstvami".

Ščedrovický[2] poukazuje na to, že Jakub sa veľmi obával stretnutia s Ezauom. Toto stretnutie napokon dopadlo úplne inakšie ako ho pôvodne očakával. Všetok strach a nebezpečenstvo akýmsi zázračným spôsobom pominuli. A stretávajú sa už nie dvaja nepriatelia, ale dvaja bratia. „Ezav" predstavuje onen živočíšny zárodok v človeku, ktorý je zbavený svojej deštrukčnej a agresívnej zloby, sebalásky, egoizmu a pomstychtivosti. Stáva sa pokojným a ničím neohrozujúcim pre Jakuba. Jakub je zárodok duchovnosti, pretože Boha počúva a žije podľa Jeho rád.

33, 4. Všetok Jakubov strach sa ukázal neopodstatnený. Boh konal a tak požehnal Ezaua (v. 9), že ten už voči Jakubovi neprechovával nenávisť.

Patristický komentár: Zmierenie Jakuba s Ezauom môže predstavovať zmierenie Christa s Izraelom na konci časov. (Cyril Alex[3]., Glaphyra in Pent. 5, 3: PG 69, 261).

---

[1] ИПОНСКИЙ, А..: Проповеди. Cl. 0284, .5, SL41.186; In: *Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I – VIII веков*, s. 279.

[2] ЩЕДРОВИЦКИЙ, Д.: *Введение в Ветхий Завет*. Москва 2003, s. 244-255.

[3] „**Christos sa zmieri s Izraelom**. V posledných časoch sa Isus Christos zmieri so svojim dávnym prenasledovateľom podobne ako Jakub, keď sa stretol s Ezauom po návrate z Charanu. To, že po istom období Izrael vďaka viere začne milovať Christa nemôže vyzvať žiadne pochybnosti, pretože sa podriaďujeme Božej inšpirácii Sv. Písma. Skutočne Vládca všetkých povedal prostredníctvom jedného zo svojich svätých prorokov (Oz 3, 4-5): „*Lebo mnoho dní zostanú Izraelci bez kráľa a bez kniežaťa, bez obetí a bez posvätných stĺpov, bez efódu a bez domácich bôžkov. Potom sa Izraelci navrátia, budú hľadať Hospodina svojho Boha, i svojho kráľa Dávida; pribehnú s bázňou k Hospodinu a k Jeho dobrote v posledných dňoch*." Zatiaľ Christos, Spasiteľ všetkých nás ešte povoláva veriacich z pohanov. Izrael je ešte ponechaný sám o sebe a nemá nikoho, kto by mu poradil čo majú robiť. Neprináša obetu

Rabínsky komentár: Pobozkal ho – Rabíni nie sú jednotní, viacerí chápu Ezauov bozk ako falošný. Podľa R. Šimona bar Jochai, aj keď Ezau zväčša Jakuba nenávidel, v tejto chvíli sa v ňom pohlo srdce a pobozkal brata úprimne. (Raši)

(Obaja) plakali. – Ezau by nemohol plakať bez skutočného pohnutia. (R. Hirsch) Mazoretský text hovorí, že sa Ezav rozplakal a Septuaginta hovorí, že plakali obaja.

Zvláštne pochopenie slova „pobozkal". V hebrejskom texte naznačujú rozpaky z ich tradície. Je ťažké pochopiť zákonnícke zmýšľanie a veľkú Božiu milosť, čo potvrdzuje midrášový výklad (berešiť rabba a tiež Kimchi) na to isté miesto. Čítame tu „va-jiškehú = uhryzol ho namiesto va jišqéhú = pobozkal ho. Targúm Jónatan dodáva, že Jakub plakal vtedy od bolestí kvôli rane a Ezaua rozboleli zuby![1]

33, 7. Rabínsky komentár: Jozef a Ráchel – V ostatných skupinách kráčali matky pred synmi, ale Jozef si stal pred Ráchel, aby ju chránil pred Ezauovým túžobným pohľadom, lebo bola krásna. (Raši)

33, 8. Rabínsky komentár: Ezau zisťuje, komu je určený taký obrovský dar a Jakub odpovedá, že tým chcel uznať bratovu nadradenosť. (Ramban)

33, 9. Ja mám toho tiež dosť. Ezau dostal „množstvo" počas svojho pobytu „v krajine Seír" (32, 4 porov. 33, 16) na juh od zasľúbenej krajiny, tak ako Jakub dostal svoju odmenu v Paddan Arame na sever od zasľúbenej krajiny. **Brat môj**. Ezauova odpoveď je v protiklade k Jakubovmu opatrnému a ustráchanému „u svojho pána" (v. 8).

Rabínsky komentár: Raši vidí vo verši Ezauov tichý súhlas s Jakubovým právom na otcovo požehnanie. (Raši)

33, 10. Božia tvár. – nová narážka na meno Penuel. (32, 31)

---

na Božom oltári, čo je predpísané Zákonom. Ale Izrael očakáva návrat Christa, ktorý povoláva pohanov, aby na konci času Ho prijali podľa viery a podľa zákona lásky sa zjednotili všetci spolu. Všimni si ako sa Jakub radoval svojmu pokoleniu a potomkom a tiež veľkému stádu dobytka a prinavracia sa z Charanu a Ezav ho s láskou prijíma. A tak po uplynutí istého času po povolaní pohanov sa Izrael obráti a chytí sa bohatstva, ktoré ponúka Christos." (АЛЕКСАСКИЙ, К..: Искусные толкования на Пятикнижие; TLG 4090.097,69.261.4-33. In: *Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I – VIII веков*, s. 280).

[1] *Zákon. Výklady ke Starému zákonu.* Praha 1991, s. 149.

33, 11. Dar. Hebrejský výraz pre „dar" je rovnaký ako ten, ktorý je použitý pre „požehnanie" v 27, 35. Autor Genezis si bol vedomý irónie toho, že Jakub teraz uznal, že požehnanie, o ktoré tak bojoval, pochádza od Hospodina. V tomto poslednom pokuse o zmierenie s Ezauom, Jakub svojím spôsobom vrátil „požehnanie", ktoré ukradol svojmu bratovi, a to z požehnania, ktoré dostal od Hospodina.

Rabínsky komentár: Mám všetkého – T.j. všetko, čo potrebujem. Spravodlivý človek vie byť spokojný s tým, čo má, či je toho málo, alebo veľa. Čo má, ním ako všetko, čo potrebuje. Ezau sa chváli, že má mnoho (33, 9), že nahromadil viac, než potrebuje. (Raši)

Ezau nemal v úmysle neprijať dary. Odmietol ich len z formálnej slušnosti. (Midraš)

33, 12. Poďme spolu. To malo za následok ďalšie „dva tábory". Ezauov návrh naznačuje, že so svojimi 400 mužmi prišiel, aby odprevadil Jakuba s jeho spoločnosťou bezpečne domov (pozri v. 15). Jakub odmieta ponuku, pretože dôveruje Božej ochrane viac ako ochrane Ezaua a jeho mužov.[1]

Rabínsky komentár: Ezau nástojí, že bude Jakuba sprevádzať a ponúka mu, že spomalí (Raši). Jakub ale nemá záruku bratovej trvalej náklonnosti, preto odmieta a diplomaticky to zdôvodňuje nepohodlnosťou pre Ezaua, maloletosťou svojich detí (Chumaš) a rizikom pre stáda, ktoré by pri rýchlom tempe uhynuli (Raši). Jakub je po Ábelovi a Abrahámovi príkladom dobrého pastiera, ktorý sa vzorne stará o svoje stáda.

33, 13. Deti sú slabé. Jakub diplomaticky odmieta Ezauovu ponuku. **Rabínsky komentár**: Najstarší syn, Rúben, mal dvanásť rokov. (Ibn Ezra)

33, 14. Kým nedôjdem k svoju pánovi do Seíru. Ale Jakub, stále úskočný, nemal v úmysle ísť za Ezauom až do Seíru.

V Biblii sa neopisujú iba dva životopisy, dvoch ľudí Jakuba a Ezaua. Tu sa poukazuje na dve cesty. Tu sa poukazuje na dva životné štýly – odlišné spôsoby života – mesiášsky a nemesiášsky. Je tu poukázané na cestu Izraela a na cestu ostatných národov. V príbehoch musí medzi nimi byť vyjadrený odstup, aby bolo jasné, čo je čo a kto je kto. Preto sa ich cesty musia znovu rozdeliť - rozísť a každý musí ísť svojou

[1] *Študijná Biblia.* Banská Bystrica 2015, s. 65-66.

cestou. Bude to rovnaké ako sa kedysi rozišli na cestách Abrahám a Lót, Izák a Izmael. Preto Ezau hovorí „poďme odtiaľ preč Jakub". Jakub vie, kde ťahá Ezaua – do Seíru, Vlasatých hôr, do divokého a spustnutého kraja. Je to zem ako stvorená pre Ezaua. Ale nie je to nič pre Jakuba. Ten by tam nemal čo robiť...Jakub nikdy ani len nepomyslel, že pôjde do Seíru. Práve naopak, práve teraz Ezauovi naznačuje jemným a orientálne zdvorilým spôsobom, že jeho cieľ sa nachádza kdesi inde. A Ezau to chápe. Bratia sa objímajú a želajú si šťastnú cestu. Do videnia. Ezau sa vracia do Seíru, do divokej hornatej zeme neďaleko od Kanaánu. Je to miesto ako stvorené pre lovca. Jakub musí žiť inakšie. Ako pastier, ktorý pasie svoje stádo. Ako otec prispôsobuje svoje kroky tempu svojich detí[1].

Rabínsky komentár: Jakub nemal v úmysle ísť až tak ďaleko a v skutočnosti ani do Seíru neprišiel. Chcel len, aby si Ezau myslel, že tam pôjde. V prípade plánovaného útoku na Jakuba by sa ho v Seíre nikdy nedočkal. Jakub je ale pokladaný za vzor pravdovravnosti[2], preto nemohol klamať a musel mať v úmysle niekedy do Seíru ísť. Učenci preto vykladajú jeho slová ako narážku na koniec sveta, keď podľa proroka (Abd 21) Jakubovi potomkovia prídu na horu Seír súdiť potomkov Ezaua. (Raši)[3]

Patristický komentár: Sv. Filaret[4] „Ezav pozýval Jakuba do svojej krajiny. Ale nie je jasné či ho Jakub niekedy navštívil". Mojžiš sa o tom nezmieňuje.

---

[1] LINDEN, N.: *Povída se podle Tóry.* Eman 2015, s. 138.

[2] Neviem či rabíni vedeli navzájom o svojich komentároch, pretože v predchádzajúcich názoroch rabínov definovali Jakuba ako klamára, podvodníka, špekulanta. V židovskej tradícii sa však slovo špekulant nechápalo v negatívnom zmysle, ale v pozitívnom. A to tak, že dotyčný vedel vyšpekulovať, vyriešiť čosi, aby z toho mal úžitok. Dokonca aj v náboženských otázkach. Starozákonná morálka a duchovná úroveň bola diametrálne iná ako je nastavená v Novom Zákone. (Pozn. a.) Prichádza mi na um istý sľub, ktorý dal verejne Žid, že keď predá koňa desiatu čiastku prinesie ako obetu do synagógy. Po istom čase odchádza na trh a berie zo sebou na predaj kohúta a koňa. Keď sa záujemcovia pýtajú na cenu vopred upozorňuje, že predá iba obe zvieratá naraz. Za koňa pýta – 10 korún a za kohúta 100 000 korún. Jednu korunu do synagógy mu už nebolo tak ťažko priniesť ako 10 000 korún, ktoré by ho neminuli, pretože to sľúbil ako dar Bohu.

[3] *GENEZIS, I. zväzok. Komentáre ku Starému Zákonu.* Trnava 2008, s. 611-614.

[4] ДРОЗДОВ, Ф.: *Толкование на книгу Бытия.* Москва 2004, s. 527.

33, 12-17. Jakub sa oddeľuje od Ezaua. – Jakub, nedôverujúc Ezauovi, nechá ho ísť dopredu, vôbec ho nenasleduje, ba obráti sa mu chrbtom. Jahvistická tradícia.

Jakub má obavy, aby z ochranného doprovodu sa neskôr nestala Ezauova eskorta. Jakub vie, že mu Hospodin zveril iné poslanie a že teraz ani v budúcnosti nebude Izrael obývať Edóm. Preto každý z bratov ide svojou cestou. Jakub odchádza do Sukotu, kde si stavia dom a hospodárskej budovy pre dobytok. Biblická tradícia hovorí, že ide o staré pútnické a kultové miesto, čo naznačuje aj pomenovanie Sukót, čo mohlo byť meno božstva (2Kr 17, 30; porov. Sikút – Am 5, 26) sa stáva sa pamätníkom praotcovej cesty.[1]

Dávni nomádi mali svoje stále zimoviská. Sukot mohol byť jedným z nich a ležal na východnom brehu Jordánu. Avšak jeho identifikácia nie je jasná. Pretože biblická tradícia pozná ešte iný Sukot, ktorý leží v okolí delty Nílu.[2] Na jar a v lete vyháňali stáda na pašu a nocovali vonku. Preto sa hovorí, že Jakub si postavil dom a pre zvieratá Sukot – salaš.

Postaví tam dom a trochu ďalej postaví prístrešky pre dobytok. Preto toto miesto nazýva Sukót – *prístrešky.* Podobné prístrešky, stany si Izraeliti stavali neskôr pri odchode z Egypta, keď putovali po púšti. Takéto stánky stavia Izrael dodnes, keď oslavuje Sukót – sviatok stánkov. Skutočný Izraelita si musí dvakrát rozmyslieť než si na zemi vybuduje dom. Ani sa nenadeješ a už je z teba usadlík. Náš dom však nestojí v tomto čase. My sme iba pútnici, ktorí tadiaľ momentálne prechádzajú. Nádherné domy a zámky, paláce a pyramídy? Pozor na nich, aby sa neočakávane neocitol opäť v egyptskom väzení! Z toho sme už oslobodení a vracať sa späť je zakázané. Na zemi sme iba hostia, pútnici, ktorí cez ňu prechádzajú v istom časovom úseku[3].

---

[1] *Zákon. Výklady ke Starému zákonu.* Praha 1991, s. 150.
[2] LEMANSKI, J.: *Ksiega Rodzaju, T.1. č. 2.* Czestochowa 2013, s. 873.
[3] LINDEN, N.: *Povída se podle Tóry, cit. dielo*, s. 139.

Zoznam bibliografických odkazov:

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

BÁNDY, J.: *Úvod do exegézy Starej zmluvy.* Bratislava 2002. ISBN 80-223-1693-8.

BÁNDY, J.: *Teológia Starej Zmluvy*. Bratislava 2003. ISBN 80-223-1793-4.

BÁNDY, J.: *Úvod do Starej zmluvy.* Bratislava 2003. ISBN 80-223-1885-X.

BÁNDY, J.: *Dejiny Izraela.* Bratislava 2006. ISBN 80-223-2139-7.

BARDTKE, H.: *Příběhy ze starověké Palestíny. Tradice archeologie dějin*. Vyšehrad 1988.

BAUMANN, G.: *Bible.* Praha 2012. ISBN 978-80-247-3912-0.

BENEŠ, J.: *Dvanáctka. Uvedení do Malých proroků.* Praha 2019. ISBN 978-80-7255-422-5.

BENEŠ, J.: *Jozue. Svatá slova v knize Jozue.* Praha 2017. ISBN 978-80-7172-702-6.

BENEŠ, J.: *Kniha o Bohu soudci. Teologie knihy Daniel*. Praha 2015. ISBN 978-80-7172-762-0.

BENEŠ, J.: *Směrnice a řády. Zákonník v Páté knize Mojžišově.* Praha 2012. ISBN 978-80-7172-874-0.

BER, V.: *Vyprávění a právo v knize Exodus.* Jihlava 2009. ISBN 978-80-86498-35-5.

BIBLIA. Vydala Slovenská evanjelická cirkev a. v. v ČSSR, 1990. ISBN 0-564-03222-0.

Библия – Книги Священного Писания Ветхаго Завета на церковнославянском языке. Москва 1993.

Библия – Книги Священного Писания Ветхаго и Нового Завета. В русском переводе. Издание Московской патриархии. Москва 1956.

Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I – VIII веков. Ветхий Завет II. Книга Бытия 12-50. Герменевтика 2004. ISBN 5-901 494-03-2.

BIČ, M.: *Ze světa Starého zákona I.* Praha 1986.

CAP, A.: *Izagogika do Starého Zákona I.* Prešov 2019. ISBN 978-80-555-2211-1.

CAP, A.: *Úvod do Starého Zákona II.* Prešov 2018. ISBN 978-80-555-2077-3.

CAP, A.: *Biblická prahistória. (Biblicko-exegetický komentár na 1. – 11. kapitolu knihy Genezis)*. Prešov 2018. ISBN 978-80-555-1982-1.

ČAPEK, F.: *Archeológie, dějiny a utváření identity starověkého Izraele.* Vyšehrad 2018. ISBN 978-80-7601-082-6.

DAHLER, E.: *Jeruzalém v dějinách spásy*. Kostelní Vydří 1993. ISBN 80-85-527-28-6.

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

DOUKHAN, J.: *Túžba zeme. Štúdia prorockej knihy Daniel*. Martin 1996. ISBN 80-88719-59-3.

DUKA, D.: *Úvod do Písma Svatého Starého Zákona.* Praha 1992. ISBN 80-901252-5-5.

ДРОЗДОВ, Ф.: *Толкование на Книгу Бытия*. Москва 1867.

DUBINOVÁ, T.: *Ženy v Bibli, ženy dnes.* Praha 2008. ISBN 978-80-86889-69-6.

ЕГОРОВ, Г.: *Священное Писание Ветхаго Завета*. Москва 2004.

ЕГОРОВ, Г.: *Священное Писание Ветхого Завета*. Москва 2016. ISBN 978-5-7429-1053-4.

FINKELSTEIN, I.-SILBERMAN, N.: *Objevení Bible. Svatá Písma Izraele ve světle moderní archeologie.* Vyšehrad 2007. ISBN 978-80-7021-869-3.

Genezis. Trnava 2008. ISBN 978-80-7141-626-5.

GENEZIS – Starý zákon, překlad s výkladem. Praha 1968.

HANUŠ, J.- VYBÍRAL, J.: *Příběhy povolání a obrácení v biblických textech.* Brno 2009. ISBN 978-80-7325-177-2.

HELLER, J. – PRUDKÝ, M.: *Obtížné oddíly knih Mojžišových.* 2. Vydání. Kostelní Vydři 2007. ISBN 978-80-7195-186-5.

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

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

KAŠNÝ, J.: *Právo v hebrejské Bibli.* Vyšehrad 2017. ISBN 978-80-7429-910-0.

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

KUBÁČ, V.: *Člověk před Boží tváří*. Vyšehrad 2016. ISBN 978-80-7429-754-0.

KUZMIŠIN, P.: *Bohovia starých Slovanov.* Bratislava 2018. ISBN 978-80-8100-434-6.

KÜNG, H.: *Židovství.* Brno 2016. ISBN 978-80-7485-110-0.

LACH, S.: *Ksiega Rodzaju. T. 1.-11*. Poznaň 1962.

LEMANSKI, J.: *Ksiega Rodzaju. T. 1. č.2.* Czenstochova 2013. ISBN 978-83-7797-205-2.

LINDEN, N.: *Povída se...podle Tóry.* Benešov 2015. ISBN 978-80-88060-01-7.

LINDEN, N.: *Povída se... o soudcích a králích.* Praha 2018. ISBN 978-80-88060-14-7.

ЛОПУХИН, А.: *Толковая Библия.Т. 1-3.* Петербург 1904 – 1907.

MIKLIK, J.: *Biblická archeologie.* Praha 1936.

МЕНЬ, А.: *Исагогика – Ветхий Завет*. Москва 2000. ISBN 5-88869-032-5.

МЕНЬ, А.: *Как читать Библию I.-II.* Калининград 2002. ISBN 5-88869-029-5.

MOLONEY, F.: *Evangelium podle Jana.* Kostelní Vydří 2008. ISBN 978-80-7192-991-8.

MUCHOVÁ, L.: *Bible pro ty, kdo už nejsou děti.* Praha 2019. ISBN 978-80-7553-555-9.

NOVOTNÝ, A.: *Biblický slovník.* Praha 1956.

Pentateuch. Päť kníh Mojžišových s komentármi Jeruzalemskej Biblie. Trnava 2004. ISBN 80-7141-447-6.

Pět svátečních svitků. Živá díla minulosti. Praha 1958.

Sväté Písmo. Trnava 1996. ISBN 80-7162-152-8.

ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ Т. 1. Москва 2000. ISBN 5-89572-006-4.

PRUDKÝ, M.: *Genesis I. 1, 1 – 6, 8.* Praha 2018. ISBN 978-80-7545-047-0.

Průvodce životem. I. Mojžíšova (Genesis). Praha 1998. ISBN 80-7130-059-4.

ПУШКАРЬ, В.: *Священная библейская история.* Санкт-Петербург 2004. ISBN 5-7444-1167-4.

RAHLFS, A.: *SEPTUAGINTA –LXX.* Stuttgart 1935. ISBN 3438051214.

RENDTORFF, R.: *Hebrejská bible a dějiny.* Vyšehrad 2015. ISBN 978-80-7429-541-6.

СНИГИРЕВ, Р.: *Библейская археологоия*. Москва 2007. ISBN 978-5-7789-0200-X.

SCHULTZ, S.: *Starý Zákon mluví.* Praha 1989.

STRUPPE, U.- KIRCHSCHLAGER, W.: *Úvod do Starého a Nového zákona. Jak porozumět Bibli.* Vyšehrad 2000. ISBN 80-7021-334-5.

Sväté písmo Starého a Nového zákona. Trnava 1996. ISBN 80-7162-152-8.

ŠALING, S. a kol.: *Veľký slovník cudzích slov.* Bratislava 2003. ISBN 80-89123-02-3.

Študijná Biblia. Banská Bystrica 2015. ISBN 978-80-8156-052-1.

ЩЕДРОВИЦКИЙ, Д.: *Введение в Ветхий Завет*. Москва 2003. ISBN 5-901599-15-2.

ТЕОДОРИТ, К.: *Толкование на книгу Бытия*. Москва 1855.

The Orthodox study Bible by Athanasius of Orthodox Theology. USA 2008. ISBN 978-0-7180-0359-3.

TYDLITÁTOVÁ, V.: *Symbolika hradeb a bran v hebrejské bibli.* Praha 2010. ISBN 978-80-7387-305-9.

ВАСИЛИАДИС, Н.: *Библия и археология.* Св.- Троицкая Сергиева Лавра 2003.

ВЕНИАМИН, П.: *Священная библейская история, ч. 1-2.* Санкт-Петербург 2004. ISBN 5-7444-1167-4.

VESELÝ, J.: *Mariánska zjevení z hlediska hermetismu.* Praha 2001. ISBN 978-80-7439-036-4.

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

WALTON, J.: *Ztracený svět 1. Kapitoly První knihy Mojžíšovy v kontextu evolučních a kreacionistických teórii. Starověká kosmologie a diskuze o vzniku světa. Pro poctivější četbu Bible.* Praha 2017. ISBN 978-80-7255-396-9.

WESTERMANN, C.: *Tisíc let a jeden den.* Praha 1972.

CHIOLERIO, M.: *Blaze tomu, kdo slyší tato slova. První setkání se Starým zákonem.*

POMSTA NAD SICHEMOM ZA DINU II.
(Biblicko-exegetický komentár na 1Mjž 34, 20-31)

prof. ThDr. Alexander Cap, CSc.

34, 20 ἦλθεν δὲ Εμμωρ καὶ Συχεμ ὁ υἱὸς αὐτοῦ πρὸς τὴν πύλην τῆς πόλεως
αὐτῶν καὶ ἐλάλησαν πρὸς τοὺς ἄνδρας τῆς πόλεως αὐτῶν λέγοντες
21 οἱ ἄνθρωποι οὗτοι εἰρηνικοί εἰσιν μεθ᾽ ἡμῶν οἰκείτωσαν ἐπὶ τῆς γῆς καὶ
ἐμπορευέσθωσαν αὐτήν ἡ δὲ γῆ ἰδοὺ πλατεῖα ἐναντίον αὐτῶν τὰς θυγᾶ
τέρας αὐτῶν λημψόμεθα ἡμῖν γυναῖκας καὶ τὰς θυγατέρας ἡμῶν δώσομεν
αὐτοῖς
22 μόνον ἐν τούτῳ ὁμοιωθήσονται ἡμῖν οἱ ἄνθρωποι τοῦ κατοικεῖν μεθ᾽ ἡμῶν
ὥστε εἶναι λαὸν ἕνα ἐν τῷ περιτέμνεσθαι ἡμῶν πᾶν ἀρσενικόν καθὰ καὶ
αὐτοὶ περιτέτμηνται
23 καὶ τὰ κτήνη αὐτῶν καὶ τὰ ὑπάρχοντα αὐτῶν καὶ τὰ τετράποδα οὐχ ἡμῶν
ἔσται μόνον ἐν τούτῳ ὁμοιωθῶμεν αὐτοῖς καὶ οἰκήσουσιν μεθ᾽ ἡμῶν
24 καὶ εἰσήκουσαν Εμμωρ καὶ Συχεμ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ πάντες οἱ ἐκπορευόμενοι
τὴν πύλην τῆς πόλεως αὐτῶν καὶ περιετέμοντο τὴν σάρκα τῆς ἀκροβυστίας
αὐτῶν πᾶς ἄρσην
25 ἐγένετο δὲ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ ὅτε ἦσαν ἐν τῷ πόνῳ ἔλαβον οἱ δύο υἱοὶ
Ιακωβ Συμεων καὶ Λευι οἱ ἀδελφοὶ Δινας ἕκαστος τὴν μάχαιραν αὐτοῦ
καὶ εἰσῆλθον εἰς τὴν πόλιν ἀσφαλῶς καὶ ἀπέκτειναν πᾶν ἀρσενικόν
26 τόν τε Εμμωρ καὶ Συχεμ τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἀπέκτειναν ἐν στόματι μαχαίρας
καὶ ἔλαβον τὴν Διναν ἐκ τοῦ οἴκου τοῦ Συχεμ καὶ ἐξῆλθον
27 οἱ δὲ υἱοὶ Ιακωβ εἰσῆλθον ἐπὶ τοὺς τραυματίας καὶ διήρπασαν τὴν πόλιν
ἐν ᾗ ἐμίαναν Διναν τὴν ἀδελφὴν αὐτῶν
28 καὶ τὰ πρόβατα αὐτῶν καὶ τοὺς βόας αὐτῶν καὶ τοὺς ὄνους αὐτῶν ὅσα τε
ἦν ἐν τῇ πόλει καὶ ὅσα ἦν ἐν τῷ πεδίῳ ἔλαβον
29 καὶ πάντα τὰ σώματα αὐτῶν καὶ πᾶσαν τὴν ἀποσκευὴν αὐτῶν καὶ τὰς
γυναῖκας αὐτῶν ᾐχμαλώτευσαν καὶ διήρπασαν ὅσα τε ἦν ἐν τῇ πόλει καὶ
ὅσα ἦν ἐν ταῖς οἰκίαις
30 εἶπεν δὲ Ιακωβ Συμεων καὶ Λευι μισητόν με πεποιήκατε ὥστε πονηρόν με
εἶναι πᾶσιν τοῖς κατοικοῦσιν τὴν γῆν ἔν τε τοῖς Χαναναίοις καὶ τοῖς
Φερεζαίοις ἐγὼ δὲ ὀλιγοστός εἰμι ἐν ἀριθμῷ καὶ συναχθέντες ἐπ᾽ ἐμὲ συῇ
κόψουσίν με καὶ ἐκτριβήσομαι ἐγὼ καὶ ὁ οἶκός μου
31 οἱ δὲ εἶπαν ἀλλ᾽ ὡσεὶ πόρνῃ χρήσωνται τῇ ἀδελφῇ ἡμῶν

34, 20-31: *Emmór a jeho syn Sychem prišli k bráne svojho mesta a povedali mužom svojho mesta hovoriac: „Títo ľudia sú voči nám mierumilovaní. Nech bývajú v krajine v nej obchodujú, veď krajina je (dosť) široká pre nich. Ich dcéry si budeme brať za ženy a naše dcéry budeme dávať im. (Ale) iba za tejto podmienky sa nám (títo) ľudia pripodobnia, aby bývali s nami, takže budeme*

jeden ľud: ak dáme obrezať každého z nás (, kto je) mužského pohlavia, tak, ako aj oni sú obrezaní. Vari ich stáda a ich majetok a štvornožce nebudú (potom) naše? Iba v tomto sa im pripodobníme a budú s nami bývať. Všetci vychádzajúci bránou ich mesta vypočuli Emmóra a jeho syna Sychema a nechali si obrezať mäso svojej predkožky, každý (,kto bol) mužského pohlavia. Na tretí deň, keď boli v bolestiach, dvaja Jakubovi synovia, Symeón a Levi, bratia Diny, (si) vzali každý svoj meč a bez nebezpečenstva vošli do mesta a zabili všetkých (,čo boli) mužského rodu: Emmóra aj jeho syna Sychema zabili ostrím meča, vzali Dinu zo Sychemovho domu a odišli. Jakubovi synovia vstúpili do (domov) pobitých a vyplienili mesto, v ktorom poškvrnili ich sestru Dinu. Ich ovce a ich kravy a ich oslov a to, čo bolo v meste, a to, čo bolo na planine, pobrali. A všetkých ich otrokov a celú ich domácnosť a ich ženy zajali a vyplienili aj to, čo bolo v meste, aj to, čo bolo v domoch. Jakub povedal Symeónovi a Levimu: „Urobili ste ma nenávideným, takže som zločinec pre všetkých obyvateľov krajiny, medzi Chananajčanmi aj Ferezajčanmi. Mám veľmi malý počet (ľudí); zhromaždia sa proti mne, rozsekajú ma a budem zničený ja aj môj dom.“ Oni však povedali: Či majú zaobchádzať s našou sestrou ako s prostitútkou?“

34, 20 Прїи́де же є҆ммѡ́ръ и҆ сѵ́хе́мъ сы́нъ є҆гѡ̀ пред̾ брата̀ гра́да своегѡ̀ и҆ гла-
го́ласта къ мꙋже́мъ гра́да своегѡ̀, рекꙋ́ще: 21 человѣ́цы сі́и ми́рни сꙋ́ть, съ
на́ми да населѧ́тсѧ на землѝ и҆ да кꙋ́плю дѣ́ютъ на не́й: землѧ́ же сѐ
простра́нна пред̾ ни́ми: дщє́ри и҆́хъ да по́ймемъ себѣ̀ въ жєны̀, и҆ дщє́ри на́шѧ
дадѝмъ и҆̀мъ: 22 въ се́мъ то́чїю ᲂу҆подо́бѧтсѧ на́мъ человѣ́цы, є҆́же жи́ти съ
на́ми, ꙗ҆́кѡ бы́ти лю́демъ є҆дїнѣ́мъ: внегда̀ ѡ҆брѣ́зати на́мъ вѣ́сь мꙋ́жескъ
по́лъ, ꙗ҆́коже и҆ ті́и ѡ҆брѣ́зани сꙋ́ть: 23 и҆ ско́ти и҆́хъ и҆ четверонѡ́гаѧ, и҆ и҆мѣ́-
нїѧ и҆́хъ не на̑ша ли бꙋ́дꙋтъ; то́чїю въ се́мъ ᲂу҆подо́бимсѧ и҆̀мъ, и҆ вселѧ́тсѧ съ
на́ми. 24 И҆ послꙋ́шаша є҆ммѡ́ра и҆ сѵ́хе́ма сы́на є҆гѡ̀ всѝ и҆сходѧ́щїи и҆з̾ бра́тъ
гра́да своегѡ̀ и҆ ѡ҆брѣ́заша пло́ть кра́йнюю свою̀, всѧ́къ мꙋ́жескъ по́лъ. 25
Бы́сть же въ тре́тїй де́нь, є҆гда̀ бо́лꙋ въ болѣ́зни, взѧ́ша два̀ сы̑на і҆а̑кѡвлѧ
сѵ̑меѡ́нъ и҆ леѵі́й, бра́тїѧ ді̑нины, кі́йждо сво́й ме́чь, и҆ вни́до́ша во гра́дъ
безѡпа́снѡ и҆ и҆зсѣко́ша вѣ́сь мꙋ́жескъ по́лъ: 26 є҆ммѡ́ра же и҆ сѵ́хе́ма сы́на
є҆гѡ̀ ᲂу҆сѣ́кнꙋша ѻ҆стрїе́мъ меча̀, и҆ взѧ́ша ді́нꙋ ѿ до́мꙋ сѵ́хе́млѧ и҆ и҆зыдо́ша.
27 Сы́нове же і҆а̑кѡвли вни́до́ша къ побїє́нны̑мъ и҆ разграбиша гра́дъ, въ

не́мже ѡ҆скверни́ша ді́нꙋ сестрꙋ̀ и҆́хъ: 28 и҆ ѻ҆́вцы и҆́хъ и҆ говѧ̑да и҆́хъ и҆ ѻ҆слы̀
и҆́хъ, и҆ є҆ли̑ка бѧ́хꙋ во гра́дѣ, и҆ є҆ли̑ка бѧ́хꙋ на по́ли, взѧ́ша: 29 и҆ всѧ̑ чл̑да
и҆́хъ и҆ всѧ̑ госꙋ́ды и҆́хъ и҆ жены̀ и҆́хъ плѣни́ша: и҆ разгра́биша, є҆ли̑ка бѧ́хꙋ во
гра́дѣ, и҆ є҆ли̑ка бѧ́хꙋ въ домѣ́хъ. 30 Рече́ же і҆а́кѡвъ къ сѝмеѡ́нꙋ и҆ леві́и: не-
нави́стна мѧ̀ сотвори́сте, ꙗ҆́кѡ ѕлꙋ̀ мнѣ̀ бы́ти всѣ̑мъ живꙋ́щымъ на землѝ,
въ хананє́ахъ и҆ ферезє́ахъ, а҆́зъ же ма́лъ є҆́смь число́мъ: и҆ собра́бшеѧсѧ на мѧ̀
и҆зсѣ́кꙋтъ мѧ̀, и҆ и҆стребле́нъ бꙋ́дꙋ а҆́зъ и҆ до́мъ мо́й. 31 Ѻ҆ни́ же реко́ша: а҆́ки
блꙋдни́цꙋ ли возни́мѣютъ сестрꙋ̀ на́шꙋ;

34, 20-31: *И пришел Еммор и Сихем, сын егок воротам города своего, и стали говорить жителям ґорода своего, и сказали: Сии люди мирны с нами; пусть они селятся на земле и промышляют на ней; земля же вот пространна пред ними. Станем брать дочерей их себе в жены, и наших дочерей выдавать за них. Только на том условии сии люди соглашаются жить с нами и быть одним народом, чтобы и у нас образан был весь мужеский пол, как они обрезаны. Не для нас ли стала их, и имение их, и весь скот их? Только (в том) сотласимся с ними, и будут жить с нами. И послушались Еммора и Сихема, сына его, все, выходящие из ворот города его; и обрезан был весь мужеский пол, - все, выходящие из ворот города его. На третий день, когда они были в болезни, два сына Иакова, Симеон и Левий, братья Динины, взяли каждый свой меч, и смело напали на город, и умертвили весь мужеский пол; И самого Еммора и Сихема, сына его, убили мечом; и взяли Дину из дома Сихемова и вышли. Сыновья Иакова пришли к убитым, и розграбили город за то, что обезчестили (Дину), сестру их. Они взяли мелкий и крупный скот их, и ослов их, и что ни было в городе, и что ни было в поле. И все богатство их, и всех детей их, и жен их взяли в плен, и разграбили все, что было в (городе, и все, что было в) домах. И сказал Иаков Симеону и Левию: вы возмутили меня, сделав меня ненавистным для (всех) жителей сей земли, для Хананеев и Ферезеев. У меня людей мало; соберутся против меня, поразят меня, и истреблен буду я и дом мой. Они же сказали: а разве можно поступать с сестрою нашею, как с блудницею!*

34,20 וַיָּבֹא חֲמוֹר וּשְׁכֶם בְּנוֹ אֶל־שַׁעַר עִירָם וַיְדַבְּרוּ אֶל־אַנְשֵׁי עִירָם לֵאמֹר

21 הָאֲנָשִׁים הָאֵלֶּה שְׁלֵמִים הֵם אִתָּנוּ וְיֵשְׁבוּ בָאָרֶץ וְיִסְחֲרוּ אֹתָהּ וְהָאָרֶץ הִנֵּה רַחֲבַת־יָדַיִם
לִפְנֵיהֶם אֶת־בְּנֹתָם נִקַּח־לָנוּ לְנָשִׁים וְאֶת־בְּנֹתֵינוּ נִתֵּן לָהֶם
22 אַךְ־בְּזֹאת יֵאֹתוּ לָנוּ הָאֲנָשִׁים לָשֶׁבֶת אִתָּנוּ לִהְיוֹת לְעַם אֶחָד בְּהִמּוֹל לָנוּ כָּל־זָכָר
כַּאֲשֶׁר הֵם נְמוֹלִים
23 מִקְנֵהֶם וְקִנְיָנָם וְכָל־בְּהֵמְתָּם הֲלוֹא לָנוּ הֵם אַךְ נֵאוֹתָה לָהֶם וְיֵשְׁבוּ אִתָּנוּ
24 וַיִּשְׁמְעוּ אֶל־חֲמוֹר וְאֶל־שְׁכֶם בְּנוֹ כָּל־יֹצְאֵי שַׁעַר עִירוֹ וַיִּמֹּלוּ כָּל־זָכָר כָּל־יֹצְאֵי
שַׁעַר עִירוֹ
25 וַיְהִי בַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בִּהְיוֹתָם כֹּאֲבִים וַיִּקְחוּ שְׁנֵי־בְנֵי־יַעֲקֹב שִׁמְעוֹן וְלֵוִי אֲחֵי דִינָה
אִישׁ חַרְבּוֹ וַיָּבֹאוּ עַל־הָעִיר בֶּטַח וַיַּהַרְגוּ כָּל־זָכָר
26 וְאֶת־חֲמוֹר וְאֶת־שְׁכֶם בְּנוֹ הָרְגוּ לְפִי־חָרֶב וַיִּקְחוּ אֶת־דִּינָה מִבֵּית שְׁכֶם וַיֵּצֵאוּ
27 בְּנֵי יַעֲקֹב בָּאוּ עַל־הַחֲלָלִים וַיָּבֹזּוּ הָעִיר אֲשֶׁר טִמְּאוּ אֲחוֹתָם
28 אֶת־צֹאנָם וְאֶת־בְּקָרָם וְאֶת־חֲמֹרֵיהֶם וְאֵת אֲשֶׁר־בָּעִיר וְאֶת־אֲשֶׁר בַּשָּׂדֶה לָקָחוּ
29 וְאֶת־כָּל־חֵילָם וְאֶת־כָּל־טַפָּם וְאֶת־נְשֵׁיהֶם שָׁבוּ וַיָּבֹזּוּ וְאֵת כָּל־אֲשֶׁר בַּבָּיִת
30 וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל־שִׁמְעוֹן וְאֶל־לֵוִי עֲכַרְתֶּם אֹתִי לְהַבְאִישֵׁנִי בְּיֹשֵׁב הָאָרֶץ בַּכְּנַעֲנִי וּבַפְּרִזִּי
וַאֲנִי מְתֵי מִסְפָּר וְנֶאֶסְפוּ עָלַי וְהִכּוּנִי וְנִשְׁמַדְתִּי אֲנִי וּבֵיתִי
31 וַיֹּאמְרוּ הַכְזוֹנָה יַעֲשֶׂה אֶת־אֲחוֹתֵנוּ ף

34, 20-31: *Chamór i jeho syn Šechem prišli k bráne svojho mesta a rozprávali s mužmi svojho mesta hovoriac: „Títo muži sú voči nám priateľskí. Nech bývajú v krajine a nech v nej obchodujú, veď krajina je dosť široká pre nich. Ich dcéry si budeme brať za ženy a naše dcéry budeme dávať im. (Avšak) len v tom (prípade) budú tí muži súhlasiť s nami, že budú u nás bývať, takže sa staneme jedným národom, ak bude u nás obrezaný každý (‚kto je) mužského pohlavia, tak, ako sú aj oni obrezaní. Ich stáda, ich vlastníctvo a všetok ich dobytok vari nebudú patriť nám? Len s nimi súhlasme a budú u nás bývať.“ A vypočuli Chamóra a jeho syna Šechema všetci, čo vychádzali k bráne jeho mesta. Každý (‚kto bol) mužského pohlavia, bol obrezaný, všetci, čo vychádzali k bráne jeho mesta. Na tretí deň, keď boli v bolestiach, dvaja Jakubovi synovia Simeon a Lévi, bratia Diny, vzali každý svoj meč, vošli do nič netušiaceho mesta a zabili všetkých (‚čo boli) mužského pohlavia. (Aj) Chamóra i jeho syna Šechema zabili ostrím meča. Vzali Dinu zo Šechemovho domu a odišli. Jakubovi synovia prišli k pobitým a vyplienili mesto, keďže poškvrnili ich sestru. Ich črieda, ich dobytok a čo bolo na poli, pobrali. A všetko ich bohatstvo, všetky ich deti a ženy zajali a vyplienili i všetko, čo bolo v domoch. Jakub povedal Simenovi a Lévimu: „Ukrivdili ste mi, lebo ste ma zošklivili u obyvateľov krajiny, u Kanaánčanov a u Perizzov. Som (iba) málopočetný, a keď sa proti mne zo-*

skupia, porazia ma a budem zničený ja i môj dom." Oni však odpovedali: Vari mal s našou sestrou zaobchodiť ako s neviestkou?

34, 20-31: *Jakmile Chamor a jeho syn Šchem přišli do brány svého města, pohovořili s muži svého města, říkajíce: „Tihle muži s námi chtěji žít v míru, ať jen se usadí v zemi, kupují ji a mají ji před sebou dokořán, a my si budeme brát za manželky jejich dcery a své dcery dáme jim!" Ti muži však souhlasí, že se s námi usadí a stanou se jedním lidem, jenom pod podmínkou, že obřežeme všechny mužské, jako jsou obřezáni oni. Nebudou ale pak jejich stáda, jejich majetek a všechen jejich dobytek naše? Tak s tím souhlasíme a usadí se s námi!" A všichni, kdo vycházejí z bran jeho města, Chamora a jeho syna Šchema poslechli a obřezali všechny mužské každého, kdo vychází z bran jeho města. A třetího dne, když byli v bolestech, vzali dva Jaakovovi synové Šimon a Levi, bratři Diny, každý svůj meč, bez obav prišli do města a pobili všechny mužské. I Chamora a jeho syna Šchema zabili ostřím meče a vzavše Dinu ze Šchemova domu, odešli. Jaakovovi synové přišli pak na padlé a vyplenili město, kde zneuctili jejich sestru. Pobrali jejich brav, jejich skot, jejich velbloudy a co je ve měste a co na poli. Ukořistili celé jejich bohatství a všechny jejich děti a jejich ženy a všechny, co mělli v domech, vzali do zajetí. Jaakov však řekl Šimonovi a Levimu: „Zostudili jste mne tak, že obyvatelům země, Kenaáncům a Prizům budu páchnout, a protože je mne malý počet, spojí se a pobijí mně, takže zaniknu já i můj dům!" A oni řekli: „Má se snad nakládat s naší sestrou jako s děvkou?"*

34, 20. K bráne svojho mesta. Návrh Šechema a Chamóra o uzatvorení politickej zmluvy s Jakubovým kmeňom bol prednesený a schválený v bráne mesta. Rozhodnutie prijaté v mestskej bráne sledovalo tradičný zvyk na starobylom Blízkom Východe. Väčšina miest bola obkolesená hradbami, a tak mesto malo len niekoľko vstupných miest – brán. Pred bránou z vnútornej strany sa nachádzalo námestie. Samotná brána mala počas doby bronzovej a železnej najčastejšie obdĺžnikový alebo štvorcový pôdorys a jej vnútro bolo rozdelené na niekoľko izieb (najčastejšie 4 alebo 6). Pozdĺž vnútorných stien brány boli lavice. Brána a námestie pred ňou boli miestom zhromažďovania sa. Tu sa odohrávali obchodné transakcie (kap. 23), tu sa robili politické a vojenské rozhodnutia (2 Krn 32, 6), tu prebiehali súdne procesy (Am 5, 15), tu sa odo-

vzdávali správy, šírili klebety (Ž 69, 13) a dokonca dohadovali manželstvá (Rut 4, 1).

Rabínsky komentár: Chamór prezentuje spojenectvo s Jakubovým rodom v pozitívnom svetle. Takticky obchádza osobný zisk syna a vykresľuje len úžitok obyvateľov mesta, akoby mu šlo len o ich dobro. (R. Hofmann) V porovnaní s vyjednávaním u Jakuba (v.9) mení tón reči (v. 21). (Chumaš)

34, 23. Chamtivosť Sichemčanov viedla k ich zničeniu[1]. **Patristický komentár**: Sv. Filaret[2] hovorí: „Emmor a obyvatelia Sichemu namiesto toho, aby ochraňovali posvätnosť návštev – hostí po narušení tohto zákona premýšľali ako využiť tento čin na zbohatnutie. Na priestupku a nezákonnosti zakladať zväzok dvoch národov je nedôstojné. Preto neboli uznaní za hodných takéhoto spojenectva.

34, 24. „Všetci, ktorí prišli k bráne“ – čiže bojaschopní muži.[3] Hebrejský text na konci verša tieto slová opakuje, grécka LXX ich vynechava.[4] **Rabínsky komentár**: Boli to muži, ktorí chceli ujsť, lebo sa nechceli dať obrezať. Tam ich však zadržali a nesmeli z brány vyjsť, kým neboli obrezaní. (Chizkuni)

Kanaánci boli dokonca ochotní podriadiť sa Izraelu, v zmluvnom rituáli, len aby dosiahli svoj cieľ.

34, 25. Na tretí deň po obriezke sa dostavuje horúčka, ktorá čiastočne alebo úplne imobilizuje obrezaného. Simeon a Levi. Pretože zabili Sichemčanov, ich vlastní potomkovia budú rozptýlení široko ďaleko. **Dinini bratia**. Všetci traja boli deti Ley (29, 33-34 a 30, 21). **Pobili všetkých mužov**. Zločin v Sicheme bol vážny, ale sotva si zasluhoval takú brutálnu a rozsiahlu odvetu. Jakubovi synovia sa ponáhľali a konali pred Božím súdom Kanaáncov. (15, 16)

Rabínsky komentár: Každý (muž) svoj meč – Podľa Midraša mal Lévi vtedy 13 rokov. Preto vždy, keď Tóra hovorí o mužovi (hebr. „iš“) má na mysli človeka mužského rodu, ktorý má aspoň trinásť rokov. (Chumaš podľa Lekach Tov).

---

[1] *Študijná Biblia.* Banská Bystrica 2015, s. 67.

[2] ДРОЗДОВ, Ф.: *Толкование на книгу Бытия.* Москва 2004, s. 540.

[3] *Sväté Písmo.* Trnava 1996, s. 97.

[4] *Pentateuch. Päť kníh Mojžišových s komentármi Jeruzalemskej Biblie.* Trnava 2004, s. 51.

34, 26-27. Bratia **zavraždili** Šechemčanov **ostrím meča,** čo je typický výraz pre vykonávanie kliatby (hebr. „cherem" v knihe Jozue (Joz 6, 21). Po vyvraždení obyvateľstva nasleduje plienenie. Posledným znakom podobnosti je lesť a malý počet bojovníkov, ktorý sa v skutočnosti zúčastnia na dobytí mesta (porov. Gideona a Madiánčanov, Samsona a Filištíncov).

Rabínsky komentár. Noemove zákony platia pre každého človeka a ich porušenie sa trestá smrťou. Zákaz kradnúť zahŕňa aj únos a Šechem porušil tento zákon. Ľud mesta mu v tom nebránil, preto nesie vinu a podlieha trestu smrti. (Ramban) Simeon a Levi konali na základe toho, že ľud mesta bol skazený a opakovane porušoval Noemove zákony, nezávisle na Šechemovi.

Krvavá pomsta dvoch pokrvných bratov je svojvoľná a nezákonná (5Mjž 22, 25). Meč nebol vytiahnutý v horlivosti za svätosť Hospodinových veci a poslušnosti jeho slovu (4Mjž 25, 5), ale kvôli potupe rodinnej cti. Kvôli potupenej cti vyvraždili mužov, zajali deti a ženy a vylúpili mesto (5Mjž 20, 12). Ukrutnosť Jakubových synov poukazuje, aký by bol Izrael, nebyť Hospodina. Otec právom preklína ich prchkosť pred smrťou (49, 5). **Na tomto príbehu si musíme uvedomiť aký je rozdiel medzi zodpovednou vierou a fanatizmom, ktorý ničí ľudskosť v človeku.**

Krvavý príbeh v Šechemu, ktoré sa v dobe sudcov stalo útočištným mestom Joz 20, 7) tvorí pozoruhodné pozadie k neskoršiemu obnoveniu zmluvy ľudu s Hospodinom. (Joz 24) Učí Izrael, aby si bol vedomý, že uzavretej zmluvy nie je hoden. Veď práve Levi spolu so Simeonom vraždili v Šechemu. A práve pokolenie Leviho bolo vyvolené k tomu, aby jeho príslušníci chránili previnilcov, ktorí utekali do útočištného mesta, a slúžili Hospodinu v chráme. Práve nimi sprostredkované zmierenie bolo dokladom, že zmierenie nie je dielom ľudským, ale Božím.[1]

34, 30. Ukrivdili ste mi, lebo ste ma zošklivili. Je to silné vyjadrenie, presnejšie: „Spôsobili ste mi trampoty tým, že ste ma urobili smradľavým." **Rabínsky komentár: Zošklivili** – Dostali ste ma do potenciálne zraniteľného postavenia, ak sa okolité kanaánske mestá postavia proti nám. (Raši) Kanaánčania povedia, že sme porušili slovo po tom, čo sa Šechemovci dali obrezať. (Sforno)

[1] *Zákon. Výklady ke Starému zákonu.* Praha 1991, s. 152-153.

34, 31. Rabínsky komentár: Bratia namietajú, že bez ohľadu na následky mali povinnosť brániť česť sestry (Sforno) a nemohli nechať bez trestu toho, kto sa k nej zachoval tak, akoby nemala ochrancov (Radak).

Lopuchin[1] udáva, že odpoveď, ktorú obaja bratia dali svojmu otcovi jasne svedčí o tom, že im vôbec nebolo ľúto to, čo vykonali. Hoci žili v dobe, ktorá dovoľovala pokrvnú pomstu obaja boli osobne necitliví t.j. boli tvrdého srdca.

Celá tridsiata štvrtá kapitola poukazuje na to, aké ťažké a zložité dôsledky prináša hriech. V tejto kapitole Boh vôbec nerozpráva. Text opisuje ľudské konanie, reakcie, uvažovanie a násilie. Z jedného hriechu vychádzajúceho z ľudskej vášne vzniklo veľké krviprelievanie. Skutok vyplývajúci z násilia prináša ďalšie násilie. Keď bolo násilie dovŕšené, Jakuba sa zmocnila hrôza a vtedy si spomína na Boha. Preto vzal celú svoju rodinu a putoval do Bet-elu[2] na miesto, kde už raz zažil útechu od Boha a prísľub Jeho ochrany.

V postupe Jakubových synov je ukázané aj zneužitie obriezky. Obriezka mala posvätný charakter, ale bratia Diny ju zneužili na krutú pomstu za poníženie Diny. Za isté ospravedlnenie Jakubových synov môže poslúžiť poznatok, že znásilnenie je u beduínov ešte aj dnes považované za zločin, ktorý sa rovná vražde. Ohavnosť činu Leviho a Simeona teda v dobovom pohľade nespočíva ani tak vo vykonaní tejto pomsty, ako skôr v spôsobe jej vykonania.

Príbeh pomsty, podvodu a násilia na rodine Chamora a Šechema bol pre kresťanských čitateľov Svätého Písma skôr pohoršením ako povzbudením. Toto pravdepodobne vysvetľuje, prečo cirkevní otcovia nevenovali veľkú pozornosť tejto časti knihy Genezis. Prostredníctvom alegórie Dina predstavuje dušu, ktorá bola urazená. Jej priatelia vo viere však nesmú vykonať pomstu, nesmú žiadať krv ani príkladné potrestanie pre tých, ktorí týrali. Cyril Alexandrijský dáva do úst Christa Jakubove slová: „Do nešťastia ste ma vohnali, lebo ste ma zošklivili obyvateľom krajiny.“ Je dôležité pamätať na slová Isusa: „Vrát meč do pošvy,

[1] ЛОПУХИН, А.: *Толковая Библия, Т. 1., cit. dielo,* s. 198.

[2] Následne Jakub a jeho rodina bola nútená opustiť Bet – el pretože na tomto mieste pocítili veľký vplyv pohanstva. Navyše Jakub prikazuje všetkým svojim potomkov zozbierať cudzích bôžikov a na jednom mieste ich zakopať do zeme pri dube v blízkosti Sichemu. Tým odmieta modloslužbu. (СОКОЛОВ, Н.: *Ветхий Завет*. Москва 2002, s. 52).

pretože tí, ktorí dajú ruku na meč, mečom zahynú."(Mt 26, 52) Teda násiliu sa treba vyhnúť, lebo je v rozpore s učením Christa. (Cyril Alex., Glaphyra in Pent. 5, 4-5: PG 69, 280-281). Text Gen 34 možno pastoračne použiť na zdôraznenie schopnosti človeka zrieknuť sa pomsty. Človek má ponechať Bohu prípadné potrestanie zla a nemá unáhlene preberať iniciatívu v tomto smere, ani brať právo do svojich rúk.[1]

Patristický komentár: Metropolita Filaret o nevinnej Dine hovorí, že bola zneužitá Sichemom za to, že bola zvedavá a ľahkovážna[2]. Vyvolený národ sa tak napokon nezmiešal s pohanmi. Treba si všimnúť, že Simeon a Levi mali právo vypovedať vojnu Sichemčanom, ale nebrali do úvahy isté okolnosti:

1. Veľkodušnosť a ľudomilnosť žiadala zdržať sa preliatia krvi, pretože vinníci prejavili istý druh pokory, keď darmi a svadbou chceli zahladiť nečestnosť, ktorej sa dopustili vo vzťahu k Dine.
2. Vojnu vyhlásili bez súhlasu otca rodu t.j. Jakuba.
3. Človek nemôže brať súd nad iným do vlastných rúk, pretože ide o svojvôľu.
4. Posvätný obrad obriezky sa stal príležitosťou (zbraňou) na vraždenie, čím bol ponížený Boží zákon.
5. V meste nebol zavraždený iba ten, ktorý si to zaslúžil, ale aj nevinní muži, ktorí o skutku Šechema ani len nevedeli.

Zoznam bibliografických odkazov:

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

BÁNDY, J.: *Úvod do exegézy Starej zmluvy.* Bratislava 2002. ISBN 80-223-1693-8.

[1] *Genezis.* Trnava 2008, s. 623-626.

[2] Preto je pre dnešné mladé a pekné dievčatá dôležité, aby premýšľali do akej spoločnosti napr. na diskotéku, party... ísť a do akej neisť. Mali by sa vedieť naučiť a predvídať hrozby rizika a nebezpečenstva, čo sa môže zle stať. A to nie je také jednoduché ani pre dospelého človeka a nie to pre neskúseného a začínajúceho spoznávať tento svet teenagera. Dcéra jednej mojej známej išla po skončení vysokej školy na výlet s priateľmi autom do zahraničia. Na jednom odpočívadle pri istej benzínovej stanici ešte na Slovensku všetci „záhadne zmizli". Dodnes ju hľadá Interpol, žiaľ zatiaľ neúspešne. (Pozn. a.)

BÁNDY, J.: *Teológia Starej Zmluvy*. Bratislava 2003. ISBN 80-223-1793-4.

BÁNDY, J.: *Úvod do Starej zmluvy.* Bratislava 2003. ISBN 80-223-1885-X.

BÁNDY, J.: *Dejiny Izraela.* Bratislava 2006. ISBN 80-223-2139-7.

BARDTKE, H.: *Příběhy ze starověké Palestíny. Tradice archeologie dějin*. Vyšehrad 1988.

BAUMANN, G.: *Bible.* Praha 2012. ISBN 978-80-247-3912-0.

BENEŠ, J.: *Dvanáctka. Uvedení do Malých proroků.* Praha 2019. ISBN 978-80-7255-422-5.

BENEŠ, J.: *Jozue. Svatá slova v knize Jozue.* Praha 2017. ISBN 978-80-7172-702-6.

BENEŠ, J.: *Kniha o Bohu soudci. Teologie knihy Daniel*. Praha 2015. ISBN 978-80-7172-762-0.

BENEŠ, J.: *Směrnice a řády. Zákonník v Páté knize Mojžišově.* Praha 2012. ISBN 978-80-7172-874-0.

BER, V.: *Vyprávění a právo v knize Exodus.* Jihlava 2009. ISBN 978-80-86498-35-5.

BIBLIA. Vydala Slovenská evanjelická cirkev a. v. v ČSSR, 1990. ISBN 0-564-03222-0.

Библия – Книги Священного Писания Ветхаго Завета на церковнославянском языке. Москва 1993.

Библия – Книги Священного Писания Ветхагои Нового Завета. В русском переводе. Издание Московской патриархии. Москва 1956.

Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I – VIII веков. Ветхий Завет II. Книга Бытия 12-50. Герменевтика 2004. ISBN 5-901 494-03-2.

BIČ, M.: *Ze světa Starého zákona I.* Praha 1986.

CAP, A.: *Izagogika do Starého Zákona I.* Prešov 2019. ISBN 978-80-555-2211-1.

CAP, A.: *Úvod do Starého Zákona II.* Prešov 2018. ISBN 978-80-555-2077-3.

CAP, A.: *Biblická prahistória. Biblicko-exegetický komentár na 1. – 11. kapitolu knihy Genezis.* Prešov 2018. ISBN 978-80-555-1982-1.

ČAPEK, F.: *Archeológie, dějiny a utváření identity starověkého Izraele.* Vyšehrad 2018. ISBN 978-80-7601-082-6.

DAHLER, E.: *Jeruzalém v dějinách spásy*. Kostelní Vydří 1993. ISBN 80-85-527-28-6.

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

DOUKHAN, J.: *Túžba zeme. Štúdia prorockej knihy Daniel*. Martin 1996. ISBN 80-88719-59-3.

DUKA, D.: *Úvod do Písma Svatého Starého Zákona.* Praha 1992. ISBN 80-901252-5-5.

ДРОЗДОВ, Ф.: *Толкование на Книгу Бытия*. Москва 1867.

DUBINOVÁ, T.: *Ženy v Bibli, ženy dnes.* Praha 2008. ISBN 978-80-86889-69-6.

ЕГОРОВ, Г.: *Священное Писание Ветхаго Завета*. Москва 2004.

ЕГОРОВ, Г.: *Священное Писание ВетхогоЗавета*. Москва 2016. ISBN 978-5-7429-1053-4.

FINKELSTEIN, I.-SILBERMAN, N.: *Objevení Bible. Svatá Písma Izraele ve světle moderní archeologie.* Vyšehrad 2007. ISBN 978-80-7021-869-3.

Genezis. Trnava 2008. ISBN 978-80-7141-626-5.

GENEZIS – Starý zákon, překlad s výkladem. Praha 1968.

HANUŠ, J.- VYBÍRAL, J.: *Příběhy povolání a obrácení v biblických textech.* Brno 2009. ISBN 978-80-7325-177-2.

HELLER, J. – PRUDKÝ, M.: *Obtížné oddíly knih Mojžišových.* 2. vydání. Kostelní Vydři 2007. ISBN 978-80-7195-186-5.

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

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

KAŠNÝ, J.: *Právo v hebrejské Bibli.* Vyšehrad 2017. ISBN 978-80-7429-910-0.

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

KUBÁČ, V.: *Člověk před Boží tváří*. Vyšehrad 2016. ISBN 978-80-7429-754-0.

KUZMIŠIN, P.: *Bohovia starých Slovanov.* Bratislava 2018. ISBN 978-80-8100-434-6.

KÜNG, H.: *Židovství.* Brno 2016. ISBN 978-80-7485-110-0.

LACH, S.: *Ksiega Rodzaju. T. 1.-11.* Poznaň 1962.

LEMANSKI, J.: *Ksiega Rodzaju. T. 1. č. 2.* Czenstochova 2013. ISBN 978-83-7797-205-2.

LINDEN, N.: *Povída se...podle Tóry.* Benešov 2015. ISBN 978-80-88060-01-7.

LINDEN, N.: *Povída se... o soudcích a králích.* Praha 2018. ISBN 978-80-88060-14-7.

ЛОПУХИН, А.: *Толковая Библия. Т. 1-3.* Петербург 1904 – 1907.

MIKLIK, J.: *Biblická archeologie.* Praha 1936.

МЕНЬ, А.: *Исагогика – Ветхий Завет*. Москва 2000. ISBN 5-88869-032-5.

МЕНЬ, А.: *Как читать Библию I.-II.* Калининград 2002. ISBN 5-88869-029-5.

MOLONEY, F.: *Evangelium podle Jana.* Kostelní Vydří 2008. ISBN 978-80-7192-991-8.

MUCHOVÁ, L.: *Bible pro ty, kdo už nejsou děti.* Praha 2019. ISBN 978-80-7553-555-9.

NOVOTNÝ, A.: *Biblický slovník.*Praha 1956.

Pentateuch. Päť kníh Mojžišových s komentármi Jeruzalemskej Biblie. Trnava 2004. ISBN 80-7141-447-6.

Pět svátečních svitků. Živá díla minulosti. Praha 1958.

Sväté Písmo. Trnava 1996. ISBN 80-7162-152-8.

*ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ Т. 1.*Москва 2000. ISBN 5-89572-006-4.

PRUDKÝ, M.: *Genesis I. 1, 1 – 6, 8.* Praha 2018. ISBN 978-80-7545-047-0.

Průvodce životem. I. Mojžíšova (Genesis). Praha 1998. ISBN 80-7130-059-4.

ПУШКАРЬ, В.: *Священная библейская история.* Санкт-Петербург 2004. ISBN 5-7444-1167-4.

RAHLFS, A.: *SEPTUAGINTA –LXX.* Stuttgart 1935. ISBN 3438051214.

RENDTORFF, R.: *Hebrejská bible a dějiny.* Vyšehrad 2015. ISBN 978-80-7429-541-6.

СНИГИРЕВ, Р.: *Библейская археологоия*. Москва 2007. ISBN 978-5-7789-0200-X.

SCHULTZ, S.: *Starý Zákon mluví.* Praha 1989.

STRUPPE, U.- KIRCHSCHLAGER, W.: *Úvod do Starého a Nového zákona. Jak porozumět Bibli.* Vyšehrad 2000. ISBN 80-7021-334-5.

Sväté písmo Starého a Nového zákona. Trnava 1996. ISBN 80-7162-152-8.

ŠALING, S. a kol.: *Veľký slovník cudzích slov.* Bratislava 2003. ISBN 80-89123-02-3.

Študijná Biblia. Banská Bystrica 2015. ISBN 978-80-8156-052-1.

ЩЕДРОВИЦКИЙ, Д.: *Введение в Ветхий Завет*. Москва 2003. ISBN 5-901599-15-2.

ТЕОДОРИТ, К.: *Толкование на книгу Бытия*. Москва 1855.

The Orthodox study Bible by Athanasius of Orthodox Theology. USA 2008. ISBN 978-0-7180-0359-3.

TYDLITÁTOVÁ, V.: *Symbolika hradeb a bran v hebrejské bibli.* Praha 2010. ISBN 978-80-7387-305-9.

ВАСИЛИАДИС, Н.: *Библия и археология.* Св.- Троицкая Сергиева Лавра 2003.

ВЕНИАМИН, П.: *Священная библейская история, ч. 1-2.* Санкт-Петербург 2004. ISBN 5-7444-1167-4.

VESELÝ, J.: *Mariánska zjevení z hlediska hermetismu.* Praha 2001. ISBN 978-80-7439-036-4.

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

WALTON, J.: *Ztracený svět 1. Kapitoly První knihy Mojžíšovy v kontextu evolučních a kreacionistických teórii. Starověká kosmologie a diskuze o vzniku světa. Pro poctivější četbu Bible.* Praha 2017. ISBN 978-80-7255-396-9.

WESTERMANN, C.: *Tisíc let a jeden den.* Praha 1972.

CHIOLERIO, M.: *Blaze tomu, kdo slyší tato slova. První setkání se Starým zákonem.* Paulínky1997. ISBN 80-86025-10-1.

EXEGÉZA SVÄTÉHO PÍSMA V STAROBYLÝCH CENTRÁCH KRESŤANSKEJ VZDELANOSTI

doc. ThDr. Ján Husár, PhD.

Počnúc koncom druhého až tretieho storočia sa v kresťanskom svete postupne vytvárajú katechetické školy, ktoré budú v nasledujúcich obdobiach určovať nielen teologickú doktrínu a praktický kresťanský život, ale aj spôsob interpretácie biblických textov v kontexte teologických východísk k zápasu voči herézam ako aj praktických usmernení pre správny cirkevný a liturgický život.

Základnými duchovnými centrami kresťanského myslenia sa stali najmä Alexandria a Antiochia, kde sa rozvinuli aj dve teologické školy, ktoré mali nesmierny význam pre formovanie kresťanského učenia a premenu antických myšlienkových kategórií cez prizmu biblického Zjavenia. Niektorí tvrdia, že existuje veľký rozdiel v hermeneutických metódach týchto dvoch škôl kvôli rozličnosti vplyvov na tieto dve centrá. Alexandrijská škola bola podľa tejto teórie viac ovplyvnená Platónom a jeho idealizmom (smer myslenia, podľa ktorého je ľudské vedomie prvotné a bytie druhotné; nekritický postoj ku skutočnosti), Antiochia bola ovplyvnená viac Aristotelom a jeho realizmom a dialektikou (schopnosť logicky myslieť, odborné použitie logiky v myslení aj v diskusii).

A skutočne, je medzi nimi rozdiel: alexandrijská hermeneutika viac smeruje k alegorickému spôsobu výkladu biblického textu a antiochijská viac k doslovnému, historickému spôsobu výkladu. No ak by sme nezobrali do pozornosti krajnosti oboch týchto škôl, ktoré Cirkev zvyčajne odsúdila na svojich snemoch, treba tu hovoriť o dvoch prúdoch, ktoré sa zmiešavali, vzájomne dopĺňali a ktoré, v prvom rade, vychádzajú z novozákonného spôsobu výkladu a spôsobu prístupu k starozákonným textom. Už sme spomenuli v predchádzajúcich štúdiách k téme exegézy Svätého Písma, že aj starobylý hebrejský Midraš pocítil nedostatočnosť doslovného výkladu svätých kníh a že Nový Zákon, ktorý je sám založený na historickej realite starozákonných udalostí, osôb, slov, mnoho využíva a hľadá tajomný, hlbší zmysel tejto historickej reality, využívajúc aj typológiu aj alegóriu. To je najviac viditeľné v textoch

svätého apoštola a evanjelistu Jána a v listoch svätého apoštola Pavla. Jednako, v tejto historickej dobe bol ešte jeden element, ktorý mal vplyv na kresťanskú exegézu – bol to vplyv helenistickej kultúry dokonca aj tam, kde sa používal sýrsky či latinský jazyk.

Na premenu pohanského myslenia a jeho vyliečenie bolo potrebné „nové víno" Zjavenia umiestniť do „nových mechov" (por. Mt 9, 17) helenistických filozofických kategórií (pojmov), vlastných pre toto myslenie. Práve tomu sa venovali obe tieto katechetické školy, každá vlastným prístupom.

Spoločným prvkom pre obe školy bola typológia. Predstavitelia týchto škôl dávajú typologický zmysel hlavným udalostiam a osobám Starého Zákona. Tak, podľa názorov otcov oboch škôl, Adam aj Mojžiš sú obrazy – predobrazy Isusa Christa; potopa je predobrazom krstu aj posledného súdu; všetky starozákonné obety, obzvlášť obetovanie Izáka, sú predobrazmi Christovej golgotskej obety; prechod cez Červené more a manna z neba, ktorú dostali Izraeliti na púšti, sú predobrazy krstu a eucharistie; pád Jericha je predobrazom konca sveta a podobne.

Otcovia oboch škôl sa zhodujú v tom, že to, čo Origenes nazýva „hebrejským tajomstvom alebo hebrejskou ikonómiou" – to je záloha, prvé objavenie na historickej scéne a predchodca kresťanského tajomstva.

Tam, kde je text veľmi ťažké objasniť aj doslovne aj typológiou, začína sa aplikovať alegorický výklad, resp. zmysel. Obzvlášť sa používa v helenistických intelektuálnych kruhoch, vzdelaných na základe platónskeho idealizmu, podľa ktorého všetky viditeľné predmety sú len symbolickým obrazom neviditeľnej reality. Centrom tohto typu alegorizmu 2. a 3. storočia sa stala alexandrijská katechetická škola pod vedením Origena. Origenes bol stúpencom (pokračovateľom) myslenia Filóna a tak Sväté Písmo študoval ako bezbrehý oceán alebo les tajomstiev. Dostať sa na dno tohto oceánu bolo veľmi ťažké. Každé slovo je naplnené a zaťažené zmyslom (má svoj význam), ako aj každá udalosť, osoba, činnosť a obrad.

Všetko môže mať trojaký zmysel: a) historický, doslovný vecný zmysel, ktorý je určený pre neosvietených; b) typologický, psychologický, mravný zmysel, ktorý je určený k mravnej výchove a výchove vôle tých, ktorí sa o čosi priblížili k duchovnej dokonalosti; c) duchovný,

mystický, alegorický zmysel, ktorý je určený len dokonalým, týka sa Isusa Christa a najhlbších tajomstiev viery.

Použijúc tento trojaký prístup napríklad k starozákonným obetám, Origenes hľadí na nich: a) ako na skutočné historické obety; b) ako na „obraz" Christovej obety a c) ako na mystické zjednotenie každej duše s Christom.

Uvedieme ešte jeden príklad: žalmista Dávid hovorí: „Ale Ty, Hospodin, si môj Ochranca, moja sláva, Ty pozdvihuješ moju hlavu" (Ž 3, 4). Tieto slová sú: a) slovami samotného proroka Dávida, ktorý ich povedal v určitej historickej chvíli; b) slovami Christa, ktorý trpiac, odovzdáva sa do rúk Božej (Otcovej) vôle a c) slovami každej spravodlivej duše zjednotenej s Christom, ktorá sa cez toto zjednotenie približuje (spája) k Božej sláve.

Origenes používa alegóriu vo forme, ako ju používal apoštol Pavol a hľadá možnosť vyjadriť tajomstvo Christa a kresťanského života na základe akéhokoľvek starozákonného textu pre ponaučenie veriacich. Ak samotný text nedáva túto možnosť, Origenes sa obracia na alegorický zmysel. Pritom však nekazí samotné slovo, históriu, udalosť či činnosť: on ich využíva, aby našiel ich hlbší zmysel. Pritom používa platónsky slovník, no v úplne novom Pavlovom duchu a s novým obsahom. Veľký význam má pre nás jeho výklad na Pieseň piesní, ktorý poslúžil ako príklad (prototyp) pre neskorších exegétov na Východe i Západe.

Ako je známe, Origenes sa značne zaoberal biblickou textovou kritikou (Hexapla) a vynaložil mnoho úsilia, aby vytvoril hodnoverný a overený text Starého Zákona (Septuagintu). Krajnosti jeho alegorickej metódy ako dôsledok prílišného použitia helenistických filozofických kategórií ho priviedli k nesprávnym učeniam o predexistencii duše, apokatastáze (spasení všetkého) a nepresnostiam v učení o Svätej Trojici. Neskorší exegéti, keďže vplyv Origena bol veľmi veľký, sa pokúsili oslobodiť od týchto chýb a nepresností, a prekonať ich.

Takýto typ alegorickej metódy je charakteristický pre diela Dionýza Areopagitu, Cyrila Alexandrijského, palestínskych otcov (okrem Epifánia) ako aj pre kapadockých otcov. Cez diela Hilára Piktavijského a Ambróza Milánskeho sa tento typ výkladu dostal aj na Západ. Svätý Cyril

Alexandrijský, hoci používa alegóriu, nesúhlasí s názorom Origena, že hociktorý text Písma má duchovný význam.

Zápasiac s krajnosťami antiochijskej školy spočívajúcich v heretickom racionalizme arianizmu a lukiánstva, svätý Atanáz Veľký ako pravý alexandrijčan, prijíma alegóriu pri teologickom výklade starozákonných textov, ale aj typológiu. To je obzvlášť viditeľné v jeho výklade na žalmy. V dogmaticko-polemických prácach je bližšie k exegetickému realizmu. Na rozdiel od ariánov, pre svätého Atanáza má väčší význam v prístupe k tajomstvu Zjavenia viera, a nie rozum. Takúto pozíciu má Atanáz pri výklade aj starozákonných aj novozákonných textov, najmä tých, ktoré sa vzťahujú k božskému Logu alebo, ako Ho nazýva múdry Šalamún, Múdrosti Božej. Atanáz odkrýva, že Logos nie je stvorením alebo tvorením vôle Otca, ako to tvrdil Ários na základe svojho exegetického racionalizmu. On je večné Božie Slovo, cez ktoré Boh stvoril všetko. Tvoriac človeka, Boh mu daruje vlastnosti vlastného Loga – silu rozumu, aby ľudia, naplňujúc Božie požiadavky, mohli žiť blažene. Logos svojou prítomnosťou a ľudomilnosťou prizval smrteľného človeka z nebytia do bytia. Takýto záver svätého Atanáza má veľký význam pre chápanie starozákonného Zjavenia a tiež pre výklad a chápanie odkrytého a k ľuďom zoslaného Božieho Slova. Celá Bohom inšpirovaná Kniha, tvrdí svätý Atanáz, ktorú čítajú aj židia, no nechápu, hovorí o Ňom, t.j. o Christovi, o Jeho vtelení, utrpení, vzkriesení, ukrižovaní, obrátení národa, ktorý len na Neho kladie svoju nádej. Všetko bolo do vtelenia Loga len „obrazom“, zobrazením pravdy, no nie pravda samotná. Aj Jeruzalem existoval preto, aby „sa tam poúčali predobrazom pravdy“. Keď sa však zjavil „Svätý Svätých“, vtedy sa naplnili predpovede a proroctvá a Jeruzalemské kráľovstvo prestalo existovať. A tak pohania aj polyteisti vyznávajú Boha Abraháma, Izáka, Jakuba a Mojžiša, no židia už nemajú možnosť ospravedlnenia za svoje očakávanie iného Mesiáša.

Veľmi pekný je vzťah svätého Atanáza ku Knihe žalmov. Pre svätého Atanáza Kniha žalmov obsahuje celý Starý Zákon, akoby pretlmočený do žalmov. Všetko, čo obsahujú ostatné knihy, sa v skrátenej forme nachádza v žalmoch: história stvorenia, história vyvoleného národa, proroctvá o Spasiteľovi, kázanie pohanom. V žalmoch Dávida vidí svätý Atanáz aj ďalší zvláštny jav: v žalmoch je opísaný celý ľudský život,

obsahujú stavy (premeny) každej duše, sú v nich napísané a zachytené všetky zmeny duše, pády aj nápravy. Preto ich každý prednáša ako svoje vlastné slová, ako spomínanie na stavy svojej duše, ako spomínanie na nápravu v duchovnom živote. Ako Boží Syn spája v sebe pozemského a nebeského človeka, tak aj tí, ktorí v Ňom vidia vzor, vedia, ako majú žiť, pretože to ešte do času svojho vtelenia zanechal cez prikázania v žalmoch. Preto každý, kto chce, môže sa zo žalmov naučiť zdokonaľovať dušu a nájsť v nich liek na každú vášeň a vášnivý stav duše. Celá Kniha žalmov pre svätého Atanáza predstavuje „obraz" ľudského života v christologickom kontexte. Lebo, ak, podľa svätého Atanáza, je celé Sväté Písmo učiteľom cností a skutočnej viery, tak Kniha žalmov predstavuje ikonu, obraz, ktorý ukazuje aká má byť duša, aby sa mohla stať podobnou ikone Christovho života. Tento krátky náčrt exegézy žalmov svätým Atanázom nám poukazuje aj na jeho metódu výkladu vo všeobecnosti i vzťah k starozákonnému Zjaveniu zvlášť.

Na rozdiel od alexandrijskej školy bola antiochijská škola orientovaná viac na historicko-doslovný výklad Starého Zákona, zmysel, ktorý vyviera zo samotných slov. No to neznamená, že jej predstavitelia nepoužili alegóriu tam, kde bol doslovný výklad nedostačujúci. Z otcov antiochijskej školy nemožno nepoukázať na svätého Jána Zlatoústeho, ktorý sa vo svojich mnohopočetných exegetických homíliách starozákonných textov pridržiaval doslovného zmyslu, no spolu s tým nachádzal aj ich duchovný zmysel, ktorý aplikoval do praxe (k praktickému životu). Známe sú jeho Besedy na knihy Genesis, Žaltár, Izaiáša (PG 53-56). Obzvlášť dôležitými sú pre nás jeho Besedy proti židom (PG 48), ktorí sa zriekli Mesiáša nehľadiac na prorocké predpovede.

Antiochijčan Eusébios Cézarejský, predstaviteľ arianizmu, vydal kritické vydanie Biblie (vydal Septuagintu podľa Origenovej Hexaply) a zaoberal sa výkladom Knihy žalmov a Knihy proroka Izaiáša. Výklad žalmov sa zachoval len čiastočne, výklad na Izaiáša sa nezachoval vôbec. Podľa svedectva blaženého Hieronýma, hoc Eusébios prisľúbil pri výklade Knihy proroka Izaiáša pridržiavať sa len historických faktov, často prechádza k alegórii. Diodor Tarzský sa zaoberal výkladom celého Starého Zákona, bol verný doslovno-historickému významu a rázne vystupoval proti alegorickej metóde alexandrijčanov. Teodor Mopsuestský, ktorého monofyziti nazvali „veľkým exegétom Písma",

urobil výklad takmer na všetky knihy Svätého Písma. Ako jeden z prvých použil tzv. literárnu kritiku na vyriešenie textových problémov. Podľa svedectva svätého patriarchu Fótia, Teodor sa vo svojom (dnes už stratenom) výklade na knihu Genesis pridržiava historickej metódy, nepoužíva alegóriu, hoci ju nezavrhuje. Vo výklade žalmov bol prvým, kto obhajoval mienku, že je ich nevyhnutné objasňovať v historickom kontexte. Taktiež neprijal alegorický výklad Piesne piesní a tvrdil, že bola napísaná ako odpoveď Šalamúna protivníkom jeho sobáša s Egyptskou princeznou.

Výklady svätého Isychia Jeruzalemského sú zhodné svojou metódou s výkladmi svätého Jána Zlatoústeho. V prípade nevyhnutnosti používa popri doslovno-historickom aj alegorický zmysel (napríklad pri výklade na Knihu Jób, ktorého utrpenia vidí ako predobraz utrpení Christa a celú knihu ako alegorický predobraz Christa a Cirkvi). Zaoberal sa aj výkladom Knihy proroka Izaiáša, malých prorokov a žalmov.

Blažený Teodorit Kýrsky, veľmi plodný exegéta starozákonných textov, (5. všeobecný snem odsúdil jeho dielo proti svätému Cyrilovi Alexandrijskému a niektoré jeho listy a homílie), ide vo svojich výkladoch strednou cestou: zanecháva prílišnú doslovnosť Teodora Mopsuestského a umiernene používa aj alegóriu a typológiu. Písal úplné výklady, z ktorých sa v podobe otázok a odpovedí zachovali: výklady na Osmoknižie, Žalmy, Pieseň piesní, Knihu proroka Daniela, Knihu proroka Ezechiela, dvanásť malých prorokov.

Obe teologické školy, hoci ich predstavitelia pri krajnostiach v exegéze navzájom zápasili, prinášajú obrovské exegetické bohatstvo, ktoré je nevyčerpateľnou studnicou pre neskorších otcov Cirkvi až do dnešných dní. Asi niet kazateľa, ktorý by vo svojich homíliách necitoval svätého Jána Zlatoústeho, teológa, ktorý by sa neinšpiroval dielom svätého AtanázaVeľkého. To, čo Cirkev vyhodnotila ako nesprávne, bolo vysvetlené a zavrhnuté cez učenie všeobecných snemov. Preto netreba zdôrazňovať rozdielnosti v metódach exegézy Svätého Písma v oboch centrách, ale využiť všetko prospešné pre ďalšiu exegetickú a teologickú prácu na slávu Trojjediného Boha a spásu človeka.

Zoznam bibliografických odkazov:

Библия. Книги священного писания Ветхого и Нового завета в русском переводе с Синодального издания. Москва 1992.

АМФИЛОХЈЕ (Радовић), митрополит, 2009. *Историјски пресјек тумачења Старога Завјета.* Цетиње 2009. ISBN 978-86-7660-119-6.

АМФИЛОХИЙ (Радович), митрополит, 2008. *История толкования Ветхого Завета.* Москва 2008. ISBN 978-5-94625-253-9.

ЕФРЕМ СИРИН, св., 1995: *Толкование на послания божественнаго Павла. Творения*. Москва 1995, t. VII.

ФЕОДОРИТ КИРСКИЙ, бл., 2003. *Толкование на четырнадцать посланий св. апостола Павла. Творения*. Москва 2003. ISBN 5-87468-203-1.

ФЕОФАН ЗАТВОРНИК, св., 2002. *Толкование посланий св. апостола Павла*. Москва 2002. ISBN 5-85134-007-X.

ГЛУБОКОВСКИЙ, Н. Н., 2007. *Библейский словарь.* Сергиев Посад – Джорданвилль 2007.

ИОАНН ЗЛАТОУСТ, св., 2005. *Беседа XXXIII. на послание к Евреям. Творения*. Успенско-Почаевская лавра 2005, t. XII.

ЛОПУХИН, А. П., 2000. *Толковая Библия.* Харвест 2000. ISBN 985-13-2252-0.

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

СНИГИРЕВ, Р., 2006. *Священное Писание Ветхого Завета.* Саратов 2006. ISBN 5-98599-019-2.

ŽUPINA, M. 2017. *Biblicko-patristický pohľad na človeka v protologickom, historickom a eschatologickom kontexte.* 1. vyd. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2017. 133 s. ISBN 978-80-555-1970-8.

HĽADANIE HISTORICKÉHO ISUSA V ZÁPADNOM BOHOSLOVÍ

prof. ThDr. Ján Šafin, PhD.

Otec Alexander Meň v Prvom zväzku svojho „Bibliologického slovníka" v stati nazvanej „Historický Isus" píše, že tento „termín bol zavedený racionalistickou historiografiou. Formálne je spojený so štúdiom historických faktov o Isusovi Christovi a s „historicko-literárnou kritikou svedectiev o Jeho živote, no samotná idea „Historického Isusa" v sebe obsahuje odmietanie Jeho Osoby ako Bohočloveka"[1]. Podľa slov Bornkamma, ak je pre Cirkev dôležité, že Christos je, potom pre bádateľov „historického Isusa" je dôležité, kým bol.

Hľadanie „historického Isusa" bolo od samotného počiatku zamerané na interpretáciu života a osobnosti Christa výlučne v pozemskej, ľudskej rovine. Otcom tohto prístupu bol nemecký historik a filológ Hermann Samuel Reimarus (1694-1768). Ten je autorom diela, známeho pod názvom **„Apológia racionálneho veriaceho v Boha"**, ktorého súčasťou sú aj *„fragmenty, patriace neznámemu autorovi"*, nazvané **„Wolfenbütteler Fragmente"**[2] (Wolfenbüttelerské fragmenty). Tie nepredstavujú nič iné, ako časť spomínanej „Apológie".

Práve publikovaním Wolfenbüttelerských úryvkov v roku 1778 sa začína rozvinutie hľadania „historického Isusa". Z nich vyplýva, že v Reimarusových predstavách bol Isus Christos iba človekom, ktorý neúspešne pretendoval na úlohu Mesiáša. V jeho očiach sa dokonca stal neúspešným politickým vodcom, ktorý sa vraj dvakrát pokúšal vyvolať povstanie – najprv v Galilei, a potom vjazdom do Jeruzalema – v oboch prípadoch neúspešne. Aby tento škandál, spojený s jeho porážkou a hanlivou smrťou na kríži, umlčali Christovi učeníci dodali Jeho smrti

[1] Отец Александр Мень. Библиологический словарь. Том 3 (2002). https://imwerden.de/publ-2431.html; tiež Словарь по библиологии. In: https://web.archive.org/web/20060110050105/http://www.alexandrmen.ru/BOOKS/dict/3_is_ka.doc.

[2] Takto boli v dejinách nemeckej literatúry nazvané úryvky z diela H.S. Reimarusa z teológie a filozofie, ktoré našiel Lessing v herzogskej knižnici vo Wolfenbüttelere a ním vydaní v roku 1774 pod názvom „Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Vereherer Gottes".

vykupujúci význam, kvôli čomu aj vymysleli rozprávanie o Jeho vzkriesení.

Pretože takéto či aspoň podobné Reimarusove závery, vyplývajúce z jeho práce, sa mohli ukázať ako neslýchané voľnomyšlienkárstvo, on v obave z prenasledovania, ktoré mohli v tej dobe vyvolať, sa ich radšej rozhodol nepublikovať. Až po jeho smrti ich v roku 1774 vydal G.E. Lessing. Takto boli položené základy pre „hľadanie historického Isusa" a samotný Reimarus sa stal zakladateľom racionalistickej kritiky Nového Zákona.[1]

Pokiaľ ide o samotné „Wolfenbüttelerské úryvky", tie sú vo všeobecnosti napísané z deistického pohľadu, to znamená z názoru, že Boh síce svet stvoril, no ďalej sa o Neho nestará, sám prebývajúc kdesi ďaleko v nebesiach. Ich cieľom najskôr nebolo nič iné, ako vyvrátiť pravdu evanjeliovej histórie. Ich prvý vydávateľ G.E. Lessing začal toto diele publikovať v podobe jednotlivých fragmentov v roku 1774. No už v roku 1771, v čase svojej cesty do Berlína sa pokúšal nájsť pre „Fragmenty" vydavateľa. Snažil sa o to napriek radám Nicolaia a Mendelsohna, ktorí ho prehovárali, aby to nerobil. Jednou z príčin bolo aj to, že kráľovský cenzor síce prisľúbil, že sa do danej veci miešať nebude, no ich publikovanie odmietol odobriť. Vtedy ešte Lessing na chvíľu cúvol a od svojho viac rúhavého než múdreho zámeru vydať ich ustúpil. Avšak v roku 1773 začal s periodickým publikovaním, nazvaným **„K dejinám a literatúre: z pokladníc herzogskej bibliotéky vo Wolfenbüttele"**, ktoré nespadalo pod kontrolu kráľovského cenzora. V 3. zväzku tohto vydania z roku 1774 bola nakoniec umiestnená prvá časť Reimarusovho škandalózneho diela pod názvom: **„O znášanlivosti voči deistom, fragmenty Neznámeho"**, pričom stať bola sprevádzaná niekoľkými ostražitými poznámkami vydavateľa a priamo odporúčala k predchádzajúcej stati. Tento fragment vtedy ešte nevzbudil nijakú zvláštnu pozornosť. Keď však v roku 1777 bol celý štvrtý zväzok venovaný „fragmentom", z ktorých niektoré ako „Prechod Izraelčanov cez Červené more", „O dejinách vzkriesenia" a pod. sa veľmi výrazným charakte-

[1] ЛАЗАРЕНКОВ АНДРЕЙ. Партия, которую создал Иисус. Очерки общественной деятельности Иисуса Христа. Волгоград, ООО «Волгоградское научное издательство», 2010. ISBN: 978-5-98461-703-1.

rom líšili od biblického rozprávania, vydávanie vyvolalo na verejnosti škandalóznu senzáciu, pričom Lessing nevynechal ani jednu možnosť posilniť tento dojem vydaním v roku 1778 ako samostatnej knihy nového fragmentu pod názvom **„O cieli Isusa Christa a Jeho učeníkov“**. Tento fragment vynikal tak radikálnym racionálnym charakterom a bol preniknutý takým neverectvom a zlomyseľným prekrútením evanjeliovej histórie, že Lessing bol ihneď zbavený práva čokoľvek vydávať bez dovolenia cenzúry, pričom jeho dielo poslúžilo ako dôvod k zúrivej polemike medzi religióznou stranami, na čele ktorých stál známy teológ a pastor v Hamburgu Johann Melchior Goeze (1717-1786). Po Lessingovej smrti sa sedem vydaných fragmentov objavilo v Berlíne v roku 1784 v podobe plnej zbierky, ktorá bude niekoľkokrát znovu publikovaná, posledný krát v tej dobe roku 1835. Niekoľko iných fragmentov, ktoré vlastnil spomínaný Lessing, no dovtedy neboli publikované, sa pravda ešte objavili v Berlíne v roku 1787 vo vydaní Schmidta (šlo o pseudonym). No to bolo tak všetko.

A tak anonymným autorom diela, ktoré predstavovalo pravdepodobne najvýznamnejšiu prácu nemeckého deizmu, bol v skutočnosti Reimarus. Lessing sa síce pokúšal zmiasť verejnosť, ktorá sa stále vehementnejšie zaujímala o škandalóznu publikáciu tým, že ako by nevdojak za jeho autora vyhlásil známeho vydavateľa Wertheimskej Biblie Johanna Lorenza Schmidta. No už mysticky ladený filozof Johann Hamann spomína Reimarusa ako skutočného autora tohto diela. Stalo sa tak v liste Herderovi z 13. októbra 1777. A jeho autorstvo bolo neskôr bez akejkoľvek pochybnosti ustanovené aj vyhlásením Reimarusovho syna, ktoré publikoval v lipskej Literatur-Zeitschrift, 1827, № 55, ako aj mnohými miestami v korešpondencii Lessinga a syna i dcéry Reimarusa.[1]

Tým sa však táto história neskončila. Skôr naopak – začala! Zakrátko po Reimarusových **„Wolfenbüttelerských úryvkoch“** sa v rovnakom duchu snažil Isusa Christa opísať aj K.G.G. Venturini (1800–1802). Za ním nasledoval G. Paulus (1828), známy filozof G.W.F. Hegel a mnohí iní. K duchovným dedičom Reimarusa treba zaradiť ešte aj tých biblis-

[1] Podrobne túto históriu opísal A. Lopuchin „Biblická história vo svetle najnovších bádaní a odhalení“. T. I., kapitola 1.

tov-bádateľov, ktorí podobne ako Reimarus považovali Isusa za neúspešného politika, prehrajúceho svoj život potom, čo sa pokúsil ozbrojeným povstaním zvrhnúť rímsku nadvládu (K. Kautsky, D. Carmichael, S.G.F. Brandon, Ch. Cohn, M. Abramovič, D. Tabor, R. Ambelain a i.).

Reimarusova práca **„Apológia racionálne veriaceho v Boha“** sa tak stala fundamentom pre ďalšie „hľadanie historického Isusa“, majúc značný vplyv na rozvinutie liberálnej teológie a religiózneho humanizmu. Dokonca aj tí bádatelia, ktorí nesúhlasili s Reimarusovými závermi boli chtiac-nechtiac nútení obracať pozornosť na jeho metódy racionalistickej kritiky evanjeliových udalostí. Liberálna teológia, ktorej v 19. storočí patrila silné pozície, pozerala na Isusa predovšetkým ako na učiteľa morálky. V prácach I. Kanta, G.V. Hegla, G.E. Paulusa, E. Renana, A.B. Rietschla, A. von Harnacka bol obraz Christa zbavený akýchkoľvek nadprirodzených čŕt. V ich predstavách bol Isus duchovne dokonalou osobnosťou, svojho druhu morálnym ideálom pre celé ľudstvo. Za všetkých to plné ústa povedal autor vo svojej dobe narobiacej veľa šumu knihy **„Život Isusa“** David Straus (1808-1874), ktorý Ho považoval len za bežného kazateľa. Apropo, podobných názorov na Christa sa pridržiaval aj slávny ruský spisovateľ Lev Nikolajevič Tolstoj.

V prípade týchto hyperkritikov Isus Christos nie je Bohočlovekom, nie je Synom Božím a synom Márie, dokonalým Bohom a dokonalým človekom, ale nanajvýš učiteľom morálky. Aby svoje tvrdenia dokázali, títo autori dosť vyumelkovane prevysvetľovali rozprávania o zázračných javoch, ktoré sa v duchu vlastnej formy racionality snažili objasniť prirodzenými príčinami. Koniec podobným umelým pokusom učinila až spomínaná práca Davida Strausa „Život Isusa“ (1835–1836) v ktorej nemecký bádateľ uznal, že nadprirodzené je z evanjeliovej histórie neodstrániteľné. Straus však, ako už bolo naznačené vonkoncom nevystupoval ako obranca ortodoxie, dokonca ani tej protestantskej. Skôr naopak. Ako stúpenec hegelianizmu všetko zázračne vysvetľoval skrze mýtus, a to v zmysle obrazného a nedokonalého vyjadrenia idey. „Historický Isus“ v jeho rozsiahlej knihe vyzerá ako bežný kazateľ, ktorého všetok význam určila „idea Christa“, podľa jeho názoru povznesený mýtus, ktorý Christovi stúpenci preniesli na Jeho Osobu...

Tým sa to ale neskončilo. O necelých tridsať rokov neskôr, v roku 1863 vyšiel ďalší **„Život Isusa“**, tentoraz spod pera učeného Francúza

Ernesta Renana. Ten hoci aj uznával hodnotu Strausových kritických metód, napriek tomu nemohol súhlasiť s jeho hodnotením „historického Isusa". Historické cítenie mu napovedalo, že kresťanstvo sa nedá pochopiť mimo ohromujúceho vplyvu a pôsobenia výnimočnej Osobnosti. Nech by sa okolo Christa utvárali nevieme aké legendy, dokazoval Renan, tie sú iba bledým tieňom veľkého Človeka. Pretože ale svojimi filozofickými presvedčeniami a názormi Renan zostával racionalistom, pokúšal sa rekonštruovať Isusov charakter pomocou historicko-psychologickej metódy. Výsledok bol ten, že síce dostal živú osobu, no dosť triviálnu. Renanovský „Isus" nielen, že nezodpovedal evanjeliovmu, no sotva by sa mohol stať zakladateľom nového náboženstva a to ešte svetového.

Hneď za tým nasledovala séria iných prác, ktoré v princípe nevychádzali za hranice, načrtnuté racionalistami 18. storočia Renanom a Strausom, a ktoré Christa predstavovali raz ako esejského učiteľa, prvého revolucionára, hlásateľa „čistej relígie" bez kultu, kazateľa morálky, predchodcu chasidizmu, posledného proroka židovstva, Budhu po Budhovi, dokonca „zasvätenca" ezoterických škôl Indie ako to robil Nikolaj Notovič vo svojej knihe, zvyčajne charakterizovanej ako **„Tibetské evanjelium"**.

Subjektivizmus podobných predstáv bol ku koncu 19. storočia zrejmý. Preto mohol presne v roku 1900 Adolf von Harnack napísať, že **„je čosi dojímavé v tomto úsilí všetkých a každého pristúpiť k tomuto Isusovi Christovi zo strany svojej osoby a svojich záujmov, nájsť v Ňom seba samého alebo dostať hoci by nejaký podiel v Ňom – tu sa stále znova opakuje dráma, ktorej arénou bol v druhom storočí „gnosticizmus", dráma podmienená zápasom všemožných nasmerovaní kvôli ovládaniu Christom"**. Napriek týmto slovám Harnack neurobil krok späť od umelého hyperkriticizmu, ktorý vlastne nebol ničím iným ako ťažkou christologickou herézou a zapísaním históriou, ktorej nikdy nebolo. Jej korene treba hľadať v tom, čo Dmitrij Muretov nazval predsudkami franskej alebo germánskej národnosti a mravno-religióznej scholastiky Európy so všetkými tými scholastickými pohybmi, no ktorá vznikla v dôsledku odtrhnutia od „soborného" čiže katholického vedomia Cirkvi a dávnej straty pravoslávneho učenia a tradície. V tomto ohľade Renan je produktom „jezuitsko-scholastického zbožného klamu"

a jeho kniha reakciou na nekonečné spory množstva nemeckých škôl o tom, čo mohlo alebo nemohlo byť. Renan sa naproti tomu za svoju úlohu stanovil postihnúť a umelecky zobraziť to, čo podľa jeho mienky aj bolo, čo sa reálne stalo. Skutočnosť však bola nakoniec taká, že v procese tejto snahy postupoval vlastne rovnako ako všetci tí novozákonní kritici predovšetkým z rôznych táborov luteránskej scholastiky a rozličných smerov nemeckých škôl: znížil evanjelium na úroveň zjednodušeného liberálno-protestantského bohoslovia.[1]

Výsledok už vtedy bol taký, že v roku 1892 Keler, a o 14 rokov neskôr Albert Schweitzer v knihe **„Od Reimarusa po Vrede“** vyniesli krutý rozsudok nad „hľadaním historického Isusa“. Snažili sa dokázať, že všetky konštrukcie „Života Isusa“ nezodpovedali elementárnym požiadavkám historickej vedy. Nositeľ Nobelovej ceny z roku 1952 A. Schweitzer preto na konci svojej knihy navrhol vlastnú interpretáciu evanjeliovej histórie. Žiaľ, pre neho ako aj jeho predchodcov bol Christos opäť iba obyčajným Človekom. Preto nakoniec iba skonštruoval ešte jeden obraz „historického Isusa“, ktorý sa síce podstatne odlišoval od predchádzajúcich, no opäť bol iba novým variantom starej christologickej herézy a histórie, ktorej nikdy nebolo.

Možno v snahe zakryť to, alebo vyhnúť sa pdoobným obvineniam, Johann Weiss a Albert Schwetzer na prelome 19. a 20. storočia vytvorili ešte jeden variant obrazu Isusa. Ten bol obsiahnutý v tom, že Ho predstavili nielen ako neúspešného politického vodcu a samozvaného Mesiáša, ale ako apokalyptického proroka. Podľa ich názorov život a činnosť Christa sa dajú pochopiť jedine v kontexte antického judaizmu, nasýteného vášnivým očakávaním skorého „konca časov“. Podobne ako všetci vtedajší Židia, aj Isus sa nádejal na nutné zamiešanie sa Boha do chodu dejín s cieľom zničiť sily zla a ustanoviť na zemi kráľovstvo Božie. Avšak príchod Kráľovstva mohol byť pozastavený, pokiaľ hriechy ľudí nebudú vykúpené. Z proroka Izaiáša Isus vedel, že Mesiáš musí trpieť za hriechy ľudí, zhora predurčených pre Božie kráľovstvo (Iz 53). Toto ho priviedlo k myšlienke priniesť seba samého za žertvu Bohu,

[1] MURETOV, D. Ernest Renan i jego „Žizň Isusa“: charakteristika, výklad a kritika / Náčrty z najnovšej histórie exegézy kritiky Nového Zákona/. In: Bogoslovskij vestnik 1892, T. 3, č. 12, s. 393.

nakoľko vo svojej smrti videl *„vykupujúcu smrť a spolu s tým taký postup, ktorý odhaľuje Kráľovstvo“*.[1]

Takýmto spôsobom, podľa Schweitzera, dostávame ten výsledok, že Isus sa vybral do Jeruzalema s jedným-jediným cieľom – *„donútiť starších národa, aby Ho potrestali smrťou“*[2], po čom aj nastalo to dlho očakávané vmiešanie sa Boha do pozemských diel so všetkými odtiaľto vyplývajúcimi dôsledkami. Samotný Isus sa po svojej vykupujúcej smrti nádejal, že vstane z mŕtvych a po vzkriesení sa objaví „na oblakoch nebeských“, čo by znamenalo nastúpenie kráľovstva Božieho.

Podľa Schweitzerovho názoru Isus očakával, že čoskoro nastane prevrat svetového rozmeru, ktorý privedie k víťazstvu kráľovstva Božieho. Túto vieru Isus čerpal nielen z apokalyptickej literatúry, ale aj z vlastného ducha. Veril, že On Sám bude vznesený na nebo a premenený: pretože však Kráľovstvo nenastúpilo po kázni Krstiteľa a Jeho vlastnej kázni, šiel oproti smrti, aby priblížil deň Hospodinov. *„Uvedomiac si seba samého ako Syna Človeka, tlačí na koleso dejín, aby svet nasmeroval k tomuto poslednému prevratu, ktorý musí obvyklé dejiny priviesť ku koncu. Ono sa obracia – a ničí Jeho samotného.“*

A tak v duchu liberálne ladeného protestantského bádateľe Nového Zákona Johanna Weissa (1864-1914), ktorý vo svojom racionalistickom naladení kladol eschatológiu do centra štúdia „historického Isusa“,[3] Albert Schweitzer považoval za hodnotnú v Christovi jedine vysokú úroveň etiky sebaobetujúcej lásky, čím sa vlastne jeho „Isus“ ukázal byť iba novým variantom „Isusa“ Ernsta Renana.

A tak kríza hľadania „historického Isusa“ priviedla v 20. storočí k trom nasledujúcim záverom:

1. Pokusu vyhlásiť Christa za mýtus (v ich ponímaní mýtu v podstate za výmysel).

---

[1] Pozri ruský preklad Schweizterovho diela „Благоговение перед жизнью“, Moskva 1992, s. 282.

[2] Ibid. C. 280.

[3] Keď začal Artur Drews jazdiť po celom Nemecku s lekciami o mýtickosti Christa, Weiss na to reagoval brožúrou „Isus Nazorejský, mýtus alebo dejiny?“ („Jesus von Nasareth, Mythus oder Geschichte?“, Tubingen 1910), v ktorej mytologickú teóriu podrobil zdrvujúcej kritike.

2. Spojeniu kresťanskej viery s uznaním nemožnosti „nájsť skutočného Isusa“ prostriedkami historickej vedy.

3. Návratu k evanjeliovmu ponímaniu Christa.

Čas od času sa začala znovuzrodzovať aj stará idea „historického Isusa“. V opatrnejšej forme sa dočkala rozvinutia v tzv. „novom hľadaní historického Isusa“, hoci sa zachovali aj tendencie, ktoré boli úzko spojené s tradičným racionalizmom. Tieto tendencie sa v jednom zhodujú: v naladení vysvetľovať myšlienky, slová a skutky Christa i udalosti Jeho života vo vyložene historickej rovine. Ako ale vravel veľký ruský myslitel' Nikolaj Berďajev „neexistovalo tu ani čo len priblíženie k rozuzleniu tohto tajomstvá, pretože racionalizmus od začiatku odvrhol bohočlovečenstvo Isusa Christa, spojenie dvoch prirodzenosti v jedinej osobe, t.j. jedinú cestu k vyriešeniu tohto tajomstvá“. Nič nemôže vysvetliť vplyv Isusa Christa na svetové dejiny: ani Jeho výroky, ani národné legendy, ani soteriologické mýty. Antický svet poznal aj vysokú morálku, i múdrosť: bol bohatý na legendy a mýty. Nepotreboval kult ukrižovaného židovského Učiteľa. No Christos zvíťazil nad svetom. A Jeho víťazstvo korení nie v dejinách či v psychológii, ale vo vyššom meradle, ktoré prechádza za hranice pozemského. Práve preto pre tých, ktorí študujú evanjeliové udalosti zostáva niečo hlavné nevyspytateľným, nevysvetliteľným, niečím, čo vyžaduje zbožnú pokoru, práve preto všetky pokusy rekonštruovať evanjelium „podľa pozemských kritérií“ viedli k disharmónii beznádejne svojvoľných riešení.

Napriek tomu všetky hľadania „historického Isusa“ neboli neplodnými. Vďaka nim naše predstavy o prostredí, v ktorom prebiehali evanjeliové udalosti sa stali značne plnšie. Okrem toho úsilie skepticizmu podorvať hodnovernosť Evanjelií priviedli k opačnému výsledku. Pokiaľ, ako uznal aj Schweitzer, pokusy racionalistov rekonštruovať „historického Isusa“ sa ukázali byť zbytočnými, tak podľa slov ruského historika a teológa Borisa Melioranského pre veriacich „kritická práca nad prameňmi ohľadom životopisu Christa poskytla nasledujúci utešujúci výsledok: kto vo svojich metafyzických názoroch nenachádza prekážku k stotožneniu evanjeliovho Christa s historickým, ten môže byť spokojný, že takýchto prekážok niet ani v objektívno-vedeckých faktoch... Evanjeliová história je jedným zo zriedkavých príkladov, kedy historicko-kritické štúdium úporne nejde naproti skeptickým predsta-

vám a názorom... Výsledkom tej najdetailnejšej, najzádrapčivejšej, najmalichernejšej kritiky – takej kritiky, akej nebol podrobený ani jeden historický prameň – sa ukázalo, že z vyložene objektívnej strany naše evanjelia a iné novozákonné knihy sú nádhernými historickými prameňmi".

Príčiny hľadania historického Isusa

Hlavnou príčinou „hľadania historického Isusa" bolo rozvinutie biblickej kritiky, avšak arcidôvodmi, ktoré na to vplývali boli: deizmus, racionalizmus a rozvinutie prírodovedeckého myslenia.

Deizmus ako filozofický smer vznikol v Anglicku na začiatku 17. storočia, za jeho praotca je považovaný anglický religiózny filozof Herbert Cherbury (1583-1648). Toto nasmerovanie upevňuje a potvrdzuje transcendentálny pohľad na Boha. Ako už bolo povedané vyhlasuje, že Boh, stvoriac svet, viac sa o jeho históriu nestará. Jedine čo urobil je to, že mu ustanovil určité zákony a poriadok, ktoré riadia Jeho stvorenie. Samotný Stvoriteľ sa nemieša do zákonitého prúdu udalosti. V čase osvietenectva, teda predovšetkým v 18. storočí deisti porovnávali Boha s hodinárom, ktorý utvoriac mechanizmus hodiniek odišiel a teraz svetom riadia iba Ním vytvorené prírodné zákony. V našej dobe by sa však patrilo povedať, že Boh v tejto paradigme sa skôr podobá na programátora, vytvoriaceho mimoriadne zložitý program bytia stvorenia, po čom pokračuje vo svojej existencii podľa tohto programu a bez bezprostrednej účasti programátora. Racionalizmus tvrdí, že rozum človeka je kritériom hodnotenia pravdy. Všetko, čo nemôže byť vysvetlené pomocou rozumu, musí byť odvrhnuté. Hlavný úder racionalizmu padol na „nadprirodzené" v náboženstve, t.j. na zázraky. V dôsledku toho prístupu racionalizmus podrobil zdrvujúcej kritike prakticky všetkých doktríny kresťanstva, pretože všetky v sebe obsahujú element zázraku. Popularita racionalizmu, ktorý, ako nie je ťažké vidieť, spočíva v základe súčasného vedeckého svetonáhľadu, spojeného s rozvinutím prírodných vied, vysvetľujúcich javy ako pôsobenie prírodných a nie nadprirodzených príčin spôsobila, že kritické knihy o „živote Isusa" stále viac vnímali ako sväto-svätú pravdu, zatiaľ čo biblické správy a opisy, nehovoriac už o cirkevnej Tradícii odmietali ako nanajvýš legendu. Zázraky v Biblii preto začali skúmať ako plod národnej fantázie, a to buď ako

skutočné, no výrazne zveličené a prikrášlené udalosti, alebo ako prirodzené javy, ktorým ľudia v dávnoveku pripisovali nadprirodzené príčiny. Napríklad biblické „egyptské rany" (Exodus 7 až 11 kapitola) boli z vedeckých pozícii vysvetlené nasledujúcim spôsobom: krv v Níle – to je dôsledok prítomnosti veľkého množstva flagellantov vo vode, čiže červených mikroorganizmov, ktoré sa nachádzajú v abessinskej a etiópskej vyvýšenej rovine, boli rozpustené, rozmyté nadmernými dažďami, čoho výsledkom bolo to, že Níl sa rozlial. Nadmerné množstvo flagellatov sa stalo príčinou vymierania rýb, čo zasa donútilo žaby, aby opustili najbližšie hranice Nílu. Stojace vody boli zároveň príčinou objavenia sa mušiek a múch. Tie spôsobovali chorobu dobytka, ktorá sa cez štipnutia ďalej šírila. Okrem toho mušky a muchy nakazili aj ľudí. Súčasne s tým došlo aj k silnému krupobitiu, ktoré zničilo úrodu. Nadmerné dažde spôsobili objavenie sa kobyliek, ktoré to, čo ešte po krupobití zostalo, všetko požrali. Špinavé sedimenty červenej farby, ktoré zostali po povodni vytvorili natoľko zhustený vzduch v tej oblasti, kde sa nachádzali, že došlo až k zatmeniu slnka. Apropo, podľa inej verzie bol „príčinou zatmenia" prudká víchrica sirokko: tá zachvátila v púšti obrovské mraky piesku a niesla ich na Egypt, zacloniac slnko takým hustým závesom piesočného prachu, že nastala úplná temnota. Všetky tieto biedy boli veriacimi vnímané ako Božie kary na Egypťanov kvôli útlaku Izraelčanov. Odvrhnutie zázrakov, vyvolané rozvinutím vedeckého myslenia, potiahlo za sebou premenenie vedy, ktorá začala skúmať realitu z pozície existencie prirodzených príčin. Veda vyhlásila, že kvôli nemožnosti lepšieho vysvetlenia ľudia nesprávne vzťahovali akékoľvek udalosti do oblasti nadprirodzeného. Prírodoveda robila paralelu medzi starými a súčasnými dobami. Iní ľudia kvôli tomu, že mali iné poznatky, vzťahovali takéto prejavenia prírody ako hrom, blesk, záplava, zemetrasenie a iné udalosti medzi nadprirodzené javy, k nadprirodzeným prejavom nadpozemskej či nadprirodzenej sily. Napriek tomu neskôr silám prírody bolo dané prirodzené vysvetlenie. Takýmto spôsobom pokiaľ v súčasnosti aj postretávame akékoľvek „nevysvetliteľné" udalosti, tak toto vonkoncom neznamená, že predstavujú v doslovnom zmysle zázraky – jednoducho učenci ešte nevládnu dostatočnou informáciou, aby im dali prirodzené vysvetlenie.

Takto veda už v 18. storočí prestane uznávať existenciu zázrakov. To znamená, že sa stáva vedou v súčasnom zmysle tohto slova – materialistickou. Okrem toho už predtým naberá iný status. Filozofia prestáva byť „slúžkou bohoslovia“, ako tomu bolo predtým v skoršej cirkevnej scholastike, nezávislou od teológie disciplínou, založenou na filozofii racionalizmu. Odvrhnutie zázrakov a racionalistický základ privádza vedu k tomu, že Biblia je učencami skúmaná ako obvyklé literárne dielo, kde sú používané také metódy štúdia literatúry ako aj k akémukoľvek inému prameňu. Metódy štúdia biblických textov, sformulované premenenou vedou, boli nazvané biblickou kritikou. Podľa miery svojho rozvinutia biblická kritika vypracovala určité metódy štúdia biblických textov, medzi ktorými je textová kritika, historická kritika, literárna kritika, kritika foriem a podaní, reakčná kritika, štrukturálna kritika, kritika kánonu, zrovnavacio-religiózna kritika, aby sme spomenuli spoň tie najdôležitejšie, ako sa aspoň domnievame.

Biblický kriticizmus je posledným ohnivkom v reťazi, ktoré sa stáva príčinou vzniku hľadania historického Isusa. Avšak nevzniká „až“ v čase osvietenectva, teda v 18. storočí. Samotným zakladateľom biblickej kritiky sa stáva potomok španielských Židov z Amsterdamu Benedikt (Baruch) Spinoza (1632-1677), ktorý približne o dve storočia predbehol známu tübingenskú školu biblickej kritiky. Benedikt sa zaoberal predovšetkým štúdiom Starého Zákona, avšak keď metódy kritiky po prvýkrát boli seriózne použité pri interpretácii Nového Zákona spomínaným Hermannom Reimarusom, tak to za sebou potiahlo snahy hľadať historického Isusa. Kritika Nového Zákona prebieha, ako už bolo spomenuté pod vplyvom racionalizmu a deizmu. Pomocou metód historickej vedy sa bádatelia usilujú definovať, kým Isus evanjelií v skutočnosti bol a čo naozaj robil. Taktiež sme videli, že termín či skôr slovné spojenie alebo fráza „hľadanie historického Isusa“ sa objavila vďaka Albertovi Schweitzerovi v roku 1906, kedy on zosumarizoval do jeho doby existujúce pokusy definovať obraz Isusa. Tomu ale predchádzala búrlivá história, v ktorej medzi nasledujúcimi za Reimarusom pokusy nájsť „obraz historického Isusa“ zohrávajú vážnu úlohu také mená vtedajšej vedy ako bol prekladateľ celého Platonovho diela do nemčiny Friedrich Schleiermacher, Ferdinand Baur, David Straus, Ernest Renan, Bruno Bauer, Adolf Rietschl, Adolf von Harnack... až po samotného

Alberta Schweitzera, a ďalej po ňom nasledujúci autorov, medzi ktorými najviac vynikol „dvorný teológ" Tretej ríše Rudolf Bultmann.

Ako prvého po Reimarusovi treba spomenúť Friedricha Ernsta Daniela Schleiermachera(1768-1834). Ten sa stal prvým profesorom, ktorý začal otvorene prednášať o živote Isusa Christa takým spôsobom, ktorý protirečil ortodoxnému portrétu Jeho Osoby, to znamená nie v duchu Nového Zákona, a už vôbec nie v duchu cirkevnej tradície, ale z pohľadu biblickej kritiky.

Schleiermacher sa narodil v rodine pastora reformovanej cirkvi. Bol vychovaný v rodine hernhutov, svojskej religióznej skupiny moravských bratov či bratskej jednoty, ujdúcich pred Habsburgovcami a rekatolizáciou do Pruska a tam vybudujúcich svoje religiózne strediska a občiny s biblickými pomenovaniami. Hernhuti boli známi svojou odcudzenosťou vede a životným záujmom či skôr ambíciám, čo však už v mladom Scheiermacherovi, napriek jeho romantickej religiozite, vypestovalo odpor k úzkoprsosti ortodoxnej vierouky, proti čomu otvorene vystúpil vo svojich prácach. Ako 19. ročný opustil seminár, čo jeho otec znášal dosť negatívne. Mladý Friedrich ale radšej začal na univerzite v Halle študovať filozofiu u autora prvej európskej učebnice všeobecnej filozofie, teológa a lingvistu Johanna Augusta Eberharda (1709-1809).[1] V raných prácach Schleiermachera, v protiváhe racionalistickému pohľadu, vidieť vplyv romantizmu, ktorý v mnohom podmienil jeho názory. Napriek svojim filozofickým záujmom sa ale Schleiermacher stal jedným z najvplyvnejších teológov svojej doby na Západe. Apropo, okrem iného konfirmoval budúceho nemeckého kancelára von Bismarca.

Schleiermacher pozeral na Christa skrze prizmu svojej filozofie (predstava relígie). Majúc negatívny vzťah k ortodoxnosti tvrdil, že relígia je duchovnou funkciou človeka, ktorá je vyjadrovaná nie v znakoch a nie v skutkoch, počinoch, ale v ponímaní hlbokej jednoty medzi večným a nekonečným, a medzi dočasným. Podstata náboženstva bola podľa Schleiermachera obsiahnutá vo vnútornom nazeraní Boha, v plnej závislosti od Neho. Napriek tomu koncepcia Boha nie je Friedrichom

[1] „Všeobecné dejiny filozofie" 1788. Mimochodom J.A. Eberhard bol zasa žiakom Christiana von Wolffa.

traktovaná z teistického pohľadu, ale z pozície panteizmu, kde je nazeranie Boha prijímané ako „pocit svetovej (vesmírnej) jednoty, alebo ako pocit závislosti od nekonečného". Predstava relígie si u Schleiermachera podriaďuje autoritu Písma, ktoré zasa slúži ako prameň učenia a informácii o Christovi. Takýmto spôsobom Friedrichova filozofia stojí v základe jeho christológie, v ktorej konštrukcia učenia o Isusovi Christovi nezávisí od Jeho skutkov (relígia tak nerobí), ale plne si zakladá bezprostredne na Jeho Osobnosti (práve osoba musí naštudovať vnútorné nazeranie Božského).

Podľa Schleiermachera Isus nebol Bohočlovekom. Svojou prirodzenosťou stál iba trochu vyššie ako obyčajný človek. Akou ale táto prirodzenosť bola bližšie nevysvetlil! Hlavným unikátom Christa bolo to, že mal úplný a nepoškodený pocit absolútnej jednoty s Božským. Schleiermacher vidiel v Christovi silne rozvinutí pocit plnej závislosti od nekonečného, v ktorej prebývala osobitná prítomnosť Božia. Táto osobitná prítomnosť v Ňom Boha by rovnako mohla byť nazvaná prebývaním Božskosti v ľudskej prirodzenosti. Práve tento fakt, podľa Schleiermachera, bol prameňom sily Isusa. Preto sa o Christovi dalo hovoriť ako o tom, v kom prebýva Boh, a rovnako ako o tom, kto je prostredníkom (príkladom) pravého nazerania Boha. Takýto názor odmietal Božskosť i ľudskosť Isusa v tej podobe ako ich traktoval IV. všeobecný snem v Chalcedone roku 451...

Na začiatku 19. storočia s novými bádaniami nad Novým Zákonom vystúpila skupina nemeckých protestantských teológov z univerzity v Tübingene. Práve podľa názvu mesta dostala v dejinách vedy pomenovanie tübingenskej školy. Jej hlavou bol Ferdinand Christian Baur (1792-1860) a jeho hlavnou prácou „Kresťanska gnóza či kresťanská filozofia relígie v jej historickom rozvinutí", ktorá bola publikovaná v roku 1835.

F. Baur pochádzal z rodiny pastora v Schmidene. Študoval na Tübingenskej univerzite a ňou bude spojený aj celý jeho ďalší život. Po jej úspešnom skončení na nej zostal prednášať a v týchto prednáškach bude pokračovať až do konca svojho života. Mladý učenec bol totiž veľkou nádejou nemeckej novozákonnej, historickej a filozofickej vedy. Veď už v roku 1826 sa ako 34 ročný stal profesorom teológie. Svoju pozornosť upol na novozákonnú históriu a jeho hlavné práce sú venované cirkev-

ným dejinám. Najznámejším sa stane ako interpret života Christa, éry apoštolov a prvokresťanského obdobia. Zo začiatku sa nachádzal pod vplyvom liberálnej teológie Schleiermachera, no potom sa stal stúpencom Heglovej filozofie, predstavujúcej vrchol nemeckého idealizmu. V základe jeho bádaní stála jediná otázka, ktorá mala veľmi vážny význam už v druhom storočí, kedy ju s maximálnou radikálnosťou postavil syn biskupa, vlastným otcom vyobcovaný z Cirkvi Markión zo Sinope: aký je vzťah k Starému Zákonu rôznych kníh Nového Zákona? Pre úplnosť dodajme, že Baur túto otázku kládol predsa len trochu inak. Nehovorí ako Markión o totálnom rozdiely medzi Bohom Starého a Nového Zákona, ale skúma proces postupného oddelenia prvotného kresťanstva od judaizmu. Preto za najostrejšiu teologickú a taktickú otázku, ktorá mala vyvolávať nesúhlas a protirečenie v religióznych knihách kresťanstva, mala byť považovaná otázka o vzťahu k židovskej relígii, t.j. Starému Zákonu. Skúmajúc pod týmto uhlom pohľadu knihy Starého Zákona Baur prišiel k podivným záverom. Keďže skúmal vzťah toho najranejšieho kresťanstva k Starému Zákonu, nemohol vynechať ani Nový Zákon. Práve v ňom, vo všetkých jeho knihách vtedy odhalil niečo, čo sa mu zdalo byť tou podstatou, do neho nepovšimnutou, ktorá rozohrala celý tragický zápas už v ranom kresťanstve. Baur v Novom Zákone odhalil zápas dvoch princípov, dvoch protikladných tendencií. Na jednej strane tu bola tendencia oddeliť sa od judaizmu, postaviť Nový Zákon proti Starému a zvlášť oslobodiť kresťanov od vyplňovania či absolvovania množstva obradov, ustanovených práve Starým. Apropo Baur túto tendenciu spája s menom apoštola Pavla a nazýva ju paulinizmom. Tejto tendencii podľa neho protirečí v Novom Zákone opačná: neroztrhávať spojenie s judaizmom a so Starým Zákonom, požadovať od veriacich vyplnenie starozákonnej obradovosti. Táto tendencia sa najjasnejšie odhaľuje vo všetkom čo je spojené s menom a činnosťou apoštola Petra, na základe čoho Baur prišiel s ďalším novým termínom – a to „petrinizmus". Takto Nový Zákon predstavuje arénu zápasu medzi paulinizmom a petrinizmom, medzi Pavlom a jeho stúpencami, a Petrom s jeho nasledovníkmi. Baur totiž vychádzal z predpokladu, že na prvotných etapách existencie kresťanstva zápas paulinizmu a petrinizmu sa mal stať zvlášť ostrým. Neskôr ale mal nastúpiť čas zmieru medzi týmito dvoma protichodnými tendenciami. Pokiaľ sa v diele

jasne odhaľuje paulinistická, či naopak petrinistická tendencia, potom to treba vzťahovať do ranej epochy, t.j. prvej periódy existencie kresťanstva. Pokiaľ ani jedna z nich nie je vyjadrená s dostatočnou jasnosťou, potom to znamená, že dané dielo spadá do doby, kedy sa borba medzi paulinizmom a petrinizmom už skončila. Na základe všeobecne historických prameňov Baur takto došiel k záveru, že zápas medzi paulinizmom a petrinizmom v ranom kresťanstve sa tiahol počas celej druhej polovice 1. storočia a dokonca ešte aj prvej polovici 2. storočia, a že zmierenie medzi nimi prebehlo až na počiatku druhej polovice 2. storočia. Vychádzajúc z tohto predpokladu Baur našiel možnosť datovania rozličných kníh Nového Zákona. Za najranejšie z nich považoval Apokalypsu a štyri epištoly pripisované apoštolovi Pavlovi: dve epištoly ku Korinťanom, Epištolu k Rimanom a Epištolu ku Galaťanom. V Apokalypse je dôsledne chránená petrinistická tendencia, tam ešte dominuje starozákonný judaizmus. V uvedených epištolách, ktoré podľa Baura sú jedinými, ktoré patria Pavlovi – namiesto štrnástich! – je dôsledne držaná antipetrinistická tendencia. Znamená to, že tieto diela spadajú do ešte toho času, kedy zápas medzi paulinizmom a petrinizmom bol dosť ostrý. Pokiaľ ide o evanjelia, tieto Baur datuje neskorším obdobím. Najranejším z nich je Matúšovo. Vo všeobecnosti, ako sa domnieval Baur ide ešte o židovské evanjelium, no jeho petrinizmus je vyjadrený zamaskovane a bez osobitnej bojovnosti. Navyše je podľa neho zrejme, že bolo prepracované pod vplyvom tendencie k zmiereniu. Pokiaľ ide o Evanjelium podľa Lukáša toto je vo svojom základe paulinistické, no aj ono absolvovalo proces zmierenia, ktorý zmenil jeho pôvodnú podobu. Na základe tohto názoru obe spomínané evanjelia, súc staršími než ďalšie dve – Markovo a Jánovo – predsa len spadajú do obdobia zmierenia, t.j. polovice 2. storočia kresťanskej éry. Ďalšie dve sú z ešte neskoršej doby. Pritom Markovo evanjelium zaberá neutrálne miesto medzi dvoma bojujúcimi nasmerovaniami. Pokiaľ ide o Jánovo evanjelium, toto predstavuje akési teologické zovšeobecnie všetkých ostatných. Je zrejme, aspoň podľa Baura, že bolo napísané či dokončené až potom, keď prehrmeli všetky búrky medzi paulinizmom a petrinizmom.

Takto teda vyzerá svojská filozofia dejín Nového Zákona v pravoslávnom prostredí rozhodne neslávne slávneho Ferdinanda Christiana Baura. Pre pravoslávneho teológa znie, povedané veľmi slušne, ne-

málo paradoxne takýto výklad ranokresťanskej či novozákonnej histórie. Paradoxne už len preto, že protestantský princíp „sola scriptura – len Písmo“, hlásajúci, že Sväté Písmo je jediným zdrojom vierouky a poznania, dodajme, že v tomto prípade predovšetkým najrannejšej histórie a ducha kresťanstva, úplne ignoruje jasne znejúce novozákonné texty v ktorých v skutočnosti nijaký spor medzi akými kvázi paulinizmom, vyumelkovaným smerom, ktorého nikdy nebolo, a petrinizmom, čiže spor medzi antijudaizmom či helenizmom, a projudaizmom jednoducho neexistoval. Naopak. Bol to práve apoštol Peter, ktorý vošiel k neobrezaným čiže pohanom a videl, že Svätý Duch môže pôsobiť aj na nich a aj oni môžu prijímať to, čo bolo v Starom Zákone zasľúbené Židom a vyplnilo sa na Isusovi Christovi. Napríklad v jedenástej kapitole Skutkov apoštolských sa môžeme dočítať, ako keď prišiel apoštol Peter do Jeruzalema, tí, ktorí boli z obrezaných čiže Židov mu dohovárali, že „vošiel si k neobrezaným mužom a jedol si s nimi“ (Sk 11, 3). A takýchto miest, ktoré radikálne menia Baurove tvrdenia o „paulinizme a petrinizme“ na stránkach Nového Zákona nájdeme dosť veľa na to, aby sme mohli čo i len trochu podporiť podobnú teóriu. Našou momentálnou úlohou ale nie je podať celostný výklad „paulinizmu a petrinizmu“, teda čohosi, čoho nikdy nebolo, čo nikdy neexistovalo, a čo vzniklo iba v ambicióznej mysli Ferdinanda Baura a čo bolo výsledkom svojráznej filozofie dejín protestantizmu. Skôr chceme poukázať na jeho pozitívnu stránku, hoci len v úvodzovkách. Baurovou zásluhou bolo to, že pritiahol pozornosť teológov k vnútornej rozmanitosti ranokresťanských dejín a názorov, svedčiacej o živosti tejto histórie a slobode myslenia. To je ale tak všetko, čo môže pravoslávny teológ aspoň konvenčne označiť znamienkom plus. Pokiaľ ide napríklad o jeho datovanie novozákonných kníh, toto nevydržalo skúšku času a ukázalo sa byť veľmi domýšľavým a svojvoľným, umelo podsunutým pod spomínanú filozofiu dejín „paulinizmu a petrinizmu“. Apropo, dnes je toto stanovisko obľúbené u judaistických bádateľov Nového Zákona! Tvrdiť však bez mihnutia oka, že tübingenci ustanovili fakt, že v knihách Nového Zákona niet tej jednoty, ktorá by umožňovala o ňom hovoriť o jednoliatej knihe či jednom celostnom, organickom diele, preniknutom jedným duchom, je prismelé a potrebuje veľmi pozorné a detailné vysvetlenie. Pre pravoslávne ucho znie minimálne pochybne ak nie priamo bezbož-

ne. Inšpirácia je rovnaká, len literárne vyjadrenie zodpovedá ľudským schopnostiam a videniu novozákonných udalostí jednotlivých autorov kníh Nového Zákona. Inými slovami povedané, Boh neznásilňuje ľudskú povahu, ani talenty človeka, preto každý autor písal iným štýlom. Avšak zámer, kompozícia a predovšetkým obsah je jeden a ten istý. Spochybňovať jednotu ducha na základe iných slovných spojení a literárnej kvality znamená nahradzovať obsah formou. Napriek tvrdeniam slovutných autorít v oblasti bádania Nového, a pripusťme, že aj Starého Zákona, nevidíme ten, podľa nich „nevyvrátiteľný fakt" zápasu rozličných škôl a smerov v Novom Zákone. Spor sa týkal toho, aby nevlievali "nové víno vlievané do starých mechov, aby sa záplata z novej látky neprišívala na starý odev" (porovnaj Mt 9, 14-17). Zbaviť sa starého nebolo jednoduché, veď všetci aj z vlastnej skúsenosti vieme, že zvyk je železná košeľa. Lenže ako ešte v polovici 3. storočia vravel svätý mučeník Cyprián, biskup z Kartága, starý zvyk bez pravdy je len stará lož! Je jasné, že proces začlenenia mnohých prvkov, názorov, metód či už z judaizmu a neskôr helenizmu do ranokresťanskej Cirkvi neprebiehal ľahko. Veď máme dočinenia so živými bytosťami z mäsa a krvi, nie kovovými robotmi. Avšak očistenie a ponechanie toho, čo bolo prijateľné, prebiehalo úplne inak ako si to predstavoval Ferdinand Baur a jemu podobní kritici raného kresťanstva. Preto mohol dokonca aj taký zarytý odporca Cirkvi ako bol Fridrich Engels napísať o Tübingenskej škole nasledujúce slová: „V kritickom bádaní ide natoľko ďaleko, nakoľko je to len pre teologickú školu možné. Uznáva, že všetky štyri evanjelia nie sú rozprávaniami očitých svedkov, ale neskoršími prepracovaniami stratených písiem a že z listov, pripisovaných apoštolovi Pavlovi, nie je viac pravých ako štyri atď. Z historického rozprávania vyškrtáva všetky tie rozprávania, ktoré považuje za neuveriteľné ako sú zázraky i všetky protirečenia, no z ostatného sa snaží zachrániť „to, čo sa ešte zachrániť dá", a v tom sa veľmi jasne prejavuje jej charakter ako školy teológov... No už, samozrejme, všetko to, čo Tübingenská škola v Novom Zákone odvrhuje ako nehistorické alebo podvrhnuté, je možné považovať pre vedu za definitívne odstránené."[1]

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс. О религии, с. 248. МЫСЛИ О РЕЛИГИИ: Происхождение и эволюция религий. Религия в свете исторического материализма. Конец религии.

Nie je preto nič divné ani prekvapujúce, že práve z Tübingenskej školy nakoniec vyjde taký preslávený, hoci z pohľadu pravoslávia jednoznačne neslávne, mysliteľ, zanechajúci výraznú stopu v dejinách minimálne novozákonných štúdií ako bol David Straus (1808-1874). Kto bol tento pán Straus? O tom si teraz niečo povieme.

David Friedrich Straus (1808-1874) ako znelo celé meno tohto nemeckého filozofa, teológa a historika sa narodil vo Wirtenbergu. Tu študoval teológiu právu u Ferdinanda Christiana Baura (1792-1860), ktorý sa stal, ako už vieme, zakladateľom Tübingenskej školy protestantskej teológie, známej ako školy biblickej kritiky. Už počas týchto rokov sa Straus vzdal teizmu, pred ktorým uprednostňoval panteizmus, pričom sa nachádzal, v istom zmysle logicky, pod silným vplyvom Heglovej filozofie. Po Heglovom pokuse zdôvodniť kresťanstvo pomocou filozofie, racionalistický pohľad tvrdiaci, že Biblia nie je hodnoverná, začal sa stále viac upevňovať. Napriek tomu došlo k určitej zmene: namiesto „prirodzeného" vysvetlenia biblických rozprávaní bolo použité vysvetlenie „mytologické". Hlavným reprezentantom a rozpracovateľom tejto teórie sa stal práve David Straus. Ten v roku 1835 napísal rozsiahlu knihu „Život Christa", ktorá ho síce pripravila o miesto prednášajúceho na Tübingenskej univerzite a stala sa príčinou jeho preloženia na miesto učiteľa v mladších ročníkoch na lýceu v meste Ludwigsburg, no medzi tými, ktorí sa pokúšajú rozložiť kresťanstvo zvnútra a svoje práce vydávajú za posledné výsledky skutočnej vedy na rozdiel, podľa ich názoru, nejakej ľudovej viery, dodnes predstavuje to, čo Marxov „Kapitál" pre komunizmus. „Život Isusa" skúma evanjeliovú históriu vo svetle mytológie čiže legendy. Relígia, náboženstvo sa podľa Strausa objavuje v epoche tvorby, kedy predstavivosť prevláda nad rozumom. Cieľ práce spočívala v dôkaze, že počiatok kresťanského náboženstva nie je spojený ani závislý na zázraku, ale na úplne prirodzených príčinách. Z tohto dôvodu Straus skúmal aj samotný život Isusa Christa, vyhlasujúc hlavnú tézu svojej práce, ktorá sa ako červená niť tiahne celým jej obsahom. „V hrdinovi biografie viac vidíme človeka celostného a dokonalého; no osobu, ktorá je na jednej strane človekom, ale na druhej – vyššou bytosťou, synom bohov či synom Božím, osobu narodenú z matky-človeka, no počatú nie od človeka-otca, takúto osobu vzťahujeme do oblasti mýtu a poetickej tvorby a skutočne vážne nám

ani na um nepríde, aby sme ho zmenili na objekt historického rozprávania."[1] Straus pravda neodmietal, že evanjelium obsahuje historické fakty, napríklad detstvo Isusa v Nazarete, Jeho krst sv. Jánom v Jordáne, vyvolenie učeníkov, opozíciu farizejstvu, kázeň o mesiášskom kráľovstve, ukrižovanie na kríži a iné. Napriek tomu podľa Strausa toto slúži iba ako rám evanjelií, zatiaľ čo obsahom tohto rámu je mýtus. Preto sú historické svedectvá o Isusovi Christovi podľa neho nedôveryhodné, lebo vyrástli na mýtických vrstvách, a teda hlavná časť opísania Christa je legenda. Takýmto spôsobom Straus rozdelil opísanie Isusa na tri kapitoly. Prvá kapitola v sebe obsahovala tri skupiny mýtov: Isus – syn Davidov, Isus – Syn Boží, Isus – druhý Mojžiš; druhá kapitola obsahovala už štyri skupiny mýtov: Isus a Jeho predchodca (sv. Ján Krstiteľ), Isus a Jeho učeníci (apoštoli), Isus – divotvorca, Premenenie Isusa a vstúpenie do Jeruzalema; tretia kapitola obsahovala ešte viac skupín mýtov – päť: Betánska večera a paschálna hostina; duševný zápas a zajatie Isusa; Výsluch a odsúdenie Isusa; Ukrižovanie, smrť a pochovanie Isusa; Vzkriesenie a nanebovstúpenie Isusa. Pri každom opise ktorejkoľvek skupiny Straus hľadal paralely „kresťanských mýtov" s mýtmi iných náboženstiev.

Napríklad, skúmajúc štvrtú skupinu mýtov tretej kapitoly – „Ukrižovanie, smrť a pochovanie Isusa", tvrdil, že tma ktorá nasledovala po Isusovej smrti vychádza z Plutarchovej legendy o tom, ako slnko zosmutnelo o oblieklo sa do smútočného odevu, čiže zahalilo do čierneho kvôli zavraždenie Cézara a smrti Augusta. Pokiaľ ide o zemetrasenia a „roztrhnutý záves", tak podobné udalosti boli zaznamenané aj u Suetonia a Tacita. Napríklad zemetrasenie malo svoje miesto v čase smrti Cézara, zatiaľ čo „roztrhnutá opona" zvestovala smrť Cézara, Klaudia, Nera, Vespaziana a dokonca aj zničenie Jeruzalemského chrámu v podobe náhle sa samých od seba otvoriacich dverí.

Tieto „učené" postrehy a historické paralely ako aj celá kniha „Život Isusa" takmer ihneď vyvolali silnú polemiku. Žiaľ, aj smaotná luteránska ortodoxia neobviňovala Strausa natoľko z jeho deštruktívnej kritiky evanjelií, nakoľko z jeho fundamentálneho predpokladu – skúmania evanjeliovej histórie ako mytológie.

[1] Brown Colin. Historical Jesus, quest of, p. 328, London 2020.

RUSKÁ LITERATÚRA, EZOTERIZMUS, OKULTIZMUS, MÁGIA A HERMETIZMUS NA KONCI 19. A ZAČIATKOM 20. ST.

prof. ThDr. Ján Šafin, PhD.

Ešte Vladislav Chodasevič, ktorému patrí pravdepodobne najtvrdšie hodnotenie kultúrnej situácie Strieborného veku a jej najbližších výtvorov, poznamenal: „Bolo tak, že oslavovaný mohol byť Boh, i diabol. Bolo dovoľované byť posadnutým čímkoľvek, čím ste len chceli: jediné, čo bolo požadované, bola plnosť obscesie... Najhlbšia spustošenosť bola posledným dôsledkom... Vyrovnania účtov nebývali teatrálne..." („Koniec Renáty")...

Stupeň pravdivosti básnikovho názoru prirodzene podlieha posúdeniu, no je zrejme, že duchovný a mravný relativizmus spolu so závratnými ideologickými metamorfózami – od marxizmu k idealizmu, od estetizmu (pokiaľ chcete – „panestetizmu") k antropozofii – pripravili vhodnú pôdu pre všetky variácie „duchovného zdivočenia", kedy ľudia, včera ešte úplne bezúhonní, sa neskôr stavali fízlami, donášačmi alebo agentmi orgánov, eurázijcami alebo politickými teroristami, prebehlíkmi spod dvojhlavého orla k päťcípej červenej hviezde, ku kladivu a kosáku, k ideológmi novej moci, novej vlády, autormi najpodlejších historických koncepcii a románov, ale aj tvorcami ezotericko-okultných diel, či „jednoducho" masovej kvázi detskej literatúry, hovoriacej o tom, akým šťastím je byť občanom znamenitej „šestiny zemegule".

Na vysvetlenie, prečo je tomu tak existuje veľa dôvodov. Historických aj teologických, kultúrnych a ekonomických, etnických či politických. Vychádzajúc z pohľadu historicko-teologického je zrejme, že už veľmi skoro po založení a etablovaní sa cirkvi v dejinách môžeme vývoj kresťanstva skúmať nielen ako postihnutie pravdy, ale aj ako proces jej strácania až po odstúpenie od nej. Nehľadiac na pokusy obdobia všeobecných snemov (4.-8. st.), snemov z čias sv. Fócia Konštantinopolského (9. st.), únijných koncilov 14. a 15. st., rôznych reformačných vĺn, jansenizmu, neoortodoxie... obnoviť kresťanskú vierouku a kresťanský život v ich pôvodnej čistote, nehľadiac na to, že ponímanie mnohých religióznych otázok sa teraz stáva hlbšie, viac sa hodí hovoriť o neustálom úpadku viery. Výsledkom religióznej degenerácie je vždy de-

generácia morálna. Práve preto Evanjelium vystríha, že na konci sveta sa ľudia „sa zbláznia... a navzájom sa budú zrádzať; i mnohí lžeproroci povstanú a oklamú mnohých; a z dôvodu zmnoženia sa nezákonnosti, v mnohých ochladne láska“ (Mt 25, 10-12). Taktiež je napísané: „V posledných časoch niektorí odstúpia od viery, načúvajúc duchom lživým a učeniam diabolským“ (1 Tim 4, 1). V prichádzajúcich udalostiach ohromnú úlohu sú povolané zohrať lžerelígie. Ich úloha nespočíva iba v tom, aby duchovne oklamali človeka, ale aj aby pripravili srdcia ľudí k ujatiu sa vlády antikrista. Pretože o šelme je povedané, že „sa jej poklonia všetci žijúci na zemi, ktorých mená nie sú napísané v knihe života u Baránka“ (Zjavenie 13, 8).

Niekedy sa nám zdá, že naozaj žijeme v posledných časoch. Mnohé príznaky hovoria o blízkosti konca. O to aktuálnejšie sa nám zdá byť stáročiami sa esúce Kristovo varovanie: „...dávajte si pozor, aby vás (duchovne) neoklamali“ (Mt 24, 4). Život, ktorý v súčasnosti vedie väčšina kresťanov, je sústredený na seba, na sebapotvrdenie a sebauspokojenie. Takéto naladenie nás robí chutným lákadlom pre nepriateľa, ktorý disponuje najrôznorodejším súpravou duchovných oklamaní – od otvoreného satanizmu po vycibrené napodobeniny, vydávané za činnosť Svätého Ducha.

Dotkneme sa iba niektorých z mnohých existujúcich spôsobov formovania relígie antikrista. A začneme z vplyvu okultnej praxe na ľudskú dušu. Poznamenajme, že pod okultným rozumieme akékoľvek učenie o nadpozemskom (nezemskom) svete, ktoré bolo získane mimo viery v Ježiša Krista a ktorého žriedlom sú skryté ľudské schopnosti pre nadzmyslové ponímanie. Predovšetkým je nutné ukázať faktor, ktorý bezprostredne pripravil výbuch záujmu o okultné poznania. Je to – ateizmus. Človek nikdy nemôže ohraničiť sféru svojho života materiálnym svetom. Avšak vo svojom úsilí preniknúť do duchovného sveta, no odvrhnúc Boha, sa nevyhnutne dostáva pod moc „duchovnosti“ okultnej, ktorá je v podstate „duchovnosťou“ diabolskou.

V dejinách človečenstva je možné odhaliť akýsi bod obratu, v ktorom ležia zdroje ateizácie súčasnej spoločnosti. Je to takzvaný Novovek, ktorý sa začal epochou renesancie. Novoveku je zaužívané spievať dythiramby (spomeňme si napríklad len na termíny pre označenie danej epochy: Renesancia, Osvietenstvo, vek Rozumu, epocha humanizmu).

Avšak existuje aj iný pohľad. Odmietnutie Boha, na jednej strane, čo priviedlo ku kultu človeka, vrátane jeho najtemnejších stránok, a na druhej strane, znížil ho na úroveň prírodnej bytosti. Narušenia v religióznej sfére nutne priviedli k deformácii morálneho života. Nie náhodou sa symbolom renesancie spolu s Leonardo da Vinci stal aj zlovestný obraz Machiavelliho.

Nás ale viac zaujíma iný aspekt. Už v tej dobe sa jedným z dôsledkov odmietnutia idey Boha stal výbuch záujmu o okultné poznatky a šírenie sa povier. „Jediného Boha, Stvoriteľa a Vševládcu zamenili pohanskí bohovia a bôžikovia, múzy a nymfy, démoni a modly. Epocha renesancie odovzdala nemalú daň astrológii, čarodejníctvu, kultu satana."[1]

Ešte zaujímavejšie je to, že vrchol demonománie a hon na čarodejnice bol pozorovateľný nie v „temnom" stredoveku, ale práve počas epochy renesancie. V súvislosti s tým uvedieme citát zo zborníka „Kultúra renesancie a spoločnosť" (Moskva 1986, s. 162): „Napríklad, v „Estetike" renesancie" A.F. Loseva čítame, že „na všetky storočia neblaho preslávená inkvizícia bola dieťaťom výlučne epochy renesancie", pričom prenasledovanie vediem je skúmané ako jeden z prejavov obrátenej strany renesančného titanizmu. A.J. Gurevič, odvolávajúc sa na názor A.F. Loseva zdôrazňuje, že rozkvet demonománie „pripadá nie na stredovek, ale do epochy renesancie a osvietenstva".[2]

Rozpracovanejšie zdôvodnenie genetického spojenia prenasledovania vediem s epochou renesancie – a nielen jednoducho s epochou, ale práve s kultúrou – je obsiahnuté v jednej z nedávnych publikácii J.M. Lotmana: „Epocha renesancie a nasledujúce vek baroka destabilizovali stredoveké piliere vedomia. Avšak neočakávaným vedľajším produktom bol rast vplyvu predsudkov na najosvietenejšie rozumy a búrlivé rozvinutie kultu diabla... Strach, vštepovaný (vzbudzovaný) vedmami, démonmi a ich vládcom satanom, rástol paralelne s úspechom osvietenia, techniky, umenia..."

Takáto je pozícia najvýznamnejších bádateľov dejín kultúry: odmietnutie idey Boha-Stvoriteľa v renesančnej kultúre vyvolal k životu búrlivé vlny iracionalizmu a strachu. Jedno zo zablúdení, vlastných

[1] ANTONOV, M. Kultúra renesancie a spoločnosť (zborník), Moskva 1986, s. 162.
[2] Ibid.

epoche osvietenstva, bolo obsiahnuté v tom, že viera v nadprirodzené bola nazeraná ako výsledok nevzdelanosti. Táto idea je vyvracaná samotnou históriou novoveku.

No ešte jasnejší príklad ponúka súčasnosť. Dnes, keď poznatky človeka o sebe a o obklopujúcom ho svete neporovnateľne vzrástli, viera v nadprirodzené aj naďalej zostáva jedným z najsilnejších modusov ľudského života. V súčasnosti dokonca aj učenci-ateisti sú nútení priznať, že „predpoklady k religióznej viere sú najmocnejšou schopnosťou ľudského vedomia a podľa všetkého najnevykorenejší element ľudskej prirodzenosti“[1] Poznamenajme, že USA, jedna z najrozvinutejších krajín sveta, je v súčasnosti na druhom mieste pokiaľ ide o religiozity (po Indii).

Ateizmus v čistej podobe v hraniciach celej spoločnosti stabilne nemôže existovať dostatočne dlho. Rodí totiž kult modiel. A pretože duchovné potreby človeka nie sú uspokojené, vznikajú duchovné hľadania. Pretože tieto spravidla prebiehajú mimo skutočného pokánia, ich výsledkom najčastejšie je „duchovnosť“ okultná. To sa dá preilustrovať udalosťami posledných desaťročí.

Päťdesiate roky boli pravdepodobne najbezbožnejšie v 20. storočí, a zdalo sa, že ďalší progres vedy definitívne vytlačí relígiu na periféria spoločenského života. Avšak to, čo nasledovalo, totálne vyvrátilo všetky prognózy – došlo k mocnému výbuchu religiozity, no religiozity skôr okultno-mystickej. Toto je pravdepodobne porovnateľne iba s tým, čo sa odohralo v epoche renesancie.

Prvé príznaky tohto fenoménu sa stali hmatateľné ešte na konci 50. rokov, ale až v 60., po vzniku a rozpade mládežníckej kontrakultúry, okultné hnutie získalo skutočnú silu, svoj vplyv rozšírilo na všetky krajiny kresťanského sveta, preniklo do všetkých vekových a sociálnych vrstiev súčasnej spoločnosti. To, čo sa deje počas posledných dvadsať rokov, s plným zdôvodnením možno nazvať veľkým okultným prebudením. V našom osvietenom storočí, poznamenáva známy religionista A.R. Grigulevič, „je čarodejníctvo (mágia) populárne nielen medzi národmi, obývajúcimi africké púšte, džungle alebo lesy Amazonky, nakoľko v rozvinutých kapitalistických krajinách. Okultizmus sa stal ele-

[1] WILSON, E. O ľudskej prirodzenosti, Harward 1978, s. 169 (využívali sme ruský preklad).

mentom masovej kultúry. Existujú firmy, zaoberajúce sa obchodom založeným na mystike, vyrábajú sa veštecké automaty, pracujú informačné kancelárie zaoberajúce sa vykladaním snov, a najsilnejšia letecká spoločnosť „Pan-American" ponúka turistické zájazdy za účelom oboznámenia sa s okultnými pamätihodnosťami (pozoruhodnosťami) Západnej Európy".

Okultné vedy si predierajú cestu do najvyšším vzdelávacích ustanovizní. Napríklad na Univerzite štátu Južná Carolina, USA, je možné absolvovať kurz prednášok z čarodejníctva. Mágovia, teozofovia, vedmy píšu knihy, ktoré idú do obehu v miliónových nákladoch, vydávajú špeciálne časopisy, prednášajú v preplnených sálach, vystupujú na najpopulárnejších televíznych reláciách a teatrálnych revue. V kníhkupectvách sa dá kúpiť horoskop, i učebnica pre začínajúce vedmy a mágov.

Na hrebeni okultnej vlny vyplávali legióny tajných i legálnych skupín, klaňajúcich sa satanovi: „Cirkev posledného súdu", „Spoločnosť Asmodea", „Tisícprvá cirkev Trapezentu, či Satana"... Podľa údajov časopisu „Newsweek" minimálne tri milióny Američanov je okúzlených kultov diabla. Najznámejšou je v tomto zmysle „Cirkev Satana", založená v San Francisco bývalým krotiteľom šeliem A. Laveyom. Ním vydaná r. 1966 „Satanská biblia" sa rozišla po celom svete. Samotný Lavey Takto definoval zmysel svojho učenia: „Satan – to je prejavenie sa temných stránok ľudskej osobnosti. V každom z nás sedí satan. Úloha spočíva v tom, aby sme ho spoznali a vyjavili. Satanský princíp, obsiahnutý v ľuďoch – je tým, čo je najmohutnejšie a najdôležitejšie. Musíme sa ním pýšiť, a nie sa trápiť. Je potrebné ho kultivovať, čo my aj robíme v našom chráme pomocou rozličných magických zaklínaní."

Niekedy sa vedmy a čarodejníci schádzali na svoje zjazdy-šabaše v tajnosti, a, spravidla, po nociach. Teraz tak činia úplne otvorene, za prítomnosti verejnosti. Napríklad r. 1975 sa takýto kongres konal v Bogote (Kolumbia). V tom istom roku vo Francúzsku, v Blois, bolo otvorené medzinárodné centrum mágie. R. 1980 sa ďalší sabat konal v Barcelone, pričom sa na ňom zišlo okolo 300 vediem, veštcov a špecialistov z oblasti okultizmu. V New Yorku sa nachádza medzinárodná asociácia, ktorá sa vydáva za „osloboditeľné hnutie vediem".

S istým oneskorením sa príznaky okultného prebudenia odhaľujú aj v Rusku. Začalo sa to, akoby sa mohlo zdať, z neškodného záujmu

o kultúru Orientu a okúzlenia ozdravujúceho systému indických jogínov. V spoločnosti sa postupne sformovala „východná“ subkultúra, ktorá sa vlastne stala nástupiskom pre okultizmus. Ctitelia dedičstva rodiny Rerichovcov, šambalisti, krišnaiti, jogíni, teozofovia, študujúci diela Blavatskej, adepti učení Rudolfa Steinera a Gurdžijeva, nasledovatelia P.K. Ivanova, hľadači UFO – takéto je približné spektrum okultno-mystického hnutia, a rigské oddelenie cirkvi Satana sa dokonca pokúsilo o zaregistrovanie. Televízia a rádio vo širokom meradle prenášajú seansy čiernej mágie, televízny program „Vzgljad (Pohľad, Mienka, Názor)“ láskavo ponúkol slovo mágovi,, ktorý demonštroval vyhnanie diabla. Z tohto programu sme sa dozvedeli o vzniku v našej krajine asociácie mágov.

Žiaľ, v bežne dostupnej tlači chýba štatistika, odrážajúca rast okultných nálad v našej krajine. Avšak svojráznym barometrom tohto procesu je umelecká literatúra. Pripomeňme, akú horúčku vyvolal román M. Bulgakova „Majster a Margarétka“. Vladimír Makanin v povesti „Predchodca“, ktorej hlavným hrdinom je extrasens-samouk, poznamenáva, že od istého momentu sa čosi odohralo v samotnej duchovnej atmosfére spoločnosti: „... okolo sa už hemžili platení jogíni, samorastlí akupunkturisti, skladači rúk, telepati, a k ním, ospravedlňujúc ich, chodili ľudia, zaujímali sa o nich, platili im ruble...“

V časopise „Novyj mir“ (No 2-4, 1988) bol publikovaný stanúci sa neobyčajne populárnym román V. Orlova „Violista Danilov“. Jeho hlavný hrdina žije v dvoch rozmeroch. V Moskve – vo fyzickom svete je hudobníkom, ale vo svete duchov – démonom, ustanovený za vodcu nižších duchov – domových, čas od času sa zhromažďujúcich v sklepe či pivnici jedného z ostankinských domov. Démoni Orlova nie sú zbavení pozitívnych vlastností, s nimi, pokiaľ si to človek praje, je možné vojsť do kontaktu.

Do tohto radu spadajú taktiež povesti „Ocitnúť sa vo Famaguste“ J. Parnova, „Sedem dní v Himalájach“ I. Ivanova a mnohé iné diela, potvrdzujúce rastúci záujem o okultnú tematiku. Zvlášť ale treba spomenúť literatúru, venovanú „kritike“ okultizmu, ktorá sa vo väčšine prípadov zaoberá propagandou okultných poznatkov. Napríklad kniha J.J. Parnova „Luciferov trón“ (Politizdat 1985) sa stala svojho druhu príručkou pre všetkých, ktorí sa zaoberajú okultným svetom.

Dejinám sú známe, podľa vyjadrenia Stephana Zweiga, „epidémie mystickej pomätenosti (posadnutosti)“. Okultné vášne besneli aj skôr. Avšak to, čo sa deje v okultizme v súčasnosti, okrem satanských tendencií má aj iné osobitosti. Mystické naladenie nikdy nezasahovalo tak veľký počet ľudí ako je tomu teraz, spektrum okultných okúzlení nikdy nebolo tak rozmanité. V dnešnej dobe okultizmus zjednocuje všetku mystickú skúsenosť človečenstva – od starogréckych orfických mystérií a stredovekej alchýmie po ufológiu a dogmy scientologickej cirkvi R. Hubbarda. A pokiaľ v minulosti mysticizmus otvorene stál proti vede, tak v súčasnosti prebieha zrastanie vedy a mystiky.

Okultizmus a súčasný svet

Termíny okultný, okultizmus, ezoterizmus, magický, mysteriózny, astrálny, astrologický, alchymistický, iniciovaný... atď. sa stali samozrejmou súčasťou života postmoderného človeka.[1] Vždy tomu ale tak nebolo. Boli časy, kedy ľudia k týmto pojmom, obsahujúcim isté temné asociácie, zaujímali oveľa opatrnejší prístup. Pokiaľ by bola pravda, čo hovorí Noam Chomsky, že totiž univerzálne pojmy existujú v našom vedomí nezávisle od nás, od nášho chcenia či nechcenia, potom by tieto slová mohli platiť aj o vyššie uvedených termínoch.

Predstava o tom, že vznik európskeho modernizmu, zvlášť vo Francúzsku, nielen, že sa chronologicky jednoducho zhodol s tzv. „okultným obrodením“, ale do značnej miery bol nim priamo podmienený, je obecne známa. Záujem o najrôznorodejšie formy tzv. extravedeckého, teda za hranice vedy vychádzajúceho poznania, bol mimoriadne veľký predovšetkým vo Francúzsku, kde okultistické autority boli súčasne nie tuctovými spisovateľmi. Akýkoľvek, aj ten najpovrchnejší prehľad tém a idey, panujúcich vo francúzskej literatúre epochy dekadencie[2], sa nevyhnutne týka opisov okultnej praxe, priameho pre-

[1] Veľmi zaujímavou, hoci trochu zostarnúcou knihou, je práca MIRCEA ELIADEHO: OCCULTISM, WITCH CRAFT AND CULTURAL FASHIONS (existuje napr. ruský preklad Элиаде Мирча: Оккультизм, колдовство и моды в культуре) / Пер. с анг. - К.: «София»; М.: ИД «Гелиос», 2002. — 224 с.

[2] Spomeňme predovšetkým monografiu: MERCIER, A. Les sources ésoteriques et occultes de la poésie symboliste (1870—1914). P., 1969. T. 1—2. V tomto vydaní je zozbieraný pomerne rozsiahly materiál (zvlášť v prvom zväzku vo vzťahu k francúzskej literatúre).

nesenia do umeleckej tvorivosti ezoterických predstáv o dejinách človečenstva, jeho súčasnom stave a pod. Táto stránka literatúry je prebádaná dostatočne detailne a preto sa jej nebudeme špeciálne venovať. Oveľa zaujímavejšie a plodnejšie, z nášho pohľadu, bude pokúsiť sa vysvetliť a dať zmysel tomu vplyvu, ktorý okultizmus prejavoval na organizáciu umeleckého sveta ako jednotlivých diel, tak aj celkovej tvorby rôznych autorov. Ukázať vplyv niektorej doktríny na tvorbu básnika je hlavne úlohou literárneho vedca. Avšak medzi prácami, týkajúcimi sa zaujímajúceho nás problému, je nám známa iba jedna, ktorá rieši podobné úlohy. Je to kniha americkej bádateľky Ennid Starkie „Arthur Rimbaud“[1], kde je tvorivá cesta Rimbauda skúmaná ako pokus o dôslednú realizáciu predstavy o tom, že poézia je okultnou silou, schopnou prebudovať svet, a zamietnutie poézie sa stalo dôsledkom rozčarovania v týchto schopnostiach. Zvlášť veľmi presvedčivou je analýza presláveného sonetu „Glasnyje...“ ako svojráznej alchymistickej šifry, využívanej autorom na to, aby našiel čosi ako filozofický kameň poézie, meniaci všedný kov na ušľachtilý. Tuná ale bola myslená alchýmia vyššieho poriadku, neohraničujúca sa prízemnými cieľmi osobného obohatenia, ale spôsobujúca metamorfózy hmoty ako záloh duchovnej transmutácie. Pritom je treba povedať, že pre naše ciele nie je podstatná hlboká vnútorná presvedčenosť vo vernosti rôznym okultným a ezoterickým doktrínam a odpovedajúcim vnikaním do rozličných textov a im cudzích predstáv o tajnom poznaní a i., ale pokus vyčleniť reálny poetický obsah, zrodený ako bezprostredne samotnými týmito doktrínami, tak aj zodpovedajú-

Horšie je to s jeho vysvetlením, ktoré je občas dosť povrchné. Taktiež spomeňme knihy: MILNER, J. Symbolists and Decadents. L., 1971; PIERROT J. L'imaginaire décadente, 1880—1900. P., 1977; MARGUEZE-POUEY, L. Le mouvement décadent en France. P., 1986; BIRKETT, J. The Sins of the Fathers: Decadence in France 1870—1914. L.; N.Y., 1986 a i. Z literatúry, ktorá vyšla na začiatku storočia spomeňme dve knihy o spojeniach Huysmansa s okultizmom: BRICAUD JEANNY. J.-K.Huysmans et le satanisme, d'après les documents inédits. P., MCMXII; BRICAUD JEANNY. Huysmans occultiste et magicien. P., 1913. O francúzskom okultnom obrodení na pozadí obecneeurópskych proecesov poz. taktiež: WEBB JAMES. The Flight from Reason. L., 1971. Vol. 1 of „The Age of the Irrational“ (druhé vydanie tejto knihy vyšlo pod názvom „Occult Underground”).

[1] STARKIE, E. Arthur Rimbaud. (N.Y., 1968] (a dosť početné iné vydania ako predchádzajúce, tak aj nasledujúce.

cou terminológiou, jednotlivými fragmentmi celostných systémov, vzdialenými ozvenami kedysi začutého alebo prečítaného.

Pokiaľ sa budeme pridržiavať definície Leonida Gellera zdarilo v kompaktnej podobe formulujúc približne takúto definíciu: „Ezoterizmus – vytvárajúc všetky svetové kultúry – sú získanými v zjavení a predurčené pre zasvätených poznania o Bohu, svete a človeku: v okruhu našej kultúry do oblasti ezoterického patrí hermetizmus, okultizmus a časť gnostického dedičstva. Hermetizmus je systémom predstáv o svete, pochádzajúci z grécko-egyptskej tradície a je zafixovaný v zozbieraných textoch (Corpus Hermeticum), pripisovaných Hermesovi Trismegistovi. Okultizmus – praktické spôsoby vplývania na svet, využívajúce spoluúčasť nadprirodzených síl... Gnostické názory boli dlhú dobu považované za rozličné varianty kresťanskej herézy, no už Harnack odlíšil gnósis (ezoterický spôsob poznania) a gnosticizmus (vyrastúce na kresťanskej pôde učenia 11. st.)“[1] Pritom ďalej píše: „Hranice týchto tradícií a systémov sú veľmi tekuté. Napríklad bádatelia rozlišujú medzi hermetizmom učeným, filozofickým a „populárnym“ či aplikovaným v praxi (astrológia, alchýmia, mágia). Avšak aj gnosticizmus sa obracia k mágii – nie náhodou je za otca všetkých gnostických heréz považovaný Šimon Mág. A naopak, okultné „aplikované“ vedy svoju prax podporujú svetonáhľadovými koncepciami (takáto je alchymistická tradícia, takýto je neo-okultizmus Eliphasa Léviho). Na druhej strane, sú krížené samotné „teoretické“ koncepcie. Už v Corpus Hermeticum sa nachádzajú texty, príbuzné gnostickým“ atď. Už z tohto krátkeho výkladu, v základe sa opierajúceho o francúzske bádania, je vidieť, že bezchybná, presná terminológia na definovanie tých otázok, na ktoré narazíme počas výkladu, je sotva dosiahnuteľná, dokonca aj potrebná. Preto sa pre nás svojim spôsobom nasmerovávajúcim stal vzťah k terminológii vydavateľov a spolupracovníkov zborníkov „Okultizmus a joga“, ktorí

[1] GELLER, L.: Ezoteričeskie elementy v socialističeskom realizme: Tezisy. In: Orthodoxien und Häresien in den slavischen Literaturen / Beiträge der gleuchnamigen Tagung vom 6.—9. September 1994 in Friburg / Hrsg. v. Rolf Fieguth. Wien, 1996 /Wiener slawistischer Almanach. Sonderband 41. S. 330. O hermetizme v súčasnosti existuje veľmi bohatá literatúra: GERMES TRISMEGIST I GERMETIČESKAJA TRADICIJA VOSTOKA I ZAPADA. Kyjev, Moskva 1998; HANS JONAS: Gnosticizmus (ruský preklad St. Peterburg 1998).

venovali pozornosť najrozmanitejším javom, od ezoterických koncepcií kozmickej a ľudskej histórie po vegetariánstvo a vo všeobecnosti systému správneho stravovania, od Eleusínskych mystérií po poltergeista, od alchýmie po nejasnú presvedčenosť, že všetko vo svete musí byť dobré a správne, kvôli čomu radi citovali v knihách pasáže z diel P. Proskurina, A. Adamova či G. Medynského.

V zaujímajúcom nás období rozšírenia podobných teórií v ruskej a európskej spoločnosti či euroatlantickej civilizácii je ešte ťažké hovoriť o ezoterizme vo vlastnom slova zmysle, pretože posvätné tajomstvá vybrebtávajú na každom kroku, stávajú sa majetkom nielen zasvätencov ale aj laikov, viac alebo menej počujúcich o zodpovedajúcich problémoch. Taktiež treba brať do úvahy, že v individuálnom používaní toto slovo mohlo aj u presvedčených okultistov obrastať neprijateľnými konotáciami. Napríklad E.I. Rerichová v jednom zo svojich listov hovorila: „... nemám rada slovo okultizmus. Toto slovo je opečiatkované malomeštiackym pohľadom a, tak povediac, sprotivilo sa mi. Chápem, že je ťažké ho vylúčiť, no kde je to len možné, usilujem sa vyhnúť tomuto termínu včerajška. Tajné Učenie, tajné Poznanie či dokonca Tajnovedenie už znejú lepšie.“[1]

Približne o tom istom písal aj známy Andrej Belyj. Vysvetľujúc v rozsiahlom liste M. K. Morozovej názory na okultizmus, okrem iného tvrdí: „Keď hovoria „okultizmus“, potom predovšetkým rozumejú okultnú literatúru 19. storočia (druhej polovice), t.j. diela talentovaných i netalentovaných synkretistov, zmiešajúcich do jedného celku /tak!/ všetky historické pamätníky *„Geheimwissenshqft“; takéto knihy všetky sú zvyčajne šarlatánskeho ducha: píšuci sa buď spoliehajú na ľahkovernosť, alebo sami ani slovku z toho, čo píšu neveria, opierajúc sa o rudimentárne, nerozpracované schopnosti svojej duše, odhaľujúce im čosi z napísaného... Preto dokonca aj najlepší predstavitelia súčasného okultizmu sú nevedomí šarlatáni... Takýchto čestných šarlatánov je „málo“* (St(anislas] Guaita, d'Alveydre); ešte ďalej zachádzajú zjavní šarlatáni typu Eliph(as] Levi, Papus. A oni dominu-

[1] PISMA JELENY RERICH: 1929-1938. Novosibirsk 1992, T. II., s. 433. Por. napríklad v glosariu, vychádzajúcom z okruhu prívržencov Rerichovcov: „Okultizmus... súhrn tajných vied, nazývaných hermetickými a ezoterickými vedami. Preto tento pojem môžeme vzťahovať k štúdiu kabaly, astrológie, alchýmie, mágie, orientálnym školám filozofie jogy atď.“ RERICH, E.I., RERICH, N.K., ASEJEV, A.M. Okkuľtizm i Joga: Letopis sotrudničestva, Moskva 1996, T. II. s. 327.

jú... Po druhé: pod „okultizmom“ rozumejú ten osobitý prúd 15., 16. a 17. storočia, ktorý na jednej strane zrodil novú filozofiu, novú vedu, novú mystiku. „Okultisti“ to sú tí, ktorí stáli na hranici medzi našou érou a stredovekou scholastikou.“[1] Ďalej rozvíja svoju koncepciu okultizmu ako presnej (v známom zmysle) vedy.

Pre ruský symbolizmus ako najrannejšiu etapu modernizmu od prvej chvíle jeho existencie bola mimoriadne podstatnou pozornosť, venovaná rôznym formám nadzmyslového poznania či ich imitáciám, presne tak isto, ako okultisti s pozornosťou hľadeli na literatúru, v ktorej bolo možné zazrieť odraz ich idey. Napríklad známa okultistka S. Tucholka písala: „Okultizmus je veda o skrytých silách prírody a o skrytých stránkach nášho života. No pred vedou často idú básnici. Vďaka inšpirácii induktívnemu poznaniu /tak!/ sa im darí pridvihnúť záves nad tajomstvami, o ktorých učenci ešte ani netušia. Hoci ich dohady sú neúplné a niekedy nepresné. Keď blesk na okamih osvieti nočnú temnotu, tak vy menej zazriete krajinku, než pri neustálom svetle lámp, no pokiaľ trpezliví pracovníci vedy ešte neosvietili tajomstvá sveta, poézia nám môže poskytnúť cenné údaje... niektoré fantázie Edgara Poea sú v plnosti potvrdzované v doktrínach okultizmu, hoci Poe s nim nebol vôbec oboznámený.“[2]

Veľmi dobre známy je neustály záujem Valerija Brjusova o špiritizmus, vzniknúci ešte v predliterárnej (či presnejšie, predvydávateľskej) epoche a prapôvodne zvykom sa zapisujúci do tradičného systému hodnôt ruskej spoločnosti osemdesiatych rokov 19. storočia, pre ktorú bol špiritizmus charakteristickým javom.[3] Avšak v dôsledku rôznych okolností, už z prvých skúsenosti „dekadentskej“ tvorby je špiritizmus vnímaní ako jeden z najdôležitejších konštituujúcich princípov samotného pojmu „dekadentstvo“. S osobitnou plnosťou Brjusov vysvetlil presvedčenia o dôležitosti špiritizmu pre novú ruskú literatúru v predhovore k poéme svojho dávneho, ešte z polovice 90. rokov 19. st. spolubojovníka A.L. Miropoľského, ktoré bolo pomenované „Ku všetkým, ktorí hľadajú“ a slúžilo ako odpoveď, osobitne manželom Merežkov-

[1] Belyj i antroposofia, T. 6, s. 418-419.

[2] TUCHOLKA, S.: От inogo mira (Edgar Po)//Пзщ». 1911, № 1 (október). s. l.

[3] Stručný prehľad tejto témy sa nachádza v inak veľmi povrchnej knihe BERRY THOMAS E. Spiritualism in Tsarist Society and Literature. Baltimore: Edgar Allan Poe Society, 1985. Podrobnejšiu pozri u Bogomolova „Спиритизм Валерия Брюсова“.

ským, pre ktorých bol kresťanský mysticizmus – hoci zďaleka nie pravoslávny – mimoriadne zaujímavý, zatiaľ čo špiritizmus bol prijímaný ako čosi absolútne nemajúce vzťah ani k literatúre, ani k hocakému vážnemu svetonáhľadu. O tom priamo svedčí textová zhoda – stáť sa začína slovami: „Chcem tuná hovoriť o špiritizme. Keď sa mi pritriafalo spomínať ho v besede s ľuďmi, participujúcimi na novom umení, odporovali mi: Nie je to zaujímavé“.“[1] Zatiaľ o niečo skôr si Brjusov zapísal do denníka: „Dlho sme sa hádali či sa už Strašný súd vo fenomenálnom svete udial alebo ešte nie. Blúznenie, nezmysel a hlúposť. Začal som rozprávať o špiritizme. M/erežkovsk/ij zaúpel: „Nie je to zaujímavé“.“[2]

To, že to bolo urobené práve v predhovore k poéme Miropoľskeho, sa súčasníkom vonkoncom nezdalo byť náhodné, pretože samotný A.A. Lang (takéto bolo skutočné meno spisovateľa, skrývajúceho sa pod pseudonymami A.L. Miropoľskij alebo A. Berezin) bol dobre známy ako oddaný agent špiritizmu, zdieľajúci s Brjusovom nielen prvú škandálnu literárnu známosť ako účastník „Ruských symbolistov“, no majúci povesť silného médiuma, takmer poznajúceho stav tranzu. Podobne ako Brjusov, aj on bol publikovaný v časopise „Rebus“, a v spomienkach sa zachovali farbisté podrobnosti jeho špiritistických skúsenosti.

Špiritizmus aj naďalej, minimálne do polovice 90. rokov 19. st. zostával podstatnou súčasťou okúzlení moskovského literárneho krúžku. Napríklad N.I. Petrovskaja, málo známa spisovateľka, no figúra literárneho života absolútne nevšedná, takto spomínala na začiatky deväťdesiatych rokov: „S. Krečetov sa veľmi zaujímal o špiritizmus a jeho termínmi žongloval v salónoch veľmi obratne. U nás ešte pri argonautoch a doslova natruc im sa raz v týždni schádzal neveľký a uzavretý krúžok: Lang-Miropoľskij, Saša Kojranskij, nebohý kompozitor Rebikov, študent B. Popov a zabehnúci argonaut A. Pečkovskij... V. Brjusov o našich seansách vedel, no akoby sa o ne nezaujímal.“

Špiritizmus bol prevažne moskovským okúzlením, zatiaľ čo pre Peterburg bola skôr charakteristická túžba postaviť namiesto špiritizmu,

[1] Среди стихов (Uprostred veršov). С. 61.

[2] Štátna ruská knižnica (Rossijskaja gosudarstvennaja biblioteka, РГБ). Ф. 386. Карт. l. Ед. хр. 16. Л. 10 об. Zápis pochádza z februára roku 1902, keď Brjusov jazdil do Peterburgu. Miropoľského kniha bola vydaná práve v roku 1902.

ponímaného ako pozitivistický spôsob obcovania s nadzmyslovým, metafyzickým svetom nejakú formu mysticizmu, buď vlastného pravoslávneho, alebo interkonfesionálneho či všeobecne mimokonfesionalného. Medzi moskovským a peterburgským vzťahom k mysticizmu je jasne vidieť rozdiel na celom rade príkladov, z ktorých sa môžeme ohraničiť niekoľkými. Tak už vo vyššie citovanom nevydanom denníkovom zápase Brjusova sa hovorí: „V nedeľu som obedoval s Percovým a hovoril o kresťanstve. Bol okúzlený týmto religióznym hnutím viac, než som si myslel. Mimochodom, ako vždy sa nechával unášať všetkým, čím Dmitrij Sergejevič... Potom sme hovorili o cirkvi, či sú Merežkovskí blízki k nej. Hovorilo sa o tom, či treba prijímať (telo a krv Krista). – „Myslím si, že keby som zomierala, prijímanie by si mi dal ty," – povedala Zinočka /Z.N. Gippius/ Dmitrijovi Sergejevičovi. On však váhal, či nie je lepšie pozvať kňaza, no potom som sa rozhodol, že aj jemu môže dať Zinočka prijímanie. Hovorili o tom, kto bude spasení... Toto všetko sa nedialo len tak, zo žartu, ale úplne vážne."[1] A rozhodujúci záver môžeme zazrieť v denníkovej replike o niečo neskôr, už po návrate z Moskvy uprostred februára: „Vo štvrtok som bol u J. Barteneva a stretol som tam N.V. Dosekina. Zhrozil som sa, keď aj on začal hovoriť o konci sveta a antichristovi. Mimochodom, človek to bol rozumný a vzdelaný." Súčasne s tým poznamenajme, že podľa všetkého aj medzi samotnými moskovskými symbolistami sa postupne udiali isté zmeny vo vzťahu k špiritizmu: v každom prípade, o predhovor k druhej variante svojej knihy Miropoľskij už neprosil Brjusova, ale Andreja Beleho, človeka širších názorov na mysticizmus.

V krátkosti pripomeňme ešte jeden príklad, nakoľko je tento spojený s viac preštudovaným materiálom: pre prvotnú etapu rozvinutia peterburgskej redakcie symbolizmu bol veľmi charakteristický fenomén Alexandra Dobroľjubova, ktorý pôvodne svoju vonkajšiu podobu a počínanie štylizoval pod extrémnych francúzskych dekadentov, s tým, aby sa za krátku dobu rozhodne obrátil k pravoslávnej mystike, a potom,

[1] BRJUSOV, V. Dnevniki, s. 119. Ako opublikované tak aj nedostanúce sa do mimoriadne nedbalého a chybného vydanie „Denníkov" zápisu začiatku roka 1902 svedčia o tom, že mystické záujmy kruhu Merežkovských (rovnako ako aj iných známych), ktoré v tej dobe boli mimoriadne aktívnymi, vyvolali u Brjusova rozhodné odmietanie.

prenesúc sa cez ňu stal sa nielen stúpencom, ale aj tvorcom mystiky sektárskej.[1]

Prirodzene, nielen skúsenosť Dobroljubova je podstatná. Vedomé vytváranie svojich vzťahov s pravoslávím ako vzťahov problematických, principiálny adogmatizmus dokonca aj v nasledovaní obradovosti čiže kultovej stránky bol v najvyššej miere charakteristický pre peterburgský symbolizmus a k nemu blízkych ľudí. Posielajúc čitateľa k príliš dobre známej histórii vzájomných vzťahov V.V. Rozanova s cirkvou, charakteristickou v najvyššej miere (pri vášnivej láske k Bohu a predstavujúcemu sa pravým pre cirkevné zriadenie, samotný spôsob života Cirkvi – rozhodné neprijatie jej terajšieho zriadenia, dovolíme si uviesť príklad, patriaci do o niečo neskoršej epochy, než je ten, o ktorom sme práve hovorili, no charakteristický prejavenou v ňom rozhodnosťou. 30. marca 1911 Anton Vladimirovič Kartašev, človek, patriaci do najbližšieho okruhu Merežkovských, ktorý sa v neďalekej budúcnosti mal stať ministrom vierovyznaní Dočasnej vlády Kerenského a potom profeosorm cirkevných dejín na San Serge v Paríži sa obrátil s takýmto návrhom k Vjačeslavovi Ivanovovi: „Drahý Vjačeslav Ivanovič, či sa Vám nebude zdať, že teraz je ten pravý čas, vysloviť želanie, aby sme my všetci, milujúci Cirkev a zároveň veriaci v jej prorocký rozmer (Mejer, Ternavcev, Vy, ja, biskup Michail – nešťastný, Filosofov, Merežkovskije, Kablukov, Znamenskij a niekoľko mlčiacich, no múdrych žien – S.P. Remizova, T.N. Gippius, N.V. Vlasova), oslávili túto Paschu (Veľkú noc) v chráme spolu, a potom niekde na neutrálnej pôde (t.j. nie v rodine), napríklad, u mňa v byte, zhromaždiac sa (z princípu), a spolu skončiac pôst, vložiac do tohto skončenia pôstu prorocký zmysel. Starosti o to, kde, v ktorom chráme sa spolu stretneme beriem na seba.“ Odpoveď Ivanova nie je nám známa, dokonca ani nie je najskôr natoľko dôležitá. Podstatnejšie je zacitovať druhý list, napísaný o týždeň neskôr, 7. apríla: „Drahý Vjačeslav Ivanovič. Tráviac teraz všetok čas, rána aj večery, v chodení po chrámoch, nijako nemôžem nájsť voľnú chvíľku, aby som

[1] Bibliografia prác o života A. Dobroljubova sa zozbieraná v biografickej stati E.A. Ivanovej o ňom (R.P. T. 2). Por. taktiež jej stať „Alexander Dobroljubov – zagadka svojego vremeni. Staťja pervaja.“ NLO 1997, No 27 a obšírnu časť o Dobroljubovi v knihe: ALEXANDER ETKIND: Chlyst: Sekty, literatura i revoljucija, Moskva 1998, s. 264-282.

spravil exkurziu aj k Vám. Stav veci je teraz takýto. Mejer odmietol ísť do chrámu spolu s ostatnými (predpokladám, že tam pôjde tajne sám). No skončiť pôst súhlasí, hoci zasa nehorí túžbou. Merežkovskí do chrámu nepôjdu. V krajnom prípade v tomto roku ísť nemôžu pod tlakom osobitných prežívaní, kladúcich na nich, tak povediac, povinnosť vyjadriť všetku silu svojej vernosti „svetu". Rozchádzajúc sa s nimi v týchto prežívaniach, bez zdôrazňovania tiahnem k cirkvi, súc jej vo všeobecnosti (dokonca aj počas mojich vylúčení, verný, rovnako ako aj „svetu", na vyjadrenie lásky ku ktorému nemám zvlášť zložitú symboliku. No súhlasia s tým, aby prišli ku mne na symbolické ukončenie pôstu, lebo mňa, ktorý som prišiel a chodím do cirkvi, uznávajú ako aj ja ich, ktorí nechodia. Navzájom máme rovnaký vzťah k Mejerovi.

S Merežkovskými príde ešte aj Oľga Alexandrovna Florenská (sestra pravoslávneho duchovného a profesora), úplne im ženským spôsobom oddaná, i Tatiana Gippius, súhlasiaca so mnou, no zmierlivo zostávajúca s nimi. So mnou z cirkvi prídu Natalia Gippius a Seraf. P. Remizova. Toto sú teda všetky osoby. Každá so sformujúcimi sa spojeniami s niekoľkými inými.

Ako to všetko beriete vy?

Toto uvítanie Paschy by som považoval za znak vzájomného záväzku pevne stáť na reálnom tele Cirkvi. Hoci aj v prorockej smelosti. Jedným slovom, toto je treba zobrať jedine so vzájomným uznaním spolupatričnosti k Cirkvi. Pokiaľ toto presvedčenie chýba, potom radšej nič nerobiť. Ja som minimálne človekom realistickým a prostým."[1]

Nevysvetľujúc tieto listy príliš detailne, spomeňme aspoň to najdôležitejšie: vzťahy človeka s Bohom prestávajú byť tradičnými, či takými, akými boli tradične ustanovené dogmaticky a kánonický v Cirkvi, no predstavujúcimi vážny vnútorný problém; značný počet vážne veriacich ľudí, považujúcich sa za kresťanov, akoby kládli Bohu a cirkvi podmienky. Vo všeobecnosti povedané, rôzne druhý okultných praktik a ich snaha dostať ich na cirkevnú pôdu (ale aj naopak), predstavuje v dejinách kresťanstva mimoriadne vážny problém, ktorý neraz metafyzicky stál za vznikom herézy. Inými slovami, bola to inšpirácia okultnoezoterickými podaniami ľudstva, siahajúcimi na predkresťanskú pôdu

[1] РГБ. Ф. 109. Карт. 27. Ед. хр. 20. Uvodzovky patria autorovi listu.

starovekého pohanstva, ktoré si občas prekliesnilo cestu za hranice pohanských relígii, nakoniec sa dostanúc až do samotného jadra zdravého učenia a kultu, do Jeruzalemského chrámu, ako tomu bolo v čase proroka Izaiáša a bezbožného kráľa izraelského Achaza.[1] A to isté platí aj neskôr. Ako napísal otec Georg Florovsky: „Počínajúc najranejšou dobou boli totiž kresťanské herézy vždy pokusmi prispôsobiť kresťanstvo prírodnému, predkresťanskému vedomiu: v tomto zmysle, vyjadrujúc tvrdohlavú skostnatelosť a zaostalosť mysle, nemohúcej a ani si neprajúcej celkom sa odtrhnúť od minulého a úplne sa prerodiť, boli herézy vždy **„reakčné“**. Vo svojom obsahu herézy tiež vždy predstavujú akési restringovanie, „odseknutie“ prastarého cirkevného učenia a viery, spretrhávanie pôvodného bohatstva, zápasu v Kristovi sa odhaľujúcou plnosťou. A tento zápas – utajené neprijatie **„blahej zvesti“**, neprijatie cez formu skomolenia alebo podvojnej zámeny – prechádza celou kresťanskou históriou...“[2] V tomto ohľade je charakteristické rozprávanie

[1] Acház patril medzi tých reprezentantov vyvoleného židovského národa, ktorí sa namiesto uctievania Jahveho začali klaňať modle Molocha, do rozpálenej medenej sochy ktorej hádzali svoje deti, aby získali bohatstvo a úspech. Acháza, chcel učiniť z Jeruzalema zrkadlový odraz hlavných miest pohanských štátov Fenície a zvlášť Asýrie. Kvôli tomu zaviedol v Jeruzaleme klaňanie sa slnku, mesiacu a ostatným nebeským telesám, pričom sa nebál poškvrniť ani samotný chrám Jahveho v Jeruzaleme. V tomto dome Hospodinovom boli postavené Aštarty, bohyne rozpustilosti, a tuná, pri chráme, sa nachádzali „domy kultických prostitútok“, kde ženy tkali odevy pre Aštartu (2 Kráľov, 23, 6-7); pri samotnom vchode do chrámu boli postavené biele kone a slncové vozy, zasvätené slnečnému božstvu; na koniarne zmenil niektoré z budov, určených na ochranu posvätných nádob a na prebývanie kňazov, na ktorých na základe losa pripadol čas služby Bohu. Samotný obetník na spaľované žertvy, postavený Šalamúnom, dal kráľ Acház presunúť z miesta pred Hospodinom, spred chrámu k severnej strane chrámu a zamenil ho novým, učineným podľa asýrskeho vzoru (2 Kr. 16, 14-15). Po všetkých kútoch Jeruzalema boli vybudované žertveníky (obetníky), aby prichádzajúci mali možnosť páliť na nich zápalné obete (Druhá kniha kronická 28, 24). Pri bránach Jeruzalema aj v iných mestách judských sa ešte z predchádzajúcich čias zachovali „výšiny“ pre vykonávanie obeti Jahvemu (2 Kr 15, 4, 35); no ich existencia potom, čo bol vybudovaný chrám v Jeruzaleme bola nezákonná (1 Kr , 2; Deuteronomium 12, 13-14). Na úctu Fénickému božstvu Molochovi pod samotnými stenami Jeruzalema, v doline Hinnomovej, bol vybudovaný nový pohanský chrám; tu stála veľká medená modla Molochova v ktorej vnútri sa nachádzala pec a pod natiahnutými rukami tejto modly bol obetník, na ktorý prinášali deti. Acház sám dal ostatným Izraelčanom príklad horlivej modloslužobnej oddanosti tomuto desivému božstvu a za obeť Molochovi priniesol jedného zo svojich synov (2 Kr 16, 3; 2 Par 28, 3).

[2] ŠAFIN, J. Žil niekedy Christos? Zborník historických svedectiev o počiatkoch kresťanstva, Prešov 1999, s. 12.

Andreja Beleho o poprednej predstaviteľke Antropozofickej spoločnosti Sofii Štinde: „... jej obraz predo mnou stojí nielen ako silnej okultistky, ale aj a hlavne ako Učiteľky, Potešujúcej v zármutkoch, „Modlitebničky" (ženy, ktorá sa veľa modlí) a, čo keď aj, biskupa prvotných kresťanských obcí, kedy bol biskup prvý v láske, a nie prvý v poznaní, ťažký je náš život; a v našej Spoločnosti sú skutočne aj praví sluhovia Boží a svätci..."[1] V tomto kontexte neudivuje, že rôzneho druhu religiózne, kvázireligiózne, okultné hľadania sa množia ako huby po daždi a sotva môžu byť privedené k nejakému spoločnému menovateľovi. Bez zvláštnej námahy sa dá odhaliť v zornom poli ľudí umenia tej doby a sektárstvo rôznych odrôd (pričom treba brať do úvahy to, že spolu s absolútne serióznym a krajne čestným vo vzťahu k sebe a súčasným skúsenostiam Dobroljkubova alebo L. Semenovoj, sú v dejinách literatúry aj zjavne hravé skúsenosti N. Kljujeva, i úmyselne provokatívne vrtochy Pimena Karpova, ktorý mohli byť prijímané a neraz ich tak aj vnímali ako isté zjavenie národného vedomia. Prúdy a skupiny rôzneho druhu, tesne spojené s okultnou praxou sú prijímané hneď vedľa kresťanstva spolu s inými náboženstvami. Napríklad spomínaný Belyj v r. 1921, pripravujúc plán činnosti vo „volfilskom" „Krúžku vedomia" (alebo tiež „duchovnej kultúry"), v oddiely „Duchovnej kultúry" umiestňoval ako rovnoprávne kresťanstvo, judaizmus, budhizmus – a teozofiu, antropozofiu a tolstovstvo.[2]

V tomto kontexte neudivuje, že rôzneho druhu religiózne, kvázireligiózne, okultné hľadania sa množia ako huby po daždi a sotva môžu byť privedené k nejakému spoločnému menovateľovi. Bez zvláštnej námahy sa dá odhaliť v zornom poli ľudí umenia tej doby a sektárstvo rôznych odrôd (pričom treba brať do úvahy to, že spolu s absolútne serióznym a krajne čestným vo vzťahu k sebe a súčasným skúsenostiam Dobroljkubova alebo L. Semenovoj, sú v dejinách literatúry aj zjavne hravé skúsenosti N. Kljujeva, i úmyselne provokatívne vrtochy Pimena Karpova, ktorý mohli byť prijímané a neraz ich tak aj vnímali ako isté zjavenie národného vedomia.

[1] BOGOMOLOV, N.A.: Ruská literatúra na začiatku 20. st. a okultizmus. Bádania a materiály. Novoje literaturnoje obozrenije - Moskva 1999, s. 5.

[2] Ibid.

THE COSMOLOGY OF PHILO OF ALEXANDRIA – SOME ASPECTS

doc. ThDr. Václav Ježek, PhD. et PhD.

Philo's cosmology is an important part of his overall theology and philosophy. Further, it enables us to understand the way Philo viewed Greek philosophy, mainly Plato, who exercised a strong influence on Philo's cosmology. Philo's cosmology also influenced later Christian theology, although in this regard he may have been one of the bridges between Plato and later Christian thought.

Gods goodness

Following Plato, Philo emphasizes that God is good and that the reason of the world's creation lies in the overwhelming goodness of God (*Opif.* 21-23). Philo adopts Plato's preposition that the Cause is good and that the Demiurge is good (demiourgos agathos, Timaeus 29a) and conflates it with the designation of God as "maker and father" (for example in *Opif.* 7, 10, 21, 77, *Conf.* 144, *Heres* 98, 200, 236 etc.), (Runia 1986: 441, 135). Thus the goodness of the Demiurge is fused with the biblical God. Philo seems to adapt his idea of Gods goodness from *Timaeus* 29d-30c. Plato states here: "Let us, then, state for what reason (*aitia*) becoming and this universe (to pan tode) were framed by him who framed them. He was good (*agathos en*), and in the good no jealousy (*oudeis fthonos*) in any matter can ever arise. So, being without jealousy, he desired that all things should come as near as possible to being like himself. That this is the supremely valid principle of becoming and of the order of the world, we shall most surely be right to accept from men of understanding (Translation Cornford).

In *Deus* 108 Philo writes: "*if anyone should ask me what was the motive (aitia genesews) for the creation of the world, I will answer what Moses has taught, that it was the goodness of the Existent (e tou ontos agathotes), that goodness which is the oldest of His bounties (presvutate twn charitwn) and itself the source of others*". The association of goodness with the creator God of the Bible was to have enormous influence on future thought, especially on Christian theology. Here we have to distinguish between

the Platonic notion of goodness, which has a metaphysical coloring (in terms of excellence) and the Biblical concept of goodness in terms of grace (Runia 1986: 441). The treatise *De Opificio Mundi* would tend to suggest that Philo has in mind the metaphysical kind of goodness, since he regards God as pure Being. However, the situation is rather more complex. The difference between goodness in terms of grace and goodness in terms of metaphysics is one of emphasis. In order for the metaphysical good to be "good" it necessarily follows that this goodness has to exemplify itself. Thus, one may argue that metaphysical goodness necessarily implies "activity" on the part of God, in order for this goodness to be fulfilled. From this line of thought it is only a small step towards goodness understood as grace, since goodness in relation to grace is a relationship of immanence, or the concrete embodiment of the metaphysical goodness of God.

The relation between grace and goodness is evident in Philo's discussion concerning the origin of creation (*arche genesews*). Philo writes that it "*is the goodness and grace of God (agathotes kai charis tou theou), which He bestowed on the race that stands next after Him. For all things in the world and the world itself is a free gift (dwrea) and act of kindness (euergesia) and grace (charisma) on Gods part* (*LA* 3: 78). "The subjective genitive construction agathotes kai charis tou theou makes apparent that Philo envisions both goodness and grace as attributes of Gods nature" (Frick 1999: 66). (Runia interprets the phrase arche genesews in an ontological sense as the principle of the worlds becoming which is concretely Gods goodness and grace Runia 1986: 97).

God allows human beings to participate in his goodness. This fact is described by Philo with the term charis, "grace", while the acts of that grace are described by the plural charites, "deeds of grace". It is because of Gods will that his goodness becomes actually immanent in the world. There is no compulsion in God, even though goodness, grace belong to Gods transcendent nature to allow creation to share in this goodness (With the exception of the treatise De Sobrietate every other Philonic writing makes reference to Gods willing (voulomai and cognates), (Frick 1999: 68). "God is good and *wishes* to share his goodness, he *wants* to be a bountiful giver (cf. *Mut*. 46)". Plato similarly observes in *Timaeus* 29e, that God although "being devoid of envy (fthonos), (Cf. *Opif*. 21,

that God "grudged not (ouk efthonesen) a share in his own excellent nature") He desired (evoulethe) that all should be, so far as possible, like unto Himself", that is, good. Philo remarks that God of course can do good or evil "but wills (voulomai) the good only" (Spec. 4: 187). The product of Gods goodness is his willing to create the world (Albrecht Dihle, The Theory of will in Classical Antiquity Berkeley Los Angeles, London, 1982, 90, remarks that Philo almost exclusively uses the words voulesis/voulema, "which denote the intellectual activity preceding action", instead of the terms thelesis/thelema which are mostly used in the LXX).

In the *Tim*. 176 the will is equated with *nous* and *pronoia*. In *Timaeus* 30b-c (Cornford) we read: "This, then, is how we must say, according to the likely account, that this world came to be, by the gods providence (dia ten tou theou genesthai pronoian), in very truth a living creature with soul and reason". In this regard Frick writes: "But far more important is the fact that in this section of the Timaeus we find, conceivably for the first time in the history of Greek philosophy, an intentional link between divine goodness, creation and providence, a feat that serves Philo as the conceptual background for his own view of Gods providence" (Frick 1999: 71).

Plato is hesitant in identifying God's goodness with his essence. In the *Republic* 509b Plato says that "the good itself is not essence (*ousia*) but still transcends essence in dignity and surpassing power (*epekeina tes ousias presveia kai dunamei uperechontos*)". Philo regards goodness as part of the divine nature, but not transcending it. In *Praem* 40 Philo declares explicitly that God "is better than the good, more venerable than the monad, purer than the unit". In *Deus* 108 Philo writes: "But He has given His good things in abundance to the All and its parts, not because He judged anything worthy of grace, but looking to His eternal goodness, and thinking that to be beneficent was incumbent on His blessed and happy nature".

Philo distinguishes goodness as a cause of things coming from God and goodness as a divine attribute (*Deus* 108, *LA* 3: 105, *Legat*. 5, *Conf.* 180). In *LA* 3: 73, for example, Philo asserts that "God" is the name of the goodness pertaining to the First Cause (*o theos gar agathotetos esti tou aitiou onoma*)" by which he made both animate and inanimate beings"

(*Agr*. 129, *aition… monwn omologesai twn agathwn*, *Cher*. 29, tou aitiou… *agathotetos*). In *Opif*. 21 Philo writes: "Now just such a power (dunamis) is that by which the universe (*tode* to pan) was made, one that has as its source nothing less than true goodness (*to pros aletheian agathon*). For should one conceive a wish to search for the cause (*aitia*), for the sake of which this whole was created, it seems to me that he would not be wrong in saying, what indeed one of the men of old did say, that the Father and Maker of all is good (*agathon einai*), and because of this He grudged not (*ouk efthonesen*) a share in his own excellent nature".

Philo rejects theodicy or in other words the position that God is the cause of evil. In other words theodicy in its physical sense asks the question, if God is good and created the cosmos through his goodness, how is it possible that there are so many disasters and other evils. In its ethical sense theodicy asks how is it possible that there is moral evil in the soul. If God is good there is no possibility of evil in the beginning of the world.

Philo absolves God from any evil when he writes in *Prov*. 2: 82: "When Providence is said to govern the universe, it does not mean that God is the cause of everything, certainly not of evil, of that which lies outside the course of nature, or of any of those things that are not at all beneficial… Violence, rapine, and the like are not caused by the law but by the lawlessness of the inhabitants. The same may be said of the governing of the universe by Providence. It is not that God is responsible for everything, nay, the attributes of His nature are altogether good and benevolent. On the contrary, the unruly nature of matter and that of vice is a product of deviation and not caused by God".

In his rejection of theodicy Philo is dependent on Plato's Theaetetus, which he identifies in his work (*Fuga* 63). Here he cites the expressis verbis the Socratic principle that "evils can never pass away, for there must always remain something which is antagonistic to good (*out apolesthai ta kaka dunaton, upenantion gar ti tw agathw aiei einai anagke*). Having no place among the gods in heaven, of necessity they hover around the mortal nature and this earthly sphere" (*Theaetetus* 176 quoted in *Fuga* 63). This passage of course basis itself on the fact that since, there is a concept of good, this implies that there is something that

is not good. However, in this respect it implies that evil must exist in order for goodness to reveal itself.

In his disputes against theodicy Philo adapts Stoic arguments. In regards to physical evil the Stoics used four basic arguments in their disputes with the Skeptics. All these arguments are used in Philo (Frick 1999: 144). These are categorized by Barth in the following manner: (1) "*The cosmological argument, according to which evil is explained as part of the cosmic order and is experienced by those good and evil, (2) the physical (or mechanical) argument, according to which certain natural disasters are explained as effects cause by matter as an auxiliary result of providence (3) the logical argument, which builds on the Stoic teaching of the paradoxes, according to which evil is the logical counterpart to the good and (4), the ethical (or pedagogical) argument, according to which certain instances of natural evil are justified as a chastisement or a deterrent aimed at the moral improvement of a person*" (Barth in Frick 1999: 144).

The Cosmological argument center's on the fact that we always have to view certain natural or other disasters in view of the overall good. Thus while a certain human may suffer from a natural disaster such as a fire, this fire in the overall good helps new forests to grow (See Philo in *Prov*. 2: 86-97). Further for example, while torrents of rain are bad for sailors, they are necessary, since they nourish plants and other organisms and therefore in reality reflect the greater benefit of the human race (*Prov*. 2: 99).

Stoics argued that physical evil could be explained as an auxiliary effect caused by the change of elemental matter. Philo uses the argument in the passage *Prov*. 2: 102 where he writes: "God is in no way the cause of evil, but these things are engendered by changes in the elements (*metavolai twn stoicheiwn*). They are not primary (*proegoumena*) works of nature but consequent to her necessary works, and attendant (*epakolouthouta*) on the Primary" (Translation by Abraham Terian). Philo does not elaborate on the issue whether God is responsible for these secondary effects as the First Cause. Seneca on the other hand replies that God is not all-powerful.

The logical argument already hinted above basis itself on the Stoic axiom of paradoxes where the good is a counterpart to evil. In a fragment of Chrysippus' lost work On Providence we read: "There is abso-

lutely nothing more foolish that those who think that there could have been goods without the co-existence of evils. For since goods are opposite to evils, the two must necessarily exist in opposition to each other and supported by a kind of opposed interdependence" (LS 54Q1 equals SVF 2: 1169 (Gellius 7. 1: 1). In the passage *Gig*. 1-3 Philo writes: "And so it is only natural that the birth of just Noah and his sons should make evident the abundance of the unjust. That is the nature of opposites, it is through the existence of the one that we chiefly recognize the existence of the other". In *LA* 3: 73 Philo writes: "For it was necessary with a view to the clear manifestation of the superior beings that there should be in existence an inferior creation also, due to the same power, even the goodness of the First Cause" (*LA* 3: 73).

In terms of the ethical argument Philo similarly explains the natural disasters and the like as pedagogical devices, that serve to improve the human race and persuade people to seek virtue.

Philo explains moral evil in the passage De Providentia 1: 89-92, where Philo states that moral evil does not originate out of providence, but because human beings have given up their belief in providence.

In Philo's discussion of the serpent, one gains the impression that the serpent represents an ontological evil power and that it was even created by God. Philo concedes that "the serpent, pleasure, is bad of itself", (*LA* 3: 68), and elsewhere, "doubtless, He /God/ has made the serpent, our present subject, for the creature is of itself destructive of health and life" (*LA* 3: 76). However, given Philo's overall conceptual framework, it is impossible for Philo to postulated an ontological power in opposition to God. In this regard the Greek term used in order to express that the serpent is "bad" is *mochtheros*". This designation has a different coloring to the term "kakia", which denotes an intrinsically evil character. Thus the serpent is not characterized as intrinsically evil, but describes the serpent as wicked in its intentions, villainous (Frick 1999: 170). Philo's statement should be understood in the context of the predisposition of the passions towards evil.

Divine Powers

An important part of Philo's doctrine of God consists of the doctrine of the powers of God.

Philo often associates Gods goodness with the doctrine of the divine powers and together with the Divine Logos these express the immanence of God. It has been generally argued that the doctrine of the Powers was a necessary philosophical evolution in Philo in order to reconcile Gods transcendence and his creatorship or in other words immanence. In Opif. 7 Philo makes the connection between Gods activity and the divine powers.

While there are various powers, there are two most important Powers. In *QE* 2: 68 Philo specifies that from the Logos break forth "two powers (*duo dunameis*)", the creative and the royal.

These two principal Powers are implied in the two principal names of God *Theos* and *kurios* (see *Cher*. 27, exegesis of Gen. 3: 24). The name *kurios* indicates God's sovereignty, while the name *Theos* indicates his goodness and creative activity. Being inspired by a voice in his soul, Philo writes: "The voice told me that with the one God who truly Is are two all-high and primary powers, Goodness and Sovereignty. Through his Goodness he engendered all that is, through his Sovereignty he rules what he has engendered, but a third uniting both is intermediating Logos, for it is through Logos that God is both ruler and good" (*Cher*. 27-28).

Regarding the relation of the two primary Powers, the creative and royal (or kingly), (In *Cher*. 27 the creative and the royal powers are called the "two all-high and primary powers") in *QE* 2: 62 Philo writes that "though the powers around God are of the same age, still the creative (power) is though of before the royal one) each has a derivative power, the gracious (or propitious) power – sometimes Philo calls it euergetis or *charisterios* (*Ebr*. 106) or charistike (*Heres* 166)- follows the creative power in that the creator "takes pity and compassion" for what he has made, the legislative power follows the royal power in that the former prescribes both duties (*prostaktike dunamis*) and prohibitions (*apagoreutike dunamis*) incumbent on human behavior" (Frick 1999: 79).

Philo writes in *De Deo* 5 (The Greek words in square brackets are added from Folker Siegerts Greek retrovision from the Armenian) "And /Scripture/ says that he speaks "from above," who (nonetheless) is in the midst, because the Self-existent has adorned (*diakosmew*) all things through (his) word /logw/, and through his providence (pronoia) they

have become both articulate and rational. (Scripture) makes clear in whose midst he is, calling them "cherubim". One of them is consecratedly designated "the Creative Power" and is rightly called "God", while the other (is designated) "the Ruling and Royal (Power)" (or) "Lord".

One of these Powers is constantly associated with Gods creative activity and is given the title *poietike dunamis* or *euergetike/charistike dunamis*. The characteristics of goodness and benevolence are associated with the creative power in a number of texts (see for example *Opif*. 21; *Leg*. 3.73; *Cher*. 27; *Migr*. 183; *Her*. 166).

Apart from the two principal powers, Philo recognizes other powers in hierarchical order. Speaking of the powers as colonies of the divine logos, Philo lists five different powers: "their leader being creative (poietike) power, in the exercise of which the Creator produced the universe by a word (*kath en o poiwn logw ton kosmou*), second in order is the royal (*vasilike*) power, in virtue of which He that has made it governs that which has come into being, third stands the gracious (*ilews*) power, in the exercise of which the Great Artificer takes pity and compassion on his own work, (the fragment is broken of here so the stuff in brackets is conjecture) fourth is the legislative (*nomothetike*) power, by which He prescribes duties incumbent on us, and fifth) that division of legislation, by which He prohibits those things which should not be done" (*Fuga* 95, cf. 103-4, *QG* 1: 57, 2: 68, 75).

Philo further classifies ideas-powers into categories, which include: beneficence, (which includes goodness, mercy, concern, grace, and creativity), authority (including rulership, legislative power, regal power, punishment), *logos tomeus*, "cutting reason", (in the sense of making valid distinctions as opposed to lumping together matters which differ from each other) and the *logos spermatikos*, "seed-bearing reason," (also in the plural), which instigates insights in man.

It is possible to state that the immanence or transcendence of the powers corresponds to their position in the hierarchy of the powers. The most transcendent powers in this respect are the two principal Powers. In *Fuga* 103-4, Philo discerns between powers that are "far removed from our race", which he identifies as the two primary powers, and the

other powers "which he identifies as the gracious and the two divisions of the legislative power.

On the immanent level the powers through the Logos administer the concrete *charites* in creation. This connection between the powers and the *charites* in made in *Plant*. 86, where Philo remarks that God uses the creative power "in virtue of which He bestows benefits".

The association of the powers as concrete manifestations of God's goodness can be seen in the passage *Spec*. 1: 209 where Philo writes: "when we reason about Him we recognize in Him partition and division into each of the Divine powers (*dunameis*) and excellencies (*aretai*). For God is good (*agathos*), He is the maker and begetter (*poietes kai gennetes*) of the universe and His providence is over what He has begotten (*pronoetikos wn egennese*), He is savior and benefactor, and has the plentitude of all blessedness and all happiness".

Furthermore the passage connects goodness, providence and the powers. In *Cher*. 27-28 Philo connects Gods goodness and creatorship, which are united in the creative power. The reference to providence as the care over creation is an allusion to the gracious power.

In one text Philo makes a connection between the two primary powers, the creative and royal and "providential power". In *Legat*. 6 Philo writes of the powers as: "the creative (*kosmopoietike*), the kingly (*vasilike*), the providential (*pronoetike*), and of the others all that are both beneficial (*euergetis*) and punitive (*kolasterios*), assuming that the punitive are to be classed among the beneficial". Although he does not state that "providence *is* a power", he does state that there is "a providential power", he brings thus into close relation the idea of a divine power and providence. When Philo speaks of the providential power, he classifies it hierarchically below the two primary powers. Further the gracious power (*ilews dunamis*) always follows the creative power (*poietike dunamis*).

Whatever the precise relationship between the two primary powers and providence, it is clear that one of the manifestations of the powers lies in God's providential care. In *Spec*. 1: 308 Philo writes: "Yet vast are his /Gods/ excellencies and powers (*aretais kai dunamesin*), he takes pity and compassion (*eleon kai oikton lamvanei*) on the most helplessly in need… He holds their low estate worthy of His providential care

(*pronoia*)… and therefore they are not denied the hope that is greatest of all, the hope in God, Who in the graciousness of His nature (*dia ten ilew fusin autou*) does not refuse the task of caring (*pronoia*) and watching over (*epimeleia*) them in their desolate condition".

The virtues and powers have an intrinsic relationship. Philo believes that the "virtues" cannot be given to humans without mediation of the powers. It is only through the mediating quality of the powers that these virtues can be conveyed to the humans or the effects of these virtues (*Deus* 79. The powers too, as Philo says in *Deus* 77, are unmixed in relation to God himself, but mixed in relation to created beings.

Billings points out that in relation to God himself, that is in their transcendent aspect, the powers are the incomprehensible thoughts or ideas of God (cf. *Spec*. 1: 48, *QG* 4: 42) called the virtues of God (Billings in Frick 1999: 86). In their immanent aspect the powers enact God's purpose in creation (Billings in Frick 1999: 86). In this regard the difference between the powers and virtues is one of aspect, since they represent different aspects of Gods nature as thinking acting (Billings in Frick 1999: 86). "The term "power" signifies the immanent exercise of Gods essential goodness in the world, whereas the term "virtue" signifies the "moral" excellence, or the attributes, of Gods transcendent nature" (Billings in Frick 1999: 86). The difference of the terms is thus not in substance but in aspect, since they both constitute Gods thinking acting.

The relationship between the powers and the virtues can be seen in the fact that Philo calls providence both a virtue (*Deus* 29) and a power (*Legat*. 6). This shows the close relation of virtue and power. This is so since in the aspect as virtue, providence belongs to the excellent nature of God which cares for His offspring and creation and that God in His caring displays goodness and graciousness. In *Spec*. 1: 308, Philo says, "vast are his /Gods/ excellence and powers, he takes pity and compassion on those most helplessly in need", in *Moses* 2: 189 and *QE* 2: 61 he speaks of Gods propitious and beneficent (*ilews kai euergetike*) virtues. In the aspect of power providence is characterized by the execution of Gods care in the world. God's providence requires divine activity, which is always the task of the divine powers (Frick 1999: 87).

Often when speaking of the virtues Philo associates them with Gods grace or mercy for the world.

Creation

Philo writes: "For it belongs to God to act, and this we may not ascribe to any created being. What belongs to the created is to suffer, and he who accepts this from the first, as a necessity inseparable from his lot, will bear with patience what befalls him, however grievous it may be. He who thinks it a strange and alien thing will incur the penalty of Sisypus, crushed by a vast and hopeless burden, unable even to lift his head, overwhelmed by all the terrors which beset and prostrate him, and increasing each misery by that abject spirit of surrender, which belongs to the degenerate and unmanly soul (p. 77b-78), (De Cherubim).

"For that, it is enough to contrast the "passive" person who abandons himself to the "passive" individual who "reacts" and resists the contrary action, thereby developing an *active passivity*, (Alexandre 1999: 221). "Passivity" thus is transformed into "passion" (p. 76-77), and he who accepts it as a natural and necessary reality will bear with patience the vicissitudes and misfortunes of day-to-day life" (Alexandre 1999: 221). "Sisyphus, who succumbs to the weight of his evils because he resisted the divine sovereignty, is contrasted with an anti-Sisyphus, who is strong enough to mitigate and bear them" (Alexandre 1999: 221).

G. Reale writes about Philo understanding of creation: "for Philo it is in fact not a matter of either-or, but rather of and-and; God for him is both Creator (out of nothing) and Demiurge". The creation scheme adopted by him contemplates two phases: in a first moment God creates the Logos and the Ideas, as well as the unformed matter in the quantity required for constructing the universe. In a second moment God forms and orders unformed matter, through the mediation of the Logos and in conformity with the ideas, and so produces the cosmos. In the "first moment" the activity of God is that of the ktistes, of ktizein, i.e. producing ex nihilo, in the "second moment" the activity of God is that of the Demiurge, or of demiourgein, i.e. forming, informing or giving form to what is unformed" (Reale 1981: 65). Further writes Reale: "Sometimes they can naturally be distinguished logically and ideally,

but not chronologically, for "time comes into being only together with the cosmos". Thus there is not doubt that Philo clearly asserts the creation of matter, and the great innovation of Philo lies precisely in this. Plato had introduced the celebrated "three principles" for explaining the world: the Demiurge, the Ideas and the chwra or matter, and he had conceived them as coeternal. Philo transformed the Demiurge into the omnipotent God of the Bible, and made him creator of the other two principles, which he makes use of in order to create the physical world" (G. Reale 1981: 65-66).

Logos proforikos, "as we have already noted, is a notion of Stoic influence (cf. Deter. 126-127), a notion according to which the thoughts and emotions originiating in the nous or the psuche by the logos endiathetos are verbally expressed by means of the logos proforikos" (Alexandre 1999: 199).

Philo writes: "Moses thinks that none ought to turn away either to the right or the left or to the parts of the earthly Edom at all, but to go by along the central road, to which he gives the most proper title of kings highway or royal road; for since God is the first and sole King of the universe, the road leading to Him, being a Kings road, is also naturally called royal. This road you must take to philosophy, not the philosophy which is pursued by the sophistic group of present-day people, who, having practices arts of speech to use against the truth, have given the name of wisdom to their rascality, conferring on a sorry work a divine title. No, the philosophy which the ancient band of aspirants pursued in hardfought contest, eschewing the soft enchantments of pleasure, engaged with a fine severity in the study of what is good and fair (p. 101), (De posteritate Caini). "This royal road then, which we have just said to be true and genuine philosophy, is called in the Law the utterance and word of God. For it is written "Thou shalt not swerve aside from the word which I command thees this day to the right hand nor to the left hand" (Deut. 28: 14). Thus it is clearly proved that the word of God is identical with the royal road. He treats the two as synonyms, and bids us decline from neither, but with upright mind tread the track that leads straight on, a central highway (p. 102), (De posteritate Caini).

Philo's understanding of creation is especially resonant with Platonic doctrine of the Timaeus. However, there are important differences.

Both Plato and Philo affirm that the cosmos is created. God's activity can be either characterized as an act of creation or a process of creation. Philo strongly emphasizes the doctrine of the createdness of the cosmos (*Opif*. 171-172). Plato in the *Timaeus* affirms that the cosmos is created, since it belongs to visible realities and such realities are created (*Tim*. 28b-c). Plato in the Timaeus 48a states that the creation of the cosmos was a result of the combination of necessity (*anagke*) and reason (*nous*) inasmuch as reason was controlling necessity. In order to support the idea that the cosmos was created Philo uses his own argument, which states that the cosmos cannot be *agenetos*, since this would imply that the cosmos is on the same level as God (*Opif*. 7-10).

God is the cause of all things. In *Cher*. 125 Philo elaborates on causes when he writes: "For to bring anything into being needs all these /causes/ conjointly, the "by which (*to uf ou*), the "from which (to ex ou), the "through which (*to di ou*), the "for which (*to di o*), and the first of these is the cause (*aition*), the second the material (*ule*), the third the tool or instrument (*ergaleion*), and the fourth the end or object (aitia)". Philo specifies his statement: the cause is God, the material are the four elements (*ta tessara stoicheia*), the instrument is the logos of God (*organon de logon Theou*), and the final cause is the goodness of the creator (*agathotes tou demiourgou*)", (Frick 1999: 109

Creation and providence are associated in Philo's thought. This is implied in the Father/Maker terminology. The term Father implies not only a cause but also continuous care of the Father for his offspring. In *Spec*. 3: 189, Philo states that the spectacle of creation was "not brought together automatically (ouk automatisthenta) by unreasoning forces (forais alogois), but by the mind of God (dianoia Theou) Who is rightly called their Father and Maker… also that a Father Who begat them /fixed stars/ according to the law of nature takes thought for his offspring, His providence watching (pronooumenos) over both the whole and the parts". In *Praem*. 42 Philo speaks of certain people who confess that "all these /cosmic/ beauties and this transcendent order has not happened automatically (*ouk automatisthenta*) but by the handiwork of an architect and world maker, also that there must be a providence (*oti pronoian anagkaion einai*), for it is a law of nature that a maker should take care of what has been made". Similarly in the passage *Conf*. 114-15,

Philo ascribes the following views to those people who built the tower of Babel. They believe: "either that the Deity does not exist, or that it exists but does not exert providence (*pronoew*), or that the world had no beginning in which it was created, or that though created its course is under the sway of varying and random causation". Seigert writes in his commentary on *De Deo*, that providence functions as a maintainer of the order of the cosmos and speaks of "cosmic providence" (Siegert in Frick 1999: 115).

Plato's view on the creation of the cosmos was later intensely discussed by philosophers and the issue of whether the cosmos was created or not became a hot point of contention. This issue was further complicated by the inherent ambiguity of the language. The noun "genesis" can mean both "the process of becoming" or "coming into being, creation", so the corresponding adjective *genetos* denotes both "subject to the process of becoming" and "having come into being, having been created" (Runia 1986: 428). The situation is complicated even more if the word *arche* is added in the phrase *arche genesews*, for *arche* can mean both "(temporal) beginning" and (ontologically higher) principle" (Runia 1986: 428).

Philo's language in this regard can also create ambiguity. His statements can also be read in the sense that either the cosmos was created by a creative act of God (in *protological* terms) or that the cosmos has always existed and is continually coming into being, since it is dependant for its existence on a higher being. Any discussion in this regard in relation to Philo's views is bound to skate on thin ice. This is so since creation as an act (in a timeless situation) or continuous creation are very similar concepts in their theological implications. One would tend to argue that due to the fact that the cosmos did not come about automatically, it follows that Philo believes to the temporal genesis of the created cosmos.

Philo defined the male as generally active as the cause, while the woman was essentially passive (Ebr. 73). In regards to conversion Philo writes: "He gave them (the proselutous) equal privilege and equal rank"… "because they have denounced (kategnwkosi) the delusion of their fathers and ancestors"… and joined the "new and godloving politeia" (Spec. 1. 51-53).

Since time is indicated in the sound Platonic view by the movements of the heavenly bodies, it follows, that the doctrine that creation took place in time should be rejected. This must also have been Philo's position. In terms of the protological view it can be said that since God creates instantaneously and simultaneously, it follows that time is not involved and thus that creation is *inceptively* temporal. At *Her*. 165 Philo states that before the fourth day of creation there was *aiwn*, thereafter *chronos*. In this regard we also have to realize that the protological interpretation is able to accommodate the idea of perpetual creation, since that even if God created the world in a creative act, it is likely that he will continue to care for his creation.

Philo presents in *Aet*. 52-54 an argument based on the Aristotelian position of the uncreatedness and eternity of the cosmos. If time is *agenetos*, then the cosmos is also *agenetos*. The nature of time is *anarchos kai atelutetos*, there could not ever have been a time when there was no time, since the expressions "ever" and "was" already indicate time. In any event the wording used by Philo seems to encourage the protological interpretation (Runia 1986: 431). "Two important texts, *Opif*. 7-11 and *Aet.* 15, which declare the cosmos to be *genetos* on account of the providential relation between maker and product, father and son, do not necessarily exclude the possibility of a doctrine of *creatio aeterna*, nor do they compel such an interpretation" (Runia 1986: 431).

Even if one alternates between a creation as a continuous act of God or a creation as a one-time event the important fact remains that it is in God's nature to act. In *Cher*. 77 Philo writes: "it belongs to God to act, and this we may not ascribe to any created being". This thesis to an extent relativises debates on creation's genesis, since it in a way guarantees God's immanence and therefore never separates God from the world as is suggested by philosophical ideas, which absolve God from creation.

Dillon observes that when Philo stresses that the world is created, he really is attempting to emphasize that the world is absolutely dependent on God. Dillon writes: "If Philo stoutly maintains that the world is created, that is to establish its absolute *dependence* on God, not its creation at any point of time. Certainly Philo makes confusing noises on occasion, but all he really wants to claim, I would suggest, is that the

universe, both physical and intelligible (the *kosmos noetos*), is dependent on God as its *arche*, or first principle, and, in the case of the physical cosmos, that it is continually in a state of coming-to-be, and so (is genetos. What it is not is) *agenetos*, as the Perpatetics would have it, and it is against this position that his polemic is directed" (Dillon in Runia 1993: 134). Runia has a similar position: "The emphasis on createdness may intend no more than to indicate its ontological dependence on God as creator of all things that exist" (Runia 1993: 138).

Later philosophers who argued that the cosmos has always existed and is in a state of createdness (*creatio aeterna* or *creatio continua*) avoided a literal reading of the *Timaeus*, while those who supported the creation event (although not necessarily in time) took a literal view of the Timaeus. Those who argued against the view that the cosmos was created used three main arguments. The first one can be called a *methodological* explanation. This argument proposed that the cosmogony is introduced as a mere hypothesis and for didactic reasons (Runia 1986: 96). The second explanation-*metaphysical-ontological*- states that the cosmos is *genetos* in the sense that it is continually dependant or being continually created by a higher cause (Runia 1986: 96). The third explanation can be called a physicalistic explanation in that the cosmos is *genetos* if we realize that it is in a constant process of becoming or changing. In this regard Aristotle combated the creationalist movement by asking the question in De philosophia- what was the Demiurge doing before he created the cosmos? Philo used Aristotle's argument against Aristotle himself when he stated that if indeed the cosmos is created eternally, than this decreases the status of God, who is able to exercise only a limited influence over the cosmos and shows that God is inactive. Nor can God exercise providence over the world (*Prov*. 1.6, *Aet*. 83).

Philo does not agree with the Stoic belief of the material immanence of God and Philo sharply separates God from the created order. In Mig. 179 he rejects the Stoic view of the universe "either being itself God or containing God in itself as the soul of the whole", and in 181 he maintains that Moses did not hold that "the universe nor its soul is the primal God", cf. LA 1: 91.

In *Mut*. 46 Philo writes: "We all know that before the creation of the world God was sufficient unto Himself and that after the creation He remained the same unchanged. Why then did He make the things, which were not? Why, save because He was good and bountiful (*oti agathos kai filodwros en*)".

Philo states that God willed the cosmos to come into being (*Conf.* 16, *Conf.* 175). The world's creation was not the result of some necessity inherent in God. Plato on the other hand states, that the Demiurge willed that the cosmos be as good as possible (*Tim*. 29e3, 30a2, d3). Thus Philo applies the will to the decision to create the cosmos. Philo following other thinkers believes that God created only one world, since he himself is One (*Opif.* 170-172). Plato assumes that the cosmos came into existence as "a Living Creature endowed with soul and reason owing to the providence of God" (*Timaeus* 30b). The cosmos due to its possession of a living soul (*psuche*) and reason (*nous*) can be called a macrocosm. This is parallel to the human soul, which is a microcosm (cf. *Timaeus* 44c, in Philo, cf. *Heres* 154, *QG* 4: 188, *Aet*. 26, 74, 94-95. Philo adopts Plato's notion of the *desmos* binding the cosmos together and identifies it with the Logos.

Later philosophy struggled with the notion of the direct involvement of God in creation. Aristotle dissociates his highest god from involvement in the process of creation. Plotinus emphasizes the necessity of creation. In other words, according to Plotinus the world had to be created as a kind of compulsory emanation from God. The cosmos is a necessary (though not unrational) excrescence from the world of higher reality. Middle Platonists and Neoplatonists like Proclus attempted to avoid attributing to God the "work of creation" and delegated creation to a second god (*Procl. in Tim.* 1. 4. 26ff). But this issue was also present in Plato's thought. Thus the Demiurge in Plato delegates the creation of the genera of animals to the lesser Gods or "young gods" as they are called and he himself creates mans divine part (*theion*) and the rational part or *nous* (*Tim*. 41A-42E). This in a way absolves the Demiurge from any "responsibility" for the weak inclinations of man and the sensible cosmos.

In terms of Plato's thought, creation is the work of the Demiurge. Plato introduces the Demiurge in 28a of the *Timaeus*, where the Demi-

urge is the cause of the cosmos' genesis. Plato states that the creation occurred when the Demiurge created order out of a disordered state of affairs (*Tim*. 30a). In this regard the process is accentuated as one of persuasion and guidance and not of a commanding ethos as seen in the Genesis account (Runia 1986: 140).

According to Plato, the Demiurge undertook the creation of the world, because he wanted everything to be good and resemble himself (*Tim*. 29D-31B). He also gave the cosmos a soul (*psuche*) and intelligence (*nous*). In his act of creation the Demiurge turns to a model. The Demiurge fashions the world out of a material that is already located at hand.

The Demiurge supplies the cosmos with a soul, which consists of three ingredients-being, sameness and difference- each of which is in an intermediate state between the indivisibility of the noetic world and divisibility of perceptible phenomena (*Tim*. 34B-41A). The Demiurge takes the primal soul-substance and structures it in a harmonic and mathematical way, and then divides it into circles of the same and different, which enable the cosmic soul to carry out its kinetic and cognitive functions. Due to the fact that the circles run perfectly true, it possesses both rational understanding concerning the noetic world and true opinion with regard to sensible things. This results in the cosmos leading a perfectly ordered and rational life for eternity. Philo omits the Platonic account of the creation of the cosmic soul. The expression 'soul of the cosmos' is practically avoided by Philo. The reason of man is not a fragment of this cosmic soul but rather an imprint of the divine image (*Det*. 90). Philo as other ancient authors has a tendency to simplify Plato's account of the composition of the soul.

Plato faced a problem when he described the creation of the cosmos body prior to its soul. Philo had a similar problem in regards to the Genesis account, since he needed to explain, why was the vegetation created prior to the heavenly bodies (*Opif*. 45-46). Philo solved the problem by stating that this was so, in order to teach man not to rely on false truths. Reversing the order of creation teaches man the ontological superiority of God, who is the true cause of things and not for example the heavenly bodies.

Philo frequently uses the Demiurgic terminology to describe the creative activity of God. The word itself means "craftsman" or "manual

worker". In *Tim*. 28c3 the Demiurge is called the "maker and father" of this universe. This phrase occurs at least 41 times in Philo (Runia 1986: 108). Plutarch uses three main arguments to explain Plato's designation of the highest God as *patera twn pantwn kai poieten* (Runia 1986: 109): (1) God is the father of all things (2) God is called father in the metaphorical sense of the word (3) Plato distinguishes between coming into being and birth. In the latter process God donates part of himself. The cosmos is a living being who has God as its father

Later Platonists did not see any contradiction between the Demiurge understood as a cause and Aristotelian philosophy of the cause. Similarly to Plato, Philo frequently uses the word o *aitios* to ascribe God and his relation to the cosmos (See *Deus* 56; *Plant*. 64; *Abr*. 78) etc. This regular usage is a result with the combination of the usage of the Timaeus with other Aristotelian and Stoic doctrines (Runia 1986: 104). The influence of Aristotle on Philo's thought can be seen in *Conf*. 123, *Fug*. 8; *Spec*. 2. 5 where Aristotle's concept of the Unmoved Mover is reflected in Philo's terminology. Aristotle's influence is also seen in Philo's concept of the never ceasing activity of God (*Cher*. 87). Philo also takes over Stoic conceptuality where the active and passive principles are both qualifications of the same *ousia* (*Opif*. 8).

Philo stresses that when God rests his rest is not *apraxia*, but an eternal and effortless *energeia*. The Genesis account with God resting is only a pedagogical device to hint at the order or *taxis* of creation.

God's activity ensures that the creation of the cosmos is a never-ending process. That creation is portrayed as taking place in sequence is a way of emphasizing the order or taxis of reality. The order of creation leads one to his or her Creator. By exercising reason, one is able to contemplate the creation and consequently the Creator. The fact that Genesis portrays creation-taking place within a period of time i.e. six days does in no means imply the Creator needed a certain length of time to create. "The creational sequence is not temporal but *structural* (indicating order) or perhaps even *analytic* (analyzing or reconstructing the indissociable)" (*Opif*. 67). Philo's emphasis on the procreationalism of God may have had future influence of on the Christian doctrine of the "begotteness" of the Logos (Runia 1986: 424).

In terms of time Plato writes that time is thus a 'moving image (*eikwn*) of eternity (*aiwn*) proceeding according to number' (*Tim*. 37d5-7). Philo states that time is dependent on the movement of the heavenly bodies (Spec. 1.90). Since time is dependant on the cosmos or the heavenly bodies, it necessarily follows that time is more recent and has an inferior ontological status. Further as emphasized later by Plotinus, time is not an immediate consequence of the movement of the planets, but is dependant on measurement of the movements of the heavenly bodies (*Enn*. 3. 7.7, 12.25). Philo writes: "and in eternity nothing has passed away or is still to occur, but it is only in a state of present existence" (*Deus* 31-32). An *aiwn* is the *Vios* of both God and noetic cosmos.

In his exegesis of the creation account of Genesis, Philo is hesitant to do away with the Platonic theme of matter even if matter as such is absent in the Genesis account. However, in his treatment of matter he appears to be inconsistent and does not offer much information regarding this pre-creational matter. In *Prov*. 1.22 Philo associates Platonic matter with the water, darkness and abyss of Genesis. Philo's inconsistency in interpreting matter is seen for example in *Plant*. 3 where Philo seems to imply that "day one" refers to the creation of a sense-perceptible cosmos. This is in contrast to his usual exegesis of "day one" as the day when God created the incorporeal world. It is possible that Philo's alternating exegesis of Genesis could suggest that he viewed the text as polyvalent i.e. if looked from different angles the same words could give equally valid meanings (Runia 1986: 156). Therefore the text could at the same time refer to pre-existent matter and the intelligible world. In any event it is certain that Philo adhered to the notion of a pre-existent *ule*. Matter is the *ule* out of which (*ex ou*) the cosmos is formed. Matter has no ontological status of its own and is a kind of pre-product of creation. Philo understands the pre-creation matter as a kind of substratum lying at hand to be formed (*Prov*. 2. 50-51). Later writers attempted to characterize pre-creational matter. Plutarch, Atticus and Numenius sought to explain the pre-cosmic irregular motions by postulating an irrational cosmic soul (Cf. *Plut*. *Mor*. 550D, 1014A-C, 1016C-D, *Att*. *Fr*. 10, 20, 23, 26 etc.). Philo is careful not to ascribe any positive attributes to matter. Philo stresses the total passivity of matter and does

not mention any disorderly movement of matter as suggested in Plato's *Timaeus* (*Tim*. 30a).

An important point in this relation is that if one postulates that God created disorderly matter and then later created the ordered world, why would he follow such a process and not create an ordered world straight away (Runia 1986: 289).

Philo writes: "We must think much the same things about God. When he decided to create the megapolis, he first had its forms in mind from which he constituted the noetic cosmos and then made the sense-perceptible cosmos by using it for a model" (Opif. 17-19).

In one of the Hellenistic Synagogue Prayers preserved in the Apostolic Constitutions we read: "You have appointed him a cosmos out of the cosmos. Out of the four elements you molded a body for him. But you prepared a soul for him out of non-being. Your freely gave him five fold sense-perception and set a mind as a charioteer over his sense-perceptions (P 3 (AC 7. 34. 6 /20-21/ see also P 12 (AC 8. 12.16-17 /36-40), (in Sterling 1999: 17). In this prayer the human is the kosmopolites, a phrase that Philo uses. God "appointed him kosmou kosmon" (P 11 (AC 8. 9. 8 /2/, P 12 (AC 8.12.16 /35/), (Sterling 1999: 17). While Philo prefers the phrase Vrachus kosmos, the idea is very similar (Philo, Post. 58, Plant. 28. Her. 155-56), (Sterling 1999: 17). "The second and third lines contrast the corporeal origin of the body with the incorporeal origin of the soul, a common Philonic observation" (Sterling 1999: 17). The third line appears to suggest a creation ex nihilo, which Philo did not expound. This is due to a possible Christian redaction or is simply a formulaic expression devoid of its later Christian meaning.

One of the fundamental premises of Philo's cosmology is the division of reality into the sense-perceptible realm and the intelligible realm. In this he is obviously following Plato (see for example *Plant*. 50, Plato *Tim*. 27d-28a). God has two sons the *kosmos noetos* and the sensible-perceptible cosmos. In his creative action he simultaneously creates the sense-perceptible cosmos out of a pre-existent disorderly matter, thereby initiating time (*Opif*. 13, 28). Philo's interpretation is actually based on the Timaeus account. God has intercourse with Wisdom. Wisdom receives the divine seeds and gives birth to the *aithetos kosmos*. The cosmos does not have the stable character of God, but is in a con-

tinuous flux. Some of the parts of the cosmos are in a greater flux than others.

The creation of the cosmos results in the creation of various forms of existence. These are Things that exist (*onta*), (2) Incorporeal (*aswmata*) and Corporeal (*swmata*) (3) Inanimate (*apsucha*) and Animate (*empsucha*) (4) Irrational (*aloga*) and Rational (*logika*), (Frick 1999: 153).

According to Philo's exegesis of "day one" (*Opif.* 16-35, exegesis of Gen. 1: 6-8), it is on this "day" that God created the incorporeal world or the intelligible cosmos. To support his interpretation Philo uses the Greek term *emera mia* (day one instead of first day). In a similar way the clause *ws o peri autes logos menuei* functions in the same way. The last act of creation is the framing of man on day six (*Opif.* 69-88, exegesis of Gen. 1: 26-31). That the noetic cosmos is created on "day one" clearly implies that this has to be differentiated from other works of creation. The firm stance on the creation of the *kosmos noetos* is an attack on *Tim*. 52a, where Plato asserts that noetic reality is unrestrictedly *agenetos kai anwlethros* (Runia 1986: 427). In this context it is important to keep in mind that there is frequent confusion between the terms "universe" and "heaven" in ancient authors.

Philo believes that it is impossible to describe everything created on the first day because it (i.e., this "day one") includes the intelligible world, and then he ends his comment with the words, *ws o peri autes* (scil. *Emeras*) *logos menuei*. Philo explains that the intelligible world had to be created first, in order for it to provide a model for the physical world (*Parag*. 16, *Opif.mundi*). This physical world is a copy of the first world. To a list of concepts indicated by the terms *noetos*, *aoratos*, *aswmatos*, *anaisthetos*, there is a parallel list consisting of *anoetos*, *oratos*, *swmatikos*, *asithetos*.

There are seven things which were created in their intelligible form. In this regard Philo relies on the Biblical text itself, except that spirit comes after water and not before as in the biblical text (Schwabe 1999 (1931): 108). The Talmud speaks of 10 things, although numbers 8 and 9 do not correspond with anything in Philo and appear to be an addition (Schwabe 1999 (1931): 108). B. Hag. 12a writes "Ten things were created on the first day and they are: heavens (1) and earth (2) tohu (X) and bohu (Y) light (7) and darkness (3) spirit (5) and water(s)6 measure of

day (8) and measure of night (9) etc. This numbering corresponds to Philo numbering in his work. Numbers 8 and 9 are Talmudic additions (Schwabe 1999 (1931): 108).

Philo strongly believes in the existence of a plan of creation or in other words the Ideas. Philo believed that God struck out in advance the *noetic* cosmos. God eternally thinks the *kosmos noetos*, which is situated in the Logos. The concept of the *noetic* design used by God in his creative act is taken over by Philo from Plato (Runia 1986: 161). As suggested by Horowitz, Philo most probably understands the *kosmos noetos* to mean something like a schematic plan of a city in the mind of the architect (Horowitz in Runia 1986: 162). The design of the creatures is not planned ahead by means of discursive reason, but is already implanted in the divine seed as a pattern. In this regard Plato's receptacle is a kind of womb into which the divine seed is implanted. The opposition between the nous and *anagke* in the *Tim*. 48a is not found in Philo. In *Ebr*. 30-31 Philo states that God is the father of the cosmos, the mother is the makers *episteme*, which receives the divine seed and gives birth to the only beloved sense-perceptible son, this cosmos (the other son is the kosmos noetos). This episteme is the Sofia.

Both Philo and Plato expound the model and craftsman idea (*Tim*. 28a-b, 28c-29b). The craftsman looks to a model when furnishing his product. As the creator looks to an eternal model, the product must be good. In contrast to Philo, Plato presents the model as already existing. Philo considers the model as a reflection of the creator god, which leads to the "formation" of the noetic world. Wolfson points out that whereas Philo considers the Ideas as created by God, Plato, regards the Ideas as eternal and uncreated (Wolfson in Sandmel 1979: 97). Plato further believes that the Ideas are in a constant flux, spurring imitations in the sensible world.

In line with Greek thought Philo introduces the concept of thinking as an aspect of divine life. The Bible of course primarily concentrates on the act of making and speaking. "Although Philo does not say in explicit terms how Gods thinking is related to his providential activity of continuous creation, one might surmise that God, by continuously thinking the noetic cosmos in the Logos, enables the Logos continuously to

effectuate that the visible cosmos corresponds *kata dunamin* to its intelligible model" (Runia 1986: 441).

Plato in the *Timaeus* 48A-61C introduces the difficult concept of the receptacle. He himself notes this is a difficult concept and Plato uses other names to designate the same concept. The existence of the receptacle is dictated by the existence of the ideas. The sensible world is a reflection of the transcendent ideas, and this reflection has to take place somewhere. This is where the concept of the receptacle comes in. As such the receptacle should not be identified with the primeval chaos.

"*But as someone standing nearest to the truth would say that the central one is the Father of all…, while the two on either side are the powers most senior and nearest to the Being, the creative and the regal…Being flanked, then, by each of his two powers, the central being appears to the visionary mind* (τή ὁρατικη διανοία) *as an image sometimes of one and sometimes of three: one-when, purified, it scales the greatest height and, transcending not only the multitude of numbers but also the dyad, that neighbour to the monad, it presses on to the idea which is unmixed and untangled and in need of nothing else whatsoever by itself; of three-when, not yet initiated into the great mysteries, it still celebrates but the minor rites and cannot grasp the Being by itself alone apart from all else except through its activities, either creating or ruling"* (*Abr*. 121-122).

In *De Providentia* 1. 6-8 Philo writes: "*For God did not first begin to think and then to create; nor was there ever a time when he did not create, the forms being with him from the beginning. The will of God does not happen later, but is always with him, for natural movements never cease. And so it will happen that he creates by always thinking and gives beginning to being to sense-perceptible things, so that both of them exist together, (namely) the always acting with divine counsel and the giving the beginning of being to sense-perceptible beings*".

In *Opif*. 17-18 Philo attempts to explain where the *kosmos noetos* is located. In order to do this Philo uses the help of an image. He uses the images of craftsman, architect and king. The king instigates the development of a magnificent building. The architect conceives of the design in his head. The architect consults this design or "noetic city" in his head and looks to the materials, which would enable the construction of this city. In an analogous fashion, the *noetos kosmos* has its place in the

Logos of the creator. This is not located in the soul or mind of God but in his Logos. The *noetos kosmos* is the first phase of Gods creative act. God of course combines all of the above three functions. He decides to found the city, composes the *noetos kosmos* and executes the plan. These stages are of course not happening in time in terms of successive events.

Philos theory of the Ideas as thoughts of God is not directly found in Plato but is prefigured in Plato. Plato puts the Demiurge on the second place in the ontological scheme and he is inferior to the Ideas, whereas in Philo the Demiurge is put in the first place and is the cause of the Ideas. In Plato the cosmology is expressed by Ideas, Demiurge and matter. In Philo it is God and matter, while the Ideas being ontologically subsumable under God, as products of His noetic activity.

If the Ideas are created by God who thinks them, and if the Ideas are as in Plato, not just entia rationes but true Being which is not subject to genesis or destruction, we can state that on the level of the supra-sensible non-material reality we have a creation ex nihilo. On the material level we can speak of a creation which is intermediate between creation ex nihilo and demiurgic creation. Plato merely speaks of a semi-creationism, where the formation of the world is nothing more than the ordering of chaotic matter on the basis of the ideal order.

The concept of creation ex nihilo is not found in Greek thought and was contrary to its foundations the Eleatic dictum ex nihilo nihil fit.

In this context many scholars assume that the theory of Ideas is not Philos, and then proceed to find a preceding philosopher from whom Philo could have taken over these theories. But nobody assumes that Philo could have originally produced this theory.

Did Philo create the theory of the Ideas as Thoughts of God.

Radice distinguishes a Platonic tradition promoted by the Jews of Alexandria for the purpose of biblical exegesis and the other entirely Greek (i.e. the tradition which leads to Eudorus and particularly links up with the Old Academy), (Radice 1991:130). Philo represents the culmination of the former tradition and after Philo these two traditions fused into Middle Platonism (Radice 130). Radice thinks that Philo then contributed the theory of the Ideas as Thoughts of God to Middle Platonism (Radice 1991:132).

After Philo the first to speak about Ideas as Thoughts of God was Seneca (in Ep. 65) and apparently considered the theory that the Ideas are thoughts of God as belonging to Platonic exegesis (Radice 1991:132).

Radice writes: "In my opinion Philo can be considered the *catalyst* of Middle Platonic thought, that is to say the *external* impulse that set it in motion (Radice 1991:133).

This fact is also possible since during Philos time the *henological view* (This vies propounds that the highest position is occupied by the One and the Dyad, principles which have been set out in Platos so-called unwritten doctrine) which prevailed ni Plato, the Old Academy and Eudorus recedes into the background. This view is replaced by the doctrine of the Ideas in its new representation, which then becomes the primary feature of Middle Platonism (Radice 133). Radice writes: "Yet this movement seems also partly to develop in a dialectics between the properly Platonic cosmo-theological theory of the three principles (Ideas, Demiurge, matter) and the originally Philonic theory of the two principles (God and matter), in search of a metaphysically satisfying compromise" (Radice 1991:133). "The point of contention which exists between these two interpretations of Plato and which requires a philosophical compromise concerns the role of God" (Radice 1991:133). "In one he is the creator of the Ideas, in the other he is the imitator of the Ideas" (Radice 1991:133). "Albinus, for example, resolves the question by postulating a hypostatic hiearachy which admits both functions, in a philosophical context which has many links with Philos Mosaic philosophy" (Radice 1991:133). "Atticus, on the other hand, seems to give precedence to the (Philonic) creative function of God" (Radice 1991:134).

Philo believes that the cosmos is populated by numerous hierarchically structured beings, where man forms the middle link. Similarly to Plato, Philo believes that the incarnation of the rational soul entails a loss of cognitive ability that can only partially be overcome in this life. The souls who are not incarnated possess a higher degree of knowledge (see *Aet*. 1; *Spec*. 1.43; *Leg*. 3. 97-103; *Gig*. 31, 60-61, *Deus* 51-68).

Philo in line with the Timaeus and other Greek philosophers does not doubt the sphericity of the cosmos. The virtue of the sphericity of the cosmos is so great that it is impossible but not to attribute this state of affairs to the creator God. Philo relies in his argument on the Stoics,

but most prominently on the Timaeus. He writes: "We encounter in the Timaeus of Plato an admirable encomium praising the perfect shape of the sphere and its utility, so that no additional praise is further required (Prov. 2. 53-56).

In *Spec*. 1. 13-14 the cosmos is compared to a *megapolis* which has rulers and subjects. The *archontes* are the stars and planets, the *upekooi* the creatures who dwell beneath the moon. The description of the heavenly bodies as *archontes* was to play a significant role in later Gnostic thought (Runia 1986: 250).

Beauty of the Cosmos

The cosmos as the result of God's creational activity is good and is worthy of admiration. It is a work of art. Philo uses numerous divine epithets to underline the artistic character of the cosmos and its rational structure such as father (*Spec*. 3: 189, *QG* 2: 34), and architect (*Praem*. 42), maker (*Spec*. 3: 189), world-maker (*Praem*. 42), creator, pilot and charioteer (*QG* 2: 34). In line with Plato's Timaeus, Philo expounds various themes of admiration of the cosmos (for example *Deus* 7, *Agr*. 50-54, *Her*. 110-111, 196-200 and others).

However, the study of the cosmos should not be perceived for its own sake. The study of the cosmos is only valid if it leads one to one's creator. Already Plato in the *Republic* (529-531) concluded that the study of heavens is only valid, if it leads to higher knowledge. Philo expands this notion with line with contemporary Platonists and sets this postulate on stronger theocentric lines, suggesting that the study of heavens should lead man to God. This is the true meaning of *thewria*. It follows naturally that if man looks at the creation one is naturally led to the recognition of a Creator God. In the passage *QG* 2: 34 Philo allegorizes (Genesis 8: 6, "What is the "window of the ark" which the righteous man (Noah) opened?") that our senses first recognize that there is "the one true certain Creator" which they report to our reason (logismos) "And this (reason), seeing with a sharp eye both these (celestial phenomena) and through them the higher paradigmatic forms (*ta anwtera paradeigmatika eide*) and the cause of all things (ton apantwn aition), immediately apprehends them and genesis (*genesews*) and providence (*pronoias*), for it reasons that visible nature did not come into

being by itself (*ouk automatisthenta*), for it would be impossible for harmony and order and measure and proportions of truth and such concord and real prosperity and happiness to come about by themselves. But it is necessary (*anagke einai*) that there be some Creator and Father, a pilot and charioteer, who both begot and wholly preserves and guards the things begotten".

The cosmos is perfect even if there are various tragic occurrences in it. Philo attributes these disasters not to some uncontrollable forces, but to the activity of God and the reason of retribution. In the *Timaeus* 22a-23c Plato discusses the theory of naturally occurring disasters, which result in nations loosing various skills and knowledge which they possessed. These disasters result in the loss of these skills and the destruction of civilizations. Philo's use of these ideas is seen in the passages *Abr*. 1-2; *Mos*. 2. 46-47 and *Praem*. 1-2.

The beauty and harmony of the cosmos has led some to the study of astronomy as well as fortune telling (by the term astronomia Philo means on the one hand the science of astronomy and on the other astral fatalism). Philo writes in *De Migratione Abrahami* 176-195: "The Chaldeans have the reputation of having, in a degree quite beyond that of other peoples, elaborated astronomy (*astronomia*) and the casting of nativity's (*genethlialogike*). They have set up a harmony (*armozw*) between things on earth and things on high, between heavenly things and earthly. Following as it were the laws of musical proportion, they have exhibited the most perfect symphony (*sumfwnia*) of the universe produced by a concord (*koinwnia*) and sympathetic affinity (*sumptheia*) between its parts, separated indeed in space, but housemates in kinship. These men imagined that this visible universe was the only thing in existence, either being itself God or containing God in itself as the soul of the whole (*e twn olwn psuche*). And they made Fate (*eimarmene*) and Necessity (*anagke*) divine, thus filling human life with much impiety (*adeveia*), by teaching that apart from phenomena there is no originating cause (*aition*) of anything whatever, but that the circuits of sun and moon and of the other heavenly bodies determine for every being in existence both good things and their opposites. Moses, however, while he seems to confirm the sympathetic affinity of its parts displayed

throughout the universe, is at variance with their opinion concerning God".

The term sumpatheia is related to the Stoic concept of cosmic sympathy. The Stoics believed that it possible to forecast events since "all events are causally related to one another, and therefore anything that happens must in theory be a sign of some subsequent effect" (Long in Frick 1999: 123). It is possible to assume that whatever happens in the cosmos will have an effect on the world. *Sextus Empiricus* argued the Stoic position that if the cosmos is one it must mean that it is made with the same elements throughout, which bring about cosmic *sumpatheia* (*Adv. Math*. 9: 78 in Frick 1999: 123).

The Stoics argued that God is the cosmos and that the Cosmos is God. "According to Diogenes Laertius (7: 137), the Stoics generally employed the term kosmos in the sense "of God himself" and the idea that the cosmos contains God as its world-soul (Cf. SVF 2: 774) can be traced to Cleanthes who employed the expression *e tou komou psuche* (Cf. SVF 1: 532).

In Mig. 178 and 194 Philo writes that Abraham had to "relinquish astrology (*genethlalogike*), which betrayed it (the human mind) into the belief that (1) the universe is the primal God, instead of being the handiwork of the primal God, and that (2) the courses and movements of the constellations are the causes (*aitia*) of bad and good fortune to mankind".

Philo does not agree with the Chaldean position that necessity and fate are divine, since for Philo God is the only cause of things, and fate and necessity cannot be thought of as divine causal powers. That fate and necessity are divine refers to the Stoic position that "God is one and the same with Reason and Fate (*eimarmene*)", (Diogenes Laertius 7: 135), (The term *anagke* is used by Plato but replaced by the Stoics with the term *eimarmene*).

Philo further writes: "We should not allow the movements of stars to haunt mankind. Now, the so-called zodiacal circle itself is derived from Providence, as we implied in the preceding discussions. "Providence awes by means of these stars, these created beings do her biddings, these recipients which take the cause of their genesis from another. Providence is the cause of all in all. She is the one of whom

existence and being are born, in fact, those that are created acknowledge the Creator" (*Prov*. 1: 88, translation Abraham Terian). In the passage *Spec*. 1: 13-20, Philo refutes the notion of astral fatalism that "the sun and moon and the other stars were gods with absolute powers (*einai Theous autokratoras*)" and are responsible for "the causation of all events" (*Spec*. 1: 13). According to Moses, says Philo, the planets do not have "unconditional (*autexousious*) powers" (*Spec*. 1: 14).

Astral fatalism is flawed according to Philo, because "if everything is dispensed at birth, then laws, piety, justice, and the verdicts of judges should be abrogated, since mans will is not free when he does what has been predestined for him. For when the power of self-conduct is denied and every act is attributed to powers of nativity, there will be no glory in virtue, no besetment of sin, no courage, no sagacity to speak of-everything being done involuntarily (Prov. 1: 82).

Plato thinks of the stars as living beings who are divine and eternal (*zwa theia onta kai aidia*) and which possess intelligence (*fronesis*), (Cf. *Timaeus* 40a-b, cf. *Republic* 508a, *Laws* 821b, 899b), and Aristotle considers the stars as possessing life (cf. *De Caelo* 292a), while the Stoics presume that the fixed stars are a "mighty host of visible gods whose blessedness from of old has been recognized" (*Aet*. 46). Philo states about the stars that they "are souls divine (*uchai Theiai*) and without blemish throughout… each of them is mind (*nous*) in its purest form", (*Gig*. 8). While Philo states that "the stars are visible gods" he places them on a lower ontological level than God. Since they are visible this already suggests their lower position beneath the God who cannot be seen. The stars divinity is due to their possessing a noetic substance and therefore have a most God-like nature of all created beings. (H. Wolfson, Philo vol. 1, 365, remarks about Philo's statement (in *Gig*. 8) that stars "are souls divine (*psuchai theiai*)", that the term "divine" is used by Philo in the special sense of "imperishable".).

Bibliography

Primary sources

Aristotle **De Anima, Parva Naturalia, On Breath**, LCL., Translation by W. S. Hett Cambridge MA., 1936, **Categories**, **On Interpretation, Prior Analytics**, LCL Translation by H. P. Cooke and H. Tredennick, Cambridge MA., 1962, **Nicomachean Ethics**, LCL Translation by H. Rackham, Cambridge, MA., 1982, **On the Heavens**, LCL, Translation by W.K. C. Guthrie, Cambridge, MA., 1954.

Atticus Fragments Des Places, Paris, 1977.

Cicero **De Finibus Bonorum et Malorum**, LCL, Translation by H. Rackham. Cambridge, MA., 1914, **De Natura Deorum, Academica**, LCL, Translation by H. Rackham, Cambridge MA., 1933, **De Oratore**, **De Fato**, **Paradoxa Stoicorum**, **Partitiones Oratoriae**, LCL, Translation by H. Rackham, Cambridge, MA., 1977.

Clement of Alexandria **Clemens Alexandrinus, zweiter Band; Stromata Buch I-VI (GCS, 15)**, Leipzig, 4th edition (1906), U. Treu, (ed), Berlin 1985; **Clemens Alexandrinus dritter Band; Stromata Buch VII und VIII; Excerpta ex Theodoto; Eclogae Propheticae; Quis dive salvetur; Fragmente (GCS 17)**, Leipzig,2nd edition, 1909, L. Fruchtel und U. Treu, Berlin 1970.

Denis A. M. (ed), **Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt Graeca una cum historicum et auctorum Judaeorum hellenistarum fragmentis,** PVTG 3, Leiden 1970.

Diogenes Laertius Translation by R. D. Hicks, LCL, 2 vols. Cambridge, 1925 reprint, 1980.

Epictetus **Discourses**, Manual and Fragments, 2 vols. LCL, Translation by W. A. Oldfather. Cambridge, MA., 1925-28.

Liberman Saul **Texts and Studies**, 1974, New York.

Nichomachus of Gerasa **Introduction to Arithmetic**, Ooge, M. L. D., F. E. Robbins and L. C. Karpinski, 1926, New York.

Numenius M. Frede, **ANRW II** 36.1, pgs. 1034-75, 1989, Berlin.

Origen **Contra Celsum**, P. Koetschau, Origenes Werke I. Die Schrift vom Martyrium, Buch I-IV gegen Celsus, GCS 2 (Leipzig 1899), 49-374; Origenes Werke II. Buch V-VIII gegen Celsus, die Schrift vom

Gebet, GCS 3 (Leipzig 1899), 1-293; M. Borret, Origene. Contre Celse, vol. I. Introduction, texte critique, traduction et notes, SC 132 (Paris 1967); vol. II. Livres III et IV, SC 136 (Paris 1968); vol. III. Livres V et VI, SC 147 (Paris 1969); vol. IV. Livres VII et VIII, SC 150 (Paris 1969); vol. V. Introduction generale, tables et index, SC 227 (Paris 1976); **Homiliae in Exodum** W. A. Baehrens, Origenes Werke VI. Homelien zum Hexateuch in Rufins Ubersetzung. Erster Teil. Die Homelien zu Genesis, Exodus und Leviticus, GCS 29 (Leipzig 1920), 145-279; P. Fortier and H. de Lubac, Origene. Homelies sur l'Exode. Traduction introduction et notes, SC 16 (Paris 1947); M. Borret, Origene. Homelies sur l'Exode. Texte Latin, introduction, traduction et notes, SC 321 (Paris 1985); **Homiliae in Iosue** W. A. Baehrens, Origenes Werke VII. Homelien zum Hexateuch in Rufins Ubersetzung. Zweiter Teil. Die Homelien zu Numeri, Josua and Judices, GCS 30 (Leipzig 1921), 286-463); A. Jaubert, Origene, Homelies sur Josue. Texte Latin, introduction, traduction et notes, SC 71 (Paris 1960); **Fragmenta e catenis in Genesim** PG 12, 92-145; R. Devreese, Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois (fragments tires des chaines), Studi e testi 201 (Citta del Vaticana 1959) 48-50; F. Petit, Le dossier origenien de la chaine de Moscou sur la Genese: Problemes d'attribution et de double redaction, Museon 92 (1979) 71-104; Eadem, Catenae graecae in Genesim et in Exodum I. Catena Sinaitica, CCSG 2 (Turnhout 1977); Eadem, Catenae graecae in Genesim et in Exodum II. Coisliniana in Genesim, CCSG 15 (Turnhout 1986). Eadem, La Chaine sur la Genese, Traditio exegetica Graeca 1-4 (Louvain 1991-1996); **Homiliae in Genesim**, W. A. Baehrens, Origenes Werke VI. Homelien zum Hexateuch in Rufins Ubersetzung. Erster Teil. Die Homelien zu Genesis, Exodus und Leviticus, GCS 29 (Leipzig 1920), 1-144. H. de Lubac and L. Doutreleau, Origene, Homelies sur la Genese, SC 7bis (Paris 1976). **Homiliae in Leviticum**, W. A. Baehrans, Origenes werke VI. Homelien zum Hexateuch in Rufins Ubersetzung, Erster Teil. Die Homelien zu Genesis, Exodus und Leviticus, GCS 29 (Leipzig 1920), 280-507; M. Borret, Origene. Homelies sur le Levitique, vol. 1. Homelies I-VII, SC 286 (Paris 1981); vol. II. Homelies VIII-XVI, SC 287 (Paris 1981). **Commentarii**

in Iohannem E. Preuschen, Origenes Werke IV. Der Johanneskommentar, GCS 10 (Leipzig 1903); **De Principiis** P. Koetschau, Origenes Werke V, De Principiis, GCS 22 (Leipzig 1913). **Homiliae in Numeros** W. A. Baehrens, Origenes Werke VII. Homelien zum Hexateuch in Rufins Ubersetzung. Zweiter Teil. Die Homelien zu Numeri, Josua and Judices, GCS 30 (Leipzig 1921), 3-285; **Commentarii in Mattheum** E. Klostermann and E. Benz, Origenes Werke X. Origenes Matthauserklarung 1. Die griechisch erhaltenen Tomoi, GCS 40 (Berlin 1935-1937); **Epistula ad Gregorium (Thaumaturgum)**, J. A. Robinson, The Philocalia of Origen (Cambridge 1893), 64-67.

Philo Translation by F. H. Colson and G. H. Whitaker, W. Heinemann Ltd. Harvard University Press, 1929.

Plato **The Republic**, P. Shorey transl. 1930, vol. V and VI; **Timaeus, Critias, Cleitophon, Menexenus, Epistles**, vol. IX, R. G. Bury transl.; **Theaetetus, Sophist**, vol. VII, transl. H. N. Fowler; **Charmides, Alcibiades (1and2), Hipparchus, The Lovers, The Ages, Minos. Epinomis**, vol. XII, transl. W. R. M. Lamb; **Statesman, Philebus**, vol. VIII, transl. H. N. Fowler, W. R. M. Lamb; **Cratylus, Parmenides, Greater Hippias, Lesser Hippias** vol. IV, transl. H. N. Fowler; **Euthyphro-Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus** vol. I, transl. H. N. Fowler; **Lysis, Symposium Gorgias** vol. III, transl. W. R. M. Lamb; **Laws**, vol. X-XI, Books 1-6, transl. R. G. Bury, W. R. M. Lamb; **Laches, Protagoras, Meno, Euthydymes** vol. II, transl. W. R. M. Lamb; Heinemann Ltd. Harvard University Press.

Pseudo-Plutarch **Placita Philosophorum**.

Theophrastus of Ephesus **Sources for his life, Writings, Thought, and Influence, 2 vols. Philosophia Antiqua 54**, 1.422, W. W. Fortenbaugh-P. M. Huby-R. W. Sharples-D. Gutas.

Valentinus **The Gospel of Truth**, Bentley Layton, "The Gnostic Scriptures: A New Translation with Annotations and Introductions, Garden City, N.Y.: 1987.

Secondary sources

Amir Y. 1984 "The Transference of Greek allegories to Biblical Motifs in Philo" in Nourished in Peace studies in Hellenistic Judaism in Me-

mory of Samuel Sandmel, F. E. Greenspahn, Earle Hilgert, and Burton L. Mack. (eds) Scholars press, California.

Belletti B. 1990 "Il logos come immagine di Dio in Filone de Alessandria" in Sapienza, vol. 43, pgs. 311-320.

Borgen P. 1987 Philo, John and Paul, New perspectives on Judaism and Early Christianity, Brown university, Brown.

Borgen P. 1991 "The Sabbath Controversy in John 5: 1-18 and Analogous Controversy Reflected in Philo's Writings" in The Studia Philonica Annual, vol. III, pgs. 209-222, D. T. Runia, G. E. Sterling (eds) Scholars press, Atlanta.

Borgen P. 1996 "The Gospel of John and Hellenism: Some observations" in Exploring the Gospel of John in Honour of D. Moody Smith, pgs. 98-123, R. A. Culpeppar and C. A. Black (eds), Louisville.

Borgen P. 1996 "Illegitimate Invasion and Proper Ascent: A Study of Passages in Philo's Writings and the Revelation of John" in Early Christianity and Hellenistic Judaism, pgs. 293-307, Edinburgh.

Borgen P. 1997 "Philo of Alexandria: Reviewing and Rewriting Biblical Material" in The Studia Philonica Annual, vol. ix, pgs. 37-54, D. T. Runia (ed), Scholars press, Atlanta.

Borgen P. 1997 Philo of Alexandria an Exegete for his Time, Brill, Leiden.

Bos A. P. 1998 "Philo of Alexandria A Platonist in the Image and Likeness of Aristotle" in The Studia Philonica Annual, vol. x, pgs. 66-87, D. T. Runia (ed), Scholars press, Atlanta.

Bruns G. L. 1987 "Midrash and allegory: the beginnings of Scriptural Interpretation" in The Literary Guide to the Bible, F. Kermode, R. Alter (eds), Cambridge Mass.

Burkhardt H. 1988 Die Inspiration heiliger Schriften bei Philo von Alexandrien, Giessen-Basel.

Chadwick H. 1967 "Philo and the beginnings of Christian thought" in The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy, pgs. 137-192, A. H. Armstrong (ed), Cambridge.

Cohen N. G. 1993 "The Greek Virtues and the Mosaic Laws in Philo. An elucidation of De Specialibus Legibus IV 133-135" in The Studia

Philonica Annual, vol. v, pgs. 9-24, D. T. Runia (ed) Scholars press, Atlanta.

Cohen N. G. 1995 Philo Judaeus, His Universe of Discourse, Frankfurt am Main.

Dawson D. 1992 Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria, University of California Press, Oxford.

Daley B. E. 1996 "Bright darkness' and Christian transformation: Gregory of Nyssa on the Dynamics of Mystical Union" in The Studia Philonica Annual, vol. VIII, pgs. 83-98, D. T. Runia, G. E. Sterling (eds), Scholars press, Atlanta.

Dihle A. 1996 "Das Streben nach Vollkommenheit nach Philon und Gregor van Nyssa", in Stimuli: Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum: Festschrift fur Ernst Dassman, G. Schollgen and C. Scholten (eds), JACErgbd 23, Munster.

Dillon J. 1977 The Middle Platonists, Duckworth, Cornell Univ.

Dillon J. 1983 "The Formal Structure of Philo's Allegorical Exegesis" in Two Treatises of Philo of Alexandria, pgs. 77-89, Brown University Press, Brown University.

Dillon J. 1993 "A Response to Runia and Sterling" in The Studia Philonica Annual, vol. V, pgs. 151-156, D. T. Runia (ed), Scholars press, Atlanta.

Frick P. 1999 Divine Providence in Philo of Alexandria, Mohr Siebeck.

Goodenough E. R. 1962 An Introduction to Philo Judaeus, Oxford Basil Blackwell; second edition.

Grabbe L. L. 1991 "Philo and Aggada a Response to B. J. Bamberger" in The Studia Philonica Annual, vol. iii, pgs. 153-167, D. T. Runia (ed) Scholars press, Atlanta.

Hamerton-Kelly R. 1991 "Allegory, Typology, and Sacred Violence" in The Studia Philonica Annual, vol. iii, pgs. 53-71, D. T. Runia (ed) Scholars press, Atlanta.

Hay D. M. 1991 "Philo's view of Himself as an Exegete: Inspired, but not authoritative" in The Studia Philonica Annual, vol. iii, pgs. 40-52, D. T. Runia (ed), Scholars press, Atlanta.

Hay D. M. 1999 "Book review on Bruce W. Winter, "Philo and Paul among the Sophists", in The Studia Philonica Annual, vol. XI, pgs. 165-167, D. T. Runia, G. E. Sterling (eds), Scholars press, Atlanta.

Hecht R. D. 1978 'Preliminary Issues in the Analysis of Philo's De Specialibus Legibus' in SP 5, pgs. 3-17, London.

Helleman W. E. 1990 "Philo of Alexandria on Deification and Assimilation to God" in The Studia Philonica Annual, vol. II, pgs. 51-71, D. T. Runia, G. E. Sterling (ed), Scholars press, Atlanta.

Van den Hoek A. 1987 Clement of Alexandria and his use of Philo in the Stromateis, an Early Christian reshaping of a Jewish Model, E. J. Brill, Leiden.

Van den Hoek A. 1997 "The Catechetical School of Early Christian Alexandria and Its Philonic Heritage" in Harvard Theological Review vol. 90: 1, H. Koester (ed), pgs. 59-88., Cambridge MA.

Van den Hoek A. 2000 "Philo and Origen: a descriptive catalogue of their relationship" in The Studia Philonica Annual vol. XII, pgs. 44-121, D. T. Runia, G. E. Sterling, Scholars press, Atlanta.

Hurtado L. W. 1988 One God, One Lord: Early Christian devotion and Ancient Jewish monotheism, Philadelphia.

Klijn F. J. A. 1986 "Jewish Christianity in Egypt" in The Roots of Egyptian Christianity B. Pearson, J. Goehring (eds), Philadelphia, Fortress.

Koester H. 1968 "Nomos fuseos: the concept of Natural Law in Greek Thought in Religions in Antiquity, Essays in memory of Erwin Ramsdell Goodenough J. Neusner (ed), NumenSup 14, Leiden.

Kweta G. 1988 Sprache, Erkennen und Schweigen in der Gedankenwelt des Philo von Alexandrien, (dissertation), Munchen.

Laporte J. 1991 "The High Priest in Philo of Alexandria" in The Studia Philonica Annual, vol. III, pgs. 71-83 D. T. Runia, G. E. Sterling, Scholars press, Atlanta, Georgia.

Leopold J. 1983 "Rhetoric and Allegory" in Two treatises of Philo of Alexandria, Winston D. and Dillon J., pgs. 155-171, Brown University press, Brown University.

Lilla S. 1971 Clement of Alexandria a study in Christian Platonism and Gnosticism.

Long A. A. 1997 "Allegory in Philo and Etymology in Stoicism a Plea for Drawing Distinctions" in The Studia Philonica Annual, vol. ix, pgs. 198-210, D. T. Runia (ed) Scholars, press, Atlanta.

Long A. A., Sedley D. N. 1992 The Hellenistic philosophers, vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge.

Mack B. L. 1991 "Wisdom and Apocalyptic in Philo" in The Studia Philonica Annual, vol. iii, pgs. 21-40, D. T. Runia (ed) Scholars press, Atlanta.

Mack B. L. 1984 "Decoding the Scripture: Philo and the Rules of Rhetoric" in Nourished with Peace studies in hellenistic Judaism in Memory of Samuel Sandmel, F. E. Greenspahn, Earle Hilgert, and Burton L. Mack (eds) Scholars Press, California.

Mansfeld J. 1988 "Compatible Alternatives: Middle Platonist Theology and the Xenophanes Reception" in Knowledge of God in the Graeco-Roman World, R. van den Broek (ed) et al. Leiden.

Martens J. W. 1992 "Unwritten Law in Philo: a response to Naomi G. Cohen" in Journal of Jewish Studies, volume XLIII, Geza Vermes (ed), Oxford.

Martin J. P. 1991 "Philo and Augustine, De civitate Dei XIV 28 and XV: Some preliminary Observations" in The Studia Philonica Annual, vol. III, pgs. 283-295, D. T. Runia, G. E. Sterling, Scholars press, Atlanta, Georgia.

Meijering E. P. 1968 Orthodoxy and Platonism in Athanasius: Synthesis or Antithesis? Leiden.

Milgrom J. 1997 "Philo the Biblical Exegete" in The Studia Philonica Annual, pgs. 79-84, D. T. Runia (ed), Scholars press, Atlanta.

Najman H. 1999 "The Law of Nature and the Authority of Mosaic Law" in The Studia Philonica Annual, vol. XI, pgs. 55-74, D. T. Runia, G. E. Sterling (eds), Scholars press, Atlanta.

Neusner J. 1991 "The Mishnahs Philosophical Method- the Judaism of Hierarchical Classification in Greco-Roman Context" in The Studia Philonica Annual, pgs. 192-209, D. T. Runia (ed), Scholars press, Atlanta.

Niehoff M. R. 1999 "Jewish Identity and Jewish Mothers: Who was a Jew according to Philo"? in The Studia Philonica Annual, pgs. 31-55, vol. XI, D. T. Runia, G. E. Sterling (eds), Scholars press, Atlanta.

Osborn E. 1998 "Philo and Clement: Quiet Conversion and Noetic Exegesis" in The Studia Philonica Annual, vol. X, pgs. 108-124.

Pascher J. 1931 Der Kongsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philon von Alexandreia, Paderborn, Schoningh.

Pearson B. A. 1984 "Philo and Gnosticism" in ANRW II.21.1, pgs. 295-342, Berlin-New York.

Radice R. 1991 "Observations on the Theory of the Ideas as Thoughts of God in Philo of Alexandria" in The Studia Philonica Annual vol. III, pgs. 126-135, D. T. Runia, G. E. Sterling (ed), Scholars press, Atlanta, Georgia.

Royse, J. R. 1991 "Philo, Kurios and the Tetragrammaton" in The Studia Philonica Annual, vol. III, pgs. 167-184, D. T. Runia, G. E. Sterling (ed), Scholars press, Atlanta Georgia.

Royse, J. R. 1997 "Heraclitus B 118 in Philo of Alexandria" in The Studia Philonica Annual, vol. ix, pgs. 211-215, Scholars press, Atlanta.

Runia D. T. 1981 'Philo's de Aeternitate Mundi: The Problem of its interpretation' in Vigiliae Christianae 35, pgs. 105-151, E. J. Brill, Leiden.

Runia D. T. 1984 'The Structure of Philo's Allegorical treatises. A review of two recent studies and some additional comments' in Vigilae Christianae 38, pgs. 209-256, E. J. Brill Leiden.

Runia D. T. 1984 'History of Philosophy in the Grand Manner: The achievement of H. A. Wolfson' in Philosophia Reformata 49, pgs. 112-133, Utrecht: Centrum voor Reformatorische Wijsbegeerte.

Runia D. T. 1986 'How to read Philo' in Nederlands Theologisch Tijdschrift 40, pgs 185-198, The Hague: Boekencentrum.

Runia D. T. 1986 "Mosaic and Platonist Exegesis Philo on 'Finding' and 'Refinding" in Vigiliae Christianae 40, pgs 209-217, E. J. Brill, Leiden.

Runia D. T. 1986 Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato, E. J. Brill, Leiden.

Runia D. T. 1986 'Redrawing the Map of Early Middle Platonism some comments on the Philonic evidence' in Hellenica et Judaica: hommage a Valentin Nikiprowetzky A. Caquot-M. Hadas-Lebel-J. Riaud (eds), Editions Peeters, Leuven-Paris.

Runia D. T. 1987 "Review on La philosophie de Moise. Essai de reconstitution d'un commnentaire philosophique prehilonem du Pentateuque" by Richard Goulet in Historie des Doctrines de l'Antiquite Classique, 11, Paris: Libraire Philosophique. J. Vrin, Paper 246F, pgs. 621-629.

Runia D. T. 1987 'Further Observations on the Structure of Philo's allegorical treatises' in Vigilae Christianae 41, pgs. 105-138, E. J. Brill, Leiden.

Runia D. T. 1988 'Naming and Knowing, Themes in Philonic Theology with Special reference to the De Mutatione Nominum' in Knowledge of God in the Graeco-Roman world, R. van den Broek- T. Baarda- J. Mansfeld, (eds), pgs. 69-91, EPRO 112, Leiden: E. J. Brill.

Runia D. T. 1988 'God and Man in Philo of Alexandria' in Journal of Theological Studies 39, Oxford University press, Oxford.

Runia D. T. 1989 Book review on "Philon von Alexandrien, Uber die Gottesbezeichnung "wohltatig verzehrendes feuer" (De Deo). Ruckubersetzung des Fragments aus dem Armenische, deutsche Ubersetzung und Kommentar von Folker Siegert", Wissenshaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 46. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tubingen, 1988. Viii+190 pages.

Runia D. T. 1991 "Philo of Alexandria in Five letters of Isidore of Pelusium" in The Studia Philonica Annual vol. III, pgs. 295-320, D. T. Runia, G. E. Sterling (eds), Scholars press, Atlanta.

Runia D. T. 1992 "A note on Philo and Christian Heresy" in The Studia Philonica Annual, vol. IV, pgs. 65-74, D. T. Runia, G. E. Sterling (eds), Scholars press, Atlanta.

Runia D. T. 1993 "Was Philo a Middle Platonist? A Difficult question revisited" in The Studia Philonica Annual vol. V, pgs. 112-141, D.T.Runia (ed) Scholars press, Atlanta.

Runia D. T. 1995 "Philo of Alexandria and the Beginnings of Christian Thought, Alexandrian and Jew" in Studia Philonica Annual 7, pgs. 143-160, D. T. Runia (ed) Scholars press, Atlanta.

Sandmel S. 1979 Philo of Alexandria, Oxford University press, Oxford.

Reydams-Schills G. 1999 "Book review on "Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie, Monotheismus et Philosophie" in The

Studia Philonica Annual, vol. XI, pgs. 170-177, D. T. Runia, G. E. Sterling (eds), Scholars press, Atlanta.

Schwabe M. 1999 "Philo, De Opificio Mundi paragraph 15" in The Studia Philonica Annual, Edited and translated from the Hebrew with an introductory note by Adam Kamesar, pgs. 104-113, D. T. Runia, G. E. Sterling (eds), Scholars press, Atlanta.

Schwartz D. R. 1991 "On some New and Old Wine in Peter's Pentecost Speech (Acts 2)" in The Studia Philonica Annual, vol. III, pgs. 256-272, D. T. Runia, G. E. Sterling (eds), Scholars Press, Atlanta.

Sellin G. 1996 "Die religionsgeschichtliche Hintergrunde der platonischen "Christusmystik" in Theologische Quartalschrift vol. 176, pgs. 7-27.

Shuler P. L. 1990 "Philo's Moses and Matthew's Jesus: A Comparative Studz in Ancient Literature" in The Studia Philonica Annual, vol. II, pgs. 86-103, D. T. Runia, G. E. Sterling (eds), Scholars press, Atlanta.

Skehan P. W. 1980 "The Divine Name at Qumran, in the Masada Scroll, and in the Septuagint" in BIOSCS vol. 13, pgs. 28-34.

Sly D. I.1996 Philo's Alexandria, Routledge, London.

Sterling G. E. 1993 "Platonising Moses: Philo and Middle Platonism" in The Studia Philonica Annual, pgs. 96-112, D. T. Runia (ed) Scholar press, Atlanta.

Sterling G. E. 1999 "Recherche or Representative? What is the relationship between Philo's treatises and Greek-speaking Judaism?" in The Studia Philonica Annual, vol. XI, pgs. 1-31, D. T. Runia, G. E. Sterling (eds), Scholars press, Atlanta.

Tobin T. H. 1991 "Romans 10: 4: Christ the Goal of the Law" in The Studia Philonica Annual, vol. III, pgs. 283-295, D.T. Runia, G.E. Sterling (eds), Scholars press, Atlanta.

Tobin T. H. 1993 "Was Philo a Middle Platonist? Some suggestions" in The Studia Philonica Annual, vol. V, pgs. 147-151, D. T. Runia (ed), Scholars press, Atlanta.

Wan Sze-Kar 1994 "Charismatic exegesis: Philo and Paul Compared" in The Studia Philonica Annual, vol. VI, pgs. 54-79, D. T. Runia (ed), Scholars press, Atlanta.

Whittaker J. 1973 "Neopythagoreanism and the Transcendent Absolute" in Symbolae Osloenses 48.

Williamson R. 1989 Jews in the Hellenistic World Philo. Cambridge university press Cambridge.

Wilson, R. McL. 1993 "Philo and Gnosticism" in The Studia Philonica Annual, vol. V, pgs. 84-93, T. Runia (ed), Scholars press, Atlanta.

Winston D. 1993 "Response to Runia and Sterling" in The Studia Philonica Annual, vol. V, pgs. 141-147, D. T. Runia (ed), Scholars press, Atlanta.

Winston D. 1990 "Judaism and Hellenism hidden tensions in Philo's thought" in The Studia Philonica Annual, pgs. 1-20, D. T. Runia (ed) Scholars press, Atlanta.

Winston D. 1991 "Book review on Gabreile Boccaccini, "Middle Judaism: Jewish Thought, 300 B.C.E. to 200 C.E., Fortress press, Minneapolis" in The Studia Philonica Annual, D. T. Runia, (ed).

Winston D. 1996 "Philo's Mysticism" in The Studia Philonica Annual vol. VIII, pgs. 74-82, D. T. Runia (ed), Scholars press, Atlanta.

Wolfson H. A. 1948 Philo, Foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity, and Islam. Harvard University Press. Cambridge Massachusetts.

Wolfson H. A. 1956 The Philosophy of the Church Fathers.

Vermes G. 1970 "Bible and Midrash: Early Old Testament Exegesis" in Cambridge History of the Bible, Cambridge.

CZŁOWIEK NIENARODZONY W POGLĄDACH STAROŻYTNYCH GREKÓW I RZYMIAN

Прот. Др. Артур Алексеюк

Słowa kluczowe: poczęcie, embrion, płód, teorie animacji w starożytności, embriologia starożytna.

Najstarsze opisy powstania człowieka to niewątpliwie opowieści mitologiczne starożytnych Sumerów, Babilończyków, Asyryjczyków i Egipcjan. Systematyczna refleksja na temat prenatalnego rozwoju istoty ludzkiej pojawiła się dopiero na przełomie VI i V w. p.n.e. w kręgu kultury greckiej. Już wtedy powstały pierwsze teorie embriologiczne. Filozofowie greccy snuli również rozważania na temat obecności w ciele pierwiastka duchowego, który konstytuował istotę ludzką. Duszę uważano za zasadę życia i czynnik integrujący funkcje cielesne. Oddzielenie duszy od ciała określano zaś mianem śmierci. Analiza związku duszy i ciała człowieka stanowi jeden z motywów przewodnich starożytnej filozofii greckiej w obszarze antropologii.

Teorie embriologiczne w starożytności grecko-rzymskiej

Teorie embriologiczne, które powstały w starożytnej Grecji, można określić jako preformistyczne i epigeniczne. Trudno jest w nich rozdzielić badania i wnioski empiryczne od rozważań czysto teoretycznych i filozoficznych. W odróżnieniu od starożytnych mieszkańców Egiptu, starożytni Grecy usilnie dążyli do oparcia swoich rozważań na płynących z obserwacji danych empirycznych. W ich refleksji na temat zapłodnienia i prenatalnego rozwoju człowieka spotykamy stosunkowo niewiele wątków mitologiczno-religijnych, aczkolwiek nie jest ona ich całkowicie pozbawiona. Bez wątpienia nie wysuwa się ona jednak na plan pierwszy.

Teorie preformistyczne były ściśle związane z tzw. teorią pojedynczego nasienia, według której jedynym komponentem prokreacyjnym było nasienie męskie. Wspólną cechą tych teorii było przekonanie, iż w męskim nasieniu w mikroskopijnej postaci znajdują się wszystkie części ciała nowego człowieka. Preformistami byli głównie greccy filo-

zofowie przyrody i atomiści, a także część stoików podzielających poglądy Lucjusza Anneusza Seneki (4 p.n.e.-65) w tym względzie. Według tego ostatniego w męskim nasieniu w niewidzialny sposób mieści się całe przyszłe ciało człowieka (SENECA 1910, III 29, 3).

Odmiennego zdania niż preformiści byli zwolennicy teorii epigenicznych, którzy opowiadali się za stopniowym rozwojem *conceptusa*. Ich zdaniem zarodek w pierwszych fazach rozwoju stanowi jedynie bezkształtną masę, która dopiero później stopniowo przybiera ludzkie kształty. W kwestii pochodzenia materii zarodka, cześć zwolenników epigenizmu przychylała się do teorii podwójnego nasienia, zakładającego istnienie męskiego i żeńskiego komponentu prokreacyjnego, część zaś opowiadała się za teorią pojedynczego nasienia. Epigenistami byli głównie hipokratycy, zwolennicy arystotelesowskiej teorii rozrodu, epikurejczycy, a także niektórzy przedstawiciele Stoi.

Embriologiczne poglądy starożytnych Greków stanowią świadectwo dążenia do ugruntowania wiedzy dotyczącej powstawania i rozwoju prenatalnego życia ludzkiego nie tylko na obserwacji. Wrodzona ciekawość i odwaga w poznawaniu świata, przejawiająca się w skłonności do empirii, a także filozoficzna refleksja rozumowa idąca w parze z apoteozą sił przyrody, stanowiły podatny grunt dla powstania teorii embriologicznych. Na koncepcjach lekarzy z kręgów hipokratejskich, Arystotelesa, stoików, a także działających w Rzymie lekarzy greckich: Soranosa z Efezu i Galena z Pergamonu, wzorowano się przez cały okres średniowiecza i aż do czasów nowożytnych miały one swoich zwolenników. Chociaż szczegółowa analiza poglądów starożytnych filozofów i lekarzy greckich przekracza zakres tej pracy, warto – w celu przejrzystości wywodu – uszeregować ich poglądy embriologiczne w taki sposób, by można było je porównać z teoriami embriologicznymi w judaizmie.

Jednym z pierwszych pytań, jakie postawili sobie starożytni uczeni, był problem nasienia: czy kobieta – identycznie jak mężczyzna – wytwarza nasienie, czy też cały komponent zapładniający zawarty jest w nasieniu męskim? Takie postawienie pytania było w pełni uzasadnione, gdyż starożytni nie zdawali sobie sprawy z istnienia oocytu.

Pierwsza grupa lekarzy i filozofów (niektórzy hipokratycy, Arystoteles, epikurejczycy) wyznawała tzw. teorię „podwójnego nasienia".

Według niej kobieta wytwarza własne nasienie, które łącząc się z nasieniem męskim wyznacza początek kształtowania się embrionu lub płodu ludzkiego. Większy problem powstał jednak w momencie określenia, czym jest nasienie żeńskie. Hipokratycy uważali, że stanowi go wilgotna wydzielina, jaka pojawia się u kobiety w czasie stosunku seksualnego. Jedna z dość oryginalnych wersji tego poglądu, pochodząca najprawdopodobniej od pewnego autora podszywającego się pod Arystotelesa, głosiła, że szyjka macicy podczas stosunku seksualnego przechodzi analogiczny proces wzwodu, jak ma to miejsce w przypadku członka męskiego, emitując nasienie żeńskie. Zapłodnienie w tym przypadku miałoby zachodzić w przedsionku pochwy. Interesującą hipotezę na temat żeńskiego nasienia wysunął Herofilos z Aleksandrii (ok. 300 p.n.e - ?), który najprawdopodobniej jako pierwszy dokonał odkrycia jajników nazywając je mianem żeńskich jąder. W swoich pismach, które zachowały się do naszych czasów jedynie w przekazach innych filozofów, sugerował istnienie żeńskiego nasienia (HEROPHILUS 1989, 167-169, 296-299). Później jego tezy zostały wyparte przez epigeniczne idee Arystotelesa, który uważał, że w procesie rodzenia biorą udział zarówno mężczyzna, jak i kobieta.

Formułując swoją teorię rozrodu Arystoteles (384-322 p.n.e.) odrzucił zarówno pogląd, że nowa istota ludzka powstaje z połączenia nasienia męskiego i żeńskiego, jak i koncepcję, że kobieta jest jedynie rodzajem „roli uprawnej", w którą zasiane zostaje męskie nasienie. Jego zdaniem, do zainicjowania procesu rozrodczego niezbędna jest zatem przyczyna sprawcza oraz odpowiedni materiał, który będąc przedmiotem działania aktywnego sprawcy uformuje z niego określone potomstwo, które będzie człowiekiem. Materią i zarazem żeńskim komponentem prokreacyjnym jest krew menstruacyjna (gr. *katamenia*). Przyczyną sprawczą, źródłem aktywności kształtującej (formą) i zasadą życia oraz ruchu jest zaś męskie nasienie, które przemienia krew w żywe potomstwo. Pogląd ten sytuuje zatem Arystotelesa po stronie zwolenników teorii „podwójnego nasienia". W traktacie *O rodzeniu się zwierząt* pisał on: „Koniecznie musi istnieć coś, co rodzi potomstwo, i coś, z czego ono się rodzi (...). Jeśli zatem samiec jest czynnikiem poruszającym i działającym, a samica jako taka czynnikiem biernym, w takim razie to, co samica doda do nasienia samca, nie będzie nasieniem, lecz materią. (…)

W każdym razie [nasienie] jest czynnikiem działającym, podczas gdy to, co się tworzy i przybiera dane kształty, pochodzi od cieczy miesięcznych, które pozostają w samicy" (ARYSTOTELES 2004b, II 729 a-b). W innym zaś miejscu stwierdzał: „Nasienie jest z naturalnego przeznaczenia rodzajem materiału, z którego rzeczy bezpośrednio powstają w przyrodzie. (…) Potomstwo powstaje z nasienia już to, o ile nasienie stanowi materiał, z którego potomstwo jest utworzone; już to, o ile jest bezpośrednią przyczyną sprawczą noworodka" (ARYSTOTELES 2004b, II 724). Według poglądów Arystotelesa na temat biologii rozrodu człowieka zawartych w traktacie *O rodzeniu się zwierząt* ludzie rozmnażają się podobnie jak zwierzęta. Ludzi od zwierząt odróżnia jedynie rozum.

Z powyższych fragmentów wynika, że Stagiryta odmawiał męskiemu nasieniu statusu materialnego budulca zarodka. Jego zdaniem wszystkie części ciała ludzkiego powstają z krwi menstruacyjnej, gdy zadziała na nią siła witalna (gr. *pneuma*) nasienia. Sperma jest więc czynnikiem ożywiającym martwą materię krwi menstruacyjnej i wewnętrzną zasadą życia, która działa w nowo powstałym zarodku, podtrzymując i kontrolując jego wzrost i rozwój. Arystoteles pisał: „Przyczyną rodzenia nie jest jakakolwiek część organizmu, lecz czynnik działający, który pierwszy wprawia organizm w ruch od zewnątrz – bo oczywiście nic nie rodzi samego siebie. Lecz gdy coś się zrodziło, zaraz zaczyna stawać się większe od siebie" (ARYSTOTELES 2004b, II 735a). Wkrótce po tym zaś dodaje: „Gdy upływ miesięczny zmiesza się z nasieniem w stanie czystym, wtedy następuje rodzenie" (ARYSTOTELES 2004b, II 738a).

Z powyższego wynika stąd, że to dzięki męskiemu nasieniu, ciało embrionu stopniowo zyskuje formę substancjalną, czyli duszę, która jest przyczyną jego rozwoju i wytycza cel jego istnienia (gr. *telos*). U Arystotelesa „dusza nie jest substancją oderwaną od ciała, jak chciał Platon, ale też nie jest ciałem, jak chciał Demokryt. Jest formą, czyli energią ciała organicznego: to znaczy, że dusza i ciało organiczne stanowią nierozłączną całość; dusza nie może istnieć bez ciała, a ciało nie może spełniać swych funkcji bez duszy, która ożywia ciało" (TATARKIEWICZ 1931, 136). Dlatego koncepcje embriologiczne Arystotelesa należy rozpatrywać w kontekście jego teorii duszy, według której rozwój danej istoty kie-

rowany jest przez obecną w niej wewnętrzną naturę i dokonuje się według praw jej właściwych.

Drugą znaczącą teorią embriologiczną starożytności była teoria pojedynczego nasienia. Jej zwolennikami byli przede wszystkim filozofowie przyrody wywodzący się ze szkoły italskiej (pitagorejczycy) i jońskiej (Anaksagoras, Diogenes z Apolonii), a także niektórzy stoicy (Seneka, Cyceron). Opowiadały się za nią także największe autorytety medyczne czasów rzymskich – Soranos z Efezu i Galen z Pergamonu.

Filozofami, którzy pierwsi podjęli systematyczną refleksję dotyczącą początku ludzkiego życia i życia jako takiego, byli filozofowie przyrody skupieni wokół Pitagorasa i Anaksagorasa z Kladzomen. Stworzyli oni podstawy filozofii racjonalnej opartej na rozumie i głosili konieczność dochodzenia do wszystkiego drogą racjonalnej analizy. Warto zaznaczyć, że ich teorie miały proweniencję kosmologiczną.

W kwestii embriologicznych poglądów Pitagorasa (ok. 572-ok. 497 p.n.e.) wiadomo niewiele, gdyż – jak zaznacza W. Tatarkiewicz – „Pitagoras sam żadnych pism nie zostawił, a te, które w następnych stuleciach pod jego imieniem kursowały w Grecji, były apokryfami. Późniejsi pitagorejczycy chętnie własne pomysły przypisywali założycielowi związku, chcąc je poprzeć jego autorytetem i dać im, jak to było w Grecji zwyczajem, pozory odwiecznej mądrości. (…) Sam Pitagoras dał zapewne początek religijnym, etycznym i politycznym ideom, głoszonym przez związek pitagorejski. Mniej natomiast jest pewne, czy był także inicjatorem idei naukowych pitagoreizmu; w każdym razie nie stworzył całej nauki pitagorejskiej, która należy do późniejszej fazy w rozwoju kultury umysłowej i była dziełem wielu jednostek" (TATARKIEWICZ 1931, 54-55). Jedno w takich zachowanych świadectw, co do którego nie ma pewności, że pochodzi od Pitagorasa, zawierają *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* autorstwa Diogenesa Laertiosa: „Istoty żywe rodzą się jedne z drugich, z nasienia. (...) Nasienie jest kroplą mózgu, która ma w sobie ciepłą parę. Ta para przeniesiona z mózgu do macicy tworzy limfę, płyn wilgotny, i krew, z których powstają: mięso, nerwy, kości, włosy i całe ciało; z pary zaś powstaje dusza i wrażliwość zmysłowa. Pierwsze ukształtowanie następuje w ciągu dni czterdziestu, a wedle praw harmonii płód wychodzi na świat najczęściej w siódmym lub dziewiątym, a najpóźniej w dziesiątym miesiącu. Ma on już w sobie

wszystkie prawa życia, których powiązanie odbywa się zgodnie z zasadami harmonii: wszystko dzieje się we właściwym czasie" (DIOGENES LAERTIOS 1984, VIII 1, 28-29). Z powyższego fragmentu wynika, że początku istnienia człowieka należy upatrywać w męskim nasieniu, którego uporządkowany i harmonijny wzrost prowadzi do powstania ukształtowanej postaci przyszłego reprezentanta ludzkiego gatunku. Po raz pierwszy pojawia się tutaj także liczba czterdziestu dni, podczas których następuje formowanie się ludzkiego płodu.

Znacznie więcej danych embriologicznych występuje w twórczości filozofów przyrody należących do szkoły jońskiej, a szczególnie u Anaksagorasa z Kladzomen, Empedoklesa z Agrygentu i Diogenesa z Apolonii.

Anaksagoras z Kladzomen (ok. 500-ok. 428 p.n.e.), pisze Werner Jaeger, był „czystej krwi uczonym (…). Jego umysł jest jednolity i spójny, i osiąga pełny rozkwit w teoretycznych objaśnieniach zjawisk przyrodniczych" (JAEGER 2007, 233). W kontekście niniejszych rozważań na szczególną uwagę zasługuje jego doktryna pierwiastków, zwana także „zarodkową teorią przyrody" (TATARKIEWICZ 1931, 44). Zdaniem Jaegera teoria ta zrodziła się na gruncie medycznych zainteresowań Anaksagorasa, a szczególnie „prób rozwiązania problemu i rozwoju ciała drogą przyswajania określonych substancji spożywczych, a także z próby sprawdzenia, co wynika z tego badania dla rodzaju i składu materii przyjmowanej przez organizm. Pod tym względem jego teoria substancji podstawowych jet bezpośrednio związana z obserwacjami medycznymi. Podobne zainteresowania medycyną stwierdzamy u innych ówczesnych filozofów, jak Empedokles i Diogenes z Apolonii" (JAEGER 2007, 235-236).

Według Anaksagorasa każda rzeczywistość składa się z wielkiej ilości różnych, jednorodnych składników – „zarodków" (gr. *spermatikoi*). Jednorodny składnik jest elementem podstawowym i nie może być zbudowany z innych składników podstawowych. Składniki podstawowe łączą się tworząc układ. „Każda rzecz złożona jest z przeróżnych «zarodków». Jeżeli jedząc chleb odżywiamy przez to swój organizm, to znaczy, że odżywiamy swe muskuły, krew, mięso, kości, zatem w chlebie muszą być muskuły, krew, mięso, kości; zatem w chlebie muszą być muskuły, krew, kości i mięso; chleb jest z rośliny; więc wszystkie te

składniki muszą być w roślinie; roślina odżywia się żywiołami, ziemią, wodą, słońcem, powietrzem; więc wszystkie te składniki muszą być zawarte w żywiołach. (…) Wszystko tedy jest złożone: w każdej rzeczy jest część każdej innej, we wszystkim jest część wszystkiego, wszystkie rzeczy są razem. Złożonymi są nawet najmniejsze części materii: w najmniejszej znajdują się różnorodne ciała i zarodki wszelkich rzeczy wraz z wszelkiego rodzaju kształtami, barwami i zapachami" (TATARKIEWICZ 1931, 44).

Jakościowa „teoria zarodków" Anaksagorasa odnosi się także do człowieka (Needham 52-53). Według niego, podobnie jak inne obiekty, powstaje z nasienia, w którym znajduje się już wszystko. „W nasieniu znajdują się już włosy, paznokcie, żyły, tętnice, nerwy i kości; są one niewidoczne ze względu na ich małość, lecz wyrastając, zaczynają się stopniowo odróżniać. Bo jakże mógłby powstać włos z tego, co nie jest włosem, a ciało z tego, co nie jest ciałem" (DIE FRAGMENTE DER VORSOKRATIKER 1903). Komentując powyższy fragment A. Muszala pisze: „Anaksagoras jawi się zatem jako swoisty prekursor teorii preformacji, która zakładała, iż cały miniaturowy człowiek zawarty jest w nasieniu, (…) i embriogeneza polega jedynie na powiększaniu jego rozmiarów. Pogląd ten wyznawany był później przez rzymskich stoików – Senekę i Cycerona" (MUSZALA 2009, 30).

Ostatnim znaczącym filozofem szkoły jońskiej był Diogenes z Apolonii (ok. 499-ok. 428 p.n.e.), uczeń Anaksymenesa z Miletu (ok. 585-ok. 528/524 p.n.e.). W swojej doktrynie pierwszej zasady uznał, za swoim mistrzem, że główną zasadą życia świata jest powietrze (TATARKIEWICZ 1931, 24). W swoim traktacie *O naturze*, w którym – jak stwierdza Jaeger – znajduje się wiele fragmentów odnoszących się do wiedzy medycznej, znajdują się również jego poglądy embriologiczne (JAEGER 2007, 250). „Według niego sperma pochodzi z krwi i uzyskuje swą «pienistość» (znak mocy zapładniającej) poprzez kontakt ze szczególnym środowiskiem niektórych naczyń krwionośnych. Mężczyzna produkuje spermę i to on jest odpowiedzialny za całość nowego życia [teoria pojedynczego nasienia – przyp. mój]. Kobieta jest pozbawiona takiej możliwości i ograniczona jedynie do roli «przyjmującej» w procesie reprodukcji. Jednakże sama sperma nie wystarcza do powstania embrionu; winna być otoczona «ciepłem» wewnętrznym organizmu męskiego. Mężczyzna

w «uścisku miłosnym» przekazuje kobiecie spermę i «ciepło»; jakość owego ciepła decyduje o płci embrionu. Jak wówczas uważano, chłopiec powstaje szybciej (cztery miesiące), dziewczynka wolniej (pięć miesięcy)" (MUSZALA 2009, 34-35).

U stoików, wśród których na tematy embriologiczne chętnie wypowiadali się Seneka i Cyceron, rozważania na temat rozwoju prenatalnego człowieka miały charakter filozoficzno-empiryczny. Większość stoików, będąc zwolennikami teorii pojedynczego nasienia, uznawała je za jedyny komponent prokreacyjny. Jak się zdaje ich pogląd był konsekwencją głoszonej przez nich wizji świata, który – ich zdaniem – ma budowę jednolitą i cały jest materialny TATARKIEWICZ 1931, 152). Świadectwo na ten temat znajdujemy się u Diogenesa Laertiosa, który pisze: „[Stoicy] za nasienie uważają to, co jest zdolne urodzić to samo, z czego się samo oddzieliło. Nasienie człowieka, które wydziela człowiek z wilgocią, wydziela się z cząstkami duszy i miesza się z nimi w takim stosunku, jaki zachodzi między rodzicami. (…) Nasienie kobiety uważają stoicy za jałowe" (DIOGENES LAERTIOS 1984, VII 1, 58). Przyjmowali także pogląd, że jest ono odpowiedzialne za powstanie wszystkich tkanek i narządów przyszłego człowieka: „Sfairos i jego zwolennicy są zdania, że nasienia rodne pochodzą z całego ciała, rodzą bowiem wszystkie części ciała" (DIOGENES LAERTIOS 1984, VII 1, 59). Jako propagatorzy teorii pojedynczego nasienia uważali zatem, że istnieje tylko nasienie męskie i w nim zawarta jest cała materia potrzebna do ukształtowania się dziecka. Samo zapłodnienie jest jedynie „przytrzymaniem nasienia" w drogach rodnych kobiety do czasu jego odpowiedniego zgęstnienia. Z faktu fizycznego podobieństwa członków rodziny stoicy wnioskowali ponadto, że sperma jest swoistą mieszaniną nasienia przodków, dzięki której cechy są przekazywane z pokolenia na pokolenie.

Teorie odnoszące się do źródła nasienia

Starożytni Grecy identyfikowali trzy źródła życiotwórczego nasienia:

- Mózg lub rdzeń kręgowy (teoria mielogenetyczna);
- Cały organizm człowieka (teoria pangenetyczna);
- Krew (teoria hemogenetyczna).

Przyczyniło się to do powstania trzech teorii pochodzenia nasienia:

- Teorii mielogenetycznej;
- Teorii pangenetycznej;
- Teorii hemogenetycznej.

Teoria mielogenetyczna zakładała, że nasienie produkowane jest w mózgu i spływa poprzez rdzeń kręgowy do jąder mężczyzny. Pogląd ten wyznawany był przez niektórych filozofów przyrody (Pitagoras, Alkmenon z Krotony), stoika Chryzypa z Soloi oraz przez pewną część lekarzy-hipokratyków. Miał on tłumaczyć związek pomiędzy duszą a mózgiem oraz mechanizm animacji poprzez nasienie męskie.

Według Pitagorasa, o którego poglądach pisze Diogenes Laertios, „nasienie jest kroplą mózgu, które ma w sobie ciepłą parę. Ta para przeniesiona z mózgu do macicy tworzy limfę, płyn wilgotny, i krew, z którego powstają: mięso, nerwy, kości, włosy i całe ciało; z pary zaś powstaje dusza i wrażliwość zmysłowa" (DIOGENES LAERTIOS 1984, VIII 1, 28). Zdaniem stoika Chryzypa z Soloi „nasienie jest wyziewem, który rozciąga się od części zarządzających aż po jądra" (CHRYZYP Z SOLOI 1964, 5, 7, 836). Hipokrates zaś stwierdza, że „największa część spermy pochodzi z głowy, przepływa wzdłuż uszu i idzie do rdzenia kręgowego" (Hippokrates 1908, II). Powyższe poglądy podzielał także Platon, który w *Timaiosie* pisał: „A potem posiał w nim [tj. w szpiku] różne rodzaje dusz (...). I tę jego część, która miała, jak gleba, mieć w sobie boskie nasienie, wymodelował ze wszystkich stron na okrągło i tę część szpiku nazwał mózgiem. (...) A tę, która miała zawierać pozostałą i śmie telną część duszy, podzielił na kawałki okrągłe i podłużne zarazem i wszystko nazwał rdzeniem. O nie, jakby o kotwicę, uczepił więzy całej duszy, obiegające już całe ciało, dookoła. I zbudował dla całego rdzenia okrycie kostne naokoło. (...) W ten sposób, dbając o ochronę całego nasienia, zamknął je w takiej rurze z materiału twardego jak kamień (…).Kto ma nasienia dużo i ono mu się w rdzeniu przelewa (…) [i spływa] z głowy przez szyję i przez stos pacierzowy" (PLATON 1993, 349-350).

W myśl teorii pangenetycznej nasienie wytwarzane jest przez wszystkie części organizmu. Pogląd taki głosili atomiści, a więc Demokryt i Empedokles z Agrygentu, niektórzy stoicy (np. powyżej cyto-

wany Sfairos) oraz filozofowie uznający duszę za wyższą formę istnienia cielesnego (tzw. materialistyczni moniści). Demokryt sądził, że nasienie „pochodzi z całego ciała oraz z części najważniejszych, jak kości, mięśnie i nerwy" (*Die Fragmente der Vorsokratiker* 1903).

Na korzyść teorii pangenetycznej miało też przemawiać podobieństwo między rodzicami i dziećmi. Jej zwolennikami byli również przedstawiciele rzymskiej Stoi: Lucjusz Anneusz Seneka, Cyceron, Pliniusz starszy a także poeta Lukrecjusz (LUKRECJUSZ 1957). Seneka w *Zagadnieniach przyrodniczych* pisał: „W nasieniu zawarta jest zasada wszystkiego, czym będzie człowiek w przyszłości: wyrasta broda, włosy siwieją na mocy prawa, które rządzi już embrionem, gdyż całe ciało i jego kolejne stadia są już w miniaturze nakreślone w nim, w sposób niewidzialny" (SENECA 1910, III 29, 3). W podobny sposób w traktacie *O naturze bogów* wypowiedział się Cyceron: „Świat sieje, iż tak rzekę, sadzi, rodzi, pielęgnuje wszystkie jestestwa jako swe członki i składające go części. Jeżeli tedy przyrodzenie [natura – przyp. mój] nimi rządzi, musi także światem rządzić. Przyrodzenie [natura –przyp. mój] utworzyło co najlepszego utworzyć się mogło z mających już swój byt żywiołów" (CYCERON 1874, II 34).

Ostatnią koncepcją pochodzenia nasienia, na którą należy zwrócić uwagę, jest teoria homogenetyczna. Zakładała ona, że źródłem nasienia, z którego powstaje nowe życie, jest krew. Ze względu na obecności krwi w całym organizmie niektórzy uważali, że teoria ta stanowi jedynie odmianę teorii pangenetycznej. Odmawiali zatem uznania jej za koncepcję odrębną. Warto jednak zauważyć, że ze względu na szczególne znaczenie, jakie przypisywano krwi i jej roli dla życia, traktowanie teorii homogenetycznej jako koncepcji odrębnej wydaje się uzasadnione. Niewątpliwie powstawanie nasienia z krwi było jedną z najbardziej popularnych teorii rozrodu w starożytności, a jej zwolennikami było dość liczne grono poważnych autorytetów medycznych i filozoficznych. Wśród pierwszych z nich można wymienić hipokratyka Erasistratosa z Chios, anonimowego autora *De generatione*, Herofilosa z Chalcedonu oraz Galena z Pergamonu (NEEDHAM 1931, 78-80). Spośród filozofów jako pierwszy podał ją Diogenes z Apolonii, a rozwinął Arystoteles, o czym będzie jeszcze mowa poniżej.

Oprócz kwestii związanych z identyfikacją komponentów prokreacyjnych medycyna i filozofia grecka usiłowała udzielić odpowiedzi na pytania dotyczące mechanizmów zapłodnienia. Teorie zaproponowane przez przedstawicieli szkół medycznych i filozoficznych można podzielić na dwie grupy. Główna oś podziału między nimi biegnie wzdłuż przyjętej teorii rozrodu pojedynczego lub podwójnego nasienia. W pierwszej z wymienionych zapłodnienie pojmowano jako przetrzymanie nasienia męskiego w drogach rodnych kobiety, zaś zwolennicy koncepcji podwójnego nasienia pojmowali zapłodnienie jako połączenie nasienia męskiego i żeńskiego.

Teoria pojedynczego nasienia, postulująca istnienie tylko jednego, męskiego komponentu prokreacyjnego, głosiła, iż męskie nasienie „bierze macicę w posiadanie" i ulega w niej stopniowemu gęstnieniu. Opisanie procesu zapłodnienia mianem gęstnienia nasienia pochodzi od Cæliusa Aurelianusa, który tłumacząc *Choroby kobiece* (gr. *Gynaikeia*) Soranosa z Efezu na język łaciński opisał proces zapłodnienia jako *retentio seminis* (CÆLIUS AURELIANUS 1951). Głównymi zwolennikami teorii pojedynczego nasienia byli żyjący w II w. rzymscy lekarze Soranos z Efezu i Galen z Pergamonu, zaś z kręgów filozoficznych głównie filozofowie przyrody oraz stoicy.

O poglądach Soranosa i Galena będzie jeszcze okazja wspomnieć. W tym miejscu wystarczy stwierdzić, że pierwszy z wymienionych wyróżniał w zapłodnieniu dwa zasadnicze etapy. Pierwszy z nich określił mianem fazy „wznoszenia się" lub „podniesienia" (gr. *analepsis*), zaś drugi – fazą przetrzymania i zgęstnienia nasienia (gr. *synkratesis*), podczas którego następowało stopniowe kondensowanie się nasienia w drogach rodnych kobiety aż do pełnego uformowania się ciała embrionu. Uważano, że koagulacja nasienia następowała pod wpływem krwi menstruacyjnej albo czynnika duchowego (stoicy).

Inną odmianą teorii pojedynczego nasienia była teoria preformacji. Zakładała ona, że w męskim nasieniu jest już obecny, w miniaturowej postaci, cały człowiek – tzw. *homunkulus*. Rozwój prenatalny człowieka nie polega więc na różnicowaniu się organów, lecz na wzroście. W starożytności zwolennikiem tej koncepcji był Anaksagoras i rzymscy stoicy – Seneka młodszy i Cyceron. Co ciekawe, pogląd ten przetrwał w nie-

których kręgach medycznych aż do XVIII w. Jej gorącym orędownikiem był m.in. odkrywca mikroskopu Antonie van Leeuwenhoek (1632-1723).

Drugą znaczącą koncepcją embriologiczną odnoszącą się do zapłodnienia była teoria podwójnego nasienia. Zgodnie z nią zapłodnienie było połączeniem nasienia męskiego i żeńskiego. Teza o powstaniu embrionu ludzkiego w ten sposób nie była obca starożytnym środowiskom lekarzy-hipokratyków oraz filozofom. Najbardziej znanym jej zwolennikiem wśród tych ostatnich był Arystoteles, według którego nasienie męskie ścina krew menstruacyjną kobiety podobnie jak „sok figowy mleko" (ARYSTOTELES 2004b, 738b). Z kolei lekarze z kręgów hipokratejskich uważali, że właściwym nasieniem żeńskim, które łączy się ze męską spermą, jest wilgotna wydzielina pojawiająca się u kobiety w czasie stosunku seksualnego. Ich zdaniem krew menstruacyjna jedynie odżywia embrion i wpływa na ukształtowanie się niektórych elementów ciała płodu. Jest zatem niezbędnym czynnikiem rzutującym na prawidłowość prenatalnego rozwoju nienarodzonego.

Ostatnim zagadnieniem, które należy poruszyć omawiając teorie embriologiczne starożytnych Greków i Rzymian, to kwestia embriogenezy. W kwestii poszczególnych etapów rozwoju prenatalnego wypowiadali się już filozofowie przyrody. Zgodnie z relacją Diogenesa Laertiosa, Pitagoras był przekonany, że płód kształtuje się w ciągu czterdziestu dni od zapłodnienia i rozwija się harmonijnie aż do narodzin, które mają miejsce między siódmym a dziesiątym miesiącem ciąży (DIOGENES LAERTIOS 1984, VIII 1, 29).

Niezwykle interesujący opis etapów rozwoju prenatalnego człowieka przytacza Empedokles z Agrygentu – zwolennik pangenetycznej teorii zapłodnienia. Według niego najpierw powstaje serce i mózg, a następnie – z budulca, którym są cztery żywioły połączone w odpowiednich proporcjach – tworzą się mięśnie, krew i kości. Formowanie się zarodka sytuuje Empedokles pomiędzy 31 a 50 dniem od zapłodnienia i stwierdza, że zarodek jest zasilany krwią z czterech naczyń krwionośnych: dwóch żył i dwóch aort. Stoi także na stanowisku, że płód płci męskiej rozwija się szybciej niż płód płci żeńskiej (NEEDHAM 1931, 51).

Bardzo ciekawego opisu etapów rozwoju embrionalnego człowieka dostarczają traktaty powstałe w środowisku lekarzy-hipokratyków

z miasta Knidos (SEYDA 1977, 45-55). Należą do nich następujące dzieła: *O rodzeniu, O naturze dziecka* i *O diecie* (NEEDHAM 1931, 53-59). „Teksty te – pisze A. Muszala – stanowią pierwsze metodyczne refleksje o embrionie; (…) wiedziano już, że embrion ludzki ulega pewnemu rozwojowi; nie tylko wzrasta, ale także przyjmuje określony kształt i wygląd; głowa, kończyny, odpowiednie organy pojawiają się sukcesywnie i stopniowo. Niezwykle istotne (…) okazało się zwrócenie uwagi na trzy istotne momenty w rozwoju embrionalnym: formowanie się ciała embrionu (około 40 dnia), pierwsze poruszenie się płodu (3-4 miesiąc) oraz urodzenie (7, 9-10 miesiąc). Intuicje i spostrzeżenia lekarzy greckich były bardzo trafne w kwestii tzw. «podwójnego nasienia»; (…) Niestety, późniejsi lekarze i filozofowie na ogół nie poszli tym tropem (m.in. tak wybitni lekarze jak Soranos z Efezu i Galen z Pergamonu oraz wielcy filozofowie – jak Arystoteles i Tomasz z Akwinu), co przyczyniło się do powstania błędnego spojrzenia na te kwestie, jak i kiedy powstaje ludzki embrion" (MUSZALA 2009, 43-44). O poglądach Soranosa i Galena odnośnie embriogenezy będzie okazja jeszcze wspomnieć. Obecnie warto poświęcić nieco uwagi zapatrywaniom stoików i Stagiryty w tym względzie.

Stoicy widzieli w ludzkim zarodku jedynie część organizmu matki (łac. *pars viscerum matris*) i byt nieożywiony (łac. *nondum animal*) aż do momentu, kiedy wraz z pierwszym oddechem będzie mógł aspirować duszę (NEEDHAM 1931, 77). „Dla stoików – stwierdza Aecjusz z Amidy – [embrion] jest częścią łona matki; nie jest bytem żywym, tak samo, jak owoce są częścią roślin, które dojrzewają i od nich odpadają – tak samo jest z embrionem" (STOICORUM VETERUM FRAGMENTA 1964, 213). Będąc jedynie częścią matki, a ściślej biorąc jej łożyska, płód ludzki do momentu urodzenia nie był zatem postrzegany jako człowiek.

Według Arystotelesa, jak już wspomniano powyżej, zarodek powstaje po połączeniu się i wymieszaniu nasienia męskiego z krwią menstruacyjną, pod wpływem którego krew gęstnieje, formując ciało embrionu (NEEDHAM 1931, 62, 65-67). Twierdził on, że krzepnięcie krwi menstruacyjnej umożliwia kobiecie poczęcie, czyli przyjecie i zatrzymanie w sobie zarodka uformowanego pod wpływem „mocy" nasienia. Pisze on: „Jeśli sperma pozostaje siedem dni, nastąpiło z całą oczywistością poczęcie" (ARYSTOTELES 2003c, 583 b). W tydzień po zetknięciu się

męskiego nasienia z krwią menstruacyjną jest ona już na tyle uformowana, że powstały w ten sposób twór można już nazwać mianem istoty żywej. Przez pierwszych czterdzieści dni embrion jest „niezróżnicowaną masą ciała", poczym zaczyna stopniowo przybierać ludzki kształt. Wygląd czterdziestodniowego poronionego zarodka pozwala już Stagirycie stwierdzić płeć przyszłego człowieka, gdyż po tym okresie „widać dobrze jego członki, tak jak wszystkie inne organy łącznie z członkiem męskim" (ARYSTOTELES 2003c, 583 b). Poczyniona obserwacja prawdopodobnie skłoniła Arystotelesa do postawienia tezy o animacji zarodka w czterdziestym dniu od zapłodnienia, który utrzymywał się w medycynie, filozofii i teologii aż do XIX w. „Wiemy, – pisze N. M. Ford – że (…) do pięćdziesiątego trzeciego dnia zewnętrzne narządy płciowe nie są zróżnicowane. (…) Prawdopodobnie mylił on widoczną w czterdziestym dniu pozostałość fałdu ogonowego z członkiem męskim. W ten sposób wydawało mu się, że wszystkie normalnie rozwinięte zarodki są rodzaju męskiego, natomiast te, które rozwijały się nienormalnie i nie można było u nich dostrzec w ogóle fałdu ogonowego, były traktowane jako rodzaju żeńskiego. (…) W dziewięćdziesiątym dniu narządy płciowe są już dobrze widoczne. Jest to jedyne wiarygodne wyjaśnienie poglądów Arystotelesa, że chłopcy formują się po czterdziestu, a dziewczynki po dziewięćdziesięciu dniach" (FORD 1995, 54). Pogląd ten wydaje się także interesująco zbieżny z opinią funkcjonującą w prawie żydowskim, według której status potencjalnej istoty ludzkiej można przypisać zarodkowi dopiero po czterdziestym dniu życia w łonie.

Grecko-rzymskie teorie animacji człowieka

Analiza związku duszy i ciała człowieka stanowi jeden z motywów przewodnich starożytnej filozofii grecko-rzymskiej w obszarze antropologii. Duszę ludzką interpretowano jako zasadę życia, a dokładniej, zasadę życia, która sprawia, że człowiek żyje i jako żyjący stanowi jedność różnorodnych funkcji. Rozważania na ten temat spotykamy już u Homera (VIII w. p.n.e.), który postrzegał duszę ludzką jako ulotną i bezcielesną podobiznę ciała, która uchodzi z ludzkiego ciała w momencie zgonu i jako obraz (gr. *eidolon*) widoczny w źrenicy oka człowieka w postaci jego miniatury (gr. *kore*), który znika w momencie

śmierci człowieka. Jak zauważa B. Bibik, u Homera wszystkie rozważania na temat duszy koncentrowały się wokół pytania o jej los po śmierci człowieka (BIBIK 2004, 105).

Pierwsza systematyczna refleksja o duchowym pierwiastku w istocie ludzkiej pojawiła się w pismach greckich filozofów przyrody, którzy uznawali duszę za rodzaj siły działającej w Kosmosie. Według Anaksymandra z Miletu (610-547 p.n.e.) w człowieku istnieje spokrewniona z wdychanym powietrzem tzw. „dusza eteryczna", dzięki której człowiek myśli oraz ma zdolność poruszania się (MUSZALA 2009, 81). Podobnie sądził jego uczeń Anaksymenes z Miletu (ok. 585-ok. 525 p.n.e.), według którego powietrze jest istotą duszy (MUSZALA 2009, 81). Inny filozof ze szkoły jońskiej, Ksenofanes z Kolofonu (ok. 570-ok. 470 p.n.e.), po raz pierwszy utożsamił ludzką duszę z tchnieniem (gr. *pneuma*) (DIOGENES LAERTIOS 1984, IX, 2, 19). Pomijając poglądy innych filozofów przyrody, którzy pojmowali duszę dość materialistycznie (Tales z Miletu, Heraklit, atomiści) fundamentalne dla późniejszej refleksji filozoficznej stało się powiązanie duszy z umysłem (gr. *nous*). Pierwszym, który sformułował taki pogląd był Parmenides z Elei (ok. 540-ok. 470 p.n.e.). Według niego specyficzną cechą odróżniającą człowieka od zwierząt jest zdolność myślenia, która jest właśnie przymiotem duszy (MUSZALA 2009, 83). Z kolei wspomniany już wcześniej przy okazji omawiania wzajemnych relacji komponentów prokreacyjnych Anaksagoras z Kladzomen, posiłkując się koncepcją Anaksymandra z Miletu, sformułował tezę o duszy jako pierwszym czynniku poruszającym, którą później rozwinął Arystoteles. Anaksagoras – pisał W. Tatarkiewicz – „odrzucał myśl, by początek zdarzeń mógł być dziełem przypadku lub niepojętej konieczności; przeciwko temu przemawiał ład panujący w przyrodzie i jej rozumny ustrój. Rozumny zaś impuls dać mogła jedynie siła nie mechaniczna, lecz duchowa. Ten wzgląd kazał Anaksagorasowi przyjąć, iż ruch świata jest dziełem ducha" (TATARKIEWICZ 1931, 44). Należy podkreślić, że poglądy reprezentowane przez filozofów przyrody zostały w większości zaadoptowane przez lekarzy-hipokratejczyków (MUSZALA 2009, 86-89).

Kolejnym przełomowym wydarzeniem w refleksji filozoficznej odnoszącej się do problematyki natury, pochodzenia i sposobu funkcjonowania duszy w ciele jest myśl Platona (ok. 427-347 p.n.e.). Platon

wierzył w nieśmiertelną duszę, podobną do czystej formy, prostą i (w odróżnieniu od ciała) mającą zdolność do poruszania się z samej siebie. Wierzył też, za Pitagorejczykami, w istnienie duszy świata, zgodnej z zasadami muzyki i geometrii, składającej się z dwóch substancji: *tauton* – odpowiadającą za uniwersalną prawdę i porządek oraz *thateron* – odpowiadająca za świat zmysłów i indywidualnych istnień. Dusza człowieka miała być podobna do duszy świata. W różnych dziełach Platon raz utrzymywał, że istnieją trzy dusze, racjonalna w głowie, uczuciowa w piersi i wegetatywna w brzuchu, lub też, że są to trzy składniki jednej duszy złożonej (PLATON 1993b, 346-349). Ciało było w jego rozumieniu więzieniem racjonalnej duszy, tęskniącej do świata idei (PLATON 1993a, 231).

Koncepcja Platona prowadziła jednak do poważnych trudności ze zrozumieniem stosunku duszy do ciała. Dusza racjonalna miała mieć całkowicie różną naturę od ciała, w jaki sposób mogła więc na nie oddziaływać? Mimo precyzyjnej demarkacji podmiotu na sferę duchową i materialną poważną wadą ujęcia Platońskiego jest zbytnia metaforyczność i wieloznaczność. Odnosi się to także do kwestii animacji. U Platona, w odróżnieniu od Arystotelesa, trudno znaleźć jakiekolwiek precyzyjne ustalenia dotyczące zaistnienia tego wydarzenia. Z ogólnych przesłanek można wnioskować, że Platon, przyjmując koncepcję metempsychozy (Platon 1993b, 319-320), mógł skłaniać się ku teorii animacji równoczesnej. Trzeba przyznać, że Platońska wizja preegzystencji dusz wywarła duży wpływ na późniejszą debatę teologiczną dotyczącą animacji ciała i momentu śmierci jako rozłączenia pierwiastków duchowego i cielesnego. Wpływ idei Platona można także zauważyć w myśli żydowskiej, na przykład u Filona z Aleksandrii.

W III wieku filozofia Platona, a wraz z nią tezy na temat animacji embrionu ludzkiego, przeżywały swój renesans za sprawą Plotyna – twórcy neoplatonizmu, będącego ostatnim wielkim systemem filozoficznym starożytności. W odniesieniu do animacji zarodka warto przytoczyć zwłaszcza jeden tekst autorstwa Plotyna. Stanowi on oryginalną kompilację poglądów Platona i Arystotelesa w tej kwestii. Palotyn zatem stwierdza: „Kiedy zostajemy już uformowani przez duszę, która jest nam dana przez bogów, którzy są w niebie (jako gwiazdy), i przez niebo samo, i gdy jesteśmy połączeni z ciałem dzięki tej właśnie duszy;

inna dusza, dzięki której istniejemy, jest przyczyną sprawczą naszego bytu świadomego, a nie tylko samego bytu. Przybywa ona, gdy ciało jest już utworzone, wnosząc swój niewidzialny udział w postaci rozumu" (PLOTYN 2002, 40,5).

Problematyka duszy ludzkiej jako zasady istnienia człowieka i jej funkcjonowania w ludzkim ciele została podjęta również przez ucznia Platona – Arystotelesa. Odczytanie oryginalnej koncepcji duszy człowieka w dziełach Stagiryty przysparza jednak sporo trudności. Wynika to przede wszystkim z tego, że znaczna cześć jego dzieł zaginęła, a te, które pozostały mogła ulec skażeniu lub ich autentyczność jest niepewna. Warto zaznaczyć, że spośród dzieł Arystotelesa zaginęły głównie jego dzieła egzoteryczne, pisane we wczesnym okresie jego działalności. Wydaje się, że zawarta w nich koncepcja duszy mogła być zbliżona do Platońskiej. Wskazują na to liczne komentarze tych fragmentów autorstwa Aleksandra z Afrodyzji (II-III w.), Awicennę (980-1037) i Awerroesa (1126-1198), którzy rozważali problem ludzkiej duszy w kontekście Arystotelesowskiej teorii bytu, łącząc ją z koncepcjami platońskimi i neoplatońskimi (TATARKIEWICZ 1931, 304-306). Inni arystotelicy, Tomasz z Akwinu (1225-1274), wskazywali na istotne różnicę między teoriami bytu i poznania u Platona i Arystotelesa, co miało swoje konsekwencje dla ich rozumienia ludzkiej duszy (GRZYBOWSKI 2003; GILSON 1958, 185-191; GILSON 1987, 338-341).

Zasadniczym dziełem Arystotelesa, w którym przedstawia on swoją koncepcję duszy człowieka, jest traktat *O duszy* (ARYSTOTELES 1992a). Dusza ludzka jest w nim rozumiana jako wyraz ciała, zbiór funkcji umysłowych i funkcji związanych z regulacją i przeżyciem ciała. Jest ona zasadą życia i zasadą organizacji żywej (czyli poruszającej się) istoty. Dusza rozumna, przynależna wyłącznie człowiekowi, musi mieć aktywny intelekt, „bez którego nic nie może myśleć", który jest boski i zewnętrzny w stosunku do organizmu. W pewnym sensie ten aktywny intelekt uznać można w rozważaniach Arystotelesa za nieśmiertelny pierwiastek odpowiadający Platońskiej koncepcji duszy.

Zwrócenie przez Arystotelesa uwagi na niematerialny czynnik w powstawaniu życia ludzkiego spowodowało konieczność sformułowania koncepcji animacji. Koncepcja animacji embrionu ludzkiego związana była z próbą odpowiedzi na pytanie, w którym momencie

następuje umiejscowienie pierwiastka duchowego w materii płodu? Animacja w ujęciu Arystotelesa została więc wpisana w całościowy system jego spekulacji filozoficznej i była związana z pojęciem formy oraz koncepcji duszy. Moment animacji próbuje Arystoteles rozstrzygnąć, analizując materię, a konkretnie wiążąc problem animacji z rozróżnieniem płci u rodziców. Ojciec (samiec) odgrywa tutaj rolę decydującą i „kreatywną", nadaje materii formę i pobudza ją do ruchu. Matka (samica) stanowi pewną materialną bazę wymaganą w procesie inkubacji embrionu. To rozróżnienie wynikało z badań empirycznych, jakie prowadzili na zwierzętach uczniowie Arystotelesa. Stanowisko to było o tyle znaczące, że utrzymywało konsekwentnie tezę wskazującą, że samiec odpowiedzialny jest za przekazanie aktywnej formy (duszy) potomkowi, samica zaś jedynie przekazuje pierwiastek bierny (ciała), czyli materię. Koncepcja ta została określona mianem teorii podwójnego nasienia. Ta teza o przekazaniu ciała przez samicę i duszy przez samca nie pozostała bez wpływu na zaproponowaną przez Arystotelesa teorię animacji, noszącą miano sukcesywnej animacji embrionu, zróżnicowanej ze względu na płeć potencjalnego dziecka. Związane to było z ogólną koncepcją duszy.

Jak już wspomniano, koncepcja duszy ożywionej wedle Arystotelesa manifestuje się na trzech poziomach: wegetatywnym, zwierzęcym i racjonalnym. Podobnie embrion ludzki podlega procesowi następstw kolejnych rodzajów dusz. W momencie zapłodnienia pojawia się w zarodku forma duszy wegetatywnej (przyrównana do życia roślinnego), podlegająca jedynie procesom odżywiania się i wzrostu. Kolejnym etapem jest przejście od fazy wegetatywnej do fazy zmysłowej, gdzie embrion, wypełniając wszelkie prerogatywy duszy wegetatywnej, wzbogacony jest także o władzę ruchu i odczuwania bodźców zewnętrznych. Następnie embrion, w momencie uzyskania dostatecznego uformowania materialnego i kształtu przypominającego postać człowieka, wchodzi w trzecią, właściwą fazę animacji. Taksonomia jest tutaj utrzymana konsekwentnie wedle wcześniejszych ustaleń dotyczących płci. W przypadku zarodka męskiego animacja następuje w czterdziestym dniu od zapłodnienia, natomiast w przypadku zarodka płci żeńskiej – w dziewięćdziesiątym dniu po zapłodnieniu.

Teoria animacji Arystotelesa, podobnie jak arystotelesowska embriologia, była najbardziej wpływową koncepcją animacji przez ponad dwa tysiące lat. Przetrwała bowiem od IV w. p.n.e. aż po czasy nowożytne, do wieku XVIII. „Teorie Arystotelesa – stwierdza N. M. Ford – panowały przez cały ten czas, ponieważ nikt nie był w stanie zakwestionować jego koncepcji i zyskać poparcia dla nowych poglądów. Trafność jego zdroworozsądkowych spostrzeżeń, przenikliwość domysłów, jego głębokie refleksje filozoficzne oraz siła jego logicznego myślenia, wszystko to zapewniło zarówno jego osiągnięciom, jak i błędom decydujący wpływ na ukształtowanie języka i pojęć (...) w odniesieniu do ludzkiej prokreacji" (FORD 1995, 64).

Przedstawicielami ostatniego nurtu filozoficznego, którego idee odnoszące się do ludzkiej duszy i jej inkorporacji w ciało człowieka, byli stoicy. Nauczali oni, że wszelkie istnienie jest materialne a dusza jest oddechem przenikającym ciało, utworzonym z najsubtelniejszej materii eterycznej. Epikurejczycy głosili atomistyczną wersję tej teorii, dusza składać się miała z atomów bardziej subtelnych od atomów ognia i wiatru, mogących działać tylko wewnątrz ciała. Uchodząc z ciała atomy duszy ulegały rozproszeniu. Lukrecjusz rozróżniał duszę biologiczną, *anima*, od mieszczącej się w sercu duszy subtelnej, zwanej *animus*, zasady formującej, centrum emocji i zdolności poznawczych. Jako skrajni determiniści uważali także, że sens wszelkiemu istnieniu nadaje obecna w świecie i przenikająca wszystko boska *pneuma*. Dzięki niej istnienie wszelkiej rzeczy jest celowe, rozumne i uporządkowane. Wyrazem tego był pogląd, że „cały świat jest istotą żywą, obdarzoną duszą i rozumem" (DIOGENES LAERTIOS 1984, VII, 1, 139). Diogenes Laertios stwierdza: „O tym, że świat jest istotą żywą, rozumną, mającą duszę i myślącą, mówi Chryzyp w pierwszej księdze dzieła *O opatrzności*, Apollodor w *Fizyce* i Poseidonios" (DIOGENES LAERTIOS 1984, VII, 1, 142). Skoro dusza świata przenika całą materię i jest zasadą życia, to ona determinuje powstawanie wszystkich bytów, w tym także człowieka. Dusza ludzka jest zatem tchnieniem substancji, z której zbudowany jest świat. Wynika stąd, że „dusza człowieka jest fragmentem świata" (DIOGENES LAERTIOS 1984, VII, 1, 143).

W kwestii animacji zarodka stoicy opowiadali się za traducjanizmem i negowali tezę o istnieniu indywidualnej duszy u wczesnego

zarodka. Według nich płód w łonie matki nie jest oddzielnym i niezależnym bytem, lecz stanowi część jej organizmu. Indywiduum staje się dopiero wraz z pierwszym oddechem w chwili narodzin. „Przez cały okres prenatalny – pisze A. Muszala – ludzki embrion pozostaje nieanimowany i nie może być uznany za byt ożywiony. Staje się nim dopiero w chwili narodzenia, gdy spotka się nagle z zimniejszym podmuchem zewnętrznym (*pneuma*). Pod jego wpływem «oddech fizyczny» embrionu zamienia się w «oddech psychiczny» rodzącego się dziecka, który już odtąd – aż do końca życia – będzie aspirowany przez nozdrza" (MUSZALA 2009, 118). Fakt inkorporacji duszy w ciało *nasciturusa* nie świadczy jeszcze o tym, że zostaje on uznany za człowieka. „W pierwszym okresie życia (zwykle przez kilka lat) dziecko pozostaje zwierzęciem; staje się człowiekiem stopniowo, w miarę rozwoju zdolności używania rozumu i tworzenia pojęć ogólnych. Według Chryzypa, okres ten trwa siedem lat, (…); dopiero potem można mówić o dziecku jako o człowieku" (MUSZALA 2009, 120).

Podsumowując powyższe rozważania należy stwierdzić, że filozofia grecka jako pierwsza podjęła refleksję antropologiczną dotyczącą koncepcji osoby ludzkiej. To w jej ramach wypracowano podstawową terminologię i kategorie myślowe, które pozwoliły rozwinąć naukę o statusie ontycznym ludzkiego zarodka. W sumie poglądy Greków na naturę duszy były bardzo eklektyczne i żadna z ich teorii nie doczekała się powszechnego uznania. Chociaż filozofia grecka godna jest podziwu to należy zaznaczyć, że starożytne koncepcje medyczne, zwłaszcza koncepcje dotyczące percepcji, okazały się bez wyjątku błędne – nie mogło zresztą być inaczej, zważywszy, że zjawisko elektryczności zaczęto badać dopiero pod koniec XVIII w.

Faktem jest jednak, że starożytne, a w szczególności greckie, biologiczne i filozoficzne teorie rozrodu, a także koncepcje w kwestii animacji zarodka wywarły ogromny wpływ na myśl żydowską, a następnie chrześcijańską.

Status nienarodzonego medycynie i prawie starożytnego Rzymu

Starożytni Rzymianie nie stworzyli żadnych oryginalnych teorii embriologicznych i dzielili w tym względzie zapatrywania filozofów greckich. „Wypracowane wcześniej greckie metody naukowe nie były

kontynuowane, a czasem wręcz zastąpione zostały poglądami filozofów epikurejskich i stoickich oraz poetów, którzy mieli szeroki wpływ na opinię publiczną, szczególnie w kwestii tworzenia prawodawstwa" (MUSZALA 2009, 58). Można to zauważyć także w odniesieniu do wiedzy na temat etapów prenatalnego rozwoju człowieka, która służyła głównie wypracowaniu praktycznych procedur postępowania w stosunku do kobiet w ciąży i związanych z narodzeniem dziecka. Ukierunkowanie na *praxis* oczywiście znalazło swoje odzwierciedlenie także w regulacjach prawnych dotyczących statusu matki i uznania noworodka dziecka przez ojca (FREDOUILLE 1996, 184-185). Nie oznacza to jednak, że jurydyzacja sfery prokreacji była jedyną zasługą starożytnych Rzymian w tym względzie. Warto podkreślić, że chociaż medycyna w *Imperium Romanum* była powtórzeniem osiągnięć Greków, rzymska szkoła medyczna, szczególnie na początku II w., znacznie przyczyniła się do utrwalenia osiągnięć lekarzy greckich, zwłaszcza z kręgu Hipokratesa. To z kolei zaowocowało renesansem sztuki medycznej i dało efekt w postaci wzrostu zainteresowania człowiekiem jako organizmem biologicznym, czego przykładem jest człowiek prenatalny. Do najwybitniejszych postaci tego okresu historii i rozwoju medycyny należą Soranos z Efezu i Galen z Pergamonu.

Na temat Soranosa z Efezu (98-138) wiadomo niewiele. Pozostawił on jednak po sobie dzieła, które pozwoliły uznać go za pierwszego ginekologa i położnika starożytności. Jednym z nich, które aż do czasów nowożytnych cieszyło się ogromną popularnością było monumentalny traktat medyczny pt. *Choroby kobiece* (gr. *Gynaikeia*). Zawarł w nim swoje poglądy na temat rozwoju embrionalnego i płodowego dziecka w łonie matki, które pochodziły z innych traktatów jego autorstwa, lecz nie zachowały się do czasów obecnych. Dzieło Soranosa wywarło ogromny wpływ na postrzeganie płodności i prenatalnego rozwoju dziecka wśród starożytnych. Było także doskonale znane w żydowskich środowiskach medycznych. Świadczy o tym traktat anonimowego żydowskiego autora pt. *Sefer ha-Toledot*, w którym zawarto idee dotyczące fizjologii zapłodnienia, rozwoju dziecka w łonie matki i postępowania wobec kobiety w czasie jej brzemienności (BARKAI 1998, 56-60; SHATZMILLER 1994, 53). Soranos interesował się nie tylko fizjologią i mechanizmem zapłodnienia, ale także problemem dziedziczenia i determinacji

płci. Pisał m.in., że „nasienie męskie ulega stopniowej transformacji" i „jest substancją czystą, która stopniowo staje się bytem" (SORANUS 1956, I 14). Soranos uchodził zatem za zwolennika koncepcji pojedynczego nasienia. Opowiadał się także za teorią, według której do zapłodnienia dochodzi w drodze przetrzymania nasienia w macicy. Jak wiadomo, przed nim teorię tę propagowali już Diogenes z Apolonii i stoicy. Według Soranosa embrion, a następnie płód ludzki, tworzy się w wyniku stopniowego krzepnięcia spermy. Istota, która wówczas powstaje, nie jest jednak jeszcze człowiekiem. „Zapłodnienie – pisał – jest przedłużonym przetrzymaniem nasienia, embrionu lub kilku embrionów w macicy, a to z racji naturalnych. W pierwszym okresie, kiedy produkt jest jeszcze nieuformowany, zapłodnienie odnosi się tylko do nasienia; lecz po tym pierwszym okresie, kiedy to już owoc przyjął formę i gdy nie ma już nasienia, zapłodnienie (...) nie odnosi się już do nasienia, ale do embrionu. Dlatego niektórzy autorzy, wprowadzając rozróżnienie znaczeń zapłodnienia, mówią o «niedoskonałym», jeśli chodzi o jego pierwszą formę, i «doskonałym», jeśli chodzi o drugą. Przypominamy to z powodu dwóch form zapłodnienia, o których mówiliśmy: «zapłodnieniu nasienia i zapłodnieniu embrionu» i ponieważ istnieją zapłodnienia bliźniacze i trojacze, w pewnych przypadkach dodajemy: «kilku embrionów»" (SORANUS 1956, I 43).

Drugim filarem rzymskiej medycyny był Galen z Pergamonu (129-199). Galen jest uznawany za jednego z najwybitniejszych lekarzy starożytności grecko-rzymskiej. Jego autorytet w kwestiach medycznych był niepodważalny aż do czasów Odrodzenia i nawet dzisiaj znajduje swoich zwolenników. Galen, podobnie jak Soranos, żywo interesował się rozwojem prenatalnym człowieka. Swoje poglądy na embriogenezę zawarł m.in. w traktacie zatytułowanym *O kształtowaniu się płodu*. W nim znajduje się bardzo szczegółowy jak na owe czasy opis płodu ludzkiego w różnych stadiach rozwoju (NEEDHAM 1931, 85-90). W kwestiach embriologicznych był – podobnie jak Soranos – zwolennikiem teorii pojedynczego nasienia. W pełni podzielał również jego przekonania odnośnie powstawania i formowania się embrionu i płodu ludzkiego. Chociaż jako filozof był wiernym uczniem Arystotelesa, czego świadectwem jest używana przezeń terminologia, którą posługuje się opisując zjawiska zachodzące w rozwoju embrionalnym, to jednak wielokrotnie zdobywa

się na ostrą krytykę arystotelesowskiej teorii rozrodu (PREUS 1977, 65-85). W traktacie *O nasieniu* Galen pisał: „Podzielmy tworzenie się płodu ogólnie na cztery okresy. Pierwszym jest ten, w którym – co jest też widoczne zarówno podczas aborcji, jak i sekcji – przeważa forma nasienia. W tym to czasie także Hipokrates, pod każdym względem wspaniały, nie nazywał jeszcze tej formy zwierzęciem, jak to przed chwilą widzieliśmy; w przypadku nasienia ejakulowanego przed sześciu dniami określał je produktem poczęcia. Ale gdy zostanie zmieszane z krwią – chociaż serce, mózg i wątroba wciąż są nieukształtowane i nieuformowane, aczkolwiek mają już pewną gęstość i rozmiar – to jest to drugi okres; substancja płodu ma formę ciała i nie jest już formą nasienia. Trzeci okres następuje potem, kiedy możliwym jest już jasne dostrzeżenie owych trzech dominujących narządów, jak i pewien zarys embrionu oraz innych części. Będziesz mógł wtedy zobaczyć formę trzech organów wyraźniej niż niejasno zarysowanego jeszcze brzucha czy słabo widocznych członków; [te ostatnie] są jeszcze w formie «wiązek», jak to wyraził Hipokrates, wskazując tym na ich podobieństwo do gałęzi. Czwarty i ostatni okres następuje wtedy, gdy wszystkie części i członki są zróżnicowane; i od tego momentu Hipokrates, wspaniały, nie nazywa już płodu embrionem, lecz dzieckiem; wtedy, kiedy mówi, że burzy się on i porusza jak zwierzę już w pełni uformowane. (…) Nadszedł wówczas czas dla natury dokładnie wykończyć formowanie organów i złączyć je w jedną całość. Dlatego ciało wzrasta wokół kości, wytwarzając w tym samym czasie na ich końcowych fragmentach więzadła, które łączą je [kości], jedna z drugą, i wzdłuż całej ich długości owijają z każdej strony błoną, zwaną okostną, na której obrasta ciało" (GALEN 1992, I 9, 1-10). Galen wyróżnia więc cztery etapy prenatalnego rozwoju człowieka:

- Stadium nasienne (bezkształtne) – obejmuje okres sześciu dni od aktu zbliżenia seksualnego (gr. *gone*);
- Stadium formowania się „produktu poczęcia" (gr. *kyema*) – formowanie się ciała i pierwszych narządów (serce, wątroba i mózg);
- Stadium embrionalne (gr. *embryon*) – dalsze różnicowanie się narządów wewnętrznych;
- Stadium dziecka (gr. *paidion*) – płód jest w pełni rozwinięty, a wszystkie narządy ukształtowane.

Autorytet naukowy Soranosa i Galena sprawił, że na trwałe ukształtowali oni wyobrażenia Rzymian w kwestii życia istoty ludzkiej w łonie matki. Obaj byli zwolennikami teorii pojedynczego nasienia i chociaż skłaniali się ku epigonizmowi, to jednak potrafili wnieść ożywczy powiew do medycyny hipokratesowej. Zgodnie twierdzili także, że przed urodzeniem nie można uznać płodu, a tym bardziej embrionu, za pełnoprawną istotę ludzką (PRAWO RZYMSKIE 1992, 104). Znalazło to odzwierciedlenie w rzymskich regulacjach prawnych, które postrzegało *nasciturusa* jako część ciała matki (łac. *mulieris portio*). W *Digeście* Ulpian Domicjusz stwierdza: „Dziecko poczęte, zanim zostanie urodzone, jest częścią kobiety lub łona" (DIGESTA, 25,4,1,1). Dopiero w chwili narodzin, czyli wraz z wydaniem „pierwszego krzyku" (łac. *primus clamor*), dziecko nabywało podmiotowości prawnej. Nie oznaczało to oczywiście, że nabywało ono przy tym zdolności do czynności prawnych. Według prawa stawały się one jego udziałem dopiero po ukończeniu siódmego roku życia (PRAWO RZYMSKIE 1992, 73). „Pierwszy krzyk" stanowił bowiem niepodważalny dowód życia dziecka (KOLAŃCZYK 2000, 177). W razie wątpliwości oceniano jego ruchliwość. *Primus clamor* stanowił dowód życia w opinii Prokulianów – rzymskiej szkoły prawniczej powstałej na początku I wieku. Według Sabinianów – jurystów z konkurencyjnej do Prokulianów szkoły interpretacji rzymskiego prawa – do potwierdzenia faktu życia dziecka zupełnie wystarczające jest stwierdzenie ruchu noworodka (PRAWO RZYMSKIE 1992, 39). Zdawano się tutaj na opinię Hipokratesa, który za zdolne do przeżycia uznawał już płody siedmiomiesięczne. Innym ważnym faktorem uznania noworodka była ocena wizualna. Na jej podstawie orzekano, czy dziecko, które przyszło na świat, ma ludzką postać. W przypadku odpowiedzi negatywnej dziecko uważano za martwe: „Nie są uważane za dzieci, które są urodzone w odmiennej postaci, sprzecznej z wyglądem rodzaju ludzkiego, na przykład, gdy kobieta urodziłaby coś nieludzkiego lub nienaturalnego (łac. *monstrum et prodigium*) (PRAWO RZYMSKIE 1992, 102). Dziecko zaś o zwiększonej liczbie członków do pewnego stopnia uważane jest za normalne i dlatego będzie zaliczane do dzieci" (DIGESTA 1,5,14). Odmowa uznania *nasciturusa* za osobę ludzką skutkowała tym, że aborcji nie traktowano jako zbrodni. Jeśli przerwanie ciąży odbywało się wbrew woli kobiety, kwalifikowano je jako uszkodzenie jej

ciała. W przypadku zaś, gdy spędzenia płodu dokonano za zgodą kobiety, lecz wbrew woli ojca (naczelnika) rodziny (łac. *pater familias*), czyn ten uważano za poważne przestępstwo. Według wspomnianego wyżej Ulpiana *pater familias* nie musiał koniecznie być biologicznym ojcem dziecka. Pod tym pojęciem rozumiano także osobę sprawującą zwierzchnią władzę w domu nad majątkiem i domownikami (DIGESTA, 50.16.195.2).

Na zakończenie warto zauważyć, że prawo rzymskie przewidywało dokonywanie na rzecz *nasciturusa* przysporzeń majątkowych (PRAWO RZYMSKIE 1992, 104). W ten sposób tworzono swoistą fikcję prawną (łac. *fictio iuris*), dzięki której można było przekazać określone korzyści na rzecz dziecka nienarodzonego. Ilekroć chodziło zatem o korzyść dziecka, to prawo mogło przesunąć moment jego urodzenia maksymalnie do chwili poczęcia. Istniała także możliwość powołania kuratora w celu ochrony praw nienarodzonego (łac. *curator ventris*) (PRAWO RZYMSKIE 1992, 104). Z tej zasady, a także innych przepisów zawartych w *Digeście* wywiedziono później zasadę, w myśl której dziecko poczęte uważało się za urodzone, gdy chodzi o jego dobro (łac. *nasciturus pro iam nato habetur, quotiens de commodis eius agitur*) (DIGESTA, 1.5.7; 1.5.26; 50.16.231).

Bibliografia

ARYSTOTELES. 2003a. O duszy. W: *Dzieła wszystkie.* T. 3. Przeł. P. Siwek. Warszawa: PWN.

ARYSTOTELES. 2004b. O rodzeniu się zwierząt. W: *Dzieła wszystkie.* T. 4. Przeł. P. Siwek. Warszawa: PWN.

ARYSTOTELES. 2003. *Zoologia.* W: *Dzieła wybrane*. T. 3. Przeł. P. Siwek. Warszawa: PWN.

BARKAI, R. 1998. *A History of Jewish Gynaecological Texts in the Middle Ages*. Leiden-New York-Köln: BRILL.

BIBIK, B. 2004. Zaświaty w utworach Homera, Wergiliusza i Dantego. *Nowy Filomata*, 7 (2004) 2, 105-116.

CÆLIUS AURELIANUS. 1951. Caelius Aurelianus Gynaecia: Fragments of a Latin version of Soranus' Gynaecia from a thirteenth century manuscript. *Bulletin of the History of Medicine.* 13 (1951). Supplement.

CHRYZYP Z SOLOI. 1964. Physica. W: *Stoicorum Veterum Fragmenta*. T. 2. Red. H. von Arnim. Stuttgart: G. Teubner Verlagsgesellschaft.

CYCERON. 1874. *O naturze bogów*. W: *Pisma filozoficzne Marka Tuliusza Cycerona*, t. 1, przeł. E. Rykaczewska, Biblioteka Kórnicka, Kórnik 1874

Die Fragmente der Vorsokratiker. 1903. Red. H. Diels. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.

Digesta Iustiniani Augusti, http://www.constitution.org/sps/. Dostęp: 3.05 2020.

DIOGENES LAERTIOS. 1984. *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Przekład zbiorowy. Warszawa: PWN.

FORD, N. M. 1995. *Kiedy powstałem? Problem początku jednostki ludzkiej w historii, filozofii i nauce*. Przeł. W. J. Popowski. Warszawa: PWN.

FREDOUILLE, J-C. 1996. *Słownik cywilizacji rzymskiej*. Przeł. M. Chołdyk, K. Jachieć. Katowice: KSIĄŻNICA.

GALEN, On Semen. W: *Corpus Medicorum Græcorum*. Red. P. De Lacy. T. 5. Berlin: Akademie Verlag GmbH.

GILSON, E. 1958. *Duch filozofii średniowiecznej.* Przeł. J. Rybałt. Warszawa: IW PAX.

GILSON, E. 1987. *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*. Przeł. H. Zalewski. Warszawa: IW PAX.

GRZYBOWSKI, J. 2003. Człowiek jako osoba w metafizyce św. Tomasza z Akwinu, *Warszawskie Studia Teologiczne*, 16 (2003), s. 208-227.

HEROPHILUS. 1989. *Herophilus. The Art of Medicine in Early Alexandria*. Red. H. von Staden. Cambridge-New York: University Press.

HIPPOKRATES. 1900. Der Samen. W: *Sämtliche Werke ins Deutsche übersetzt und ausführlich kommentiert von Dr. Robert Fuchs*. T. 3. München: Verlag von Dr. H. Lüneburg.

JAEGER, W. 2007. *Teologia wczesnych filozofów greckich*. Przeł. J. Wocial. Kraków: HOMINI.

KOLAŃCZYK, K. 2000. *Prawo rzymskie*. Warszawa: LexisNexis.

LUKRECJUSZ. 1957. *O naturze wszechrzeczy*. Przeł. E. Szymański. Warszawa: PWN.

MUSZALA, A. 2009. *Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*. Kraków: WAM.

NEEDHAM, J. 1931. *Chemical Embryology*. New York-Cambridge: The MacMillan Company-Cambridge University Press.

PLATON, 1993a. Fedon. W: *Dialogi.* Przeł. W. Witwicki. Warszawa: Unia Wydawnicza VERUM, 227-295.

PLATON. 1993b. Timaios. W: *Dialogi*. Przeł. W. Witwicki. Warszawa: Unia Wydawnicza VERUM, 299-366.

PLOTYN. 2002. Traités. W: *Plotini opera*. Przeł. I. Brisson, J. P. Pradeau. Paris: FLAMARION.

Prawo rzymskie. Zarys wykładu wraz z wyborem źródeł. 1992. Red. W. Rozwadowski. Poznań: Ars Boni et Aequi.

PREUS, A. 1977. Galen's Criticism of Aristotle's Conception Theory. *Journal of the History of Biology*, 10 (1977) 1, 65-85.

SEYDA, B. 1977. *Dzieje medycyny w zarysie*. Warszawa: PZWL.

SHATZMILLER, J. 1994. *Jews, Medicine and Medieval Society*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.

SENECA. 1910. Quæstiones naturales. W: *Physical Science in the Time Nero: Being a Translation of the Quaestiones Naturales of Seneca by John Clarke M.A.*, London: Macmillan and Co., St. Martin's Street.

SORANUS. 1956. W: *Gynecology*. Przeł. O. Temkin. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Stoicorum Veterum Fragmenta. 1964. Stuttgart: B. G. Teubner Verlagsgesellschaft GmbH.

TATARKIEWICZ, W. 1931. *Historia filozofii. Filozofia starożytna i średniowieczna*. T. 1. Lwów: Wydawnictwo Zakładu Narodowego Imienia Ossolińskich.

K BIBLICKÉ ŘEČTINĚ

Mgr. Eduard Neupauer, PhD.

Religiózní jazyk (jazyk Bible, modliteb, rituálních textů etc.) – jazyk víry –, je v každém případě jazykem specifickým a vždy se jistou mírou odlišuje od dobové jazykové normy[1], a to jak po stránce lexikální, tak rovněž po stránce morfologické a sémantické (lépe snad sémantico-syntaktické[2]). Jedním se znaků religiózně koncipovaného diskursu je archaičnost lexikální, ale také v mnoha případech také archaičnost syntaktická[3], (samozřejmě také mnohé další charakteristické rysy), jak pozoruje G. Steiner:

„Empirické výzkumy (ostatně stále sporné) se většinou zaměřily na biblickou hebrejštinu a antickou řečtinu. Na počátku metodických pokusů uvést gramatické možnosti a gramatická omezení do vztahu k rozvoji takových základních ontologických pojmů, jako je čas a věčnost, stála kniha C. Von Orelliho *Hebrejská synonyma pro čas a věčnost z pohledu genetiky a srovnávacího jazykozpytu* (Die hebräischen Synonyma der Zeit und Ewigkeit genetisch und sprachvergleichend dargestellt) z roku 1871. Je dávno známo, že trojčlenná indoevropská soustava časů – minulý, přítomný, budoucí – nemá odpovídající protějšek v temporálních konvencích, jimiž se řídí jazyky semitské. Z hlediska hebrejského slovesa je děj neúplný, nebo dovršený. Dokonce i stará řečtina má určité jemně rozlišující slovesné formy, jimiž dokáže vyjádřit lineární plynutí času od minulosti k budoucnosti. V hebrejštině se žádné takové tvary

---

[1] Pod normou rozumíme podobně jako B. Havránek *soubor gramatických a lexikálních jednotek pravidelně užívaných*. V případě dobového úzu z důvodu absence kodifikace jazyka mluvíme o tradiční normě.

[2] Myslíme tím sémantický posun; posun nebo-li přesun významu a jeho proměny dle aktuálního kontextu a situace vyjádřené v rámci syntaktických spojení.

[3] Filologické problémy spojené s tímto fenoménem jsou nejvíce viditelné v bilingválních a dokonce poly-lingválních vydáních Bible v šestnáctém a sedmnáctém století, v tzv. Polyglottách. Víc o tomto fenoménu v KARTSCHOKE, D.: Heilige Texte. Zur Funktion von Übersetzungen in Bilinguen. In. CORBELLARI, A. - SCHNYDER, A.: Translatio Literrarum ad Penates. Das Mittelalter übersetzungen (Traduire le Moyen Age). CTL No° 47. Lausane 2005, str. 179 – 192.

nevyvinuly. V indoevropských jazycích „je budoucnost myšlena převážně jako něco, co leží před námi, zatímco v hebrejštině jsou budoucí události vždy vyjadřovány jako něco, co nás dostihuje zezadu". *Jaký vztah ale mají tyto rozdíly k tomu, jak se navzájem tvaroslovně i vývojově liší řecké myšlení od hebrejského, biblický dějepisný kód od řeckého? Je konvence, podle níž jsou fakta, o nichž promlouváme, bezvýhradně současná s přítomnostním určením mluvčího – Kierkegaard tuto konvenci považoval za klíčovou pro židovsko-křesťanské učení o zjevení -, zdrojem, nebo důsledkem mluvnických tvarů?...* Nevíme, protože i zde se důkazy pohybují v kruhu, … právě filosofický a rituální text je ale východiskem pro určení mluvnického základu".[1]

Vzorovou maticí pro vznik a vývoj charakteristických rysů biblické řečtiny se jeví jednoznačně mluvený jazyk (orální tradice), kromě κοινη mluvená verze „egyptské řečtiny". Řečtina *koiné* ve svém dějinném putování přebrala několik dalších formativních elementů lexikálního charakteru: element asijských (ne semitských) jazyků pozorován na užívání prefixu, – ηνος (`Αβηδ-ηνος, Περγαμ-ηνος, Λαοδικ-ηνος) a perských (e výše zmiňované egyptské řečtiny). Dále je znatelný oboustranný vztah s klasickou latinou a to v lexikální transkripci (transkripce latinských termínů: κεντυριων, κουστωδια, λεγιων, πραιτωριον Καισαρ, κολωνια, λιβερτινος, σιπαριος σπεκουλατωρ etc., etc.); sémantickém posunu: στρατηγος (=praetor), υπατος (=consul) etc. Z tradiční literární latiny se objevili novotvary `εκατονταρχος (=centurio), σπειρα (=manipulus), Σεβαστος (=Augustus), συμβουλιον λαμβανειν (=consilium capere), εργασιαν διδοναι (=operam dare) etc.[2] Biblická variace *koiné* byla samozřejmě obohacena o semitismy (semitský element), lexikálně např.: αλληλουια, αμην, Σαβαωθ, ωσαννα.[3] Séman-

[1] STEINER G.: *Po Bábelu. Otázky jazyka a překladu.* Triáda, Praha 2010, s. 147. Kurzívu doplnil autor statě.

[2] Samozřejmě byla řečtina obohacena o jména klasické latiny: Μααρκου υιος Κορνηλια, Κικερων ... etc.

[3] Preciznější analýzu včetně analýzy transkripcí apod., podává FANTINI, J. S. I.: *Dialectos Griegos en special el dialecto epico y la Koinh.* Perficit – Colegio de San Estanislao, Salamanca 1964, především str. 35 - 57.

tické proměny zaznamenali termíny jako je οικος[1], prepozice μετα[2], αναθεμα[3] a pod.[4]

Můžeme avšak najít i vrstvu jazyka, která pochází z vulgární (lidové – archaické), nebo-li intelektuální řečtiny, která je součástí především nenarativných pasáží (epických forem literárního jazyka, řečí, mystických reflexí, rétorických otázek apod.). Otázka jejich provenience je dodnes ve filologickém[5] a lingvistickém odborném diskursu živá; zde je pro nás zajímavější spíše sémantický charakter těchto jevů v jejich stylistickém kontextu.[6] Vliv semitských jazyků je v tomto kontextu znatelný v používaní *genitivus hebraicus* např.: v Lk 18,6 [ο κριτης της αδικιας] – soudce nespravedlnosti ve významu „nespravedlivý soudce“[7], nebo nám známé vazby *genitivů stupňovacích* (eis tous aionas tón aiónón – na

---

[1] Kromě klasického významu v relaci k termínu *polis* zaznamenáváme jen ve IV. Století další 4 významy termínu. Víc k tomuto MAREK, V.: K otázce οικος a jeho vztahu k polis ve IV. Století. In. *Acta Universitatis Carolinae – Philosophica et Historica 5 – Graecolatina Pragensia III.* Univerzita Karlova, Praha 1966, str. 31-54.

[2] Přehledně zpracovala LURAGHI, S.: The history of the Greek preposition μετα : from polysemy to the creation of homonyms. In. *Glotta 81. (Zeitschrift für Griechische und Lateinische Sprache).* Vandenhoeck – Ruprecht 2005, str. 130 – 159.

[3] Vynikající rozbor a příspěvek k diskusi k užívaní termínu v Byzanci v relaci s latinizující formou *anathema sit* podává ve svém referátu D´ORIA, F.: Εστω αναθεμα. In. *Atti del XVII Congresso Internationale di Papirologia.* Vol. Terzo (3). Centro Internationale lo Studio dei Papiri Ercolanesi, Napoli 1984, str. 995 – 1006.

[4] Obecně k proměnám terminologie v námi sledovaném období viz HOŠEK, R.: Poznámky k helénistické terminologii a její kontinuitě. In. *Laudatio Brevis* (Sborník věnovaný Doc. PhDr. Stanislavu Sedláčkovi). Univerzita Palackého v Olomouci, Olomouc 2004, str. 97 – 100.

[5] Krásný vstup do samotné podstaty filologie, její úkolů, pole působení a především významu přináší krátká stať KOCOUREK, R.: O filologii, moderní filologii a kruhu. In. *XXIII. Ročenka kruhu moderních filologů.* Kruh moderních filologů, Praha 2010, str. 50 – 57.

[6] Velice zajímavé je sledovat jazyk prvních „Apoštolských otců“ a toho jak užívají řečtiny „Apologéti“, kteří svá díla směřovali intelektuálně vzdělaným císařům a politické elitě (např. M. Aureliovi). Skromně se k problematice v našem prostoru vyjadřuje článek DITTRICH, Š.: Úloha biblických citací ve spisech apoštolských otců. In. *Avriga LX/2.* Zprávy jednoty klasických filologů, Praha 2018, str. 27-43.

[7] Ke genitivnímu spojení v klasické – biblické hebrejštině shlédni dodnes výbornou práci nou práci ЛАМБДИН, ТОМАС О. *Учебник древнееврейского языка.* Российское Библейское Общество, Москва 1998 (Orig.: Introduction to Biblical Hebrew. Harvard University, New York 1971).

věky věků), které mají svůj pravzor v řecké tragédii (a rétorice). Z dalších specifických charakteristik nutno zmínit je užívání předložek εν a εις (v a do) v neprostorových, přenesených – abstraktních smyslech, např.: v Lk 15, 18 kde nahrazuje εις předložkovou vazbu spisovné řečtiny προς [ημαρτον εις τον ουρανον] – "zhřešil jsem proti nebi", nebo v Mat. 12, 41 [μετανοησαν εις το κηρυγμα `Ιωνα] – "činili pokání k Jonášovu kázání" / „se obrátili po Jonášově kázání". Obzvláště předložkové vazby πιστις εις [πιστευο εις] je prefix nositelem specifického významu, který novozákonní text užívá výhradně v relaci k osobě Christa a vyjadřuje touto vazbou vlastní pojetí víry. Tyto vazby přešli dál do atticismů a dokonce latiny a latentně je užíváme dodnes (i když nebyli součástí normativní spisovné řečtiny, nebo-li jinak řečtiny profánní).

Z dalších důležitých charakteristických sémanticko-syntaktických jevů biblické řečtiny můžeme pozorovat zvláštní užití tranzitivního perfekta, tj.: přenesení akcentu z vnějškovosti na vnitřní stav subjektu (což je spojeno častěji s emfází). Dále to je požívání nominálních vět pro epické – nenarativní –, části Nového Zákona např.: věta která shrnuje jistý myšlenkový celek v Ep. Řím. 3, 20 [δια γαρ νομου επιγνωσις αμαρτιας] – "neboť – ze zákona, (prostřednictvím zákona) dochází (k) poznání hříchu". Na tomto místě H. Kurzová upozorňuje, že

„bych upozornila, že pragmatické vztahy ve smyslu rozložení informace nové a staré nebo ve smyslu důrazu – závažné proti méně závažné – nejsou z biblického textu tak zřejmé, jako je tomu v textech moderních, nebo jsou jinak formálně vyznačeny, např.: právě užitím nominální věty. A podobně nejsou tak explicitně signalizovány logické vztahy mezi větami a pojmy. Snaha přizpůsobit se moderní stylizaci zde může vést k nedorozuměním. Tak nový ekumenický překlad bible uvádí obě věty verše ve formu souvětí. V řečtině zní celý verš [διοτι εξ εργων νομου ου δικαιωθησεται πασα σαρξ ενωπιον αυτου, δια γαρ νομου επιγνωσις αμαρτιας][1] (Ep. Řim 3, 20), v ekum. překladě „Vždyť ze skutků zákona, nebude před ním nikdo ospravedlněn, neboť ze zá-

[1] Řecký text doplnil na základě vydání ALAND, K. - BLACK, M. - MARTINI, CARLO M. (et al.).: *The Greek New Testament.* United Bible Societes, Stuttgart 1983[26]. Takto všechny Novozákonní citace v celém textu studie pocházejí z tohoto vydání.

kona pochází poznání hříchu[1]." Myšlenka se však tím stala neprůhledná, protože máme tendenci interpretovat negativní a pozitivní větu sdruženou v příčinném souvětí jako navzájem se vylučující protiklad. Kdežto tady nemají oba pojmy – ospravedlnění, k němuž vede jen víra, a poznání hříchu, k němuž vede zákon – charakter vylučujícího se protikladu, nýbrž poznání hříchu je stupněm a předpokladem ospravedlnění. Bylo by tedy více na místě neuvádět věty ve formu souvětí, ale vyjádřit logický vztah pojmů, který je pro interpretaci relevantní, asi v tomto smyslu: „Vždyť ze skutků zákona nebude před Bohem nikdo ospravedlněn. Prostřednictvím zákona dochází (jen?) k poznání hříchu. Výraz εξ εργων νομου "ze skutků zákona" je zároveň příkladem volného genitivního spojení...".[2]

Jak vidíme v religiózním textu jsou gramatické formy v přímém vztahu k mimojazykové evidenci. Pokud tedy nebudeme respektovat formální ekvivalenci ve vztahu k interpretaci textu, dochází přirozeně k sémantické rozkolísanosti, posunu ba často zkreslení. Zejména textová lingvistika (textologie) by měla víc respektovat v rámci této konkrétní typologie textů „vnitřní zákonitosti textu" v relaci k sémantické evidenci sdělení víry. Na rozdíl od textologických požadavků dává generativní lingvistika (vycházejíc z distribucionalismu) větší akcent na žánrové typologické členění textu (narativní a nenarativní pasáže etc.), což jsou samozřejmě toliko formální kritéria, které můžou, ale také nemusí, respektovat sémantickou interpretaci textu. Francouzský strukturalismus, který uvedl v život sémiotické modely založené na aplikování mytologického modelu a matricí budován na výzkumu struktury pohádek, byl z větší části již opuštěn. Je dobré, že současné lingvistické modely přistupují k textu méně formálně a víc akcentují sémantické vrstvy jazyka a také jeho sociologickou funkci. Mnoho příkladů takto míněné lingvis-

[1] To souhlasí a zde prof. Kurzová cituje text Nového Zákona s výkladovými poznámkami. Český ekumenický překlad z roku 1991. (česká biblická společnost, Praha 1991).

[2] KURZOVÁ, H.: K problémům biblické a křesťanské řečtiny. In. *Problémy křesťanství.* (Sborník referátů z konference – Problémy křesťanství. Liblice 4. - 7. června 1985). Kabinet pro studia řecká, římská a latinská ČSAV, Praha 1986, s. 190-191.

tické analýzy, míněné ve významu pomoci exegeze textů, uvádí právě H. Kurzová.[1]

Domnívám se, že zvýšený akcent na sémiotické čtení textu s ohledem na vnitřní formální gramatickou výstavbu, nás může osvobodit od přílišného redukcionismu (např.: v typologisaci žánrů a žánrové kritice, nebo přísné filologické analýze geneticko-morfologických zákonitostí textu), ale také od redukcionismu (bez ohledu na mimo narativní rozměr textu a sémantickou textovou evidenci, což reprezentují reduktivní modely). Je nakonec pravdou, že jak strukturalistický model, tak konečně hermeneutika akcentují fakt, že je nutné vnímat a číst kontextuálně (tj.: celý text), nikoliv text rozparcelován (mnohokrát násilně) na jednotlivé části podléhající parciálním výkladům. Výklad jednotlivých částí textu je naopak nutné vnímat s ohledem na celek, nikoliv na úkor totality sdělení celého textu.[2]

Seznam bibliografických odkazů:

ALAND, K. - BLACK, M. - MARTINI, CARLO M. (et al.).: *The Greek New Testament.* United Bible Societes, Stuttgart 1983[26.]

D´ORIA, F.: Εστω αναθεμα. In. *Atti del XVII Congresso Internationale di Papirologia.* Vol. Terzo (3). Centro Internationale lo Studio dei Papiri Ercolanesi, Napoli 1984, str. 995 – 1006.

DITTRICH, Š.: Úloha biblických citací ve spisech apoštolských otců. In. *Avriga LX/2.* Zprávy jednoty klasických filologů, Praha 2018, str. 27-43.

[1] KURZOVÁ, H.: K problémům biblické a křesťanské řečtiny. In. *Problémy křesťanství.* (Sborník referátů z konference – Problémy křesťanství. Liblice 4. - 7. června 1985). Kabinet pro studia řecká, římská a latinská ČSAV, Praha 1986, s. 193-195.

[2] Zde odkazuji z množství lingvistických a jiných monografií a statí na článek HEUSINGER, S.: Wege der hermeneutischen und pragmatischen Texterschliessung. In. JESENŠEK, V. - OŠTIR, LIPAVIC A. - FABČIČ, LARISA M. (eds.).: *A svet je kroženje in povezava zagonetna …* Zbornik ob 80-letnici zaslužnega profesorja dr. Mirka Križmana. Filozofsky fakultet Univerzity v Mariboru, Bielsko-Biala – Budapest – Kansas – Maribor – Praha 2012, str. 163-191.

FANTINI, J. S. I.: *Dialectos Griegos en special el dialecto epico y la Koinh.* Perficit – Colegio de San Estanislao, Salamanca 1964.

HOŠEK, R.: Poznámky k helénistické terminologii a její kontinuitě. In. *Laudatio Brevis* (Sborník věnovaný Doc. PhDr. Stanislavu Sedláčkovi). Univerzita Palackého v Olomouci, Olomouc 2004, str. 97 – 100.

KARTSCHOKE, D.: Heilige Texte. Zur Funktion von Übersetzungen in Bilinguen. In. CORBELLARI, A. - SCHNYDER, A.: Translatio Literrarum ad Penates. Das Mittelalter übersetzungen (Traduire le Moyen Age). CTL No° 47. Lausane 2005, str. 179 – 192.

KOCOUREK, R.: O filologii, moderní filologii a kruhu. In. *XXIII. Ročenka kruhu moderních filologů.* Kruh moderních filologů, Praha 2010, str. 50 – 57.

KURZOVÁ, H.: K problémům biblické a křesťanské řečtiny. In. *Problémy křesťanství.* (Sborník referátů z konference – Problémy křesťanství. Liblice 4. – 7. června 1985). Kabinet pro studia řecká, římská a latinská ČSAV, Praha 1986, s. 190-191.

ЛАМБДИН, ТОМАС О. *Учебник древнееврейского языка.* Российское Библейское Общество, Москва 1998 (Orig.: Introduction to Biblical Hebrew. Harvard University, New York 1971).

LURAGHI, S.: The history of the Greek preposition μετα : from polysemy to the creation of homonyms. In. *Glotta 81. (Zeitschrift für Griechische und Lateinische Sprache).* Vandenhoeck – Ruprecht 2005, str. 130 – 159.

MAREK, V.: K otázce οικος a jeho vztahu k polis ve IV. Století. In. *Acta Universitatis Carolinae – Philosophica et Historica 5 – Graecolatina Pragensia III.* Univerzita Karlova, Praha 1966, str. 31-54.

STEINER G.: *Po Bábelu. Otázky jazyka a překladu.* Triáda, Praha 2010

AUGUSTINUS AURELIUS, ZAKLADATEĽ KRESŤANSKÉHO UČENIA O PRIRODZENOM PRÁVE

JUDr., PhDr., ThDr. Ferdinand Korn, PhD.

Čím iným sú teda štáty bez práva a spravodlivosti,
ak nie veľkými zbojníckymi bandami?
(Remota i taque iustitia quid sunt nisi magna latrocinia?)
(Sv. Augustinus Aurelius)

Úvod

Slovenská republika je podľa článku 1 odsek 1 Ústavy Slovenskej republiky zvrchovaným, demokratickým a právnym štátom, ktorý sa neviaže na žiadnu ideológiu alebo náboženstvo. Znamená to, že v Slovenskej republike platí ústavný postulát, ktorý zakladá, že autoritatívna úprava korelácií medzi štátom a jednotlivcom i medzi jednotlivcami navzájom, sa realizuje objektívnym právom, ktoré „vládne" štátu, jeho predstaviteľom, teda predstaviteľom verejnej moci (subjektom verejného práva) rovnako ako subjektom súkromného práva, pričom realizácia (predovšetkým tvorba) predmetného objektívneho práva nesmie vychádzať z ideologických prúdov rôznych svetonázorov, či z nábožneských dogiem existujúcich cirkevných zoskupení. Položme si na tomto mieste otázku, či je vôbec možná takáto tvorba a aplikácia objektívneho práva? Môže v štáte existovať platné a účinné objektívne právo, ktoré nereflektuje úroveň spoločenských vzťahov v ich ideologickej a náboženskej kvalite, historické spoločenské súvislosti i geopolitickú podstatu tvorby národných štátov tak, ako je to dejinne realizované v priestore európskeho kontinentu? Čoho (a koho) vôľou a odrazom by bola takáto „amorfná" tvorba objektívneho práva, ak by sme mali striktne aplikovať vyššie citovaný článok ústavného textu o tvorbe právnych noriem, ktoré sú na území Slovenskej republiky obsahom objektívneho práva?

Ak Aristoteles dobovo definoval jednotlivca ako *zoon politicon*, vyjadril tým implicitne, no jednoznačne, všeplatný spoločenský status o tom, že každý človek inklinuje (politicky a štátotvorne) k určitej ideológii, k určitému náboženstvu, k určitému svetonázoru. Ak Tomáš Akvinský vyslovil, že *existuje určité dobro vlastné každému jednému človeku*

ako konkrétnemu jednotlivcovi, a čo sa tohto dobra týka, každý jednotlivec je primárnym objektom svojej vlastnej lásky (Waldstein, E., 2015), vyjadril tým individuálny status každého človeka, ktorý, pretože je človekom, si vytvára svoj vlastný „svet dobra, lásky a spravodlivosti, vychádzajúc pritom z jemu vlastných, subjektívnych predstáv o svete, o dobre, o morálke, o spravodlivosti."

Podstatou objektívneho práva (právneho normatívneho systému) v materiálnom právnom štáte, jeho platnosti, spoľahlivosti a legitímnosti, je zabezpečiť predvídateľnosť vzájomného správania sa subjektov v spoločnosti (štáte, v politickom systéme štátu) a to na základe deterministickej kauzality obsahu objektívneho práva s exaktne definovanou kvalitou a úrovňou objektívne poznateľného spektra spoločenských vzťahov v societe (v štáte). V mene komplementárnej predvídateľnosti vzájomného správania sa jednotlivcov v štáte, sa v dávnej minulosti jednotlivec vzdal svojej s ním prirodzene a neodňateľne spätej absolútnej slobody a v súčasnosti rešpektuje jej ústavné možnosti obmedzovania a to v prospech slobody ostatných (iných) jednotlivcov v societe a v záujme verejného (celospoločenského) dobra.

Kto však v v materiálnom právnom štáte sekulárnej ústavnej podstaty určuje, čo je celospoločenské (verejné) dobro, aká je jeho kvalita a obsah? K odpovedi na danú otázku sa môžme priblížiť v nasledujúcej úvahe. Významný predstaviteľ právneho iusnaturalizmu súčasnosti Ronald Dworkin člení obhahovo objektívne právo na *právne princípy, právne normy a politickú morálku.* (Dworkin, 2001, s. 46). S uvedeným delením možno vysloviť súhlas. Vysloviť preto, že každodenné reálie nášho spoločenského (politického) života pri tvorbe a aplikácii noriem objektívneho práva nám prezentujú dôležitosť existencie kvality politickej morálky a jej definovania v zmysle jej celospoločenkého dobra, možno dokonca vysloviť, že medzi pojmom politická morálka (ako súčasť obsahu objektívneho práva štátu) a pojmom verejné (celospoločenské) dobro, je vzťah úzky, ba v určitých kontúrach synonymický. Pojem verejené dobro je však etymologicky pojmom naratívnym, vágnym a teleologickým, čo v textácii objektívneho práva vyvoláva právnu neistotu pre adresátov regulácie spoločenských vzťahov normami objektívneho práva, teda pre jednotlivcov, resp. občanov štátu. Zároveň platí, že čím je „právny pojem" v obsahu objektívneho práva naratívnejší, vág-

nejší a teleologickejší, tým viac umožňuje prienik ideologických a rôznych mocenských vplyvov pri jeho výklade a aplikácii, resp. tým viac podlieha výkladovému a aplikačnému vplyvu tých spoločenských síl v štáte, ktoré sú po úspešných voľbách nositeľmi štátnej moci a to predovšetkým ich pôsobením pri tvorbe a aplikácii objektívneho práva. Politická morálka sa tak nestáva celospoločenským dobrom, ale dobrom tých (pre tých), ktorí v štáte vykonávajú vládnu moc. (Nezabúdajme, že už spomínaný Aristoteles, v súhlase s Platónom, nepovažoval demokraciu za politické zriadenie pozitívne, pretože v nej, o.i., existujú veľké rozdiely medzi bohatými a chudobnými. Podľa Aristotela demagógovia v demokracii radi zneužívajú svoju moc nad chudobnými a namieria ich hnev proti bohatým, ktorí sú prinútení sa brániť, čo vo výsledku vedie k zrúteniu demokracie. Najchybnejším faktorom tohto zriadenia nie je ani tak nestabilita, ako skôr skutočnosť, že demokracii a vládnucej väčšine v nej nejde o všeobecné dobro, čo je dôležitá charakteristika všetkých zdravých foriem zriadenia. Opakom demokracie je v tomto duchu oligarchia, teda vláda malej skupiny bohatých na úkor chudobných, ktorá je ďalším typom zvráteného ústavného zriadenia.)

Na základe vyššie uvedeného možno konštatovať, že politická morálka, resp. politická kultúra, predstavuje materiálnu a formálnu úroveň a kvalitu všetkých druhov spoločenských vzťahov v štáte, ktoré vplývajú na tvorbu, výklad a aplikáciu objektívneho práva orgánmi verejnej moci, resp. jednotlivými prvkami politického systému štátu.

Všeobecná pozícia kvality politickej morálky (v zmysle spoločenského dobra) v objektívnom práve štátu je tak významná, že dokáže spôsobiť jednak nerešpektovanie princípov objektívneho práva a jednak prijímanie takých právnych noriem, ktoré sú v rozpore s ústavnoprávnou koncepciou ochrany základných práv a slobôd jednotlivca, či s ústavným princípom o vláde objektívneho práva, ktoré boli vytvorené ako determinant úrovne všetkých druhov spoločesnkých vzťahov v štáte, ako determinant spoločensko-historických reálií vzniku štátu a štátnosti a ako odraz korelácii európskeho geopolitického priestoru.

Ako individuálny substrát osobnosti limituje politická kultúra (morálka) k postoju jednotlivca voči princípom a normám platného a účinného objektívneho práva.

Pretože platí, že spoločenstvo ľudí je sociálne nesúrodé, pestré, rôznorodé a stratifikované a keďže zároveň platí, že iba objektívne právo svojim monizmom a heteronónmosťou zastrešuje všetkých prirodzene odlišných jednotlivcov v spoločnosti, plynie z uvedených sentencií *argumentum a contrario*, že všetky ostatné spoločenské normatívne systémy, či spoločensko-filozofické kategórie (teda okrem objektívneho práva) poskytujú možnosť variability v objektivizujúcich názorových platformách. Je však otázne, čo tvorí ústavnú bariéru tomu, aby prirodzená a pluralitná variabilita v objektivizujúcich názorových (ideologických) platformách v prospech úzkej skupiny jednotlivcov zoskupených v politických stranách, prípadne oligarchického pozadia daných politických strán, sa nestávala (pravidelne) po parlamentných voľbách, tým ústavne predpokladaných verejným dobrom, ktoré „reguluje" spoločenské vzťahy všetkých jednotlivcov v štáte, teda i tej majority, ktorej je presadzovaná ideologická platforma bytostne cudzia.

Predpokladom pomenovania uvedenej ústavnej bariéry je neustále hľadanie dotknutého celospoločenského dobra subjektmi politického systému v štáte. Úroveň a intenzita jeho hľadania ako hľadania porozumenia a konsenzu medzi jednotlivcami v štáte, či medzi štátom a jednotlivcami, je priamo úmerrná kvalite aktuálnej politickej kultúry (morálky) ako súčasti obsahu objektívneho práva a to v jej objektívnej i subjektívnej rovine, čiže úroveň a intezita hľadania celospoločenského dobra sú primárne poznateľné v prakticky realizovanej politickej kultúre (morálke) štátu. Jej forma môže mať dobovo podobu spoločenskej zmluvy Thomasa Hobbesa, Johna Locke a Jean-Jacques Rousseaua, pričom platí, že jej hľadanie sa neskončilo pominutím doby osvietenectva, naopak, súčasné spoločensko-politické dianie priam predurčuje vysloviť konštatáciu, že hľadanie spoločenského konsenzu je aj v 21. storočí zložitý a tvorivý proces *de lege ferenda*, teda proces tvorby objektívneho práva, kedže platí, že kvalitatívny stav spoločenskej „zmluvy" v štáte je poznateľný v kvalite realizácie objektívneho práva, ktorým štát reguluje vybrané spoločenské vzťahy. Ak štát prijíma právne normy, s ktorými sa jednotlivci (ich adresáti) nestotožnia a neprijímajú ich ako legitímny regulačný nástroj štátu, znamená to, že demokratický a právny štát rezignoval na svoju fundamentálnu úlohu, ktorou je neustále hľadanie spoločenskej zmluvy (porozumenia) medzi všetkymi

subjektmi jeho politického systému. Platí postulát A. Baraka, že objektívne právo odráža hodnoty spoločnosti (Barak, 2016, s. 31).

Objektívne právo i z uvedeného dôvodu nebolo a nie je dokonalým súborom zaručených pravidiel správania sa. Jednotlivec však neustále vzhliadal k objektívnemu právu ako k jedinému validnému a reliabilnému spoločenskému normatívnemu systému, ktorý mu zabezpečoval predvídateľnosť správania sa ostatných jednotlivcov voči nemu. Človek sa dejinne nevzdal hľadania spoločenského (objektívneho, verejného) dobra i napriek často drakonickým právnym úpravám zo strany štátnej moci (autority), pretože dotknuté hľadanie dobra je prirodzenou vlastnosťou človeka, kedže plynie zo subjektívneho dobra, ktoré sa svojou prirodzenou podstatou (podľa sv. Tomáša Akvinského) vzťahuje ku každému jednotlivcovi.

Téza nedeliteľného spojenia práva a morálky našla svoju podobu v právnom iusnaturalizme, teda v prirodzenoprávnom učení, ktoré sa dejinným oblúkom starovekých filozofov, cez stredoveké kresťanské učenie, prenieslo do súčasnej podoby realizácie objektívneho práva materiálneho právneho štátu ako imperatív jeho obsahu v štátom stanovených a uznávaných formách.

Významný medzník v prirodzenoprávnej koncepcii objektívneho práva tvorí patristické učenie sv. Augustina Aurélia, ktorý je považovaný za zakladateľa kresťanského učenia o prirodzenom práve v hľadaní všeplatnej spravodlivosti (spoločenského dobra) v jeho obsahu. Kresťanská filozofia, určená v prvom rade učením a postulátmi sv. Augustina Aurelia, dáva historicky pojmu prirodzené právo nový rozmer (Ottová, 2010, s. 42).

Autor článku prezentoval úvod v pomerne širokom meradle z jediného dôvodu, ktorým je zvýraznenie skutočnosti, že učenie sv. Augustína Aurélia nie je dávno realizovanou archaickou kapilolou v histórii ľudstva, či povinnými riadkami z dejín právnej a politickej filozofie, ale že je neustále živým prameňom poznania, z ktorého čerpali nielen takí významní teológovia, akým bol napr. sv. Tomáš Akvinský, ale že je žriedlom pre nachádzanie atribútov obsahu objektívneho práva i v jeho aktuálnej, súčasnej, sekulárnej podobe.

Curriculum vitae

Rok jeho narodenia (354) spadá do obdobia, keď sa nad rímskou ríšou zbiehajú mračná sťahovania národov (Bröstl, 1994, s. 29). Okrem uvedenej historickej epochy dielo a význam sv. Augustina ovplyvnila i ďalšia dejinná realita. Predčasnou smrťou rímskeho cisára Juliána, nazývaného Apostata – teda odpadlík, počas výpravy proti Partom (Kamenický, 1997, s. 29) sa skončila životnosť a samostatnosť starovekého Ríma a z uvedeného dôvodu i starovekého myslenia. Zostalo však kresťanstvo a cirkevná organizácia administratívne napodobňujúca zanikajúce impérium. Na tomto mieste je potrebné zvýrazniť, že Juliánove pokusy o reformu ríše za jeho života sa dotkli katolíckej cirkvi citeľnejšie, než voľakedajšie fyzické prenasledovanie kresťanov. Jeho radikálna politika obmedzovania hospodárskeho vplyvu kresťanov, zatváranie kresťanských škôl, odstránenie kresťanov z verejného vyučovania a výchovy, prvé dôsledné oddelenie štátu od náboženskej vrchnosti v európskych dejinách, pokus o vytvorenie všeobecne záväzného prirodzeného náboženstva, opierajúceho sa o novoplatonizmus, podrobenie cirkvy štátu a úsilie poskytnúť občanovi rímskeho impéria výchovu spočívajúcu na najlepších tradíciách myslenia a morálky starovekého sveta, to všetko viedlo k nenávisti k cisárovi Juliánovi a tým k úsiliu cirkvy nielen nahradiť a anulovať obdobie jej bezmocnosti počas Juliánových reforiem, ale aj snahu nájsť účinné prostriedky, ako sa zabezpečiť v budúcnosti. A práve túto úlohu myšlienkovo a filozoficky zrealizoval Augustinus Aurelius (Borys, 1994, s. 173-174).

Augustinus Aurelius (354-430) syntetizuje vo svojom učení grécke, rímske a orientálne náboženstvá a filozofické impulzy (Bröstl, 1994, s. 29). Prostredníctvom učenia sv. Augustina sa systém kresťanských doktrín stal dedičom, pokračovateľom a dokonca obrancom Sokrata a Platóna, teistických náhľadov stoickej školy, novopytagorovstva a novoplatonizmu. Jeho pričinením na novoplatonizmus nadväzujú kresťanské doktríny ako prúd, ktorý v následných stáročiach hľadá vysvetlenie existencie sveta i človeka mimo sveta a mimo človeka, bude stavať na viere a dúfať, že v nej nájde pravdu (Borys, 1994, s. 173).

Sv. Augustinus Aurelius sa narodil v Tageste ako syn rímskeho úradníka. Študoval v Madaure a v Kartágu (severná Afrika) a jeho poživačný spôsob života nedával tušiť, ža sa neskôr môže stať vážnym

cirkevným otcom. Spočiatku je vášnivým stúpencom manichejizmu (učenie perzkého proroka Maního, hlásajúce prísny dualizmus ducha a tela, dobra a zla) (Bröstl, 1994, s. 29). Po skončení štúdií sa vrátil do Tagestu, kde vyučoval gramatiku a rétoriku. Sklamaný svojími žiakmi odišiel v sepmtembri roku 384 z Afriky, kde mal síce právo vyučovať, ale kde nenašiel ohlas, po akom túžil a tak sa vybral do Ríma, kde chcel založiť vlastnú školu. Zakrátko však aj s matkou a s priateľmi odišiel do Milána, kde nastúpil na štátnu katedru rétoriky. V Miláne ho cirkevné kruhy, spojené s Ambrosiom, milánskym biskupom, získali pre ideu kresťanstva. Skúšobnej dobe sa podrobuje v Cassitacume a na jar v roku 387 prijíma krst. Z Milána odchádza do Ríma, odkiaľ sa v roku 388 vracia naspäť do severnej Afriky (Borys, 1994, s. 174). V roku 391 sa stáva kňazom a o päť rokov na to biskupom prístavného mesta Hippo (Bröstl, 1994, s. 29). Od tých čias sa datuje jeho neobyčajne čulá činnosť teologicko-spisovateľská, kazateľská a cirkevno-organizačná (Borys, 1994, s. 174). V meste Hippo aj zomrel a to počas jeho obliehania kmeňmi Vandalov.

Sv. Augustinus Aurelius má málo bezprostredných nástupcov. Krátko po jeho smrti v roku 430 dochádza k všeobecnému kultúrnemu úpadku Rímskej ríše, Rím prestáva byť kultúrnym centrom. Západ ovládajú barbarské kmene a až po niekoľkých stáročiach nadväzujú na Augustina scholastici, ktorí rozpracúvajú nové základy kresťanskej filozofie (Bröstl, 1999, s. 72).

Augustinovo učenie je najvýznamnejším obohatením právnej vedy v období patristiky. Ťažiskom jeho učenia je jednak teória dvoch štátov (svetov, kráľovstiev, sfér) a jednak učenie o prirodzenom práve (Bröstl, 1999, s. 69).

Učenie o prirodzenom práve a učenie o dvoch svetoch

Hľadanie prirodzeného práva popri existencii práva pozitívneho, svetského, vydávaného vládnou autoritou štátu, teda hľadanie všeobecného dobra a spravodlivosti a to či už v obsahu existujúceho (pozitívneho) práva alebo mimo existujúceho objektívneho (pozitívneho) práva, je esenciálnym prínosom sv. Augustina Aurelia v dejinnom odbobí patristiky. Sv. Augustinus danú skutočnosť ilustroval vo svojom učení o dvoch svetoch.

Život človeka, osobný i spoločenský, plynie v dvoch navzájom protikladných a predsa nerozlučných sférach, vo sfére pozemskej a v kráľovstve Božom. Základom ich existencie je boj dobra so zlom a boj zla s dobrom. Pozemská sféra sa zakladá na užitočnom dobre, v kráľovstve Božom panuje obšťastňujúce dobro.

Duša človeka, obdarená vôľou a vo svojej podstate zameraná na najvyššie dobro ako na svoj konenčný cieľ, sa stáva predmetom morálky. Sv. Augustin vo svojej etike rozlišuje dvojakú slobodu jednotlivca a to slobodu vôle (*liberum arbitrum*) a slobodu morálnu. Prvá označuje slobodu voľby medzi rozličnými druhmi dobra, druhá označuje schopnosť, ktorá nie je predmetom vôle, ale pochádza z lásky Božej a spočíva vo vyhýbaní sa zlu a vyberaní si dobra.

Všeobecné dobro je podľa Augustina Aurelia dvojaké. Existuje dobro obšťastňujúce (plné samo sebou, nekonečné, nadľudské, najvyššie, večné, stotožňujúce sa s Bohom) a existuje dobro užitočné (prostriedok k obšťastňujćemu dobru, všetko, čo je mimo Boha, ale čo má k nemu viesť).

Obšťastňujúce dobro patrí do kráľovska Božieho, užitočné dobro patrí do kráľovstva pozemského.

Láska obšťastňujúceho dobra je konečným cieľom ľudského života. Každý nedostatok dobra, alebo jeho prekrútenie (napr. nahradenie obšťastňujúceho dobra užitočným), je zlom, stáva sa zlom. Takto vnímané a charakterizované zlo prináša vinu a trest. Vinou je teda akékoľvek odvrátenie sa od obštatňujúceho dobra a trestom za takéto odvrátenie sa je odňatie dobra (Borys, 1994, s. 176).

Z uvedeného plynie, že podľa filozofických postulátov Augutína Aurelia existuje najvyššie dobro, ktoré existuje objektívne, nezávisle od existencie človeka, pričom závisí od individuálnej slobody vôle a slobody morálky jednotlivca, či sa človek s týmto dobrom stretne. V prenesenom význame vo vzťahu k objektívnemu právu tak objektívne existuje právo Božie, ktoré patrí každému človeku samotnou podstatou jeho existencie (Boha) i subjektívnej existencie človeka. Predmetné právo nachádza svoj odraz v práve prirodzenom, ktoré je odrazom obšťastňujúceho dobra do užitočného dobra na tomto svete (v pozemskom kráľovstve). Právo pozitívne je právom, ktoré je tvorené ľuďmi a ktoré dočasne reguluje korelačné väzby medzi jednotlivcami.

Z uvedeného plynie, že právo Božie i právo prirodzené nemôže *a priori* spôsobovať svojou podstatou nerovnosť medzi ľuďmi, pretože sa vzťahuje ku každému človeku svojou Božou podstatou. Naopak, právo pozitívne, kedže je tvorné ľuďmi, komplemtenárnu nerovnosť spôsobuje svojou samotnou *apriornou* podstatou. Nad právom pozitívnym teda existuje právo prirodzené a právo Božie, ktoré sú fundamentom tézy o rovnosti a slobode všetkých ľudí pred Bohom, pred jeho právom, pred jeho obšťastňujúcim dobrom. Úlohou pozitívneho práva by preto malo byť obsahové limitovanie k právu Božiemu a právu prirodzenému, kedže platí, je človek je stvorený Bohom na jeho obraz. Ak sa človek tvorbou pozitívneho práva odvracia od Božieho a prirodzeného práva, koná zlo.

Sv. Augustinus Aurelius tým kladie základy kresťanského učenia o prirodzenom práve, ktoré možno zhrnúť do nasledujúcich postulátov:

Božia vôľa určuje dianie vo svete. Svetské právo môže byť len determinantom vyššieho prirodzeného práva, pričom Boh, ako najvyšší zákonodarca, stojí nad nad štátom, právom i morálkou (Šmihula, 2010, s. 69).

Pravý večný zákon je Boží rozum alebo vôľa Božia. (*Lex vero aeterna est ratio divinavel voluntas Dei*). Pojem *lex aeterna* Augustinus preberá zo stoickej filozofie, v ktorej splýva s *lex naturalis.* Prirodzenému zákonu (*lex naturalis*) tak pripisuje Augustinus nový význam, stáva sa pečaťou, odrazom večného Božieho zákona (*lex aeterna*) v ľudskom vedomí, v ľudskej duši, je to prirodzené svetlo (*lumen naturale*). Boh podľa Augustina vpisuje prirodzený zákon (*lex naturalis*) do sŕdc všetkých rozumne mysliacich ľudí. Podstata prirodzeného zákona spočíva v téze: „Čo nechceš, aby druhí robili tebe, nerob ty im“, resp. v pozitívnom chápaní tak, ako to zachytáva Starý zákon v textácii: „Všetko, čo chcete, aby Vám ľudia robili, robte aj vy im.“ Tretím, najnižším stupňom objektívneho práva, je podľa Augustinovej koncepcie *lex temporalis,* teda pozitívne právo, dočasné právo, tvorené ľuďmi, svetský zákon, ktorým ľudskí zákonodarcovia ustanovujú, čo je v určitom období prikázané a zakázané. Pozitívne, dočasné právo (*lex temporalis),* by malo chrániť ľudí pred zlom, nerobí však svojou podstatou ľudí dobrými.

Večné právo a právo prirodzené (*lex aeterna et lex naturalis*) určujú hranice *lex temporalis.* Ak tvorba práva ľuďmi (*lex temporalis)* prekročí

hranice Božieho, či prirodzeného práva, prestáva byť právom (Bröstl, 1999, s. 71-72). Znamená to, že dočasné právo čerpá svoju platnosť len z toho, že je v súlade s prirodzeným právom (Krsková, 2020, s. 98).

Augustinus Aurelius tak v právnom svete nachádza prirodzené právo (*lex naturalis, lex naturae*), ktoré je považované za spojovací článok medzi právom (zákonom) Božím (*lex aeterna*) a zákonom ľudským, dočasným, pozitívnym (*lex temporalis, lex positiva*) (Jankuv, 2006, s.11).

Záver

Augustinus Aurelius vo svojom učení nastolil trojdelenie objektívneho práva, pomenoval jeho najvyššiu, Božiu podstatu a jej odraz vo vedomí človeka označil ako právo prirodzené, pričom stanovil väzby medzi právom Božím a právom prirodzeným na jednej strane a právom svetským, teda dočasným (pozitívnym), na strane druhej. Vytvoril tak platformu pre hľadanie celospoločenského dobra, označil ho za dobro obšťastňujúce a dobro užitočné a to ako cesty k pochopeniu korelácií medzi jednotlivcami v societe, v štáte, medzi ich jednolivými spoločenskými vrstvami. Vo svojom hlavnom diele Boží štát (*De civitate Dei),* ktoré napísal v rokoch 413-426, Augstinus Aurelius uvádza: „Ak králi, všetky národy, kniežatá, sudcovia, chlapci a dievčatá, mladí i starí, budú rešpektovať kresťanské náboženstvo (rozumej užitočné dobro, smerujúce k dobru obšťastňujúcemu), takýto štát by už počas jeho pozemskej sféry zdobil svet svojim šťastím.“ V prenesenom analytickom význame je uvedená téza výzvou pre všetkých jednotlivcov, aby praktickým naplňaním užitočného dobra vytvorili societu, ktorá vo svoje pozemskej podstate (sfére) bude limitovať k dobru Božiemu, čím sa daný štát stane „šťastným“ útvarom pre jej všetkých účastníkov. Zároveň tým sv. Augustinus Aurelius vyslovil presvedčenie, že rešpektovanie a hľadanie užitočného spoločenského dobra je v silách človeka, je v silách jednotlivcov, tvoriacich ľudské spoločenstvo organizované vo forme štátu, ba dokonca nepriamo k takejto aktivite vyzýva a považuje ju ako nevyhnutnú podmienku (*conditio sine qua non)* fungovania štátu a to už na začiatku 5. storočia, teda už v období kulminujúcej patristiky.

Platí, že učenie sv. Augustina Aurelia je učením o prirodzenom práve na platforme kresťanstva a malo svoje dejinné poslanie v historicko-spoločenských súvislostiach, popísaných v časti prekladaného

článku, ktorá sa zaoberá jeho životnou púťou. Je však všeobecne prijímané práve vo vyslovených postulátoch a imperatívich v tvorbe objektívneho práva, prezentovaných vyššie. Je nemúdre prijímať závery, že pôsobenie a učenie sv. Augustina Aurelia (a iných stredovekých kresťanských mysliteľov) je izolovaným úsekom filozofického a kresťanského pohľadu na spoločenské vzťahy, regulované objektívnym právom, bez jeho možnosti prepojenia do súčasných spoločenských reálií. Veď na samotnej podstate predkladaných záverov učenia sv. Augustina Aurelia bola preukázaná jeho priama prepojenosť (napríklad) s filozofiou gréckych stoikov smerom do minulosti a s priamym prepojením jeho záverov s učením sv. Tomáša Akvinského v trinástom storočí a tým s jeho priamym odrazom do súčasnosti.

Prirodzené právo je dnes fundamentálnou podobou objektívneho práva pri realizácii regulačných opatrení a nástrojov v korelácii štátu a jednotlivca v materiálnom právnom štáte. Rovnako hľadanie celospoločenského dobra, jeho kvality a podoby, je imperatívom pri tvorbe, výklade a aplikácii noriem objektívneho práva materiálneho právneho štátu. Preto je potrebné zvýrazniť, že bez dejinného prínosu sv. Augustina Aurelia ako tvorcu a zakladateľa kresťanského učenia o prirodzenom práve, by vyslovené reálie nikdy nenašli svoje plnohodné uplatnenie v súčasnej právnej filozofii tak, ako sú tieto dnes jednoznačne pijímané a rešpektované.

Zoznam použitej a citovanej literatúry:

BARAK, A. 2016. *Sudca v demokracii.* Kaligram. Bratislava. ISBN 978-80-811-921-0.

BORYS, E. 1994. *Filozofia a dejiny filozofie. Právnická fakulta Univerzity Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach. Košice.*

BRÖSTL, A. 1994. *Dejiny právneho a politického myslenia.* Právnická fakulta Univerzity Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach. Elfa, s.r.o. Košice ISBN 80-7097-298-X.

BRÖSTL, A. 1999. *Dejiny právneho a politického myslenia.* Právnická fakulta Univerzity Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach. IBI PRINT Bratislava. ISBN 80-88715-39-3.

BRÖSTL, A. kol. 2013. *Ustavné právo Slovenskej republiky*, Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čenek, Plzeň. ISBN 978-80-7380-433-6.

BRÖSTL, A. a kol. 2013. *Teória práva*. Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čenék, s.r.o., Plzeň. ISBN 978-80-7380-425-1.

BRÖSTL, A., DOBROVIČOVÁ, G., KANÁRIK, I. 2007. *Základy štátovedy*. Košice. ISBN 978-80-7097-679-1.

BURIAN, R., ŠPÁNIK, M. 1994. *Teória výchovy pre kresťanskej školy.* Trenčín Naša Tlač. ISBN 80-966994-2-3.

CONCILLIUM VATICANUM II, Gaudium et spes, Caput IV, De vita communitatis politicae, 76.

ČIČ, M. a kol. 2012. *Komentár k Ústave Slovenskej republiky*, Eurokódex. ISBN 978-80-89447-93-0.

DEMKO, M. 2006. https://www.postoj.sk/314/zbezne-a-zlahka-o-prirodzenom-zakone.

DWORKIN, R. 2001. *Když se práva berou vážně*. Praha. ISBN 80-7298-022-X.

https://sk.wikipedia.org/wiki/Aristotelovo_po%C5%88atie_demokracie.

JANKUV, J. 2006. *Medzinárodné a európske mechanizmy ochrany ľudských práv.* Bratuslava. Iura Edition, s. 11 ISBN 80-8078-096-X. In. HODÁS, M. 2016. *Historický vývoj ľudských práv a ústavného štátu (a niektoré súčasné výzvy).* 1. Vydanie. História ľudských práv, o.z. Bratislava. ISBN 978-80-972218-0-5.

KAMENICKÝ, M. et al. 1997. *Lexikón svetových dejín*. Slovenské pedagogické nakladateľstvo. ISBN 80-08-01120-3.

KRSKOVÁ, A. 2002. *Štát a právo v európskom myslení.* Bratislava. Iura Edition. ISBN 978-80-89047-52-1. In. HODÁS, M. 2016. *Historický vývoj ľudských práv a ústavného štátu (a niektoré súčasné výzvy).* 1. Vydanie. História ľudských práv, o.z. Bratislava. ISBN 978-80-972218-0-5.

MRKÝVKA, P., VESELÁ, R., 1992. *Vybrané otázky z dejín kanonického práva.* Masarykova univerzita – právnická fakulta. Nakladatelství Doplněk. ISBN 80-901102-2-3.

OTTOVÁ, E. 2010. *Teória práva.* 3. Vydanie. Naklateľstvo Heuréka, Šamorín. ISBN 978-80-89122-59-2.

ŠMIHULA, D. 2010. *Teória štátu a práva.* Bratslava, EPOS. ISBN 978-80-8057-854-1. In. HODÁS, M. 2016. *Historický vývoj ľudských práv*

a ústavného štátu (a niektoré súčasné výzvy). 1. Vydanie. História ľudských práv, o.z. Bratislava. ISBN 978-80-972218-0-5.

WALDSTEIN, E., 2015. *Politika nostalgie*. Číslo 1/2015. http://www.impulzrevue.sk/article.php?1283

Abstrakt: *Sv. Augustinus Aurelius je uznávaným predstaviteľom patristického obdobia. Jeho postuláty, prezentované v prekladanom článku, predstavujú iba časť jeho tvorivého zamerania na riešenie základných otázok duchovna, objektívnej reality a spoločenského myslenia v dobovej symbióze teológie, filozofie a teórie práva. Jeho učenie o Božom práve, o práve prirodzenom a o práve dočasnom, ľudskom práve vytvárajú významný premostňujúci moment cez pilier spatristického obdobia k dnešným postulátom o rozdelení objektívneho práva na právo prirodzené (iusnaturalizmus) a právo pozitívne (iuspozitivizmus).*

Kľúčové slová: *Augustinus Aurelius, právo, štát, spravodlivosť, morálka*

Augustinus Aurelius, the founder of the christian teaching on natural law

Abstract: *St. Augustinus Aurelius is a respected representative of the patristic period. His postulates, presented in the translated article, represent only a part of his creative focus on solving the basic issues of spirituality, objective reality and social thinking in the contemporary symbiosis of theology, philosophy and theory of law. His teachings on God's law, on natural law, and on temporary law, human law create a significant bridging moment through the pillar of the spatrist period to today's postulates of the division of objective law into natural law (iusnaturalism) and positive law (iuspositivism).*

Key words: *Augustinus Aurelius, law, state, justice, morality*

PRAWOSŁAWNY BIBLIJNY ALMANACH
II/2020

Redaktor wydania: doc. ThDr. Ján Husár, PhD.
Recenzenci:
J.E. Abp ThDr Paisjusz (Martyniuk), PhD.
Ks. dr Artur Aleksiejuk
Ks. dr Andrzej Konachowicz

Skład: doc. ThDr. Ján Husár, PhD.

Rok wydania: 2020
Ilość stron: 164

Wydawca: Diecezjalny ośrodek Kultury Prawoslavnej
ELPIS v Gorlicach

ISBN 978-83-63055-41-1