

Obsah

štúdie

SVÄTOOTCOVSKÉ UČENIE O SVÄTEJ TROJICI.....	79
---	-----------

Pavol KOCHAN

UČENIE FILÓNA ALEXANDRIJSKÉHO O LÓGU	94
---	-----------

Vasyl' KUZMYK

KNIHA PROROKA AVAKUMA A NÁLEZY V KUMRÁNE ...	104
---	------------

Ján HUSÁR

OSOBNOSŤ BLAŽENÉHO TEODORETA KÝRSKEHO.....	114
---	------------

Vladimír KOCVÁR

ШКОЛОВАЊЕ УЧЕНИКА ИЗ ЧЕШКО-МОРАВСКЕ И МУКАЧЕВСКО-ПРЈАШЕВСКЕ ЕПАРХИЈЕ У СРПСКИМ БОГОСЛОВСКИМ ШКОЛАМА	130
--	------------

Саша АНТОНИЈЕВИЋ

VÝCHODISKÁ PRÁCE KŇAZA S PSYCHICKÝMI A DUCHOVNÝMI ANOMÁLIAMI U VERIACICH	146
---	------------

Andrej NIKULIN

recenzie

SVÄTOOTCOVSKÁ SKÚSENOSŤ AKO UKAZOVATEĽ PRAVOSLÁVNEJ TEOLÓGIE.....	159
--	------------

Editoriál

Milí čitatelia, opäť sa Vám do rúk dostáva ďalšie číslo vedeckého časopisu *Acta Patristica*. V siedmom čísle sme sa chceli zamerať na triadologickú otázku teológie. Základné patristické východiská kresťanskej triadológie ponúka hneď prvá štúdia, ktorá čitateľa uvádza do charakteristiky základnej triadologickej terminológie, ktorá vzišla hlavne z práce I. všeobecného snemu v Nicei. Dá sa konštatovať, že obrovské úsilie, ktoré sa prejavilo v dogmatických uzneseniach snemu je potvrdené v čistej terminológii, ktorá sa nesie naprieč celou svätootcovskou teológiou. Práve triadologická otázka je predpokladom pre správne pochopenie patristického pohľadu na ďalšie oblasti kresťanskej teológie, čo dokazuje hneď ďalšia štúdia, ktorá sa venuje učeniu Filóna Alexandrijského o Lógu. Tento filozof pokúsil skĺbiť biblicko-judaistické a helenisticko-filozofické vyjadrenie lóga ako prostredníka bez toho, aby mu pripisoval osobitné vlastnosti. Veľmi zaujímavým študijným materiálom je príspevok z oblasti archeologického a filologického prostredia, ktorý sa zaoberá konkrétnymi zvitkami nájdenými v Kumráne. Celá štúdia je v závere ilustračne obohatená o fotografie jednotlivých analyzovaných textov objavených zvitkov. Nasledujúcim článkom sa vraciame k dokončeniu dvoch skorších štúdií venovaných osobnosti Teodora Kýrskeho. Z historicky zameraného článku sa čitateľ môže oboznámiť s objektívnym pohľadom na nedávnu históriu Cirkvi zo začiatku dvadsiateho storočia, ktorú spoločne utvárali dva slovanské národy – slovenský a srbský. Nakoniec Vám predkladáme príspevok, ktorý sa venuje problematike práce duchovného s veriacimi v prípade rôznych psychických a duchovných anomálií.

V závere čísla prinášame opis najnovšej monografie z oblasti kresťanskej etiky a duchovnosti, ktorá je podložená svätootcovskou tradíciou hlavne triadológie a antropológie a ktorá ponúka principiálne riešenie mnohých spoločenských otázok v oblasti technológie a bioetiky.

Veríme, že predkladané štúdie Vám ponúknu ďalšie doplnenie najnovšieho vedeckého rozhľadu v jednotlivých oblastiach predovšetkým kresťanskej teológie.

Pavol Kochan (editor)

SVÄTOOTCOVSKÉ UČENIE O SVÄTEJ TROJICI

Pavol KOCHAN

Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, Prešov,
Slovenská republika

Teológia sa neustále snaží čo najpresnejšie vyjadriť Bohom zjavené pravdy. Božie pravdy sú večné a nemenné ako je večný a nemenný Boh. Boh však zjavuje svoje pravdy a dáva možnosť človeku poznávať Ho. Kvôli tomu daroval človeku jazyk. No ani jazyk, ani nič, čo je stvorené, nedokáže vystihnúť Boha. Boh je blahoslonný a Sám sa človeku odhaľuje a pomáha mu spoznávať pravdy. Tak je to aj v prípade vyjadrenia Božej jednoty a trojičnosti. Keď Cirkev viac-menej stratila svojho vonkajšieho nepriateľa Milánskym ediktom (cisár Konštantín I., 313), bola nútená upriamiť svoju pozornosť na vnútorné problémy, ktoré sa objavovali. Na každý názor, na každú tézu o Božích zjavených pravdách, ktoré boli v rozpore s Christovým učením, Cirkev musela reagovať presným a správnym výkladom a formulovaním.

Medzi prvými problémami sa objavilo chápanie „Troch v jednom a jedného v Troch.“¹⁹⁴ Išlo o najdôležitejšiu dogmu Cirkvi. Svätí Otcovia si uvedomovali závislosť spásy človeka aj jeho samotnej existencie na tejto triadologickej otázke. Ľudské bytie totiž úplne závisí od Svätej Trojici, pretože Jej existencia ovplyvňuje a riadi existenciu človeka ontologicky a gnozeologicky.¹⁹⁵ Prví Otcovia ako Atanáž Alexandrijský, Vasil' Veľký či Gregor Teológ, ktorí riešili Trojjednosť Boha, si „vypožičali“ dva výrazy z gréckej filozofie. Boli to ἡ οὐσία a ἡ ὑπόστασις.¹⁹⁶ Samozrejme, tieto výrazy dostali nový, teologický obsah a význam. Proti Áriovi, ktorý popieral Božstvo Isusa Christa, ostro vystupoval Atanáž Alexandrijský. Ten použil pojem ὁμοούσιος na vyjadrenie jednej podstaty Otca a Syna. Atanáž hovorí o súpodstatnosti, poukazuje na súvečnosť

¹⁹⁴ Τριάς ἐν μονάδι καὶ μονὰς ἐν Τριάδι. In *Ωρολόγιον το Μέγα*. Αθήνα : Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, 1967. (úvodný text).

¹⁹⁵ Pozri ZOZULAK, J. 2005. *Filozofia, teológia, jazyk*. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2005. s. 159.

¹⁹⁶ Z gréckeho ἡ οὐσία = podstata, ἡ ὑπόστασις = hypostáza / cirkevnoslovansky: *существо* = podstata, *ипостась* = hypostáza.

Otca a Syna. Táto večnosť, ktorá vychádza zo slov ó ōv vyjadruje, že Syn je rodenie (reaguje tak na Áriovo tvrdenie o rodení Syna v nejakom momente, ale nie vo večnosti: Bolo keď (Syna) nebolo a bol stvorený.) a nie stvorenie. Toto rodenie je z podstaty ἐκ τῆς οὐσίας, preto je súpodstatné ὁμοούσιον. Boh Otec bol vždy Otcom. Preto rodenie je večné. Syn má nemeniteľne Otcovu prirodzenosť a Božstvo Syna je Božstvom Otca. Stotožňuje sa s formuláciou Nikejského snemu (325), kde bol použitý výraz ὁμοούσιος, ktorý najvýstižnejšie opisuje rovnosť Otca a Syna podľa podstaty, čím sa zamedzuje len podobnosť. Súpodstatnosť pozdvihuje podobnosť na totožnosť. Otec je Otcom, no nie Synom a Syn je Synom, ale nie Otcom; podľa počtu sú dvaja, ale podľa podstaty sú jedno. Samozrejme Atanáž, ako aj nikejskí otcovia, nerozlišujú ἡ οὐσία a ἡ ὑπόστασις a vôbec nepoužívajú výraz πρόσωπον na vyjadrenie Svätej Trojice.¹⁹⁷ Ďalší otcovia, ako Vasilij Veľký tento výraz vysvetľovali ešte presnejšie. Podľa Ilarija Piktavijského pojem *súpodstatný* mohol byť chápaný nesprávne trojako:

1. Súpodstatnosť mohla byť chápaná v monarchistickom zmysle jednobožstva, kde Otec a Syn sú odlišovaní len podľa mien, ako existencie (stavy) jednej osoby.
2. Súpodstatnosť je možné chápať ako „rozdelenie“ jednej Božej podstaty medzi Otcom a Synom, ktorí by sa tak stali „spoluvlastníkmi“ (dosl. spoludedičmi) podobne ako dve pochodne jedného svetla.
3. Súpodstatnosť by mohla byť chápaná v tom zmysle, že Syn je nejakou časťou podstaty Otca v zmysle „odseknutia“ z Otca takým spôsobom, že jedna „vec“ je rozdelená na dve medzi dvoma.¹⁹⁸

Sväté Písmo nepozná výraz ἡ οὐσία. Nachádza sa tu len raz, ale vo význame majetku, vlastníctva niečoho: „Mladší z nich povedal otcovi: Otče, daj mi podiel z majetku, ktorý mi patrí. A (otec) rozdelil im majetok.“¹⁹⁹ Čo sa týka liturgických textov, výraz ἡ οὐσία sa nachádza napríklad v Irmologione: „Jediný, ktorý si videl chorobu ľudskej podstaty a milosrdne si sa v nej (v)zobrazil...“²⁰⁰ Tiež sa nachádza v dogmatiku: „...pred vekmi rodeného od

¹⁹⁷ ФЛОРОВСКИЙ, Г. В. 1931. *Восточные отцы IV века*. Париж, 1931. s. 21.

¹⁹⁸ ФЛОРОВСКИЙ, Г. В. 1931. *Восточные отцы IV века*. Париж, 1931. s. 6.

¹⁹⁹ “καὶ εἶπεν ὁ νεώτερος αὐτῶν τῷ πατρὶ· πάτερ, δός μοι τὸ ἐπιβάλλον μέρος τῆς οὐσίας. καὶ διείλεν αὐτοῖς τὸν βίον.” Lk 15, 12.

²⁰⁰ Irmologion hlas 1., pieseň 3.

Otca bez matky, netrpiaceho nijakej zmeny, alebo zmiešania, alebo rozdelenia, ale ochrániac celej osobitosti (vlastnosti) oboch podstát...“²⁰¹ alebo textoch sviatku Bohozjavenia²⁰², či Nedele svätých Otcov I. všeobecného snemu (7. nedeľa po Pasche)²⁰³.

V krátkosti uvedieme ešte niektoré vlastnosti vzťahujúce sa na podstatu, respektíve Božstvo Svätej Trojice.²⁰⁴ Tieto vlastnosti sú vlastné celej Svätej Trojici, pretože ide o vlastnosti jednej podstaty spoločnej pre všetky tri hypostázy:

1. **Samobytnosť.**²⁰⁵ Boh je príčina a nevyhnutnosť v sebe samom, nepochádza a nie je závislý od nijakého iného bytia. Preto je Božia podstata nevyhnutne existujúca, ktorá nemôže nebyť. O tom nám svedčí na mnohých miestach aj Sväté Písmo: „Ja Som, Ktorý Som.“²⁰⁶ Ja som Alfa i Omega, hovorí Pán Boh, ktorý je, ktorý bol a ktorý príde, vševládny.²⁰⁷ ... znie výrok Pánov ... Predo mnou nebol utvorený Boh a ani po mne nebude.²⁰⁸ Ja, Pán, som prvý, aj s poslednými som ešte Ja.²⁰⁹ Kto usmernil Ducha Pánovho, kto bol Jeho poradcom, aby Ho poučal? Radil sa s niekým, kto by Ho školil a učil pravej ceste, kto by Ho učil ceste poznania a privádzal Ho na chodník rozumnosti?²¹⁰ A kto poznal myseľ Pánovu, alebo kto Mu bol radcom? Alebo kto prv dal Jemu, aby mu bolo treba odplatiť?²¹¹ ... synovia ľudskí ... hostia sa hojnosťou Tvojho domu a napájaš ich z riavy svojich slastí. Lebo u Teba je prameň života a v Tvojom svetle svetlo vidíme.²¹² On (Boh) sám dáva

²⁰¹ Dogmatik hlas 3.

²⁰² Sedalen 1. na utreni.

²⁰³ Stichira na Hospodi vozvach, pieseň 3. svätých Otcov; sláva na Hospodi vozvach.

²⁰⁴ grécky τὰ οὐσιώδη ἰδιώματα.

²⁰⁵ αὐτοουσία.

²⁰⁶ 2Mjž 3, 13-14.

²⁰⁷ Zjav 1, 8.

²⁰⁸ Iz 43, 10.

²⁰⁹ Iz 41, 4.

²¹⁰ Iz 40, 13-14.

²¹¹ R 11, 34-35.

²¹² Ž 36, 9-10.

všetkým život, dýchanie a všetko.²¹³ Ako Otec má život v sebe, tak dal aj Synovi, aby mal život v sebe.²¹⁴

2. **Nemeniteľnosť.**²¹⁵ Boh je vo svojej podstate nemenný a stály, nepodlieha nijakej premene alebo prechodu z jedného stavu do druhého, či už lepšieho alebo horšieho. Podstata sa nemení ani keď hovoríme o rodiacom sa Synovi a vychádzajúcom Duchovi. Všetky ostatné bytia sú závislé na vonkajších príčinách. Boh je však samobytný a nezávislý na ostatnom, preto nepodlieha vonkajším príčinám. Ústami proroka hovorí: „Ja, Pán, som sa nezmenil.²¹⁶ Pradávnो založil zem a nebesá sú dielom Tvojich rúk. Ony sa pominú, Ty zostávaš; všetko sa rozpadne ako odev; vymeniš ich ako rúcho – zmenia sa. Ty si však ten istý a Tvoje roky nikdy neprestanú.²¹⁷ Len dobrý údel a len dokonalý dar pochádza zhora od Otca svetiel, u ktorého nielo premeny ani zatienenia (pre) odvrátenie sa.²¹⁸ Isus Christos, ten istý včera a dnes aj naveky.²¹⁹ Pretože Boh je dedičom zasľúbenia, čím nepochybnejšie chcel dokázať nezmeniteľnosť svojej vôle, zaručil to prísahou.²²⁰ Bohu je cudzia zmena, ako vidíme a) u človeka: „Boh nie je človekom, aby klamal, ani ľudským synom, aby ľutoval. Či nevykoná, čo povedal? Či nesplní, čo vyriekol?²²¹ b) v stvorenstve: „Veru vám hovorím: Nebo a zem sa pominú, ale moje slová sa nepominú.“²²²
3. **Nezávislosť.** Boh je nezávislý vo svojej podstate, v moci aj v pôsobení. Je sebestačný,²²³ samovládny,²²⁴ autokratický.²²⁵ Sám dáva všetko všetkým; je večný Boh, ktorý stvoril končiny zeme; neustáva

²¹³ Sk 17, 25.

²¹⁴ Jn 5, 26.

²¹⁵ ἀναλλοίτος, ἀματάβλητος.

²¹⁶ Mal 3, 6.

²¹⁷ Ž 102, 26 – 28.

²¹⁸ Jak 1, 17.

²¹⁹ Žid 13, 8.

²²⁰ Žid 6, 16 – 17.

²²¹ 4Mjž 23, 19. Porovnaj Prisl 19, 21.

²²² Mk 13, 31.

²²³ ἀυτάρχης, ἀνευθενής.

²²⁴ ἀυτεξούσιος.

²²⁵ ἀυτοκράτης.

a neumdlieva, Jeho múdrosť nemožno vystihnúť. Je Pánom neba a zeme... sám dáva všetkým život, dýchanie a všetko.²²⁶ Nič z vonku sa k nemu nepridáva: „Kto prv dal Jemu, aby mu bolo treba odplatiť? Z Neho a skrze Neho a pre Neho je všetko.“²²⁷ Je absolútnym vládcom nad každým iným bytím a nikto ho k ničomu nemôže prinútiť.²²⁸ Je slobodný vo svojom konaní, pretože koná podľa svojej vôle.²²⁹

4. **Všemocnosť**²³⁰ (alebo tiež všemohúcnosť). Boh je vládcom všetkého, má nekonečnú a neobmedzenú moc nad celým stvorenstvom. Je všemocný²³¹ a všetkého Držiteľ a Správca.²³² Hovorí o tom a) Sväté Písmo: „Uznávam, že Ty všetko môžeš a nijaký Tvoj zámer nemožno prekaziť.“²³³ Abba, Otče, Tebe je všetko možné.²³⁴ U ľudí je nemožné, ale u Boha je všetko možné.“²³⁵ b) stvorenstvo: „Vtedy riekol Boh: Buď svetlo! A bolo svetlo.“²³⁶ On riekol a stalo sa, On rozkázal a postavilo sa.“²³⁷ Všetko, čo povedal, Boh vykonal svojím rozhodnutím, „lebo Bohu nie je nič nemožné.“²³⁸ Jeho hlasom sú učinené nebesá a dychom Jeho úst ich všetky voje.²³⁹ Všetko, čo sa Mu ľúbi, činí na nebi aj na zemi, v moriach a všetkých hĺbinách.²⁴⁰ Nech všetko stvorené „chváli meno Pánovo, lebo On rozkázal a bolo stvorené.“²⁴¹ Boh Pán, váš Boh, je Bohom bohov, Pánom pánov, Bohom veľkým, mocným a hrozným, ktorý nikoho neuprednostňuje a neprijíma úplatky.²⁴² Či je niečo nemožné

²²⁶ Iz 40, 28 a Sk 17, 24 – 25.

²²⁷ Rim 11, 35 – 36. pozri tiež Iz 40, 13 – 14.

²²⁸ Pozri Ž 50, 12; 119, 91; Ez 4, 17.

²²⁹ Ef 1, 11.

²³⁰ ἡ παντοδυναμία τοῦ Θεοῦ.

²³¹ παντοδύναμος.

²³² παντοκράτωρ.

²³³ Job 42, 2.

²³⁴ Mk 14, 36.

²³⁵ Mt 19, 26.

²³⁶ 1Mjž 1, 3.

²³⁷ Ž 33, 9.

²³⁸ Lk 1 37.

²³⁹ Ž 33, 6.

²⁴⁰ Ž 135, 6.

²⁴¹ Ž 148, 5.

²⁴² 5Mjž 10, 17.

u Boha?²⁴³ Istým paradoxom sa môže javiť skutočnosť, že napriek svojej všemohúcnosti sú isté „veci“, ktoré Boh nemôže vykonať. Boh nikdy nemôže klamať: „V dvoch nezmeniteľných výkonoch, totiž v zaslúbení a v prísaha naň, ktorými Boh nemôže klamať.“²⁴⁴ Ak sa Mu spreneverujeme, On zostáva verný, lebo seba samého nemôže zaprieť.“²⁴⁵ Táto „nemohúcnosť“ neznamená, že by Boh nemohol napríklad klamať, ale Jeho nemeniteľnosť, láska, dobro a všetky Jeho atribúty, ktorými sa Ho človek snaží vyjadriť, činia Boha takým, aký je. Inak povedané, ak Boh chce, môže aj klamať, zaprieť seba samého atď., ale Boh to nechce, respektíve potom by Boh nebol Bohom pravdy, lásky atď. nevyjadruje to slabosť Božej moci, ale naopak Božiu moc.²⁴⁶

5. **Všadeprítomnosť.** Boh zo Svojej všemohúcnosti a nekonečnosti nie je obmedzovaný priestorom a časom ani matériou, je prítomný všade a vo všetkom. Naplňuje všetko, čo stvoril, všetkému dáva zo svojej blahodate a sily, Jeho prirodzenosť sa však nemení. Každé stvorenie, ktoré učinil, čerpá z Jeho nekonečnej sily a zobrazuje Ho ako svojho Stvoriteľa, na ktorom je závislé. To vyjadruje aj modlitba, ktorou začína prvá bohoslužba celého denného bohoslužobného cyklu, večerná: Kráľ Nebeský, Utešiteľ, Duch Pravdy, ktorý si všade (prítomný) a všetko naplňuješ...“²⁴⁷ Napriek tomu Boh ostáva mimo každého stvorenia podľa svojej podstaty, pretože Boh nie je matéria ani sa s ňou nestotožňuje. Stotožňovanie Boha v materii nachádzame v rôznych

²⁴³ 1Mjž 18, 14. Pozri *A Dictionary of Greek Orthodoxy* – Λεξικὸν Ἑλληνικῆς Ὁρθοδοξίας. (by Nikon D. Patrinos). Minneapolis, Minnesota : LIGHT & LIFE PUBLISHING, 1984. s. 267-268.

²⁴⁴ Žid 6, 18.

²⁴⁵ 2Tim 3, 13.

²⁴⁶ Pozri Pozri *A Dictionary of Greek Orthodoxy* – Λεξικὸν Ἑλληνικῆς Ὁρθοδοξίας. (by Nikon D. Patrinos). LIGHT & LIFE PUBLISHING. Minneapolis, Minnesota 1984. s. 267-268.

²⁴⁷ Βασιλεῦ Οὐράνιε, Παράκλητε, τὸ Πνεῦμα τῆς Ἀληθείας, ὁ πανταχοῦ παρὼν καὶ τὰ πάντα πληρῶν, ὁ θησαυρὸς τῶν ἀγαθῶν καὶ ζωῆς χορηγός, ἐλθέ καὶ σκηνώσον ἐν ἡμῖν καὶ καθάρισον ἡμᾶς ἀπὸ πάσης κηλίδος καὶ σῶσον, ἀγαθέ, τὰς ψυχὰς ἡμῶν. (Modlitba k Svätému Duchu, nachádza sa na začiatku väčšiny bohoslužieb). Pozri napríklad In Ωρολόγιον το Μέγα. Αθήνα : Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, 1967.

egyptských, perzských, antických, ale aj novších animistických a zoomorfických kultoch.²⁴⁸

Slovo ἡ ὑπόστασις sa nachádza na dvoch miestach. V jednom prípade však nejde o význam, ktorý sa viaže na Svätú Trojicu: „...a my, nechceme povedať vy, aby sme neboli zahanbení v tejto pevnej dôvere, ak by Makedónski prišli so mnou a našli vás nepripravených.“²⁴⁹ V texte listu apoštola Pavla k Židom však nachádzame výraz ἡ ὑπόστασις vo význame ἡ οὐσία: „Tento (Syn) ako odlesk slávy Boha a obraz Jeho podstaty udržuje všetko svojím mocným slovom a posadil sa po pravici Velebnosti na výsostiach, keď (prv) spôsobil očistenie od hriechov.“²⁵⁰ To poukazuje na to, že tieto výrazy ešte neboli presne vysvetlené, čo sa udialo na všeobecných snemoch. Napriek tomu apoštolovia, Otcovia a učitelia Cirkvi správne verili a vyznávali.

Slovo ὁμοούσιος sa v Svätom Písme nenachádza. Na mnohých miestach Svätého Písma však vidíme priame myšlienky o súpodstatnosti hypostáz Svätej Trojice. Napríklad v slovách o krste „v meno Otca, Syna a Svätého Ducha“²⁵¹ sa používa jednotné číslo pre všetky tri hypostázy. O súpodstatnosti hovorí aj samotný Christos: „Ja a Otec jedno sme.“²⁵² Keď sa jeden z učeníkov pýtal na Otca, Christos odpovedal: „Kto Mňa videl, videl Otca.“²⁵³ Veľmi jasným vyjadrením sú aj slová: „Na počiatku bolo Slovo a Slovo bolo k Bohu a Boh bol Slovo.“²⁵⁴ O svojej súvečnosti s Otcom Christos hovorí: „Prv, ako bol Abrahám,

²⁴⁸ Pozri *A Dictionary of Greek Orthodoxy* – Λεξικὸν Ἑλληνικῆς Ὁρθοδοξίας. (by Nikon D. Patrinos). LIGHT & LIFE PUBLISHING. Minneapolis, Minnesota 1984. s. 268.

²⁴⁹ ...μήπως ἐὰν ἔλθωσι σὺν ἐμοὶ Μακεδόνες καὶ εὐρωσιν ὑμᾶς ἀπαρσκειάστους, καταισχυνθῶμεν ἡμεῖς, ἵνα μὴ λέγωμεν ὑμεῖς, ἐν τῇ ὑποστάσει ταύτῃ τῆς καυχήσεως. 2K 9, 4.

²⁵⁰ ... ὅς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, δι’ ἐαυτοῦ καθαρισμόν ποιησάμενος τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς,... Žid 1, 3.

²⁵¹ Mt 28, 19.

²⁵² Jn 10, 30.

²⁵³ Jn 14, 8 – 10.

²⁵⁴ Jn 1, 1. Vo väčšine slovenských prekladov Svätého Písma nachádzame text: „Na počiatku bolo Slovo a Slovo bolo u Boha a Boh bol to Slovo.“ V horeuvedenom texte uvádzame doslovný preklad z gréckeho textu. Slovenský preklad totiž použil pre vyjadrenie vzťahu Slova a Boha spojenie „bolo u Boha“, zatiaľ čo grécky text používa spojenie „bolo k Bohu“. Toto spojenie sa na inom mieste Svätého Písma nenachádza. Pre vzťah niekoho k niekomu, alebo niečoho k niečomu sú použité predložky „s, u, v“. Rovnako o tom hovorí aj cirkevnoslovanský preklad Svätého

Ja som.“²⁵⁵ Myšlienky o súpodstatnosti však nenachádzame len v Novej zmluve. Hneď v prvej kapitole Starej zmluvy, ktorá predkladá akt stvorenia všetkého, nachádzame myšlienku o jednote troch: „Potom riekol Boh: Učínme človeka na svoj obraz, podľa našej podoby...“²⁵⁶ Autor (prorok Mojžiš) v slovách Boha používa jednotné číslo. Boh sa radí so Synom a Svätým Duchom pri stvorení človeka, keď hovorí „učínme človeka“, následne však hovorí o jednom obraze, na ktorý má byť človek učinенý. Nehovorí o dvoch alebo troch obrazoch, ale o jednom, ako je jeden Boh v troch Osobách.

Výraz ὁμοούσιος teda nachádzame priamo len v liturgických textoch, napríklad: „Svätému Duchu, ktorému prináleží vládnuť, posväcovať, pozdvihovať stvorenie: Lebo je Bohom, súpodstatný Otcovi a Slovu.“²⁵⁷ Tiež: „Verím...v jedného Pána Isusa Christa, Syna Božieho, Jednorodeného, zrodeného z Otca pred všetkými vekmi. Svetlo zo Svetla, Boha pravého z Boha pravého, rodeného, nestvoreného, súpodstatného s Otcom, skrze ktorého všetko povstalo.“²⁵⁸ Nachádza sa aj v Liturgii svätého Jána Zlatoústeho: „Otca, Syna a Svätého Ducha, Trojicu súpodstatnú a nerozdielnú.“²⁵⁹

Je teda pochopiteľné, že liturgické texty, ktoré boli písané v čase Všeobecných snemov a neskôr, obsahujú veľký počet daných výrazov. Je to samozrejme z dôvodu objasňovania Božích právd v Cirkvi pre všetky skupiny ľudí. Príkladom sú aj cirkevné piesne z nášho prostredia ako napríklad pieseň na sviatok Narodenia Pána *Božij Syn dnes narodilsja*: „Zjednotil (On) nezliatne dve podstaty nerozdielne. V jednej osobe a dvojitej prirodzenosti nemeniteľne.“

Pre Atanáza Otec a Syn sú dva a zároveň spolu nerozdielna a neoddeliteľná jednota Božstva (μονὰς τῆς Θεότητος). Samozrejme, Atanáž odlišoval Otca od

Písma, ktorý takisto používa spojenie „k Bohu.“ Použitie takéhoto spojenia vyjadruje zvláštny vzťah, ktorý sa odlišuje od akéhokoľvek iného vzťahu.

²⁵⁵ Jn 8, 58.

²⁵⁶ 1M 1, 26.

²⁵⁷ Stepenny hlas. 2. nedeľnejšej utreni, antifon 1., Sláva.

²⁵⁸ “Πιστεύω... εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο.” Niceo-carhradský symbol viery, článok 2 – 3.

²⁵⁹ “Πατέρα, Υἱὸν καὶ Ἅγιον Πνεῦμα, Τριάδα ὁμοούσιον καὶ ἀχώριστον.” Pieseň pred Symbolom viery.

Syna, pre ich odlišenie však uprednostňoval výrazy *nestvorený a nezrodený*²⁶⁰ pre Otca a *nestvorený, ale zrodený z Otca pred vekmi*²⁶¹ pre Syna. Ďalej charakterizuje aj vzťah Svätého Ducha a Otca výrazom *nestvorený, nezrodený, ale vychádzajúci z Otca*.²⁶² Bližšie ale tento vzťah nešpecifikuje. Atanáž vyjadruje svoju vieru v Jedného Boha v Troch vo svojom vyznaní, Symbole viery: „Naša všeobecná (katolícka) viera je v tom, že sa klaníme jednému Bohu v Troch Hypostázach a Trom Hypostázam v jednom Božstve, pričom nezmiešavame hypostázy a neroztrhávame Božiu podstatu. Prvé z nich je Osoba Otca, druhé je Osoba Syna a tretie je Osoba Svätého Ducha. No Otec a Syn a Svätý Duch sú jedno Jediné Božstvo, rovnocenné v sláve a vo večnej veľkoleposti.“²⁶³ To potvrdzuje aj v texte diela *De Trinitate*: „Jedna je v troch hypostázach prirodzenosť, jedno Božstvo a jeden súhlas, jedna energia a sila, jedna vôľa a pohyb a svetla troch. Boh Otec, Boh Syn a Boh Duch sú traja: Boh dokonalý Otec, dokonalý Syn, dokonalý Svätý Duch: rovnakej úcty, rovnakej moci.“²⁶⁴ Svätý Cyril Jeruzalemský charakterizuje výraz ἡ οὐσία ako nepochopiteľnú a nedosiahnuteľnú podstatu, ktorá je vlastná celej Svätej Trojici. Len Syn a Svätý Duch sú schopní vidieť Otca, pretože majú účasť na Božstve Otca. Isus

²⁶⁰ “Ο Πατήρ ὅπ’ οὐδενός ἐστι πεποιημένος, οὔτε δεδημιουργημένος, οὔτε γεγεννημένος.” Σύμβολον του Αγίου Αθανασίου του Αλεξανδρου επισκόπου Αλεξανδρείας. In *Ωρολόγιον το Μέγα*. Αθήνα : Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, 1967. (ύvodný text). Tiež ...Ο Πατήρ ἀγέννητος. Pozri *De trinitate Του αγίου Αθανασίου*.

²⁶¹ „ὁ Υἱός...οὐδὲ δεδημιουργημένος, ἀλλὰ γεγεννημένος (ἐκ τοῦ Πατρὸς).“ Σύμβολον του Αγίου Αθανασίου του Αλεξανδρου επισκόπου Αλεξανδρείας. In *Ωρολόγιον το Μέγα*. Αθήνα : Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, 1967. (ύvodný text). Tiež ...Υἱὸς γεννητός. Pozri *De trinitate Του αγίου Αθανασίου*.

²⁶² “Τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἀπὸ τοῦ Πατρὸς οὐ πεποιημένον, οὔτε δεδημιουργημένον, οὔτε γεγεννημένον, ἀλλ’ ἐκπορευτόν.” Σύμβολον του Αγίου Αθανασίου του Αλεξανδρου επισκόπου Αλεξανδρείας. In *Ωρολόγιον το Μέγα*. Αθήνα : Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, 1967. (ύvodný text). Tiež ...Τὸ Πνεῦμα ἐκπορευτόν. Pozri *De trinitate Του αγίου Αθανασίου*.

²⁶³ „Πίστις δὲ καθολικὴ αὕτη ἐστίν, ἵνα ἓνα Θεὸν ἐν Τριάδι, καὶ Τριάδα ἐν μονάδι σέβωμεν, μὴτε συγχέοντες τὰ πρόσωπα, μὴτε τὴν οὐσίαν διαιροῦντες. Ἄλλη γάρ ἐστιν ἡ τοῦ Πατρὸς ὑπόστασις, ἄλλη τοῦ Υἱοῦ, καὶ ἄλλη τοῦ ἁγίου Πνεύματος· ἀλλὰ Πατὴρ, καὶ Υἱὸς, καὶ ἁγίου Πνεύματος, μία ἐστὶ θεότης, ἴση δόξα, συνδιακονίζουσα ἡ μεγαλειότης.“ Σύμβολον του Αγίου Αθανασίου του Αλεξανδρου επισκόπου Αλεξανδρείας. In *Ωρολόγιον το Μέγα*. Αθήνα : Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, 1967. (ύvodný text).

²⁶⁴ “Μία οὖν ἐστὶ τῶν τριῶν ὑποστάσεων φύσις, ἡ θεότης, καὶ μία θέλησις, καὶ μία ἐνέργεια, μία δύναμις, ἐν βούλημά τε καὶ κίνημα, καὶ ἑξαλμα τῆς λαμπρότητος τῶν τριῶν. Θεὸς ὁ Πατήρ, Θεὸς ὁ Υἱός, Θεὸς τὸ Πνεῦμα, εἰς τὰ τρία· Θεὸς τέλειος ὁ Πατήρ, τέλειος ὁ Υἱός, τέλειος τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον· τῆς αὐτῆς τιμῆς, τῆς αὐτῆς ἐξουσίας.“ *De trinitate Του αγίου Αθανασίου*.

Christos je súpodstatný Boží Syn a Stvoriteľ sveta. Napriek tomu, že Cyril vychádza čiste z biblického základu pri svojom vyjadrovaní v teológii Svätej Trojice, v jeho diele nachádzame používanie ἡ ὑπόστασις, keď takto označujú Otca, Syna a Svätého Ducha, vyjadruje v Bohu tri hypostázy. Christos je hypostázne a Živé Slovo a rovnako aj Svätý Duch je hypostázny, sám hlásajúci a pôsobiaci.²⁶⁵

Veľmi dobre teológiu o Svätej Trojici rozpracovali hlavne Kappadockí Otcovia, medzi ktorými spomenieme hlavne Vasilija Veľkého, ktorý predovšetkým reagoval na heretické myšlienky Eunomia, čím podrobne rozvádza termíny ἡ οὐσία a ἡ ὑπόστασις. Ἡ οὐσία je pre človeka nedosiahnuteľná, napriek tomu Boh sa odhaľuje vo svojom pôsobení. Hoci Vasilij vychádzal z Aristotelovej filozofie, odvrhol prísny aristotelizmus, použijúc len jeho motívy. Nevytvoril nejakú syntézu, ale všetky úvahy a spôsoby vysvetlenia preniesol do teologickej roviny. Tak zreteľne vyjadril jednu podstatu a tri hypostázy, ktoré prijala Cirkev ako správny výklad Trojičnej teológie, čím boli zamenené všetky dovtedajšie výklady, ktoré mohli byť v konečnom dôsledku chápané dvojako. Vzťah podstaty k hypostáze vyjadril ako všeobecné k čiastočnému. Poukazuje na hypostázu ako na neohraničiteľnú časť a zároveň neoddeliteľnú, ale aj nezliatnu s ostatnými hypostázami v Trojici, teda na nevysloviteľnú jednotu Trojičného života. To sa neskôr označovalo nekonečným kruhom, respektíve navracajúcim sa kruhom, čo je známe ako περιχώρησις v teológii svätého Jána Damaského. Vo Svätej Trojici je jedno svetlo, ktoré je samo v sebe nepretržité a mnohofarebné. V tejto mnohofarebnosti sa odкрýva jedna tvár. Niet tu stredú ani hranice medzi farbami. Nie je možné určiť samostatné lúče, rovnako ani rozdiel, aj keď ho je badať. Spolu tieto farby lúčov zobrazujú jeden biely lúč. Jediná podstata sa odhaľuje v mnohopočetnej farebnosti svetla. Vasilij rozlišuje hypostázy podľa vlastností, ktoré sú charakteristické pre každú hypostázu zvlášť. Používa výraz ἰδιώτητα, ktorý vychádza z Atanázovho ἰδίωμα. Jednota, alebo súpodstatnosť Božstva charakterizuje prostredníctvom jednoty Božieho pôsobenia, prejavu: jednoty Kráľovstva, moci a slávy. Každá blahodať (dary) a moc, osvetlenie, oživenie, oslobodenie, každé blaho, ktoré na nás schádza, je pôsobením celej Svätej Trojice, ako Otca, tak aj Syna a Svätého Ducha. Totožnosť pôsobenia

²⁶⁵ ФЛОРОВСКИЙ, Г. В. 1931. *Восточные отцы IV века*. Париж, 1931. s. 26-27.

v Otcovi, Synovi a Svätom Duchu poukazuje na totožnosť prirodzenosti, na jedno pôsobenie jedného Božstva. V tomto spoločnom a jednotnom pôsobení Vasilij rozlišuje Trojičnosť. Otec je prvopočiatočnou príčinou, ktorá nariaďuje, Syn je tvoriteľskou príčinou a Svätý Duch je príčinou dokonávajúcou. Táto jednota pôsobenia (konania) je jednotou vôle troch hypostáz v jednom Bohu, ktoré sú v nevysloviteľnom poriadku. Vasilij vysvetľuje pohyb vo Svätej Trojici ako pohyb od Otca cez Syna vo Svätom Duchu, ktorý naspäť privádza k Otcovi prostredníctvom Syna. Číslo prvý, druhý a tretí nie sú podľa množstva, ale podľa poriadku a dôstojnosti.²⁶⁶

Svätý Gregor Teológ pokračoval v diele Vasilija Veľkého, vychádzal však viac-menej z Atanázovej teológie. Venoval sa predovšetkým poznaniu Boha. Zatiaľ čo Platón tvrdil, že pochopiť Boha je ťažké a vysloviť Ho nemožné, Gregor poukázal na poznanie Boha v ešte náročnejšom charaktere: „Vysloviť je nemožné, ale pochopiť ešte ťažšie.“ Tak privádza myšlienku k Trojjedinému Bohu, ktorého je nemožné poznať podľa Jeho podstaty. Narozdiel od Vasilija Veľkého, nevyhýba sa používaniu nových pomenovaní a výrazov, pokiaľ sú potrebné k ujasneniu a úcte. Jeho základnou myšlienkou bolo: „Trojica je skutočne Trojicou.“ Táto skutočnosť Trojice predstavuje spoločenstvo rovných podľa úcty, ktorí sú zjednotení podľa prirodzenosti a v prirodzenosti. Trojica predstavuje dokonalú jednotu Božstva vo svojom živote a v bytí. Každá z hypostáz Trojice je Bohom a všetky tri hypostázy sú spolu jedným Bohom, jeden Boh ktorý sa odhaľuje v troch svetlách. Trojjediného Boha prirovnáva k slnku. Slnko, lúče a svetlo predstavujú jedného Boha v troch hypostázach. Je jeden Boh, lebo jedno je Božstvo. K jednému sa pripájajú súcni od Boha, aj keď veríme v troch, lebo Prvý nie je viac a Druhý nie je menej, ani Prvý nie je pred a Druhý potom. Nie sú oddelení ani vo svojej vôli ani v sile. Pre Gregora Boh je láska a Trojjedinosť je dokonalým vyjadrením jednomyseľnosti a vnútorného sveta. Boh je večný podľa podstaty a mimo každého rozdelenia. Ak bol jeden od počiatku, tak boli všetci traja, pretože Božstvo je totožné, nemenné, mimo času, nestvorené a neopísateľné; je plne dokonalým a sebestačným. Boh Otec bol vždy Otcom, je Počiatkom Toho, ktorý je s Ním. Počiatok však nemôžeme chápať v rámci času, pretože nie je možné vložiť a rozdeliť prirodzenosť medzi súvečnými, t. j. ktorí sú spolu vo večnosti, a spoluprebývajúcimi. Bytie Otca

²⁶⁶ ФЛОРОВСКИЙ, Г. В. 1931. *Восточные отцы IV века*. Париж, 1931. s. 41-50.

a rodenie Jednorodeného sa zhodujú, ale nezliatne. Rodenie Syna a vychádzanie Svätého Ducha je pred každým použitím „kedy“. Otec nikdy nezačal byť Ocom, pretože Jeho bytie nikdy nezačalo. Gregor pripomína slová svätého Atanáza Veľkého, keď hovorí, že nadčasovosť a súvečnosť hypostáz nevyvoláva nijakú vzájomnú závislosť. Syn a Svätý Duch sú bezpočiatocní vo vzťahu k času a nie bezpočiatocní vo vzťahu k Príčine. Otec však nie je skôr ako Syn a Duch, pretože ani Otec ani Syn ani Duch nie sú pod časom. Syn a Duch sú súveční, ale nie sú spolu-bezpočiatocní Otcovi. Vo Svätej Trojici nič nevzniká ani sa neustanovuje, pretože Božstvo je plnosť, nekonečné more podstaty.²⁶⁷

Svätý Gregor vidí v krste človeka dôkaz trojičnosti Boha: „...Toto vyznanie ti teraz zverujem, s ním sa ponáram do kúpeľa, s ním aj vystúpim (z vody). Dám ti ho na celý život ako učeníka a ochrancu – jedno Božstvo a jednu Moc, Ktorá sa jedinečne obracia v Troch a rozdielne Troch objíma, bez rozličnosti v podstatách alebo prirodzenostiach, nevzrastá a nezmenšuje sa prostredníctvom dodania alebo ubrania, je neustále rovnaká, stále tá istá ako jediná nádhera a jediná veľkoleposť nebies. Ono je nekonečná súpodstatnosť Troch Nekonečných, kde každý rozumne nazerajúci sám podľa seba je Boh, ako Otec, tak aj Syn, ako Syn, tak aj Svätý Duch, so zachovaním osobných vlastností v každom, a Traja predstavujúci rozum sú tiež Boh: prvé je podľa príčiny súpodstatnosti, posledné podľa príčiny súpočiatocnosti (t. j. podľa spoločného počiatku). Nedokážem myslieť o Jedinom, keď som ožarovaný Troimi. Nedokážem rozdeliť Troch, keď som pozdvihovaný k Jedinému. Keď sa mi predstavuje Jeden z Troch, považujem za úplné. Ono naplňa môj zrak, ale väčšina odchádza od vzoru. Nemôžem Ho objasniť veľkoleposťou, aby som k zostávajúcemu nepridal viac. Keď Troch zjednocujem v predstavovaní rozumu, vidím jediné svetlo, ale nedokážem rozdeliť alebo zmerať zjednotené svetlo.²⁶⁸

²⁶⁷ ФЛОРОВСКИЙ, Г. В. 1931. *Восточные отцы IV века*. Париж, 1931. s. 57-62.

²⁶⁸ ...Ταύτην πιστεύω σοι σήμερον· ταύτη καὶ συμβαπτίσω καὶ συνανάξω σε. Ταύτην δίδωμι παντὸς τοῦ βίου κοινωνὸν καὶ προστάτην, τὴν μίαν θεότητά τε καὶ δύναμιν ἐν τοῖς τρισὶν εὐρισκομένην ἐνικῶς, καὶ τὰ τρία συλλαμβάνουσαν μεριστῶς· οὔτε ἂν ὥμαλον οὐσίαις ἢ φύσεσιν, οὔτε αὐξομένην, ἢ μειουμένην ὑπερβολαῖς καὶ ὑφέσεσι, πάντοθεν ἴσην, τὴν αὐτὴν πάντοθεν, ὥς ἐν οὐρανοῦ κάλλος καὶ μέγεθος· τριῶν ἀπειρῶν ἀπειρον συμφυῖαν, Θεὸν ἕκαστον καθ' ἑαυτὸ θεωρούμενον, ὥς Πατέρα καὶ Υἱὸν, ὥς Υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα, φυλασσομένης ἑκάστῃ τῆς ιδιότητος. Θεὸν τὰ τρία σὺν ἀλλήλοις νοούμενα, ἐκεῖνο διὰ τὴν ὁμοουσιότητα, τοῦτο διὰ τὴν μοναχὴν χίαν. Οὐ φθάνω τὸ ἐν νοῆσαι, καὶ τοῖς τρισὶ περιλάμπομαι· οὐ φθάνω τὰ τρία διελεῖν, καὶ εἰς τὸ ἐν ἀναφέρομαι. Ὅταν ἐν τι τῶν τριῶν

Takto Otec je Otcom Syna, Syn je Synom Otca a svätý Duch je Duchom Syna, ktorý vychádza od Otca. Vychádzanie Ducha z Božieho prameňa činí Ducha nestvoreným a Jeho nerodenie poukazuje, že nie je Synom. Jednota Božstva nestojí len na súpodstatnosti, ale aj na monarchii, t. j. jediného počiatku Otca. To znamená, že osobná jednota Otca, Syna a Svätého Ducha má Prameň v Otcovi. To však nenarušuje rovnosť hypostáz, pretože necharakterizuje podriadenie alebo poslušnosť podľa Božstva, ale podľa vzťahu.²⁶⁹

I keď svätí Otcovia veľmi podrobne a správne objasnili rozdiel medzi podstatou a hypostázou, o presnosti nemôžeme hovoriť v dielach západných predstaviteľov. Pri preklade gréckeho ἡ οὐσία do latinského jazyka bol použitý výraz *substantia*. Pri preklade gréckeho ἡ ὑπόστασις bol však zvyčajne použitý rovnaký latinský výraz *substantia*. Preto u mnohých predstaviteľov Západu došlo k problému nerozlišovania ἡ οὐσία a ἡ ὑπόστασις, čo malo za následok niekoľko vážnych trhlín v správnosti učenia a vzniku heréz. Snáď najznámejším je „filioque“, ktoré hovorí o vychádzaní Svätého Ducha nielen od Otca, ale aj od Syna. Vidíme tú istú podobnosť s niektorými herézami, ako bolo duchoborectvo²⁷⁰ alebo tiež origenizmus, ktoré predkladali tézu, že prvým stvorením Otca je Syn a prvým stvorením Syna je Svätý Duch.

Zoznam bibliografických odkazov

A Dictionary of Greek Orthodoxy – Λεξικὸν Ἑλληνικῆς Ὁρθοδοξίας. (by Nikon D. Patrinos). Minneapolis, Minnesota : LIGHT & LIFE PUBLISHING, 1984.

ALEŠ, P., BELEJKANIČ, I. 1999. *Pohľadý do dejín pravoslávnej dogmatickej teológie*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 1999. 210s. ISBN 80-88722-48-9.

A PATRISTIC GREEK LEXICON. (ed. LAMPE, G. W. H.). Oxford University, 1997.

φαντασθῶ, τοῦτο νομίζω τὸ πᾶν, καὶ τὴν ὄψιν πεπλήρωμαι, καὶ τὸ πλεῖον διέφυγεν. Οὐκ ἔχω τὸ μέγεθος τούτου καταλαβεῖν, ἵνα δῶ τὸ πλεῖον τῷ λειπομένῳ. Ὅταν τὰ τρία συνέλω τῇ θεωρίᾳ, μίαν ὁρῶ λαμβάνω, οὐκ ἔχων διελεῖν ἢ μετρεῖσαι τὸ φῶς ἐνιζόμενον. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ ΛΟΓΟΣ Μ'. Εἰς τὸ ἅγιον βάπτισμα. ΜΑ'. Pozri tiež ΜΕΪΕΝΔΟΡΦ, ΙΙ. 2007. *Введение в святоотеческое богословие*. Минск, 2007. s. 182.

²⁶⁹ ΜΕΪΕΝΔΟΡΦ ΙΟΑΝΝ. *Введение в святоотеческое богословие*. Минск, 2007. s. 184.

²⁷⁰ πνευματομαχία.

- ДАВЫДЕНКОВ, О. 1997. *ДОГМАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ* (Курс лекций). ч I и II. Москва : Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт, 1997. 159s.
- Dictionary of Ethics, Theology and Society.* (ed. Clarke, P. B. a Linzey, A.). London – New York, 1996.
- De trinitate* Του αγίου Αθανασίου.
- ФЛОРОВСКИЙ, Г. В. 1931. *Восточные отцы IV века*. Париж, 1931.
- ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ ΛΟΓΟΣ Μ'. *Εἰς τὸ ἅγιον βάπτισμα*. ΜΑ'.
- KUZMYK, V. 2008. Učenie Klimenta Alexandrijského o Logu. In *Pravoslávny teologický zborník*. Prešov : Prešovská univerzita, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2008, roč. XXXIII, č. 18, s. 111-124. ISBN 978-80-8068-831-8.
- KUZMYK, V. 2011. Učenie Origena o Logu. In *Acta Patristica*. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 2011, roč. 2, č. 3, s. 135-145. ISSN 1338-3299.
- МЕЙЕНДОРФ, И. 2007. *Введение в святоотеческое богословие*. Минск, 2007.
- LIDDEL, H.G. - SCOTT, R. 1901-1906. *Μέγα λεξικόν της ελληνικής γλώσσης Μεταφρασθέν εκ της αγγλικής εις την ελληνικήν υπό Ξενοφώντος Μόσχου δ.φ. τόμ. I-IV*. εκδ. 1. Αθήνα : Σιδέρη, 1901-1906.
- NEDĚLKA, Th. 2002. *Novořecko-český slovník*. 2. vyd. Praha : Asociace řeckých obcí v ČR, 2002. 810s. ISBN 80-238-8584-7.
- Ωρολόγιον το Μέγα. Αθήνα : Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, 1967. (úvodný text).
- PILKO, J. 2011. Vtelenie Isusa Christa a jeho soteriologický aspekt v teológii svätých otcov. In *Acta Patristica*. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 2011, roč. 2, č. 3, s. 146-151. ISSN 1338-3299.
- ΣΤΡΟΥΜΠΟΥΛΗ, Δ.Μ. 1998. *Ετυμολογία ελληνική γλώσσας*. Πειραιάς, 1998. Σύμβολον του Αγίου Αθανασίου του Αλεξάνδρου επισκόπου Αλεξανδρείας. In *Ωρολόγιον το Μέγα*. Αθήνα : Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, 1967. (úvodný text).
- ШМЕМАН, А. 1993. *Введение в богословие*. Париж : Православный Свято-Сергиевский Богословский Институт, 1993.
- ZIZIOULAS, J. D. 1985. *Being As Communion: Studies in Personhood and the Church*. London, 1985.
- ZOZULAK, J. 2005. *Filozofia, teológia, jazyk*. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2005.

HOLY FATHER'S LEARNING ABOUT HOLY TRINITY

Pavol KOCHAN, lecturer on Orthodox Theological Faculty of University of Prešov in Prešov, Masarykova 15, 081 01 Prešov, Slovak republic, pavol.kochan@unipo.sk, 00421517726729

Abstract

The basis of the whole Christian theology is triadology. This article presents the basic triadological terminology of the holy Fathers of the I. Ecumenical Council, held at Nicaea in 325, and was subsequently amended by orders of II. Ecumenical Council in 381. The beginnings of the use of these philosophical terms culled into theology were difficult and required many of martyrdoms, but the fact is that this terminology has not been surpassed to this day.

Key words

Triadology, hypostasis, ousia, homoousios, st. Athanasius of Alexnadria

UČENIE FILÓNA ALEXANDRIJSKÉHO O LÓGU

Vasyľ KUZMYK

Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, Prešov,
Slovenská republika

Filón Alexandrijský²⁷¹ vo svojej filozofii bol ovplyvnený predovšetkým Starým Zákomom a helenistickým myslením. Veľmi často používal pojem *logos* a dával mu vo svojom učení ústredné miesto. Učenie o logu bolo jedno z najdôležitejších a najoriginálnejších jeho doktrín. Filón chcel cez svoje učenie o logu preklenúť vzdialenosť medzi Bohom a svetom. Často logu pripisuje Božie atribúty. Podľa väčšiny autorov Filón odvodil tento pojem *logos* zo stoických prameňov. Použil ho v súlade so svojím objavovaním gréckeho myslenia v hebrejskom Písme.²⁷² Filón síce prevzal stoický význam logu, ale pracoval s ním ďalej v duchu platonizmu ako s ideou ideí. Niekedy ho stotožňuje s platónskou predstavou sveta ideí a hovorí o ňom ako o Božom pláne, alebo Božej stvoriteľskej moci.²⁷³ Môžeme predpokladať, že Filón modifikoval pojem *logos* v záujmoch religiózneho teizmu. Ním sa končí obdobie genézy učenia o logu do vzniku kresťanstva.

Filón Alexandrijský pomocou alegorického výkladu a gréckej filozofie rozvinul teóriu o logu, ktorý je prostredníkom medzi Bohom a človekom, tvorí svet, stará sa o neho, riadi ho a zjavuje pravdu, ale nie je Mesiášom Starej zmluvy. To svedčí o tom, že Filón sa drží starozákonných schém, ale rozmýšľa v duchu gréckej filozofie, čím v podstate pogrécťuje judaizmus.²⁷⁴ Podľa neho *logos* ako univerzálny dokonalý rozum je najvyšší pojem filozofie a zároveň kľúč k ponímaniu zjavenia Starého Zákona. Zaujíma pozíciu medzi chápaním logu v gréckej filozofii a v Evanjeliu podľa svätého apoštola Jána.²⁷⁵

²⁷¹ Žil približne 15 rokov pred Christom – 50 rokov po Christovi.

²⁷² Pozri DOUGLAS, J. 1996. *Nový biblický slovník*. (preklad z anglického originálu: A. Koželuhová et al.). 1. vyd. Praha : Návrat domů, 1996. s. 558.

²⁷³ Pozri podrobnejšie JEŽEK, V. 2004. *Filón Alexandrijský. Jeho teologie, exegese a vliv na pozdější autory*. 1. vyd. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2004. s. 183 - 190.

²⁷⁴ Pozri ZOZULAK, J. 2005. *Filozofia, teológia, jazyk*. 1. vyd. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2005. s. 35 - 36.

²⁷⁵ Pozri Jn 1, 1-18.

Učenie o logu Filóna Alexandrijského predstavuje neodmysliteľnú súčasť alexandrijskej filozofie. Bolo pokusom dať do vzájomného vzťahu absolútne a relatívne, Boha a svet, cez čo by sa vyriešili vnútorné protirečenia v učení o Bohu ako úplne nezávislom a zároveň večne tvoriacom subjekte a v učení o poznaní Boha.²⁷⁶ Podľa S. Trubeckoho, úlohou Filónovho logu bolo to, aby vniesol nejakú časť imanentnosti do samotného Stvoriteľa a časť transcendentnosti do Jeho stvorenia.²⁷⁷

V učení Filóna Alexandrijského je veľmi ťažko dokázať, či existuje organická spojitosť medzi rôznorodými koncepciami platonikov, stoikov a židov, z ktorých vybudoval svoju doktrínu, a ktorá z koncepcií v jeho učení prevláda. Stoici pridali logu dominantné kozmické postavenie, ktoré do toho času mal len v učení filozofa Herakleita, a s ktorým sa stretávame aj u Filóna. Väčšina komentátorov tvrdí, že Filón bol ovplyvnený Platónom, aj keď Platón priamo nepoužíval pojem *logos* pre zdôraznenie Božskej reality.²⁷⁸ Ďalšou možnou alternatívou môže byť aj to, že logológia Filóna je zmiešanie Herakleitových a Platónových predstáv.²⁷⁹

V tomto vedeckom článku sa pokúsime bližšie analyzovať učenie Filóna Alexandrijského o logu, jeho vzťah k Bohu, svetu a človeku, pretože *logos* Filóna má rôzne atribúty. Vystupuje ako prostredník medzi Bohom a svetom, ako idea ideí, idea dobra, sila, jednota Božských síl, dokonalý rozum, obraz Boha, druhý boh, múdrosť, syn Boha, učiteľ Zákona, Boží rozum, architektonický plán, rozumnosť, nástroj, archanjel, vojvodca, nositeľ Božích mien, obraz sveta, Boží tlmočník, Boží hlas atď. Filón síce pripisuje mu rôzne prívlastky, ale nepripisuje mu vlastnosti osoby.

Ako už bolo spomenuté, *logos* Filóna je prostredníkom medzi Bohom a svetom. Je ideou, ktorá spája v sebe všetky ostatné idey, a silou, ktorá v sebe

²⁷⁶ Pozri САВРЕЙ, В. 2005. *Александрийская школа в истории философско-богословской мысли*. 1. vyd. Москва : издательство КомКнига, 2005. s. 259.

²⁷⁷ Pozri ТРУБЕЦКОЙ, С. 2000. *Учение о Логосе в его истории. Философско-историческое исследование*. 2. vyd. Москва : Издательство ФОЛИО, 2000. s. 143.

²⁷⁸ Pozri ЗЕНЬКОВСКИЙ, В. 1997. Проблема космоса в христианстве. In *Живое предание. Православие в современности*. Москва : Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 1997. s. 76 - 78.

²⁷⁹ Pozri СПАСКИЙ, А. 1914. *История догматических движений в эпоху Вселенских Соборовъ (в связи съ философскими учениями того времени)*. Том I. Тринитарный вопросъ. (История учения о св. Троице). 2. vyd. Сергіевъ Посад : Изданіе книжнаго магазина М. С. Елова, 1914. s. 5-10.

zahŕňa všetky ostatné sily. Významný pravoslávny teológ 19. storočia M. E. Posnov tvrdí, že logos u Filóna je jednota božských síl, ktorá je transformovaná akoby do nejakej samostatnej bytosti.²⁸⁰ Podľa V. Ivanického Filónov princíp, ktorý v sebe spája statiku a dynamiku je logos alebo dokonalý rozum.²⁸¹ Filón hovorí: „Tak ako u architekta premyslená obec nemala spočiatku vlastný priestor, ale bola vložená do duše umelca, rovnakým spôsobom svet zložený z ideí nemá iné miesto než božský logos, ktorý toto všetko usporiadal. Aké iné miesto by bolo vhodné pre tieto sily, aby ich dokázalo prijať a obsiahnuť...? Takouto silou je však aj sila vytvárajúca kozmos, a jej zdrojom nie je nič iné ako skutočné dobro.“²⁸²

Logos u Filóna je tiež obrazom Boha, najvyššou z bytostí a je najbližší Bohu. Tento obraz Boha slúži zároveň ako vzor a model pre celý vesmír. Logos je prapôvodná idea, v ktorej sú obsiahnuté všetky ostatné idey. Filón hovorí: „Pokiaľ je logos väčší ako obraz človeka, napodobenina obrazu Boha, je aj prapôvodnou pečaťou, o ktorej hovoríme, že je pomyselným svetom (formou, prapôvodnou ideou ideí) a Božím logom“.²⁸³ Filón hovorí, že táto pečať nie je materiálna, ale rozumom poznateľná idea ideí, podľa ktorej Boh sformoval tento svet.

Okrem uvedených atribútov, logos je tiež nástrojom (ὄργανον), podľa ktorého je vesmír usporiadaný.²⁸⁴ Filón hovorí: „Príčinou sveta je Boh, vďaka nemu vznikol svet. Jeho materiálom je však látka štyroch elementárnych prvkov, z nich bol svet zložený. Božím nástrojom bol Boží logos a finálnou príčinou dobrota Stvoriteľa“.²⁸⁵ Inými slovami logos je sila, ktorou bol stvorený vesmír a sila, ktorou je neustále riadený. Logos je tiež pomenovaný Filónom ako oko Boha. Týmto reprezentuje prenikavosť Boha schopného preniknúť do všetkých oblastí stvoreného sveta.²⁸⁶

²⁸⁰ Pozri ПОСНОВ, М. 1991. Гностицизмъ II. века и победа христианской Церкви над нимъ. 2. vyd. Брюссель : Жизнь с Богом, 1991. s. 128.

²⁸¹ Pozri ИВАНИЦКИЙ, В. 1911. Филон Александрийский. Жизнь и обзор литературной деятельности. 1. vyd. Киев, 1911. s. 547.

²⁸² FILÓN ALEXANDRIJSKÝ. 2001. O stvoření světa, 20-21. 1. vyd. (preklad : Miroslav Šedina). Praha : OIKOYMENH, 2001. s. 227 - 229.

²⁸³ FILÓN ALEXANDRIJSKÝ. 2001. O stvoření světa, 25. 1. vyd. (preklad : Miroslav Šedina). Praha : OIKOYMENH, 2001. s. 233.

²⁸⁴ Pozri JEŽEK, V. 2004. Filón Alexandrijský. Jeho teologie, exegese a vliv na pozdější autory. 1. vyd. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2004. s. 45.

²⁸⁵ FILÓN ALEXANDRIJSKÝ. 2001. O neměnnosti boží, 108. 1. vyd. (preklad : Miroslav Šedina). Praha : OIKOYMENH, 2001. s. 567.

²⁸⁶ Pozri FILÓN ALEXANDRIJSKÝ. 2001. O stvoření světa, 66. 1. vyd. (preklad : Miroslav Šedina). Praha : OIKOYMENH, 2001. s. 280 - 281.

Významný pravoslávny teológ A. Spasskij tvrdí, že *logos* u Filóna je predovšetkým obrazom nekonečného, nepochopiteľného a absolútneho Boha. Vykonáva rolu spájajúceho reťazca medzi nebeskou a pozemskou realitou.²⁸⁷ Filón ho často nazýva bohom, avšak nie v pravom slova zmysle, preto významný ruský filozof S. Trubeckoj tvrdí, že Filón o logu hovorí ako o druhom bohu.²⁸⁸ Jeho *logos* je druhým bohom ako obraz Boha, ale zároveň je aj prvoobraz sveta a človeka. Logos odlišuje Stvoriteľa od stvorenia ako ich prostredník. Má svoj pôvod v Stvoriteľovi, ale na rozdiel od stvorenia nemá svoj vznik v čase.

V učení o logu Filóna Alexandrijského sa môžeme stretnúť s myšlienkou, kedy Filón hovorí o logu ako o prototypickom človeku: „Potom však Mojžiš hovorí, že „Boh stvoril človeka vezmúc prach zo zeme a vdýchol mu do tvare dych života“ (1M 2, 7). Takto veľmi jasne ukázal, že existuje veľký rozdiel medzi týmto práve stvoreným človekom a tým, ktorý vznikol predtým podľa obrazu Božieho. Ten, ktorý bol stvorený teraz, je viditeľný našim zrakom, má určité vlastnosti, je zložený z duše a tela, je mužom či ženou a má smrteľnú prirodzenosť. Kdežto človek stvorený podľa Božieho obrazu je akousi ideou či rodom alebo pečatou, je pochopiteľný iba rozumom, netelesný, ani muž ani žena, a od prirodzenosti nesmrteľný.“²⁸⁹

Na základe vzťahu *Boh - logos - svet* v rámci emanácie²⁹⁰ v dielach Filóna môžeme predpokladať, že Filón bol predchodcom novoplatonizmu. Avšak židovsko-alexandrijský filozof uvažoval v duchu biblických a zároveň stredoplatónskych kategórií. M. Posnov tvrdí, že Filóna zaujímal vzťah Prvoobrazu k svojmu obrazu (logu).²⁹¹ Obraz alebo *tieň* Boha, Λόγος προφορικός sa javí tiež ako obraz sveta. Vďaka logu nepriamym spôsobom svet je stvorený Bohom na svoj obraz.²⁹²

²⁸⁷ Pozri СПАСКИЙ, А. 1914. *Исторія догматическихъ движенийъ въ эпоху Вселенскихъ Соборовъ (в связи съ философскими учениями того времени)*. Том I. Тринитарный вопросъ. (Исторія учения о св. Троице). 2. vyd. Сергіевъ Посад : Изданіе книжнаго магазина М. С. Елова, 1914. s. 6.

²⁸⁸ Pozri ТРУБЕЦКОЙ, С. 2000. *Учение о Логосе в его истории. Философско-историческое исследование*. 2. vyd. Москва : Издательство ФОЛИО, 2000. s. s. 154.

²⁸⁹ FILÓN ALEXANDRIJSKÝ. 2001. *O stvoření světa*, 134. 1. vyd. (preklad: Miroslav Šedina). Praha: OIKOYMENH, 2001. s. 361 - 363.

²⁹⁰ Emanácia – vznikanie nižšieho z vyššieho princípu.

²⁹¹ Pozri ПОСНОВ, М. 1991. *Гностицизмъ II. века и победа христианской Церкви над нимъ*. 2. vyd. Брюссель : Жизнь с Богом, 1991. s. 129.

²⁹² Porovnaj FILÓN ALEXANDRIJSKÝ. 2001. *O stvoření světa*, 171-172. 1. vyd. (preklad: Miroslav Šedina). Praha: OIKOYMENH, 2001. s. 413 - 415.

Radikálna odlišnosť Filónovho logu ako princípu stvorenia od stoického spočíva v tom, že na rozdiel od stoicizmu u Filóna je logos ideálny, nezmiešava sa s matériou a nemá v nej svoj vlastný substrát. Významný pravoslávny teológ 19. storočia N. N. Glubokovskij tvrdí, že logos podľa Filóna je skôr reálne mysliteľný, ako reálny, t.j. nie je konkrétnym bytím.²⁹³ Logos je skôr „architektonickým plánom“ viditeľného a neviditeľného sveta. Disponuje vlastným bytím len v uskutočnení tvorivých ideí Boha.²⁹⁴

Filónov *logos* v sebe ani zďaleka nezahŕňal takú mieru personality ako Boží Syn kresťanského Evanjelia. Predovšetkým treba povedať, že personifikácia božských síl a zároveň aj *logu* nebola len dôsledkom helenistických vplyvov, ale zahŕňala v sebe aj ducha judaistickej tradície. M. Muretov vidí v učení Filóna spojenie stoického *logu* a rabínskej *memry*. Memra ako Božie slovo (λόγος τοῦ Θεοῦ), ktorým, podľa Svätého Písma, boli stvorené nebo a zem, v rabínskej literatúre a aramejských targumoch často nadobúdala podobu nejakej samostatnej osoby, ktorá tiež vykonávala rolu prostredníka medzi Bohom a svetom a človekom. Memra je ako nejaká vyššia bytosť, prostredníctvom ktorej sa zjavuje Boh a cez ktorú vchádza do styku so židovským národom a ďalšími ľuďmi. Memra v nepravom slova zmysle je akoby tlmočník vôle Boha, prostriedok Jeho zjavenia.²⁹⁵ V neskoršej judaistickej tradícii mimoriadny význam získala idea *Metatrona*, archanjela. Metatron zastupuje Boha v Jeho bezprostrednom zjavení svetu, ktorý by nezniesol stretnutie s Absolútnym bytím, t.j. Bohom. Podobne ako v judaistickej tradícii Metatron je do určitej miery *nositeľom mien Boha*, tak aj u Filóna logos je mnohomenným archanjelom (ἀρχάγγελος πολυώνυμος), ktorý nosí rôzne mená Boha.²⁹⁶ Podľa názoru E. R. Goodenougha termín πολυώνυμος môže byť

²⁹³ Pozri ГЛУБОКОВСКИЙ, Н. 1910. Благовестие св. Апостола Павла по его происхождению и существу. In Кн. 2: „Евангелие“ св. апостола Павла и теософия Филона, книга Премудрости Соломоновой, эллинизм и римское право. СПб : Типография М. Меркушева, 1910. s. 334.

²⁹⁴ Pozri МУРЕТОВ, М. 1885. Учение о Логосе Филона Александрийского и Иоанна Богослова в связи с предшествовавшим историческим развитием идеи Логоса в греческой философии и иудейской теософии. Логос в сочинениях Филона Александрийского. Выпуск второй. 1. vyd. Москва: Типография М. Г. Волчаникова, 1885. s. 121-122.

²⁹⁵ Pozri МУРЕТОВ, М. 1885. Учение о Логосе Филона Александрийского и Иоанна Богослова в связи с предшествовавшим историческим развитием идеи Логоса в греческой философии и иудейской теософии. Логос в сочинениях Филона Александрийского. Выпуск второй. 1. vyd. Москва: Типография М. Г. Волчаникова, 1885. s. 130.

²⁹⁶ Pozri САВРЕЙ, В. 2005. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. 1. vyd. Москва : издательство КомКнига, 2005. s. 264.

orfického pôvodu, ale často sa používal aj vo filozofii stoikov a tiež ho používali klasickí autori vo vzťahu k božstvám s cieľom poukázať na ich početné pomenovania vyplývajúce z ich úloh, čo sa prejavuje v rôznych formách uctievania. E. Goodenough tvrdí, že Mojžiš ako zosobnenie logu je pre Filóna mnohomenným.²⁹⁷ Logos u Filóna je mnohomenným archanjelom, je zároveň aj najstarším medzi anjelmi. Filón hovorí: „*Nikto nie je hodný nazývať sa Božím synom, aj keď sa snaží pripojiť k logu, ktorý je prvorodeným Božím synom a je akoby najstarší medzi anjelmi* (τὸν ἀγγέλων πρεσβύτατον), *akoby ich vládca* (ἀρχάγγελος)“.²⁹⁸

Podstatnú rolu v učení Filóna Alexandrijského okrem pojmu *logos* zohráva aj pojem *múdrost'* (sofia). Spočiatku Filón rozlišoval tieto dva pojmy, avšak neskôr sa hranica medzi nimi skoro úplne vytratila. Stali sa do určitej miery totožnými. Z toho vyplýva, že Filón mohol byť ovplyvnený starozákonným učením o Múdrosti ako o Božom Slove. Západný teológ M. Schmaus tvrdí, že Filón stotožňuje Božiu múdrost' s logom. Takto spája biblicko-židovské a helénsko-filozofické myslenie. Jeho motív spočíva zrejme v tom, že chce otvoriť cestu zo starozákonného-židovského sveta k helenistickému svetu.²⁹⁹ Aj samotný Filón jasne hovorí: „*Pomyselný svet nie je nič iné ako logos Boha, ktorý práve tvorí svet. Preto ani pomyselná obec sa nijak nelíši od myšlienky architekta, ktorý sa chystá založiť obec*“.³⁰⁰ Celý svet je vyjadrením Božej mysle, ktorá bola prijatá múdrosťou (Σοφία). Filón hovorí, že múdrost', ktorá prijala semeno od Boha, cez plodonosné mučenia zrodila svet, preto sa často u Filóna nazýva matkou sveta.³⁰¹ V. Ježek tvrdí, že rola logu a múdrosti v stvorení je paralelná, preto na niektorých miestach Filónových textov logos a múdrost' sa zjavne stotožňujú.³⁰² Z uvedeného vyplýva, že jednota múdrosti a logu sa prejavuje v identických úlohách a spôsobe pôsobenia voči svetu a človeku, ale to neznamená, že sú

²⁹⁷ Pozri GOODENOUGH, E. 1969. *Light, Light: the Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*. 2. vyd. Amsterdam, 1969. s. 227.

²⁹⁸ FILÓN ALEXANDRIJSKÝ. 2001. *O neměnnosti boží*, 1. 1. vyd. (preklad : Miroslav Šedina). Praha : OIKOYMENH, 2001. s. 472.

²⁹⁹ Pozri SCHMAUS, M. 2003. *Boh a stvorenie. Najsvätejšia Trojica*. 1. vyd. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2003. s. 120.

³⁰⁰ FILÓN ALEXANDRIJSKÝ. 2001. *O stvoření světa*, 24. 1. vyd. (preklad: Miroslav Šedina). Praha : OIKOYMENH, 2001. s. s. 231 - 233.

³⁰¹ Pozri САВРЕЙ, В. 2005. *Александрийская школа в истории философско-богословской мысли*. 1. vyd. Москва : издательство КомКнига, 2005. s. 269.

³⁰² Pozri JEŽEK, V. 2004. *Filón Alexandrijský. Jeho teologie, exegeze a vliv na pozdější autory*. 1. vyd. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2004. s. 193.

identické v osobnej existencii. Pod vplyvom gréckej a obzvlášť stoickej filozofie Filón vo svojom učení o múdrosti preniesol hlavnú pozornosť na loga a zároveň mu odovzdal jej atribúty a funkcie.

Filón vo svojom komentári na knihu Exodus hovorí o Božom hlase, ktorý počul hebrejský národ na čele s Mojžišom. Nazýva ho viditeľným a hovorí, že všetci ľudia videli hlas. Tento hlas, ktorý vidia rozumné oči duše, vyslovuje samotný Boh a preto je možné vnímať ho ako logos. Filón hovorí o logu aj ako o Božom tlmočníkovi (ἑρμηνεὺς Θεοῦ). Táto funkcia logu ako učiteľa vo výklade Svätého Písma je veľmi dôležitá pre celú nasledujúcu religióznu filozofiu Alexandrijskej školy.³⁰³ Keď Filón hovorí o logu a jeho vzťahu k človeku, prirovnáva ho tiež k anjelskému sprievodcovi, kormidelníkovi ľudí, ale aj k anjelskému liečiteľovi ľudských duší: *„Keďže choroby duše sa nielen neľahko prekonávajú, ale stávajú sa úplne nevyliciteľnými, my častokrát, akokoľvek sa ozývajú naše svedomie – a to je božský logos, anjel, ktorý nás sprevádza a dáva preč prekážky stojace pred nami, aby sme bez potknutia kráčali po širokej ceste (Ž 91, 11-12), - dávame prednosť svojím vlastným nerozvážnym súdom pred pokynmi, ktoré nám neustále (logos) udeľuje, aby nás svojím napomínaním priviedol k rozumu a napravil celý náš život.“*³⁰⁴ Môžeme povedať, že podľa Filóna poznanie Boha sa začína logom a ním sa aj končí, preto logos v jeho učení privádza človeka k ucelenejšiemu videniu Boha v porovnaní s predchádzajúcou filozofiou Platóna, Aristotela, stoikov a ďalších.

Zoznam bibliografických odkazov

Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. 1996. (русский перевод: синодальное издание). Москва : Библейские общества, 1996. 1302 s.

Biblia. Písmo Sväté Starej a Novej zmluvy. 1991. (preklad: komisia Slovenskej evanjelickej cirkvi a. v.). Liptovský Mikuláš : Slovenská biblická spoločnosť, 1991. 1090 s.

³⁰³ Pozri САВРЕЙ, В. 2005. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. 1. vyd. Москва : издательство КомКнига, 2005. s. s. 270.

³⁰⁴ FILÓN ALEXANDRIJSKÝ. 2001. *O neměnnosti boží*, 182. 1. vyd. (preklad : Miroslav Šedina). Praha : OIKOYMENH, 2001. s. 626 - 627.

- FILÓN ALEXANDRIJSKÝ. 2001. *O gigantoch*. 1. vyd. (preklad: Miroslav Šedina). Praha : OIKOYMENH, 2001. ISBN 80-7298-038-6. s. 417-469.
- FILÓN ALEXANDRIJSKÝ. 2001. *O neměnnosti boží*. 1. vyd. (preklad : Miroslav Šedina). Praha : OIKOYMENH, 2001. ISBN 80-7298-038-6. s. 472-627.
- FILÓN ALEXANDRIJSKÝ. 2001. *O stvoření světa*. 1. vyd. (preklad: Miroslav Šedina). Praha : OIKOYMENH, 2001. ISBN 80-7298-038-6. s. 203-415.
- GOODENOUGH, E. 1969. *Light, Light: the Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*. 2. vyd. Amsterdam, 1969. 436 s.
- ГЛУБОКОВСКИЙ, Н. Н. 1910. Благовестие св. Апостола Павла по его происхождению и существу. In Кн. 2: „Евангелие“ св. апостола Павла и теософия Филона, книга Премудрости Соломоновой, эллинизм и римское право. СПб : Типография М. Меркушева, 1910. 2000 s.
- DOUGLAS, J. 1996. *Nový biblický slovník*. (preklad z anglického originálu: A. Koželuhová et al.). 1. vyd. Praha : Návrat domů, 1996. 1245 s. ISBN 80-85495-65-1.
- JEŽEK, V. 2004. *Filón Alexandrijský. Jeho teologie, exegeze a vliv na pozdější autory*. 1. vyd. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2004. 262 s. ISBN 80-8068-318-2.
- ИВАНИЦКИЙ, В. 1911. Филон Александрийский. Жизнь и обзор литературной деятельности. 1. vyd. Киев, 1911. 606 s.
- IVANKA, E. 2003. *Plato christianus*. 1. vyd. (preklad z nemeckého originálu: V. Němec). Praha : OIKOYMENH, 2003. 543 s. ISBN 80-7298-075-0.
- МУРЕТОВ, М. 1885. Учение о Логосе Филона Александрийского и Иоанна Богослова в связи с предшествовавшим историческим развитием идеи Логоса в греческой философии и иудейской теософии. Логос в сочинениях Филона Александрийского. Выпуск второй. 1. vyd. Москва : Типография М. Г. Волчаникова, 1885. 276 s.
- ПОСНОВ, М. 1991. Гностицизм II. века и победа христианской Церкви над ним. 2. vyd. Брюссель: Жизнь с Богом, 1991. 825 s.
- PRUŽINSKÝ, Š. 1998. *Byzantská teológia I. História*. 1. vyd. Prešov: Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 1998. 250 s. ISBN 80-88885-57-4.
- PRUŽINSKÝ, Š. *Evanjelium Pána a Spasiteľa nášho Isusa Christa*. 2. vyd. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 2002. 225 s. ISBN 80-8068-117-1.
- САВРЕЙ, В. 2005. Александрийская школа в истории философско-богословской

- мысли. 1. vyd. Москва : издательство КомКнига, 2005. 1008 s. ISBN 5-484-00335-0.
- SCHMAUS, M. 2003. *Boh a stvorenie. Najsvätejšia Trojica*. 1. vyd. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2003. ISBN-7162-453-5. s. 117-121.
- СПАССКИЙ, А. 1914. *Исторія догматическихъ движенийъ въ эпоху Вселенскихъ Соборовъ (в связи съ философскими ученіями того времени). Том I. Тринитарный вопросъ. (Исторія ученія о св. Троице)*. 2. vyd. Сергіевъ Посад : Изданіе книжнаго магазина М. С. Елова, 1914. 648 s.
- ТРУБЕЦКОЙ, С. 2000. *Учение о Логосе в его истории. Философско-историческое исследование*. 2. vyd. Москва : Издательство ФОЛИО, 2000. 656 s. ISBN 966-03-1033-1.
- ВЕРХОВСКОЙ, С. 1956. *Бог и человек. Учение о Боге и Богопознании в свете Православия*. 1. vyd. Нью-Йорк: Издательство имени Чехова, 1956. 416 s.
- ЗЕНЬКОВСКИЙ, В. 1997. Проблема космоса в христианстве. In *Живое предание. Православие в современности*. Москва : Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 1997. ISBN 5-89100-011-3. s. 71-91.
- ZOZULAK, J. 2005. *Filozofia, teológia, jazyk*. 1. vyd. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2005. 312 s. ISBN 80-8068-352-2.

LEARNING ABOUT LOGOS BY PHILO OF ALEXANDRIA

Vasyl KUZMYK, lecturer, Orthodox Theological Faculty, University of Presov, Masarykova 15, 081 01 Presov, Slovakia, vasyk.kuzmyk@unipo.sk, 00421517726729

Abstract

This article analyses learning about logos by Philo of Alexandria, his relationship to God, world and man. It points out that the logos has different attributes in the works of Philo. He acts as a mediator between God and the world, as the idea of ideas, perfect sense, the image of God, the second god, wisdom, a teacher of the Law, God's wisdom, architectural tool, archangel, holder of the God's names, images of the world, God's interpreter, God's voice etc. Although Philo attributed to logos various attributes, but does not give him personal characteristics. Philo combining biblical-Jewish and Hellenistic-philosophical thought through the teachings of the logos which attracted a central place in his philosophy.

Key words

Philo of Alexandria, Logos, God, man, philosophy

KNIHA PROROKA AVAKUMA A NÁLEZY V KUMRÁNE

Ján HUSÁR

Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, Prešov,
Slovenská republika

Nálezy v jaskyniach v oblasti Kumránu pri západnom brehu Mŕtveho mora boli azda najväčším objavom biblickej archeológie v jej dejinách. Nálezy rukopisov sa začali náhodne v roku 1947, našli ich beduíni, ktorí ich predali priekupníkom a tí ich predávali ďalším záujemcom. Keď sa však zistila ich skutočná hodnota, začala sa systematická archeologická práca, ktorej výsledkom je dnes rekonštrukcia mnohých rukopisov. Medzi rukopismi sa nachádzajú aj biblické texty a výklady k nim. Takýmto zvitkom je aj nájdený výklad na Knihu proroka Avakuma, označovaný 1QpHab 1Q, čo znamená, že bol nájdený v prvej z jedenástich jaskýň (presnejšie dier). Celkovo bolo v oblasti Kumránu nájdených niekoľko tisíc fragmentov, ktoré tvoria niekoľko sto rukopisov, pričom mnohé nie sú kompletne a nepresahujú veľkosť poštovej známky. Biblických rukopisov sa identifikovalo okolo 200.³⁰⁵ Rukopisy sú rozdelené podľa obsahu na 8 základných skupín.³⁰⁶ Ide o predpisy komunity, halachické texty, eschatologické texty, biblické texty (výklady), parabiblické texty, poetické texty, liturgické texty a ostatné nezaradené texty. Jazyk rukopisov je prevažne hebrejský, malú časť tvoria rukopisy v aramejčine a gréčtine.

Špecifickú skupinu kumránskych rukopisov tvoria komentáre na biblické texty. Kumránske komentáre³⁰⁷ sú jedinečnou časťou kumránskej literatúry, publikovanie ktorej je už prakticky ukončené. Najväčším zachovaným komentárom je komentár práve na Knihu proroka Avakuma, ktorý bol nájdený

³⁰⁵ Jediným celým zachovaným zvitkom je Kniha proroka Izaiáša s dĺžkou viac ako 7 metrov.

³⁰⁶ Uvádzame podľa *Rukopisy od Mŕtvého mora*. Praha : OIKOYMENH. 2007. (Český preklad: SEGERT, S. a kol.).

³⁰⁷ Ide o tzv. Pescher (Pešer). Je to tretia forma Midraša, s ktorou sa stretávame v kumránskych rukopisoch. Ide o aktualizáciu prorockých kníh cez poukázanie na ich naplnenie v udalostiach blízkej minulosti alebo prítomnosti, aby nimi bolo poukázané na to, čo má nastať v budúcnosti.

v prvej kumránskej jaskyni v roku 1947. Publikovaný bol v roku 1950 Burrowsom, Treverom a Brownleem.³⁰⁸

Komentár na Knihu proroka Avakuma je cenený najmä preto, že dáva možnosť posúdiť celistvosť, integritu biblického textu Knihy proroka Avakuma, pretože, spoločne s veľkým zvitkom Izaiáša, môžeme tento rukopis považovať za zachovaný v takej miere, ktorá je nevyhnutná pre seriózne skúmanie a textologickú analýzu kumránskeho rukopisu a biblického textu (či už TM alebo LXX).

Hneď na úvod však musíme povedať, že kumránsky rukopis neobsahuje tri, ale len prvé dve kapitoly Knihy proroka Avakuma, čo sa vysvetľuje tým, že Avakumova modlitba nepotrebovala osobitý výklad a výklad nebol potrebný pre život kumránskej komunity. Na konci druhej kapitoly je na rukopise dostatok voľného miesta, preto je nemožné, aby sa tretia kapitola nedala umiestniť na rukopis, ak by to bolo cieľom autora rukopisu. Teda príčinu, prečo chýba komentár k tretej kapitole je potrebné hľadať v samotnom obsahu a štýle tretej kapitoly, ktorá je skôr žalmom, než prorocťom.³⁰⁹

Rukopis sa zachoval na trinástich stranách, t.j. v 13 stĺpcoch a začína z druhého verša prvej kapitoly Avakumovho prorocťva. Prvý verš chýba úplne a verše 1, 2–6 sú len útržkovité. Toto je najviac poškodené miesto na zvitku.

Grafické osobitosti zvitku dávajú možnosť datovať dokument 1QpHab obdobím Herodesa Veľkého, t.j. orientačne poslednými troma desaťročiami prvého storočia pred Christom. Aj analýza pergamenu rádiouhlíkovou metódou datuje materiál približne 1. storočím pred Christom (120 – 5). Je však možné sa domnievať, že zachovaný zvitok je prepisom staršieho rukopisu, možno autografu.

Pri skúmaní rukopisu vyvstáva jedna otázka. Prečo je vo výklade (nie priamo v biblickom texte), konkrétne v 1QpHab IX, 7, t. j. vo výklade na Av 2, 8 namiesto výrazu כַּשְׁדִּים (kasdim, t.j. Chaldejci) použitý výraz כְּתִימִים (kittim).

³⁰⁸ BURROWS, M. (ed.) with the assistance of TREVER, J. C. and BROWNLEE, W. H. 1950. *The Dead Sea Scroll of St. Mark's Monastery, I*. New Haven, 1950, pls. LV–LXI.

³⁰⁹ Vo výklade na Knihu proroka Avakuma, nájdenom v prvej kumránskej jaskyni (1QpHab 1Q) chýba tretia kapitola, no to nedokazuje, že nebola integrálnou súčasťou knihy. Navyše tretia kapitola sa nachádza vo všetkých úplných rukopisoch Septuaginty a taktiež aj vo zvitku z Vábi Murabba'atu z počiatku 2. storočia pred Christom. Tieto fakty potvrdzujú celistvosť knihy proroka a jej autenticitu. Viac pozri DILLARD, R. B., LONGMAN III., T. 2003. *Úvod do Starého zákona*. Praha, 2003, s. 395.

Na základe tejto zmeny vo výklade kumránskeho rukopisu z *kasdim* na *kittim* začali vznikať teórie, že samotná Kniha proroka Avakuma vznikla až v dobe Alexandra Veľkého alebo Selevkovcov (3. – 2. st. pred Christom) – tento radikálny názor je z pohľadu tradičných datovaní obdobia vzniku knihy nezmysel.³¹⁰ Práve prítomnosť spisu proroka Avakuma medzi kumránskymi nálezmi je potvrdením jeho starobylosti a hypotéza neskoršieho vzniku knihy je nepravdepodobná. Z výkladu taktiež vyplýva, že kumránci pod *kittim* chápali Rimanov, nie Grékov. Je to priamy dôsledok pescheru, t.j. aktualizácie prorociev cez udalosti súčasného pisateľovi výkladu.

Slovo *pescher* /*pešer*/ (aram. *pešar*) môžeme preložiť ako *význam, zmysel, objasnenie, komentár*. No toto slovo (פֶּשֶׁר) označuje nielen obyčajný komentár, no odhalenie a objasnenie záhad a tajomstiev, teda napr. aj rozšifrovanie videní a snov. Takými vykladačmi boli napríklad patriarcha Jozef³¹¹ a prorok Daniel. Keď sa Jozefovi bratia rozhodli zabiť ho a potom ho hodiť do jamy, povedali: „Uvidíme, čo sa stane z jeho snov.“³¹² Targum Jonatána podáva toto miesto nasledujúcim spôsobom: „Uvidíme, čo nastane s výkladom (פֶּשֶׁר) jeho snov.“ V Knihe proroka Daniela hovoril babylonský kráľ Nabuchodonozor Baltazárovi – Danielovi: „Žiadne tajomstvo (רִז) ti nespôsobuje námahu: objasni mi videnie môjho sna, ktoré som videl a jeho význam (וּפְשָׁרָה).“

Text Knihy proroka Avakuma je v rukopise umiestnený spolu s komentárom, nie sú vydelené samostatne. Prakticky, pri každom biblickom verši sa nachádza objasnenie (פֶּשֶׁר), ktoré je umiestnené oddelene (*spatium*, t.j. medzera, priestor) alebo v novom riadku. No niekedy *spatium* chýba, a vtedy, aby bola ukázaná hranica medzi biblickým textom a výkladom k nemu vpísané je slovo פֶּשֶׁר alebo slovo toho istého základu פֶּשְׁרִי, ktoré je možné preložiť ako: *jeho výklad; to znamená*.

³¹⁰ V dejinách biblistiky nachádzame takéto pokusy, no autograf nemôžeme datovať obdobím pred nástupom rímskej moci, pretože vo výklade 1QpHab IX, 6–8 sa hovorí o drancovaní, pri ktorom bohatstvo kňazov prešlo „do rúk armáde *kittim*“, čo jasne poukazuje na rabovanie jeruzalemského chrámu Crassom v roku 54 pred Christom (pozri Josephus Flavius. *Antiquit. Jud.* XIV.7:1; *Bell. Jud.* I. 6:4–7:7). Pre viaceré príčiny nemožno, ako si myslia niektorí, stotožňovať toto drancovanie so zničením chrámu v roku 70 po Christovi a Učiteľa spravodlivosti stotožňovať s Jakubom Spravodlivým (bratom Hospodinovým). Pohnútky stotožnenia kumránskych rukopisov s kresťanskými prácami nemajú žiadne reálne základy.

³¹¹ Pozri 1Mjž 40, 8.12.18.22; 41, 12–13 a iné.

³¹² 1Mjž 37, 20.

Niekedy, žiaľ, chýbajú špeciálne grafické zvláštnosti (znaky) ukazujúce na koniec komentára a návrat k textu proroka. Istotne, autor výkladu predpokladal, že jeho komentáre budú čítať ľudia, ktorí budú veľmi dobre poznať biblický text a preto nepovažoval za potrebné pedantne ohraničiť biblický text a jeho komentár.

V niektorých prípadoch (1QpHab III, 2; VI, 2; VII, 3; IX, 2; X, 1; XII, 6) sa komentár oddeľuje dvojicou slov **אמר** a **אשר** alebo **אמר** a **ואשר**, ktoré možno preložiť ako: *kde (ako) hovorí* alebo *ktorý hovorí* a potom už nasleduje biblický text Knihy proroka Avakuma.

Je potrebné sa zmieniť aj o grafických zvláštnostiach zvitku 1QpHab. Písmená **ה** a **ח** sa na seba veľmi ponášajú a rozlíšiť ich v texte nie je jednoduché. Takisto písmená **ב** a **כ** sú veľmi podobné, viac než v iných rukopisoch. V niektorých slovách je potrebné veľmi dôsledne rozlišovať aj písmená **ד** a **ר**. Okrem toho písmená **י** a **י'** sú často zamieňané. Písmeno **ס**, poukazujúce na doplnkovú slabiku a sformované pridaním sufixu, je pridané k slovám nie tak často, ako v iných rukopisoch.

Najviac nezvyčajným sa v grafickom systéme výkladu javí písanie Tetragramu (**יהוה**), ktorý sa vo zvitku objavuje iba štyrikrát (1QpHab VI, 14; X, 7. 14, XI, 10) a to len v samotnom texte Knihy proroka Avakuma, v texte výkladu sa Božie meno nepoužíva. Na napísanie Tetragramu autor použil starohebrejské písmo, čo ho graficky výrazne odlišuje od ostatného textu dokumentu.

Východiskovým predpokladom peschera, ako aj vo všeobecnosti tohto špecifického žánru kumránskej literatúry, je prezumpcia, že sa v biblických proroctvách nachádza *razim* (**רזים**), t.j. „tajomstvá“, ktoré sa priamo a bezprostredne týkajú histórie a osudov spoločenstva kumráncov. Tieto „tajomstvá“, vzťahujúce sa na „poslednú dobu“, boli podľa mienky kumráncov neznáme aj prorokom, ktorí ich vyslovili, no boli odkryté Učiteľom spravodlivosti (1QpHab VII, 1–5) bezprostredne „z úst Boha“ (1QpHab II, 2–3).

Nie je vylúčené, že práve kumránsky Učiteľ spravodlivosti bol pôvodcom žánru „p'šarim“, t.j. komentárov, ktoré spočiatku existovali v ústnej tradícii. V Poriadku spoločenstva sa predpisuje: „Na mieste, kde bude 10 ľudí, nech bude vykladajúci Učenie deň a noc, neustále. A starší nech čítajú knihu a vykladajú zákon (1QS VI, 6–7). V čase týchto nočných bdení sa mohli rodiť tieto komentáre, ktoré následne dostali status tradície a boli zapísané.

Preto, aby bolo odhalené „tajomstvo“ – *raz* (רַז) prorockého textu, autor pescheru prenáša obsah biblického veršu z jeho historického kontextu do inej historickej epochy, epochy súčasnej autorovi. Napríklad Avakumom v 7. storočí pred Christom spomínaní Chaldejci (Av 1, 6 – הכשדים – hak-kasd(i)im)³¹³, sa komentátorom premenúvajú, presnejšie povedané transformujú, na הכתיאים „hak-kitt(i)im“³¹⁴, pod ktorými chápe rímske vojsko v 1. storočí pred Christom. Za pomoci tejto antihistorickej metódy transpozície komentátor prispôsobuje všetky slová komentovaného textu k udalostiam svojej doby, k bojujúcim spoločenským skupinám a osobám. No rozšifrujúc takýmto spôsobom (רַז) biblických prorociet, kumránsky komentátor ich zašifroval nanovo, pridávajúc im symbolický význam, napríklad: „Učiteľ spravodlivosti“, „bezbožný kňaz“, „človek lži“ a podobne. Význam takýchto symbolických výrazov je už stanovený, odkrytie ďalších významov sa stalo vážnou a veľmi namáhavou úlohou biblistov a kumranológov.

Ako už bolo povedané skôr, všetky komentáre sa v rukopise robia podľa strohej dôslednej schémy. Spočiatku sa rozdeľuje a uvádza biblický text, ktorý sa cituje a komentuje verš za veršom. No nie vždy sa z nášho pohľadu uvádza jeden celý verš; niekedy sú citované polovice veršov, inokedy koniec jedného a začiatok ďalšieho, inokedy jeden a pol verša alebo viac veršov. Každý verš sa komentuje vo vzťahu k rozličným historickým udalostiam nezávisle od miesta a významu týchto veršov v biblickom kontexte.

Množstvo citátov z biblických kníh a ich nesúladi s mazuretským textom dávajú kumránskym výkladom význam dôležitého prameňa pre štúdium histórie biblického textu a ich vzťahu s textovou tradíciou podľa LXX alebo TM. Okrem toho, nepozerajúc na antihistorickú metódu interpretáciu biblických textov, komentár k Avakumovi je veľmi cenným prameňom poznatkov o konkrétnej histórii kumránskeho spoločenstva, jeho sociálnych a eschatologických názoroch.

³¹³ V peschere sa pred písmeno כ dáva písmeno א – הכשדים (1QpHab II, 11). V tomto dokumente je to poukázanie na to, že dané slovo označuje národ, národnosť. No toto pravidlo nie je všeobecne platné.

³¹⁴ Pozri 1QpHab II, 12. 14; III, 4. 9; IV, 5. 10; VI, 1; IX, 7.

Zoznam použitej literatúry

- Biblia – Septuaginta*. 1935. Athinai : Vivliki etairia odos, Nikodimou 3, 1935.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 1990. Stuttgart : Deutche bibelgesellschaft, 1990.
- АМФИЛОХИЈЕ (Радовић), митр. 2009. *Историјски пресјек тумачења Старога Завета*. Цетиње, 2009. ISBN 978-86-7660-119-6.
- BURROWS, M. (ed.) with the assistance of TREVER, J. C. and BROWNLEE, W. H. 1950. *The Dead Sea Scroll of St. Mark's Monastery, I*. New Haven, 1950.
- DILLARD, R. B. & LONGMAN III., T. 2003. *Úvod do Starého zákona*. Praha : Návrat domů, 2003. ISBN 80-7255-078-0.
- ГЛУБОКОВСКИЙ, Н. Н. 2007. *Библейский словарь*. Сергиев Посад – Джорданвилль, 2007.
- ЮНГЕРОВ, П. А. 2003. *Введение в Ветхий Завет. Книга 2*. Москва, 2003. ISBN 5-7429-0189-5.
- RENDTORFF, R. 1988. *Das Alte Testament – Eine Einführung*. Neukirchen-Vluyn, 1988. [Český překlad: Hebrejská bible a dějiny. Vyšehrad, 2003].
- Rukopisy od Mrtvého moře*. 2007. Praha : Oikoumeni 2007. [Překlad do českého jazyka: SEGERT, S. a kol.]. ISBN 978-80-7298-108-3.
- СНИГИРЕВ, Р. 2006. *Священное Писание Ветхого Завета*. Саратов, 2006. ISBN 5-98599-019-2.

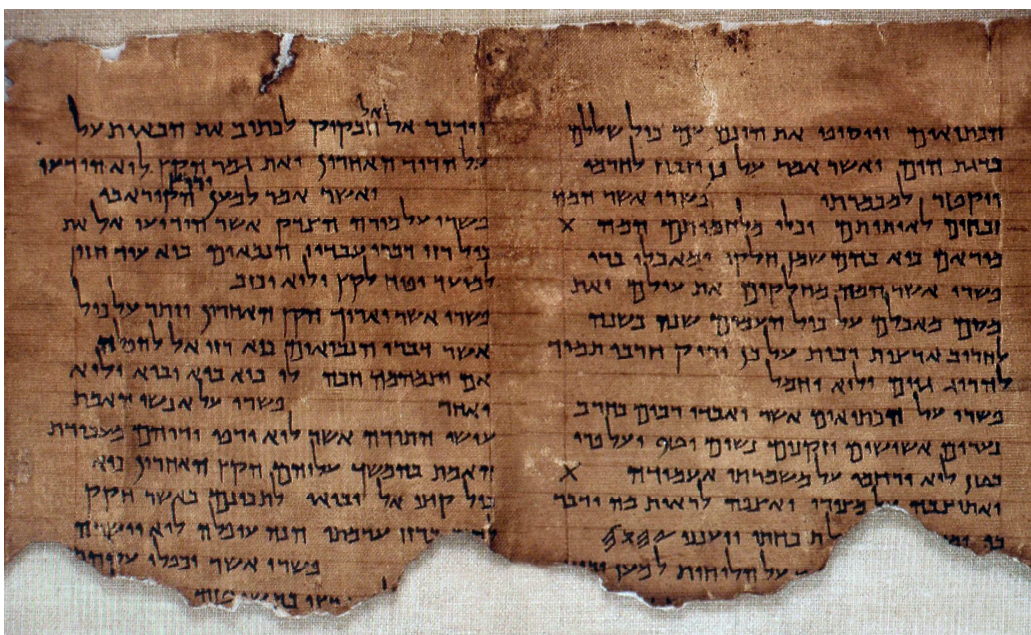
Prílohy:



Kniha proroka Avakuma z nálezov v Kumráne, verš 1-3. (približne 1. stor. p.n.l.)



Kniha proroka Avakuma z nálezov v Kumráne, verš 4-5. (približne 1. stor. p.n.l.)



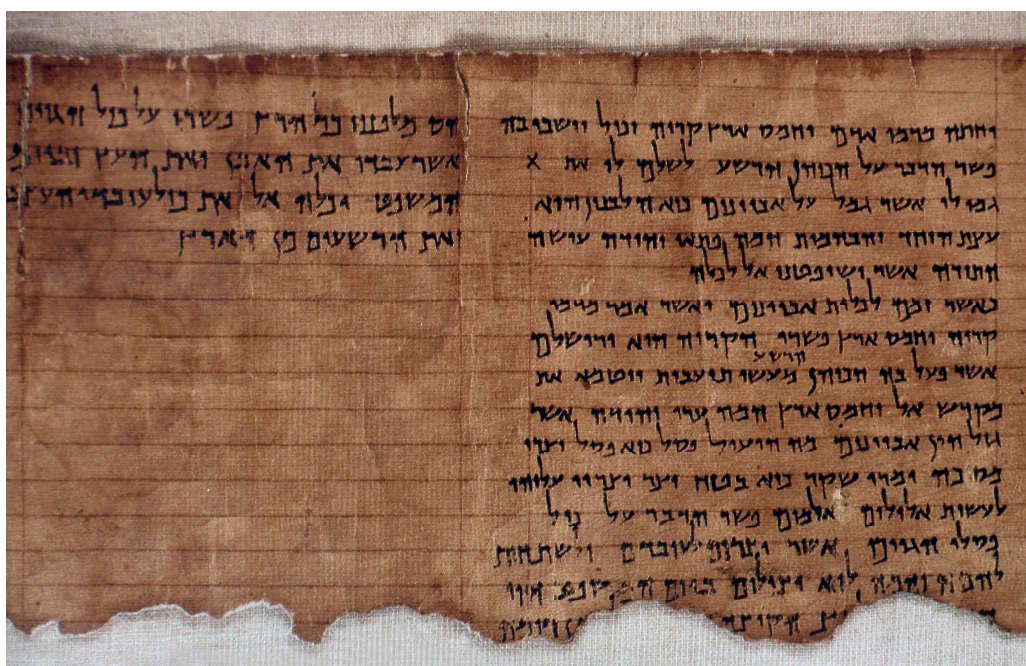
Kniha proroka Avakuma z nálezov v Kumráne, verš 6-7. (približne 1. stor. p.n.l.)



Kniha proroka Avakuma z nálezov v Kumráne, verš 6-7. (približne 1. stor. p.n.l.)



Kniha proroka Avakuma z nálezov v Kumráne, verš 10-11. (približne 1. stor. p.n.l.)



Kniha proroka Avakuma z nálezov v Kumráne, verš 12-13. (približne 1. stor. p.n.l.)

BOOK OF THE PROPHET HABAKKUK AND DISCOVERIES IN QUMRAN

Ján HUSÁR, lecturer, Orthodox Theological Faculty, University of Presov in Presov, Masarykova 15, 080 01 Presov, Slovakia, jan.husar@unipo.sk, 00421517724729

Abstract

This article deals with the benefits of the discovery of the scroll with the interpretation of the text of the Book of the Prophet Habakkuk among the Dead Sea Scrolls in Qumran. The benefit of the scroll lies in its support to tackling the time of writing the Book of the Prophet Habakkuk and its integrity. The given article concerns also the specifics of the text and interpretation of this Qumran scroll in comparison with the Masoret text.

Key words

Qumran, scrolls, The Book of the Prophet Habakkuk, prophet Habakkuk, exegesis

OSOBNOSŤ BLAŽENÉHO TEODORETA KÝRSKEHO

(dokončenie)

Vladimír KOCVÁR

Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, Prešov,
Slovenská republika

Po smrti cisára Teodósia sa jeho následníkom stala jeho sestra Pulchéria. Za spoluvládara si vybrala Markiána, za ktorého sa vydala. Pulchéria bola pravoslávna a neschvaľovala cirkevnú politiku svojho zosnulého brata. Pochopila, že jedným z hlavných vinníkov cirkevných nepokojov bol Chrisafios, preto nariadila jeho súd a bol odsúdený na trest smrti. Medzi cisárskym párom a rímskym biskupom boli obnovené priateľské styky. Dioskor stratil v Konštantinopole vplyv. Anatolij, ktorého určil Dioskor za Flaviánovho následníka, sa ukázal ako samostatný a nezávislý na Dioskorovi. Nariadil privieŕť do Konštantinopola ostatky Flaviána, ktorý zomrel vo vyhnanstve. Vyhnaným a zosadeným biskupom bolo dovolené vrátiť sa a boli im vrátené aj ich hodnosti. Týkalo sa to aj Teodoreta. Ten však nechcel len obyčajné vrátenie biskupskej katedry, jeho túžbou bolo predstúpiť pred všeobecný snem a vysvetliť tam svoje teologické názory, pre ktoré bol prenasledovaný. Bol vďačný pápežovi Levovi za jeho podporu, no nechcel sa stať nástrojom pápežskej túžby po moci a preto sa s ním rozchádzal v plánoch ďalšej cirkevnej „politiky“. Pápež už skôr dal ultimátum, aby sa snem konal na západe. Keď bol jeho návrh odmietnutý, pápež začal pochybovať o nutnosti zvolania snemu. 17. mája 451 podpísal cisár edikt, ktorým zvolal snem na 1. septembra do Nicei.³¹⁵ Teodoret sa dostavil k 1. septembru 451 do Nicei, no spolu s ostatnými biskupmi bol prinútený čakať do 8. októbra, kedy snem konečne začal svoju prácu, no nie v Nicei, ale v Chalcedone, kam bol premiestnený kvôli väčšej bezpečnosti.³¹⁶ Nasledoval príklad Euzébia Dorylejského a poslal k cisárovi list so žalobou na Dioskora. Cisár súhlasil s účasťou Teodoreta na zasadnutiach snemu.

Snem sa konal v chráme svätej Eufimije a už od počiatku sľuboval veľký úspech, pretože pre jeho prácu boli splnené všetky podmienky. Postaral sa o to

³¹⁵ Pozri ΔΕΛΑΝΙΔΑ ΒΥΣΕΛΕΝΙΚΗΧ ΖΟΒΟΡΟΒΖ. 1996. Том II. Санкт Петербург, 1996. s. 50.

³¹⁶ Pozri ΔΕΛΑΝΙΔΑ ΒΥΣΕΛΕΝΙΚΗΧ ΖΟΒΟΡΟΒΖ. 1996. Том II. Санкт Петербург, 1996. s. 53-54.

predovšetkým cisársky pár, ktorý mal stále pred očami zlý príklad Teodózia II a Chrisafia. Každému biskupovi bolo dovolené slobodne vysloviť svoj názor. Biskupi boli rozdelení na dve skupiny. Na jednej strane sedeli: Dioskor, Juvenalij Jeruzalemský a biskupi východnej Ilýrie. Na druhej boli legáti pápeža Leva, Anatolios Carihradský a biskupi Pontu a Trákie. Na sneme boli prítomní aj členovia senátu ako predstavitelia cisára. Ich miesto bolo medzi obidvoma skupinami a starali sa o dodržiavanie všetkých pravidiel počas snemu ako aj o to, aby snem riešil nastolené problémy.

Na prvom zasadnutí bola prerokovávaná otázka Dioskora. Po príchode Teodoreta do chrámu sa ozvali nespokojní monofyziti: „Zmilujte sa! Viera hynie; vyhánajú ho (Teodoreta) pravidlá; vyžeňte ho von!“ Ozval sa aj Dioskor: „Prečo vyhánate Cyrila, ktorého on (Teodoret) anatematizoval?“ Aj napriek obrovskému šumu sa ozval Teodoret, ktorý povedal, že chce nezaujatý rozbor svojej žaloby a nenárokuje si na rovnosť s ostatnými účastníkmi snemu. Zástupcovia senátu dokazovali, že Teodoret prichádza ako žalobca. Teodoret si sadol v strede chrámu a východní biskupi ho vítali slovami *axios*. Na námietku Dioskora, prečo Teodoret sedí v rade biskupov, odpovedali senátori slovami: „Biskup Teodoret sedí medzi žalobcami.“³¹⁷ Senátori konali v súlade s rozhodnutím cisára, ktorý uznal rozhodnutia lotrovského snemu za nekanonické a zvrhnutým biskupom nariadil vrátiť hodnosti a katedry. Konečný verdikt nad Dioskorom bol vyriešený 13. októbra. Jeho hlavným žalobcom bol Euzébios Dorylejský a je zaujímavé, že tento biskup obvinil hlavných predstaviteľov dvoch protikladných heréz: Nestória, Eutycha a Dioskora. Obvinenia boli založené na udalostiach lotrovského snemu a preto boli prečítané akty tohto snemu, ktoré boli veľmi obsiahne keďže obsahovali aj Flaviánov snem z roku 448. Dioskor nebol odsúdený za herézu, ale za disciplinárne priestupky: nekanonické zvrhnutie biskupov.

Akty chalcedonského snemu svedčia o tom, že Teodoret nebol pasívnym účastníkom snemu, ale aktívne sa zapájal do práce na tomto sneme. Na prvom zasadnutí, po čítaní listu svätého Cyrila Alexandrijského „*Εὐφραίνεσθουσιν*“ začali monofyziti kričať: „Veríme tak, ako Cyril. Večná pamiatka Cyrilovi!“ Teodoret na to odpovedal: „Anatéma tomu, kto hovorí o dvoch synoch! Klaniame sa jednému Synovi, nášmu Jednorodenému Pánovi Isusovi

³¹⁷ ΔΕΛΑΝΙΑ ΒΕΛΕΝΙΚΗΧ ΓΟΒΟΡΟΒ. 1996. Том II. Санкт Петербург, 1996. s. 69-70.

Christovi.”³¹⁸ Ukázal tým monofyzitom, že aj pravoslávni si vážia pamiatku svätého Cyrila ako aj jeho teológiu. Dogmatické otázky riešil snem na troch zasadnutiach 10., 17. a 22. októbra. Tieto zasadnutia ukázali, že najväčší vplyv na tvorbu dogmy Chalcedonského snemu mali diela svätého Cyrila Alexandrijského. Podobnú úlohu mal na sneme aj Tomos pápeža Leva. Predstavitelia cisára už na začiatku snemu vystúpili s návrhom, aby bolo sformulované christologické vyznanie. Tento návrh nebol na začiatku prijatý, pretože pre otcov tohto snemu bolo neprípustné iné vyznanie ako Nicejské a Carihradské. Zostavovanie nových Symbolov bolo zakázané aj 7. kánonom Efezského snemu. Rozhodli preto, aby boli prečítané Nicejské vyznanie, Carihradské vyznanie, II. list svätého Cyrila Alexandrijského Nestóriovi, Cyrilov list Východným a Tomos pápeža Leva. Najväčšie spory sa na sneme viedli okolo Tomosu pápeža Leva. Pápežskí legáti chceli, aby biskupi podpísali tento Tomos a priznali ho ako formuláciu snemu. Biskupi Ilýrie však vystúpili s pripomienkami ku pravosláviu Leva, pretože podľa nich Lev priveľmi rozdeľuje prirodzenosti v Christovi. Bolo preto potrebné potvrdiť správnosť pochybných miest. Okrem arcidiakona Aetia hovoril aj Teodoret: „Je podobný príklad u blaženého Cyrila, ktorý obsahuje nasledujúce: Aj človekom sa stal, aj nezanechal svoje; lebo ostal, čím bol. Prebývajúc sa zvyčajne chápe ako iné v inom, Božia prirodzenosť v ľudskej.”³¹⁹ Teodoret tu použil citát z Cyrilovho diela O vtelení Jednorodeného, ktoré bolo napísané roku 429, teda ešte pred Efezským snemom. Ďalším návrhom bolo, aby bol prečítaný aj III. list svätého Cyrila Alexandrijského Nestóriovi a bol porovnaný s Tomosom pápeža Leva. Bol to veľmi bystrý nápad. Tento list bol polemický a bol napísaný nepresným teologickým jazykom. Ak by bol tento list prečítaný na sneme, mohli sa otcovia snemu vyjadriť k terminológii svätého Cyrila, ktorá bola osudnou vo vývoji monofyzitstva. K čítaniu listu však nedošlo. Totožnosť teologických názorov svätého Cyrila a pápeža Leva bola potvrdená diskusiami medzi zasadnutiami a 17. októbra snem schválil Tomos pápeža Leva. Každý biskup mal vyjadriť svoj názor na tento Tomos. Teodoret vyhlásil: „List svätosti, arcibiskupa Leva je v súlade s vierou, vyloženou svätými a blaženými otcami v Nicei a so symbolom viery vydaným stopäťdesiatimi v Konštantinopole a s listami blaženého Cyrila; prijal som tento list a

³¹⁸ АѲАНАІА ВЕЛЕНІКІХЪ СОБОРОВЪ. 1996. Том II. САНКТ ПЕТЕРБУРГ, 1996. с. 103.

³¹⁹ АѲАНАІА ВЕЛЕНІКІХЪ СОБОРОВЪ. 1996. Том II. САНКТ ПЕТЕРБУРГ, 1996. с. 243.

podpísal.³²⁰ Biskupi blízki patriarchovi Anatóliovi vypracovali prvý návrh Chalcedonskej dogmy. Keď bol však zverejnený, vyvolal negatívne reakcie. Podľa tohto návrhu bol Christos „z dvoch prirodzeností“. Bola to tá istá formulácia, ktorú použil Proklos Carihradský vo svojom liste Arménom a aj Flavián na sneme v Konštantinopole roku 448. Pre väčšinu otcov tohto snemu bola táto formulácia príliš slabá a nepresná. Aj Eutych uznával dve prirodzenosti, ale len do vtelenia. Podľa otcov bolo potrebné zdôrazniť, že Christos aj po vtelení ostal „v dvoch prirodzenostiach“. Niektorí biskupi boli spokojní s takýmto návrhom, pápežovi legáti však boli presvedčení, že tento návrh nie je v súlade s Tomosom pápeža Leva a preto žiadali vypracovanie nového návrhu. Pod nátlakom cisárových zástupcov, ktorí chceli riešiť dogmatický problém, bola vytvorená skupina 23 biskupov, ktorá mala za úlohu vypracovať nový návrh. 22. októbra bola v chráme svätej Eufimije prečítaná nová christologická formulácia. Po jej prečítaní sa chrámom rozliehali výkriky: „Toto je viera otcov! Toto je viera apoštolov! Všetci tak veríme!...“³²¹ Christologická formulácia znie takto: „Nasledujúc svätých otcov, všetci jednomyseľne učíme vyznávať jedného a toho istého Syna, Pána nášho Isusa Christa, toho istého dokonalého podľa Božstva a toho istého dokonalého podľa človečenstva; toho istého ako pravého Boha a ako pravého človeka z rozumnej duše a tela, jednobytného s Otcom podľa Božstva a toho istého jednobytného s nami podľa človečenstva, vo všetkom podobného nám okrem hriechu, rodeného pred všetkými vekmi od Otca podľa Božstva a toho istého (narodeného) v posledných dňoch kvôli nám a nášmu spaseniu podľa človečenstva z Márie Panny Bohorodičky. (Vyznávame, že je) jeden a ten istý Christos, Syn, Pán, Jednorodený, poznávaný v dvoch prirodzenostiach nezliatne (a) nezmeniteľne, nerozdeliteľne (a) nerozlučne, takže odlišnosť prirodzeností sa nestráca týmto zjednotením, ale ešte lepšie sa zabezpečuje zvláštnosť každej prirodzenosti a obe sa spájajú do jednej osoby a jednej hypostázy. Učíme vyznávať, že (nesmie byť) rozdvojený alebo rozdelený na dve osoby jeden a ten istý Syn i Jednorodený, Boh Logos, Pán Isus Christos, ako od počiatku o ňom (hovori) proroci a On sám - Pán Isus Christos nás naučil a

³²⁰ АѲѲАНІА ВЕЛѲНИКІХЪ СОБОРОВЪ. 1996. Том III. Санкт Петербург, 1996. s. 11-12.

³²¹ АѲѲАНІА ВЕЛѲНИКІХЪ СОБОРОВЪ. 1996. Том III. Санкт Петербург, 1996. s. 48.

ako nám odovzdal Symbol Otcov.“³²² Formulácia jednoznačne vyznáva Christa ako jednu osobu. To zdôrazňuje aj často opakujúci sa výraz „toho istého“, ktorý sa v texte opakuje sedemkrát. Antinestoriánska myšlienka je jasne vyjadrená v slovách „nie rozdvojený (rozdelený) na dve osoby“³²³, ktorých autorom je Teodoret.

Možno si ľahko domyslieť, aký vplyv mali Teodoretove teologické názory pri formovaní chalcedonskej dogmy. Stačí, ak si túto dogmu porovnáme s úryvkom listu, ktorý Teodoret napísal roku 431 po Efezskom sneme mníchom v Eufراتisii: „Vyznávame Pána nášho Isusa Christa ako dokonalého Boha a dokonalého človeka, z rozumnej duše a tela, rodiacim sa pred vekmi od Otca podľa Božstva a v posledných dňoch kvôli nám a nášmu spaseniu z Panny Márie (podľa človečenstva), jedného a toho istého jednobytného s Otcom podľa Božstva a jednobytného s nami podľa človečenstva; lebo sa uskutočnilo zjednotenie dvoch prirodzeností. Preto vyznávame jedného Christa, jedného Syna, jedného Pána.“³²⁴ Niektoré časti sú takmer doslovne prebraté v dogme Chalcedonského snemu.

Dôležitým bolo pre Teodoreta 8. zasadnutie snemu, ktoré sa konalo 26. októbra. Hneď ako si všetci prítomní sadli, po chráme sa začali ozývať výkriky: „Nech Teodoret teraz anatematizuje Nestória.“ Teodoret sa postavil uprostred chrámu a povedal: „Písal som listy svätému cisárovi, aj poznámky som dával cteným biskupom, ktorí sú tu namiesto cteného arcibiskupa Leva; ak je to vhodné, nech vám budú prečítané a spoznáte, ako rozmýšľam.“ Biskupi však vykrikli: „Nechceme nič čítať, anatematizuj teraz Nestória.“ Teodoret odpovedal: „Blahodafou Božou som vychovaný medzi pravoslávnyimi, naučený pravoslávne a kázal som pravoslávne a nielen Nestória a Eutycha, ale každého človeka, ktorý nesprávne rozmýšľa, sa stránim a považujem ho za odlúčeného.“ Keď to hovoril, biskupi volali: „Jasne povedz anatóma Nestóriovi a jeho učeníu; anatóma Nestóriovi a jeho priateľom!“ Teodoret povedal: „Po pravde, nepoviem to, ak nebudem vedieť, že je to milé Bohu. Najprv vás chcem presvedčiť, že nemyslím na mesto, nepotrpím si na uznanie a neprišiel som kvôli tomu. No bol som ohováraný a preto som prišiel dokázať, že som

³²² ПОПОВИЋ, Р. 1997. *Одобрена документа васселенских сабора*. Београд : Графипроф, 1997. s. 68.

³²³ Dogmatik 6. hlasu.

³²⁴ CLI. list Teodorita <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf203.iv.x.clii.html>

pravoslávny a anatematizujem Nestória a Eutycha a každého človeka, ktorý hovorí, že sú dvaja synovia.“ Keď to hovoril, biskupi zvolali: „Jasne povedz anatéma Nestóriovi a tým, ktorí zmýšľajú rovnako ako on.“ Teodoret povedal: „Nepoviem to, kým nevysvetlím, ako verím; a verím...“ Kým to hovoril, biskupi zvolali: „Je heretik, je nestorián!“ Vtedy Teodoret povedal: „Anatéma Nestóriovi a tomu, kto nepriznáva svätú Pannu Máriu za Bohorodičku a tomu, kto jedného a Jednorodeného Syna rozdeľuje na dvoch synov. Podpísal som sa pod vyznanie viery a pod list svätejšieho arcibiskupa Leva. Tak rozmýšľam.“ Cisárovi zástupcovia povedali: „Všetky pochybnosti týkajúce sa bohumilého Teodoreta boli vyriešené; lebo anatematizoval pred nami Nestória, bol prijatý bohumilým a svätejším Levom, arcibiskupom starého Ríma, ochotne prijal Vyznanie viery, ktoré ste vydali a okrem toho podpísal aj list spomínaného arcibiskupa Leva. Ostáva preto na vás, aby ste rozhodli, že získava späť svoju cirkev, ako usúdil aj svätejší arcibiskup Lev.“ Všetci biskupi zvolali: „Teodoret je hodný trónu! Nech cirkev prijme (svojho) pastiera! Nech cirkev prijme pravoslávneho učiteľa!...“³²⁵ Bolo by chybou myslieť si, že Teodoret sa vyhýbal priamej anatéme Nestória. Už na začiatku svojich rečí sa vyjadril o Nestóriovi a Eutychovi. Považoval však za potrebné vysloviť svoje christologické názory čo najkonkrétnejšie, aby mohol vyvrátiť všetko, z čoho ho obviňovali a aby mohli otcovia snemu vyniesť čo najobjektívnejšie rozhodnutie. Tí, ktorí žiadali anatému Nestória, neboli zo strany pravoslávnych. Vyslovenie tejto anatémy bolo potrebné pre uspokojenie monofyzitov. Je očividné, že tí, ktorí žiadali anatému Nestória, nežiadali zároveň aj anatému Eutycha, ktorý nebol o nič menším heretikom ako Nestorios. Ak by bola kladená požiadavka anatémy Eutycha, ľahko by sa mohlo stať, že by vyšli na povrch pochybnosti o pravoslávnosti egyptských a palestínskych biskupov. Teodoret bol prijatý Chalcedonským snemom nie ako nestoriánec, ktorý by sa kajal, ale ako pravoslávny biskup, ktorý bol nespravodlivo podozrievaný z christologických poblúdení. Cieľom ôsmeho zasadnutia bolo vrátiť Teodoretovi násilne a nezákonne odňatú katedru a nie skúmať jeho pravoslávie, ktoré bolo pre biskupov z Malej Ázie nepochybné. Avšak aj dnes sa považuje za rýchle toto rozhodnutie Chalcedonského snemu, pretože Teodoreta môžeme v určitom zmysle chápať ako osobnosť paralelnú svätému Cyrilovi Alexandrijskému.

³²⁵ ΔΕΛΑΝΙΑ ΒΕΛΕΝΙΚΗΧ ΓΟΒΟΡΟΒΧ. 1996. Том III. Санкт Петербург, 1996. s. 74-75.

Obidve tieto authority sa nachádzali na čele dvoch polarizovaných škôl: antiochijskej a alexandrijskej. Ako by sa čítaním III. listu svätého Cyrila, kde boli aj anatómy Nestória, potvrdilo, že sú pravoslávne, aj keď sú vyjadrené chybnou terminológiou, rovnako tak by bolo možné čítaním Teodoretových diel vidieť, že nie všetko, čo napísal proti Cyrilovi, je nepravoslávne. Takto však snem nechal možnosť monofyzitom, ktorí sa neskôr vyhovárali na neprijatie Chalcedonského snemu tým, že hovorili, že Chalcedon prijal Teodoreta - nestoriána, ktorý písal proti anátémam svätého Cyrila.

Chalcedonský snem sa skončil 1. novembra 451. Odchodom z Chalcedonu sa Teodoret stráca zo scény. Nie je známy ďalší jeho život, ani pole pôsobnosti. Niektorí historici sa domnievajú, že zomrel niekedy v rokoch 451 - 453.³²⁶ Podľa niektorých sa vzdal katedry v Kýre, ktorú zveril svojmu chorepiskopovi Ignatiovi. No roku 452 písal cisár Markión prefektom provincií list, ktorým ruší nariadenie cisára Teodózia ohľadne zosnulého patriarchu Flaviána a biskupov Euzébia (Dorylejského) a Teodoreta³²⁷. Neexistujú ani presné svedectvá o smrti Teodoreta. Jednou z možných udalostí, podľa ktorých možno datovať jeho smrť, bola aj zmena alexandrijského patriarchu. Roku 457, po smrti cisára Markiána, bol v Alexandrii zabitý patriarcha Proterij a na jeho miesto bol zvolený monofyzita Timotej Elur. Pravoslávni, ktorí proti tomuto protestovali, sa obrátili na pápeža Leva a ten si vyžiadal stanoviská jednotlivých predstaviteľov miestnych cirkví. V liste sýrskych biskupov sa nenachádza meno Teodoreta, no nenachádza sa tam ešte ani meno jeho nástupcu. Preto sa mnohí domnievajú, že Teodoret zomrel okolo roku 457.³²⁸ Vladyka Atanasij (Jevtić) posúva tento dátum približne do roku 460.³²⁹ John Meyendorff uvádza ako rok Teodoretovej smrti rok 466.³³⁰

Osud Teodorita bol tesne spojený s Chalcedonským snemom, hoci sám nezohrával na sneme jednu z rozhodujúcich úloh. Monofyziti, ktorí nemohli obviňovať Teodorita za priamu účasť v dôležitých rozhodnutiach snemu, sa snažili urobiť ho zodpovedným aspoň za zlé (podľa monofyzitov) rozhodnutia

³²⁶ Pozri ГЛУБОКОВСКИЙ, Н. 1890. *Блаженный Феодорит, епископ Киррский, его жизнь и литературная деятельность*. Москва, 1890. s. 294, poznámka 215.

³²⁷ Pozri *Дѣянія вселенскихъ соборовъ*. 1996. Том III. Санкт Петербург, 1996. s. 74-75.

³²⁸ Pozri: ГЛУБОКОВСКИЙ, Н. 1890. *Блаженный Феодорит, епископ Киррский, его жизнь и литературная деятельность*. Москва, 1890. s. 301.

³²⁹ Pozri ЈЕВТИЋ, А. 2004. *Патрологија*. Београд : Хришћанска мисао, 2004. s. 205.

³³⁰ МАЈЕНДОРФ, Ј. 1989. *Византијско богословје*. Крагујевац : Каленић, 1989. s. 41.

snemu. Ako prvá vystúpila do popredia roku 496 otázka Tomosu pápeža Leva, ktorý bol pre Teodorita znakom pravoslavia. Predstavitelia Alexandrie poslali do Ríma list, v ktorom obvinili Teodorita zo zlého prekladu Tomosu do gréčtiny. Nebola to pravda, pretože samotný pápež Lev vedel, že jeho Tomos bol chybné preložený do gréčtiny a preto nariadil jeho opätovný preklad, no v žiadnom liste to nevyčítal Teodoritovi. Ďalšou skutočnosťou je to, že Teodorit s najväčšou pravdepodobnosťou vôbec neovládal latinský jazyk.³³¹

Roku 499 cisár Anastázios II. zvolal do Konštantinopola snem, na ktorom dal návrh, aby bol anatematizovaný medzi inými aj Teodorit a tiež tí „ktorí kázali o dvoch rozdielnych prirodzenostiach v Christovi.“³³² Tento návrh nebol prijatý, no agitácia proti Teodoritovi silnela. Filoxen Ierapolský postavil na jednu úroveň Teodorita a Nestória a vyslovil pochybnosti o úprimnosti Teodoritovej anatemy Nestória. Jeho cieľom bolo znížiť aj význam Chalcedonského snemu. Filoxen priťahoval na svoju stranu aj ďalších hierarchov a obvinil Flaviána Antiochijského z nestoriánstva. Ten sa ubránil obvineniu, no nakoniec ustúpil nátlaku a na miestnom sneme roku 509 anatematizoval Diodora, Teodora, Teodorita a ďalších. To nestačilo a ďalšou bola žiadosť, aby anatematizoval aj Chalcedonský snem, a tých, ktorí hovoria o dvoch prirodzenostiach v Christovi. Rovnaké návrhy boli doručené aj Eliášovi jeruzalemskému a Makedóniovi Konštantinopolskému. Makedónios pravdepodobne odmietol, pretože roku 511 bol poslaný do vyhnanstva. Eliáš anatematizoval nielen zosnulých biskupov, ale aj celý Chalcedonský snem.³³³ Nástupca Anastázia, Justín I., vo svojom edikte roku 520 konštatuje, že „Teodorit je všade obviňovaný pre poblúdenie vo viere“³³⁴.

Roku 531 bola zvolaná teologická debata medzi monofyzitmi a pravoslávnyimi diofyzitmi, ktorá sa konala v sále cisárskeho dvora a zúčastnil sa na nej aj zástupca cisára. Za pravoslávnych tam bolo päť biskupov, hlavným z nich bol Ipatij Efezský. Monofyziti vyhlásili, že odmietajú

³³¹ Pozri ГЛУБОКОВСКИЙ, Н. 1890. *Блаженный Феодорит, епископ Киррский, его жизнь и литературная деятельность*. Москва, 1890. s. 306, poznámka 6.

³³² ГЛУБОКОВСКИЙ, Н. 1890. *Блаженный Феодорит, епископ Киррский, его жизнь и литературная деятельность*. Москва, 1890. s. 308.

³³³ Pozri ГЛУБОКОВСКИЙ, Н. 1890. *Блаженный Феодорит, епископ Киррский, его жизнь и литературная деятельность*. Москва, 1890. s. 310-311.

³³⁴ ГЛУБОКОВСКИЙ, Н. 1890. *Блаженный Феодорит, епископ Киррский, его жизнь и литературная деятельность*. Москва, 1890. s. 312.

Eutycha, považujú ho za heretika, Dioskora však považujú za nasledovníka apoštolského učenia a neprijímajú Chalcedonský snem, pretože vyhlásil, že v Christovi sú po zjednotení dve prirodzenosti, čo je v rozpore s učením svätého Cyrila Alexandrijského a ďalších otcov. Tieto ich námietky boli pravoslávnymi vyvrátené. Monofyziti ďalej odmietali snem, lebo tvrdili, že Teodorit a Ibas Edeský neanatematizovali Nestória úprimne.

Origenizmus, ktorý sa medzičasom rozšíril v Palestíne, našiel nepriateľov, ktorí žiadali jeho odsúdenie cisárom. Na sneme roku 543 bol Origenes odsúdený patriarchom Minasom. Zástancom Origena bolo veľmi nepríjemné to, že ich učiteľ bol odsúdený. Snažili sa preto odvrátiť pozornosť cisára iným smerom a Teodor Askida navrhol cisárovi plán, ktorým by bolo možné zjednotiť monofyzitov s pravoslávnymi. Navrhoval, aby boli verejne odsúdení: 1. Teodor z Mopsuestie - nielen dielo, ale aj osoba; 2. Spisy Teodorita Kýrskeho proti svätému Cyrilovi Alexandrijskému a Efezskému snemu; 3. List Ibasa Edeského biskupovi Marisovi z Hardašíru, ktorým vyzýval na obranu Teodora z Mopsuestie a kritizoval Cyrilove anatemy. Teodor Askida tvrdil, že práve tieto skutočnosti najviac bránia monofyzitom, aby prijali Chalcedonský snem. Roku 544 vydal cisár Justinián prvý dekrét. Nezachoval sa autentický text tohto ediktu, no podľa svedectiev obsahoval vyznanie viery a na koniec boli priložené formulácie s anatémami troch kapitol. Najdôležitejším bodom proti Teodoritovi bolo jeho obvinenie zo zotrvávania v nestoriánstve. Argumenty boli nasledujúce: Teodorit zostavil diela proti svätému Cyrilovi a odmietal Efezský snem. Aby nevznikla otázka, či rovnako ako Teodorit nemajú byť odsúdení aj ostatní biskupi prítomní v Chalcedone, Justinián tvrdil, že Teodorit a Ibas Edeský neboli prítomní na zasadnutiach, ktoré mali dogmatický charakter. Začala sa nová fáza v procese proti zosnulému Teodoritovi. Justinián necháva na pokoji osobu Teodorita, pretože anatémou Nestória sa Teodorit vrátil na správnu cestu. Cisár žiadal všetkých biskupov, aby podpísali edikt. Trestom za nepodpísanie bolo vyhnanstvo. Takémuto prinúteniu odolalo len málo biskupov. Minas Carihradský podpísal pod nátlakom, rovnako ako to urobili alexandrijský, antiochijský a jeruzalemský biskup. Proti sa postavili biskupi z Afriky, Sardínie a Ilýrie. Pontián, biskup Kartágenský, napísal Justiniánovi, že nemôže podpísať odsúdenie, keďže k nim ešte neprišli spisy Teodora, Teodorita a Ibasa. Podľa jeho názoru, ak by aj v ich spisoch bolo niečo, čo nie je v súlade so správnou vierou, je potrebné to zavrhnúť, no netreba zavrhať autorov, lebo tí už nemajú možnosť opraviť to a sú pred trónom

Boha, ktorému je treba prenechať súd nad nimi. Pontián tiež varuje pred nebezpečenstvom rozšírenia monofyzitstva, keď budú prijaté anatémy. Justinián pochopil, že západ sa vymkol spod jeho kontroly a preto k sebe roku 545 zavolať pápeža Vigília, ktorý po dlhej ceste prišiel do Konštantinopola roku 547 a hneď odlúčil patriarchu Minasa na štyri mesiace. Pápež však čoskoro ustúpil a dal tajný súhlas na odsúdenie troch kapitol. 29. júna sa konalo slávnostné zmierenie dvoch patriarchov. Uskutočnilo sa osobitné zhromaždenie, ktorého cieľom bolo zlomiť odpor západných biskupov. Biskupi boli prinútení vyjadriť svoj súhlas a o niekoľko dní mal pápež podpisy sedemdesiatich biskupov, ktoré odniesol monofyzitom. Proti takémuto počínaniu vystúpil biskup Fakund Germiansky, ktorý napísal dielo Na obranu troch kapitol. Nepopiera tu nepresnosť formulácií svätého Cyrila a objasňuje ju tým, že polemickému dielu Cyrila chýbala zmienka o dvojnosti prirodzeností v Christovi, čo bolo aj hlavnou príčinou rozporov medzi Alexandriou a Antiochiou. Antiochijci neobrátili svoju pozornosť na cieľ, kvôli ktorému bola napísaná polemika, obrátili pozornosť len na to, čo bolo napísané v treťom liste Nestóriovi. Ak by sa malo obvinenie Teodorita aplikovať na svätého Cyrila, bolo by možné obviniť ho z monofyzitstva alebo aj z nepriateľstva k svätému Jánovi Zlatoústemu. V skutočnosti boli aj východní biskupi pravoslávni a priznal to aj svätý Cyril, ktorý schválil a podpísal antiochijské vyznanie viery. To znamená, že na obidvoch stranách je rovnaká viera a preto je nespravodlivé odsúdenie biskupov, ktorí kritizovali Cyrilove anatémy. Čo sa týka vzťahu východných biskupov k Nestóriovi, Fakund tvrdil, že antiochijci verejne vyjadrili svoj názor, že heretik bol anatematizovaný bez súdu, to znamená, že celý proces bol ukončený bez nich, hoci mali rovnaké právo zúčastniť sa na zasadnutiach a vyjadriť svoj názor. Na vyvrátenie názoru cisára Justiniána, že Teodorit a Ibas neboli na dogmatických zasadnutiach snemu, použil Fakund jasné svedectvá. Na príkaz Markiána bol Teodorit už na prvom zasadnutí, ako nevinný a prijatý pápežom Levom. Taktiež bol medzi biskupmi, keď bol rozoberaný Dioskorov lotrovský snem. 10. októbra bol prítomný na zasadnutí, keď sa čítali Nicejský a Carihradský symbol, dva listy svätého Cyrila Alexandrijského a Tomos pápeža Leva. Jeho podpis je uvedený ako 111. a na obranu pápežovho Tomosu citoval aj úryvky z diela svätého Cyrila. Na zasadnutí 17. októbra podpísal ako 112. biskup Tomos pápeža Leva. Na zasadnutí 25. októbra, keď bola za prítomnosti cisára schválená dogma Chalcedonského snemu a boli anatematizovaní Nestórios, Eutych a ich

nasledovníci, bol Teodorit ako 107., a jeho podpis pod dogmou je na 133. mieste. Rozbor Justiniánovho ediktu privádza Fakunda k záveru, že cisár nedosiahne svoj cieľ tým, že žiada všeobecný súhlas s ediktom a okrem toho vrhne tiež aj na pravoslávny Chalcedonský snem, pretože nemožno rozdeľovať nerozdeliteľné a diela Teodorita, ktoré boli napísané proti Cyrilovi, nemôžu byť odsúdené bez toho, aby nebol podozrivým aj Chalcedonský snem, pretože „Teodorit bol účastný na jeho zasadnutiach a rozhodnutiach, bránil Tomos pápeža Leva a dokázal jeho správnosť tým, ktorí mu nerozumeli.“³³⁵

Dielo Fakunda nemohlo ukončiť spory a 11. apríla 548 posielal pápež Vigílius patriarchovi Minasovi svoj Rozsudok (Judicatum), kde navrhuje nové riešenie. Nevedno, či bol pápež ovplyvnený Fakundovým dielom, no v každom prípade, pápež sa tu vyjadruje veľmi opatrne. Priznáva autoritu všetkých predchádzajúcich snemov a v otázke Teodorita sa vyslovuje za odvrhnutie len niektorých jeho diel. Toto nemohlo uspokojiť pravoslávnych, hoci niektorí na to zo začiatku pristúpili. Sám pápež sa správal veľmi podozrivo. Otvorene hovoril, že list napísal proti svojej vôli a tým ho vlastne diskreditoval, lebo priznal, že ho napísal po vôli monofyzitov. Začali sa šíriť fámy o tom, že pápež odsúdil nielen diela, ale aj osoby Teodorita a Ibasa. Hoci to nebola pravda, mnohí tomu uverili, lebo v tom čase Justinián poslal do provincií príkazy, aby bolo schválené odsúdenie troch kapitol. Roku 549 prišiel do Konštantinopola list biskupov Ilýrie na obranu Troch kapitol a keď sa pápež dozvedel aj to, že ho kartáginská cirkev vylúčila z Cirkvi, kým neučiní pokánie, odvolal svoj Judicatum. Urobil to proti vôli cisára, ktorý ho prisahou zaviazal, aby pomohol pri odsúdení Troch kapitol. Roku 551 vydal cisár nový edikt Vyznanie viery proti Trom kapitolám. O Teodoritovi sa v ňom hovorí málo, no obvinenie je definované jasne: „Ak niekto bráni diela Teodorita, ktoré napísal na obranu heretika Nestória, proti pravej viere a proti prvému Efezskému snemu a svätému Cyrilovi a jeho dvanástim kapitolám; a v týchto nečestných dielach hovorí, že zjednotenie Boha Logosa bolo len vo vzťahu s akýmsi človekom, o ktorom bohorúhačsky povedal, že Tomáš ohmatal vzkrieseného a poklonil sa tomu, ktorý vzkriesol, a preto nazýval nečestnými učiteľov Cirkvi, ktorí vyznávajú hypostázne zjednotenie Boha Logosa s telom a okrem toho, nepriznáva svätú a preslávnú Máriu stále pannu za Bohorodičku - ak niekto

³³⁵ ГЛУБОКОВСКИЙ, Н. 1890. Блаженный Феодорит, епископ Киррский, его жизнь и литературная деятельность. Москва, 1890. с. 326-327.

bráni spomenuté diela Teodorita a neanatematizuje ich, nech je na neho anatéma. Práve pre tieto bohorúhačstva bol zvrhnutý z biskupskej hodnosti a potom, na Chalcedonskom sneme bol presvedčený urobiť všetko proti spomenutým dielam a vyznať pravú vieru.“³³⁶ Nie je možné nevšimnúť si určité zveličenia a nepresnosti v argumentácii cisára, no jeho pohľad na tento problém je správny. Edikt presne ohraničuje otázku Teodorita len na niektoré jeho diela a tým zbavuje podozrenia ostatné jeho diela. Justinián bráni snem v Chalcedone a dokonca aj pravoslávie Teodorita, pretože ten sa sám zriekol predchádzajúcich chýb a svedčil o svojej pravej viere. Po tomto malo nasledovať presné uvedenie podozrivých diel Teodorita a vyjadrenie sa na adresu toho, či boli adekvátnym vyjadrením christologických názorov autora alebo vyjadrovali niečo iné. Samotný cisár nedal odpoveď na túto úlohu.

V druhej polovici roku 552 sa konalo prípravné stretnutie, na ktorom sa zúčastnili Eutychios Konštantinopolský, Apolinários Alexandrijský a Domnos Antiochijský. Nie je známe, čo sa tam dialo, nesporné je však to, že riešenie problému Troch kapitol nadobudlo jasnú podobu, nemalo však zatiaľ podobu rozhodnutia všeobecného snemu.³³⁷

V pondelok 5. mája 553 bol v Konštantinopole otvorený V. všeobecný snem, ktorého úlohou bolo skúmať otázku Troch kapitol. Ohľadne Teodorita sa cisár vyjadril nasledovne: „Osobitne vás prosím, aby ste obrátili svoju pozornosť na to, čo Teodorit nečestne napísal proti pravej viere a prvému Efezskému snemu a proti svätej pamiatke Cyrila a proti jeho dvanástim kapitolám a to, čo ten istý Teodorit nečestne napísal na obranu Teodora a Nestória a ich rúhania proti Cyrilovi.“³³⁸

Ak porovnáme ďalšiu prácu snemu s listom cisára, zistíme, že tá bola vedená pod cisárovým silným vplyvom. Riešenie problému ohľadne Teodorita vychádzalo z nasledujúcich predpokladov. O pravoslávnosti tohto biskupa a o autorite jeho literárnej tvorby pochybovali málokto. Podozrivé boli niektoré jeho diela pričom však nebol jasne určený vzťah týchto diel a samotného Teodorita k nim, čo mohlo vyvolať pochybnosti aj o dogmatickej čistote Teodorita. Otázka Teodorita bola väčšinou rozoberaná vo vzťahu k Teodorovi Mopsuestskému. Diela Teodorita boli citované, aby dokázali poblúdenia

³³⁶ Аѳѣанїа вселѣнскихъ соборовъ. 1996. Том III. Санкт Петербург, 1996. s. 550-551.

³³⁷ Позгї Аѳѣанїа вселѣнскихъ соборовъ. 1996. Том III. Санкт Петербург, 1996. s. 304-306.

³³⁸ Аѳѣанїа вселѣнскихъ соборовъ. 1996. Том III. Санкт Петербург, 1996. s. 303.

Teodora Mopsuestského. To zatiaľ neriešilo otázku samotného Teodorita. Podrobnejšie sa tým otcovia snemu začali zaoberať až na konci piateho zasadnutia, keď bola priamo nastolená otázka Teodorita. „Teraz nech bude prečítané to, čo bolo vzaté z diel Teodorita, ktoré zostavil tak proti pravej viere a blaženej pamiatke Cyrila a jeho dvanástim hlavám, ako aj na obranu Teodora a Nestória a ich rúhania sa.“³³⁹

Z vyjadrenia snemu je jasné, že tu patrili dva druhy diel: polemické a apologetické. K polemickým patrili: Protianatémy, ktoré vznikli ako odpoveď na anatémy Cyrila, list k mníchom v Evfratisii (151. list Teodorita), dva listy Jánovi Antiochijskému (171. a 180. list Teodorita) a dve kázne týkajúce sa smrti svätého Cyrila. K apologetickým patrili: 3 kázne na obranu Nestória, ktoré Teodorit predniesol v Chalcedone po Efezskom sneme roku 431, dva listy - Andrejovi Samosatskému (162. list) a Nestóriovi (172. list). Otcovia snemu sa nepúšťali do analýzy obsahu úryvkov z Teodoritových diel, uspokojili sa s ich prečítaním. Snem sa nezaujímal ani o autentickosť použitých dokumentov. List, ktorý bol citovaný ako list Teodorita Jánovi Antiochijskému, písaný z dôvodu smrti Cyrila Alexandrijského, bol s najväčšou pravdepodobnosťou falzifikát, pretože Ján Antiochijský zomrel skôr ako svätý Cyril Alexandrijský.³⁴⁰

Z Teodoritových diel boli vyberané väčšinou len také miesta, kde bola spomínaná osoba svätého Cyrila alebo kde Teodorit vyjadroval svoje sympatie k Nestóriovi. Bolo použitých málo úryvkov z diel, kde by boli uvedené myšlienky skutočne charakteristické pre christológiu Teodorita. Z listu mníchom boli vybraté len polemické myšlienky a nebola uvedená jeho dogmatická časť, ktorá bola pre svoju pravoslávnosť odsúdená lotrovským snemom roku 449 spolu s autorom listu.

Nebolo by však správne myslieť si, že jediným cieľom snemu bolo anatematizovať Teodorita. Snem odsúdil niektoré jeho diela kvôli zhovievavosti k tým, ktorí pochybovali o dogmatickej čistote týchto diel. Preto snem mlčal o skutočne pravoslávnych myšlienkach Teodorita. V. všeobecný snem urobil niečo analogické k tomu, čo bolo urobené na IV. všeobecnom sneme, keď bolo od Teodorita žiadané, aby anatematizoval Nestória. Po čítaní úryvkov z diel Teodorita otcovia snemu vyhlásili: „Musíme sa diviť bystrosti chalcedonského snemu, keď vidíme to, čo nečestne napísal Teodorit... Pretože

³³⁹ ΔΕΛΝΙΑ ΒΕΛΕΝΙΚΗΧ ΙΕΒΟΡΕΧ. 1996. Том II. Санкт Петербург, 1996. s. 395.

³⁴⁰ Позри ΔΕΛΝΙΑ ΒΕΛΕΝΙΚΗΧ ΙΕΒΟΡΕΧ. 1996. Том II. Санкт Петербург, 1996. s. 399, poznámka 2.

nebol by ho prijal, ak by (Teodorit) najprv neanatematizoval Nestória a jeho rúhanie, na obranu ktorého predtým písal.“³⁴¹ Výsledkom 5. zasadnutia snemu bolo, že osoba Teodorita ako človeka a učiteľa Cirkvi a jeho christologické názory boli považované za pravoslávne. Z jeho diel mali byť vyčlenené tie, ktoré boli anatematizované nielen kvôli heretickému obsahu, ale aj kvôli tomu, že boli zle vyložené v zmysle nestoriánskeho rozdelenia prirodzeností a boli preto dôvodom pohoršenia pre niektorých členov Cirkvi.

Konečné rozhodnutie o osude Teodoritových diel vyjadril snem v 13. anatéme: „Ak niekto bráni nečestné diela Teodorita, ktoré napísal proti pravej viere a proti prvému Efezskému snemu, svätému Cyrilovi a jeho dvanástim kapitolám, ako aj všetko, čo napísal na obranu nečestných Teodora a Nestória a na obranu iných, ktorí zmýšľali rovnako ako vyššie uvedení Teodor a Nestorios, a ten kto bráni ich ako aj ich nečestnosť a preto nazýva nečestnými učiteľov Cirkvi, ktorí vyznávajú hypostázne zjednotenie Boha Logosa (s telom) a neanatematizuje spomenuté nečestné diela a tých, ktorí rozmýšľali a rozmýšľajú podobne, ako aj všetkých, ktorí písali proti pravej viere a svätému Cyrilovi a jeho dvanástim kapitolám a zomreli v tejto nečestnosti - anatéma na neho.“³⁴² Rozhodnutie snemu sa týkalo malej časti diel Teodorita a odsúdené boli nie preto, že by v nich boli len heretické myšlienky, ale preto, že sa v nich Teodorit zastal heretikov (Nestória, Teodora z Mopsuestie). Otcovia snemu potvrdili to, čo už urobil predtým aj Teodorit, keď sa odvolával na protinestoriánske diela svätého Cyrila. Pravoslávnosť osoby Teodorita ako aj jeho učenia je nesporná, keďže bola potvrdená rozhodnutím všeobecného snemu. Otcovia podpísali rozhodnutie snemu a cisár ho potvrdil svojím podpisom.

Ďalšie udalosti, ako aj drobné spory s pápežom ohľadne odsúdenia Troch kapitol už nemali vplyv na pohľad Cirkvi na Teodorita, pretože ten bol jasne daný v rozhodnutí všeobecného snemu. Meno Teodorita bolo zaznamenané v diptychoch a zvyčajne je nazývaný blaženým.³⁴³

³⁴¹ *Дѣянія вселенскихъ соборѣвъ*. 1996. Том III. Санкт Петербург, 1996. s. 401.

³⁴² *Дѣянія вселенскихъ соборѣвъ*. 1996. Том III. Санкт Петербург, 1996. s. 472.

³⁴³ ГЛУБОКОВСКИЙ, Н. 1890. *Блаженный Феодорит, епископ Киррский, его жизнь и литературная деятельность*. Москва, 1890. s. 347.

Zoznam bibliografických odkazov

Copy of the Letter written by John, Bishop of Antioch, to Nestorius. [online]. [2011-10-01]. Dostupné na internete: <<http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf203.iv.x.cl.html>>.

ДѢЛІА ВСЕЛЕНІКНУХ СОБОРОВЪ. 1996. Том II. Санкт Петербург, 1996.

ДѢЛІА ВСЕЛЕНІКНУХ СОБОРОВЪ. 1996. Том III. Санкт Петербург, 1996.

ФЛОРОВСКИЙ, Г. В. 1992. *Восточные отцы V.-VIII. веков.* Moskva, 1992. s. 260.

ГЛУБОКОВСКИЙ, Н. 1890. *Блаженный Феодорит, епископ Киррский, его жизнь и литературная деятельность.* Москва, 1890.

ЈЕВТИЋ, А. 2004. *Патрологија.* Београд : Хришћанска мисао, 2004.

КАРТАШОВ, А. В. 1995. *Васељенски сабори.* Том 1. Београд : Студио Дизајн, 1995.

Letter or Address of Theodoret to the Monks of the Euphratensian, the Osrhoene, Syria, Phœnicia, and Cilicia. [online]. [2011-10-02]. Dostupné na internete: <<http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf203.iv.x.clii.html>>.

МАЈЕНДОРФ, Ј. 1989. *Византијско богословље.* Крагујевац : Каленић, 1989.

МАЈЕНДОРФ, Ј. 1994. *Христос у источно хришћанској мисли.* Манастир Хиландар, 1994.

ПОСПЕХОВ, Д. 1997. *Кирилл Александрийский и Несторий, ересиарх V. века.* Москва : Путем зерна, 1997, s. 25-33.

РАКИТА, А. 1987. *Халкидонски сабор и његов догмат.* In *Теолошки погледи.* Београд, 1987(XIX) No.1-2.

To Anatolius the Patrician. [online]. [2011-05-07]. Dostupné na internete: <<http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf203.iv.x.cxx.html>>.

To Bishop Timotheus. [online]. [2011-05-07]. Dostupné na internete: <<http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf203.iv.x.cxxxi.html>>.

To Leo, Bishop of Rome. [online]. [2011-05-07]. Dostupné na internete: <<http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf203.iv.x.cxiii.html>>.

To the Monks of Constantinople. [online]. [2011-05-07]. Dostupné na internete: <<http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf203.iv.x.cxlvi.html>>.

ФЕОДОРИТ КИРРСКИЙ. 1907. *Творения блаженного Феодорита, епископа Киррского.* Том 7-8. Сергиев Посад. 1907.

PERSON OF BLESSED THEODORET OF CYRUS

(continue)

Vladimír KOCVÁR, lecturer, Orthodox Theological Faculty, University of Presov in Presov, Masarykova 15, 081 01 Presov, Slovakia, vlado.kocvar@post.sk, 00421517726729

Abstract

This study is a continuation of two parts devoted to the life and work of blessed Theodoret of Cyrus. Theodoret was in his time a controversial figure because of his work, which stood some heretics became the subject of Christological dispute was solved in several councils. Fathers of council finally decided to orthodox stance of the Theodoret and typed his name into the diptychs of the Church. Today, it refers to the church denomination as blessed.

Keywords

Theodoret of Cyrus, Christology, Nestorians, person of Christ

ШКОЛОВАЊЕ УЧЕНИКА ИЗ ЧЕШКО-МОРАВСKE И МУКАЧЕВСКО-ПРЈАШЕВСKE ЕПАРХИЈЕ У СРПСКИМ БОГОСЛОВСКИМ ШКОЛАМА

Саша АНТОНИЈЕВИЋ

Крагујевац

УВОД

Српска Православна Црква је одувек пратила свој верни народ. Много пута је црква, у недостатку српске световне власти, и предводила свој народ у миру, али и у рату. Небеска Црква је знала да брине и о пастви, која је чекајући поновни долазак Господа Христа, страдала Христа ради, чувајући своју веру.

Након великих сеоба српског народа (на прелазу између XVII и XVIII века), северно од Саве и Дунава, формирана је и Карловачка митрополија. Првилетијама добијеним од аустријског цара, и признатим од других помесних цркава, Карловачка митрополија је имала јурисдикцију над православнима у чешким земљама, Словачкој и Подкарпатској Русији. Промене које су наступиле после Првог светског рата, довеле су српску цркву у положај активног учесника у обнављању православља у тадашњој Чехословачкој.

Српска Православна Црква може да се похвали да је у међуратном периоду имала изузетне архијереје, од којих су многи учествовали у мисији у Чехословачкој. Од мученика Доситеја Васића, преко чувеног митрополита Јосифа, патријараха Димитрија и Варнаве, епископа Иринеја Ћирића, митрополита Дамаскина, до светог Николаја Велимировића, и многих других.³⁴⁴ Сви су они помагали да се православље обнови у Чехословачкој. У склопу Српске Православне Цркве формиране су и две епархије на територији Чехословачке: чешко-моравска и мукачевско-прјашевска.

Како у тадашњој Чехословачкој нису постојале православне богословске школе, Српска Православна Црква је преузела на себе да

³⁴⁴ О њима више види у САВА, епископ шумадијски. 1996. *Српски јерарси, од деветог до двадесетог века*, Евро – Унирекс – Каленић, Београд – Подгорица – Крагујевац, 1996.

свештеничке кандидате из ових двеју епархија о свом трошку изшколује у својим богословским школама и на Богословском факултету Универзитета у Београду.

БОГОСЛОВИ ИЗ ЧЕШКО-МОРАВСKE ЕПАРХИЈЕ

Свети Архијерејски Сабор Српске Православне Цркве разматрао је крајем 1920. године питање Чехословачке Цркве. Прихваћено је тада, између осталог, да док се не створе могућности за отварање Богословског факултета у Чехословачкој, Српска Православна Црква прихвати око 15 питомаца на Богословском факултету у Београду, и да их издржава.³⁴⁵

Још 1921. године, владика Горазд је увиђао значај потребе теолошког образовања: „Прва дужност православне чехословачке цркве биће да изгради своју организацију и дефинитивно ослободи чехословачки народ од Рима. Рад за идеју биће у првим годинама ограничен на организацију теолошких студија и на превођење најбољих теолошких православних списа, словенских и грчких на чешки језик.“

Владика Горазд је због великог недостатка свештеничког подмладка, 1922. године, као епископ Чехословачке Цркве, молио Св. Синод Српске Православне Цркве да прими десет кандидата у српске богословије, „а на издржавање српске цркве“. Планирано је да ти младићи касније постану свештеници Чехословачке Цркве. Владика је ту молбу упутио Св. Синоду, јер је по његовим речима, Влада Чехословачке Републике ометала разним препрекама организовање Чехословачке Цркве, те нису успели да створе самосталну Богословију.³⁴⁶

Св. Сабор је прихватио молбу, и владика Доситеј је 20. јула то саопштио у Моравској, где је вест са одушевљењем прихваћена. Епископ нишки Доситеј, делегат Српске Православне Цркве у Чехословачкој, тада је навестио и долазак двојице српских професора који би радили у

³⁴⁵ Записник редовног састанка Светог Архијерејског Сабора Српске Православне Цркве одржаног 1. децембра 1920. године у Сремским Карловцима.

³⁴⁶ Владика Горазд писмо завршава речима: „Кад једном наша црква буде јака, надам се, да ће моћи да се захвали братски српској цркви.“ *Ип Писмо владике Горазда Св. Синоду СПЦ*. Бр. 1175 од 2. јуна 1922. године, АСин, Фасцикла Чешко-моравска епархија.

Оломоуцу на тамошњој приватној вишој богословској школи отвореној 1921. године.³⁴⁷

О даљим дешавањима у вези богословског школовања у Оломоуцу нема много трагова, али се зна да је постојао богословски курс, на ком су се припремали кандидати за свештенике.³⁴⁸

У српске богословије на школовање су долазили ученици и из Чешке и из Подкарпатске Русије. Из Чешке и Моравске су махом похађали богословије у Сремским Карловцима, Сарајеву и Битољу.

Године 1922., у богословију у Сремским Карловцима примљено је 11 ученика. Следеће године у богословије у сремским Карловцима, Сарајеву и Битољу примљено је још 16 ученика, а 1924. године још три ученика.³⁴⁹

Српска Православна Црква је била вољна да школује све ђаке који стигну из Чехословачке, али није имала довољно материјалних могућности. Владика Горазд се 1923. године обратио Светом Синоду Српске Православне Цркве (актом Ц.ј. 2099) са молбом да се у српске богословије приме 15 ученика из његове епархије, који би се школовали о трошку српске цркве. Свети Синод је одлучио да изиђе у сусрет чешким молбама, па је владика Николај Велимировић био задужен да се обрати министру вера Краљевине Југославије, како би се решило њихово издржавање. Владика Николај је написао министру вера једно поверљиво писмо, којим га упознаје са новонасталом ситуацијом. Најпре је навео молбу владике Горазда, а онда је писмо добило један љубазан, али истовремено и заповедни тон: „Руска Црква примала је наше студенте и издржавала их у Духовним Академијама. Сада пак, када се Руска Црква налази у тешким приликама, дужност је наше Цркве да притекне у помоћ новооснованој Чехословачкој Цркви која оскудева у богословским школама и свештеничким кандидатима. Но пошто наша црква не располаже материјалним средствима да би ову своју дужност могла испунити и о свом трошку примити и издржавати ђаке Чехословачке Православне Цркве, то Вам се ове молбе и документа Чехословачких ђака достављају с

³⁴⁷ Делегат срп. Правосл. Патријарха епископ Нишки бр. 344 од 6/19. 8. 1922. године Св. Синоду СПЦ. АСин. Није ми позната судбина ове школе.

³⁴⁸ Један од свештеника који су завршили богословски курс у Оломоуцу, био је касније прашки свештеник Чикл.

³⁴⁹ Види ŠUVARSKÝ, J. 1979. *Biskup Gorazd*. Praha : Metropolitní Rada Pravoslavné Církve v ČSSR, 1979. s. 186.

молбом за одлуку да се сви ови ученици приме у наше Богословије и издржавају о државном трошку.”³⁵⁰

Док се православна црква у Чехословачкој налазила у тешкој ситуацији, правно непризнати од државе, док су трајали сукоби око јурисдикције, и док су трајали преговори око уједињења православних у Чехословачкој под једну јурисдикцију, владика Горазд је мудро размишљао о будућности. Већ 3. јула 1924. године, владика се обратио Светом Синоду Српске Православне Цркве: „Изражавајући Светом Архијерејском Синоду своју синовску захвалност за велику добротворност, исказану Чехословачкој Православној Цркви тиме, што је примила у прошлим годинама у своја богословска училишта 25 ђака, дозвољујем си упутити учтиво питање, да ли би Свети Архијерејски Синод примио још нових 5 или 6 младића у I разред.”³⁵¹ Владика је такође уверавао Свети Синод, да као кандидате за богословије бира „само младиће побожне и даровите”.³⁵²

Када би владика Горазд интервенисао код Св. Синода за некога да му се омогући студирање на Богословском факултету у Београду, Св. Синод је излазио у сусрет, те је за те студенте обезбеђивао бесплатну храну у Патријаршији и бесплатан смештај у студентском дому Богословског факултета.³⁵³

Српски патријарх Димитрије посебно је волео младе Чехе који су са његовим благословом примани у српске богословије и Богословски факултет као стипендисти. Један од њих је био и прота др. Владимир Петржек. Иначе, он је касније постао свештеник у Прагу. Петржек је

³⁵⁰ Поверљиво писмо епископа Николаја Велимировића испред Светог Синода Српске Православне Цркве, упућено министру вера Краљевине Југославије, Пов. Син. Бр. 47 од 8. августа 1923. године; АЈ.

³⁵¹ Писмо владике Доситеја Бр. 1208, из Оломоуца, од 3. јула 1924. године, упућено Светом Архијерејском Синоду Српске Православне Цркве. АСин.

³⁵² Писмо владике Доситеја Бр. 1208, из Оломоуца, од 3. јула 1924. године, упућено Светом Архијерејском Синоду Српске Православне Цркве. АСин.

³⁵³ Владика Горазд је молио да се омогући апсолвенту Богословије Св. Саве, Јосифу Фрку, студирање на Теолошком факултету у Београду. Владика Иринеј Ђирић је, својим актом ЕБр. 233 од 9. октобра 1927. године, писао Св. Синоду СПЦ: „... да наша црква, која с правом тако упорно инсистира на својој црквеној јурисдикцији у Чехословачкој Републици, подпомогне младо православље у оној словенској земљи, моли Свети синод, да молби Његовог Преосвештенства Епископа Горазда изађе у сусрет”. Син. Бр. 2029/1235 из 1927. године, АСАНУСК’.

одржавао сталне везе са службеником српске патријаршије у Карловцима Ђ. Бабићем, који је на препоруку патријарха Димитрија и еп. Максимилијана примио неколико Чеха на становање.³⁵⁴

Владика Горазд се и код митрополита дабро-босанског Петра распитивао за чешке ученике у сарајевској богословији, на шта му је митрополит одговорио: „Ваши младићи, који уче у овдашњој православној богословији, сви су хвала Богу здраво, уче добро и владају се примјерно, и Боже дај, да Ви, свети Владико, добијете у њима у своје вријеме утјеху и награду за многе архипастирске труде и бриге Ваше.“³⁵⁵

Међутим, и поред свег труда и чешке и српске стране, наишло се на непредвиђене тешкоће, које ће владици Горазду смањити број свештеничких кандидата. У Краљевини Југославији свештеници су били уважавани, а било је и пуно лепих девојака. Последица тога је било да су се многи чешки ученици заљубљивали и остајали као свештеници међу Србима.³⁵⁶

Проблем са повратком богослова почео је најпре са несугласицама у Чехословачкој Цркви. То је утицало на ђаке и родитеље да се појави страх за њихову будућност, те се њих дванаесторо вратило и посветило некој другој професији. Пет ученика је по завршетку богословије остало у Чехословачкој Цркви. Владика Горазд је имао великих проблема са образованим свештеничким кандидатима који су учили у Краљевини Југославији, јер су у већини случајева остајали као свештеници у

³⁵⁴ Лазар Бабић, П. Димитрије и чешки еп. Горазд. In *Православље* 326. (15. октобар 1980), 12.

³⁵⁵ Писмо митрополита дабро-босанског Петра епископу Горазду, Сарајево, 18. јануар 1924. године.

³⁵⁶ Пример таквих свештеника су: Дворжак, који је до смрти био добар свештеник у Срему; чувени професор и свештеник Бранко Цисарж, који је био инспектор српских богословија и поштован од Св. Синода СПЦ (службовао је у Лозовику, па у Битољу као професор Богословије, у Чачку као свештеник и катихета, свештеник и професор Богословије у Београду; доста је писао, посебно о православљу у Чехословачкој); Лавица, који је био свештеник у Доњем Товарнику, Штубнику, а затим у Бољевцу, где је дочекао и да буде архијерејски намесник (молио је Св. Синод 1929. године да буде рукоположен и примљен у клир Српске Православне Цркве – Син. Бр. 1982/1145 из 1929. године); Емилијан Глоцар, који је био свештеник, академски сликар и писац, који је служио у Србији и Америци, итд. Неки други су се вратили у Чехословачку после рата. SIMEON, arcibiskup. 2010. „Bohumír a Jiří – kněží nejvěrnější“. In *Hlas pravoslavi. Časopis Pravoslavné církve v českých zemích a na Slovensku*. Praha : Pravoslavná církev v českých zemích, 2010, roč. LXV, č. 2, s. 33. MAREK, P. - BUREGA, V. 2008. *Pravoslavní v Československu v letech 1918–1953*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008, s. 125.

Југославији. Разлог за то је то што су свештеници у Југославији били поштовани и имали су бољу материјалну обезбеђеност него у Чешкој. Томе треба додати, можда и битнији разлог, да су српске девојке биле „велми красне“,³⁵⁷ па су они младићи који су се заљубљивали у српске девојке, остајали у Југославији. Они су касније постајали угледни свештеници Српске Православне Цркве (свештеник Дворжак у Срему, Бранко Цисарж који је постао и инспектор за богословије, свештеник Бранко Лавица у Бољевцима, свештеник Емилијан Глоцар и тд.)³⁵⁸. Вратило се шест богослова.³⁵⁹

Зато је владика Горазд касније морао неке свршене богослове, који су почели да студирају на Богословском факултету у Београду, да позове назад у Чешку. Проблем који се појавио тиме што Чехословачка није признавала матуру свршених богослова, владика Горазд је решавао тако што је те свештеничке кандидате доводио код себе (од свог стана направио је мали интернат за ове богослове) и спремао их да полажу матуру у Чехословачкој, како би им дипломе биле признате. У томе су владика помагала и четворица професора. У свом стану и владика их је подучавао геометрију, физику, хемију... То је много касније спомињао и свештеник Душан Сурма, који је по повратку у Чехословачку имао проблема са нострификацијом дипломе. За помоћ владике Горазда, пола века по његовој смрти, говорио је: „...у животу нисам упознао тако свестрано образованог човека.“³⁶⁰

У међувремену, у Београду су тројица богослова, уз помоћ владике Доситеја и министра просвете Драгише Цветковића, положили матурске испите и у Трећој београдској гимназији, те су им у Чехословачкој нострификоване дипломе.

³⁵⁷ SIMEON, arcibiskup. 2010. „Bohumír a Jiří – kněží nejvěrnější“. In *Hlas pravoslavií. Časopis Pravoslavné církve v českých zemích a na Slovensku*. Praha : Pravoslavná církev v českých zemích, 2010, roč. LXV, č. 2, c. 33.

³⁵⁸ SIMEON, arcibiskup. 2010. „Bohumír a Jiří – kněží nejvěrnější“. In *Hlas pravoslavií. Časopis Pravoslavné církve v českých zemích a na Slovensku*. Praha : Pravoslavná církev v českých zemích, 2010, roč. LXV, č. 2, c. 33.

³⁵⁹ Међу онима који су се вратили били су и: Јиржи Новак, Бохумир Аксман, Јарослав Росак, Владимир Петржек, и Ростислав Хофман. MAREK, P. - BUREGA, V. 2008. *Pravoslavní v Československu v letech 1918–1953*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008. c. 126.

³⁶⁰ MOTL, S. 1992. „Biskup Gorazd“. In *Reflex*, 8. jún 1992, c. 67.

Због свих тих проблема око признавања диплома, владика Горазд је одлучио да убудуће на студије у иностранству шаље ученике који су прво завршили гимназију у Чехословачкој.

Владика Горазд је пратио успехе својих ученика у српским богословијама.³⁶¹

Чешким студентима или већ свештеницима, који су студирали на Богословском факултету у Београду, Св. Синод је излазио у сусрет, како год да је могао. Тако је патријарх српски Варнава, својим актом АЕПБр. 2155/1930, известио Св. Синод да га је „Господин Министар Правде актом Бр. 62142/XII известио да је прибавио одобрење, по коме се свештеници чехословачки поданици, док су на студијама на нашем Богословском факултету, могу запошљавати на упражњеним парохијама у нашој држави.“³⁶²

Св. Синод је о томе обавестио све српске епископе и владика Горазда.³⁶³

Бивало је и случаја да у Чешкој не признају диплому богословије, а свештенички кандидати желе да наставе студије. Тако је и тада свршени богослов Лав Досједел привремено примљен, по одобрењу Св. Синода, у епархију битољску, где је рукоположен и привремено постављен на парохију.³⁶⁴

Следеће, 1931. године, у српским богословијама је учило још 2 ученика из Моравске, поред много већег броја њих из мукачевско-прјашевске епархије.

Што у богословијама, што на Богословском факултету, ученици из Чешке и Моравске школовали су се све до 1941. године.

БОГОСЛОВИ ИЗ МУКАЧЕВСКО-ПРЈАШЕВСКЕ ЕПАРХИЈЕ

³⁶¹ Писмо епископа битољског Јосифа (касније митрополита) епископу Горазду, Битољ, 22. мај 1925. године. Епископ Јосиф је обавестио владика Горазда да су чешки ученици Растислав и Лав (иначе питомци еп. Јосифа) учили изванредно, „А владали су се евангелски“. Похвалио их је, и рекао да су били и награђивани. За следећу школску годину позвао је владика Горазда да пошаље још двојицу својих земљака.

³⁶² Син. Бр. 2269/1007 из 1930. године.

³⁶³ Син. Бр. 2269/1007 из 1930. године.

³⁶⁴ Син. Бр. 820/554. из 1930. године.

Што се тиче ученика са територије мукачевско-прјашевске епархије, ситуација је била другачија. У српским богословијама школовано је 40-50 младића из Подкарпатске Русије.³⁶⁵ Један од ученика из Подкарпатске Русије постао је касније и епископ Руске Православне Цркве,³⁶⁶ а један други бивши ученик српских богословских школа постао је митрополит Чехословачке Православне Цркве.³⁶⁷

Српски епископи као делегати, а касније и као епархијски архијереји у мукачевско-прјашевској епархији, настојали су да се што више младића из те епархије школује у српским богословијама, монашкој школи и Богословском факултету у Београду, и адекватно припреми за свештенички чин.

Већ 4. априла 1927. године, Св. Синод је, на предлог епископа Иринеја Ђирића, донео поверљиву одлуку: „Учинити потребне кораке, да се на јесен ове године у сваку нашу богословију приме по два ученика из Поткарпатске Русије, ради подизања спремног свештеничког подмлатка за православну цркву у Прикарпатској Русији“.³⁶⁸

И архимандрит Матеја, настојатељ манастира св. Никола у Изи, у Поткарпатској Русији, молио је Св. Синод да се у српске богословије прими 8-10 ученика из Поткарпатске Русије.³⁶⁹

Надлежни епископи су се трудили приликом уписа ученика у српске богословије да им тамо буде обезбеђен смештај, и да у случају оправданог кашњења буду уписани без тешкоћа.³⁷⁰ Размишљало се и о припремном периоду за учење језика и о смештају за то време. Св. Синод је у таквим ситуацијама одлучивао да им фрушкогорски манастири пруже гостопримство.³⁷¹ Св. Синод је, на предлоге управа богословија,

³⁶⁵ ЈОСИФ, митрополит скопски. 2006. *Мемоари*. Цетиње : Светигора, 2006, s. 244.

³⁶⁶ Кратке вести, *Весник* 399 (1. фебруар 1966), 4; ради се о др. Ивану (у монаштву Јонатан) Кополовићу, који је завршио Богословију Свети Сава у Сремским Карловцима 1932. године, и све време био у служби православне цркве у Чехословачкој у прјашевској епархији, док није остао удов и вратио се у Ужгород.

³⁶⁷ Реч је о митрополиту Јовану Кухтину.

³⁶⁸ Пов. Син. Бр. 1, 2, 3./524. од 4. априла 1927. године.

³⁶⁹ Син. Бр. 1127./ 793. из 1927. године.

³⁷⁰ Син. бр. 141/162 из 1919. године.

³⁷¹ Син. бр. 223/163 из 1929. године.

обезбеђивао богословима из Поткарпатске Русије смештај по српским манастирима и у току летњег распуста.³⁷²

Интервенисао је Св. Синод Српске Православне Цркве и код министра просвете Краљевине Југославије када је требало повећати број ученика који се уписује у богословије, како би се задовољиле потребе за свештеничким кандидатима у Чешкој и Подкарпатској Русији.³⁷³ Тражено је и да одређени број свршених гимназијалаца из Чешке и Подкарпатске Русије, због недовољног времена за упознавање језика, буде изузетно примљен у богословије без пријемног испита.³⁷⁴ Због мисионарских разлога и потребе за свештеницима тражено је и да министар просвете дозволи пријем у богословије за ученике из Подкарпатске Русије, иако су неки тада били старији од 18 година.³⁷⁵

Водило се и рачуна да ученици богословија који желе да се замонаше, пре тога добију одобрење Светог Синода да по монашењу могу и даље остати у интернату школе.³⁷⁶ Ако би неки ученици из Подкарпатске Русије, у богословијама на тромесечју имали по две слабе оцене, мољен је министар вера да им не одузме стипендије, тј. да им пружи шансу да се на полугодишту докажу.³⁷⁷ Иначе, ученици из мукачевско-прјашевске епархије су се у потпуности уклапали, и школске године су завршавали као и остали ђаци – са различитим успехом: од одличних, до оних који су остајали да полажу неке предмете.³⁷⁸

Митрополит Јосиф, који се пуно бринуо о Битољској богословији Српске Православне Цркве, чак је успео да 1930. године буде подигнуто летовалиште у Брајчинском манастиру, близу Преспанског језера, у коме су летњи распуст проводили ученици Богословије из Подкарпатске Русије.³⁷⁹

³⁷² Син. бр. 1118/745 из 1929. године.

³⁷³ Син. бр. 1319/899 од 2. јула 1929. године.

³⁷⁴ Син. бр. 1319/899 од 2. јула 1929. године.

³⁷⁵ Син. бр. 195/1032 из 1929. године.

³⁷⁶ Син бр. 2480/1928.

³⁷⁷ Син. бр. 2420/1928.

³⁷⁸ Пример је како су ученици завршавали школску годину у Битољу; Српска Православна Богословија у Битољу. Више види у *Извештај за школску 1935/36. годину*, Битољ, 1936.

³⁷⁹ Види ПУЗОВИЋ, П. 2000. *Српска Православна Црква, Прилози за историју* 2. Београд : Богословски факултет СПЦ, 2000, с. 266.

Св. Синод је на предлог надлежних српских архијереја из мукачевско-прјашевске епархије одобравао упис и у монашку школу у Раковици.³⁸⁰

Зна се да је Српска Православна Црква 1931. године школовала о свом трошку 32 ученика у својим богословским школама, од којих су 30 ученика били из мукачевско-прјашевске епархије.³⁸¹

Године 1934., по писању Гласника Српске Православне Патријаршије, у мукачевско-прјашевској епархији било је око 160 000 верника, 125 парохија, 7 манастира пуних монаха и монахиња, и 124 нове цркве.³⁸² Тада је мукачевско-прјашевски епископ Дамаскин поново размишљао и о отварању богословије у Мукачеву.³⁸³

Интересантно је да се само 1938. године, у Краљевини Југославији, у српским богословијама, школовало 29 богослова из мукачевско-прјашевске епархије.³⁸⁴

Долазак православних из мукачевско-прјашевске епархије, у богословске школе Српске Православне Цркве, организован је, иако је Други светски рат већ био у току. То је трајало све до 1941. године, када су фашистичке државе (Немачка, Италија, Мађарска и Бугарска) нападе Краљевину Југославију.³⁸⁵

³⁸⁰ Још као синђел, епископ Дамаскин је почетком 1927. године тражио да Св. Синод прими три монаха из Подкарпатске Русије у монашку школу у Раковици. Син. Бр. 1018./636. из 1927. године. Пример је и упис у монашку школу 1929/30. школске године Луке Ораса послушника скита св. Јована Претече по предлогу еп. Серафима; Син. бр. 155/149 од 27. 2. 1929. године.

³⁸¹ MAREK, P. - BUREGA, V. 2008. *Pravoslavní v Československu v letech 1918–1953*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008. с. 127.

³⁸² М. С., „20-то годишњица Мармарош-сигетског процеса (противу 94 православних карпаторуса 1913-1914 год.)“. In *Гласник*. Београд, 1934, бр. 16 и 17, с. 257.

³⁸³ КАЗИМИРОВИЋ, Д. - РАДОВАН Н.. 1934. „Правни положај Православне Цркве“. In *Пут – часопис за хришћанску културу*. Београд,, 1934, год. I, бр. 5, с. 305.

³⁸⁴ Богословски факултет на Универзитету у Београду био је стетиште многих страних студената. Сваке године је студирало од 20 до 40 страних студената. Било је ту Руса, Чеха, Пољака, Словака, Румуна, Немаца, Бугара, Грка, Албанаца, Мађара, Американаца и других. Бонцић, Драгомир, „Међународна сарадња Богословског факултета у Београду 1945-1960.“, *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати* 8 (2010), 73.

³⁸⁵ Молба Виктора Мерникова епископу Владимиру за помоћ Св. Синода за студије на Богословском факултету у Београду, од 1. јула 1940. године. Молба игумана Игнатија Чекина епископу Владимиру за упис на монашку школу у Дечанима, од 30. јула 1940. године. Молитве су слали и Михаил Коман и монах Методије. АСин.

После Другог светског рата, Св. Синод Српске Православне Цркве тражио је од епископа мукачевско-прјашевског Владимира да напише извештај о броју свршених богослова и студената из Подкарпатске Русије. На основу архивске грађе и познатих му чињеница, епископ Владимир је известио Св. Синод да је српске богословије, највише у Битољску и Карловачку, завршило око 35 ученика из мукачевско-прјашевске епархије.³⁸⁶ Већина се одмах враћала у Подкарпатску Русију, а само су четворица продужили школовање на Богословском факултету Универзитета у Београду. Један је завршио факултет, а тројицу је прекинуо рат. Богословски факултет су, поред њих, студирала још четворица студената из мукачевско-прјашевске епархије, који су предходно завршили гимназију. Тројица су га завршила, а једног је прекинуо рат.

Сви ти ученици и студенти из Подкарпатске Русије, били су стипендисти Светог Синода Српске Православне Цркве.³⁸⁷

Почетак Другог светског рата у Краљевини Југославији, у српским богословијама је затекао осам богослова из мукачевско-прјашевске епархије (седам у Битољској богословији, а један у Призренској), и они су се вратили у своју епархију.

Монашку школу је похађало десетак питомаца из мукачевско-прјашевске епархије.³⁸⁸ Већина њих се вратила у своју епархију, и тамо су били на служби по парохијама или манастирима.

Треба напоменути, да су сви ти ученици и студенти, по повратку кући, постајали део малобројне интелигенције, посебно у Подкарпатској Русији.

ПЕРИОД ПОСЛЕ ДРУГОГ СВЕТСКОГ РАТА

Школовање у Краљевини Југославији текло је несметано све до априла 1941. године. Тада су фашистичка Немачка, Италија, Мађарска и Бугарска,

³⁸⁶ Извештај епископа мукачевско-прјашевског Владимира о стању у његовој епархији, упућен Св. Синоду 9. јула 1945. године, АСин.

³⁸⁷ Извештај епископа мукачевско-прјашевског Владимира о стању у његовој епархији, упућен Св. Синоду 9. јула 1945. године, АСин. Изузетак су били Феодор Гаљов, Василије Малека и Михајло Сидак, који су као студенти на факултету, били стипендисти Диспозиционог фонда Министарства иностраних послова Краљевине Југославије.

³⁸⁸ Извештај епископа мукачевско-прјашевског Владимира о стању у његовој епархији, упућен Св. Синоду 9. јула 1945. године, АСин.

напале Југославију, и уследио је период вишегодишњег крвавог рата. Сви ученици су упућени својим кућама.

У том периоду прогона, Српска Православна Црква је настојала да одржава некакав контакт са своје две епархије на подручју окупиране Чехословачке. Крај Другог светског рата није донео очекивано обнављање претходних веза, јер су многи, полазећи од комунистичких власти више земаља, били заинтересовани да се то не оствари.³⁸⁹

Школовање у српским богословским школама постало је могуће само на личну иницијативу. Један од ретких, који је успео да упише студије на Православном богословском факултету у Београду био је Радивој Јаковљевић, данас архиепископ оломоуцко-брнски. Према доступним архивским документима, уписао је Православни богословски факултет у Београду 14. марта 1947. године, школске 1946/47. године.³⁹⁰ Био је, као чехословачки држављанин, реципрочни стипендиста југословенске владе.³⁹¹ Примљен је као редован студент, а призната су му три семестра и испити са римокатоличког Теолошког факултета Карловог универзитета у Прагу.³⁹² Најпре је живео код рођака,³⁹³ а затим је примљен и у државни студентски дом „Иво Лола Рибар“, а хранио се у студентској мензи.³⁹⁴ На Богословском факултету у Београду студирао је од школске 1946/47. године, све до школске 1948/49. године, када је одслушао зимског семестар. Након тога, студент Радивој Јаковљевић је, због политичке ситуације,

³⁸⁹ О животу православних у Чехословачкој после Другог светског рата види у књигама: VOPARTNY, G. 1998. *Pravoslavná církev v Československu v letech 1945-1951*. Brno, 1998; MAREK, P. - BUREGA, V. 2008. *Pravoslavní v Československu v letech 1918-1953*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008.

³⁹⁰ Индекс Радивоја Јаковљевића, студента Богословског факултета Универзитета у Београду. АБФУБ.

³⁹¹ Налог Ректорату Универзитета из кабинета министарства просвете, да се Радивој Јаковљевић упише као редовни студент на Теолошки факултет, као „реципрочни стипендиста владе ФНРЈ“. Народна Република Србија, Министарство просвете Кабинет Бр. 284 од 13. марта 1947. године, АБФУБ. Сарадња између Југославије и Чехословачке, као блиских савезника између два светска рата, настављена је и после Другог светског рата. Та сарадња се одвијала и у области просвете, све до школске 1948/49. године, када је Југославија остала изолована од свих социјалистичких земаља, након сукоба са Коминтерном..

³⁹² Народна Република Србија, Универзитет, Богословски факултет Бр. 657 од 19. маја 1947. године. АБФУБ.

³⁹³ Статистички лист за студенте Универзитета и Високих школа Радивоја Јаковљевића од 14. марта 1947. године.

³⁹⁴ Статистички лист за студенте Универзитета и Високих школа Радивоја Јаковљевића из 1947. године.

морао да напусти студије у Београду, и тиме постао последњи студент из Чехословачке који је учио у богословским школама Српске Православне Цркве.³⁹⁵

ЗАКЉУЧАК

Из различитих архивских грађа, видљива је љубав и пажња која је указивана ученицима из чешко-моравске и мукачевско-прјашевске епархије. Дочекивани су у српским богословским школама, које није било лако завршити, умногоме боље него њихови другови Срби. Били су вредни и примерни ђаци, који су осветлали образ својих постојбина. Били су дочекивани са радошћу, а испраћани су са тугом због расанка.

Њихово школовање било је увек сагледавано и из једне шире перспективе. У Чешкој и Моравској, Српска Православна Црква је била уз владику Горазда, подржавајући га кроз сва искушења кроз која је пролазио. И колико год се настојало да се утврђују добри односи са чешким властима ради православних Чеха, толико су се односи заоштравали због православних у мукачевско-прјашевској епархији. Није било лако српским клирицима да граде добре односе са политичарима из Прага, а да истовремено бране православну цркву и народ у Подкарпатској Русији. Дешавало се да свети мученик Доситеј, због својих русофилских ставова, буде и хапшен у Подкарпатској Русији.

После рата, ови свештеници су, а и многи верници, били од нових власти доживљавани као Гораздове присталице и као симпатизери српске јурисдикције. Разлог томе је делимично био и тај што су свештеници, који су се школовали у Краљевини Југославији, остали на посебан начин везани за Српску Православну Цркву („Велику љубав гајим у свом срцу према српској Цркви и српским свештеницима...“).³⁹⁶ Тако се чувени свештеник др. Владимир Претржек тешко одлучио на повратак у Чехословачку, након десет година боравка у Краљевини Југославији, где је завршио

³⁹⁵ Много касније бивало је појединих студената из Чехословачке, који су повремено боравили на Богословском факултету у Београду,

³⁹⁶ Досједел, Прота Лав, Подбожни – Чехословачка, „Ваше Удружење је одличан пример за све православне цркве“, *Весник* 468-469 (децембар 1968), 8.

богословију и Богословски факултет.³⁹⁷ Писао је својим пријатељима да се у Београду одлично уклопио, да је имао своје пријатеље, своје контакте и литерарне сараднике.³⁹⁸ И сам митрополит Јован Кухтин био је српски ђак и српски монах.³⁹⁹

Сви ови свештеници, који су своје богословско образовање стекли у богословским училиштима Српске Православне Цркве донели су у својим епархијама један нови полет и уређеност. Они су собом донели и дух заједништва са српском црквом и српским народом, и тај је дух деценијама живео, а опстао је и до дана данашњег.

Литература

SIMEON, arcibiskup. 2010. „Bohumír a Jiří – kněží nejvěrnější“. In *Hlas pravoslavií. Časopis Pravoslavné církve v českých zemích a na Slovensku*. Praha : Pravoslavná církev v českých zemích, 2010, roč. LXV, č. 2, s. 33-37. ISSN 0323-1089.

БОНЦИЋ, Д. 2010. „Међународна сарадња Богословског факултета у Београду 1945-1960.“, *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати* 8 (2010), s. 70–82.

VOPARTNY, G. 1998. *Pravoslavná církev v Československu v letech 1945-1951*. Brno, 1998.

Досједел, Прота Лав, Подбожни – Чехословачка, „Ваше Удружење је одличан пример за све православне цркве“, *Весник* 468-469 (децембар 1968), 8.

Извештај за школску 1935/36. годину. Битољ, 1936.

КАЗИМИРОВИЋ, Д. - РАДОВАН Н.. 1934. „Правни положај Православне Цркве“. In *Пут – часопис за хришћанску културу*. Београд,, 1934, год. I, бр. 5.

³⁹⁷ Свештеник Владимир Петржек је завршио Богословски факултет у Београду 1932. године. Био је свештеник у Прагу, и заједно са владиком Гораздом, свештеником Чиклом, председником црљене општине Соневендом, и многим другим православним Чесима, погубљен је од стране Немаца 1942. године.

³⁹⁸ ŠUSTEK, V. 2008. *Zlato se čisti v ohni, (dodatak Pavel Aleš, O církevní literární činnosti ThDr. Petrka)*. Praha : Navrat domu, 2008. s. 17.

³⁹⁹ Јеромонах Јован Кухтин завршио је Богословски факултет у Београду 1936. године.

Лазар Бабић, П. Димитрије и чешки еп. Горазд. In *Православље* 326 (15. октобар 1980), 12.

MAREK, P. - BUREGA, V. 2008. *Pravoslavní v Československu v letech 1918–1953*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008, s. 125.

ЈОСИФ, митрополит скопски. *Мемоари*. Цетиње : Светигора, 2006.

М. С., „20-то годишњица Мармарош-сигетског процеса (противу 94 православних карпаторуса 1913-1914 год.)“, *Гласник* 16 и 17 (1934).

ПУЗОВИЋ, П. 2000. *Српска Православна Црква, Прилози за историју* 2. Београд : Богословски факултет СПЦ, 2000.

САВА, епископ шумадијски. 1996. *Српски јерарси, од деветог до двадесетог века*. Евро – Унирекс – Каленић, Београд – Подгорица – Крагујевац, 1996.

MOTL, S. 1992. „Biskup Gorazd“, In *Reflex*, 8. јун 1992, с. 67.

ŠUVARSKÝ, J. 1979. *Biskup Gorazd*. Praha : Metropolitní Rada Pravoslavné Církve v ČSSR, 1979.

ŠUSTEK, V. 2008. *Zlato se čisti v ohni, (dodatak Pavel Aleš, O cirkovne literarni činnosti ThDr. Petrka)*, Praha : Navrat domu, 2008.

Архивска грађа:

Архив Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве

Архив Српске Академије наука и уметности у Сремским Карловцима

Архив Богословског факултета Универзитета у Београду

Архив Југославије

STUDY OF THE CZECH-MORAVIAN AND MUKACHEVO-PRESOV EPARCHY STUDENTS IN SERBIAN THEOLOGICAL SCHOOLS

Sasha ANTONIJEVIĆ, priest, Josifa Pančića 8/3, 34000 Kragujevac, Srbija, 034 336 689, antonijevickg@gmail.com

Abstract

Serbian Orthodox Church between the two world wars also had two eparchies in the territory of the former Czechoslovakia: Czech-Moravian-and Mukachevo-Presov eparchy. As the Mother Church, she took care of the education of priestly candidates from both eparchies. Based on archival records and modest literature this text is short zoom on their studies in Serbian theological schools.

Key words

Church, Czechoslovakia, Serbia, priest, Kingdom of Yugoslavia

VÝCHODISKÁ PRÁCE KŇAZA S PSYCHICKÝMI A DUCHOVNÝMI ANOMÁLIAMI U VERIACICH

Andrej NIKULIN

Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, Prešov,
Slovenská republika

Kňazské povolanie patrí medzi profesie, ktoré majú pomocnú funkciu a sú z pohľadu svojho zamerania mimoriadne náročné. Kňaz, ktorý prichádza do styku s veriacimi by mal poznať základné východiská kresťanskej antropológie a popri duchovnej znalosti má vedieť rozoznať duchovný stav veriacich, čo si v neposlednom rade vyžaduje aj psychologické vedomosti. Keďže do života veriaceho niekedy patria aj stavy, ktoré vážne narúšajú jeho duchovný a psychický život, spomínané vedomosti môžu pomôcť pri práci s takým človekom. Medzi tieto stavy môžeme zaradiť rôzne druhy nadprirodzených zjavení, vidín a iných nadprirodzených kontaktov s duchovným svetom. Treba povedať, že súčasná medicína pomerne presne vysvetľuje niektoré patologické mechanizmy týkajúce sa zmien vnímania a ich miesto v genéze niektorých psychických ochorení, čím uľahčuje kňazom prácu s veriacimi. Na druhej strane netreba zabúdať, že duchovné problémy sa nedajú vysvetliť iba psychiatrickou intervenciou, spolupráca a vzájomná pomoc je preto vždy vítaná.

Z hľadiska kresťanskej antropológie je duchovný život človeka zvrchovaný vo vzťahu ku životu psychickému a telesnému, na druhej strane psychické zdravie v značnej miere ovplyvňuje vzťah človeka a kvalitu jeho duchovného života. Svätí veľmi často prirovnávali telo a dušu človeka ku pevnosti, v ktorej sídli jeho duch. Zdôrazňovali význam harmónie a starostlivosti o všetky zložky ľudskej prirodzenosti. Pochopením príčin vzniku mnohých psychických anomálií môže kňaz výrazne zvýšiť aj kvalitu duchovnej starostlivosti. Jednou z tém, ktorá sa nachádza na rozmedzí duchovnej oblasti a oblasti psychiatrie je problematika zjavení a nadprirodzených skúseností veriaceho človeka.

Poznanie Boha človekom vystihujú slová Evanjelia „*nie vy ste si mňa vyvolili, ale ja som si vyvolil vás.*“⁴⁰⁰. Svätí otcovia hovoria o viere ako o dare a povolání, asi v takom zmysle ako povolal Christos apoštolov. Boh oslovuje človeka skrze lásku človeka k Nemu, ktorá má aj gnozeologický rozmer a rovná sa jeho poznaniu. Boh nenecháva človeka bez svojej lásky. Personifikáciou lásky Boha k človeku je v dejinách samotný vtelený Christos. Príchod Christa na zem a začiatok Novej Zmluvy sa považuje u svätých za najväčšie zjavenie Boha tomuto svetu. Táto myšlienka je vyjadrená vo veľkých pravoslávnych liturgických sviatkoch Bohozjavení a Preobrazení „*Ty si môj milovaný Syn, v Tebe sa mi zaľúbilo*“⁴⁰¹; „*Jeho poslúchajte*“⁴⁰². Duchovný svet sa tak stáva človeku dostupný prostredníctvom Božieho Slova.

Vo svätom písme a životoch svätých poznáme osobné zjavenie Boha človeku. V knihe Genesis je takých stretnutí viac. Najznámejším je stretnutie prarodičov s Bohom, ktorí sa pred svojím pádom mohli s Ním denne osobne zhovárať. Podobný dar, aj keď v inom rozsahu mali starozákonní proroci, ktorí kvôli prarodičovskému hriechu mohli Boha iba počuť a nie vidieť tvarou v tvar (napr. Mojžiš). Všetky zjavenia Boha človeku mali jednu spoločnú vlastnosť a to, že Boh bol ten, kto prvý vyhľadal stretnutie s človekom. Na rozdiel od ezoterických praktík, kde sa kontakt s duchovným svetom vynucuje, v pravoslávnej teológii zjavenie Boha človeku nie je ničím podmienené, jedná sa o dar, ktorý pramení z osobného rozhodnutia Boha. Môžeme hovoriť iba o dispozíciách, ktoré umožňujú, ale nikdy nepodmieňujú zjavenie Boha, napr. čistota srdca, pokora.

Nadprirodzené zjavenie nie je bežný spôsob komunikácie Boha s človekom, ale skôr atypický, podľa svätých aj dosť nebezpečný kvôli duchovným nástrahám. Pravá mystika zjavenia Boha človeku je pre každého veriaceho skrytá v dostupných prostriedkoch, akými sú tajiny (napr. Eucharistia), cez ktoré sa Boh prihovára srdcu každého človeka. Robí to spôsobom akým ho každý v mieru svojich duchovných síl môže prijať. Otvára sa človeku prostredníctvom jeho viery, na základe ktorej sa človeku dáva poznať. Podľa

⁴⁰⁰ Jn 15, 16.

⁴⁰¹ Mt 17, 5.

⁴⁰² Mk1, 11.

Siluana Atoského, preto aby človek poznal Boha nepotrebuje bohatstvo alebo vzdelanie, ale pokoru a čisté srdce a má byť zdržanlivým a milovať svojho blížneho. Potom sa takému človeku Boh sám zjaví v jeho duši, bude ho učiť pokore a láske a dá mu všetko užitočné k tomu, aby človek našiel pokoj⁴⁰³.

Boh sa zjavuje človeku skrze jeho vieru v Neho, základ ktorej vidí apoštol Pavol v Božom Slove: „teda viera je skrz počúvanie a počúvanie skrz slovo Kristovo“⁴⁰⁴. Viera má svoj pôvod v Bohu: „aby sa vaša viera nezakladala na ľudskej múdrosti, ale na Božej moci“⁴⁰⁵, a Jeho neviditeľnosti: „viera je zaiste podstatou toho, čoho sa nadееme, dôvodom toho, čo nevidíme“⁴⁰⁶. Potvrdzujú to slová Christa apoštolovi Tomášovi: „pretože si ma videl, uveril si: blahoslavení, ktorí nevideli a predsa uverili“⁴⁰⁷.

Evanjelium význam Božieho Slova uprednostňuje pred nadprirodzeným zjavením – „Nato povedal boháč: prosím ťa otče, pošli ho do domu môjho otca nech svedčí im o tých veciach aby neprišli na toto miesto múk. Abrahám mu povedal: Majú Mojžiša a prorokov, nech ich poslúchajú. On však odvetil: Nie, otec Abrahám, ale keby niekto z mŕtvych išiel k nim, kajali by sa. Odpovedal mu: Keď Mojžiša a prorokov neposlúchajú, nedajú sa presvedčiť, ani keby niekto z mŕtvych vstal“⁴⁰⁸.

Aj keď v životoch svätých sa stretávame so zjavením Boha alebo anjelov človeku, samotní svätí otcovia ako aj Sväté Písmo varujú pred rôznymi formami nadpozemských skúseností, teda aj zjavením slovami „Milovaní, neverte každému duchu, ale skúmajte duchov, či sú z Boha“⁴⁰⁹.

V zmysle týchto slov sa má uvažovať o všetkom „nadprirodzenom“ s čím sa stretne veriaci človek. Svätí otcovia veľmi často varujú, že zjavenie vôbec nemusí byť tak priamočiare ako ho človek vidí, ale môže skrývať veľké duchovné nástrahy. Preto pri akomkoľvek zjavení by sa malo pamätať na výstrahu duchovnej obozretnosti a opatrnosti.

Svätý Nikodém Svätohorský akékoľvek zjavenie odporúča najprv dôsledne preskúmať a vyskúšať, a až potom ho prijať a veriť mu. Dokonca hovorí o spochybnení zjavenia. Podľa neho každého kto sa duchovne zdokonaľuje, sa

⁴⁰³ Pozri СОФРОНИЙ, Иеромон. 1994. *Старец Силуан. Фесалоники*, 1994.

⁴⁰⁴ Rim 10, 17.

⁴⁰⁵ 1Kor 2, 5.

⁴⁰⁶ Žid 11, 1.

⁴⁰⁷ Jn 20, 29.

⁴⁰⁸ Lk 16, 27-31.

⁴⁰⁹ 1Jn 4, 1.

satan pokúša zviešť, a to aj prostredníctvom videní alebo prízrakov. Niekedy to satan robí klamstvom, keď sa zjavuje človeku prostredníctvom anjela svetla. Svätý v takom prípade odporúča stať si pevne v pozícii vlastnej nehodnosti a uvedomenia si svojej hriešnosti. Vo svojom srdci nebojácne povedať „*vráť sa úbožiak do svojej tmy, ja som nedôstojný*“⁴¹⁰. Podľa neho máme najprv vždy rozmýšľať o svojej nedôstojnosti a hriešnosti a nikdy sa nebať, že tým urazíme Boha. Boh totiž vždy miluje a obdarováva pokorných a skromných a nikdy ich nepotrestá. Takým správaním sa vyhneme tej najväčšej nástrahy, ktorá týmto spôsobom na človeka číha – duchovnej prelesti⁴¹¹.

Gregor Sinaita takto odpovedá svojim mníchom na otázku čo majú robiť, keď démon prijme podobu anjela a snaží sa vliať človeku do duše falošnú nádej: „Človek potrebuje veľkú dávku rozvahy a obozretnosti, aby odlíšil dobré od zlého. Nezaoberaj sa ľahkovážne všetkým, čo sa ti zjavuje, ale buď radšej ťažkopádny a dobro dôsledne preskúmaj. Vždy najprv preskúmaj a potom ver“⁴¹². Prepodobný Simeon Nový Bohoslov odporúča modliacemu „nepozerať sa na nebo“ kvôli strachu pred démonmi, ktorí sa snažia človeka prelštíť. Podobný názor zdieľajú svätí Níl Sinaiský a Ján Lestvičnik⁴¹³.

Svätý Gregor Sinaita varuje najmä pred dôsledkami rôznych zjavení u ľudí, ktorí sa usilujú o duchovnú dokonalosť (podvih), a ktorých satan prostredníctvom zjavení uvrhuje do stavu prelesti⁴¹⁴ (duchovného klamu). Práve posledné je najväčšou nástrahou mnohých zjavení a nadprirodzených zážitkov, ktoré v konečnom dôsledku odvádzajú človeka od pravého poznania Boha. Preto svätý Gregor zdôrazňuje: „Boh sa nebude hnevať na toho, kto sa

⁴¹⁰ Pozri NIKODÉM (SVÄTOHOREC). 1996. *Neviditeľný boj*. Prešov, 1996. s. 161.

⁴¹¹ NIKODÉM (SVÄTOHOREC). 1996. *Neviditeľný boj*. Prešov, 1996. s. 161.

⁴¹² Pozri SERAFIM (ROSE), Jeromonach. 1998. *Pravoslávie a náboženstvo budúcnosti*. Košice, 1998.

⁴¹³ ДОБРОТОЛЮБИЕ. [online]. [2012-10-14]. 1900. Том 1-5. Афон, 1900. Dostupné na internete: <http://azbyka.ru/otechnik/?Dobrotoljubie/dobrotoljubie_soderzhanie=1_2>.

⁴¹⁴ Preleť (duchovné klamstvo) sa v súlade s pravoslávnu vieroukou vysvetľuje ako duchovná choroba človeka, ktorá sa prejavuje kultivovanou ľstou samému sebe, sebaklamom, rojčením, pýchou a mienkou o vlastnej hodnote a dokonalosti. Cirkev chápe preleť ako poškodenie ľudskej prirodzenosti klamstvom. Človek, ktorý upadol do prelesti kladie sám seba na úroveň určitého stupňa dokonalosti dokonca aj osobnej svätosti. Tento stav môže byť sprevádzaný presvedčením, že človek komunikuje s anjelmi alebo svätými, je poctený zjaveniami, obdarený schopnosťou uzdravovať. Upadnutému do prelesti sa môžu zjavovať „anjeli“ alebo „svätí“ v skutočnosti sa však jedná o démonov, ktorí sa takýmto spôsobom snažia oklamať dušu človeka. Preto sa môže stať, že človek vidí zjavenia alebo má obvyčajné halucinácie. V stave prelesti človek veľmi ľahko a pohotovo zamieňa duchovné klamstvo za pravdu.

obáva prelesti, a s veľkou obozretnosťou pozoruje sám seba. Aj keby neprijímal to čo mu Boh zjavuje bez dôsledného preskúmania, nenahnevá Boha, ale naopak zaslúži si pochvalu za rozvážnosť⁴¹⁵.

Podľa Teofana Затворника by sa človek mal okrem akýchkoľvek vidín brániť aj vlastnej pýchy a presvedčenia o tom, že som bezhriešny a vyvolený. Ako píše vo svojej knihe *„Satan sa zjavil jednému človeku a začal kričať - Hľa ide Christos! Nato mu človek odpovedal. –Odíd' odo mňa lesť. Nepríde ku mne Christos, lebo som hriešnik, a pokušiteľ odišiel“*⁴¹⁶.

Veľký ruský svätý Ignatij Brančaninov vo svojej knihe Asketická skúsenosť píše o pravom videní Boha takto: *„Chceš vidieť Christa: – príd' a vid' (Jan1-46) ako vraví apoštol Ján. Christos prisľúbil učeníkom, že ich neopusti do konca sveta (Mt 28-20). On je s nimi v Evanjeliu a tajinách. Jeho niet pre tých, ktorí neveria Evanjeliu. Nevidia jeho lebo sú oslepení neverou.*

Chceš počuť Spasiteľa? On sa ti prihovára skrz Evanjeliu. Počúvaj ho a vyhýbaj sa hriešnemu životu, počúvaj pozorne učenie Christa, ktoré je životom večným.

Chceš aby sa ti zjavil Christos? On ťa tomu naučí sám. „Kto má moje prikázania a zachováva ich, ten ma miluje, a kto mňa miluje, toho bude milovať môj otec, aj ja ho budem milovať a zjavím sa mu sám“. (Ján 14-21)⁴¹⁷

ZJAVENIE A JEHO VÝZNAM

Vo svätom písme sú opísané dva spôsoby akým sa Boh sa zjavuje človeku. Prvý spôsob je neosobný, prostredníctvom prírodných javov – zjavenie Mojžišovi na hore Sion, schádzanie Svätého Ducha na apoštolov počas Päťdesiatnice. V prvom prípade ide o oblak, ktorý zahalil horu Sion spolu s Mojžišom, v druhom ide o jazyky ohňa, ktoré zostúpili na apoštolov. Druhý spôsob je osobný, keď sa Boh prihovára osobne prostredníctvom ľudského hlasu. Stalo sa to počas Bohozjavenia a Preobrazenia⁴¹⁸ Christa na hore Tábor.

⁴¹⁵ Pozri ДОБРОТОЛЮБИЕ. [online]. [2012-10-14]. 1900. Том 1-5. Афон, 1900. Dostupné na internete: <http://azbyka.ru/otechnik/?Dobrotoljubie/dobrotoljubie_soderzhanie=1_2>.

⁴¹⁶ Pozri ФЕОФАН, Затворник. 2010. *Грехи и страсти и борьба с ними*. Сибирская благовонница, 2010.

⁴¹⁷ Pozri БРЯНЧАНИНОВ, Игнатий. 2001. *Аскетические опыты*. Том 1. Москва, 2001.

⁴¹⁸ PRUŽINSKÝ, Š. 2011. Preobrazený Christos ako dokonalý vzor nekonzumného človeka. In *Společny wymiar chrześcijaństwa we wspólnym konsumpcyjnym społeczeństwie*. [online]. [2012-09-18]. Medzynarodowa konferencja naukowa, 24 listopada 2011 w Wasowej. (ed. R. Dubec,-J. Husár). Gorlice : Elpis –Diecezjalny ośrodek kultury prawosławnej, 2011. s. 67-72. ISBN 978-83-

Vo Svätom Písme sa na viacerých miestach hovorí o tom, že poznanie Boha je ukryté pred bežným zrakom. Na to, aby človek mohol vidieť duchovné veci potrebuje podľa slov Spasiteľa na hore mať „čisté srdce“⁴¹⁹. Zjavenie Boha v Evanjeliu sa zakladá na pokore a čistote, ktorá sa často prirovnáva detskému stavu duše: „*Chválim Ťa, Otče, Pane neba a zeme, že si toto skryl pred múdrymi a rozumnými a zjavil nemluvňatám*“⁴²⁰. Christos tak poukazuje na to, že poznanie Boha a duchovný rast človeka nie sú možné bez jeho duchovného života. Pričom za najcennejšie cnosti, ktoré prehlbujú duchovnosť sa považuje pokora a uvedomenie svojej nedôstojnosti. Práve pokora bola najväčšou cnosťou mnohých svätých ako napr. Jána Krstiteľa, ktorého Christos považoval za blízkeho priateľa. Ján svoj vzťah k nemu vyjadruje týmito slovami: „*Nie som hoden zohnúť sa a rozviazať Mu remienok na obuvi*“⁴²¹.

Duchovný svet je ukrytý od bezprostrednej zmyslovej skúsenosti z mnohých dôvodov. Najviac sú to osobné dôvody človeka ako necitlivosť a nezáujem o duchovné poznanie, ktoré oslabujú u človeka vnímavosť voči duchovným podnetom. Tiež prílišné zdôrazňovanie racionálneho poznávania reality a presvedčenie o tom, že všetky náboženské fenomény môžu byť logicky vysvetlené. V samotnom kresťanstve zavláda relativizmus, ktorý podľa Kašparů určuje čomu sa z učenia Cirkvi môže veriť a čomu nie, ktoré prikázaniu sú dobré, ktoré sú zastaralé a potrebujú zmenu⁴²². V tejto súvislosti veľmi často mystická alebo iná nadprirodzená skúsenosť človeka (zjavenia) evokuje myšlienku psychického ochorenia.

Na druhej strane si treba uvedomiť rozdiel medzi duchovným svetom a svetom telesným. Bezprostredné stretnutie človeka či už s Bohom alebo anjelmi a inými bytosťami spôsobuje silný emocionálny zážitok, ktorý bezpochyby vplýva na duševnú rovnováhu človeka. V starej a novej zmluve je viac miest, kde sa opisovalo stretnutie človeka s anjelmi a pocity akými boli tieto stretnutia sprevádzané. „*Keď Gideon videl, že to bol anjel Hospodinov, povedal: Beda, Hospodine, Pane, že som videl anjela Hospodinovho tvárou v tvár! Ale Hospodin mu povedal: Pokoj s tebou! Neboj sa, nezomrieš.*“ (Sud 6-22:23). Alebo stretnutie

63055-03-5. Dostupné na internete: <http://www.okp-elpis.pl/book,open,1766,3,Mi%C4%99dzynarodowa_konferencja_naukowa.html>.

⁴¹⁹ Mt 5, 8.

⁴²⁰ Mt 11, 25.

⁴²¹ Mk 1, 7.

⁴²² KAŠPARŮ, M. 2002. *Základy pastorální psychiatrie pro spovědníky*. Brno 2002. s. 135.

Tobiáša a Sára s archanjelom Rafaelom „*Tu sa obaja preľakli, padli na tvár a zmocnila sa ich hrôza*“ (Tob 13-16). V novej zmluve je to príbeh zvestovania Bohorodičky: „*Anjel jej povedal: Neboj sa Mária, našla si milosť u Boha*“ (Luk. 1-30). V novej zmluve je takto opísané stretnutie Zachariáša a anjelov pri oltári chrámu. „*Ako ho Zachariáš uzrel, preľakol sa a pojala ho bazéň*“⁴²³ Dokonca domnienka toho, že vidia namiesto Christa príznak, ktorý kráča po vode, spôsobila u apoštolov plaviacich sa loďou zdesenie⁴²⁴.

To, že duchovný svet je zahalený pred priamym poznaním má pre človeka aj výchovný aspekt. Viera v Boha sa zviditeľňuje v láske človeka k Bohu a je mnohokrát skúšaná. Ako hovorí Christos v evanjeliu - človek, ktorý vie o príchode zlodeja do jeho príbytku, sa dôsledne pripraví na tento okamih⁴²⁵. Viera v Boha, ktorá nie je z lásky ale zo strachu alebo rešpektu pred faktom, že Boh existuje a je všemohúci sa podobá „viere“ satana, ktorý vie, že Boh existuje aj sa pred Ním chveje, ale zároveň sa Mu vyhýba a nenávidí Ho.

Cieľom Božieho zjavenia nie je preto vzbudiť strach a rešpekt, ale lásku a pocit nekonečnej starostlivosti o človeka zo strany Boha. Preto ako to už bolo povedané sa Boh zjavuje človeku v jeho srdci prostredníctvom milosti.

Množstvo neporušených pozostatkov svätých a zázračných ikon svedčia o tom, že zjavenie Božej milosti v Cirkvi má objektívny charakter, a teda je dostupné zmyslovej skúsenosti každého veriaceho. Osobné zjavenia, ktoré mali svätí, oni sami podrobovali prísnemu skúmaniu, a preto nemohli byť nikdy v rozpore s hlavnými myšlienkami Evanjelia a učenia Cirkvi. Ako zdôrazňoval apoštol Pavol: „*aj my, alebo keby vám anjel z neba zvestoval (iné) evanjelium miesto toho, ktoré sme vám my zvestovali, – nech je prekliaty*“⁴²⁶.

PSYCHICKÉ OCHORENIA A PORUCHY VNÍMANIA

Zjavenia, ktoré sa často spomínajú vo Svätom Písme a životoch svätých je potrebné odlišovať od psychických ochorení, ktoré môžu byť sprevádzané poruchami vnímania a myslenia.

⁴²³ Lk 1, 12.

⁴²⁴ Mt 14, 26.

⁴²⁵ Lk12, 39.

⁴²⁶ Gal 1, 8.

Psychické ochorenia predstavujú širokú skupinu porúch, ktoré v rôznej miere postihujú a narúšajú osobnosť človeka. Najviac do integrity osobnosti človeka zasahujú ťažké psychické poruchy tzv. psychózy, ktoré spôsobujú vážne poruchy v oblasti poznávania a vnemov, ktorým sa hovorí halucinácie. Čiastočne je príčina halucinácií vysvetlená na základe metabolickej poruchy dopaminového systému alebo zostáva neznámeho pôvodu. Podľa Kafku majú halucinácie najmenej tri znaky:

- Vnem, ktorý nie je podmienený podnetom, a predsa vnímaný zmyslami,
- Presvedčenie o realite vnímaného,
- Zvyčajné správanie zodpovedajúce chorobnému vnemu⁴²⁷.

Halucinácie predstavujú veľmi dôležitý psychiatrický príznak, ktorý výrazne deformuje chápanie reality. Aj napriek tomu halucinácie u ľudí nie sú neobvyklým javom. Podľa odhadov v neobvyklých alebo individuálne špecifických situáciách sa vyskytujú až u štvrtiny ľudí.⁴²⁸

Poruchy vnímania halucinácie a ilúzie nemusia nutne súvisieť s psychickým ochorením, aj keď väčšinou je tomu tak. Môžu v ojedinelých prípadoch vzniknúť v dôsledku silného psychického vypätia, alebo ako sprievodný jav ťažkého somatického ochorenia alebo ako dôsledok zneužívania návykovej látky (drogy). Jedná sa o situačnú poruchu s jasne preukázateľným dôvodom vzniku. V takých prípadoch sa vnímanie normalizuje, keď prestane pôsobiť rušivý podnet. Halucinácie môžu byť vyvolané v podmienkach senzorickej deprivácie alebo hypnotickej sugescie⁴²⁹.

V súvislosti s poruchami vnímania, ktoré ovplyvňujú aj myslenie človeka je potrebné sa zmieniť o tzv. bludoch. Bludy sú z lekárskeho hľadiska názor človeka, ktorý nezodpovedá skutočnosti, ktorý však človek nevyvrátiteľne a trvalo považuje za skutočnosť. Blud je charakterizovaný falošným, nesprávnym obsahom a nezrušiteľnou, nedotknuteľnou presvedčivosťou⁴³⁰. Bludy ovládajúc myslenie človeka sa stávajú jeho dominantným pozadím, na základe ktorého sa buduje súkromný náboženský príbeh.

⁴²⁷ Pozri KAFKA, J. 1998. *Psychiatria učebnica pre lekárske fakulty*. Martin, 1998. s. 53.

⁴²⁸ Pozri HORT, V a kol. 2000. *Dětská a adolescentní psychiatrie*. Praha, 2000. s. 90.

⁴²⁹ HORT, V a kol. 2000. *Dětská a adolescentní psychiatrie*. Praha, 2000. s. 91.

⁴³⁰ Pozri KONČEKOVÁ, L. 2005. *Patopsychologie*. Prešov, 2005. s. 33.

Bludy nemusia byť nutne výsledkom halucinácií. Môže sa jednať o samostatnú poruchu, pri ktorej osobnosť človeka bude relatívne dobre zachovaná (bez nápadných prejavov). Medzi početnú skupinu bludov patria náboženské bludy, ktoré sa podľa Končekovej rozdeľujú na:

- makromanické a mikromanické⁴³¹:

Najčastejšou formou makromanických bludov sú:

- reformátorské bludy, ktorých cieľom je založiť nové dokonalejšie a progresívnejšie náboženské spoločenstvo vychádzajúc z osobného presvedčenia jedinca. V pozadí reformátorských bludov vystupuje osoba duchovne osvieteného a charizmatického vodcu.
 - religiózne bludy, u ktorých sa jedná o osobné presvedčenia človeka o tom, že je vyvolený Bohom, a prostredníctvom neho sa má uskutočniť Boží zámer s celým ľudstvom. Veľmi často sa taký človek situuje do pozície proroka alebo svätca.

Typickým mikromanickým bludom je:

- ruinačný blud – presvedčenie o blížiacom sa konci sveta a jeho úplnej skaze. U ľudí s týmto typom bludov sa stráca zmysel a chuť žiť, človek prepadá pasívnemu očakávaniu. Veľmi často práve tento typ ľudí priťahuje typy s reformátorskými a religióznymi bludmi.

Z duchovného pohľadu sa v podstate každého bludu skrýva duchovná pýcha, ktorá je zároveň prekážkou duchovnej nápravy. Pýcha sa prejavuje neprekonateľným presvedčením vyvolenosti dotyčnej osoby alebo odmietaním Boha a zúfalým zatracovaním života. Prekonať bludné predstavy z duchovného pohľadu je možné iba na základe úprimného pokánia a pokory. Duchovník by mal poznať stav duchovného dieťaťa, vedieť jeho prípadnú psychiatrickú diagnózu a zaujať patričné duchovné stanovisko. Pomôžu mu základné znalosti príznakov psychického ochorenia a ako sa má ku človeku správať.

Psychické a duchovné anomálie majú tieto spoločné vlastnosti, sú:

- nutkavé – prichádzajú vždy, keď ich človek nečaká a nechce, majú vtieravú povahu
- násilnícke – sú proti vôli človeka, človek pociťuje tlak a obmedzenie vlastnej slobody, dotyčná osoba neovláda situáciu a nemôže ju zmeniť

⁴³¹ KONČEKOVÁ, L. 2005. *Patopsychológia*. Prešov, 2005. s.34.

- časté – na rozdiel od zjavení, o ktorých sa píše vo svätom písme, a ktoré sa v životoch svätých stávali raz alebo niekoľkokrát, pri patológii sa jedná o denne alebo týždenne sa opakujúce a často predvídané stavy.
- nepríjemné – „zjavenia“ takej povahy sú na obtiaž a sú sprevádzané pocitom strachu a úzkosti, na rozdiel od bázne opísanej v životoch svätých, človek neprežíva takú duchovnú radosť, ktorá by sa v takom prípade očakávala. Tento pocit sa stupňuje priamo úmerne opakovaniu sa „zjavení“.

Ďalšími znakmi psychických a duchovných anomálií sú:

- zhoršenie sociálnych vzťahov s blízkym okolím (uzatváranie sa, náhla životná zmena, strata pocitu zodpovednosti za blízkych, odcudzenie sa im, nutkavý záujem o spásu iných ľudí).
- odmietanie duchovného vedenia a poslušnosti, stráca sa pokora a rozvážnosť, deformuje sa celková náboženská viera, dochádza ku jej fragmentácii a retardácii na často bizarné súkromné náboženstvo (napr. človek sa upína iba na svet anjelov alebo konkrétnu bytosť, ktorá sa mu zjavuje).
- pocit výnimočnosti a nenahraditeľnosti, pocit média (som vybraný z hora). Na rozdiel od svätých, ktorí sa napriek svojej veľkosti nikdy sa nestotožnili s myšlienkou výnimočnosti.
- zaoberanie sa ezoterickými a okultistickými praktikami, vyvolávanie duchov, používaním súkromných náboženských rituálov a praktík.

Zoznam bibliografických odkazov

- БРЯНЧАНИНОВ, Игнатий. 2001. *Аскетические опыты*. Том 1. Москва, 2001. ISBN 5-87468-122-1.
- ДОБРОТОЛЮБИЕ. [online]. [2012-10-14]. 1900. Том 1-5. Афон, 1900. Dostupné na internete: <http://azbyka.ru/otechnik/?Dobrotoljubie/dobrotoljubie_soderzhanie=1_2>.
- ФЕОФАН, Затворник. 2010. *Грехи и страсти и страсти и борьба с ними*. Сибирская благовонница, 2010. ISBN 978-5-91362-231-0.
- HANGONI, T. 2012. Sociálna práca v kontexte zdravotnej starostlivosti. In: *Sociálna a duchovná revue*. Roč. III.č.3, s. 12-19. PBF PU. Prešov 2012. ISSN 1338-290X.

- HORT, V a kol. 2000. *Dětská a adolescentní psychiatrie*. Praha, 2000. ISBN 80-7178-472-9.
- KAFKA, J. 1998. *Psychiatria učebnica pre lekárske fakulty*. Martin, 1998. ISBN 80-88824-66-4.
- KAŠPARŮ, M. 2002. *Základy pastorální psychiatrie pro spovědníky*. Brno, 2002. ISBN 80-7295-031-2.
- KONČEKOVÁ, L. 2005. *Patopsychológia*. Prešov, 2005. ISBN 80-89235-00-X.
- KUZMYK, V. 2012. Bláznovstvo pre Christa ako jedná z foriem kresťanského asketizmu. In „*Prawoslawie jako czynnik odnowy tradycyjnych wartosci chrzecijanskich w unii Europejskiej* “. Międzynarodowa konferencja naukowa. (ed. Dubec, R.). Gorlice, 2012. s. 185-189. ISBN 978-83-63055-11-0.
- KUZYŠIN, B. 2012. Duchovné poradenstvo ako hraničný a aplikovaný odbor sociálnej práce. *Pravoslávny biblická zborník*. č. I/2012, s. 119-125. ISBN 978-83-63055-05-9.
- NIKODÉM (SVĚTOHOREC). 1996. *Neviditel'nyj boj*. Prešov, 1996. ISBN 80-7097-347-1.
- PILKO, J. 2011. Spoveď a pokánie ako sociálna kontakt kňaza s veriacim človekom v starej a novej zmluve. Historicko-patristický pohľad. In *Spoleczny wymiar chrześcijaństwa we wspólnym konsumpcyjnym społeczeństwie*. [online]. [2012-09-18]. Medzynarodowa konferencja naukowa, 24 listopada 2011 w Wasowej. (ed. R. Dubec,-J. Husár). Gorlice : Elpis –Diecezjalny ośrodek kultury prawosławnej, 2011. s. 165-172. ISBN 978-83-63055-03-5. Dostupné na internete: <http://www.okp-elpis.pl/-book,open,1766,3,Mi%C4%99dzynarodowa_konferencja_naukowa.html>.
- PRUŽINSKÝ, Š. 2011. Preobrazený Christos ako dokonalý vzor nekonzumného človeka. In *Spoleczny wymiar chrześcijaństwa we wspólnym konsumpcyjnym społeczeństwie*. [online]. [2012-09-18]. Medzynarodowa konferencja naukowa, 24 listopada 2011 w Wasowej. (ed. R. Dubec,-J. Husár). Gorlice : Elpis –Diecezjalny ośrodek kultury prawosławnej, 2011. s. 67-72. ISBN 978-83-63055-03-5. Dostupné na internete: <http://www.okp-elpis.pl/-book,open,1766,3,Mi%C4%99dzynarodowa_konferencja_naukowa.html>.
- SERAFIM (ROSE), Jeromonach. 1998. *Pravoslávie a náboženstvo budúcnosti*. Košice, 1998. ISBN 80-968043-1-6.
- СОФРОНИЙ, Иеромон. 1994. *Старец Силуан*. Фесалоники, 1994.
- ŠIP, M. 2012. Parciálna vzorka percepcie religióznych skupín alternatívneho typu. In „*Prawoslawie jako czynnik odnowy tradycyjnych wartosci*

chrześcijańskich w unii Europejskiej ". Międzynarodowa konferencja naukowa.
(ed. Dubec, R.). Gorlice, 2012. s. 173-184. ISBN 978-83-63055-11-0.

ŽUPINA, M. 2012. *Svätootcovská skúsenosť ako ukazovateľ Pravoslávnej teológie*.
Gorlice, 2012. ISBN 978-83-63055-13-4.

STARTING POINTS OF WORK OF THE PRIESTS WITH PSYCHOLOGICAL AND SPIRITUAL ANOMALIES AMONG BELIEVERS

Andrej NIKULIN, lecturer, Orthodox Theological Faculty, University of Presov
in Presov, Masarykova 15, 080 01 Presov, Slovakia, ans@post.sk,
00421517724729

Abstract

The aim of this paper is to familiarize the reader with the issue of supernatural revelation and religious experience in the Church, and also bring to the theologians the problem of heavy mental illness and related disorders of perception hallucinations. In the first part of the contribution deals with the essence of the revelation of the spiritual world in Holy Scripture and the teachings of the Church. A very important parts of the contribution are lessons of the holy Fathers of the believer's relationship to the revelations and how to properly maintain similar situations. Very often it is a revelation of hidden mental illness, the last part of this article deals with this issue and especially practical recommendations for priests - what criteria are to assess similar conditions, and what is required for this to take a position.

Key words

Mental illness, hallucination, revelation, delusion, Spirituality

SVÄTOOTCOVSKÁ SKÚSENOŠŤ AKO UKAZOVATEĽ PRAVOSLÁVNEJ TEOLÓGIE

(recenzia)

/Župina Miroslav, Gorlice 2012, 125 s., ISBN 978-83-63055-13-4/

Pavol KOCHAN, lecturer, Orthodox Theological Faculty, University of Presov in Presov, Masarykova 15, 080 01 Presov, Slovakia, pavol.kochan@unipo.sk, 00421517726729



Hľadanie a poznanie Boha bolo a dodnes je pre každého kresťana a zvlášť teológa základom jeho snahy pochopiť zmysel vlastného bytia a sebarealizácie ako rozumnej a spoločenskej bytosti vo svete aj mimo neho. Svätí Otcovia častokrát stotožňovali poznanie Boha so spásou, zbožštením. A práve svätootcovská skúsenosť, ktorá vychádza z duchovného nazerania na Boha, človeka a svet a ich vzájomný vzťah je predpokladom k priblíženiu sa vnímania duchovného života kresťana ako základného princípu pre pochopenie Božích právd zjavených vo svete. Autorom recenzovanej vedeckej monografie je doc. ThDr. Miroslav Župina, PhD.,

ktorý je vo vedeckých humanitných a v rámci nich hlavne teologických a akademických kruhoch známy svojou angažovanosťou v oblasti pravoslávnej teológie, kresťanskej etiky a bioetiky.

Najnovšia monografia je súhrnom a zároveň určitou koncepciou, či skĺbením kresťanskej antropológie a kresťanskej duchovnosti, ktoré sú postavené vo svetle triadologických a christologicko-ekleziologických osnov celej pravoslávnej teológie, ktorá pomáha Cirkvi objasňovať a takto priblížiť nepochopiteľného Boha, ktorý človeku odhaľuje svoju trojjednosť cez tajinný (sviatostný) život Cirkvi. Autor systematicky krok za krokom vedie čitateľa celou pravoslávnu svätootcovskou koncepciou od filozofie a teologického pohľadu svätých Otcov na ňu cez antropológiu k počiatku a základu celej teológie, k triadológii. Všetky kroky sú podložené osobnou duchovnou skúsenosťou svätých Otcov. Najviac spomínaným teológom je nepochybne svätý Gregor Nysský spolu so svätým Gregorom Palamom, ktorí patria ku skupine „výrazných“ teológov hlavne v oblasti antropológie a triadológie. Koncepcia podstaty ľudského bytia, ktorým je

pre svätých Otcov jednoznačne teozis, spása človeka, je zárukou správneho definovania kresťanskej etiky a duchovnosti, ktoré spolu predkladajú konkrétne východiská zo súčasných problémov a kríz spoločnosti v každom smere, či už budeme hovoriť o bioetických, technologických, ekonomických alebo všeobecne spoločenských a kultúrnych otázkach.

Chceme veriť, že táto monografia nie je ojedinelou a poslednou lastovičkou v približovaní a objasňovaní pravoslavia ako živej a v každom období promptne reagujúcej koncepcie kvalitného kresťanského a svetového spoločenského života.