

Bratislava

Teologická fakulta, Trnavská univerzita v Trnave

2/2012
ročník X

Teologický časopis

Fórum pre kresťanský dialóg

Teologický časopis
ročník X, 2012, 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.

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, docteur en théologie

doc. ThDr. Albín Masarik, PhD.

doc. Dr. theol. Gloria Braunsteiner, 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

Kumránske texty v kontexte židovskej apokalyptiky
a židovského mysticizmu 5

Róbert Horka

Filologicko-filozofická analýza pojmu predestinácia 27

Miloš Lichner SJ

Tertullianova mariológia 33

Daniel Porubec

Kult ako prameň poznania a bytia v diele P. A. Florenského 45

Rebeka Ralbovská, Monika Zaviš, Renáta Knezovič

Príslušnosť k sekte v kontexte zdravotnej starostlivosti 77

RECENZIE

Marcela Andoková

JAN SCOTUS ERIUGENA: Homilie a Komentár k Janovu evangeliu.
Prel. I. Zachová. Ed. Krystal, zv. 8. Praha : Vyšehrad, 2005. 144 s.
ISBN 80-7021-777-4 89

Jozef Tiňo

VANDERKAM, James C.: The Dead Sea Scrolls and the Bible.
Grand Rapids (MI); Cambridge (UK) : Eerdmans, 2012. 188 s.
ISBN 978-0-8028-6679-0 91

Ján Grešo, Anton Tyrol

HORŇANOVÁ, S., ŠOLTÉSOVÁ, K. (ed.): Texty z Kumránu
v kontexte pluralitného intertestamentárneho judaizmu. Bratislava :
Univerzita Komenského, Evanjelická bohoslovecká fakulta, 2012. 152 s.
ISBN 978-80-88827-45-0 92

Contents

ARTICLES

Sidonia Horňanová

Qumran Texts in Context of Jewish Apocalypticism
and Jewish Mysticism. 5

Róbert Horka

A Philological-Philosophical Analysis of the Term 'Predestination' . . . 27

Miloš Lichner SJ

Tertullian's Mariology 33

Daniel Porubec

The Cult As a Source of 'Knowing' and 'Being' in the Work of
P. A. Florenskij. 45

Rebeka Ralbovská, Monika Zaviš, Renáta Knezovič

Belonging to Sect in Context of Health Care 77

REVIEWS – MATERIALS

Kumránske texty v kontexte židovskej apokalyptiky a židovského mysticismu

SIDONIA HORŇANOVÁ

HORŇANOVÁ, S.: Qumran Texts in Context of Jewish Apocalypticism and Jewish Mysticism. *Teologický časopis*, X, 2012, 2, s. 5 – 25.

It is generally accepted that Jewish mysticism found in the Hekhalot Literature and in later Merkava mysticism developed out of apocalyptic movement in the Second Temple period. The literature of celestial palaces, so called the Hekhalot literature, was primarily based on creative scriptural exegesis especially of the vision of Ezekiel 1 and the vision of Isaiah 6. This study deals with biblical and apocalyptic basis of later Jewish mystical texts. Although there is no evidence of mystical praxis in Qumran, some sectarian texts are related to earlier apocalyptic traditions and to later Jewish mysticism by the ascents and following enthronement in heaven, vision of the divine throne (merkava), liturgical communion with angelic worship and the disclosure of the mysteries of the chariot. Especially Songs of the Sabbath Sacrifice gives a detailed picture of heavenly worship offered by the angels before the throne of God in heaven. They are filled with the scenes of heavenly liturgy conducted by the angels. This liturgical document is considered as the most important representative of Qumran mysticism. The study points out some crucial links between Songs of the Sabbath Sacrifice and the early esoteric trends in rabbinic Judaism and early medieval Judaism so called Hekhalot literature which describes certain otherworldly experiences (especially ascent to heaven) as well as the means to achieve them. It is concluded that Songs of the Sabbath Sacrifice can not really be defined as mystical in the full sense of the word, since they are descriptive rather than truly experiential. They are much more concerned with description of the angels in the act of praising God than with quotation of praise uttered by the angels.

Keywords: Qumran, apocalypticism, mysticism, Songs of the Sabbath Sacrifice, angels, hekhalot, merkava

ÚVOD

Kumránske zvitky sú dôkazom toho, že členovia kumránskeho spoločenstva sa vo veľkej miere zaujímali o nebeský svet anjelov. Niektoré spisy vyjadrujú presvedčenie, že vstupom do komunity v Kumráne jej členovia vstúpili do spoločenstva s anjelmi v nebi. Anjeli sú v kumránskych textoch bežne označovaní ako kňazi. Fascináciu dokonalým anjelským svetom v Kumráne treba vidieť v súvislosti s oficiálnym jeruzalemským kultom, ktorý v Kumráne pokladali za znečistený.

Opisy nebeského anjelského sveta v kumránskych zvitkoch sú pozvaním tak k porovnaniu s apokalyptickými predstavami, ktoré ich predchádzali, ako aj k porovnaniu s neskorším židovským mysticismom – merkavotickým a hejchalotickým mysticismom.¹ Už Gruenwald a pred ním Scholem poukázali na to, ako sa apokalyptika neskôr rozvinula do hejchalotického a merkavotického mysticismu² v židovskej literatúre, v ktorej sa zdôrazňuje kontemplácia Božích palácov (hejchal) a Božieho trónu (merkava). Korene rozvinutého židovského (merkavotického a hechalotického) mysticismu siahajú do apokalyptických textov³ a ešte v užšom zmysle do tzv. kozmologických apokalýps, v ktorých sa spomína výstup vizionára do neba, a to do najvyššieho neba, do sféry okolo Božieho trónu, a ktorý niekedy dokonca vrholí opisom intronizácie vizionára a jeho transformácie na anjelskú bytosť.

1 VÝCHODISKÁ ŽIDOVSKÉHO MYSTICIZMU V APOKALYPTIKE

Texty, v ktorých sa stretáme s mystickou kontempláciou, vychádzajú z biblickej tradície. Ide predovšetkým o tieto biblické texty: Ex 24,10; Iz 6,1-4; Ez 1. kap.; 3,12-13; 10. kap.; Daniel 7,9-14 a Iz 52,13-15. Z nich to boli predovšetkým vízie Božieho trónu na kolesách so štyrmi živými bytosťami z povolávacej vízie Izaiáša a Ezechiela, ktoré prevzali a rozvinuli apokalyptickí vizionári v období druhého chrámu.

Predstavy z biblických prorockých spisov Izaiáš, Ezechiel a Daniel o Božom vyvýšenom tróne s kolesami nadväzujú na kanaanske predstavy o najvyššom bohu Élovi, ktorý „bol znázorňovaný ako bielovlasý stavec nadľudskej veľkosti (takto býva často znázorňovaný Boh Starej zmluvy), ktorý má na hlave korunu s býčimi rohmi. Oblečený do dlhého rúcha sedí na tróne (porov. Iz 6,1). ... Filón sa o Élovi vyjadruje ako o bohu, ktorý má dve tváre, tak ako rímsky boh *Ianus Bifrons* – má dve oči otvorené a dve zatvorené. Má šesť krídel, z toho dve v pokoji, dve na lietanie a dve na hlave (porov. Ez 1,5-6.11.22-24b; Iz 6,2)“⁴.

¹ Hejchalotický mysticismus kladie dôraz na víziu merkavy alebo Božieho trónu na kolesách.

² Porov. SCHOLEM, G. G.: *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York : New Schocken, 1961; GRUENWALD, I.: *Apocalyptic and Merkabah Mysticism*. Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, 14. Leiden, 1980. 251 s.

³ Porov. SCHÄFER, P.: *The Origin of Jewish Mysticism*. Tübingen : Mohr Siebeck, 2009. 398 s.

⁴ ZAVIŠ, M.: *Repetitóriium z religionistiky 1*. Bratislava : Univerzita Komenského v Bratislave, 2008, s. 44.

1.1 APOKALYPTICKÉ MOTÍVY ROZVINUTÉ V NESKORŠÍCH MYSTICKÝCH MERKAVOTICKÝCH A HEJCHALOTICKÝCH TEXTOCH

Predmetom analýzy budú apokalyptické motívy, ktoré boli neskôr rozvinuté v kumránskych textoch a tiež v neskoršom židovskom mysticizme: výstup do neba, vízia Božieho trónu, anjelská liturgia a anjelská premena vizionárov-mystikov.

1.1.1 VÝSTUP DO NEBA A VÍZIA BOŽIEHO TRÓNU (MERKAVY)

V apokalypsách sa často stretáme s výstupom apokalyptického vizionára do neba.⁵ V kozmologických apokalypsách výstup apokalyptického vizionára do neba vrcholí víziou Boha na tróne (1Hen 14, TLev 5, ZAbr 17, porov. Zjav 4–5), ktorá, ako už bolo povedané, má predchodcu v biblickej tradícii. Označenie *merkava*, t. j. voz, však v biblických textoch nie je použitý, nachádzame ho až v Sir 49,8.

1Hen 14

Najstarší mimobiblický opis Božieho trónu nachádzame v Prvej Henochovej knihe, v tzv. Knihe padlých anjelov⁶ (1Hen 14). Tento pseudoepigrafický spis, ktorého najstaršie časti sa datujú do 3. stor. pred Kr., sa našiel aj v Kumráne. Vízia nebeského trónu sa predkladá v súvislosti s Henochovou prosbou za odvrátenie trestu padlých anjelov. Henoch vystúpil do nebies, ktoré sú predstavené ako chrám rozdelený na tri časti.⁷ V najsvätejšej svätyni videl „honosný trón“, na ktorom sedel „Veľký Vznešený, jeho šat žiaril viac ako slnko...“. Trón obklopovali plamene a „desaťtisíckrát desaťtisíc“ nebeských bytostí. Henoch reagoval na víziu Božej slávy chvením a trasením.⁸

⁵ S výstupom do neba sa stretáme aj v perzskej literatúre, ktorá sa však veľmi ťažko datuje.

⁶ Kniha padlých anjelov (1Hen 6–36) je pravdepodobne najstaršou židovskou apokalypsou. Je súčasťou päťdielnej zbierky Prvej Henochovej knihy (1Hen). V Kumráne sa našiel zlomok 4QEn. Kniha sa datuje do prvej polovice 2. storočia pred Kr., pričom sa pripúšťa, že niektoré jej časti môžu pochádzať ešte zo skoršieho obdobia (z 3. storočia pred Kr.). Porov. HORŇANOVÁ, S.: *Židovská apokalypťka : Úvod do pseudoepigrafických, kumránskych a merkavotických textov*. Bratislava : Univerzita Komenského, 2007, s. 67.

⁷ V pozadí trojdielneho neba je predstava jeruzalemského chrámu rozdeleného na tri časti: na predsieň, chrámovú loď a najsvätejšiu svätyniu.

⁸ Víziu Boha na tróne nájdeme aj v Henochových podobenstvách (1Hen 37–71 porov. 1Hen 71,10). Je však dosť pravdepodobné, že 1Hen 71, kde sa hovorí o anjelskej transformácii Henocha, ba dokonca o jeho identifikácii so Synom človeka, je neskorším dodatkom. Porov. COLLINS, J. J.: *Apocalyptic Imagination : An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*. New York : Crossroad, 1984, s. 151.

TLev 5

Ešte viac rozvinutú víziu ohnivého Božieho trónu nachádzame v Testamente Léviho (TLev 2-5)⁹. Základným prameňom zachovaného gréckeho textu bol aramejský Testament Léviho (4Q451), ktorý sa našiel v Kumráne a ktorý sa datuje do 2. storočia pred Kr. (Rozdiel medzi gréckym a aramejským fragmentom je v tom, že v aramejskom nie je prítomná predstava siedmich nebies.) Keď Lévi v modlitbe uvažoval nad skazenosťou ľudstva a zaspal pri tom, otvorili sa mu nebesá a anjel vyzval Léviho, aby vystúpil. Lévi prechádzal nebesami, vrátane štvrtého neba, ktoré – atypicky – predstavuje najvyššie nebo¹⁰, v ktorom prebýva Boh. Nakoniec bol ustanovený za kňaza, až kým nepríde Najvyšší.

ZAbr 17

Boh dal Abrahámovi zjavenie, keď na Boží príkaz opustil rodičovský dom. Po nebi ho sprevádzal anjel Jaoel, ktorý sa predstavil ako ten, čo svojou mocou naplní siedme nebo: „Ja som Jaoel ... so mnou je moc na nebesiach v siedmom nebi, uprostred jeho nevysloviteľného mena, vo mne prebýva.“ (10,8) Jaoel akoby bol identický so samým Bohom.¹¹ Zjav Jaoela je detailne opísaný. Jeho odev sa podobal rúchu, akí nosili kňazi (11,2-3). Táto anjelská postava je predchodcom neskoršieho Metatrona v merkavotickom mysticizme, anjela v blízkosti Božieho trónu, ktorý je predstavený ako „nižší Jahve“ (v Séfer Hejchalot – 3Hen 3,12). V apokalypse sa nespomína prechod jednotlivými nebesami – vizionár sa hneď ocitol v najvyššom siedmom nebi pred ohnivým Božím trónom. Od trónu vychádzal „z ohňa hlas ako hlas mnohých vôd, ako hlas rozbúreného mora“.

1.1.2 ANJELSKÁ LITURGIA

V židovských apokalypsách nebeské bytosti v blízkosti Božieho trónu chvália Božiu svätosť (porov. Iz 6,1-3; Ez 3,12). Anjelská oslava sa spomína napríklad v Jub 2,18-19; 1Hen 39; 1Hen 40,3-5; 47,1-2; 61,7-13¹²; 71,11; 2Hen 18; TLev 3,5-8; ZSof 8; Zjav Abr 17-18; porov. Zjav 4,8.

⁹ Čas vzniku tejto apokalypsy sa nedá presne určiť, pretože proces literárneho vzniku celej zbierky Testamenty dvanástich patriarchov je veľmi komplikovaný a nejasný.

¹⁰ Niektorí vysvetľujú na hlavu postavené poradie nebies v tom zmysle, že spis je kritikou vtedajšieho kňazstva, a tiež upozornením, že pozemská chrámová bohoslužba je nedokonalým obrazom nebeského chrámu.

¹¹ V apokalypticko-merkavotickej tradícii sa často vyskytujú hymny alebo chvály. Anjeli oslavujú Boha piesňami spolu s transformovanými vizionármi, napr. Jaoel oslavoval Boha s Abrahámom. Hymny obsahujú dlhý zoznam Božích mien, alebo Božích atribútov, ktoré sú charakteristickým výrazovým prostriedkom liturgie v hejchalotických textoch.

¹² Henochove podobenstvá (1Hen 37-71) sa v Kumráne nenašli.

V niektorých apokalypsách vizionári chvália Boha v spoločnej oslave s anjelskými bytosťami: Henoch počas nebeských ciest chválil „Pána duchov“ s anjelmi (1Hen 39,7-13, porov. 61,9-12). Nato sa Henochova tvár premenila. Po Henochovej anjelskej premene nasleduje identifikácia štyroch bytostí vedľa Božieho trónu, „štyroch anjelov Pána duchov“, ktorí chválili Boha: Michael, Rafael, Gabriel a Fanuel (1Hen 40,3-9).¹³

V židovských apokalypsách nachádzame obsah anjelských chválospevov len zriedkavo. Ak je to tak, sú to len kratučké hymny (ako napr. trishagion): „Svätý, svätý, svätý je Pán duchov, oživuje zem duchmi.“ (1Hen 39,7-13) Alebo: „On je požehnaný a meno Pána duchov nech je požehnané na veky vekov.“ (1Hen 69,12) Výnimkou je apokalypsa Zjavenie Sofoniáša, ktorá obsahuje anjelskú chválu s dlhým zoznamom Božích mien alebo atribútov.

Keď Sofoniáš prešiel anjelskou transformáciou v siedmom nebi, anjel Jaobel ho vyzval, aby spolu s ním oslavoval Boha piesňou, ktorú ho naučil. Anjelská pieseň obsahuje množstvo adjektív vzťahujúcich sa na Boha: „Pred vekmi, Mocný, Svätý Bože, Zvrchovaný Vládca, Samorodený, Neporušený, Nepoškrvnený, Nezrodený, Bezúhonný, Nesmrteľný, Zvrchovaný, Dokonalý sám v sebe, Seba-sprostredkujúci, Najjasnejší...“ atď. (17,8-18). Takýto rozvláchny štýl je charakteristickým výrazovým prostriedkom nebeskej liturgie v neskorších hejchalotických textoch.¹⁴

1.1.3 ANJELSKÁ PREMENA A PRÍPADNÁ INTRONIZÁCIA APOKALYPTICKÝCH VIZIONÁROV

V starších apokalypsách (v Knihe padlých anjelov) sa stretáme so zmienkou o chvení a trasení vizionárov ako ich reakciou na víziu Božej slávy okolo Trónu Voza. V kozmologických apokalypsách z neskoršieho obdobia¹⁵ sa apokalyptickí vizionári po prekonaní počiatocného strachu zapojili do anjelskej liturgie (Hench v Henochových podobenstvách, Sofoniáš v Zjavení Sofoniáša) a nato podstúpili anjelskú premenu. V Zjavení Abraháma (táto apokalypsa sa datuje po roku 70 po Kr.) sa praotec v nebi síce zapojil do nebeskej liturgie, no anjelskou premenou neprešiel.

¹³ ROWLAND, Ch.: *The Open Heaven : A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*. London : SPCK, 1982, s. 113–132.

¹⁴ G. Scholem vyhlásil že Zjavenie Abraháma „pripomína merkavotické texty viac ako ktorýkoľvek iný text v židovskej apokalyptickej literatúre“. SCHOLEM, G.: *Jewish Gnosticism, Merkavah Mysticism and Talmudic Tradition*. New York : The Jewish Theological Seminary of America, 1965, s. 23.

¹⁵ Kozmologické apokalypsy sú literárne závislé od opisu vízie Božej slávy v Knihe padlých anjelov.

Starosloviensky Henoch (2Hen) alebo Druhá Henochova kniha¹⁶, ktorá predstavuje Henocha prechádzajúceho siedmimi nebesami, opisuje, ako Henoch v najvyššom nebi padol na tvár, prešiel anjelskou premenou, pričom anjel Michal ho prezliekol do „rúcha Hospodinovej slávy“ a pomazal olejom: „Pohliadol som na seba a hľa, stal som sa akoby jedným z jeho slávnych a v nádhere nebolo rozdielu.“ (2Hen 9) Henoch sa teda premenil na anjela.¹⁷

Henoch, ktorý vystupuje v Podobenstvách Henocha¹⁸, bol dokonca povýšený nad anjelov (1Hen 71,14), lebo anjel Michal ho oslovil ako „Syna muža“, t. j. Syna, ktorý sa v predchádzajúcich kapitolách spomína ako „Vyvolený“ (1Hen 61,8), čo zaujal trón.

2 MYSTICIZMUS V KUMRÁNSKYCH TEXTOCH

V diskusii o mysticizme v Kumráne prichádzajú do úvahy texty, ktoré nemajú priamo kumránsky pôvod, ale boli do Kumránu prevzaté, ako aj spisy, ktoré vznikli priamo v Kumráne. Osobitnú pozornosť si zasluhujú Piesne sobotnej obete, ktoré sú najvýznamnejším literárnym zástupcom mysticizmu v Kumráne a zároveň najlepšie zachovaným textom mystickej povahy z Kumránu.

2.1 MOTÍV VÝSTUPU DO NEBA V KUMRÁNSKYCH TEXTOCH

Lawrence Schiffman, ktorý sa významnou mierou zaslúžil o uvedenie kumránskych textov ako relevantných textov v diskusii o židovstve druhého chrámu, porovnával kumránske texty – osobitne Piesne sobotnej obete – s neskoršími mystickými (hejchalotickými) textami. Došiel k záveru (a pred ním ešte skôr Strugnell), že v kumránskych mystických textoch nie je prítomná predstava mystického výstupu do neba, s ktorým sa, naopak, bežne stretáme v židovských apokalypsách.¹⁹ Toto tvrdenie však vyslovil bez toho, že by bral do úvahy texty, v ktorých, ak sa výstup do neba aj priamo nespomína, prinajmenšom sa predpokladá. Takých textov je iba niekoľko, pričom sa predpokladá, že ich nevytvorili priamo v Kumráne, ale ich tam iba prevzali.

¹⁶ Apokalypsa sa datuje niekedy do 1. storočia po Kr., do obdobia ešte pred zničením chrámu, pretože je v nej položený dôraz na zvieracie obete.

¹⁷ Podrobný rozbor židovských apokalýps, ktoré opisujú transformáciu apokalyptického vizionára v blízkosti Božieho trónu, uvádza HIMMELFARB, M.: *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*. New York : Oxford University Press, 1993, s. 29–46.

¹⁸ Podobenstvá Henocha sú samostatným literárnym celkom v 1Hen. Tvoria ich kapitoly: 1Hen 37–71.

¹⁹ Porov. DAVILA, J. R.: *The Dead Sea Scrolls and Merkavah Mysticism*. In: LIM, T. H., a i.: *The Dead Sea Scrolls in Their Historical Context*. Edinburgh : T & T Clark, 2000, s. 249, 255.

Celkovo sa našlo šesť aramejských textov, v ktorých sa predpokladá výstup spolu šiestich osôb do neba: Henocha (v Kumráne sa našlo 11 aramejských manuskriptov – Knihy padlých anjelov, Knihy snov, Epištoly Henocha, Astronomickej knihy), Melchisedeka (v 11Q13, v 4Q400-407, 11Q17MasShirShabb), Léviho (v Kumráne sa našlo prinajmenšom sedem kópií aramejského Léviho spisu: 1Q21, 4Q213, 4Q213a, 4Q213b, 4Q213, 4Q214a, 4Q214b), Metúšelacha (Genesis Apocryphon ii 1-26), Nóača (4Q534 – stratená kniha Nóača?) a Mojžiša (?) (4Q374).²⁰ Aj keď sa vo všetkých týchto textoch o výstupe do neba nehovorí doslovne, s výstupom sa v nich počíta. Zároveň sú to texty, ktoré neboli vytvorené priamo v Kumráne, ale ich kumránske spoločenstvo iba prevzalo. Ak by sme myšlienku výstupu do neba hľadali v pôvodných textoch kumránskej komunity, ozvenou na výstup vizionárov v apokalypsách by mohol byť text z kumránskych Chválospevov, v ktorom jeho autor, Učiteľ spravodlivosti, chválil Boha za to, že bol vyzdvihnutý z podsvetia do večných výšin – tento opis je však skôr metaforický než doslovný: „Chválím ťa, Pane, že si vykúpil moju dušu zo skazy a zo šeuľu priepasti, vyzdvihol si ma na výšinu večnú a budem chodiť po rovine, kde nie je prenasledovateľ.“ (1QH^a xi. 19-20)

Sebaoslavujúci chválospev (z angl. *Self-Glorification Hymn*)

Iný originálny text kumránskeho spoločenstva, ktorý sa našiel prinajmenšom vo dvoch recenziách v Chválospevoch (v 4Q491 a v 4Q471^b, 4Q427 7, 1QH^a xxvi) a ktorý treba brať do úvahy v súvislosti s výstupmi do neba, ako aj v súvislosti s intronizáciou apokalyptických vizionárov, je tzv. Sebaoslavujúci chválospev²¹. Ani v tomto texte sa však priamo nehovorí o výstupe, iba sa s ním počíta. Autor textu sa chváli tým, že bol vyvýšený tak ako nik zo starovekých vládcov, bol počítaný medzi anjelov a jeho reči sú neporovnateľné. Opis tejto osoby pripomína anjelsku premenu Henocha v 1Hen. Existujú rôzne interpretácie tohto textu. Pretože verzie Sebaoslavujúceho chválospevu sa našli aj v Chválospevoch (1QH)²², mohlo by ísť o člena kumránskej komunity. Niektorí tento text vidia v priamej súvislosti s praxou výstupov vizionárov do neba (Morton Smith), ale to

²⁰ DAVILA, J. R.: Heavenly Ascent in the Dead Sea Scrolls. In: FLINT-VANDERKAM, J. C.: *Dead Sea Scrolls after Fifty Years*. Vol. 2. Leiden; Boston; Köln : Brill, 1999, s. 461-485. Niektorí priradujú k textom, v ktorých sa predpokladá výstup, aj *Víziu Jáкова* (4Q537). Text hovorí o sne Jáкова na ceste k Lábanovi: Vo sne mu anjel ukáže nebeské tabule a na nich budúcnosť praotca a aj jeruzalemského chrámu.

²¹ Editorkou tohto textu je Ester Eshelová. Podľa Eileen Schullerovej sa táto poetická kompozícia našla vo dvoch oddelených recenziách – prvá z nich v 4Q491^c a druhá v 4Q471^b, 4Q 427 7 i-9 a 1QH^a xxvi 6-16. Porov. ALEXANDER, P.: *The Mystical Texts : Songs of the Sabbath Sacrifice and Related Manuscripts*. London : T & T Clark, 2006, s. 85, 85-92.

²² 1QH^a col. 7 21, col. 23 frag. 2. 10; col. 11 19-23a; col. 10. 20-30; col. 18 30-35; col. 19 10-14; col. 12.

je dosť problematické, pretože v texte sa nespomínajú ani techniky výstupu, ani zjavenie, ktoré by vizionár v nebi prijal. Collins interpretuje text v tom zmysle, že ide o kňazského Mesiáša v eschatologickej vojne.²³ Nájdú sa aj ďalšie interpretácie tejto vyvýšenej postavy: Michal a Učiteľ spravodlivosti. Zaujímavosťou je, že o pisateľovi sa hovorí ako o trpiacom: „opovrhnutom“, „pohrdnutom“ zo strany ľudí, no na druhej strane ako o povýšenom, ktorý „prebýva vo svätom zhromaždení“, ba dokonca zaujal trón v nebi. Biblickým predchodcom predstáv vyvýšenia a intronizácie tejto postavy by mohol byť trpiaci služobník Hospodinov v poslednej piesni o Hospodinovom spravodlivom sluhovi (Iz 52,13-53)

*Pieseň Mudrca (z angl. Song of the Sage)*²⁴

Podľa tejto piesne niektorí (nie všetci) členovia komunity dosiahnu vyzdvihnutie a budú slúžiť ako kňazi v nebeskom chráme spolu s anjelmi. Text zdôrazňuje nehodnosť človeka v porovnaní s anjelmi: V 4Q511 35 sa spomína sedemnásobné očistenie spravodlivého, ktoré je potrebné na to, aby človek mohol oslavovať Boha piesňami s anjelskými vojmi. Podľa toho ľudia – v porovnaní s anjelmi – sú menej vhodnými kandidátmi na Božiu oslavu a očistenie od Boha ich uschopňuje stáť v spoločenstve s anjelmi.

Pieseň Mudrca je zaujímavá aj z toho hľadiska, že sa v nej spomína ľudská oslava Boha spolu s anjelmi, čo je významným mystickým prvkom v Kumráne, osobitne v Piesňach sobotnej obete.²⁵

2.2 OPISY ANJELSKÉHO SVETA V KUMRÁNSKYCH TEXTOCH

V Kumráne boli fascinovaní nebeským anjelským svetom. Viaceré originálne texty kumránskej komunity vyjadrujú presvedčenie jej členov, že žijú v spoločenstve „so synmi nebies“, teda s anjelmi (1QH^a xi 19-23, xix 11-13, 1QS xi.7-8). Vo Vojnovom zvitku, ktorý opisuje eschatologickú vojnu medzi synmi svetla a synmi tmy, sa dočítame, že v eschatologickom boji prichádzajú členom kumránskej komunity na pomoc anjeli ako udatní hrdinovia (1QM XII 7 – 8). Zvláštnosťou v kumránskych textoch je, že anjeli sú v nich doslova označení ako kňazi (*kvhnyjm*). S predstavou anjelov ako kňazov, ktorí slúžia v nebeskej

²³ Porov. COLLINS, J. J.: *The Scepter and the Star : The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and other Ancient Literature*. New York, 1995, s. 148-149.

²⁴ 4Q511 frag. 35 porov. frag. 2 col. 1, 7-10 a frag. 8,6-9. Porov. DAVILA, J. R.: *The Dead Sea Scrolls and Merkavah Mysticism*. In: LIM, T. H., a i.: *The Dead Sea Scrolls in Their Historical Context*, s. 255.

²⁵ Pieseň Mudrca je literárne závislá od Piesní sobotnej obete, ale pripisuje sa jej kumránsky pôvod. Často sa v nej opakuje pojem 'elohím (takisto aj v Piesňach sobotnej obete), ktorý sa v ostatných kumránskych textoch vyskytuje iba zriedka.

svätyni – prihovárajú sa za hriešnikov alebo chvália Boha –, sa stretáme už v židovskej apokryfickej a pseudoepigrafickej literatúre (Tob 12,12.15; TLev 3,5-8; Jub 31,14; 1Hen 47,2; 99,3), no s tým rozdielom, že anjeli nikdy nie sú priamo označení ako kňazi, ako je to bežné v Kumráne.²⁶ Najmä v Piesňach sobotnej obete (4Q400-407, 11Q17 a Mas1k) sa kladie veľký dôraz na kňazské úlohy najvyšších anjelov (archanjelov), ktorí sú označení ako kňazi (4Q400 1 i 3, 8, 17, 19, 20 porov. 4Q403 1 ii 19, 24).²⁷

Hlavnou úlohou anjelov v kumránskych textoch je oslava Boha v nebeskej svätyni. Liturgické texty kumránskej komunity pritom odrážajú presvedčenie jej členov, že participujú na nebeskej liturgii, ktorá prebieha paralelne v nebesiach. Predstava spojenia ľudskej a anjelskej oslavy Boha si razila cestu už v židovských apokalyptických textoch, keď sa vizionár po svojom výstupe do neba zapojil do anjelských chvál. Táto jednota bola výslovne zdôraznená jazykovými výrazovými prostriedkami ako „jedným hlasom“ alebo „spolu“ (1Hen 47,2 porov. 1Hen 61,10-11). V Kumráne sa na vyjadrenie jednotnej oslavy Boha ľuďmi a anjelmi opakovane používalo slovo *jachad*. No zatiaľ čo v apokalypsách to bol vždy jednotlivec, ktorý v jednote s anjelmi oslavoval Boha, v Kumráne máme do činenia s kolektívnou oslavou pozemskej komunity v jednote s anjelmi – to je nóvum z Kumránu.²⁸

Predstava kolektívnej pozemskej oslavy Boha s anjelmi v nebesiach je prítomná v troch liturgických textoch z Kumránu: 4Q503 (Modlitby na každý deň – z angl. *Daily Prayers*)²⁹, 4Q286-289 (Liturgia požehnania a preklínania) a Pieseň sobotnej obete (4Q400-407, 11Q17 a Mas1k), ktoré sú najvýznamnejším literárnym zástupcom mysticizmu v Kumráne.³⁰

²⁶ Analógia medzi anjelmi a kňazmi slúžiacimi v chráme je rozvinutá ani nie tak z apokalyptických tradícií, ako z kňazských a chrámových tradícií. Podľa Maiera to boli tradície kňazského mysticizmu, na ktorých sa zakladalo pochopenie chrámu ako miesta Božej prítomnosti, kde sa nebo pretína so zemou. Porov. SCHIFFMAN, L. H., VANDERKAM, J. C.: *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*. Vol. 1 [A – M]. New York : Oxford University Press, 2000, s. 593, heslo „Mysticism“.

²⁷ Najvyšší anjeli v Piesňach sobotnej obete sú označení nielen ako kňazi, ale aj ako „kniežatá“ (*nsj'jm*) alebo vedúci (*r'sjm*). Napriek ich vysokému nadradenému postaveniu na nebeskom dvore, jediný Boh je označený ako kráľ nebies, archanjeli sú mu podriadení.

²⁸ Predstava oslavy Boha v nebi aj na zemi je starodávna, nájdeme ju v liturgických textoch v starovekom Babylone. V židovstve je predstava spoločnej oslavy Boha v nebi aj na zemi prítomná až v postbiblickej literatúre. Porov. NITZAN, B.: *Qumran Prayer and Religious Poetry*. Prel. Jonathan Chipman. STDJ, 12. Leiden; New York; Köln : E. J. Brill, 1994, s. 273.

²⁹ Liturgický text 4Q503 nemá pôvod v Kumráne, preto sa ním nebudeme zaoberať podrobnejšie. Je v ňom prítomná oslava Boha napr. za pravidelnú obnovu svetla, okrem toho sa ohlasujú svetelné zmeny pri východe a západe slnka, zmeny mesačných fáz mesiaca atď.

³⁰ 4Q503, 4Q286-289 a Pieseň sobotnej obete uvádza a podrobne analyzuje Chazonová. CHAZON, E. G.: Communion with the Angels at Qumran. In: FALK, D. K., MARTINÉZ, F. G., SCHULLER, E. M.: *Sapiential, Liturgical and Poetical Texts from Qumran*. Leiden; Boston; Köln : Brill, 2000, s. 95–105.

2.2.1 ANJELSKÁ LITURGIA ALEBO PIESNE SOBOTNEJ OBETE

Text Piesní sobotnej obete editovala a publikovala Carol Newsomová v r. 1985.³¹ Pred ňou ich publikoval John Strugnell, ktorý texty nazval Anjelskou liturgiou (angl. *Angelic Liturgy*).³² Spis pozostáva z trinástich samostatných literárnych kompozícií – trinásť liturgických piesní na prvých trinásť sobôt v roku, teda na prvý štvrtrok. V pozadí spisu evidentne stoja biblické texty opisov Božieho trónu (Iz 6 a Ez 1, Ez 3 a Ez 10), pričom opisy oslavy Boha sú podobné ako v židovských apokalypsách (1Hen 39; 47,1-2; 61,7-13; TLev 3,5-6, Zjav Abr 17–18, Zjav 4), no s tým rozdielom, že v kumránskom texte absentuje forma vízie. Piesne sobotnej obete sa zachovali v desiatich kópiách, z toho osem manuskriptov sa našlo v jaskyni č. 4, ďalší v jaskyni č. 11 a jeden na Masade. Text bol prepisovaný najmenej desaťkrát v období od skorého 1. storočia pred Kr. do roku 73 po Kr.³³ Na základe paleografickej analýzy sa najstaršie manuskripty datujú do rokov 75 – 50 pred Kr. (4Q400).

1. – 5. pieseň

Piesne podávajú opis anjelského kňazstva v nebeskej svätyni: jeho ustanovenie od Boha, jeho organizáciu, aktivity a chvály. Nachádzame v nich porovnanie ľudského a anjelského kňazstva, pričom ľudskí kňazi sú v porovnaní s anjelskými na nižšej úrovni: Ľudský kňaz sa pýta: „A kňazstvo naše, ktoré je v jeho príbytkoch? A [...] ich svätýňa, [čo] je obeť nášho jazyka z prachu oproti poznaniu božskému? [...] nášmu jasanu. Vyvyšujeme Boha poznania [...]“. (4Q400 2, 6-8)

Anjelská oslava je nadradená nad ľudskú oslavu, lebo anjeli majú „poznanie“, vlastní pochopenie Božích kráľovstiev (*mlkvt*) (4Q400 2 3), ktoré je vyjavené v ich úžasnej oslave.

V tejto zbierke piesní nájdeme tiež výzvu k oslave Boha kumránskym spoločenstvom v 1. osobe – spolu sa s takouto výzvou stretáme v piesňach len na dvoch miestach: „[...] nášmu jasanu. Vyvyšujeme Boha poznania [...] [s]vätosť...“ (4Q400 2 8-9)

V 5. piesni, ktorá sa nezachovala, sa pravdepodobne hovorí o eschatologickom boji v nebi.

³¹ NEWSOM, C. A.: *Songs of the Sabbath Sacrifice : A Critical Edition*. Atlanta : Scholars Press, 1985.

³² Carol Newsomová spis premenovala na Piesne sobotnej obete. Oba názvy sú prijateľné vzhľadom na to, že v nájdených fragmentoch je nebeská oslava Kráľa slávy prikázaná aj opísaná.

³³ Porov. DAVIES, P. R., BROOKE, G. J., CALLAWAY, P. R.: *The Complete World of the Dead Sea Scrolls*. London : Thames & Hudson, 2002, s. 146.

6. – 8. *pieseň*

6. pieseň sa začína výzvou nebeských bytostí k oslave Boha. Nasleduje dvojitý cyklus – cyklus chvál a cyklus požehnaní s formulkovitou štruktúrou³⁴, ktoré vyslovujú siedmi archanjeli (označení ako „sedem hlavných alebo vedúcich kniežat“ a „sedem nižších kniežat“). Na základe podrobnejšieho rozboru týchto cyklov možno konštatovať, že na jednej strane je tu cyklus chvál Boha a na druhej strane cyklus požehnaní v Božom mene. Aj keď opakujúca sa štruktúra požehnaní v 6. piesni nie je celkom dokonalá, v piesni možno sledovať napredovanie témy. Po oslave Boha všetkými anjelskými bytosťami nasleduje chvála oživených jednotlivých architektonických častí nebeskej svätyne, ktorá napokon celá prepuká do plesania.

Centrálna 7. pieseň je zrkadlovým odrazom 6. piesne: obe opisujú chvály a požehnanie anjelov, ktorí sú označení ako sedem „hlavných (prvých) kniežat“ (v 6. piesni) a sedem „nižších (druhých) kniežat“ (v 8. piesni). Siedma pieseň, ktorá podáva opis Božieho trónu, má dve rozlíšiteľné časti: Prvá obsahuje jednoduché pozvanie ku chvále, ktoré sa postupne rozvíja do čoraz viac obširnejšieho pozvania ku chvále, adresovaného nebeským zástupcom. Druhá časť 7. piesne opisuje, ako celá nebeská svätyňa prepuká do oslavy.

Pri opise anjelských chvál treba zdôrazniť, že nie je podaný priamo ich obsah, iba sa hovorí o tom, čo má chvála obsahovať. Opakujú sa výzvy k oslave, pričom je opísaný len akt nebeskej oslavy – obsah chvál nie je detailnejšie rozpracovaný, slová anjelských piesní sa nikde necitujú. Pri čítaní textu sa však vytvára dojem, akoby pieseň bola skutočne prednášaná. Piesne sobotnej obete teda neobsahujú priamo piesne anjelských bytostí, ide skôr iba o akési pokyny pre liturgický prednes chvál, pričom sa vytvára ilúzia piesne.³⁵

Siedma pieseň je zaujímavá z hľadiska židovského mysticizmu preto, lebo obsahuje opis Trónu Voza³⁶ v najsvätejšej svätyni nebeského chrámu. Jej záver je síce poškodený, možno však z neho dedukovať opisy vnútornej svätyne (devír) a Božieho trónu, ako aj opis chvály Boha, ktorú prednášajú viacnásobné Tróny Voza (merkavót) a tí, čo ich obsluhujú, cherubi a *'ofaním*: „...svetlo dokonalé, pestrosť ducha svätyne

³⁴ Opakujúcu sa formulkovitou štruktúrou cyklov chvál a požehnaní sa pokúsili naznačiť viacerí, vrátane Nitzanovej. NITZAN, B.: *Qumran Prayer and Religious Poetry*, s. 297–307.

³⁵ Aj Esther Chazonová, ktorá sa venovala analýze anjelských chvál v troch liturgických textoch (4Q503, 4QBerakhót a v Piesňach sobotnej obete), prišla k záveru, že ani v jednom texte nie sú presne citované slová anjelov (konkrétne trishagion). Anjelské slová sú spomenuté iba nepriamo – sú len parafrázované, podľa Chazonovej, z dôvodu ľudskej nehodnosti. V Piesňach sobotnej obete „ľudská chvála je *ako* (anjelská chvála), ale nie je rovnocenná s anjelskou chválou“. Porov. CHAZON, E. G.: *Communion with the Angels at Qumran*. In: FALK, D. K., MARTINEZ, F. G., SCHULLER, E. M.: *Sapiental, Liturgical and Poetical Texts from Qumran*, s. 105.

³⁶ Trón Voza sa spomína prinajmenšom v troch piesňach – v siedmej, jedenástej a dvanástej piesni.

svätý[ch...] výsosti poznania. A na podnoži nôh jeho [...] podoby vzoru slávy vedúcich kráľovstiev duchov [...] sláva jeho a vo všetkých obratoch brán [...] íst [...] zašliapnuť. Bohovia [...] medzi nimi pobejú b[o]hovia ako podoby uhlíkov ohňa [...] prechádzajú sa okolo duchov svätyně svätých [...] svätýňa s[v]ätých, duchovia bohov, zjavy več[né...] a duchovia bohov, tvary plameňov ohňa naokolo. [...] duchovia úžasní... a hlas žehnania od hlavných (prvých) vnútornej svätyně jeho. [...] a hlas žehnania bol počutý, bol oslávený, keď ho bohovia počuli, a základy [...] požehnania. A všetky okras vnútornej siene (devír) sa ponáhľajú so žalmami úžasnými v sieni vnútornej [...] úžasný, od jednej vnútornej sieni ku druhej, hlasom množstva svätých. Všetky okras [...] A oslavujte spoločne vozy (v' halelu jachad merkavót) vnútornej siene jeho a žehnajte divu cherubov ich a kolies ('ofaním) i[ch...] hlavy stavby bohov. A oslavujte ho vo vnútornej svätyni svätyně jeho. [...].“ (4Q403 1 ii 1-16)³⁷

V piesni kolíše opis medzi nebesami ako jednou svätýňou a siedmimi nebesami, ktoré sú označené ako „sedem vysokých svätýň“ (v 4Q403 1 2 15), podľa toho *merkavót* bolo viac. Chvála zneje „od jednej vnútornej sieni ku druhej, hlasom množstva svätých“. Významnou paralelou ku viacerým *merkavót* v Piesňach sobotnej obete sú v neskoršej hejchalotickej literatúre (v *Ma'ase Merkava*) opisy tisícok tisícov Trónov Voza, ktoré spievajú oslavujú Boha v každom zo siedmich *hejchalót* (palácov).

9. – 13. pieseň

Texty týchto piesní sú poškodené. Obsahujú progresívny opis nebeského chrámu a chvál jeho jednotlivých oživených architektonických častí. Nadnesený posvätný štýl piesní vyvoláva extatickú náladu.³⁸ Opis nebeského chrámu, ktorý prepuká do oslavy Boha, vrcholí v 12. piesni opisom Trónu Voza a merkavy v najsvätejšej svätyni a v 13. piesni a ustanovením a intronizáciou anjelského veľkňaza.

V progresívnej oslave Boha nebeskou svätýňou možno sledovať postupnosť od vonkajšieho chrámu – od jeho vchodov a nádvorí s vyrezávanými živými bytosťami chváliacimi Boha cez loď (v 9. piesni); v 10. piesni oslava prechádza cez oponu (*paróket*), ktorá oddeľuje najsvätejšiu vnútornú svätýňu. K oslave sa pripájajú aj živé bytosti, ktorými je opona vyšívána.

Záver 11. piesne opisuje vnútornú svätýňu s podlahou vyrezávanou živými duchmi s početnými Trónmi Voza, ktoré oslavujú Boha (4Q 405 20-21-22 6-14). V blízkosti Trónu Voza sa nachádzajú cherubi a *'ofaním*, ktorí sú takmer na nerozoznanie od kolies v Ezechielovej vízii, a ďalší anjeli, vrátane anjelov, ktorí

³⁷ Berakhót^a 4Q286 1.

³⁸ Porov. FALK, D. K.: *Daily, Sabbath and Festival Prayers in the Dead Sea Scrolls*. Leiden; Boston; Köln : Brill, 1998, s. 127–129, 131.

vchádzajú a vychádzajú. Opis je založený na biblických textoch proroka Ezechieľa, ktoré podávajú víziu Božieho trónu (Ez 1; 3,12-13 a 10) a sú interpretované vo svetle 1Kr 19,11-12 a Ž 68,17-20. V opise ide zjavne o „snahu interpretovať, ako stvorené bytosti merkavy oslavujú Boha“³⁹. Podobné exegetické rozšírenie Ezechielovej vízie nachádzame aj v neskoršej merkavotickej tradícii (*Ma'ase Merkava a Hejchalot Rabbati*).⁴⁰

13. pieseň sa vzťahuje na anjelských kňazov a ich obetnú službu. V tejto piesni nájdeme opis uvedenia veľkňaza, vrátane detailného opisu jeho rúcha.

3 POROVNANIE KUMRÁNSKÝCH PIESŇÍ SOBOTNEJ OBETE SO ŽIDOVSKÝMI APOKALYPSAMI A S MERKAVOTICKÝMI A HEJCHALOTICKÝMI TEXTAMI

Gershom Scholem, priekopník v bádani v oblasti židovského mysticizmu,⁴¹ ako prvý poukázal na spojitosť medzi židovskou apokalyptickou literatúrou a merkavotickým mysticismom a ako prvý tiež vyslovil tézu, že apokalyptika sa transformovala na merkavotický mysticismus, v ktorom sa zdôrazňuje kontemplácia Božích palácov (hejchal) a Božieho trónu (merkava).⁴² Scholem však datoval počiatky židovského mysticizmu oveľa neskôr – odmietol ich datovať do obdobia druhého chrámu v 3. stor. pred Kristom. Po ňom to bol Gruenwald, ktorý sa vo svojich štúdiách⁴³ venoval neskoršiemu rozvinutiu apokalyptiky do hejchalotického a merkavotického mysticizmu.

Náboženské predstavy v hejchalotických textoch sa vo všeobecnosti označujú ako mysticismus. Hejchalotické texty však nie sú jednotné, pokiaľ ide o polozenie dôrazov; niektorí pokladajú za zásadný prvok mysticizmu výstup do neba, iní zasa zaklínacie formulky. V závislosti od toho sa pojem mysticiz-

³⁹ SCHIFFMAN, L. H., VANDERKAM, J. C.: *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*. Vol. 1. [A – M] New York : Oxford University Press, 2000, s. 594, heslo „Mysticism“.

⁴⁰ SCHIFFMAN, L. H., VANDERKAM, J. C.: *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*. Vol. 2. [N – Z] New York : Oxford University Press, 2000, s. 949, heslo „Throne“.

⁴¹ Porov. SCHOLEM, G. G.: *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York : New Schocken, 1961.

⁴² *Merkava*, t. j. voz, označuje sféru okolo Božieho trónu. *Hejchal*, t. j. chrám, palác. Existuje skupina asi 50 stredovekých manuskriptov identifikovaných ako hejchalotické texty, z ktorých bola vytvorená synopsa siedmich najvýznamnejších hejchalotických spisov. Porov. SCHÄFER, P., a i.: *Synopse zur Hekhalot-Literatur*. Tübingen : Mohr Siebeck, 1981. Jednotlivé manuskripty sa však od seba líšia. Takisto aj texty, ktoré sa našli v geníze v Kaire, sa odlišujú od tých, ktoré boli redakčne spracované v Európe.

⁴³ GRUENWALD, I.: *Apocalyptic and Merkabah Mysticism*. Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, 14. Leiden, 1980. 251 s.; GRUENWALD, I.: *From Apocalypticism to Gnosticism : Studies in Apocalypticism, Merkabah Mysticism and Gnosticism*. Frankfurt am Main; New York : P. Lang, 1988. 294 s.

mus aplikuje obmedzene iba na niektoré spomedzi hejchalotických textov.⁴⁴ Pretože hejchalotické texty obsahujú magické praktiky (zaklínacie formulky proti duchom na ich ovládanie), niektorí ich chápu ako „podskupinu židovskej magickej literatúry“⁴⁵.

Pôvod židovského mysticizmu, z ktorého neskôr vzišiel hejchalotický mysticismus, sa hľadá v kňazských skupinách v Jeruzaleme.⁴⁶ Medzi bádateľmi jestvuje všeobecný konsenzus aj vzhľadom na datovanie a autorstvo hejchalotickej literatúry: Jej korene sa predpokladajú v amorejskom a možno už v tanaitskom období v Palestíne, pričom k jej významnému rozvinutiu došlo neskôršie – v Babylone v amorejskom a geonickom období. Predajom a redakčným spracovávaním sa texty dostali z Babylonu do Európy.⁴⁷

V oblasti židovských štúdií, vrátane židovského mysticizmu, boli kumránске zvitky spočiatku iba na okraji záujmu bádateľov. Scholem ich vo svojom dôležitom diele *Major Trend of Jewish Mysticism* úplne ignoroval, ale to je celkom pochopiteľné, keďže v tom čase ešte neboli publikované. Nový pohľad na kumránske texty ako na také, ktoré sú relevantné pre oblasť židovských štúdií, vrátane bádania kumránskych nálezov, priniesol Lawrence Schiffman.

3.1 POROVNANIE PIESNÍ SOBOTNEJ OBETE S APOKALYPSAMI

Komparácia Piesní sobotnej obete ako najvýznamnejšieho literárneho zástupcu mysticizmu v Kumráne so židovskými apokalypsami je oprávnená, keďže nebeské scény v Piesňach sobotnej obete do veľkej miery pripomínajú scény nebeskej oslavy v apokalyptickej literatúre, a to predovšetkým rozvinutou angelológiou, predstavou nebies ako chrámu a myšlienkou spoločnej oslavy Boha ľudskými a anjelskými bytosťami. Medzi Piesňami sobotnej obete a apokalypsami je však zásadný rozdiel v tom, že zatiaľ čo v apokalypsách je prítomná forma vízie, v Piesňach sobotnej obete táto forma celkom absentuje. Zatiaľ čo v apokalypsách vizionár vystupuje do neba a vo vízii sleduje nebeskú oslavu, ku

⁴⁴ Napríklad Halpherin obmedzuje pojem „mystický“ iba na tradície, v ktorých sa stretáme s výstupom, pričom neberie do úvahy magické texty so zaklínacími formulkami (*Sar paním*). Text *Sar paním* obsahuje prisahy, ktoré majú donútiť anjela Knieža prítomnosti, aby zostúpil na zem a vyplnil túžby toho, čo tieto prisahy praktizuje. Naproti tomu Schäfer používa pojem „mystický“ zdržanlivejšie – výlučne v spojitosti s hejchalotickou literatúrou, pričom kladie dôraz na rituály v hejchalotických textoch (takisto Himmelfarbová).

⁴⁵ DAVILA, J. R.: *Descenders to the Chariot: The People behind the Hekhalot Literature*. Leiden; Köln : Brill, 2001, s. 18–19.

⁴⁶ Porov. ALEXANDER, P.: *The Mystical Texts : Songs of the Sabbath Sacrifice and Related Manuscripts*, s. 135.

⁴⁷ Porov. DAVILA, J. R.: *Descenders to the Chariot: The People behind the Hekhalot Literature*, s. 22.

ktorej sa prípadne pripája, v Piesňach sobotnej obete, podobne ako aj v ďalších textoch z Kumránu, popredný apokalyptický motív výstupu stojí v úzadí – priamo sa nespomína, resp. sa iba predpokladá.

Ďalší rozdiel medzi Piesňami sobotnej obete a apokalypsami je v tom, že liturgické texty Anjelskej liturgie sú venované nebeskej oslave ako celok, čo je podmienené práve liturgickým použitím piesní. Apokalypsy ako celok však nikdy nie sú venované oslave Boha. V apokalypsách je nebeská oslava len jeden z motívov, keď Boha oslavujú anjeli, príp. aj apokalyptický vizionár, pričom to nie je dominantný motív vzhľadom na to, že apokalypsy sa nepoužívali v liturgickom prednese.

Iný rozdiel: V apokalyptických textoch sa k anjelskej oslave Boha pripája v zásade iba jednotlivec v osobe apokalyptického vizionára, nikdy nie celá skupina ľudí, naproti tomu v kumránskych Piesňach sobotnej obete je prítomná kolektívna oslava Boha.

3.2 POROVNANIE PIESNÍ SOBOTNEJ OBETE S HEJCHALOTICKÝMI TEXTAMI

Aj hejchalotickú literatúru⁴⁸ možno porovnávať s kumránskymi Piesňami sobotnej obete, a to najmä preto, že všetky obsahujú kontemplácie o Tróne Voza. V hejchalotickom mysticisme sa stretáme s podrobnými opismi sveta Voza a s extatickým vystupovaním do neho. Vystupovanie k Vozu⁴⁹ si vyžadovalo dodržiavanie konkrétnych techník, napríklad zovretie hlavy medzi kolenami alebo odriekanie chválospevov extatického charakteru, tzv. hymien Voza – piesní svätých bytostí, ktoré nesú trón slávy, a chvály, ktoré majú predchodcov v apokalyptickej literatúre.

Z jazykovej stránky sú hejchalotické texty podobné chválam z Kumránu. Takmer všetky sa končia kedušou: „Svätý, svätý, svätý je Hospodin zástupov, plná je zem jeho slávy.“ (Iz 6,3)

V hejchalotických textoch je Boh predstavený ako Kráľ, ktorý prebýva v „palácoch ticha“. Jeho vlastnosti sú: zvrchovanosť, vznešenosť a svätosť. Je vzdialený od ľudského sveta, ale môže zjaviť svoju slávu ľuďom. Mystici sa zaoberali detailnými opismi anjelského sveta nad nebeskou klenbou (t. j. *'aravót* – ide o najvrchnejšiu zo siedmich klenieb) s palácmi (*hejchalót*), s ohnivými riekami, pričom ich hlavným cieľom pri výstupe bolo vidieť toho, čo sedí na tróne. Pri

⁴⁸ Najdôležitejšie hejchalotické texty sú: Hejchalot Rabbati, Hejchalot Zutarti, Ma'ase merkava, Merkava Rabba, Sefer Hejchalot (3 Hen), Sefer ha-Qoma, Massekhet Hejchalot. Ich zoznam s charakteristikou uvádza DAVILA, J. R.: *Descenders to the Chariot: The People behind the Hekhalot Literature*, s. 6–12.

⁴⁹ V Hejchalot rabbati je nazvané „zostupovaním“.

opise Trónu Voza možno sledovať rozvinutie Ezechielovej vízie aj v neskoršej merkavotickej tradícii.⁵⁰

V merkavotickej tradícii je dôraz položený na nebezpečenstvo, s ktorým sa spája prechádzanie nebeskými palácami. Napríklad pred bránami každého paláca, ktoré stráži anjel, dušu mystika stretajú klamné videnia a musí sa preukázať pečatami, ktorými sú tajné Božie mená a pod., pričom riziko nebezpečenstva sa s každým ďalším výstupom zvyšuje. Mystici sa usilujú vystúpiť do merkavy preto, aby sa učili výklad Tóry. Pavlove výstupy do neba v 2Kor 12,2-4 sa bežne interpretujú práve na pozadí mystických výstupov do neba, ktoré sú prítomné v merkavotických a hejchalotických textoch.⁵¹ Rabíni kontempláciu Trónu Voza zavrhlí ako modloslužbu.⁵²

V hejchalotickej literatúre sa tiež stretáme so štyrmi hlavnými anjelmi, nówum je postava vedúceho anjela Metatrona, ktorý sedí v nebi na tróne a je predstavený ako nižší Jahve, ktorý preberá na seba niektoré charakteristické vlastnosti anjela Michaela v Kumráne (ten sa ako jediný z anjelov menovite spomína v Piesňach sobotnej obete), no o Metatronovi sa v kumránskych textoch nikde nehovorí (v hejchalotickej literatúre bol Michael nahradený Metatronom).

Iným charakteristickým prvkom merkavotickej alebo hejchalotickej tradície sú chvály, ktoré anjeli spievajú v blízkosti Trónu Voza, a jej stredobodom je práve keduša.⁵³ Keduša z Iz 6, obyčajne doplnená odpoveďou – požehnaním z Ez 3,12⁵⁴, je stredobodom anjelskej oslavy opísanej aj v apokalyptických Henochových

⁵⁰ Porov. SCHIFFMAN, L. H., VANDERKAM, J. C.: *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*. Vol. 2, s. 949, heslo „Throne“.

⁵¹ Porov. SCOTT, J.: Throne-Chariot Mysticism in Qumran and in Paul. In CRAIG, A. E., FLINT, P. W.: *Eschatology, Messianism and the Dead Sea Scrolls*. Grand Rapids (Mich.) : Eerdmans, 1997, s. 101–119. Už Scholem tvrdil, že Pavol mal známosť o merkavotickom mysticizme a že Pavlov výstup do neba treba chápať na pozadí známeho príbehu o štyroch, čo vystúpili do neba, ktorý sa spája s merkavotickými a hejchalotickými textami. Spojeniu apoštola Pavla so židovským mysticizmom boli venované viaceré vedecké štúdie. Za všetky spomenieme Segalovo dielo *Paul the Convert* (1990), v ktorom autor predstavuje apoštola Pavla ako mystika a jeho obrátenie pred Damaskom porovnáva so skúsenosťami apokalyptických vizionárov.

⁵² Halpherin sa venuje tomu, ako rabíni odmietli kontempláciu merkavy ako modloslužbu: HALPHERIN, D.: *The Faces of the Chariot : Early Jewish Responses to Ezecheiel Vision*. TSAJ 16. Tübingen : Mohr Siebeck, 1988, s. 157–193. Rabínsky výklad dáva zlaté teľa z Ex 32,1-35 do súvislosti s jednou zo štyroch bytostí z Ezechielovej vízie Božieho trónu. Biblický príbeh o zlatom telati interpretovali v tom zmysle, že Izraeliti sa dopustili modloslužby tým, že rozjímali o merkave (porov. Ž 68,19) a pri kontemplácii o štyroch živých bytostiach uvoľnili tú s býčou tvárou (Midraš *Ex. Rab.* 43,8). Porov. SCOTT, J.: Throne-Chariot Mysticism in Qumran and in Paul. In CRAIG, A. E., FLINT, P. W.: *Eschatology, Messianism and the Dead Sea Scrolls*, s. 105.

⁵³ Porov. SCHIFFMAN, L. H., VANDERKAM, J. C.: *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*. Vol. 1, s. 594, heslo „Mysticism“.

⁵⁴ T. j. „Nech je požehnaná Pánova sláva z jeho paláca“ (Ez 3,12).

podobenstvách v 1Hen 39,12-13⁵⁵ a tiež v synagogálnej liturgii (*Keduša de Jocer a Keduša de 'Amida*)⁵⁶ a pravidelne sa opakuje aj v chválach *chajót* citovaných v poetických textoch hejchalotickej literatúry (Ma'ase Merkava a Hejchalot Rab-bati⁵⁷). Keduša však nápadne chýba v chválach anjelov v Piesňach sobotnej obete. Z toho sa usudzuje, že alebo mohli existovať viaceré prúdy tradície anjelských chvál s tým, že pisateľ Piesní sobotnej obete v polemike odmietol odriekanie keduše ako stredobod anjelskej piesne,⁵⁸ alebo – podľa vysvetlenia Chazonovej – ľudská chvála je na nižšej úrovni ako anjelská chvála, a preto v Piesňach sobotnej obete chýbajú doslovne citované slová anjelov – aj keduša. Piesne sobotnej obete neobsahujú presné slová anjelských chvál, sú len ich parafrázou alebo ozvenou.⁵⁹

Pri ďalšom porovnaní Piesní sobotnej obete s neskoršími hejchalotickými textami možno tiež sledovať položenie rozličných dôrazov: Predstava nebies ako chrámu je síce spoločná pre obidva druhy textov, no predstava, že v ňom slúžia anjelskí kňazi, v hejchalotických textoch nestojí v popredí. Zatiaľ čo hejchalotické texty obsahujú dlhé chvály anjelov, v Piesňach sobotnej obete je skôr iba opísaný akt anjelskej chvály bez konkrétnych slov chvál anjelov. Oblúbené výrazové prostriedky v piesňach z Kumránu ako „vysoký, vyvýšený Boží trón“, dlhé chvály, označenia anjelov „'elím, 'elohím, rúchím“ atď. sa v hejchalotickej literatúre vyskytujú zriedka.

Napriek tematickej podobnosti medzi Piesňami sobotnej obete a hejchalotickými textami (odhaľovanie Božích tajomstiev Trónu Voza, opis palácov, oslava Boha, štyria hlavní anjeli⁶⁰ atď.) je medzi obidvoma podstatný rozdiel:

⁵⁵ Porov. NITZAN, B.: *Qumran Prayer and Religious Poetry*, s. 277. Adam a Eva 43,6; Zjav 4, 8.

⁵⁶ Anjelská liturgia je prítomná v synagogálnej liturgii, v ktorej sa stretáme s myšlienkou, že nebeské a pozemské zhromaždenie spoločne oslavujú Boha. Táto myšlienka bola však prítiažlivá ešte pred synagógou – v kňazských skupinách. Ku spojeniu ľudskej a anjelskej bohoslužby došlo v synagogálnej liturgii v modlitbe Keduša. Jej história je zložitá. Po prvýkrát je opísaná ako liturgický prvok v synagóge v jednom židovskom prameni z konca 3. stor. po Kristovi v Palestíne. V kresťanstve sa začal *Sanctus* používať v 3. a 4. stor. pod vplyvom synagógy. Porov. FALK, D. K.: *Daily, Sabbath and Festival Prayers in the Dead Sea Scrolls*, s. 144.

⁵⁷ Rabi Nechunja ben ha-Kane sedel v chráme, pravdepodobne v Eliášovej polohe, a kontem-ploval merkavu.

⁵⁸ Porov. SCHIFFMAN, L. H., VANDERKAM, J. C.: *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*. Vol. 1, s. 594, heslo „Mysticism“.

⁵⁹ Porov. CHAZON, E. G.: Communion with the Angels at Qumran. In: FALK, D. K., MARTINÉZ, F. G., SCHULLER, E. M.: *Sapiental, Liturgical and Poetical Texts from Qumran*, s. 101.

⁶⁰ V židovskom mysticizme sa koncom prvého a začiatkom druhého storočia dostáva do popredia postava anjela Metatrona (v *Sar ha-panim* ako Knieža prítomnosti) sediaceho na tróne v nebi, ktorý býva označovaný aj ako „nižší Jahve“. Na Metatrona boli prenesené vlastnosti anjela Jaoela z Apokalypsy Abraháma, ktorá sa datuje na koniec 1. storočia pred Kristom, ako aj niektoré vlastnosti anjela Michaela. Niekedy je Metatron predstavený aj ako Henoch, ktorý vystúpil do neba. Porov. HORŇANOVÁ, S.: Apokalyptická tradície „merkava“ a její implikace pro ranou christologii. In: *Teologická reflexe*, roč. 12, 2006, č. 2, s. 18 –193.

Verejné a liturgické použitie Anjelskej liturgie z Kumránu sa výrazne líši od individuálneho výstupu židovských mystikov a rituálnych prísah v hejchalotických textoch. Aj keď sa nedá opísať priama línia vplyvu opisu merkavy z Piesní sobotnej obete na neskoršie mystické texty, predsa máme do činenia s tým istým prúdom náboženských tradícií.⁶¹

ZÁVER

Pri štúdiu kumránskeho mysticizmu narážame na problém, či texty z Kumránu s naratívnyimi opismi anjelského sveta, Božej slávy, Božieho trónu, anjelov atď. vôbec majú byť skutočne klasifikované ako mysticizmus. Kumránske texty, vrátane Piesní sobotnej obete, nie sú mystickými v pravom zmysle slova práve pre ich deskriptívny charakter. Opisujú síce anjelský svet, no bez podania mystickej extatickej skúsenosti. Nie sú svedectvom používania mystických techník v kumránskej komunite, ako sú tieto techniky známe z hejchalotických textov. Motívy a predstavy, ktoré v kumránskych textoch nachádzame, však obsahujú dôležité paralely ku všeobecne uznávaným mystickým textom v neskoršom hejchalotickom mysticizme: predpokladajú výstup do neba, je v nich prítomná myšlienka liturgického spojenia ľudí s anjelmi v nebesiach, sú zamerané na odhaľovanie Božích tajomstiev Trónu Voza atď., pričom, ako sme sa usilovali dokázať, tieto motívy boli prítomné už v apokalypsách z predkumránskeho obdobia.

Záverom možno povedať, že aj keď nemožno sledovať priamy vývoj mystických predstáv zo židovskej apokalyptickej literatúry predkumránskeho obdobia cez kumránske texty, predstavy o anjeloch v Piesňach sobotnej obete sú nepochybne súčasťou židovskej tradície, ktorá sa neskôr rozvinula do hejchalotického mysticizmu. Ak o kumránskych textoch hovoríme ako o mystických textoch, tak len v obmedzenom zmysle, totiž, že neskôr viedli k rozvinutiu židovského mysticizmu, ktorý sa stal dôležitou súčasťou židovského náboženského myslenia. Pri identifikácii zdrojov hejchalotického alebo merkavotického mysticizmu treba preto počítať nielen s biblickou tradíciou⁶², ale tiež s predstavami v literárnych

⁶¹ „Rôzne prúdy mysticizmu merkavy vytvorili rôzne cesty kontemplatívneho stúpania k nebesiam – tieto cesty sa chápali v doslovnom zmysle. V zásade nezáviseli od interpretácie Písma, ale mali svoju literárnu formu. Magický prvok bol silne prítomný v ranom štádiu hejchalot, v neskorších redakciách slabne. Od 3. storočia akoby v interpretáciách Voza mizlo doslovné chápanie a vstupoval etický prvok. Niekedy prechod jednotlivými palácmi zodpovedá stúpaniu po rebríku cností a niekedy aj celá téma Voza stráca doslovný význam. Porov. RICHTER, J.: Kábala – časť druhá : Esoterická literatúra: Hejchalot, maase berešit, literatúra o magii. In: *Šavu'a tov 110/5769. Olam* – Spoločnosť Judaica Holešov, 2008, s. 5.

⁶² Ex 24,10-11; Iz 6,1-4; Ez 1.3,12-13 a 10. kapitola; Dan 7,9-14. Výklad týchto textov obsahujú židovské mystické texty.

prameňoch z obdobia druhého chrámu, vrátane kumránskych textov, ktoré boli neskôr rozvinuté v židovskom mysticizme.⁶³

POUŽITÁ LITERATÚRA

- ABUSCH, R.: Sevenfold Hymns in the Songs of the Sabbath Sacrifice and the Hekhalot Literature : Formalism, Hierarchy and the Limits of Human Participation. In: DAVILA, J. R.: *Papers from an International Conference at St. Andrews 2001*. Leiden; Boston : Brill., 2003, s. 220–247. ISBN 90–04–12678–3
- ALEXANDER, P.: *The Mystical Texts : Songs of the Sabbath Sacrifice and Related Manuscripts*. London : T & T Clark, 2006. 177 s. ISBN 0–5670–4082–8
- CHARLESWORTH, J. C., NEWSOME, C. A.: *The Dead Sea Scrolls : Hebrew Aramaic and Greek Texts with English Translation*. Vol. 4. Tübingen : Mohr Siebeck, 1999. 195 s. ISBN 3–16–146914–3
- CHAZON, E. G.: Communion with the Angels at Qumran. In: FALK, D. K., MARTINÉZ, F. G., SCHULLER, E. M.: *Sapiental, Liturgical and Poetical Texts from Qumran*. Leiden; Boston; Köln : Brill, 2000, s. 95–105. ISBN 90–04–11684–2
- COLLINS, J. J.: *Apocalyptic Imagination : An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*. New York : Crossroad, 1984. 280 s. ISBN 0–8245–0623–5
- COLLINS, J. J.: *The Scepter and the Star : The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*. New York : Doubleday, 1995. 270 s. ISBN 0–385–47457–1
- DAVIES, P. R., BROOKE, G. J., CALLAWAY, P. R.: *The Complete World of the Dead Sea Scrolls*. London : Thames & Hudson, 2002. 216 s. ISBN 978–0–500–28371–4
- DAVILA, J. R.: Heavenly Ascent in the Dead Sea Scrolls. In: FLINT-VANDERKAM, J. C.: *Dead Sea Scrolls after Fifty Years*. Vol. 2. Leiden; Boston; Köln : Brill, 1999, s. 461–485. ISBN 90–04–11061–5
- DAVILA, J. R.: The Dead Sea Scrolls and Merkavah Mysticism. In: LIM, T. H., a i.: *The Dead Sea Scrolls in Their Historical Context*. Edinburgh : T & T Clark, 2000, s. 249–264. ISBN 0–567–08707–7
- DAVILA, J. R.: *Descenders to the Chariot : The People behind the Hekhalot Literature*. Leiden; Köln : Brill, 2001. 342 s. ISBN 90–04–11541–2
- FALK, D. K.: *Daily, Sabbath and Festival Prayers in the Dead Sea Scrolls*. Boston; Köln; Leiden : Brill, 1998. 302 s. ISBN 90–04–10817–3

⁶³ Otázka zdrojov židovského mysticizmu je zložitá – okrem biblickej tradície a literatúry druhého chrámu prichádzajú do úvahy aj gnostické vplyvy (skryté poznanie), vplyv zoroastrizmu (predstava dvoch božských rivalov), helenistické vplyvy a vplyvy mysterióznych kultov.

- GRUENWALD, I.: *Apocalyptic and Merkabah Mysticism*. Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, 14. Leiden, 1980. 251 s. ISBN 90-04-05959-8
- GRUENWALD, I.: *From Apocalypticism to Gnosticism : Studies in Apocalypticism, Merkabah Mysticism and Gnosticism*. Frankfurt am Main; New York : P. Lang, 1988. 294 s. ISBN 3-8204-1087-2
- HIMMELFARB, M.: *Apocalypticism Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*. New York : Oxford University Press, 1993. 171 s. ISBN 0-19-508203-6
- HORŇANOVÁ, S.: Apokalyptická tradice „Merkava“ a její implikace pro ranou christologii. In: *Teologická reflexe*, roč. 12, 2006, č. 2, s. 181-193. ISSN 1211-1872
- HORŇANOVÁ, S.: *Kumránske zvitky : Tajomstvá ukryté v Judskej púšti*. Liptovský Mikuláš : Transcius, 2009. 70 s. ISBN 978-80-7140-308-1
- HORŇANOVÁ, S.: *Židovská apokalyptika : Úvod do pseudoepigrafických, kumránských a merkavoptických textov*. Bratislava : Univerzita Komenského, 2007. 210 s. ISBN 978-80-223-2274-4
- LIEBER, A.: Voice and Vision : Songs As a Vehicle for Extatic Experience in Songs of the Sabbath Sacrifice. In: EVANS, C. A.: *Of Scribes and Sages : Early Jewish Interpretation and Transmission of Scripture : Later Versions and Traditions*. Vol. 2. London; New York : T & T Clark International, 2004, s. 51-58. ISBN 0-5670-8447-7
- NEWSOM, C. A.: *Songs of the Sabbath Sacrifice*. A Critical Edition. Atlanta : Scholars Press, 1985. 495 s. ISBN 0-89130-918-7
- NITZAN, B.: *Qumran Prayer and Religious Poetry*. Transl. Jonathan Chipman. STDJ, 12. Leiden; New York; Köln : E. J. Brill, 1994. 415 s. ISBN 90-04-09658-2
- ORLOV, A. A.: *The Enoch-Metatron Tradition*. Tübingen : Mohr Siebeck, 2005. 393 s. ISBN 3-16-148544-0
- ROWLAND, Ch.: The Visions of God in Apocalyptic Literature. In: *JBS*, 10, 1979, s. 137-154.
- ROWLAND, Ch.: *The Open Heaven : A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*. New York : Crossroad, 1982. 562 s. ISBN 0-8245-0455-0
- SCHÄFER, P.: *The Origin of Jewish Mysticism*. Tübingen : Mohr Siebeck, 2009. 398 s. ISBN 978-0-691-14215-9
- SCHIFFMAN, L. H., VANDERKAM, J. C.: *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*. Vol. 1. [A - M] New York : Oxford University Press, 2000. 594 s. ISBN 0-19-513796-5
- SCHIFFMAN, L. H., VANDERKAM, J. C.: *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*. Vol. 2. [N - Z] New York : Oxford University Press, 2000. 595-1132 s. ISBN 0-19-513797-3

- SCHOLEM, G. G.: *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York : New Schocken, 1961.
- SOUŠEK, Z.: *Knihy tajemství a moudrosti I : Mimobiblické židovské spisy : Pseudoepigrafy*. Vyšehrad : Praha, 1998. 381 s. ISBN 80-7021-257-8
- SOUŠEK, Z.: *Knihy tajemství a moudrosti II : Mimobiblické židovské spisy : Pseudoepigrafy*. Vyšehrad : Praha, 1998. 363 s. ISBN 80-7021-244-6
- SEGERT, S.: Observation on Poetic Structure in the Songs of the Sabbath Sacrifice. In: *RevQ.*, 1988, 13/49-52, s. 215-223.
- SEGERT, S., BAŽANTOVÁ, Š., ŘEHÁK, R.: *Rukopisy od Mrtvého moře*. Praha : Oikoymenh, 2007. 963 s. ISBN 978-80-7298-108-3
- WISE, M. O., ABEGG, M. G., COOK, E. M.: *The Dead Sea Scrolls : A New Translation*. San Francisco (Calif.) : HarperSanFrancisco, 2005. 662 s. 978-0-06-076662-7
- ZAVIŠ, M.: *Repetitóriium z religionistiky 1*. Bratislava : Univerzita Komenského v Bratislave, 2008. ISBN 978-80-223-2554-7

doc. ThDr. Sidonia Horňanová, PhD.
 Evanjelická bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského
 Bartókova 8
 811 02 Bratislava
 e-mail: hornanova@fevth.uniba.sk

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.

Filologicko-filozofická analýza pojmu predestinácia

RÓBERT HORKA

HORKA, R.: A Philological-Philosophical Analysis of the Term 'Predestination'. *Teologický časopis*, X, 2012, 2, s. 27 – 32.

The article contains a philological presentation of the theological problem of 'predestination' as it is formulated by Paul in Rom 8:29 as well as an attempt to solve this problem. An analysis of the gr. term *proûrisen* in the context of Rom 8:29 leads to a specific theological understanding Paul's statement.

Na 16. medzinárodnej konferencii patristických štúdií, ktorá sa uskutočnila v minulom roku v Oxforde, vystúpil americký bádateľ Charles Robertson s príspevkom *Augustinian Ecclesiology and Predestination : An Intractable Problem?*¹ Už jeho názov nás podnietil k premýšľaniu nad tým, či otázka predestinácie, ktorá tak bolestivo poznačila dejiny Cirkvi, najmä v konfrontácii s učením Jána Kalvína a celého radu ďalších kresťanských teológov, a ktorá spôsobila hlboké rany rozdelenia na Kristovom tele, je naozaj neriešiteľným problémom. Zdá sa totiž, že druhá časť názvu tohto príspevku: „An intractable problem?“ je myslená ako rečnícka otázka a zamlčanou odpoveďou na ňu by mala byť veta: „No, it isn't.“ Takto postavený problém nás podnietil abstrahovať od augustínovskej a tiež každej inej teologickej koncepcie predestinácie a riešiť toto *obscurum* pavlovskej teológie ako samostatný filologický problém. Pozývame vás teda zamyslieť sa nad tým, či je tento bod divergencie mnohých kresťanských teologických systémov vôbec riešiteľným, alebo beznádejne neriešiteľným problémom.

A práve preto, že ide o otázku, v ktorej jednotlivé kresťanské teologické koncepcie nachádzajú množstvo sporných bodov a vzájomne protichodných riešení, rozhodli sme sa pristúpiť k jej riešeniu nie teologicky, ale filologicky.

¹ Abstrakt konferenčného príspevku Ch. Robertsona sa nachádza na konferenčnom blogu: <http://oxfordpatristics.blogspot.sk/2011/04/charles-robertson-augustinian.html> (cit. 20. 12. 2012). Pre spracovanie Augustínovej teológie predestinácie v slovenčine porov. LICHNER, M.: Teologická analýza diela *De correptione et gratia* a možné nové chápanie problematiky milosti. In: *Teologický časopis*, roč. 10, 2012, č. 1, s. 29–58.

Preskúmame etymológiu a morfológickú skladbu tohto výrazu a z nej sa pokúsime odvodiť možné významové a interpretačné roviny tohto pojmu. Termín budeme simultánne skúmať v jeho gréckej pôvodine i v latinskom preklade Neovulgáty, pretože filologické východiská sa v oboch jazykoch v podstatných znakoch zhodujú.

Skúmaný výraz, ktorý slovenčina prekladá ako *predurčil*, použil apoštol Pavol v Rim 8,29. V gréckej pôvodine znie tento verš takto:

ὅτι οὐς προέγνω, καὶ προώρισεν συμμόρφους τῆς εἰκόνας τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς· οὐς δὲ προώρισεν, τούτους καὶ ἐκάλεσεν.

Prekladatelia Neovulgáty preložili tento text do latinčiny takto:

*Nam, quos praescivit, et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii eius, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus; quos autem praedestinavit, hos et vocavit.*²

Apoštol Pavol použil v tejto formulácii gramatický tvar: „*προώρισεν* (*proórisen*)“, ktorý je inchoatívny, resp. ingresívnym aoristom gréckeho slovesa: „*ὀρίζω* (*horizō*)“, čo možno do slovenčiny preložiť ako „ohraničovať, určovať“. Z gramatickej funkcie inchoatívneho aoristu vyplýva, že ide o dej, ktorý bol už vykonaný, ale jeho následky pretrvávajú aj po jeho ukončení. V rovnakom význame a s rovnakou úlohou je použité v latinskom preklade inchoatívne latinské perfektnum „*praedestinavit*“. Obe tieto slovesné formy sú navyše rozšírené prefixom „*προ-/prae-*“. A práve použitie tohto prefixu je akýmsi spoločným menovateľom všetkých problémov, ktoré skúmaný výraz sprevádzajú. Renomovaný grécky výkladový slovník *Liddell&Scott* uvádza v prípade tohto prefixu ako prvý význam *pred-* vo význame miestnom, čiže niečo sa nachádza pred niečím. Na druhom mieste uvádza význam *pred-* v zmysle časovom – jedna udalosť sa odohrala pred inou udalosťou. Napokon na treťom mieste uvádza všetky iné významy *pred-* v zmysle prednosti nadradeného pred podradeným a *pred-* v zmysle príčiny, ktorá vyvolá nejaký následok.³ Latinský výkladový slovník *Lewis&Short* uvádza pre prefix *prae-* rovnaké významy predchádzania v zmysle miestnom a časovom, ak ponecháme bokom jeho úlohu pri komparácii, ktorá naznačuje zasa logickú precedenciu nadradeného pred podradeným.⁴

² Grécky i latinský text sú citované podľa NESTLE, E., ALAND, K. (ed.): *Novum testamentum Graece et Latine*. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1984, s. 423–424.

³ Προ. In: LIDDELL, H. G., SCOTT, R.: *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones. Oxford : Clarendon Press, 1940.

⁴ Prae. In: LEWIS, Ch. T., SHORT, Ch.: *A Latin Dictionary*. Founded on Andrews' edition of Freund's Latin dictionary. Oxford : Clarendon Press, 1879.

Ak tieto významové roviny predpony „pre“, rozvíjajúcej plnovýznamové sloveso *obraničiť*, resp. *určiť*, vzťahujeme na podmet deja v Rim 8,29, ktorý je síce zamlčaný, ale z predchádzajúceho textu je zrejmé, že ide o Boha, stáva sa obsah tohto verša absurdným. Z celého novozákonného pohľadu na Boha totiž vyplýva, že jednou z jeho podstatných vlastností je jeho miestna, ale najmä časová nemennosť. Pavlovská teológia tiež zastáva toto presvedčenie. Podľa nej sa totiž Boh nerozhoduje v nejakom konkrétnom čase, ale jeho rozhodnutia sú, ak priamo použijeme pavlovský termín, *pred večnými vekmi* (πρὸ χρόνων αἰώνιων/*tempora sae cularia*). Takéto vyjadrenie nachádzame napr. v 2 Tim 1,9-11:

*On nás spasil a povolal svätým povolaním, nie pre naše skutky, ale zo svojho rozhodnutia a milosti, ktorú sme dostali v Kristovi Ježišovi pred večnými vekmi. No známou sa stala až teraz, keď sa zjavil náš Spasiteľ Ježiš Kristus.*⁵

A táto formulácia nie je ojedinelá. Podobne ju nachádzame použitú aj v Tít 1,1-3:

*Pavol, služobník Boha a apoštol Ježiša Krista pre vieru Božích vyvolených a pre poznanie pravdy, ktorá na základe nábožnosti vedie k nádeji na večný život, ktorý pred večnými vekmi prisľúbil pravdovravný Boh, ale v určenom čase zjavil svoje slovo v kázaní, ktoré mi bolo zverené na rozkaz Boha, nášho spasiteľa, Títovi, pravému synovi.*⁶

Ak sa Božie rozhodnutia udiali ešte pred večnými vekmi, Pavol ich jednoznačne musel pokladať za večné, resp. mimočasové. Ako teda mohol použiť v Rim 8,29 inchoatívne perfektum, dokonca rozvité prefixom „προ- / prae-“, a zároveň udržať neporušený koncept Božej nemennosti? Taká formulácia predsa naznačuje, že u Boha sa stalo niečo pred niečím, či už miestne, časovo, alebo

⁵ Gr.: „Τοῦ σώσαντος ἡμᾶς καὶ καλέσαντος κλήσει ἀγία, οὐ κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν ἀλλὰ κατὰ ἰδίαν πρόθεσιν καὶ χάριν, τὴν δοθείσαν ἡμῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ πρὸ χρόνων αἰώνιων φανερωθεῖσαν δὲ νῦν διὰ τῆς ἐπιφανείας τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ.“ Lat.: „Qui nos salvos fecit et vocavit vocatione sancta, non secundum opera nostra sed secundum propositum suum et gratiam, quae data est nobis in Christo Iesu ante tempora saecularia, manifestata autem nunc per illustrationem salvatoris nostri Iesu Christi.“ Podľa NESTLE, E., ALAND, K. (ed.): *Novum testamentum Graece et Latine*, s. 551.

⁶ Gr.: „Παῦλος δοῦλος θεοῦ, ἀπόστολος δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ κατὰ πίστιν ἐκλεκτῶν θεοῦ καὶ ἐπίγνωσιν ἀληθείας τῆς κατ’ εὐσέβειαν ἐπ’ ἐλπίδι ζωῆς αἰωνίου, ἣν ἐπηγγείλατο ὁ ἀψευδὴς θεὸς πρὸ χρόνων αἰώνιων, ἐφανέρωσεν δὲ καιροῖς ἰδίους τὸν λόγον αὐτοῦ ἐν κηρύγματι, ὃ ἐπιστεύθη ἐγὼ κατ’ ἐπιταγὴν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ, Τίτῳ γησιῶ τέκνῳ.“ Lat.: „Paulus servus Dei, apostolus autem Iesu Christi secundum fidem electorum Dei et agnitionem veritatis, quae secundum pietatem est in spem vitae aeternae, quam promisit, qui non mentitur, Deus ante tempora saecularia, manifestavit autem temporibus suis verbum suum in praedicatione, quae credita est mihi secundum praeceptum salvatoris nostri Dei, Tito germano filio.“ Podľa NESTLE, E., ALAND, K. (ed.): *Novum testamentum Graece et Latine*, s. 557.

logicky. Principiálne sú možné dve riešenia tohto problému, obe sú však pre kresťanského teológa neprijateľné:

- Boh môže podliehať zmene v čase,
- text Svätého písma, inšpirovaný Duchom Svätým, sa môže myliť.

Riešením tejto na prvý pohľad neriešiteľnej hádanky (*an intractable problem*) možno bude pohľad na pomyselnú druhú stranu gramatickej rovnice. Pokúsme sa preskúmať problém nie zo strany subjektu, čiže autora deja, ale zo strany objektu, čiže prijímateľa toho Božieho rozhodnutia, ktoré podľa pavlovskej teológie platilo už *pred večnými vekmi*.

Kto je teda objektom Božej predestinácie z Rim 8,29? To je kľúčová otázka a jej správne riešenie nám azda otvorí aj cestu ku zrozumiteľnej interpretácii. Predmetom deja sú tí, ktorí sú *povolani podľa Božieho zámeru* (οἱ κατὰ πρόθεσιν κλητοί/*secundum propositum vocati*). Podľa slov samého apoštola Pavla v Rim 16,26 nebolo toto povolanie k večnému životu rozšírené iba *na všetky národy* (εἰς πάντα τὰ ἔθνη/*in cunctis gentibus*), ale – ako píše v Rim 5,8 – aj *na všetkých hriešnikov* (ὅτι περ ἁσεβῶν/*pro impiis*). Teda povolaní podľa Božieho zámeru sú všetci ľudia bez rozdielu. Neexistujú takí, ktorí by podľa Božieho zámeru neboli povolaní. Ak sa opäť vrátíme k textu Rim 8,29, tak objektom tejto výpovede bude tiež každý človek. Boh preto všetkých aj predpoznal aj predurčil. Subjektom týchto dejov (predpoznania a predurčenia) je zasa nemenný Boh. On už *pred večnými vekmi* ako objekt svojho záujmu *predpoznal* každého jednotlivého človeka ako bytosť hodnú stvorenia a v momente stvorenia tejto bytosti v konkrétnom čase mu ukladá aj spoločné fundamentálne *predurčenie*: aby sa všetci *stali obrazom jeho Syna* (συμμόρφους τῆς εἰκόνης τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ/*conformes fieri imaginis Filii eius*).

Tento Boží zámer: stvoriť každého jednotlivého človeka, aby sa stal obrazom Božieho Syna, bol u Boha prítomný už *pred večnými vekmi*, ale na jednotlivom človeku sa realizuje *v čase*, v momente jeho stvorenia. Preto Božie základné *predurčenie* jednotlivého človeka je vlastne participáciou na všeobecnom a večnom predurčení pre ľudstvo, ktoré existuje u Boha ešte pred stvorením prvej konkrétnej ľudskej bytosti. Z pohľadu stvoreného človeka teda časová precedencia Božieho rozhodnutia, ktorá sa naňho vzťahuje ako na objekt deja, nemení postatu Boha ako subjektu predestinácie, lebo Božie rozhodnutie

- padlo *pred večnými vekmi* ako fundamentálne *určenie*,
- a keď je realizované *v čase*, stáva sa vlastne už *predurčením*.

Túto bipolárnu interpretáciu: z pohľadu subjektu večnú a z pohľadu objektu časnú, treba zachovať aj v interpretácii nasledujúceho verša textu, aby sme tak predišli možným nežiaducim dezinterpretáciám. Napríklad takej, že podľa slov

apoštola Pavla by mali byť všetci spasení, alebo tej, že Boh si vopred vybral ľudí na spásu i na zatratenie. Pozrime sa teda na verš Rim 8,30:

οὓς δὲ προώρισεν, τούτους καὶ ἐκάλεσεν· καὶ οὓς ἐκάλεσεν, τούτους καὶ ἔδικαίωσεν· οὓς δὲ ἔδικαίωσεν, τούτους καὶ ἐδόξασεν.

Neovulgáta ho prekladá text takto:

*Quos autem praedestinavit, hos et vocavit; et quos vocavit, hos et iustificavit; quos autem iustificavit, illos et glorificavit.*⁷

V tomto verši nachádzame rovnaké inchoatívne aoristy (v latinčine zasa im zodpovedajúce inchoatívne perfektá) ako v predchádzajúcom verši. Preto ich jednoznačne možno pokladať za pokračovanie myšlienky predchádzajúceho verša a inetpretovať ich v rovnakom zmysle. Z pohľadu nemenného Božieho rozhodnutia teda:

- Už pred večnými vekmi padlo rozhodnutie, že každý človek je predpoznaný a predurčený, aby sa stal obrazom Božieho Syna (Rim 8,29).
- No keďže *všetci zhršili a chyba im Božia sláva* (Rim 3,23), prišiel Boží Syn v tele ako Ježiš Kristus, aby všetkých *ospravedlnil* svojím vykúpením (Rim 3,24).
- Aj toto Božie rozhodnutie existovalo už *pred večnými vekmi*. Vtedy Boh aj všetkých *povolal*, aby mali vierou účasť na tomto ospravedlnení (Rim 3,28).
- Teda všetkých, ktorých povolal už *pred večnými vekmi*, v Kristovi aj *ospravedlnil* a opäť im tak navrátil Božiu *slávu*, ktorá im pre hriech chýbala (porov. Rim 3,25).

Takto možno krátko prerozprávať komplexné Božie rozhodnutie o človeku, ktoré sa udialo už *pred večnými vekmi*, čiže mimo času, a preto nemení podstatu Boha. Tieto svoje *pred-rozhodnutia* potom, v čase stvorenia každého jednotlivého človeka, vkladá ako svoje *pred-poznanie* človeka, *pred-určenie* človeka, *pred-povolanie* človeka, *pred-ospravedlnenie* človeka a *pred-oslávania* človeka do podstaty jeho eistencie ako potenciálnu formu naplnenia jeho života.

Na záver sa na tento verš pozrime z pohľadu subjektu, teda človeka jednotlivca. Každý z ľudí má slobodnú vôľu a môže toto Božie potenciálne predurčenie premeniť na reálne, ale môže ho aj odmietnuť. Z Božej strany však boli už *pred večnými vekmi* všetky tieto „dvere k sláve“ odomknuté. Pavlovými slovami, ktoré uzatvárajú celú skúmanú perikopu: „*Ak je Boh za nás, kto je proti nám? Keď on vlastného Syna neušetril, ale vydal ho za nás všetkých* (ὁπὲρ ἡμῶν πάντων/

⁷ Grécky i latinský text sú citované podľa NESTLE, E., ALAND, K. (ed.): *Novum testamentum Graece et Latine*, s. 423–424.

pro nobis omnibus), *akože by nám s ním nedaroval všetko* (τὰ πάντα ἡμῖν χάρις εἰσαί/omnia nobis donabit)?!“ (Rim 8,31) Ostáva teda len na nás, či budeme chcieť do týchto „odomknutých Božích dverí“ vstúpiť a reálne tak naplniť Božie predpoznanie, predurčenie, povolanie, ospravedlnenie a oslávenie. V tomto zmysle možno Pavlove slová označiť za zrozumiteľné a koherentné s ostatnými časťami jeho teologického myslenia.

Róbert Horka, PhD.
Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta
Univerzita Komenského
Kapitulská 26
814 58 Bratislava

Tertullianova mariológia

MILOŠ LICHNER SJ

LICHNER, M.: Tertullian's Mariology. *Teologický časopis*, X, 2012, 2, s. 33 – 43.

In this article the author presents very briefly, but in a systematic fashion the theology of Tertullianus concerning Mary, the mother of Jesus. Literary work *De carne Christi* serves as a main source for the presentation of Tertullian's views, while the latter is explored in the following areas: virginity of Mary before the birth of Jesus; virginity of Mary during and after the birth of Jesus; a symbolic way of Tertullian's theological presentation of Mary.

ÚVOD

O živote Quinta Septimia Florensa Tertulliana vieme málo. Narodil sa v Kartágu okolo roku 150 v pohanskej rímskej rodine. Jeho otec bol stotníkom prokonzulskej kohorty. Po vyštudovaní práva pôsobil Tertullianus ako právnik v Ríme a získal si uznanie. Okolo roku 193 konvertoval na kresťanskú vieru, vrátil sa do Kartága a ponúkol svoje schopnosti kresťanskej viere. Hieronym nám zanechal správu, že Tertullianus sa stal kňazom.¹ Táto správa sa nedá overiť, pretože Tertullian o tom nič nehovorí. Okolo roku 207 sa stal členom sekty montanistov, ktorí zastávali rigorózne morálne princípy. V tomto hnutí sa podľa všetkého stal vplyvným, a to až natoľko, že vytvoril vlastnú sektu v rámci sekty a jej členovia sa nazývali tertulianisti. Zomrel okolo roku 220.²

V období Tertullianovho života je kresťanstvo už silne prítomné na africkom kontinente. Zdá sa, že fakt, že Afrika tvorila súčasť zjednoteného rímskeho impéria, uľahčil príchod a šírenie kresťanstva.³ Vieme tiež, že už okolo roku

¹ HIERONYMUS: *De viris illustribus* 53, CCL 4, s. 31: „Tertullianus presbyter nunc demum primus post victorem et apollonium latinorum ponitur, provinciae Africae, civitatis carthaginiensis, patre centurione proconsulari. Hic acris et vehementis ingenii, sub severo principe et antonino caracalla maxime floruit, multa que scripsit volumina, quae, quia nota sunt plurimis, praetermittimus.“

² Porov. QUASTEN, J.: *Initiation aux Pères de l'Église*. Vol. 2. Paris : Les Éditions du Cerf, 1956, s. 293–403.

³ Porov. ARNAULD, D.: *Histoire du christianisme en Afrique : Les sept premiers siècles*. Paris : Éditions Karthala, 2001, s. 57–93; MONCEAUX, P.: *Dějiny latinské křesťanské literatury*. Praha, 1997, s. 34–37.

180 zomreli viacerí africkí mučeníci a keď sa v roku 225 zhromaždila synoda v Kartágu, zišlo sa asi sedemdesiat miestnych biskupov.⁴

Tertulliana pokladáme za jedného z najväčších latinských apologetov a môžeme ho smelo považovať za tvorca západnej latinskej teologickej terminológie (ako prvý používa napríklad slovo Trojica⁵). Svätý Cyprián sa priznáva, že ho často čítaval a čerpal z neho myšlienky.⁶

V tejto štúdii sa budeme zaoberať pohľadom Tertulliana na Máriu. Tertullian sa nezaoberal samostatne postavou Márie, Ježišovej matky. Jeho dielo je skôr zamerané na kristológiu, ktorá však ovplyvnila i jeho pohľad na Máriu. Postupný vývoj v kristológii priniesol aj prehlbenie pohľadu na Pannu Máriu; napriek tomu je zrejmé, že rozprava o Márii nebola v tomto období aktuálna. Môžeme to vysvetliť tým, že pokračujúce prenasledovania kresťanov zameriavali pozornosť teológov skôr na problematiku padnutých kresťanov (*lapsi*), na problematiku ich integrácie a možnosti cirkevného odpustenia, udeľovania krstu heretikmi a schizmatikmi. V tejto štúdii sa zameriame na hlavné body Tertullianovho chápania Panny Márie: poukážeme na vplyv kristológie na chápanie materstva Panny Márie, na problematiku jej panenstva pred pôrodom, v pôrode a po pôrode, ako aj na symbolické chápanie Márie.

VPLYV KRISTOLÓGIE NA CHÁPANIE PANNY MÁRIE

Africký teológ zastáva názor, že v osobe Krista sú prítomné dve prirodzenosti, ľudská a božská, bez zmiešania. Podľa Tertulliana je Kristus človekom a synom človeka; človekom vďaka svojmu telu, tak ako je Bohom vďaka svojmu Duchu; synom Panny Márie vďaka svojmu telu, tak ako je vďaka svojmu Duchu Božím Synom.⁷ Dá sa povedať, že Tertullian predstihol vo viacerých svojich pohľadoch uzávery Chalcedonského koncilu v roku 451.

⁴ Porov. AUGUSTINUS: *De unico baptismo*, 13, 22, BA 31, s. 708–709; *De baptismo*, 3, 12, 17, BA 29, s. 198–201. Porov. HEFELE-LECLERQ: *Histoire des Conciles*. Vol. 1, pt. 1. Paris, 1907, s. 154–156.

⁵ *De pudicitia*, 21, 16, SCH 394. Paris : Cerf, 1993, s. 274–275: „Na met ipsa Ecclesia proprie et principaliter ipse est Spiritus, in quo est Trinitas unius divinitatis, Pater et Filius et Spiritus Sanctus.“ Porov. WÖLFL, K.: *Das Heilswirken Gottes durch den Sohn nach Tertullian*. Roma : Gregoriana, 1960, s. 43–100.

⁶ Porov. HIERONYMUS: *De viris illustribus*, 53, CCL 4, s. 31: „Vidi ego quendam Paulum concordiae (oppidum italiae) senem, qui se beati Cypriani iam grandis aetatis notarium, cum ipse admodum esset adulescens, Romae uidisse diceret referret que sibi, solitum numquam Cyprianum absque Tertulliani lectione unam praeterisse diem ac sibi crebro dicere, ‘da magistrum!’ Tertullianum videlicet significans.“

⁷ *De carne Christi*, 5, 6, SCH 216. Paris : Cerf, 1975, s. 228–231: „Aut cur homo Christus et hominis filius si nihil hominis et nihil ex homine? Nisi si aut aliud est homo quam caro, aut aliunde caro hominis quam ex homine, aut aliud Maria quam homo, aut homo deus

V tejto štúdií sa budeme opierať predovšetkým o jeho dielo *De carne Christi*. Chronologicky bolo toto dielo napísané za spisom *Adversus Apelleiacos* a pred definitívnou verziou prvej až tretej knihy diela *Adversus Marcionem*.⁸ V diele *De carne Christi* (O Kristovom tele) vyvracia postoje štyroch gnostických sektárov. Heretik Marción popieral realitu Kristovho tela, a teda nutne odmietal aj skutočnosť jeho narodenia. Apelles popieral iba Kristovo narodenie a Valentin, ktorý sa odlúčil od marcionitskej školy, uznával Kristovo telo a jeho narodenie, ibaže to chápal v duchovnom zmysle.⁹ Dokazuje realitu narodenia Krista, ktorý sa skutočne narodil a žil a zomrel v skutočnom ľudskom tele.¹⁰ Podľa Tertulliana nič nie je nemožné Bohu, okrem toho, čo sám nechce. Ak sa teda chcel narodiť, tak sa aj narodil. Kristus sa objavil v podobe človeka, a teda máme dôvod veriť aj v jeho narodenie.¹¹ Toto by malo, podľa Tertulliana, všetkým stačiť, pretože ak by sa Bohu nepáčilo narodiť sa, tak by ani nesúhlasil, aby sa verilo v jeho narodenie.

Hoci Kristus je nazývaný Pánov anjel (Iz 9,5 LXX),¹² argumentuje Tertullian, neprijal svoju prirodzenosť od anjelov, ani z hviezd, ako to zastával Apelleus, ani z nejakej inej spirituálnej substancie, pretože sa nám stal podobným vo všetkom, okrem hriechu. Naopak, nenarodil sa z ľudského semena, a teda tak ako ani prirodzenosť prvého Adama, ani prirodzenosť toho druhého Adama

Marcionis. Aliter non diceretur homo Christus sine carne nec hominis filius sine aliquo parente homine, sicut nec Deus sine spiritu Dei nec Dei Filius sine Deo Patre.“ Porov. WÖLFL, K.: *Das Heilswirken Gottes durch den Sohn nach Tertullian*. Roma : Gregoriana, 1960, s. 195–242.

⁸ Porov. MAHÉ, J.-P.: Le traité perdu de Tertullien Adversus Apelleiacos et la chronologie de sa triade anti-gnostique. In: *Revue des Études augustinienes*, 16, 1970, s. 23.

⁹ *De carne Christi*, 1, 2–3, SCH 216. Paris : Cerf, 1975, s. 210–213: „Marcion, ut carnem Christi negaret, negavit etiam nativitatem, aut ut nativitatem negaret, negavit et carnem, scilicet ne invicem sibi testimonium responderent nativitas et caro quia nec nativitas sine carne nec caro sine nativitate. Apelles discipulus et postea desertor ipsius, aut et carnem et nativitatem confessus aliter illas interpretari, ut condiscipulus et condertor eius Valentinus.“

¹⁰ *De carne Christi*, 5, 9, SCH 216. Paris : Cerf, 1975, s. 230–231: „Maluit, crede, nasci quam ex aliqua parte mentiri – et quidem in semetipsum – ut carnem gestaret sine ossibus duram, sine musculis solidam, sine sanguine cruentam, sine tunica vestitam, sine fame esurientem, sine dentibus edentem, sine lingua loquentem, ut phantasma auribus fuerit sermo eius per imaginem vocis. Fuit itaque phantasma etiam post resurrectionem cum manus et pedes suos discipulis inspiciendos offert: Aspice, dicens, quod ego sum, quia spiritus ossa non habet sicut me habentem videtis.“

¹¹ *De carne Christi*, 3, 1, SCH 216. Paris : Cerf, 1975, s. 216–217: „Necesse est, quatenus hoc putas arbitrio tuo licuisse, ut aut impossibilem aut inconvenientem Deo existimaveris nativitatem. Sed Deo nihil impossibile nisi quod non vult. An ergo noluerit nasci – quia si voluit, et potuit et natus est – consideremus. Ad compendium decurro: si enim nasci se Deus noluisset, quacumque de causa, nec hominem se videri praestitisset. Nam quis hominem videns eum negaret natum? Ita quod noluisset esse, nec videri omnino voluisset.“

¹² *De carne Christi*, 14, 3, SCH 216. Paris : Cerf, 1975, s. 270–271: „Dictus est quidem Angelus magni cogitatus.“

(Krista) nepoznala ľudského otca.¹³ Písmo tiež vylučuje ideu, že by bol Kristus podobný nejakému anjelovi (Ž 8,6: „stvoril si ho len o niečo menšieho od anjelov“) a zdôrazňuje rozdiel medzi Kristom a anjelmi alebo inými Božími poslami (Iz 63,9 LXX: „Nie posol ani anjel, ale vyslobodil ich sám Pán“). Kristus nemal svoje telo utvorené z prirodzenosti anjela, pretože jeho úlohou nebolo zachrániť anjelov, ale ľudí.¹⁴

Tertullian silne zastával Kristovu ľudskú prirodzenosť, ktorú niektorí herectici jeho čias popierali. Zdá sa, že títo myslitelia pokladali matériu ako takú za zlú, a preto bolo pre nich nepredstaviteľné, že by Boh prijal túto zlú matériu. Valentiniáni chápali biblickú správu z Knihy Genezis 3,21 („Pán, Boh, urobil Adamovi a jeho žene kožený odev a obliekol ich“) v tom duchu, že spomenutý kožený odev je vlastne ľudské telo, do ktorého bola za trest daná ľudská duša.¹⁵ Boli to najmä doketisti, ktorí popierali fakt, že by Kristus mal skutočné ľudské

¹³ *De carne Christi*, 17, 1–4, SCH 216. Paris : Cerf, 1975, s. 278–283: „Sed remisso Alexandro cum suis syllogismis quos in argumentationibus torquet, etiam cum psalmis Valentini quos magna impudentia quasi idonei alicuius auctoris interserit, ad unam iam lineam congressionem dirigamus an carnem Christus ex virgine acceperit, ut hoc praecipue modo humanam eam constet si ex humana matrice substantiam traxit: quanquam licuit iam et de nomine hominis et de statu qualitatis et de sensu tractationis et de exitu passionis humanam constituisse. Ante omnia autem commendanda erit ratio quae praefuit ut Dei Filius de virgine nasceretur: nove nasci debebat novae nativitatis dedicator de qua signum daturus dominus ab Esaia praedicabatur. Quod est istud signum? Ecce virgo concipiet in utero et pariet filium. Concepit igitur virgo et peperit Emmanuelem, nobiscum Deum. Haec est nativitas nova, dum homo nascitur in Deo, ex quo in homine Deus natus est carne antiqui seminis suscepta sine semine antiquo, ut illum novo semine, id est spiritali, reformaret exclusis antiquitatis sordibus expiatam. Sed tota novitas ista, sicut et in omnibus, de veteri figurata est, rationali per virginem dispositione homine Domino nascente. Virgo erat adhuc terra, nondum opere compressa, nondum sementi subacta: ex ea hominem factum accipimus a Deo in animam vivam. Igitur si primus Adam ita traditur, merito sequens vel novissimus Adam, ut apostolus dixit, proinde de terra (id est carne) nondum generationi resignata in spiritum vivificantem a Deo est prolatus. Et tamen ne mihi vacet incursus nominis Adae, unde Christus Adam ab apostolo dictus est si terreni non fuit census homo eius? Sed et hic ratio defendit, quod Deus imaginem et similitudinem suam a diabolo captam aemula operatione recuperavit.“

¹⁴ *De carne Christi*, 14, 1, SCH 216. Paris : Cerf, 1975, s. 268–269: „Sed et angelum, aiunt, ‘gestavit Christus.’ qua ratione? ‘Qua et hominem.’ Eadem ergo est et causa. Ut hominem gestaret Christus salus hominis fuit causa, scilicet ad restituendum quod perierat. Homo perierat, hominem restitui oportuerat. Ut angelum gestaret Christus nihil tale de causa est. Nam etsi angelis perditio reputatur in ignem praeparatum diabolo et angelis eius, nunquam tamen illis restitutio repromissa est: nullum mandatum de salute angelorum suscepit Christus a patre. Quod pater neque repromisit neque mandavit, Christus administrare non potuit.“

¹⁵ *Adversus valentinianos*, 24, 3, SCH 280. Paris : Cerf, 1980, s. 130–131: „Interim carnalem superficiem postea aiunt choico supertextam et hanc esse pelliceam tunicam ob-noxiam sensui.“

telo. Práve na vyvrátenie ich postojov Tertullian kategoricky zdôrazňoval ľudskú prirodzenosť Ježiša Krista zaujímavým spôsobom:

„Boží Syn bol ukrižovaný. Nehanbím sa za to, pretože je to hanebné. Zomrel Boží Syn; je potrebné v to veriť, pretože to je absurdné. Bol pochovaný a vstal z mŕtvych; toto je isté, pretože to je nemožné.“¹⁶

Podľa Tertulliana bol Kristov zovňajšok obyčajný. Oplyvnený citáciou z Knihy proroka Izaiáša 53,3 („opovrhnutý a posledný z ľudí, muž bolesti, ktorý poznal utrpenie, pred akým si zakrývajú tvár“), zdôrazňuje, že Kristov zovňajšok nebol pekný.¹⁷ Môžeme predpokladať, že za týmto zdôraznením sa skrýva odmietnutie názoru heretika Apellea, podľa ktorého Kristova tvár poukazovala na nebeský pôvod.

Všetky tieto uzávery smerujú postupne k postave Márie. Jej materstvo bolo skutočné v tom zmysle, že Kristus bol skutočným človekom, prijal od svojej matky skutočné telo a jeho telo bolo skutočne ľudské telo. Boží Syn týmto spôsobom, akým chcel byť skutočným človekom, zhŕňa v sebe prostredníctvom svojej matky dedičstvo patriarchov, prisľúbenia, ktoré Boh daroval Izraelu, a zjednotil sa s prvým človekom Adamom, pre ktorého sa stal takto synom a Spasiteľom:

„(...) povedzte mi, prosím vás, ak Duch Boží zostúpil do lona bez toho, že by zamýšľal vziať si z neho telo, prečo teda (*vôbec*) zostúpil do tohto lona? Ved' predsa mohol ostať bez neho (*extra eam*), aby si vzal spirituálne telo.“¹⁸

Mária sa stáva garantom Kristovej ľudskej prirodzenosti. Z uvedeného vyplýva, že Tertullian sa nezaujíma ani tak o postavu a život Kristovej Matky, ako skôr o jej úlohu v tajomstve vtelenia. Význam Márie je v tom, že garantuje skutočne ľudské korene Božieho Syna, ktorý je takýmto spôsobom napojený

¹⁶ *De carne Christi*, 5, 4, SCH 216. Paris : Cerf, 1975, s. 228–229: „Crucifixus est Dei Filius; non pudet quia pudendum est. Et mortuus est Dei Filius; credibile est quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est quia impossibile.“

¹⁷ *De carne Christi*, 9, 5-6, SCH 216. Paris : Cerf, 1975, s. 252–255: „Denique verbis et factis tantum, doctrina et virtute sola, Christum hominem obstupescebant: notaretur autem etiam carnem in illo novitas miraculo habita. Sed carnis terrena non mira condicio ipsa erat quae cetera eius miranda faciebat cum dicerent, unde huic doctrina et signa ista? Etiam despicientium formam eius haec erat vox: adeo nec humanae honestatis corpus fuit, nedum caelestis claritatis. Tacentibus apud vos quoque prophetis de ignobili aspectu eius, ipsae passiones ipsaeque contumeliae loquuntur: passiones quidem humanam carnem, contumeliae vero inhonestam probaverunt.“

¹⁸ *De carne Christi*, 19, 5, SCH 216. Paris : Cerf, 1975, s. 288–289: „Oro vos, si Dei Spiritus non de vulva carnem participaturus descendit in vulvam, cur descendit in vulvam? Potuit enim extra eam fieri caro spiritalis simplicius multo quam intra vulvam [fieret extra vulvam].“

na predchádzajúce generácie, počnúc Máriou, cez kráľa Dávida, Abraháma až k Adamovi.¹⁹

MÁRIINO PANENSTVO PRED PÔRODOM

Je zaujímavé zistenie, že gnosticci zastávali v tomto období panenské počatie Márie. Hlavný dôvod je v tom, že takto mohli popierať realitu Kristovho ľudského tela.²⁰ Tertullian uznáva narodenia Krista z Panny (panenstvo pred pôrodom – *ante partum*) ako časť krstného symbolu, ktorý je napojený na vyznanie Krista: narodil sa z Ducha Svätého a Panny Márie. Toto narodenie, ktoré je odlišné od iných prirodzených narodení, je znakom prislúbeným od Boha (Iz 7,14: „Preto vám sám Pán dá znamenie: Hľa, panna počne a porodí syna a dá mu meno Emanuel“): symbolom duchovného zrodenia, ktoré Boh priniesol ľudstvu, symbolom predznačeným vo viacerých obrazoch Starého zákona.

Tak ako Adamovo telo bolo utvorené z panenskej zeme, tak aj Kristus, nový Adam, sa mal narodiť z panenskej matky. Eva bola ešte pannou, keď do jej vnútra prenikla smrť prostredníctvom slova, Mária mala byť tiež pannou, aby prijala Slovo života. Eva, odsúdená na rodenie v bolestiach, porodila Kaina, bratovražedného démona, Mária mala porodiť Ježiša, brata, obeť a spasiteľa Izraela. Avšak hlavný dôvod, na ktorom nástojí Tertullian, podľa ktorého Syn človeka nemohol mať pozemského otca, spočíva v tom, že by sa takto v ničom neodlišoval od ľudstva; nebol by ničím viac, iba ako Šalamún alebo Jonáš, čo by nebolo v súlade s Mt 12,41-42.²¹ Bohočlovek mohol pochádzať iba z Márie podľa tela a z Boha podľa Ducha.²²

Dá sa povedať, že spomedzi starovekých mysliteľov zdôrazňuje Tertullian najsilnejšie identitu medzi Kristovým telom a telom jeho matky Márie.

¹⁹ *De carne Christi* 21, 5, SCH 216. Paris : Cerf, 1975, s. 294–299: „An quia ipse est flos de virga profecta ex radice Iesse, radix autem Iesse genus David, virga ex radice Maria ex David, flos ex virga filius Mariae qui dicitur Iesus Christus, ipse erit et fructus?“

²⁰ Porov. CERBELAUD, D.: *Marie : Un parcours dogmatique*. Paris : Cerf, 2003, s. 59–60; GALOT, J.: La virginité de Marie et la naissance de Jésus. In: *NRT*, 82, 1960, s. 449–469; RAHNER, K.: Virginitas *in partu*. In: *Écrits théologiques*, VIII. Paris, 1967, s. 161–199.

²¹ *De carne Christi*, 18, 1, SCH 216. Paris : Cerf, 1975, s. 282–283: „Nunc et simpliciter respondeamus. Non competebat ex semine humano Dei Filium nasci, ne si totus esset filius hominis non esset et Dei Filius nihilque haberet amplius Salomone et amplius Iona, ut de Hebionis opinione credendus erat. Ergo iam Dei Filius ex Patris Dei semine, id est spiritu.“

²² *De carne Christi*, 18, 3, SCH 216. Paris : Cerf, 1975, s. 284–285: „Sic denique homo cum Deo dum caro hominis cum Spiritu Dei, caro sine semine ex homine, spiritus cum semine ex Deo. Igitur si fuit dispositio rationis super Filium Dei ex virgine proferendum, cur non ex virgine acceperit corpus quod de virgine protulit, quia aliud est quod a Deo sumpsit? ‘Quoniam, inquiunt, verbum caro factum est.’“

Valentiniáni, proti ktorým písal, rešpektovali Máriino panenstvo, ale odmietali jej materstvo. Hrajúc sa so slovami, súhlasili, že Kristus pochádzal z lona panny, ale bez toho, že by si niečo z tohto lona panny vzal (*de virgine, non ex virgine*). Tertullian to vyvracal poukázaním na Jn 1,14, podľa ktorého sa Slovo stalo telom; v ďalšom argumentačnom kroku zdôrazňuje Jn 3,6 („čo sa narodilo z tela, je telo, a čo sa narodilo z Ducha, je Duch“). Toto dvojité tvrdenie možno spoľahlivo aplikovať na dvojité Kristovo narodenie: podľa tela a aj podľa ducha.²³

Evanjelium popiera iba jednu vec, zdôrazňuje Tertullian, a tou je Kristovo narodenie *ex concubitu*, bez tohto by všetci verili, že sa narodil ako ostatní ľudia. Kládie gnostikom otázku, čo iné by chcel konať Boh v lone panny, ak nie iba vziať si telo?²⁴ Valentiniáni vykladali Písmo takým spôsobom, že zdôrazňovali, že Kristus sa narodil *per virginem*, a nie *ex virgine; in vulva*, a nie *ex vulva*. Poukazovali na evanjelistu Matúša (Mt 1,20: „Jozef, syn Dávidov, neboj sa prijať Máriu, svoju manželku, lebo to, čo sa v nej počalo, je z Ducha Svätého“), ktorý podľa nich potvrdzuje ich názor. Tertullian ich odkazoval na List Galatánom 4,4 („Ale keď prišla plnosť času, Boh poslal svojho Syna, narodeného zo ženy...“). Názory gnostikov sú podľa neho tiež v protiklade s proroctvom z Iz 7,14, podľa ktorého panna počne a porodí.²⁵

²³ *De carne Christi*, 18, 5–7, SCH 216. Paris : Cerf, 1975, s. 284–287: „Si non ex semetipso sed ex alio, iam hinc tracta ex quo magis credere congruat carnem factum verbum nisi ex carne in qua et factum est, vel quia ipse Dominus sententialiter et definitive pronuntiavit, quod in carne natum est caro est quia ex carne natum est. Sed si de homine tantummodo dixit, non et de semetipso, plane nega hominem Christum et ita defende non et in ipsum competisse. ‘Atquin subicit, et quod de spiritu natum est spiritus est, quia Deus spiritus est, et de Deo natus est: hoc utique vel eo magis in ipsum tendit si et in credentes eius.’ Si ergo et hoc ad ipsum, cur non et illud supra? Neque enim dividere potes, hoc ad ipsum, illud supra ad ceteros homines, qui utramque substantiam Christi et carnis et spiritus non negas. Ceterum si tam carnem habuit quam spiritum, cum de duarum substantiarum pronuntiat conditione quas in semetipso gestabat non potest videri de spiritu quidem suo de carne vero non sua determinasse. Ita cum sit ipse de Spiritu Dei (et Spiritus Deus est) ex Deo natus, ipse est et ex carne hominis et homo in carne generatus.“

²⁴ *De carne Christi*, 19, 5 SCH 216. Paris : Cerf, 1975, s. 288–291: „Oro vos, si Dei Spiritus non de vulva carnem participaturus descendit in vulvam, cur descendit in vulvam? Potuit enim extra eam fieri caro spiritalis simplicius multo quam intra vulvam [fieret extra vulvam]. Sine causa eo se intulit unde nihil extulit. Sed non sine causa descendit in vulvam. Ergo ex illa accepit, quia si non ex illa accepit sine causa in illam descendit, maxime eius qualitatis caro futurus quae non erat vulvae, id est spiritalis.“

²⁵ *De carne Christi*, 21, 1–2, SCH 216. Paris : Cerf, 1975, s. 294–297: „Si ergo contendunt hoc competisse novitati ut quemadmodum non ex viri semine ita nec ex virginis carne caro fieret Dei Verbum, quare non hoc ita tota novitas, ut caro non ex semine nata ex carne semine nata processerit? Accedant adhuc omminius ad congressum. Ecce, inquit, virgo concipiet in utero. Quidnam? Utique Dei verbum, non viri semen. Certe ut pareret filium: nam et pariet, inquit, filium. Ergo ut ipsius fuit parere, quia ipsius fuit concepisse, ita ipsius est quod peperit, licet non ipsius fuerit quod concepit. Contra si verbum ex se caro factum est, iam ipsum se concepit et peperit, et vacat prophetia.“

Ak teda Kristus nie je synom Márie, tak sa vlastne nesplní proroctvo Iz 11,1 („z pňa Jesseho vypučí ratolesť a z jeho koreňov výhonok vykvitne“), pretože by Mária bola nadarmo „výhonkom z Jesseho“, Kristus by totiž nebol ani kvetom, ani plodom. Potom by sa nesplnila ani predpoveď zo Ž 131,11 („Dávidovi sa Pán zaviazal prisahou; je pravdivá, nikdy ju neodvolá: Potomka z tvojho rodu posadím na tvoj trón“), pretože Ježiš by nebol synom Márie, a teda ani Dávidovým potomkom.²⁶ Koniec koncov, poukazuje Tertullian, aj slepci, ktorých spomína evanjelista Matúš, dosvedčili, že Ježiš je Dávidovým potomkom (porov. Mt 20,30), a Matúš načrtol celú genealógiu Krista v úvode svojho evanjelia (porov. Mt 1,1-17). Aj Pavol píše, že Kristus je Abrahámovým synom (Gal 3,16: „Prisľúbenia boli dané Abrahámovi a jeho potomstvu“). Prostredníctvom Márie, cez Dávida, cez Abraháma, Jesseho výhonok siaha až k Adamovi, a teda Kristus môže byť nazvaný druhým Adamom.²⁷

²⁶ *De carne Christi*, 21, 4-7, SCH 216. Paris : Cerf, 1975, s. 296-299: „Tacebit igitur et Elisabeth, prophetam portans iam Domini sui conscium infantem et insuper Spiritu Sancto adimpleta: sine causa enim dicit, et unde mihi ut mater Domini mei veniat ad me? Si Maria non filium sed hospitem in utero gestabat Iesum, quomodo dicit, benedictus fructus uteri tui? Quis hic fructus uteri qui non ex utero germinavit, qui non in utero radicem egit, qui non eius est cuius est uterus? Et qui utique fructus uteri Christus? An quia ipse est flos de virga profecta ex radice Iesse, radix autem Iesse genus David, virga ex radice Maria ex David, flos ex virga filius Mariae qui dicitur Iesus Christus, ipse erit et fructus? Flos enim fructus, quia per florem et ex flore omnis fructus eruditur in fructum. Quid ergo? Negant et fructui suum florem et flori suam virgam et virgae suam radicem, quominus suam radicem sibi vindicet per virgam proprietatem eius quod ex virga est, floris et fructus: Siquidem omnis gradus generis ab ultimo ad principalem recensetur, ut iam nunc carnem Christi non tantum Mariae sed et David per Mariam et Iesse per David sciant adhaerere. Adeo hunc fructum ex lumbis David, id est ex posteritate carnis eius, iurat illi Deus consessurum in throno ipsius. Si ex lumbis David, quanto magis ex lumbis Mariae ob quam in lumbis David.“

²⁷ *De carne Christi*, 22, 1-6, SCH 216. Paris : Cerf, 1975, s. 298-303: „Deleant igitur et testimonia daemonum filium David proclamantia ad Iesum, sed testimonia apostolorum delere non poterunt, si daemonum indigna sunt. Ipse imprimis Matthaeus, fidelissimus evangelii commentator ut comes Domini, non aliam ob causam quam ut nos originis Christi carnalis compotes faceret ita exorsus est: Liber generaturae Iesu Christi filii David filii Abrahae. His originis fontibus genere manante cum gradatim ordo deducitur ad Christi nativitatem, quid aliud quam caro ipsa Abrahae et David per singulos traducem sui faciens in virginem usque describitur inferens Christum - immo ipse Christus prodit - de virgine? Sed et Paulus, utpote eiusdem evangelii et discipulus et magister et testis, quia eiusdem apostolus Christi, confirmat Christum ex semine David secundum carnem, utique ipsius. Ergo ex semine David caro Christi. sed secundum Mariae carnem ex semine David: ergo ex Mariae carne est dum ex semine est David. Quocunque detorseris dictum, aut ex carne est Mariae quod ex semine est David, aut ex David semine est quod ex carne est Mariae. Totam hanc controversiam dirimit idem apostolus ipsum definiens esse Abrahae semen: cum Abrahae, utique multo magis David, quasi recentioris. Retexens enim promissionem benedictionis nationum in semine Abrahae, et in semine tuo benedicentur omnes nationes, non, inquit, dixit seminibus tanquam de pluribus, sed semine, de uno, quod est Christus. Qui haec nihilominus legimus et credimus, quam debemus et possumus agnoscere in Christo carnis qualitatem? Utique non aliam quam Abrahae, siquidem semen Abrahae Christus: nec

MÁRIINO PANENSTVO POČAS PÔRODU A PO PÔRODE

Pokiaľ ide o panenstvo Panny Márie počas pôrodu a po pôrode, Tertullian ho popieral. Zdôrazňoval, že Mária je pannou od človeka, ale nie je pannou počas pôrodu (*virgo quantum a viro: non virgo quantum a partu*). Pokiaľ ide o panenstvo počas pôrodu, *in partu*, nástojí, že Mária porodila to, čo pochádzalo z jej tela, a že neprodila nič, čo by bolo zo semena muža, a podľa neho bola pannou, vzhľadom na pohľad na muža, ale nie pokiaľ ide o samotný pôrod. Keď ako panna počala, stala sa ženou v okamihu pôrodu. Máriino panenstvo prestalo teda v okamihu pôrodu; tá, ktorá počala ako panna, sa pôrodom stala ženou.²⁸ Podľa neho sa na Máriu vzťahovalo slovo Písma v Ex 13,2 („Zasväť mi všetko prvorodené, čo u Izraelitov otvára materské lono“). Pre ostatné matky toto nariadenie bolo zákonom, pre Máriu to bolo prorocstvo, pretože sa patrilo Božiemu Synovi, aby svojím narodením porušil pečať Máriinho panenstva. Tertullian nepochyboval, že Ježišov pôrod narušil Máriinu integritu, a opieral sa o Gal 4,4 („Ale keď prišla plnosť času, Boh poslal svojho Syna, narodeného zo ženy...“), pričom zdôrazňoval, že v Písme sa píše: *factum ex muliere* a nie *ex virgine*. Je zaujímavé, že Tertullian prehliada iný biblický text, ktorý cituje o pár riadkov vyššie z Iz 7,14 („Preto vám sám Pán dá znamenie: Hľa, panna počne a porodí syna“).²⁹

aliam quam Iesse, siquidem ex radice Iesse flos Christus: nec aliam quam David, siquidem fructus ex lumbis David Christus: nec aliam quam Mariae, siquidem ex Mariae utero Christus: et adhuc superius nec aliam quam Adae, siquidem secundus Adam Christus.“

²⁸ *De carne Christi*, 23, 1-3, SCH 216. Paris : Cerf, 1975, s. 302-305: „Sed agnoscimus adimpleri prophetiam vocem Simeonis super adhuc recentem infantem Dominum pronuntiatam, Ecce hic positus est in ruinam et suscitationem multorum in Israel et in signum quod contradicitur. Signum enim nativitatis Christi secundum Esaiam: Propterea dabit vobis dominus ipse signum: ecce virgo concipiet in utero et pariet filium. Agnoscimus ergo signum contradicibile conceptum et partum virginis Mariae, de quo Academici isti, ‘Peperit et non peperit virgo et non virgo.’ Quasi non, et si ita dicendum esset, a nobis magis dici conveniret: peperit enim quae ex sua carne, et non peperit quae non ex viri semine, et virgo quantum a viro, non virgo quantum a partu. Non tamen, ut ideo non pepererit quae peperit quia non ex sua carne, et ideo virgo quae non virgo quia non de visceribus suis mater. Sed apud nos nihil dubium, nec retortum in ancipitem defensionem: lux lux et tenebrae tenebrae et est est et non non: quod amplius hoc a malo est. Peperit quae peperit, et si virgo concepit in partu suo nupsit.“

²⁹ *De carne Christi*, 23, 4-6, SCH 216. Paris : Cerf, 1975, s. 302-305: „Nam nupsit ipsa patefacti corporis lege, in quo nihil interfuit de vi masculi admissi an emissi: idem illud sexus resignavit. Haec denique vulva est propter quam et de aliis scriptum est, omne masculinum adaperiens vulvam sanctum vocabitur Domino. Quis vere sanctus quam sanctus ille Dei Filius? Quis proprie vulvam adaperuit quam qui clausam patefecit? Ceteris omnibus nuptiae patefaciunt. Itaque magis patefacta est quia magis erat clausa. Utique magis non virgo dicenda est quam virgo, saltu quodam mater antequam nupta. Et quid ultra de hoc retractandum est? Cum hac ratione apostolus non ex virgine sed ex muliere editum Filium Dei pronuntiavit agnovit adaptatae vulvae nuptialem passionem. Legimus quidem apud

Z uvedeného vyplýva, že novozákonné pasáže, ktoré vraveli o Kristových bratoch, interpretoval doslovným spôsobom, že ide o skutočných súrodencov Krista, o deti, ktoré mala Mária s Jozefom po panenskom počatí a pôrode.³⁰

SYMBOLICKÉ CHÁPANIE MÁRIE

U Tertulliana nájdeme viaceré krásne pasáže, kde ponúka paralely medzi Máriou a Evou. To poukazuje na fakt, že teologická paralela Eva – Mária bola už známa v tomto ranom kresťanskom období.

Podľa Tertulliana, Eva uverila hadovi a Mária uverila Gabrielovi. Chybu, ktorú vniesla Eva tým, že uverila, Mária svojou vierou zničila.³¹ Tertullian sa tiež venuje vysvetleniu evanjeliovkej pasáže z Mk 3,31-33. Ježiš je vo vnútri preplneného domu a prinesú mu odkaz, že jeho matka a jeho bratia sú vonku, na čo odpovedá: „Kto je moja matka a moji bratia?“ Tertullian ponúka viacero chápaní tejto state, pričom, zdá sa, uprednostňuje tú, podľa ktorej Mária a Ježišovi bratia predstavujú synagógu, a tí, čo sú vo vnútri domu, predstavujú rodiacu sa Cirkev.³²

Ezechielem de vacca illa quae peperit et non peperit: sed videte ne vos iam tunc providens spiritus sanctus notarit hac voce disceptaturos super uterum Mariae. ceterum non contra illam suam simplicitatem pronuntiasset dubitative, Esaia dicente concipiet et pariet.“

³⁰ *De monogamia* 8, 2, SCH 343. Paris : Cerf, 1988, s. 160–161: „Quis enim corpus Domini dignius initiaret quam eiusmodi caro, qualis et concepit illud et peperit? Et Christum quidem virgo enixa est, semel nuptura post partum, ut uterque sanctitatis titulus in Christi censu dispungeretur per matrem et virginem et univiram.“ Porov. *Adversus Marcionem* IV, 19, 7, SCH 456. Paris, 2001, s. 244–245, kde Tertullian vysvetľuje Lk 8,19-21 a ponúka doslovné chápanie udalosti: „Nos contrario dicimus primo non potuisse illi annuntiari quod mater et fratres eius foris starent quaerentes videre eum, si nulla illi mater et fratres nulli fuissent, quos utique norat qui annuntiarat vel retro notos vel tunc ibidem comperptos, dum eum videre desiderant, vel dum ipsi nuntium mandant.“ Porov. J. DELAZER, J.: „De insolubilitate matrimonii iuxta Tertullianum.“ In: *Antonianum*, 7, 1932, s. 441–464.

³¹ *De carne Christi*, 17, 5, SCH 216. Paris : Cerf, 1975, s. 282–283: „In virginem enim adhuc Evam irrepserat verbum aedificatorium mortis: in virginem aequae introducendum erat dei verbum exstructorium vitae, ut quod per eiusmodi sexum abierat in perditionem per eundem sexum redigeretur in salutem. Crediderat Eva serpenti, credidit Maria Gabrieli: quod illa credendo deliquit haec credendo delevit. ‘Sed Eva nihil tunc concepit in utero ex diaboli verbo.’“

³² *De carne Christi*, 7, 13, SCH 216. Paris : Cerf, 1975, s. 246–247: „Quale ergo erat si docens non tanti facere matrem aut patrem aut fratres quanti Dei Verbum ipse Dei Verbum adnuntiata matre et fraternitate desereret? Negavit itaque parentes quomodo docuit negandos, pro Dei opere. Sed et alias figura est synagogae in matre abiuncta, et Iudaeorum in fratribus incredulis. Foris erat in illis Israel: discipuli autem novi, intus audientes et credentes, cohaerentes Christo Ecclesiam deliniabant, quam potiore matrem et digniorem fraternitatem recusato carnali genere nuncupavit. Eodem sensu denique et illi exclamationi respondit, non matris uterum et ubera negans sed feliciores designans qui verbum Dei audiunt.“

ZÁVER

Ako je zrejmé, Tertullianova mariológia nie je veľmi vypracovaná a venuje sa jej najmä pri obrane pravého Kristovho človečenstva proti gnostikom. Asi najsilnejší zástoj jeho myslenia je pri obhajobe Kristovho človečenstva a pri obhajovaní Máriinho pravého materstva. Tertullianovo zaznávanie Máriinho panenstva v pôrode a po pôrode treba chápať v duchu jeho zdôrazňovania reality Kristovho tela, ktoré gnostici popierali. Tertullian bol, zdá sa, presvedčený, že tvrdenie o panenstve Márie v pôrode a po pôrode by nahrávalo argumentu doketistov, ktorí odmietali uznať Kristovo pravé človečenstvo.

Toto poukazuje aj na klukatú cestu ortodoxie, ako aj na hranice teologického myslenia, ktoré v úsilí ubrániť jednu pravdu viery môže ľahko poprieť inú pravdu.

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

Kult ako prameň poznania a bytia v diele P. A. Florenského

DANIEL PORUBEC

PORUBEC, D.: The Cult As a Source of 'Knowing' and 'Being' in the Work of P. A. Florenskij. *Teologický časopis*, X, 2012, 2, s. 45 – 76.

The article presents views of the Russian theologian P.A. Florenskij who lived and worked at the turn of the 20th century. His views on the Christian cult will be presented in the following sections: an apparent logos of Kant's philosophy; a word as a unity of 'two truths'; a prayer; a word pronounced at a cultic performance as a 'spiritual-physical process'; the seven sacraments.

Ruský filozof a teológ, zároveň matematik, inžinier a kritik umenia, a predovšetkým kňaz Pavel Alexandrovič Florenskij (1882 – 1937) je v súčasných vedeckých kruhoch „objavovaný“ s čoraz väčším záujmom. Nazvali ho dokonca ruským Leonardom da Vinci, najmä pre jeho špecifický interdisciplinárny pohľad, spojený s nezlomnou túžbou nachádzať styčné body medzi vedou a teológiou. V prvých vedeckých publikáciách upútal pozornosť najmä svojimi širokospektrálnymi vedomosťami o slove a jazyku (*Dialektica*, *Antinomija jazyka*, *Termin*, *Strojenije slova*, *Magičnosť slova*, *Imjeslavije kak filosofskaja predposilka*, *Ob Imeni Božijem* skompletizované v rokoch 1920 – 1922). Florenskij mnohých prekvapil svojimi lingvisticko-filozofickými bádaniami ešte ako študent na moskovskej Duchovnej akadémii. Už v práci *Svjaščennoje pereimenovanije* z roku 1907 položil základy pre svoje ďalšie spisy, a to *Filosofia kulta* (1922) a *Imena* (1923 – 1926). Nesporne najznámejším sa stalo jeho dielo *Stolp i utverždenije istiny* (1914), v ktorom pomerne často na tých istých frekvenciách rezonujú lingvistické a teologické koncepty.

Nájsť oporný bod nášho bytia a nášho poznania, nájsť sám prameň života, je možné podľa slov autora jedine v kulte, ktorý je skoncentrovaný v pravde o vtelenom Pánovi Ježišovi Kristovi, Predvečnom Slove – Logose. Ježiš Kristus je absolútny zmysel nášho života (V ňom bolo *všetko* stvorené¹), je absolútna

¹ Porov. Vyznanie viery 318 otcov, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, EDB, 1991, s. 5.

realnosť (V ňom *bolo* všetko stvorené). Každý poznávací proces sa buď zakladá na tejto pravde, alebo je jednoducho lživý a nereálny. Tvár Ježiša Krista je *Vtelený zmysel*, opravdivý základ (*ориентировка*) mysle. Kult je konkrétna realizácia tohto základu. V kulte naša myseľ nachádza konkrétne a zároveň reálne kategórie svojej existencie. Mimo kultu, ako reálneho stvárnenia Ježiša Krista – Zmyslu všetkých zmyslov (porov. Jn 1,3), niet ničoho, čo je duchovné, rozumné, niet opravdivých slov, niet etických princípov.² Kult je „opravdivá plnosť pravdivého života“. O tejto plnosti „možno uvažovať a uvažovať, znova a znova k nej prichádzať, nikdy ju nevyčerpajúc.“³ Tajomstvá kultu, t. j. sviatosti, neustále živia našu myseľ a rodia ju k životu svojím zmyslom (*λόγος*). „Jedna pravda vo svojej plnosti, poviem viac, jediná objektívna pravda ponúkaná človeku sú jedine tajomstvá – sviatosti, ktoré si v presnom zmysle zasluhujú predikát pravdivosti.“⁴

Ako prízvukuje Florenskij, „celý život je potrebné ohraničiť kultom, koncentrujú sa okolo jeho bezpodmienečného centra – Golgoty a vzkriesenia. Od kolísky až po hrob, všetky momenty, všetok rast, všetky životné boje, všetky skutočnosti, všetky hnutia, všetko úsilie, všetky slová, všetko, aj najmenšie a najnepatrnejšie hnutie, má byť kulto-centrické, gravitujúce ku svojmu centru, ako každá (*весомая*) častica je priťahovaná centrom gravitácie Slnčnej sústavy“⁵. V kultúrnom živote nemôže existovať nič svetské, nič samoúčelné, ľahkomyselne samočinné, nič privátne, čo by nebolo predmetom kultu a tak priťahované Slnkom života – Kristom.⁶

Florenskij bol teda presvedčený, že nový šat poznania Pravdy je nám daný samou Pravdou. Obrazne povedané, pozvaní, ktorí na svadobnú hostinu poznania Pravdy prídu v inom (svojom) „odeve poznania“ než v tom im darovanom, nikým a ničím nezslúženom odevu Pravdy, veľmi riskujú vyhodenie „von“, lepšie povedané, už sami sa tým nebezpečne separujú od možnosti poznať Pravdu. Autor sa usiloval dokázať, že pravdivý proces poznania a bytia je založený transcendentne, teda na vonkajších podmienkach rozumu, a nie transcendentálne, teda na základe štruktúr samého rozumu. Samotný fakt nezávislosti poznávajúceho rozumu tým stavia už mimo možnosti transcendentného poznania, teda stavia ho za hranice ním samým stanovené.⁷ Človeku je ponúknuté rozhodnúť sa medzi opravdivým kultom slobodného prijatia daru samej Pravdy a „kultom slobodnej rozumovej autonómie“, s jej nekonečným plukom vlastných „právd“.

² Porov. FLORENSKIJ, P. A.: Kult i filozofia. In: *Filosofia kulta*. Sobranije sočineniji. Moskva : Mysľ, 2004, s. 115–116.

³ FLORENSKIJ, P. A.: Tainstva i obrjady. In: *Filosofia kulta*, s. 127.

⁴ FLORENSKIJ, P. A.: Tainstva i obrjady. In: *Filosofia kulta*, s. 127.

⁵ FLORENSKIJ, P. A.: Sem tainstv. In: *Filosofia kulta*, 156.

⁶ Porov. FLORENSKIJ, P. A.: Sem tainstv. In: *Filosofia kulta*, s.156.

⁷ Porov. FLORENSKIJ, P. A.: Sem tainstv. In: *Filosofia kulta*, s. 157.

1. ZDANLIVÝ „LOGOS“ KANTIZMU

Nemecký filozof Immanuel Kant, ako hovorí Florenskij v stati *Kult a filozofia*⁸, vybudoval vlastný „kult“ myslenia i jazyka tak, že Platónovu filozofiu obrátil akoby na hlavu. „Kant sa zmocnil Platónovho ponímania sveta a mení pred ním znak plus na mínus. Vtedy sa menia všetky plusy na mínusy a všetky mínusy na plusy vo všetkých názoroch platonizmu, tak vzniká kantizmus.“⁹ Aj keď sa podľa autora Kant vzpieral kultu ako priznaniu aktívneho, konkrétneho zjavovania sa objektívnej reality človeku, vybudoval si na druhej strane svoj uzamknutý, nanajvyš subjektívny „kult filozofie“.¹⁰ „Všetko, čo hovorí Kant, je axiomatika kultu, používaná s utajením potrebného ohraničenia, a preto sa javiaca ako klamstvo. Povieme, že poznávané musí byť názorným, v skúmaní daným, reálne existujúcim (*бытийственным*). Áno, práve taký je kult, to je jeho prvá podmienka. Existujú veci osebe, ale sú osebe nepoznatelné. Áno, to sú sviatosti. Poznávané sú, samozrejme, zjavenia sviatostí, a nimi sú obrady. Oblasť noumenov je nepostihnuteľná, ale ohraničuje život. Práve taký je kult, ktorý určuje život. V nej, t. j. v oblasti noumenov je sloboda a niet slobody mimo nej; tak práve milostivá účasť na kulte oslobodzuje a v oblasti mimokultovej je živočišna, nevedomá existencia, kráľovstvo živlov.“¹¹

Akékoľvek filozofické bádanie má podľa autora už jasne stanovené hranice v predvečnom Slove, Logose – Ježišovi Kristovi, našom Spasiteľovi. Myšlienkový systém, ktorý by ignoroval túto absolútnosť zmyslu a absolútnu reálnosť v Kristovi, je lživý a odsúdený na zánik, pretože „bez neho nepovstalo nič z toho, čo povstalo“.¹²

⁸ Už v úvode tejto state autor vyslovil zaujímavý názor, že filozofia je neposlušná dcéra, ktorá utiekla svojej matke, teda náboženstvu. Nesie v sebe všetky znaky, rodnú krv, črty a maniere náboženstva. Dávna filozofia je antickým náboženstvom, ktoré sa rozhodlo byť nenáboženstvom. Tento fakt je možné podľa autora spozorovať pri porovnaní náboženskej (v origináli doslovne bohosloveckej) a filozofickej terminológie. História filozofickej terminológie sa žiaľ málokto zaoberá. Porov. FLORENSKIJ, P. A.: Kult i filozofia. In: *Filozofia kulta*, s. 99–100.

⁹ FLORENSKIJ, P. A.: Kult i filozofia. In: *Filozofia kulta*, s. 106.

¹⁰ „Kant sa chcel zbaviť kultu. No on len dokázal, že filozofia nemôže existovať ináč než filozofia kultu, t. j. Kant jasne objavuje, čo je jeho úlohou objasniť, ako je možné poznanie, ako je možná veda. (...) Nepotrebuje toto objasnenie, lebo vo svojej filozofii verí v nevyhnutnosť a bezpodmienečnosť vedy. V skrytosti však celý jeho systém hovorí iba o jednom, o kulte, ako nie je možný. Ako a prečo nie je možný kult, to je prvá otázka Kantovej mysle. To je pátos Kanta, možnože ním samým napoly uznaný, ale zároveň nie menej ovplyvňujúci celý systém.“ FLORENSKIJ, P. A.: Kult i filozofia. In: *Filozofia kulta*, s. 105–106.

¹¹ FLORENSKIJ, P. A.: Kult i filozofia. In: *Filozofia kulta*, s. 105.

¹² Ďalej autor dodáva: „Vtelený zmysel – tvár Pána Ježiša Krista je opravdivým základom orientácie myslenia. Kult predstavuje konkrétne rozvinutie tejto orientácie. Nezmeniteľné elementy kultu sú kresťanské kategórie: ony sú konkrétne a reálne súčasne, zodpovedajúc samotnej

Kant teda správne vytušil, akým smerom sa má uberať človek hľadajúci odpovede vzhľadom na možnosti ľudského rozumu. Uvedomil si, že musí existovať bytie objektívne dané a zjavujúce sa nám, teda spĺňajúce všetky požiadavky kultu vo vzťahu k človeku. Nezniesol však tú skutočnosť, že podmienky si nekladie sám človek, t. j. jeho „čistý rozum“. Tak nie náhodou vzniká spätná projekcia, rafinovaný spätný odraz pravého kultu v človeku, ktorý je v skutočnosti už mimo samého človeka, postavený výlučne na základoch sebaurčenia Ja = Ja.

Florenskij bol presvedčený, že sám človek nemôže klásť iný základ skutočnosti než ten, ktorý mu bol daný, nemôže proklamovať svoj „logos“ za strojcu reality a nevidieť „Logos“, ktorý bol na počiatku a utvoril nielen všetky podmienky nášho poznávacieho procesu, ale umožnil samo poznanie ako také.¹³

2. SLOVO – JEDNOTA DVOCH PRAVD

Florenskij si uvedomoval, že predvečný Logos, zmysel všetkých vecí, alebo vecnosť zmyslu, Bytie samo, nie je iba predmetom nášho rozumu, ale sám Logos je náš opravdivý rozum, je naše pravé etické Ja, tak neutíchajúcim predmetom rozumu, ako i jeho neodmysliteľnou príčinou.¹⁴ Prvou pravdou každého bytia „je ono samo, jeho danosť, prvá nepravda je neexistencia. Prvé dobro je bytie, prvé zlo nebytie“¹⁵. Práve v dôsledku toho, že sloveso „je“ v Kantovej filozofii nepochopiteľné zmutuje na sloveso „javí sa“ (ako čisto predmet poznania subjektu), zmutovala a zdeformovala sa aj sama skutočnosť, ktorá výslovne, alebo mlčky obsahuje to spomínané „je“.¹⁶ Naše slová sú teda zjavením sa samého bytia, zjavením sa reality, ktorá *Je* a nielen sa nám „javí“ ako taká. Slová v zásade musia byť vyjadrením jednoty, ako človek sám je jednotou dvoch právd: pravdy bytia a pravdy zmyslu, pravdy úsie a pravdy hypostázy.¹⁷ Všetko to, čím sa človek, zjavuje ako človek, nesie pečať týchto dvoch právd, pravdy Vteleného Slova, Syna Božieho Ježiša Krista, a pravdy či realnosti Presvätej Trojice vo svojom

orientácii. Takými kategóriami sú kríž, krv, svetlo atď. (...) Pán je Človek spomedzi mnohých druhých ľudí, ale zároveň je i Jednorodný Syn Boha i Jednopoďstatný Bezpodmienečnému a Večnému. Všetky hodnoty ducha sú také, že majú schopnosť byť omnoho viac, než sú samy osebe, teda sú symbolické.“ FLORENSKIJ, P. A.: Kult i filozofia. In: *Filosofia kul'ta*, s. 116.

¹³ Porov. FLORENSKIJ, P. A.: Kult i filozofia. In: *Filosofia kul'ta*, s. 112.

¹⁴ Porov. FLORENSKIJ, P. A.: Kult i filozofia. In: *Filosofia kul'ta*, s. 115.

¹⁵ FLORENSKIJ, P. A.: Tainstva i obrjady. In: *Filosofia kul'ta*, s. 135.

¹⁶ „Kant vo svojej analýze zabudol na jednu zdanlivo bezvýznamnú vec, ktorá je však v skutočnosti podstatná. (...) Jeho pozornosti totiž ušlo, že každé tvrdenie obsahuje – výslovne alebo mlčky – slovko »je«. Presnejšie, všimol so ho, ale považoval ho iba za spojku, za »technický« detail.“ LENČZ, L.: *Od konfrontácie k dialógu : Križovatky krestanstva a filozofie*. Nové mesto, 1991, s. 48.

¹⁷ Porov. FLORENSKIJ, P. A.: Tainstva i obrjady. In: *Filosofia kul'ta*, s. 136.

neprístupnom svetle.¹⁸ „Človek nie je iba *οὐσία*, ale aj *ὑπόστασις*, tvár.“ Nie je možné pochopiť náboženskú antropológiu bez týchto termínov.¹⁹ „Človek nie je iba slepá vôľa, ale i svetlý obraz. (...) nielen bytie, ale i pravda (...) nielen sila, ale aj um (*νοῦς*), nielen telo, ale i duch. V Bohu je harmónia úzie a hypostázy. Tvár Božia úplne (*всецело*) vyjadruje jeho podstatu, jeho podstata je úplne vyjadrená jeho Tvárou. V človeku, naproti tomu, sa antinómia pólov nenachádza v harmónii; temná prapríčina (*темная подоснова*) bytia povstáva proti tvári, vyžadujúc od nej realizáciu; tvár si podmaňuje živelné vzrušenie, požadujúc od neho svoju pravdu.“²⁰

Jednotu *hypostazis* a *οὐσίε* v človeku nemožno dosiahnuť za cenu vzájomných ústupkov. Obidva póly ľudského bytia potrebujú nekonečnosť, ako i limitáciu svojej realizácie.²¹ Iba v Bohu, ako plnosti reálnosti a plnosti zmyslu, môže človek dôjsť k harmónii dvoch právd tvoriacich jeho etický základ. Florenskij, použijúc termíny z gnozeológie, hovoril o človeku ako o jednote danosti a dokázateľnosti, o jednote intuície a diskurzu, použijúc ontologický termín, človek bude Absolútna tvár (absolútna jednota bytia a tváre – Pravdy), inak povedané bude zbožštený človek na Boží obraz a podobu.

Florenskij však spresnil, že takýto etický proces premeny človeka, t. j. povstania k *opravdivému životu*, je spojený so *sebe umieraním*, lebo naopak už nie človek túžil a svojou túžbou zapríčinil, či kantovsky skonštruoval čisto „svoju premenu“, ale bol to sám Zmysel, sama Pravda, v *mene* ktorej človek bol schopný rozpoznať klamstvo zdanlivých právd, zdanlivých tvári, zdanlivých spredmetnení, zdanlivých rámov ako ohraničení skutočnosti, zdanlivých diabolských právd.

¹⁸ Porov. FLORENSKIJ, P. A.: Tainstva i obrjady. In: *Filosofia kulta*, s. 143.

¹⁹ Termín hypostáza, gr. *ὑπόστασις*, lat. *persona*, rus. *ипостась, сущность*, označuje konkrétnu existenciu jednotlivca. Spočiatku bol používaný ako synonymum slova *οὐσία*, teda *bytnosť, prirodzenosť* (inak povedané podstata, ako ju chápe Aristoteles, *Μεταφυσικά*, 1029A), teda to, čo jednoducho je, čomu jedinému náleží bytie vo vlastnom zmysle slova. Podstata je teda najvyššou kategóriou. Až neskôr, počnúc Chalcedónskym snemom, termín *ὑπόστασις* (451) nadobudol jasné kontúry termínu na označenie osoby *πρόσωπον* Ježiša Ktrista vo dvoch prirodzenostiach – Božskej a ľudskej. Porov. FARRUGIA, E. G.: *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*. Olomouc : Refugium Velehrad-Roma, 2008, s. 383–384.

²⁰ FLORENSKIJ, P. A.: Tainstva i obrjady. In: *Filosofia kulta*, s. 136.

²¹ „Nie v ohraničenosti každého každým, ale v ich vzájomnom priznaní im bezpodmienečnej pravdy – pravdy ich bohu podobnej nekonečnosti – môže jestvovať ich harmónia; teda celistvosť človeka. Nie bezprostredne v sebe samých, ale iba vo svojich absolútnych určeníach (predeloch), vyčerpávajúc svoje nekonečné možnosti, môžu získať jeden druhého. Každé ich zastavenie na ceste je lož. Je nevyhnutné, aby bolo vyčerpané hľadanie súcnosti (*бытийственности*) dosiahnutím ohraničujúceho Božieho súcna (*бытийности*), je potrebné, aby bolo vyčerpané hľadanie rozumnosti dosiahnutím ohraničujúcej Božej rozumnosti, inak nedôjde k naplneniu obidvoch základov človeka.“ FLORENSKIJ, P. A.: Tainstva i obrjady. In: *Filosofia kulta*, s. 136–137.

Áno, bolo to samo Bytie, sama Reálnosť, v *mene* ktorej odhalil bytostnú krádež, krádež reality, iluzórnosť neohraničeného, živelného titanského bytia.²²

Vtelené Slovo a Reálnosť, táto nerozlučná jednota v rôznosti, preniknutím do viditeľného sveta – obrazne povedané – mení svoj šat práve v našej myslí, v našom rozume, zaodeje sa do antinómií, avšak nie zdanlivých kantovských protirečení, ale reálnych, konkrétnych symbolov. Na tejto „rozumovej hranici“ či strete dvoch svetov sa Vtelené Slovo a Reálnosť vtelujú do „našich“ slov a reálností. Nezredukujú sa čisto na prostriedok nášho rozumu, zachovajúc si plne rás Božej transcendencie. Naopak oživotvoríajú našu myseľ, tým, že sa stávajú nielen predmetom, ale i príčinou nášho poznania.²³

3. MODLITBA – SLOVESNÁ SLUŽBA AKO PROTOTYP SLOVESNOSTI

Ak sa zamyslíme nad kultom, právom sa môžeme pýtať, čo je všeobecnou podmienkou toho, čo v obrade posväčuje? Je to azda samotný obrad, to znamená kult? Obyčajne jasne odpovieme, že je to sám Boh, sám Svätý, Silný, Nesmrteľný. Naša otázka sa však nevzťahuje na konečnú príčinu posvätenia, o tej niet pochýb (teda o Bohu samom), ale o spolupríčine, z dôvodu ktorej sa uskutoční posvätenie.

Je nepochybné, že obrady samy osebe neposväčujú, ak sa nestali predmetom nášho vedomia. Je teda potrebné nájsť isté médium, ktoré obrad učiní zjavným, teda je potrebné ohraničiť ho *slovom*, nazvať obradový úkon tým, čím je – pomenovať ho. Kult teda jestvuje objektívne iba vďaka spolupríčine, ktorou je slovesná služba, teda modlitba. Ponoriť niekoho do vody ešte neznamená krstiť, vyrezať časť prosfory (kvaseného chleba) s modlitbovými formulami, ale bez vedomého úmyslu, ešte neznamená urobiť proskomídiu (prípravu obetných darov), takisto ani dať niekomu na hlavu vence ešte neznamená zosobašiť.²⁴ Iba slovom sa rad skutočnosť stáva posvätenou skutočnosťou, rad vonkajších procesov obradom, zjavené sviatosťou (tajomstvom), každodenné sa slovom premieňa na sviatosť. Naopak, bez slova ostáva všetko iba na empirickej, nerozumnej, vonkajšej, pocitovej, spodnej úrovni. Slovo dvíha všetko nahor.

V prípade slovesnej služby – modlitby, ktorá tvorí základ každého kultu tak pochopiteľne, v čisto chronologickom poriadku, „pôsobíme“ my, my sa mod-

²² Porov. FLORENSKIJ, P. A.: Tainstva i obrjady. In: *Filosofia kulta*, s. 137–143.

²³ Porov. FLORENSKIJ, P. A.: Imjeslavije kak filosofskaja predposilka. In: *Filosofia kulta*, s. 273.

Takýto pohľad na skutočnosť Božej transcendencie vo vzťahu k ľudskému poznaniu je vlastný jedine platonizmu, čoho si je Florenskij jasne vedomý, vyjadrujúc sa už vo filozofických termínoch, teda podstate a jej manifestácii (manifestácia \supset podstate: podstate \supset – manifestácia).

²⁴ Porov. FLORENSKIJ, P. A.: Slovesnoje služenije (Molitva). In: *Filosofia kulta*, s. 381.

líme, my vyriekneme slová, ale na druhej strane z opačnej perspektívy už nie my sami, ale s Bohom, v pravom zmysle slova v pôsobení Boha, v službe slovu človek vyriekne slová ako dar.²⁵

Modlitba je Boho-ľudské synergické pôsobenie nevyhnutné pre posvätenie a premenu sveta; láskavé poníženie sa človeka pre etické povýšenie a zrodenie nového človeka v Bohu a s ním všetkého, čo jestvuje. Florenskij využíval na to, aby objavil modlitbu ako etickú nevyhnutnosť, pohľad zdola. Ako sa „modlil“ pohanský svet ku svojim božstvám? Nech človek sám je dôkazom majstrovstva toho Majstra, ktorý ho stvoril.

Florenskij z dôvodu objektívnosti najprv analyzoval pohanskú – nekresťanskú modlitbu. Vybral si na to arabského spisovateľa z desiateho storočia Ibn-Dastu. Ibn-Dasta totiž opísal modlitbu dávnych slovanských pohanských národov takto: „Všetci (Slovania) sú modloslužobníci. (...) V čase žatvy zoberú preosiate zrno vo vedre, pozdvihnú ho k nebu a hovoria: Pane, ty, ktorý si nás zásobil potravou (doteraz), zásob nás ňou aj teraz v hojnosti.“²⁶

Z tejto krátkej modlitby autor poukázal na jej jasnú schému. 1. „Pane“ – oslovenie. 2. „Ty, ktorý si nás zásobil potravou“ – odvolanie sa na minulosť, ktorá charakterizuje Osobu, ku ktorej sa obracajú, ktorá môže byť ontologickým motívom ďalšej prosby. 3. „Zásob nás ňou aj teraz v hojnosti“ – samotná prosba, teda obsah modlitby. Podobná schéma je charakteristická aj pre iné pohanské modlitby, aj keď bývajú po druhej časti, charakterizujúcej Osobu, ku ktorej sa modliaci obracia, neraz rozšírené o rétorické odvolanie sa na zásluhy prosiaceho, ktoré sú akousi jeho subjektívnou motiváciou s právom byť vypočutý, ako je to napr. v *Iliade* v modlitbe žreca Chrisa k Apolónovi.²⁷

3.1. KREŠŤANSKÁ MODLITBA

Autor si všimol, že podobnosť týchto modlitieb so súčasnými liturgickými modlitbami je nepopierateľná, avšak s podstatnými rozdielmi, ktoré v prípade opravdivej modlitby nikdy nemôžu chýbať.

Z *Trebníka*, bohoslužobnej liturgickej knihy poriadku obradov sviatostí a svätenín v byzantskom obrade, Florenskij citoval viacero modlitieb. Uvedieme ako príklad modlitbu z obradu korunovania manželov, v ktorej môžeme rozpoznať tieto časti:

²⁵ Porov. FLORENSKIJ, P. A.: Slovesnoje služenie (Molitva). In: *Filosofia kulta*, s. 382.

²⁶ FLORENSKIJ, P. A.: Slovesnoje služenie (Molitva). In: *Filosofia kulta*, s. 383.

²⁷ FLORENSKIJ, P. A. *Slovesnoje služenie (Molitva)*. In: *Filosofia kulta*, s. 383.

1. „Svätý Bože“ – oslovenie, obrátenie sa k Bohu,
2. „z prachu si stvárnil Adama, z jeho rebra si utvoril ženu a manželským zväzkom si mu pridal pomocníčku jemu podobnú, lebo tvojej velebnosti sa páčilo, aby človek nebol na zemi sám“ – odvolanie sa na minulosť ako na typ, ontologicky charakterizujúci silu a vôľu Božiu.
3. „Aj teraz, Vládca, vystri svoju ruku z tvojho svätého príbytku a zjednot svojho služobníka (povie meno) a svoju služobníčku (povie meno), lebo práve ty zjednocuješ muža so ženou. Spoj ich v jednomyselnosti, korunuj ich láskou, urob z nich jedno telo a daruj im plod lona i ochotu prijať mnoho detí.“ Samotná prosba, podriaďujúca sa už existujúcemu typu, danému ľudstvu od Boha a uskutočňovanému prostredníctvom kultu, ktorý sa nám neprotiví a nepodkopáva našu vieru, ale predovšetkým v cirkevnej modlitbe zvyrazňuje duchovné posvätenie, teda vnútorné, duchovné kvality oproti vonkajším kvantitám, charakteristickým pre pohanský naturalizmus.²⁸
4. „Lebo ty vládneš a tvoje je kráľovstvo a moc i sláva, Otca i Syna i Svätého Ducha, teraz i vždycky i na veky vekov“ – tajomne pôsobiaci impulz pravdivého Mena Božieho, odkrývajúci a potvrdzujúci existenciu Boha v troch Osobách ako Boha Pravého. Touto oslavou (slavoslovím) sa kresťanská modlitba bytostne odlišuje od pohanskej, pretože dokazuje, že pôsobí nie smutným vedomím akýchsi božích síl, ale zjaveným, pravdivým, nepochádzajúcim od človeka – Menom pravého Boha.
5. „Amen“ – utvrdenie, „pravdivo“, teda vyjadrenie vôle človeka, ktorá vovádza do činnosti božskú energiu, keďže Boh očakáva naše slobodné rozhodnutie a spoluprácu – synergiu s ním.²⁹

Vidíme, že kresťanská modlitba má päť častí, pričom prvé tri sú analogické s pohanskou modlitbou, hoci sa rozvíjajú už na inej platforme. Posledné dve však zásadne charakterizujú kresťanskú modlitbu, pretože sú zjavením sa pravého Boha a zároveň odovzdaním seba Bohu.³⁰ Tú istú schému modlitby možno pozorovať aj v ďalších liturgických modlitbách, napr. v modlitbe vchodu z liturgie svätého Jána Zlatoústeho.³¹

²⁸ „Naturalizmus je filozofický názor, ktorý tvrdí, že príroda (lat. *natura*) je jediná skutočnosť, jediné bytie, že teda neexistuje nijaký duchovný princíp odlišný od prírody a jej nadradený. Neexistuje nijaký Boh stvoriteľ, nijaká platónska riša ideí, nijaké Kantovo transcendentno.“ Heslo naturalizmus. In: *FILIT, Otvorená filozofická encyklopédia*. <http://ii.fmph.uniba.sk/~filit/fvn/naturalizmus.html>

²⁹ Porov. *Malý trebník*, I. časť. Prešov : Vydavateľstvo Petra, 2006, s. 68.

³⁰ Porov. FLORENSKIJ, P. A.: Slovesnoje služenieje (Molitva). In: *Filosofia kulta*, s. 384, 385.

³¹ „Vládca, Pane a Bože náš (1. oslovenie, obrátenie sa na Boha), ty si na nebesiach ustanovil zbory anjelov i archanjelov, aby slúžili tvojej sláve (2. odvolanie sa na typ, charakterizujúci Božiu moc). Pripoj k nášmu vchodu sprievod svätých anjelov, aby sme ti spolu s nimi slúžili

Autor kladie dôraz predovšetkým na trojičnú formulu, teda oslavu Najsvätejšej Trojice, ktorá je vyjadrením plnosti kresťanského poznania o Bohu, ako aj organizmu všetkých kresťanských dogiem. Celá byzantská liturgia je poprerastaná vzývaním Presvätej Trojice, či už sú to časti čítané alebo spievané, kaftizmy, rôzne stychiry, kánon, vozhlasy kňaza... Všetko sa v kresťanskom kulte odohráva v rytme trojičnej formuly, ktorá je centrom nášho myslenia, cítenia a túžob. „Najvyššia Pravda sa vteľuje v konkrétnom vedomí a sebou naplňa celý jeho obsah.“³²

3.2. PÄŤ ČASTÍ MODLITBY

Zamyslíme sa trochu nad jednotlivými časťami modlitby. Začneme štvrtou časťou teda trojičnou formulou. Trojičná formula je dosvedčenie Pravdy a preto vyhlásenie, že vieme o absolútnosti Božej a preto ho poznáme ako Prameň sily. Čo ďalej znamená pripísať Bohu slávu, silu, moc, kráľovstvo, česť, poklonu atď., Bohu teraz i vždy večnému na veky vekov? Ide o analytické rozvinutie absolút-

a vebili tvoju dobrotu (3. samotná prosba). Lebo tebe patrí všetka sláva, česť i poklona, Otcu i Synu i Svätému Duchu, teraz i vždycky i na veky vekov (4. Meno Presvätej Trojice ako svedectvo o Prameni všetkej stvoriteľskej energie). Amen (5. mystické utvrdenie, nech sa tak stane).“ *Svätá božská liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoušeho*. Prešov : Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča, 1998, s. 24.

³² FLORENSKIJ, P. A.: Slovesnoje služenie (Molitva). In: *Filosofia kulta*, s. 386, 388. Florenskij na potvrdenie päťčlenného rozdelenia modlitby z hľadiska jej formy uvádza i príklad zaklínania – exorcizmu, z obradu sviatosti krstu, ktorá je v skutočnosti zápornou, negatívnou modlitbou. Tá sa od modlitby líši iba vo dvoch častiach, konkrétne v prvej časti – oslovení adresovanom diablu a v tretej časti – samotnom zakliatí, t. j. našom želaní negatívneho charakteru.

Modlitba na ustanovenie ohláseného. In: *Malý trebník*, I. časť, s. 23–24: „Teba, diabol (1.), trestá Pán, ktorý prišiel na svet a prebýval medzi ľuďmi, aby zvrhol tvoju tyranu a vyslobodil ľudí. On premohol na dreve nepriateľské mocnosti, pričom sa slnko zatmelo a zem sa zatriasla, hroby sa otvorili a telá svätých vstali. On smrťou zničil smrť a odstránil panovanie toho, ktorý mal moc nad smrťou, teda teba, diabol (2.). Zapisahávam ťa skrze Boha, ktorý ukázal strom života a postavil k nemu cherubínov a vytasený ohnivý meč, aby ho strážil: Buď potrestaný! Zapisahávam ťa skrze toho, ktorý kráčal po morskej hladine ako po súši a rozkazoval vetrom búrky, ktorého pohľad vysušuje priepasti a hrozba roztápa vrchy. Veď aj teraz ti skrze nás prikazuje on sám: Plný strachu vyjdi z tohto stvorenia a vzdial sa od neho. Nevráť sa doňho, neutaj sa v ňom, nezaútoč naňho a neúčinkuj v ňom ani v noci, ani vo dne, ani napoludnie, ani v inom čase, ale odíď do svojej priepasti až do pripraveného veľkého súdneho dňa. Maj strach z Boha, ktorý sedí na cherubínoch a hľadá do hlbín. Pred ním sa chvejú anjeli, archanjeli, tróny, panstvá, kniežatstvá, mocnosti, sily, mnohoookí cherubíni a šestorokridlí serafíni. Pred ním sa chvejú nebo i zem, more a všetko, čo je v nich. Vyjdi a vzdial sa od nového Kristovho vojaka, ktorého si on, náš Boh, vyvolil a označil pečatou. Zapisahávam ťa skrze toho, ktorý chodí na krídlach vetra a robí zo svojich anjelov spaľujúci oheň: Vyjdi a vzdial sa od tohto stvorenia so všetkou svojou mocou a so svojimi poslami (3.). Lebo je oslávené meno Otca i Syna i Svätého Ducha teraz i vždycky i na veky vekov (4.). Amen (5.).“

nosti Presvätej Trojice, to je dôkaz skutočnosti nášho poznania o tom, čomu sa klaniame, pretože i Absolútnemu sa možno klaňať v duchu a pravde.³³

Otec, Syn a Svätý Duch v ich trojjedinosti sú absolútne bytie – realnosť, absolútny zmysel – pravda. Trojičné slávoslovie je analytický súd. Boh je Boh, pravdivý Boh. Je vlastne rozvinutím tak subjektu – podmetu, ako i predikátu – prísudku vyjadrenia „Som, ktorý som“ (Ex 3,14). Modliaci sa opiera o vyznanie tejto vrcholnej Pravdy, vediac, že on sám je pravdivý a silný jedine vtedy, ak sa duchovne zjednocuje s Pravdou a Silou. Vyzvanie Svätej Trojice – pravdivého mena Božieho, podopiera všetky prosby.

Zamysliac sa nad treťou časťou, teda prosbou, zistíme, že sama osebe nie je kultovou skutočnosťou, hoci je ňou daný psychologický impulz, subjektívna snaha, túžba, či odmietnutie, jednoducho motív modlitby. To sú naše perspektívy, aby sa stalo, alebo nestalo to, o čo prosíme. Ani hodnoty pravdivosti a ani sily realnosti našich prosieb by nebolo možné dokázať, keby neexistovali ďalšie časti modlitby. Je veľmi málo toho, čoho je schopné moje subjektívne ja, čisto moje úsilie. Ako pristúpiť so svojim chatrným ja k samej Pravde?

Môže sa to uskutočniť jedine vtedy, ak sa moja túžba privedie k typu, povedie do Pravdy a vysloví sa už nie ako subjektívne želanie, ale ako objektívna pravda. Moje ja nástojí na svojom prianí už nie ako na svojom, ale ako na večnej všeobecnej Pravde. Psychologickým impulzom bolo síce moje želanie, ale v základe subjektívneho sa ukázalo objektívne, už v základoch môjho „chcem“, mojich túžob bola sústredená Božia tvorivá idea osoby, vyhlásenie subjektívneho za subjekt.³⁴ „Naša prosba je, z filozofického hľadiska povedané, materiál modlitby, empirické »je«, ktoré však potrebuje metafyzickú formu. Touto formou je typ mystickej skutočnosti, spomínanej v druhej časti. No ak chceme priviesť náš beztvárny život k Božej forme, k typu, je potrebný činiteľ sformovania – Boh, v ktorom sú obsiahnuté všetky formy, všetky typy bytia. Štvrtá časť modlitby, ak by sme mali použiť filozofickú terminológiu, je pôsobiaca príčina modlitby, pôsobiaca príčina posvätenia.“³⁵

Zamyslíme sa nad prvou časťou modlitby, teda oslovením. „Oslovenie je to isté čo meno. Ak meno Svätej Trojice je menom zjaveným ľuďom, teda idúcim od Boha k človeku, oslovenie je predbežné meno, meno vychádzajúce od človeka k Bohu. Je to (z)volanie. Obrátiac sa na niekoho menom, aktom svojej vôle odkrývame svoju oddanosť Menovanému, pokladáme seba za bytie sekundárne, vidíme pred sebou vyššieho od seba, odmietame izolovanosť svojej subjektív-

³³ Porov. FLORENSKIJ, P. A.: Slovesnoje služenie (Molitva). In: *Filosofia kulta*, s. 390.

³⁴ Porov. FLORENSKIJ, P. A.: Slovesnoje služenie (Molitva). In: *Filosofia kulta*, s. 391.

³⁵ FLORENSKIJ, P. A.: Slovesnoje služenie (Molitva). In: *Filosofia kulta*, s. 391–392.

nosti. Zvolanie znamená moje vyznanie, že neexistujem iba ja sám a že nie som základom všetkého bytia. Vo zvolaní bytostne vychádzame zo seba a Menovaný bytostne vchádza do nás tak, že sa uskutoční vzájomný vzťah. V momente nášho súhlasu, aktom odkrytia našej vôle, v tom istom momente sa pre nás Boh stáva »Bohom Abraháma, Izáka a Jakuba« – nie Bohom filozofov a učencov. Vstúpili sme do vzťahu so živým Bytím, s ním samým, a nie s tým, o ktorom sme mali pojem. (...) Teraz už vieme, že to nie je naša vôľa, ale niečo nezničiteľné, čoho sa môžeme zbaviť, iba ak zakryjúc si tvár, alebo obrátiac sa mu chrbtom. (...) Boh je pri nás, vedľa nás, okolo nás, »lebo v ňom žijeme, hýbeme sa a sme« (Sk 17,28). (...) Je v našej moci otvoriť svoje srdce Prameňu bytia, aby sa do nás vliali prúdy života, alebo naopak, uzatvoriť sa vo svojej subjektivite, ujsť do ilegality, utiecť z bytia. Vtedy uschýňajú naše vzťahy so svetom a odumiera naše bytie. Zvolanie (vzývanie) je uskutočnením našej slobody. Zvolanie je postavenie seba samého tvárou v tvár Zvolávanému, a preto aj Zvolávaného pred sebou samým. Zvolanie je cieľ, nami určený, alebo presnejšie nami v sebe a nám pre seba zjavovaný.³⁶

Je pravda, že už vzývanie ako také je duchovným nasmerovaním vzývajúceho buď k láske, alebo k nenávisti, teda nastoluje ontologické zjednotenie sa, alebo rozkol. Inými slovami, zvolanie dáva nášmu dotyku so skutočnosťou jeden alebo druhý zmysel tak, „že vzývajúci sa buď obohacuje životom, alebo stráca to, čo mal. »Boháči sa nabedia a nahladujú, ale tým, čo hľadajú Pána, nijaké dobro chýbať nebude« (Ž 33, 11)“.³⁷

Cieľom našich túžob je predsa nadviazať duchovný kontakt s nejakou reálnosťou existujúcou vo všeobecnosti a urobiť ju predmetom bezprostredného vzťahu. „Zvolanie je uskutočnenie tohto cieľa tak, že v ňom spočíva jeho podstata; zvolanie je duchovný akt, ktorý urobí z on, alebo presnejšie z ono, ty.“ Uskutočnením bezprostredného vzťahu ja a ty vo zvolaní sa nielenže skoncentruje naša pozornosť na zvolávaného, „ale sústreďuje na neho všetky silové nite nášho ontologického vzťahu k bytiu: rozptýlené, ochabnuté, naše zblúdené vzťahy so všetkým, čo je mimo nás, sa tu sústreďujú, napínajú, definujú; náš vzťah ku svetu sa stal zreteľným a aktívnym“³⁸.

Vo všeobecnom zmysle modlitba pozostáva z častí, ktoré zodpovedajú štyrom Aristotelovým príčinám, teda materiálnej a formálnej, pôsobiacej a účelovej (konečnej)³⁹, rozmiestneným na obraz kríža. Ich zjednotenie v modlitbe ako

³⁶ FLORENSKIJ, P. A.: Slovesnoje služenie (Molitva). In: *Filosofia kulta*, s. 392–393.

³⁷ FLORENSKIJ, P. A.: Slovesnoje služenie (Molitva). In: *Filosofia kulta*, s. 392–393.

³⁸ FLORENSKIJ, P. A.: Slovesnoje služenie (Molitva). In: *Filosofia kulta*, s. 394.

³⁹ Porov. ARISTOTELES: *Fyzika*, 198A; ARISTOTELES: *Metafyzika*, 1013A. In: *Od Aristotela po Plotina : Antológia z diel filozofov*. Iris, 2006, s. 101, 282.

celku sa uskutočňuje osobitným aktom potvrdenia, teda slovom „amen“, ktoré znamená „moje slovo je záväzné, čo som povedal potvrdzujem“⁴⁰.

A tak modlitba je možná prostredníctvom nadviazania vzťahu (materiálna príčina – naša prosba) pred Božou tvárou (formálna príčina – typ bytia) silou Božieho mena k našej potrebe (účelová alebo konečná príčina – zvolanie, oslovenie) a Božieho pôsobenia (pôsobiaca príčina – Svätá Trojica). Naša subjektivnosť sa nachádza medzi naším úsilím, naším cítením, našou túžbou a na druhej strane Božou silou, ktorá sa už pravdivo zjavila v konkrétnom prípade, teda v type. Sme zaliati svetlom, už je potrebné len otvoriť oči. Všetko, čo je nám dané, je nevyhnutné aktívne prijať, aby sme vstúpili do živého organizmu modlitby.

Nič sa do nás totiž nedostáva nasilu, bez nášho súhlasu. Namiesto uzatvorenia sa do seba sa treba skoncentrovať na Božie meno a naplniť sa Božou silou – objektívne pôsobiacou príčinou, vertikálou kríža. Vertikála kríža, teda synergia nášho zvolania Božieho mena a nakoniec moci Svätej Trojice je podmienkou existencie modlitby, ale aj podmienkou akéhokoľvek posvätenia nejakého procesu, nejakej činnosti.

Vertikálna časť (ako prejavenie duchovnej aktivity) je logicky vždy prvá vzhľadom na horizontálu. Boh ako primárny činiteľ je pochopiteľne počiatkom všetkého jestvujúceho. Naproti tomu jeho pôsobenie v priestore a čase je vyjadrené horizontálou kríža, teda synergiou našich prosieb, nášho úsilia ako matérie modlitby a zjaveného typu modlitby. Vo svojich prosbách totiž nemôžeme ani len pomyslieť na skutočnú premenu sveta, ak len nie podľa typu večnej Pravdy. Inak povedané, modlitba je ľudská spolupráca so všemohúcim Bohom v procese posvätenia sveta, aby na zemi bolo všetko podľa obrazu nebies – „buď vôľa tvoja, ako v nebi, tak i na zemi“. Materiálna a formálna príčina sa tak v modlitbe stávajú jedným procesom. Pominuteľné je privedené k typu večnej Pravdy a typ sa vteli do pominuteľného.

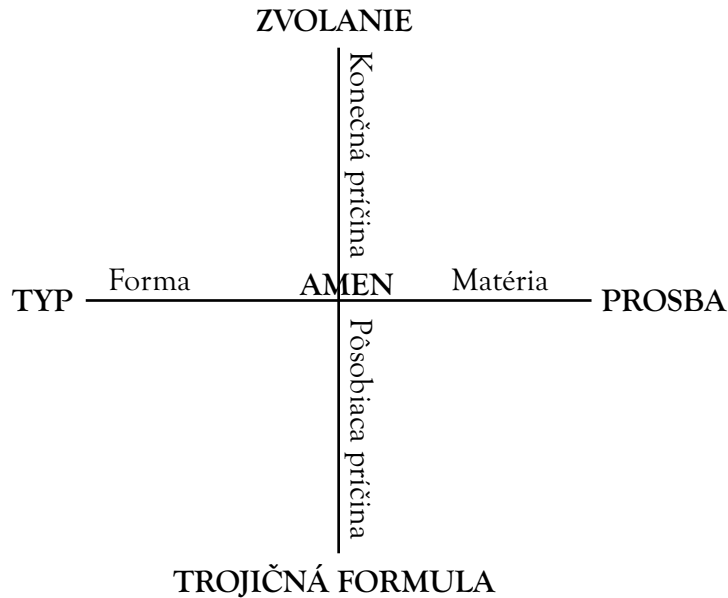
Nakoniec našim „Amen“ prichádza ku zjednoteniu dvoch línií kríža, teda vertikálnej ako nevyhnutnej podmienky zmeny a horizontálnej línie pohybu, t. j. toho „čo sa má zmeniť“. Tieto dve línie v „Amen“ predstavujú jeden kríž, jeden duchovný akt.⁴¹ Završenie modlitby sa uskutoční skrze „Amen“, ktoré je *entelechia*⁴² modlitby, teda imanentný cieľ modlitby *τέλος*, ku ktorému smeruje

⁴⁰ FLORENSKIJ, P. A.: Slovesnoje služenie (Molitva). In: *Filosofia kulta*, s. 395.

⁴¹ Porov. FLORENSKIJ, P. A.: Slovesnoje služenie (Molitva). In: *Filosofia kulta*, s. 396.

⁴² „Entelechia je činná podstata veci; životný tvorivý princíp, životný činiteľ. Prvý filozof, ktorý systematicky tematizoval enetelechiu, bol Aristoteles: entelechia je v látke sa uskutočňujúca forma, účelná, dovršujúca sa činnosť alebo sila, ktorá ako princíp podmieňuje a určuje každý vyvoj, najmä vývoj živočíchov. Podľa Aristotela je entelechia imanentný, vnútorný formujúci princíp, ktorý je vlastný každej látke, každému živočíchovi, a ktorý spôsobuje prejavovanie sa ich podstatného jadra. Entelechia je skutočnosť, že niečo sa stáva účinným, pôsobiacim

naše úsilie. Naše prosby sa potvrdením „Amen“ stávajú tu a teraz účinné, reálne pôsobiace vzhľadom na jednoduchú možnosť. Obrazne povedané, dobehli sme do cieľa, ktorý je vrcholom nášho predchádzajúceho úsilia, ale i cieľa, ktorý nás motivoval k tomu, aby sme sa usilovali. Túžba po završení bola motívom našich začiatkov. Celá naša modlitba je vlastne rozšírené a prepracované „Amen“.⁴³



3.3. KRÍŽ – TYP VESMÍRU

V slovesnej službe – modlitbe sme teda rozpoznali štyri Aristotelove príčiny, ktoré sú rozmiestnené na obraz kríža. Modlitba na obraz kríža je dokonalou

vzhľadom na prostú možnosť; entelechia je ďalej stav úplnosti, završenosti, resp. (imanentný) cieľ (telos), ku ktorému niečo smeruje. Pojem entelechie pochádza z Aristotelovho učenia o dynamis a energei a má podobný význam ako *energeia*. Novoveká filozofia vytvára pojem entelechie vychádzajúc z organického chápania prírody: svoj pojem zameriava najmä proti čisto mechanickým, kauzálnym koncepciám prírody, ktoré vychádzajú z anorganickej látky.“ Heslá entelecheia, entelecheia (Aistoteles), entelecheia (filozofia novoveká). In: *FILIT, Otvorená filozofická encyklopédia*. <http://ii.fmph.uniba.sk/~filit>

⁴³ Porov. FLORENSKIJ, P. A.: Slovesnoje služenieje (Molitva). In: *Filosofia kulta*, s. 397. Florenskij na potvrdenie spomínaných tvrdení cituje modlitby z Trebníka, ktoré sú rozpracovaním záverečného „Amen“. Napríklad uskutočňujúca formula sviatosti krstu: „Krstí sa Boží služobník (alebo Božia služobníčka, povie meno) v mene Otca. I Syna. I Svätého Ducha. Amen.“ Pri myropomazaní: „Pečať daru Svätého Ducha. Amen“ alebo formula sviatosti zmierenia: „Pán a Boh náš Ježiš Kristus milostou a zľutovaním svojej lásky k človeku nech ťebe, dieťa, povie meno, odpustí všetky tvoje prehršenia. A ja, nehodný kňaz, jeho mocou, ktorú mi dal, odpúšťam a rozväzujem ťa z pút všetkých tvojich hriechov v mene Otca i Syna i Svätého Ducha. Amen.“ *Malý trebník*, I. časť, s. 40, 47, 54.

realizáciou človeka práve preto, lebo úplne zodpovedá človeku, ktorý je stvorený podľa obrazu kríža. Svätý kríž je nesporne i jedným z predmetov kultu. Vidíme však, že v liturgických textoch modlitieb sa k nemu veriaci neobracajú iba ako k akémusi kúsku dreva, ktorý si ctia, bozkajú ho, klaňajú sa pred ním, ale je pre nich živým obrazom – nebeským bytím, ktoré nás chráni a môže nám pomáhať. Kríž nie je iba beztvárne ono, ale kríž je Ty. „A to, čo pre druhého môže byť Ty, je v sebe a pre seba Ja, t. j. osoba, rozumné a duchovné bytie.“⁴⁴ V tomto zmysle čestný kríž možno stotožniť s Pánom Ježišom Kristom. Kríž je zjavením, svetlom tváre Ježiša Krista, alebo inak povedané obraz Pána zjavený celému svetu. Z tohto presvedčenia pramenil aj prvokresťanský zvyk zobrazovať na ikonách tvár Pána jednoducho krížom. „Človek je podľa obrazu Krista, a preto kríž je obraz Boží v človeku. (...) Človek je stvorený ako noumenálny kríž.“⁴⁵

Πρωτότυπος – τύπος – έκτυπος
*Presvätá Trojica – kríž – človek*⁴⁶

Pripodobnenie sa Bohu spočíva v zjavení a uskutočnení sa kríža v nás. Kríž je *entelechia* ľudstva i celého stvoreného sveta, t. j. je typom vesmíru ako celku. Ešte skôr ako drevený kríž bol pred celým svetom pozdvihnutý duchovný (rozumný) Kríž (*intelligibilis imago ac figura in toto mundo*⁴⁷) – v jeho centre sa stretávajú štyri svetové strany a jeho sila pôsobí v prostredí tak, že preniká do štyroch strán. Nejde iba o jednoduchú hru analógií, pretože *sub specie crucis* v kategóriách kríža je sformovaná, každá čiastočka sveta a jej zjavenie sa. Krížocentrizmus nadchýnal aj apologetov, či mysliteľov v prvokresťanských časoch. Svätý Justín Filozof je toho neklamným svedectvom: „Kríž (...) je najväčším symbolom moci Krista, ako to vidieť z predmetov nachádzajúcich sa okolo nás. Naozaj, všimnite si všetky veci vo svete, či existuje niečo bez tejto formy a či

⁴⁴ FLORENSKIJ, P. A.: Strach Božij. In: *Filosofia kulta*, s. 31.

⁴⁵ Autor sa v jednom zo svojich zamyslení nad termínom *noumenálny*, odhliadnúc nateraz od filozofie Immanuela Kanta, vyjadruje takto: „Noumen pochádza zo slova *νοῦς*. Obyčajne prekladáme slovo *νοῦς* ako um. Ale ani *νοῦς*, ani jemu zodpovedajúce slovanské um nie sú dostatočne vyjadrené ruským termínom um. *Νοῦς* vlastne znamená duchovné centrum nášho bytia, stredisko, centrum, primárne jadro duchovného života, *νοῦς* – to je dochovné Ja, duch – oproti vonkajším, náhodným, roztriešteným zmyslovým vnemom. Preto *νοοῦμενον* označuje to, čo je duchovné, čo je duchovne pochopiteľné, duchovne postihnuteľné, dostupné iba duchu, a nie zmyslovému vnemu, zmyslom. Noumenálny znamená rozumom postihnuteľný, t. j. duchovne poznávaný a duchovne jestvujúci, ale zmyslovo nepoznatelný a nejestvujúci.“ FLORENSKIJ, P. A.: Priloženie 3, *Filosofskaja terminologija*. In: *Filosofia kulta*, s. 124.

⁴⁶ FLORENSKIJ, P. A.: Strach Božij. In: *Filosofia kulta*, s. 34.

⁴⁷ BASILIUS MAGNUS: *Enarratio in Isaiam Profetam*, PG 30, 557B.

môže existovať bez nej vzájomná súvislosť. Ani more sa nerozdelí (nie je možné plávať), ak tento znak, v tvare plachty, neostane zachovaný na lodi; zem nemožno orať bez formy na obraz kríža; tí, ktorí kopú zem, takisto ako aj remeselníci, nemôžu pracovať inak ako vďaka nástrojom, ktoré majú túto formu. Vonkajší vzhľad človeka sa odlišuje od vzhľadu nerozumných bytí iba tým, že človek je vzpriamený a je schopný rozťahnuť ruky a nesie na tvári vyčnievajúci spod čela takzvaný nos, vďaka ktorému živé bytie dýcha; toto neukazuje na nič iné než na formu kríža. Takto to komentoval prorok: Dych našich nozdier je Kristus Pán (pomazaný Pánov).⁴⁸ O tom, ako zodpovedá ľudská postava tvaru kríža, hovorí aj apologeta Tertulián.⁴⁹

A tak nielen priečne trámy lodného sťažňa nesú v sebe figúru nášho kríža, ale aj vtáky, keď vzlietajú hore a nesú sa vo vzduchu na rozprestretých krídlach, zodpovedajú forme kríža. Aj trofeje a znaky víťazstva sú okrášlené kríže, ktoré by sme mali mať nielen pred našimi zrakmi, ale i v našich dušiach.⁵⁰ Ján Zlatousty ešte viac prízvukuje: „Nech sa nikto nehanbí vznešeného symbolu našej spásy, najvyššieho dobra, vďaka ktorému žijeme a jestvujeme, ohradme sa krížom Krista sťaby korunou, z ktorej skutočne všetko nami pozorované bolo vytvorené. Ak je potrebné znovuzrodenie, je tu kríž, keď sa sýtíme mystickým telom, ak sa svätí (ordinuje), ak sa čokoľvek iné robí, všade je tu prítomný symbol nášho víťazstva.“⁵¹

Vytrhnuté z kontextu sa nám všetky svedectvá apologetov, ktorých Florenskij spomína, môžu zdať nanajväč rétorickým umením. Sám autor im však neprpisuje obraznú, či opisnú úlohu pri hlásaní právd viery; nepredstavujú jednoduchú apologetiku *ad hominem*, ale sú potvrdením konkrétnej, teda pravdivej formy bytia. Našu sekularizovanú myseľ totiž nemôže prebudiť nič, nijaká analógia, ale iba konkrétnosť. V opačnom prípade sa bude naša myseľ nenásytne vracáť ku predmetom poznania ako pes ku svojim zvratkom. Autor neraz vyzýva: „Skúsme byť konkrétni, nakoľko je to tu možné.“⁵²

Florenskij pochopiteľne apeluje nielen na pozornosť poslucháčov, ku ktorým sa obracia, ale ide mu najmä o prebudenie ducha – mysle ako takej. Spresňuje,

⁴⁸ IUSTINUS PHILOSOPHUS ET MARTYR: *Apolgia prima pro Christianis*, PG 6, 411C.

⁴⁹ Porov. TERTULLIANUS: *Ad Nationes*, PL 1, 649B, 650A. Tertulián polemizuje s pohanmi, u ktorých jestvovala náboženská úcta k vlastným vojenským znakom (*vexilla*). Ironickým spôsobom sa vyjadruje na ich adresu, že aj oni adorujú istý kríž s tým rozdielom, že ho zakrývajú odevom, lebo sa hanbia uctievať ho „nahý“. „Sic etiam in cantabris atque vexillis, quae non minore sanctitate militia custodit, siphara illa vestes crucum sunt. Erubescitis, opinor, incultas et nudas cruces colere.“ Podobným argumentom sa zaoberá aj Marcus Minucius Felix. „Nam et signa ipsa et cantabra et vexilla castrorum, quid aliud quam inauratae cruces sunt et ornatae?“ MINUCIUS FELIX: *Octavius*, PL 3, 332B.

⁵⁰ Porov. FLORENSKIJ, P. A.: Strach Božij. In: *Filosofia kulta*, s. 38.

⁵¹ JOANNES CHRYSOSTOMUS: *Commentarius in S. Matthaem Evangelistam*, PG 48, 537.

⁵² FLORENSKIJ, P. A.: Strach Božij. In: *Filosofia kulta*, s. 33.

že „hovoriac o kríži sme ho použili ako príklad. Na príkladoch tajomná oblasť kultu môže byť vyjasnená čo najviac. Našou záležitosťou nie je (iba) kríž, ale schopnosť a poslanie kultu, ktorý nás vo všeobecnosti privádza ku kontaktu s inými svetmi, k pocitu prítomnosti tajomných bytí okolo seba, pred sebou – tajomných bytí, činov a síl, ktoré nemôžu nebyť strašné – áno musí byť strašný“⁵³.

4. SLOVO V KULTE AKO DUCHOVNO-FYZICKÝ PROCES

V kulte sa neviditeľné v našom vedomí spája s bezprostredným prijatím nejakej konkrétnej, pričom kult v tomto prípade zohráva neodmysliteľnú úlohu. Florenskij však nezabudol pripomenúť, čo je úlohou, ale i metódou celého jeho úsilia. „Naša úloha je dedukovať kult, teda ukázať zmysel a vnútornú nevyhnutnosť jeho organizácie. Majúc za základný cieľ spásu, kult je taká skutočnosť, ktorá musí posvätiť človeka a navyše celé bytie. (...) Kultový človek je Človek, a kult nepripája k ľudskosti niečo cudzie, ale naopak, očisťuje ľudskosť od náhodnosti (dočasnosti), urobiac z empirického umelecké dielo. Kult sa svojimi základmi zakoreňuje v človeku, v osobe, ale človek sám, samotná osoba svojimi koreňmi smeruje hore, pretože človek je stvorený »podľa Kristovho obrazu«. (...) Aj keby naša viera bola akokoľvek hlboká a silná, nevyhnutne sa opiera o nejakú vedomosť.“⁵⁴

Všetky tajomstvá – sviatosti sú oblečené do šatu kultu. Uskutočňujú sa samotným faktom slúženia – *ex opera operatum*, nezávisle od vysluhovateľa sviatostí. Rieky milostí vytekajú zo sviatostí do tohto sveta bez ohľadu na to, či niekto z nich čerpá na svoj úžitok, alebo nie. Tu nech hľadá každý sám na seba, ako nakladá s týmto nevyčísľiteľným bohatstvom. Do dôsledkov vzaté, už neexistuje ani ľahkomyselné vzývanie mena Božieho, pretože vysloviac Božie meno sme nadviazali kontakt so samým Bohom. „Vzývanie mena Božieho v sebe vždy zahrnuje ontologickú pravdivosť (...) pri vyslovení sa chápe spolu so svojím pravdivým obsahom, a nie s lživým, alebo dokonca bez obsahu. (...) Slovo je preto slovo, *λόγος*, duchovno-fyzický proces, a nie čisto fyzický, iba vonkajší zvuk, a hoci by bolo iba málo uvedomelé, ostáva stále teologické, stále má zmysel, a hoci vyslovené »iba ústami«, s neúplným vedomím, v blúznení, či vo sne, nikdy nie je pozbavené svojho zmyslu, nie je akýmsi křčom jazyka, ale istým aktom nášho ducha, je bezpodmienečne nasmerované na objekt ním označovaný.“⁵⁵ Je jedno, či Božie meno vysloví človek dobrý, alebo zlý, veriaci, alebo neveriaci, je vždy nasmerované na Boha. „Vzývanie Božieho mena od svojho prvého momentu je

⁵³ FLORENSKIJ, P. A.: Strach Božij. In: *Filosofia kulta*, s. 41.

⁵⁴ FLORENSKIJ, P. A.: Slovesnoje služenieje (Molitva). In: *Filosofia kulta*, s. 397, 398.

⁵⁵ FLORENSKIJ, P. A.: Slovesnoje služenieje (Molitva). In: *Filosofia kulta*, s. 404–405.

ontologické vystúpenie k Bohu. (...) Vyzývajúci Boha vie, čo robí, a chce to, čo robí. (...) Božie meno je v skutočnosti zo všetkých slov slovo s najväčšou hĺbkou a silou a s najväčším (jemu) zodpovedajúcim obsahom.⁵⁶

V tejto súvislosti autor nezabudol ani na veľmi často mylne interpretovaný text Ježišových slov: „Nie každý, kto mi hovorí »Pane, Pane«, vojde do nebeského kráľovstva...“ (Mt 7, 21) Neznamená to, že meno samo osebe nič neznamená, ale to, že človek sa usiluje o duchovný rast bez toho, že by sa zjednocoval s menovaným, teda s Pánom. „Vzýval Boha, ale z toho dôvodu, aby mu objasnil svoje vysoké plány, otvoril sa, ale práve preto, aby sa blysol svojou pokorou, a v tom momente zabuchol dvere svojho srdca.“⁵⁷ Podľa tvrdení autora uvedomenosť vzývania spravidla nie je pozitívnym príznakom. Naopak, polouvedomené alebo neuvedomené vzývanie mena poukazuje skôr na zjednotenie sa vnútorného a vonkajšieho, teda nadviazanie kontaktu s menovaným. „Neuvedomený neznamená nerozumný.“⁵⁸ Vzývanie Božieho mena je navyše sebaobetovanie, duchovné zabitie svojho „ja“. Modlitba je obeta, ako hovorí žalmista: „Pane, láskavo prijmi obeť chvály mojich úst a pouč ma o svojich zámeroch.“ (Ž 118,108) „Slová úst, modlitba je obeta a prameň každého obetovania sa, pretože každá iná obeta sa stáva obeťou prostredníctvom modlitbového vzývania, ktorým sa naša mystická sebažertva vteluje do niektorých skutkov a stáva sa zjavnou.“⁵⁹ Pokrivený, nepravdivý obraz vlastného charakteru je v modlitbe zničený, obetovaný pred Večným Bohom, ktorý spôsobil, že spolu so zabitým Baránkom som zabitý i ja sám, teda moje staré, klamlivé bytie. Modlitbou ako mystickým duchovným procesom som preniesol všetko zlo, všetku pomínelnosť môjho ja na Jediného Baránka, Jediného Svätého. Iba vďaka modlitbe ako mojej sebažertve, ktorá sa zjednocuje s večnou obeťou Baránka – Ježiša Krista, prúdia do tohto sveta pramene živých vôd bytia všetkých bytí, obnovujúc, pozdvihujúc a posväcujúc ho.⁶⁰ „Moja modlitba nech sa vznáša k tebe ako kadidlo a pozdvihnutie mojich rúk ako večerná obeta.“ (Ž 140,2)

4.1. SLOVO JE ZJAVENÍM „TRETEJ CESTY POZNANIA“ – VIERY

Tieto autorove intuície nadväzujú na tvrdenie o modlitbe ako slovesnej službe. Vrcholným prejavom lásky viditeľne zjavenej v službe slova je obeta seba samého, zničenie vlastného egocentrizmu. Predsa neexistuje modlitba – slovesná služba bez vnútornej obety svojho ja, ako neexistuje v pravom zmysle slova nijaká

⁵⁶ FLORENSKIJ, P. A.: Slovesnoje služenie (Molitva). In: *Filosofia kulta*, s. 406–407.

⁵⁷ FLORENSKIJ, P. A.: Slovesnoje služenie (Molitva). In: *Filosofia kulta*, s. 407.

⁵⁸ FLORENSKIJ, P. A.: Slovesnoje služenie (Molitva). In: *Filosofia kulta*, s. 407.

⁵⁹ FLORENSKIJ, P. A.: Slovesnoje služenie (Molitva). In: *Filosofia kulta*, s. 408.

⁶⁰ Porov. FLORENSKIJ, P. A.: Slovesnoje služenie (Molitva). In: *Filosofia kulta*, s. 408.

obeta bez služby zjavenej navonok v modlitbe. V modlitbe a cez modlitbu tak prichádza k istému procesu nastolenia etickej rovnováhy v človeku, ktorý má nezdravú tendenciu byť raz prehnaným idealistom, inokedy nezlomným realitom.

Ku zmiereniu výbušnej sopky poznania a bytia v človeku nemôže dôjsť ináč než narodením sa nového poznania a bytia, pravdy a života, ktorý je nám darovaný. Obdarovať niekoho však môže iba osoba, t. j. bytie absolútne slobodné a zvrchované. Florenskij tu opäť jasne poukazuje na jediného prostredníka medzi ľuďmi a Bohom, ktorým je Boží Baránok, Ježiš, Slovo, ktoré bolo na počiatku (Jn 1,1), Kristus, ktorý je cesta, pravda a život (Jn 14,7). On sám je tým novým Poznaním a Bytím, teda i Cestou k nim. Toto tajomstvo nového Poznania a Bytia v nás nazývame viera. Autor tak už pod svojím zorným uhlom pohľadu nadviazal na všeobecne známu snahu všetkých ruských náboženských filozofov nájsť jednotiaci princíp rozdrobeného ľudského poznania a bytia, ktoré nielen vo filozofii, ale vo všetkých etických platformách etablovania sa človeka ako človeka vyšlo na plytčinu so svojím zdôrazňovaním buď zmyslovej skúsenosti, alebo rozumového poznania. Florenskij si bol vedomý toho, že skúsenosť a poznanie niečo podmieňuje, niečo, čo nezáleží od nás, ale nás presahuje. Tým „tretím poznaním“ je viera.⁶¹ Rezonuje tak na spoločnej frekvencii s Vladimírom Solovjovom, ktorý povedal: „Úplná existencia nemôže pochádzať ani zo skúsenosti, ani z logiky, ale jedine z viery. Veríme, že objekt je niečo v sebe samom, že nie je iba náš pocit, či naša myšlienka, že nie je iba nejakým ohraničením nášho subjektívneho bytia, my veríme, že existuje nezávisle a úplne, veríme, že je.“⁶²

Viera v Boha ako Bytia všetkých bytí, Objektu všetkých objektov je jediným kľúčom, pomocou ktorého synteticky poznávame, čo je spoločné všetkému, čo existuje. Viera ako zjavenie sa Boha v tvári Ježiša Krista, Slova Otca ako pozitívneho poznania sa stáva jediným obsahom racionálneho poznania.⁶³ Ak hovoríme o modlitbe, v takomto kontexte môžeme spolu s Jánom Klimachom povedať: „Viera dáva krídla modlitbe a bez viery modlitba nemôže vzlietnuť do nebies.“⁶⁴

Pokračujúc v autorových intenciách môžem konštatovať, že moje úmysly, moja vôľa, túžba, či potreba prosiť o niečo v modlitbe s vierou sa zrodila omnoho skôr, než sa stala mojou, teda mnou samým úmyselne vyslovenou túžbou. Môj subjektívny impulz prosby predchádzalo pôsobenie objektívnej Pravdy, pôsobenie tvorivej Božej energie v Duchu a Pravde, lebo iba tak môžeme hovoriť o reálnosti a pravde impulzu. V opačnom prípade by čisto náš impulz, či túžba nenašli svoje opodstatnenie. Dostávame sa tak do zjavne paradoxnej pozície

⁶¹ Porov. RUPNIK, M. I.: *L'Arte memoria della comunione*. Roma : Lipa Srl, 1994, s. 25–28.

⁶² SOLOVJEV, V. S.: *Kritika otvlečennych načal*. Sobranije sočinenij II. Bruxelles, 1966, s. 203.

⁶³ Porov. RUPNIK, M. I.: *L'Arte memoria della comunione*, s. 33.

⁶⁴ JOANNES CLIMACUS: *Scala Paradisi*, PG 88, 1134D.

našej a Božej vôle. Nedochádza tak k nebezpečnému potlačeniu, či dokonca utopeniu ľudskej vôle vo vôle Božej, ktorá nás ontologicky predchádza a stáva sa naším impulzom? Nie sú dosť riskantné intuície Florenského, nápadne zaváňajúce prepiatym ontologickým realizmom? Teda do dôsledkov vzaté, už nielen ja sa modlím, ako to hovoríme, vychádzajúc zo svojho subjektívneho impulzu, ale dokonca „modlitba sa modlí vo mne“, „modlitba si ma našla“, ja som teraz v jej službe. Obetujem svoj egocentrizmus, ale ostávam pritom slobodný, nijako neobmedzovaný vo svojej osobe, ba čo viac, naopak, cítim, že sa viac stávam sám sebou, nachádzam vlastnú tvár, tvárou v tvár Pravde.

Ak je ontologický realizmus Florenského prepiaty, o čo viac je prepiaty subjektívny idealizmus Kanta s už doteraz známymi katastrofickými následkami jeho vykonštruovaného čistého rozumu. Ak čisto logickým rozumom pochopíme, že Kantova cesta bola inteligentnou ilúziou rozumu, o čo skôr sa presvedčíme o Reálne Existujúcom. Veď predovšetkým reálne existujúci, pravdivý Boh presvedča nás, klope na naše dvere. Práve toto *predovšetkým* neznesie Kantov čistý rozum.⁶⁵ V otváraní našich dverí Pravde, ktorá na ne vytrvalo bez prestania klope, spočíva umenie modlitby ako slovesnej služby – umenie najvznešenejšej etiky spolubytia, zjednotenia sa Boha a človeka. Povedané slovami autora: „Ak sa duchovne zahľadíme do našich túžob, môžeme v nich objaviť nejakú objektívnu pravdu a tak predstúpiť pred prestol Boží (...) s lúčom svetla toho istého večného Slnka. (...) A preto keď želanie, v prvopočiatkoch mnou chápané ako moje, sa mi zjaví ako želanie, hoci vo mne, no Božie, konám silou Božou, alebo prostredníctvom mňa pôsobí sila Božia.“⁶⁶

4.2. ČLOVEK STVORENÝ NA BOŽÍ OBRAZ A PODOBU JE JEDNOTOU DUŠE, ROZUMU A SLOVA

Veľmi zaujímavým, a najmä výstižným je pre autora pohľad Simeona Nového Teológa, ktorý hovoriac o tajomstve Boha žijúceho v Troch Osobách, špecifikuje v človeku – Božom obraze tri časti: nesmrteľnú dušu, obdarenú rozumom a slovom. „Duša nebola a nie je skôr než rozum, ani rozum skôr než slovo, zrodia sa z neho, ale v jednom momente všetky tri majú bytie od Boha, i rozum rodí slovo, a cez slovo zjavuje navonok túžbu duše. (...) tvoj vlastný duch, alebo tvoja duša je celá v celom rozume, a celý tvoj rozum v celom tvojom slove, a celé tvoje slovo v celom tvojom duchu, nerozdelene a nezlučiteľne. Toto je obraz Boží, ktorým sme obdarovaní zhora, aby sme sa stávali podobnými Bohu a Otcovi a mali v sebe obraz toho, ktorý nás stvoril. Ak sa teda pokloníme nejakému človeku,

⁶⁵ Porov. FLORENSKIJ, P. A.: Slovesnoje služenie (Molitva). In: *Filosofia kulta*, s. 391.

⁶⁶ FLORENSKIJ, P. A.: Slovesnoje služenie (Molitva). In: *Filosofia kulta*, s. 391.

vzdávame mu jedínú úctu ako tomu, kto má rozum, dušu a slovo, nerozdeľujeme ich, nemáme v úcte osobitne jedno z týchto troch. (...) Vyznávame tak rovnakej cti hodného, rovnako mocného, jednopodstatného Otca so Synom a Duchom, Trojicu Svätú, ako jediný počiatok, moc a kráľovstvo: podobne, ako je náš rozum rovnakej cti hodný, rovnako mocný a jednopodstatný so slovom a dušou, pretože je (s nimi) tej istej podstaty a bytia. To je veľká česť darovaná nám od Boha, aby sme Boha poznávali. (...) V prípade, že človek príde o jednu z týchto častí, už nemôže byť človekom. Vezmi človeku rozum, tým vezmeš s rozumom aj slovo a vznikne človek nerozumný i bezslovesný. Vezmi mu dušu, vezmeš s ňou aj rozum i slovo. Takisto, keď odnímeš jedno vnútorné slovo, narušíš tým celé bytie človeka. Rozum, ktorý nerodí slová, nemá ani odkiaľ prijať slová, totiž, ako môže odniekiaľ počuť slovo ten, kto sa stal hluchým a bezslovesným a stratil svoju prirodzenú schopnosť počuť? Ako je prirodzené, že máme v sebe dýchajúceho ducha, ktorým dýchame a žijeme, a v tom momente, keď prerušíme dýchanie, zomierame, tak aj náš rozum má v sebe prirodzene slovesnú silu, ktorou rodí slovo, a ak bude pozbavený tohto prirodzeného rodenia slova (...) bude usmrtený a súci na nič. Náš rozum dostal od Boha prirodzenú schopnosť vždy rodiť slovo, ktorá je s ním stále, teda nerozlučne spojená. Ak odnímeš slovo, spoločne so slovom odnímeš aj rozum, ktorý zrodil slovo. Teda ak niekto nazýva jednu z troch Osôb (Presvätej Trojice) väčšou, alebo menšou od druhých, ešte nevytiahol svoj rozum z hĺbín nerestí, aby mohol očami rozumu uvidieť a poznať seba samého a v sebe samom pochopiť, že ako v ňom samom rozum nie je väčší a nie je menší ako duša, duša ako rozum, slovo ako rozum a duša, takým istým spôsobom nie je väčší, či menší Otec vo vzťahu k Synovi, Syn k Otcovi, Svätý Duch k Otcovi a Synovi, ale sú bezpočiatoční a rovnakej cti hodní.“⁶⁷

Autor uzatvára rozpravu o modlitbe ako o slovesnej službe práve týmto textom z toho dôvodu, aby ukázal na nevyhnutnosť nielen rodiaceho sa slova v našom rozume a duši, ale i na nevyhnutnosť modlitby ako niečoho človeku úplne prirodzeného a neoddeliteľného od rozumu a duše. Ako nemôžeme povedať „človek a jeho slovo“, pretože z pohľadu ľudskej činnosti slovo je sám človek, tak v konečnom dôsledku nemôžeme povedať „človek a jeho modlitba“, pretože človek je buď modlitbou, novým bohoľudským bytím, pretvorený darovaným *novým poznaním a bytím*, alebo už len „zhmotnením“ jemu neprirodzenej rozdrobenej existencie slova, rozumu a duše.⁶⁸ Slovesnosť človeka by sme mohli definovať ako schopnosť zrodiť slovo v rozume a duši. Slovom sa však nerodí v rozume a duši človeka iba akýsi čisto „rozumový“ pojem, ale slovo mocné,

⁶⁷ *Slova Prepodobnago Simeona Novago Bogoslova*. Tom. 2. Moskva, 1890, s. 94–97.

⁶⁸ Porov. FLORENSKIJ, P. A.: Slovesnoje služenie (Molitva). In: *Filosofia kulta*, s. 410.

činné, bezprostredne sa zjavujúce navonok. Iba v takomto kontexte môžeme hovoriť o slove ako o slove živom. Ak sa však niečo ukáže, zjaví svoj život navonok, hovoríme už o konkrétnom skutku. „Tak každý skutok, nakoľko je ľudský, teda je skutok, a nie prírodný proces, je vo svojej podstate slovo. (...) My rozprávame svojimi skutkami, pričom vnútorná strana tejto reči je tá istá ako u každej inej.“⁶⁹

Základné delenie bytia je podľa Florenského jednoznačné. Buď má bytie schopnosť zjavovať život navonok živým slovom – skutkom, teda je bytie slovesné, alebo ho nemá, teda je bytie bezslovesné, nachádzajúce sa už v nižšej, živočíšnej ne-ľudskej sfére.⁷⁰ A tak nadovšetko pravdivou výzvou pre všetkých sú slová apoštola Pavla, ktorými autor zaostruje svoju rozpravu o pravej bohoslužbe – modlitbe. „Bratia, pre Božie milosrdenstvo vás prosím, aby ste svoje telá prinášali ako živú, svätú, Bohu milú obeť, ako svoju duchovnú bohoslužbu.“ (Rim 12,1) V gréckom origináli text „svoju duchovnú bohoslužbu“ znie *την λογικὴν λατρείαν υμῶν* teda doslovne vašu „slovesnú službu“. Slovo *λατρεία* označuje službu, alebo obeť prinesenú výlučne Bohu. „Služba Bohu sa završuje v prinesení obety celým svojím bytím, zahrnujúc tu aj telo. Apoštol hovorí iba o tele, pretože duch by mal byť sám nasmerovaný na prinesenie obety a čo najskôr to urobí s telom; ale táto živá, svätá, Bohu príjemná obeť je slovesná služba, veriaci hovorí svojím telom, prinášajúc ho ako obeť, svedčí svojím telom o tom, komu sa ono prináša.“⁷¹

Hovoriac o telesnosti kresťanskej obety sv. apoštol Pavol ešte viac zdôrazňoval jej slovesnosť, keď hovoril: „A nepripodobňujte sa tomuto svetu, ale premeňte sa obnovou zmysľania...“ v origináli *ἀλλὰ μεταμορφοῦσθαι τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοῦς υμῶν* (Rim 12,2). Ako je možné, že sme hovorili o prinesení tela ako Bohu milej obety a nato je táto obeť premenením, obnovou nášho umu (*νοῦς*)? Telo totiž už nie je v kontrapozícii s duchom, je to telo premenené „obnovou zmysľania (umu)“, je telom zduchovneným, teda slovesným.⁷²

Inak povedané, ak sa náš um pripodobňuje tomuto pomínuteľnému svetu, tak i naše telo sa zjednocuje, zlieva s týmto svetom a stáva sa bezslovesným, lebo nevydáva zo seba slová, nesvedčí o Bohu. No ak sa náš hriechom zranený um obnovuje, teda „premieňa sa na obraz iného bytia, večného života, je vytrhnutý zo sveta, vznášajúc sa hore, prinášaný ako obeť Bohu, vtedy telo vydáva svedectvo o hornom: toto je slovesná služba“⁷³.

⁶⁹ FLORENSKIJ, P. A.: Slovesnoje služenie (Molitva). In: *Filosofia kulta*, s. 410.

⁷⁰ Porov. FLORENSKIJ, P. A.: Slovesnoje služenie (Molitva). In: *Filosofia kulta*, s. 410.

⁷¹ FLORENSKIJ, P. A.: Slovesnoje služenie (Molitva). In: *Filosofia kulta*, s. 411.

⁷² Porov. FLORENSKIJ, P. A.: Slovesnoje služenie (Molitva). In: *Filosofia kulta*, s. 377, 410.

⁷³ FLORENSKIJ, P. A.: Slovesnoje služenie (Molitva). In: *Filosofia kulta*, s. 411.

4.3. SLOVESNÁ SLUŽBA – MODLITBA AKO CESTA K MUČENÍCTVU

V autorovom ponímaní v kontexte modlitby slová *telesnosť* a *slovesnosť* vystupujú ako synonymá. Každé slovo má totiž svoju reálnu váhu, má „telo“, to znamená je zhmotnenou skutočnosťou. Telo, naopak, nemôže byť telom v pravom zmysle slova bez toho, aby „neprehovorilo“, teda nezjavilo zmysel, či skôr „nevydávalo svedectvo Pravde“. Presnejšie povedané, slovo má tri stupne vtelenia sa, teda na úrovni myšlienky (vnútorné slovo), slova (vonkajšie slovo) a skutku (vtelené slovo). Slovo je pochopiteľne viac než myšlienka, ale menej než uskutočnené slovo.⁷⁴ Tri stupne vtelenia slova, ako podotýka autor, sú spomenuté vo večernej modlitbe sv. Makária k Bohu Otcovi: „Odpusť mi hriechy, ktoré som spáchal v tento deň skutkom, slovom, alebo myšlienkou.“⁷⁵

Ak máme priniesť svoje telá ako Bohu milú obeť, teda telá zduchovnené, *telá slovesné*, vyžaduje si to od nás nemalé úsilie na úrovni skutkov, slov a myšlienok. Život kresťana, aj keby bol akokoľvek rozmanitý vo svojich vonkajších prejavoch, bol, je, a stále bude životom mučeníckym, pretože v mene iného dokonalejšieho sveta sa kresťan spiera tomuto porušiteľnému svetu. Kresťan má byť svätý, teda už tu na zemi zjednotený s horným svetom, má byť žijúcim vo svete, ale už nie z tohto sveta, a byť svätým zase znamená byť mučeníkom – *μάρτυς*. V etymologickom základe tohto slova *μάρτυς* sa podľa Florenského ukrýva odpoveď na otázku, k čomu sme všetci pozvaní, zjednocujúc sa v modlitbe – slovesnej službe s milujúcim Bohom. V moderných jazykoch sa toto slovo obyčajne prekladá dvojako: ako svedok, ale i ako mučeník.⁷⁶

Táto dvojakosť v novodobých prekladoch tohto slova poukazuje totiž

- na ontologicko-gnozeologický význam, to znamená vnútorné presvedčenie o poznanej pravde, ktoré sa nepochybne ukazuje, či zjavuje navonok – svedok,
- na druhej strane na historicko-biografický fakt, t. j. udalosť ťažkého utrpenia človeka, končiaceho neraz smrťou – mučeník.⁷⁷

V prvom prípade slovo *μάρτυς*, chápané ako svedok, vychádza zo skupiny slov *μαρμαίρω μαρμαρίζω* – *žiarit*, *svietiť*, *μαρμάρεος* – *blýskajúci sa*. Samotná skutočnosť žiarenia, svietenia nevyhnutne prichádza do kontrapozície s tmou. Svetlo totiž bojuje s tmou a „vyháňa“ ju. „A svetlo vo tmách svieti, a tmy ho

⁷⁴ Porov. FLORENSKIJ, P. A.: Slovesnoje služeniye (Molitva). In: *Filosofia kulta*, s. 412.

⁷⁵ *Časoslov*. Roma; Graz, 1962, s. 346.

⁷⁶ „Grécke slovo *μάρτυς* (alebo v homérskej forme *μάρτυρος*) sa v ruskom jazyku prekladá ako *свидетель* i ako *мученик*, v nemeckom jazyku Zeuge i Märtyrer, vo francúzskom jazyku témoin i martyr, v anglickom jazyku witness i martyr, v talianskom jazyku testimone i martire, najviac podobnému latinskému jazyku testis a martyr.“ FLORENSKIJ, P. A.: Svideteli. In: *Filosofia kulta*, s. 357.

⁷⁷ Porov. FLORENSKIJ, P. A.: Svideteli. In: *Filosofia kulta*, s. 358.

neprijali.“ (Jn 1,5) Svetlo chápeme ako bojovníka a víťaza, a teda nie bez použitia takej skupiny slov, ktoré sú vyjadrením tohto neustáleho napätia.

Takýmto slovom je napríklad slovo *μάρναμαι* – biť sa, bojovať, zápasiť, rozbiť sa i rozbiť sa, rozdrviť i rozdrviť sa, ako aj slovo *μαραίνω* – v aktívnom zmysle *umorovať, ničiť, hubiť* a v pasívnom zmysle *pohasínať, hasnúť v postupne sa strácať, miznúť* a ďalej slovo *μαρασμός* – *vädnutie, zvädnutie*, ktoré vchádza tak do ruského, ako i do slovenského jazyka ako slovo marazmus – *schátralosť vekom; schátralosť duševná, morálna alebo telesná; zlé, nedôstojné pomery*.⁷⁸ V sanskrte⁷⁹ tejto skupine slov zodpovedajú mār-ami, mri-je – zomierať, mr-tás – mŕtvy, maráju-s, mrt-ja-s – smrteľný, a-mŕ-ta-s – nesmrteľný a v latinčine mor-(ti)-s – *smrť*, mortu-us – *mŕtvy*; gótske maúr-th-r – *zabitý*, caedus.⁸⁰

Lingvisti však v koreni slova *μάρτυς* odкрývajú až tri eventuálne korene slov. Slovo *μάρτυς* pochádza do tretice i zo základu slova *μέριμνα* – *závažná či ťažká myšlienka, znepokojujúca starosť* a z neho odvodené slovo *μεριμνάω*, teda *znepokojovať sa, byť stále ustarostený, neprestajne mať niečo na pamäti*.⁸¹ Ježiš Kristus hovorí: „Nebudte ustarostení o svoj život, čo budete jesť, ani o svoje telo, čím sa zaodujete. Či život nie je viac ako jedlo a telo viac ako odev?“ (Mt 6,25) Kristus nepovedal, aby sa človek nezaujímal o budúcnosť a zabudol na všetko dôležité, čo je pred nami, ale aby v sebe neurobil oltár zbožštenia svetských starostí a nevytláčil tak zo srdca jedinú najvznešenejšiu starosť, či myšlienku, myšlienku na Boha a dôveru v neho.

Výlučne tejto myšlienke, teda ustavičnému pamätaniu a spoľahnutiu sa na Boha, zodpovedá etymologický význam slova *μεριμνάω* – znepokojovať sa. Boh je jediným oprávneným „nepokojom“ duše človeka, dôvodom jeho znepokojujúcej starosti, či o ten poklad v srdci nemôžeme svojou ľahostajnosťou prísť. Áno, pre kresťana svedka – mučeníka, ktorý je svetlom vo tmách, je modlitba neutíchajúcim úsilím, spojeným s neprestajnou starosťou ne strácať to najcennejšie. V tomto zmysle je kresťan „*μάρτυς* ovládaný pravdou, nositeľ pravdy, jemu odovzdanej, jemu splnomocnenej“⁸². Každá iná „starosť“ je v porovnaní s touto starosťou o Pravdu, s touto bázňou a chvením o našu spásu doslova a do písmena ničím.

⁷⁸ Porov. FLORENSKIJ, P. A.: Svideteli. In: *Filosofia kulta*, s. 359–360.

⁷⁹ Sanskrit = sanskrť je „starý indoárijský jazyk. Klasický sanskrť sa používa už 2 500 rokov až dodnes v dielach najrozličnejších žánrov, pričom slúži ako prameň obohacovania indických jazykov. Sanskrť je jazykom jednej z veľkých svetových literatúr – indickej literatúry“. Heslo sanskrť. In: *FILIT, Otvorená filozofická encyklopédia*. <http://ii.fmph.uniba.sk/~filit/fvs/sanskrit.html>

⁸⁰ Porov. FLORENSKIJ, P. A.: Svideteli. In: *Filosofia kulta*, s. 360.

⁸¹ Porov. FLORENSKIJ, P. A.: Svideteli. In: *Filosofia kulta*, s. 360.

⁸² FLORENSKIJ, P. A.: Svideteli. In: *Filosofia kulta*, s. 363.

Iba v modlitbe a cez modlitbu, iba vďaka Slovu a prostredníctvom Slova života počujeme neutíchajúci, ustarostený hlas apoštola: „A preto moji milovaní, ako ste vždy poslúchli, a nielen v mojej prítomnosti, ale oveľa viac teraz v mojej neprítomnosti, s bázňou a chvením pracujte na svojej spásе. Veď to Boh pôsobí vo vás, že aj chcete aj konáte, čo sa jemu páči.“ (Flp 2,12-13)

5. DEDUKCIA SIEDMICH SVIATOSTÍ

Ešte detailnejší pohľad na slovo či reč človeka nám ponúka krátka stať Florenského nazvaná *Dedukcia siedmich sviatostí*. Keďže tvárou Božieho kultu sú sviatosti a s nimi spojené obrady a slová modlitieb, bude zaujímavé nahliadnúť na spôsob, akým autor „zdola“, teda vychádzajúc zo siedmich funkcií človeka, dedukuje sedem sviatostí a ich spätnú etickú nevyhnutnosť a neodmysliteľnú etickú konštitutívnu pre človeka.

Človek je rovnováhou, teda syntézou *ousie* a *hypostazis*. *Oúsia* je podľa autora tézou individua, teda ustanovuje ho v spoločenstve ako samostatné centrum, a pôsobí v nás ako „dostredivá sila“. Jej symbolom či zjavením sa oúsie – živelného, rodového a individuálneho základu bytia je naše telo. Svojím telom človek vydčuje z ostatnej sféry bytia každé iné telo a stáva sa tak individuum v protiklade so spoločnosťou. Naproti tomu *hypostazis* je rozumná osobná idea človeka, konkrétne jeho duchovná tvár, ktorá je v ňom počiatkom všeobecného, nadindividuálneho, smerujúceho opačne od jeho stredu, smerom ku druhým, teda je antitézou individua utvrdzujúcou svet a spoločnosť ako nevyhnutnú podmienku individua. Procesu oddelenia sa človeka svojím telom od druhých (*ousia*) stojí oproti antitetický proces zjednotenia sa človeka s druhými, utvárajúc tak spoločnosť (*hypostazis*). Zjavením sa hypostázy v človeku je reč, slovo, ktorým jedno individuum vychádza zo seba a vchádza do druhého individua, prostredníctvom pochopenia. Rečou a prostredníctvom reči vzniká spoločnosť. Organo-genezis a logo-genezis sa spájajú. Telo je ohraničením bytia a dáva súčnosť, reč je ohraničením pravdy a dáva zmysel, telom sa utvrzuje individuum, rečou spoločnosť. Takými sú téza – *ousia* a antitéza – *hypostazis* človeka.⁸³

Na dosiahnutie rovnováhy osoby v nej nevyhnutne musí byť aj syntéza jedného a druhého procesu, syntéza, ktorá nie je zmenšením, ale potvrdením individua, a to takého (nového) individua, ktorého spoločnosť je bytostnou podmienkou jeho existencie. Táto syntetická časť v bytí človeka, časť úzijno-hypostázna je pohlavie, a proces, teda syntetický proces, ktorý z pohlavia vychádza, je sobáš, manželstvo, teda zjednotenie dvoch v jedno, vzájomné vychádzanie

⁸³ Porov. FLORENSKIJ, P. A.: Dedukcia semi tainstv (Priloženije). In: *Filosofia kulta*, s. 179–180.

jedného smerom ku druhému – rodina, molekula spoločnosti. Telo – téza a reči – antitéze zodpovedá syntéza manželstvo.⁸⁴

Boží kult, teda samotné sviatosti, musia byť podľa Florenského sformované tak, aby zohľadňovali v človeku tézu, antitézu aj syntézu. Je preto zrejmé, že sviatosti sa delia na tri typy. Sviatosti *tetické*⁸⁵, ktoré robia bezpodmienečným individuum prostredníctvom posvätenia procesu tela; *antitetické*, ktoré robia bezpodmienečnou spoločnosť vzhľadom na danú osobu prostredníctvom posvätenia procesu reči (slova); a *syntetické*, ktoré robia bezpodmienečnou rodinu prostredníctvom posvätenia procesu pohlavia.

5.1. SVIATOSTI SÚ TAJOMSTVOM POSVÄTENIA ČLOVEKA AKO SYNTÉZY TELA A REČI (SLOVA)

Avšak aj telo a reč, ako dodáva autor, sú procesy založené na vzájomnom pôsobení tézy a antitézy. Teda v človeku, vo vnútri tak ousie, ako i hypostazis je potrebné rozlišovať ich „dostredivú“ a „odstredivú“ silu. Inak povedané, v ousíi je ousia ousie a hypostáza ousie. Tak isto v hypostáze sa nachádza ousia hypostázy a hypostáza hypostázy.

K tetickým procesom tela patrí prijímanie potravy - jedenie, teda jednoduché utvrdenie tela, ako takého. K antitetickému procesu tela patrí vylučovanie, oddelenie, oslobodenie sa tela od všetkého, čo nie je telo, teda očistenie. Ich syntézou je samotný proces telesného života, ktorého charakteristickou vlastnosťou je teplota, to znamená životná energia zjavujúca život, ktorá obklopuje a chráni telo. Tak je to v oblasti telesného života.

V oblasti slovesného života, teda v prípade reči, tetickým procesom je počúvanie slova, absorbovanie cudzieho slova. Antitetickým procesom je rozprávanie, vyslovenie a tak oddelenie slova od seba samého, oslobodenie duše od bremena z nej vychádzajúceho slova. Syntézou v oblasti slovesnosti je rovnováha medzi počutým a vysloveným slovom, teda presné slovesné miesto v spoločensťve s maximálnym počúvaním a maximálnym rozprávaním. Charakteristickým znakom syntézy slovesnosti je vyvážené slovo, ktoré má moc. Moc spočíva v syntéze rozprávania a počúvania, je uzlom spoločnosti, do ktorého ako pramene vchádzajú a vychádzajú slová vzájomného chápania jej členov.⁸⁶

„Tak je ustanovených sedem základných funkcií ľudského bytia a iba ich nezmeniteľnosť, potvrdená kultom, je zárukou ľudskej rovnováhy. Táto nezmeniteľnosť sa dosahuje maximálnym posvätením funkcií vo sviatostiach. Sviatostí

⁸⁴ Porov. FLORENSKIJ, P. A.: Dedukcia semi tainstv (Priloženije). In: *Filosofia kulta*, s. 180–181.

⁸⁵ Slovo *tetický* by sme mohli nahradiť jeho synonymom, teda stanovujúci, určujúci.

⁸⁶ Porov. FLORENSKIJ, P. A.: Dedukcia semi tainstv (Priloženije). In: *Filosofia kulta*, s. 181–182.

je sedem práve preto, že je sedem pilierov osoby človeka, a nie je ich jednoducho sedem, musí ich byť sedem, ani viac, ani menej.

- V časnosti, je posvätenou funkciou jedenia – telesného prijímania potravy sviatosť prijímania – eucharistie (sviatosť posvätenia tela).
- Posvätenou funkciou oddeľovania – vylučovania, alebo telesného očistenia je sviatosť krstu, (sviatosť posvätenia tela).
- Posvätenie syntetickej funkcie – zachovanie telesnej rovnováhy, teda funkcia zohrievania, ochrany, oblečenia, ozdoby (...) je sviatosť myropomazania (sviatosť posvätenia tela).
- V oblasti slovesného života funkcia prijatia slova, počúvania slova, slovesného sýtenia sa v posvätenom spôsobe je vnímanie modlitby spoločenstva za seba, sýtenie sa modlitbou. Posvätená funkcia počúvania je sviatosť posvätenia oleja (sviatosť posvätenia slova).
- Posvätenou funkciou rozprávania, slovesného odľahčenia a očistenia duše je sviatosť pokánia (sviatosť posvätenia slova).
- Nakoniec syntetickou funkciou rovnováhy počúvania a rozprávania je funkcia moci, posvätená vo svojom prameni, teda sviatosť kňazstva (sviatosť posvätenia slova).⁸⁷
- „Syntéza sviatostí posvätenia človeka, to znamená jeho maximálne možnej realizácie tela a slova (reči), je posvätená funkcia zjednotenia dvoch indivíduí – manželstvo.“⁸⁸

Autor však nezabudne pripomenúť, že tento pohľad na sviatosti je pohľadom v logickom poriadku, teda najprv sa hovorí o tézach a potom o antitézach. V cirkevnom poriadku sú sviatosti vyslužené práve v opačnom poradí. Najprv je krst a až po ňom prijímanie a medzi ne sa včleňuje myropomazanie. Takisto sviatosť pokánia predchádza sviatosť posvätenia oleja prostredníctvom sviatosti kňazstva. Môžeme si všimnúť aj faktickú spojitosť v bežnom vedomí veriacich medzi sviatosťou pokánia a prijímaním – Eucharistiou, aj keď táto spojitosť nie je bytostne nevyhnutná, to znamená, že za pokáním nemusí nasledovať prijímanie, ako ani prijímanie nemusí stále predchádzať pokánie.⁸⁹

5.2. SVIATOSTI SLOVA PREDCHÁDZAJÚ SVIATOSTI TELA

Treba si všimnúť aj ďalšie zvláštnosti oproti logickej štruktúre, na ktoré upozorňuje Florenskij (najprv téza, potom antitéza). Skupina sviatostí slova (antitéza) vždy predchádza skupinu sviatostí tela (téza) ešte z iného dôvodu.

⁸⁷ FLORENSKIJ, P. A.: Dedukcia semi tainstv (Priloženije). In: *Filosofia kulta*, s. 182–183.

⁸⁸ Porov. FLORENSKIJ, P. A.: Dedukcia semi tainstv (Priloženije). In: *Filosofia kulta*, s. 180–181.

⁸⁹ FLORENSKIJ, P. A.: Dedukcia semi tainstv (Priloženije). In: *Filosofia kulta*, s. 185.

Na to, aby sme vyslúžili sviatosti, je potrebné hovoriť slová modlitieb, a okrem toho sviatosti predpokladajú sviatosť kňazstva, teda sviatosť moci uskutočniť ich. Podľa logiky ľudského bytia tetické sviatosti predchádzajú antitetické, ale v skutočnosti v praxi býva opak. V tomto pozemskom živote je úplne prirodzené, že najprv sa potvrdzuje nejaká danosť a až potom sa očisťuje od toho, čím nie je. Jednoducho povedané, najprv je potrebné charakterizovať duchovný život a až potom ho očisťovať od toho, čím nie je.

Avšak v skutočnosti viery ako daru, ktorú my chápeme nie ako danosť samu osebe, ale v jej prejavení sa medzi danosťami tohto sveta, býva, a nevyhnutne musí byť naopak. Viera nás totiž prenáša do inej skutočnosti. Práve preto to, čo je potvrdené, dané z pohľadu viery, z pohľadu tohto sveta bude negáciou, záporom, nepochopením, a naopak, čo je zapretím tu a teraz, je potvrdením z pohľadu viery. Florenskij hovorí: „Vierou vidíme tento svet nie stadiaľ, ale odinakiaľ, pozeráme naň očami večnosti, s dovolením, vidíme nie svet, presnejšie povedané, nie seba spolu so svetom, ale jeho i svoj zrkadlový obraz. Práve preto sa v skutočnosti viery najprv zapiera danosť tohto sveta (antitéza), aby sme potom potvrdili skutočnosť toho (téza) prostredníctvom ukázania na inú realnosť, ktorá sa v tomto svete prejavuje ako zadanosť. V empirii vychádzame z danosti sveta a ju rozvíjame, v skutočnosti viery odmietame danosť sveta a potvrdzujeme inú realnosť, empiricky vystupujúcu ako zadanosť. V empirii je spočiatku utvrdenie a potom zápor, vo viere, naopak, je najprv popieranie, odtrhnutie, nalomenie, očistenie sa od empirického toku skutočnosti, a potom spozorovanie inej realnosti, jej potvrdenie, povznesenie sa k nej a život v nej.“⁹⁰

Autor svoju dedukciu siedmich sviatostí na poli kritickej filozofie správne pomenúva ako transcendentálnu dedukciu a opäť sa vyslovuje v kategorickom zmysle slova: „Sviatostí je teda sedem a musí ich byť sedem, nie viac a nie menej.“ Základ tejto dedukcie spočíva v tom, že sviatosti vo svojej komplexnosti charakterizujú štruktúru človeka. „Schéma siedmich sviatostí je schémou životaschopnosti samotného človeka, schémou vzťahov jeho primárnych síl a primárnych schopností.“⁹¹

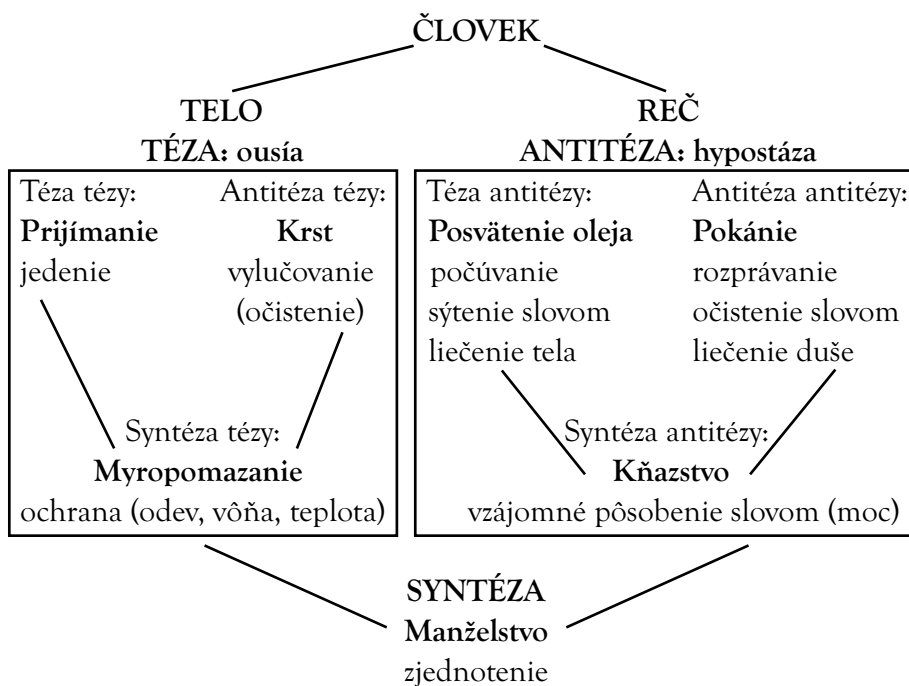
Ak – podľa Florenského – siedmim funkciám, či základom ľudského bytia presne zodpovedá sedem sviatostí, samotnú sviatosť nemôžeme definovať inak než nám od Boha – prostredníctvom kultu – daný prostriedok na to, aby sme dosiahli čo najvyšší možný stupeň zveladenia, presnejšie povedané posvätenia týchto ľudských funkcií. Zo siedmich primárnych ľudských funkcií jedenia, očistenia, zveladenia, reči, liečenia, moci a zjednotenia sa s druhým (manželstvo) si

⁹⁰ FLORENSKIJ, P. A.: Dedukcia semi tainstv (Priloženije). In: *Filosofia kulta*, s. 185.

⁹¹ FLORENSKIJ, P. A.: Dedukcia semi tainstv (Priloženije). In: *Filosofia kulta*, s. 185.

všimnime funkciu reči – slova. Táto funkcia totiž, podľa Florenského, dosahuje svoj morálny vrchol uplatnenia v spovedi. V slove človek zjavuje seba druhým, teda v človeku ako organizme sa završuje akt objektivácie seba pre seba samého, ako aj pre druhých.⁹² Ako hovorí autor: „Spoveď je z vonkajšieho pohľadu odhalenie svojej duše a svojho svedomia pred Cirkvou, spočiatku pred všetkými jej členmi, nato v skrytosti pred jedným svedkom – kňazom, z vnútorného pohľadu pred samým Kristom a jeho Cirkvou. Z vonkajšieho pohľadu je to slovo, slovo z pokladu duše, slovo bezpodmienečne pravdivé, slovo maximálne seriózne. Spoveď je styk – kontakt Cirkvi v slove slovom, prostredníctvom slova. Spoveď je slovo potvrdené bezpodmienečne, slovo maximálne – úprimne. Každé slovo je oblahčením duše. Vyznanie tajomstva svojej duše je prostriedkom styku a slúži zjednoteniu i jednomyselnosti, súcitnosti aj poučeniu. Spoveď ako tajomstvo – sviatosť zahŕňa v sebe nielen pokánie za hriechy, ale aj vyznanie svojej viery, začínajúc od symbolu viery, svojich pochybností a váhaní. Vo sviatosti pokánia sa takýmto spôsobom posväčuje samotná funkcia slova.“⁹³

Komplexne môžeme dedukciu siedmich sviatostí v procese posvätenia človeka prostredníctvom kultu znázorniť takto:



⁹² Porov. FLORENSKIJ, P. A.: Sem tainstv. In: *Filosofia kultú*, s. 177–178.

⁹³ FLORENSKIJ, P. A.: Sem tainstv. In: *Filosofia kultú*, s. 176.

5.3. EUCHARISTIA – ZMYSEL EXISTENCIE, ZMYSEL PRIESTORU A ČASU

Ako sa naša zem otáča okolo vlastnej osi, tak sa celý svet otáča okolo kultu, ktorého nesporným centrom a vrcholom je Eucharistia – Sväté Dary (sám Ježiš Kristus). Florenskij poznamenáva, že okolo čiastočky Svätých Darov, „sa hýbe všetok okruh bytia, všetko je okolo nej a pre ňu, ona je A i Ω sveta. Samotné slovo kult (*cultus*) pochádza od *collere* – otáčať sa. Kult je kolobeh, chorovod, otáčanie okolo svätej reálnosti, okolo svätyně, v danom prípade okolo svätyně svätých, *Sacra sacrorum*, *τελετων τελετή*, tajomstva tajomstiev, tejto čiastočky Darov.“⁹⁴ Čiastočka nesená a prenášaná na rukách kňaza je paradoxne zároveň i nehybnou osou zeme. „Hľa, absolútny bod sveta,“ volá autor. „Moje postavenie vo svete je určené mojím vzťahom k tejto čiastočke. Nie iba metafyzicky, ale aj geograficky.“⁹⁵ Náš oporný bod „musí byť konkrétnym predmetom kultu, vo vyššom a plnom zmysle absolútnou bohoľudskou vtelenou Osobou – Pánom Ježišom Kristom. On sa však vzniesol do neba, preto musí byť daný tým, čo ho nahrádza v jeho úplnej konkrétnosti, a to je Eucharistia. Takýmto spôsobom je kult podmienkou možnosti orientácie v priestore. (...) Priestor existuje preto, že v ňom je isté rozumné rozčlenenie, nejaká jeho prislusnosť k ideálnemu svetu, ale rozumné a ideálne v tele je dané jedine kultom. Priestor existuje, pretože existuje kult“⁹⁶. Podobne je to aj s časom. Florenskij objasňuje, že všetci žijeme v rytme sviatkov, počítame dni od nedele do nedele, hovoríme toľko a toľko dní zostáva do Vianoc, do Veľkej noci – Paschy, alebo počítame letopočet od narodenia Ježiša Krista. No čo je to, ak nie kultový čas, čas Eucharistie, lebo kalendár je bytostne bohoslužobný. Predstavte si, že zničíte všetko, naozaj všetky obdobia kultu – v dôsledku toho nebude existovať kalendár. Čas existuje, pretože existuje kult. Všetky časové obdobia vychádzajú z liturgických základov a keď sa náboženské piliere rozpadnú, „čas vychádza zo svojich dráh“, ako hovorí Shakespeare. Čas a priestor sú odvodené od kultu. Čas a priestor sú reálnymi vďaka kultu, a nie naopak. Svet existuje v kulte, no nie kult vo svete. Eucharistia je zmyslom existencie, entelechia sveta.

ZÁVER

Z povedaného vyplýva, že dve pravdy v človeku – *hypostázu* a *oúsiu* nezmieri nik, iba Vtelené Slovo Ježiš Kristus. No ako by sa človek mohol dopracovať k jednote dvoch právd, ak nie spôsobom, že jemu samému boli darované, dané

⁹⁴ FLORENSKIJ, P. A.: Kult i filozofia. In: *Filosofia kulta*, s. 117.

⁹⁵ FLORENSKIJ, P. A.: Kult i filozofia. In: *Filosofia kulta*, s. 118.

⁹⁶ FLORENSKIJ, P. A.: Sem tainstv. In: *Filosofia kulta*, s. 119.

– zjavené? Florenskij tak definuje jediné danosť, jediný fundament svojej filozofie: „Golgota a Vzkriesenie musia byť dané. (...) Slovom, musí byť Eucharistia. Iba Eucharistia, dávajúc nám požívať Telo a Krv Kristovu pod spôsobom chleba a vína, iba ona jediná môže priviesť k rovnováhe proti sebe stojacu hypostázu a oúsiu ľudského rozpadnutého a rozpadajúceho sa bytia. (...) Toto je základná úloha kultu.“⁹⁷ V Eucharistii, t. j. periodicky sa opakujúcej vražde Boha, nachádza všetko svoj zmysel. Všetkých sedem sviatostí sa živí krvou Krista a všetky sviatosti sú rozvinutím sviatosti sviatostí – Golgoty. V podstate máme len túto jednu sviatosť, ktorá sa nám siedmimi spôsobmi stáva dostupnou. Eucharistia je však najbližším, najskoncentrovanejším vyjadrením Golgoty.⁹⁸ Všetky sviatosti nás zachraňujú, pretože sú v podstate jedným, t. j. krvou Ježiša Krista, ktorá sýti naše nenásytné túžby. Krv Bohočloveka je dokonalým zmierením najväčších protirečení horného a dolného.

Filozofia kultu je podľa slov autora pozvaná ani nie tak objasniť, teda zmazať dané protirečenia, ale zaostrovať, t. j. vyzdvihnúť ich pred zrakmi všetkých a poukázať na ich nevyhnutnosť. Golgota ako tajomstvo tajomstiev nie je iba pojem, ale realnosť, to, čo je, čo možno vidieť, okúsiť, jesť a piť, ako povedal apoštol Ján vo svojom liste: „Čo bolo od počiatku, čo sme počuli, čo sme na vlastné oči videli, na čo sme hľadali a čoho sa naše ruky dotýkali, to zvestujeme: Slovo života.“ (1 Jn 1,1) Napokon Eucharistia, ako najontologickejší bod zeme, je základom kritérií akejkoľvek náuky, a teda aj filozofie.⁹⁹

Dostali sme sa ku dôležitým záverom. Každý človek sa chtiac-nechtiac konfrontuje s týmto zmyslom existencie – s Eucharistiou, a ak nie, tak potom nielenže prestáva byť človekom, ale jednoducho už nie je bytím. Názory Florenského na kult ako na ontologické a gnozeologické centrum všetkého jestvujúceho boli, sú a budú oprávnené. Krach novovekej filozofie iniciovaný Kantom, konkrétne jeho kultom čistého rozumu, nemohol ostať bez odoziev. Autor nešetří kritikou na adresu novodobého európskeho myslenia, novodobých európskych hnutí, ktoré sú silne poznačené filozofiou Kanta. Všetky európske filozofické, náboženské i náučné hnutia, medzi nimi aj humanizmus, sa vo svojej podstate, aj keď v rôznych modifikáciách, nezakladajú na ničom inom, než na odmietnutí pravého kultu Bohočloveka Ježiša Krista. Ak Kant nevyhnutne potreboval vybudovať kult rozumu na potvrdenie, či skôr ospravedlnenie „životaschopnosti“ svojej filozofie, tým len dokázal, že „v skutočnosti každá kultúra sa začína svojím

⁹⁷ FLORENSKIJ, P. A.: Tainstva i obrjady. In: *Filosofia kulta*, s. 147.

⁹⁸ Porov. FLORENSKIJ, P. A.: Tainstva i obrjady. In: *Filosofia kulta*, s. 148.

⁹⁹ Porov. FLORENSKIJ, P. A.: Tainstva i obrjady. In: *Filosofia kulta*, s. 149–150.

»áno«, alebo »nie« kultu a v kulte, a potom sa orientuje prijímajúc ho, alebo ho odmietajúc.¹⁰⁰

Teda nielen na poli filozofie, ale aj vo všeobecnosti valorizáciou toho, čo je naozaj objektívne, teda skutočné, padajú rozdiely medzi tým, čo je etické, zákonné, dobré a krásne, a tým, čo nie je etické, zákonné, dobré a krásne. Ak niet v pravom zmysle slova objektívneho predmetu nášho záujmu, potom všetka valorizácia hodnotového systému padá ako domček z karát. Nevedno, kam sa utiekať v myslení, keď jeho primárny predpoklad, t. j. objekt nášho vedomia, nie je „náš“ a už nie je „objekt“. Kataklizma takýchto v sebe a pre seba vykonštruovaných myšlienkových postupov nemôže skončiť inak než v zásadnom systematicky prepracovanom vytvorení kontrapozície, t. j. kontrakultu, z autorovho pohľadu živého kultu, mimokultu, vedúceho k nebytiu *μη όν*, do vonkajšej tmy neexistencie, t. j. mimo Boha, do tmy neosvetlenej svetlom Pravdy.¹⁰¹ V tomto prípade sa Florenskij prejavil naozaj ako geniálne reflektujúci detektor lži, ktorý odhalí i to najmenšie zaváhanie diplomaticky, ale žiaľ nie reálne fungujúceho intelektu. Reálny (zdravo fungujúci) intelekt nutne potrebuje na svoju existenciu reálny objekt, a nie naopak. Takto zjednodušene by sa mohol definovať *ontologický realizmus* Florenského. V tom sa autor zaiste nemýlil, lebo taká je jednoducho skutočnosť sama.

Pokiaľ ide o definovanie vzťahu kultu a filozofie, podľa autora je nad slnko jasné, že filozofia preberá všetko od kultu, a nie naopak. V prípade chronologicky neskoršieho kresťanského kultu, v ktorom sa objavujú termíny dávnych filozofií Platóna a Aristotela, vždy ide, v prípade spomínaných filozofov, o im už zjavené termíny zo samotného kultu.¹⁰² Ten totiž od počiatku bol, je a stále bude zjavením Bohočloveka Ježiša Krista, ktorý mal u Otca slávu skôr, než bol svet.¹⁰³

Florenskij bol presvedčený, že kult dáva nášmu chaotickému bytiu formu čistej ľudskosti, plače s nami a za nás, hovorí také slová, ktoré by sme chceli povedať my sami, ale nie sme schopní ich povedať, kult nás čoraz viac pripodobňuje ideálnej podstate ľudskosti stvorenej podľa Kristovej podoby. Tým z nás prenáša všetko trápenie na čistú ľudskosť, na Syna Človeka a nás naopak, našu individuálnosť rozbíja, povznáša, oslobodzuje, uzdravuje. Kult bol v ponímaní autora náš osloboditeľ.¹⁰⁴

Kult, ako sme to už povedali vzhľadom na svedčenie – sviatosť zmierenia, z nás sníma aj bolesti spojené s nevy povedaným slovom a tak nás vnútorne očisťuje.

¹⁰⁰ FLORENSKIJ, P. A.: Kult i filozofia. In: *Filosofia kul'ta*, s. 117.

¹⁰¹ Porov. FLORENSKIJ, P. A.: Kult i filozofia. In: *Filosofia kul'ta*, s. 122.

¹⁰² Porov. FLORENSKIJ, P. A.: Kult i filozofia. In: *Filosofia kul'ta*, s. 120–121.

¹⁰³ Porov. *Svätá Božská liturgia nášho otca svätého Bazila Veľkého*. Prešov : Petra, 2005, s. 46.

¹⁰⁴ Porov. FLORENSKIJ, P. A.: Tainstva i obrjady. In: *Filosofia kul'ta*, s. 130.

Slová majú totiž tendenciu vyjsť von, zjaviť sa a tak pôsobiť. Slovo je plné energie, ktorá zapáľuje druhú dušu. V prípade, že nie je vyslovené, svojou silou zatažuje, zožiera a raní dušu človeka, ktorý ho nevyslovil. Tak každé slovo, ktoré nemôže vojsť do druhej duše, alebo nemá priestor na vyslovenie, sa vrezáva spätne do duše. Kult vtedy berie na seba a vťahuje do seba slovo, ktoré nás ničí, a pretvorí ho tak, že sa vnútorne uzdravujeme. Či je to hnev, smútok, alebo nuda, všetko na seba berie kult. V ňom úplne utíšime búrku vlnobití nášho bytia, úplne sa nasýtime, uspokojac aj to najnepatrnejšie želanie, „pretože kult nám stále dá viac, ako si prosíme, a oveľa viac, než by sme mohli chcieť, nekonečne veľa, vždy, vždy nám postačí táto pokladnica ľudskosti“¹⁰⁵. Aj toto svedčí o tom, že kult nám bol daný nebeskou hierarchiou a preto už tu a teraz je nebom na zemi.¹⁰⁶

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

¹⁰⁵ FLORENSKIJ, P. A.: Tainstva i obrjady. In: *Filosofia kulta*, s. 131.

¹⁰⁶ Porov. FLORENSKIJ, P. A.: Tainstva i obrjady. In: *Filosofia kulta*, s. 132.

Príslušnosť k sekte v kontexte zdravotnej starostlivosti

REBEKA RALBOVSKÁ, MONIKA ZAVIŠ, RENÁTA KNEZOVIC

RALBOVSKÁ, R., ZAVIŠ, M., KNEZOVIC, R.: Belonging to Sect in Context of Health Care. *Teologický časopis*, X, 2012, 2, s. 77 – 87.

This article introduces and makes a practical analysis of one special problem which is the most perceptible in the health care dealing with patients belonging to particular sect teaching of which consists of allowance, recommendations and prohibitions pertaining to human body, health and sickness. Our questionnaire surveys on six most augmented and affected sects with diverse background in both Slovak and Czech Republic.

Keywords: religion, patients, sect, human body, health, health care

ÚVOD

S úlohou pacienta sa každý človek stotožňuje seba vlastným spôsobom. Najmä pre ľudí, ktorí majú nasadené rýchlo tempo súkromného a pracovného života, predstavuje stotožnenie sa s rolou pacienta veľký problém. Na rozdiel od tejto všeobecne platnej zákonitosti správania pacienta sa vyskytujú aj špecifické problémy, ktoré sú spojené s jeho náboženským presvedčením.¹ Od teoretického postoja k telu a jeho miesta, hodnotenia v náboženstve, ktoré vyznáva, až po zaobchádzanie s ním, čiže životospráva zahŕňajúca stravovanie, pitie, pohyb, fyzickú a psychickú hygienu, až po aplikáciu náboženských argumentov v procese liečby, predstavuje príslušnosť pacienta ku konkrétnemu náboženstvu často neprekonateľnú prekážku na ceste k uzdraveniu jeho samotného, ako i jeho detí alebo najbližších rodinných príslušníkov.² S postojmi pacienta, ktoré sú v procese liečby niekedy nápomocné, ale aj kontraproduktívne, sú najviac konfrontovaní zdravotníci pracovníci. Práve oni sú v praxi najbližšie pri človekovi v situáciách, ktoré sú stresujúce a ťažko sa prežívajú. Sú to situácie, v ktorých sa pracuje

¹ Porov. ZAVIŠ, M., : *Repetitórium z religionistiky 1*. Bratislava : Univerzita Komenského v Bratislave, 2008, s. 5–7.

² Porov. TURNER, B. S.: *Religion and Modern Society*. Cambridge : Cambridge University Press, 2011, s. 17–19; HUDÁKOVÁ, A.: Veganství jako lék pro planetu. In: *Dingir*, roč. 12, 2009, č. 4, s. 112–114.

s dôvernými informáciami o zdravotnom stave pacienta, ako aj s informáciami z jeho súkromného života. Náročné sú tiež situácie, v ktorých má pacient pocit, že stráca svoju ľudskú dôstojnosť. K ďalším závažným momentom patria tie, keď je potrebné rešpektovať jeho autonómiu. Vo vzájomnej interakcii pacienta a zdravotníckych pracovníkov v rámci poskytovania zdravotníckej starostlivosti je celý komplex zložitých situácií; ich spoločným znakom je potreba rešpektovať jeho ľudskú dôstojnosť a tiež jeho požiadavky vychádzajúce z príslušnosti k minoritnej časti spoločnosti. Preto, aby mohli byť tieto špecifiká rešpektované, zdravotnícki pracovníci ich musia poznať a vedieť, ako ich uplatňovať v konkrétnych situáciách pri poskytovaní zdravotníckej starostlivosti. Ide o rešpektovanie špecifickosti v hodnotách a postojoch týkajúcich sa zdravia a choroby, vnímania bolesti a reagovania na ňu, vzťahov zdravotníckych pracovníkov k pacientom, prevencie chorôb atď. Jadro problematiky vyplýva najmä z toho, že v určitých situáciách zdravotnej starostlivosti sa stretávajú zdravotnícki pracovníci z majoritnej nenáboženskej populácie či populácie hlásiacej sa k žido-kresťanskému hodnotovému systému a pacienti z rôznych menších náboženských skupín alebo siekt.³

TEORETICKÁ ROVINA PROBLÉMU

Ako uvádza Řičan, náboženstvo sa dá chápať ako komplexný postoj a z neho vyplývajúci prístup ku svetu, k sebe samému, ale aj k tomu, čo človeka presahuje.⁴ Ide o postoj, ktorý rešpektuje určitý systém s absolútnou platnosťou. Rozvoj pluralitnej spoločnosti prináša čoraz väčší odklon od tradičných náboženstiev na konkrétnych územiach, kde boli historicky pevne zakotvené. Východné náboženstvá či staroveké náboženstvá vyvolávajú v ľuďoch túžiacich po novom spôsobe myslenia a života na našom území pocit jedinečnosti a zvláštnosti tým, že hlásiac sa k týmto netradičným formám spirituality sa vymania z davu. Toto formálne vymanenie sa prináša často až začlenenie sa do siekt, ktoré predstavujú synkretizmus náboženských a pseudonáboženských myšlienok, čo bývajú popretkávané ideami aktuálnych politických, ekonomických, filozofických, ekologických či edukačných problémov spoločnosti a tým si u záujemcov zvyšujú svoju atraktivitu. Prijatie novej životnej filozofie a životného smerovania potom zásadným spôsobom mení postoj jednotlivca ku principiálnym otázkam života a fungovania v spoločnosti. Tieto zmeny zasahujú všetky oblasti života jedinca, poskytovanie zdravotnej starostlivosti nevynímajúc. Zdravotnícki pracovníci sú tak čoraz častejšie konfrontovaní s novými náboženstvami a s potrebou učiť sa

³ Porov. RALBOVSKÁ, R., KNEZOVIĆ, R., LIBERKO, M.: *Základy multikultúrneho prístupu pre zdravotníckych pracovníkov*. Rijeka : Rinaz, 2011.

⁴ Porov. ŘIČAN, P.: *Psychologie náboženství*. Praha : Portál, 2002.

chápať cudzie predstavy o prístupe ku zdraviu a chorobe, ako aj ku prijímaniu poskytovanej zdravotníckej starostlivosti.⁵ Účinná pomoc pacientom z kontroverzných náboženských skupín pri poskytovaní zdravotníckej starostlivosti si vyžaduje dobrú pripravenosť zdravotníckych pracovníkov, pretože zmyslom účinnej pomoci je naplniť ľudské potreby tak citlivo, aby pacient nemal príčinu odmietnuť spoluprácu alebo pociťovať nespokojnosť. Je teda potrebné zoznámiť zdravotnícky personál s odlišnosťami týchto náboženstiev alebo náboženských skupín, pretože opakované prieskumy dokázali, že zdravotnícki pracovníci sa s problematikou patologickej religiozity pri výkone svojho povolania stretávajú.⁶

Najproblematickejšou skupinou pacientov sú tí, ktorí patria do rôznych siekt.⁷ Zo sociálneho hľadiska ide o skupinu autoritatívneho charakteru a jej ciele sú podriadené záujmom jednotlivca či malého vedúceho jadra skupiny.⁸ Títo pacienti dovolili, aby ich učenie sekty psychicky zdeformovalo tak, že narušilo nielen ich osobné zdravie, ale aj ich medziludské vzťahy. Patologická religiozita sa prejavuje netoleranciou, nenávisťou voči inak zmýšľajúcim, tendenciou k duchovnému nátlaku, akcentovaným dôrazom na plnenie náboženských pravidiel a s tým súvisiacim udržovaním neprimeraného strachu, potrebou prísneho trestania prehreškov, čo sa v konečnom dôsledku prejaví izoláciou, útekem od bežného života a jeho obmedzovaním.⁹ Učenie a program siekt sa v mnohom líšia, avšak formy a fázy ich činnosti sa nápadne zhodujú. Po prvom kontakte s členmi sekty, tzv. agitátormi, ktorí konajú podľa návodu ideologického telesa sekty, sa začína proces systematického spracovávanía potenciálnych nových členov. Tento proces majú v kompetencii exekútori sekty. Možno ho charakterizovať ako psychickú manipuláciu pôsobiacu na kognitívne, emotívne, ako aj konatívne aspekty ľudskej psychiky.

Je potrebné, aby sa znaky zmien v správaní blízkeho človeka naučili jeho príbuzní či priatelia čítať, aby mohli zasiahnuť včas, predtým, než sa dostane do nenávratného alebo mimoriadne ťažko reverzibilného stavu:

„Musíme si všímať každú zmenu vo zvykoch blízkeho človeka. Nábory sú často zo začiatku maskované sociálnym alibi. Nové stravovacie návyky budú napr. vysvetľované ako vôľa jednotlivca schudnúť o niekoľko kíl. Nový spôsob obliekania sa bude vysvetľovať novou módou či snahou o originalitu. Treba si tiež dať pozor na čítanie („osobný alebo univerzitný výskum“) alebo náhle zmeny

⁵ Porov. ABGRALL, J.-M.: *Mechanismus sekt*. Praha : Nakladatelství Karolinum, 2000, s. 31–35.

⁶ Porov. RALBOVSKÁ, R.: *Multikulturní přístup pro pomáhající profese*. Praha : EVC, 2010.

⁷ Porov. PARTRIDGE, Ch.: Sekty. In: *Encyklopedie nových náboženství*. Ed. Ch. Partridge. Prel. Z. Vojtíšek a i. Praha : Euromedia Group, 2006, s. 17–20.

⁸ Porov. VOJTÍŠEK, Z.: *Netradiční náboženství u nás*. Praha : Dingir, 1998.

⁹ Porov. KAŠPARŮ, M.: *Základy pastorální psychiatrie pro zpovědníky*. Brno : Nakladatelství Cesta, 2002.

časového rozvrhu dňa, zdanlivo opodstatnené športovou aktivitou. Bdelosť je na mieste taktiež pri zmene nálad či povahy súdov o bežne uznávaných hodnotách. Vstup muža či ženy do sekty v skutočnosti modifikuje všetky oblasti života subjektu... Subjekt je okamžite vyzvaný, aby konzumoval produkty, ktoré sekta vyrába či rozširuje. Nevysvetliteľné finančné ťažkosti, hromadenie faktúr, pripomínanie sa veriteľov, náhly predaj osobných predmetov (CD nosiče, oblečenie, hi-fi veže, horské bicykle atď.) – vyplatí sa brať vážne všetky tieto signály.¹⁰

Pôsobenie sekty na jednotlivca je dlhodobé stresujúce a deprivačné.¹¹ Hoci sa v ojedinelých prípadoch osobe podarí vymaniť sa zo závislosti od sekty, odchod je sprevádzaný mnohými problémami. Takýto človek väčšinou potrebuje odbornú pomoc, pretože nie je schopný sa s novou situáciou vyrovnáť sám, má problémy v mnohých oblastiach života, je dezorientovaný, prenasleduje ho pocit odcudzenia a u mnohých sa objavujú vážne zdravotné problémy.

Sekundárnym objektom sú deti osôb žijúcich a ovplyvňovaných pôsobením niektorej sekty. Deti bývajú často pokladané za majetok sekty, nie je výnimkou, že sú rodičom odobrané a spôsob ich výchovy určuje vodca. Tým sú narušené nielen rodičovské roly, ale aj ich socializácia a kontakty s okolitým svetom. V iných prípadoch je súdržnosť rodiny podporovaná do takej miery, že deti sú so svojimi rodičmi prakticky neustále a nechodia ani do školy. Tým opäť trpí osobnosť dieťaťa, pretože je obmedzované v získavaní návykov nutných na život v majoritnej spoločnosti. Vzhľadom na psychickú a somatickú nezrelosť sú deti zraniteľnejšie a nevhodné vplyvy môžu trvale narušiť ich celkový rozvoj.

PRAKTICKÁ ROVINA PROBLÉMU

Pri vstupe do sekty a stotožnení sa s jej učením a praxou sa obzvlášť výrazne mení aj postoj jednotlivca k poskytovaniu zdravotníckej starostlivosti, napr. u Svedkov Jehovových sa dotýka aj oblasti zdravia a neraz ohrozuje ich životy.¹² Zákaz transfúzie krvi sekta veľmi dôsledne vyžaduje nielen od členov, ale aj od ich detí. V mnohých sektách figuruje učenie o zviazanosti choroby s duchovným neúspechom či o chorobe ako dôsledku hriechu. Dematerializácia zdravotného problému v myslí pacienta vedie k zanedbávaniu zdravotnej starostlivosti. Pacient sa úplne sústreďí na iluzórne duchovné riešenie problému, pričom telu odčerpáva energiu, ktorú potrebuje na boj s chorobou.

¹⁰ ABGRALL, J.-M.: *Mechanismus sekt*, s. 227.

¹¹ Porov. WULFF, D. M.: *Psychology of Religion : Classic & Contemporary*. NJ : John Wiley & Sons, 1997, s. 69–95.

¹² Porov. SCOTLAND, N.: Svědkové Jehovovi. In: *Encyklopedie nových náboženství*, s. 40–42.

Dôvody, ktoré nás viedli k tomu, že sme sa zamerali práve na sekty, vychádzali z našich predchádzajúcich skúseností, že patologická religiozita má negatívny dosah na bio-psycho-sociálnu pohodu jedinca a zásadným spôsobom ovplyvňuje i jeho postoje k ochrane zdravia a k poskytovanej zdravotnej starostlivosti. V praxi tak nastávajú situácie, keď sa do vzájomnej interakcie dostávajú aktívni členovia siekt (prípadne obeť siekt), ktorí požadujú od zdravotníckych pracovníkov rešpektovanie určitých špecifik. Zdravotnícka prax pozná aj prípady, keď členovia sekty odmietajú napr. povinné očkovanie, preventívne prehliadky, operačné zákroky a pod.

V prieskume, ktorého výsledky uvádzame ďalej, sme sa zamerali na sekty v Slovenskej republike a v Českej republike, ktoré sú tu jednak najrozšírenejšie, ale aj vyvíjajú najväčšiu propagačnú a náborovú činnosť. Ich učenie a prax majú silný vplyv aj na rozhodovanie subjektu v oblasti starostlivosti či nedbanlivosti o vlastné telo.

Mormoni – Cirkev Ježiša Krista svätých neskorších dní – má zásady o udržiavaní silného a zdravého tela a mysle zapísané v oddiele 89 spisu Náuka a zmluvy, známe ako Slovo múdrosti. Zásady sa týkajú aj zákazu užívania tabaku, alkoholu, kávy, čiernych a zelených čajov či drog. Ak sa bude veriaci správať podľa úprav v tomto spise, sú mu prisľúbené telesné a duchovné požehnania.¹³

Satanizmus – prúd založený na antikresťanských postojoch a hodnotách.

Cirkev zjednotenia – moonisti – vyznávači božskosti Sun Myung Moona, ktorý učil, že telesné prejavy, ako sú únava či choroba, sú znakom toho, že sa Satan zmocňuje nášho tela. Ak je dôsledkom tohto stavu únavy či choroby menší výkon v práci, sekta hovorí o sebeckosti a vzdávaní sa od Boha. Členovia môžu spať 5 – 6 hodín denne, pričom nemajú počas dňa takmer nijaký odpočinok. Predpísaná im je potrava chudobná na bielkoviny a často sa musia postiť po mnoho dní. Deň má presnú a rigidnú schému.¹⁴

Imanueliti – sekta známa pokusmi jej členov o samovraždu vyhladovaním.¹⁵

Rodina lásky – predtým Božie deti – sekta známa výkladom a praktizovaním „duchovnosti“ pohlavným stykom, vrátane detí.

Svedkovia Jehovovi – ich postoje boli predstavené vyššie.

¹³ Porov. Cirkev Ježiša Krista svätých neskorších dní. In: <http://www.mormoni.sk/informacie-o-cirkvi/viera-v-skutkoch/zdravy-sposob-zivota-alebo-slovo-mudrosti.html>. 12. 12. 2012.

¹⁴ Porov. YAMAMOTO, J. I.: Unification Church (Moonies). In: *A Guide to Cults & New Religions*. Ed. R. Enroth. Illinois : InterVarsity Press, 1983, s. 151–172.

¹⁵ Porov. VOJTÍŠEK, Z.: *Nová náboženská hnutí a kolektivní násilí*. Brno : L. Marek, 2009, s. 227–238.

PRIESKUM

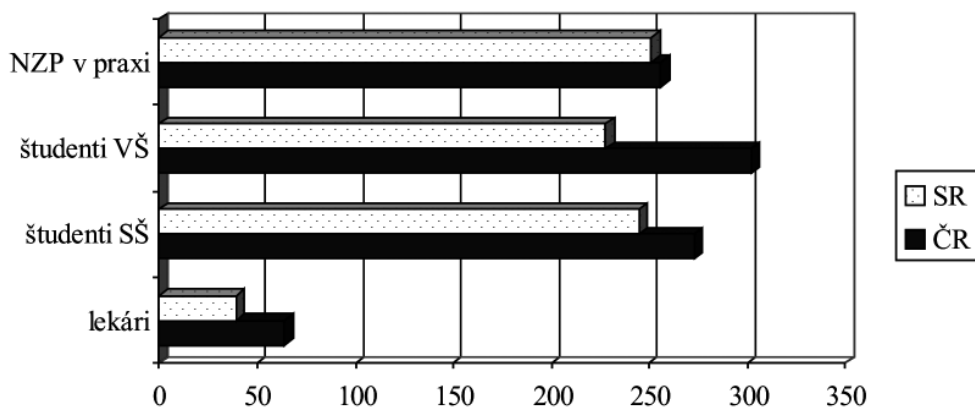
V roku 2010 sme uskutočnili prieskum dotýkajúci sa problematiky patologickej religiozity dotazníkovou formou medzi zdravotníckymi pracovníkmi v Českej republike, a v roku 2012 sme realizovali rovnaký prieskum medzi zdravotníckymi pracovníkmi v Slovenskej republike.

Cieľom prieskumu bolo zmonitorovať:

- povedomie zdravotníckych pracovníkov o jednotlivých sektách v SR a ČR,
- záujem o zaradenie problematiky siekt do vzdelávania zdravotníckych pracovníkov,
- výskyt požiadaviek zo strany pacientov vychádzajúcich z príslušnosti k sekte,
- oblasti zdravotnej starostlivosti, ktorých sa požiadavky týkajú,
- postoje zdravotníckych pracovníkov k akceptovaniu týchto požiadaviek.

VÝSLEDKY PRIESKUMU

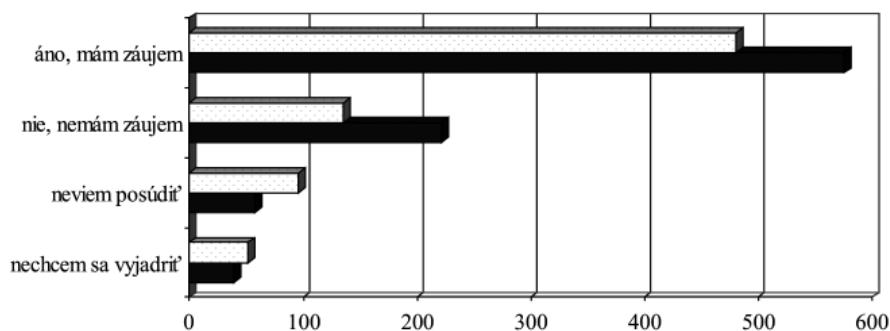
Graf č. 1 zobrazuje charakteristiku respondentov.



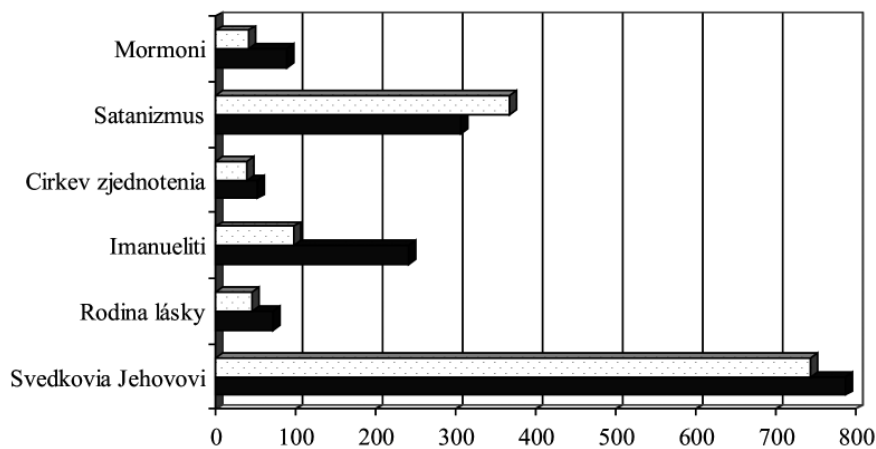
Celkovo sa do prieskumu v Českej republike zapojilo 895 a v Slovenskej republike 763 respondentov, ktorí vyplnili náš anonymný dotazník. Skupinu respondentov tvorili lekári, študenti SZŠ, študenti VŠ – nelekárskych študijných odborov, a nelekárski zdravotnícki pracovníci.

Najpočetnejšou bola v Českej republike skupina 576 respondentov a v Slovenskej republike skupina 483 respondentov, ktorí prejavili záujem o zaradenie problematiky siekt do vzdelávania zdravotníckych pracovníkov.

Graf č. 2 zobrazuje záujem respondentov o zaradenie problematiky siekt do vzdelávania zdravotníckych pracovníkov.



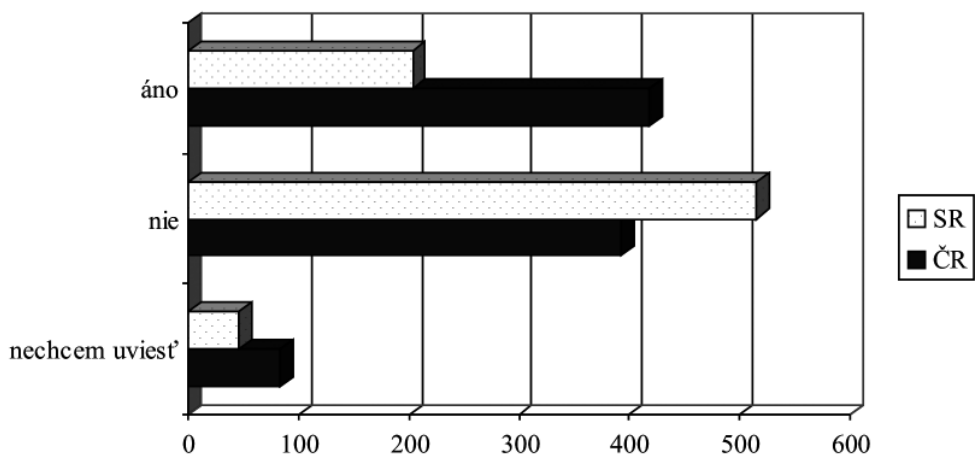
Graf č. 3 zobrazuje povedomie respondentov o jednotlivých sektách.



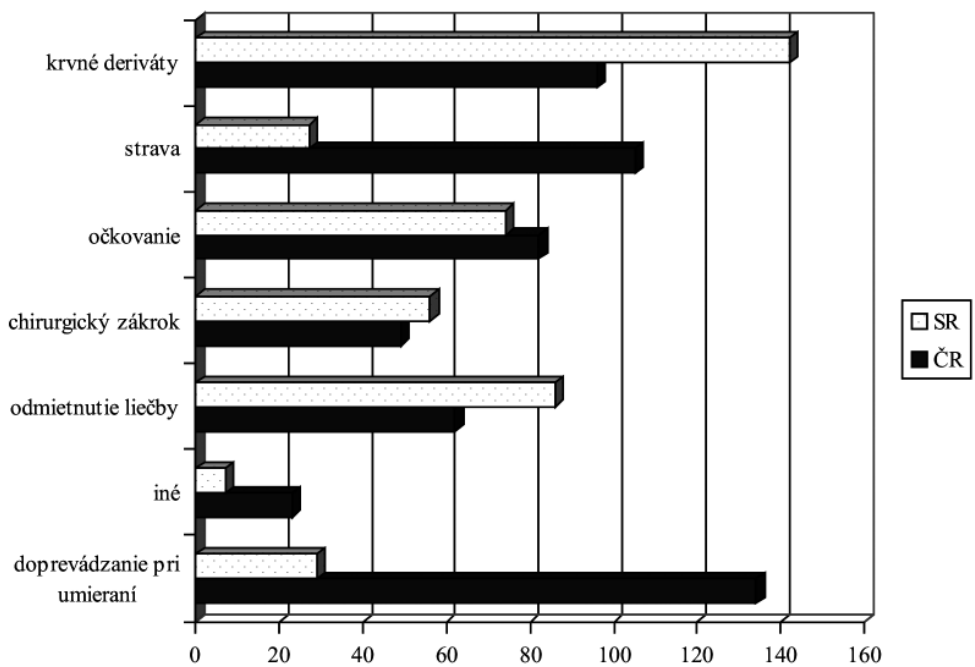
Vyhodnotili sme správnosť odpovedí respondentov o jednotlivých sektách a na základe toho sme zostavili graf č. 3. Je z neho zrejmé, že najznámejší sú Svedkovia Jehovovi (v Českej aj Slovenskej republike) a najmenej je známa Cirkev zjednotenia, takisto rovnako v Českej aj Slovenskej republike.

Ako znázorňuje graf č. 4, pri výkone povolania v zdravotníctve sa v Českej republike 419 respondentov stretlo s požiadavkami zo strany pacienta, ktoré zrejme vychádzali z príslušnosti k sekte, zatiaľ čo v Slovenskej republike to bolo 203 respondentov.

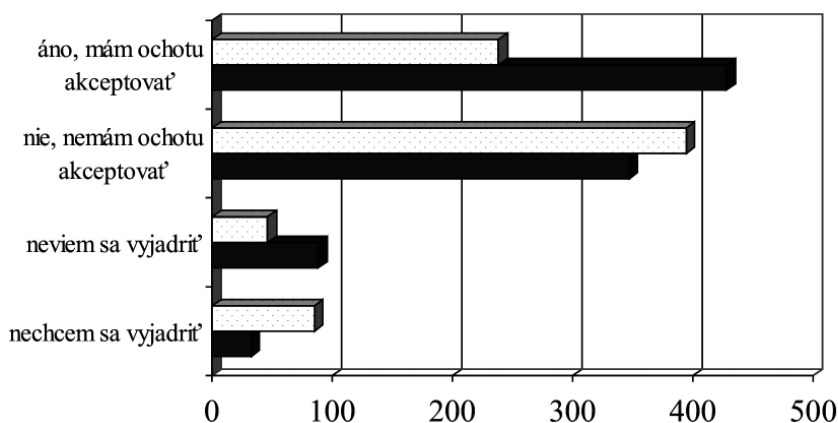
Graf č. 4 monitoruje skúsenosť zdravotníckych pracovníkov s požiadavkami pacienta vychádzajúcimi z príslušnosti k sekte.



Graf č. 5 zobrazuje oblasti, ktorých sa požiadavky týkali.



Graf č. 6 zobrazuje mieru ochoty zdravotníckych pracovníkov akceptovať požiadavky zo strany pacienta vychádzajúce z príslušnosti k sekte.



Ochotu subjektívnej miery akceptovania špecifických požiadaviek zo strany pacientov v Českej republike uviedlo 428 respondentov a v Slovenskej republike 238 respondentov. Pýtali sme sa na subjektívnu mieru ochoty rešpektovať tieto požiadavky bez nadväznosti na legislatívu platnú pre oblasť poskytovania zdravotníckej starostlivosti.

ZÁVER

Keďže sa na základe zistení z nášho prieskumu potvrdilo, že zdravotnícki pracovníci sa pri výkone svojho povolania často stretávajú či už s aktívnymi členmi jednotlivých náboženských skupín, alebo s ich obeťami, je nevyhnutné, aby mali v tejto oblasti patričné vzdelanie. Vzťahuje sa to nielen na informácie o učení a praxi konkrétneho náboženstva či sekty, ale aj na etickú reflexiu či legislatívne ukotvenie problému konfrontácie s neochotou spolupracovať v liečbe z dôvodu náboženskej sankcie. Zdravotnícki pracovníci by mali poznať učenie a prax jednotlivých skupín, pretože im to umožní lepšie chápať rozhodovanie a priame konanie jednotlivých aktívnych členov, alebo porozumieť strachu a utrpeniu ich obetí, ktoré v konečnom dôsledku konajú rovnako. Záujem zdravotníckych pracovníkov o zaradenie problematiky patologickej religiozity do systému ich vzdelávania je istým znakom toho, že poznanie tejto problematiky je pre dobrý výkon ich práce skutočne potrebné.

Príslušnosť k sekte má dosah na rozhodovanie sa jednotlivca vo všetkých oblastiach života. Pre tradičné kresťanské cirkvi zostáva stále otvorenou výzvou – tak ako je to aj v prípade zdravotníckych pracovníkov – vzdelávať sa v oblasti nových náboženských hnutí, siekt a alternatívnej religiozity, pretože to je jedi-

ná cesta konštruktívneho dialógu a prevencie pred škodami na tele i psychike potenciálnych obetí. Na rozdiel od zdravotníckych zamestnancov východiskom činného farára či kňaza je princíp otvorenej farnosti, čiže pastoračná činnosť spočívajúca v sprevádzaní človeka predovšetkým vonku, nie sediac v očkávaní, že v prípade potreby pomoci sa ozve sám.

POUŽITÁ LITERATÚRA

- ABGRALL, J.-M.: *Mechanismus sekt.* Praha : Nakladatelství Karolinum, 2000. 254 s. ISBN 80-7184-774-7
- HUDÁKOVÁ, A.: Veganství jako lék pro planetu. In: *Dingir*, roč. 12, 2009, č. 4, s. 112-114. ISSN 1212-1371
- KAŠPARŮ, M.: *Základy pastorální psychiatrie pro zpovědníky.* Brno : Nakladatelství Cesta, 2002. 133 s. ISBN 80-7295-031-2
- PARTRIDGE, Ch.: Sekty. In: *Encyklopedie nových náboženství.* Ed. Christopher Partridge. Prel. Zdeněk Vojtíšek a i. Praha : Euromedia Group, 2006, s. 17 - 20. ISBN 80-242-1605-1
- RALBOVSKÁ, R.: *Multikulturní přístup pro pomáhající profese.* 2. vyd. Praha : EVC, 2010. 120 s. ISBN 978-80-87386-09-5
- RALBOVSKÁ, R., KNEZOVIČ, R., LIBERKO, M.: *Základy multikultúrneho prístupu pre zdravotníckych pracovníkov.* Rijeka : Rinaz, 2011. 256 s. ISBN 978-953-6268-84-1
- ŘÍČAN, P.: *Psychologie náboženství.* Praha : Portál, 2002. 320 s. ISBN 80-7178-547-4
- SCOTLAND, N.: Svědkové Jehovovi. In: *Encyklopedie nových náboženství.* Ed. Christopher Partridge. Prel. Zdeněk Vojtíšek a i. Praha : Euromedia Group, 2006, s. 40-42. ISBN 80-242-1605-1
- TURNER, B. S.: *Religion and Modern Society.* Cambridge : Cambridge University Press, 2011. 344 s. ISBN 978-0-521-67532-1
- VOJTÍŠEK, Z.: *Netradiční náboženství u nás.* Praha : Dingir, 1998. 148 s. ISBN 80-902528-0-X
- VOJTÍŠEK, Z.: *Nová náboženská hnutí a kolektivní násilí.* Brno : L. Marek, 2009. 460 s. ISBN 978-80-87127-21-6
- WULFF, D. M.: *Psychology of Religion : Classic & Contemporary.* NJ : John Wiley & Sons, 1997. 760 s. ISBN 978-0-471-03706-4
- YAMAMOTO, J. I.: Unification Church (Moonies). In: *A Guide to Cults & New Religions.* Ed. Ronald Enroth. Illinois : InterVarsity Press, 1983, s. 151 - 172. ISBN 0-87784-837-8
- ZAVIŠ, M.: *Repetitóriium z religionistiky 1.* Bratislava : Univerzita Komenského v Bratislave, 2008. 100 s. ISBN 978-80-223-2554-7

Internetový zdroj

Cirkev Ježíša Krista svätých neskorších dní. In: <http://www.mormoni.sk/informacie-o-cirkvi/viera-v-skutkoch/zdravy-sposob-zivota-alebo-slovo-mudrosti.html>. 12. 12. 2012.

PhDr. Mgr. Rebeka Ralbovská, PhD.
Fakulta biomedicínskeho inžinýrství ČVUT Praha
Katedra lekářských a humanitních oborů
e-mail: ralbovska.rebeka@seznam.cz

PaedDr. ThDr. Monika Zaviš, PhD.
Evanjelická bohoslovecká fakulta UK Bratislava
Inštitút kontextuálnej teológie
e-mail: zavis@fevth.uniba.sk

PhDr. Renáta Knezović, PhD.
Lekárska fakulta UK Bratislava
Ústav sociálneho lekárstva a lekárskej etiky
e-mail: renata.knezovic@fmed.uniba.sk

JAN SCOTUS ERIUGENA:
Homilie a Komentár k Janovu
evangeliu. Prel. I. Zachová. Ed.
 Krystal, zv. 8. Praha : Vyšehrad,
 2005. 144 s.
 ISBN 80-7021-777-4

Karolínsky teológ irského pôvodu Johannes Scotus Eriugena (815 – 877), ktorý pôsobil vo Francúzsku pri dvore cisára Karola Holého, patrí bezpochyby k najoriginálnejším a najodvážnejším mysliteľom kresťanstva nielen v stredoveku, ale aj v celých jeho dejinách. Svojím zameraním bol novoplatonik a jeho myšlienkové bohatstvo sa prejavuje tak v jeho rozsiahlej spisbe, ako aj v prekladoch patristických diel z gréckeho jazyka. Za pozornosť stojí tiež Eriugenova rozsahom nevelká *Homília k prológu Jánovho evanjelia*, ktorá sa v stredoveku tešila veľkej obľube. Prvý český preklad tohto diela je doplnený fragmentom Eriugenovho *Komentára k Jánovmu evanjeliu*, ktorý nadväzuje približne na mieste, kde sa homília končí. Preklad oboch diel z pera Ireny Zachovej je obohatený o doslov Lenky Karfíkovej, v ktorom autorka v širšom kontexte predstavuje celé Eriugenovo dielo, so zvláštnym dôrazom na výklad samotnej homílie i komentára k Jánovmu evanjeliu (s. 108 – 135). Zodpovedným redaktorom publikácie je M. Žemla.

Obe predkladané diela pochádzajú zrejme z neskorších rokov Eriugenovho života, pričom fragmentárny komentár k niektorým častiam Jánov-

ho evanjelia možno dokonca pokladať za jeho posledný spis vôbec. Ide zrejme o jediné Eriugenove exegetické spisy, ak k nim nepočítame výklad Matúšovho evanjelia, ktorého autorstvo sa mu tiež niekedy pripisuje. Štýl oboch diel je však značne odlišný. Eriugenova homília k prvým štrnástim veršom Jánovho evanjelia, nazývaná tiež *Vox spiritualis*, je s najväčšou pravdepodobnosťou vianočnou kázňou na sviatok Narodenia Pána, keď sa číta tento evanjeliový text. V štruktúre Eriugenovej homílie môžeme ľahko rozpoznať tri hlavné časti: chválu Jána Evanjelistu (homília 1 – 5), Slovo u Boha ako prostredník stvorenia (homília 6 – 13) a vtelenie Slova a prijatie ľudí za Božích synov (homília 14 – 23). Zvláštnu pozornosť v homílii venuje Eriugena úlohe Písma v poznávaní Boha. Večné svetlo sa svetlu ukazuje dvojakým spôsobom, a to cez Písmo a cez stvorenie. Poznanie Boha sa v nás neobnoví inak než skrze texty Písma a krásne tvary stvorených vecí (s. 22). V tejto súvislosti za zmienku stojí tiež Eriugenova teória biblického výkladu, ako ju nachádzame v jeho homílii. Písmo je podľa neho „akýsi inteligibilný svet“, zložený podobne ako fyzikálny svet zo štyroch prvkov: V samotnom strede je zem ako istý základ, t. j. „historický význam“, ktorý je obklopený – podobne ako zem vodou – „hlbinou morálneho zmyslu“. Ďalšou subtilnejšou vrstvou je vzduch alebo výklad z hľadiska vedy o prírode či prirodzenosti vecí, nad ktorou

a mimo všetko ostatné sa rozprestiera éterické či ohnivé nebo, t. j. kontemplácia Boha (s. 125).

Komentár k Jánovmu evanjeliu zas predstavuje filologicko-teologický rozbor niektorých pasáží šiestich kapitol Jánovho evanjelia. Náhly koniec tohto výkladu zdôvodňujú odborníci väčšinou Eriugenovou smrťou. Hoci nejde o dielo systematické a navyše sa zachovalo len vo fragmentárnej podobe, Eriugenov komentár ponúka výklady niektorých dôležitých tém jeho teológie. Dozvedáme sa v ňom o vzťahu viery a nazerania (I,20), o viditeľnej prírode a Písme ako o zjaveniach Božieho Slova (I,29), o interpretácii Písma (III,5; VI,5-6), o človeku ako o Božom obraze (III,6), o trojjedinej racionálnej duši, ktorá je intelektom, rozumom a vnútorným zmyslom (IV,5), o prvotnom hriechu ľudskej prirodzenosti atď. Podobne ako v prípade vianočnej homílie, možno i v komentári sledovať hojnú Eriugenovu prekladateľskú prácu a analýza textu prezrádza množstvo inšpiračných zdrojov a výpožičiek: popri Augustínovi, Dionysiovi Areopagitovi a Maximovi Vyznávačovi, ktorých možno pokladať za hlavné Eriugenove zdroje, sa opiera aj o ďalších autorov, ako sú napr. Origenes, Gregor z Nyssy, Ambróz z Milána, Hieronym, Gregor Veľký či Beda Ctihodný. Okrem týchto cirkevných autorit pracoval Eriugena tiež s profánnymi dielami, ktoré dobre poznal zo svojho pôsobenia v oblasti slobod-

ných umení: čerpal pritom najmä z Martiana Capellu a z Boëthiových spisov. Toto exegetické dielo sa tak stáva akousi syntézou Eriugenovho poznania danej problematiky, ku ktorej sa pochopiteľne pripája tiež pečať samotného autora. A práve v tom sa stáva zaujímavým a inšpirujúcim aj pre dnešného čitateľa.

Marcela Andoková, PhD.
Teologická fakulta
Trnavskej univerzity
Kostolná 1, P. O. Box 173
814 99 Bratislava

VANDERKAM, JAMES C.: *The Dead Sea Scrolls and the Bible*. Grand Rapids (MI); Cambridge (UK) : Eerdmans, 2012. 188 s. ISBN 978-0-8028-6679-0

Publikácia renomovaného odborníka v oblasti biblických štúdií J. C. VanderKama ponúka upravenú podobu autorových prednášok v Oxforde v máji 2009. Tematicky je kniha zameraná na prínos manuskriptov od Mŕtveho mora pre porozumenie biblických textov tak Starého, ako aj Nového zákona/zmluvy.

Prvá kapitola „The Biblical Scrolls and Their Implications“ skúma rukopisy tých kníh, ktoré sa neskôr stali súčasťou Hebrejskej biblie, ako aj citácie biblických kníh v manuskriptoch od Mŕtveho mora. V závere kapitoly VanderKam na konkrétnych príkladoch objasňuje problematiku rôznych textových tradícií.

Druhá kapitola „Commentary on Older Scripture in the Scrolls“ sa zaoberá spôsobmi, akými boli v Kumráne interpretované texty, ktoré máme v Hebrejskej biblii, ale aj mimo nej, z čoho sa dá usúdiť, aký význam a predovšetkým akú autoritu mali dané texty v kumránskej komunite. Interpretačné techniky používané pri výklade textov nevytvorili Kumránci, ale predpokladajú vplyv predchádzajúcej exegézy, ako aj súčasné vplyvy.

Tretia kapitola „Authoritative Literature according to the Scrolls“ si kladie otázku, či v období druhého chrámu existovala autoritatívna

zbierka rukopisov, a skúma tak vzťah kumránskych textov k otázke kánonu. Zo štúdia napr. okrem iných vecí vyplýva, že trojdielne rozdelenie hebrejského kánonu nie je pôvodné a že kumránske texty svedčia o dvojdielnom kánone – Tóre a Prorokoch, a to napriek zmienke v 4QMMT, ktorú niektorí chápu ako potvrdenie trojčlenného delenia.

Štvrtá kapitola „New Copies of Old Texts“ sa zaoberá kópiami kníh, ktoré nenachádzame v Hebrejskej biblii, ako Kniha Jubileí, aramejský Léviho testament, Kniha obrov, Ben Sira, Tobiáš, Henoch, Jeremiášov list a Ž 151; 154; 155. Okrem aramejského Léviho testamentu všetky spomenuté knihy našli miesto v kánone jednotlivých kresťanských spoločenstiev (Kniha obrov u manichejcov). Aj keď každá zo spomenutých kníh bola známa pred objavením manuskriptov od Mŕtveho mora, také staré verzie rukopisov (niekedy v pôvodnom jazyku, ako napr. Sir) boli neznáme.

Piata kapitola „Groups and Group Controversies in the Scrolls“ si kladie otázku, ako manuskripty od Mŕtveho mora odrážajú problematiku troch siekt, ktoré spomína Josephus, t. j. farizejov, saducejov a esénov. Texty jasne hovoria o farizejoch a esénoch, ktorí sú pomenovaní špecifickými menami, zatiaľ čo saduceji sú doložení len slabo a nepriamo – napr. cez saducejský prístup k zákonu. Pasáže z Nového zákona sú uvedené ako komparatívny materiál.

Šiesta a siedma kapitola prezentujú význam manuskriptov od Mŕtveho mora pre štúdium Nového zákona. Zatiaľ čo šiesta kapitola sa zaoberá evanjeliami, siedma skúma v tejto súvislosti Sk 1 – 4 a Pavlove listy. Pri štúdiu evanjelií autor prezentuje problematiku na konkrétnych perikopách a témach, ako je mesianizmus a prístup k zákonu. Pri štúdiu Pavlových listov je podrobnejšie skúmaný text 2 Kor 6,14 – 7,1.

Knihy je napísaná veľmi prehľadným spôsobom, typickým pre všetky autorove publikácie. Témy ktoré VanderKam prezentuje, sú spracované síce stručne, ale nájdeme tam všetky podstatné informácie. Je to výborná pomôcka pre teologické fakulty, ktoré majú záujem vzdelávať študentov aj v oblasti intertestamentárneho judaizmu.

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

HORŇANOVÁ, S., ŠOLTÉSOVÁ, K. (ed.): *Texty z Kumránu v kontexte pluralitného intertestamentárneho judaizmu*. Bratislava: Univerzita Komenského, Evanjelická bohoslovecká fakulta, 2012. 152 s. ISBN 978-80-88827-45-0

Recenzovaný zborník z vedeckého projektu VEGA na EBF UK v Bratislave. Registračné číslo projektu 1/0369/2011. Vedúca projektu: doc. ThDr. Sidonia Horňanová, PhD. Spoluriešitelia: prof. ThDr. Juraj Bándy, ThDr. Dávid Benka, PhD., Mgr. Katarína Šoltéssová, PhD. Recenzenti: prof. ThBibl. Lic. ThDr. Anton Tyrol, PhD., doc. ThDr. Ján Grešo.

Autormi zborníka prednášok z medzinárodného vedeckého sympózia, ktoré sa konalo 20. októbra 2011 na Evanjelickej bohosloveckej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave, sú pedagógovia a vedecí pracovníci niekoľkých vysokých škôl na Slovensku a v Čechách. Všetky príspevky sa venujú riešeniu problémov týkajúcich sa kumránskych textov, spôsobu života v Kumráne, teologických a náboženských predstáv tohto spoločenstva. Príspevky berú do ohľadu, že kumránske spoločenstvo a kumránske texty neboli izolovaným fenoménom (napriek tomu, že Kumránci sa zámerne izolovali od ostatného sveta), ale že existuje mnoho spojív s okolitým svetom pluralitného intertestamentárneho judaizmu. V príspevkoch sa na tieto spojivá poukazuje.

Textovokritickej analýze kumrán-ských textov sú venované dve práce. Práca Juraja Bándyho (s. 8 – 17) sa zaoberá niekoľkými rozdielmi v mazorétskom a kumránskom texte knihy Izaiáša. Rozdiely sú iba menšieho, gramatického alebo pravopisného rázu. Niektoré z nich môžu trocha pomôcť pri lepšom pochopení mazorétskeho textu. Hlavným výsledkom porovnaní oboch verzii je však konštatovanie, že mazorétsky text aj po veľmi dlhom čase verne a spoľahlivo traduje znenie pôvodného textu.

Druhý príspevok od Jana Duška (s. 18 – 26) hovorí o nedávnom pozoruhodnom objave krátkeho samaritánskeho fragmentu knihy Deuteronomium (Dt 27,4-6), ktorý by mohol pochádzať z Kumránu, hoci určité rozdiely poukazujú na to, že by to mohol byť fragment súkromného, neoficiálneho rukopisu.

Práca Davida Rafaela Moulisa o rituálnej čistote v Kumráne (s. 28 – 41) podrobne predstavuje jednu dôležitú stránku každodenného náboženského života esejcov, a to nielen v Kumráne, ale aj v esejských spoločenstvách na iných miestach. Zaujímavé sú opisy praktického uplatňovania zásady rituálnej čistoty, ako aj porovnanie textov o rituálnej čistote v Starom zákone a v kumránskych zvitkoch a správa o výskumoch tejto veci za jedno desaťročie.

Do problematiky výkladu starozákonných prorockých textov v Kumráne uvádza príspevok Anny Márie Ben-

kovej o pešeroch (výkladoch), o ich charakteristike, o selekcii vykladaných textov, o aktualizovanej (zo stanoviska kumránskeho spoločenstva) exegéze (s. 44 – 55).

Veľmi zaujímavý je príspevok Dávida Benku o vzťahu medzi knihou Nahum a pešerom Nahum (s. 56 – 69). Okrem problematiky, ktorá sa týka samotnej prorockej knihy, autor na vybraných textoch rozoberá a predstavuje aktualizujúci, na vtedajšiu situáciu aplikovaný a v zmysle kumránskeho sebapochopenia ponímaný výklad Nahuma v Kumráne.

Vo štvrtjej časti zborníka, „Mesianizmus a mysticismus v Kumráne“, sú štyri práce. Práca Františka Trstenskeho o mesianizme v Kumráne (s. 72 – 88) je dôležitým príspevkom k poznaniu atmosféry očakávania mesiáša v intertestamentárnom židovstve, ako aj v ranom kresťanstve. Poznanie bohatej palety rozličných prvkov očakávania mesiáša pomáha pochopiť nielen teologické myslenie tej doby, ale i jednotlivé stránky vtedajších historických udalostí.

Práca Kataríny Šoltésovej o anjelských predstavách v Kumráne (s. 88 – 108) otvára pred čitateľom bohatý a zložitý svet týchto myšlienok nielen v Kumráne, ale aj v ostatnom židovstve v období druhého chrámu. Dualistická myšlienka dobrých aj zlých anjelov korešponduje so sebapochopením Kumráncov na pozadí „nečistého“ sveta tmy.

Príspevok Sidonie Horňanovej o židovskej apokalyptike ako zdroji mysticizmu v kumránskych textoch (s. 109 – 125) poukazuje na zaujímavú súvislosť medzi týmito dvoma okruhmi myšlienok a predstáv. Táto súvislosť je ilustrovaná viacerými príkladmi vzájomného vzťahu. Príbuznej problematike je venovaná aj druhá práca Sidonie Horňanovej o kumránskych piesňach sobotnej obete v kontexte židovského mysticizmu (s. 126 – 148). Stretáme sa tu s opisom nebeskej bohoslužby. Príspevok podáva rozbor jednotlivých piesní. Autorka si uvedomuje, že tu nejde ešte o mysticizmus v plnom a pravom zmysle, ale poukazuje na to, že sú to texty, z ktorých sa neskôr rozvinul židovský mysticizmus.

Všetky príspevky obsahujú na začiatku abstrakt, jeden v nemeckej, ostatné v anglickej reči, ako aj zoznam kľúčových slov. Autori zohľadňujú momentálny stav bádania a k jednotlivým výsledkom a tvrdeniam zaujímajú aj vlastné stanovisko. Na konci každého príspevku je uvedený zoznam literatúry a okrem toho kontakt na autora. Zborník obsahuje aj fotografie z Kumránu.

Príspevky v tomto zborníku sú dôležitým vedeckým príspevkom k poznaniu kumránskych zvitkov, náboženských predstáv a spôsobu života v Kumráne.

doc. ThDr. Ján Grešo
Evanjelická bohoslovecká fakulta UK
Bartókova 8, 811 02 Bratislava

Projekt, vrátane sympózia a zborníka, je dôstojnou spomienkou na 60. výročie objavenia kumránskych zvitkov, ktoré sú sprístupnené verejnosti na celom svete. Je teda veľmi dobré, že slovenské ministerstvo školstva a príslušná akademická obec v oblasti biblických vied reflektuje túto skutočnosť. Štyri okruhy prednášok na sympóziu, ako ich uvádza vedúca riešiteľského tímu doc. S. Horňanová, podávajú kompetentné informácie o kumránskom spoločenstve. Prvé dve štúdie predstavujú textovo-kritické poznámky ku kumránskym textom. Sú to ukážky veľmi kompetentné, ktoré predstavujú základnú oblasť komparatívneho štúdia kumránskych textov s masoretským textom, resp. so samaritánskym textom Písma. Obidve štúdie otvárajú metodologický prístup v porovnávaní s celou škálou ďalších textov, ako je Septuaginta, Vetus Latina, rozličné kódexy a ich preklady a podobne. Do druhého okruhu zaradili autori referát o rituálnej čistote kumránskeho spoločenstva. Patrí tu len jeden referát, jeho autor referuje o týchto normách, ktoré sa prelínajú s poznámkami z histórie esénov. Tretím okruhom referátov sú dve štúdie o výklade biblických textov v kumránskej komunite. Ich autori sa výborne zhostili tohto okruhu a kumránske texty porovnávajú s biblickými textami, čím jasne ukázali metódu používania kumránskych textov ako interpretačného zdroja pre komentáre biblických textov tak v kresťanskej,

ako aj v judaistickej línii. Štvrtý okruh je v publikácii zastúpený najbohatšie. Predkladá tému mesianizmu a mysticizmu v kumránskej komunite. Aj vedecká metóda, ktorú texty z tohto okruhu ukázali, predstavuje originálny a vlastný výskum kumránskych textov. Autori tohto okruhu F. Trstenský, S. Horňanová a K. Šoltésová dosvedčujú, že kumránske texty sa dajú študovať a komentovať priamo

in se a že z nich možno dedukovať ucelenú náuku o mesianizme, tiež zostaviť systematickú štúdiu o anjelských predstavách a takisto študovať ich apokalyptiku a mysticismus.

prof. ThBibl. Lic. ThDr. Anton Tyrol, PhD.
Teologická fakulta
Katolíckej univerzity
v Ružomberku

POKYNY PRE PRISPIEVATEĽOV

Rukopisy sa prijímajú iba v elektronickej forme vo formáte MS Word a v jednej tlačenej kópii. Pre hebrejské a grécke texty použite fonty Bwhebb a Bwgrkl. Rozsah štúdie je 10 – 20 normostrán (normostrana = 1 800 znakov). Každá štúdia musí obsahovať anglické resumé (maximálne 10 riadkov), kľúčové slová v slovenčine a v angličtine a názov v oboch jazykoch. K textu má byť pripojený zoznam použitej literatúry a kontaktná adresa autora (jeho pracoviska s elektronickým kontaktom e-mail).

Rozsah recenzie, článku (napr. správa z konferencie): maximálne 8 000 znakov, vrátane medzier.

Redakcia si vyhradzuje právo upraviť titulok príspevku a vykonať potrebné štylistické a jazykové úpravy.

Neobjednané rukopisy sa nevracajú.

Viac informácií nájdete na 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
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
www.dobrakniha.sk