

*Bratislava*

*Teologická fakulta, Trnavská univerzita v Trnave*

**2/2013**  
*ročník XI*

# ***Teologický časopis***

*Fórum pre kresťanský dialóg*

**Teologický časopis**  
ročník XI, 2013, číslo 2

**Recenzovaný časopis**

Vydáva Dobrá kniha, Štefánikova 44, P. O. Box 26, 917 01 Trnava  
pre Teologickú fakultu Trnavskej univerzity

Redakčná rada:

Dr. Jozef Tiňo, predseda  
Marcela Andoková, PhD.  
doc. Dr. theol. Gloria Braunsteiner, PhD.  
prof. S.S.L. Ing. Peter Dubovský SJ, ThD.  
doc. ThDr. Sidonia Horňanová, PhD.  
Bohdan Hroboň, DPhil.  
ThDr. Maria Kardis, PhD.  
ThLic. Miloš Lichner SJ, D.Th.  
doc. ThDr. Albín Masarik, PhD.

Šéfredaktor: Dr. Jozef Tiňo  
Redaktorka: Mgr. Mária Fúriková  
Grafická úprava: Ivan Janák

Vychádza dvakrát ročne  
Registrácia MK SR č. 3841/09  
ISSN 1336-3395

# Obsah

## ČLÁNKY, ŠTÚDIE

**Sidonia Horňanová**

Kumránsky mesianizmus . . . . . 5

**Jozef Tiňo**

Školy a písomná kultúra v Izraeli v období prvého chrámu . . . . . 39

**Bohdan Hroboň**

Charakter svätenia šabat v starovekom Izraeli . . . . . 53

**Marcela Andoková – Kvetoslava Gyuriová**

Kňazstvo a mníšstvo vo svetle Hieronymovej korešpondencie . . . . . 59

**Zoltán Fóthy**

Absolútne tajomstvo človeka

Aspekty teológie mystéria Karla Rahnera v kontexte kresťanskej viery . . . 71

**Daniel Porubec**

Slovo ako všeludský fenomén v diele P. A. Florenského . . . . . 81

## RECENZIE

**Miloš Lichner SJ**

OGLIARI, Donato: *Gratia et certamen : The Relationship between Grace and Free Will in the Discussion of Augustine with the So-Called Semipelagians.*

Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovanensium, 169.

Leuven 2003 . . . . . 105

**Michal Valčo**

HROBONĚ, Bohdan: *Ethical Dimension of Cult in the Book of Isaiah.*

Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Band 418.

Ed. J. Barton, R. G. Kratz, Choon-Leong Seow, M. Witte. Berlin;

New York : Walter de Gruyter, 2010. 256 s.

ISBN 978-3-11-024748-0 . . . . . 108

**Sidonia Horňanová**

TARANT, Z., TYDLITATOVÁ, V., AMIR, M., BUDIL, I., NOVOTNÁ, L.-A.,

HOŠEK, P., NENUTIL, J., PARUSHEV, P. R.: *Faces of Hatred :*

*Contemporary Antisemitism in Its Historical Context.*

Plzeň : Západočeská univerzita, 2012. 214 s.

ISBN 978-90-261-0190-1 . . . . . 110

**Helena Panczová**

LICHNER, Miloš: *Sviatosť pomazania chorých : Historicko-teologický pohľad.*

Warszawa : Rhetos, 2012. 130 s.

ISBN 978-83-89781-70-3. . . . . 116

**Eva Orbanová**

ZAVIŠ, Monika: *Staroveký svet zdravia a choroby*. Bratislava :

Univerzita Komenského, 2012. 206 s.

ISBN 978-80-223-3125-8. . . . . 119

**Jozef Tiňo**

HROBONĚ, Bohdan: Shaping up the Form of the Tabernacle. In: *Vetus Testamentum*, roč. 63, 2013, č. 4, s. 555-565.

ISSN 0042-4935 . . . . . 121

## **SPRÁVY**

**Milan Sova**

21. kongres Medzinárodnej organizácie pre štúdium Starého zákona (IOSOT)

Ludwig-Maximilians-Universität v Mníchove 4. - 9. augusta 2013 . . . . 125

# **Contents**

## **ARTICLES**

**Sidonia Horňanová**

Qumran Messianism . . . . . 5

**Jozef Tiňo**

Schools and Written Culture in Ancient Israel of the First Temple Period . . . . 39

**Bohdan Hroboň**

Character of Sabbath Observance in Ancient Israel . . . . . 53

**Marcela Andoková - Kvetoslava Gyuriová**

Priesthood and Monkhood in the Light of St. Jerome's Correspondence . 59

**Zoltán Fóthy**

The Absolute Mystery of Man : Important Aspects of Karl Rahner's

Theology of Mystery in the Context of Christian Faith . . . . . 71

**Daniel Porubec**

Word as an Universal Human Phenomenon

in the Work of P. A. Florensky . . . . . 81

## **REVIEWS AND MATERIALS**

## Kumránsky mesianizmus

Sidonia Horňanová

HORŇANOVÁ, S.: Qumran Messianism. *Teologický časopis*, XI, 2013, 2, s. 5 – 37.

The aim of the contribution is to acquaint with the results of modern research of messianism in the Dead Sea Scrolls. It starts with a survey of history of research of Qumran messianism that encompasses the diversity of the proposed theories and various approaches. It enumerates difficulties that are linked with research of Qumran messianism. Afterwards it presents a survey of chosen Qumran messianic texts that show the abundance of messianic expectations and eschatological saviour figures in Early Judaism including especially the concept of Davidic Messiah, Messiah of Aaron and two messiah doctrine. This abundance may be caused by the fact that Qumran community covers a history almost 200 years and in that period a development and a change in the messianic expectations may be assumed. On the other hand, Qumran messianism also reflects self understanding of the community and its biblical exegesis. Along with the references to the Messiah in the Dead Sea Scrolls, the Jewish apocryphal and pseudoepigraphic works are also recognized as a very important source for understanding of Qumran messianism and of Jewish messianism in general. Final remarks of the study deal with understanding Qumran messianism against its historical background.

*Keywords:* Qumran, scrolls, messianism, eschatology

### ÚVOD

Na základe početných textov z obdobia intertestamentárneho obdobia (200 pred Kristom – 75 po Kristovi), v ktorých sú zmienky o Mesiášovi zriedkavé a jeho úloha iba nejasná, možno vyvodit' záver, že väčšina Židov netúžila po príchode Mesiáša. Aj keď v Kumráne téma Mesiáša nebola centrálna, v porovnaní s ostatnými textami intertestamentárneho judaizmu sú mesiášske predstavy v kumránskych zvitkoch prítomné vo väčšej miere.

Židovský mesianizmus prepukol v 1. storočí pred Kristom v čase vlády dynastie Hasmoneovcov a bol aktuálny aj neskôr, v časoch židovského odboja proti rímskej okupačnej moci. Predtým, v rokoch 500 – 200 pred Kristom nachádzame iba veľmi málo textových dôkazov o mesianizme v judaizme. Najstaršie zreteľné zmienky o Mesiášovi sú prítomné v apokryfe Žalmy Šalamúnove a v kumránskom zvitku Poriadok komunity (1QS). Aj keď v kumránskych zvitkoch postava Mesiáša nestojí v centre pozornosti, predsa v porovnaní s ostatnými židovskými spismi sa spomína častejšie. Pojem „Mesiáš“ ako technický termín s istotou nachádzame len v troch kumránskych zvitkoch: v Poriadku

komunity (1QS), v Poriadku zboru (1QSa) a v Damaskom spise (CD). Mesiášsku terminológiu však nachádzame aj v ďalších textoch z Kumránu, hoci pojem „pomazaný“ sa v nich priamo vždy neuvádza.

## 1 STRUČNÝ NÁČRT HISTÓRIE BÁDANIA KUMRÁNSKEHO MESIANIZMU

Zverejnenie všetkých zvitkov z Kumránu otvorilo po roku 1991 priestor pre ich interpretáciu, vrátane živej diskusie o kumránskom mesianizme. Po sprístupnení niektorých zvitkov (CD, 1QS, 1QSa, 1QSB, 1QM, 1QH, 1QP<sup>Hab</sup> a iné fragmentárne texty z jaskýň č. 1 a č. 4) Adam S. van der Woude analyzoval kumránsky mesianizmus v publikácii *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran* (1957), pričom prišiel k záveru, že v Kumráne očakávali kráľovského Mesiáša a tiež kňazského Mesiáša, ktorý bol hodnotený vyššie ako kráľovský. Van der Woude tvrdil, že nejestvuje dôkaz o tom, že by komunita očakávala návrat Učiteľa spravodlivosti alebo nejakého nadprirodzeného záchrancu.

Jean Starcky v *Les quatre étapes du messianisme à Qumrân* (1963) sa zasa usiloval vytvoriť plynulú históriu mesiášskych predstáv v Kumráne na základe paleografického datovania nájdených textov, ako aj archeologických nálezov, ktoré dosvedčujú osídlenie Kumránu na rôznych stupňoch. Rozlíšil pritom tieto štyri vývojové stupne v histórii kumránskeho mesianizmu:

1. Autorom 1Q Chválospevov (1QH) a Poriadku komunity (1QS), ktoré pochádzajú z makabejských čias, je Učiteľ spravodlivosti. V týchto spisoch nenachádzame mesiášske predstavy ani odkazy na Mesiáša, a preto v tom čase v Kumráne neboli prítomné nijaké mesiášske očakávania. (V 1QS 9, 9-11 sa síce spomínajú „Mesiáši Árona a Izraela“, no tento text chýba v najstaršom manuskripte Poriadku komunity.)

2. Dvojité mesiášske predstavy prítomné v 1QS, 1QSa, 1Sb a 4QTest, v ktorých má prvenstvo kňazský Mesiáš pred kráľovským, sú reakciou proti spojeniu úradu kráľa a veľkňaza panovníkmi z hasmoneovského rodu.

3. Počas vlády Pompeja, keď došlo opäť k oddeleniu obidvoch úradov, v kumránskej komunite pod vplyvom farizejov očakávali len jedného Mesiáša – pôvodne očakávaní dvaja mesiáši sa stali jednou kňazskou postavou. Podľa Starckeho je dôkazom toho použitie singuláru Mesiáš vo formulácii: „Mesiáš Árona a Izraela“ v CD (12, 22-13,1; 14, 18-19; 19, 10-11; 19, 33-20, 1).

4. Dvojité mesiášske očakávania opäť ožili v herodesovskom období v dôsledku nálady proti Rímu, ako to dosvedčujú texty v 1QM, 4QPatr, 4QFlor a 4QP<sup>Is</sup><sup>a</sup>.

Starckyho teória o kumránskom mesianizme, ktorú sme v krátkosti načrtli, však naráža na problém s datovaním kumránskych zvitkov. Počíta s tým, že Damaský spis pochádza z podstatne neskoršieho obdobia ako Poriadok spoločenstva. Takisto tvrdenie, že mesiášska predstava vznikla iba pod vplyvom farizejov, je príliš zjednodušené.<sup>1</sup> V období druhého chrámu v judaizme predsa jestvovali viaceré náboženské skupiny a v tejto súvislosti existovali aj viaceré mesiášske prúdy.

V rokoch 1863 – 1991 bolo publikovaných len pár štúdií o kumránskom mesianizme. Záujem o túto tému vzrástol na sklonku roku 1991, keď Robert Eisenman zverejnil informáciu o dosiaľ nepublikovanom zvitku, v ktorom sa údajne spomína ukrižovanie mesiášskeho vodcu (4Q286 frg. 5). Neskôr však vyšlo najavo, že vo zvitku sa nehovorí o poprave mesiášskeho vodcu, ale jeho protivníka.

García Martínez urobil sumarizáciu všetkých textov z Kumránu, tak publikovaných, ako aj nepublikovaných, ktoré podľa jeho názoru odkazujú na Mesiáša, pričom pojem „pomazaný“ sa v nich nemusel priamo spomínať. Rozlišoval pritom medzi textami, ktoré boli vytvorené priamo v Kumráne, a textami, ktoré boli do Kumránu prinesené. Zozbieral spolu 22 textov, v ktorých našiel rôzne typy mesiášskych postáv: dávidovského Mesiáša (5 textov), kňazského Mesiáša (2 texty), nebeského Mesiáša (1 text), Mesiáša Árona a Izraela (6 textov), Knieža zboru, Vykladača Zákona (2 texty), nebeského a eschatologického proroka (1 text) a trojicu postáv, ktorú tvorili Mesiáši Árona a Izraela a eschatologický prorok (1 text).

V prístupe Martíneza možno pozorovať posun v bádani kumránskeho mesianizmu v tom, že predmetom výskumu boli všetky typy mesiášskych postáv, a to aj v prípade, že sa priamo nespájali s označením „pomazaný“. Martínez zároveň vylúčil také texty, v ktorých sa tento pojem síce spomína, no nie v eschatologickom kontexte, napríklad na označenie prorokov. Pritom vyjadril pochybnosti, či pri toľkej rôznorodosti mesiášskych predstáv je vôbec možné vytvoriť nejakú teóriu ich vývoja, aj keď pripustil, že predstava nebeského Mesiáša je výsledkom istého vývoja mesiášskych predstáv.

V roku 1993 si James C. VanderKam vo svojej prednáške na Univerzite v Notre Dame<sup>2</sup> o kumránskom mesianizme vybral ako východiskový text 1QS

<sup>1</sup> Porov. SCHIFFMAN, L. H.: *Qumran and Jerusalem : Studies in the Dead Sea Scrolls and the History of Judaism*. Grand Rapids (Michigan) : William B. Eerdmans Publishing Company, 2010, s. 284.

<sup>2</sup> Porov. DUHAIME, J.: Recent Studies on Messianism in the Dead Sea Scrolls. In: SCHIFFMAN, L. H., TOV, E., VANDERKAM, J. C.: *Dead Sea Scrolls : Fifty Years after Their Discovery*. Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20–25, 1997. Jerusalem : Israel Exploration Society, 2000, s. 793.

9, 9–11, v ktorom sa spomínajú dvaja „Mesiáši Árona a Izraela“. Premisou – východiskovým bodom pre VanderKama sú dvaja Mesiáši – kňazský a svetský. K obidvom mesiášskym postavám priradil jednotlivé mesiášske tituly v rozličných textoch, a to týmto spôsobom: Pod kráľovského Mesiáša spadá táto trojica označení: Mesiáš, Výhonok Dávida a Knieža zboru. Ku kňazskej eschatologickej postave zasa priradil tieto označenia: Mesiáš, Vykладаč Zákona, Kňaz a ďalšie. Venoval tiež pozornosť biblickým textom, ktoré stáli v pozadí týchto opisov (Dt 33,8–11; Num 21,18; 24,17; Am 5,26–27; 9,11; Oz 5,13–15). VaderKamovi nešlo ani tak o preukázanie rôznorodosti mesiášskych predstáv, ako skôr o potvrdenie jeho predpokladu, že v Kumráne zastávali dvojité mesianizmus (t. j. očakávanie kňazského a dávidovského Mesiáša), a to prinajmenšom v 1. storočí pred Kristom. Slabinou jeho výskumu bolo nielen to, že sa obmedzil iba na dve kategórie mesiášskych postáv, ale aj to, že v diskusii o kumránskom mesianizme obišiel niektoré dôležité texty (4Q521, 4Q246 alebo 11QMelch).

Iným významným bádateľom v oblasti kumránskeho mesianizmu je John J. Collins, autor knihy *The Scepter and the Star* (1995), ktorej názov je inšpirovaný práve „hviezdou a žezlom“ v CD 7, 19, z čoho vychádza aj názov jeho knihy. Collins aplikuje pojem Mesiáš „prinajmenšom na postavu, ktorá zohráva rozhodujúcu úlohu na konci času“ a na toho, „čo niekedy, no nie nutne vždy je označený ako משיח v starobylých zdrojoch“<sup>3</sup>. Pri výskume rozlišuje texty, ktoré pôvodne vznikli v Kumráne, no zároveň berie do úvahy celú kumránsku knižnicu, aby poukázal na to, že s očakávaniami prítomnými v kumránskych zvitkoch sa bežne stretáme aj mimo Kumránu v období skorého judaizmu. Zvitky zároveň dosvedčujú „väčšiu rozmanitosť mesiášskych očakávaní v judaizme, ako bolo zrejme pred ich objavením“<sup>4</sup>. Collins definuje „štyri základné mesiášske paradigmy“: kráľa, kňaza, proroka a nebeského Mesiáša, ktoré neboli „narovnako rozšírené“ v skorom judaizme, no všetky sú vo zvitkoch prítomné.<sup>5</sup> Hoci Collins vo svojej štúdii, v ktorej mesianizmus skúma v celej šírke, uvádza kapitolu „Teacher, Priest and Prophet“, v podstate rozlišuje iba štyri mesiášske úrady: Mesiáš ako kráľ, prorok, kňaz a anjel<sup>6</sup> – vyučujúcu úlohu Mesiáša pritom zaraďuje pod kňazský úrad. Učiteľa-Mesiáša nerozlišuje ako samostatnú postavu, ale jeho úlohu podriaďuje kňazskému Mesiášovi. Podľa Collinsa všetky me-

<sup>3</sup> COLLINS, J. J.: *The Scepter and the Star : The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*. New York : Doubleday, 1995, s. 11–12.

<sup>4</sup> COLLINS, J. J.: *The Scepter and the Star : The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, s. 11.

<sup>5</sup> COLLINS, J. J.: *The Scepter and the Star : The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, s. 12.

<sup>6</sup> COLLINS, J. J.: *The Scepter and the Star : The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, s. 11.



siášske predstavy sa dajú odvodiť z dvoch mesiášskych postáv – dávidovského a kňazského Mesiáša, no na rozdiel od VanderKama počíta aj s nebeskou transcendentnou postavou Syna človeka. Collins identifikuje „Knieža zboru“ s „Mesiášom Izraela“, čo by sme mohli pripustiť, a „Vykladača Zákona“ s „Mesiášom Árona“, čo však už nie je také jednoznačné. Jestvuje totiž text (CD 19, 35–20, 1), v ktorom sa jasne rozlišuje medzi „Učiteľom spravodlivosti“ a „Mesiášmi Árona a Izraela“. Keďže v kumránskej komunite mal dôležitú úlohu Zákon, ktorý sa tiež spájal s eschatologickými očakávaniami – úlohy Mesiáša v Damaskom spise sú nejakým spôsobom späté so zákonom, ktorým sa komunita riadila –, výroky o mesiášskej postave učiteľa označenej ako „Vykladač Zákona“ by si preto zasluhovali oveľa podrobnejší rozbor, než mu dáva Collins, ktorý túto postavu priamo spája s kňazským Mesiášom. Collins zároveň vyslovil požiadavku, ktorá je „podstatným krokom vpred pri interpretácii zvitkov“ a ktorou je stanoviť „koreláciu medzi rôznymi prívlastkami a titulmi, ktoré by mohli byť použité pri tej istej postave“.<sup>7</sup>

Positívne na Collinsovom prístupe je, že sa usiluje poukázať jednak na historické okolnosti, ktoré podmieňovali mesiášske predstavy v kumránskych textoch, a tiež na to, ako bola ideológia kumránskej komunity formovaná tradíciami z Písma. Podľa neho rozvoj mesianizmu sprevádzal oživený záujem o monarchiu v 1. storočí pred Kristom, ktorý bol vlastne reakciou na obnovenie židovského kráľovstva Hasmoneovcami, ktorí neboli z dávidovského rodu.<sup>8</sup> Dôraz položený na nebeský charakter kráľa záchrancu zasa mohol odrážať sklamanie z „mesiášov“ ľudského, zemského pôvodu.<sup>9</sup>

Collinsova neskoršia štúdia *He Shall Not Judge by What His Eyes See* (1995) je zameraná na pozemských „mesiášov“, lebo o tých sa kumránske zvitky predovšetkým zmieňujú. Väčšina z nich pochádza z neskorého druhého a zo začiatku prvého storočia pred Kristom. Dvojitý mesianizmus vo zvitkoch je vyslovením požiadavky „oddelenia kňazského a kráľovského úradu“, ktorý počnúc Jonatánom z hasmoneovskej dynastie splynul do jedného.

Ďalší dvaja bádatelia, ktorí prispeli do diskusie o kumránskom mesianizme, S. Talmon a L. H. Schiffman, nadviazali na myšlienky G. Scholema o mesianizme obnovy a utopickom mesianizme. Aj Talmon aj Schiffman mali pri-

<sup>7</sup> COLLINS, J. J.: *The Scepter and the Star : The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, s. 60.

<sup>8</sup> COLLINS, J. J.: *The Scepter and the Star : The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, s. 40.

<sup>9</sup> COLLINS, J. J.: *The Scepter and the Star : The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, s. 189.

tom k dispozícii už väčší korpus kumránskych textov, ktoré boli sprístupnené do roku 1987.

Gershom Scholem začal ako prvý rozlišovať medzi dvoma smermi v židovskom mesianizme – mesianizmom obnovy (*restorative messianism*) a utopickým mesianizmom (*utopian messianism*).<sup>10</sup> Mesianizmus obnovy dáva do výhľadu obnovenie niekdajšej slávy Izraela, počíta so zdokonaľovaním tohto sveta a s nastolením Dávidovho kráľovstva prirodzenou cestou, naproti tomu utopický mesianizmus dáva do výhľadu budúcnosť, ktorá prevyšuje to, čo bolo doteraz. Utopický mesianizmus, ktorý je založený na prorockej predstave o Hospodinovom dni (*jóm Jahve*), má apokalyptický charakter. Počíta, že tento svet je iba nedokonalý a nový svet môže byť vybudovaný iba na troskách starého sveta. Utopický mesianizmus teda očakáva zmenu svetových pomerov v dôsledku nejakého katastrofického zásahu zvonka.

Talmon vo svojej práci *Types of Messianianic Expectations in the Turn of the Era* (1986) nazýva dvojité kumránsky mesianizmus „milenaristickým mesianizmom“. V ňom prevláda smer obnovy, ktorého predlohou boli dvojité mesiášske očakávania v Zachariášovom proroctve. Keď Alexander Jannai uzurpoval veľkňazský úrad, tieto mesiášske očakávania zlyhali a v Kumráne sa čas príchodu Mesiáša začal posúvať do budúcnosti, ktorej opis obsahuje apokalyptické motívy.

Aj Schiffman v kapitole „Messianic Figures and Ideas in the Qumran Scrolls“<sup>11</sup> poukazuje na rôznorodosť mesiášskych predstáv, na rôzne prístupy bádateľov a tiež na historické faktory, ktoré treba brať do úvahy. Keďže historický vývoj mesianizmu je ťažko rozpoznateľný, v spracovaní problematiky kumránskeho mesianizmu uplatňuje synchronný prístup, pričom venuje značnú pozornosť terminológii v kumránskych zvitkoch. Vo svojej knihe *Reclaiming the Dead Sea Scrolls*<sup>12</sup> (1994) rozlišuje medzi mesianizmom obnovy a utopickým mesianizmom: „...vyrovnávanie alebo kreatívne napätie medzi tými smermi je to, čo určuje charakter príslušného mesianizmu.“<sup>13</sup> Texty, ktoré podporujú myšlienku dávidovského Mesiáša, majú sklon k mesianizmu

<sup>10</sup> POROV. SCHOLEM, G.: *Toward an Understanding of the Messianic Idea in Judaism*. New York : Schocken, 1971, s. 1–36; SCHIFFMAN, L. H.: *Qumran and Jerusalem : Studies in the Dead Sea Scrolls and the History of Judaism*, s. 284.

<sup>11</sup> SCHIFFMAN, L. H.: Messianic Figures and Ideas in the Qumran Scrolls. In: CHARLESWORTH, J. H.: *The Messiah*. Minneapolis : Fortress Press, 1992, s. 116–129.

<sup>12</sup> SCHIFFMAN, L. H.: *Reclaiming the Dead Sea Scrolls : The History of Judaism, the Background of Christianity, the Lost Library of Qumran*. New Haven; London : Yale University Press, 2009, s. 317–350.

<sup>13</sup> SCHIFFMAN, L. H.: *Reclaiming the Dead Sea Scrolls : The History of Judaism, the Background of Christianity, the Lost Library of Qumran*, s. 317; SCHIFFMAN, L. H.: *Qumran and Jerusalem : Studies in the Dead Sea Scrolls and the History of Judaism*, s. 284.

obnovy: spomína sa v nich pokoj a prosperita, neočakávajú kataklizmatické zničenie na konci. Naopak, texty s apokalyptickými a utopickým sklonmi nepočítajú s dávidovským Mesiášom. Vedúce miesto v nich zaujíma kňazský vodca, popri ktorom vystupuje dočasný vládca, podriadený vedúcej kňazskej postave. V takých prípadoch je vedúca úloha kňazstva v živote komunity prenesená do posledných dní. Niekedy je však možné stretnúť sa s obidvomi mesiášskymi smermi naraz v tom istom texte. Schiffman zdôrazňuje rôznorodosť mesiášskych predstáv, ktoré však odmieta harmonizovať, pretože korpus kumránskych zvitkov nie je jednotný, a preto dôrazne varuje pred tým, aby sa jeho prvky ľubovoľne spájali a harmonizovali. Bádanie kumránskeho mesianizmu nakoniec uzatvára slovami: „Nikdy nebudeme schopní vytvoriť presné historické poradie mesiášskych predstáv, ani textov nájdených v Kumráne.“<sup>14</sup>

Z uvedeného stručného náčrtu histórie bádania kumránskeho mesianizmu možno sledovať, ako sa prístupy bádateľov ku riešeniu tejto problematiky vyvíjali.<sup>15</sup> Dnes už máme k dispozícii celý korpus kumránskych zvitkov, vrátane tých, ktoré prv neboli dostupné. Problematika bádania kumránskeho mesianizmu v súčasnosti je však oveľa zložitejšia ako v minulosti, a to nielen pre obrovský korpus takého rôznorodého materiálu, ktorý má fragmentárny charakter, ale aj preto, že treba počítat s dejinami redakcie jednotlivých textov.

## 2 O PROBLÉMOCH VÝSKUMU KUMRÁNSKEHO MESIANIZMU

Výskum kumránskeho mesianizmu sprevádzajú ťažkosti v rôznych ohľadoch. Nejestvuje konsenzus vzhľadom na datovanie jednotlivých textov. Treba totiž rozlišovať medzi datovaním manuskriptov a datovaním textov, takže náznaky na chronologické poradie relevantných eschatologických textov v diskusii o kumránskom mesianizme môžu byť rôzne. Medzi bádateľmi nejestvuje konsenzus ani vzhľadom na identifikáciu kumránskych mesiášskych textov, pretože pri ich výbere sa uplatňujú rôzne kritériá. Niektorí pokladajú za mesiášske texty iba tie, v ktorých sa priamo vyskytuje pojem משיח. Iní berú do úvahy aj také texty, v ktorých sa síce pojem משיח priamo neuvádza, no vystupuje v nich eschatologická mesiášska postava, napríklad „Knieža celého zboru“, „Výhonok Dávida“, „Vykladač Tóry“ atď.

<sup>14</sup> SCHIFFMAN, L. H.: *Qumran and Jerusalem : Studies in the Dead Sea Scrolls and the History of Judaism*, s. 285.

<sup>15</sup> Porov. DUHAIME, J.: Recent Studies on Messianism in the Dead Sea Scrolls. In: SCHIFFMAN, L. H., TOV, E., VANDERKAM, J. C.: *Dead Sea Scrolls : Fifty Years after Their Discovery*, s. 789–799.

Rôznorodé označenia mesiášskych postáv sa obyčajne spájajú a harmonizujú, čo však vyvoláva dojem svojvoľnej práce s textami a nasledujúcu vlnu oprávnenej kritiky. Veď jednotlivé pojmy, ktoré identifikujú mesiášske postavy, sa neobjavili v dejinách naraz, ale postupne, a treba počítať aj s ich vývojom.

Iné dôležité kritérium pri výbere mesiášskych textov z Kumránu je, že sa prednostne berú do úvahy výhradne texty, ktoré vznikli priamo v Kumráne. Nájdená kumránska knižnica totiž obsahuje aj staršie texty, ktoré sa tešili obľube zbožných Židov, no ktoré pochádzajú z obdobia ešte pred zrodom kumránskej komunity a v Kumráne ich iba prepisovali. Kumránsky mesianizmus treba síce vnímať na širšom pozadí židovstva druhého chrámu, ktorého obraz nám podáva pseudoepigrafická literatúra tradovaná aj v Kumráne, no zároveň treba uplatniť užšie kritérium selekcie pôvodných textov kumránskej komunity, t. j. ich striktné odlišenie od tých, ktoré do Kumránu iba prevzali.

Ak spomíname ťažkosti, s ktorými sa spája bádanie kumránskeho mesianizmu, je potrebné v krátkosti sa zmieniť aj o problémoch, ktoré vyplývajú z literárnej podoby zvitkov. Hebrejský text totiž obsahuje iba spoluhlásky, a preto sa nie vždy dá jednoznačne rozlíšiť, či pojem משיח je z gramatického hľadiska participium s prefixom „mem“. Navyše, texty z Kumránu sú fragmentárnej povahy. Sú to vlastne fragmenty textov, ktoré obsahujú ďalšie početné fragmenty. Niektoré časti zvitkov sú nenávratne stratené a nie vždy je možné pôvodný text úplne zrekonštruovať. Fragmentárny charakter kumránskych zvitkov do veľkej miery obmedzuje ich výskum, a to nielen pokiaľ ide o mesiášske predstavy v nich.

V náčrte kumránskeho mesianizmu, ktorý sa pokúsime urobiť, budeme brať do úvahy iba texty, o ktorých predpokladáme, že v nich vystupuje Mesiáš, resp. mesiášska eschatologická postava, pričom pojem משיח sa v nich priamo nemusí uvádzať. Náčrt kumránskeho mesianizmu bude urobený výlučne z textov, ktoré majú kumránsky pôvod. Kvôli vytvoreniu komplexnejšieho obrazu však zohľadníme, aspoň čiastočne, aj ďalšie texty z intertestamentárneho obdobia – široké spektrum pseudoepigrafickej literatúry a tiež apokryfy, a to najmä za účelom porovnania mesiášskych predstáv v nich s očakávaniami prítomnými v kumránskych zvitkoch. Mesiášske očakávania v Kumráne sa budeme snažiť začleniť nielen do širšieho korpusu literatúry z obdobia druhého chrámu, ale poukážeme aj na ich prepojenie so starozmluvnými textami, na ktoré odkazujú a ktoré interpretujú. Budeme si tiež všimáť podmienenosť mesiášskych predstáv v závislosti od politicko-historickej situácie, aj keď si na druhej strane uvedomujeme, že nie je možné urobiť plynulý vývoj kumránskeho mesianizmu pre problémy s datovaním jednotlivých textov a dejinami ich redakcie. To, čo máme k dispozícii, sú vlastne iba odpisy textov, takže datovanie paleografickými metódami sa týka iba datovania manuskriptov, nie pôvodných textov. Na

spresnenie metodológie výskumu kumránskeho mesianizmu ešte uvádzame, že v predloženom náčrte kumránskeho mesianizmu nebudeme brať do úvahy texty, ktoré síce obsahujú eschatologický literárny materiál, vrátane narážok či priamych odkazov na pomazaného, no z ktorých, pre ich značné poškodenie, nie je možné potvrdiť ich priame spojenie s mesiášskymi očakávaniami (napr. 1Q30 1, 2<sup>16</sup> atď.). Takisto budú z náčrtu vyradené texty, v ktorých pojem משיח nepochybne označuje prorokov z minulosti (napr. 11, 7–8<sup>17</sup>; 6QD alebo 6QD 3, 4<sup>18</sup>; CD 2, 12<sup>19</sup>; CD 5, 21–6, 2<sup>20</sup> atď.).

Pri preklade pôvodného hebrejského textu kumránskych zvitkov autorka vychádza zo šesťväzkovej publikácie *The Dead Sea Scrolls Reader* (2004 – 2005), v ktorej sú zverejnené a zatriedené všetky objavené kumránske texty a ktorú redigovali D. W. Parry a E. Tov. Citáty zo Starej zmluvy v kumránskych textoch sú uvádzané kurzívou. Zrekonštruovaný hebrejský text je uvedený v hranatých zátvorkách.

### 3 MESIÁŠSKE TEXTY Z KUMRÁNU

#### 3.1 DAMASKÝ SPIS (CD)

Damaský spis bol známy ešte pred nálezmi kumránskych rukopisov. Koncom 19. storočia objavili v egyptskej Káhire genízu, v ktorej sa našiel aj Damaský spis.<sup>21</sup> V Kumráne sa našlo niekoľko desiatok kópií tohto spisu, najstarší fragment z nich sa datuje na začiatok 1. storočia pred Kristom.<sup>22</sup>

CD 12, 21 – 13, 2

„21 Toto sú predpisy pre Vyučujúceho, aby kráčal podľa nich so všetkým živým, podľa práva každého času a podľa práva 22 tohto bude kráčať semeno Izraela a nebudú prekliati ... Toto je pravidlo bývania 23 v tábo[ro]ch. Tí, čo kráčajú podľa toho v čase bezbožnosti, kým povstane Mesiáš Árona

<sup>16</sup> V texte sa spomína משיח הקדוש. Pre fragmentárny charakter textu však nemožno s istotou tvrdiť, že formulácia je použitá v kontexte eschatologických očakávaní.

<sup>17</sup> Vyjadrenie „...skrze tvojich pomazaných, vidcov svedectiev“ sa vzťahuje na prorokov z minulosti.

<sup>18</sup> „...[proti Božím prikázaniám prostredníctvom Mojžiša a tiež] svätých pomazaných; [a prorokovali lož, aby odvrátili]...“ (PARRY, D. W., TOV, E.: *The Dead Sea Scrolls Reader 1 : Texts Concerned With Religious Law*. Leiden; Boston : Brill, 2004, s. 176–177.) Pojem „pomazaní“ v tomto texte označuje dávnych prorokov.

<sup>19</sup> Formulácia „pomazaní jeho svätým duchom“ opäť označuje prorokov z minulosti.

<sup>20</sup> Podobne ako v 6QD 3, 4 sa uvádzajú „pomazaní“, resp. „pomazaný jeho svätého“. Ide pritom o dávnych prorokov.

<sup>21</sup> Porov. TRSTENSKÝ, F.: *Kumrán a jeho zvitky*. Svit : Katolícke biblické dielo, 2009, s. 207.

<sup>22</sup> Porov. TRSTENSKÝ, F.: *Kumrán a jeho zvitky*, s. 208.

13, 1 a Izraela, najmenej desať mužov, po tisícoch, stoch, päťdesiatich 2 a desiatich.“<sup>23</sup>

Kumránska komunita sa riadila predpismi, ktoré bolo potrebné dodržiavať v tomto „bezbožnom veku (בְּקֶץ הַרְשָׁע)“, „kým povstane Mesiáš Árona a Izraela (עַד עֲמוּד מְשׁוּחַ אֶהְרֶן וְיִשְׂרָאֵל)“. Kráčanie (הַתְּהַלֵּךְ) sa týkalo dodržiavania „predpisov (מְחֻקִּיּוֹת)“ komunity. Tie isté výrazové prostriedky nachádzame aj v CD 6, 10–11:

„10 ...aby chodili v nich<sup>24</sup> po celý čas bezbožnosti a bez nich nedosiahnu<sup>25</sup>, až povstane 11 ten, čo učí spravodlivosť na konci dní...“<sup>26</sup>

Výraz „ten, čo učí spravodlivosť (יִוְרֵה הַצְּדָק)“ je slovnou hračkou, ktorá vychádza z Oz 10,12: „...tu je čas hľadať Hospodina, dokiaľ nepríde a neskropí vás spravodlivosťou (עַד-יִבּוֹא וְיִוְרֵה צְדָק)“. Nie je však jasné, či יוְרֵה הַצְּדָק je očakávaný eschatologický učiteľ, ktorý bude podobný Učiteľovi spravodlivosti<sup>27</sup>. V tejto súvislosti nechýbajú ani tvrdenia, že v Kumráne verili, že Učiteľ spravodlivosti bude vzkriesený a vráti sa späť.<sup>28</sup> Vzhľadom na presvedčenie členov komunity, že žijú v posledných dňoch tesne pred mesiášskym vekom, niektorí stotožňujú očakávaného eschatologického učiteľa s áronovským Mesiášom (v CD 12, 23).<sup>29</sup> Historický Učiteľ spravodlivosti bol síce kňazom, no v Damaskom spise nenachádzame nijaký náznak toho, že by יוְרֵה הַצְּדָק bol „Mesiášom Árona“.

Ďalší eschatologický text z Damaského spisu, ktorý je relevantný v diskusii o kumránskom mesianizme, je CD 7, 14–21:

<sup>23</sup> SEGERT, S., a i.: *Rukopisy od Mrtvého moře*. Praha : Oikoymen, 2007, s. 352–355.

<sup>24</sup> T. j. v zákonoch.

<sup>25</sup> T. j. náuku.

<sup>26</sup> SEGERT, S., a i.: *Rukopisy od Mrtvého moře*, s. 336–337.

<sup>27</sup> Podľa Fitzmyera „ten, čo učí spravodlivosť“ je podobný historickému „Učiteľovi spravodlivosti“ (tak aj Collins), no nemožno ho s ním stotožniť. „Text nenaznačuje, že historický יוְרֵה הַצְּדָק je niekto, kto sa vracia, aby sa stal ich vzkrieseným Učiteľom, ktorý by viedol teokratickú komunitu nového Izraela v posledných dňoch.“ Porov. FITZMYER, J. A.: *The Dead Sea Scrolls and Christian Origins*. Grand Rapids (Michigan); Cambridge (UK) : William B. Eerdmans Publishing Company, 2000, s. 103.

<sup>28</sup> Tak Duppoint Sommer aj John Allegro. Porov. COLLINS, J. J.: *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*. London; New York : Routledge, 1997, s. 86.

<sup>29</sup> Collins stotožňuje יוְרֵה הַצְּדָק (a tiež „Vykladača Zákona“) s áronovským Mesiášom. Porov. COLLINS, J. J.: *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, s. 86. Proti identifikácii יוְרֵה הַצְּדָק s „Mesiášom Árona“ sa stavia Fitzmyer. Porov. FITZMYER, J. A.: *The Dead Sea Scrolls and Christian Origins*, s. 103.



„14 unikli do severnej zeme ... ako povedal: *Dal som do vyhnanstva Sikúta, vášho kráľa 15 a Kijúna, vašu sochu z damaských stanov.*<sup>30</sup> ... Knihy zákona – ony sú stánok 16 kráľa, ako povedal: *Postavím stánok Dávida, ktorý spadol.*<sup>31</sup> Kráľ 17 – to je zhromaždenie a podstavce sôch; podstavce sôch – to sú knihy prorokov, 18 ktorých slovami Izrael pohrdol, ... 19 a hviezda – to je Vykladač Zákona, 19 ktorý prichádza<sup>32</sup> do Damasku, ako je napísané: *Vyjde hviezda z Jáкова a povstane žezlo 20 z Izraela.*<sup>33</sup> Žezlo – to je Knieža celého zboru, a keď povstane, rozdrví 21 všetkých synov Šéta. ... Títo unikli v období prvého navštívenia...“<sup>34</sup>

Kumránska komunita vnímala seba vo svetle Am 5,26 ako takú, ktorá je v zajatí, obklopená tými, čo pohrdajú Zákomom. Členovia komunity sú vedení ku správne mu výkladu Zákona, ktorý interpretuje „Vykladač Zákona (הַתּוֹרָה דְרוֹרֵשׁ)“, pričom správnym výkladom Tóry bude na mieste rozpadnutého stánku Dávida, ktorým sú Knihy Zákona, postavený nový stánok. „Knieža zboru“ potrestá „synov Šéta“, t. j. tých, čo pohrdajú Tórou. Zvláštnosťou je, že v Damaskom spise nie je Ámosove proroctvo o rozpadnutom Dávidovom stánku (Am 9,11) chápané v zmysle mesiášskej predpovede, ale ako proroctvo o Tóre. Naproti tomu proroctvo Bileáma v Num 24,17, ktoré pôvodne nemalo eschatologický význam, bolo v Kumráne pochopené ako predpoveď o kumránskej komunite a o jej vodcoch: o „Vykladačovi Zákona (הַתּוֹרָה דְרוֹרֵשׁ)“, ktorý je hviezdou, a o „Kniežati celého zboru (כָּל הָעֵדָה)“, ktorý je žezlom z Bileámovho proroctva. Niektorí bádatelia spoznávajú v kumránskom výklade hviezdy a žezla očakávanie dvoch mesiášskych postáv.<sup>35</sup>

Text CD 7, 14–21 je zopakovaný aj v ďalšom manuskripte Damaského spisu (CD-B 19–20), ktorý však podáva úplne iný výklad a učenie o Mesiášovi. V manuskripte CD-B 19, 7–12.33–20, 1 sa ako odkazy na „Mesiáša Árona a Izraela“ citujú prorocké texty Zach 13,7 a Ez 9,4:

„7 ...keď príde slovo, ktoré je zapísané skrze proroka Zachariáša: Prebud' sa, meč, proti 8 môjmu pastierovi a proti mužovi, *ktorý* je so mnou, *zníe* Boží výrok. Udri pastiera a rozpřchnu sa ovce, 9 a potom obrátim svoju ruku

<sup>30</sup> Am 5,25–26.

<sup>31</sup> Am 9,11.

<sup>32</sup> Je otázne, či „Vykladač zákona“ už prišiel do Damasku, alebo má ešte len prísť. Hebrejský výraz הַבֵּא je dvojnásobný: môže vyjadrovať alebo prítomné participium, alebo perfektum (minulý čas).

<sup>33</sup> Num 24,17.

<sup>34</sup> SEGERT, S., a i.: *Rukopisy od Mrtvého moře*, s. 338–339.

<sup>35</sup> Porov. DAVIES, P. R.: *Judaism in the Dead Sea Scrolls : The Case of the Messiah*. In: LIM, T. H.: *The Dead Sea Scrolls in their Historical Context*. London; New York : T&T Clark International, 2000, s. 225–226.

proti malým.<sup>36</sup> A tí, čo ich strážia, sú najpokornejší zo stáda. 10 Títo uniknú v čase navštívenia a tí, čo zostanú, budú vydaní meču, keď príde Mesiáš 11 Árona a Izraela. Ako bol v čase prvého navštívenia, o ktorom povedal 12 skrze Ezechiela...<sup>37</sup> 33 ... Tak všetci mužovia, ktorí vstúpili do zmluvy 34 novej v zemi Damasku, ale odvrátili sa, spreneverili a odchýlili od studne živej vody, 35 nebudú počítaní do rady ľudu a v ich zoznamoch nebudú zapísaní odo dňa, keď bude vzatý<sup>38</sup> 20, 1 Učiteľ spoločenstva (*hajachad*), až povstane Mesiáš z Árona a z Izraela.<sup>39</sup>

V B manuskripte Damaského spisu vystupuje do popredia problém počtu mesiášskych postáv – vo formulácii v CD-B 19, 10–11: „keď príde Mesiáš Árona a Izraela (בבוא משיח אהרן וישראל)“. Mohlo by ísť o jednu mesiášsku postavu – o predstaviteľa kňazstva a ľudu Izraela. Iní chápu tú istú formuláciu v zmysle duálneho mesianizmu, totiž, že ide o dvoch Mesiášov – áronovského, resp. veľkňaza, a nekňazského pozemského Mesiáša. Naskytá sa však aj tretia možnosť, ktorou je chápať podstatné meno משיח podielovo, totiž, že sa vzťahuje na obidva prívlastky – „Árona“ aj „Izraela“ – v takom prípade by text obsahoval predstavu dvoch Mesiášov.

Problém týkajúci sa počtu mesiášskych postáv vystupuje ešte viac do popredia vo formulácii v CD 20, 1: „Učiteľ spoločenstva, až povstane Mesiáš z Árona a z Izraela (מורה היחד עד עמוד משיח מאהרן ומישראל)“. Text sa opäť dá interpretovať dvojako: alebo počíta s jedným Mesiášom z Árona a z Izraela, alebo s dvoma Mesiášmi – jedným z Árona a druhým z Izraela. Problém počtu je spôsobený aj tým, že vedľa seba sú postavení „Mesiáš z Árona a z Izraela“<sup>40</sup> a „Učiteľ spoločenstva“, resp. Učiteľ spravodlivosti. Tento fakt spôsobuje problémy najmä tým, ktorí sa usilujú o harmonizáciu mesiášskych predstáv v Kumráne a jednotlivé mesiášske postavy medzi sebou spájajú (ako napríklad Collins, ktorý vo zvitkoch stotožňuje „Mesiáša z Árona“ s Učiteľom spravodlivosti).

V súvislosti s dvojitými mesiášskymi očakávaniami v Damaskom spise treba uviesť, že podobné dvojité mesiášske očakávania nachádzame aj v zbierke Testamenty dvanástich patriarchov, ktorej datovanie sa rozprestiera až na tri storočia (2. stor. pred Kristom – 1. stor. po Kristovi). Táto pseudoepigrafická

<sup>36</sup> Zach 13,7.

<sup>37</sup> Cituje sa text Ez 9,4: „označ znakmi čelá mužov, ktorí vzdychajú a stenú...“

<sup>38</sup> Infinitív nifalu האסף sa prekladá na základe biblického použitia nifalu koreňa אסף, za ktorým nasleduje predložka v Sd 2,10 alebo v Gen 25,8.7. Význam האסף podrobne analyzuje FITZMYER, J. A.: *The Dead Sea Scrolls and Christian Origins*, s. 261–265 (12. kapitola The Gathering In of the Teacher of Community).

<sup>39</sup> SEGERT, S., a i.: *Rukopisy od Mrtvého moře*, s. 360–363.

<sup>40</sup> Formulácia „až povstane Mesiáš z Árona a z Izraela“ v CD 20, 1 pripomína zmienku v 1 Mak, kde sa okrem veľkňaza a vodcu spomína príchod proroka: „...Židia a kňazi sa uzhodli, že Šimon bude ich vodcom naveky, až kým nevystúpi vierohodný prorok.“ (1 Mak 14,41)



zbierka – osobitne TLev 17–18, je reakciou na úpadok kňazstva, pričom do výhľadu dáva utvorenie nového spravodlivého kňazstva s kráľovskými črtami. Je kritikou na vládcov z rodu Hasmoneovcov, u ktorých sa spájala kráľovská a kňazská funkcia. Konkrétne kritizuje kňazské aspirácie Hasmoneovcov, pričom s tou istou kritikou Hasmoneovcov sa stretáme aj v niektorých mesiášskych textoch z Kumránu.

### 3.2 MEGILLAT HA-SERAKÍM

Jeden manuskript, ktorý sa našiel v jaskyni č. 1, obsahoval tri texty: Poriadok komunity (1QS), Poriadok zboru (1QSa) a Poriadok požehnaní (1QSB).<sup>41</sup> Ide o texty, ktoré sú literárne nezávislé a ktoré redaktor, resp. pisár, spojil. Celý súbor textov sa volá Megillat ha-Serakím<sup>42</sup>. Datuje sa do obdobia 100 – 75 pred Kristom.<sup>43</sup> Pri rozbere mesiášskych predstáv budeme vychádzať z jednotlivých textov 1QS, 1QSa a 1QSB oddelene.

#### Poriadok komunity (1QS)

Z hľadiska kumránskeho mesianizmu je 1QS mimoriadne dôležitým zvitkom, lebo v 1QS 9, 10–11 nachádzame *locus classicus* kumránskeho mesianizmu – zreteľnú zmienku o dvoch Mesiášoch vo formulácii: „Mesiáši Árona a Izraela (משיחי אהרן וישראל)“.

1QS 9, 10–11:

„10 ...budú sa riadiť prvými predpismi, ktorými sa začali poučovať mužovia spoločenstva (*jachad*), 11 až kým nepride prorok a Mesiáši Árona a Izraela.“<sup>44</sup>

Širší kontext zmienky o dvoch Mesiášoch predstavuje pasáž 1QS 8, 15b–9, 11. Text tejto pasáže sa zaoberá platnosťou pôvodných nariadení, ktorými sa členovia komunity už riadili a ktoré treba aj ďalej dodržiavať.

Na rozdiel od Damaského spisu sú v 1QS 9, 11 nepochybne mienení dvaja Mesiáši. Biblického predchodcu dvojitych mesiášskych očakávaní nachádzame v Zach 4,14, kde sa spomínajú „dvaja pomazaní, ktorí stoja pred Pánom celej

<sup>41</sup> DAVIES, P. R., BROOKE, G. J., CALLAWAY, P. R.: *The Complete World of the Dead Sea Scrolls*. London : Thames & Hudson, 2002, s. 82.

<sup>42</sup> Z angl. *The Rule Scroll*.

<sup>43</sup> Porov. OEGEMA, G. S.: *Apocalyptic Interpretation of the Bible : Apocalypticism and Biblical Interpretation in Early Judaism, the Apostle Paul, the Historical Jesus, and their Reception History*. London : T&T Clark International, 2012, s. 21.

<sup>44</sup> PARRY, D. W., TOV, E.: *The Dead Sea Scrolls Reader 1 : Texts Concerned With Religious Law*, s. 34–35.

zeme“. Okrem toho v Zach 6,13 nachádzame aj predstavu budúceho „kňaza“, ktorý postaví Hospodinovi chrám a bude mať kráľovskú česť,<sup>45</sup> kumránsky text však ide ešte ďalej, keď hovorí o „Mesiášovi Árona“. Predstava kňazského Mesiáša v kumránskej komunite, ktorá mala kňazský charakter, nie je vôbec prekvapujúca. Je pravdepodobné, že v mesiášskych očakávaniach sa odráža organizácia a zloženie kumránskej komunity, ktorú tvorili kňazi aj nekňazi, pričom kňazi v nej mali prednostné postavenie.

V súvislosti s duálnym mesianizmom v 1QS treba však pripomenúť, že fragmentárny zvitok 4QS<sup>e</sup> (4Q259) neobsahuje kľúčový text, v ktorom sa spomínajú dvaja Mesiáši. V 4QS<sup>e</sup> je vynechaná celá pasáž 1QS 8, 15b-9, 11, ktorá sa končí formuláciou „do príchodu proroka a Mesiášov Árona a Izraela“. Tento fakt robí otáznym jednak datovanie predstavy dvoch Mesiášov v 1QS 9, 11, jednak poukazuje na kompozičný charakter zvitku, ktorý musel prejsť viacerými redakciami, takže v Kumráne treba počítať s určitým vývojom mesiášskych predstáv. Keďže 4QS<sup>e</sup> neobsahuje zmienku o Mesiášoch Árona a Izraela, mohli by sme počítať s tým, že ju neobsahovali ani pôvodné zdroje, z ktorých súčasná podoba zvitku 1QS vychádza, a do 1QS ju uviedol až sekundárne alebo redaktor celej zbierky *Megillat ha-Serakím*, alebo jej zostavovateľ.<sup>47</sup> Na potvrdenie tohto predpokladu však nejstávajú dôkazy. Táto teória by sa dala spochybníť tým, že predstava dvojitého mesianizmu nebola v tých časoch neznáma, ako to dosvedčujú niektoré židovské spisy z obdobia druhého chrámu, najmä Testamenty dvanástich patriarchov.

Ďalší text zo zvitku 1QS, ktorý treba brať do úvahy v diskusii o kumránskom mesianizme, je 1QS 6, 2-5. Opisuje aktuálne spoločné stolovanie

<sup>45</sup> „Tu, hľa, je muž - Výhonok je jeho meno... On postaví chrám Hospodinov, dostane kráľovskú česť a bude sedieť a panovať na svojom tróne a bude kňazom na svojom tróne.“ (Zach 6,12-13)

<sup>46</sup> Paleografickými metódami bol manuskript 4QS<sup>e</sup> datovaný do rokov 50 - 25 pred Kristom, zatiaľ čo 1QS do rokov 100 - 75 pred Kristom. Datovanie oboch zvitkov je príliš blízko seba, keďže treba pripočítať, resp. odpočítať, prinajmenšom 25 rokov pri akomkoľvek datovaní založenom na paleografii. Porov. CHARLESWORTH, J. H.: Challenging the Consensus Communis Regarding Qumran Messianism. In: CHARLESWORTH, J. H., LICHTENBERGER, H., OEGEMA, G. S.: *Studies in Messianic Expectations in the Dead Sea Scrolls*. Tübingen : Mohr Siebeck, 1998, s. 123.

<sup>47</sup> Podľa Schiffmana je duálny mesianizmus v 1QS pôvodný, a nie sekundárny. Porov. SCHIFFMAN, L. H.: *Reclaiming the Dead Sea Scrolls : The History of Judaism, the Background of Christianity, the Lost Library of Qumran*, s. 324. Charleworth zasa zastáva názor, že 1QS<sup>e</sup> obsahuje staršiu verziu Pravidla komunity, resp. dokument, ktorý bol do 1QS začlenený. Porov. CHARLESWORTH, J. H.: Challenging the Consensus Communis Regarding Qumran Messianism. In: CHARLESWORTH, J. H., LICHTENBERGER, H., OEGEMA, G. S.: *Studies in Messianic Expectations in the Dead Sea Scrolls*, s. 130.

v Kumráne, ktoré je anticipáciou eschatologickej hostiny. Vedúce postavenie pri stole má kňaz, ktorý požehnáva jedlo ako prvý. Pri opise eschatologickej hostiny sa v kumránskych zvitkoch bežne spomína kňazský Mesiáš a Mesiáš Izraela, no v 1QS 6, 4-5 spoločné stolovanie v Kumráne vedie iba kňaz: „...a spoločne budú jesť a spoločne budú žehnať a spoločne sa budú radiť. A na každom mieste, kde bude desať mužov z radov spoločenstva (*jachad*), nech im nechýba muž – kňaz.“ V 6. riadku, ktorý bezprostredne nasleduje, sa ešte spomína „muž vykladajúci Tóru (*אִישׁ דִּוְרֵשׁ הַתּוֹרָה*)“, ktorý nemá chýbať na mieste, kde sa zhromaždia desiati. Postava interpretátora Zákona však postráda mesiášsky charakter.

V 1QS mohli, ale so zreteľom na rukopis textu 4QS<sup>e</sup>, ktorý neobsahuje zmienku o Mesiášovi Árona a Izraela, tiež nemuseli byť pôvodne vyjadrené dvojité mesiášske očakávania. Dávidovský Mesiáš v 1QS priamo nevystupuje, takže predstava „Mesiáša Izraela“ v Kumráne sa nemusí nutne odvodzovať zo starozmluvných prorockých očakávaní o pomazanom z Dávidovho rodu.

### Poriadok zboru (1QSa/1Q28a)

Aj 1QSa 2, 11-22 obsahuje opis eschatologického zhromaždenia a hostiny, na ktorej majú vedúce postavenie „Mesiáš Izraela“ a „Kňaz“, pričom kňazský Mesiáš stojí nad „Mesiášom Izraela“, pretože si sadá za stôl ako prvý a tiež prvý prednáša požehnanie nad chlebom a vínom. Podľa textu tohto zvitku v Kumráne očakávali, že v eschatologickom veku sa k ich spoločenstvu pripojí „Mesiáš Izraela“, ktorý bude podriadený kňazskému Mesiášovi:

„11 [Toto je stret]nutie vážených mužov [povolaných] na zhromaždenie rady spoločenstva, keď [Boh] splodil 12 medzi nimi Mesiáša. Vstúpi [Kňaz], hlava celého zhromaždenia Izraela a všetci 13 [predáci synov] Árona, kňazi [povolaní] na zhromaždenie vážených mužov a sadnú si 14 [pred ním] podľa postavenia. Potom (*v<sup>e</sup> achar*) [sa posadí Mesiáš] Izraela a pred ním hlavy 15 ti[sícov Izraela], každý podľa svojho postavenia, ako je určené v ich táboroch a výpravách. Nakoniec všetky 16 hlavy p[redákov zhro]maždenia s múd[rymi] svätého zhromaždenia sadnú si pred nimi, každý podľa 17 postavenia. [Keď] sa zhromaždia [pri stole] spoločen]stva [alebo k pitiu naliateho vína] a je prestretý stôl 18 spoločenstva [a je blízko] naliate víno na pitie, nik [nech nevystrie ruku na prvú dávku 19 chleba a vína] pred Kňazom. Lebo [on] požehnáva prvú dávku chleba a vína. 20 Poto[m] Mesiáš Izraela [sia]hne rukami 21 na chlieb. [Potom] kaž[dý] z celého zhromaždenia spoločenstva [nech dá požehnanie podľa svojho postavenia [v zostupnom poradí] postavenia. Toto nariadenie usmerňuje 22 každé je[dlo] určené najmenej desiatim muž[om]...“<sup>48</sup>

<sup>48</sup> PARRY, D. W., TOV, E.: *The Dead Sea Scrolls Reader 1 : Texts Concerned With Religious Law*, s. 198-199.

Opis eschatologickej hostiny v 1QSa je takmer identický s opisom stolovania v 1QS 6, 2–5, no s tým rozdielom, že 1QS opisuje aktuálne pomery v kumránskej komunite pred príchodom Mesiáša. V Kumráne sa tak pri spoločnom stolovaní usilovali do aktuálnej prítomnosti premietnuť pravidlá, ktoré raz budú platiť v budúcnosti.

Texty, ktoré obsahujú dvojité mesiášske očakávania, sú evidentne rozvinutím predstavy „dvoch synov olivy“ vo vízii v Zach 4: Prorok vidí zlatý svietnik medzi dvoma olivami, ktoré predstavujú „dvoch pomazaných, ktorí stoja pred Pánom celej zeme“ (Zach 4,14), pričom jeden pomazaný je z kňazského rodu, t. j. veľkňaz Józua, a druhý pomazaný je miestodržiteľ Zerubábel.

### Poriadok požehnaní (1QSB/1Q28b)

Text Poriadok požehnaní<sup>49</sup> obsahuje požehnania, ktoré prednáša „Vyučujúci (משכיל)“, pravdepodobne vodca kumránskej komunity.<sup>50</sup>

#### 1QSB 5, 20–29:

5, 20 ... Pre Vyučujúceho na žehnanie Kniežaťa zboru, ktorý [ ] 21 [ ] Nech obnoví zmluvu [sp]oločenstva pre seba, aby založil kráľovstvo svojho ľudu nave[ky, aby súdil v spravodlivosti chudobných] 22 [a] rozhodoval správne o [po]korných zeme<sup>51</sup> a aby kráčal pred ním bezúhonný po všetkých cestách [ ] 23 a aby založil zmlu[vu svoju svätú v] súžení pre tých, čo hľadajú h[o. Nech] Pán pozdvih[ne] ťa na večné výšiny; ako moc[ná] veža v hradbe 24 nedobytná zničíš ľud] mocou [úst] svojich. Svojím žezlom spustošíš ... <sup>zem a dychom svojich úst</sup> 25 usmrtíš bezbožných.<sup>52</sup> Nech dá [ti ducha ra]dy a večnej zmužlosti, ducha ... poznania a bázne Božej.<sup>53</sup> Bude 26 spravodlivosť pásom [tvojho drieku a pravd]a pásom tvojim bedrám.<sup>54</sup> Urobí tvoje rohy železnými a tvoje kopytá bronzovými.<sup>55</sup> 27 Nech koleš ako bý[k pošliapeš náro]dy ako blato na uliciach! Lebo Boh ťa ustanovil za žezlo 28 vládcov; p[re]d tebou prídu a pokľaknú a všetky náro]dy ti budú slúžiť a tvojím svätým menom ťa urobia silným 29 a budeš ako l[ev ] ; tvoj [meč strávi] koristi a nik ju nevrát[i].<sup>56</sup>

<sup>49</sup> Z angl. *The Rule of Blessings*, hebr. *Serek haberakót*.

<sup>50</sup> Milik vyjadril pochybnosti o tom, či sa požehnania skutočne používali v liturgickom živote kumránskej komunity. V texte rozlišoval požehnania pre oddaných členov komunity, pre veľkňaza, Cádokových synov, pre kňazov a pre „Knieža zboru“.

<sup>51</sup> Iz 11,4.

<sup>52</sup> Iz 11,4.

<sup>53</sup> Iz 11,2.

<sup>54</sup> Iz 11,5.

<sup>55</sup> Mich 4,13.

<sup>56</sup> PARRY, D. W., TOV, E.: *The Dead Sea Scrolls Reader 5 : Poetic and Liturgical Texts*. Leiden; Boston : Brill, 2005, s. 429–433.

Aj keď niektorí<sup>57</sup> spochybňujú relevantnosť tohto textu a vôbec zvitku 1QSb v diskusii o eschatologických predstavách v Kumráne, vrátane kumránkeho mesianizmu, domnievame sa, že tento zvitok do diskusie o kumránskom mesianizme rozhodne patrí. Na eschatologické predstavy v 1QSb poukazuje zmienka o „Kniežati zboru (נְשִׂיאַ הַעֲדָרָה)“, ktorá označuje eschatologického vodcu (QSb 5, 20). Tomu, že ide o budúceho vodcu, nasvedčuje jednak eschatologický kontext celej pasáže a tiež citát z proroctva Iz 11,2–5 o príchode dávidovského Mesiáša (v 1QSb 5, 21–22). Úlohou „Kniežaťa zboru“ je – ako predpovedal prorok: v spravodlivosti súdiť slabých<sup>58</sup>, správne vynášať výrok biednym zeme<sup>59</sup> a usmrtiť dychom svojich úst bezbožných (1QSb 5, 24–25). Nasledujúci, 25. riadok a 26. riadok obsahujú prosbu o požehnanie pre „Knieža zboru“, ktorá je ozvenou na Iz 11,2.5: „*Nech dá [ti ducha rad]y a večnej sily, ducha poznania a Božej bázne. Nech spravodlivosť je pásom [na tvojom drieku a pravd] a opaskom na твоjich bedrách.*“<sup>60</sup>

Označenie mesiášskej postavy „Knieža zboru“ sa zakladá na tradícii zachytenej v Ezechielovom proroctve: „Ja, Hospodin, budem ich Bohom a môj služobník Dávid bude kniežaťom (נְשִׂיאַ) uprostred nich“ (Ez 34, 24; porov. Ez 37, 25). Zvláštnosťou je, že hoci sa v kumránskom zvitku cituje Iz 11, citát o vyjdení mládnika z Izajovho pňa v Iz 11,1 sa neuvádza.

Opis eschatologických predstáv vo zvitku 1QSb je sťažený pre jeho fragmentárny charakter. Do tej miery, ako je možné zrekonštruovať pôvodný text, možno povedať, že v 1QSb by mohlo byť prítomné očakávanie dávidovského Mesiáša – aspoň nepriamo naň odkazuje zmienka o „Kniežati zboru“. Aj keď sa v 1QSb nespomína kňazský Mesiáš, úplný pôvodný text mohol zmienku o ňom obsahovať.

### 3.3 ĎALŠIE MESIÁŠSKE TEXTY Z KUMRÁNU

#### Vojnový zvitok (1QM)

Zachoval sa jeden manuskript 1QM v niekoľkých fragmentoch. Súčasná podoba zvitku pochádza z konca 1. storočia pred Kristom.<sup>61</sup>

<sup>57</sup> Podľa Fitzmyera „eschatologické a mesiášske nuansy tohto textu sú už zďaleka neurčité“. FITZMYER, J. A.: *The Dead Sea Scrolls and Christian Origins*, s. 101.

<sup>58</sup> Poškodený text je v tomto zmysle zrekonštruovaný.

<sup>59</sup> Iz 11,5: „v spravodlivosti bude súdiť slabých (וְשִׁפְט בְּצַדֵּק דְּלִיִּם) a správne (בְּמִישׁוֹר) vynášať výrok biednym zeme (וְהוֹכִיחַ לְעַנְוֵי־אֶרֶץ)“.

<sup>60</sup> PARRY, D. W., TOV, E.: *The Dead Sea Scrolls Reader 5 : Poetic and Liturgical Texts*, s. 432–433.

<sup>61</sup> Porov. TRSTENSKÝ, F.: *Kumrán a jeho zvitky*, s. 198.

Keďže Vojnový zvitok opisuje eschatologickú vojnu na konci vekov, očakávali by sme, že bude obsahovať aj zmienky o Mesiášovi. Vo Vojnovom zvitku sa však pojem „Mesiáš“ priamo nespomína. Označenia „Izrael“ a „Áron“ sa spomínajú iba v súvislosti s menami zapísanými na zástave spolu s „menami dvanástich izraelských kmeňov“ (1QM 3, 12) alebo „na štíte Kniežata celého zboru“ (נְשִׂיא כּוֹל הָעֵדָה) vedľa „Léviho“ a „mien dvanástich izraelských kmeňov“ (1QM 5, 1–2). Vynechanie mesiášskej postavy vo Vojnovom zvitku možno vysvetliť tým, že text opisuje udalosti, ktoré iba smerujú k mesiášskemu veku, a nie mesiášsky vek samotný.<sup>62</sup> Ak by sa aj „Knieža celého zboru“ malo identifikovať s kráľovským Mesiášom, vo Vojnovom zvitku určite nie sú prítomné dvojité mesiášske očakávania – zmienka o kňazskom Mesiášovi s určitou absenciou.

### 1Q Chválospevy (1QH)

Poetický spis 1Q Chválospevy<sup>63</sup> obsahuje chvály alebo modlitby, ktoré vyjadrujú vďačnosť za vyslobodenie. Ich autorstvo sa pripisuje Učiteľovi spravodlivosti. Úvodnou formuláciou „ďakujem ti (אֲדַוְרֶךָ)“ sa začína prinajmenšom 24 chvál. Zvitok ich však pôvodne obsahoval podstatne viac, no nezachovali sa.

Za nepriamu zmienku o Mesiášovi by sme mohli pokladať text 1QH 11, 5–18, v ktorom sa hovorí o žene, ktorú chytili pôrodné bolesti a ktorá porodila muža – „predivného radcu (פְּלֵא יוֹעֵץ)“ (1QH 11, 10; porov. Iz 9, 5).<sup>64</sup> Poetický text opisuje rozšírenie zla, príchod Mesiáša a následné zničenie každého zla, pričom predpoveď o zničení bezbožných obsahuje text 1QH 11, 35–36.<sup>65</sup>

Niektorí pokladajú za mesiášsku postavu v 1Q Chválospevoch aj „výhonok (נֶצֶר)“ (v 1QH 14, 15; 15, 19; 16, 6), v pozadí ktorého je Izaiášova predpoveď v 11,1<sup>66</sup>. Kontext, v ktorom sa zmienka o „výhonku“ uvádza, je však príliš nedostatočný na to, aby sme mohli dospieť k jednoznačnému záveru. Pravdepodobnejšie je odvodiť predstavu „výhonku“ z Iz 60,21.<sup>67</sup>

<sup>62</sup> Porov. SCHIFFMAN, L. H.: *Qumran and Jerusalem : Studies in the Dead Sea Scrolls and the History of Judaism*, s. 278.

<sup>63</sup> Z angl. *Thanksgiving Hymns*, hebr. *Hodajót*.

<sup>64</sup> „Lebo dieťa sa nám narodilo, syn nám je daný; na jeho pleciah spočinie kniežatstvo, jeho meno bude: Predivný radca (פְּלֵא יוֹעֵץ)...“ (Iz 9,5)

<sup>65</sup> Porov. SCHIFFMAN, L. H.: *Qumran and Jerusalem : Studies in the Dead Sea Scrolls and the History of Judaism*, s. 278.

<sup>66</sup> „Z Izajovho pňa vyženie mládnik a z jeho koreňov vyrastie výhonok.“ (Iz 11,1)

<sup>67</sup> Porov. SCHIFFMAN, L. H.: *Qumran and Jerusalem : Studies in the Dead Sea Scrolls and the History of Judaism*, s. 278.



O mesianizme v 1Q Chválospevoch možno v zásade konštatovať, že poetické texty v nich v podstate neobsahujú mesiášske predstavy. Vôbec sa v nich neuvádza ani pojem משיח, ani sa v nich nespomínajú Áron alebo Dávid.

#### 4Q Výklad Izaiáša (4Q161/4QpIsa<sup>a</sup>)

V 4QpIsa<sup>a</sup> frg. 8–10, 11–24 sa vykladá Iz 10,33–34 ako predpoveď o Kittejcoch – bojovníkoch, ktorých Izrael v boji porazí. Bezprostredne na to nadväzuje výklad<sup>68</sup> proroctva Iz 11,1–5, podľa ktorého má v posledných dňoch povstať Mesiáš z Dávidovho rodu ([פְּשֵׁרוֹ הַדְּבַר עַל צִמְחָה] דְּרִיד הַעֲוֹמֵד בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים), ktorý bude vládnuť nad všetkými národmi (21. riadok) a bude súdiť podľa poučenia kňazov (24. riadok). Mesiáš, ktorého opis je založený na Izaiášovom proroctve, je predstavený ako Výhonok Dávida, naplnený Hospodinovým duchom, jeho múdrosťou a spravodlivosťou. Keďže príchod Mesiáša predchádza boj s Kittejcami, Mesiáš je predstavený ako eschatologický bojovník-vysloboditeľ.

#### 1Q Výklad Abakuka (1QpHab)

V kumránskom výklade Abakuka vystupuje charismatický vodca, tzv. Učiteľ spravodlivosti, ktorý, aj keď nie je nikde bližšie identifikovaný, zaujímal v kumránskej komunite dôležité miesto v období medzi starozmluvnými prorokmi a príchodom Mesiáša. Komentár k Abakukovi uvádza, že Učiteľ spravodlivosti mal spor s Bezbožným kňazom. V 1QpHab 2, 8–10 je Učiteľ spravodlivosti predstavený ako „kňaz, ktorému Boh dal do [jeho srdca schopnosť] vykladať všetky slová svojich služobníkov prorokov, skrze [ktorých] Boh predpovedal všetko, čo príde na jeho ľud a na z[bor jeho]. *Lebo, hľa, vzbudím Chaldejcov, národ zúrivy a prudký*“<sup>69</sup>. Výklad Ab 2,15 v 1QpHab 11, 4–8 opisuje vzťah medzi Učiteľom spravodlivosti a Bezbožným kňazom takto: „Výklad toho sa týka Bezbožného kňaza, ktorý prenasledoval Učiteľa spravodlivosti, aby ho zničil v zápale svojho hnevu na mieste jeho vyhnanstva. V čase stanoveného odpočinku na Deň zmierenia sa im objavil, aby ich zničil a aby im privodil pád v deň pôstu, soboty ich odpočinku.“<sup>70</sup>

<sup>68</sup> Za dobové pozadie tohto výkladu sa pokladá obdobie vlády Alexandra Jannaia (103 – 76 pred Kristom), keď Ptolemaios IX. Lathyros z Akry zaútočil na Judsko. Collins datuje výklad do obdobia krátko po Pompeiovej intervencii v Jeruzaleme v r. 63 pred Kristom (aj pre zmienku o Kittejcach, ktorí v Dan 11,30 označujú Rimanov). Porov. OEGEMA, G. S.: *Apocalyptic Interpretation of the Bible : Apocalypticism and Biblical Interpretation in Early Judaism, the Apostle Paul, the Historical Jesus, and their Reception History*, s. 20–21.

<sup>69</sup> Ab 1,6. Porov. PARRY, D. W., TOV, E.: *The Dead Sea Scrolls Reader 2 : Exegetical Texts*. Leiden; Boston : Brill, 2004, s. 80–81.

<sup>70</sup> PARRY, D. W., TOV, E.: *The Dead Sea Scrolls Reader 2 : Exegetical Texts*, s. 90–91.

S eschatologickými pojmami sa stretáme aj v ďalších tzv. súvislých pešeroch: v 4Q Výklade Ozeáša (4Q166/4QpHos<sup>a</sup>) a v 4Q Výklade Náhuma (4Q169/4QpNah). Detailnejšie rozvinutie mesiášskych očakávaní však opäť chýba. Fragmentárny charakter ďalších pešerov neumožňuje tieto eschatologické predstavy, vrátane prípadných mesiášskych očakávaní, detailnejšie opísať.

#### 4Q Florilegium (4Q174/4QFlor)

Tzv. tematický pešer 4QFlor dáva do výhľadu eschatologický očistený chrám, z ktorého budú vylúčení „Amónci“, „Moábci“, „miešanci (מִזְמֹר)“, „cudzinci“ a „obrátenci“ (4QFlor frg. 1-2 i 3-5). V posledných dňoch má povstať „Výhonok Dávida (צִמְחָה דָּוִד)“, ktorý nepochybne predstavuje dávidovského Mesiáša (4QFlor frg. 1-2 i 10-13; porov. Jer 23,5-6; 33,15-16; Zach 3,8; 6,12):

*„10 Hospodin ti [oz]namuje, že ti postaví dom a dám povstať tvojmu semenu po tebe a založím jeho kráľovský trón 11 [nave]ky. Ja mu budem otcom a on mi bude synom.<sup>71</sup> On je Výhonok Dávida, ktorý povstane s Vykladačom Zákona, ktorý 12 [ ] na Sio[ne v posled]ných dňoch; ako je napísané: *Postavím stánok Dávidov, ktorý spadol.*<sup>72</sup> To je stánok 13 Dávidov, ktorý spadol, kto[r]ý ale povstane, aby zachránil Izrael.“<sup>73</sup>*

Podľa 4QFlor má spolu s „Výhonkom Dávida“ povstať aj „Vykladač Zákona (דָּרֹשׁ הַתּוֹרָה)“, pričom obaja uvedú eschatologický vek (4QFlor frg. 1-2 i 11-12). Niektorí bádatelia chápu „Vykladača Zákona“ ako mesiášsku postavu – ako kňazského Mesiáša<sup>74</sup>, veď úloha interpretovať Zákon bola daná kňazom (porov. 2 Kron 15,3; Ezd 7,6; 1QSb 3, 22-24). Identifikácia „Vykladača Zákona“ v zmysle kňazského Mesiáša však nie je až taká jednoznačná ako v prípade identifikácie „Výhonku Dávida“ s kráľovským Mesiášom, ktorá je nespochybiteľná. Predstava „Výhonku Dávida“ v 4QFlor sa spája s tými istými mesiášskymi očakávaniami, ktoré sú prítomné v ďalšom kumránskom zvitku 4Qcomm-Gen A (4Q252).

V súvislosti s eschatologickými očakávaniami v Starej zmluve sa s predstavou výhonku stretáme v prorockých spisoch Jeremiáš (Jer 23,5; 33,15) a Zachariáš (Zach 3,8; 6,12n). Z neskoršieho obdobia by sme mohli uviesť ďalšie texty, v ktorých sa spomína obraz výhonku: Žšal 17, TJud 24,4 Ezd 12,31-32 a i. V Apokalypse týždňov (v 1 Hen 93,1-10 a v 91,12-17) sa spomína „jeden muž ako bylina spravodlivého súdu“, t. j. Abrahám, a po ňom „večná bylina

<sup>71</sup> 2 S 7,11-14.

<sup>72</sup> Am 9,11.

<sup>73</sup> PARRY, D. W., TOV, E.: *The Dead Sea Scrolls Reader 2 : Exegetical Texts*, s. 2-3 .

<sup>74</sup> „Dávidov výhonok“ identifikujú ako „kňazského Mesiáša“, resp. „Mesiáša Árona“, napríklad Collins, Fitzmyer a Davies.



spravodlivosti“, t. j. Mojžiš (93,5). Na konci siedmeho týždňa, v ktorom žije pisateľ apokalypsy, „z večnej byliny spravodlivosti budú vybratí vyvolení“, ktorí prijímú plnosť poznania a ktorí predstavujú svätý zvyšok Božieho ľudu v čase pred koncom starého svetového poriadku.<sup>75</sup> Z použitej terminológie vyplýva, že kumránske spoločenstvo, ktoré je v CD 1,7 predstavené ako „koreň zasadený“, a kruhy, v ktorých boli vytvorené Henochove knihy, sa vyznačovali tým istým sebapochopením.

### 11Q Melchisedek (11Q13/11QMelch)

Iným tzv. tematickým pešerom, ktorého ústrednou témou je záchrana spravodlivých prostredníctvom Melchisedeka, je zvitok 11Q13, ktorý podľa datovania paleografickými metódami pochádza zo stredu 1. stor. pred Kristom, príp. o niečo neskôr.<sup>76</sup> Vznik samotného textu sa na základe spôsobu písania a úpravy textu datuje na koniec druhej polovice 2. stor. pred Kristom. V 11Q13 možno sledovať mesiášske črty Melchisedeka konkrétne v 11Q13 2, 2-25 – v texte, ktorý interpretuje príkaz o jubilejnom roku a odpustení dlžôb z Lev 25,13 a Dt 15,2. Melchisedek opísaný ako nebeský veľkňaz – eschatologický záchranca spravodlivých, ktorý bude súdiť na poslednom Božom súde na „deň zmierenia“, je predstavený ako nebeská nadľudská bytosť. Formulácie „podiel“ Melchisedeka alebo „milostivý rok“ Melchisedeka (11Q13 2, 8-9) sa v biblických textoch spájajú priamo s Hospodinom. No v kumránskom výklade je Melchisedek postavou jasne odlišenou od Boha, hoci sa spomína, že Melchisedek „odplatí súdy Božie“ (11Q13 2, 13).

Melchisedek vyhlasuje odpustenie zajatým, pričom účasť na zmiernení bude mať aj Melchisedekov „podiel (נחלה)“. Nie je však celkom jednoznačné, či ten, čo ohlasuje vyslobodenie, je totožný s Melchisedekom, ktorý prináša oslobodenie v desiatom jubileu (porov. 11Q13 2, 7). Keď Melchisedek vykonáva pomstu na Bélialovi a na „duchoch jeho podielu“, sú mu pri tom nápomocní anjeli, ktorí v texte vystupujú ako „bohovia spravodlivosti (אלי הצדק)“. Identita Melchisedeka v 11Q13 je otázna.<sup>77</sup>

<sup>75</sup> Porov. SOUŠEK, Z., a i.: *Knihy tajemství a moudrosti I : Mimobiblické židovské spisy : Pseudoepigrafy*. Praha : Věšhrad, 1995, s. 167-168.

<sup>76</sup> Porov. SCHIFFMAN, L. H., VANDERKAM, J. C.: *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*. Vol. 1 [A - M]. New York : Oxford University Press, 2000, heslo „Melchisedek“, s. 536.

<sup>77</sup> Porov. GARCÍA MARTÍNEZ, F., TIGCHELAAR, F., EIBERT, J. C.: *Studies on the Texts of the Desert of Judah. Volume 64 : Qumranica Minora II : Thematic Studies on the Dead Sea Scrolls*. Boston (MA) : Brill Academic Publishers, 2007, s. 102.

#### 4Q Komentár ku Genezis A (4Q252/4QcommGen A) a 4QFlor

Datovanie paleografickými metódami zaraďuje tento zvitok do herodesovského obdobia. Text zvitku sa však zakladá na staršej literárnej tradícii, ktorá bola neskôr aktualizovaná. Vo zvitku nachádzame mnohé paralely k Žalmom Šalamúnovým a tiež ku kumránskym textom.<sup>78</sup>

S mesiášskymi predstavami sa stretáme v súvislosti s požehnaním Jákobových synov, pričom sa spomína iba požehnanie Rúbena, Júdu a Naftáliho. Východiskovým biblickým textom pri opise požehnania Jákobových synov sú tieto biblické texty: Gen 49,3–4 a 49,10. Prvorodený Rúben je pokarhaný, pretože ležal s vedľajšou ženou svojho otca (4Q254 iv). Mesiáš má povstať z Júdu. Jákobovo požehnanie Júdu je vykladané v zmysle príchodu „mesiáša spravodlivosti (מְשִׁיחַ הַצְדִּיק)“ a „výhonka Dávida (צִמְחָה דָּוִד)“ (4Q252 5, 1–4):

„1 [N]evzdiali sa vládca od kmeňa Júdu<sup>79</sup>. Keď Izrael vládne, 2 [nebude vy] ťatý ten, čo sedí na Dávidovom tróne.<sup>80</sup> Lebo berla je zmluva kráľovstva, 3 tisíce Izraela sú zástavami<sup>81</sup> ... až do príchodu mesiáša spravodlivosti, výhonka 4 Dávida. Lebo jemu a jeho potomstvu bola daná zmluva kráľovstva jeho ľudu až na večné pokolenia, ktoré...“<sup>82</sup>

V kumránskom výklade Gen 49,10 možno sledovať posun v chápaní biblického textu, v ktorom sa pôvodne nespomínal Mesiáš. Namiesto „berla sa nevzdiali od Júdu“ v Kumráne čítali „vládca sa nevzdiali od kmeňa Júdu“, pričom tento vládca je identifikovaný ako ten, „čo sedí na Dávidovom tróne“.

„Výhonok Dávida“ sa popri 4Q252 spomína aj v 4QFlor, a to v pasáži, v ktorej sa hovorí, ako Boh založí naveky kráľovský trón tomu, ktorému bude otcem a on mu bude synom (4Q174 frg. 1–2 i 11). Niektorí sa domnievajú, že eschatologická postava „výhonok Dávida“ v 4QFlor je totožná s „výhonkom Dávida“ z 4Q252, hoci v 4QFlor sa pojem מְשִׁיחַ explicitne neuvádza.<sup>83</sup> Nechýbajú ani návrhy bádateľov stotožniť „výhonok Dávida“ s „Mesiášom Izraela“ a „Vykladača Zákona“ s „Mesiášom Árona“.<sup>84</sup>

<sup>78</sup> Žšal 17, 21. 32; 18, 5–7; 1QM 5, 1–2; 11, 6–7. 11; 15, 4–6; porov. 4QFlor; 4QpIs<sup>a</sup> frg. 8–10 iii 11–12. Porov. OEGEMA, G. S.: *The Apocalyptic Interpretation of the Patriarchs in 4QPatriarchal Blessings (4Q252)*. In: OEGEMA, G. S.: *Apocalyptic Interpretation of the Bible: Apocalypticism and Biblical Interpretation in Early Judaism, the Apostle Paul, the Historical Jesus, and their Reception History*, s. 52–53.

<sup>79</sup> Gen 49,10a.

<sup>80</sup> Jer 33,17.

<sup>81</sup> Gen 49,10a.

<sup>82</sup> PARRY, D. W., TOV, E.: *The Dead Sea Scrolls Reader 2: Exegetical Texts*, s. 110–111.

<sup>83</sup> Porov. FITZMYER, J. A.: *The Dead Sea Scrolls and Christian Origins*, s. 88.

<sup>84</sup> Tak Fitzmyer aj Collins. Porov. FITZMYER, J. A.: *The Dead Sea Scrolls and Christian Origins*, s. 88.

4QcommGen A a 4QFlor obsahujú paralely k ďalším textom z gréckeho a rímskeho obdobia, a to ku pseudoepigrafickej zbierke Testamenty dvanástich patriarchov. V Testamente Júdu sú mesiášske očakávania spojené s kmeňom Júda, pričom sa spomínajú podobné výrazové prostriedky ako v kumránskom Komentári ku Genesis – „koreň“ a „žezlo spravodlivosti“: „Vtedy sa rozžiari svetlo môjho kráľovstva a z vášho koreňa sa zrodí Základ. V ňom vyjde národom žezlo spravodlivosti, aby súdil a spasil všetkých, ktorí vyzývajú Pána“<sup>85</sup> (TJud 24, 5–6). Iným príkladom príbuzných textov k 4QcommGen A a k 4QFlor sú Žalmy Šalamúnove, v ktorých sa spomína spravodlivý kráľ, Hospodinov pomazaný: „Sám kráľ bude nad nimi spravodlivý a poučený Bohom... Ich kráľom bude Pomazaný Hospodinov“ (ŽŠal 17, 32).<sup>86</sup> Mesiášske predstavy v Žalmoch Šalamúnových odrážajú odpor proti dynastii Hasmoneovcov, ktorej príslušníci neboli z Dávidovho rodu a v ktorej, počnúc Jonatánom, došlo ku spojeniu kráľovského a veľkňazského úradu. Aj Komentár ku Genesis z Kumránu – 4QcommGen A je reakciou na spojenie kráľovského a veľkňazského úradu v dynastii Hasmoneovcov, pričom dôraz je položený na Dávidov pôvod izraelského vládcu a proti politickým aspiráciám vládcov z rodu Hasmoneovcov a Herodesovcov. Kumránsky výklad Genesis je tak príkladom toho, že mesiášske predstavy v Kumráne boli podmienené aj aktuálnymi historickými a politickými okolnosťami.

Keďže v Starej zmluve sa „výhonok“ pôvodne nespájal s mesiášskymi predstavami, kumránsky komentár ku Genesis 4Q252, ako aj 4QFlor sú dôležitým príkladom ďalšieho rozvinutia židovských mesiášskych predstáv.

#### 4Q Svedectvá (4Q175/4QTest)

Zvitok sa datuje do obdobia 100 – 75 pred Kristom. Citujú sa v ňom tieto biblické texty: Dt 5,28–29; Dt 18,18–19, resp. Exodus podľa protosamaritánskej predlohy; Num 24,15–17; Dt 33,8–11 a Joz 6,26. Pri interpretácii biblických textov sa spomína očakávanie troch eschatologických postáv: eschatologického proroka (v 5. riadku), ktorého Boh vzbudí uprostred ľudu, a tiež sa očakáva Mesiáš z Árona a Izraela, no nie explicitne, ale iba nepriamo, keď sa spomína príchod „hviezdy Jáкова“ a „žezla z Izraela“ (v 12. riadku). V 14. riadku sa spomína Lévi, ktorý zachováva zmluvu a prikázania, pričom pisateľ zvitku cituje Dt 33,8–11<sup>87</sup>.

<sup>85</sup> SOUŠEK, Z., a i.: *Knihy tajemství a moudrosti I : Mimobiblické židovské spisy : Pseudoepigrafy*, s. 241.

<sup>86</sup> GÁBRIŠ, K.: *Apokryfy : Mimokanonické (deuterokanonické) spisy Starej zmluvy podľa Septuaginty*. Liptovský Mikuláš : Transocius, 1990, s. 289.

<sup>87</sup> „O Lévim povedal: Nech tvoje tummim a úrim patria tvojemu zbožnému, ktorého si skúšal

Len máloktorý text z Kumránu nám umožňuje poznať historické okolnosti, za ktorých vznikol. V tomto ohľade je výnimkou 4Q175. Tento text sa končí vyslovením kľatby nad tým, kto by znovu postavil Jericho, a tým nie je mienený nik iný ako Ján Hyrkán.<sup>88</sup>

### Aramejská apokalypsa (4Q246/4QapocrDan ar)

Príbuznosť textov 4Q246 a 1QM 1, 1–2 ukazuje, že text Aramejskej apokalypsy pravdepodobne vznikol v neskorom 1. storočí pred Kristom, niekedy po Pompeiovom príchode do Jeruzalema v roku 63.<sup>89</sup> Niektorí popierajú mesiášsky charakter tohto zvitku a z diskusie o kumránskom mesianizme ho vylučujú.<sup>90</sup>

V texte možno nájsť početné narážky na biblickú apokalypsu Dan 7. Vystupuje v ňom „Syn Boží“. Pre fragmentárny charakter textu sa nedá s istotou tvrdiť, kto je označený ako „Syn Boží“ (בריה די אל) a „Syn Najvyššieho“ (בר עליון). Ako možnosti výkladu sa uvádzajú tieto:<sup>91</sup>

1. Seleukovský panovník Alexander Balas, syn Antiocha IV. Epifána, pričom po jeho bezbožnej vláde sa očakávala eschatologická vláda Božieho ľudu (tak Milik).
2. Antikrist – vtelený Beliar, ktorý má byť zosadený vládou Božieho ľudu (tak Flusser).
3. Anjelská postava, ako napríklad Melchisedek, Michael alebo Knieža svetla, ktorí sa spomínajú v kumránskych zvitkoch (tak Martínez).

v Masse, s ktorým si mal spor pri vodách Meríby, ktorý povedal o svojom otcovi a matke: Nevšímam si ich! – a na svojich bratov nepozrel ani svojich synov nepoznal, lebo zachovávali tvoju reč a tvoju zmluvu ostrihali... Hospodine, požehnaj jeho silu a obľúb si dielo jeho rúk! Zdrv bedrá jeho odporcov i tých, čo ho nenávidia, aby nepovstali viac.“ (Dt 33,8–11)

<sup>88</sup> Porov. COLLINS, J. J.: *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, s. 79.

<sup>89</sup> Puech hľadá pôvod tohto textu medzi chasidmi ešte pred založením kumránskej komunity. Porov. PUECH, E.: Some Remarks on 4Q246 and 4Q521 and Qumran messianism. In: PARRY, D. W., ULRICH, E. Ch.: *The Provo International Conference of the Dead Sea Scrolls : Technological Innovations, New Texts, Reformulated Issues*. Leiden; Boston; Köln : Brill, 1999, s. 546.

<sup>90</sup> Fitzmyer nezastáva presvedčenie, že zvitok 4Q246 má mesiášsky charakter. Porov. FITZMYER, J. A.: *The Dead Sea Scrolls and Christian Origins*, s. 104. Ani podľa Puecha sa „4Q246 nemôže použiť na štúdium kumránskeho mesianizmu alebo židovského mesianizmu“. PUECH, E.: Some Remarks on 4Q246 and 4Q521 and Qumran messianism. In: PARRY, D. W., ULRICH, E. Ch.: *The Provo International Conference of the Dead Sea Scrolls : Technological Innovations, New Texts, Reformulated Issues*, s. 551.

<sup>91</sup> Porov. FITZMYER, J. A.: *The Dead Sea Scrolls and Christian Origins*, s. 55–48; OEGEMA, G. S.: Messianic Expectations. In: OEGEMA, G. S.: *Apocalyptic Interpretation of the Bible : Apocalypticism and Biblical Interpretation in Early Judaism, the Apostle Paul, the Historical Jesus, and their Reception History*, s. 30–31.

4. „Syn Boží“ označuje židovský národ v kolektívnom zmysle podobne ako „Syn človeka“ v Dan 7,13 (tak Hengel).
5. Dávidovský Mesiáš (tak Fitzmyer).
6. Prichádzajúci židovský kráľ, ktorý nie je pokladaný za Mesiáša v striktnom zmysle.

Pokiaľ ide o výklad eschatologickej postavy „Syna Božieho“, jeho úloha je jednoznačne vojenská, no s istotou nemožno vylúčiť ani jeho kladnú, ani negatívnu úlohu. Mesiášsky charakter zvitku 4Q246 je teda nejednoznačný. 4Q246 však dosvedčuje, že tituly „Syn Boží“ alebo „Syn Najvyššieho“ neboli palestínskemu židovstvu neznáme, ako sa to niektorí bádatelia v minulosti domnievali.<sup>92</sup> V tejto súvislosti nemožno obísť paralely medzi 4Q246 a príbehom o narodení Ježiša, v ktorom Ježišov príchod na svet oznámil anjel Gabriel Márii (Lk 1,32.33. 35). Grécke výrazy „Syn Najvyššieho“ (υἱὸς ὑψίστου) v Lk 1,32 a „Syn Boží“ (υἱὸς θεοῦ) v Lk 1,35 presne zodpovedajú aramejskému textu z Kumránu. Prípadnú závislosť Lukášovho podania od kumránskeho textu však nemožno ani potvrdiť, ani vyvrátiť. V prípade literárnej závislosti Lukáša od kumránskeho textu možno koštatovať, že evanjelista by len ťažko použil na označenie Mesiáša výrazy z 4Q246, ktoré by boli spojené so sýrskym kráľom a mali by negatívny význam.<sup>93</sup>

#### 4Q Mesiášova apokalypsa (4Q521)

Paleografickými metódami sa manuskript Mesiášovej apokalypsy dával do prvej tretiny 1. storočia pred Kristom.<sup>94</sup> Editor textu Émile Puech ho nazval „Mesiášova apokalypsa“, pretože obsahuje apokalyptické témy, ktoré sa týkajú prítomnej histórie a prípravy na posledné dni, na príchod mesiášskeho kráľovstva a súdu.<sup>95</sup> Z hľadiska literárnej formy však nejde o apokalypsu v pravom

<sup>92</sup> Porov. FITZMYER, J. A.: *The Dead Sea Scrolls and Christian Origins*, s. 70. Fitzmyer podrobne analyzuje problematiku spojenú s ústrednou postavou zvitku vo 4. kapitole: „The Background of ‘Son of God’ as a Title for Jesus“, s. 63–72.

<sup>93</sup> Porov. COLLINS, J. J.: Jesus, Messianism and the Dead Sea Scrolls. In: CHARLESWORTH, J. H., LICHTENBERGER, H., OEGEMA, G. S.: *Studies in Messianic Expectations in the Dead Sea Scrolls*, s. 109.

<sup>94</sup> Porov. SCHIFFMAN, L. H., VANDERKAM, J. C.: *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*. Vol. 1 [A – M], heslo Messianic Apocalypse, s. 543. Podľa Puecha bol pôvodný text vytvorený v Kumráne a treba ho datovať do druhej polovice 2. storočia pred Kristom. Porov. PUECH, E.: Some Remarks on 4Q246 and 4Q521 and Qumran Messianism. In: PARRY, D. W., ULRICH, E. Ch.: *The Provo International Conference of the Dead Sea Scrolls : Technological Innovations, New Texts, Reformulated Issues*, s. 551.

<sup>95</sup> Porov. PUECH, E.: Some Remarks on 4Q246 and 4Q521 and Qumran Messianism. In: PARRY, D. W., ULRICH, E. Ch.: *The Provo International Conference of the Dead Sea Scrolls : Technological Innovations, New Texts, Reformulated Issues*, s. 551.

zmysle slova, takže názov „Mesiášova apokalypsa“ je zavádzajúci. Text sa zaraďuje k eschatologickým žalmom. Opisuje príchod Mesiáša, ktorý, zdá sa, má skôr prorocké než kráľovské črty. Text je literárne závislý od Ž 146, no uvádzacia formulácia, v ktorej sa spomína „jeho Mesiáš“<sup>96</sup>, tento žalm značne pozmeňuje. Kumránska ortografia umožňuje čítanie משיח aj ako singulár, aj ako defektný plurál, my uprednostníme čítanie „jeho Mesiáš“.<sup>97</sup>

## 4Q521 2 ii + 4

- „1 [Ved' ne]besá a zem budú počúvať jeho Mesiáša  
 2 [a všetko č]lo je v nich, neodkloní sa od prikázaní svätých.  
 3 Posilnite sa vy, čo hľadáte Pána, v jeho službe...  
 4 Či v tom nenájdete Pána všetci, ktorí očakávate vo svojom srdci?  
 5 Lebo Pán usiluje sa o zbožných a spravodlivých volá po mene.  
 6 Nad pokornými sa vznáša jeho duch a verných obnoví svojou silou.  
 7 Lebo uctí zbožných na tróne večného kráľovstva,  
 8 *oslobodí väzňov, otvorí oči slepých, pozdvihne sk[lonených].*<sup>98</sup>  
 9 A na[ve]lky budem sa pridržať [dú]fanlivých a jeho milosrdenstva [ ]  
 10 Odpla[ta za] dobré [skut]k[y] človeku nebude meškať  
 11 a slávne veci, ktoré sa *ešte* nestali, urobí Pán, ako preho[voril]:  
 12 Lebo vylieči smrteľne zranených a mŕtvych oživí, *pokorným bude hlásať  
 radostnú zvest.*<sup>99</sup>  
 13 Biedny[ch] nasý[ti, ] vykorenených povedie a hladných obohatí,  
 14 Rozu[mní ] a oni všetci sú ako svät[í ]  
 15 a [ ]“<sup>100</sup>

Problémy spojené s výkladom tohto zvitku sa týkajú pôvodcu zázrakov eschatologického veku, ktorými sú: vyslobodenie väzňov, otvorenie očí slepých<sup>101</sup>, pozdvihnutie sklonených atď. Otázka je, či tieto zázraky vykoná Boh prostredníctvom svojho pomazaného, alebo ich vykoná sám Mesiáš. V 11. riadku sa spomína „Pán“ ako pôvodca slávnych zázračných vecí. Jediná nezrovnalosť je v 12. riadku, kde je prekvapivá zmienka o tom, že Boh, ktorý je subjek-

<sup>96</sup> T. j. Boží Mesiáš.

<sup>97</sup> S obidvoma alternatívami pri výklade tohto zvitku počíta Puech, pretože prázdne miesto pred prvým riadkom, frg. 2 ii, nám neumožňuje poznať celkový kontext, podľa ktorého by bolo možné spoľahlivo sa rozhodnúť o tom, o aký tvar ide. Puech pritom uprednostňuje čítanie v pluráli. Porov. PUECH, E.: Some Remarks on 4Q246 and 4Q521 and Qumran Messianism. In: PARRY, D. W., ULRICH, E. Ch.: *The Provo International Conference of the Dead Sea Scrolls : Technological Innovations, New Texts, Reformulated Issues*, s. 555.

<sup>98</sup> Text obsahuje viaceré výrazy zo Ž 146,5–8. Doslova sa cituje Ž 146,7b–8.

<sup>99</sup> Porov. Iz 61,1.

<sup>100</sup> PARRY, D. W., TOV, E.: *The Dead Sea Scrolls Reader 6 : Additional Genres and Unclassified Texts*. Leiden; Boston : Brill, 2005, s. 158–161.

<sup>101</sup> Medzi znameniami mesiášskeho veku sa bežne spomína aj uzdravovanie z chorôb – porov. Jub 23,26–30; 1 Hen 96,3; 4 Ezd 7,120–12; 2 Bar 73,1–7; 2 Bar 29,3 – 30,1.



tom v tomto verši (ako zamlčaný podmet), „pokorným bude hlásať radostnú zvesť“. Podľa Iz 61,1 nie Boh sám ohlasuje radostnú zvesť, ale posla svojho posla – pomazaného pre túto úlohu.

Takisto je otázna identita Mesiáša. Tí, čo tvrdia, že ide o dávidovského kráľovského Mesiáša<sup>102</sup>, podopierajú svoje tvrdenie výrazom [שבטן] použitým v 4Q521 frg. 2 iii 6<sup>103</sup>. Iní sa domnievajú, že mesiášskou postavou je veľkňaz, keďže v biblickej tradícii sú ako pomazaní a svätí predstavení kňazi. Aj keď identita Mesiáša v Mesiášovej apokalypse je nejasná, dôraz v texte nie je položený na identitu Mesiáša, ale do popredia vystupuje časový aspekt – dôraz je položený na zázraky ako znamenia konca časov. Zázraky možno vnímať ako viditeľné udalosti, preto sú opísané ako „znamenia“ – zázraky dosvedčujú prítomnosť Mesiáša.<sup>104</sup> Ježišova odpoveď na otázku Jána Krstiteľa v evanjeliách v Mt 11,2–6 a Lk 7,18–23, v ktorej sa medzi znameniami spomína kriesenie mŕtvych a zvestovanie dobrých správ pokorným, je založená na tej istej tradícii ako 4Q521.<sup>105</sup>

#### 4 ZÁVEREČNÉ POZNÁMKY KU KUMRÁNSKEMU MESIANIZMU

Z predostretého náčrtu mesiášskych predstáv v jednotlivých kumránskych zvitkoch vyplýva, že na formovanie mesiášskych očakávaní v Kumráne mali vplyv tieto faktory: Rešpektovanie izraelských tradícií, vlastná interpretácia biblických textov v Kumráne a tiež historická situácia, s ktorou sa členovia kumránskej komunity nejakým spôsobom vyrovnávali. Eschatologické očakávania, vrátane mesiášskych predstáv, sú nerozlučne späté aj so sebaepochopením kumránskeho spoločenstva ako komunity „novej zmluvy“, resp. „spoločenstva synov Cádoka (יהוד בני צדוק)“ (1QpHab 2, 3; CD 6, 19; 8, 21; 19, 33–34; 20, 12).

##### 4.1 PLURALITA MESIÁŠSKYCH POSTÁV V KUMRÁNSKYCH ZVITKOCH

Kumránsky mesianizmus charakterizuje úcta k pôvodným izraelským tradíciám. Eschatologické predstavy v Starej zmluve obsahujú semienka, z ktorých neskôr vzkĺčil židovský mesianizmus. Tie boli v Kumráne rozvinuté rôznymi

<sup>102</sup> Napríklad Puech. Porov. COLLINS, J. J.: *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, s. 88.

<sup>103</sup> Nie je však isté, či druhou hláskou v tomto slove je ך alebo ך.

<sup>104</sup> Porov. NOVAKOVIC, L.: *The Works of the Messiah or the Signs of the Messianic Time?* In: FITZMYER, J. A.: *The Dead Sea Scrolls and Christian Origins*, s. 208–231. Pozri zhrnutie Novakovicovej na s. 208–210.

<sup>105</sup> V evanjeliách sa však počíta s myšlienkou oneskoreného príchodu Mesiáša, ako o tom svedčí otázka Jánových učeníkov: „Či si ty ten, čo má prísť, a či iného čakať?“ (Mt 11,3) V Iz 61,1 sa medzi skutkami nespomína kriesenie mŕtvych.

smermi. Mesiášska terminológia obsahuje viaceré výrazy prevzaté zo Starej zmluvy, ako napríklad: מָשִׁיחַ (pomazaný), כּוֹכַב (hviezda), נְשִׂיא (knieža), נֶצֶר (výhonok), שֶׁבֶט (palica), Syn Boží (בְּרַחַם דֵּי אֵל) atď. Pri rozvinutí mesiášskych predstáv v Kumráne však neboli naplno využité všetky prvky židovskej tradície prítomné v Hebrejskej Biblii alebo mimo nej. Napríklad predstava Syna človeka z biblickej apokalypsy Daniel, ktorá bola podrobnejšie rozvinutá v Henochových knihách a neskôr v evanjeliách, nebola do takej miery rozvinutá aj v Kumráne, hoci zrod kumránskej komunity sa datuje do toho istého obdobia ako vznik apokalypsy Daniel.

Pre kumránske zvitky je príznačná pluralita mesiášskych postáv. Mesiáš je v nich predstavený tradičným spôsobom ako eschatologický vysloboditeľ Božieho ľudu – kráľ z Dávidovho rodu, ktorý oslobodí Boží ľud od nepriateľov a obnoví kráľovstvo v Izraeli. V niektorých textoch z Kumránu je označený aj ako „Výhonok Dávida“. V niektorých kumránskych textoch je prítomný duálny mesianizmus – očakávanie dvoch mesiášov – kráľovského a kňazského Mesiáša, pričom za biblického predchodcu dvojitych mesiášskych očakávaní pokladáme Zachariášove v proroctve o „dvoch synoch olivy“. Rozdelenie autority medzi kňazského a kráľovského Mesiáša v mesiášskych očakávaníach Kumráncov priamo súvisí so spojením kráľovskej a kňazskej moci v dynastii Hasmoneovcov.<sup>106</sup> Alebo sa očakával príchod „Učiteľa spravodlivosti“, ktorý bude v posledných dňoch vykladať Zákon, alebo sa spomína príchod „Vykladača Zákona“, alebo príchod „Kniežaťa zboru“, ktorý je vykreslený ako vojenský vodca v posledných dňoch. „Knieža zboru“ je možno iba alternatívnym označením pre kráľa v mesiášskom veku – v takom zmysle je pojem „knieža“ použitý v Ezechielovom prorockom spise,<sup>107</sup> zatiaľ čo iní ho stotožňujú s „Mesiášom Izraela“. Medzi eschatologické postavy mesiášskeho veku patrí aj prorok na spôsob Mojžiša alebo pomazaného posla, čo vyučuje spravodlivosť na konci dní.<sup>108</sup> Popri pluralite mesiášskych predstáv však treba spomenúť aj tú skutočnosť, že postava Mesiáša v eschatologických textoch z Kumránu nie je nevyhnutná. Napríklad vo Vojnovom zvitku, ktorý opisuje eschatologickú vojnu, by sme očakávali uvedenie Mesiáša ako eschatologického vysloboditeľa Izraela, no pritom pojem מָשִׁיחַ sa v tomto zvitku vôbec nespomína. Nachádza sa v ňom iba zmienka o štíte, ktorý vo vojne poniesie „Knieža celého zboru“.

<sup>106</sup> Porov. COLLINS, J. J.: *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, s. 78; COLLINS, J. J.: Jesus, Messianism and the Dead Sea Scrolls. In: CHARLESWORTH, J. H., LICHTENBERGER, H., OEGEMA, G. S.: *Studies in Messianic Expectations in the Dead Sea Scrolls*, s. 107.

<sup>107</sup> Porov. SCHIFFMAN, L. H.: *Reclaiming the Dead Sea Scrolls: The History of Judaism, the Background of Christianity, the Lost Library of Qumran*, s. 323.

<sup>108</sup> Porov. SCHIFFMAN, L. H.: *Reclaiming the Dead Sea Scrolls: The History of Judaism, the Background of Christianity, the Lost Library of Qumran*, s. 323.



Vzhľadom na dejiny redakcie kumránskych textov, ktoré nie sme schopní spoľahlivo zrekonštruovať, však treba byť skôr opatrnými pri spájaní a harmonizácii rôznorodých mesiášskych postáv tak v rámci jedného zvitku, ako aj medzi zvitkami navzájom. Spomínaná pluralita mesiášskych predstáv odzrkadľuje nielen rešpektovanie starobylých izraelských tradícií, reflektuje tiež vlastnú interpretáciu biblických textov v Kumráne, s ktorou bolo spojené ďalšie rozvinutie predstáv o Mesiášovi. Spomedzi biblických textov, ktoré sa v Kumráne interpretovali, zohrávali najdôležitejšiu úlohu tri texty: Gen 49,10, Num 24,17 a Izaiáš 11,1–6. „Všetky tieto texty boli vykladané v mesiášskom zmysle v Kumráne a tiež v raných židovských a kresťanských spisoch.“<sup>109</sup> Pri interpretácii týchto textov vystupujú v kumránskych zvitkoch vedľa seba rôzne eschatologické postavy – jedna eschatologická postava je skôr výnimkou. Ak vystupujú rôzne eschatologické postavy, uvádza sa zároveň ich postupnosť, napríklad kňazský Mesiáš z Árona je nadradený nad kráľovským.

Pre mesiášske predstavy v kumránskych textoch je tiež príznačné to, že nie sú detailnejšie rozvedené. V tomto ohľade je výnimkou iba postava Melchisedeka v 11Q13. Takisto nie sú podrobnejšie rozvinuté ani úlohy Mesiáša. V tomto ohľade sú výnimkou iba dve miesta: V CD 14, 19 sa uvádza, že Mesiáš odčiní vinu členov komunity, a v CD 19, 10 sa uvádza, že tí, čo nie sú členmi komunity zmluvy, padnú mečom, keď príde mesiáš Árona a Izraela.

#### 4.2 HISTORICKÁ PODMIENENOSŤ MESIÁŠSKYCH PREDSTÁV V KUMRÁNE

Kumránsky mesianizmus bol podmienený aj historickými okolnosťami.<sup>110</sup> Zdá sa, že v počiatočných existencie kumránskej komunity mesiášske očakávania neboli prítomné.<sup>111</sup> Podobne to bolo aj v iných židovských spisoch z toho istého obdobia skorého judaizmu. V pseudoepigrafickej apokalyptickej literatúre z makabejského obdobia absentujú rozvinuté mesiášske predstavy a vôbec zmienky o Mesiášovi, čo súvisí s tým, že makabejské povstanie nebolo inšpirované mesiášskymi očakávaniami, ako neskôr židovské povstanie proti Rímu pod vedením Bar Kochbu. Mesiášska horúčka nesprevádzala ani zrod kumránskeho hnutia. Mesianizmus v Kumráne podnietili vládcovia dynastie

<sup>109</sup> SCHIFFMAN, L. H., VANDERKAM, J. C.: *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*. Vol. 1 [A – M], heslo Messiahs, s. 538.

<sup>110</sup> Pre historické pozadie mesiášskych očakávaní v predošlom období judaizmu porov. TIŇO, J.: Historické pozadie poexilových mesiášskych očakávaní. In: *Studia Biblica Slovaca*, Svit, 2007, s. 23–34.

<sup>111</sup> V kópii zvitku 1QS, ktorá sa pokladá za najstaršiu (1QS<sup>c</sup>), absentuje zmienka o Mesiášovi, resp. dvoch Mesiášoch. Porov. CHARLESWORTH, J. H.: From Messianology to Christology: Problems and Prospects. In: CHARLESWORTH, J. H.: *The Messiah*, s. 26.

Hasmoneovcov, a to konkrétne ich uzurpovanie veľkňazského úradu. Kumránska komunita mala kňazský charakter – tvorili ju kňazi, ktorým bol zamedzený prístup do chrámu a ktorým prekážalo spojenie kráľovskej a kňazskej moci u Hasmoneovcov. V Kumráne na to reagovali očakávaním príchodu kňazského Mesiáša. To, že mesiášske očakávania v Kumráne boli reakciou na vládu Hasmoneovcov, dosvedčujú aj paralelné označenia mesiášskych postáv v kumránskych textoch a vládcov dynastie Hasmoneovcov (Mesiáš Izraela, Mesiáš Árona a Učiteľ spravodlivosti v Kumráne a vojenský vodca, veľkňaz a prorok u Hasmoneovcov).<sup>112</sup> Predpokladáme, že oživenie záujmu o mesianizmus priniesli v 1. storočí do Kumránu farizeji po zásahu Alexandra Jannaia, ktorý vládol v r. 103 – 76 pred Kristom a ktorý v roku 88 pred Kristom dal zajať 800 povstalcov z radov farizejov a dal ich ukrižovať. V tom čase kumránska komunita zaznamenala nárast počtu členov, pravdepodobne spomedzi farizejov, ako to dokazuje aj rozšírenie usadlosti v Kumráne.<sup>113</sup>

V nasledujúcom náčrte sa pokúsime upriamiť pozornosť na niektoré ďalšie historické súvislosti kumránskeho mesianizmu. Robíme tak vo vedomí, že urobiť plynulý historický vývoj kumránskeho mesianizmu je prakticky nemožné vzhľadom na fragmentárny charakter zvitkov, neisté datovanie textov a dejiny ich redakcie, ktoré nie je možné spoľahlivo zrekonštruovať.

Zvitky CD, 1QS, 1QSa, 1QSB a 4QTest pochádzajú z makabejského a hasmoneovského obdobia (150 – 75 pred Kristom), pričom v čase zrodu komunity v nej zastával dôležitú úlohu Učiteľ spravodlivosti. Eschatologická mesiášska postava v týchto zvitkoch je bližšie opísaná ako prorok, vojenský vodca a oveľa častejšie ako kňaz a/alebo kráľ. Niekedy sú tieto postavy uvedené vedľa seba. V uvedených zvitkoch je častá formulácia „až do príchodu Mesiáša/Mesiášov Árona a Izraela“.

Rozdelenie autority medzi kňazského a kráľovského mesiáša vo dvojitých mesiášskych očakávaniach v Kumráne vnímame ako reakciu na spojenie kráľovskej a kňazskej moci v dynastii Hasmoneovcov.<sup>114</sup> To však neznamená, že by Hasmone-

<sup>112</sup> Porov. OEGEMA, G. S.: *Apocalyptic Interpretation of the Bible : Apocalypticism and Biblical Interpretation in Early Judaism, the Apostle Paul, the Historical Jesus, and their Reception History*, s. 29.

<sup>113</sup> Rozšírila sa miestnosť, ktorá slúžila ako jedáleň. Pribudli cisterny na rituálne očisťovanie. Dobudoval sa dômyselný vodovodný systém – z dôvodu zvýšeného počtu členov alebo pre zvýšený dôraz na rituálnu čistotu, pričom jedno nevylučuje druhé. Porov. HORŇANOVÁ, S.: *Kumránske zvitky : Tajomstvá ukryté v Judskej púšti*. Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 2009, s. 22–23; HORŇANOVÁ, S., ŠOLTÉSOVÁ, K.: *Texty z Kumránu v kontexte pluralitného intertestamentárneho judaizmu*. Recenzovaný vedecký zborník z medzinárodnej konferencie na EBF UK v Bratislave 20. októbra 2011 v rámci projektu VEGA č. 1/0369/2011 „Texty z Kumránu v kontexte pluralitného intertestamentárneho judaizmu“. Bratislava : EBF UK, 2012. 152 s.

<sup>114</sup> Porov. COLLINS, J. J.: *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, s. 78.

ovci mali nejaké spojenie s kumránskou komunitou. Skôr aktuálna historická situácia, aj keď z pohľadu členov kumránskej komunity nepriaznivá, našla vyjadrenie v ich predstavách o Mesiášovi.<sup>115</sup> Duálny mesianizmus v Kumráne bol reakciou na Hasmoneovcov, ktorí okrem kráľovskej a vojenskej funkcie zastávali aj veľkňazský úrad a navyše neboli z rodu kráľa Dávida.<sup>116</sup> V očakávaniach kráľovského a kňazského Mesiáša je vlastne nepriamo vyslovená požiadavka na oddelenie obidvoch úradov – kňazského a kráľovského. Pritom možno sledovať aj istú analógiu medzi označeniami mesiášskych postáv v textoch z Kumránu a dynastiou Hasmoneovcov, v ktorej dochádzalo ku spájaniu viacerých úradov – napríklad Ján Hyrkán spojil tri úrady vo svojej osobe: kňaza, vojenského vodcu a kráľa.<sup>117</sup> Kritiku Hasmoneovcov nachádzame prítomnú aj mimo Kumránu – v Testamentoch dvanástich patriarchov, no v kumránskych zvitkoch je ešte viac zosilnená.

Ďalšie kumránske zvitky (1QpHab, 1QM, 4Q252, 4QFlor, 4Q246, 1QH), ktoré sa datujú do obdobia rímsko-herodesovského až po zánik kumránskeho spoločenstva (t. j. 75 pred Kristom – 68 po Kristovi), charakterizuje oživenie očakávaní spojených s kráľom Dávidom. Podobným spôsobom ako v týchto zvitkoch je Mesiáš predstavený aj v Žalmoch Šalamúnových ako spravodlivý kráľ z Dávidovho rodu. V spomínaných kumránskych zvitkoch možno zreteľne rozpoznať kráľovský a vojenský charakter mesiášskej postavy. Významnú úlohu zohráva aj eschatologický učiteľ. Dvojité mesiášske očakávania absentujú, čo môže priamo súvisieť s odlišným historickým pozadím, ktoré charakterizovala tyranská vláda Herodesa Veľkého a jeho synov, prestavba jeruzalemského chrámu, v ktorej kňazské kruhy pokračovali aj po smrti Herodesa Veľkého, a tiež protirímsky odboj Židov. Na pozadí tejto historickej situácie vôbec neudivuje fakt, že v Kumráne, blízko Jeruzalema, ožili mesiášske očakávania spojené práve s obnovením Dávidovho kráľovstva. „Vojenské aspekty, uplatňovanie spravodlivosti podľa Tóry a očakávanie nového chrámu konaním príslušníkov kumránskeho spoločenstva, ktorí sa vnímali ako tí, čo sú v ustavičnom konflikte s Kittejcami, t. j. Rimanmi, môžu byť chápané ako výraz revolučného ducha v krajine, ako kritika tyranskej vlády marionet a prestavby chrámu, ktorú nariadili.“<sup>118</sup>

<sup>115</sup> Porov. OEGEMA, G. S.: *Apocalyptic Interpretation of the Bible : Apocalypticism and Biblical Interpretation in Early Judaism, the Apostle Paul, the Historical Jesus, and their Reception History*, s. 28.

<sup>116</sup> Dôraz na pôvod kráľa z Dávidovho rodu je prítomný aj v Žalmoch Šalamúnových.

<sup>117</sup> Porov. OEGEMA, G. S.: *Apocalyptic Interpretation of the Bible : Apocalypticism and Biblical Interpretation in Early Judaism, the Apostle Paul, the Historical Jesus, and their Reception History*, s. 29.

<sup>118</sup> OEGEMA, G. S.: *Apocalyptic Interpretation of the Bible : Apocalypticism and Biblical Interpretation in Early Judaism, the Apostle Paul, the Historical Jesus, and their Reception History*, s. 41.

Predložený schematický náčrt histórie kumránskeho mesianizmu ukazuje, že mesiášske očakávania v Kumráne spočiatku podnietili nie Rimania, ale už Hasmoneovci. V skorej histórii kumránskej komunity, keď jej vodcom bol Učiteľ spravodlivosti, mesiášske očakávania neboli – rozvinuli sa až v 1. storočí pred Kristom, po vláde Jána Hyrkána (135 – 104 pred Kristom).<sup>119</sup> Pre kumránsky mesianizmus je charakteristické prísne oddelenie kňazského a kráľovského úradu a odmietnutie spájania obidvoch úradov.<sup>120</sup> Spôsob interpretácie Písma mimo kumránskej komunity – z pohľadu Kumráncov nesprávnej a zavádzajúcej – a jej konflikt s tými, čo stáli mimo ich spoločenstva, tiež mali vplyv na eschatologické očakávania – konkrétne formovali predstavu eschatologického Učiteľa Tóry.<sup>121</sup>

## ZÁVER

Pluralita a pestrosť mesiášskych predstáv v kumránskych textoch a vôbec v židovských spisoch intertestamentárneho obdobia znemožňuje vytvorenie koherentného obrazu o židovskom mesianizme v intertestamentárnom období. Treba však mať stále na zreteli, že v objemnom korpuse textov z obdobia druhého chrámu vždy ide len o niekoľko pár zmienok o Mesiášovi, navyše tieto zmienky nie sú zreteľné, ale iba hmlisté a tiež protichodné. Podstatou židovského mesianizmu, vrátane mesianizmu v kumránskych zvitkoch, je, že nie je monolitný, koherentný ani normatívny.

Prínosom nálezu kumránskych textov je, že nám pomáhajú dotvoriť si obraz o mesiášskych očakávaniach v judaizme už dve storočia pred nástupom kresťanstva a v prvom roku kresťanskej éry. Sú jasným dôkazom toho, že použitie pojmu משיח v zmysle titulu „Mesiáš“ sa nezrodilo v kresťanstve, ale že tento titul sa používal v palestínskom judaizme ešte pred príchodom Ježiša, ba ešte pred rímskou okupáciou Izraela. Viaceré mesiášske texty z Kumránu, ktoré boli predmetom nášho výskumu, vytvorili, príp. prepisovali, krátko po finálnej redakcii knihy Daniel, v ktorej je použitý pojem „pomazaný“ v eschatologickom zmysle (porov. Dan 9,25). Takže mesiášske texty z Kumránu vyjadrujú vieru

<sup>119</sup> Porov. CHARLESWORTH, J. H.: From Messianology to Christology : Problems and Prospects. In: CHARLESWORTH, J. H.: *The Messiah*, s. 27.

<sup>120</sup> Oddelenie týchto úradov je zjavné aj z biblického textu Zach 6,9-14. Pre jeho interpretáciu porov. TIŇO, J.: Je potrebná diachronia na vysvetlenie prorocstva Zach 6,9-14? In: *Teologický časopis*, roč. VII, 2009, č. 2, s. 63-67.

<sup>121</sup> Porov. 1 Mak 4,46. V súvislosti s očistením jeruzalemského chrámu sa o kameňoch z rozbitého znečisteného oltára uvádza formulácia: „...až kým by sa neobjavil prorok, ktorý by im o nich povedal, čo s nimi.“ Porov. GÁBRIS, K.: *Apokryfy : Mimokanonické (deuterokanonické) spisy Starej zmluvy podľa Septuaginty*, s. 70.

v príchod Mesiáša, resp. Mesiášov, ako bežne rozšírenú medzi esénskymi židmi v Palestíne dve storočia pred nástupom kresťanstva. Do akej miery bolo používanie mesiášskeho titulu v tom čase rozšírené, je však už iná otázka a odpoveď na ňu je pomerne zložitá.

doc. ThDr. Sidonia Horňanová, PhD.  
Univerzita Komenského  
Evanjelická bohoslovecká fakulta  
Bartókova ul. 8  
811 02 Bratislava-Machnáč

Táto vedecká štúdia bola vypracovaná v rámci riešenia vedeckého projektu na EBF UK v Bratislave VEGA č. 1/0369/11 „Texty z Kumránu v kontexte pluralitného intertestamentárneho judaizmu“. Autorka doc. ThDr. Sidonia Horňanová, PhD., je vedúcou riešiteľského kolektívu tohto projektu.



## Školy a písomná kultúra v Izraeli v období prvého chrámu

Jozef Tiňo

TIŇO, J.: Schools and Written Culture in Ancient Israel of the First Temple Period. *Teologický časopis*, XI, 2013, 2, s. 39 – 51.

This paper discusses main sources of information for our understanding of written culture in Israel of the First Temple Period. The author of the present article puts forward evidence from epigraphic finds combined with relevant biblical passages, and argues that the level of education in the pre-exilic Israel as attested by extra-biblical sources can well explain considerable literary activity in this period in spite of the effort of some scholars to deny it.

Jednou z dôležitých diskutovaných tém medzi biblistami bola už od prvej polovice minulého storočia otázka prítomnosti škôl a rôznych úrovní písania v starovekom Izraeli. Dôležitosť skúmania tejto oblasti kultúry je zrejmä – pomáha nám lepšie pochopiť, kedy a ako boli písané a ďalej tradované najstaršie posvätné texty Starého zákona/zmluvy, ako aj prostredie, v ktorom sa to všetko dialo.

Biblické spisy pochádzajúce z Izraela z obdobia prvého chrámu samy osebe poskytujú dostatočný doklad o tom, že písanie textov v rôznych žánroch bolo vtedy samozrejmosťou. Profesionálny pisár je tu označovaný termínom סופר/ספר, ale tento titul sa vyskytuje v súvislosti s vysoko postavenými administrátormi kráľovského dvora, nie literátmi, ktorí mali na starosti tradovanie posvätných tradícií.

V počiatočných fázach kráľovstva je „pisár“ (סופר/ספר) v administratíve Dávida a Šalamúna spomínaný popri kňazoch, archivároch (מוזכיר) a vojenských funkcionároch (2 Sam 8,17; 20,25; 1 Kr 4,3). Z textov, kde sa tento výraz vyskytuje, je zjavné, že ich úloha ďaleko prekračuje zapisovanie úradnej agendy. Šebnu, ktorý je uvedený ako pisár za kráľa Ezechiáša (2 Kr 18,18; 19,2), napr. Izaiáš označuje ako toho, ktorý je nad správou domu (אשר על הבית), takže mal funkciu kráľovského správcu. Pri asýrskom obliehaní Jeruzalema mal na starosti diplomatické rokovanie s ravšakem, čo naznačuje, že kráľovskí pisári boli školení v hlavných jazykoch svojej doby, vrátane akkadčiny a egyptčiny, ale aj

iných semitských jazykov severozápadnej vetvy.<sup>1</sup> Iní pisári predexilového obdobia Izraela, ktorí sa spomínajú v Biblii, sú Šafan za vlády Joziáša (2 Kr 22), Elišama za vlády Jehojakima (Jer 36,26) a Jonatán za vlády Sedekiáša (Jer 37,15.20). Jeremiáš spomína tiež Barucha (Jer 36,1-32; 45,1-5), ale jeho inštitucionálna príslušnosť nie je úplne jasná. Napokon v 2 Kr 25,19 // Jer 52,25 máme zmienku o pisárovi, ktorý bol v službe armádneho veliteľa (ספר שר הצבא).

## ŠKOLA A ZÁKLADNÉ VZDELANIE

Zo skorších biblických textov, ktoré sa nepriamo zmieňujú o škole alebo o funkciách, ktoré sú s ňou spojené, žiaľ, nie je jasné, či písanie bolo súčasťou vzdelávacieho procesu, ale zároveň tu máme zmienky o tom, že základná schopnosť písania išla poza profesionálne kruhy pisárov. Sdc 8,14 sa napríklad zmieňuje o Gideonovom vypočúvaní jedného z mužov zo Sukkótu<sup>2</sup>, ktorý mu potom napísal mená vodcov a starších mesta, spolu sedemdesiat sedem mužov. Ďalším citovaným textom v tejto súvislosti je Iz 10,19 kde prorok opisuje zničenie Asýrskej ríše. Na danom mieste hovorí, že počet stromov, ktorý ostane v ich lesoch, bude taký malý, že ich bude môcť zapísať aj malý chlapec. Veľavravný je však aj známy text Dt 6,9 (porov. Dt 11,20), aby si každý Izraelita napísal na veraje dverí slová Šemy. Ani jeden z týchto textov však explicitne nehovorí o tom, ako a kde prebiehalo vzdelávanie tých, ktorí sú schopní písať aspoň základné veci.

Jeden z textov, ktorý sa nepriamo zmieňuje o mieste, kde prebiehala výuka, je 2 Kr 6,1, aj keď napr. slovenské preklady SSV, EvP a EkumP svorne predkladajú text v inom zmysle:

SSV: Prorockí synovia hovorili Elizeovi: „Pozri, miesto, kde bývame s tebou, je tesné.“

EvP: Prorockí synovia hovorili Elizeovi: „Pozri, miesto, kde bývame s tebou, je tesné.“

EkumP: Prorockí učeníci navrhli Elizeovi: „Ako vidno, miesto, kde s tebou bývame, je nám pritesné.“

Problematická syntagma „s tebou bývame“ (ישבים שם לפניך) v hebrejskom texte doslova znie: „(kde) sedíme tam pred tebou“. „Sediť pred“ je v tomto prípade dôležité slovné spojenie, keďže 2 Kr 4,38 tiež hovorí, že proroci sedeli

<sup>1</sup> Porov. PERDUE, Leo G.: Scribes, Sages, and Seers in Israel and the Ancient Near East : An Introduction. In: *Scribes, Sages, and Seers : The Sage in the Eastern Mediterranean World*. FRLANT 219. Göttingen : Vandenhoeck&Rupprecht, 2008, s. 5.

<sup>2</sup> Hebr. výraz נָעַר, ktorý sa väčšinou prekladá ako „chlapec, mládenec“, však môže mať aj význam „úradník“, ako je to doložené práve z epigrafie. V tomto prípade by to vysvetľovalo jeho schopnosť písať.



pred Elizeom (ישבים לפניו), a je namieste sa domnievať, že je tu predstavený edukačný proces, kde prorok inštruuje svojich učeníkov, dosl. prorockých synov (בני הנביאים)<sup>3</sup>:

Keď sa Elizeus vrátil do Gilgálu, vládol v krajine hlad. Keď raz prorockí učeníci sedeli pred ním, povedal svojmu sluhovi: Postav veľký hrniec a priprav nejakú váru pre prorockých učeníkov.

Pokiaľ ide o ďalšiu zmienku o prorockých učeníkoch, treba spomenúť Iz 8,16:

Zamlč svedectvo a zapečať náuku medzi mojimi učeníkmi (תורה בלמורי).

Je teda zrejmé, že proroci mali svojich učeníkov a že medzi nimi a ich majstrom prebiehal proces nejakej formy výučby. Text Prís 5,13 však odkazuje na vzťah žiaka a učiteľa mimo prorockého kontextu:

Nepočúval som hlas svojich učiteľov (מורי) a nenakláňal som si ucho k tým, čo ma učili (למלמורי).

Na základe synonymného paralelizmu sa dá usúdiť, že hebr. participiálne tvary מורה a מלמד sú synonymá so spoločným významom „učiteľ“, a to vo význame funkcie, nie príležitostnej, alebo náhodnej aktivity.<sup>4</sup> Aj keď tu teda nemáme priamo spomenutú vzdelávaciu inštitúciu, sú tu uvedené profesné funkcie, ktoré k nej patria. Ako však bolo už uvedené, ani z jednej zo zmienok sa nedá spoľahlivo dedukovať, že išlo aj o vzdelanie v oblasti písania a čítania.

Pre štúdium písomnej kultúry v období skorej monarchie v Izraeli je nevyhnutné sa obrátiť na epigrafické nálezy. Na rozdiel od aramejských nápisov, kde máme dochované relatívne dlhšie textové pasáže a len málo fragmentárnych nápisov na črepoch (ostraky) a múroch (grafiti), v hebrejskej epigrafii sledujeme opačný trend. Máme dochovaných viac ako dvesto fragmentárnych ostrák a desiatky grafít, ale pri súvislejších textoch je situácia veľmi skromná.<sup>5</sup>

Medzi nápismi je skupina textov, ktoré sa obyčajne označujú ako abecedáre a uvádzajú sa ako argument pre existenciu školského inštitucionálneho vzdelania. Tieto nápisy obsahujú aspoň časť abecedy a v niektorých prípadoch ide len o dve písmená. Z predexilového obdobia sú známe abecedáre z lokalít Lakiš, Kadeš Barnea, Chirbet el-Qom, Aroer, Kuntillet 'Ağrud, Izbet Šarṭah, Arad,

<sup>3</sup> Pozri Ez 8,1, kde starší ľudu v zajatí sedeli pred Ezechielom.

<sup>4</sup> Porov. DAVIES, G. I.: Were There Schools in Ancient Israel? In: *Wisdom in Ancient Israel*. Ed. John Day, Robert P. Gordon, H. G. M. Williamson. Cambridge : Cambridge University Press, 1995, s. 200.

<sup>5</sup> Porov. MILLARD, A. D.: In Praise of Ancient Scribes. In: *Biblical Archaeologist*, 45, 1982, s. 147.

Tel Zayit a z poexilového obdobia Gezer, Kumrán, Murabba'at, Herodion, Nachal Michmaš, Hurvat Eiton, Jericho a Bet Šearim. Nie je však pravdepodobné, že všetky menované lokality mali vzdelávaciu inštitúciu, predovšetkým tie, ktoré sú dosť vzdialené od mestských centier, ako Murabba'at a Herodion, ale aj malé osady ako Chirbet el-Qom a Aroer.<sup>6</sup> Je úplne vylúčené, že by bola škola na takom mieste ako Nachal Michmaš, kde sa nachádza jaskyňa prístupná len pomocou povrazového rebríka. Pohrebné jaskyne v Hurvat Eiton, Bet Šearim a v Jerichu, kde sa našli abecedáre, takisto neposkytujú dobrý dôvod pre existenciu školy.<sup>7</sup> Vo väčšine prípadov ide skôr o cvičenia remeselníkov, ktorí vyrábali keramiky a tesali nápisy.<sup>8</sup>

Takýto názor korešponduje s tým, čo nachádzame v súvislosti s tzv. abecedármi v iných jazykoch. Poznáme ugaritské, aramejské, grécke, latinské a etruské abecedáre, ale v prípade aramejských a nesemitských nápisov tohto druhu je súvislosť so školou nemožná. Sú vytesané do kameňa, alebo sa našli na okraji zachovanej keramiky a navyše na lokalitách, ktoré sú nepravdepodobnými kandidátmi pre školu.<sup>9</sup>

Predsa len, aj na základe paleografie je možné tvrdiť, že škola ako inštitúcia, ktorá okrem iného vzdelávala pisárov, musela fungovať od 8. stor. pred Kr. Rollston paleografickou analýzou ukázal, že od tohto obdobia sa hebrejskí pisári pridržiavali striktných konvencií, pokiaľ ide o vzájomnú pozíciu niektorých písmen, a že hebrejský spôsob tvarovania písmen sa dá rozoznať medzi ostatnými nápismi ako svojrázny „národný štýl“, ktorý je pre skúseného paleografa nezameniteľný s fenickým a aramejským písmom. To okrem iného znamená aj to, že pisári museli dostať inštitucionálne vzdelanie, keďže ad hoc naučená a použitá abeceda nejakým samoukom nevysvetľuje jednotný štýl.<sup>10</sup> To, či existovalo takéto vzdelanie pred 8. stor. pred Kr., ostáva nevyjasnené, ale existujú aspoň dva nápisy, ktoré by bolo možné spojiť s učebným procesom školy, a sú podstatne staršie.

Izbet Šarṭah je osada v blízkosti filištínskeho mesta Afek (asi 3 km) a našli sa tu dve veľmi staré ostraky z 12. stor. pred Kr., teda z obdobia sudcov, ktoré

<sup>6</sup> Porov. HARAN, M.: On the Diffusion of Literacy and Schools in Ancient Israel. In: *Congress Volume Jerusalem 1986*. Ed. J. A. Emerton. Leiden : Brill, 1988, s. 86.

<sup>7</sup> Porov. HARAN, M.: On the Diffusion of Literacy and Schools in Ancient Israel. In: *Congress Volume Jerusalem 1986*, s. 88, 90.

<sup>8</sup> Porov. TOORN, K. Van der: *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*. Cambridge (MA) : Harvard University Press, 2007, s. 98.

<sup>9</sup> Porov. HARAN, M.: On the Diffusion of Literacy and Schools in Ancient Israel. In: *Congress Volume Jerusalem 1986*, s. 87.

<sup>10</sup> Porov. ROLLSTON, Christopher A.: Scribal Education in Ancient Israel : The Old Hebrew Epigraphic Evidence. In: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 344, 2006, s. 60-61.

pôvodne tvorili jeden kus. Nachádza sa na nich osemdesiattri písmen a je tu obsiahnutá takmer celá abeceda písaná zľava doprava bez toho, že by sme tu našli slová a syntagmy, takže nejde o súvislý text s konkrétnym obsahom.

Zaujímavé je poradie písmen, lebo na rozdiel od štandardnej hebrejskej abecedy je tu zámena spoluhlások ו a ם, podobne ako v inom abecedári z 10. stor. pred Kr., ktorý sa našiel v Tel Zayit a bol publikovaný len relatívne nedávno.<sup>11</sup> Pozoruhodný je aj fakt, že takéto netypické poradie je vo dvoch prípadoch reflektované aj v hebrejskej Biblii. Ž 9 a 10, ktoré spolu tvoria jednu kompozíciu zviazanú akrostickým štýlom, majú to isté poradie v časti Ž 10,7-8 a podobne Nár 3 vyčlenené akrostickou štruktúrou majú dané poradie vo v. 46 – 51. Ostatné akrostické kompozície v hebrejskej Biblii sledujú štandardnú následnosť, vrátane Nár 1.<sup>12</sup>

Demsky pokladal nápis z Izbet Šarṭah za spojovací článok medzi starokanánskou a starofenickou/paleohebrejskou abecedou, keďže v niektorých prípadoch sú tu ešte obsiahnuté piktogramy.<sup>13</sup> Nie je však isté, že obydlie, kde sa ostraky našli, patrilo Izraelitom, aj keď Kochavi na základe plánu domu a ďalšej nájdenej keramiky bol tohto názoru.<sup>14</sup> Určite nie je vylúčené, že išlo o kanánskych obyvateľov, pretože daná stavba domu nemusí zodpovedať len izraelskému štýlu.

Gezer je mesto, ktoré sa nachádza medzi Tel Avivom a Jeruzalemom v okrajovej časti Šefely. Pri vykopávkach, ktoré viedol Macalister začiatkom minulého storočia, sa na lokalite našiel vápencový kameň s nápisom, ktorý slávne vstúpil do histórie hebrejskej epigrafie. Datovanie vrstiev v období, keď Macalister robil vykopávky, bolo veľmi neexaktné a on sám zaznamenáva, že kameň našiel vo vrstve zodpovedajúcej rozpätiu 11. – 6. stor. pred Kr. To je priveľký rozsah, a tak muselo presnejšie datovanie prebehnúť na základe paleografie. Aj keď takáto metóda nie je bez problémov, najmä ak ide o nápis písaný neskúsenou rukou, panuje väčšinový konsenzus v tom, že text treba datovať do 10. stor. pred Kr. Tak ako v predošlom prípade, si však nemôžeme byť istí, že pochádza od Izraelitu, a nie Kanánčana.

<sup>11</sup> Porov. TAPPY, R. E., McCARTER, P. K., LUNDBERG, M., ZUCKERMAN, B.: An Abecedary of the Mid-Tenth Century from the Judaeian Shephelah. In: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 344, 2006, s. 5–46.

<sup>12</sup> Porov. WÜRTHWEIN, E.: *The Text of the Old Testament : An Introduction to the Biblia Hebraica*. Grand Rapids (MI) : Eerdmans, <sup>2</sup>1995, s. 230.

<sup>13</sup> Porov. DEMSKY, A.: A Proto-Canaanite Abecedary dating from the Period of Judges and its Implications for the History of the Alphabet. In: *Tel Aviv*, 4, 1977, s. 14–27.

<sup>14</sup> Porov. KOCHAVI, M.: An Ostrakon from the Period of the Judges from 'Izbet Šarṭah'. In: *Tel Aviv*, 4, 1977, s. 1–13.

Gezerský kalendár, o ktorom je reč, nie je abecedár, ale text s vlastným obsahom a pre jeho výnimočnosť a stručnosť ho odcitujeme<sup>15</sup>:

Dva mesiace: žatva. Dva mesiace: sejba.  
 Dva mesiace: neskorá tráva (alternatíva: neskoré siatie?)<sup>16</sup>  
 Jeden mesiac: sekanie ľanu.  
 Jeden mesiac: žatva jačmeňa.<sup>17</sup>  
 Jeden mesiac žatva a meranie.  
 Dva mesiace: narezávanie (vinič).  
 Jeden mesiac letné ovocie.

Chýbajú tu názvy mesiacov, ale z chronológie činností sa dá usúdiť, že rok pre tento kalendár sa začína na jeseň, a nie na jar.<sup>18</sup> Začína sa dvoma mesiacmi zberu letného ovocia, viniča a olív, ktorý trvá asi od augusta do novembra. Menovanie postupu farmárskej činnosti počas roka zodpovedá učebnému textu, podobne ako v Mezopotámii tematicky usporiadané zoznamy slov a rôznych názvov.<sup>19</sup>

Gezerský kalendár a niektoré abecedáre nám poskytujú aspoň nejaký obraz o dobovom systéme školského vzdelávania v písaní a je celkom možné, že ústnu prax nacvičovania následnosti abecedy máme dokumentovanú v Iz 28,10. Je to text, ktorý je veľmi nezrozumiteľný, ak sa v ňom pokúšame nájsť hlbokú výpoveď, a nie školské cvičenie. Porovnajme si na ilustráciu tri slovenské preklady, ktoré nepredpokladajú, že ide o školské cvičenie:

SSV: Ved' káž len, káž, káž len, káž, čakaj len, čakaj, čakaj len, čakaj, trochu sem, trochu tam!  
 EvP: Ved' káž len, káž, káž len, káž, čakaj len, čakaj, čakaj len, čakaj, trochu sem, trochu tam!  
 EkumP: Lebo je to príkaz za príkazom, príkaz za príkazom, pravidlo za pravidlom, pravidlo za pravidlom, trocha sem, trocha tam.

Je oveľa pravdepodobnejšie, že aj vzhľadom na bezprostredný kontext výpovede ide o obraz dobového vyučovania detí, pri ktorom vyučujúci povie לַצַּו לַצַּו צַו (cav lacav cav lacav, v prekladoch „ved' káž len, káž, káž len, káž“)

<sup>15</sup> Preklad na základe SMELIK, Klaas A. D.: *Writings from Ancient Israel : A Handbook of Historical and Religious Documents*. Edinburgh : T&T Clark, 1991, s. 23.

<sup>16</sup> Je tu použité slovo לַקֵּשׁ, ktoré má súvis s neskorým zberom, rastom alebo siatím, ale presný význam je neistý. V Starom zákone sa nachádza len v Am 7,1 a neprekladá sa jednotne.

<sup>17</sup> Následnosť zberu ľanu a jačmeňa je taká istá ako v Ex 9,31-32. Porov. TIŇO, J. (ed.): *Exodus*. Trnava : Dobrá kniha, 2013, s. 241-242.

<sup>18</sup> V Starom zákone máme prítomné dve tradície začiatku nového roku. Jedna sa viaže na mesiac tišri (jeseň) a druhá na mesiac nisan (jar). Pre konkrétne texty porov. TIŇO, J. (ed.): *Exodus*, s. 302.

<sup>19</sup> Porov. SMELIK, Klaas A. D.: *Writings from Ancient Israel : A Handbook of Historical and Religious Documents*, s. 26.

a deti odpovedia קו לקו קו לקו (qav laqav qav laqav, v prekladoch „čakaj len, čakaj, čakaj len, čakaj“). Keďže צ (c) a ק (q) sú za sebou nasledujúce písmená hebrejskej abecedy, vo vyučovacom procese by v takomto duchu predchádzali a nasledovali ďalšie spoluhlásky vždy na princípe, že učiteľ povie cvičenie na jedno písmeno a žiaci odpovedajú rovnakou formou nasledujúcim písmenom abecedy.<sup>20</sup>

## VYŠŠIE LITERÁRNE VZDELANIE

Doteraz diskutované otázky z hľadiska na písanie v starovekom Izraeli sa týkali základov písania, ktoré však nie je postačujúce pre písanie literárnych textov. V takýchto prípadoch musí byť vzdelávanie založené na náročnejšom prístupe, kde samotné písanie predstavuje len nepatrnú časť celého procesu.

Prvú explicitnú zmienku o vzdelávacej inštitúcii, ktorej súčasťou bola aj diskusia o teologických otázkach, nájdeme až v 2. stor. pred Kr. v texte Sir 51,23. Autor tu hovorí o bet midraš, t. j. „škole“, aby do nej povolal všetkých, ktorí ešte nespoznali múdrosť. To sa už samozrejme nachádzame v neskorom helenistickom období, v rámci ktorého je vhodné študovať záverečný proces formovania kánonu, nie len písanie a tradovanie posvätných spisov.

Ak máme v prípade elementárneho školského vzdelávania len dosť chabé a nepriame informácie, pri vzdelávaní literátov v období prvého chrámu nemáme v tomto zmysle takmer nič. Sme tak do značnej miery odkázaní na porovnanie s veľkými kultúrami Mezopotámie a Egypta, ktoré nám o sebe odhalili viac.

V Mezopotámii máme najviac informácií o školách zo starobabylonského obdobia (asi 1900 – 1500 pred Kr.), ale zdá sa, že politické zmeny nevlplyvali výraznejšie na zmenu vzdelávacieho systému.<sup>21</sup> Škola nazývaná „dom tabuliek“ (É.DUB.BA.A) bola modelovaná podľa vzoru rodinnej štruktúry, ako o tom svedčia tituly „otec/syn školy“ (AD.DA/DUMU É.DUB.BA.A), alebo „veľký brat“ (ŠEŠ.GAL), čo bol pravdepodobne asistent pre pokročilejších študentov. Výučbové curriculum bolo predpísané kráľovskou inštitúciou, ale škola ako taká bola často súkromný dom, kde otec vyučoval syna a chlapcov z blízkeho okolia.<sup>22</sup> O živote v škole, ako aj o curriculu výučby sa dozvedáme zo satirického príbehu pochádzajúceho z 18. stor. pred Kr. a z textov, ktoré zaznamenali dialógy medzi

<sup>20</sup> Porov. CARR, D. M.: *Writing on the Tablet of Heart : Origins of Scripture and Literature*. Oxford : University Press, 2005, s. 124–125.

<sup>21</sup> Porov. CAVIGNEAUX, A.: Scribes: Mesopotamia. In: *Brill's New Pauly*, 13, s. 106–107.

<sup>22</sup> Porov. TOORN, K. Van der: *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*, s. 55.

študentmi.<sup>23</sup> Po skončení tzv. kassitského obdobia (12. stor. pred Kr.) vzdelávanie pisárov prešlo do chrámových škôl alebo chrámových inštitúcií zvaných bīt mummu.

Podľa informácií z dostupných zdrojov sa dozvedáme, že žiaci na základnom stupni získavali zbehosť v písaní prepisovaním a memorizovaním zoznamov slabík, slov, mien, viet a celých prísloví a v pokročilejšom štádiu sa venovali úryvkom z dlhších literárnych diel. Študenti museli zvládať technický slovník z viacerých oblastí, ako gramatika, právo, administratíva obchodu, matematika, hudba atď. Po skončení prvého stupňa sa študenti mohli špecializovať na konkrétne odbory, ako astrológia, veštestvo, exorcizmus, medicína, či kultový spev.<sup>24</sup>

Memorovanie bolo jednou z najdôležitejších častí výučby a hralo zásadnú rolu pri uchovávaní tradície. Diela ako Enuma Eliš, prológ a epilóg k Chamurapiho zákonníku, či epos o Errovi si explicitne vyžadovali, že sa majú pre budúce generácie odovzdať v ústnej forme.<sup>25</sup>

Centrom produkcie literárnych textov bola vyššie spomínaná inštitúcia bīt mummu, ktorá zároveň fungovala ako chrámová akadémia, keďže slúžila aj ako sídlo „zhromaždenia učencov“ (puḥur ummāni). Bolo to teda prostredie učených diskusií, kde sa preberali rôzne otázky. Študenti, ktorí študovali texty, sa zúčastňovali na týchto diskusiách, aby sa obohatili názormi starších učencov.<sup>26</sup> Vedomosti pisárov, ktorí študovali v tomto prostredí, teda neboli získavané a formované len prepisovaním diel a memorovaním, ale aj učenými diskusiami.

V Egypte sa žiaci najprv učili hieratické písmo, ako to dosvedčujú ostraky obsahujúce cvičenia na písanie a počítanie. Texty sa písali na ostraky alebo papyruses, ale papyrus sa používal, až keď študent dosiahol istý stupeň odbornosti. Neskôr sa memorovali a prepisovali súvislejšie literárne texty. Na prvom stupni sa získavali vedomosti z geografie, matematiky a pre obdobie Novej ríše (1569 – 1076 pred Kr.), keď bola akkadčina diplomatickým jazykom, je dokumentované aj štúdium cudzích rečí.<sup>27</sup> Po ukončení prvého stupňa curricula sa študent mohol nazývať pisárom (sš; sḥ) a uchádzať sa o miesto v kráľovskej administratíve.<sup>28</sup>

Tí, ktorí sa rozhodli pokračovať vo vyššom stupni štúdia, sa učili hieroglyfické písmo a po ukončení sa mohli uplatniť v medicíne, alebo sa stať kňazmi

<sup>23</sup> Porov. CAVIGNEAUX, A.: Scribes: Mesopotamia. In: *Brill's New Pauly*, 13, s. 107.

<sup>24</sup> Porov. TOORN, K. Van der: *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*, s. 59.

<sup>25</sup> Porov. CARR, D. M.: *Writing on the Tablet of Heart: Origins of Scripture and Literature*, s. 29.

<sup>26</sup> Porov. TOORN, K. Van der: *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*, s. 64–65.

<sup>27</sup> Porov. PIACENTINI, P.: Scribes. In: *The Oxford Encyclopaedia of Ancient Egypt* 3, s. 188.

<sup>28</sup> Porov. TOORN, K. Van der: *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*, s. 68.



označovanými ako *ḥry-ḥb.t*, teda „nosič rituálnej knihy“. Medzi klérom bola táto skupina kňazov pokladaná za mudrcov a jednou z ich hlavných úloh bolo recitovanie rituálnych textov pri rôznych kultových obradoch. Oni boli zároveň tí, čo uchovávali a tradovali písanú posvätnú tradíciu.<sup>29</sup>

Väčšina písanej literatúry pochádza z tzv. domu života, ktorý bol centrom intelektuálneho života a spolu s domom zlata a domom zvitkov bol dôležitou inštitúciou zviazanou s chrámom. Tak ako v Mezopotámii bít mummu, aj dom života bol strediskom učených diskusií, miestom, kde sa uchovávala posvätná tradícia, ale aj miestom vzniku posvätnej tradície.<sup>30</sup>

Podobne ako v školách Mezopotámie a Egypta, aj v Izraeli je dokumentovaná výučba matematiky, aspoň na elementárnom stupni, a to v rôznych nápisoch datovaných v 9. – 6. stor. pred Kr. Na viacerých ostrakách z Aradu sa našli nápisy, kde sa paleohebrejské písmo vyskytuje spolu s číslicami zaznamenanými v egyptskom hieratickom písme. Takéto nápisy sú aj medzi samárskymi ostrakami, ďalšie na nápisoch z Lakíša a Mesad Chašavyahu, ale najdôležitejší pochádza z Kadeš Barnea<sup>31</sup> a obsahuje v šiestich stĺpcoch poradie čísel od 1 po 6 000. Tieto nápisy ukazujú, že izraelskí pisári boli schopní používať zložitý numerický systém, ktorý pochádza z iného kultúrneho prostredia.<sup>32</sup>

Memorovanie v hebrejskej orálnej kultúre muselo byť aspoň také dôležité ako v Egypte alebo v Mezopotámii. Lakišské ostrakon č. 3 zachováva v tomto ohľade dôležitý text. Ide o list, ktorý odosiela istý Hošaiah, odpovedajúc na predchádzajúci list, ktorý, žiaľ, nepoznáme, a tak kontext odpovede nie je úplne známy. To, čo čítame v tomto liste, je vyjadrenie nespokojnosti Jaoša, ktorý karhá Hošaiu za zlé vykonanie jeho rozkazu. Explicitne sa tu hovorí, že Hošaiah nevie, ako čítať list, nato Hošaiah protestuje a hovorí, že nepotrebuje nikoho, kto by mu musel predčítať list, a že je schopný zopakovať naspamäť každé jedno písmeno riadok za riadkom z každého listu, ktorý dostal. Hošaiah tu vlastne tvrdí, že je schopný čítať list s pochopením jeho správneho významu, čo treba vnímať na pozadí charakteru textov severozápadnej vetvy semitských jazykov, obsahujúcich len spoluhlásky. Od doručovateľa listu sa teda očakávalo, že bude schopný doručiť ten význam slov, ktorý mal na mysli odosielateľ, keďže

<sup>29</sup> Porov. TOORN, K. Van der: *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*, s. 71.

<sup>30</sup> Porov. TOORN, K. Van der: *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*, s. 72.

<sup>31</sup> Porov. ROLLSTON, Ch. A.: Scribal Education in Ancient Israel : The Old Hebrew Epigraphic Evidence. In: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 344, 2006, s. 66.

<sup>32</sup> Porov. ROLLSTON, Ch. A.: Scribal Education in Ancient Israel : The Old Hebrew Epigraphic Evidence. In: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 344, 2006, s. 66.



niektoré slová sú bez samohlások viacznačné.<sup>33</sup> Prax memorovania je doložená aj v biblických textoch, ktoré sú písané akrostickým štýlom, kde každý riadok poetického textu (prípadne menší odsek) sa začína nasledujúcim písmenom abecedy. Akrostický štýl tak predstavuje spôsob, ako si zapamätať text v správnom poradí.<sup>34</sup>

Izraelskí kňazi určite prechádzali zložitým procesom výučby v chráme, tak ako to bolo v Mezopotámii a v dome života v Egypte, aj keď ani jeden z textov o tom nič nehovorí.<sup>35</sup> Štúdium v dome života zahrnovalo medicínu, rituálne a kultové právo, ktorých dôležitosť je evidentná aj v rituálnom zákonníku Levitika. Medicína bola nepochybne vyžadovaná na identifikovanie choroby v zákonoch Lv 13 – 15 a citlivé rozdiely medzi čistým a nečistým predpokladajú poznanie flóry a fauny a ich taxonómiu podľa rituálnych kritérií v Lv 11.<sup>36</sup> Zoznam náboženských sviatkov v Lv 23 museli takisto pripraviť kňazi, ktorí mali dosť vedomostí na to, aby mohli zostaviť liturgický kalendár, čo mohlo a nemuselo zahrňovať dobovú znalosť astronómie.<sup>37</sup>

Pokiaľ ide o ucelené literárne texty Izraela z obdobia prvého chrámu, nijaké sa nám nedochovali. Vyplýva to z faktu, že na písanie takýchto textov sa používal papyrus, ktorý sa cez stáročia môže zachovať len v prostredí suchého púštného prostredia, a taká Palestína nie je. Jediný papyrus, ktorý sa dochoval z tohto obdobia, je palimpsest nájdený vo Wadi Murabba'at, ktorý sa datuje do 7. stor. pred Kr. a obsahuje zoznam osobných mien. S použitím modernej techniky sa však dá sčasti rekonštruovať aj predchádzajúci text, ktorý bol zotretý a ktorý sa z hľadiska žánrového zadelenia dá identifikovať ako list.<sup>38</sup> Zachovalo sa nám tiež množstvo hlinených pečatí so stopami papyrusu na zadnej strane, čo dokazuje, že boli určené na pečatenie papyrusových dokumentov. V Lakíši

<sup>33</sup> Porov. RENZ, J.: Die Vor- und Ausserliterarische Texttradition : Ein Beitrag der Palästinischen Epigraphik zur Vorgeschichte des Kanons. In: *Die Textualisierung der Religion*. Ed. Joachim Schaper. Tübingen : Mohr Siebeck, 2009, s. 79–80.

<sup>34</sup> Porov. CARR, D. M.: *Writing on the Tablet of Heart : Origins of Scripture and Literature*, s. 125.

<sup>35</sup> Porov. BLENKINSOPP, J.: *Sage, Priest, Prophet : Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel*. Library of Ancient Israel. Louisville (Ky) : Westminster/John Knox Pr, 1995, s. 100–101.

<sup>36</sup> Pokiaľ ide o obhajobu, že v Lv 11 ide o rituálne kritériá, teda že dôvod pre ich existenciu je kultický, a nie, ako tvrdí napr. J. Milgrom, etický, porov. HROBONĚ, B.: *Ethical Dimension of Cult in the Book of Isaiah*. BZAW, 418. Berlin; New York : Walter De Gruyter, 2010, s. 44–45.

<sup>37</sup> Porov. BLENKINSOPP, J.: *Sage, Priest, Prophet : Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel*, s. 99.

<sup>38</sup> Porov. SMELIK, Klaas A. D.: *Writings from Ancient Israel : A Handbook of Historical and Religious Documents*, s. 165.

sa takéto pečate našli na jednej hromade, čo by mohlo poukazovať na archív, kde boli uskladnené papyrusové dokumenty vo väčšom množstve.<sup>39</sup>

Najdlhší nápis z obdobia prvého chrámu je Siloamský nápis z čias kráľa Ezechiáša, ktorý podľa Renza možno kvalifikovať ako literárny text.<sup>40</sup> Bol vytesaný pri vchode do tunela, ktorý mal privádzať vodu z gichonského prameňa, ležiaceho mimo mesta, do nádrže Siloe, ktorá však vtedy prekvapujúco takisto ležala mimo mestských múrov. Je tak problém stotožniť budovanie tunela s Ezechiášovými opatreniami proti asýrskej invázii, ako sa to často prezentuje, a pre naše pochopenie účelu stavby tunela to predstavuje problém.<sup>41</sup> Dôležité však je, že tu máme zachovaný súvislejší text, ktorý odráža kronistický štýl písania a ktorý opisuje záverečné fázy budovania tunela.<sup>42</sup>

Pokiaľ ide o iné väčšie nápisy, ktoré by bolo vhodné charakterizovať ako literárne, v Ofel (porov. 2 Krn 27,3; 33,14) sa našiel fragment monumentálneho nápisu zo 7. stor. pred Kr., ktorý je žiaľ nečitateľný a nemôže nám teda poskytnúť informáciu o autorovi textu, ani o jeho obsahu. Iný doklad o monumentálnom nástennom nápise pochádza zrejme z Aradu, konkrétne z ostraku č. 88, takisto datovaného do 7. stor. pred Kr. Podľa Renza text na ostraku mohol slúžiť ako predloha pre kráľovský monumentálny nápis.<sup>43</sup> Podľa Aharoniho však išlo o list nového kráľa Joachaza (Šalluma) veliteľovi posádky v Arade ako informácia o nástupe na trón po jeho otcovi Joziášovi v r. 609.<sup>44</sup> Zachovaný text je veľmi krátky:

Ja som sa stal kráľom v ... posilni (svoje) rameno a ... kráľ Egypta pre ...

Je zrejmé, že fragmentárny charakter textu nedovoľuje urobiť definitívny uzáver vzhľadom na žánrové zadelenie.

Na záver spomeniem tri nápisy, ktoré pri diskusii o hebrejskej epigrafii nemožno vynechať.

Strieborné plakety z Ketef Hinnom sú často spomínané ako najstaršie dochované fragmenty starozákonného textu. Ide o nález zo 7. – 6. stor. pred Kr.,

<sup>39</sup> Porov. RENZ, J.: Die Vor- und Ausserliterarische Texttradition : Ein Beitrag der Palästinischen Epigraphik zur Vorgeschichte des Kanons. In: *Die Textualisierung der Religion*, s. 78.

<sup>40</sup> Porov. RENZ, J.: Die Vor- und Ausserliterarische Texttradition : Ein Beitrag der Palästinischen Epigraphik zur Vorgeschichte des Kanons. In: *Die Textualisierung der Religion*, s. 76–78.

<sup>41</sup> Porov. SMELIK, Klaas A. D.: *Writings from Ancient Israel : A Handbook of Historical and Religious Documents*, s. 64–67.

<sup>42</sup> Porov. RENZ, J.: Die Vor- und Ausserliterarische Texttradition : Ein Beitrag der Palästinischen Epigraphik zur Vorgeschichte des Kanons. In: *Die Textualisierung der Religion*, s. 76.

<sup>43</sup> Porov. RENZ, J.: Die Vor- und Ausserliterarische Texttradition : Ein Beitrag der Palästinischen Epigraphik zur Vorgeschichte des Kanons. In: *Die Textualisierung der Religion*, s. 76–78.

<sup>44</sup> Porov. AHARONI, Y.: *Archaeology of the Land of Israel*. Philadelphia (PA) : Westminster Press, 1978, s. 272.

ktorý sa našiel v jednej z hrobiek z doby železnej. Plakety patria k darom, ktoré sprevádzali mŕtvych, a okrem nich sa tu našli hroty šípov, množstvo keramiky a iné predmety. Plakety boli pri náleze zrolované a po ich rozvinutí sa na oboch objavil vyrytý nápis, ktorý bol identifikovaný ako časť kňazského požehnanie v Nm 6,24-26.

Text je stručnejší ako kňazské požehnanie z Nm 6 a nemožno ho pokladať za zapísaný biblický text v pravom zmysle slova. Je nepochybné, že požehnanie kňazi dlho prednášali v ústnej podobe, kým bolo zapísané v knihe Nm.

Ďalší nápis pochádza z hrobky v Chirbet beit Lei, asi 8 km na východ od Lakíša. Nachádza sa tu nápis kombinovaný s kresbami, ktorý je vyrytý do steny. Je škoda, že sa nedá spoľahlivo datovať. Bolo navrhnuté obdobie vlády Ezechiáša, Joziáša, koniec Južného kráľovstva, aj perzské obdobie. Nachádza sa tu deväť fragmentárnych textov, niektoré z nich sú veľmi zaujímavé, keďže prezentujú text blízky jazyku žalmov a predstavujú Boha JHWH ako toho, kto môže človeka vyslobodiť v čase súženia.

Ako posledný uvedieme nápis o Balaamovi, synovi Beora, z 8. stor. pred Kr., ktorý vlastne ani nepatrí k hebrejskej epigrafii, ale pre jeho veľký význam pre pochopenie dobovej izraelskej kultúry sa o ňom aspoň stručne zmienime. Nápis napísaný na vápnom omietnutej stene budovy nie je hebrejský, ale aramejský, alebo amónsky, a našiel sa v lokalite Deir 'Alla, ktorá patrila do územia Gileadu, patriaceho kedysi pod Izrael. Vôbec sa tu nespomína Boh Izraela, takže ani autora textu nemožno identifikovať ako Izraelitu. Tento fakt však poukazuje na to, že Balaam je postava, ktorá bola známa aj mimo izraelskej kultúry. Pokiaľ ide o žáner, máme tu literárny text, ktorý pripomína starozákonné príbehy o prorokoch, kde sú naratívne časti skombinované s prorockými rečami.<sup>45</sup>

V samotnom Starom zákone dôležitý doklad o pisateľoch a interpretoch posvätných textov prináša Jeremiáš, keď v Jer 8,8 kritizuje falošné pero pisárov (עַט שֶׁקֶר סֹפְרִים), ktorí sami seba pokladali za mudrcov (חֲכָמִים), v skutočnosti však prevracali Bohom ustanovený zákon (תּוֹרַת יְהוָה) na klamstvo (לְשֶׁקֶר). Z Jeremiášovho textu, ktorý podľa väčšinovej zhody komentátorov pochádza z prvých rokov Jeremiášovho pôsobenia, teda zo 7. stor. pred Kr., je zrejmé, že v prípade zákona tu ide o písaný dokument, ktorý je pokladaný za inšpirovaný, a že pisári, o ktorých sa zmieňuje, sú povolani interpreti tohto zákona. Ich označenie ako „mudrci“ (חֲכָמִים) vyplýva z ich funkcie byť strážcami Božieho zákona<sup>46</sup>, čo je zrejmé z porovnania s textom Dt 4,6. Tam sa hovorí, že

<sup>45</sup> Porov. SMELIK, Klaas A. D.: *Writings from Ancient Israel : A Handbook of Historical and Religious Documents*, s. 85.

<sup>46</sup> Pozri kritiku pisárov/zákonníkov v Novom zákone, ktorí mali takisto na starosti posvätnú tradíciu.

zachovávanie zákona predstaví Izraelitov pred ostatnými národmi ako „múdry a chápaný národ“ (עם־חכם ונבון הגוי הגדול הזה), takže strážci tohto zákona sú nevyhnutne pokladaní za mudrcov.

Aj keď teda z obdobia prvého chrámu nemáme dochované nijaké súvislé literárne texty, je zrejmé, že podmienky pre ich napísanie v Izraeli boli a že netreba pochybovať ani o patričnom vzdelaní tých, ktorí tieto texty písali a tradovali ďalej. Iná otázka je, aké skupiny teológov boli zodpovedné za jednotlivé tradície a aké podmienky ich viedli k tomu, aby tieto tradície spísali a neskôr zjednotili.

Dr. Jozef Tiňo  
Teologická fakulta Trnavskej univerzity  
Kostolná 1, P. O. Box 173  
814 99 Bratislava



## Charakter svätenia šabatu v starovekom Izraeli

Bohdan Hroboň

HROBOŇ, B.: Character of Sabbath Observance in Ancient Israel. *Teologický časopis*, XI, 2013, 2, s. 53 – 58.

The purpose of this article is to clarify several issues concerning the observance of the Sabbath in ancient Israel. While it allows for its development during various stages of Israel's history, it argues that there is no legitimate reason to assume that the Sabbath took on its main religious and/or ethical characteristics only after the Babylonian exile. Undeniably, its religious significance is more apparent in the post-exilic literature of the Old Testament, but, as this article argues, it is reasonable to assume that the main cultic and ethical characters of the Sabbath were present already in the early times of its observance.

Štúdie o náboženstve starovekého Izraela často venujú pri otázke šabatu veľa priestoru skúmaniu pôvodu tohto sviatku. Argumenty vychádzajú prevažne z etymológie hebrejského termínu שַׁבָּת a z komparatívnej filológie.<sup>1</sup> Avšak už R. de Vaux vo svojom klasickom diele o starovekom Izraeli<sup>2</sup> sa stavia k týmto pokusom skepticky. Jednak spochybňuje metodológiu pátrania po koreňoch hebrejského sviatku v starej Babylónii, Kanaáne, či medzi Kenejcami, ale najmä zdôrazňuje, že bez ohľadu na pôvod, šabat v Izraeli nadobudol taký náboženský význam, ktorý predtým nemal.<sup>3</sup> Z tohto dôvodu je pragmatičkejšie zamerať sa skôr na skúmanie podstaty a charakteru, ktorým sa tento sviatok vyznačoval v náboženstve starovekého Izraela.

Väčšina odborníkov na Starú zmluvu súhlasí, že šabat patrí medzi najstaršie sviatky izraelského náboženstva a slávil sa už v jeho prvopočiatkoch. Nezhody sú v názoroch na podstatu a charakter tohto sviatku, ktoré podľa niektorých biblistov prešli zásadnými zmenami najmä počas babylonského exilu. Jedna z teórií hovorí, že zatiaľ čo pôvodne a v predexilovom období sa šabat

---

<sup>1</sup> Pre typickú ukážku a zároveň dobrý úvod do tejto problematiky porov. HAAG, E.: שַׁבָּת. In: *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. 13. Ed. G. J. Botterweck, H. Ringgren. Prel. J. T. Willis. Grand Rapids : Eerdmans, 1977 – 2007, s. 387–397.

<sup>2</sup> DE VAUX, R.: *Ancient Israel : Its Life and Institutions*. Prel. John McHugh. London : Darton Longman and Todd, 1961.

<sup>3</sup> Porov. DE VAUX, R.: *Ancient Israel : Its Life and Institutions*, s. 479.

slávil iba raz do mesiaca počas splnu, po exile bolo jeho svätenie určované nie fázami mesiaca, ale sedemdňovým cyklom tak, ako ho poznáme dnes. Táto hypotéza vychádza najmä z predexilových textov, ako 2 Kr 4,23; Iz 1,13; Oz 2,11, či Am 8,5, ktoré uvádzajú šabat buď v paralele alebo spolu s novmesiacom. Rovnaký súvis však nájdeme aj v niektorých zjavne poexilových textoch, ako napr. Iz 66,23; 2 Kron 2,3, či Neh 10,34 a, ako píše H. G. M. Williamson, v týchto prípadoch sa o možnosti šabatu ako mesačného sviatku ani neuvažuje.<sup>4</sup> Williamson uvádza aj ďalšie protiargumenty, a to skutočnosť, že biblická hebrejčina pozná osobitný výraz na spln mesiaca (שָׁבַט, porov. Ž 81,4 a Prís 7,20) a že nariadenie dňa odpočinku po šiestich dňoch práce nachádzame nielen v oboch verziách Dekalógu, ale aj v Ex 23,12 a 34,21, kde je súčasťou zrejme najstarších zbierok zákonov v Starej zmluve. V tejto súvislosti správne poznamenáva, že pravdepodobnejšie je vidieť v týchto nariadeniach odraz starobylého zvyku, než ich pokladať za neskoršie dodatky.<sup>5</sup>

Zástanci ďalšej zmeny v charaktere slávenia šabatu vychádzajú z myšlienok J. Wellhausena o transformácii podstaty tohto sviatku z predexilového festivalu radosti a veselosti na poexilový deň asketickej abstinencie.<sup>6</sup> Napríklad R. de Vaux tvrdí, že rigorózne zákazy obchodovať, cestovať, niesť bremeno a pod. sa do svätenia šabatu vniesli až po návrate Židov z Babylonu. Pred exilom to podľa neho bol sviatok odpočinku a osláv, príležitosť navštíviť posvätné miesto alebo konzultovať tzv. Božieho muža a aj keď sa nevykonávala každodenná ťažká práca či obchodné transakcie, tak napríklad krátke cestovanie bolo dovolené.<sup>7</sup> Problematickosť tohto tvrdenia je zrejmá zo starozmluvných textov, ktoré de Vaux na jeho podporu uvádza. Šabat v 2 Kr 4,23; Oz 2,13; Am 8,5 a Iz 1,13 totiž nie je hlavným predmetom záujmu, na rozdiel od pasáží upriamených na jeho dodržiavanie, ako Jer 17,21-22 či Iz 58,13. Robiť závery na základe porovnávania týchto odlišne zameraných textov je metodologicky prinajmenšom pochybné. Navyše, už spomínané nariadenia dňa odpočinku v knihách Exodus a Deuteronomium sú príliš všeobecne formulované na to, aby poslúžili pri argumentácii o rigoróznosti šabatu u Židov pred a po babylonskom zajatí. Skrátka, na takéto zovšeobecňujúce tvrdenie o transformácii šabatu nemáme dostatočné doklady. Pochybné sa preto javí negeneralizovať, ale čítať tieto texty výlučne v ich konkrétnom *Sitz im Leben*. Je pravda, že poexilová literatúra

<sup>4</sup> Porov. WILLIAMSON, H. G. M.: *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 1-27*. Vol. 1, ICC. London; New York : T & T Clark, 2006, s. 94.

<sup>5</sup> Porov. WILLIAMSON, H. G. M.: *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 1-27*, s. 94.

<sup>6</sup> Porov. WELLHAUSEN, J.: *Prolegomena zur Geschichte Israels*. 5 ed. Berlin : G. Reimer, 1899, s. 110.

<sup>7</sup> Porov. DE VAUX, R.: *Ancient Israel : Its Life and Institutions*, s. 482.



kladie väčší dôraz na dodržiavanie šabat, a je pravdepodobné, že také dramatické udalosti, akou bol pre Izraelcov babylonský exil, ovplyvnili nielen prax, ale aj chápanie tohto sviatku. Avšak texty ako Ez 20, kde prorok vyčíta Izraelu porušovanie prikazov o šabate už od chvíle, keď mu boli dané, skôr dávajú za pravdu M. Weinfeldovi, podľa ktorého dôraz kladený na šabat v exilovej a poexilovej literatúre svedčí nie o inovácii, ale o obnovení a snahe posilniť dávny, no žiaľ zanedbaný náboženský sviatok.<sup>8</sup>

S úvahami o transformácii podstaty šabat súvisí aj otázka, nakoľko a či vôbec mal tento sviatok pôvodne kultický alebo etický charakter. N. E. Andreasen síce hovoril vo svojom čase o konsenze, podľa ktorého svätenie šabat obsahovalo sociálne aj náboženské kvality už v ranom štádiu,<sup>9</sup> no existuje nemálo novších štúdií s opačným názorom. Kultický charakter pre bežných Izraelcov popiera napr. H. A. McKay tvrdením, že okrem kňazov nemal nikto náboženské povinnosti vyplývajúce zo šabat. Vychádza pritom so skutočnosťou, že v Starej zmluve sa nenachádza opis ani jedného rituálu či náboženskej praxe priamo spojenej so šabatou, ktorá by bola určená pre nekňazskú populáciu Izraela.<sup>10</sup> Hlavná slabosť tejto hypotézy je zrejmá z autorkinho vymedzenia rituálu a náboženskej praxe, ktoré zužuje na aktivity ako obetovanie zvierat alebo rastlín, tanec, hudbu, spievanie žalmov alebo piesní, čítanie alebo prednes posvätných textov, modlitby a požehnaní.<sup>11</sup> Nezahŕňa totiž zdržovanie sa určitých aktivít počas šabat, alebo, opačne povedané, dodržiavanie sviatočného odpočinku. Sviatočný odpočinok však kultický charakter má, pretože, ako uvádza napr. Ex 16,23 a iné texty Starej zmluvy, je zasvätený Hospodinovi (שַׁבְּת־קֹדֶשׁ לַיהוָה), a preto, ako sa píše v Ex 31,14, má byť pre Izraelcov svätý (הוא לְכֶם קֹדֶשׁ). V negatívnom zmysle to znamená, že neúcta k sobote je neúctou k samotnému Hospodinovi. Pri takomto chápaní náboženskej praxe sotva možno spochybniť, že šabat mal kultický charakter pre každého člena izraelského národa. Ďalším dôležitým argumentom je, že podľa Ex 31,12-17 práve slávenie Dňa sviatočného odpočinku má byť znamením zmluvy medzi Hospodinom a Izraelom.<sup>12</sup> Podporné argumenty ponúka aj P. A. Barker, podľa ktorého je

<sup>8</sup> Porov. WEINFELD, M.: *The Place of the Law in the Religion of Ancient Israel*. VTSup 100. Leiden : Brill, 2004, s. 30.

<sup>9</sup> Porov. ANDREASEN, N. E.: Recent Studies of the Old Testament Sabbath. In: ZAW, 86, 1974, s. 455-456.

<sup>10</sup> Porov. MCKAY, H. A.: *Sabbath and Synagogue : The Question of Sabbath in Ancient Judaism, Religions in the Graeco-Roman World*, v. 122. Leiden : Brill, 1994, s. 247.

<sup>11</sup> Porov. MCKAY, H. A.: *Sabbath and Synagogue : The Question of Sabbath in Ancient Judaism, Religions in the Graeco-Roman World*, s. 3.

<sup>12</sup> Podrobnejšie k týmto dvom argumentom porov. autorov komentár k Ex 31,12-17 – TIŇO, J. (ed.): *Exodus : Komentáre k Starému zákonu*, 3. Trnava : Dobrá kniha, 2013, s. 800-802.

prísny trest smrti za porušovanie príkazov o Dni sviatočného odpočinku indikátorom, že šabat je viac ako len eticko-sociálna záležitosť a že už len samotný výskyt príkazu o svätení Dňa sviatočného odpočinku v úvode Lv 23 (kapitoly venovanej najdôležitejším izraelským kultickým sviatkom) ukazuje na kultický rozmer šabatu.<sup>13</sup>

Dokladovať etický charakter šabatu je o niečo zložitejšie. V niektorých formuláciách príkazov o šabate je síce evidentný (porov. napr. Ex 23,12 a Dt 5,14), no v praxi, ako ju máme zaznamenanú v Starej zmluve, zjavne chýba. Proroci túto absenciu kritizovali či pred exilom, ako napr. Am 8,4-5, či po exile, ako napr. Iz 58. Dokonca ani v tzv. novozmluvnej dobe nebolo samozrejmé, že šabat má mať aj etický rozmer. Ježiš musel svoje etické konanie počas šabatu pred farizejmi obhajovať (porov. napr. Mr 3,4 // Lk 6,9) a presvedčať ich, že „v sobotu je dovolené dobre robiť“ (Mt 12,12). Absencia etického rozmeru je natoľko nápadná, že viacerí biblisti pokladajú prorokov, ktorí na ňu upozorňovali, za inovátorov v chápaní svätenia šabatu. Avšak, ako sme už spomínali, už jedna z najstarších zbierok zákona v Starej zmluve dáva šabatu tento charakter, keď prikazuje na siedmy deň odpočívať, „aby si mohol odpočinúť tvoj býk i osol a oddýchol si aj syn tvojej slúžky a cudzinec“ (Ex 23,12). Deuteronomium uvádza aj dôvod takéhoto príkazu: „Pamätaj, že si bol otrokom v Egypte a že ťa Hospodin, tvoj Boh, odtiaľ vyviedol mocnou rukou a vystretým ramenom. Preto ti Hospodin, tvoj Boh, prikázal zachovávať deň sobotného odpočinku.“ (Dt 5,15) Vyslobodenie z egyptského otroctva je nielen tu, ale aj inde v Starej zmluve použité ako dôvod pre praktizovanie sociálnej spravodlivosti a etiky (porov. napr. Ex 23,9; Lv 19,34 alebo Dt 24,18-22).

Etický charakter šabatu sa výrazne posilní, ak začneme uvažovať o hebr. termíne שַׁבָּת nielen kvantitatívne, ako o určitom časovom úseku (dni či roku) alebo príkazoch a nariadeniach, ale aj ako o náboženskom koncepte, ktorý sa vzťahuje na kvalitu daného času alebo aktivity. Takéto chápanie nám umožní zahrnúť do diskusie okrem samotného Dňa sviatočného odpočinku aj všetky náboženské sviatky, ktoré sú týmto a príbuznými termínmi (שַׁבָּתוֹת alebo שַׁבָּתוֹת) charakterizované, menovite Rok sviatočného odpočinku (porov. Lv 25,4-5 a 25,2), prvý a ôsmy deň Slávnosti stánkov (porov. Lv 23,39), Nový rok (porov. Lv 23,24) a Deň zmierenia (porov. Lv 16,31 a 23,32). Súvislosť medzi Dňom sviatočného odpočinku a Rokom sviatočného odpočinku je zvlášť výrazná. V Ex 23,9-12 tvoria jeden celok, Lv 25,2 používa pre Rok sviatočného

<sup>13</sup> Porov. BARKER, P. A.: Sabbath, Sabbatical Year, Jubilee. In: *Dictionary of the Old Testament : Pentateuch*. Ed. D. Baker, T. D. Alexander. Downers Grove : InterVarsity Press, 2003, s. 696, 698.

odpočinku rovnaké označenie ako Ex 20,10 či Dt 5,14 pre Deň sviatočného odpočinku (konkrétne לַיְהוָה שִׁבְתָּ) a Deuteronomium odôvodňuje zachovávanie oboch týchto sviatkov takmer doslova rovnako odkazom na vyslobodenie z Egypta (porov. Dt 5,15 a 15,15). Rok sviatočného odpočinku i jeho jubilejná polstoročnica, tzv. Jubilejný rok, zvlášť zdôrazňujú sociálny aspekt šabat, keď zaväzujú ku starostlivosti o chudobných (porov. Ex 23,11), k odpúšťaniu dlžôb (porov. Dt 15,1-2), či k veľkorysému prepúšťaniu otrokov (porov. Dt 15,12-14). L. H. Lowery presvedčivo argumentuje, že tradície Dňa sviatočného odpočinku sú pokračovaním sociálno-ekonomického zamerania Roku sviatočného odpočinku. Deň sviatočného odpočinku teda funguje ako „malé jubileum“, každotýždňové slávenie princípov vyjadrovaných v Roku sviatočného odpočinku a v Jubilejnom roku. Tieto sviatku sú tematicky prepojené a je preto správne pozeráť sa na ne z rovnakej teologickej perspektívy.<sup>14</sup>

Zaujímavé a často diskutované rozdiely medzi prikázaniaми o Dni sviatočného odpočinku vo dvoch verziách Dekalógu len potvrdzujú kulticko-etický charakter tohto sviatku. Na prvý pohľad sa zdá, že šabat má v Ex 20,8-11 kultické a náboženské zameranie, zatiaľ čo Dt 5,13-15 skôr sociálne a filantropické. Biblisti tieto rozdiely vysvetľujú najčastejšie historicko-chronologicky. Napríklad E. Haag píše, že deuteronomická verzia prikázania o šabate poslúžila ako základ pre reinterpretáciu tohto príkazu z kňazskej perspektívy v knihe Exodus.<sup>15</sup> Naproti tomu M. Weinfeld je presvedčený, že znenie oboch textov určuje príslušná agenda tej-ktorej knihy. Konkrétne, že kňazský zdroj úmyselne vyberá náboženské dôvody a rozvíja ich na svoj spôsob, zatiaľ čo deuteronomista si volí sociálnu motiváciu a formuluje ju tak, aby poslúžila jeho humanizačnému účelu.<sup>16</sup> Napriek týmto odlišným dôrazom je možné tvrdiť, že charakter aj praktický dosah svätenia šabatú sú v oboch textoch v podstate rovnaké. Pripomínanie si Božích mocných skutkov, či už stvoriteľských ako v Ex 5,11 alebo vykupiteľských ako v Dt 5,15 dáva šabatú nepochybne kultický charakter. Zároveň obidve verzie prikázania znamenajú v praxi právo na odpočinok pre všetkých ľudí (dokonca aj zvieratá) v krajine, bez ohľadu na pôvod a postavenie, takže majú aj charakter etický. Nie je vylúčené, že práve pre tento duálny charakter zaujíma prikázanie o šabate ústrednú pozíciu v oboch verziách Dekalógu, po prikázaniach týkajúcich sa vzťahu Izraela k Bohu a pred prikázaniaми adresujú-

<sup>14</sup> Porov. LOWERY, R. H.: *Sabbath and Jubilee : Understanding Biblical Themes*. St. Louis (MO) : Chalice Press, 2000, s. 63, 146. Pre ďalšie argumenty na podporu súvislosti medzi Dňom sviatočného odpočinku, Rokom sviatočného odpočinku a Jubilejným rokom porov. TSEVAT, M.: The Basic Meaning of the Biblical Sabbath. In: ZAW, 84, 1972, s. 447-459.

<sup>15</sup> Porov. HAAG, E.: שִׁבְתָּ. In: *Theological Dictionary of the Old Testament*, 13:393.

<sup>16</sup> Porov. WEINFELD, M.: *The Place of the Law in the Religion of Ancient Israel*, s. 85.

cimi medzilúdske vzťahy. Ako píše v tejto súvislosti L. H. Lowery, šabat zakladá všetky tieto vzťahy na identite Boha ako stvoriteľa sveta a vykupiteľa Izraela.<sup>17</sup>

Ing. Bohdan Hroboň, PhD. M.A.  
Žilinská univerzita  
Fakulta humanitných vied  
Univerzitná 8215/1, 010 26 Žilina  
e-mail: bhrobon@gmail.com

---

<sup>17</sup> Porov. LOWERY, R. H.: *Sabbath and Jubilee : Understanding Biblical Themes*, s. 106.

## Kňazstvo a mníšstvo vo svetle Hieronymovej korešpondencie

Marcela Andoková – Kvetoslava Gyuriová

ANDOKOVÁ, M., GYURIOVÁ, K.: Priesthood and Monkhood in the Light of St. Jerome's Correspondence. *Teologický časopis*, XI, 2013, 2, s. 59 – 70.

Jerome's letters are for the reader a precious source of knowledge of his views and ideas regarding the priestly and monastic life. There we can trace his own intellectual and spiritual development with regard to his understanding of a life as monk and priest. In fact, he makes a clear distinction between the two vocations and states that monks should be men of prayer, penitence and physical work, whereas the priests should not neglect their intellectual formation and help to needy people. Though in his view, he gives preference to an eremitic way of life, it remains, however, an unfulfilled desire rather than a reality on his life journey. According to Jerome, one should prefer the solitude of a hermit to a cenobitic life of monks living in a monastery but he considers this way of life good only for those who have undergone the trial of repentance and have matured to a life in solitude. To draw basic lines of a monastic life he uses various biblical examples and depicts it against the background of his own life experience as well as on life stories of his friends who many a time were recipients of his letters offering advice and recommendations how to live according to the Holy Scriptures in order to gain the crown of eternal life. Here the idea of "everyday martyrdom" comes to play.

*Keywords:* Saint Jerome, letters to monks and priests, the Holy Scripture, eremitic life, everyday martyrdom

### ÚVOD

„Božie slovo je pravý pokrm a pravý nápoj, ktorý sa čerpá z poznania Písem.“<sup>1</sup> Autorom týchto slov je Sofronius Eusebius Hieronymus (nar. asi 347/348 – zom. 419/420), jeden z najväčších cirkevných otcov latinského Západu. Pri čítaní jeho diel a listov v ňom spoznáваме hľadajúceho človeka, kňaza, mnícha, askétu zápasiaceho so svojimi slabosťami, ako aj s problémami jeho doby, vzdelanca denne sa živiaceho Božím slovom, ale aj duchovného otca a spolubrata plného túžob a zapáleného pre čistotu viery. Jeho jedinečnosť a genialitu, s akou odpovedal na Božiu výzvu, ktorú objavil skrze tajom-

---

<sup>1</sup> HIERONYMUS: *Commentarius in Ecclesiasten* 3,12, CCL 72. Ed. M. Adriaen. Brepols : Turnhout, 1959, s. 249–361: „Verus enim cibus et potus, qui ex verbo Dei sumitur, scientia scripturarum est.“

stvo Svätého písma, môžeme výnimočným spôsobom objavovať práve v jeho korešpondencii. To je tiež dôvodom, prečo chceme v tejto štúdií predstaviť tohto cirkevného otca ako duchovného vodcu, ktorý skrže svoje listy vedel osloviť veľký okruh ľudí, usmerňovať ich na ceste kresťanskej dokonalosti, povzbudzovať k vytrvalosti vo viere a v túžbe poznať Krista skrže Sväté písma. Preto by sme chceli v tomto príspevku sprístupniť širšiemu čitateľskému publiku aspoň nepatrný zlomok z pokladnice Hieronymovho poznania a priblížiť jeho chápanie ideálu kňazského, a najmä mníšskeho života tak, ako je to zachytené v jeho listoch. Tento článok je zároveň voľným pokračovaním našej predošlej štúdie<sup>2</sup>, v ktorej sme sa venovali Hieronymovmu duchovnému odkazu prezentovanému v jeho listoch, ktoré adresoval zasväteným pannám a vdovám.

### HIERONYMOVA CESTA K MNÍŠSTVU

Medzi Hieronymových duchovných zverencov rozhodne patrili aj kňazi a mnísi, ktorí často patrili k jeho osobným priateľom. Práve im venoval listy plné rád a odporúčaní, ako majú žiť, aby naplňali ideál svojho povolania. Pri písaní týchto listov vychádzal Hieronym z vlastnej praxe a zo skúseností kňaza a mnícha, žijúceho podľa autority Svätého písma.<sup>3</sup> Z jeho životopisu<sup>4</sup> sa dozvedáme o prvotnom zápale pre asketický spôsob života, ktorý sa v ňom zrodil počas jeho krátkeho pobytu v Trevíre<sup>5</sup>, kde sa práve v tom čase zdržiaval vo vyhnanstve aj biskup Atanáž<sup>6</sup>. Stretnutia a rozhovory s ním prehĺbili v Hieronymovi túžbu po radikálnom spôsobe života v odriekaní a v sebazapieraní. V tomto období sa pravdepodobne stretol i s kňazom a neskorším antiochijským biskupom Evagriom, ktorý sa stal jeho priateľom. Niektorí bádatelia hovoria o tomto období Hieronymovho života ako o jeho „prvej konverzii“. Za povšimnutie stojí aj fakt, že skôr, ako ho uchvátilo Sväté písma, sa Hieronym dal vtiahnuť do mníšskeho života. V roku 373 zamieril s priateľmi na východ,

<sup>2</sup> ANDOKOVÁ, Marcela, GYURIOVÁ, Kvetoslava: Panenstvo ako ideál kresťanského života v listoch sv. Hieronyma. In: *Teologický časopis*, roč. 11, 2013, č. 1, s. 47–59.

<sup>3</sup> Porov. HIERONYMUS: *In Hieremiam prophetam 2*, CSEL 59. Ed. F. Tempsky, G. Freytag. Wien; Leipzig, 1913, s. 123: „Nec parentum nec maiorum error sequendus est, sed auctoritas scripturarum et Dei docentis imperium.“

<sup>4</sup> Porov. STEINMANN, Jean: *Saint Jérôme*. Paris : Les Éditions du Cerf, 1985, s. 34–38.

<sup>5</sup> Hieronym sa zdržoval v Trevíre zrejme na prelome rokov 367/368. Porov. KELLY, J. N. Davidson: *Jerome : His Life, Writings and Controversies*. London : Harper & Row, 1975, s. 30. K okolnostiam jeho pobytu v meste Trevír, ktoré sa stalo jedným z prvých centier mníšskeho hnutia na kresťanskom Západe, pozri ŠUBRT, Jiří: *Jeronym : Legendy o poustevníčích*. Praha : Oikymen, 2002, s. 9–10.

<sup>6</sup> Atanáž z Alexandrie bol vo vyhnanstve v Trevíre medzi rokmi 366 – 377.

cez Antiochiu do Jeruzalema, kde ich postretla prvá vážna skúška – dvaja z jeho priateľov zomreli a Hieronym sám vážne ochorel. Napriek podlomenému zdraviu svoju túžbu po asketickom spôsobe života uskutočnil odchodom na púšť Chalkis.<sup>7</sup> Pobyt na púšti bol pre neho vzácnou a nezabudnuteľnou skúsenosťou, ako sa o tom vyjadruje tiež v liste adresovanom mníchovi Rustikovi.<sup>8</sup> Podľa vlastného svedectva strávil dva roky pustovníckeho života síce v Božej blízkosti, no zároveň aj v ťažkých vnútorných zápasoch, v pôstoch, v modlitbe a v bdení. Popri tom sa venoval štúdiu Svätého písma a učil sa po grécky a hebrejsky:

„Čo som sa tam nalopotil, čo ťažkostí som zniesol, koľkokrát som si zúfal, koľkokrát prestal a v snahe učiť sa znova začal, toho je svedkom tak svedomie mňa samého, ktorý som trpel, ako aj tých, ktorí žili so mnou. A ďakujem Pánovi, že z trpkého semena spisby zbieram sladké plody.“<sup>9</sup>

Hieronymovi sa na púšti neustále vynárali spomienky na jeho predchádzajúci spôsob života.<sup>10</sup> Zápasil medzi márnivosťou svetskej učenosti a vlastnej ničoty stojacej v protiklade k posvätnnej múdrosti. Tu pochopil, že sa nedá slúžiť naplno Bohu i svetu. Toto poznanie sa napokon potvrdilo aj v jeho známom sne, v ktorom sa mu pred Božím súdom vyčítalo, že má väčšiu úctu k Ciceronovi ako ku Kristovi: „Si Ciceronov stúpenec, nie Kristov. Kde je tvoj poklad, tam bude i tvoje srdce (Mt 6,21).“<sup>11</sup>

Pobyt na púšti rozhodne nebol pre Hieronyma jednoduchou skúsenosťou. Na rozdiel od východných mníchov a pustovníkov, ktorí svoj denný život trávili predovšetkým v modlitbe a vo fyzickej práci, pretože tú pokladali za najlepší prostriedok na premáhanie žiadostivosti tela, Hieronym, dedič západnej an-

<sup>7</sup> Hieronymovo „dobrodružstvo“ na púšti datujú niektorí bádatelia do rokov 375 – 377. Tento čas však nestrávil v nehostinnej pustatine, ako by sa na prvý pohľad mohlo zdať z farbistých opisov v jeho listoch, ale na statku priateľa Evagria na okraji sýrskej púšte Chalkis, niekoľko kilometrov na juh od antického mesta Imma (dnešný Yeni Sehir). Keďže Hieronym mal v tomto čase k dispozícii svoju rozsiahlu knižnicu, rôznych pomocníkov i kopistov, ktorí prepisovali jeho diela a listy, pripomínal tento pobyt skôr *otium* rímskych aristokratických intelektuálov ako skutočný pustovnícky život. Porov. napr. KELLY, J. N. D.: *Jerome: His Life, Writings and Controversies*, s. 46–56.

<sup>8</sup> Porov. HIERONYMUS: *Ep. 125* (CSEL 56, 118–142). Ed. I. Hilberg. Brepols: Turnhout, 1910 – 1918.

<sup>9</sup> HIERONYMUS: *Ep. 125,12* (CSEL 56, 131): „Quid ibi laboris insumperim, quid sustinuerim difficultatis, quotiens desperaverim quotiensque cessaverim et contentione discendi rursus inceperim, testis est conscientia tam mea, qui passus sum, quam eorum, qui mecum duxere vitam. Et gratias ago Domino, quod de amaro semine litterarum dulces fructus capio.“

<sup>10</sup> Porov. HIERONYMUS: *Ep. 22,7* (CSEL 54, 143–210). Ed. I. Hilberg. Brepols: Turnhout, 1910 – 1918.

<sup>11</sup> HIERONYMUS: *Ep. 22,30* (CSEL 54, 190): „Ciceronianus es, non Christianus; ubi thesaurus tuus, ibi et cor tuum.“



tickej kultúry, bol predovšetkým kresťanským intelektuálom, ktorého takýto život nenaplnil. A to ho napokon spolu s roztržkami, ktoré mal s tamojšími mníchmi, priviedlo k rozhodnutiu zanechať život v púšti a odísť do Antiochie. Víťazstvo nad sebou samým a radikálnosť premeny sa však silne premietli do jeho listov a do odporúčaní, ktoré dával kňazom a mníchom. Jeho hlas zaznieval z púšte a neskôr i z betlehemskej jaskyne<sup>12</sup> a vyzýval tých, čo ho počúvali, k nasledovaniu.

## LISTRY KŇAZOM

Hieronym si jasne uvedomoval, s akým rešpektom prijímali adresáti jeho listy. Osobná asketická skúsenosť z pobytu na púšti ho sprevádzala celým životom. Hľadajúc spôsob, ako uskutočňovať Božiu vôľu, našiel v štúdiu Svätého písma účinný prostriedok v boji proti žiadostivostiam tela, ba našiel aj omnoho viac – objavil svoje životné poslanie.<sup>13</sup> Keď ho po príchode do Antiochie biskup Paulinus vysvätil za kňaza, Hieronym si dal podmienku, že zostane aj naďalej mníchom. Krátko nato sa odobral do Konštantínopola, aby tam počúval Gregora z Nazianzu a dal sa ním poučiť v otázkach výkladu Svätého písma.<sup>14</sup>

Ani Hieronyma zjavne neobišla dobová problematika, ktorou bolo napätie medzi mníšskym a klerickým stavom, čo vystupuje na povrch i v jeho listoch.<sup>15</sup> A hoci sa obe povolania u Hieronyma neskôr zosúlادili,<sup>16</sup> predsa možno u neho badať rozdiel v pohľade na mníšstvo a kňazský život najmä v tých listoch, kde sa usiluje upriamiť pohľad mníchov viac na radikálnosť života podľa evanjelia v úplnom odlúčení od sveta, a tak svoj život pripodobniť Kristovi. Kňazom zas kladie na srdce, aby pestovali kresťanské čnosti a venovali sa štúdiu. Je dôležité, aby texty Svätého písma najprv sami dobre poznali a až potom aby kázali iným. Upriamuje ich pozornosť tiež na vzťahy a službu bližným. V tejto súvislosti zvlášť obsažné rady nachádzame v listoch mníchovi Heliodorovi<sup>17</sup>

<sup>12</sup> Po odchode z Ríma v r. 385 navštívil Hieronym s vdovou Paulou a Iuliou Eustochium sväté miesta v Palestíne. Nato sa odobrali do Egypta, kolisky mníšskeho života. V Alexandrii počúval Hieronym prednášky jedného z najväčších Origenových žiakov a zástancu alegorického výkladu Písma Didyma Slepého (310 – 398). Na jar r. 386 navštívila celá skupinka tiež mníšsku kolóniu v Nitrii. Dlho sa tam však nezdržali a vrátili sa do Palestíny, kde s Paulínou podporou postavil Hieronym v Betleheme mužský kláštor, v ktorom strávil zvyšných 34 rokov svojho života. Porov. STEINMANN, J.: *Saint Jérôme*, s. 83–84. Ku stretnutiu Hieronyma s Didymom Slepým pozri HIERONYMUS: *Ep.* 50,1 (CSEL 54, 389).

<sup>13</sup> Porov. LANG, Alois: *Otec pouště sv. Jeronym*. Praha : Vyšehrad, 1948, s. 81.

<sup>14</sup> Porov. HIERONYMUS: *Ep.* 50,1 a 52,8 (CSEL 54, 389, 429).

<sup>15</sup> Porov. HIERONYMUS: *Ep.* 18A–B (CSEL 54, 73–103).

<sup>16</sup> Porov. VENTURA, Václav: *Spiritualita křesťanského mníšství*. Zv. 2 – 3. Praha-Břevnov : Benediktínské arciepatství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2010, s. 228.

<sup>17</sup> Porov. HIERONYMUS: *Ep.* 14, 60 (CSEL 54, 44–62, 548–575).

a jeho synovcovi kňazovi Nepotianovi<sup>18</sup> a tiež v liste kňazovi Paulinovi<sup>19</sup>. Za povšimnutie stoja aj Hieronymove duchovné rady adresované mníchovi a kňazovi Rustikovi z Galie.<sup>20</sup> Svojim adresátom odporúča hlavne prísne sebazapieranie a prácu, askézu a poriadok, spievanie žalmov, modlitbu s nočným bdením a čítanie i štúdiom textov Svätého písma.<sup>21</sup>

Biskupov pokladá za nástupcov apoštolov a z tohto nástupníctva vyvodzuje ich moc svätiť kňazov.<sup>22</sup> Aj napriek osobnej neblahej skúsenosti s jeruzalemským biskupom odporúča kňazom, aby uznávali autoritu svojho biskupa. Pokiaľ išlo o neho samého, jeho vzťah s jeruzalemským biskupom Jánom sa vyostřil po tom, čo Ján poskytol útočisko heretikovi Pelagiovi. Hieronym spolu s Augustínom ostro vystupovali proti jeho bludnej náuke a oboch tak zblížil ich spoločný zápal za čistotu viery.<sup>23</sup>

Ďalším významným adresátom Hieronymových listov bol Nepotianus, synovec Heliodora, jeho priateľa z mladosti.<sup>24</sup> Mladému Nepotianovi sa dostali do rúk Hieronymove legendy o pustovníkoch a vzbudili v ňom túžbu po mníšskom živote. Heliodorus tým nebol nadšený, vychovával totiž syna svojej ovdovenej sestry a pripravoval ho na povolanie kňaza. Nepotianus často písal Hieronymovi a ten mu venoval list o živote kňazov, ktorý možno nazvať „*vademecum* pre klerikov“.<sup>25</sup> V liste mu odporúča:

„Častejšie čítaj Sväté písma, ba dokonca nikdy neodkladaj z rúk posvätné texty. Nauč sa, čo máš vyučovať; pevne sa drž pravdivého slova, ktoré je v súlade s tradičným učením, aby si mohol povzbudzovať v zdravej náuke veriacich a zvracať tých, čo jej protirečia.“<sup>26</sup>

Hieronym teda neobchádza ani etický aspekt kňazského života a často nabáda najmä kazateľov, aby zosúlادili svoj život s Božím slovom a s učením

<sup>18</sup> Porov. HIERONYMUS: *Ep.* 52 (CSEL 54, 413–441).

<sup>19</sup> Porov. HIERONYMUS: *Ep.* 53, 58 (CSEL 54, 442–465, 527–541); 85 (CSEL 55, 135–138). Ed. I. Hilberg. Brepols : Turnhout, 1910 – 1918.

<sup>20</sup> Porov. HIERONYMUS: *Ep.* 125 (CSEL 56, 118–142).

<sup>21</sup> Porov. HIERONYMUS: *Ep.* 53,10 (CSEL 54, 463).

<sup>22</sup> Porov. ŠPIRKO, Jozef: *Patrologia*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 1950, s. 278.

<sup>23</sup> Zachovala sa nám pomerne rozsiahla korešpondencia, ktorú si vymieňal Hieronym s biskupom Augustínom o otázkach súvisiacich s textami Svätého písma. Porov. AUGUSTINUS-HIERONYMUS: *Epistulae mutuae*. Ed. A. Fürst. Brepols : Turnhout, 2002. Táto téma je však natoľko rozsiahla a podnetná, že si zaslúži samostatnú prácu, preto sa jej v tejto štúdií nebudeme bližšie venovať.

<sup>24</sup> Porov. HIERONYMUS: *Ep.* 52 (CSEL 54, 413–441).

<sup>25</sup> Porov. LANG, A.: *Otec poušťa sv. Jeronym*, s. 204–205.

<sup>26</sup> HIERONYMUS: *Ep.* 52,7 (CSEL 54, 426): „Divinas scripturas saepius lege, immo numquam de manibus tuis sacra lectio deponatur. Disce, quod doceas; obtine eum, qui secundum doctrinam est, fidelem sermonem, ut possis exhortari in doctrina sana et contradicentes revincere...“

Cirkvi, len potom budú schopní Písmo náležite pochopiť a potom v ňom aj vyučovať svojich veriacich:

„Tvoje skutky nech nepopierajú tvoje slová, aby sa nestalo, že kým ty v kostole kážeš, niekto by v duchu namietal: »Prečo teda práve ty tak nekonáš?« (...) V Kristovom kňazovi sa musia slová a myslenie zhodovať.“<sup>27</sup>

Kritickým perom píše tiež proti tým kňazom, ktorí zanedbávajú vzdelávanie:

„Nič nie je bezočivejšie ako drzosť nevzdelaných (klerikov), ktorí pokladajú táranie za autoritu a večne chtví hádok hrmia proti podriadenému stádu svojimi nadutými rečami.“<sup>28</sup>

V protiklade k jeho prudkosti nás oslovuje i spôsob, akým písal nevidiacim kňazom. Hieronym im rozumel, veď on sám takmer prišiel o zrak následkom choroby v Antiochii, keď prestal vidieť na jedno oko. Z jeho listov plynú slová povzbudenía, ktoré čerpá zo Svätého písma – veď kde inde by našiel vhodnejšie a účinnejšie slová útechy a pochopenia? Kňazovi Abigaovi píše:

„Poznám Učiteľa a Pána, môjho Boha, ktorý v poníženosti tela povedal: »Učte sa odo mňa, lebo som tichý a pokorný srdcom« (Mt 11,29).“<sup>29</sup>

Povzbudzuje ho, aby nezmalomyselnel pre stratu telesného zraku, ale aby sa tešil z toho, že má taký vnútorný pohľad, o ktorom sa píše v Piesni piesní: „Očarila si moje srdce, sestrička moja, nevesta, očarila si moje srdce jediným pohľadom tvojich očí.“ (Pies 4,9) Na druhej strane mu Hieronym pripomína, že človek, ktorý má telesný zrak, je viac vystavený pokušeniam žiadostivosti očí. Slová cirkevného otca majú byť pre Abigaa predovšetkým pripomienkou Božej lásky a blízkosti, a tak ho majú povzbudiť na neľahkej ceste kríža, po ktorej musí ísť.<sup>30</sup>

## LISTY MNÍCHOM

Pri písaní listov mníchom nešetrí Hieronym slovami presvedčenia o potrebe radikálneho nasledovania Krista. Návody a rady pre mnišsky spôsob života

<sup>27</sup> HIERONYMUS: *Ep.* 52,7 (*CSEL* 54, 426–427): „Non confundant opera sermonem tuum, ne, cum in Ecclesia loqueris, tacitus quilibet respondeat: cur ergo haec ipse non facis? (...) Sacerdotis Christi mens osque concordent.“

<sup>28</sup> HIERONYMUS: *Ep.* 69,9 (*CSEL* 54, 697): „...nihil enim inpotentius arrogantia rusticorum, qui garrulitatem auctoritatem putant et parati semper ad lites in subiectum sibi gregem tumidis sermonibus tonant.“

<sup>29</sup> HIERONYMUS: *Ep.* 76,1 (*CSEL* 55, 35): „Novi enim Magistrum et Dominum et Deum meum in carnis humilitate dixisse: discite a me, quia mitis sum et humilis corde...“

<sup>30</sup> Porov. HIERONYMUS: *Ep.* 76,2 (*CSEL* 55, 35).

čerpá jednak z vlastnej skúsenosti, jednak z diel ranokresťanských autorov, ku ktorým patrili najmä Tertullianus a svätý Cyprián z Kartága, ale v neposlednom rade aj z rozprávani mníchov, ktoré zachytil v troch známych hagiografických spisoch: *O svätom Pavlovi, prvom pustovníkovi*; *Život svätého Hilariona* a legenda *Ako sa mních Malchus dostal do zajatia*.<sup>31</sup> V týchto legendách pozorujeme tiež životopisné črty Hieronymovej vlastnej mníšskej cesty. Napriek legendovému charakteru zanechal Hieronym v týchto dielach časť dejín mníšstva v jeho počiatkoch. Sú pre nás svedectvom eremitského spôsobu života, ktorý ostáva na jeho životnej púti skôr nenaplnenou túžbou ako skutočnosťou.<sup>32</sup>

Za predchodcov mníšskeho života pokladá Hieronym prorokov Starého zákona, no najmä Jána Krstiteľa,<sup>33</sup> ktorý, hoci bol synom kňaza a mal svätú matku, predsa odišiel na púšť, kde nosil odev z tavej srsti a živil sa kobyľkami a lesným medom (porov. Mk 1,4-8). Obsah Hieronymových listov venovaných mníšskemu životu spôsobuje rozčarovanie najmä u tých mníchov, ktorí majú skreslené predstavy o živote na púšti. Hieronym odporúča dať prednosť samoty pustovníka pred spoločným životom mníchov, ale takýto spôsob života považuje za dobrý len pre tých, ktorí prešli skúškou pokánia a dozreli pre život v samote.<sup>34</sup> Ani potom však nepokladá samotu za bezpečnú, je to skôr miesto pokúšenia a boja s démonmi.

Echo týchto myšlienok nachádzame aj v jeho liste priateľovi Heliodorovi, ktorý je mníchom, ale žije vo svojom rodnom dome v meste.<sup>35</sup> Svoj životný štýl chápe ako život kresťana naplňajúceho ideály evanjelia. Hieronym mu vyvracia jeho presvedčenie na príkladoch z evanjelií. Predstavuje Heliodorovi

<sup>31</sup> Ide o tri legendy pochádzajúce od Hieronyma: *Vita Pauli primi eremitaie*; *Vita Hilarionis* a *Vita Malchi monachi captivi*. K týmto legendám pozri ŠUBRT, J.: *Jeronym : Legendy o poustevníčích*, s. 42–139. V stredoveku i v neskoršom období sa tešili značnej popularite, o čom svedčí aj prebásnená legenda o sv. Pavlovi Pustovníkovi od nášho humanistu Valentina Ecchia. Porov. ŠKOVIERA, Daniel: Uhorské vlastenectvo Valentína Ecchia a jeho krátky epos o sv. Pavlovi Pustovníkovi. In: *Sambucus* VI. Trnava : Filozofická fakulta Trnavskej univerzity, 2010, s. 56–69.

<sup>32</sup> Porov. VENTURA, V.: *Spiritualita křesťanského mnišství*, s. 247.

<sup>33</sup> Porov. HIERONYMUS: *Ep. 22,36* (CSEL 54, 200).

<sup>34</sup> V *Ep. 22,34* (CSEL 54, 196–197) spomína Hieronym tri druhy mníchov známych v Egypte: *koinobitov*, ktorí žili kláštorným spôsobom života s prísnyim poriadkom a disciplínou; *anachorétov*, čiže tých, ktorí opustili mníšsku kolóniu a žili osamote v púšti ako pustovníci; tretiu skupinu predstavovali tzv. *remnuoth*. Tento výraz pochádza z koptčiny a pravdepodobne znamená „tí, ktorí žili sami“, teda mimo mníšskej kolónie. Porov. ŠUBRT, Jiří: *Jeronym : Výbor z dopisů*. Praha : Oikoymenh, 2006, s. 118–119.

<sup>35</sup> Okrem tých, ktorí sa rozhodli žiť mníšsky život na púšti mimo civilizácie, existovali vo 4. storočí aj mestské asketické skupiny. Hieronym však takýto spôsob mníšskeho života neodporúča, lebo mesto podľa neho ponúka príliš veľa lákadiel a môže človeka polahky zvieš z pravej cesty. K téme porov. DUNN, Marilyn: *The Emergence of Monasticism : From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*. Oxford : John Wiley & Sons, 2000, s. 8n.

inú podobu mníšstva a vyzýva priateľa, aby opustil istotu domáceho prostredia i majetku. Na ilustráciu pritom používa príklad bohatého mladíka, ktorému k dokonalosti chýba práve odhodlanie, aby sa úplne zriekol svojho majetku a išiel za Ježišom (porov. Mk 10,17-22). Hieronym ho ďalej upozorňuje aj na iné nebezpečenstvá a lákadlá, ktoré poskytujú život v meste, ako je svetská sláva, ba aj ponúknuté miesto biskupa. V liste mu vysvetľuje význam slova mních (*monachus*), čo znamená sám, žijúci v odlúčenosti od sveta a ľudí.<sup>36</sup> Okrem dôležitosti odlúčenosti od spoločnosti zdôrazňuje Hieronym tiež nevyhnutnosť kajúcnosti a askézy ako nutný prostriedok v boji so zlom. Pomocou biblických príkladov načrtáva základné línie mníšskeho spôsobu života a opisuje ich na životnom príbehu mnícha Bonosa, Hieronymovho priateľa z mladosti (boli pokrstení v rovnaký deň).<sup>37</sup> Bonosus tiež prežíval pokiaľ ide o pokušenia, našiel však silu a riešenie svojho problému vo Svätom písme. S netajeným obdivom opisuje Hieronym Bonosov život aj v liste priateľom Chromatiovi, Jovinovi a Eusebiovi,<sup>38</sup> kde Bonosa prirovnáva ku sv. Jánovi apoštolovi, najmä pre jeho kontemplatívny rozmer života.

Hieronym ďalej odovzdáva i svoje životom nadobudnuté poznanie, že duchovný život mnícha má mať svoj pevný základ vo Svätom písme. List mladému mníchovi Rustikovi začína slovami:

„Nič nie je pre kresťana šťastnejšie ako prísľub nebeského kráľovstva; nič namáhavejšie, ako keď sa ocitne v každodennom nebezpečenstve; nič udatnejšie, ako keď premáha diabla; a nič bezmocnejšie, ako keď ho premáha telo.“<sup>39</sup>

Pre takéto situácie nachádza príklady z evanjelií, napríklad v kajúcnosti zločincina na kríži (porov. Lk 23,42-43), či u Samaritánky, ktorá pri studni našla Pána, ktorého židovský národ nespoznal v chráme (porov. Jn 4,1-26). V liste pokračuje radou, ako má žiť, ak chce byť mníchom vo svojej vlasti:

„Kým si vo svojej vlasti, nech je ti rajom komôrka. Trhaj rozmanité jablká Písem, užívaj si týchto rozkoší, raduj sa v ich náručí. (...) Nikdy neodkladaj z rúk a spreď očí knihu, žaltár sa nauč naspamäť, modli sa bez prestania a maj bdelú myseľ neprístupnú márnym myšlienkam.“<sup>40</sup>

<sup>36</sup> HIERONYMUS: *Ep.* 14,6.7 (CSEL 54, 52, 54): „Interpretare vocabulum monachi, hoc est nomen tuum: quid facis in turba, qui solus es? (...) Ex hac supputatione illa summa nascitur, monachum perfectum in patria sua esse non posse.“

<sup>37</sup> Porov. HIERONYMUS: *Ep.* 3,4 (CSEL 54, 15).

<sup>38</sup> Porov. HIERONYMUS: *Ep.* 7 (CSEL 54, 26–31).

<sup>39</sup> HIERONYMUS: *Ep.* 125,1 (CSEL 56, 118): „Nihil Christiano felicius, cui promittuntur regna caelorum; nihil laboriosius, qui cotidie de vita periclitatur. Nihil fortius, qui vincit diabolum; nihil inbecillius, qui a carne superatur.“

<sup>40</sup> HIERONYMUS: *Ep.* 125,7.11 (CSEL 56, 125, 129): „Quamdiu in patria tua es, habeto cellulam pro paradiso, varia scripturarum poma decerpe, his utere deliciis, harum fruire

Hieronym ďalej zdôrazňuje: „Pre mňa je mesto väzením a pustatina rajom.“<sup>41</sup> V časti listu, kde opisuje povinnosti mnícha, pripomína nevyhnutnosť starať sa viac o vlastnú dušu ako o telo. Mních sa má obliekať do jednoduchej drsnej tuniky, má dodržiavať primeraný pôst, aby prehnaným pôstom neskĺzol do necnosti. Kladie adresátovi otázku na zamyslenie, kto sa môže pochváliť tým, že má čisté srdce; veď ani hviezdy nie sú čisté pred Pánovým pohľadom, o čo menej potom ľudia (porov. Jób 25,6).<sup>42</sup> A pokračuje:

„Hnev premáhaj trpezlivosťou, miluj poznanie Písem a nebudeš milovať hriechy tela. (...) Vždy sa niečím zaoberaj, aby ťa pookúšiteľ nepristihol v nečinnosti.“<sup>43</sup>

List je zakončený slovami povzbudenia: „Biedneho Krista nasleduj ako biedny. Je to tvrdé, veľké a ťažké; ale odmeny sú ohromné.“<sup>44</sup>

Mníšstvo chápe Hieronym ako naplnenie krstného sľubu, a to radikálnym životom podľa evanjelia. Byť skutočným Ježišovým učeníkom znamená stať sa mníchom, konkrétne eremitom.<sup>45</sup> Hieronymova predstava o mníšskom spôsobe života je zviazaná so svedectvami mučeníkov. Púšť nahrádza väzenskú celu a stáva sa predsieňou do neba. V čase, keď Hieronym píše svoje listy, už takmer po celé storočie utíchlo v rímskom impériu prenasledovanie kresťanov, a tak západný cirkevný otec pripomína, že mnohí kresťania podstupujú akúsi formu každodenného mučenia (*martyrium cotidianum*), keď žijú autentickým životom podľa evanjelia: „Pri vyznaní (viery) sa nepočíta len preliata krv, ale každodenným mučením je aj služba oddanej mysle.“<sup>46</sup> V podobnom duchu sa vo svojom kázaní obracia na bežných kresťanov, „dobrých vojakov“ (*milites Christi*),<sup>47</sup> aj Hieronymov súčasník Augustín a hovorí, že títo kresťania si zaslúžia odmenu nie tancovaním, ale modlitbou, nie pitím, ale pôstom, nie bojkovaním, ale zdržanlivosťou.<sup>48</sup> Veď človek „sa môže stať mučeníkom dokonca

complexu. (...) Numquam de manu et oculis tuis recedat liber, psalterium discatur ad verbum, oratio sine intermissione, vigil sensus nec vanis cogitationibus patens.“

<sup>41</sup> HIERONYMUS: *Ep.* 125,8 (CSEL 56, 126): „Mihi oppidum carcer est et solitudo paradus.“

<sup>42</sup> Porov. HIERONYMUS: *Ep.* 125,7 (CSEL 56, 125).

<sup>43</sup> HIERONYMUS: *Ep.* 125,11 (CSEL 56, 130): „Iram vince patientia; ama scientiam scripturarum et carnis vitia non amabis. [...] Fac et aliquid operis, ut semper te diabolus inveniatur occupatum.“

<sup>44</sup> HIERONYMUS: *Ep.* 125,20 (CSEL 56, 142): „Nudum Christum nudus sequere. Durum, grande, difficile, sed magna sunt praemia.“

<sup>45</sup> Porov. VENTURA, V.: *Spiritualita křesťanského mnišství*, s. 221.

<sup>46</sup> HIERONYMUS: *Ep.* 108,31 (CSEL 55, 349): „Non solum effusio sanguinis in confessione reputatur, sed devotae quoque mentis servitus cotidianum martyrium est.“

<sup>47</sup> Porov. AUGUSTINUS: *Ep.* 220,12 (CSEL 57, 440). Ed. A. Goldbacher. Wien, 1895 – 1898.

<sup>48</sup> Porov. AUGUSTINUS: *Serm.* 326,1 (PL 38, 1449). Ed. J. P. Migne. Paris, 1845, stl. 332–1484.



aj keď zomrie vo svojej vlastnej posteli.<sup>49</sup> Každodenný život sa tak stáva bojiskom, na ktorom sa veriaci spolupracujúci s Božou milosťou stáva mučeníkom v skrytosti srdca.<sup>50</sup>

Neprekvapuje nás, že v antike sa mníšstvo chápalo rôzne a že sa rôznym spôsobom aj žilo. V prípade vdovca a mnícha Pammachia, ktorý žil pri brehoch Tiberu, vyzdvihuje Hieronym jeho praktickú pomoc núdzným, keď dal zriadiť útulok (*xenodochium*) pre bedárov a sám im slúžil v jednoduchom šate mnícha. Navštevoval núdznych, bol okom pre slepých, podopieral chorých, nosil vodu, štiepal drevo...<sup>51</sup> Mníšsky život je v jeho spôsobe života podložený spiritualitou nasledovania trpiaceho Krista v službe pre spásu seba i blížneho. V súvislosti so životom v kláštore zas Hieronym odporúča:

„Budeš slúžiť bratom a pútnikom budeš nohy umývať. Keď budeš trpieť bezprávie, budeš mlčať. Predstaveného kláštora budeš mať v úcte ako Pána, milovať ho budeš ako otca, za spásonosné budeš považovať všetko, čo ti prikáže, a jeho výroky nebudeš kritizovať.“<sup>52</sup>

Z analýzy textov súvisiacich s touto problematikou vidíme, že ani jeho pustovnícky ideál nebol nemennou konštantou, ako sa to neskôr prejavilo i v jeho korešpondencii z čias palestínskeho pobytu, keď sa priklonil k cenobitskému spôsobu života. Nikdy však neprestal túžiť po živote v skutočnom odlúčení od sveta. Na rozdiel od kňazov, mních nemá byť učiteľom, ale kajúcnikom, ktorý prelieva slzy nad svojimi hriechmi<sup>53</sup> a v pote tváre tvrdo pracuje. Hieronymova idea mníšstva je podľa Venturu jasná: prísny a tvrdý život v chudobe a slobode od akýchkoľvek svetských väzieb. Je to život v samote, nikde sa pritom u neho neobjavuje motív spoločenstva ako cesty pripodobnenia sa Kristovi a smerovania k eschatologickej perspektíve Božieho kráľovstva.<sup>54</sup>

Hieronymovo nadšenie pre mníšsky spôsob života badať tiež v jeho betlehenských homíliách, v ktorých potvrdzuje a ďalej rozvádza to, čo napísal vo svojich listoch. Akiste sú známe medzi nimi aj také listy, ktoré čitateľa odrádzajú pre hrubé výrazy, ktoré v nich autor používa. Príčiniť sa o to nepochybne tiež prudkosť jeho povahy, vnútorný zápal pre čistotu viery a iné okolnosti.

<sup>49</sup> AUGUSTINUS: *Serm.* 286,7 (PL 38, 1301): „Fit martyr in lecto.“

<sup>50</sup> Porov. AUGUSTINUS: *In Iohannis epistulam ad Parthos tractatus – Homélie sur la première épître de saint Jean.* BA 76, 66. I. E. A. Paris, 2008; ANDOKOVÁ, Marcela: *Rečnické umenie sv. Augustína v kázňach k stupňovým žalmom.* Bratislava : Iris, 2013, s. 183.

<sup>51</sup> Porov. HIERONYMUS: *Ep.* 66,13 (CSEL 54, 663).

<sup>52</sup> HIERONYMUS: *Ep.* 125,15 (CSEL 56, 133): „Servias fratribus, hospitum laves pedes, passus iniuriam taceas, praepositum monasterii timeas ut Dominum, diligas ut parentem, credas tibi salutare, quidquid ille praeceperit, nec de maioris sententia iudices.“

<sup>53</sup> Porov. HIERONYMUS: *Ep.* 22,30 (CSEL 54, 189).

<sup>54</sup> Porov. VENTURA, V.: *Spiritualita kresťanského mníštví,* s. 218.



Možno práve v žalmoch (ktoré trikrát revidoval) nachádzal terapeutický prvok, ktorý v súčasnosti objavujú a odporúčajú aj kresťanskí psychológovia, duchovní vodcovia či terapeuti, aby človek navonok vyjadril v plnej intenzite svoje pocity, vnútorné zranenia a hnevy na vhodnom mieste a vo vhodnom čase. Hieronym to konkrétne neradil, ale zrejme sám v krízových situáciách praktizoval. Vynára sa však pred nami otázka, či na to bol ten správny čas, spôsob a miesto vyjadrenia...

## ZÁVER

Hieronym chápe slovo Svätého písma ako neustále „živé a účinné“ (porov. Hebr 4,12). Z tohto poznania vychádzala tiež jeho duchovná cesta, po ktorej viedol všetky svoje duchovné deti. Neviazal ich pritom na seba, ale opäť ich odkazoval na slovo Svätého písma. Neuzatváral tým nejaký pomyselný kruh – od Písma k Písmu, ale každého viedol o krok vpred a všetkých učil vchádzať do „novej zeme a nového neba“ (porov. Zjv 21). Je neprehliadnutelné, že svoj život vložil do Božích rúk, dal sa vtiahnuť do hĺbín Svätého písma a ako učeník nebeského kráľovstva a dobrý hospodár vyťahoval z neho „veci nové i staré“ (porov. Mt 13,51). Tento svätec je povzbudzujúcim príkladom pre každého v tom, že pre Boha je použiteľný akýkoľvek človek, s akoukoľvek povahou, keď sa s vierou odovzdá Bohu a vytrvá. „Či nie je moje slovo ako oheň – hovorí Pán, a ako kladivo, ktoré drví skalu?“ (Jer 23,29)

Toto Božie slovo presahuje čas a ako to odporúča aj emeritný pápež Benedikt XVI. vo svojej katechéze o odkaze sv. Hieronyma: „Sväté písmo nesmieme čítať ako slovo z minulosti, ale ako Božie slovo, ktoré sa obracia aj na nás, a musíme sa usilovať pochopiť, čo chce Pán povedať práve nám osobne.“<sup>55</sup> Veď ani svätého Hieronyma nepreslávilo nijaké jeho slovo, ale preslávilo ho Božie slovo.

## ZOZNAM POUŽITÝCH SKRATIEK

- BA *Bibliothèque augustinienne, Œuvres de Saint Augustin*, Paris 1949 –  
 CCL *Corpus Christianorum*, Series Latina, Turnhout 1953 –  
 CSEL *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Wien 1865 –  
 Ep. *Epistulae*  
 PL *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*, Paris 1844 – 1864  
 Serm. *Sermoes*

<sup>55</sup> BENEDIKT XVI.: Audiencia 7. 11. 2007. In: *Katolícke noviny*, 46, 2007, s. 7.

Marcela Andoková, PhD.  
Katedra klasickej a semitskej filológie  
Filozofická fakulta UK  
Gondova 2, 814 99 Bratislava  
e-mail: marcela@mail.cz

Bc. Kvetoslava Gyuriiová  
Sestry premonštrátky, Charita Vrbové  
Pavla Jantauscha 665/13, 92102 Vrbové  
e-mail: kvetoslavagy@gmail.com

## Absolútne tajomstvo človeka Aspekty teológie mystéria Karla Rahnera v kontexte kresťanskej viery

Zoltán Fóthy

FÓTHY, C.: The Absolute Mystery of Man : Important Aspects of Karl Rahner's Theology of Mystery in the Context of Christian Faith. *Teologický časopis*, XI, 2013, 2, s. 71 – 80.

Karl Rahner as a representative of the transcendental theology following the human experience of self characterizes human being as the one who is reliant on mystery, which is constantly present for his subjectivity and he inevitably meets it. His existence is open to the mystery, since he perceives himself as a mystery too, in the light of the basic principle of transcendence, which is God himself. The horizon of the absolutely loving freedom appears to him as a definitely relevant horizon, which attracts the human soul to God. The transcendence becomes concrete in the mystery and reaches his final appearance in the history. The horizon of the human transcendence becomes visible in this dynamic milieu, through which it participates in the mystery. On the basis of the deepest transcendental need for the revelation in history we come to the person of an absolute Savior. In him the greatest possible evidence of unity between God and man has appeared. This act signifies the culmination of God's gracious activity. The transcendental approach of mystery in theology thus opens the dynamic motion for meeting God in history.

Človek popri úsilí vládnúť vo svojom životnom priestore nad výslovne jemu darovaným svetom a pozorujúc dôkazy svojej *obdarovanosti* je schopný vytušiť transcendentálne základy svojho života a v dôsledku toho tajomstvo (*mystérium*), ktoré ho nesie. Často síce zabúda na svoje jedinečné postavenie prameniace z mystéria, ktoré ho neustále upozorňuje na jeho výsostnú dôstojnosť, z pohľadu viery však v konečnom dôsledku participuje na absolútnom tajomstve, ako to bude zrejme i z tejto reflexie.

Karl Rahner na Teologickej fakulte Univerzity v Innsbrucku v akademickom roku 1957/58 v rozsiahlom seminári rozvíjal pojem mystérium, analyzujúc výroky Prvého vatikánskeho koncilu, zároveň sa postupne vzdaloval od školskej teológie a integroval túto tematiku do metodologického rámca transcendentálnej teológie. Ako prvé momenty si všímal aspekty teórie poznania prítomné v učení koncilu, skúmajúc vzťah medzi vierou a rozumom, zjavením

a tajomstvom, zatiaľ čo realizáciu vonkajších znakov (*signa externa*) vnímal v logickom kontexte spomenutých pojmov, vďaka nesmiernej Božej добрote. Súčasne podroboval kritike niektoré teologické výpovede školskej teológie, najmä tie, ktoré logicky nemôžu komplexne obsiahnuť danú teologickú oblasť, lebo sú metodicky jednostranne proklamované, ako napr. problematika definovanosti mystéria vychádzajúca z rozumu, priehľadnosť rozumových úsudkov, či schopnosť rozumu, ktorá je zameraná na evidenciu *ad se*. Súhrn jeho pohľadov v danej tematike možno sledovať v jeho dvoch prednáškach: *Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie* (O pojme tajomstva v katolíckej teológii) a *Über das Geheimnis* (O tajomstve). Ich obsahové a teologické výpovede poskytujú smerodajnú líniu aj pre túto reflexiu.

### MYSTÉRIUM: KLÚČOVÝ POJEM V TEOLÓGII RAHNERA

Napriek spomenutej úvodnej kritike pokladá Karl Rahner výpovede Prvého vatikánskeho koncilu o mystériu za fundamentálne východisko, ktoré transcendentálno-teologickej metóde ponúka uspokojivú inšpiráciu, na základe ktorej je smerodajná reflexia zameraná na obsah viery, vychádzajúca zo skúsenosti človeka o sebe. Človek – ako subjekt transcencie – je odkázaný na mystérium, ktoré možno definovať aj ako „horizont (Worauflin) transcencie ducha“.<sup>1</sup> V pohľade na osobitosť transcendentálnej reflexie vymedzenej skúsenosťou sa Rahner približuje k mystériu zo strany subjektu, ktorý žije v dejinách spásy ako „v priestore“ nevýslovnej, nie celkom uchopiteľnej, zároveň všetko objímajúcej skutočnosti. Samotná jeho existencia je tajomná. Príčinu tajomnosti je schopný uchopiť napriek svojim schopnostiam v ich obmedzenosti a relatívnom charaktere. Vie však aj to, že „niečo je tajomstvom vždy iba pre určitú konečnú subjektivitu, a z toho dedukujeme právo a možnosť, že objasnenie pojmu tajomstva začíname pri subjekte, *pre ktorý* je daná skutočnosť alebo výrok vyslovujúci skutočnosť tajomstvom“<sup>2</sup>.

Rahner označuje vymedzenosť skrze vzťah, ktorý nutne jestvuje medzi poznávajúcim subjektom a objektom, ako príčinu, aby sa vôbec mohlo hovoriť o tajomstve. Človek sa nevyhnutne stretáva s tajomstvom. On je ten, pre ktorého sa tajomstvo zaskvie a ktorý je adresátom mystéria. Žije totiž v náklonnosti

<sup>1</sup> Porov. RAHNER, K.: *Seminar über das Geheimnis*, s. 131. In: host-82-135-31-182.customer.m-online.net/Geheimnis.pdf

<sup>2</sup> RAHNER, K.: *Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie*. In: RAHNER, K.: *Menschsein und Menschwerdung Gottes: Studien zur Grundlegung der Dogmatik, zur Christologie, theologischen Anthropologie und Eschatologie*. (Karl Rahner, Sämtliche Werke, 12. Ed. Herbert Vorgrimler.) Freiburg; Basel; Wien: Herder, 2005, s. 113.

voči mystériu. Nutný základ jeho transcendencie spočíva v tom, že je upriame-  
ný na Boha; dokonca sám Boh ako základ a príčina všetkého vytvára možnosť  
vzniku stretnutia sa s ním v prostredí časnosti. Skúmanie kľúčového pojmu  
mystéria teda nasvedčuje tomu, že celá Rahnerova teológia je pochopiteľná  
iba vo svetle jeho teológie milosti. Kontinuitu jeho raných spisov s neskoršími  
určuje fakt, že vo svojich spisoch čoraz viac kladie dôraz na dôležitosť milosti.

### ODKÁZANOSŤ NA ABSOLÚTNE TAJOMSTVO

Ešte pred tým, než budeme kontemplovať najosobitnejší a každé očakáva-  
nie presahujúci fakt realizácie milosti, po úvodných momentoch je potrebné  
v krátkosti poukázať aj na subjektívne prvky otvorenosti a odkázanosti člove-  
ka na absolútne tajomstvo vyvierajúce zo skúsenosti. Tie pre neho znamenajú  
*východisko* v chápaní smerovania jeho života, skrze ktoré môže interpretovať  
seba ako toho, kto si je vedomý toho, čo ho nesmierne presahuje a čomu sa  
nemôže vyhnúť. Nemôže uniknúť pred ním, veď musí nutne preskúmať, že  
ako človek je odkázaný na nevyspytateľné tajomstvo. V hĺbke tohto dynamiz-  
mu sa človek stretáva so svojou existenciou ako možnou otvorenosťou voči  
tajomstvu, keďže aj seba samého vníma ako tajomstvo, vo svetle nosného zá-  
kladu transcendencie, ktorým je sám Boh. Rahner v konkrétnom pomenovaní  
základu existencie však vníma veľké nebezpečenstvo relativizácie: mnohí môžu  
chápať výraz „bytie“ ako prázdnu abstrakciu, vyvedenú z mnohých skúseností  
jednotlivých skutočností, a tak sa k nemu môžu postaviť ľahostajne ako k veci,  
ktorá sa ich vôbec netýka. Preto nazýva horizont a pôvod našej transcendencie  
pojmom „tajomstvo“, ktoré nie je obsiahnuteľné netematickým predbežným  
poznáním; ktoré v konečnom dôsledku vždy ostáva tým, čím je – neuchopi-  
teľným tajomstvom. Horizont absolútnej milujúcej slobody, ktorý je zároveň  
absolútne disponujúcim, v odlúčenosti od konečného a v tej svojej schopnosti,  
v ktorej je schopný všetko obsiahnuť ako transcendencia, nazýva *svätým tajom-  
stvom*.<sup>3</sup> Pre Rahnera má spomenutý výraz kľúčovú dôležitosť pre harmonizáciu  
transcendentálneho pohybu a transcendentality s obsahom mystéria, ukotve-  
ného v slobode, dôvere a láske. Je nositeľom transcendentality, preto možno  
hovoriť o odkázanosti človeka na absolútne, sväté tajomstvo; vytvára základ  
a cieľ ľudskej transcendencie. Najzákladnejšou vlastnosťou tajomstva je naopak  
samotná transcendentalita. „V transcendencii je človek radikálne odkázaný na

<sup>3</sup> Porov. RAHNER, K.: *Grundkurs des Glaubens*. Freiburg; Basel; Wien : Herder, 2008, s. 65–67; RAHNER, K.: Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie. In: RAHNER, K.: *Menschsein und Menschwerdung Gottes : Studien zur Grundlegung der Dogmatik, zur Christologie, theologischen Anthropologie und Eschatologie*, s. 117.

absolútne tajomstvo, ktoré sa nazýva Boh, a ktoré v neohraničenej podobe ... transcendentalitu človeka otvára a nesie.“<sup>4</sup>

Rahner pokladá za dôležité vysvetliť zmysel samotného slova *Boh*, čo je podľa neho možné pochopiť, len ak si uvedomíme základnú situáciu ľudskej existencie, v ktorej človek sám seba vlastní a v ktorej je oslovený absolútnom.<sup>5</sup> Predovšetkým si je Rahner vedomý dôležitosti výrokov o Bohu, najmä toho, že o Bohu možno rozprávať iba v takom zmysle, že ho chápeme ako večného; „že Boh je osoba, že je absolútna osoba, ktorá stojí v absolútnej slobode voči všetkému, čo je od neho odlišné ... že Boh je absolútne bytie, absolútny základ, absolútne tajomstvo, absolútne definitívne platný horizont“<sup>6</sup>. Transcendentálny pohyb ducha v poznaní a v slobode smerom k absolútnemu tajomstvu teda uskutočňuje skrze odkázanosť sám Boh, a to najosobitnejším spôsobom vo svojom sebadarovaní. Tento pohyb má svoj horizont a pôvod vo svätom tajomstve, nie ako večne vzdialenom, ale v Bohu v absolútnej blízkosti a bezprostrednosti.<sup>7</sup> V tomto svetle možno charakterizovať poznanie Boha ako transcendentálne, v ktorom je prítomná „pôvodná odkázanosť človeka na absolútne tajomstvo, ktoré tvorí základnú skúsenosť Boha, je trvalým existenciálom človeka ako duchovného subjektu“<sup>8</sup>, preto sa má neustále a neúprosne konfrontovať s nevýslovným tajomstvom. V tomto svetle možno vysloviť, že „človek je podľa Rahnera podstatne nedefinovateľný, keďže sám je tajomstvo. Je tajomstvo, pretože je odkázaný na Boha ako na pôvodné tajomstvo“<sup>9</sup>. K. P. Fischer vo svojom príspevku o charaktere teológie Karla Rahnera však prináša práve Rahnerovu tézu o podstatnej odkázanosti človeka na tajomstvo nie iba ako hlavný motív jeho diela, ale ako „najhlbšiu jednotu“ jeho filozofickej a teologickej antropológie a s tým dielo zamerané na určitý pojem, na pojem tajomstva.<sup>10</sup>

Napokon, ak je človek „bytosťou subjektovosti, transcendencie, slobody a partnerskej odkázanosti na *sväté tajomstvo*, ktoré nazývame Boh; ak je navyše stále a nevyhnutne od počiatku udalosťou absolútneho Božieho sebadarovania; potom má tento stále existujúci a nadprirodzený existenciál odkázanosti

<sup>4</sup> RAHNER, K.: Überlegungen zur transzendentalen Methode in der Theologie. In: RAHNER, K.: *Schriften zur Theologie*, Band IX. Einsiedeln, 1970, s. 239.

<sup>5</sup> Porov. RAHNER, K.: *Grundkurs des Glaubens*, s. 58.

<sup>6</sup> RAHNER, K.: *Grundkurs des Glaubens*, s. 75.

<sup>7</sup> Porov. RAHNER, K.: *Grundkurs des Glaubens*, s. 129.

<sup>8</sup> RAHNER, K.: *Grundkurs des Glaubens*, s. 55.

<sup>9</sup> HERZGSELL, J.: *Dynamik des Geistes: Ein Beitrag zum antropologischen Transzendenzbegriff von Karl Rahner*. Innsbrucker theologische Studien. Innsbruck; Wien: Tyrolia-Verlag, 2000, s. 63.

<sup>10</sup> Porov. EICHER, P.: Wovon spricht die transzendente Theologie? Zur gegenwärtigen Auseinandersetzung um das Denken von Karl Rahner. In: *Theologische Quartalschrift*, 156, 1976, s. 289.

na sväté tajomstvo a na absolútne Božie darovanie ako ponuku slobody človeka kolektívne a individuálne dejiny, a tie sú zároveň dejinami spásy a dejinami zjavenia“<sup>11</sup>. Transcendencia človeka sa (v mystériu) konkretizuje a dostáva konečnú podobu práve v dejinách; v nich si môže plne uvedomiť, že je zasiahnutý nevýslovným Božím tajomstvom, ktoré mu umožňuje žiť v nádeji a zakúsiť pravú istotu.

## MYSTÉRIUM AKO CIEĽ PRE SPOČINUTIE TRANSCENDENTÁLNEHO SMERU

Na základe predchádzajúcich výpovedí u Rahnera vystupuje Boh zoči-voči subjektu nie ako objekt, ale (aj) ako základ subjektivity, ako termín pre charakteristiku ľudskej transcendencie,<sup>12</sup> ktorý určuje špecifickú fenomenológiu vzťahu Boha a človeka, narážajúc aj na tie aposteriórne danosti, ktoré – podľa transcendentálnej teológie – nevstupujú do obsahových konkrétností a vo svetle predchádzajúcich teológií sa javili ako hmlisté. Výstižne zachytávajú podstatné črty transcendencie možno konštatovať jej neohraničenosť v priestore a čase, a tak i jej danosť „iba v spôsobe odmietnutej vzdialenosti“<sup>13</sup>. Horizont transcendencie však ako tajomstvo vymedzuje seba v konkrétnom priestore zoči-voči subjektu. Myslenie Rahnera o tajomstve má jeden dôležitý element reality tajomstva vzhľadom na určitý subjekt. Tajomstvo nám dané vo svojej transcendentálnej nutnosti, vo videní Boha z tváre do tváre, vo svojej milostiplnej „blahosklonnosti“ a „konkretizácii“ ostáva vždy tajomstvom, ako to ešte bude predmetom reflexie.

Participácia človeka na tajomstve je viditeľná ako jeden z najdôležitejších momentov Rahnerovej teológie, zároveň skrze ňu sa uskutočňuje moment spočínutia transcendentálneho smerovania. „Transcendentálna teológia z pohľadu Rahnera je vo svojich základoch teológiou mystéria. Tajomstvo Boha vo svete a Boh ako absolútne, trvalé tajomstvo sveta, človeka a dejín, to sú to dve ohniská eliptického poľa, v ktorom osciluje jeho teológia.“<sup>14</sup> *Transcendentálnym* možno nazvať aspekt v každej teológii, ktorá vedie k otvorenosti voči dialektike seba prekročenia, ktorá vyplýva z charakteru mystérií Boha a pre subjekt

<sup>11</sup> RAHNER, K.: *Grundkurs des Glaubens*, s. 140.

<sup>12</sup> Porov. O'DONNELL, J.: *Transcendental Approaches to the Doctrine of God*. In: *Gregorianum*, 77, 1996, s. 671.

<sup>13</sup> JACQUES, A., NKAMBU, K.: *Geheimnis Gottes : Gott-mit-uns: Immanuel : Ein Beitrag zum Geheimnisbegriff K. Rahners, E. Jüngels und H. U. von Balthasars*. St. Ottilien : EOS, 2004, s. 129.

<sup>14</sup> HILBERATH, B. J., NITSCHKE, B.: *Das Symbol als vermittelnde Kategorie zwischen Transzendentalität und Geschichte in der transzendentalen Theologie Karl Rahners*. In: LAARMANN, M., TRAPPE T. (ed.): *Erfahrung – Geschichte – Identität : Zum Schnittpunkt von Philosophie und Theologie*. Freiburg : Herder, 1997, s. 257–258.



profiluje pravdu vždy v novom svetle.<sup>15</sup> Karl Rahner sa pokúša odvodiť svoju transcendentálnu aproximáciu vzhľadom na tajomstvo práve z takej skúsenosti, ktorá poukazuje na otvorenosť ľudského ducha voči svetlu. Charakterizuje ju perichoréza poznania a lásky, ktorá vytvára jednotu, ak tieto skutočnosti nechceme čisto pozitivisticky kategorizovať a vnímať izolovane od seba. Transcendentálna metóda prirodzene neredukuje funkciu rozumu, ktorý si vie predstaviť stretnutie sa s tajomstvom – završenie – v takej forme, že sebatranscendencia poznania bez akéhokoľvek nútenia prenikne do druhého, rozdielneho od neho, čiže sám subjekt je slobodná láska.<sup>16</sup>

### MYSTERIA STRICTE DICTA?

Približujúc sa ku kristologickým aspektom teológie mystéria s Rahnerom kladieme otázku o možnosti plurality mystérií: či jestvujú tajomstvá v množnom čísle, ak pojem mystéria akceptujeme v najradikálnejšom zmysle slova ako absolútne. Opäť si pripomeňme dôležitý fakt, podľa ktorého Rahner podporuje kritiku školskú teológiu a učenie Prvého vatikánskeho koncilu, keďže kritériom mystéria ustanovujú samotný rozum. Vychádzajúc z tohto faktu vymedzujú podstatu tajomstva, podľa ktorého ho chápú ako výrok, o ktorom možno hovoriť aj v množnom čísle; ktoré je prístupné iba pre vieru, a nie pre rozum.<sup>17</sup> Rahner však kladie otázku eventuálnej plurality mystérií vychádzajúc z absolútneho sebadarovania svätého tajomstva, koncentrujúc sa na tajomstvá, ktoré kresťanská viera prijíma a vyznáva. „Sú to pravdy, ktoré tak ako existencia sú bytiu ukryté pre každý konečný rozum, takže ich vnútorná možnosť aj po zjavení ich existencie nemôže byť pochopiteľná.“<sup>18</sup>

Pre Rahnera pluralita mystérií nie je numerickou otázkou, napriek tomu predsa prízvukuje, že pri sebaodhalovaní absolútneho Boha nie je možné, že by Boh – ak by chcel – mohol zjavovať vždy nové a nové mystéria. Ak berie do úvahy tradičné katolícke učenie, prichádza ku konštatovaniu, že jestvujú tri pôvodné tajomstvá viery. Ich charakter tajomstva objíma a špecifikuje celé kresťanské

<sup>15</sup> Porov. BAUERDICK, R.: Transzendente Subjektivität oder Transzendentalität des Subjekts : Die mystische Theologie Karl Rahners am Ende der Moderne. In: FZPhTh, 33, 1986, s. 291–310.

<sup>16</sup> Porov. RAHNER, K.: Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie. In: RAHNER, K.: *Menschsein und Menschwerdung Gottes : Studien zur Grundlegung der Dogmatik, zur Christologie, theologischen Anthropologie und Eschatologie*, s. 107.

<sup>17</sup> Porov. RAHNER, K.: Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie. In: RAHNER, K.: *Menschsein und Menschwerdung Gottes : Studien zur Grundlegung der Dogmatik, zur Christologie, theologischen Anthropologie und Eschatologie*, s. 105.

<sup>18</sup> JACQUES, A., NKAMBU, K.: *Geheimnis Gottes : Gott-mit-uns: Immanuel : Ein Beitrag zum Geheimnisbegriff K. Rahners, E. Jüngels und H. U. von Balthasars*, s. 132.

posolstvo. Pratajomstvo Najsvätejšej Trojice, vtelenie Božieho Syna v sebadarovani Boha ad extra skrze hypostatickú úniu a ospravodlivujúca a divinizujúca milosť, ktorej zavŕšenie je dané v blaženom videní Boha.<sup>19</sup> Ide tu o mystériá v úzkom zmysle slova (*mysteria stricte dicta*), ktoré sú uchopiteľné iba skrze Božie sebazjavenie. Rahner však tvrdí – prekračujúc tým scholastickú definíciu mystéria –, že ak jestvuje tajomstvo, ono musí byť v Božom vnútornom živote. V tomto svetle vymedzuje ako prvé základné mystérium (Grundmysterium) tajomstvo Najsvätejšej Trojice, ktoré vo svojich prednáškach o tajomstve – vzhľadom na absolútnu evidenciu – predstavuje vo svetle *sebadarovania a blízkosti* mystéria,<sup>20</sup> ako predpoklad a teologický základ reči o *mysteria stricte dicta*. Po krátkej trojičnej reflexii sa koncentruje na *unio hypostatica* a na divinizáciu uskutočňujúcu sa skrze milosť a slávu, ktoré tvoria jednotu, veď povýšenie do milosti a slávy sa ontologicky uskutočňuje jedine skrze *unio hypostatica*. Boh vystupuje „do druhého“, obdarúva konečnú skutočnosť sebou samým a radikalizácia tohto dynamického sebadarovania sa konkretizuje v mystériách vtelenia a milosti; v neprerušenej, nepominuteľnej blízkosti Boha pre stvorenie.<sup>21</sup> Milosť sa zjavuje ako radikálna podmienka Božej absolútnej blízkosti, ktorá „neznamená počiatok a predpoveď pozdvižnutia tajomstva, ale radikálnu možnosť absolútnej nepozdvižnutej blízkosti, ktorá ako taká je práve daná“<sup>22</sup>. Milosť je podľa Rahnera samotný Boh, ktorý daruje seba samého, a nie akúsi „vec“.

Karl Rahner vie, že tajomstvá viery pramenia z Božieho slobodného sebadarovania, a priori nie sú derivované, veď človek sa s nimi stretáva skrze Božie sebazjavenie. Vo svojom skúmaní ho však zaujíma aj otázka, či sú mystériá – vyzdvižené v množnom čísle – analyzovateľné pomocou transcendentálnej teológie a či sa Božie mystériá vo svojom odhaľovaní, spomenuté ako *mysteria*

<sup>19</sup> Porov. RAHNER, K.: Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie. In: RAHNER, K.: *Menschsein und Menschwerdung Gottes : Studien zur Grundlegung der Dogmatik, zur Christologie, theologischen Anthropologie und Eschatologie*, s. 142–143.

<sup>20</sup> Aj v týchto reflexiách však vyzdvihuje svoj pohľad na Najsvätejšiu Trojicu ako na „imanentnú“ Trojicu, ktorá sa stáva „ekonomickou“; tiež naopak: ekonomická Trojica je samotná imanentná Trojica. Tento obraz Rahnera implicitne nosí v sebe i to, že vzťahy troch božských osôb v milosti voči človekovi nie sú iba prisúdené, ale každá božská osoba má špecifický vzťah k človeku v milosti. Porov. RAHNER, K.: Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie. In: RAHNER, K.: *Menschsein und Menschwerdung Gottes : Studien zur Grundlegung der Dogmatik, zur Christologie, theologischen Anthropologie und Eschatologie*, s. 133.

<sup>21</sup> Porov. RAHNER, K.: Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie. In: RAHNER, K.: *Menschsein und Menschwerdung Gottes : Studien zur Grundlegung der Dogmatik, zur Christologie, theologischen Anthropologie und Eschatologie*, s. 130–131.

<sup>22</sup> RAHNER, K.: Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie. In: RAHNER, K.: *Menschsein und Menschwerdung Gottes : Studien zur Grundlegung der Dogmatik, zur Christologie, theologischen Anthropologie und Eschatologie*, s. 118–120.

*stricte dicta*, skrze a posteriori skúmanie osvedčia ako základné tajomstvá kresťanstva. Rahner prízvukuje, že človek „so svojou transcenciou smerujúcou na absolútne bytie má účasť na charaktere Božieho tajomstva, keďže každé bytie je odkázané na Boha“<sup>23</sup>. Plnosť jeho teologického modelu o mystériu možno však prijať iba vo svetle prvenstva milosti, podľa ktorého Boh ontologicky daruje seba svojmu stvorenstvu. Podľa katolíckeho ponímania však „neexistuje vôbec nijaký esenciálny akt človeka, ktorý by sa neuskutočňoval v dimenzii zamerania ľudskej sebarealizácie voči bezprostrednosti Božej, ktorú nazývame milosťou; ... je to existenciál integrálnej ľudskej bytosti, ktorému nemôže uniknúť“<sup>24</sup>. Aj v tom možno objaviť schopnosť transcendentálnej otvorenosti ľudského pokolenia, ktorá poskytuje priestor tomu, aby Rahner pristúpil k načrtnutiu Kristovho mystéria na základe najhlbšieho transcendentálneho nároku zjavenia sa absolútneho Spasiteľa.

#### MYSTERIUM CHRISTI: NAJHLBŠIA A NAJVNÚTORNEJŠIA JEDNOTA BOHA A ČLOVEKA

Nadväzujúc na predchádzajúcu časť možno poukázať na to, ako tieto tajomstvá dosahujú svoje vyvrcholenie a radikalizáciu skúsenosti tajomstva v singulari, v konkrétnej skúsenosti transcencie, a akým spôsobom sa uplatňuje v podstatnej jednote Boha a človeka, v jednoduchej danosti Kristovho tajomstva. Zároveň treba konštatovať, že „explikácia historickej jedinečnosti zjavenia Krista, ako i absolútnej antropologickej relevancie tejto udalosti sa vyčerpala v upozornení, že akt zjavenia, ktorý sa uskutočnil práve v Ježišovi Nazaretskom, nemôže byť derivovaný“<sup>25</sup>. Veď Ježiš Kristus je zjavovateľ Božieho tajomstva a v ňom dosahuje svoje uskutočnenie dynamické smerovanie, ktoré privádza človeka k fundamentu, k srdcu kresťanstva. „Počiatočná podoba tajomstva v človekovi je skutočne prípravou na definitívny príchod božského Logosa skrze Ducha, ktorý je už navždy najvnútornejšou dynamikou sveta.“<sup>26</sup> Berúc do úvahy sebatranscendenciu stvoreného ducha, vníma Rahner v skutočnosti hy-

<sup>23</sup> RAHNER, K.: Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie. In: RAHNER, K.: *Menschsein und Menschwerdung Gottes : Studien zur Grundlegung der Dogmatik, zur Christologie, theologischen Anthropologie und Eschatologie*, s. 125.

<sup>24</sup> RAHNER, K.: *Grundkurs des Glaubens*, s. 60.

<sup>25</sup> RAHNER, K.: *Schriften zur Theologie*, Band IX, s. 239. Porov. GREINER, F.: Die Menschlichkeit der Offenbarung : Die transzendente Grundlegung der Theologie bei K. Rahner im Lichte seiner Christologie. In: *Zeitschrift für katholische Theologie*, 100, 1978, s. 614.

<sup>26</sup> JACQUES, A., NKAMBU, K.: *Geheimnis Gottes : Gott-mit-uns: Immanuel : Ein Beitrag zum Geheimnisbegriff K. Rahners, E. Jüngels und H. U. von Balthasars*, s. 126.

postatickej únie ako v ontologickom momente – nedosiahnuteľnom zo strany človeka – vyvrcholenie Božieho milostiplného diela; v udalosti, ktorá nemôže byť zdola vynútená. Hypostatická únia ako reálna formácia uskutočnená skrze jednotu božskej a ľudskej prirodzenosti nutne završuje svoju podstatu v tom, že Kristova ľudská prirodzenosť sa zbožštuje v milosti a sláve.<sup>27</sup> Božie božstvo chápe Rahner v kontexte pravdy, podľa ktorej je božstvo prítomné pre ľudí. Ono ukazuje pre ľudí v konečnom dôsledku, že Ježiš vo svojej osobe predstavuje pravú ľudskosť.<sup>28</sup>

### „REDUCTIO IN MYSTERIUM“ V KONTEXTE KREŠŤANSKEJ EXISTENCIE

V teológii Karla Rahnera sa Boh zjavuje ako absolútne, zostávajúce, sväté tajomstvo, nie v spôsobe tajomnej dialavy, ale v absolútnej blízkosti tajomstva, ktorá sa ukázala v zjavení v konkrétnosti vtelenia a milosti. Tajomstvá kresťanstva – v množnom čísle – možno pochopiť ako konkretizáciu jediného, absolútneho tajomstva, ktoré je v konečnom dôsledku pratajomstvom, absolútne blízkym a trvalo prítomným pre našu existenciu.<sup>29</sup> Rahnerova teológia mystéria naráža na jednoduchosť tajomstva, ktoré napriek svojej konkrétnej podobe a snahe ho definovať vo svojej jedinečnosti vždy ostáva napokon nevýslovným tajomstvom, ktoré všetko zahŕňa v sebe. „Rahner vykonáva ním samým požadované *reductio in mysterium* v dogmatickej a fundamentálnej teológii paradigmaticky o pojme mystéria a vo svojich trinitárno-teologických úvahách učenie o *mysteria stricte dicta*.“<sup>30</sup>

„Reductio in mysterium“ možno predstaviť ako metódu, pričom sa redukcia musí chápať ako „spätné zakorenenie“ (Rückgründung) v mystériu.<sup>31</sup> Rahner chcel dosiahnuť aj to, aby sa neskúmali iba obsahové prvky pri približovaní sa k mystériu, ale aby jednoduchý, subjektívny akt viery inicioval a urobil presvedčivým rozhodnutie pre kresťanskú vieru. Touto metódou poukázal súčas-

<sup>27</sup> Porov. RAHNER, K.: Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie. In: RAHNER, K.: *Menschsein und Menschwerdung Gottes : Studien zur Grundlegung der Dogmatik, zur Christologie, theologischen Anthropologie und Eschatologie*, s. 131.

<sup>28</sup> GREINER, F.: Die Menschlichkeit der Offenbarung : Die transzendente Grundlegung der Theologie bei K. Rahner im Lichte seiner Christologie. In: *Zeitschrift für katholische Theologie*, 100, 1978, s. 603.

<sup>29</sup> Porov. RAHNER, K.: Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie. In: RAHNER, K.: *Menschsein und Menschwerdung Gottes : Studien zur Grundlegung der Dogmatik, zur Christologie, theologischen Anthropologie und Eschatologie*, s. 142–143.

<sup>30</sup> FÖßEL, T.: *Gott – Begriff und Geheimnis : Hansjürgen Verweyens Fundamentaltheologie und die ihr inhärente Kritik an der Philosophie und Theologie Karl Rahners*. Innsbrucker theologische Studien, 70. Innsbruck, 2004, s. 525.

<sup>31</sup> Porov. RAHNER, K.: Theologie und Anthropologie. In: RAHNER, K.: *Schriften zur Theologie*, Band VIII. Einsiedeln, 1967, s. 52.

ne na nepochopiteľnosť svätého tajomstva ako na najpodstatnejšiu vlastnosť pratajomstva, ktoré sa predsa stalo blízkym v láskyplnej milosti. Rahner vníma milosť ako blízkosť tajomstva, ktoré je neustále prítomné. Spojenie Božej podstaty spočívajúcej v tajomstve a láskyplnej zjavenej blízkosti vytvára osobitosť kresťanského pojmu Boha,<sup>32</sup> zatiaľ čo človek je „vo svojej najvnútornejšej podstate historicky jestvujúci, a preto znamená radikalizácia jeho dimenzií bytia ... tiež určitú radikalizáciu jeho dejín k dejinám spásy; práve ony sú dovnútra dejinami slobodného prijatia transcendentálneho omilostenia ľudí v nepochopiteľnosti samého Boha“<sup>33</sup>.

Ak je človek bytosťou transcencie zameranou na sväté, absolútne skutočné tajomstvo; ak je horizont a pôvod tejto transcencie, skrze ktorú človek existuje ako taký, a ktorá je svojou pôvodnou podstatou týmto absolútnym tajomstvom, tak môžeme a dokonca musíme povedať, že tajomstvo je vo svojej neobsiahnuteľnosti tým, čo je *samozrejmé*.<sup>34</sup> Rahner preto má odvahu smelo vyriešiť, že to, čo je v tomto živote podstatne kresťanské, je *identické* s mystériom ľudskej existencie. V dôsledku toho sa človek nebojí uskutočniť pád do nepochopiteľného, všetko presahujúceho Božieho tajomstva, ktoré ho už v samotnom akte sebaodovzdania sa mystériu naplňa blaženosťou.<sup>35</sup> V tomto svetle môže byť pochopiteľné, prečo Rahner predpokladá anonymné kresťanstvo a prečo musí byť (implicitne) kresťanom aj ten nepokrstený, ktorý si v tichej reflexii má možnosť uvedomiť, že je zasiahnutý tajomstvom. Preto je pre každého človeka prostredníctvom jeho existencie – v odkázanosti na jej pôvod, uskutočnenie a cieľ – daná ponuka, skrze ktorú má neustále novým spôsobom objavovať horizont ľudskej existencie, spočívajúci v Tajomstve, napriek dileme: vrhnúť sa do nekonečného tajomstva zjednotenia sa s Nevýslovným, Absolútnym, Neohraničeným, alebo zotrvať v úzkom priestore konečnosti.

Mgr. Zoltán Fóthy

Teologická fakulta Trnavskej univerzity

Kostolná 1, P. O. Box 173

814 99 Bratislava

<sup>32</sup> Porov. FÖBEL, T.: *Gott–Begriff und Geheimnis: Hansjürgen Verweyens Fundamentaltheologie und die ihr inhärente Kritik an der Philosophie und Theologie Karl Rahners*, s. 529–530.

<sup>33</sup> RAHNER, K.: Die theologische Dimension der Frage nach dem Menschen. In: RAHNER, K.: *Dogmatik nach dem Konzil: Theologische Anthropologie und Ekklesiologie*. (Karl Rahner, Sämtliche Werke, 22/2.) Ed. Albert Raffelt.) Freiburg; Basel; Wien: Herder, 2008, s. 59.

<sup>34</sup> Porov. RAHNER, K.: *Grundkurs des Glaubens*, s. 27.

<sup>35</sup> Porov. RAHNER, K.: *Grundkurs des Glaubens*, s. 405.

## Slovo ako všeludský fenomén v diele P. A. Florenského

Daniel Porubec

PORUBEC, D.: Word as an Universal Human Phenomenon in the Work of P. A. Florensky. *Teologický časopis*, XI, 2013, 2, s. 81 – 104.

The word is according to Florensky much more than a sound. Just like in the name of God the Named one is truly present, so is the spiritual power truly present in the word. Especially the spoken word possesses the spiritual power, that can be used for building or misused for destroying. He is aware of this strong creative power and talks about the word as a real tool.

Due to the fact that the word has an immaterial body, the man can extend his real influence much more intensively than with any other tool. The author does not hesitate to call the word a material tool with an immaterial body. He also emphasizes the magical transempirical existence of the word. This existence in a way precedes the settled rational concepts. The spoken word inspires and enchants the listener and as a vivid image outruns the static rationality. The words as live images create and form live concepts much sooner than the ordered and frozen concepts in our systematic rational possession create the words. Further Florensky says that our word is our being and our identity. Man is a verbal being. If he stops to cultivate and to improve the word by neglecting its external phonetic form, or he even substitutes the form for a different one, the word not only loses its balance as a mystical and magical unit, but threatens the integrity of man himself. Here dwells the reason why man should cherish good words, because they do not only describe the reality, they also create the important ethical authenticity of our being.

*Keywords:* P. A. Florenskij, Russian religious philosophy, symbol, language, word

*Slovo, v širšom zmysle, je to, čím sú podnecované hnutia navonok, slovo je zbraň duše. Nemusí to byť iba zvukový symbol, ale akýkoľvek iný, každé pôsobenie predstavuje slovo, pretože ono nie je iba tým, čím je samo osebe, ale je taktiež niečo viac, je viditeľným telom akejsi neviditeľnej duše, „iskra duše“, alebo inými slovami je to symbol.<sup>1</sup>*

Slovo je viac než samo osebe. Pavel Alexandrovič Florenskij bol o tom skalopecne presvedčený už od raného detstva. Ešte ako malému dieťaťu sa mu nemohlo stať nič horšie, ako vysloviť nevhodné, neslušné slovo. Dieťa totiž nevidí až taký rozdiel medzi dobrým a zlým skutkom, ale vysloviť nevhodné

---

<sup>1</sup> FLORENSKIJ, Pavel Alexandrovič: *Stolp i utverždenije istiny* 1. Moskva : Pravda, 1990, s. 225.



slovo je horšie ako zomrieť. U detí je vyvinutý akoby „psí čuch“ na to, čo je slušné a neslušné. Delenie životných udalostí na dobré a zlé je akýmsi príznakom duchovnej zakrpatenosti a straty detského, rajskeho videnia. No vysloviť nevhodné slovo je podľa autora omnoho nebezpečnejšie. Prichádza zakaždým na um, nemôžeme sa ho zbaviť, nedá sa vrátiť späť, pretože neexistuje nič, iba myšlienka naň. Slovo prerastá toho, kto ho vyslovil, a zmocňuje sa ho práve vtedy, keď to najmenej čaká.<sup>2</sup> „Bytie je vo svojom základe tajomné a nechce, aby jeho tajomstvá boli obnažené slovom. Je veľmi tenký ten povrch života, o ktorom je spravodlivé a dovolené hovoriť.“<sup>3</sup>

Musel som to povedať! Nakopilo sa toho vo mne priveľa. Vyrozpával som sa a ulávil sa mi. Pocítil som, akoby mi v tej chvíli spadol balvan zo srdca. Asi málokto z ľudí žijúcich na tejto planéte nezažil spomínané momenty, v ktorých slová akoby dali bodku za nekonečnom jeho myšlienok. Dozrel čas, keď bolo potrebné si vyjasniť, kde je začiatok a koniec vety. Dozrel čas a na jazyku nám viseli slová, aby odkryli našu pravú tvár. Veď ako je vôbec možné predstaviť si človeka bez slova, bez toho, že by zjavil sám seba druhým, ako i sebe samému? Človek je verbálne bytie. Slovami dýcha, slovami žije, slovami je sám tým, čím je. To však nie je všetko. Slovami nielen sám dýcha, ale aj vdychuje život. Tak ako na začiatku nám Boh svojím Slovom vdýchol život, keď zo zeme stvoril človeka, je človek pozvaný slovom stvárniť novú zem. Zdedili sme talent nášho Otca, to znamená prekračovať slovom svoje vlastné „kruhy“ a byť jedno nielen so sebou, ale vždy aj s „druhým“. Slovo je naše druhé „ja“, bez ktorého nevieme, kým sme...

Pavel Alexandrovič Florenskij sa narodil 22. januára roku 1882 na území dnešného Azerbajdžanu, neďaleko mesta Jevlach. Jeho otec Alexander Ivanovič pracoval ako inžinier. Aj keď pochádzal z kňazskej rodiny, stratil kontakt s cirkvou a s náboženským životom. Matka, rodená Safarová, pochádzala zo vzdelanej arménskej rodiny, ktorá bývalav Tbilisi.<sup>4</sup>

Svoje gymnaziálne štúdiá Florenskij ukončil v Tbilisi. Odchádza študovať do Moskvy, kde v roku 1904 ukončil svoje matematicko-fyzikálne štúdiá. Už vtedy so záujmom navštevoval filozofické kurzy S. Trubeckého a L. I. Lopatina, ktorí boli nasledovníkmi Vladimíra Sergejeviča Solovjova.<sup>5</sup> Potom začal študovať teológiu na Moskovskej duchovnej akadémii. Po skončení štúdia teoló-

<sup>2</sup> Porov. FLORENSKIJ, Pavel Alexandrovič: *Detjam mojim : Vospominanija prošlych dnej*. Moskva : Moskovskij rabočij, 1992, s. 65.

<sup>3</sup> FLORENSKIJ, P. A.: *Detjam mojim : Vospominanija prošlych dnej*, s. 66.

<sup>4</sup> Porov. MEŇ, Alexander: *Ruská náboženská filozofia*. Bratislava : Kalligram, 2005, s. 168.

<sup>5</sup> Porov. PIOVESANA, Gino: *Storia del pensiero filosofico russo (988 – 1988)*. Milano : Edizioni Paoline, 1992, s. 335.



gie v roku 1908 sa stal profesorom teológie na Katedre histórie filozofie. Ako ženatý sa dal vysvätiť za kňaza v roku 1911.<sup>6</sup> V tom čase už pripravoval svoju doktorskú prácu, ktorá sa stala neskôr veľmi známou s názvom *Stĺp a základ pravdy* (1913). V rokoch 1911 až 1917 bol šéfredaktorom časopisu *Boboslovec-ký vestník*, no pritom neustále prehlboval svoje znalosti v matematike, lingvistiky a v ostatných vedách. Už vtedy mal veľký vplyv na známých mysliteľov, ako boli S. N. Bulgakov, N. O. Losskij, V. V. Rozanov.<sup>7</sup>

V časoch prevratnej revolúcie v Rusku v roku 1917 bol jedným z mála ruských náboženských mysliteľov, ktorí zostali vo svojej vlasti. Po zatvorení duchovných akadémií bolševikmi pracoval ako technik Glavelektra (Hlavná spáva elektrického priemyslu), kde sa zaoberal štúdiom elektrických polí a dielektrík.<sup>8</sup> V rokoch 1920 – 1927 vyučoval na Štátnom technicko-umeleckom inštitúte. Bol menovaný za direktora *Technickej Encyklopédie*, v ktorej uverejnil množstvo svojich článkov.<sup>9</sup> Protojerej Alexander Meň ho opísal takto: „Florenskij bol človek, ktorého nijako nemožno jednoznačne charakterizovať. Inžinier? Áno, získal tridsať patentov na vynálezy v sovietskom období. Filozof? Áno, jeden z najvýznamnejších vykladačov platonizmu, jeden z najvýraznejších ruských platonikov. Básnik? Áno, možno nie veľký, ale predsa básnik, ktorý tvoril poéziu a vydal knihu veršov, priateľ Andreja Belého, rástol v ovzduší symbolistov. Matematik? Áno, žiak vynikajúceho profesora Bugajeva (otca Andreja Belého), ktorý na tomto poli vytvoril veľmi zaujímavé koncepcie. V neposlednom rade bol kňazom, vycibreným teológom, vzdelancom.“<sup>10</sup>

Tohto geniálneho človeka, nazývaného aj ruským Leonardom da Vinci, polyglota ovládajúceho nielen takmer všetky živé a klasické jazyky, ale aj jazyky Kaukazu, Iránu a Indie, navyše geológa, zakladateľa kamenárskeho zlievačstva v ZSSR, objaviteľa netuhnúceho strojného oleja, ktorý bolševici nazvali „dekanit“, zrazu štát nepotreboval a poslal ho v roku 1933 do vyhnanstva.<sup>11</sup> Vystupovanie vedca-popa v kňazskej sutane, ktorej sa nechcel zrieknuť ani vo vedeckých kruhoch, čo navyše „zle pôsobilo“ na mladých študentov, malo s najväčšou pravdepodobnosťou za následok, že ho soviety poslali do väzenia na desať rokov ako najväčšieho zločinca.<sup>12</sup>

<sup>6</sup> Porov. LOSSKIJ, Nikolaj Onufrijevič: *Dějiny ruské filosofie*. Velehrad-Roma : Refugium, 2004, s. 275.

<sup>7</sup> Porov. PIOVESANA, G.: *Storia del pensiero filosofico russo (988 – 1988)*, s. 336–337.

<sup>8</sup> Porov. LOSSKIJ, N. O.: *Dějiny ruské filosofie*, s. 275.

<sup>9</sup> Porov. PIOVESANA, G.: *Storia del pensiero filosofico russo (988 – 1988)*, s. 337.

<sup>10</sup> MEŇ, *Ruská náboženská filozofia*, s. 165–166.

<sup>11</sup> Porov. LOSSKIJ, N. O.: *Dějiny ruské filosofie*, s. 277.

<sup>12</sup> Porov. PIOVESANA, G.: *Storia del pensiero filosofico russo (988 – 1988)*, s. 337.

Na rodinu Florenských doľahli ťažké časy. Florenskij ostal v kontakte so svojou manželkou a piatimi deťmi len prostredníctvom listov. Návštevy odsúdených boli totiž viac než ojedinelou záležitosťou.<sup>13</sup> V roku 1937 mu odňali právo písomného styku. Posledný list, ktorý bol doručený manželke, je z 19. júna tohoto roku.<sup>14</sup> Rodina o ňom dlho nič nevedela. V roku 1958, za vlády Chruščova, jeho žena podala žiadosť o jeho rehabilitáciu. Dostala správu, že zomrel v roku 1943, teda po „odpykaní“ desaťročného trestu. Neskôr sa však zistilo, že zomrel už v roku 1937. Existuje totiž svedectvo o jeho smrti: „Svedectvo o smrti (štandardné)... Občan Florenskij Pavel Alexandrovič... zomrel 8. decembra roku 37... Vek: 55 rokov [nesprávne, mal päťdesiatšesť]. Príčina smrti: zastrelenie... Miesto smrti: Leningradská oblasť.“<sup>15</sup> Človek, ktorý do poslednej chvíle pracoval vo vedeckej oblasti, človek, ktorý bol z ruských filozofov najviac apolitický, akoby celou svojou bytosťou ponorený do „svojho vedeckého sveta“, človek, ktorý bol postavený na roveň s Pascalom, Teilhardom de Chardin a mnohými učencami, mysliteľmi všetkých čias a národov, bol zastrelený ako posledný zločinec, hoci bol úplne nevinný. Krajina ho využila ako vedca, inžiniera, nezištného pracovníka, ale nakoniec ho odsúdila na smrť zastrelením...<sup>16</sup>

## 1. AUTOROV SVETONÁZOR V SKRATKE

Aby sme pochopili autorov pohľad na problém slova ako prameňa poznania a bytia, ktorý sme si stanovili, bude nevyhnutné dotknúť sa ešte tých životných momentov, ktoré formovali tohto génia a mali veľký vplyv na tvorbu v oblasti jazykovedy – nazvime to presnejšie jazykovedy teológie a antropológie, či skôr teológie – antropológie jazykovedy. Florenskij sa totiž pohyboval na rozhraní vedných disciplín a zaiste nebolo jeho úlohou napísať akési „dogmatické príručky“, či jazykovedný manuál. Gigantický diapazón vedomostí z prírodných a humanitných vied, komplexne reflektujúca rozumová intuícia dávajú jeho tvorbe špecifickú podobu. Nachádzal totiž súvislosti tam, kde by ich „bežný smrteľník“ asi ťažko našiel, alebo lepšie povedané, kde by sa ich ani neodvážil hľadať. Pri čítaní jeho kníh, menších či väčších prác, monotematických štúdií, nám prichádzajú na um slová Klementa Alexandrijského, ktorý hovorieval,

<sup>13</sup> Porov. MEŇ, A.: *Ruská náboženská filozofia*, s. 167.

<sup>14</sup> Porov. FLORENSKIJ, Pavel Alexandrovič: *Pisma s Dal'nego Vostoka i Solovkov*. Sočinenija, 4. Moskva : Mysľ, 1998, s. 717.

<sup>15</sup> MEŇ, A.: *Ruská náboženská filozofia*, s. 167.

<sup>16</sup> Porov. MEŇ, A.: *Ruská náboženská filozofia*, s. 167–168.

že gnostik (v jeho chápaní slovo „gnostik“ označuje opravdivého kresťana) vie protiklady sveta interpretovať ako najväčšiu harmóniu stvorenia.<sup>17</sup>

Kto vie, nakoľko bol spomenutý fakt kameňom úrazu či skôr neznesiteľným balvanom pre mnohých kritikov alarmujúco píšucich na jeho adresu.<sup>18</sup> V každom prípade však Florenskij ostal verný sám sebe, svojim pohľadom, nevnučujúc ich nikomu. Ostal verný svojim nezabudnuteľným zážitkom z detstva,<sup>19</sup> ktoré možno právom označiť za mystické. Detský „rajský svet“ mu bol stále blízky, svet, v ktorom všetko ožíva a nadväzuje s nami konkrétny živý vzťah. Už vtedy sa v ňom formovalo symbolické videnie sveta.<sup>20</sup> Jeho tvorba je viditeľne poznačená akoby neustálym rozpamätávaním sa na tento síce tajomný, ale „tu a teraz“ reálne existujúci svet.

<sup>17</sup> Porov. CLEMENT D'ALEXANDRIE: *Les Stromates*. SC 463, 126.

<sup>18</sup> Pokiaľ ide o kritiku na adresu Florenského, obmedzíme sa iba na zopár poznámok. Nezdá sa nám totiž príliš opodstatnená a navyše vychádza z akejsi, povedzme to úprimne, nepochopiteľnej predpojatosti. Úlohou Florenského nebolo napísať „dogmatické príručky Pravoslávnej cirkvi“. Ak sa jeho tvorba všeobecne klasifikuje termínom „ruská náboženská filozofia“, nevidíme dôvod k pobúreniu nad jeho „ozdobným“ spôsobom písania, antinomickým spôsobom vyjadrovania, alebo pohybovaním sa na rozhraní teológie a jednotlivých humanitných, ako aj prírodných vied. Je evidentné, že Florenskij sa chcel priblížiť čo najviac čitateľovi svojej doby, preto písal na istej umeleckej úrovni. To, že v jeho spisoch dominujú odvolania na filozofiu Kanta, Hegela, Fichteho, a najmä Schellinga, svedčí už o istých intenciách, a nie o akomsi násilnom vtlačaní daných filozofických konceptov do „učenia cirkvi“. V nijakom prípade nejde o autorov únik z reality, ale naopak, o hľadanie nových, dovedty dostatočne neosvetlených súvislostí. Podľa nášho názoru v jeho tvorbe vôbec nejde o diletantské odvolávanie sa na lingvistiku, ani o klaňanie sa Božiemu menu, nejde tu o křčovitě zvyhodnenie trojičnej dogmy a o zabudnutie na Krista, nejde o utápanie sa v skepticizme a zabudnutie na Kristovo dielo vzkriesenia a vykúpenia, ale o obdivuhodnú genialitu autora, ktorý mal schopnosť vidieť „všetko vo všetkom“. Z kritik autoru uvedieme aspoň niekoľko: BERĎAJEV, Nikolaj Alexandrovič: Stilizovannoje pravoslavije. In: *Russkaja mysl*, 2, 1914, s. 106–126; FLOROVSKIJ, Georgij Vasiljevič: Tomlenije ducha : O knige o. Pavla Florenskago „Stolp i utverzdenije istiny“. In: *Put*, 20, 1930, s. 102–107; TRUBECKOJ, Evgenij Nikolajevič: Svet Favorskij i preobraženije uma. In: *Russkaja mysl*, 5, 1914, s. 25–54; ALFEJEV, Ilarion: *Svjaščennaja tajna Cerkvi : Vvedenije v istoriju i problematiku imjaslavskich sporov*, 1. Moskva, 2002, s. 405–467.

<sup>19</sup> Máme tu na mysli tajomnú bytosť, ktorú videl ako malé dieťa, ešte v časoch, keď s rodičmi býval v Tbilisi. Išlo o akéhosi ducha zeme, tajomné bytie, ktoré mlčky stálo pri akomsi iskriacom, škripajúcom, pohybujúcom sa zariadení. Porov. FLORENSKIJ, P. A.: *Detjam mojim : Vospominanija prošlych dnej*, s. 32.

<sup>20</sup> Florenskij spomína, ako mu, ešte malému chlapcovi, jeho otec nakreslil na papier opicu a postavil ju na stôl ako výstrahu, aby dávala pozor na stravec hrozna. Malý Pavol opicu úpenlivo prosil, aby si z hrozna mohol vziať. Opica na papieri nebola v jeho ponímaní iba nemou, „papierovou výstrahou“, ale živou skutočnosťou. Už tu akoby si osvojil základnú myšlienku svojho pohľadu na svet, že „v mene je menovaný, v symbole symbolizovaný, v zobrazení je reálna prítomnosť zobrazeného...“ FLORENSKIJ, P. A.: *Detjam mojim : Vospominanija prošlych dnej*, s. 34–35.

Pochopiteľne, mal rád filozofa Platóna, jeho filozofia plne zodpovedala detskému videniu sveta. V nej je totiž neviditeľné zdrojom viditeľného a neprestajne s nami komunikujúceho sveta. „Celý život Pavel Florenskij miloval Platóna, študoval Platóna, vykladal ho. A treba dodať, že na tom nie je nič zvláštne. Anglický filozof A. N. Whitehead vyslovil názor, že celú svetovú filozofiu tvoria vlastne iba poznámky k Platónovi. Platónske myslenie raz a navždy poznačilo hlavné smery ľudského ducha a ľudského myslenia.“<sup>21</sup>

Na druhej strane asi najviac cudzou a neprijateľnou mu bola filozofia Immanuela Kanta. Niežeby ju nepoznal, práve naopak. Sústavne však upozorňoval na reálne nebezpečenstvo, ktoré by prijatím Kantových filozofických záverov ohľadom čistého rozumu jedným ťahom „zmietlo zo stola“ možnosť „dotknúť sa“ tajomného neviditeľného sveta. Do nášho vedomia totiž nevstupuje Kantova subjektívna kópia predmetu a konštrukcia subjektívneho súdu, ale sám predmet vonkajšieho sveta. Človek je v sebe schopný kontemplovať živé bytie v jeho opravdivosti.<sup>22</sup> Presnejšie povedané, je toho schopný práve preto, že pravda sama si v ňom urobila príbytok.<sup>23</sup> Nie náhodou videl Florenskij filozofiu Platóna a Kanta ako navzájom si protirečiace. Jedna z nich uznávala „jednobytnosť“ (ὁμοουσία), druhá iba podobnosť (ὁμοιουσία), ktorú autor nazýval aj egoistickou uzavretosťou, ako i psychický fenomén bez *noumenu*, strnulý jav bez toho, kto sa prejavuje.<sup>24</sup>

Zásluha Florenského spočíva najmä v tom, že princíp „jednobytnosti“ vedomie aplikoval na metafyziku života, inšpirujúc sa nielen Platónom, ale i Aristotelom, Plotinom, mnohými cirkevnými otcami, z filozofov 19. storočia najmä Schellingom.<sup>25</sup> Odtiaľ pramení aj ústredná intuícia Florenského, t. j. „všejednota“, ktorú nachádzame aj u Solovjova i ďalších slavianofilov. Veľký vplyv na autora mal vzhľadom na spomínanú „všejednotu“ otec Serafion Maškin, aj keď o jeho spisoch sa dozvedáme jedine zo statí Florenského.<sup>26</sup>

Tu nachádzame jeden z dôvodov, prečo Florenského zaujímala mágia. Autor hovoril o magickosti najmä v súvislosti s Platónovou filozofiou a tiež o magickom vplyve človeka na zem. V tomto slove (mágia) je však potrebné vidieť intuíciu

<sup>21</sup> MEŇ, A.: *Ruská náboženská filozofia*, s. 171.

<sup>22</sup> Porov. LOSSKIJ, N. O.: *Dějiny ruské filosofie*, s. 281–282.

<sup>23</sup> Porov. FLORENSKIJ, Pavel Alexandrovič: *Razum i dialektika*. Sočinenija, 2. Moskva : Mysľ, 1996, s. 137.

<sup>24</sup> Porov. FLORENSKIJ, P. A.: *Stolp i utverždenije istiny*, s. 79–80, 213, 240, 288; LOSSKIJ, N. O.: *Dějiny ruské filosofie*, s. 294.

<sup>25</sup> Porov. LOSSKIJ, N. O.: *Dějiny ruské filosofie*, s. 295.

<sup>26</sup> Porov. FLORENSKIJ, P. A.: *Stolp i utverždenije istiny*, s. 619, 791; ZENKOVSKIJ, Vasilij Vasiljevič: *Istorija ruskoj filosofiji*. Folio, 2001, s. 844.

„všejednoty“, a nie vykonávanie okultistických praktík.<sup>27</sup> Autor sa sám dištancoval od mágie chápanej v takomto zmysle slova.<sup>28</sup> Jeho chápanie slova „magický“ asi najlepšie vystihol Protojerej Alexander Meň: „Všetko je navzájom späté. Celý svet prenikajú jednotné sily. Božská sila vstupuje do stvorenstva, nič nie je oddelené, všetko je, naopak, prepletené, jedno miesto je choré, iné to pociťuje.“<sup>29</sup>

Veľmi veľkú hodnotu má Florenského učenie o platónskych ideách ako živých konkrétnych osobách, a nie len abstraktných pojmov. Myslí pri tom na osoby Národa, Národnosti a Ľudstva.<sup>30</sup> Poznanie, ako to uvidíme neskôr, predstavuje v jeho ponímaní osobný vzťah, prechod od abstraktných ku konkrétnym menám, t. j. menám osobným. Tu sú položené základy jeho *ontologického realizmu*.<sup>31</sup>

Z pohľadu našich obmedzených perspektív sa nám takto „zadefinovaný“ proces poznania, ba čo viac, už nielen poznania, ale i bytia, môže zdať až príliš opovážlivý a viac než evokujúci slovo „panteizmus“. Opak je však pravdou. Prečo by si tretia osoba Svätej Trojice, t. j. Svätý Duch, ktorý všade a všetko naplňuje,<sup>32</sup> nemohla poslúžiť vyššími duchovnými bytosťami, ktoré sú v úplnej harmónii s jednopodstatnou oživujúcou Trojicou, no predsa majú istú indivi-

<sup>27</sup> Slovo „mágia“, ako ho Florenskij používa, treba chápať v takom kontexte, v akom ho používa Schelling: „...ku pravému dobru môže dôjsť iba pôsobením božskej mágie, totiž bezprostrednou prítomnosťou toho, čo jestvuje, vo vedomí a v poznaní.“ SCHELLING, Friedrich Joseph Wilhelm: *Filozofické skúmania podstaty ľudskej slobody a s tým súvisiacich predmetov*. Bratislava : Kalligram, 2005, s. 80.

<sup>28</sup> Porov. TRUBAČEV, Andronik: Magičnosť slova. In: FLORENSKIJ, P. A.: *Sočinenija*, 3(1). Moskva : Mysľ, 2000, s. 550–551; FLORENSKIJ, P. A.: *Pisma s Dal'nego Vostoka i Solovkov*, s. 688.

<sup>29</sup> MEŇ, A.: *Ruská náboženská filozofia*, s. 180.

<sup>30</sup> Porov. LOSSKIJ, N. O.: *Dějiny ruské filosofie*, s. 295.

<sup>31</sup> Inými slovami ontologický realizmus je „любовь к познаваемой реальности. (...) ...симпатическое познание, ласковое приникание к познаваемому, когда **само оно** влечет к себе познающего. Заветною звездою оно направляет взор исследователя, и вдоль каждого луча устремляется он проникнуть в познаваемое. **Вся** полнота самораскрытия познаваемой сущности питает познающий дух, и он силится воспринять ее в индивидуальной форме, где все взаимнеобходимо целостным кругом, где одно поясняет другое. Это конкретное познание не есть беспредельное и бесцельное накопление отдельных признаков, в пучине которых теряется разум; напротив, это есть стремление противопоставить раздробительности познания отвлеченного – единство, самозамкнутость и целостность познаваемого объекта как некоторого **существа** – беспредельной линии противопоставить сферу, признакам – лицу. Тогда возникает **имя личное**.“ Pavel Alexandrovič FLORENSKIJ, P.A.: *Imjeslavije kak filozofskaja predposylka*. Sočinenija, 3(1). Moskva : Mysľ, 2000, s. 264–265.

<sup>32</sup> Ide o parafrázu modlitby ku Svätému Duchu, ktorou sa začína takmer každá bohoslužba či liturgia hodín byzantskej liturgickej tradície: „Kráľu nebeský, utešiteľu duchu pravdy, ktorý si všade a všetko naplňuješ, poklad dobra a darca života, príď a prebývaj v nás, očisť nás od každej poškrvny a spas dobrotivý naše duše.“ *Časoslov*, Rim; Graz, 1962, s. 1.

dualitu? Obrazne povedané, nevykonávajú tu na zemi pracovníci toho istého podniku, hoci jedného zamerania, každý svoju špecifickú činnosť? O čo viac alebo o čo menej je organizovaný neviditeľný svet?

Veľmi presne na tento problém, konfrontujúc filozofiu Florenského, zareagoval Nikolaj Onufrijevič Losskij: „Filozofia dnes stojí pred zvlášť dôležitou úlohou. Mala by vypracovať učenie o týchto osobách vo všetkých oblastiach pozemského bytia, až po Božie kráľovstvo. Zdá sa, že kresťanská filozofia sa týchto učení obáva. Možno preto, že sú výrazne skomplikované fantastickými predstavami antropozofov, teozofov a okultistov.“<sup>33</sup> Je teda viac než evidentné, že Florenskij je v riešení tejto otázky ďaleko pred nami...

V každom prípade však najviac inšpiratívnou a konštruktívnou sa javí autorovo presvedčenie, že trinitárna dogma nemá iba teologické, ale aj metafyzické zameranie. Totiž nielen osoby Svätej Trojice sú jednopodstatné (spolupodstatné), ale jednopodstatné vo vzťahu k Trojici sú aj všetky stvorené osoby. „Subjekt Pravdy je vzťah Troch, ale vzťah javiaci sa substanciou, vzťah-substancia. Subjekt Pravdy je vzťah Troch.“<sup>34</sup>

Z povedaného vyplýva, že jednopodstatná oživujúca Trojica necháva stopy v celom stvorení. Dôkazom toho je priestor s troma rozmermi, t. j. výška, šírka, hĺbka, ako aj čas, ktorý je rozdelený na minulosť, prítomnosť, budúcnosť. Jazyk má taktiež tri osoby – ja, ty, on, človek má rozum, cit, vôľu, v rodine máme otca, matku, dieťa.<sup>35</sup>

Skôr ako sa dostaneme na špecifickejšiu platformu, týkajúcu sa *slova a mena*, bude potrebné v krátkosti ozrejmiť, aké historické udalosti motivovali Florenského zaoberať sa jazykom ako primárnym fenoménom ľudstva.

## 2. DIŠPUTA O UCTIEVANÍ MENA BOŽIEHO

Začiatkom dvadsiateho storočia bola ruská pravoslávna cirkev vystavovaná nemalým tlakom zo strany čoraz viac sekularizovanej spoločnosti. Už len táto skutočnosť postupného ochabnutia „tradičných hodnôt“ stavala cirkev do neľahkej pozície „staromódnej inštitúcie“. K dost bezútešnej situácii nepriazne voči cirkvi zo strany „osvietenej inteligencie“ sa pripája navyše problém vo vnútri cirkvi, známy ako „atoský spor o Ježišovom Mene“.

Išlo o veľkú dišputu o Božom Mene, ktorá sa rozvinula v ruskom Kláštore sv. Pantelejmona na hore Atos. Atoskí mníši našli svojich nasledovníkov

<sup>33</sup> LOSSKIJ, N. O.: *Dějiny ruské filosofie*, s. 295.

<sup>34</sup> FLORENSKIJ, P. A.: *Stolp i utverždenije istiny*, s. 49.

<sup>35</sup> Porov. FLORENSKIJ, P. A.: *Stolp i utverždenije istiny*, s. 595–597; ROZANOV, Vasilij Vasiljevič: *Russkaja mysl'*. Moskva : Algoritm, 2006, s. 565.



i v Kláštore sv. Simeona v kaukazských horách v Rusku, odkiaľ pochádzal i zakladateľ hnutia imjaslavcov mních Ilarion. Po vydaní jeho knihy *Na gorach Kavkaza*<sup>36</sup> v roku 1907 sa mnísi nekompromisne rozdelili na takzvaných „onomatodossi“ a „onomatomachi“. „Onomatodossi“, teda tí, ktorí „oslavovali meno Božie“ (imjaslavci), boli zástancami názoru, že vyslovovaním Božieho mena v modlitbe je možné zakúsiť reálnu prítomnosť Božiu.<sup>37</sup> Zastávali názor, že Boh je vo svojom mene reálne prítomný tak, ako o tom svedčí aj Starý zákon<sup>38</sup> i byzantská tradícia hesychizmu<sup>39</sup>. Božie meno je reálnym zjavením Boha. Svedčí o tom aj skúsenosť tých, ktorí zažili modlitbu srdca. Imjaslavci často citovali na svoju obhajobu citát zo skutkov apoštolov: „A v nikom inom niet spásy,

<sup>36</sup> V knihe *Na gorach Kavkaza* opísal starec Ilarion spolu s ďalšími pustovníkmi, ktorí žili na úpätí kaukazských hôr, osobnú skúsenosť s modlitbou srdca, nazývanou aj Ježišova modlitba. Modlitba srdca spočíva v neustálom vzývaní Božieho mena, ako o to prosí apoštol Pavol (porov. 1 Sol 5,17), spočíva vo vzývaní mena Ježiš tak ústami, rozumom, ako i srdcom, majúc na pamäti jeho stálu prítomnosť. Prostredníctvom neustáleho vyslovovania Božieho mena mnísi prežívali reálnu, osobnú prítomnosť Ježiša Krista. (Termínom Ježišova modlitba sa obyčajne nazývajú slová modlitby: „Pane Ježišu Kriste, Synu Boží, zmiluj sa nado mnou hriešnym.“ Modlitba srdca sa dostala do povedomia tak východnej, ako i západnej verejnosti najmä vďaka knihe *Úprimné rozprávania pútnika svojmu duchovnému otcovi*, ktorá prvýkrát vyšla v roku 1860 v Kazani.) Starec Ilarion objasňuje, že ak vyslovujeme najsladšie Božie meno, meno Ježiš, je v mene prítomný sám Ježiš Kristus, keďže meno nie je možné oddeliť od menovaného. Porov. ILARION: *Na gorach Kavkaza*. Batalpašinsk, 1910, s. 11. Autor sa odvoláva na učenie svätých otcov, ako i na skúsenosti otca Jána Kronšadtského, či biskupa Ignáca Brjančaninova. Porov. FLORENSKIJ, P. A.: *Apologia veri vo Imja Božie i vo Imja Isus*. Sočinenija, 3(1). Moskva : Mysl, 2000, s. 289–290.

<sup>37</sup> Naproti tomu onomatomachi (imjaborcí) boli toho názoru, že Božie meno je stvorenou realitou a nemôže byť identifikované s Bohom. Porov. GORBUNOV, D. A.: Kratkaja istorija imjaslavkich sporov v Rossiji načala XX veka. In: *Cerkovije vremja*, 4, 2000, s. 182.

<sup>38</sup> Florenskij sa detailnejšie venuje problematike Božieho mena vo Svätom písme vo svojej práci *Sviaščenkoje pereimenovanije*, s podtitulom *Izmenenije imen kak vnešnij priznak peremen v religioznom soznaniji*. V stati „Bibleiskije predstavlenija ob imeni Božijem“ a „Vo imja Božije v Bibliji“, opierajúc sa predovšetkým o autorov ako Božmer a Hizebrecht, dokazuje reálny vzťah medzi pomenovaným a jeho menom, bližšie špecifikujúc použitie Božieho mena v jeho prenesenom zmysle slova (napr. časté používanie spojenia *sláva Božia*, chápané ako niečo konkrétne jestvujúce), vo vlastnom zmysle slova (napr. 2 Sam 12,28; Iz 14,9; Am 9,12; Jer 25,29; Dan 9,18; Ex 3,13; Gn 32,28-30; Jer 32,2; Am 5,27), Božie meno v chráme (napr. 2 Sam 7,13; 1 Kr 3,2; 5,17), meno Božie ako nástroj moci (napr. Ž 54,3; Ž 20,2; Prís 18,10; Mich 4,5; Zach 10,12); meno Božie ako samostatné bytie (ako anjel ochranca, Ex 23,21-22; zosobnenie Pánovho mena Božími predikátmi, Iz 30,27-28). Porov. FLORENSKIJ, P. A.: *Sviaščenkoje pereimenovanije*. Moskva, 2006, s. 119–133.

<sup>39</sup> Slovo *hesychizmus* sa spája s mníšskym spôsobom života, v ktorom prostriedkom zjednotenia sa s Bohom bola predovšetkým modlitba srdca, ako aj úsilie o duševnú vyrovnanosť, pokoj – hēsychia. Slovo *hēsychia* pravdepodobne pochádza od slova *hēschai* – sedieť. Porov. ŠPIDLÍK, Tomáš: *Mnišství : Spiritualita křesťanského Východu*. Velehrad-Roma : Refugium, 2004, s. 41.



lebo niet pod nebom iného mena, daného ľuďom, v ktorom by sme mali byť spasení.“ (Sk 4,12)

Proti hnutiu imjaslavcov sa ako prvý ostro postavil konštantínopolský patriarcha Joachim V. Zanedlho rozhodla Svätá synoda pravoslávnej cirkvi spolu s vládou ruského cára, získajúc súhlas Grécka, násilne deportovať počas dvoch dní, t. j. 9. a 17. júla 1913 imjaslavcov z hory Atos do Ruska. Mnohých veriacich v Rusku takéto nepremyslené rozhodnutie vrchných predstaviteľov cirkevných a štátnych orgánov právom pobúrilo.<sup>40</sup>

Pavol Florenskij reagoval na problém uctievania Božieho mena článkom „Obščecelovečeskije korni idealizma“ (Všeludské základy idealizmu) už v roku 1908. Je v ňom spracovaná filozofia mena na základe platonizmu, ktorý sa okrem iného zaoberá aj reálnosťou slova. Už zrelší pohľad na túto otázku nájdeme v spisoch pod názvom *Mysl' i jazyk* zo začiatku dvadsiatych rokov.<sup>41</sup> Autor je presvedčený, že filozofia platonizmu je človeku najbližšia, lebo sa nezakladá len na vedeckých pojmoch (zmyslami sprostredkovaných), ale i na tajomnom, mystickom videní sveta.<sup>42</sup> Tak i meno má mystický vzťah ku svetu, lebo menom identifikujeme realitu a pomenúvame skutočnosti. Niet divu, že filozofia mena je v dejinách filozofie – lásky k múdrosti, najrozšírenejšou problematikou. Meno je základným metafyzickým princípom bytia, a teda i poznania.<sup>43</sup>

<sup>40</sup> Porov. PRZYBYLSKI, R.: La questione degli onomatodossi del Monte Athos : Contributo all'ecclesiologia. In: *The Common Christian Roots of the European Nations*. Florence : Le Monnier, 1982, s. 764–765.

<sup>41</sup> Spomínaný problém slova, konkrétnejšie mena ako magicko-mystického celku, je akoby zlatou niťou magisterskej práce P. A. Florenského z roku 1907, z čias štúdia na moskovskej Duchovnej akademii, s názvom *Sviaščennoje pereimenovanie*; práca bola vydaná až v súčasnosti. Podľa igumena Andronika Trubačeva práve táto kniha tvorí základný fundament Florenského filozofie jazyka, ako aj učenia o Božom mene. Porov. FLORENSKIJ, P. A.: *Sviaščennoje pereimenovanie*, s. 5–6.

<sup>42</sup> Grécky filozof Platón vo svojom diele *Štát* (VII, 514a–518b) vykresľuje obraz ľudského života, predovšetkým ľudského poznania, ako neustály výstup z temných jaskýň a v nich pozorovaných tieňov vecí na svetlo opravdivého poznania vecí a skutočností. Naše zmysly nám sprostredkujú iba tieň vecí, a tak iba výstupom do sveta ideí sa nám odhalí opravdivý svet. Obyčajne sa „podobnosť o jaskyni“ uvádza ako príklad idealizmu *par excellence*. Toto podobnosť však vyvoláva ďalší rad otázok. Čo sú spomínané idey vecí a čím sú pozorované tieň vecí? Je zaujímavé, že Platón sa pri hľadaní odpovede na danú otázku neuberá výlučne idealistickým smerom, ale idealisticko-realistickým smerom, keďže priznáva menám ich reálnu existenciu nevyhnutnú na poznanie skutočnosti. „Ideu predpokladáme tam, kde množstvo vecí označujeme tým istým menom.“ Idey (gr. „obrazy“) sú formy, rody, všeobecné črty bytia, ktoré nie sú len akési všeobecné pojmy vytvorené našim vedomím, ale sú reálne, dokonca iba idey majú pravú (metafyzickú) realitu. Aj keď vecí pomínú, idey pretrvávajú ako ich nepominuteľné pravzory. Porov. STÖRIG, Hans Joachim: *Malé dejiny filozofie*. Praha : Zvon, 1993, s. 121.

<sup>43</sup> Porov. FLORENSKIJ, P. A.: *Obščecelovečeskije korni idealizma*, s. 160.

Podľa Florenského poznať „všeludskú pravdu“ môžu iba tí filozofi, ktorí uznávajú realitu slova, a teda i mena. Poznanie mien umožňuje rozumu poznať veci, pretože mená vyjadrujú pôvod, či povahu vecí. Veci totiž majú svoje mená podľa ich povahy a pôvodu-natura. Človek ako rozumná bytosť je schopný poznávaním vecí ich aj pomenovať na základe istého štatútu, ktorý je objektívne vpísaný v povahe vecí. Antiplatónske filozofické prúdy zredukovali mená iba na obyčajný zvuk *flatus vocis*, ktorý nemá nijakú súvislosť s podstatou vecí. Tým došlo ku nenapraviteľnej fraktúre medzi manifestáciou vecí a jej podstatou, medzi menom a menovaným. Ľudské poznanie sa tým stáva iba subjektívnou ilúziou a pomenovanie vecí iba jednoduchým aktom slobodnej vôle. Autor dochádza k záveru, že človek zažíva schizmu vedomia, stav, ktorý je mu neprirodzený, nevlastný pre oddelenie mena od podstaty vecí.<sup>44</sup>

V článku „Všeobecné základy idealizmu“ Florenskij nanovo objavil koncepciu Platónových ideí a ich vzájomný vzťah s vecou a premietol ich do vzťahu mena a pomenovanej veci. Podľa Platóna sa vzťah idey k jej manifestácii, alebo lepšie povedané utváranie jej jednoty so svojím zjavením, prejavuje trojako:

1. vec sa pripodobňuje k idei, teda manifestácia idey vo veci,
2. účasť veci na živote idey, pričom reálna je iba idea a vec je reálna natoľko, nakoľko sa zúčastňuje na bytí idey,
3. utvorenie jednoty, teda prítomnosť idey vo svojej manifestácii.<sup>45</sup>

Toto rozdelenie môžeme aplikovať na meno a pomenovanú vec:

- a) Medzi pomenovaným a samotným menom je istá podobnosť. Myslí sa ňou napodobňovanie mena pomenovaným. V tomto zmysle dávame človeku meno s akýmkoľvek významom preto, aby sa svojím životom pripodobňoval menu. Popri tomto racionálnom charaktere mena má meno samo aj mystický obsah, ktorý menovaný nevedome imituje.
- b) Menovaný však nepretržite neimituje iba meno, ale sa stáva účastným na ňom tak, ako všetci členovia jedného pokolenia sa stávajú účastnými na mene rodiny.
- c) Platí však i opak, totiž meno je prítomné v menovanom, vstupuje do neho a javí sa ako jeho vnútorná forma. Zatiaľ čo na začiatku sa pripodobňovanie menu zdá ako aktivita subjektu, v tomto bode je to meno, ktoré tvorí menovaného.<sup>46</sup>

<sup>44</sup> Porov. LINGUA, Graziano: Le parole e le cose : La filozofia del nome di P. A. Florenskij. In: *Dialegestai, Rivista telematica di filozofia*, 4, 2002, ISSN 1128-5478

<sup>45</sup> Porov. PLATON: Parmenides, 132d – 134b. *Le opere*. Newton : Grandi Tascabili Economici, 2005.

<sup>46</sup> Porov. FLORENSKIJ, P. A.: *Obščecelovečeskoje korni idealizma*, s. 166–167.

Práve v poslednom bode vidieť Florenského koncepciu symbolu<sup>47</sup>, ktorou je popretkávaná celá jeho filozofia. Meno tu predstavuje vo svojej zvukovej podobe zjavenie sa samotnej podstaty. Podstata sa však jej pomenovaním nezjavuje vyčerpávajúco. Napriek tomu je v menovanom prítomná. A tak sa dostávame ku kľúčovému momentu, keď idea (podstata) ako princíp poznania je zároveň princípom bytia veci.<sup>48</sup> Vyslovovanie Božieho mena v modlitbe je zároveň prítomnosťou Boha, ktorú prežívali modliaci sa mnísi, je prítomnosťou reálnou, ale nie úplnou.

Meno ako symbol je manifestáciou „bi-unitárnej“ jednoty, materiálnej a duchovnej. Je bodom stretnutia človeka a Boha, je ideálno-reálnou skutočnosťou. Teda meno ako symbol je zároveň ten (ideálny objekt), ktorý je menovaný, a to v takej miere, v akej je schopný vstúpiť do vedomia a stať sa objektom vedomia (v reálnom subjekte).<sup>49</sup>

### 3. ONTOLOGICKÁ SILA SLOVA

Zo spomínanej filozofie mena, ktorá bola reakciou na „imjeslavije“, pramenia ďalšie omnoho vážnejšie dôsledky. Florenskij tým otvoril otázku jazyka ako výrazového prostriedku a jeho vzťahu k realite. Meno, v ktorom je reálne prítomný menovaný, sa stáva východiskovým bodom určenia vzťahu medzi slovom ako konštitutívnym prvkom jazyka a ním vyjadrovanou objektívnou realitou. Ak by sme teda znegovali „imjeslavije“, popreli by sme i ontologickú hodnotu jazyka a zredukovali slovo na akýsi „prázdny obsah“. Poprieť realitu mena by znamenalo poprieť možnosť symbolu.<sup>50</sup> Slovo by už nemohlo v sebe akumulovať individuálne a univerzálne, nemohlo by byť skutočnosťou nami formovanou a zároveň formujúcou, nemohlo by byť miestom zjednotenia prirodzeného a nadprirodzeného, smrteľného a večne živého, času a večnosti, a v konečnom dôsledku milovaného a milujúceho.

<sup>47</sup> Grécke slovo σύμ.βολ.ον (*symbolon*) je utvorené z témy σύμ.βολ/ σύμ.βαλ slovesa σύμ.βάλλω, ktoré znamená dávam dokopy, spájam, a nominálnej prípony – ov, ktorá indikuje slovo znak. Mohli by sme povedať že slovo σύμ.βολ.ον je spojením, znakom reálnej jednoty. V tomto slove je vyjadrená symbióza statického a dynamického princípu. Slovo σύμ.βολ.ον je znakom, ktorý má zároveň reálnu energiu, ktorá ho naplňa vďaka jeho spojeniu s niečím či s niekým. Symbol je aj rozpoznávací znak. Je jednou časťou predmetu rozlomeného na dve časti, ktoré po spojení presne zapadnú jedna do druhej. Porov. ROMIZI, Renato: *Greco antico*. Bologna : Zanichelli, 2001, s. 1173.

<sup>48</sup> FLORENSKIJ, P. A.: *Obščeečelovečeskoje korni idealizma*, s. 166.

<sup>49</sup> Porov. FLORENSKIJ, P. A.: *Detjam mojim : Vospominanija prošlych dnej*, s. 154.

<sup>50</sup> Porov. LINGUA, G.: Le parole e le cose : La filozofia del nome di P. A. Florenskij. In: *Dialegestai, Rivista telematica di filozofia*, 4, 2002.

Florenskij ešte viac zvýraznil silu slova ako symbolu tým, že ju nazval „magickou silou“. Slovo „magický“<sup>51</sup> však získava plnší zmysel. Magické videnie sveta je v jeho ponímaní spojené aj s videním mystickým, teda nesprostredkovaným abstraktnými vedeckými pojmami. Slovo je základom identifikácie reality, ktorá pochopiteľne nemôže byť ohraničená našou empiriou, ale ju ďaleko presahuje.

Už primitívne kultúry videli v slove a mene reálnu možnosť ovplyvnenia skutočností, aj keď spôsobom mysterióznym a okultným. Slová šamana práve vďaka „magickej sile slova“ znamenali reálnu prítomnosť toho, čo bolo vyslovené, a teda aj reálnu prítomnosť bytia, ktoré bolo pomenované.<sup>52</sup>

Meno v sebe ukrýva pomenovaného. Odhalenie mena je odhalenie pomenovaného v jeho bytí ako takom. Povedané aristotelovskou terminológiou, samotný fakt pomenovania vecí a skutočností nie je len akýmsi „akcidentálnym“, druhotným objavením vlastností bytia, ale bytím samým, reálne prítomným. Úcta prejavovaná menu je úcta vzdávaná pomenovanému, hanobenie mena je hanobenie pomenovaného, poznanie mena je poznanie a odhalenie pomenovaného, rozkaz menu je rozkaz pomenovanému. Tento fakt je veľmi dobre známy v prípade vykonávania exorcizmu. Ak teda dôjde k uzdraveniu posadnutého, ku zbaveniu sa moci zlého bytia a ku zbaveniu sa jeho prítomnosti jeho odhalením, čiže pomenovaním a nato rozkazom pomenovanému jeho menom, nemôžeme v nijakom prípade hovoriť o zbavení sa akcidentov bytia vyslovením mena, ale o bytí samotnom, to znamená reálne prítomnom v mene.

<sup>51</sup> V najširšom zmysle slova pod termínom *mágia* autor chápe akýkoľvek vzťah živého človeka s živým bytím. Hovorí: „Mágia v živote znamená vzájomný živý vzťah živého s živou skutočnosťou. Mena s menom. Je to zväzok (союз). Nevedno, aký. Zväzok lásky, alebo nenávisť, ale zväzok. Preto mágia je živé, oživujúce, zduchovené zjednotenie (общение) živého človeka s živou prírodou (природой). ... Mágia je iba zjednotenie človeka s niekým, buď so svetlými, alebo temnými silami.“ Autor ďalej dodáva, že v pravoslávnom kresťanstve raz a navždy došlo k odmietnutiu starej pohanskej mágie. Pravoslávie verí v tajomstvá (v zmysle sviatostí) tým, že „vyznáva absolútnu, nekonečnú Osobu, absolútny ideál – Krista, jeho vtelenie tu na zemi. Zjednotenie človeka a ľudstva s absolútnou Osobou – Bohom je tajomstvo. No táto „mágia“ je „biela mágia“, mágia svetlá, milostivá, kresťanská. V pravosláví Boh je krst, spoveď, prijímanie (eucharistia), modlitba – všetko sú to tajomstvá (sviatosti). Náš Boh je dostupný pre zjednotenie s ním. Veď modlitby nie sú abstrakcia, ale živý vzťah. U nás môže byť živý vzťah s Bohom aj prostredníctvom ikon, chuti (pri prijímaní eucharistie) vône (tymian), sluchu, zraku, prostredníctvom všetkých zmyslov.“ LOSEV, Alexej Fjodorovič: Termín „magia“ v ponímaní P. A. Florenského. In: FLORENSKIJ, P. A.: *Sočinenija*, 3(1). Moskva : Mysl', 2000, s. 249–250.

V konečnom dôsledku môžeme povedať, že mágia pomáha človeku rozpoznať pravú tvár reality, pretože každá vec má aj „inú“ existenciu, existenciu „trans-empirickú“. V tomto svete je prítomný aj „iný“ svet, a tento viditeľný svet je akoby jeho otláčkom. Porov. ŽÁK, Lubomír: *Verità come ethos*. Roma : Città Nuova, 1998, s. 172.

<sup>52</sup> Porov. LINGUA, G.: Le parole e le cose : La filosofia del nome di P. A. Florenskij. In: *Dialegstai, Rivista telematica di filosofia*, 4, 2002.

V pravom zmysle slova môžeme nazvať magickú silu slova symbolickou. Meno, či slovo vyjadrujúce skutočnosť neostáva len pri povrchu vecí, pri jednoduchom opise. Meno presahuje seba samo tým, že zjavuje podstaty vecí, ale zároveň ostáva akustickým fenoménom. Je z tohto sveta, ale zjavuje „iný“ svet, je počuteľné, ale zjavuje nepočuteľné, je akustickou ikonou, ale zároveň je nepočuteľným vyobrazením skutočnosti.

Slovo, a teda aj reč vo vzťahu k realite, nepredstavuje len akési *nihil audibile* (počuteľné nič), ako to tvrdia stredovekí nominalisti, alebo len bežný prostriedok komunikácie. V slove a v reči je tajomne prítomná vyššia a – nebojme sa povedať – Božia energia. Vďaka tejto mystickej sile slova ako symbolu, v ktorom je reálne prítomný Symbolizovaný, mohli atoskí mnísi zakúšať reálnu prítomnosť Boha, vyslovujúc jeho meno. Nešlo teda o nezvyčajný jav, ba naopak, vyslovenie Božieho mena sa prostredníctvom slova a reči stáva reálnym vzťahom s menovaným, čiže s Bohom. Uctenie si Božieho mena znamená uctenie si Osoby, podobne ako uctenie si ikony je uctenie si Vyobrazeného a nadviazanie živého kontaktu s ním. Odsúdenie mníchov, ktorí zakúšali Božiu prítomnosť v Božom mene, jeho neustálym vyslovovaním a jeho meditáciou, právom označil Florenskij za mylné.

Ontologizmus slova a mena vychádza teda z realistického ontologizmu. Božie meno, ktoré vzývame v modlitbe, okolitý svet, ktorý vnímame a pomenúvame, okolnosti, ktoré menia náš pohľad na skutočnosť, nie sú len naša fikcia. To, čo sa odhaľuje a ukazuje nášmu vedomiu a poznaniu, je také, aké je v skutočnosti. Problém „imjeslavija“ sa v tejto perspektíve javí ako rozhodujúci. Pomenovanie reality je realitou samou. Ak narušíme túto jednotu všelúdskeho vedomia, narušili sme už samotnú možnosť pravdivo rozpoznať skutočnosť.<sup>53</sup> Jednoducho povedané, je potrebné nazývať veci a javy ich pravými menami.<sup>54</sup>

Vnímajúc realitu s týmto „dobrým úmyslom“ jej reálnej existencie nachádza človek pravdu. Ak má byť pravda pravdou, musí byť i jednotou, teda tým, čo je spoločné všetkým a čo je vedomím celého ľudstva. Človek iba v jednote, ako ju Florenskij nazýva, jednote „všelúdskeho vedomia“ nezblúdi a nezaprie seba samého. V opačnom prípade sa stane obeťou heréz ústiacich do hrubého

<sup>53</sup> Porov. FLORENSKIJ, P. A.: *Imeslavije kak filosofskaja predposylka*, s. 252–253.

<sup>54</sup> Dôsledky lži, fikcií a nepravdy sa tiahnu dejinami ľudstva a sú príčinou vytvárania bezobsažnej pseudoreality. Najprv sa slovo bagatelizuje ako nepodstatný, reálnych síl zbavený prostriedok bežnej komunikácie a nato sa zdôrazňuje realita jeho umelo utvoreného, fiktívneho obsahu, ktorému ľudia uveria skôr ako skutočnosti. Peter Kreeft poznamenáva, že jazyk je jedným s prvých orgánov umierajúcej spoločnosti, ktorý sa nainfikuje lžou. Uvádza, že Konfucius pomenoval najdôležitejšiu sociálnu zásadu reformy jednoducho „obnova jazyka“, teda pomenovanie vecí ich pravými menami. Porov. KREEFT, Peter: *Ako vybrať kultúrnu vojnu*. Bratislava, 2008, s. 44.

individualizmu, zbožšťujúceho vlastné „ja“ a popierajúceho celok, alebo obeťou hnutia smerujúceho k neidentifikovateľnej záujmovej skupine zbožšťujúcej „celok“ a zároveň nihilizujúcej „ja“.

Tento zdanlivo paradoxný skok medzi gnozeológiou a ontológiou je pre Florenského charakteristický. Popretie pravdy vedie zákonite k popretiu bytia a človeka.

#### 4. REALISTICKÝ ONTOLOGIZMUS FLORENSKÉHO

Podľa názoru Pavla Florenského históriu kultúry najviac poznačili dva smery. Kultúra stredoveku spolu s antickou helénskou kultúrou a na druhej strane „nová kultúra“ renesancie, ktorá kulminovala vo filozofii Immanuela Kanta. Kultúra stredoveku ako kontemplatívna, kreatívna, realistická kultúra a na druhej strane renesancia ako veľmi povrchná, nenásytná nepriateľka života riešili totiž problém poznávania vo vzťahu subjektu a objektu z dvoch rozličných perspektív.<sup>55</sup>

Poznávanie pravdy sa vo filozofii usilovali vysvetliť teóriami, ktoré buď zdôrazňovali prioritu objektu, ktorý je poznávaný, alebo naopak subjektu, ktorý poznáva. Florenskij sa neprikláňa absolútne ani k jednej, ani k druhej možnosti. Vytvára tak takzvanú tretiu cestu poznania.<sup>56</sup>

Poznanie totiž nemôže byť zredukované na schopnosť bezprostredného poznania objektu vďaka jeho nadradenosti nad subjektom. Táto „prvá cesta poznania“ je základom senzualizmu, pozitivizmu, fenomenalizmu, realizmu, empirizmu, imanentizmu a mystického empirizmu N. O. Loského. Schopnosť poznávať nepochádza ani zo samotného subjektu ako prameňa objektívnej reality – čo je „druhá cesta poznania“, ako to evidentne vidíme v prípade racionalizmu, idealizmu, panlogizmu, či panmetodizmu Cohena. Príkladom subjektivismu je i renesančná kultúra, z ktorej pramení moderný subjektivismus. K veciam a k bytiu nepristupuje zodpovedne a prechádza až k iluzionizmu, ktorý nie je schopný rozpoznať realitu.

Florenskij videl východisko správneho poznávacieho procesu v „zmierení subjektu a objektu“, prekonávajúc ich rozdiely, ale zachovávajúc zároveň ich jedinečnosť. V poznávacom procese subjekt nemôže byť oddelený od objektu: poznanie je zároveň jedna aj druhá skutočnosť spolu; presnejšie, je poznanie ob-

<sup>55</sup> Porov. FLORENSKIJ, P. A.: *Obratnaja perspektiva*. Sočinenija, 3(1). Moskva : Mysl' 2000, s. 60–62.

<sup>56</sup> Porov. ŽÁK, Lubomír: Tra occultamento e rivelazione : La parola in P. A. Florenskij. In: *Dialegesthai*, Rivista telematica di filosofia, 5, 2003. ISSN 1128-5478 <http://mondodomani.org/dialegesthai/>



jektu prostredníctvom subjektu, jednota, v ktorej sa jedno od druhého môže oddeliť iba ak abstrakciou, pričom prostredníctvom takej jednoty objekt v subjekte nezaniká, ani subjekt sa nerozplynie v objekte poznávania, ktorý jestvuje mimo neho. Zjednotiac sa nepohltia sa navzájom, aj keď, zachovajúc svoju autonómiu, nezostanú ani oddelení.<sup>57</sup> Teologickú formulu „nezjednotení a neoddelení“, ktorú prijal Chalcedonský koncil, možno naplno aplikovať vo vzájomnom vzťahu subjektu a objektu, tak ako je a bola ľuďmi doposiaľ chápaná.<sup>58</sup>

Florenskij navrhol vidieť skutočnosti z inej perspektívy, a to z perspektívy „realistického ontologizmu“, ktorý nazýval „konkrétnou metafyzikou“.<sup>59</sup> Realistický ontologizmus Florenského pramenil z učenia Gregora Palamu o Božej podstate, esencii a Božej energii, čiže manifestácii tejto podstaty vo stvorenom svete.<sup>60</sup> Všetko stvorenie je naplňané Božou prítomnosťou, to jest Božou ener-

<sup>57</sup> Porov. FLORENSKIJ, P. A.: *Predeli gnooseologii*. Sočinenija, 2. Moskva : Mysľ, 1996, s. 35–36.

<sup>58</sup> Porov. FLORENSKIJ, P. A.: *Imeslavije kak filosofskaja predposylka*, s. 254–255.

<sup>59</sup> Porov. FLORENSKIJ, P. A.: *Il valore magico della parola*. Milano : Medusa, 2003, s. 10.

<sup>60</sup> Učenie Gregora Palamu je v podstate zhrnutím učenia cirkevných otcov o Božej podstate či esencii, t. j. o človeku neprístupnej Božej transcencii a Božej energii, teda o aktívnom zjavovaní sa Boha, čiže o Božej imanencii vo vzťahu ku svojmu stvoreniu. Akoby zlatou niťou rozpráv, či skôr apológií Gregora Palamu je v skrytosti neprestajne kladená otázka: Ako sa môže nedostupná Božia podstata, Božia nekonečnosť, neobsiahnuteľnosť, jednoducho Boh sám, zjavovať reálne, aktuálne tu a teraz človeku obmedzenému jeho zmyslami a rozumovými schopnosťami? Odpoveď na otázku je veľmi jednoduchá, ale práve pre svoju jednoduchosť vzbudzuje i rad nedorozumení. Naším rozumom a zmyslami neobsiahnuteľný Boh sa človeku zjavuje prostredníctvom energií, ktoré sú večné a nestvorené, tak ako Božia podstata, esencia. Podobne ako slnko a jeho lúče sú od seba neoddeliteľné, tak ani Božiu esenciu a Božie energie nemožno oddeliť. Zároveň však ich nemožno ani zlúčiť, pretože Boh sa vo svojom zjavovaní sa človeku (v našom prípade prostredníctvom svojho mena, teda vyslovovaním Božieho mena) „nevyprázdni“. Neidentifikuje sa úplne vo svojej podstate s človekom, podobne, ako nemožno z nášho pohľadu lúče slnka stotožniť s celým slnkom. Jeho sila pôsobnosti nemôže byť úplne obsiahnuteľná v našich zorných uhloch pohľadu. Spoznanie, či videnie Boha, sa v ľudskom živote ubera dvojakou cestou, tak pozitívnou (Boh je reálne prítomný v nás samých), ako i negatívnou (Boh ostáva sebou samým a nami nepoznatelný v úplnosti), s tým, že nie je možné stanoviť väčšiu dôležitosť jednej z nich. Ak by sme prioritizovali jednu z ciest, došlo by k narušeniu jednoty poznania a s ním i bytia, ktoré je nevyhnutne antinomické, tak ako je antinómia v Bohu medzi jeho nepostihnuteľnou, neobsiahnuteľnou podstatou a Božími energiami prístupnými nášmu poznaniu. Boh nevyhnutne zjavuje seba samého vo svojich energiách, pretože on v sebe samom zahŕňa celé bytie, ale Božie energie nie sú nevyhnutným zjavením Božej podstaty. Boh Mojžišovi nepovedal „Ja som podstata“, ale povedal, „Ja som, ktorý som“. (Porov. PALAMAS, Gregor: Triady III, 2,12. In PALAMAS, G.: *Atto e luce Divina*. Milano : Bompiani, 2003, s. 871.) Boh vo svojom zjavovaní sa ostáva slobodný od akéhokoľvek ohraničenia, no na druhej strane nie preto, že musí, ale preto, že sám chce, je reálne prítomný vo svojich manifestáciách. (Porov. SPITERIS, Yannis: *Palamas: la Grazia e l'esperienza*. Roma : Lipa, 1998, s. 104.) Tu možno nájsť jasné styčné plochy s Florenského koncepciou symbolu v spojitosti s Božím menom. „Meno je Boh, ale Boh nie je Meno.“ FLORENSKIJ, P. A.: Zamečania svjaščenika Pavla Florenského na knihu jeroschimonacha Antonija (Bulatoviča) „Apologia veri vo Imja



giou, ktorá umožňuje spoznávať svet, ale zároveň vždy zostane ako nepoznatelná Božia podstata. Prítomnosť Božia je zároveň aj neprítomnosťou, keďže Božia podstata nám ostane nezjavená. Termíny nepoznatelná a nezjavená Božia podstata majú negatívny význam, ale v tomto texte naznačujú skôr neúplnosť, než absenciu poznania a zjavenia ako takých. Ontologizmus Palamu je teda antinomický<sup>61</sup> tak, ako je antinomické aj kresťanstvo.<sup>62</sup>

Človek, stvorený na Boží obraz, má byť svojím životom stále viac podobný svojmu Stvoriteľovi. Obraz daný človeku predstavuje jeho identitu, teda to, čím je vo svojej podstate, to, čo nám bolo dané, ale čo my zároveň zvelaďujeme, alebo zanedbávame. To „zvelaďované“, alebo „zanedbávané“ nemôže byť oddelené od samotného obrazu. Človek buď svoj obraz, to znamená svoju podstatu, viac a viac pripodobňuje Praobrazu – Bohu, alebo ho neguje.

Samotné „pripodobňovanie“ predstavuje „integritu“ osobnosti, jej schopnosť zjavovania sa, presnejšie povedané, jej stavania sa súčasťou iného bytia. Človek bez „stávania sa súčasťou iného bytia“, teda bez svojej integrity – „energie smerujúcej k jednote s iným“ – nemôže pravdivo poznať svoju podstatu – identitu Božieho obrazu.<sup>63</sup>

---

Božie i vo Imja Isus. Moskva, 1913. In: FLORENSKIJ, P. A.: *Sočinenija*, 3(1). Moskva : Mysľ, 2000, s. 296.

<sup>61</sup> Grécke slovo *antinómia* a z neho odvodené prídavné meno *antinomický* by sme mohli preložiť termínom protichodný, rozporný, paradoxný, či protikladný. V logike sa slovom *antinómia* označuje dvojica výrokov, ktoré boli zdanlivo bezchybne dokázané, a pritom sú nezlučiteľné. (Porov. *Slovník cudzích slov* (Bratislava : SPN, 1997, s. 72.) Florenskij podáva bližšie vysvetlenie histórie vzniku tohto termínu od filozofa Sofokla, sv. Augustína, končiac Immanuelom Kantom vo svojom najznámejšom diele *Stĺp a základ pravdy*, v stati „Historický vývoj termínu *antinómia*“. V krátkosti by sme mohli konštatovať, že slovo *antinómia* má viac právnický než filozofický význam. Vyjadruje vnútornú rozporuplnosť zákona. Až zásluhou Immanuela Kanta sa udomácnilo na poli filozofie. (Porov. FLORENSKIJ, P. A.: *Stolp i utverždenije istiny*, 2. Moskva : Pravda, 1990, s. 582–584.) Ako uvidíme neskôr, u Florenského termín *antinómia* nadobúda iné sémantické rozmery. Slovo *antinómia* sa stáva synonymom slova *dialektika*. V procese opravdivého poznania je súhra, či skôr synergia protikladov nevyhnutná. Florenskij o nej hovorí ako o „umení dialektiky“ a zároveň umení kresťanského života, ktorý však pre samotného človeka zostáva stále tajomstvom už len z jediného dôvodu. Citujúc Makária Veľkého, autor hovorí: „Sama Pravda podnecuje človeka ku hľadaniu pravdy.“ (Porov. FLORENSKIJ, P. A.: *Stolp i utverždenije istiny*, s. 489; *Filokalia*. Ružomberok : Pedagogická fakulta Katolíckej univerzity v Ružomberku, 2008, s. 238.) Používanie slova *antinómia* Florenským je dialekticky odlišné od *antinómie* čistého rozumu, ako sa ich vo filozofii pokúsil definovať Kant, kde čistý rozum sa pochopiteľne už nemôže odvolať na nič vyššie od seba samého.

<sup>62</sup> Porov. FLORENSKIJ, P. A.: *Il valore magico della parola*, s. 11.

<sup>63</sup> Porov. FLORENSKIJ, P. A.: *Ikonostas*. Sočinenija, 2. Moskva : Mysľ, 1996, s. 434. Autor hovorí: „В Библии образ Божий различается от Божьего подобия, и церковное предание давно разъяснило, что под первым должно разуметь нечто актуальное — онтологический дар Божий, духовную основу каждого человека, как такового, тогда как под вторым — потенцию, способность духовного совершенства, силу

Nielen človek, ale i každé bytie má svoj obraz jemu daný, čo tvorí jeho identitu, jeho „vnútornú stránku bytia“, ktorá je potvrdením jeho samotného bytia. Zároveň človeku „daný obraz“ je v neodlučiteľnej, bytostnej spojitosti s jeho integritou, teda s jeho energiou smerujúcou k jednote s druhým bytím, čo predstavuje jeho „vonkajšiu stránku bytia“. Na základe toho môžeme povedať, že všetko, čo *je*, je nositeľom života a zároveň jeho zjavovaním sa navonok. Týmto „zjavovaním sa“ nedochádza len k integrácii s druhým bytím, ale i k potvrdzovaniu identity a k vymedzovaniu bytia samotného.

Vzťah dvoch bytí, ktoré sa zjednocujú svojím zjavovaním sa navonok, utvára novú ontologickú skutočnosť, ktorá nesie znaky „svojich rodičov“ jedného i druhého bytia tak, že nemôže byť stotožnená ani s jedným z nich. Ich vzťahom sa prostredníctvom ich energií smerujúcich ku druhému bytiu zrodí niečo nové, tretia skutočnosť, „dieťa“, ktoré je ich synergiou. Táto nová skutočnosť je zároveň aj potvrdením identity jej „rodičov“, a nie len potvrdením, ale i príčinou. Bez zrodenia sa „dieťaťa“ by totiž jedno i druhé bytie nemohlo byť nazvané „rodičom“, ostalo by nepoznané, nezjavené a môžeme povedať neexistujúce. Existencia niečoho je teda koexistencia. Bytie niečoho si vyžaduje spolu-bytie s iným bytím, spojeným prostredníctvom ich energií. V opačnom prípade nemôžeme hovoriť ani o bytí ako takom.<sup>64</sup>

Dieťa, ktoré sa zrodí svojim rodičom, nesie ich znaky, ale zároveň je niečím novým, jedinečným, neopakovateľným, je dôsledkom zjednotenia ich synergie, ale zároveň príčinou ich bytia. Novozrozená skutočnosť je skutočnosť antinomická, to jest jednota pri zachovaní rôznosti, dôsledok, ktorý je zároveň i príčinou.

Z tohto „zároveň“, ktoré sa zrodilo z kontaktu dvoch bytí, lepšie povedané vzájomným prenikaním ich energií, sme dospeli k definícii symbolu, ktorý v sebe nesie znaky spomínaných antinómií.<sup>65</sup>

Z tohto dôvodu Florenskij právom označuje novú realitu – symbol ako cennejšie bytie, lebo už nejde len o bytie samo osebe, ale o nové bytie „bytostne zrastené“ s cennejším bytím. Môžeme hovoriť o novom bytí – symbole

оформить всю эмпирическую личность, во всем ее составе, образом Божиим, т. е. возможность образ Божий, сокровенное достояние наше, воплотить в жизни, в личности, и таким образом явить его в лице.“

<sup>64</sup> Porov. FLORENSKIJ, P. A.: *Imeslavije kak filosofskaja predposylka*, s. 256–257.

<sup>65</sup> Porov. FLORENSKIJ, P. A.: *Imeslavije kak filosofskaja predposylka*, s. 257. Florenskij definuje symbol takto: „Бытие, которое больше самого себя, – таково основное определение символа. Символ – это нечто являющее собою то, что не есть он сам, большее его, и однако существенно чрез него объявляющееся. Раскрываем это формальное определение: символ есть такая сущность, энергия которой, сращенная или, точнее, срастворенная с энергией некоторой другой, более ценной в данном отношении сущности, несет таким образом в себе эту последнюю.“

ako o bytí spolupodstatnom s cennejším bytím, lebo sa v ňom cennejšie bytie zjavuje reálne.

Teraz, keď sme definovali symbol ako reálnu prítomnosť bytia, ktoré ho presahuje, môžeme odpovedať aj na otázku o charaktere poznávacieho procesu, ktorý sa nám javí ako vzťah subjektu a objektu.

- Symbol je pre poznávajúceho zárukou pravdivosti, reálnosti poznávaného objektu, pretože v ňom je objekt sám. Nachádzanie symbolu je nachádzaním reality.
- Zjednotenie sa so symbolom je zjednotením sa s vyššou realitou, ktorá ho naplňa.
- Poznávaci proces je objavením symbolu, ktorý nie je výlučne aktivitou subjektu a ani totalitou objektívnej reality, ale ich synergiou.

Posledný bod možno rozvinúť nasledujúcim spôsobom. Človek poznáva vďaka tomu, že je zároveň i poznávaný druhým bytím prostredníctvom symbolu. Vychádza zo svojho „ja“ vďaka tomu, že je zároveň prijímaný druhým „ty“. Moje poznanie sa rodí rozpoznávaním mňa zo strany druhého bytia.<sup>66</sup> Moje „vysielanie signálov“ alebo poznávacia aktivita sú zároveň spolupôsobením – synergia, rezonancia na tej istej frekvencii s druhým bytím, ktoré prijíma moju aktivitu za svoju. Nájst tú istú frekvenciu znamená nájst symbol. Nájst prostriedok komunikácie a nájst symbol znamená nájst to alebo toho, ktorý je v ňom prítomný vo svojej podstate. Umenie nachádzať symbol je umením opravdivo poznávať. Počiatočná túžba objaviť niečo nové nie je determinovaná úsilím za každú cenu vidieť zmysel, či cieľ svojho poznávania v podobe jasných schém. Veľmi často cesta poznania nezodpovedá našim predstavám, presným a vopred určeným smerniciam, preto sa stáva viac a viac namáhavou. Florenskij zdôraznil, že pre umenie správneho poznania nie je až také podstatné vidieť cieľ, ale stále sa vedieť nadchnúť pre cieľ. Koľko dobrých vecí človek neurobí preto, že už na začiatku v nich nevidí zmysel a za každým mu chýba cieľ. Koľko stratenej energie nás to stojí. Cieľ sa nám pomaly odkrýva, kráčajúc vpred, a nie našimi špekuláciami. „Tu a teraz“ je cennejšie ako hypotetické a zo všetkých strán zabezpečené „čo ak“. Ba čo viac, „tu a teraz“ je najcennejšie, lebo len prítomný okamih je miestom vtelenia budúceho a večného. Chápať to „tu a teraz“ je umenie nájst symbol, tajomné prepojenie skutočnosti teraz prežívaného a zá-

<sup>66</sup> Porov. FLORENSKIJ, P. A.: *Imeslavije kak filosofskaja predposylka*, s. 256–257. Poznávaci proces je už novou skutočnosťou, synergiou, vzájomným vzťahom dvoch bytí. Nová, môžeme povedať tretia skutočnosť, ktorá nesie znaky jedného i druhého bytia, poznávajúceho i poznávaného, sa stáva príčinou ich bytia. Bez synergie by totiž bytie ostalo nezjavené a nepoznané.

roveň očakávaného. Vydať sa na cestu k cieľu je už objavením cieľa na ceste a vydanie sa na cestu poznania je už samým poznaním.<sup>67</sup>

Ako tretia cesta poznania sa v tejto perspektíve javí umenie najst symbol s jeho ontologickou silou zjednotenia subjektu a objektu. Dať sa nakaziť „chuťou“ konkrétneho, posvätným prijatím konkrétna, láskou nazerania na konkrétno, láskou k bezprostredným objektom poznania.<sup>68</sup>

Florenského konkrétny optimizmus vo vzťahu k poznávanej realite sa javí ako prvý predpoklad pochopenia symbolu. Akoby sa stotožnil s jednou z postáv románu F. M. Dostojevského *Bratia Karamazovovci*: „Myslím, že všetci musia na svete najprv milovať život.“<sup>69</sup> Takýto predpoklad je vlastne základom komplexného poznávania reality, alebo inak povedané:

Ak sú moje túžby po poznaní reálne,  
tak je to práve vďaka tomu,  
kto moje túžby reálne vyplní.

V konečnom dôsledku:

*Ak existuje moje „ja“,  
tak je to práve vďaka tomu,  
že existuje druhé „ty“.*<sup>70</sup>

To „tak je to práve vďaka tomu“ je už realita, ktorú my hľadáme i poznávame, teda symbol. Túto realitu nielenže my poznávame, ale ona sama nám beží oproti, aby v subjekte zavládla jednota, jednota, ktorá ho robí sebou samým. „Nejaká energia bytím asimilovaná môže byť iba energia bytia, ktoré ho reálne asimilovalo.“<sup>71</sup> Nová skutočnosť, ktorá je v predchádzajúcej vete vyjadrená slovami „môže byť iba energia bytia“, je ten „symbol“, ktorý Florenskij hľadá. Slovo „iba“ poukazuje na nevyhnutnosť symbolu v procese opravdivého poznania.

Túto intuíciu by sme mohli rozvíjať ďalej a preniesť do praktickej roviny. Vo Svätom písme, najmä u evanjelistu Jána, nachádzame excelentné dôkazy koncepcie symbolu, lepšie povedané nachádzame pramene, z ktorých symbolizmus čerpá. Ak teda máme hovoriť o pravdivosti koncepcie symbolu, nemô-

<sup>67</sup> FLORENSKIJ, P. A.: *Lekcija i lektio*. Sočinenija, 2. Moskva : Mysľ, 1996, s. 63.

<sup>68</sup> Porov. FLORENSKIJ, P. A.: *Lekcija i lektio*, s. 65.

<sup>69</sup> DOSTOJEVSKIJ, Fjodor Michajlovič: *Bratia Karamazovovci*, 1. Turčiansky Sv. Martin : Matica slovenská, 1942, s. 358.

<sup>70</sup> Tento výrok je voľnou parafrázou výroku Vjačeslava Ivanova: „Tu es ergo sum.“ – Ty si, a preto som ja. Vjačeslav Ivanovič Ivanov bol jedným z predstaviteľov ruského personalizmu. Personalizmus patrí k novodobým filozofickým smerom, ktoré za najväčšiu hodnotu pokladajú živú osobu. Porov. ŠPIDLÍK, Tomáš: *My v Trojici*. Velehrad-Roma : Refugium, 2000, s. 52.

<sup>71</sup> FLORENSKIJ, P. A.: *Imeslavije kak filosofskaja predposylka*, s. 256.

žeme ju nazvať inak než biblickou. „Veru, veru, hovorím vám: Kto nevchádza do ovčince bránou, ale prechádza inokade, je zlodej a zbojník. Kto vchádza bránou, je pastier oviec.“ (Jn 10,1) Čo vlastne znamená vchádzať do ovčince bránou? Brána nám otvára priestor pre poznanie novej reality a už sama je novou realitou. Ovčinec je objektívna realita. Obchádzať bránu a vstupovať do ovčince inokade znamená a už i je samotným narušením jednoty celku a možnosti poznávať v celku, kde si subjekt buď utvára „fiktívne brány poznania“ zdôrazňovaním vlastnej aktivity, alebo označí objektívnu realitu za nedotknuteľnú, ba až nepoznatelnú, pre jej nadradenosť nad subjektom. Bránou k poznaniu je symbol. Sám Kristus neskôr dodáva: „Ja som brána k ovciam.“ (Jn 10,7) Akoby povedal: Ja som Symbolom, teda tým, „v“ ktorom a „cez“ ktorého dochádza k opravdivému poznávaniu objektívnej reality. Právom by sme mali uznať, že opravdivé poznanie je poznanie symbolické, to jest „v“ symbole a „cez“ symbol, inými slovami „v“ Kristovi a „cez“ Krista.

Aj učenie o ikone ako o type bytia nám môže pomôcť bližšie si ozrejmiť skutočnosť poznania „v“ Kristovi a „cez“ Krista. To, čo vo všeobecnosti platí o zobrazovanej skutočnosti, môžeme bez akýchkoľvek problémov aplikovať i na slovo, pretože tak obraz, ako aj socha sú v princípe slová.<sup>72</sup> Kristus je Prototyp (predobraz bytia), od ktorého slová našich modlitieb (ako *typy* bytia) smerujú k Archetypu (prvotnému obrazu). Archetyp je Boh Otec. Naopak, Otca poznávame vďaka Kristovi ako Prototypu, ktorý objavujeme v type, v jeho priamom materiálnom obraze, v našom prípade v slove.<sup>73</sup>

## 5. SLOVO AKO SYMBOL

Vlastnosti symbolu spomínané v predchádzajúcej časti zvlášť platia o slove ako o prostriedku komunikácie. Ono je bránou k poznaniu objektu i objekt sám. Slovo je symbol, bez ktorého nie je mysliteľná nijaká objektívna realita. Myšlienka nemôže mať predsa „nulový obsah“, ak má byť prostriedkom zjavovania sa vecí subjektu. Pravdaže, mohli by sme sem priradiť aj ďalšie prostriedky vyjadrenia zmyslu s určitým obsahom, akými sú gestá, rôzne znaky, hudobná notácia. Predsa len slovo ako prostriedok dorozumievania sa zohráva prvoradú úlohu, lebo ho navonok najviac reflektujeme. Je akýmsi kódom k poznaniu reality a zároveň realitou v kódoch. V tomto kóde je ukryté množstvo nepoznaných reakcií. Slová nám teda hovoria o realite, o veciach, aké sú vo svojej pod-

<sup>72</sup> Porov. FLORENSKIJ, P. A.: *Termin*, s. 189.

<sup>73</sup> Porov. ŠPIDLÍK, Tomáš: *Spiritualita křesťanského Východu : Modlitba*. Velehrad-Roma : Refugium 1999, s. 376.

state, ale ich podstata sa v slovách „nevyprázdni“. Veci, človek, Boh sú omnoho viac, než ich ohraničenie slovom.

Slová nehovoria iba o realite vecí, ale zároveň postihujú aj realitu bytia toho, kto ich vyslovuje. V slove sa zjavuje sám subjekt. Autor tvrdí, že zjavovanie sa subjektu v slove je zjavovaním celého subjektu, a nielen jeho časti. V slove je ukrytý „celý človek“ s jemu neraz neznámymi reakciami, je ukrytý celý jeho organizmus. Inými slovami, „existuje iba jeden jazyk – jazyk aktívneho zjavovania seba prostredníctvom organizmu vo svojej totalite – a jestvuje iba jediný typ (rod) slov, ktoré sú vyslovované celým telom“<sup>74</sup>.

V konečnom dôsledku by sme v slove mali rozpoznať „všetko“, „celého človeka“, keďže nepredstavuje iba jeho „fragment“, ale jeho podstatu ako takú. To by však predpokladalo schopnosť počúvajúceho prijať to „všetko“, „mať miesto“ pre to „všetko“, čo tvorí osobnosť počúvaného. „Mať miesto pre druhého“ sa javí ako jediný spôsob pochopenia druhého, „stať sa jedným“ s ním, ponížiť sa (porov. Flp 2,7), čo vyžaduje kenotické „stať sa ničím“, alebo „stať sa prázdny“ v sebe samom vo vzťahu k tomu, kto stojí predtým mnou.<sup>75</sup> Slovo v tejto perspektíve zohráva úlohu média, t. j. stávania sa „jedným s niekým“.<sup>76</sup> Je však jasné, že hĺbka ľudskej duše, človek sám, pre nás ostane vždy neprebádaným tajomstvom.

Dve energie, energia poznávajúceho a energia poznávaného, sa stretávajú a môžeme povedať i zmiešavajú, pričom rastie napätie medzi nimi. V subjekte vzniká veľká túžba po poznaní a čoraz viac je badateľný rozdiel medzi poznávaným a poznávajúcim. Ako blesk pred búrkou medzi dvoma mračnami nabitými energiou je slovo zjavujúce vtelený zmysel prostredníctvom akumulovanej energie. Ide o novú energiu, nový fenomén, ktorý spája to, čo bolo doteraz rozdelené.<sup>77</sup> Akákoľvek realita (človek i Boh) je vtelená v slove, ale slovo nie je vyplnením (vyprázdnením) podstaty vecí, človeka, Boha. O slove platí tá istá formula, ktorá sa vzťahuje na symbol. Slovo je viac než samo sebou, ale nie viac ako to, čo ho naplňa. Je prostriedkom a je zároveň aj subjektom aj objektom poznania.<sup>78</sup> Z uvedených tvrdení vyplýva jasný záver:

- slovo nie je len nami vyslovované, ale zároveň nás učí vyslovovať,
- slovo je nami poznávaná skutočnosť, ale zároveň nám dáva spoznávať,

<sup>74</sup> FLORENSKIJ, P. A.: *Imeslavije kak filosofskaja predposylka*, s. 260.

<sup>75</sup> Porov. FLORENSKIJ, P. A.: *Stolp i utverždenije istiny*, s. 91–92.

<sup>76</sup> Florenskij neprestajne prízvukuje, že prostredníctvom slov poznávame osobu, pretože sme presvedčení, že jej slová priamo predstavujú ju samu, jej aktivitu. Vďaka jej slovám sa nám zjavuje jej skrytá podstata. „Sme presvedčení, že osoba je sám rozprávajúci.“ FLORENSKIJ, P. A.: *Imeslavije kak filosofskaja predposylka*, s. 262.

<sup>77</sup> Porov. FLORENSKIJ, P. A.: *Imeslavije kak filosofskaja predposylka*, s. 261–262.

<sup>78</sup> Porov. FLORENSKIJ, P. A.: *Imeslavije kak filosofskaja predposylka*, s. 263.



- je naším prostriedkom k pochopeniu, ale zároveň príčinou chápania, teda je nami formované, ale zároveň nás formuje.

Možno si to do dôsledkov ani neuvedomuje, ale dať niekomu alebo niečomu nepravé meno, vychádzajúc z tvrdení Florenského, v skutočnosti znamená ignorovať jeho existenciu. Ide o neschopnosť rozlíšiť jednu vec od druhej i o neschopnosť nájsť to, čo je im spoločné. Zákon identity a integrity bytia ide ruka v ruku s poznaním, a nemôže to byť ináč. Ak takáto možnosť nastane, autorovým slovníkom povedané, mysticko-magický pohľad na svet je automaticky narušený. Slovo človeka vtedy prapodivne „zjavuje – hovorí“ jednoducho o „nebytí“. Došlo k „stelesneniu prázdneho obsahu“. Florenskij spresňuje, že k tomu dochádza vtedy, ak absentuje význam slova alebo jeho forma v podobe vonkajšieho zvukového vyjadrenia.<sup>79</sup>

## ZÁVER

Podľa Florenského je slovo omnoho viac než iba zvuk. Tak ako v mene Boh je reálne prítomný Pomenovaný, tak i v slove je reálne prítomná jeho duchovná moc, ktorú my môžeme využiť na budovanie, alebo zneužiť na rúcanie.<sup>80</sup> Vďaka tomu, že slovo má „nehmotné telo“, môže človek rozširovať svoje reálne pôsobenie omnoho intenzívnejšie ako s akýmkoľvek iným nástrojom. Vedomý si tejto tvorivej sily slova ako konkrétneho, materiálneho nástroja s „nehmotným telom“, autor poukazuje na jeho magickú „trans-empirickú“ existenciu. Tá totiž v istom zmysle predchádza už ustálené pojmy v rozume. Inak povedané, slovo nadchne a očarí poslucháča ako živý obraz a predbehne aj statickú racionálnosť. Slová, ako živé obrazy, totiž utvárajú, formulujú živé pojmy omnoho skôr, než zmrazené pojmy v našom rozumovom zosystematizovanom vlastníctve vytvoria slová.<sup>81</sup>

Naše slovo je podľa slov Florenského naše bytie, naša identita. Človek je verbálne bytie, ktoré ak prestane pestovať a zveľaďovať slovo nezáujmom o jeho vonkajšiu zvukovú formu, alebo ju dokonca nahradí za inú, nielen slovo tým stratí svoju rovnováhu mysticko-magického celku, ale aj človek sám.<sup>82</sup> Práve preto je potrebné pestovať dobré slová, lebo tie nielen opisujú, ale aj tvoria dôležitú etickú autentickosť nášho bytia.

<sup>79</sup> Porov. FLORENSKIJ, P. A.: *Imeslavije kak filosofskaja predposylka*, s. 165.

<sup>80</sup> Porov. FLORENSKIJ, P. A.: *Stolp i utverždenije istiny*, s. 224.

<sup>81</sup> Porov. FLORENSKIJ, P. A.: *Obščelovečeskije korni idealizma*, s. 161.

<sup>82</sup> Porov. FLORENSKIJ, P. A.: *Obščelovečeskije korni idealizma*, s. 165.



PhDr. SEODr. Daniel Porubec  
Centrum spirituality Východ - Západ Michala Lacka  
Komenského 14, 040 01 Košice

OGLIARI, Donato: *Gratia et certamen : The Relationship between Grace and Free Will in the Discussion of Augustine with the So-Called Semipelagians*. Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovanensium, 169. Leuven 2003

Donato Ogliari obhájil svoju doktorskú prácu na leuvenskej teologickej fakulte v roku 2002 a potom ju spracoval a publikoval v cennej sérii *Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium*. Autor sa podujal na dôkladnú analýzu teologicky známej problematiky sporu medzi hipponským biskupom Augustínom a jeho odporcami, ktorými boli mnísi v Hadrumetum v Afrike a potom mnísi z marseillského kláštora na juhu súčasného Francúzska.

Štúdia je rozdelená do štyroch kapitol a je sprevádzaná bohatým poznámkovým aparátom. V prvých dvoch kapitolách sa zaoberá textovou a historicko-teologickou analýzou oboch sporov, ktoré sa objavili niekoľko rokov pred koncom Augustínovho života. Tretia a štvrtá kapitola sú viac teoretického charakteru, autor sa v nich zaoberá problematikou dobového mníšstva a jeho úsilia o „spirituálnu dokonalosť“ a potom náročnou otázkou predestinácie. Ogliariho práca je hodnotná a nikto, kto sa bude v budúcnosti zaoberať problematikou predestinácie, ju nemôže obísť. Ku predstavovanej štúdii

máme iba niekoľko menších poznámok, ktoré nechcú znehodnocovať spomenutú prácu, chcú skôr pripomenúť isté možné korekcie práce z nášho pohľadu.

D. Ogliari sa vo svojej práci opiera o tzv. *genetic methodology* (s. 14 – 15), aby poukázal na *Sitz im Leben* celej problematiky. Táto metóda predpokladá chronologické zrenie sv. Augustína od nie celkom jasných a nie dostatočne zreých myšlienkových pozícií k záverečnému postoju, ktorý je zafinovaný ako záverečný, eventuálne zreý. Je to metodologický predpoklad, ktorý zastával už O. Rottmanner (*Der Augustinismus : Eine dogmengeschichtliche Studie*, s. 5: „Unter »Augustinismus« verstehe ich hier die Lehre von der unbedingten Prädestination und vom partikularen Heilswillen, wie sie der hl. Augustinus vorzugsweise in den letzten Periode seines Lebens [...] ausgebildet und bis zu seinem Tode festgehalten hat“), ktorý je však, podľa nás, ťažko obhájiteľný. Zdá sa totiž nemožné poukázať na istú evolúciu v Augustínovom myslení, pretože tie isté pohľady a názory sa nachádzajú v rôznych chronologických periódach jeho života. Augustín je veľmi živý a „ohybný“ autor, vždy závislý od konkrétneho kontextu, na ktorý odpovedá kontextuálne. Nezdá sa, že by augustiniánske texty z posledných rokov jeho života, z polemiky proti Juliánovi z Eklanu a proti mníchom v Hadrumete a v Marseille, predsta-

vovali vrchol Augustínovho myslenia o milosti; práve naopak, svojim metodologickým postojom D. Ogliari oddeľuje Augustínove postoje od monastického kontextu, ktorý pokladáme za podstatný, aby sme mohli pochopiť (a nie ospravedlniť) to, čo chcel Augustín povedať.

Bolo by iste vhodnejšie vziať do úvahy kompletný augustiniánsky korpus, a to vrátane kázni. Zdá sa totiž evidentné, že Ogliariho pozície voči Augustínovi by sa mohli dostať do protikladu s inými textami toho istého autora. Sú stránky hipponského biskupa, ktoré sú ťažko interpretovateľné, ale musia byť interpretované v rámci jeho korpusu; táto metóda by mala byť použitá ešte predtým, ako bude Augustín porovnávaný s inými autormi. Toto by možno prinieslo isté zjemnenie v autorových záveroch – podľa nich je Augustín inovátor, ktorý nie je v súlade s predchádzajúcou teologickou tradíciou, tak západnou, ako aj východnou (s. 18, 262 – 265). Je to najmä tento monastický kontext, ktorý chýba v Ogliariho diele. Autor podáva vynikajúci kontext Kassiana a sľubuje tiež, že vloží Augustína do kontextu (s. 14.18) – radi by sme čítali aspoň niekoľko viet o mništvu u Augustína, o koncepte rehoľného života a o tom, ako tento kontext možno ovplyvnil jeho teológiu milosti v tej podobe, v akej bola ponúknutá mníchom v Hadrumete, a tiež o tom, ako pastorácia a kontext africkej teológie ovplyvnili Augustí-

novo myslenie a v istom zmysle slova „ohraničili“ jeho teologické bádanie.

Nemôžeme prijať ani autorov názor, keď konštatuje, že Augustínova pozícia je *infralapsárna*. Minimálne musí byť tento názor zjemnený („To begin with, the Augustinian theory of predestination, of which the doctrine of the *massa damnata/perditionis/peccatorum* is the ultimate foundation, is *infralapsarian*“, s. 398). Hovoriť pri Augustínovi o *infralapsárnej* či *supralapsárnej* pozícii v zásade znamená zastávať názor, že Boh rozhoduje o ľudstve vo vnútri času, a nie v nemennej prítomnosti. Treba si totiž uvedomiť, že Augustín nikdy nehovorí o *ante praevisa merita* a ani o *post praevisa merita*. Vždy pripomína: *sine ullis praecedentibus meritis*.

Ogliari sa tiež zaoberá augustiniánskou exegézou novožakonného verša 1 Tim 2,4. Podľa neho komentáre k tomuto veršu v kontexte Augustínovho diela naznačujú, že Augustín obetoval tradičnú exegézu verša v prospech reštriktívneho chápania milosti. Podľa autora hipponský biskup akoby zaujímal rozdielne pozície, pokiaľ ide o pastorálnu prax a teóriu (s. 328). Tvrdí, akoby sa to javilo úplne očividné, že Augustín síce nehovorí o *predestinatio gemina*, ale že je takéto myšlienkové nasmerovanie naznačené v jeho dielach (s. 374). Podľa neho pastorálna prax teda predstavuje akúsi korekciu jeho náuky o predestinácii (s. 328). Podľa

nás A. Salignac správne upozorňuje, že predestinácia je prípravou milostí, ktoré Boh nedáva všetkým, a aj keby sa nie-predestinovanie mohlo javiť ako odmietnutie milosti a toto odmietnutie by naznačovalo istú formu „predestinovania ku zlu“ (Les excès de l’“intellectus fidei” dans la doctrine d’Augustin sur la grâce, *NRTb*, 110, s. 843 – 844), musíme nástožiť na tom, že u Augustína je iba jedna predestinácia, a to predestinácia k dobru, ktorá nikdy nevylučuje slobodnú spoluprácu a zodpovednosť vyvolených a predpokladá predovšetkým pokoru, ktorá je u Augustína základnou a nevyhnutnou čnosťou človeka.

Bolo by tiež zaujímavé, keby sme sa pokúsili pojem *certus numerus electorum* (s. 348 – 352), ktorý podľa Ogliariho predstavuje dualizmus a základný fatalizmus, čo rozdeľuje ľudstvo na dva tábory, interpretovať pomocou iných textov, takých, v ktorých Augustín pozýva veriacich, aby spolupracovali v pastorácii kvôli tomu, aby počet (*numerus*) predestinovaných vzrastal. Nemôžeme prijať zdôrazňovanie teologického dualizmu tam, kde sa mení kontext. Rozdielnosť v rétorike nemôže v nijakom prípade naznačovať rozdielnosť v teológii (odporúčame vysvetlenia, ktoré ponúka A. Trape: *S. Agostino : Introduzione alla dotrina della Grazia II*, s. 260 – 271, 283 – 300).

ThLic. Miloš Lichner SJ, D.Th.  
Teologická fakulta  
Trnavskej univerzity  
Kostolná 1, P. O. Box 173  
814 99 Bratislava  
e-mail: milos.lichner@tftu.sk

**HROBOŇ, Bohdan: *Ethical Dimension of Cult in the Book of Isaiah*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Band 418. Ed. John Barton, Reinhard G. Kratz, Choon-Leong Seow, Markus Witte. Berlin; New York : Walter de Gruyter, 2010. 256 s. ISBN 978-3-11-024748-0**

*Štruktúra a obsah práce.* Posudzovaná práca má prehľadnú a logickú štruktúru. Autor rozdelil materiál do šiestich kapitol, ktoré predchádza užitočný zoznam skratiek a úvod a po ktorých nasleduje záver, dva špeciálne tematické dodatky, záverečná poznámka, bibliografia a index autorov. Každá kapitola sa začína krátkou úvodnou staťou, ktorá čitateľa oboznamuje so štruktúrou a kľúčovými koncepciami danej state. Piata kapitola navyše obsahuje zaujímavý exkurz (The Case for Consecutive 'ki'), týkajúci sa presnejšieho prekladu verša z Izaiáša 43,22. Na konci každej kapitoly ponúka autor stručné zhrnutie, v ktorom identifikuje tematickú a obsahovú limitáciu kapitoly a predstavuje tézy, ktoré tvoria hlavnú argumentačnú líniu celej práce. Monografia má 14 + 256 strán a jej súčasťou je aj 7 tabuliek a viacero špecializovaných textových štruktúrálnych analýz v hebrejčine. Za pozornosť stojí skutočnosť, že autor pracoval s veľkým množstvom relevantnej

literatúry – až 260 bibliografických zdrojov, pričom možno konštatovať, že Hroboň nevynechal nijaké kľúčové dielo dostupné v čase odovzdania rukopisu vydavateľovi, ktoré by bolo dôležité pre jeho tému.

Knihá skúma vzťah medzi kultom (bohoslužbou) a etikou (morálkou) v biblickej knihe Izaiáš. Dielo je rozdelené do dvoch hlavných logických častí. V prvej časti autor argumentuje presvedčivým spôsobom v prospech revízie do istej miery zaužívaných názorov viacerých významných starozmluvných bádateľov na vzájomný vzťah prorokov a kultu v období pôsobenia proroka Izaiáša. Po hĺbkovej analýze koncepcií spojených s kultom – obeť, rituálna čistota a nečistota, svätosť, zasľúbená zem – prichádza k záveru, že prorocké a kňazské chápanie úlohy kultu v živote starovekých izraelských komunit bolo vo svojej podstate identické. Táto téza protirečí zaužívanému presvedčeniu mnohých exegetov, že proroci boli vo svojej zvesti zameraní antikulticky, teda proti kňazom, ich kultickým úlohám a spôsobu vykonávania kultu. Hroboň v prvej časti svojej monografie ukazuje, že princípy stojace za kňazským a prorockým vyučovaním o rite a o sociálnej spravodlivosti boli v zásade totožné.

Táto odvážna téza je potom konfrontovaná podrobným rozborom izaiášovských textov v hebrejskej pôvodine. Analýza kľúčových pasáží, týkajúcich sa kultu a etiky (Iz 1,10-17;

Iz 43,22-28; a Iz 58,1-14) v troch za sebou nasledujúcich kapitolách práce preukazuje skutočnosť, že tieto texty pôvodne nemali byť vnímané ako antikultické (antirituálne), ale ako texty zdôrazňujúce „etickú dimenziu kultu“. Platí to aj napriek tomu, že úloha kultu a etiky je v každej časti Izaiášovej knihy odlišná. Hroboňova analýza relevantných textov preukázala, že základné princípy stojace za vyučovaním o ríte (kulte) a sociálnej spravodlivosti (etike) v rôznych častiach knihy Izaiáš sú v zásade, teda vo svojej najhlbšej podstate, tie isté. Tieto princípy sú navyše kultickej povahy a sú v plnom súlade s vyučovaním kňazov. Dokonca aj dôvody pre rôzne chápanie úlohy kultu a etiky v Izaiášovej knihe majú kultický podtón – čistota a nečistota (kultická) izraelského ľudu a krajiny sa posudzuje v závislosti od toho, či ide o éru pred, počas alebo po babylonskom exile.

*Aktuálnosť témy a jej možný „impakt“.* Tematika vzťahu medzi kultickým životom a prorockou zvesťou je mimoriadne aktuálna nielen medzi starozmluvnými bádateľmi. Zaujímajú sa o ňu aj špecialisti na liturgiku, dejiny dogiem, kresťanskú etiku, či teologickú antropológiu. Téma má teda v rámci teologických vied interdisciplinárny charakter. Znalci dejín vývoja kresťanského myslenia sa dlhodobo venujú dynamike vzťahu medzi liturgiou (bohoslužbou / kultom) a teologickou reflexiou. *Lex orandi est lex credendi* vynika-

júco vyjadruje úzku súvislosť, ba až epistemologickú zviazanosť medzi kultom a teológiou (vrátane etiky). Exegéza Starej zmluvy však tento vzťah nevnímala ako samozrejмый. Skôr sa v nej presadili smery, ktoré tieto dva elementy dichotomicky oddelili a postavili proti sebe. Ak by sa Hroboňov exegetický objav potvrdil aj v iných kľúčových textoch Starej zmluvy, mohlo by to znamenať skutočný obrat v chápaní postavenia, úlohy a nosného významu zvesti starozmluvných prorokov v dejinách Izraela. Namiesto nezmieriteľného antagonizmu by mohli byť vnímaní ako takí, ktorí sú v „konfrontačnej symbióze“ s kultom, s cieľom poukázať na dôležitosť Božej prítomnosti uprostred Božieho ľudu, ktorá človek uschopňuje ku správnym etickým rozhodnutiam. Etika preto do veľkej miery vyviera z kultickej praxe a zároveň smeruje naspäť ku kultu v obeťách chvál a vďakyvdania.

Dielo má šancu mať skutočne medzinárodný „impakt“ aj vďaka skutočnosti, že bolo vydané po anglicky vo svetoznámom, renomovanom vydavateľstve (Walter de Gruyter) ako súčasť vedeckej monografickej série *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, zv. 418. Fakt, že takýto vydavateľ sa odhodlal vydať Hroboňovu knihu, hovorí mnoho o jej kvalite a očakávanom ohlase v medzinárodnej vedeckej, teologickej komunite.

*Celkový charakter a úroveň diela.* Dielo má nesporne vedecký a objavný charakter. Akademická precíznosť sa spája s odvážnym, inovatívnym pohľadom na zdanlivo jasné texty (z hľadiska ich interpretácie). Autor pracuje s analyzovaným materiálom systematicky, prehľadne a bez zbytočných, irelevantných exkurzov. Veľmi cenné sú úvody a závery každej kapitoly, ktoré nesú myšlienkovú niť celej knihy. Celková štruktúra knihy je preto logická a prehľadná. Vysoko možno oceniť aj autorovu prácu s hebrejským textom, pri ktorej používa najlepšie dostupné exegetické nástroje (slovníky, lexikóny, vedecké monografie, vedecké články v zahraničných odborných časopisoch a štúdie renomovaných exegetov). Jeho úroveň znalosti hebrejského jazyka (aspoň v písomnej forme) je obdivuhodná. To isté platí aj o autorovej znalosti anglického jazyka. Všetkých 260 bibliografických zdrojov je správne zaznamenaných v bibliografickom zozname na konci knihy. Zároveň možno konštatovať, že všetky zdroje, vrátane prameňov, boli správne použité aj v poznámkach pod čiarou, pričom bol dodržaný štýl citovania podľa kritérií platných v medzinárodnom kontexte v danom odbore.

doc. Michal Valčo, PhD.  
 Žilinská univerzita  
 Fakulta humanitných vied  
 Univerzitná 8215/1  
 010 26 Žilina

TARANT, Zbyněk,  
 TYDLITATOVÁ, Věra,  
 AMIR, Michlean, BUDIL,  
 Ivo, NOVOTNÁ, Lena-Arava,  
 HOŠEK, Pavel, NENUTIL, Jiří,  
 PARUSHEV, Parush R.: *Faces of Hatred : Contemporary Antisemitism in Its Historical Context.* Plzeň : Západočeská univerzita, 2012. 214 s.  
 ISBN 978-90-261-0190-1

Predložená publikácia *Faces of Hatred : Contemporary Antisemitism in Its Historical Context* má 214 strán. Zámerne vyšla v anglickom jazyku „s cieľom prekonať jazykovú bariéru“ a prezentovať aktuálne poznatky o problematike antisemitizmu známe v českom prostredí. Obsahuje sedem štúdií, pričom ich autori alebo pochádzajú z Českej republiky, alebo sú s touto krajinou spätí svojím pôsobením. Ide o odborníkov, ktorí sa problematikou antisemitizmu už dlhší čas zaoberajú, ako to dosvedčuje ich bohatá publikačná aktivita z tejto oblasti. Problematike antisemitizmu sa v Čechách systematicky od roku 2006 venuje Katedra blízkovýchodných štúdií na Západočeskej univerzite v Plzni a práve s touto katedrou je spojené pôsobenie väčšiny autorov tejto publikácie. Svojou publikačnou činnosťou a ďalšími aktivitami v tejto oblasti, ako sú napr. konferencie, workshopy atď., si táto akademická inštitúcia získava v oblasti výskumu antisemitizmu postupne rešpekt nie-



len v domácom prostredí, ale aj v zahraničí.

Publikácia obsahuje pohľady – ako predznamenáva jej názov – na fenomén antisemitizmu z rôznej perspektívy; spolu sedem rôznych pohľadov. Siedma práca sa z hľadiska literárneho žánru líši od predchádzajúcich vedeckých štúdií, jej prínos je však nepopierateľný, pretože forma tzv. „pamätnej knihy“, s ktorou autorka oboznamuje čitateľa, prenáša teoretickú problematiku antisemitizmu do praktickej roviny a dáva jej celkom konkrétnu, priam hmatateľnú podobu.

Prvé dve štúdie sú napísané z teologickej a religionistickej perspektívy.

Parush R. Parushev v štúdiu *Embodied Visions: On Antisemitism and the Resilience of Goodness* sa zaoberá pôvodom a prejavmi protižidovských postojov v kresťanstve. Svoju štúdiu začína predstavením rôznych definícií pojmu „antisemitizmus“, ktorý pokrýva všetky možné formy nepriateľstva voči Židom v dejinách tak na teologickom, ako aj na rasovom základe. Rôzne definície pojmu „antisemitizmus“, ktoré autor predkladá, ukazujú, že termín môže zastrešovať rôzne postoje k tejto problematike, pričom môže i zakrývať pravú podstatu problému. Nasleduje zhustený náčrt protižidovských postojov od čias Konštantína v Rímskej ríši až po novodobé dejiny kresťanskej Európy. Autor sa zmieňuje o protižidovských náladách v ranokresťanských apolo-

getických spisoch cirkevných otcov, ktoré mali najprv teologický rozmer a postupne prešli do antižidovských prejavov na rasovom základe. Spomína myšlienku kresťanského partikularizmu a nadradenosti Cirkvi, ktorou sa teologicky zdôvodňovali a ospravedlňovali spoločenské a politické aktivity obyvateľov a jej vládnucich autorít proti „nepriateľom“ Boha a kresťanstva. V období osvietenstva a racionalizmu protižidovské tendencie neboli zmenšované, skôr boli zdôvodňované rozumom. Autor si tiež všíma aktuálnosť problematiky kresťanského antisemitizmu na základe sociologických výskumov v Dánsku, a najmä v USA. Skutočnosť holokaustu a založenie štátu Izrael správne predstavuje ako aktuálnu výzvu pre Cirkev, ktorá by v súčasnosti mala prehodnotiť (a postupne už aj prehodnocuje) svoj postoj k vyvolenému zmluvnému ľudu Izraela. Vznik štátu Izrael a navrátenie rozptýlených totiž vyvracia mýtus kresťanov o zavrnutí Židov Bohom. Na základe dosiaľ publikovaných vedeckých prác z českého prostredia autor informuje o revízií teologického učenia o židovsko-kresťanských vzťahoch a o perspektíve ich budúceho vývoja. V závere uvádza dva pozitívne príklady riešenia židovsko-kresťanského vzťahu z dejín na území Bulharska – príklad empatie predstaviteľa východného kresťanstva k Židom zo 16. stor. a individuálne snahy o záchranu Židov zo strany dvoch evanjelikálnych

pastorov, ktorí počas druhej svetovej vojny vykonali formálne krsty.

Pavel Hošek je autorom štúdie *Jewish Views of Other Religions in Relation to Religious Antisemitism*. Začína ju konštatovaním: „Jeden z najstarších prejavov antisemitizmu je nábožensky motivovaná nenávisť voči židovskému ľudu.“ Postoj kresťanov (a tiež Arabov) voči Židom je vo veľkej miere ovplyvňovaný tým, ako príslušníci židovského národa vnímajú ostatné náboženstvá mimo svojho (židovského) náboženstva. V hebrejskej literárnej tradícii nájdeme nejednotný pohľad na nežidovské národy: jeden ich zatracuje, kým druhý uznáva, že medzi nežidmi môžu byť aj „spravodliví“. V tejto diskusii má významné miesto zmluva, ktorú Boh uzavrel s Noachom a v ňom s celým ľudstvom a ktorá bola paradigmatom pre interpretáciu nežidov v postbiblickom judaizme (podľa toho sa na nežidov vzťahuje iba sedem príkazní zmluvy s Noachom). Autor predkladá protichodné hodnotenia nežidovských náboženstiev stredovekých rabínov (konkrétne Maimonida a aškenázskych rabínov), ktoré riešia otázku, či tieto náboženstvá sú alebo nie sú idolatrickej povahy. Autor poukazuje na dôležitý fakt, že tieto rôzne hodnotenia sa formovali v závislosti od aktuálneho spoločenského prostredia, od vzájomnej interakcie Židov s Arabmi, resp. s kresťanmi. Na rozdiel od Maimonida, aškenázski židia, ktorí boli v styku s kresťan-

mi a ich spismi, mali priaznivý postoj ku kresťanstvu a rozvinuli tzv. „šitúf“ teológiu alebo paradigmatu, ktorá v nežidovskom náboženstve pripúšťala aj ďalšie bytosti, resp. prostredníkov v súčinnosti s Bohom bez toho, že by takéto náboženstvá boli vnímané ako idolatria. Takéto pochopenie im umožnilo popri židovskom čistom monoteizme akceptovať kresťanskú vieru v trojjediného Boha. V posledných desaťročiach nielen Cirkev zmenila svoj postoj k Židom. Aj na opačnom póle – u niektorých súčasných židovských bádateľov a rabínov možno sledovať nové prístupy vo vnímaní nežidovských náboženstiev, ktoré umožňujú rozvíjať medzináboženský dialóg medzi židmi a kresťanmi. V tejto súvislosti niektorí hľadajú novú interpretáciu židovských posvätných textov, popierajú idolatrický charakter kresťanstva, ktorého zrod sa chápe ako súčasť Božieho plánu záchrany, a hľadajú sa nové formy komunikácie s príslušníkmi nežidovských náboženstiev, ktoré by nevedli k náboženskému antisemitizmu atď. V kontexte týchto nových postojov by sa „šitúf“ paradigma dala aplikovať popri kresťanstve aj na ďalšie nežidovské náboženstvá, ako islam, hinduizmus a budhizmus, na ktoré sa tiež môže vzťahovať Božia zmluva s Noachom. Otázku, ako sa bude vyvíjať vzťah medzi židovským náboženstvom a ostatnými nežidovskými náboženstvami, autor necháva otvorenú. Inovatívne prístupy súčas-

ných židovských odborníkov i rabinov, ktoré sú v tomto príspevku prezentované, však možno vnímať ako vhodný základ pre medzináboženský dialóg, ktorý minimalizuje oživenie náboženského antisemitizmu a ktorý je prísľubom pokojného vzájomného spolunažívania príslušníkov rôznych náboženstiev v dnešnom multikultúrnom globalizovanom svete.

Zatiaľ čo prvé dva príspevky sa týkajú náboženského antisemitizmu, štúdia Iva Budila *Robert Knox, Transcendental Anatomy and Racialization of Jews* sa venuje problematike rasového antisemitizmu. Poukazuje na vplyv konceptu „rasovej vojny“ u Roberta Knoxa. Najprv uvádza biografické údaje zo života tohto britského anatóma, ktoré umožňujú lepšie pochopiť Knoxove nové pochopenia židovstva, založené na rasových kategóriách, ktoré autor tohto príspevku podrobne analyzuje. Knox si osvojil transcendentálnu anatómiu, ktorú navrhli nemeckí idealisti, a na jej základe vytvoril teóriu o ľudských rasách. Ako prvý vytvoril pojem „rasová vojna“ a uviedol novú rasovú interpretáciu histórie založenú na boji ľudských rás. Židovstvo tak definoval nie na náboženskom základe – na základe náboženských tradícií, ale na rasovom základe, na rozlíšiteľnej fyziológii, síce vedecky nepodloženej, poznačenej jeho predsudkami, no ktorá vo veľkej miere ovplyvnila rasovú ideológiu v západnej Európe.

Lena Arava Novotná v štúdiu *From Specific Manifestations of Christian Anti-Judaism to the Present-Day (Difficult) Overcoming of the Past: The Case of Spain* predkladá pohľad na vývoj protizidovských mýtov a stereotypov od náboženského antijudaizmu, cez rasový antisemitizmus až po nový antisemitizmus, a to na prípadovej štúdiu Španielska. Poukazuje na zvrät, ktorý nastal v židovskej populácii na Pyrenejskom polostrove v druhej polovici 14. storočia v dôsledku historických udalostí, ktoré nasledovali pogromy, antižidovské zákony, zánik židovských spoločenstiev a príliv konvertitov z radov židov (a tiež moslimov). V dôsledku tejto zmeny pomerov sa zrodilo špecifické náboženstvo tzv. kryptožidov, ktoré bolo zmesou judaizmu a katolicizmu, pretože mnohí židovskí konvertiti si vybrali novú náboženskú cestu iba ako spôsob prežitia a ďalej praktizovali židovskú vieru. Napriek nepriazni a činnosti inkvizície, sa kryptožidia rozšírili v Španielsku a v Portugalsku v podzemných spoločenstvách, v ktorých judaizmus prežil do druhej polovice 16. stor. Autorka venuje značnú pozornosť aj najmladšiemu zo stredovekých protizidovských mýtov – mýtu čistoty krvi, z ktorého vzišiel náboženský antisemitizmus na Pyrenejskom polostrove a ktorý okolo roku 1550 našiel vyjadrenie aj v zákone o čistote krvi. Tento nábožensko-rasový mýtus s tragickými následkami dosiahol v Španielsku

vrchol v 16. a 17. storočí, no pretrval až do minulého storočia. Mal nielen psychologický a spoločenský, ale aj hospodársky dosah – oslabil ekonomiku na Pyrenejskom polostrove. Pokiaľ ide o novodobé dejiny, autorka tejto štúdie sleduje postoj k Židom v Španielsku v čase vlády diktátora Francisca Franca (1939 – 1975), ktorý neprijal nacistickú ideológiu, takže mnohí Židia mohli nájsť záchranu počas druhej svetovej vojny práve v Španielsku. Sleduje tiež vývoj v čase demokratizácie pomerov, vrátane vývoja vzťahov medzi novovytvoreným štátom Izrael a Španielskom. Nakoniec predkladá výsledky dotazníkového prieskumu z roku 2007, ktoré dosvedčujú, že napriek spoločenským reformám v Španielsku aj naďalej pretrvávajú predsudky voči Židom.

Zbyněk Tarant je autorom prípadovej štúdie *From Philosemitism to Antisemitism : A Case Study of the 'Mladá Pravice' Movement in the Czech Republic*. Vychádza z aktuálneho prieskumu verejnej mienky, ktorý v Českej republike uskutočnila agentúra STEM pred rokom a podľa ktorého v českej spoločnosti sa postoj k Židom javí ako neutrálny, s istými znakmi „pozitívnych predsudkov“. Štúdia túto, na prvý pohľad nevinnú, formu alofilie – filosemitizmus predstavuje ako takú, ktorá tiež počítá s predsudkami (pozitívnymi) voči Židom, v čom je skryté jej nebezpečenstvo. Autor sa zamýšľa nad vplyvmi, ktoré spôsobujú, že z filosemitov

sa stávajú antisemiti, pričom ukazuje, ako sa pozitívne predsudky voči Židom môžu obrátiť na negatívne, a to bez toho, že by tento zvrat vyvolali priamo Židia.

Viera Tydlitátová pripravila do tejto publikácie príspevok *The Influence of Russian Anti-Semitism in the Czech Republic* o vplyve ruského antisemitizmu v Čechách. Najprv stručne spomína pogromy na židovské obyvateľstvo v Rusku od roku 1881, cez obdobie bolševizmu a tiež v literárnej tvorbe Dostojevského alebo Solženicyna. Po roku 1989 sa vplyv ruského antisemitizmu preniesol na krajiny, ktoré boli pod nadvládou bývalého Sovietskeho zväzu, pričom našiel výraz v extrémistických politických hnutiach a rôznych aktivitách. Autorka si všíma české webové stránky s antisemitským zameraním, aj články prevzaté z Ruska, resp. z ruských jazykových zdrojov, v ktorých možno sledovať antisemitské a konšpiračné stereotypy. Príspevok ukazuje, ako sa konšpiračné teórie v Čechách využívajú na politické ciele. Podľa autorky nie je možné podať jednotný pohľad na vplyv ruského antisemitizmu na českých extrémistov a médiá, možno však pozorovať jeho zvyšujúci sa vplyv, ktorý pokrýva čoraz viac oblastí, manipuluje verejnú mienku v Českom prostredí a usiluje sa preniknúť aj na politickú scénu.

Michlean Amirová z USA, ktorá prežila svoje detstvo v Plzni a po vojne v roku 1948 emigrovala s rodi-

nou do USA, kde pracuje v múzeu holokaustu, je autorkou záverečného príspevku. Predstavuje v ňom v našich pomeroch pomerne neznámy literárny žáner – tzv. pamätnú knihu (Jizkór knihu), ktorá obsahuje spomienky tých, čo prežili holokaust vo východnej Európe. Tento príspevok je obohatený aj o obrazovú prílohu a o rozhovor s jeho autorkou ako pamätníčkou holokaustu.

Vďaka ďalšej publikácii s tematikou antisemitizmu z vydavateľstva Západočeskej univerzity v Plzni si čitateľ môže urobiť ucelenejší pohľad na fenomén antisemitizmu, ktorý je v súčasnosti aktuálnou témou. Aktualnosť tejto témy vystupuje do popredia aj vzhľadom na pokusy o medzináboženský dialóg medzi príslušníkmi židovského náboženstva a príslušníkmi nežidovských náboženstiev, ktorý sa v súčasnom multikulturálnom globalizovanom svete javí už ako nevyhnutnosť. Ako ukazujú výskumy prezentované v publikácii, aj po temných udalostiach holokaustu naďalej – nielen v domácich pomeroch prispievateľov, ale aj za ich hranicami – pretrvávajú predsudky voči Židom tak negatívne, ako aj pozitívne, ktoré môžu zasievať semenka náboženskej a rasovej neznášanlivosti. Vďaka tejto publikácii môže čitateľ odhaliť nenápadné prejavy antisemitizmu a stereotypy, ktoré by inak ani nepostrehol. Prínos tejto publikácie vidím predovšetkým v tom, že podáva pohľad na problematiku antisemitizmu „zvon-

ka“, z nežidovského pohľadu a bez náboženských predsudkov.

doc. ThDr. Sidonia Horňanová, PhD.  
Univerzita Komenského  
Evanjelická bohoslovecká fakulta  
Bartókova ul. 8  
811 02 Bratislava-Machnáč

**LICHNER, Miloš: *Sviatosť pomazania chorých: Historicko-teologický pohľad.***  
 Warszawa : Rhetos, 2012. 130 s.  
 ISBN 978-83-89781-70-3

Vysokoškolská učebnica *Sviatosť pomazania chorých* spracováva problematiku jednej z menej známych sviatostí našej Cirkvi. Autor tu podáva prehľad relevantných dokumentov týkajúcich sa tejto sviatosti od najstaršieho obdobia až po súčasnosť. Tento historický prehľad dopĺňa teologickým pohľadom – ako Cirkev sama vníma a vníma túto sviatosť.

V stručnom úvode (s. 9 – 15) autor opisuje metodológiu, ktorú si zvolil, a objasňuje názvoslovie tejto sviatosti, ktorá je známa pod viacerými menami. Potom nasledujú štyri hlavné kapitoly učebnice, v ktorých sa rozoberajú pramene tejto sviatosti.

Kapitola 1, „Pohľad Svätého písma na sviatosť pomazania chorých“ (s. 17 – 43), predstavuje prvé doklady tejto sviatosti. Jej najstaršie predzvesti možno nájsť už v knihách Starého zákona. V židovskej kultúre totiž olivový olej zohrával – rovnako ako v iných krajinách patriacich do stredomorského kultúrneho kontextu – dôležitú úlohu nielen ako jedna zo základných potravín, ale aj ako liek a znamenie Božieho požehnania. Potom autor prechádza na analýzu novozákonných spisov. Predstavuje viacero evanjeliových miest, kde Ježiš uzdravoval chorých. Potom sa

podrobnejšie pristavuje pri analýze úryvku, v ktorom Ježiš posielal apoštolov a oni šli, vyhánali zlých duchov, pomazávali chorých a uzdravovali (Mk 6,7-13). V tomto texte Cirkev vidí prvý náznak sviatosti pomazania chorých. Základným svedectvom však je piata kapitola Jakubovho listu, ktorú autor vzápätí podrobne rozoberá. Koncentruje sa na verše 13 – 16, ktoré obsahujú priame apoštolove rady chorým – majú si zavolať starších, ktorí sa nad nimi pomodlia a pomažú ich olejom. Následkom bude uzdravenie či úľava v chorobe a odpustenie hriechov.

Kapitola 2, „Patristické obdobie až po Florentský koncil“ (s. 45 – 81), zahŕňa veľmi dlhú dobu, ktorá sa dá rozdeliť na tri kratšie úseky. Prvé obdobie zahŕňa svedectvá 1. – 4. storočia, ktoré sú dokladom praktizovania modlitby nad chorými a používania oleja na tento účel: archeologický nález „Doštička pomazania chorých“, Polykarpov *List Filipanom*, *Didaché*, *Apoštolská tradícia*, Tertullianov spis *Ad Scapulam*, *Encyklikový list* Atanáza Alexandrijského, *Euchológium* Serapióna z Tmuis, Órigenove *Homílie na Leviticus* a Afrhatove *Demonstrationes*. Druhé obdobie (4. – 8. storočie) je dobou vieroučnej kodifikácie tejto sviatosti. Sem patria spisy: Ambrózovo *O pokání*, Possidiov *Život Augustína*, spis *O kňazstve* od Jána Zlatoústeho, 20. konferencia Jána Kassiána, rímska formula požehnania oleja *Emitte*, *List pápeža Inocenta I.*



*biskupovi Decentiovi z Gubbia*, kázne Cézara z Arles a biblické komentáre Bédu Ctihodného. V treťom období (8. – 12. storočie) nastáva zosystematizovanie náuky aj pastoračnej praxe. Vrcholom tohto vývoja je učenie sv. Tomáša Akvinského, ktorému sa autor podrobne venuje (s. 71 – 79). Na ňom buduje aj *Dekrét pre Arménov*, dôležitý dokument Florentského koncilu z roku 1439.

Nasledujúca kapitola 3, „Tridentský koncil a boj proti modernizmu“ (s. 83 – 97), sa delí na dve časti. Prvá, obsiahlejšia časť sa venuje kritike reformátorov namierenej na túto sviatosť a následným odpoveďami Tridentského koncilu. Koncil túto otázku poňal dôkladne a podal aj komplexný systematicko-vieroučný pohľad na sviatosť pomazania chorých. Druhá, stručnejšia časť kapitoly rozoberá jednu pasáž dekrétu *Lamentabili* Pia X. z roku 1907, ktorá reaguje na modernistické odmietnutie tejto sviatosti.

Posledná kapitola, ktorá sa venuje historickému prehľadu, je kapitola 4, „Druhý vatikánsky koncil až po doktrínálnu syntézu súčasnosti“ (s. 99 – 114). Autor tu prechádza koncilové dokumenty, ktoré sa zaoberajú touto sviatosťou. Sú to konštitúcia o liturgii *Sacrosanctum concilium*, konštitúcia o cirkvi *Lumen gentium*, dekrét o kňazoch *Presbyterorum ordinis* a dekrét o východných katolíckych cirkvách *Orientalium ecclesiarum*. Následne sú zaradené vyjadre-

nia apoštolskej konštitúcie Pavla VI. *Sacrum unctionem infirmorum* z roku 1972. Potom nasleduje prehľad súčasnej doktrínálnej syntézy, ako ju podáva *Katechizmus Katolíckej cirkvi* a *Kódex kánonického práva*. Záverom tejto kapitoly je časť venovaná opisu súčasného obradu vysluhovania tejto sviatosti.

Poslednú časť učebnice tvorí kapitolka „Teologické uzávery kurzu o sviatosť pomazania chorých“ (s. 115 – 122). Analýza textov ukázala, že vo vývoji tejto sviatosti prax predchádzala doktrínálne spracovanie. V prvom období prevažovalo zdôrazňovanie telesného uzdravenia človeka. S rozvojom systematizácie učenia nastáva dôraz na spirituálne účinky tejto sviatosti. V súčasnej teológii možno pozorovať úsilie o prepojenie oboch prístupov, ktoré berie do úvahy existujúce úzke puto medzi ľudským telom a dušou a ich vzájomný vplyv.

Pokiaľ ide o obsahové spracovanie problematiky, ide o nesmierne prínosnú publikáciu. Prináša jedinečný historický materiál, ktorý na Slovensku doteraz nebol dostupný – a tým máme na mysli nielen sprístupnenie týchto dokumentov v slovenskom preklade, ale aj ich dobre zvládnutý výber a obsažné zosumarizovanie. Za veľké pozitívum tejto publikácie pokladáme aj autorov vedecký, historicko-teologický prístup, ktorý postupuje od historických prameňov k teologickej reflexii, a nie naopak.



Pokiaľ ide o formálnu stránku, táto publikácia má, žiaľ, zopár slabých miest. Ak chválime, že autor sprístupnil historické dokumenty našim čitateľom v slovenskom preklade, musíme zároveň poznamenať, že – pravdepodobne prehliadnutím – tu zostal istý kánon Tridentského koncilu v pôvodnom znení, teda v latinčine (s. 17). Text sa stáva čitateľsky náročnejším aj pre občasnú chybnú zalomenie textu. Do citácie je niekedy graficky zahrnutý aj text, ktorý citáciou nie je (s. 53, 69), a naopak niekedy je citácia graficky spracovaná ako autorský text (s. 81, 94).

Ďalej musíme spomenúť občasnú absenciu textových súradníc. Vo väčšine prípadov, keď autor cituje pramene, štandardným spôsobom uvádza čísla kníh, kapitol či odsekov, takže kto má záujem, môže si v kompletnom vydaní pramenného diela nájsť či už kontext, alebo originálne znenie, alebo prekladový variant. No v niektorých prípadoch sa na to, žiaľ, zabudlo. Ide o *Encyklikový list* sv. Atanáza Alexandrijského (s. 53), *Euchológium* Serapióna z Tmuis (s. 54), výber z biblických komentárov Bédu Ctihodného (s. 67), svedectvo Amalaria (s. 69) – ba čo viac, uniklo to aj v prípade diel sv. Tomáša Akvinského (s. 72 – 79).

Štandardne bolestným detailom teologických publikácií na Slovensku je prepis slov z gréčtiny. Ani táto učebnica nie je výnimkou. Okrem explicitných chýb v prepise gréckych grafém – napr. *episkepthechai* (s. 38)

namiesto *episkepthechai* = ἐπισκεπθεῖν τεσθαι – nachádzame aj delikátnejší zmätok týkajúci sa používania diakritických znamienok označujúcich (v gréčtine) prízvuk. Autor nimi bez akéhokoľvek systému označuje raz prízvuk, raz dĺžku samohlásky – napr. *astheneí* = ἀσθενεῖ vs. *astheneô* = ἀσθενέω (s. 37). V publikácii sa nachádza aj zopár chýb v latinčine – väčšinou *lapsus calami*, ako napr. *debilita set inptitudo* namiesto *debilitas et ineptitudo* (s. 77).

*Summa summarum*, dielo miestami vzbudzuje dojem, akoby sa záverečná časť jeho prípravy odohrávala vo veľkej časovej tiesni, alebo tu jednoducho chýba vydavateľská korektúra. Táto obsahom taká výnimočná publikácia by si zaslúžila oveľa viac editorskej starostlivosti!

Napriek týmto formálnym nedostatkom však publikáciu *Sviatosť pomazania chorých* čitateľom vrelo odporúčame. Je to práca, ktorá prináša vzácne textové materiály spracované vysoko odborným spôsobom, a iste nájde pozitívne prijatie nielen medzi študentmi teológie a kňazmi, ale aj medzi širšou laickou verejnosťou. Veď jej základná téma – otázka, ako sa vyrovnáť s vážnou chorobou a ľudskou smrteľnosťou – sa v tej či onej podobe dotýka nás všetkých.

Helena Panczová, PhD.

Teologická fakulta Trnavskej univerzity  
Kostolná 1, P. O. Box 173  
814 99 Bratislava

**ZAVIŠ, Monika: *Staroveký svet zdravia a choroby*. Bratislava : Univerzita Komenského, 2012. 206 s. ISBN 978-80-223-3125-8**

Recenzovaná štúdia Moniky Zaviš, ktorá sa na našich pulkoch objavila iba nedávno, je dobre čitateľnou a odborne erudovanou publikáciou. Autorka sa podujala na zaujímavý historicko-kultúrny exkurz, ktorý je ukotvený vo viacerých vedeckých disciplínach. Pertraktovaná problematika nachádza svoje sémantické paralely v oblastiach religionistiky, antickej filozofie, fyzickej a medicínskej antropológie. Špecifické miesto patrí i teológii, konkrétne biblickej hermeneutike. Predstavený interdisciplinárny prístup do istej miery predurčuje adresátov tohto diela.

Autorka zvolenú tematiku diachronicky rozdelila do štyroch kapitol. Evidentne z obsahovej stránky v kapitolách analyzuje paralely medzi svetom ľudského zdravia či choroby a príslušnými lokálne situovanými náboženskými predstavami a náboženským životom. Hoci autorka tieto súvislosti do názvu diela *expressis verbis* nezakomponovala, vychádzala z predpokladu, že implicitnosť historického fenoménu zdravia a náboženstva, ľudského a božského, je iste prítomné vo vedomí človeka 21. storočia. Obojstrannú súvislosť a podmienenosť týchto dvoch svetov dokladá poznatkami z početných do-

máciach i zahraničných bibliografických zdrojov.

Obsahy jednotlivých kapitol sa zaoberajú nábožensko-liečebnými predstavami a praktikami v starovekom Egypte, v antickom Grécku a v Ríme. Pozornosti autorky neunikajú ani židovsko-kresťanské paralely duchovného a telesného zdravia. Akcentuje, že viera jednoznačne prispievala k duchovnému zdraviu. Počiatočný exkurz do antického sveta troch veľkých kultúrnych proveniencií zachytáva symbiotický proces nábožensko-medicínskej praxe. Zároveň v spomínaných kultúrach autorka fakticky dokumentuje vznik a nárast exaktných, empiricky verifikovateľných metód, ktoré sa postupom času vymanili z religióznej patronácie.

V rámci jednotlivých historicko-kultúrnych vstupov akcentuje špecifický vklad do poznania zdravia a choroby, konkretizovaného do oblasti teoretickej a praktickej medicíny, lekárskej praxe. Tak v prípade starovekého Egypta popri nábožensko-polyteistických predstavách a božstvách, ktorým boli priradené kompetencie nad zdravím a chorobou, vystupuje do popredia potreba hygieny, diagnostikovania chorôb, stanovenia anamnézy a adekvátnych terapeutických postupov. Nábožensky podmienená *post exitum* mumifikačná prax prispela ku vzniku odboru patológie. Desakralizácia medicínskeho umenia sa netýkala len jeho samotného, ale bola spojená s profanizáciou lekára ako osoby, kto-

rý sa vymaňuje z područia magických praktík a predstáv. Čitateľa fascinuje široké spektrum medicínskych poznatkov v egyptskej kultúre.

Chronologickú následnosť gréckeho myslenia o zdraví a chorobe autorka navyše spája s filozoficko-antropologickými predstavami antických mysliteľov. Práve v Grécku bol daný základ humorálnej patológie, ktorá sa odvíjala od ontologického konštruktu – arche. Autorka popri kompetenciách „zdravia a choroby“ olympských bohov nezabúda ani na početné veštiarne, ktoré demonštrovali špecializáciu boha liečiteľa Asklepia. Autorkin interdisciplinárny aretologicko-medicínsky prístup, ktorý definuje lekársku odbornosť ako techné, pomáha objasniť proces racionalizácie medicíny. K objasneniu historického vývoja prispel i exkurz vzájomného prelínania teurgickej a racionálnej liečby, pričom autorka uvažuje aj o ich vzájomnej kontaminácii.

Teoretické a praktické poznatky rímskych učencov boli z veľkej časti preberané od Grékov. Výnimočné miesto patrilo mágii. V príslušnej kapitole autorka akcentuje prínos do oblasti medicíny, ktorý spočíva v anatomických poznatkoch a v počiatku používania anestetík pri pôrode. Rímsky vklad spočíval i vo formulovaní základných princípov lekárskej etiky a legislatívneho zachytenia lekárskeho prístupu. Dôraz sa kládol na vzdelanie lekára, čo prispelo k ďalšej racionalizácii medicínskej praxe.

Židovsko-kresťanský svet interpretoval zdravie v intenciách zjavenia. Autorka hermeneuticky analyzuje texty Starého a Nového zákona so zreteľom na ľudské zdravie a chorobu. Odkazuje na početné biblické miesta, ktoré sú zviazané nielen so zdravím a konkrétnymi chorobami, ale i s liečebnými, hygienickými, oššivovacími, pôstnymi a preventívnymi postupmi proti šíreniu chorôb, ďalej s nebezpečnými jedmi, liekmi a lekármi či liečiteľmi šarlatánmi. Lekárom *par excellence* je však Boh, v jeho rukách je nielen zdravie a choroba, ale i samotná smrť, ktorú premáha vzkriesením tela. Ako uvádza autorka, konanie Izraelitov bolo mnohokrát kontaminované mágiou, čo bolo v rozpore s prvým Božím príkazom. Avšak priradenie magických praktík prorokom (Daniel, Elizeus), mužom, ktorí stáli v službe Boha, sa javí veľmi diskutabilné.

Dielo Moniky Zaviš predstavuje príjemne fundované čítanie, ktoré chce čitateľa nielen poučiť, ale zároveň i odborne obohatiť. Odpradávná genealogická téma zdravia a choroby ako keby sa dnes opäť vracala ku svojmu počiatku, ktorý bol poznačený vzájomným spojením telesného zdravia a náboženských predstáv. Predkladané dielo *Staroveký svet zdravia a choroby* nepriamo tieto symbiotické reminiscencie evokuje, ak berieme do úvahy napríklad početné varianty súčasnej alternatívnej medicíny. No to je už téma iného diela...

PhDr. Eva Orbanová, PhD.  
 Trnavská univerzita  
 Filozofická fakulta  
 Hornopotočná 23  
 918 43 Trnava

**HROBOŇ, Bohdan: Shaping  
 up the Form of the Tabernacle.  
 In: *Vetus Testamentum*, roč. 63,  
 2013, č. 4, s. 555–565.  
 ISSN 0042–4935**

Vo svojej štúdiu sa Hroboň venuje konštrukcii svätostánku, ako ju podáva Lv 26, najmä jej hlavným stavebným prvkom nazývaným **שִׁיבֹּן**. Tieto prvky tvoria steny svätostánku, a teda určujú jeho celkové rozmery aj tvar. Z biblického textu však nie sme schopní určiť, ako taký **שִׁבֹּן** presne vyzeral, ba dokonca chýba i jeden zo základných rozmerov, menovite hrúbka. Navyše, hebrejský text Lv 26 obsahuje pomerne veľa hapaxov a miestami je takmer nezrozumiteľný. Takto vzniká priestor pre rôzne dohady, výsledkom ktorých je množstvo odlišných návrhov podoby svätostánku. Doterajšie náčrty, ktoré sa čo najvernejšie pridržali textu, boli také nereálne, že mnohí biblisti, najmä od čias J. Wellhausena, uprednostňujú teóriu o svätostánku ako zbožnej a idealizovanej projekcie do minulosti. Ako však Hroboň správne namieta, ak účelom tejto historizácie bolo, ako tvrdí Wellhausen, dokladať starodávny pôvod kňazskej legislatívy šiesteho storočia pred n. l., tak aj fiktívny svätostánok by mal byť vykreslený ako dôveryhodne reálny. Hroboňova štúdia navrhuje legitímnu možnosť takej interpretácie hebrejského textu, ktorá túto podmienku spĺňa.

Prvá časť štúdie definuje a odôvodňuje vonkajšie obvodové rozmery svätostánku a veľsvätyne. Dôležitým kritériom je nielen dodržať všetky rozmery jednotlivých stavebných prvkov uvedené v texte, ale aj vyhovieť predpokladanej symetrii a rozmiestneniu závesov na skelet svätostánku tak, ako to predpisujú verše 9, 12 a 13. Hroboň prichádza z alternatívnym prekladom v. 9, podľa ktorého by rozložení závesov zodpovedali celkové rozmery konštrukcie 30 x 10 x 10 laktov, z čoho by veľsvätyňa predstavovala poslednú tretinu, teda kocku s desaťlaktovou stranou. Aj keď takéto rozmery mnohé štúdie anticipujú, Hroboňov prínos spočíva v ich zladení s rozmiestnením závesov na základe jeho reinterpretácie v. 9.

Hlavný prínos štúdie však nájdeme v druhej časti, ktorá je venovaná opisu tvaru a rozmerov קָרָשׁ. Po spochybnení či vylúčení viacerých súčasných návrhov sa Hroboň vracia k výše sto rokov starému náčrtu od A. R. S. Kennedyho, podľa ktorého bol קָרָשׁ niečo ako drevený rám s rozmermi 10 x 1,5 x 0,5 lakťa, s nôžkami na osadenie do stojanov a spevnený stredovou priečkou. Takýto tvar pripomína rebrík, čomu pravdepodobne zodpovedá aj ďalší hapax מִשְׁלַבֶּת, ktorý sa vyskytuje pri opise קָרָשׁ a podľa Kennedyho označuje jeho hlavné nosné časti. Tento návrh má aj pomerne solidnú etymologickú oporu. Problém však nastáva pri opise rohových קָרָשִׁים vo v. 24, kde Kennedyho ná-

vrh má podľa Hroboňa viacero nedostatkov. Hroboň nato ponúka takú interpretáciu v. 24, podľa ktorej by rohové קָרָשִׁים tvorili len jeho nosné časti (מִשְׁלַבֶּת) bezprostredne vedľa seba, a preto by boli označované ako dvojčky (תּוֹאֲמִים). Keďže podľa textu má zadnú stenu tvoriť šesť normálnych a dva rohové קָרָשִׁים, pričom jej celková dĺžka má byť 10 laktov, tak rohový קָרָשׁ by mali mať šírku len 0,5 lakťa, a teda každý z jeho komponentov šírku 0,25 lakťa. Nevieme určiť, či tieto komponenty mali tvar hranola alebo valca, no podľa V. Hurwitza a Hroboňovho opisu rozmiestnenia závesov je pravdepodobné, že ich hrúbka či priemer bol tiež 0,25 lakťa. Hmotnosť normálneho קָרָשׁ takýchto rozmerov by potom bola približne 75 kg, na rozdiel od predpokladov, ktoré počítali z hmotnosťami od 290 kg až po jednu tonu.

Hroboň teda nielen navrhuje uspokojivú interpretáciu niektorých problematických veršov z Ex 26, ale prichádza aj s takým náčrtom základného stavebného prvku celej konštrukcie, s ktorým by realizácia aj transportácia svätostánku bola možná. Hroboňovej štúdii by výrazne prospeli nákresy, pretože opis jednotlivých komponentov je miestami zložitý a vyžaduje si technickú predstavivosť. Dobrou správou pre slovenského čitateľa však je, že zjednodušenú verziu Hroboňovo argumentu, ako aj opis ďalších prvkov a častí svätostánku, nájde aj v nedávno vydanom komentári

k Exodu (*Exodus : Komentár k Starému zákonu* 3. Ed. J. Tiño. Trnava : Dobrá kniha, 2013, s. 647–710).

Dr. Jozef Tiño  
Teologická fakulta Trnavskej univerzity  
Kostolná 1, P. O. Box 173  
814 99 Bratislava  
email: jzf.tino@gmail.com





## 21. kongres Medzinárodnej organizácie pre štúdium Starého zákona (IOSOT)

Ludwig-Maximilians-Universität v Mníchove 4. – 9. augusta 2013

V dňoch 4. – 9. augusta 2013 sa konal 21. kongres Medzinárodnej organizácie pre štúdium Starého zákona (IOSOT). Hostiteľom kongresu bola tentoraz Ludwig-Maximilians-Universität v bavorskom Mníchove. Ako obvykle, súbežne s týmto podujatím prebiehali aj kongresy ďalších príbuzných organizácií: Medzinárodnej organizácie pre targúmske štúdiá (IOTS), Medzinárodnej organizácie pre Septuagintu a príbuzné štúdiá (IOSCS), Medzinárodnej organizácie pre kumránske štúdiá (IOQS) a Medzinárodnej organizácie pre masoretské štúdiá (IOMS).

Prezidentom kongresu bol Christoph Levin z hostiteľskej Ludwig-Maximilians-Universität, ktorý na otváracom ceremoniáli na mníchovskej Starej radnici predniesol úvodnú prednášku s názvom „Vznik judaizmu ako predmet starozákonného výskumu“. V nasledujúcich dňoch odznelo ďalších pätnás hlavných prednášok a viac ako sto ďalších menších príspevkov s rôznorodou tematikou zo široko ponímanej oblasti starozákonných štúdií, pričom v súlade s dlhoročnou nemeckou exegetickou tradíciou bola pomerne hojne zastúpená tematika kompozície biblických textov a príbuzných textových tradícií, konfrontovaná s výsledkami najnovšieho výskumu. Veľmi podnetné boli aj moderované diskusie renomovaných odborníkov, spomedzi ktorých stojí za zmienku kritické posúdenie najnovších pripravovaných vydaní hebrejského biblického textu za prítomnosti ich hlavných editorov: *Biblia Hebraica Quinta* (Adrian Schenker), *Hebrew University Bible* (Michael Segal), *Oxford Hebrew Bible* (Ron Hendel), *Biblia Qumranica* (Armin Lange) a *Samaritanus* (Stefan Schorch). Jednotliví editori najprv predstavili svoje projekty a nato Emanuel Tov z Hebrew University a Hugh Williamson z University of Oxford ponúkli svoje pohľady na prínos, ale aj na slabšie stránky týchto jednotlivých prebiehajúcich edičných projektov.

Na kongrese, ktorý mal približne 600 registrovaných účastníkov, sa zúčastnili aj viacerí slovenskí bibliisti. Novovymenovaný dekan biblickej fakulty Pápežského biblického inštitútu v Ríme Peter Dubovský SJ predniesol príspevok na tému „1 Kr 6–7: Koľko chrámov?“, v ktorom na základe pozorného čítania biblického textu ukázal, že už aj tzv. šalamúnovský prvý chrám v Jeruzaleme podstúpil viaceré podstatnejšie rekonštrukcie. Ďalší príspevok predniesol Blažej Štrba z Teologického inštitútu v Badíne s názvom „Jeden prorok ako Mojžiš v rámci Hexateuchu“ a sústredil sa v ňom na postavu Jozueho, osobitne vo svetle textu Dt 34,9.

Kongres bol zorganizovaný na veľmi vysokej úrovni s bohatým sprievodným kultúrnym a spoločenským programom. Najbližší kongres sa bude kona pod predsedníctvom Johanna Cooka v dňoch 4. – 9. septembra 2016 na juhoafrickej University of Stellenbosch, po prvý raz na africkom kontinente (pozri propagačné video na <http://iosot2016.co.za/video>).

Milan Sova, PhD.  
Univerzita Komenského  
Rímskokatolícka cyrilo-metodská  
bohoslovecká fakulta  
Kapitulská 26  
814 58 Bratislava



## POKYNY PRE PRISPIEVATEĽOV

Rukopisy sa prijímajú iba v elektronickej forme a v jednej tlačenej kópii (vo formáte MS Word). Rozsah štúdie je 10 – 20 normostrán (normostrana = 1 800 znakov). Každá štúdia musí obsahovať anglické resumé, kľúčové slová v slovenčine a v angličtine a názov v oboch jazykoch. K textu má byť pripojená kontaktná adresa autora (jeho pracoviska s elektronickým kontaktom e-mail).

Rozsah recenzie, článku (napr. správa z konferencie): 3 – 5 strán.

Redakcia si vyhradzuje právo upraviť titulok príspevku a vykonať potrebné stylistické a jazykové úpravy.

Neobjednané rukopisy sa nevracajú.

Viac informácií nájdete na [www.tftu.sk](http://www.tftu.sk)

Adresa redakcie:

Teologická fakulta Trnavskej univerzity  
Kostolná 1, P. O. Box 173  
814 99 Bratislava  
tel.: +421 2 544 33 237  
fax: +421 2 544 30 244  
e-mail: [teologicky.casopis@tftu.sk](mailto:teologicky.casopis@tftu.sk)  
[www.tftu.sk](http://www.tftu.sk)

Teologický časopis si môžete objednať na adrese:

Vydavateľstvo Dobrá kniha  
Štefánikova 44, P. O. Box 26  
917 01 Trnava  
tel.: +421 33 55 11 119  
fax: +421 33 59 34 226  
e-mail: [redakcia@dobrakniha.sk](mailto:redakcia@dobrakniha.sk)  
[www.dobrakniha.sk](http://www.dobrakniha.sk)