OBSAH

EDITORIÁL *5*

ŠTÚDIE

Biblická typológia a štruktúry obrazového rozprávania v stredoveku – príklad obetovania baránka
Ivan GERÁT *7*

Špecifiká prekladu diel Johna Miltona inšpirovaných Bibliou
Marián ANDRIČÍK *29*

Vybrané problémy pravoslávneho misionárskeho prekladu do natívnych jazykov Ruského impéria (1721-1917)
Katarína DŽUNKOVÁ *39*

Čo (ne)hovorí Nový zákon o hudbe a speve?
Šimon MARINČÁK *64*

Chrám ako transformátor perspektívy
Bohdan HROBOŇ *76*

Žalm 40 v Liste Hebrejom 10
Róbert LAPKO, Martin SEDLÁK *89*

Prítomnosť Ježišovi blízkych osôb pri jeho ukrižovaní podľa kánonických evanjelií
Matúš IMRICH *106*

Krása spasí svet. K prameňom estetiky v náboženskej filozofii Vladimira S. Soloviova
Ján DOLNÝ *114*

Téma rodinných a priateľských vzťahov v anglikánskych kázňach Johna Henryho Newmana
Ján DOLNÝ, Róbert LAPKO *123*

DOPLNOK

Sacrum v umeleckej inšpirácii
Pavol RUSKO *142*

CONTENTS

EDITORIAL *5*

STUDIES

Biblical typology and structures of pictorial narration in the Middle Ages – the example of the lamb sacrifice
Ivan GERÁT *7*

Specifics of Translating John Milton´s Works Inspired by the Bible
Marián ANDRIČÍK *29*

Selected problems of Orthodox missionary translation into the native languages of the Russian Empire (1721-1917)
Katarína DŽUNKOVÁ *39*

What does the New Testament (not) say about music and singing?
Šimon MARINČÁK *64*

Temple as Transformer of Perspective
Bohdan HROBOŇ *76*

Psalm 40 in Hebrews 10
Róbert LAPKO, Martin SEDLÁK *89*

The Presence of Persons Close to Jesus at his Crucifixion according to the Cannonical Gospels
Matúš IMRICH *106*

Beauty Will Save the World. Towards the Sources of Aesthetics in the Religious Philosophy of Vladimir S. Soloviev
Ján DOLNÝ *114*

The theme of family and friendship relationships in anglican sermons of John Henry Newman
Ján DOLNÝ, Róbert LAPKO *123*

ADDENDUM

Sacrum in artistic inspiration
Pavol RUSKO *142*

EDITORIÁL

Biblia je podľa Paula Claudela „bohatou pokladnicou“, podľa Marca Chagalla „obrazovým atlasom“, a do tretice podľa Wiliama Blaka „veľkým kódexom umenia“. Z Biblie čerpala a čerpá kultúra a umenie. Existujú v nej témy, symboly, archetypálne situácie, hrdinovia, motívy, ktoré ovplyvnili umelecké formy (Róbert Sárka, Biblia a teologická estetika, Teologické texty, 2005/2). Umelecké diela môžu byť v určitom zmysle pokračovaním Biblie. V mnohých výtvarných, hudobných či filmových dielach doznievajú nevypovedané biblické emócie a neznázornené obrazy. Od biblických správ o stvorení, o východe z Egypta, až po mnohé epizódy a osoby dejín spásy, podnecoval biblický text fantáziu maliarov, básnikov, hudobníkov, dramaturgov a filmárov. Vhodným príkladom je postava Jóba, so svojou pálčivou a stále aktuálnou problematikou bolesti, ktorá vzbudzuje neustále filozofický, ako aj literárny a umelecký záujem (List umelcom, Ján Pavol II, 1999).

Kolektívna vedecká monografia Biblické motívy v umení je súčasťou riešenia projektov VEGA Recepcia biblickej rodinnej terminológie a motívov v slovanskom kultúrnom prostredí a APVV Biblický text aj jeho terminologické diskurzy v modernom spisovnom jazyku. Práca na projektoch je realizovaná v Slavistickom ústave Jána Stanislava SAV, v. v. i., v spolupráci s Centrom pre štúdium biblického a blízkovýchodného sveta v Košiciach. Samotné publikovanie príspevkov predchádzala konferencia, ktorá sa uskutočnila dňa 3. mája 2024 v Košiciach.

Monografia, Supplementum Verba Theologica obsahuje deväť vedeckých štúdií a jeden doplnok.

Ivan Gerát, historik umenia, vo svojej štúdii Biblická typológia a štruktúry obrazového rozprávania v stredoveku – príklad obetovania baránka, sa pokúša stručne načrtnúť možné presahy biblistiky a dejín umenia v rozvíjaní metód vizuálnej exegézy.

Akademický maliar a pedagóg Pavol Rusko v názornom príspevku Sacrum v umeleckej inšpirácii (doplnok) hovorí o úprimnosti umeleckého vyjadrenia, hľadaní motivácie k umeleckej tvorbe a o spôsoboch autorského prístupu k riešeniu sakrálnych tém.

Príspevok literárneho vedca a prekladateľa Mariána Andričíka, Špecifiká prekladu diel Johna Miltona inšpirovaných Bibliou, poukazuje na spoločnú črtu troch diel anglického básnika Stratený raj, Vrátený raj a Samson bojovník a to literárne zapracovanie ucelených biblických príbehov. V štúdii na príkladoch ilustruje a zdôvodňuje svoje uplatnené prekladateľské postupy.

Lingvistka a poetka Katarína Džunková v článku Vybrané problémy pravoslávneho misionárskeho prekladu cirkevných textov do natívnych jazykov Ruského impéria (1721-1917) hovorí o prekladoch do viac ako tridsiatich rodných jazykov národov Ruskej ríše, v ktorých možno pozorovať aj vplyv štátnej politiky.

Šimon Marinčák, odborník na byzantskú muzikológiu a históriu liturgie v štúdii Čo (ne)hovorí Nový zákon o hudbe a speve zdôrazňuje, že kontextualizované čítanie môže priniesť niekoľko základných poznatkov, ktoré objasnia povahu a miesto hudby vo vnímaní prvých nasledovníkov Ježiša Krista.

Orientalista Bohdan Hroboň v štúdii Chrám ako transformátor perspektívy naznačuje, že jeruzalemský chrám fungoval okrem iného aj ako transformátor pohľadu uctievačov na realitu, sub specie Dei, aeternitatis et sanctitatis Dei. Funkciu demonštruje na troch starozákonných textoch.

Dvojica teológov Martin Sedlák a Róbert Lapko sa zameriavajú vo svojej intertextualnej štúdii na Žalm 40 v Liste Hebrejom 10.

Výjav ukrižovaného Ježiša v sprievode matky a milovaného učeníka patrí k najzastúpenejším v kresťanskom výtvarnom umení. Biblický vedec Matúš Imrich vo svojej štúdii Prítomnosť Ježišových blízkych osôb pri jeho ukrižovaní podľa kánonických evanjelií predstavuje, ako evanjeliá rozprávajú o tejto prítomnosti.

Teológ a filozof Ján Dolný v príspevku Krása spasí svet. K prameňom estetiky v náboženskej filozofii Vladimira S. Soloviova sleduje motív krásy v živote a diele Soloviova od jeho mystickej skúsenosti Sofie k miestu krásy v jeho filozofickom systéme.

V poslednom príspevku sa Ján Dolný a Róbert Lapko koncentrujú na tému rodinných a priateľských vzťahov v anglikánskych kázňach Johna Henryho Newmana. Rola Newmanových osobných vzťahov je v kázňach citeľná v jeho realizme a personalizme a v zameraní na biblické postavy.

Autori monografie sa vo svojich príspevkoch venujú recepcii biblických motívov v kultúre. Realizuje sa tak originálny výskum vybraných biblických statí so silným vplyvom aj na slovanské kultúrne prostredie. Súčasťou štúdia je skúmanie obojstranného vzťahu medzi týmito dvoma spektrami, ich prienikov, podobností a rozdielov.

Takto zameraná publikácia môže tiež prispieť k tvorivému zošľachťovaniu niektorých oblastí života človeka a spoločnosti a azda aj k východiskám z prebiehajúceho zápasu v našej spoločnosti o kultúru a umenie.

Róbert Lapko

Verba Theologica
Supplementum/2024 (ročník XXIII): 7-28
DOI: https://doi.org/10.54937/vt.2024.23.Supp.7-28

Biblická typológia a štruktúry obrazového rozprávania v stredoveku – príklad obetovania baránka

Biblical typology and structures of pictorial narration in the Middle Ages – the example of the lamb sacrifice

IVAN GERÁT

Centrum vied o umení SAV, v.v.i.
Filozofická fakulta TU

Abstract:
The collaboration between biblical studies and art history is manifested in developing methods of visual exegesis that use the methodological principles of iconography and iconology. This text briefly outlines possible overlaps in the study of the theme of the sacrifice of the lamb. Above all, however, it focuses on the extraordinary complexity and sophistication of the pictorial programs of selected medieval works of art with this theme. On the one hand, the symbolic meanings and narrative contexts of the image of the lamb are anchored in biblical texts that have been canonized for centuries, thus establishing a continuity of meaning that transcends actual historical contexts. On the other hand, this complex set of references becomes the subject of artistic interpretations that have evolved historically. While this may raise doubts about the timeless nature of individual motifs, it also provides vibrant possibilities for dialogical encounters in further developing this historical legacy.
Keywords: Lamb of God, sacrifice, iconography, iconology, symbol, image

Úvod

Biblická typológia ako metóda pochopenia starých židovských príbehov vo svetle udalostí z Ježišovho života, ktorú rozpracovali už cirkevní otcovia, nadobudla mimoriadny význam pre kultúru a umenie nasledujúcich storočí. Štúdium tejto náuky a jej mnohostranných prejavov vo vizuálnom umení môže byť bohatým zdrojom inšpirácie pre umenovedcov, ktorí často riešia podobný problém, keď porovnávajú rôzne obrazy. Čo znamená podobnosť? Je podobnosť vždy bezprostredne viditeľná? A čo znamená podobnosť očividne rôzneho, v akej hĺbke sa skrýva a prečo je stále zmysluplné hovoriť o podobnosti, aj keď ju priamo nevidno? Aj preto existuje viacero umeleckohistorických publikácií, ktoré ponúkajú hlboké náhľady do vplyvu biblickej typológie na európsku obrazovú kultúru.[1] Rovnako možno uviesť významné publikácie o jednotlivých dielach, ktoré typológia inšpirovala.[2]

Okrem záujmu umenovedy o teológiu treba pripomenúť aj záujem teológov a špeciálne biblistov o ikonografiu a ikonológiu ako metódy, ktoré dejepis umenia používa na štúdium obrazových tém. V nedávnej dobe tento záujem podnietil vznik metódy vizuálnej, prípadne priamo v užšom zmysle ikonografickej exegézy, ktoré sa dostali do názvov niektorých publikácií.[3] Medzi štúdiom Biblie a dejinami obrazov teda prebieha živý a inšpiratívny dialóg. Vo vizuálnej exegéze sa spája teologický záujem o interpretáciu určitých rozprávaní vo vzťahu k nadčasovosti či dokonca večnosti s naratívmi dejín umenia, v ktorých ide o vývoj obrazov v čase.[4] Spoločným predmetom záujmu pritom môžu byť tradície, ktoré sa kontinuitne vyvíjajú počas stáročí, pričom sa neustále obohacuje ich obraznosť a rozvíja ich myšlienková komplexnosť. Vizuálna exegéza sa zaujíma aj o úlohu, ktorú mohli tradície a obrazy starších kultúr zohrávať pri samotnom vzniku biblických textov. V tomto článku sa tento problém iba stručne pripomenie ako

---

1 Pozri napríklad Werner TELESKO, *In Bildern denken. Die Typologie in der bildenden Kunst der Vormoderne*, Wien: Böhlau Verlag, 2016. https://doi.org/10.7767/9783205204626. Karl-August Karl-August WIRTH (ed.) *Pictor in Carmine. Ein Handbuch der Typologie aus der Zeit um 1200 ; nach MS 300 des Corpus Christi College in Cambridge*, Berlin: Mann, 2006.
Bernd MOHNHAUPT, *Beziehungsgeflechte. Typologische Kunst des Mittelalters*, Bern: Peter Lang, 2000.

2 Roland Martin ROLAND – Lilienfeld STIFTSBIBLIOTHEK – de Campo Liliorum UDALRICUS, *Die Lilienfelder Concordantiae caritatis : (Stiftsbibliothek Lilienfeld CLi 151)*, Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 2002. Anna BORECZKY, *The Budapest Concordantiae Caritatis: the medieval universe of a cistertian abbot in the picture book of a Viennese councilman*, [Szekszárd]: Schöck ArtPrint Kft, 2017.

3 Izaak J. de HULSTER – Brent A. STRAWN – Ryan P. BONFIGLIO, *Iconographic Exegesis of the Hebrew Bible / Old Testament: An Introduction to Its Method and Practice*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015. Izaak J. de HULSTER – Joel M. LEMON, *Image, text, exegesis: iconographic interpretation and the Hebrew Bible*, New York: Bloomsbury T&T Clark, 2015.

4 Ivan GERÁT," Medieval Narrative Structures and Visual Time (a historiographical outline) / Stredoveké naratívne štruktúry a vizuálny čas (historiografický náčrt)," in *Ars* 57 (2024): 3-20. https://doi.org/10.31577/ars-2024-0001.

východiskový bod na ceste významového obohacovania motívu obetovania zvierat. Náčrt zložitých modifikácií týchto tradícií poslúži na to, aby sme sa mohli sústrediť na ich stredoveké podoby, ktoré sa vyznačujú mimoriadnou myšlienkovou aj estetickou kultivovanosťou.

Zabiť zviera

Zabíjanie zvierat je už od pradávnych čias viac než čisto fyzickou akciou. Jeho symbolické významy prechádzali v priebehu stáročí zložitým vývojom a nemáme žiaden dôvod domnievať sa, že tento vývoj skončil. Túto tézu by som rád ilustroval vybranými príkladmi obetovania baránka v európskom umení od raného stredoveku podnes. Hlavným príkladom bude kľúčový symbol obety v židovskej a kresťanskej tradícii: Boží baránok.[5] V obrazoch a súvisiacich diskurzoch získava toto zviera pozíciu niekde medzi prírodou a kultúrou, medzi naratívnym a symbolickým spôsobom prezentácie. Už vo svojej základnej prírodnej podobe jahňa, ktoré jemne bečí a poslušne nasleduje bahnicu, svoju matku, asociuje nežnosť a jednoduchosť a idylickú blízkosť prírode, typickú pre detstvo. Na druhej strane je toto krehké stvorenie ľahkou korisťou pre predátorov a iné deštruktívne sily, takže jeho zabitie môže byť určitou paralelou skutočnosti, že aj človek musí v procese svojho dozrievania, sociálnej adaptácie a nadobúdania samostatnosti obetovať svoju naivitu.[6] Aj preto sa baránok stal dôležitou zástupnou obeťou, ktorá začala už v starovekých kultúrach Blízkeho východu nahrádzať ľudské obete. Obrazy týchto zástupných obetí sa mohli stať určitým vzorom pre jednu z najslávnejších scén knihy Genesis, v ktorej sa Abrahám, pokorne nasledujúci Boží pokyn, chystá obetovať svojho syna Izáka, no tesne pred vykonaním tohto hrozného činu sa objaví baránok ako zástupná obeť (Gn 22,1–14). Ikonografické pozadie tohto vykúpenia ľudskej obete skúmal významný švajčiarsky biblista Thomas Staubli. Metodologicky pritom vychádzal z predpokladu, že „biblická literatúra je neoddeliteľnou súčasťou starovekej blízkovýchodnej kultúry, a preto sa podieľa na jej symbolickom systéme. Tým sa nepopiera ani výnimočnosť biblického kánonu v jeho funkcii pre náboženské spoločenstvá v priebehu storočí, ani jeho jedinečný význam pre dejiny ľudstva ako jej dôsledok. Neznamená to ani popieranie teologického chápania textu ako súčasti trvalého procesu Božieho zjavenia ľudstvu. Ide však o odmietnutie elitárskej interpretácie textu ako súčasti a priori vyššej kultúry alebo náboženstva vyššieho Boha nad pohanskou kultúrou – interpretačný predpoklad, ktorý sa často objavuje najmä v súvislosti

[5] Širšie kultúrne a spoločensko-politické súvislosti problému obetovania sa pokúsil opísať a vysvetliť René GIRARD, *Obětní beránek*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1997. Jeho skúmania sa však nevenujú problému vizuality do tej miery, ako prítomný text.

[6] Ami RONNBERG – Kathleen MARTIN (eds.) *The book of symbols. Reflexions on archetypal images*, Köln: Taschen, 2011., s. 322.

s Gn 22.“[7] Širším kontextom tohto metodologického prístupu je odmietanie samozrejmého nároku európskej kultúry na dominanciu, ktorý bol typický pre rôzne ideológie obdobia kolonializmu.[8] Empirickým prínosom jeho štúdie bola identifikácia viacerých ikonografických motívov v umení starej Mezopotámie a Egypta, v ktorých sa objavuje spútaná ľudská obeť či zviera, ktoré ju má nahradiť. Vplyv týchto motívov zasiahol aj židovské zobrazenia témy Spútania Izáka v nástennej maľbe synagógy v Dura Europos (Sýria, 3. storočie) či mozaike na dlážke synagógy v Beth Alpha (Izrael, 6. storočie). Sila obrazovej tradície viedla tieto komunity k voľnejšiemu výkladu mojžišovského zákazu zhotovovania obrazov, čím sa ich vizuálna kultúra do istej miery priblížila svetu súvekých kresťanských komunít. Kresťanské umenie však vypracovalo oveľa komplexnejší výklad tematiky baránka.

San Vitale, Ravenna

Jeden z najvýznamnejších súborov kresťanských obrazov 6. storočia predstavujú mozaiky Kostola San Vitale v Ravenne (532-547).[9] Prominentnú úlohu tematiky baránka nie je možné prehliadnuť. Obraz symbolického zvieraťa v medailóne, tvoriacom vrchol klenby presbytéria, dominuje svätyni kostola. Medailón v centre klenby vizuálne podopierajú okrem jej zužujúcich sa rebier aj zdvihnuté ruky štyroch anjelov v bielych rúchach. Mimoriadny charakter zvieraťa je zvýraznený jeho svätožiarou a pozadím, zobrazujúcim hviezdnatú oblohu. Kozmický význam témy ju viaže s hlavným obrazom, umiestneným na centrálnej osi presbytéria vo vizuálne dominantnej konche apsidy. Ten spodobuje Krista, ktorý tróni medzi dvoma anjelmi na modrej guli, symbolizujúcej vesmír, pričom podáva martýrsky veniec patrónovi kostola sv. Vitalisovi a zároveň prijíma maketu kostola od biskupa Ecclesia. Na bočných stenách presbytéria, teda v hierarchii nižšie a mimo centrálnej osi, sa v rámci biblického programu objavujú nielen obrazy byzantského cisárskeho páru Justiniána a Teodory, ale aj naratívne predobrazy Baránka v zobrazení udalostí Starej zmluvy. Výber sa sústredil na udalosti, odkazujúce na konanie kňaza pri oltári. Na južnej stene zobrazili po stranách oltára Ábelovu a Melchisedekovu obeť. Veľkňaz pozdvihuje chlieb (Gn 14,18–20) a Ábel dvíha svoju obeť – baránka v smere k súhlasne žehnajúcej Božej pravici. Obvyklou paralelou Ábelovho obetovania zvieraťa by bolo konanie jeho brata

[7] HULSTER, I. J. D., STRAWN, B. A., and BONFIGLIO, R. P.: *Iconographic Exegesis of the Hebrew Bible / Old Testament: An Introduction to Its Method and Practice*. Göttingen 2015, kap. 3, s. 77-102, tu 100. O vykročenie za hranicu západnej kultúry sa pokúsil už r. 1943 Mayer Schapiro v štúdii neskôr preloženej ako“Anděl s beránkem v oběti Abrahámově – paralela západního a islámského umění”. In Meyer SCHAPIRO, *Dílo a styl*, Praha: Argo, 2006., s. 13-30.

[8] K súčasnému stavu týchto diskusií por. Paulo de MEDEIROS – Sandra PONZANESI (eds.) *Postcolonial theory and crisis*, Berlin: De Gruyter, 2024. https://doi.org/10.1515/9783111005744.

[9] Por. napr. Jutta DRESKEN-WEILAND, *Mosaics of Ravenna : image and meaning*, Regensburg: Schnell + Steiner, 2016.; Carola JÄGGI, *Ravenna : Kunst und Kultur einer spätantiken Residenzstadt : die Bauten und Mosaiken des 5. und 6. Jahrhunderts*, Regensburg: Schnell + Steiner, 2013.

Kaina, prinášajúceho rastlinnú obeť.[10] Autori obrazového programu v Ravenne sa však rozhodli pre ahistorickú symetriu postáv, ktoré sa pri obetnom stole nikdy nemohli stretnúť, no obidvoch bolo možné predstaviť ako vzdialených predchodcov kňazov, prinášajúcich eucharistickú obetu pri oltári. Do hry tak vstupujú významy, spojené s liturgiou a jej vzťahom k nadčasovosti.[11] Na protiľahlej stene Abrahám prináša anjelom pečené zviera na tanieri. Vo vedľajšom výjave Obetovania Izáka sa baránok objavuje ako substitučná obeť: „Abrahám sa rozhliadol a v kroví uzrel barana zachyteného za rohy. Abrahám šiel, vzal barana a obetoval ho namiesto svojho syna ako spaľovanú obetu."(Gn 22,13) V tejto pasáži sa síce hovorí o baranovi, no je zrejmé, že sa ním myslí aj baránok, opakovane spomínaný v krátkom dialógu Abraháma so synom len niekoľko veršov predtým: „Izák sa spýtal: „Pozri, oheň a drevo je tu, no kde je baránok na spaľovanú obetu?" Abrahám odvetil: „Syn môj, baránka na spaľovanú obetu si obstará Boh" (Gn 22, 7-8). Medzi Ukrižovaným a Izákom je niekoľko podobností: Izák niesol drevo na miesto obetovania podobne ako Ježiš drevený kríž, obaja boli synovia, pripravení obetovať svoj život a obaja ho získali naspäť – Izák, keď ho zastúpil baránok a Ježiš pri svojom zmŕtvychvstaní.[12]

Izák, ako syn, ktorý mal byť obetovaný svojím otcom, je prototypom Krista, Baránka Božieho.[13] Obraz Kristovho utrpenia by sme však v San Vitale márne hľadali. V centre apsidy nevidíme poníženie Ukrižovaného, ale zdravého mladého muža, tróniaceho na nebeskej sfére. Za povšimnutie však stoja aj baránky na hlaviciach stĺpov pod mozaikami po stranách presbytéria. Na každej z nich stoja

[10] Táto významuplná symetria zďaleka nebola jedinou možnosťou – ako protipól Ábela častejšie vidíme Kainovu rastlinnú obeť, ktorá sa Bohu páčila menej. Takto obidvoch bratov prinášajúcich obeť, predstavil majster Wiligelmo v reliéfe západnej fasády kostola S. Gimignano v Modene (okolo 1110). Ďalej pozri napríklad Morganova križiacka biblia (tiež známa ako Biblia šacha Abbása; Maciejowského Starý zákon); detail iluminácie z fol. 2r: Obete Kaina a Ábela; Kain zabíja Ábela; slonovinová tabuľka zo salernskej katedrály s Obeťami Kaina a Ábela a Zabitím Ábela, (okolo roku 1084, Musée du Louvre, inv. OA 4052); Maitani, Lorenzo, z. 1330, katedrála v Orviete: Obetovanie Kaina a Ábela, detail reliéfu z ľavého pilastra na hlavnej (západnej) fasáde, asi 1310-1316; mozaika v Capella Palatina, 12. storočie, Palermo; Kainova a Ábelova obeť, detail, na sokli portálu kostola St. Gilles-du-Gard (Provence), Francúzsko (okolo 1150-1180); Obete Ábela, Abraháma a Melchizedecha, apsida, južná strana, mozaika, 7. storočie, Sant'Apollinare in Classe, Ravenna, Taliansko, či obetovanie baránka vo Wiener Genesis (Cod. Theol. gr. 31), fol. 4. https://digital.onb.ac.at/RepViewer/viewer.faces?doc=DTL_7811880&order=1&view=SINGLE

[11] Wolfgang KEMP, *Christliche Kunst : ihre Anfänge, ihre Strukturen*, München: Schirmer/Mosel, 1994., s. 33.

[12] Por. Christopher W. SKINNER," Another look at"The Lamb of God"," in *Bibliotheca Sacra* 161 (2004): 89–104., s. 95.

[13] Túto myšlienku jednoznačne vyjadruje reliéf v tympanóne portálu Puerta del Corderón Kostol svätého Isidora, León (12. stor.). Baránok v scéne Obetovania Izáka tu síce vyzerá ako jednoduché zviera, zapletené za rohy v kríkoch a pripravené na obetovanie, no trochu vyššie, v medailóne nesenom anjelmi uprostred kompozície vidíme baránka ešte raz – so svätožiarou a krížom je už jednoznačným odkazom na Krista. Jeho pozícia v kompozícii jasne vyjadruje transcendentálny nárok. Takto umiestnené zviera by Abrahám nemohol fyzicky zabiť.

dvaja baránkovia otočení smerom ku krížu v strede. Dochádza tak ku znásobovaniu centrálneho symbolu, ktoré v sebe spája dekoratívnosť (v zmysle *ornamenta ecclesiae*) so symbolikou zvieraťa aj kríža. Samotné spojenie medzi baránkom a krížom však nie je objasnené vizuálnou naráciou – kríž bez korpusu je skôr abstraktným znakom, než priamym odkazom na Kristovo utrpenie.

Ravenský príklad je dôležitý aj preto, že vznikol predtým, ako sa európsky Východ a Západ rozdelil v otázke uctievania Baránka. Tretí koncil v Konštantínopole v roku 692 prijal kánon 82, podľa ktorého mali obrazy Krista zobrazovať v ľudskej podobe a nie pod „starobylými typmi a tieňmi" Baránka. Rozhodnutie cirkevnej autority regulovať obrazy ako formu teologického vyjadrenia prispelo k vzniku viacerých sporov medzi kresťanmi.[14] Západná cirkev výsledky koncilu neuznala. Aj na Východe sa niektorým vykladačom, ovplyvneným judaistickou tradíciou a ikonoklastickou kultúrou moslimov zdalo byť naturalistické zobrazovanie vteleného Boha vo vizuálnom médiu v priamom rozpore s biblickým zákazom modiel a vyrezávaných obrazov. Úsilie o reguláciu obrazov tak prispelo k vzniku dramatických a neraz násilných spoločenských konfliktov, v ktorých centre stála otázka zobrazovania Boha.[15] Pre prítomný text z tohto rozhodnutia vyplýva dôsledok, že obrazy Baránka sa rozvinuli predovšetkým v umení latinskej časti európskeho kresťanstva. V priebehu stredoveku tam nadobudli mimoriadne komplexnú podobu, ktorej hĺbka je výsledkom nielen umeleckej tvorivosti, ale aj teologického uvažovania a rozjímania.[16]

[14] Stephanie RUMPZA, *Phenomenology of the icon. Mediating God through the image*, Cambridge: Cambridge University Press, 2023, s. 22. https://doi.org/10.1017/9781009317900.

[15] Podrobnejšie o problematike Alexander AVENARIUS, *Byzantský ikonoklazmus. Storočie zápasu o ikonu*, Bratislava: Veda, 1998.

[16] Por. napr. Jeffrey F. HAMBURGER – Anne-Marie BOUCHÉ (eds.) *The mind's eye : art and theological argument in the Middle Ages*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2006.

Ravenna, San Vitale, Ábelova a Melchisedekova obeť

Ravenna, San Vitale, Abrahámova pohostinnosť a obetovanie Izáka

Typologické programy vrcholného stredoveku

Jednoznačné vizuálne odkazy spájajúce obetovanie baránka s Ukrižovaním nájdeme vo vrcholom stredoveku napríklad v rukopisoch moralizovaných biblií.[17] V jednom z týchto rukopisov, zhotovenom v Paríži niekedy okolo polovice 13. storočia, nájdeme tesne nad sebou dva kruhové medailóny – vrchný zobrazuje Obetovanie Izáka a spodný (umiestnený v strede strany) mnohofigurálnu scénu Ukrižovania.[18] Pred oltárom, na ktorom Abrahám pridržiava svojho syna, vidno baránka, ktorý ho nahradí v úlohe obete. K teologickým odkazom, ktoré táto vizuálna juxtapozícia pripomína, patrí aj pasáž z prvého listu sv. Pavla Korinťanom (5,8): „Vyčistite starý kvas, aby ste boli novým cestom. Ste totiž akoby nekvasený chlieb. Veď bol obetovaný náš veľkonočný Baránok, Kristus." Obetovanie baránka spájala so slávením sviatku Paschy už židovská tradícia, najmä začiatok 12. kapitoly knihy Exodus:

> 1 *Pán povedal Mojžišovi a Áronovi v egyptskej krajine:* 2 *„Tento mesiac bude pre vás počiatočným mesiacom. Bude vám prvým mesiacom v roku.* 3 *Celej izraelskej pospolitosti oznámte: »Desiateho tohoto mesiaca nech si každý zaobstará baránka pre svoju rodinu, pre každý dom!* 4 *Ak je však rodina málo na jedného baránka, potom nech si zaobstará spolu so svojím susedom, ktorého rodina býva najbližšie, podľa počtu osôb; podľa toho si máte zadovážiť baránka, koľko kto z vás zje.* 5 *Baránok musí byť bezchybný, ročný samček. Vyberiete si ho spomedzi oviec alebo kôz.* 6 *A bude vo vašej opatere do štrnásteho dňa tohto mesiaca, keď ho celá izraelská pospolitosť v podvečer zabije.* 7 *I vezme sa z jeho krvi a namažú sa ňou obe veraje a vrchný prah dverí na domoch, v ktorých ho budú jesť.* 8 *A v tú noc budú jesť mäso upečené na ohni; budete ho jesť s nekvaseným chlebom a s horkými zelinami.* 9 *Nič nesmiete z neho jesť surové ani uvarené vo vode, ale iba upečené na ohni, i hlavu, nôžky a vnútornosti.* 10 *Nič z neho nenecháte do rána. Čo by však z neho malo zostať do rána, spálite to na ohni.* 11 *A budete ho jesť takto: Bedrá budete mať opásané, obuv na nohách a palicu v ruke. Budete jesť narýchlo, lebo je to Pánov prechod (Pesach).* 12 *Lebo v tú noc prejdem celou egyptskou krajinou a usmrtím všetko prvorodené v egyptskej krajine od človeka až po dobytok a nad všetkými bohmi Egypta vykonám súd ja, Pán!* 13 *Krv na vašich domoch, v ktorých bývate, bude znamením na vašu záchranu. Keď uvidím krv, prejdem popri vás a nezastihne vás nijaký zhubný úder, keď budem biť Egypt.* 14 *Tento deň bude pre vás pamätným dňom a budete ho sláviť ako Pánov sviatok: z pokolenia na pokolenie ho budete sláviť ako večité ustanovenie!*

[17] John LOWDEN, *The Making of the Bibles Moralisées*, University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2000.

[18] Bodleian Library, Oxfordská univerzita, MS. Bodl. 270b, fol. 16r. pozri https://digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/4cf7e9d2-c06e-4029-a3b1-152736320897/surfaces/66df7109-283f-4fa7-bcf9-5eda3a22cddd/ (navštívené 20. 8. 2024). Otto PÄCHT, *Illuminated manuscripts in the Bodleian Library Oxford* Oxford: Clarendon Press, 1966.

Na túto pasáž odkazujú aj iluminácie na inom mieste rovnakého rukopisu, kde sa scéna Ukrižovania objavuje vedľa obrazu zabitia veľkonočného baránka, na ktorom sklonený muž pred zástupom svedkov drží zviera so zaklonenou hlavou a mieri nožom na jeho krk.[19] Pod zvieraťom je pripravená misa na krv, ktorá má byť preliata, v hornej časti sa z obláčika vykláňa žehnajúca postava, reprezentujúca Boha.

Ďalšia iluminácia kódexu ponúka obraz realizácie tohto prikázania. Pred zástupom svedkov vráža sklonený muž dlhý nôž do krku baránka, ktorého krv steká do pripravenej misy. Vo vrchnej časti medailónu sa k obetovaniu z neba skláňa žehnajúci Kristus.[20] Krv obetného zvieraťa vizuálne asociuje s krvou Ukrižovaného, zobrazeného v medailóne pod touto scénou. Prúd krvi vyteká z miesta na Ježišovom boku, ktoré práve zasiahla kopija, ako aj z rán, ktoré mu ďalší muži spôsobujú zatĺkaním klincov do rúk a nôh. Zranené telo a prelievaná krv tak vizuálne názorným spôsobom spájajú obetného baránka s Baránkom božím. Základom pre toto spojenie bolo viacero pravidiel a výrokov starého Zákona – na dosiahnutie účinného zmierenia, resp. odpustenia hriechov, sa napríklad požadovalo, aby sa osoba, ktorá obetuje zviera, s týmto zvieraťom identifikovala a potom mu sama privodila smrť. Starozákonné obetovanie zvierat tak bolo dramatickou, krvavou skúsenosťou, fyzickou realitou.[21] Preliatie krvi sa definovalo ako nevyhnutná podmienka odpustenia: „Takto sa podľa zákona skoro všetko očisťuje krvou a bez preliatia krvi niet odpustenia“ (Hebr 9,22). Odkazy na krv sú v iluminácii prítomné v jemne sublimovanej podobe. Je zrejmé, že cieľom nebolo šokovať vnímateľa, iba mu pripomenúť súvislosť medzi starozákonnými ustanoveniami a Kristovou obetou. Túto súvislosť napokon vyzdvihol už apoštol Filip, keď v 8. kapitole Skutkov sv. apoštolov interpretoval výrok proroka Izaiáša (Iz 53,7):

Stať Písma, ktorú čítal, bola táto: „Viedli ho ako ovcu na zabitie a ako baránok onemie pred tým, čo ho strihá, tak ani on neotvorí ústa. Pre jeho pokoru bol súd nad ním zrušený. A kto bude rozprávať o jeho rode? Lebo jeho život sa berie zo zeme.“ Eunuch povedal Filipovi: „Prosím ťa, o kom to prorok hovorí? O sebe, či o niekom inom?“ Tu Filip otvoril ústa a počnúc týmto miestom z Písma, zvestoval mu Ježiša. (Sk 8,32-35)

Spojenie Ukrižovania s Obetovaním Izáka nájdeme aj vo významovom centre typologického programu Klosterneuburského oltára – prostredná zvislá trojica emailových platničiek predstavuje vo svojom strede, v horizontálnom rade, venovanom času milosti (označuje ho aj nápis SUB GRATIA) Ukrižovanie a nad

[19] Bodleian Library, Oxfordská univerzita, MS. Bodl. 270b, fol. 45v.
[20] Bodleian Library MS. Bodl. 270b, fol. 45v.
[21] Nancy GUTHRIE, *The Lamb of God. Seeing Jesus in Exodus, Leviticus, Numbers and Deuteronomy (A ten-week Bible study)*, Wheaton, Ill.: Crossway, 2012; Leona Michele LOBELL, *The Lamb of God: The sacred made visible*, New York: New York University, 1989.

ním, v rade venovanom času pred Mojžišovým prijatím zákona (nápis: ANTE LEGEM), Obetovanie Izáka.[22] Toto dielo však stvárňuje aj ďalšie súvislosti obetovania veľkonočného Baránka. V spodnom registri, venovanom času pod mojžišovským zákonom (nápis: SUB LEGE), Mikuláš z Verdunu nezobrazuje krvavé zabitie zvieraťa, ale muž v židovskom klobúku vkladá nezranené obetné zviera do štvorcového otvoru na priečelí zmenšeného chrámu. Na Krista ako veľkonočného baránka odkazuje nápis pri obraze: AGNUS PASCALIS. CHRISTI MACTANDUS IN FORMAM CLAUDITUR AGNUS. (Veľkonočný baránok. Obetný baránok je predobrazom Krista). Vizuálny znak preliatej krvi v tomto obrazovom poli absentuje. Muž prinášajúci baránka pravou rukou ukazuje na dorastajúci mesiac, ktorý nedosiahol ešte ani polovicu svojej veľkosti. Tento obrazový znak je časovým údajom, ktorý sa spája s prinesením zvieraťa (10. Nissan; dátum obetovania by bol 14. Nissan).[23] V rámci typologického programu diela teda výjav nezodpovedá Kristovmu ukrižovaniu, ale jeho vstupu do Jeruzalema – práve preto je táto scéna zobrazená priamo nad ním v strednom registri.

Napriek bohatosti významov a foriem Verdunského oltára toto fascinujúce dielo nevyčerpalo možnosti, ponúkané biblickou typológiou pre interpretáciu obrazu baránka. Možno to ilustrovať aj na diele z príbuzného obdobia, realizovanom v rovnakom médiu – malej emailovej plakete (6.5 x 7.5 cm), ktorá vznikla okolo roku 1200 a dnes sa nachádza v Metropolitnom múzeu umenia v New Yorku.[24] Jej témou je označenie dverí písmenom Tau – prostovlasý muž kreslí veľké T na štít fasády chrámu, zaberajúceho celú výšku obrazu, podobne ako mužova postava. Schúleného baránka možno vidieť v dolnej časti obrazu – nevieme, či už je mŕtvy, alebo spí. Mojžiš prikázal označiť domy Izraelitov krvou baránka, aby ochránil ich domácnosť pred katastrofou. V opačnom prípade by každý prvorodený syn zomrel podobne ako u Egypťanov, medzi ktorými Židia bývali (Ex 12,3-23). V typologickom výklade sa táto udalosť opäť spájala s ukrižovaním. Na našej plakete zdobí malý kríž strechu budovy, ktorá napriek svojej zmenšenej mierke vyzerá ako kresťanský chrám, hoci ním z hľadiska historického času zobrazenej udalosti určite nemohla byť. Stredovekí umelci často narábali s anachronizmami, lebo pre dejiny spásy a ich typologický výklad je dôležitejší pohľad *sub specie aeternitatis*, než presná historická chronológia.[25]

---

[22] Mikuláš z Verdunu: Klosterneuburský oltár (pôvodne ambo, 1181). Heike SCHLIE," Vom Ambo zum Retabel : das Klosterneuburger Goldschmiedewerk von Nikolaus von Verdun," in *Zeitschrift für Kunstgeschichte* 80 (2017): 247-272. https://doi.org/10.1515/ZKG-2017-0013.

[23] Martina PIPPAL," Von der gewußten zur geschauten Similitudo. Ein Beitrag zur Entwicklung der typologischen Darstellung bis 1181," in *Der Kunsthistoriker* 4 (1987): 53–61., tu s. 58.

[24] kat. číslo 17.190.438. Pozri https://www.metmuseum.org/art/collection/search/464426 (navštívené 23.8.2024).

[25] Pozri aj Georges DIDI-HUBERMAN, *Pred časom. Dejiny a anachronizmus obrazov*, Bratislava: Kalligram, 2006.

Obetovanie Izáka; Ukrižovanie Moralizovaná Biblia zhotovená v Paríži, asi 1230-40, Bodleian Library, Oxfordská univerzita, MS. Bodl. 270b, fol. 16r.

AGNUS PASCALIS
CHRISTI MACTANDUS IN FORMAM CLAUDITUR AGNUS
(Veľkonočný baránok
Obetný baránok je predobrazom Krista)
Mikuláš z Verdunu: Klosterneuburský oltár (pôvodne ambo, 1181)

Baránok v Apokalypse

Transcendentné významy baránka predstavovali stredovekí umelci hlavne v ilustráciách apokalypsy. Baránok ako odkaz na Krista sa v Jánovom Zjavení objavuje 28 krát, takže tento symbol je najčastejším spôsobom, ako sa v tomto texte hovorí o Ježišovi.[26] Na tomto mieste pripomenieme len niekoľko momentov, ktoré sa neskôr prejavili v obrazoch, syntetizujúcich rôzne myšlienkové inšpirácie do jedného vizuálneho celku.

Stredoveké vizuálne programy akcentujú namiesto pozemského zvieraťa jeho úlohu transcendentného symbolu, ktorému prislúcha mimoriadna úcta. Napríklad celostranová iluminácia, venovaná Uctievaniu baránka na počiatku Evanjeliára, ktorý v roku 827 darovali cisár Ľudovít Zbožný a jeho manželka opátskemu Kostolu svätého Medarda v Soissons, vyjadruje transcendentnú pozíciu apokalyptického baránka s mimoriadnou intenzitou.[27] Medzi divákom a baránkom sa rozprestiera viacero vrstiev – najskôr architektúra so štvoricou stĺpov prepásaných niečím na spôsob chrámovej opony, potom rímsa so štvoricou bytostí, symbolizujúcich evanjelistov, nad ňou tenký pás skleneného mora (Zjv 15,2), nad ktorým baránka adoruje 24 postáv. Symbolické zviera s krížom zdobeným svätožiarou, tradičným znakom Krista, stojí na zlatom pozadí v samostatnom medailóne. Z okraja medailónu, aj zo zvitku pod baránkovými nohami smerujú zväzky svetelných lúčov k adorujúcim, čím sa naznačuje symbolické prekonanie všetkých bariér. Prekonávanie hraníc však má čisto mystický charakter a rozhodne vylučuje akékoľvek násilie, ktoré by sa mohlo páchať na baránkovi v úlohe obetného zvieraťa. Ide skôr o triumfálny obraz povýšenia symbolickej podstaty života, ktorá si zasluhuje úctu.

Baránok vyzerá v rámci dobových limitov znázorňovania skutočnosti ako normálne zviera. V iluminácii teda nenájdeme stvárnenie surreálnych motívov Jánovho textu (Zjv 5,6): „I videl som v strede medzi trónom a štyrmi bytosťami uprostred starcov stáť Baránka, ktorý bol ako zabitý. Mal sedem rohov a sedem očí, čo je sedem Božích duchov, poslaných na celú zem“. Takéhoto symbolicky (de)formovaného baránka možno vidieť napríklad v iluminániách Bamberskej apokalypsy (okolo 1000-1020).[28] Baránok-Kristus ako jediná bytosť schopná

[26] Natasha O'HEAR, *Picturing the Apocalypse. The book of Revelation in the arts over two millennia*, New York: Oxford University Press, 2015, s. 53.

[27] Bibliothèque nationale de France, Département des Manuscrits, Latin 8850, fol. 1v. Pozri Evangelia quattuor [Évangiles de Saint-Médard de Soissons] (1v-221v). Capitulare evangeliorum (223r-235v). | Gallica (bnf.fr) Por. Charlotte DENOËL, Soissons-Evangeliar, in BRINK, Peter van den & AYOOGHI, Sarvenaz (eds.) *Karl der Große – Charlemagne. Karls Kunst. Katalog der Sonderausstellung Karls Kunst vom 20. Juni bis 21. September 2014 im Centre Charlemagne, Aachen*. Dresden: Sandstein, 2014, s. 228–231.

[28] Staatsbibliothek Bamberg, Msc.Bibl.140, fol. 13v.

otvoriť zapečatenú knihu disponuje špeciálnou silou. Jedine On, zabitý Baránok Boží ako obetovaný človek – *homo sacer* – vie odhaliť tajomstvá dejín.[29]

Na iných miestach tohto rukopisu vyjadrili Baránkovu moc aj bez deformácie – napríklad vtedy, keď pokojne konfrontujú zlovestných apokalyptických jazdcov, prinášajúcich na svet rozbroje, vojnu, hlad a smrť.[30] V každej z týchto iluminácií stojí baránok sám oproti jazdcom, zobrazeným inak na plochom a prázdnom pozadí. Z tohto vizuálneho kontextu je okamžite zrejmé, že ide o celkom mimoriadnu bytosť so schopnosťami, ktoré môžu nadobudnúť význam aj v kontexte predstáv o konkrétnejších pozemských konfliktoch. V niektorých obrazových cykloch apokalypsy sa toto spojenie dokonca konkretizovalo: posvätný symbol sa spájal s vlajkami a erbami určitých krajín či vladárov. Napríklad v impozantnom cykle tapisérií v Angers sa zabitý Baránok, ktorý ešte krváca z krku aj nôh, spája s erbom objednávateľa cyklu, Ľudovíta z Anjou.[31] Univerzálnosť symbolu tak ustupuje úlohe vyjadriť určitú partikulárnu identitu, ktorá sa ideovo aj mocensky usilovala vymedziť oproti iným skupinám ľudí, neraz aj inak uvažujúcim kresťanom.

Na druhej strane existovala možnosť vyhnúť sa vojnám či iným katastrofám a predstaviť baránka uprostred pokojnej rajskej záhrady. Napríklad vo freske kostola San Pietro al Monte v Civate ho vidíme pri nohách Krista, ktorý tróni v ľudoprázdnom Nebeskom Jeruzaleme. Tieto kontrastné možnosti zobrazovania súvisia aj s fascinujúcou otázkou vzťahu medzi predstavou apokalyptického baránka, umiestneného v transcendentálnej sfére, s fyzickou podobou zvieraťa, s telom, využitým na materiálne predstavenie tohto symbolu, ako aj s jeho miestom v rámci spoločenstva.

[29] Kurt APPEL, The Testament of Time – The Apocalypse of John and the recapitulatio of Time according to Giorgio Agamben, in WIESER, Veronika, ELTSCHINGER, Vincent & HEISS, Johann (eds.) *Cultures of Eschatology. Empires and Scriptural Authorities in Medieval Christian, Islamic and Buddhist Communities.* Oldenbourg: De Gruyter, 2020, s. 733-758. https://doi.org/10.1515/9783110597745-036.

[30] Staatsbibliothek Bamberg, Msc.Bibl.140, fol. 14r-15v.

[31] Natasha O'HEAR, *Picturing the Apocalypse. The book of Revelation in the arts over two millennia*, New York: Oxford University Press, 2015., s. 64. Luigi ANGELINO, *L' arazzo dell'apocalisse di Angers. Una testimonianza tra cielo e terra*, Brescia: Cavinato editore international, 2020.

Flámska apokalypsa (Apocalipsis in dietsche), okolo roku 1400, Paríž, Bibliothèque nationale de France, Néerl3, fol. 6r.

Gentský oltár

Obrazy, ktoré tematiku umiestňujú do kontextu spoločenstva, sa obvykle vyznačujú vyššou významovou komplexnosťou. Týka sa to napríklad aj zobrazenia obetovania a utrpenia. U apokalyptického baránka sa utrpenie obvykle prejavuje krvácaním. Najčastejšie krváca do kalicha. Napríklad na Gentskom oltári Baránok stojí na oltárnej menze, zobrazenej uprostred mimoriadne podrobnej, množstvo detailov obsahujúcej kompozície otvoreného oltárneho retabula. Maľovaný oltár tak odkazuje na oltár skutočný. Krv, vytekajúca v iluzívnom priestore maľby z rany na baránkovej hrudi prýšti do kalicha, čím poukazuje na liturgickú obetu nielen všeobecne, ale aj konkrétne, vo vzťahu k dianiu pred maľbou. Nedávne reštaurovanie maľby odhalilo aj humanoidnú tvár baránka. Toto výtvarné riešenie umiestnilo podobu symbolu medzi ľudský a zvierací svet. Pohľad zvieraťa, reprezentujúceho vteleného a umučeného Boha predsa nemôže byť rovnaký ako pohľad, ktorý nenesie žiadne symbolické významy. Musí byť partnerom v dialógu, zahŕňajúcom nielen zmyslové, ale aj interpretujúce a intelektuálne videnie.[32] Aj nápis na oltári obsahuje liturgický text, ktorý zvýrazňuje Baránkovu úlohu v dejinách spásy a číta sa vo vrcholnom momente slávenia omše: ECCE AGNUS DEI QUI TOLLIT PECCATA MUNDI (Jn 1,29: „Hľa baránok boží ktorý sníma hriechy sveta“). Tieto slová prednáša kňaz vo vrcholnom momente liturgie, pri pozdvihovaní posvätenej hostie. Teologické súvislosti tejto témy predstavujú ďalšie nápisy, napríklad HIC EST FONS AQUE VITE PROCEDENS DE SEDE DEI + AGNI, pripomínajúci vodu života, ktorá vyteká od trónu božského Baránka (Zjv 22,1).[33] Detailné fotografie, zverejnené po reštaurovaní umožňujú rozoznať špliechanie vody vo fontáne, čo možno na základe vizuálnej analógie s vyšplechovaním Baránkovej krvi pri jej dopade do kalicha považovať za dokreslenie eucharistických významov, ktoré osobitne vystupujú v kontexte kompletného trinitárneho obrazu na centrálnej osi oltára (Otec + žiariaca holubica ako Duch + baránok ako Kristus).[34] Baránok na oltári tvorí stred spoločenstva. Najbližší okruh okolo neho vytvárajú duchovné bytosti – anjeli, ktorí držia *arma christi* ako odkaz na Kristovu obetu, modlia sa so zopätými rukami alebo mávajú kadidelnicami tak, že ich pohyb smeruje k oltáru. O niečo ďalej sa k Baránkovi približujú štyri procesie svätých osôb. Tento motív môže odkazovať na eschatologickú reč Krista v Matúšovom evanjeliu: „On pošle svojich anjelov za mohutného zvuku poľnice a zhromaždia jeho vyvolených zo štyroch strán sveta“ (Mt 24,31). Na čele dvoch

[32] Barbara BAERT, The New Lamb and the Iconic Gaze, in *Iconographica* 20 (2021): 103-115., s. 110.

[33] Otto PÄCHT, *Van Eyck. Die Begründer der altniederländischen Malerei*, München: Prestel, 1989, s. 124-127.

[34] Pozri http://closertovaneyck.kikirpa.be/ghentaltarpiece/#viewer/ (naposledy navštívené 13.12.2023). Wolfgang KEMP,“ Realismus als Katalysator: der Genter Altar – vom Bildsystem zum Gattungssystem,“ in *Zeitschrift für Kunstgeschichte* 83 (2020): 471-491. https://doi.org/10.1515/ZKG-2020-4002.

sprievodov v popredí kľačia, otočení smerom k Baránkovi, dve skupinky mužov – vpravo apoštoli a vľavo učenci s otvorenými knihami. Z krajinného pozadia vľavo prichádzajú cirkevní hodnostári. Na čele zástupu svätých panien, ktoré prichádzajú spoza hustých kríkov vpravo, vidno aj sv. Agnešu, ktorej atribútom je práve baránok.

Živý baránok, ktorý stojí na oltárnom stole uprostred otvoreného retabula, kontrastuje s baránkom, predstaveným ako atribút v rámci iluzívnej kamennej sochy Jána Krstiteľa, namaľovanej v grisaille farebnosti na zavretých krídlach diela. Na baránka poukazuje aj opakovaný, no skrátený výrok žehnajúceho Jána Krstiteľa pri jeho iluzívnom plnofarebnom obraze v rámci scény Deesis v hornom registri otvoreného oltára: ECCE AGNUS DEI („Hľa Baránok boží“).

Malý „emblematický" obraz víťazného baránka so zástavou sa ešte trikrát opakuje aj na dlážke pod muzicírujúcimi anjelmi, ktorí obklopujú centrum horného registra.[35] Celkom naľavo hore v iluzívnej maľbe reliéfu nad postavou Adama Ábel dvíha obetného baránka. Vďaka nepravidelnej ploche maľby (polovičná luneta) dostáva jeho obeta oveľa väčší priestor ako Kainova, zobrazená v ostávajúcom stiesnenom priestore za Ábelovým chrbtom.

Symbol baránka sa tak v tomto diele vracia zakaždým v inom štýle a významových súvislostiach, takže sa zdá, že jeho muliplikácia už nevyplýva len z náboženských potrieb, ale aj z princípu rozmanitosti, ktorý je vlastný svetu umenia.

Dôkladne prepracovaný viacvrstvový systém asociácií v tomto diele predstavuje v istom zmysle vrchol stredovekého vývoja. Umelci nasledujúcich období museli túto zložitosť redukovať a zároveň tvorivo zdôrazniť niektoré významy symbolu kladením iných akcentov.

[35] Tamtiež, s. 487.

Hubert a Jan van Eyck: Gentský oltár (1432)

„Znepokojivo humanoidná“ tvár baránka
(po reštaurovaní, ktoré sa začalo v roku 2012)

Záver

Symbolické významy a naratívne kontexty obrazu baránka sú na jednej strane ukotvené v biblických textoch, ktoré majú po stáročia kanonizovanú podobu, takže zakladajú významovú kontinuitu, presahujúcu aktuálne historické kontexty. Na druhej strane sa tento komplexný súbor odkazov stáva aj v umeleckých dielach predmetom interpretácií, ktoré sa historicky vyvíjajú. Z bohatej pokladnice odkazov si vyberajú určité momenty, ktoré potom aktualizujú a prezentujú v umeleckom jazyku svojej doby. Podoba umeleckej aktualizácie tak závisí od viacerých momentov: 1, formálne stvárnenie zvieraťa a jeho okolia, prináša do hry široký súbor psychologických významov na strane tvorcu aj na strane vnímateľa; 2, štýl tvorcu obrazu, jeho vizuálny jazyk, môže tému neočakávaným spôsobom transformovať; 3, prípadné textové odkazy v diele dokážu niektorí vnímatelia prečítať, iní zasa nie; 4, autori si z biblickej tradície vyberajú, na čo má ich dielo odkazovať, pričom môžu zohľadniť, čo divák pozná, aby tomu dokázal porozumieť; 5, ďalšie významy môže autor či divák do diela vložiť neuvedomene, vďaka svojej jedinečnej životnej dráhe a stereotypom v myslení. Prítomnosť a vzájomná interakcia týchto faktorov spôsobuje, že ide o veľmi komplexný problém.[36]

Po priblížení symbolických významov baránka vo vybraných dielach stredoveké-ho umenia ostáva bez odpovede množstvo otázok, zameraných na premeny tohto symbolu v nasledujúcich obdobiach, vrátene umenia súčasnosti. Aká je úloha obrazu pri tvorbe zmyslu u diváka? Je tento proces v rukách umelcov, alebo ho podmieňujú rôzne okolnosti, ktoré umelci nevedia ovplyvniť? Pozorovanie premien symbolov môže viesť k pochybnostiam: „Symboly nie sú pevné ani večné. Historická premenlivosť na ne neustále pôsobí a mení ich významy z jedného časového obdobia na druhé a z jedného kultúrneho prostredia na druhé … význam nie je nezávislou vlastnosťou znaku, ale je neustále vytváraný a pretváraný jeho pozorovateľmi a používateľmi.“[37] Napriek tomu je dôležité hľadať kontinuitu. Aj prítomný text splní svoju úlohu, ak aspoň trochu prispeje k tomu, aby sa pri nových tvorivých činoch celkom nezabudlo na odvážny vzlet imaginácie a mimoriadnu kultivovanosť, spojenú s interpretáciou symbolu baránka v stredovekom umení.

[36] K otázkam aspektivity diela výtvarného umenia por. Whitney DAVIS, *A general theory of visual culture*, Princeton: Princeton University Press, 2022.

[37] Marina WARNER, *Forms of Enchantment: Writings on Art & Artists*, London: Thames & Hudson Incorporated, 2018.

LITERATÚRA

ANGELINO, Luigi, *L' arazzo dell'apocalisse di Angers. Una testimonianza tra cielo e terra*, Brescia: Cavinato editore international, 2020.
APPEL, Kurt, The Testament of Time – The Apocalypse of John and the recapitulatio of Time according to Giorgio Agamben, in WIESER, Veronika, ELTSCHINGER, Vincent & HEISS, Johann (eds.) *Cultures of Eschatology. Empires and Scriptural Authorities in Medieval Christian, Islamic and Buddhist Communities.* Oldenbourg: De Gruyter, 2020, s. 733-758. https://doi.org/10.1515/9783110597745-036.
AVENARIUS, Alexander, *Byzantský ikonoklazmus. Storočie zápasu o ikonu*, Bratislava: Veda, 1998.
BAERT, Barbara, The New Lamb and the Iconic Gaze. in *Iconographica* 20 (2021): 103-115.
BORECZKY, Anna, *The Budapest Concordantiae Caritatis : the medieval universe of a cistertian abbot in the picture book of a Viennese councilman*, [Szekszárd]: Schöck ArtPrint Kft., 2017.
DAVIS, Whitney, *A general theory of visual culture*, Princeton: Princeton University Press, 2022.
DENOËL, Charlotte, in BRINK, Soissons-EvangeliaPeter van den & AYOOGHI, Sarvenaz (eds.) *Karl der Große – Charlemagne. Karls Kunst. Katalog der Sonderausstellung Karls Kunst vom 20. Juni bis 21. September 2014 im Centre Charlemagne, Aachen.* Dresden: Sandstein, 2014, s. 228–231.
DIDI-HUBERMAN, Georges, *Pred časom. Dejiny a anachronizmus obrazov*, Bratislava: Kalligram, 2006.
DRESKEN-WEILAND, Jutta, *Mosaics of Ravenna : image and meaning*, Regensburg: Schnell + Steiner, 2016.
GERÁT, Ivan, Medieval Narrative Structures and Visual Time (a historiographical outline) / Stredoveké naratívne štruktúry a vizuálny čas (historiografický náčrt). in *Ars* 57 (2024): 3-20. https://doi.org/10.31577/ars-2024-0001.
GIRARD, René, *Obětní beránek*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1997.
GUTHRIE, Nancy, *The Lamb of God. Seeing Jesus in Exodus, Leviticus, Numbers and Deuteronomy (A ten-week Bible study)*, Wheaton, Ill.: Crossway, 2012.
HAMBURGER, Jeffrey F.- BOUCHÉ, Anne-Marie (eds.), *The mind's eye : art and theological argument in the Middle Ages*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2006.
de HULSTER, Izaak J. – LEMON Joel M., *Image, text, exegesis : iconographic interpretation and the Hebrew Bible*, New York: Bloomsbury T&T Clark, 2015.
de HULSTER, Izaak J. – STRAWN, Brent A.- BONFIGLIO, Ryan P., *Iconographic Exegesis of the Hebrew Bible / Old Testament: An Introduction to Its Method and Practice*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.
JÄGGI, Carola, *Ravenna : Kunst und Kultur einer spätantiken Residenzstadt : die Bauten und Mosaiken des 5. und 6. Jahrhunderts*, Regensburg: Schnell + Steiner, 2013.

KEMP, Wolfgang, *Christliche Kunst : ihre Anfänge, ihre Strukturen*, München: Schirmer/Mosel, 1994.
KEMP, Wolfgang, Realismus als Katalysator: der Genter Altar – vom Bildsystem zum Gattungssystem. in *Zeitschrift für Kunstgeschichte* 83 (2020): 471-491. https://doi.org/10.1515/ZKG-2020-4002.
LOBELL, Leona Michele, The Lamb of God: The sacred made visible. New York: New York University, 1989.
LOWDEN, John, *The Making of the Bibles Moralisées*, University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2000.
de MEDEIROS, Paulo – PONZANESI, Sandra (eds.), *Postcolonial theory and crisis*, Berlin; Boston: De Gruyter, 2024. https://doi.org/10.1515/9783111005744.
MOHNHAUPT, Bernad, *Beziehungsgeflechte. Typologische Kunst des Mittelalters*, Bern ; New York: Peter Lang, 2000.
O'HEAR, Natasha, *Picturing the Apocalypse. The book of Revelation in the arts over two millennia*, New York: Oxford University Press, 2015.
PÄCHT, Otto, *Illuminated manuscripts in the Bodleian Library Oxford* Oxford: Clarendon Press, 1966.
PÄCHT, Otto, *Van Eyck. Die Begründer der altniederländischen Malerei*, München: Prestel, 1989.
PIPPAL, Martina, Von der gewußten zur geschauten Similitudo. Ein Beitrag zur Entwicklung der typologischen Darstellung bis 1181. in *Der Kunsthistoriker* 4 (1987): 53–61.
ROLAND, Martin, – Lilienfeld STIFTSBIBLIOTHEK – de Campo Liliorum UDALRICUS, *Die Lilienfelder Concordantiae caritatis : (Stiftsbibliothek Lilienfeld CLi 151)*, Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 2002.
RONNBERG, Ami – MARTIN, Kathleen (eds.), *The book of symbols. Reflexions on archetypal images*, Köln: Taschen, 2011.
RUMPZA, Stephanie, *Phenomenology of the icon. Mediating God through the image*, Cambridge: Cambridge University Press, 2023. https://doi.org/10.1017/9781009317900.
SCHAPIRO, Meyer, *Dílo a styl*, Praha: Argo, 2006.
SCHLIE, Heike, Vom Ambo zum Retabel : das Klosterneuburger Goldschmiedewerk von Nikolaus von Verdun., in *Zeitschrift für Kunstgeschichte* 80 (2017): 247-272. https://doi.org/10.1515/ZKG-2017-0013.
SKINNER, Christopher W., Another look at"The Lamb of God". in *Bibliotheca Sacra* 161 (2004): 89–104.
TELESKO, Werner, *In Bildern denken. Die Typologie in der bildenden Kunst der Vormoderne*, Wien: Böhlau Verlag, 2016. https://doi.org/10.7767/9783205204626.
WARNER, Marina, *Forms of Enchantment: Writings on Art & Artists*, London: Thames & Hudson Incorporated, 2018.

WIRTH, Karl-August (ed.), *Pictor in Carmine. Ein Handbuch der Typologie aus der Zeit um 1200 ; nach MS 300 des Corpus Christi College in Cambridge*, Berlin: Mann, 2006.

prof. PhDr. Ivan Gerát, PhD.
Centrum vied o umení SAV
Dúbravská 9, 841 04 Bratislava
Katedra dejín a teórie umenia
Filozofická fakulta, Hornopotočná 23
917 01 Trnava
ivan.gerat@gmail.com

Verba Theologica
Supplementum/2024 (ročník XXIII): 29-38
DOI: https://doi.org/10.54937/vt.2024.23.Supp.29-38

Špecifiká prekladu diel Johna Miltona inšpirovaných Bibliou

Specifics of Translating John Milton´s Works Inspired by the Bible

MARIÁN ANDRIČÍK

Filozofická fakulta Univerzity Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach

Abstract:
The paper stems from the author's experience in translating three works written by an English Baroque poet John Milton and inspired by the *Bible* – an epic *Paradise Lost*, a short epic *Paradise Regained* and a closet drama *Samson Agonistes*. Unlike many other literary works, all of them do not only allude to the text of the Bible but transform complete stories from both Old and New Testament. Close thematic relation to the Scripture faces the translator with various problems that should be coped with at the level of translational strategy and particular solutions as well. The study attempts to use selected phenomena and examples to illustrate and justify applied approaches.
Keywords: John Milton, Translation, Bible, Baroque

Vzbura náboženského citu proti renesančnému rozumu, ktorý človeku nedal a ani nemohol dať úplné odpovede pri hľadaní úplnej pravdy, sa aj v európskej barokovej literatúre odrazila vo väčšom príklone autorov k náboženským témam tak v lyrickej (Luis de Góngora, sv. Ján z Kríža, sv. Terézia Ježišova v Španielsku, tzv. metafyzickí básnici v Anglicku), ako aj v epickej poézii (Toquatto Tasso v Taliansku). Výnimočné miesto má v tomto kontexte osobnosť anglického barokového básnika Johna Miltona (1608 – 1674). Nijaký iný autor európskej literatúry – azda

s výnimkou Danteho – nerozvinul kresťanské a najmä biblické inšpirácie v literárnej tvorbe v takom rozsahu a s takým nasadením ako práve on. Svedčia o tom tri diela, na ktoré sa zameriava táto štúdia: epos *Stratený raj* (*Paradise Lost*, 1667), miniepos *Vrátený raj* (*Paradise Regained*) a knižná dráma *Samson bojovník* (*Samson Agonistes*, obe 1671). Všetky tri výrazným spôsobom tematicky čerpajú z *Biblie*, čo je určujúci faktor pri ich recepcii a zvlášť pri preklade. Prináša so sebou rozličné otázky, ktoré si prekladateľ – v závislosti od kontextu, v akom preklad vzniká – musí klásť.

Ako v istom zmysle kľúčový možno z historického hľadiska chápať rok 1616, keď mal John Milton osem rokov. Vtedy totiž zomiera vo veku 52 rokov William Shakespeare, symbol celej predošlej renesančnej epochy, autor, ktorý vo svojej básnickej i dramatickej tvorbe stál svojimi témami aj ich uchopením pevne na zemi. Miltona, ktorý ešte v mladosti venoval Shakespearovi jeden zo svojich sonetov, čím uznal jeho vplyv na svoju tvorbu, však jeho vnútorné nastavenie i vonkajšie okolnosti súvisiace s búrlivým spoločensko-politickým vývojom v Anglicku hlavne v prvej polovici 17. storočia priviedli k vyššie uvedeným spracovaniam biblických tém. Vplyv na takúto literárnu orientáciu mohlo mať aj jeho vzdelanie, pretože v mladosti absolvoval Kristovo kolégium (Christ's College) v Cambridgei a neskôr okrem niekoľkých nábožensky orientovaných pamfletov svoje názory na otázky kresťanskej viery zhrnul v rozsiahlom spise *O kresťanskej náuke* (*De Doctrina Christiana*), ktorý však objavili až dávno po jeho smrti v r. 1823 a vyšiel o dva roky neskôr.

Pri prekladaní diel úzko zviazaných s biblickým textom sa pred prekladateľom vynára niekoľko otázok, ktorých zodpovedanie môže mať zásadný vplyv na výsledný tvar prekladu:

1. Otázka konfesie autora – v akej miere a akým spôsobom sa v texte prejavuje autorovo náboženské vyznanie a jeho osobné názory.

2. Otázka konfesie prekladateľa a jej možného vplyvu na výsledný charakter prekladu.

3. Otázka naviazanodväznosti Miltonových diel na biblický text – o ktoré z jestvujúcich prekladov Biblie sa pri prekladaní oprieť a čo na to vplýva.

Napriek tomu, že Miltonove literárne diela priamo neodrážajú jeho životné osudy, teda sotva by sme ich mohli označiť za autobiografické, zašifroval do nich množstvo kritických odkazov na svoju dobu vrátane cirkevných pomerov. Sám prešiel pomerne zložitým konfesionálnym vývinom: pri ukončení štúdia v Cambridgei sa zaviazal rešpektovať učenie anglikánskej cirkvi, neskôr sa zblížil s kalvinizmom, potom ho spájali s arminianizmom či arianizmom až napokon došiel

k vlastnej doktríne, ktorú zhmotnil v uvedenom spise *O kresťanskej náuke*. Vo svojich pamfletoch sa kriticky vyjadroval k episkopálnej správe katolíckej cirkvi a niektoré narážky na jej rády zakomponoval aj do *Strateného raja*. Talianska verzia eposu z r. 1732 z pera Paola Rolliho aj s jeho predslovom „Osservazione" sa o dva roky neskôr dostala na zoznam zakázaných kníh (Index Librorum Prohibitorum) katolíckej cirkvi, kde zostala až do r. 1900 (niektoré zdroje uvádzajú dokonca rok 1948). Napriek vyjadreniu amerického vedca Edwarda F. Kenricka, že „definitívnu odpoveď na to, prečo taliansky preklad zakázali, už sa nedozvieme" (Kenrick, 1956, s. 487), sa dnes môžeme aspoň domnievať, aké mohli byť dôvody zákazu. Pravdepodobne k tomu prispel aj Miltonov puritanizmus a neskôr aj náboženský eklekticizmus, na obľube u katolíckej cirkvi mu iste nepridalo jeho päť antiprelátskych spisov, ku ktorým možno priradiť aj spis *O rozvode*, v ktorom navrhoval – zrejme aj na základe vlastnej životnej skúsenosti – rozšíriť jestvujúce dôvody rozvodu, a napokon jednou z príčin mohol byť aj text *Strateného raja* s nepriamou kritikou katolíckych rádov.

Je známe, že žánrovým predobrazom *Strateného raja* bola pre Miltona Vergíliova *Aeneida*, tematicky však výsostne nadväzuje na Bibliu. Pri porovnaní *Strateného raja* a biblického prototextu na tematickej rovine je evidentné, že sú rozsahovo nesúmerateľné. Ak si vezmeme základný príbeh od stvorenia sveta až po vyhnanie prvých ľudí z raja, v Biblii ide o tri kapitoly knihy Genesis a dokopy 80 veršov (31 + 25 + 24). Milton z toho svojou básnickou imagináciou vytvoril obrovský epos v dvanástich knihách s 10 565 veršami (vychádzajúc z druhého, prepracovaného a kánonizovaného vydania z r 1674). Napriek básnickej licencii, ktorej výsledkom sú napríklad prvé dve knihy eposu bez priameho pendantu v Biblii s dejom umiestneným do Pandemonia, hlavného mesta Pekla (názov je Miltonovým výtvorom), v ňom nájdeme miesta, kde pomerne silno „presvitajú" jeho osobné názory.

Na rozdiel od *Strateného raja Vrátený raj* čerpá z novozákonnej tematiky, konkrétne z Matúšovho i Lukášovho evanjelia, ktoré vo štvrtej knihe prinášajú Satanovo zvádzanie Krista na púšti. Aj tento príbeh Milton rozvinul svojou básnickou imagináciou, tentoraz do štyroch kníh minieposu. V dráme *Samson bojovník* zasa Milton žánrový model antickej drámy napĺňa tematickým priestorom prevzatým z Biblie, tentoraz zo 13. až 16. kapitoly Knihy sudcov. Rovnako tu sa síce pridržiava hlavnej dejovej línie, do nej však vkladá ďalšie motívy a postavy, ktoré sa v biblickom prototexte nenachádzajú. Tak sa v *Samsonovi bojovníkovi* čitateľ stretáva s príchodom Dánovcov do väzenia za Samsonom, s návštevou Delily, ktorá je tu povýšená na Samsonovu manželku, s postavou obra Harafu, s pokusom otca Manóacha vykúpiť Samsona dohodou s filištínskymi vládcami alebo so záverečnou scénou, v ktorej autor ušetrí pospolitý ľud tragického údelu filištínskej

smotánky i samého protagonistu. Milton využil aj možnosť zasiahnuť so sujetu, keď biblický príbeh nekopíruje chronologicky, ale drámu začína in medias res – Samsonovým monológom vo väzení. Z hľadiska vzťahu *Strateného raja*, *Vráteného raja* a *Samsona bojovníka* k Biblii nie je prekladateľským problémom ich tematická nadväznosť na Bibliu, pretože od svojho prototextu sa s výnimkou uvedených príkladov uplatnenia básnickej licencie výraznejšie neodchyľujú.

Otázku možného vplyvu konfesie či už autora alebo prekladateľa na výsledný charakter prekladu ilustruje príklad z tretej knihy eposu, keď Satan po porade v Pandemoniu prichádza na Zem a najskôr ide nehostinným krajom pripomínajúcim predpeklie, ktorý Milton – podobne ako Dante v *Božskej komédii* – zaľudňuje rozličnými hriešnikmi. Medzi nimi je aj

… plno zárodkov,
hlupákov, pustovníkov, mníchov s ich
cárachmi v bielom, čiernom, šedivom.
(III, 473 – 475)

Milton umiestnením mníchov katolíckych rádov karmelitánov (v bielom), dominikánov (čiernom) a františkánov (šedivom) do limba medzi hlupákov zrejme vyjadril svoje pohŕdanie týmito rádmi. Zaujímavým spôsobom sa s tým vyrovnal poľský prekladateľ Władysław Bartkiewicz, ktorého preklad *Strateného raja* vyšiel v r. 1902, keď tieto rády nahrádza gymnosofistmi (asketickými indickými filozofmi), augurmi (starorímskymi kňazmi) a bonzmi (buddhistickými kňazmi):

gimnosofiści, augurzy, bonzowie.

O čosi ďalej nájdeme odkaz na presvedčenie, že odev niektorého z rádov človeku na smrteľnej posteli zabezpečí spásu:

… v hodine smrti ďalší dúfajú,
že do raja ich Dominikov plášť
či Františkova kukla dostane…
(III, 478 – 480)

Bartkiewicz opäť význam značne posúva, pretože v jeho preklade odkazy na odev katolíckych rádov chýbajú:

W godzinie śmierci, pochlebiali sobie,
Że wkrótce w rzędzie bogów siedzieć będą…,

v doslovnom preklade: tí, ktorí v hodine smrti dúfajú v apoteózu (zbožštenie), / že zakrátko budú sedieť v rade bohov.

Napokon o pár veršov ďalej Milton naráža popri odevoch rozličných katolíckych mníšskych rádov aj na rozličné úľavy uplatňované v katolíckej cirkvi, ktoré protestantskí reformátori neuznávali:

Tu vidieť franforce
kapucní, kukiel, plášťov chvieť sa s ich
vlastníkmi, relikvií, ružencov,
odpustkov, pardonov, búl, dišpenzov,
tých hračiek vetrov…
(III, 489 – 493)

Aj tu Bartkiewicz „zahmlieva" substitúciou uvedených odevov a úľav za všeobecné prstene, idoly, talizmany, amulety a bôžikov:

… z nimi
Lecą niesione wiatrem, roztrącone
Zaczarowane pierścienie, bożyszcza,
Tłum talizmanów różnych, amuletów,
Bałwanów i ich wielbicieli roje…,

v doslovnom preklade: s nimi / letia, nesené vetrom, roztratené / začarované prstene, idoly, / húf rozličných talizmanov, amuletov, / bôžikov a roj ich obdivovateľov.

Z uvedených príkladov je zrejmé, že niekedy konfesia prekladateľa môže výrazne zasiahnuť do výsledného charakteru prekladu. Ten druh prekladu by sme mohli na základe teórie Antona Popoviča nazvať polemickým prekladom, v ktorom prekladateľ „úmyselne preexponuje tie časti originálu, s ktorými nesúhlasí" (Popovič, 1983, s. 229). Napriek jestvovaniu takýchto prekladov sa však nazdávame, že osobná konfesia prekladateľa by nemala výsledný tvar prekladu ovplyvniť do tej miery, že sa bude vzďaľovať originálu.

Pokiaľ ide o otázku nadväznosti Miltonových diel na biblický text, treba pripomenúť, že pre Miltona bola pri písaní jeho diel inšpirovaných *Bibliou* určujúca tzv. *Biblia kráľa Jakuba* (*King James Version*) z r. 1611. Kráľ Jakub I., nástupca Alžbety I. na anglickom tróne, vydal v r. 1604 pokyn na nový anglický preklad *Biblie*, na ktorom pracovalo 54 prekladateľov a vznikal sedem rokov. Milton mal teda k dispozícii v tom čase moderný preklad, ktorý zužitkoval vo všetkých troch dielach. Ich vzťah k biblickému prototextu možno vidieť v niekoľkých rovinách:

a) priame citáty,

b) drobné úpravy biblického prototextu,

c) parafrázy,

d) alúzie,

e) časti bez priameho ekvivalentu v Biblii ako výsledok básnickej imaginácie.

Z tohto hľadiska je situácia prekladateľa na začiatku 21. storočia značne odlišná. Keďže intertextuálny vzťah, ako vidieť, je tu natoľko silný, že pri preklade je nevyhnutné sa opierať o biblický text, vzhľadom na potenciálneho slovenského čitateľa je namieste otázka, ktorý z jestvujúcich slovenských prekladov využiť. K dispozícii má prekladateľ päť: ekumenický preklad, katolícky preklad, evanjelický preklad, Roháčkov preklad a Botekov preklad. Keďže u Miltona sme na pôde prísne metricky organizovaného textu, pri rozhodovaní budú hrať dôležitú úlohu okrem konfesionálnych aj poetologické faktory, zvlášť prozodické a jazykovo-štylistické. Veľkou výhodou pre prekladateľa je jestvovanie ekumenického prekladu *Biblie*, ktorý je navyše relatívne nový a stal sa dobrou pomôckou pri väčšine odkazov na biblický text, hoci vzhľadom na uvedené poetologické špecifiká Miltonovho originálu si vyžadoval nevyhnutné zásahy. Ako ukazujú dva príklady odkazu na Knihu Genezis a stvorenie sveta zo siedmej knihy *Strateného raja*, vo vzťahu k biblickému textu boli v prevažnej miere väčšie ako Miltonova úprava textu *Biblie kráľa Jakuba* (KJV):

1.

God saw the Light was good;
And light from darkness by the Hemisphere
Divided: Light the Day, and Darkness Night
He nam'd. Thus was the first Day Ev'n and Morn…
(VII, 249 – 252)

And God saw the light, that it was good: and God divided the light from the darkness. And God called the light Day, and the darkness he called Night. And the evening and the morning were the first day (Gn 1,4-5, KJV).

Boh videl, že je svetlo dobré, tak
ho od tmy pologuľou rozdelil.
Svetlu dal meno deň, tme zasa noc.
A tak bol večer, ráno, prvý deň.

Boh videl, že svetlo je dobré, a oddelil svetlo od tmy. Boh nazval svetlo dňom a tmu nazval nocou. Bol večer, bolo ráno, prvý deň (ekumenický preklad).

2.

Again, God said, let there be Firmament
Amid the Waters, and let it divide
The Waters from the Waters: and God made
The firmament…
(VII, 261 – 4)

And God said, Let there be a firmament in the midst of the waters, and let it divide the waters from the waters. And God made the firmament (Gn 1,6-7, KJV).

I povedal zas Boh: Buď obloha
uprostred vôd a od seba ich deľ.
Tak stvoril oblohu…

Nech je obloha uprostred vôd a nech oddeľuje vody od vôd, a stalo sa tak. Boh urobil oblohu (ekumenický preklad).

Je zrejmé, že Miltonova verzia opisu stvorenia sa od biblického textu v *Biblii kráľa Jakuba* líši len minimálne. Dôvod je jednoduchý: pre angličtinu ako jazyk s voľným slovným prízvukom a dostatkom jednoslabičných slov je jamb, ktorý Milton použil v *Stratenom raji*, natoľko prirodzenou metrickou realizáciou verša, že doň často skĺzava aj bežný prozaický text. Navyše zvolený rozmer – päťstopový (desťslabičný) jamb – je vzhľadom na dostatok jednoslabičných slov v angličtine komfortným priestorom, do ktorého sa vojde viac významových jadier ako v slovenčine. Milton si teda mohol dovoliť prevziať biblický text a drobnými zmenami ho prispôsobiť zvolenému metrickému pôdorysu. V slovenskom preklade bolo v záujme zachovania veršového rozmeru nevyhnutné voliť kratšie varianty, ako sa nachádzajú v ekumenickom preklade (nech je – buď, oddeľuje – deľ, urobil – stvoril).

Podobnú afiliáciu k ekumenickému prekladu *Biblie* s potrebnými korekciami vykazujú aj ďalšie miesta *Strateného raja* (SR) i *Vráteného raja* (VR):

SR I/403: *na Vrchu záhuby* (2 Kr 23,13),
SR: I/487 – 488: *Jehova, čo v tme prešiel Egyptom / a razom zmárnil prvorodencov* (Ex 12,12),
SR II/11: *Mocnosti, panstvá, božstvá nebeské* (Kol 1,16),
SR III/139 – 140: *Syn Boží, čo bol celou podstatou / obrazom Otca* (Hebr 1,3),
SR III/193 – 193: *doprajem sluchu, otvorím svoj zrak* (Ž 34,16),
SR X/193 – 196: *Rozmnožím tvoje strasti počatím, / v bolestiach budeš deti rodievať a vôľou podrobíš sa mužovej, / lebo on bude vládnuť nad tebou* (Gn 3,16),

VR: I/30 – 32: *z otvoreného neba zostúpil / Duch ako holubica, Otcov hlas / s ním: Toto je môj milovaný Syn* (Mt 3,16-17),
VR: I/284 – 286: *vyhlásil, že ja / som jeho drahý Syn, v kom jedinom / má zaľúbenie* (Mt 3,17, Mk 1,11, Lk 3,22),
VR: I/239 – 241: *zvesť, že ťa počnem, predpovedal mi / že, veľký, sadneš na Dávidov trón / a tvojej vlády / konca nebude* (Lk 1,32-33),
VR: I/ 367: *do neba nebies nebránil mi vojsť* (1 Kr 8,27),
VR: II/311 – 312: *keby z nebies Boh / im nebol zoslal mannu* (Ex 16,31-35).

U Miltona sa však vyskytli aj miesta, kde bolo výhodné z rozličných dôvodov prikloniť sa k inej ako ekumenickej verzii prekladu. V druhej knihe *Strateného raja* na sneme vo svojej reči Belzebub radí vzdať sa boja s Kráľom nebies s odkazom na Zjavenie Jána (19,15):

… nič z kráľovstva
tou vzburou nestratí, ba o peklo
ho zväčší, vládnuc žezlom železným,
tak ako zlatým vládne na nebi.
(II, 325 – 328)

V tomto prípade sa vhodnejší ako ekumenický preklad („Bude nad nimi vládnuť železnou berlou“) ukázal katolícky („a on bude nad nimi panovať žezlom železným“) s miernou úpravou slovesa („vládnuť“ namiesto „panovať“), a to najmä z rytmických, ale aj eufonických dôvodov – využitie aliterácie „žezlom železným“. Napokon aj nahliadnutie do originálu ukazuje, že Milton sa takisto odklonil od verzie v *Biblii kráľa Jakuba* („and he shall rule them with a rod of iron“):

… and of His Kingdom lose no part
By our revolt, but over Hell extend
His empire, and with iron scepter rule
Us here, as with His golden those in Heav'n.

V tretej knihe *Strateného raja* v dialógu Otca a Syna nájdeme intertextuálny odkaz na List Rimanom (14,11):

…pred tebou kľakne každé koleno
na zemi, v nebi, v pekle pod zemou…
(III, 321 – 322)

Z možností, ktoré ponúkali slovenské preklady Biblie – „predo mnou sa zohne každé koleno“ (ekumenický preklad, katolícky preklad), „mne sa skloní každé koleno“ (Roháček), „každé koleno bude kľakať predo mnou“ (evanjelický preklad) a „predo mnou pokľakne každé koleno“ sa z hľadiska poetiky najvhodnejšia

ukázala kombinácia posledných dvoch, ktorá napĺňa metrický pôdorys, prirodzenú vetnú stavbu a navyše prináša efektnú aliteráciu.

Zvláštna situácia vzhľadom na biblický prototext nastala v šiestej knihe *Strateného raja*, keď pri boji v nebi sa Boží Syn hotuje na boj s odpadlíkmi aj týmito slovami:

… len stojte, sledujte ten Boží hnev,
čo na tých bezbožníkov vylejem,
nie vami opovrhli, ale mnou,
mne závidia, mne mecú všetku zlosť,
pretože Otec, čo má na nebi
najvyššiu slávu, kráľovstvo a moc,
ma podľa svojej vôle poctil tým,
že mi ich osud zveril na starosť…
(VI, 810 – 817)

Zjavný odkaz na Modlitbu Pánovu zo 6. kapitoly Matúšovho evanjelia a rozdiely v jej znení v ekumenickom, katolíckom a Botekovom preklade na jednej a evanjelickom a Roháčkovom na druhej strane dávajú v toto prípade prekladateľovi vlastne jedinú možnosť – prikloniť sa k evanjelickej alebo Roháčkovej verzii, keďže ostatné túto časť modlitby neobsahujú, opäť s drobnou zmenou v slovoslede v záujme zachovania metrického pôdorysu. V origináli zmena slovosledu nebola potrebná – Milton si mohol dovoliť prevziať znenie z *Biblie kráľa Jakuba* (často sa opakuje aj v ďalších anglických prekladoch), v ktorom len vynechal určité členy a pridal knižný výraz „appertains" („patrí") nakoniec:

… Because the Father, to whom in Heav'n supreme
Kingdom, and power, and glory appertains…

Záver

Tri diela Johna Miltona inšpirované biblickou tematikou – *Stratený raj*, *Vrátený raj* a *Samson bojovník*, ktoré doposiaľ v slovenskom preklade chýbali, práve svojou afiliáciou k *Svätému písmu* stavajú každého prekladateľa pred problémy, ktoré nemôže ignorovať. Táto štúdia sa usilovala upozorniť na viaceré z nich, ktoré sa vynorili pri príprave slovenského prekladu týchto diel. Niektoré mali výlučne textový charakter – týkali sa nielen vzájomného vzťahu pôvodného a prekladového textu, ale aj intertextuálnej nadväznosti na biblický prototext. Naopak, kontextovými by sme mohli nazvať otázky, ktoré zohľadňujú kontext vzniku originálu i prekladu vrátane konfesionálnych východísk súvisiacich so svetonázorom autora i prekladateľa a napokon aj kontextu cieľovej kultúry. Keďže ide napospol o citlivé otázky, ktoré – ako ukázali konkrétne príklady – môžu výrazným spôsobom ovplyvniť celkové vyznenie prekladu, je im potrebné v procese jeho vzniku venovať náležitú pozornosť.

LITERATÚRA

Biblia. *Šesť slovenských prekladov*. Dostupné na internete: http://www.biblia.sk [cit. 20. 9. 2024].
KENRICK, Edward F. 1956. *„Paradise Lost" and the Index of Prohibited Book*. In: Studies in Philology. roč. 53, č. 3, s. 485 – 500.
MILTON, John. 1999. *The Annotated Milton*. Burton Raffael, ed. New York : Bantam Dell.
MILTON, John. 2020. *Stratený raj*. Preložil Marián Andričík. Levoča : Modrý Peter.
MILTON, John. 2022. *Vrátený raj. Samson bojovník*. Preložil Marián Andričík. Levoča : Modrý Peter.
POPOVIČ, Anton, ed. 1983. Bratislava : Tatran.

prof. PhDr. Marián Andričík, PhD.
Katedra slovakistiky, slovanských filológií a komunikácie
Filozofická fakulta Univerzity Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach
Moyzesova 9
040 01 Košice
marian.andricik@upjs.sk

Verba Theologica
Supplementum/2024 (ročník XXIII): 39-63
DOI: https://doi.org/10.54937/vt.2024.23.Supp.39-63

Vybrané problémy pravoslávneho misionárskeho prekladu do natívnych jazykov Ruského impéria (1721-1917)[1]

Selected problems of Orthodox missionary translation into the native languages of the Russian Empire (1721-1917)

KATARÍNA DŽUNKOVÁ

Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, v.v.i.

Abstract:
The article examines selected problems in the translation of religious texts (New Testament, catechisms, prayer books, confessional mirrors, and manuals on the Christian way of life) by Russian Orthodox missionaries into more than 30 native languages of the peoples of the Russian Empire, focusing particularly on printed editions, where the influence of state policy can also be observed. A notable impulse for the translation of the Holy Scripture into native languages came from the founding of the Russian Bible Society (1813-1826), which was inspired by various Protestant ideas. In the second half of the 19th century, N. I. Ilminsky developed a translation method that prioritized understanding language structure over mere fluency. When translating into Tatar, he avoided using Muslim religious vocabulary and the Arabic script. The article uses the languages of the Volga region as an example to illustrate the translation of various religious texts while also documenting missionary translations of secular texts – such as information about the outbreak of war, the coronation of a new monarch, or advice on avoiding disease or alcoholism. The final part of the article focuses on the 1881 translation

[1] Štúdia je výstupom riešenia projektu VEGA 2/0015/22 „Recepcia biblickej rodinnej terminológie a motívov v slovanskom kultúrnom prostredí".

of the Gospel of Matthew into Evenki, highlighting challenges in aligning the biblical text with the realities of Evenki life.
Keywords: languages of Russia; Russian empire; orthodox missions; Russian Bible Society; N. I. Ilminsky; Evenki language

Misionárska činnosť ruského pravoslávia sa špecifikami štátnej aj národnostnej politiky v určitej miere odlišovala od praxe v západnom kresťanstve. Hoci v Ruskom impériu žilo niekoľko desiatok národov hovoriacich jazykmi rôznych rodín (indoeurópska, turkická, uralská, tunguzská, kaukazské jazyky, izolované jazyky…), cirkevná hierarchia sa až na výnimky nezaoberala kristianizáciou neslovanského obyvateľstva.[2] Zameriavala sa skôr na ruské obyvateľstvo vrátane starovercov a „sektantov."[3] Výraznejší obrat nastal až koncom 18. storočia, keď začali vychádzať misionárske gramatiky a preklady do jazykov, ktoré boli často bez písomníctva (s výnimkou národov moslimskej alebo buddhistickej tradície). Misionári boli často autormi nových abecied podľa vzoru ruskej graždanky, prípadne cirkevnoslovanského písma. Počiatočnú násilnú kristianizáciu nahradil individuálny prístup založený na porozumení kresťanskému učeniu a šírení osvety, ktorá mala vyústiť do osvojenia si ruského jazyka a usadlého spôsobu života. Obdobie do roku 1917 sa v periodizácii písomníctva natívnych národov Ruska zvykne nazývať „misionárskym obdobím", keď vychádzali takmer výlučne misionárske texty cirkevného i svetského obsahu. Prvé preklady boli často nezrozumiteľné, misionári sa museli vysporiadať so špecifikami miestnych náboženských predstáv, prírodných podmienok a lexiky nezodpovedajúcej biblickým reáliám.

Ruské pravoslávne misionárske preklady v historickom kontexte

Záznamy o misionárskom preklade z prostredia ruského pravoslávia sa dochovali až v životopise svätého Štefana Permského (1340-1396) – biskupa, misionára Komijčanov, autora komi-zyrjanskej abecedy na základe gréckej alfabety. Sv. Štefan preložil do tohto ugrofínskeho jazyka „ruské knihy", vďaka čomu „popi slúžili v permskom jazyku liturgiu, aj utiereň a večiereň… a lektori čítali permským jazykom, aj speváci spievali všetky spevy po permsky."[4] Stefan učil Komijčanov gramotnosti: „A všetkým týmto novokrstencom – mužom, aj mladíkom, chlapcom aj malým deťom prikázal naučiť sa tieto texty, teda Časoslov, Osmohlasník,

[2] Príčinou môže byť byzantský model prístupu k „barbarským" národom alebo chápanie pravoslávia ako „ruskej viery" a i. Pozri bližšie: Сергей Аркадьевич ИВАНОВ, *Византийское миссионерство: Можно ли сделать из „варвара" христианина?*, Москва: Языки слав. культуры, 2003.

[3] Predstavitelia tzv. duchovného kresťanstva, napr. molokania, duchoborci, skopci…

[4] „И попы его на пермском языке служили обедню, заутреню и вечерню, по-пермски пели, и канонархи его по пермским книгам канонаршили, и чтецы чтение читали пермской речью, певцы же всякое пение по-пермски возглашали." ЕПИФАНИЙ Премудрый, *Житие Стефана Пермского,* пер. с древнерус. и ред. Г. И. Прохоров, Санкт-Петербург: Глагол, 1995, s. 168.

Žalmy, a taktiež všetky ďalšie knihy."[5] Písomníctvo v komijčine sa udržalo niekoľko generácií, neskôr upadlo do zabudnutia. Na odľahlých územiach prišlo do kontaktu s pôvodným obyvateľstvom viacero mníšskych osobností, napr. Trifon Pečengský (1492-1583) či Feodorit Koľský († 1571), avšak o ich prekladoch sa nedochovali zmienky.

Hoci sa územie ruského štátu rozširovalo smerom do Povolžia a ďalej na Sibír, cirkevní predstavitelia sa len zriedka usilovali o pastoráciu pôvodného obyvateľstva označovaného ako „inorodcy", napr. metropolita sibírsky a toboľský Filofej (Leščinskij, 1650-1727).[6] V petrovskej epoche na prelome 17. a 18. storočia so zreteľom na unifikáciu štátu sa sformovali organizované pravoslávne misie, napr. medzi Kalmykmi[7] a ďalšími národmi. Záujem o pôvodné etniká stimulovali početné expedície na Sibír a založenie Petrohradskej akadémie vied (1724), pri ktorej zrode stál aj nemecký filozof a matematik G. W. Leibnitz (1646-1716). Konvenovala mu myšlienka prekladu katechizmu do natívnych jazykov Ruska.[8] Z iniciatívy Kataríny II. vznikol v roku 1785 pod záštitou biskupa nižnonovgorodského a alatyrského Damaskina (Semjona-Rudneva, 1737-1795), ktorý študoval taktiež aj v Göttingene, komparatívny slovník národov Povolžia.[9] Jazyky Ruského impéria priťahovali aj zahraničných lingvistov, napríklad J. Ch. Adelunga (1732-1806), ktorý ich zahrnul do zbierky prekladov Otčenáša v 150 jazykoch sveta *Mithridates, oder allgemeine Sprachenkunde*. Toto obdobie sa stalo stimulom pre rôzne rukopisné misionárske slovníky, ako napr. komi-permjackého jazyka od protojereja a prefekta Vjatského duchovného seminára A. I. Popova (1748-1788).[10] Avšak až na konci 18. storočia môžeme hovoriť o organizovanej pravoslávnej misionárskej lingvistike, keď z iniciatívy kazanského a svijažského metropolitu Veniamina

[5] „И всем им новокрещеным – мужам, и юношам, и молодым отрокам, и малым детям – повелел он изучать грамоту, то есть Часослов, Восьмигласник, Песни Давыда, а также все прочие книги…" Tamže, s. 16.

[6] Na ceste za národmi Severa ho sprevádzal kozák, etnograf, diplomat a misionár G. I. Novickij, autor spisu o národe Chantyjcov a Mansijcov *Краткое описание о народе остяцком* (1715).

[7] Peter Veľký sa dokonca stal krstným otcom vnuka chána Ajuku – Baksadaja Dordžiho, ktorý prijal krst v Petrohrade s menom Peter Tajšin.

[8] Владимир Иванович ГЕРЬЕ, *Отношения Лейбница к России и Петру Великому по неизданным бумагам Лейбница в Ганноверской библиотеке,* Санкт-Петербург: Печ. В.И.Головина, 1871, s. 144.

[9] *Словарь языков разных народов, в Нижегородской епархии обитающих, имянно россиян, татар, чувашей, мордвы и черемис; по Высочайшему соизволению и повелению Ея Императорского Величества премудрой Государыни Екатерины Алексеевны, Императрицы и Самодержицы Всероссийской, по алфавиту российских слов расположенный…*

[10] Ide o tri rukopisné slovníky uchované v archívoch v Petrohrade: *Краткой пермской словарь съ россійскимъ переводомъ собранный ипо Алфавиту расположенный…; Краткои пермской словарь съ россїйскимъ переводомъ собранный и по разнымъ матеріямъ расположенный…; Примѣчанїя принадлежащїя къ грамматикѣ Пермскаго языка…* Pozri: Роман Валентинович ГАЙДАМАШКО, „Из истории рукописных памятников коми-пермяцкой письменности конца XVIII – начала XX веков: авторы, жанры, диалекты", *Вестник угроведения*, Т. 13., № 2 (2023): 359-360. https://doi.org/10.30624/2220-4156-2023-13-2-357-366.

(Puceka-Grigoroviča, 1706-1785) boli v rokoch 1769-1775 vydané v Petrohrade gramatiky čuvašského, udmurtského a marijského jazyka. Stanovenie gramatickej normy bolo prvým krokom k prekladu cirkevných textov.

Rola Ruskej biblickej spoločnosti (1812-1825)

V epoche Alexandra I. mala významný podiel na prekladoch Sv. písma Ruská biblická spoločnosť (Российское библейское общество, ďalej RBO)[11] založená v roku 1812 z iniciatívy škótskeho misionára J. Pattersona a ober-prokurátora Najsv. Synoda, kniežaťa A. N. Golicyna. RBO vznikla podľa vzoru British and Foreign Bible Society (1804, ďalej BFBS), ktorá od roku 1810 pôsobila taktiež v Rusku, najmä na území dnešného Estónska a Fínska. RBO mala podľa stanov šíriť Božie slovo bez komentárov a vysvetliviek za priaznivú cenu alebo zadarmo, aby bolo dostupné každému človeku v jeho rodnom jazyku, vrátane moslimského či pohanského obyvateľstva.[12] Na prvom zasadnutí 11.01.1813 boli prítomní zastupitelia rôznych kresťanských denominácií: za pravoslávie prvý člen Najsv. Synoda, metropolita novgorodský a sankt-peterburgský Amvrosij (Podobedov) a arcibiskup minský a litovský Serafim (Glagolevskij), za Rímsko-katolícku cirkev arcibiskup S. B. Siestrzeńcewicz a za protestantské cirkvi pastori Anglikánskej cirkvi, Holandskej protestantskej cirkvi či nemeckej Herrnhuter Brüdergemeine (Unitas fratrum) zo Sarepty v Povolží.[13] Na RBO mal vplyv aj nemecký pietizmus, filozofia kvakerov[14] či anglické filantropické idey blízke k lóžam a hnutiu nonkonformistov, začo RBO označovali jej odporcovia za akúsi „anglo-ruskú sektu“[15] podliehajúcu zahraničnému nadkonfesnému vplyvu.

RBO vydala vyše 876 000 exemplárov Biblie v 29 jazykoch, pričom do dvanástich jazykov bolo Sv. písmo preložené prvý raz,[16] napríklad roku 1818 boli preložené

[11] Pôvodne Санкт-Петербургское Библейское общество, názov sa zmenil v roku 1814.

[12] „…обитателям Российского государства доставлять Библии (…) на разных языках, за самые умеренные цены, а бедным без всякой платы; (…) доводить Библию до рук азиатских в России народов из магометан и язычников состоящих, каждому равномерно на его языке…“ Александр Николаевич ПЫПИН, „Российское библейское общество“, *Вестник Европы*, 1868, s. 35.

[13] Борис Алексеевич ТИХОМИРОВ, „Начало истории русского перевода Библии и Российское библейское общество“, *Христианское чтение*, №28 (2007): 114.

[14] S kvakermi sa počas svojho pôsobenia v seminári v Jekaternoslavli (Dnipro), stretol neskorší archimandrita, prekladateľ starozákonných kníh do ruštiny, vedúci Altajskej duchovnej misie Makarij (Glucharjov, 1792-1847). Kvakeri presadzovali Bell-Lancasterovský systém vzájomného vyučovania u nemajetných detí, kde starší žiaci učili žiakov mladšieho veku. Na ceste po Rusku a sa zastavili aj v Petrohrade, kde navštevovali väznice, školy a nemocnice a prejavil o nich záujem aj Alexander I. Archimandrita Makarij motivovaný týmto kontaktom chcel dokonca postaviť v Moskve chrám s tromi oddielmi: pravoslávnym, protestantským a katolíckym. Георгий Васильевич ФЛОРОВСКИЙ, *Пути русского богословья*, Paris: YMCA-Press, 1937, s. 188.

[15] „la secte anglo-russe“ ФЛОРОВСКИЙ, *Пути русского богословья*, s. 149.

[16] ПЫПИН, „Российское библейское общество“, s. 83-84; 272.

časti Nového zákona do evenkovského jazyka.[17] Sv. písmo (najčastejšie NZ) bolo okrem európskych jazykov ako francúzština či poľština preložené aj do kalmyčtiny, buriatčiny, marijčiny, udmurtčiny či tatárčiny.[18] V roku 1820 vyšiel napr. preklad Evanjelia od Matúša do tverského dialektu karelského jazyka od kňaza M. Zolotnického z duchovného učilišťa v Novom Toržku.[19] S RBO spolupracoval aj nemecký orientalista, jeden zo zakladateľov ruskej mongolistiky, Isaak Jakob Schmidt (1779-1847), ktorý preložil a vydal v mongolčine a kalmyčtine evanjeliá a apoštola. Z pôvodného zámeru šíriť Bibliu medzi cudzincami a inovercami sa však prešlo aj k vydávaniu Sv. písma v cirkevnej slovančine a potrebe jeho prekladu aj do ruštiny.[20] Zdôrazňoval ju aj misionár na Altaji, archimadrita Makarij (Glucharjov, 1792-1847), prekladateľ knihy *Jób* a *Izajáš* do ruštiny. Sťažoval sa, že ruské obyvateľstvo je ponechané v nevedomosti bez Biblie vo vlastnom jazyku, pritom je však do ruštiny preložený napríklad Korán.[21]

Zanovitým odporcom prekladu Biblie do ruštiny bol nový minister osvety, admirál A. S. Šiškov (1754-1841). Archimandrita Fotius (Spasskij, 1792-1838) sa vyjadril, že sympatizanti RBO vytvárajú akési nové nepriateľské biblické náboženstvo, ktorého cieľom je potlačiť pravoslávnu vieru Kristovu.[22] Napokon sa podarilo docieliť, aby imperátor[23] Mikuláš I. v roku 1825 RBO zrušil a zástancov prekladu Biblie do ruštiny čakal personálny postih.

Pre RBO pripravil preklad Evanjelia od Matúša do komi-permjackého jazyka napr. aj protojerej, misionár, od roku 1822 korešpondent Permského oddelenia RBO F. F. Ľubimov (1779/1780-1851), autor gramatického opisu tohto jazyka. Jeho preklad však už nestihol vyjsť knižne a po zrušení RBO zostal v rukopisnej podobe.[24]

---

[17] Любовь Николаевна ПОТАПОВА, Книжная культура эвенков: методическое пособие, Якутск: Офсет, 2008, s. 6

[18] ТИХОМИРОВ, „Начало истории русского перевода Библии и Российское библейское общество“, s. 114

[19] Людмила Георгиевна ГРОМОВА, Ирина Петровна НОВАК (eds.), *Тверские переводные памятники карельской письменности начала XIX века: переводы „Евангелия от Матфея“ и „Евангелия от Марка“*, Петрозаводск: Карельский научный центр Российской академии наук, 2020, s. 8-12.

[20] K tejto téme pozri bližšie: Анатолий Алексеевич АЛЕКСЕЕВ, „Переводы на русский язык“, *Православная энциклопедия*, T. V., Москва, 2002, s. 153-161.

[21] „русские равнодушно остаются без полной Российской Библии, между тем как имеют полный Алкоран на российском наречии, и те из русских магометан, которые не понимают его на арабском оригинальном, могут читать его в русском переводе, который довольно ясен.“ К императору Николаю Павловичу 1839 г. МАКАРИЙ, *Письма архимандрита Макария Глухарева, основателя Алтайской миссии*. Под ред. К.В. Харламповича, Казань: Центр. тип., 1905.

[22] „…и готовили враги какую-то библейскую религию ввести, смесь вер сделать и православную веру Христову утеснить.“ Citované podľa: ФЛОРОВСКИЙ, *Пути русского богословья*, s. 152-153.

[23] Pre obdobie Ruského impéria (1721-1917) používame oficiálny titul panovníka imperátor.

[24] ГАЙДАМАШКО, „Из истории рукописных памятников коми-пермяцкой письменности…“, s. 361.

Aj po zrušení RBO sa však na šírení biblických prekladov v Rusku stále podieľali cudzinci. Napr. v roku 1868 vyšiel v Londýne preklad evanjelia do chantyjského jazyka v latinke od ruského kňaza P. Vologodského *Matveř elta jemyń aĭkol-jastypsa*.[25] BFBS vydávala v Rusku preklady Biblie najmä začiatkom 20. storočia. V roku 1901 vydali Evanjelium od Jána v mordvinčine v preklade kňaza N. Barsova. Autor zvolil ako predlohu Synodálny preklad v ruštine, pričom text prekladal do mokšanského dialektu mordvinčiny zapísaného graždankou, keďže podľa jeho slov Mordva nemá svoje písomníctvo a gramotní ľudia poznajú iba písmená ruskej azbuky.[26] V roku 1904 vyšlo v Kazani od BFBS štvorevanjelium v udmurtčine alebo v roku 1909 vydala BFBS v Irkutsku Evanjelium v buriatčine.[27]

Žánre ruskej pravoslávnej misionárskej literatúry

Preklady do natívnych jazykov však vznikali aj prirodzene, bez ohľadu na RBO. Autor prekladu modlitieb do karelčiny, kňaz Je. I. Tichonov v úvode zmieňuje, že veľká časť karelského obyvateľstva stále vôbec nerozpráva po rusky, ide najmä o ženy a starých ľudí. Ak je pre ruských veriacich cirkevná slovančina nezrozumiteľná, o čo nezrozumiteľnejšia musí byť pre Karelov, ktorí neovládajú ani ruštinu. Nejasný je pre nich aj preklad do fínčiny. Nezrozumiteľnosť cirkevnej slovančiny viedla „v ústach Karelov k skresleniu textov modlitieb až do nehoráznosti."[28] Práve modlitba v rodnom jazyku sa môže presnejšie dotknúť duše jednotlivca – každý Karel by mal mať možnosť chváliť Boha vo svojom rodnom jazyku, ktorý zodpovedá jeho mysleniu a emocionalite. Tichonov vyjadruje presvedčenie, že v nijakom štáte ani vo vzdelanej spoločnosti, a o to viac na svätej Rusi, nesmie byť tolerované utláčanie akéhokoľvek národného jazyka v náboženskej oblasti. Každý jazyk má prirodzené právo na vyjadrenie náboženských právd. Keďže však išlo o text z roku 1870, v období reštrikcií po poľských povstaniach,[29] autor pod hviezdičkou dodáva, že sa to týka národov žijúcich na hraniciach ruského štátu, ktoré však netúžia po svojom politickom vymedzení na tomto území.[30]

---

[25] Pozri bližšie: Ирина Максимовна МОЛДАНОВА, „Памятник хантыйской письменности Л. П. Вологодского *Matveř elta jemyń aĭkol-jastypsa* (1868): именная морфология", *Сибирский филологический журнал,* №1, 2022, s. 144-165. https://doi.org/10.17223/18137083/78/11.

[26] „…потому что у Мордвы нет своей письменности и что грамотные из нее знакомы только с процессом русского чтения" *Іоан-вельденьне шкайстънь ёнь-куля. Мокшънь кяельс кепедиец Пшяе няе ряе еньпоп Н. Барсов. Отъ Іоанна святое Евангелie…,* Гельсингфорс: Издание Британского и Иностранного Библейского Общества, 1901, s. IV.

[27] *Господа нашего Іисуса Христа Святое Евангелие от Матфея, Марка, Луки и Іоанна на вотском языке.*

[28] „…молитвы эти исказились в устах карелов до крайнего безобразия." *Карельско-русский молитвенник для православных карелов* [Составил и издал Е. И. Тихонов], Санкт-Петербург: Тип. Императ. Акад. наук, 1870, s. 35-36.

[29] Od roku 1864 platil na území Litvy v Ruskom impériu zákaz tlače v litovskom jazyku v latinke, povolená bola iba ruská azbuka. V roku 1876 bol vydaný Emžský dekrét, ktorý zakazoval v Ruskom impériu vydávanie tlače v ukrajinskom jazyku.

[30] „Это, конечно, относится к тем обитающим в пределах русского государства народам, которые не мечтают о политическом обособлении своего племени на земле этого

Počas výskumu sme sa zamerali najmä na tlačené misionárske jazykovedné príručky, na materiáli ktorých sa dá skúmať aj cirkevná a štátna politika, vrátane cenzúry.[31] V Oddelení národných literatúr Ruskej národnej knižnice a v ďalších inštitúciách[32] sme našli misionárske jazykovedné diela z 30 jazykov rôznych jazykových rodín a skupín. Ide o jazyky: aleutčina, altajčina, baškirčina, buriatčina, čukotčina, čuvaština, evenkovčina, gagauzčina, chantyjčina, jakutčina, kalmyčtina, karélčina, kazaština, komijčina, mandžuština, mansijčina, marijčina, moldavčina, mongolčina, mordovčina, nanajčina, nenečtina, nivchčina, osetčina, saamčina, selkupčina, šorčina, tatárčina, tlingitčina, udmurtčina.

Pre tieto jazyky zostavili misionári tri hlavné žánre: gramatiku, slovník alebo bukvár (šlabikár) a vytvorili početnú prekladovú literatúru. Tieto žánre sa mohli navzájom prekrývať, napr. gramatika mohla byť prílohou k prekladu katechizmu či Sv. písma. Napr. gramatika komijčiny od kňaza A. Krasova vyšla spoločne s prekladom knihy Genezis a modlitbou za imperátora Mikuláša II.[33]

Misionári vytvorili gramatiky rôznej kvality minimálne 15 jazykov.[34] Najpočetnejším žánrom bol však bukvár, vydávaný najmä v 80. rokoch 19. storočia. Bukváre obsahovali nábor pravoslávnych modlitieb, pripravujúc tak čitateľov na liturgiu v rodnom jazyku, ako napr. abcházština, altajčina, buriatčina, čuvaština, jakutčina, karelčina, komijčina, marijčina, tatárčina…[35]

V 19. storočí vychádzala misionárska prekladová literatúra najčastejšie v Synodálnej typografii v Petrohrade a v Moskve, prípadne vo vydavateľstve Imperátorskej akadémie vied v Petrohrade alebo vo vydavateľstvách univerzít a duchovných akadémií v Petrohrade či Kazani, taktiež v oblastnej eparchiálnej tlači (Irkutsk, Vyborg, Orenburg, Kišiňov…) a i. V roku 1865 bola otvorená Pravoslávna

государства." In: *Карельско-русский молитвенник для православных карелов*, s. 40.

[31] Ruské pramene do roku 1917 uvádzame v transkripcii podľa pravopisu súčasnej ruštiny. Výnimku tvoria iba citáty misionárskych prekladov do natívnych jazykov v ruskej azbuke, kde sme kvôli špecifickej ortografii ponechali pôvodné znenie. Sv. písmo v slovenčine citujeme podľa *Slovenský ekumenický preklad* (2017) z portálu: www.biblia.sk.

[32] Alaska State Library in Juneau (Alaska State Libraries, Archives, and Museums), AK, USA; Unitätsarchiv, Herrnhut, Sachsen, Deutschland; Академическая Библиотека, Санкт-Петербургская духовная академия, Санкт-Петербург, Россия; Русское географическое общество, Санкт-Петербург, Россия; Библиотека музея-заповедника Старая Сарепта, Волгоград, Россия a i.

[33] Александр КРАСОВ, *Молитва за Государя Императора, читаемая на божественной литургии, молебное пение и Книга бытия на зырянском языке: С прил. крат. зырян. грамматики, зыряно – русского и русско – зырянского словарей и трех поучений на зырян. яз. (с обозначением всех зырян. звуков рус. буквами),* Санкт-Петербург: Синод. тип, 1900.

[34] Podrobnejšie sa týmto gramatikám venujem v článku *„Pravoslávna misionárska lingvistika v Ruskom impériu – špecifiká a problémy žánru"* odoslanom do časopisu Slavia Slovanského ústavu AVČR v septembri 2024.

[35] Pozri ďalej: Katarína DŽUNKOVÁ, „Misionárske preklady Liturgie sv. Jána Zlatoústeho do jazykov pôvodných národov Ruského impéria", *Studia theologica* 26, č. 2 (2024): 81-101. https://doi.org/10.5507/sth.2024.018.

misionárska spoločnosť (Православное миссионерское общество, PMO), ktorá pripravovala značnú časť pravoslávnej literatúry v natívnych jazykoch. V rokoch 1874-1880 vydávalo PMO vlastný časopis *Миссионер*, od roku 1893 *Православный благовестник*.

Prvé katechizmy a bukváre vychádzali často zrkadlovo – obsahovali text v natívnom aj ruskom jazyku, prípadne modlitby v cirkevnej slovančine. Okrem vierouky sa kládol dôraz aj na šírenie kresťanskej mravouky, ktorej základy boli dôležité pri prechode z iných relígií. Popularitu katechizmov dokladuje celý rad prekladov vydaných v prvých rokoch 19. storočia v Petrohrade a Moskve do čuvaštiny, kalmyčtiny, mordovčiny, karelčiny (olonečtiny) a perzštiny.[36]

Misionárske preklady cirkevných textov: príklad marijského jazyka

Misionársku prekladateľskú produkciu si priblížime na príklade ugrofínskeho jazyka z oblasti Povolžia – marijčiny (dnes ňou hovorí asi 560 000 ľudí, predtým sa jazyk nazýval čeremiský).[37] Marijci si dlho udržiavali pôvodné náboženstvo, praktikovali „dvojeverie" – kresťanstvo spolu s pohanskými rituálmi a po vyhlásení náboženskej slobody v roku 1905[38] u nich dokonca silnelo inštitucionalizované synkretické religiózne hnutie Kugu sorta – „Veľká svieca".

V 20.-60. rokoch 19. storočia je knižná produkcia v marijčine sporadická: vychádzajú preklady evanjelií, katechizmus, dejiny spásy, marijská gramatika od kňaza A. D. Aľbinského alebo v roku 1858 preklad mravoučnej príručky *Deň svätého života alebo odpoveď – ako mám žiť bez hriechu…*[39] Od 70. rokov vychádzali vo veľkom náklade bukváre rozlišujúce dialekty marijčiny: lúčny, horský a východný. PMO vydala taktiež text o pokrstení Rusi (1884), preklad liturgie (1885), či neskôr aj vysvetlenie liturgie podľa učebnice protojereja D. Sokolova v lúčnom dialekte marijčiny (1914).[40]

---

[36] *Катихизис краткий на российском и чувашском языках*, СПб., 1801; *Букварь на русском и чувашском языках*, М., 1804; *Букварь на русском и калмыцком языках*, М., 1804; *Букварь на русском и мордовском языках*, М., 1804; *Букварь на русском и татарском языках*, М., 1804; *Катехизис и молитвы на олонецком языке*, СПб., 1804; *Молитвы и 10 заповедей, на персидком и славенском языках*, СПб., 1805; *Азбука и катехизис на калмыцком и славянском языках*, М., 1806; *Катехизис на мордовском и русском языках*, М., 1808; *Катехизис на мордовском языке*, М., 1808. Pozri: Вукол Михайлович УНДОЛЬСКИЙ, *Очерк славяно-русской библиографии,* Москва: Моск. публичный и Румянцев. музеи, 1871.

[37] Pozri katalóg publikácií v ugrofínskych jazykoch do roku 1917 v zbierkach Ruskej národnej knižnice: *Сводный каталог книг на финно-угорских языках, изданных до 1917 года* [сост. Э. К. Сагидова, Г. С. Мищенко]. Санкт-Петербург: Изд-во РНБ, 1997.

[38] Príkaz Об укреплении начал веротерпимости zo 17.(30.)04.1905.

[39] *День святой жизни, или ответ – как жить мне без грехов: Рассказ митрополита города Питера Григориана*

[40] *Объяснение литургии по учебнику протоиерея Дмитрия Соколова: На луговом наречии черемисцкого языка*

V 90. rokoch vydáva PMO kresťanskú mravoučnú literatúru v marijčine, napr. príklady zo životov svätých s liečiteľskými schopnosťami pod názvom *Choroby za hriechy…* (1891).[41] Vychádzali taktiež životopisy populárnych svätých, napr. sv. Mikuláša a sv. Stefana Permského (1892), veľkomučeníka Pantelejmona – patróna lekárov a chorých (1897), sv. Dmitrija Solúnskeho (1902), zázraky veľkomučeníka Juraja (1911) a i. Vyšla taktiež brožúrka o Smolenskej ikone Božej Matky (1893). Keďže mali problém s pochopením kresťanskej eschatológie, v roku 1897 vyšiel preklad príručky o záhrobnom živote.[42] Vychádzali taktiež poučenia o cirkevných sviatkoch či praxi. Okrem dejín spásy vychádzali taktiež príbehy o pozemskom živote Ježiša Krista či klaňaní sa Troch kráľov. Boli reflektované aj dejinné udalosti, napr. v roku 1913 vyšla brožúra o výročí tisícšesťsto rokov od ukončenia prenasledovania kresťanov.[43]

Misionári v marijčine vydávali aj texty s cieľom potlačiť iné relígie, napr. brožúrka o postavení žien v kresťanstve a islame: *Predstava o žene a jej spôsobe života u kresťanov a mohamedánov* (1910)[44] alebo o prednostiach kresťanstva pred islamom (1915).[45] Príručka od kňaza P. P. Glezdeneva nabádala Marijcov zanechať uctievanie posvätných hájov: *Zanechajte uctievanie keremetí* (1913).[46] Marijcom z animistického prostredia boli adresované aj iné príručky: *List milujúceho priateľa pohanom – Marijcom Ufimskej eparchie* (1915).[47]

Pozornosť si zasluhuje pravoslávny misionársky preklad anglickej brožúrky do ruštiny – svedectva pravdepodobne pakistanského moslima, ktorý konvertoval k protestantizmu. Táto príručka slúžila ako propagačný materiál v tatárskom prostredí, hoci išlo o moslimov aj kresťanov odlišnej denominácie. Kniha s názvom *Имадеддин = Stĺp viery…* vyšla v roku 1907 v Toboľsku.[48]

Apologetika pravoslávia vychádzala aj pre buddhistické prostredie – napr. v roku 1894 vyšla v Stavropoli príručka od misionára M. Ľvovského *Rozhovor misonára s geljungom (kalmyckým žrecom)*, kde sa pravoslávny kňaz, misionár (M) zhovára

---

41 *Болезни за грехи : Из житий святых собранные нравоучительные примеры: На луговом черемис. наречии*

42 *О загробной жизни по учению православной церкви*

43 *Тысяча шестисотлетняя годовщина отмены гонений на христианкыю веру в переводе на черемисский язык*

44 *Понятие о женщине и быте ее у христиан и у мухаммедан*

45 *Христос вера Магомет вера-дячыӈ кӱшныӈ шога = О превосходстве христианства пред мухаммеданством: На луговом наречии черемис.яз.*

46 *Оставьте почитание кереметей*

47 *Письмо любящего друга язычникам-черемисам Уфимской епархии*

48 *Имадеддин = Столп веры* : *автобиогр. мухаммеданина, обратившегося в христианство : на рус. яз. и на наречии татар Тобол. губернии : пер. с нем ; [предисл. миссионера, свящ. Е. Елисеева]*. Тобольск: Изд. Тобол. ком. Православного миссионер. о-ва: Тип. Епархии братства, 1907.

s budhistickým duchovným geljungom (G) a usvedčuje ho v omyloch a neznalosti vlastnej relígie. Dialóg začínal nasledovne: [49]

M.: Prečo sa modlíte k Bohu?
G.: A vy prečo?
M.: Aby sme sa spasili, teda aby sme po smrti zdedili raj, a nie peklo.
G.: Aj my sa modlíme, aby nám bolo dobre po smrti.
M.: No koľko máte bohov? Jedného alebo mnohých?
G.: Mnohých.
M.: Koľkých presne?
G.: Neviem.

Na praktikovanie pohanských rituálov prísne reagovali spovedné zrkadlá. V mordvinskom spovednom zrkadle z roku 1884 sa medzi hriechmi voči prvému prikázaniu uvádza prinášanie obety domovým, chlievovým, vodným či lesným idolom alebo praktizovanie veštieb a rituálov.[50] V marijskom spovednom zrkadle z roku 1909 čítame otázku: „*Neprinášal si obety v háji, ako to robili tvoji pohanskí predkovia?*“[51]

Misionárske preklady sekulárneho obsahu: príklad jazykov Povolžia
Misionári prekladali taktiež texty sekulárneho obsahu, napr. príručky aritmetiky, kalendáre, zborníky ľudových piesní a riekanky, čítanky alebo ekonomickú literatúru. Napr. v marijčine vyšli príručky o sporiteľniach s názvom uvedeným aj v ruštine: *Образцовый устав сельских, волостных и станичных общественных ссудо-сберегательных касс* (1907) alebo *Государственные сберегательные кассы* (1913).

Cirkev sa venovala aj osvetovej tlači v oblasti hospodárstva či prevencie rôznych neduhov, napr. v roku 1892 vyšlo v marijčine ponaučenie proti alkoholizmu. V čuvaštine nachádzame protialkoholické príručky s názvom podľa knihy Kazateľ 7,2 *Lepšie než ísť do domu hodovania je ísť do domu zármutku* alebo brožúru *Slovo o opilcoch* (1914).[52] Zo zdravotníckych príručiek vyšla v PMO brožúra od veterinárneho lekára M. A. Isakova o prevencii pred morom (1882)[53] alebo príručka s názvom podľa príslovia „Pomôž si človeče, aj Pán Boh ti pomôže“ – *Бережного Бог*

[49] *М.: Зачем вы молитесь Богу? Г.: А вы зачем? М.: Затем, чтобы спастись, т. е., чтобы после смерти наследовать рай, а не ад. Г.: И мы тоже молимся, чтобы нам было хорошо после смерти. М.: А сколько у вас богов: один или много? Г.: Много. М.: А сколько именно? Г.: Не знаю.* МЕФОДИЙ (Львовский, Николай Васильевич иеромонах), *Разговор миссионера с гелюнгом*, Ставрополь: тип. М.Т. Тимофеева, 1894.

[50] *Чин исповедания и как причащать больного*. На морд. яз. эрзян. наречия, Казань: Православ. миссионер. о-во Тип. В. М. Ключникова, 1884, s. 7

[51] *„Не делал-ли жертвоприношений в роще по обычаю предков язычников?“* In: *Чин исповедания и како причащати больнаго*. На черемисском языке, Казань: Центральная тип, 1909, s. 22.

[52] *Лучше иди в дом плача, чем в дом веселия (против пьянства)* a *Слово о пьяницах.*

[53] *О чуме, как узнавать эту болезнь и что делать для того, чтобы остановить ее распространение*

бережет venovaná prevencii cholery (1892).[54] Vyšli taktiež brožúrky informujúce o kiahňach (1897)[55] alebo o bakteriálnom ochorení oka – trachome (1898).[56] Pozornosť bola venovaná aj matkám a starostlivosti o novonarodené deti, v čuvaštine vyšla napr. brožúrka o novorodeneckej alebo dojčenskej úmrtnosti (1914).[57]

To, že misionárska osvetová činnosť bola napokon zameraná na vzdelávanie v štátnom jazyku, dokazuje aj príručka pre učiteľov ruštiny v marijských školách z produkcie PMO (1909).[58] PMO šírila medzi domorodým obyvateľstvom taktiež informácie o fungovaní štátu. V roku 1894 vyšiel v čuvaštine informačný materiál o zmene na imperátorskom tróne: *Rozprávanie o chorobe a smrti panovníka imperátora Alexandra III. a nástupe na trón imperátora Mikuláša II.*[59] PMO vydala v Kazani v roku 1914 informačnú brožúrku o vypuknutí Prvej svetovej vojny v marijčine: *Vojna s Nemeckom a Rakúskom*[60] a príručku o povinnostiach kresťana v čase vojny (1914).[61] Vo vojnovej situácii vychádzali taktiež marijské preklady modlitieb rannej či večernej liturgie proti nepriateľom a za cára a národ (1915)[62] alebo modlitby vojaka (1916).[63] V PMO taktiež vyšla brožúrka o výplate penzií a rôznych úľavách pre rodiny odvelených na front (1916).[64] Podobné príručky za imperátora proti nepriateľom vychádzali aj v čuvaštine vrátane paralelného názvu v slovančine, napr.: *За Императора и за люди противу супостатов во время брани моления, яже подобает глаголати на вечерни, на утрени и литургии* (1914). V čuvaštine vyšla taktiež brožúrka o vojne s Centrálnymi mocnosťami dokonca s priloženou mapou: *Vojna s Rakúskom, Nemeckom a Tureckom. Naša podlžnosť za bratskú krv; 3 mesiace vojny. S mapou* (1914).[65]

Neskôr sa pravoslávnou tlačou v natívnych jazykoch inšpirovali aj revolučné komitéty. Už v roku 1917 zaznamenávame tlač v marijčine: *O formách štátneho usporiadania, ústavodarnom zhromaždení a jeho úlohách*,[66] ktorú vydal Kazanský komitét strany socialistov – revolucionárov.

---

54 *Бережного Бог бережет: Наставление для сельских жителей, как уберечься от заболевания холерою*

55 *Шедра нэрген = Об оспе*

56 *О глазовой болезни трахоме*

57 *Беседа о смерти детей в младенческом возрасте, нечаянно приспанных и мер-творождённых.*

58 *Русские предлоги и наречия в значении предлогов: Пособие для учителей при ведении разговор. уроков по рус. яз. в нач. шк. среди вост. и луговых черемис*

59 *Рассказ о болезни и смерти Государя Императора Александра III-го и о вступлении на престол Императора Николая II-го*

60 *Война с Германией и Австрией: На луговом наречии черемисс яз.*

61 *Об обязанностях христианина во время войны*

62 *Молитвы, читаемые в вечерней, утреней литургии против врага за царя и народ*

63 *Молитвы воина на черемисском языке*

64 *О пенсиях, пособиях и льготах нижним воинским чинам и их семействам. : На черемис. яз.*

65 *Война с Австрией, Германией и Турцией. Долг наш за кровь братскую; 3 месяца войны. С картой*

66 *О формах государственного строя, учредительном собрании и его задачах: На черемис.яз.*

Jazyky originálu v pravoslávnom misionárskom preklade

Misionári prekladali najčastejšie z cirkevnej slovančiny prípadne z ruštiny, čo sa odrazilo aj na použití výpožičiek. Autori znalí klasickej filológie prekladali priamo z gréčtiny alebo ďalších biblických jazykov. Zakladateľ misionárskeho pedagogického systému, špecialista na tatársky jazyk N. I. Iľminskij a mongolista A. M. Pozdnejev prekladali text Nového zákona z gréčtiny.[67] Historik a orientalista G. S. Lytkin, autor prekladu Evanjelia sv. Matúša do komijského jazyka z roku 1883, uvádza na konci prekladu liturgie do komijčiny slovníček náboženskej terminológie s ohľadom na grécku etymológiu.[68]

Prekladalo sa aj z tatárčiny do iných turkických jazykov. Keďže kresťanské texty v tatárčine boli koncipované veľmi zrozumiteľne, prekladatelia znalí tatárčiny siahli priamo po nich. Vznikli tak preklady do čuvaštiny či altajčiny, ich nízka jazyková úroveň však bola podrobená kritike. V roku 1879 preložili absolventi Ulalského učilišťa (Gorno-Altajsk) z tatárčiny do altajčiny dejiny spásy. Podobne boli dejiny spásy preložené aj z tatárčiny do čuvaštiny,[69] tento preklad však musel prerobiť významný čuvašský pedagóg I. Ja. Jakovlev (1848-1930).[70]

Dochádzalo aj k iným jazykovým kombináciám. Napr. altajský misionár, biskup, neskorší metropolita moskovský a kolomenský Makarij (Nevskij, 1835-1926) preložil katechizačnú príručku *Besedy o pravom Bohu a pravej viere* z altajčiny do selkupčtiny, teda z turkického do samojedského (samodijského) jazyka. Ide o dva nepríbuzné jazyky, ktoré však patria do uralskej jazykovej rodiny. Autor uvádza, že podľa zápisu jednej z povestí od Selkupa pri sibírskej rieke Keť zistil, že konštrukcia selkupčtiny je podobná altajčine, preto sa odhodlal spolupracovať s miestnymi prekladateľmi a vydať tento text.[71] Preklad opravoval v spolupráci so Selkupmi: predčítal ho vo viacerých osadách a preveroval jeho zrozumiteľnosť. Čítanie pasáží o poslednom súde z kapitoly *Keď pominie táto zem a život ľudí* vyvolávalo v poslucháčoch pohnutie vyjadrované vzdychnutiami.[72]

---

[67] *Новый Завѣтъ Господа и Спаса Нашего Іисуса Христа, томъ первый. С греческого подлинника на калмыцкий язык перевелъ Алексѣй Позднѣевъ.* Санкт-Петербург: Издано иждивениемъ Великобританскаго и Иностраннаго Библейскаго Общества, 1895.

[68] *Божественная литургия иже во святых отца нашего Иоанна Златоустого. Вежа мiјан ајлӧн…* / На зырянский перевел Г. С. Лыткин. Санкт-Петербург: Синодальная типография, 1883.

[69] *Священная история Ветхого и Нового Завета переложена с татарского на алтайский язык.*

[70] Николай Иванович ИЛЬМИНСКИЙ, *К истории инородческих переводов. Переписка о чувашских изданиях Переводческой комиссии*, Казань: Тип. В.М. Ключникова, 1890, s. 51.

[71] Dielo je uvedené v jazyku „obských osťakov". „Osťakmi" sa zvyčajne označovali Chantyjci, a tak napr. v RNB bola kniha mylne zaradená do fondu chantyjského, a nie selkupského jazyka. *Беседы об истинном Боге и истинной вере на наречии обских остяков*: Пер. с алт. яз. епископ Макарий, Томск: Тип. Епарх. братства, 1900, s. 2.

[72] *Когда эта земля и людей жизнь кончится.* Tamže.

V roku 1897 vyšlo v Lipsku v arabskom písme Evanjelium sv. Marka v preklade z arabského jazyka do kumyčtiny – turkického jazyka v oblasti Dagestanu.[73]

Problémy misionárskeho prekladu

Hoci misionárske preklady prešli korektúrami od špecialistov z akademického prostredia aj cirkevnou cenzúrou, ktorej striktnosť sa najmä v druhej polovici 19. storočia zmiernila, úroveň prekladov nebola dostačujúca, čo reflektoval aj klérus samotný. Nikolaj Ivanovič Zolotnickij (1829-1880), jeden zo zakladateľov čuvašskej jazykovedy, autor prvého etymologického slovníka, turkológ, etnograf a pedagóg, kritizoval nezrozumiteľné preklady cirkevných brožúrok v čuvaštine. Napr. kázeň petrohradského a novgorodského metropolitu G. Postnikova na tému svätého života z roku 1857 bola preložená tak nedostatočne, že ani jeden z oslovených používateľov čuvaštiny nevedel vysvetliť dokonca ani jej názov.[74]

Čuvašské preklady katechizmu metropolitu Platona (Levšina) zo začiatku 19. storočia kritizoval v špeciálnej brožúrke čuvašský kňaz, etnograf a šíriteľ osvety Konstantin Prokopjevič Prokopjev (1872-1938). Preklad označil za „nejasný, znetvorený a miestami až smiešny."[75] Religiózna lexika v rukopisnom preklade bola vybraná tak nešťastne, že „Duch Svätý" sa prekladal výrazom „*Свята ширши*", čo znamená údajne 'svätá vôňa' alebo v inom slovnom spojení 'vôňa svätého': „Особенно много неточностей и грубых ошибок было допущено в чуваш. переводе, присланном из Оренбург. епархии. „Дух Святый" переводится то „*Свята ширши*" ('Святый запах'), то „*ширжи святоянъ*" ('запах святаго'), то „*сывлыхъ тюрю*" ('здоровие прямое или праведное')."[76] Taktiež kritizoval preklady evanjelia z prvej pol. 19. storočia, ktoré čuvašskí veriaci pre nezrozumiteľnosť dokonca vracali naspäť do chrámu. Kritizoval aj preklad žaltáru z roku 1858 od ruského kňaza S. Elpidina.[77] V Žalme 3,8 je oslovenie „môj Bože" preložené ako „*пастырь манынъ*" čo podľa Prokopjeva znamená 'môj bohatier'. V Žalme 90(91),4 „Peruťou svojou ťa prikryje, útočisko nájdeš pod jeho krídlami, štítom a úkrytom je jeho vernosť," sa „peruť" prekladá ako „*кикирикзамба*", čo znamená v čuvaštine 'kohútí hrebeň.'[78] V žalmoch kritizuje preklad nebeských bytostí

---

[73] *Евангелие от Марка в переводе с арабского на кумыкский язык*, Лейпциг, 1897.

[74] *Конъ святой борнызинъ, али хорав идю сине: епле манъ святой борнасъ?* Kázeň vyšla v ruštine v roku 1856 pod názvom: *День святой жизни, или ответ на вопрос: как мне жить свято?* Pozri: Николай Иванович ЗОЛОТНИЦКИЙ, *Заметки для ознакомления с чувашским наречием*, Казань: Университет. тип., 1871, s. V. Pozri tiež: Александр Владиславович Савельев, „Чувашский перевод одной проповеди середины XIX века", *Урало-алтайские исследования*, č. 1 (20), (2016): 68-104.

[75] Константин Прокопьевич ПРОКОПЬЕВ, *Переводы христианских книг на инородческие языки в первой половине XIX в.*, Казань: Типо-лит. Имп. Ун-та, 1904, s. 9.

[76] Tamže, s. 10.

[77] *Книга хвалений, или Псалтирь, на чувашский язык переведенная священником Стефаном Элпидиным,* Казань: Унив. тип., 1858.

[78] „«*Плещма* Своима осенит тя, и под криле Его надеешися», переводился образом: слово „плещма" неправилно переведено словом „*кикирикзамба*", которое означает в чувашском

(Ž 8,6; Ž 33(34),8; Ž 90(91),11, etc.) výrazom „*пюлюхсь*“, ktorý vyjadruje predstavy pôvodnej čuvašskej relígie o duchoch. Prokopjev uprednostňuje grécizmy a iné biblizmy udomácnené v ruštine pred terminológiou z nekresťanských náboženstiev.[79]

Kritike boli podrobené aj prvé preklady do altajčiny. Na nedokonalosti v texte altajskej príručky o krste upozorňuje s úctou k archimandritovi Makarijovi (Glucharjovovi), ktorý nemal dostatok príležitostí zoznámiť s altajským jazykom, autor novej príručky *Besedy o pravom Bohu a pravej viere pre pripravujúcich sa na prijatie svätého krstu* z roku 1892. Autor uvádza, že napríklад otázka „Odriekaš sa satana?“ bola preložená ako „*Көрӱместеӈ силкинип јасын-ба?*“, čo doslova znamená ‘Striasaš sa satana?’[80]

Protojerej F. Vasiljev, autor učebnice lúčneho dialektu marijského jazyka (1887)[81] kritizoval v úvode nedostatky predchádzajúcich generácií kňazov a prekladateľov do marijčiny. Ide o práce kňaza A. D. Aľbinského, autora marijského bukvára, prekladateľa evanjelií a iných textov, ktoré však zostali pre marijských recipientov nezrozumiteľné. To isté sa zopakovalo pri čítaní cirkevnej príručky z roku 1860 *Deň svätého života* od neuvedených autorov. Ani rodený Marijec nerozumel zmyslu textu a vyhlásil, že „slová sú síce naše, nedá sa z nich však nič vyrozumieť.“[82] Podobná nezrozumiteľnosť vznikla aj pri bukvári a dejinách spásy z roku 1873 od marijských prekladateľov. F. Vasiljev si taktiež všimol, že používatelia ruštiny sú schopní osvojiť si marijčinu len do určitého stupňa (tzv. „kuchynský jazyk“), no nedokážu sa vyjadrovať o zložitejších témach, kde už pri komunikácii nepomáha mimika. Preto sa rozhodol napísať novú gramatiku marijčiny, ktorá by sa už nepridŕžala len štruktúry ruského jazyka.[83]

V roku 1881 vyšlo v Kazani Evanjelium sv. Matúša v tunguzskom (evenkovskom) jazyku od protojereja Stefana Popova.[84] Autor prekladu v úvode spomína problematické miesta kvôli odlišným reáliám a klimatickým podmienkam v oblasti obývanej Evenkami. Pri sv. Jánovi Kristiteľovi tak namiesto „medu“ použil „cu-

---

языке: ‘петушиный гребень’. В тексте стоит слово „перьями“, которое о. Элпидин по недоразумению перевел словом „*кикирикзамба*“. Надо было поставить „*тикзамба*“ (*тикъ* – ‘перо’), если буквально придерживаться русского текста.“ ПРОКОПЬЕВ, *Переводы христианских книг на инородческие языки в первой половине XIX в.*, s. 29.

79 Tamže.

80 „что значит: отрясаеься – ли сатаны“. *Беседы готовящемуся к святому крещению об истинном боге и истинной вере*: На алтайск. и рус. яз, Томск: Православ. миссион. о-во, 1892, úvod.

81 *Пособие к изучению черемисского языка на луговом наречии*

82 Феодор ВАСИЛЬЕВ, *Пособие к изучению черемисского языка на луговом наречии*, Казань: Православное миссионерское общество, 1887, úvod.

83 Tamže, s. V.

84 *Господа нашего Іисуса Христа от Матфея святое благовѣствованіе на тунгусском языке Издание православного миссионерского общества*, Казань: Типография Коковой, 1881.

kor“ alebo vo verši Mt 7,16 musel použiť namiesto hrozna a fíg názvy miestnych sladkých plodov, keďže biblické plodiny neboli u Evenkov známe.

Mt 3,4: Ján mal odev z ťavej srsti a kožený opasok okolo bedier. Živil sa kobylkami a medom divých včiel. – *Буинъ чакаранъ* (вмѣсто дикій медъ) переведено: **дикій или полевый сахаръ**.[85]

Mt 7, 16: Po ovocí ich poznáte. Vari oberajú z tŕnia hrozno alebo z bodľačia figy? – *Ниватъ-тукъ* (вмѣсто съ терновника) съ ерника, или тоже въ перен. см. съ терновника. *Нучи тэвта* (вмѣсто виноградъ) переведено: **русскія ягоды**. *Нюктэвски-дукъ* (съ репейника) переведено: **съ ребиника.** *Далшилъ тэвталъ* (вмѣсто смоквы) переведено: **сладкія ягоды**.

Keďže Evenkovia nepestovali obilie, nebolo možné preložiť do ich jazyka ani v Novom Zákone často používané slovesá „žať“ a „siať.“ Terminológiu spätú s obilím (žatva, kúkoľ) teda nahrádzal lexikou spojenou s rastom a kosením trávy, napr.: „Pole je veľké, ale koscov je málo“.

Mt 6,26: Pozrite sa na nebeské vtáky: nesejú ani nežnú, ani nezhromažďujú obilie do sýpok, a váš nebeský Otec ich živí. – *Ишувконъ* (вмѣсто сѣютъ) перевдено: **ростятъ**. *Хусса* (вмѣсто жнутъ) переведено: **косятъ**.

Mt 9,37: Vtedy povedal svojim učeníkom: „Žatva je síce veľká, ale robotníkov málo.“ – *Буеъ эгденъ, хусселъ – иши абалъ* (вмѣсто жатва многа, дѣлателей же мало) переведено: **поле велико, а косцовъ мало**.

Mt 13,3: Hovoril im veľa v podobenstvách: „Hľa, rozsievač vyšiel siať…“ – *Ишувкатты хынкадай* (вмѣсто сѣятель сѣять) переведено: **ростящій разбрасывать, разтрушивать**.

Mt 13,25 Kým však ľudia spali, prišiel jeho nepriateľ, nasial kúkoľ medzi pšenicu a odišiel. – *Канели оратъ* (вмѣсто плевелы) переведено: **худая трава**.

Podobne tomu bolo aj v prípade ďalších reálií. „Perly“ v prirovnaní nebeského kráľovstva tak boli preložené ako „drahé kamene“:

Mt 16,34 Nebeské kráľovstvo je ďalej podobné kupcovi, ktorý hľadal krásne perly. – *Хэрри джолъ* (вмѣсто бисеръ) переведено: **дорогой камень**.

Rovnaká situácia nastala aj pri abstraktných pojmoch. Evenkovia napríklad nepoznali koncept prísahy, a tak musela byť preložená ako „sľub.“

[85] Citáty tu ponechávame v predrevolučnom pravopise ruštiny, keďže jeho osobitostiam autor prekladu podriaďoval aj transkripciu evenkovského jazyka.

Mt 5,33 Nebudeš krivo prisahať, ale splníš Pánovi svoje prísahy. – *Хэлбачай* (вмѣсто клятвы) переведено: **обѣщаніе**.

Pozoruhodný prístup, keď autor prekladu nekritizoval natívny jazyk pre jeho prostotu,[86] ale naopak, vyzdvihoval jeho prednosti, nachádzame v diele *Опыт грамматики алеутско-лисьевского языка* od lingvistu, biskupa Ruskej Severnej Ameriky, neskoršieho metropolitu moskovského a kolomenského Innokentija (Popov-Veniaminov, 1797-1879), ktorý pôsobil roky medzi Aleutmi a venoval sa opisu aj ďalších severoamerických jazykov. Innokentij chválil slovesný systém aleutčiny, ktorý je vďaka používaniu infixov zložitejší než v ruštine a dokáže vyjadriť presnejšie výrazy, v ktorých si musí ruština pomáhať viacslovnými obratmi. To dokumentuje prekladom Lk 22,44 „modlil sa ešte vrúcnejšie", čo sa dá v aleutčine vyjadriť niekoľkými spôsobmi zdôrazňujúc intenzitu modlitby v Getsemanskej záhrade. „Вместо простого глагола *камга́ликъ* – 'молился' можно говорить *камгасига́ликъ*, *камгасигатага́ликъ*, *камгасигася́даликъ*, *камгасигатася́даликъ* и проч. Первая вставная частица *сига* означает совершенно, совсем или истинно, *та* – не один раз, *сигасяда* – очень сильно, а в совокупности *тася́да* означает чрезвычайное действие, и так *камгасигася́даликъ* значит: молился с величайшим напряжением, совершенно или истинною молитвою, прилежно или не в один раз, и очень сильно." Dokonca ani Aleuti staršej generácie mu nevedeli vysvetliť princíp použitia daných morfém.[87] Na základe tohto komplikovaného systému si Innokentij kládol otázky o pôvode a príbuznosti amerických jazykov, o ich diverzite a počte. Pripúšťal možnosť, že aleutčina sa vyvinula zo zložitejšieho prvotného jazyka, z ktorého sa však nedochovali literárne pamiatky.Tiež sa zamýšľal nad bohatstvom synonymie so sémantickými odtienkami, ako pri preklade prikázania *Nezabiješ*. Také množstvo výrazov podľa neho nemôže byť potrebné pre „divochov" ani pri tradovaní rozprávok, museli teda existovať zložitejšie žánre aleutskej naratívnej ústnej tradície.[88]

Preklad religióznej lexiky

V misionárskych prekladoch existovali v podstate dva princípy prekladu náboženskej lexiky. Kým N. I. Iľminskij uplatnil v krjašenskej tatárčine odklon od moslimskej lexiky, v iných oblastiach došlo k inkorporovaniu pôvodnej – pohanskej lexiky do pravoslávnej terminológie. Príkladom je udmurtčina, kde sa pre pojem kresťanského Boha Otca udomácnil pojem „Inmar" označujúci hlavného boha – stvoriteľa predkresťanskej udmurtskej mytológie. Napr. v prekla-

[86] K hodnoteniu jazykov pôvodných národov ako „primitívnych" pozri: Катарина ДЖУНКОВА, Лингвистическая мысль русских православных миссионеров в XIX в. *Indo-European Linguistics and Classical Philology Yearbook* 28 (2024): 473-497. https://doi.org/10.30842/ielcp2306901528028.

[87] Иннокентий ВЕНИАМИНОВ, *Опыт грамматики алеутско-лисьевского языка,* Санкт-Петербург: Тип. Императорской Академии наук, 1846, s. VIII.

[88] Tamže, s. IX.

de liturgie do glazovského dialektu udmurtského jazyka (1910) sa výraz „Pane, zmiluj sa" prekladá ako „*Инмаре, жаля*."[89] Altajský preklad liturgie z roku 1879 sa prikláňa k označeniu Boha turkickým lexémom pre pána – vládcu: „*Е Каан! Кайрагын*".[90] Výpožičky z ruštiny a cirkevnej slovančiny vidíme v preklade liturgie do karelčiny (1911): „***Господи помилуй*** *или* ***Господи*** *армаста*."[91]

Podobne nachádzame výpožičky zo slovančiny aj pri slove „modlitba" v príručke o príprave na krst v chakaštine: „*Ертен іирде кудайга пазырып чооктар* ***молитвалар***."[92] Slovanské výpožičky sa vyskytujú napr. v textoch o zoslaní Ducha Svätého v šlabikári s ruskými a cirkevnoslovanskými úryvkami pre udmurtské deti z roku 1847 od kňaza G. Rešetnikova: „По вознесении Господнем Апостолы возвратились в Иерусалим, и пребывали в единодушной моитве, ожидая сошествия Святого Духа – *Инмэ̀ тубэ̀м-бера́зъ Остэлэ̀нъ* ***Апо́столи̂ось*** *бере́нъ берт-изы̀ Іерусалимэ̀, и оглулосюмы́нъ вэсяськысьса̀ витизы̀ инмы́сь васькемзэ̀ Инмарлулземлэ̀сь* ***Свято́й Духлэ̀сь*** *вылазы̀*."[93]

Prekladateľská metóda N. I. Iľminského

Na ruské pravoslávne misionárstvo mal v druhej pol. 19. storočia zásadný vplyv laik, orientalista, biblista, pedagóg, korešpondent Imperátorskej akadémie vied, Nikolaj Ivanovič Iľminskij (1822-1892), pôvodom z protojerejskej rodiny z Penzy, absolvent a neskôr pedagóg Kazanskej duchovnej akadémie. V roku 1850 bol vyslaný do Petrohradu kvôli prekladu cirkevných textov do tatárčiny. Pre svoje spôsobnosti bol v rokoch 1853-1854 vyslaný na náučnú cestu na Blízky Východ, navštívil islamské centrá v Osmanskej ríši, prešiel oblasti Egypta, Palestíny, Libanonu, Sýrie, Malej Ázie, zdokonaľoval sa v arabčine, hebrejčine i perzštine. Zoznámil sa s misionárskou činnosťou katolíkov a protestantov a nie bez škodoradosti poznamenal, že misionárske úspechy protestantov sú na Blízkom Východe podivuhodne skromné s ohľadom na vynaložené finančné prostriedky.[94]

---

[89] *Всенощное бдение и божественная литургия на вотском языке глазовского наречия*, Казань: Православ. миссионер. о-во, 1910.

[90] *Воскресное всенощное бдение на церковно-славяском и алтайском языках = Христос тирилген куннуҥ тун туркунуна уйкуктабай мӧргу едери*, Казань: Изд. православного миссионерского о-ва, 1879.

[91] *Божественная литургия, иже во имя святых отца нашего Иоанна Златоустого. На карел. наречии для священнослужителей и певчих*, Выборг: Православ. Карел. братство…, Выборг. новая тип., 1911.

[92] *Беседы готовящемуся к святому крещению об истинном Боге и истинной вере.* На наречии абаканских инородцев Минусинского округа Енисейской губернии. Перевод священника Усть-Есинской Евдокийской миссионерской церкви Томск: Тип-Лит. П. И. Макушина, 1893, s. 35.

[93] *Азбука, составленная из российских, церковной и гражданской печати, букв, для обучения вотских детей чтению на их наречии: По сарапульскому*, Казань: Тип. Императ. Казан. ун-та, 1847, s. 118.

[94] David SCHIMMELPENNINCK VAN DER OYE, *Russian orientalism: Asia in the Russian mind from Peter the Great to the emigration*, Yale University Press, 2010, s. 133. https://doi.org/10.12987/yale/9780300110630.001.0001.

V roku 1859 sa zúčastnil expedície v perzskom pohraničí a vypracoval opatrenia proti „tatarizácii" stepných oblastí.[95] Bol autorom krjašenskej[96] tatárskej abecedy, početných prekladov, vrátane Sv. písma, zostavil kazašsko-ruský slovník. Venoval sa ďalším filologickým a pedagogickým otázkam, vytvoril systém cirkevných farských škôl, kde deti z radov „inorodcov" získali najprv gramotnosť v rodnom jazyku a neskôr prešli na ruštinu. Absolventi sa mohli stať duchovnými či učiteľmi a pôsobiť medzi vlastným etnikom.

Iľminskij presadzoval zavedenie ruskej graždanky v Povolží namiesto arabského písma u moslimských Tatárov. Každé písmo sa podľa neho spája s relígiou: latinka so západným kresťanstvom; grécka alfabeta s gréckym pravoslávím; judaizmus s hebrejským písmom, a teda aj pravoslávie musia prijať Tatári výlučne v cyrilike, ktorá ich zjednotí „nie s vlasťou Mohameda, ale s matkou cirkvou, ktorú pre nich predstavuje ruská cirkev."[97] Pri prekladoch sa preto prikláňal radšej k ľudovému krjašenskému jazyku, než k tatárskej islamskej terminológii. Zároveň si bol však vedomý, že takýto jazyk nevie vyjadriť rôzne nuansy, čo by údajne korešpondovalo s jednoduchým myslením bez zložitých sylogizmov.[98] Zdôrazňoval, že k „inorodcom" treba pristupovať ako k deťom. Európan nemusí presne chápať slová konkrétnej modlitby alebo symboly konkrétnej ikony, avšak vďaka svojim kultúrnym návykom ho to nebude znepokojovať. Kto sa však predtým s kresťanskou vierou nestretol, nebude pociťovať inšpiráciu pri vyrieknutí nezrozumiteľných slov ako pri zložitej byzantskej poetike cirkevných textov.[99] „Inorodci" podľa Iľminského potrebujú vysvetliť aj modlitbu Otčenáš či prípravu na prijímanie. Poznamenával, že kresťanské texty majú viac vrstiev, vrátane ťažko preložiteľných kalkov a výpožičiek z gréčtiny či hebrejčiny, či „krasorečnenia" klasickej epochy.[100] V štádiu prvého kontaktu s kresťanstvom je doslovný preklad nepodstatný,[101] aj napr. pri biblizmoch ako „roh spásy" alebo „požehnaný plod života Tvojho."

---

95 SCHIMMELPENNINCK VAN DER OYE, *Russian orientalism*…, s. 136.

96 Krjašeni (tat. керәшен татарлары) – prevažne tatárske povolžské etnikum, ktoré prijalo kresťanstvo pravdepodobne v 17. storočí. Ich jazyk predstavuje etnokonfesný variant tatárčiny.

97 „…не с родиной Магомета, а с Церковью-матерью, которая для них есть Церковь русская." Николай Иванович ИЛЬМИНСКИЙ, *О переводе православных христианских книг на инородческие языки*, Казань: Унив. тип., 1875, s. 37–38.

98 „весьма простым, незатейливым, чуждым, сложной силлогизации и обширных логических построений" а „…речь их прямая, чужая тонксотей, искусственности, отвлеченности…" Николай Иванович ИЛЬМИНСКИЙ, *Практические замечания о переводах и сочинениях на инородческих языках*, Казань: Унив. тип., 1871, s. 5-9.

99 Александр Геннадьевич КРАВЕЦКИЙ, *Церковная миссия в эпоху перемен: между проповедью и диалогом*, Москва: Культурный центр „Духовная библиотека", 2012. s. 333.

100 ИЛЬМИНСКИЙ, *О переводе православных христианских книг на инородческие языки*, s. 11.

101 ИЛЬМИНСКИЙ, *Практические замечания о переводах и сочинениях на инородческих языках*, s. 33.

Iľminskij nepovažoval za dôležité vysvetľovať „inorodcom“, že Boh stvoril svet, pretože je to pre nich samozrejmé. Pri výklade evanjelia, naopak, odporúčal pozastavovať sa pri zázrakoch, a nevenovať sa textovej kritike, keďže je pre „inorodcov“ bezpredmetná.[102] Kresťanské texty odporúča prekladať v nasledujúcej postupnosti: najprv cirkevné dejiny, potom mravouku, modlitby, a až nakoniec dogmatiku.[103]

Upozorňoval na riziká použitia termínov z iných náboženstiev, keďže môžu niesť predošlé konotácie. Napríklad preklad Panny Márie ako „*шочмо Абя*“ vyvolával u Marijcov asociácie s bohyňou ich pôvodnej relígie. V krjašenskej tatárčine vyzýva vyhnúť sa moslimskej lexike, napr. Ducha Svätého neprekladať arabským termínom „*рухулъ кудусъ*“, ale ruským a krjašenským označením „*Святый Тынъ*“, prípadne „*Арыу Тынъ*“. Takisto vlastné mená spoločné pre islam a kresťanstvo treba prepisovať podľa ruského úzu, a nie moslimského. Teda: *Иисусъ Христосъ, Евангеліе, Ной, Авраамъ, Исаакъ, Иаковъ, Иоаннъ*, a nie: *Гайся-Месихъ, Инджилъ, Нухъ, Ибрагимъ, Исхакъ, Ягкубъ, Яхъя*.[104]

Iľminskij taktiež odporúča, aby sa prekladatelia vyhýbali abstraktným pojmom, ako „láska“, „bázeň pred Bohom“, „živá viera“ alebo prídomkom ako „Predteča“ (Ján Krstiteľ) či „Vladyčica“. Keďže natívne jazyky používajú často slovesá, abstraktné termíny treba vysvetliť vedľajšími vetami s určitými slovesami. „Например, выражение: *живая вера, страх Божий, сердечная любовь к Богу суть условия благочестивой жизни,* – было бы неловко перевести буквально, ему в переводе на инородческие языки нужно дать прямой оборот, в роде следующего: *только человек, искренно верующий в Бога, боящийся Бога, от всего сердца любящий Бога, может быть благочестивым.*“ Aj figurálne výrazy cirkevných spevov odporúča rozložiť na zrozumiteľné kratšie vetné celky.[105]

V misionárskych prekladoch do čuvaštiny a marijčiny kritizuje použitie neexistujúcich vzťažných zámen či spojok podľa ruštiny. Namiesto „потому что“ (pretože) vytvorili misionári nové nezrozumiteľné spojky: „*омба што, тыдан доно шта*“, len aby preklad doslova zodpovedal originálu.[106]

---

[102] Tamže, s. 4-7.
[103] ИЛЬМИНСКИЙ, *Практические замечания о переводах и сочинениях на инородческих языках*, s. 13.
[104] Citáty sú zvedené podľa ortografie v origináli. Tamže, s. 36.
[105] ИЛЬМИНСКИЙ, *Практические замечания о переводах и сочинениях на инородческих языках*, s. 11.
[106] Tamže

Keďže Iľminskij ovládal dobové teórie o príbuznosti jazykov,[107] tvrdil, že je ľahké osvojiť si blízke jazyky a prekladať do nich s pomocou informanta. Dôležitá nie je znalosť jazyka, ale jeho štruktúry. Ugrofínske jazyky Povolžia sa naučil tak, že si od informantov nechal prekladať tie isté krátke vety a nástojil na upresnení jednotlivých významov slov. Svoju prekladateľskú skúsenosť dokladoval na príklade spolupráce s nositeľom udmurtského jazyka.[108]

Na základe znalosti uralo-altajských jazykov tak napr. Iľminskij charakterizoval evenkonvčinu ako bezrodový jazyk vyjadrujúci predložkové väzby pomocou sufixov. Do typologicky podobných jazykov je možné prekladať podľa jednotného systému.[109] Sám tak prekladal napr. z tatárčiny do čuvaštiny, čo však muselo prejsť revíziou.

Iľminskij udržoval blízke kontakty napr. s ober-prokurátorom Najsv. Synodu K. Pobedonoscovom, mal však aj veľa odporcov.[110] Kritizovali ho, že venuje priveľa pozornosti „inorodcom" namiesto toho, aby ich pripojil k ruskej kultúre a kvôli prekladom liturgie ho obviňovali z podpory „separatizmu a nacionalizmu".[111] Z druhej strany prichádzala kritika za rusifikáciu Krjašenov a ich odcudzenie domácej tatárskej kultúre.

V súčasnosti sa problematike prekladu cirkevných textov vrátane liturgie do udmurtčiny venuje doktor filologických vied, lingvista, špecialista na udmurtský jazyk Michail Gavrilovič Atamanov (*1945), ktorý pred niekoľkými rokmi prijal mníšske postrihnutie. Keďže misionárske preklady z 19. storočia obsahovali mnoho nedokonalostí a nevyhovovali súčasnému jazyku, vytvoril nový preklad,

---

[107] „В науке языки, подобно растениям или животным, распределяются на семейства или классы. В числе этих семейств находится так называемое урало-алтайское, в котором заключаются (как виды в естественно-исторических родах) группы: тюркская (турецко-татарская) и финская." ИЛЬМИНСКИЙ, *О переводе православных христианских книг*…, s. 19.

[108] „Итак, начинаю: я диктую своему вотяку по-русски, словами простыми и определенными, предложениями краткими. Говорю одно предложение, он перелагает его на свой родной язык, – я пишу. Я говорю по-русски другое предложение, он говорит по-вотяцки, – я пишу, и так далее. (…) Написавши таким образом несколько строк, некоторую довольно цельную часть повествования, я снова, в связи уже, перечитываю своему сотруднику. (…) Сначала я настаиваю на ясности, на понятности; потом добиваюсь того, чтобы наше изложение было складно: как сами инородцы складно рассказывают что-нибудь им известное, пусть будет так же складно, правильно по языку и наше писание." Tamže, s. 9-10.

[109] „Например, если язык тунгусский, в восточной Сибири, относится к этому семейству; то уже заочно можно положительно утверждать (на основании татарского или черемисского и т. п. языков), что в нем нет родов, предлоги ставятся не пред именами, а после имен, прилагательные, стоя пред существительными, не изменяются ни в числе, ни в падеже и т. д." ИЛЬМИНСКИЙ, *О переводе православных христианских книг*…, s. 19.

[110] SCHIMMELPENNINCK VAN DER OYE, D.H. *Russian orientalism*, s. 128.

[111] Лариса Николаевна БЕЛЕНЧУК, „О просвещении народов России во второй половине XIX начале XX в.", *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.* Сер. 4: Педагогика. Психология, č.2 (2006): 22-36.

kde religióznu lexiku rozdeľuje do niekoľkých skupín: 1.) všeobecné udmurtské religiózne termíny; 2.) archaická lexika, historizmy; 3.) neologizmy ako výsledky novej slovotvorby; 4.) výpožičky a kalky.[112] Ako procesy novej slovotvorby spomína tvorbu kompozít a zložených slov, pričom používa napr. pôvodný udmurtský názov jediného Boha – *Inmar*. Aj on však pri niektorých už ustálených termínoch zostal pri výpožičkách z cirkevnej slovančiny, príp. ruštiny, napr. *черк* 'cerkov'; *кирос* 'kríž'; *оброс* 'ikona' (рус. образ); *престол, пророк, пономарь*; *дух* a ďalšie.[113]

Záver

Boľševická revolúcia v roku 1917 misionársku prekladateľskú činnosť v Rusku zastavila, k jej obnoveniu dochádza až po páde komunizmu, keď aj s pomocou viacerých biblických spoločností zo západnej Európy vzniká nový preklad Sv. písma do natívnych jazykov. V roku 1973 bol v Štokholme založený Inštitút biblického prekladu (Institutet för Bibelöversättning), ktorý zo zahraničia podporoval preklad Biblie do jazykov národov ZSSR. V roku 1983 sa otvorila jeho pobočka v Helsinkách, zameraná na preklady do ugrofínskych jazykov. Práve táto spoločnosť podporila aj vydanie prekladu Sv. písma do udmurtčiny, ktorého autorom bol ešte v časoch ZSSR významný udmurtský filológ a rehoľník M. G. Atamanov. Až v roku 1992 bolo v Moskve otvorené ruské oddelenie spoločnosti Институт перевода библии, ktoré v súčasnosti prekladá Sv. písmo do desiatok natívnych jazykov oblasti bývalého ZSSR, hoci autormi prekladov už v mnohých prípadoch nie sú kňazi, ale lingvisti. V roku 2024 vyšiel napr. žaltár v lezginskom jazyku (severovýchodokaukazský jazyk) alebo prvý úplný preklad Biblie do buriatčiny. Pripravuje sa taktiež preklad Biblie do znakového jazyka – ruštiny pre nepočujúcich.[114]

LITERATÚRA

Pramene

Азбука, составленная из российских, церковной и гражданской печати, букв, для обучения вотских детей чтению на их наречии: По сарапульскому, Казань: Тип. Императ. Казан. ун-та, 1847.

Беседы готовящемуся к святому крещению об истинном боге и истинной вере: На алтайск. и рус. яз, Томск: Православ. миссион. о-во, 1892.

[112] Михаил Гаврилович АТАМАНОВ, „Библейская терминология в удмуртском переводе «Нового Завета»," in *Первой удмуртской грамматике 225 лет*, ed. Людмила Леонидовна Карпова Л. Л., Ижевск: УИИЯЛ, 2002, s. 87.

[113] Tamže, s. 91.

[114] Pozri: https://ibt.org.ru/

Беседы готовящемуся к святому крещению об истинном Боге и истинной вере. На наречии абаканских инородцев Минусинского округа Енисейской губернии. Перевод священника Усть-Есинской Евдокийской миссионерской церкви Томск: Тип-Лит. П. И. Макушина, 1893.

Беседы об истинном Боге и истинной вере на наречии обских остяков: Пер. с алт. яз. епископ Макарий, Томск: Тип. Епарх. братсва, 1900.

Божественная литургия иже во святых отца нашего Иоанна Златоустого. Вежа мијан ајлӧн… На зырянский перевел Г. С. Лыткин. Санкт-Петербург: Синодальная типография, 1883.

Божественная литургия, иже во имя святых отца нашего Иоанна Златоустого. На карел. наречии для священнослужителей и певчих, Выборг: Православ. Карел. братство…, Выборг. новая тип., 1911.

Воскресное всенощное бдение на церковно-славяском и алтайском языках = Христос тирилген куннуҥ тун туркунуна уйкуктабай мӧргу едери, Казань: Изд. православного миссионерского о-ва, 1879.

Всенощное бдение и божественная литургия на вотском языке глазовского наречия, Казань: Православ. миссионер. о-во, 1910.

Господа нашего Іисуса Христа от Матфея святое благовѣствованіе на тунгусском языке Издание православного миссионерского общества, Казань: Типография Коковой, 1881.

Имадеддин = Столп веры : автобиогр. мухаммеданина, обратившегося в христианство : на рус. яз. и на наречии татар Тобол. губернии : пер. с нем ; [предисл. миссионера, свящ. Е. Елисеева]. Тобольск: Изд. Тобол. ком. Православного миссионер. о-ва: Тип. Епархии братства, 1907.

Іоан-вельденьне шкайстънь ёнь-куля. Мокшънь кяльс кепедіец Пшяе няе ряе еньпоп Н. Барсов. Отъ Іоанна святое Евангеліе. На центральномъ Мокшанскомъ нарѣчіи Мордовскаго языка. Перевель села Ст. Пшенева Пенз. Г. Инсарскаго у. Священник Николай Барсовъ. Гельсингфорс: Издание Британского и Иностранного Библейского Общества, 1901.

Карельско-русский молитвенник для православных карелов. Составил и издал Е. И. Тихонов, Санкт-Петербург: Тип. Императ. Акад. наук, 1870.

Новый Завѣт Господа и Спаса Нашего Іисуса Христа, томъ первый. С греческого подлинника на калмыцкий язык перевелъ Алексѣй Позднѣевъ. Санкт-Петербург: Издано иждивениемъ Великобританскаго и Иностраннаго Библейскаго Общества, 1895.

Чин исповедания и как причащать больного. На морд. яз. эрзян. наречия, Казань: Православ. миссионер. о-во Тип. В. М. Ключникова, 1884.

Чин исповедания и како причащати больнаго. На черемисском языке, Казань: Центральная тип, 1909.

Феодор ВАСИЛЬЕВ, *Пособие к изучению черемисского языка на луговом наречии*, Казань: Православное миссионерское общество, 1887.

Иннокентий ВЕНИАМИНОВ, *Опыт грамматики алеутско-лисьевского языка,* Санкт-Петербург: Тип. Императорской Академии наук, 1846,
Николай Иванович ЗОЛОТНИЦКИЙ, *Заметки для ознакомления с чувашским наречием*, Казань: Университет. тип., 1871.
ЕПИФАНИЙ Премудрый, *Житие Стефана Пермского,* пер. с древнерус. и ред. Г. И. Прохоров, Санкт-Петербург: Глагол, 1995.
Николай Иванович ИЛЬМИНСКИЙ, *Практические замечания о переводах и сочинениях на инородческих языках*, Казань: Унив. тип., 1871.
Николай Иванович ИЛЬМИНСКИЙ, *О переводе православных христианских книг на инородческие языки*, Казань: Унив. тип., 1875.
Николай Иванович ИЛЬМИНСКИЙ, *К истории инородческих переводов. Переписка о чувашских изданиях Переводческой комиссии*, Казань: Тип. В.М. Ключникова, 1890.
Александр КРАСОВ, *Молитва за Государя Императора, читаемая на божественной литургии, молебное пение и Книга бытия на зырянском языке: С прил. крат. зырян. грамматики, зыряно - русского и русско - зырянского словарей и трех поучений на зырян. яз. (с обозначением всех зырян. звуков рус. буквами)*: *Для церк. - приход. шк. и шк. грамоты Зырян. Края*. Санкft-Петербург: Синод. тип, 1900.
Макарий (Михаил Яковлевич Глухарев), *Письма архимандрита Макария Глухарева, основателя Алтайской миссии* / Под ред. К.В. Харламповича, Казань: Центр. тип., 1905.
МЕФОДИЙ (Львовский, Николай Васильевич иеромонах), *Разговор миссионера с гелюнгом*, Ставрополь: тип. М.Т. Тимофеева, 1894.
Константин Прокопьевич ПРОКОПЬЕВ, *Переводы христианских книг на инородческие языки в первой половине XIX в.,* Казань: Типо-лит. Имп. Ун-та, 1904.

Sekundárna literatúra

DŽUNKOVÁ, Katarína, „Misionárske preklady Liturgie sv. Jána Zlatoústeho do jazykov pôvodných národov Ruského impéria“, *Studia theologica* 26, č. 2 (2024): 81-101. https://doi.org/10.5507/sth.2024.018.
SCHIMMELPENNINCK VAN DER OYE, David, *Russian orientalism: Asia in the Russian mind from Peter the Great to the emigration*, Yale University Press, 2010. https://doi.org/10.12987/yale/9780300110630.001.0001.
АТАМАНОВ, Михаил Гаврилович, „Библейская терминология в удмуртском переводе «Нового Завета»“, *Первой удмуртской грамматике 225 лет*, ed. Людмила Леонидовна Карпова, Ижевск: УИИЯЛ, 2002.
БЕЛЕНЧУК, Лариса Николаевна, „О просвещении народов России во второй половине XIX начале XX в.“, *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.* Сер. 4: Педагогика. Психология, č.2 (2006): 22-36.

ДЖУНКОВА, Катарина, „Лингвистическая мысль русских православных миссионеров в XIX в.“, *Indo-European Linguistics and Classical Philology Yearbook* 28 (2024): 473-497. https://doi.org/10.30842/ielcp2306901528028.

ГАЙДАМАШКО, Роман Валентинович, „Из истории рукописных памятников коми-пермяцкой письменности конца XVIII – начала XX веков: авторы, жанры, диалекты“, *Вестник угроведения*, Т. 13., № 2 (2023): 357-366. https://doi.org/10.30624/2220-4156-2023-13-2-357-366

ГЕРЬЕ, Владимир Иванович, *Отношения Лейбница к России и Петру Великому по неизданным бумагам Лейбница в Ганноверской библиотеке*, Санкт-Петербург: Печ. В.И.Головина, 1871.

ГРОМОВА, Людмила Георгиевна, НОВАК, Ирина Петровна (eds.), *Тверские переводные памятники карельской письменности начала XIX века: переводы „Евангелия от Матфея“ и „Евангелия от Марка“*, Минобрнауки РФ, ФИЦ „Карельский научный центр Российской академии наук“, Институт языка, литературы и истории КарНЦ РАН, ФГБОУ ВО „Тверской государственный университет“ ; [переводы выполнены священниками Г.Е. Введенским и М.А. Золотинским, транслитерация переводов: А.А. Булкин и др.], Петрозаводск: Федеральный исследовательский центр „Карельский научный центр Российской академии наук“, 2020.

КРАВЕЦКИЙ, Александр Геннадьевич, *Церковная миссия в эпоху перемен: между проповедью и диалогом*, Москва : Круглый стол по религиозному воспитанию и диаконии : Культурный центр „Духовная библиотека“, 2012.

МОЛДАНОВА, Ирина Максимовна, „Памятник хантыйской письменности Л. П. Вологодского Matveĭ elta jemyń aĭkol-jastypsa (1868): именная морфология“, *Сибирский филологический журнал,* №1 (2022): 144-165. https://doi.org/10.17223/18137083/78/11.

ПОТАПОВА, Любовь Николаевна, *Книжная культура эвенков: методическое пособие*, Якутск: Офсет, 2008.

ПЫПИН, Александр Николаевич, „Российское библейское общество“, *Вестник Европы*, 1868.

САВЕЛЬЕВ, Александр Владиславович, „Чувашский перевод одной проповеди середины XIX века“, *Урало-алтайские исследования*, č. 1 (2016): 68-104.

ТИХОМИРОВ, Борис Алексеевич, „Начало истории русского перевода Библии и Российское библейское общество“, *Христианское чтение*, №28 (2007): 111-146.

УНДОЛЬСКИЙ, Вукол Михайлович, *Очерк славяно-русской библиографии*. С дополнениями А.Ф. Бычкова и А. Викторова, Москва: Моск. публичный и Румянцев. музеи, 1871.

ФЛОРОВСКИЙ, Георгий Васильевич, *Пути русского богословья*, Paris: YMCA-Press, 1937.
Сводный каталог книг на финно-угорских языках, изданных до 1917 года, Э. К. Сагидова, Г. С. Мищенко (eds.), Санкт-Петербург: Изд-во РНБ, 1997.

Mgr. et Mgr. Katarína Džunková, PhD.
Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, v.v.i.
Dúbravská cesta 9
841 04 Bratislava
katarina.dzunkova@seznam.cz

Prebiehajúce doktorandské štúdium:
Ústav východoevropských studií
Filozofická fakulta Univerzity Karlovy
nám. Jana Palacha 1/2
116 38 Praha
Česká republika

Verba Theologica
Supplementum/2024 (ročník XXIII): 64-75
DOI: https://doi.org/10.54937/vt.2024.23.Supp.64-75

Čo (ne)hovorí Nový zákon o hudbe a speve?

What does the New Testament (not) say about music and singing?

ŠIMON MARINČÁK

Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, v.v.i.

Abstract:
Early Christian music is a phenomenon that, despite being crucial for the further development of Christian liturgical music, is still not sufficiently explored. One of the main reasons for this status is the fact that the writings of Holy Scripture speak of music only marginally and often only in an allegorical manner. Nevertheless, a contextualized reading can yield at least a few basic insights that shed light on the nature and place of music in the perceptions of the early followers of Jesus of Nazareth. This article attempts to provide some perspectives on the issue in an effort to shed more light on the knowledge of early Christian music.
Keywords: Music, New Testament, early Christians, worship, musical forms.

Úvod

Kresťanstvo vzniklo na pôde helenizovaného judaizmu. Logicky sa dá predpokladať a tento predpoklad aj dôkazovo podporiť, že vychádzalo z dobových kultových foriem, inšpirujúc sa najmä bohoslužbou synagógy, ale nevyhlo sa ani inšpiráciám gréckym pohanským filozofickým systémom. Hoci zmienky o hudbe v Novom zákone naznačujú príklon k predstave chválenia Boha piesňou, väčšina z nich má neurčitý a nejednoznačný obsahový význam. Zo zmienok je teda

ťažké pochopiť, čo sa spievalo a pri akých liturgických situáciách, čo je pochopiteľné, keďže primárnym cieľom novozákonných spisov bolo podanie dobrej zvesti a zjavenia Ježiša z Nazareta, nie opis vonkajších foriem kultového prejavu.

Mladú jeruzalemskú cirkev tvorili v prvom rade apoštoli, potom sedem členov určených pre službu (Sk 21,8), starší alebo presbyteri (Sk 11,30), ktorí pomáhali apoštolom v rozhodovaní (Sk 15,2) a v liturgickej aktivite (Jak 5,14), a napokon proroci (Sk 15,32). Nový zákon opisuje prvú cirkev ako modliace sa spoločenstvo veriacich mužov a žien. Svedčia o tom zmienky v Skutkoch apoštolov (Sk 1,14; 2,42.46; 4,31; 5,12; 20,7-12), ako aj v Pavlových listoch (najmä 1 Kor 10-14). Je jasné, že tí všetci akceptovali kult v podobe, v akej existoval v ich dobe. Svoje nové náboženské obyčaje chápali (aspoň spočiatku) ako dodatok k židovským náboženským pravidlám, nie ako ich náhradu. Sami seba považovali za členov židovskej náboženskej komunity a zúčastňovali sa aj na obradoch v jeruzalemskom chráme a v synagógach, kde spievali spolu so židovskými spolubratmi. Skutky apoštolov potvrdzujú, že novopokrstení deň čo deň svorne zotrvávali v chráme (Sk 2,46), podobne aj apoštoli (Peter a Ján) vystupovali o tretej hodine do chrámu na popoludňajšiu modlitbu (Sk 3,1).

Zároveň však prví kresťania prevzali tiež grécky pohanský systém duchovnej obety a aplikovali ho do svojej (novej) bohoslužby. Aj sám Ježiš Kristus prehlásil duchovnú obetu ako nový aspekt svojho učenia (Jn 4,23). Ako sa zdá, otázka použitia hudobných nástrojov v bohoslužbe nepredstavovala vo vznikajúcom kresťanskom kulte žiaden problém. Komplexnejší prístup k hudbe a spevu sa vyvinul až s neskorším rozšírením kresťanstva.

Základné charakteristiky hudby prvých kresťanov v dobe počiatočných mesiacov a rokov po vystúpení Krista teda vieme odvodiť len analogicky na základe niekoľkých zmienok. Spisy Nového zákona nehovoria o kultovej hudbe priamo, sústredia sa na bohoslužbu a predstavujú prvé základné odlišujúce prvky kresťanskej bohoslužby. V prvom rade je to živá prítomnosť Krista medzi svojim ľudom, ako to bol sľúbil (Mt 18,20), čo je skutočnosť, ktorú neponúka žiadne iné náboženstvo. Ďalej je to prítomnosť Svätého Ducha, ktorý podnecuje skutočnú a pravú bohoslužbu (1 Kor 12,1-11; 14,14-15; Rim 8,26-27; Ef 5,18-19; Ef 6,18; Júd 1,20). Podľa apoštola Pavla je služba Ducha dokonca odlišujúcim znakom kresťanskej bohoslužby (Flp 3,3; Jn 4,24). Treťou črtou je starosť o budovanie (gr. *οἰκοδομή*) (1 Kor 12,7; 14,3-5.12.17.26).

Novozákonné spisy, v ktorých sa nachádzajú primárne zmienky o hudbe, pokrývajú časové rozmedzie 40 – 50 rokov, približne od roku 50 po rok 95.[1] Tieto

[1] 1 Sol (50/51), 1 Kor (56), Rim (57/58), Kol (58-60), Ef (61-63), Mk (65-70), Mt, Lk, Hebr, Sk a Jak (80/90), Zjv (90/95). Roky sú podľa Jozef HERIBAN, *Príručný lexikón biblických vied*, Rím:

zmienky vieme rozdeliť do troch kategórií: 1) nepriame zmienky, t. j. tie, ktoré používajú hudobné termíny, ale nesúvisia priamo s prvokresťanskou hudobnou praxou, alebo ktoré predpokladajú existenciu hudby, hoci o nej priamo nehovoria; 2) zmienky, ktoré spomínajú hymny, ktoré sa zachovali dodnes v rôznych liturgických obradoch, alebo hovoria o tom, čo sa spievalo; 3) zmienky, ktoré hovoria o tom, ako sa spievalo.

Nepriame zmienky o hudbe

Za nepriame zmienky sa považujú tie, ktoré neopisujú konkrétnu hudobnú prax prvých kresťanov, ale príslušnú terminológiu využívajú najmä alegorickým spôsobom, aby na jej príklade poukázali na nejakú podstatnú skutočnosť. K takým citátom patria napr. slová apoštola Pavla z 1 Kor 13,1, „Keby som hovoril ľudskými jazykmi aj anjelskými, a lásky by som nemal, bol by som ako cvendžiaci kov a zuniaci cimbal" sa jednoznačne majú chápať alegoricky. Podľa niektorých exegétov tento verš vyjadruje Pavlove farizejské pohŕdanie hudobnými nástrojmi z jeruzalemského chrámu[2] a jednoznačne nehovorí o hudobnej praxi nasledovníkov Krista.

V nasledujúcich veršoch 1 Kor 14,7-8 Pavol síce hudobné nástroje pomenúva termínom „bezduché" (gr. *ἄψυχα*), nie je však dôvod vidieť v nich žiaden pohŕdavý tón. Aj tento verš je potrebné vnímať alegoricky a Pavol sa ním pokúša obmedzovať extatickú prax a varovať pred prílišným cenením hovorenia v jazykoch, pretože s týmto darom je spojená aj určitá úroveň nezrozumiteľnosti, čo je na prekážky kerygmatickej praxe, ktorá bola v tej dobe základom hlásania Kristovho posolstva.

Aj v prípade veršov 1 Kor 15,51-52 („Hľa, poviem vám tajomstvo: Nie všetci umrieme, ale všetci sa premeníme: razom, v jednom okamihu, na zvuk poslednej poľnice [gr. *σάλπιγγι*]. Lebo keď zaznie, mŕtvi budú vzkriesení neporušiteľní a my sa premeníme") ide o alegorické použitie hudobného nástroja, trúbky, ktorej signál má označiť moment podstatnej premeny a prechodu medzi životom a smrťou. Ide teda o eschatologickú alegóriu.

Podobného typu sú aj verše zo Zjavenia, kde ide zjavne tiež o alegorickú predstavu („A keď ju vzal, štyri bytosti a dvadsiati štyria starci padli pred Baránkom. Každý mal citaru a zlatú čašu plnú kadidla, čo sú modlitby svätých, a spievali novú pieseň: «Hoden si vziať knihu a otvoriť jej pečate, lebo si bol zabitý a svojou krvou si Bohu vykúpil ľudí z každého kmeňa, jazyka, ľudu a národa»") (Zjv 5,8-9). Tá si

Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1992, s. 1180-1181.

[2] Porov. Eric WERNER, „«If I speak in the tongues of men…» St Paul's attitude to music," *Journal of the American Musicological Society* 13 (1960): 18-23. https://doi.org/10.2307/830243.

našla svoje uplatnenie najmä v stredovekom umeleckom vizuálnom zobrazovaní, ale rozhodne nepopisovala súdobú hudobnú prax prvých kresťanov.

K týmto príkladom môžeme spomenúť napr. aj verše z evanjelia podľa Matúša a Marka, v ktorých evanjelista opisuje nechválene známy tanec Salome[3] (Mt 14,6-8; Mk 6,22-25), na základe ktorého bol popravený Ján Predchodca. Tento citát mal vplyv na neskoršiu hudobnú prax, pretože bol jedným z argumentov, ktoré používali cirkevní otcovia pri pokusoch o zavrhnutie tanca.

Čo sa spievalo?

Hoci najstaršie zmienky o hudbe ju ešte nespájajú s liturgiou, liturgický podtext je sledovateľný takmer všade. Prví kresťania začali spievať novú pieseň pri lámaní chleba, teda počas obradu, ktorý liturgická veda nazvala „patristickou liturgiou," spievali ju však aj doma. Ako potvrdzujú Skutky apoštolov, novopokrstení sa vytrvalo zúčastňovali na učení apoštolov a na bratskom spoločenstve, na lámaní chleba a na modlitbách (Sk 2,42), a po domoch lámali chlieb a s radosťou a úprimným srdcom požívali pokrm, chválili Boha a boli milí všetkému ľudu (Sk 2,46-47). Išlo o tzv. agapé (gr. *ἀγάπη*), slávnosť lásky vzniknutej ako spomienka poslednej večere, kde spev žalmov a hymnov pozdvihoval slávnostnosť obradov. Skutočnosť, že tieto texty spomínajú recitáciu, resp. hovorenie modlitieb, nevylučuje prítomnosť hudby, pretože slovo „hovoriť," grécky *λέγειν*, latinsky *dicere*, sýrsky *emar*, je bežným patristickým označením ústneho (orálneho) vyjadrenia modlitby alebo biblického textu, ktoré označuje rovnako recitáciu, ako aj spev. Tieto termíny sa niekedy používali simultánne so slovom „spev," čo potvrdzuje napr. Augustín, ktorý hovorí o Aleluja ako povedanom (*dicatur*) a vzápätí ako spievanom (*cantatum est*).[4] V tomto duchu je možné chápať aj verš z Hebr 13,15, „Skrze neho teda ustavične prinášajme Bohu obetu chvály, totiž ovocie úst, ktoré vyznávajú jeho meno," ktorý môže hovoriť aj o speve. Vzhľadom na chápanie hudby, ktorá nebola osobitnou časťou obradu, ale integrálnou súčasťou náboženského života, slovné spojenie „obeta chvály" (gr. *θυσίαν αἰνέσεως*) by mohla byť synonymom spevu žalmov či hymnov. Táto domnienka je zvýraznená pokračovaním verša, v ktorom slovné spojenie „ovocie úst" (gr. *καρπὸν χειλέων*) poukazuje na obetu, ktorá vychádza z úst, teda tak ako modlitba, môže to byť aj spev.

O speve prvých kresťanov hovoria Skutky apoštolov (16,25-26), ktoré potvrdzujú, že aj Pavol a Sílas sa počas svojho pobytu vo väzení nielen modlili, ale aj spievali („O polnoci sa Pavol a Sílas modlili a spievali Bohu chválospevy a väzni ich počúvali…"). Keďže Skutky apoštolov k tomu nepodávajú žiadnu doplňujúcu informáciu, nevieme odhadnúť ani predpokladať, čo mohlo byť obsahom ich spevu.

[3] Meno dcéry Herodiady v Novom zákone nie je spomínané, poznáme ho zo spisu JOZEFA FLÁVIA, *Židovské Starožitnosti*, kniha XVIII, kapitola 5, č. 4.

[4] AUGUSTÍN Z HIPPO, *Sermo* CCLII, *in diebus paschalibus* XXIII, 9.

Bližšie k odhadu obsahu spevu máme pri okolnostiach poslednej večere. Evanjeliá podľa Matúša a Marka prinášajú verš, v ktorom učeníci spolu s Ježišom „…zaspievali chválospev (gr. *ὑμνήσαντες*) a vyšli na Olivovú horu" (Mt 26,30; Mk 14,26). Tento verš ukončuje opis poslednej večere Ježiša z Nazareta so svojimi učeníkmi. Ak predpokladáme, že k nej došlo v prvý večer Paschy, tento chválospev by mohol byť *Hallel* (Ž 113 – 118). Táto pasáž je teda veľmi dôležitým argumentom, ktorý prepája spev žalmov pri židovských aj kresťanských obradných jedlách.

Verše zo Sk 2,46-47 („Deň čo deň svorne zotrvávali v chráme, po domoch lámali chlieb a s radosťou a úprimným srdcom požívali pokrm. Chválili Boha a boli milí všetkému ľudu. A Pán každý deň rozmnožoval tých, čo mali byť spasení") opisuje rituálne správanie kresťanov bezprostredne po prvom zoslaní Svätého Ducha. Termín „chválili Boha" tu môže označovať spev žalmov alebo hymnov. Podobný náznak vieme nájsť aj v Sk 4,25 („Ty si skrze Ducha Svätého ústami svojho služobníka, nášho otca Dávida, povedal: «Prečo sa búria pohania? Prečo národy snujú plány daromné?»"), kde Peter a Ján spolu so „svojimi" sa modlili používajúc verš zo Ž 2,1 („Prečo sa búria pohania? Prečo národy snujú plány daromné?").

O speve (žalmov?) hovorí aj apoštol Jakub (5,13): „Trpí niekto z vás? Nech sa modlí. Je niekto veselý? Nech spieva žalmy." Tu je slovenský preklad biblie trocha nepresný, pretože v gréckom origináli je na konci tejto frázy slovo *ψαλλέτω*, čo zodpovedá časti vety „nech spieva," žalmy sa tam však nespomínajú. Tak je to preložené v cirkevnoslovanskom preklade *da pojét*, v novej Vulgáte *psallat* a napr. aj v anglickom preklade (New Revised Standard Version Catholic Edition) *sing praises*.

Najexplicitnejšie v tomto ohľade sú paralelné citáty apoštola Pavla z listov Efezanom aj Kolosanom. V týchto dvoch paralelných textoch autor najprv potvrdzuje, že je potrebné spievať: „A neopíjajte sa vínom, veď v ňom je samopaš, ale buďte naplnení Duchom a hovorte spoločne žalmy, hymny a duchovné piesne. Vo svojich srdciach spievajte (gr. *ψάλλοντες*)[5] Pánovi a oslavujte ho. Ustavične vzdávajte vďaky za všetko Bohu a Otcovi v mene nášho Pána Ježiša Krista" (Ef 5,18-20); a paralelne „Kristovo slovo nech vo vás bohato prebýva. Vo všetkej múdrosti sa navzájom poúčajte a napomínajte a pod vplyvom milosti spievajte (gr. *ᾄδοντες*) Bohu vo svojich srdciach žalmy, hymny a duchovné piesne. A všetko, čokoľvek hovoríte alebo konáte, všetko robte v mene Pána Ježiša a skrze neho vzdávajte vďaky Bohu Otcovi" (Kol 3,16-17). Kým v liste Kolosanom ide o vyznačené sloveso s významom spievať, či produkovať hudobný zvuk, v liste Efezanom má termín *ψάλλω* pôvodný význam brnkať na strunový hudobný nástroj, hoci v novozákonnom kontexte už preberá význam spevu.

[5] Sloveso *ψάλλειν* pôvodne znamenalo „brnknúť na strunový hudobný nástroj," ale od doby Nového zákona sa význam posunul na „spev" alebo s, alebo bez hudobného nástroja. Porov. Geoffrey W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1961, s. 1539.

Z tejto pasáže nie je celkom jasné, či apoštol Pavol hovoril o troch druhoch hudby vhodnej pre novozákonnú bohoslužbu, alebo boli tieto termíny v podstate synonymné. V grécko-kresťanskom svete sa tieto termíny identifikovali so starozákonnými piesňami: *psalmos* sa chápal ako žalm z knihy žalmov, *hymnos* ako pieseň mládencov v horiacej peci z Daniela, a *odai pneumatikai* ako piesne pripisované Mojžišovi a ďalším biblickým postavám. Okrem tohto chápania však v židovsko-kresťanskej tradícii existovali aj ďalšie.[6] Neskôr (na prelome stredoveku a novoveku) prevládal názor, že žalm sa spieva so sprievodom nejakého hudobného nástroja, hymnus je piesňou chvály, či sa spieva len vokálne, alebo aj inak, a duchovné piesne obsahujú nielen chvály, ale aj napomenutia a ďalšie záležitosti.[7] Zdá sa však, že zo zmienok v Novom zákone nie je možné presne určiť ani presný druh, ani iné špecifické prvky žalmov, hymnov a duchovných piesní.[8] Termíny „žalmy, hymny a duchovné piesne" sa zrejme nemôžu chápať ako tri špecifické, alebo odlišné kategórie kresťanských piesní, aj keď „sú medzi nimi isté odlišnosti."[9] Apoštol Pavol zrejme len naznačoval rôznosť a bohatstvo, čo charakterizovalo piesne používané v bohoslužbe. A na otázku, čo vlastne novozákonná cirkev spievala, sa nedá odpovedať na základe troch termínov, ktoré použil apoštol Pavol.[10]

Charakter hudby prvých kresťanov opisuje Zjavenie apoštola Jána (Zjv 5,9-10. 12), ktoré hovorí o „novej piesni" (gr. *ᾠδὴ καινὴ*), ktorú spravodliví v nebi spievajú na chválu Baránkovi. Je možné, že autor bol inšpirovaný dobovou liturgiou a opisuje nebeskú liturgiu ako odozvu tej pozemskej. Okrem tejto novej piesne sa v Zjavení nachádza množstvo krátkych hymnov, ktoré nám naznačujú povahu a obsah prvokresťanských hymnov. Tieto hymny najmä Gréci nepovažovali za skutočné verše, pretože nie sú napísané v pravidelnom metrickom rytme, ale sú napísané vznešeným jazykom v tzv. *paralelizme membrorum*.[11]

Na základe novozákonných opisov môžeme zadefinovať tri charakteristiky prvokresťanskej bohoslužby (primárne v Korinte, ale azda aj iných) a teda aj novej piesne. Prvou je charizmatický prvok, čím sa myslí obetovanie entuziastickej

---

[6] Antoon A. R. BASTAENSEN, „Psalmi, hymni and cantica in early Jewish-Christian tradition," *Studia Patristica* 21 (Leuven, 1989): 23.

[7] Jean CALVIN, *The Epistles of Paul the Apostle to the Galatians, Ephesians, Philemon, Colossians*, Grand Rapids: Eerdmans, 1965, s. 353.

[8] Markus BARTH, Helmut BLANKE, *Colossians*, transl. Astrid B. Beck, New York: Doubleday, 1994, s. 427. https://doi.org/10.5040/9780300261714.

[9] Arthur G. PATZIA, *NIBC – New International Biblical Commentary series – Ephesians, Colossians, and Philemon*, Peabody MA: Baker Books, 1990, s. 81.

[10] David F. DETWILER, „Church Music and Colossians 3:16," http://www.encounteronline.org/resources/Church%20Music%20and%20Colossians%203.16.pdf [cit. 30.09.2009].

[11] *Parallelismus membrorum*, alebo *gramatický paralelizmus*, je tradičného hebrejského pôvodu a pochádza z biblických čias. Má línie paralelnej konštrukcie a obsahuje antitézy a doplňujúce dodatky. Riadky sú obvykle krátke a obsahujú tri alebo štyri slová.

chvály a modlitby pod priamym božským vplyvom Ducha či už v zrozumiteľnom, alebo aj v extatickom jazyku (t. j. *γλωσσολαλία*, dar jazykov) (1 Kor 14,2. 5-11). Apoštol Pavol síce nezakazuje túto formu bohoslužby, avšak odporúča k nej vhodnú interpretáciu (1 Kor 14,5.13.28), aby mala cirkev z toho prospech a mohla sa budovať (1 Kor 14,5).

Druhou charakteristikou je didaktická funkcia, čiže služba má byť v zrozumiteľnej reči (tu sa nemyslí len ľudový jazyk, ale aj zložitosť jazyka), aby objasnila spoločenstvu Božiu vôľu, alebo vyučovaním (1 Kor 12,8), poučením (1 Kor 14,26), prorokovaním (čiže kázaním; 1 Kor 14,3), alebo rozlišovaním pravdy (1 Kor 14,29; 1 Sol 5,21; 1 Jn 4,1), aby bolo všetko na budovanie (1 Kor 14,26).

Treťou charakteristikou bohoslužby a novej piesne je jej eucharistický charakter, čo jednoducho znamená obetovanie chvály Bohu alebo modlitbou (1 Kor 14,16), hymnami a spevmi (ódami) (Ef 5,19; Kol 3,16; 1 Kor 14,15), alebo odlišujúcimi kresťanskými predpismi Pánovej večere (1 Kor 11,18-19).

Vzhľadom na samotné texty máme niekoľko hlavných príkladov, ktoré boli z liturgického hľadiska identifikované ako hymny, ktoré sa popri žalmoch pravdepodobne objavili aj v prvokresťanskom kulte.[12] Prvým je opis vstupu Ježiša do Jeruzalema, pri ktorom dav volal *Hosanna* (Mt 21,9). Táto udalosť sa v súčasnosti pripomína na Kvetnú nedeľu a v latinskej omši v časti *Sanctus*. Ďalším príkladom je verš Lk 2,13-14, kde anjeli spievajú úvodné slová *Gloria in excelsis* (gr. *Δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ*). Tento verš ukončuje scénu, ktorá sa neskôr pomenuje ako zvestovanie pastierom. Dodnes sa tento hymnus spieva v konštantínopolskom obrade na utierni a v rímskom obrade v rámci omše. Tretím je príklad *Sanctus* zo Zjv 4,8, kde okrídlené bytosti bez prestania volali: „Svätý, svätý, svätý Pán Boh všemohúci, ktorý bol, ktorý je a ktorý príde!“ Štvrtým je text z Lk 1,46-55 *Magnificat* (gr. *Μεγαλύνει ἡ ψυχή μου*) a rovnako z Lk 1,68-79 aj *Benedictus* (gr. *Εὐλογητὸς κύριος ὁ θεὸς*). V hudobnej literatúre sa široko uplatnil aj tzv. Simeonov chválospev z Lk 2,29-32 *Nunc dimittis* (gr. *Νῦν ἀπολύεις*).

Ako sa spievalo?

Dá sa logicky predpokladať, že prví kresťania spievali všetko spoločne, ako to diktoval duch prvotnej cirkvi a forma ich vtedajšej bohoslužby. Tak apoštoli spievali spolu s Ježišom po poslednej večeri, pred tým ako išli na Olivovú horu (Mt 26,30; Mk 14,26), apoštol Pavol, keď bol vo väzení spolu so Sílasom, o polnoci sa modlili a spievali Bohu chválospevy (Sk 16,26).

[12] Porov. Enzo LODI, *Echiridion euchologicum fontium liturgicorum*, Roma: C.L.V. – Edizioni liturgiche, 1979, s. 79-80.

Hlavným podnetom k diskusii o téme jednoty a jednohlasu sú najmä spisy apoštola Pavla. Keď písal povzbudenie kresťanom v Ríme, napísal aj toto: „Boh trpezlivosti a potechy nech vám dá, aby ste jedni o druhých zmýšľali podľa Krista Ježiša (=žili v harmónii), a tak jednomyseľne, jednými ústami oslavovali Boha a Otca nášho Pána Ježiša Krista (Rim 15,5-6). Z týchto Pavlových slov pochopili cirkevní otcovia dva koncepty, ktoré sa neskôr v patristickej literatúre stanú spoločným prvkom chápania hudby: žiť v harmónii a volať jednohlasne (*una voce dicentes*). Hovorí o tom aj jeden z najstarších patristických dokumentov, list Korinťanom apoštolského otca a rímskeho pápeža Klementa Rímskeho. Klement v ňom síce nehovorí o hudbe priamo, ale podporuje myšlienku harmónie a spomína aj spev jedným hlasom,[13] čím nadväzuje na vyššie spomínané odporúčanie apoštola Pavla. Ideálom prvokresťanskej hudby bola jednota alebo monofónia. Niektorí autori považovali za dôkaz aj slová prefácie latinskej omše, kde anjeli a archanjeli, cherubíni a serafíni, „qui non cessant clamare quotidie *una voce dicentes*: Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus Deus Sabaoth.“[14]

Charakteristiky sa dajú odvodiť aj z už spomínaných citátov (Efezanom aj Kolosanom). Autor tu hovorí predovšetkým o spoločnom speve či modlitbe. V liste Efezanom vyslovene píše: „…hovorte spoločne…,“ čiže nabáda na spoločnú recitáciu, resp. spev, teda prikazuje spievať a nie počúvať, ako spievajú druhí. Novozákonný bohoslužobný spev je teda určený pre všetkých veriacich. Prítomnosť viacerých veriacich je naznačená aj v liste Kolosanom, kde dáva autor príkaz navzájom sa poúčať a napomínať. Z toho vyplýva aj ďalšia skutočnosť. Tieto piesne by mali učiť, keďže sa nimi treba navzájom poúčať. A aby sa tak mohlo stať, piesne by mali byť doktrinálne spoľahlivé a mali by učiť základy biblickej doktríny. Tieto piesne by mali napomínať, varovať pred hriechom alebo nebezpečenstvom, a v kresťanských životoch podnecovať dobré skutky. Ján Chryzostom k tomu hovorí: „…keďže čítanie je prácne a veľmi únavné, [Pavol] vás neviedol k príbehom, ale k žalmom, aby ste mohli spevom oblažiť ducha a uľahčiť bremeno.“[15]

V podobnom duchu v snahe volať po zrozumiteľnosti je potrebné vnímať aj verš 1 Kor 14,15, „Čo teda? Budem sa modliť duchom, budem sa modliť aj mysľou. Budem spievať duchom, budem spievať (gr. *ψαλῶ*) aj mysľou.“

Otázka, či prvokresťanský spev mohol byť viachlasný, nebola nikdy presvedčivo zodpovedaná. Hlavnou príčinou je nedostatok akýchkoľvek pamiatok, ktoré by túto skutočnosť potvrdili, alebo vyvrátili. Zdá sa, že grécka hudobná teória, aj napriek niekoľkým literárnym náznakom viachlasej inštrumentálnej hudby,

13 KLEMENT RÍMSKY, *Epistola I ad Corinthios* XXXIV, 5-7.

14 Porov. Johannes QUASTEN, *Music and Worship in Pagan and Christian Antiquity*, Washington DC: Pastoral Press, 1983, s. 66-72.

15 JÁN CHRYZOSTOM, *In Colossenses*, homília 9:2.

nerátala s hudobným viachlasom. Avšak dá sa tiež považovať za možné, že sprievod hudobnými nástrojmi nekopíroval len líniu spevu, ale mal aj svoju vlastnú, sprievodnú. Nižší nástroj by tak síce spev kopíroval, ale ostatné hudobné nástroje mohli ísť aj po svojej vlastnej hlasovej línii. Vznikala by tak heterofónia aj polyfónia.

Keď kresťania preberali hudobný systém, prvou príčinou odmietania hudobných nástrojov v bohoslužbe bolo ich úzke spojenie s hudbou pohanských kultov. Druhým dôvodom bolo to, že heterofónia hudobných nástrojov bola v ostrom protiklade s kresťanskou ideou božskej jednoty a spoločenstva duší. Svoj vplyv mali aj idei novoplatonizmu, ktoré pretrvávali aj u prvých kresťanov. Podľa týchto ideí stále platil duálny princíp jednoty-duality, dobra-zla, harmónie-disharmónie atď. Harmónia a jednota tak boli považované za dobré, dualita a disharmónia za zlé. Tým prvotná cirkev odmietla všetku heterofóniu a polyfóniu. V tomto zmysle sa odmietala aj chromatická hudba, ktorú reprezentoval hudobný nástroj „lýra."[16]

Prvotná kresťanská hudba mala tiež tendenciu k improvizácii. Tento prvok sa dá považovať za výlučne kresťanský prvok aj vzhľadom na to, že židovská bohoslužba nedávala veľký priestor na improvizáciu. Vieme, že v chráme slúžili v hudbe trénovaní Leviti, ktorí mali pre hudbu veľmi presné pravidlá. Rovnako aj v synagóge kantor, hoci nemal pravidlá kantilácie spísané, musel ich poznať naspamäť a musel ich presne dodržiavať. Pri formovaní kresťanstva ako nového náboženstva je však pochopiteľná istá miera voľnosti, najmä keď sa pravidlá a výrazové prostriedky ešte len hľadali.[17] K improvizácii povzbudzoval aj apoštol Pavol: „Čo teda, bratia? Keď sa zídete, každý niečím prispeje: spevom, vyučovaním, zjavením, rečou v jazykoch, vysvetlením tej reči. Nech sa všetko deje na budovanie" (1 Kor 14,26). Najviac viditeľným bol improvizovaný charakter spoluúčasti zhromaždenia na bohoslužbách. Tertulián Pavlovo povzbudenie s náznakom spontánnosti zopakoval pri opise agapé, keď hovorí, že ktokoľvek kto môže, či už zo Svätého Písma, alebo z vlastného srdca, je volaný do stredu spievať Bohu.[18] Kontextom však zostáva Pavlov pokus obmedziť korintskú tendenciu príliš sa spoliehať na inšpirované dary. Táto tendencia zvyšuje pravdepodobnosť, že tu spomínaný žalm je spontánnou kompozíciou a nie starozákonným žalmom. V každom prípade je pravda, že pojmy žalm a hymnus používané v ranokresťanskej literatúre nemusia nevyhnutne zodpovedať modernému významu starozákonného žalmu a jednotlivo zostaveného hymnu.

[16] Pre zoznam prameňov aj s diskusiou o týchto témach, pozri QUASTEN, *Music and Worship in Pagan and Christian Antiquity*, kapitola 4, paragraf 4 a 5, str. 66-75.
[17] Porov. Edward FOLEY, *Foundations of Christian Music. The Music of Pre-Constantinian Christianity*, Grove Books, 1992, s. 38-41; 53-54.
[18] TERTULIÁN, *Apologeticum* XXXIX, 16-18.

Čo hovoria novozákonné spisy o spevákoch?
Skupiny spevákov zachytáva už Starý zákon (1 Krn 15,27; 2 Krn 5,12-14; Neh 12,31-43), ale hovorí o nich aj Nový zákon, ktorý spomína vyčlenenú skupinu spevákov, ktorá spieva, kým ostatní počúvajú, napr. v Skutkoch apoštolov (Sk 16,25), v liste Hebrejom (Hebr 2,12), ale aj u evanjelistu Lukáša (Lk 2,13-14).

Z biblických textov boli odvodené aj isté pravidlá. Podľa nich na to, aby mohol človek spievať vo vyčlenenej skupine spevákov, musí mať k tomu povolanie, musí byť vyvolený a mať príslušné pomazanie (Sk 6,3; 1 Krn 25,1). Ak niekto nemá povolanie, tejto službe sa nemôže venovať. Tí však, ktorí povolanie majú a tejto službe sa venujú, mali by byť poslušní vedúcemu zboru, musia sa podriadiť cirkevnej autorite a musia byť oddaní službe Pánovmu domu (1 Krn 25,6). Pokiaľ ide o cirkevnú službu, je dôležitá osobná dostupnosť, ktorá zároveň znamená oddanosť (1 Krn 9,33). Členovia zboru musia byť zruční v speve a vyučovaní v Pánových piesňach, nie priťahovaní svetskou hudbou (1 Krn 25,7). Mali by byť plní radosti a nadšenia (1 Krn 15,16), mali by mať disciplínu v obliekaní, držaní tela a poriadku (2 Krn 5,12). Samozrejme, môžu byť spolu mužského aj ženského pohlavia (Ezd 2,65), ale musia byť naplnení Božím duchom (Ef 5,18-19) a mali by spievať s milosťou v srdci (Kol 3,16; Ef 5,19; 1 Kor 14,15).

Zhrnutie a aplikácia pre súčasnosť
Kresťanská bohoslužobná prax od začiatku zahŕňala posvätnú hudbu. Počnúc poslednou večerou, prví kresťania jednoducho nadviazali na judaistické dedičstvo spievania žalmov a postupne pridávali nové piesne, ktoré mali špecificky kresťanský obsah. Predstava, že sakrálna hudba sa rozvinula až po období prenasledovania prvotnej cirkvi, sa zdá byť mylná. V skutočnosti práve prostredníctvom žalmov a hymnov vyjadrovala intenzívna skupina veriacich svoju silu a radosť zo zmŕtvychvstalého Krista počas tých dlhých rokov prenasledovania.

Jednou z hlavných čŕt prvokresťanskej hudby je jej výlučne vokálny charakter. Nepoužívali sa žiadne sprievodné hudobné nástroje, jedine ľudský hlas. Táto hudba bola úplne prispôsobená textu, ktorý je prvoradý. Samotný obrys a rytmus hudby bol definovaný slovami a ich významom (dôraz na slovo je vyjadrené aj na začiatku evanjelia podľa Jána). Vokálny charakter hudby si zachovali najmä východné cirkvi, v hudbe ktorých melódia vychádza z textu a pre text. V dejinách východnej hudby preto neexistujú autori hymnov, ktorí by boli len profesionálnymi hudobníkmi; boli to skôr liturgickí básnici, ktorých základnou úlohou nebola ani hudba, ani poézia, ale modlitba. Tak ako neexistuje liturgická hudba bez slov, tak ani pri bohoslužbe neexistujú slová bez hudby.

Aj participácia na zborovom speve prináša množstvo pozitív nielen smerom k jednotlivcovi, ale aj smerom k celému liturgickému zhromaždeniu. Spev zboru

podporuje výnimočnosť a dokonalosť bohoslužby, oslavuje ľudský hlas, môže inšpirovať a viesť bohoslužbu, podporuje hudobnú diverzitu, pomáha tvoriť dobrý spev zhromaždenia, ilustruje radosť, ale aj zdôrazňuje diverzitu cirkvi. Zároveň motivuje k spolupráci, učí umeniu a hudobnej disciplíne, dáva príležitosť viacerým členom zhromaždenia k službe, pomáha podporovať tímovú prácu, ponúka viacgeneračnú spoluprácu, môže byť vstupnou bránou k službe v chráme a cirkvi, a napokon pomáha zabraňovať tendencii sebastrednosti („speváckej hviezdy"). Participácia na speve nás teda učí dochvíľnosti, pokore, poslušnosti, rešpektu, spolupráci, harmónii a sebadisciplíne. Zároveň tým spevák ponúka svoj talent do služby spoločenstvu a istým spôsobom sa stáva príkladom pre druhých.

Dobrá služba speváka v zbore, teda keď sa všetko deje slušne a po poriadku (1 Kor 14,40), keď sa vykonáva z tej duše ako Pánovi, a nie ako ľuďom (Kol 3,23), a keď sa každý spevák bude usilovať ukázať sa Bohu ako osvedčený, ako robotník, ktorý sa nemusí hanbiť a správne podáva slovo pravdy (2 Tim 2,15), nebude protirečiť duchu aktívnej účasti zhromaždenia. To však v sebe nesie aj iné záväzky – kvalitatívne. Hoci väčšina cirkevných zborov nedosiahne úroveň profesionálnych spevákov, neustála snaha o zlepšovanie a zdokonaľovanie spevu je nevyhnutnou účasťou tejto služby.

Hudba má vo svojej podstate silu pozdvihnúť a premeniť ľudské srdce. Je najprirodzenejšie použiť pieseň, keď si človek želá osviežiť a obnoviť dušu. K tejto obnove dochádza najistejšie a najhlbšie vtedy, keď je jediným cieľom spevu oslava Boha.

Je zrejmé, že cieľom nie každej hudby je oslava Boha a obnova ľudskej duše. V skutočnosti je v súčasnosti väčšina hudby jednoznačne svetská ako hudba na zábavu, na tanec, na akési pozadie pri práci, pri šoférovaní alebo nakupovaní, teda na akúkoľvek činnosť, ktorá nesúvisí s Bohom. Existuje dokonca veľký a lukratívny segment súčasnej hudby, ktorý je vedome proti Bohu a ktorý sa snaží oslavovať najnižšie ľudské pudy a chúťky. Extrémna sekularizácia súčasnej doby zároveň viedla k zavedeniu profánnych, svetských hudobných štýlov aj do mnohých chrámov. Preto umenie (a najmä hudba), ktoré ignoruje, popiera alebo je oddelené od Boha, nespĺňa základné kritériá cirkevného umenia. Hudba môže odrážať harmóniu neba a poskytnúť akúsi „predchuť" nádhery budúceho veku. Posvätná hudba teda musí odrážať najhlbšie pravdy o Bohu a človeku, najmä to, že vesmír nie je stvorený sám od seba ani sa sám neudržiava, ale je stvorený Bohom a naplnený jeho prítomnosťou.

V skutočnosti je potrebné pochopiť funkciu posvätného spevu v bohoslužbe. Posvätný spev sa nelíši od ikony – okrem toho, že svätú ikonu vidíme a svätý spev počujeme – funkcie sú rovnaké. Tento obraz slov a zvukov má za cieľ uviesť spoločenstvo do prítomnosti a uvedomenia si posvätného tajomstva.

LITERATÚRA

AUGUSTÍN Z HIPPO, *Sermo* CCLII, *in diebus paschalibus* XXIII, 9.
BARTH, Markus, BLANKE, Helmut, *Colossians*, transl. Astrid B. Beck, New York: Doubleday, 1994. https://doi.org/10.5040/9780300261714.
BASTAENSEN, Antoon A. R., „Psalmi, hymni and cantica in early Jewish-Christian tradition," *Studia Patristica* 21 (Leuven, 1989): 15-26.
CALVIN, Jean, *The Epistles of Paul the Apostle to the Galatians, Ephesians, Philemon, Colossians*, Grand Rapids: Eerdmans, 1965.
DETWILER, David F., „Church Music and Colossians 3:16," http://www.encounteronline.org/resources/Church%20Music%20and%20Colossians%203.16.pdf [cit. 30.09.2009].
FOLEY, Edward, *Foundations of Christian Music. The Music of Pre-Constantinian Christianity*, Grove Books, 1992.
HERIBAN, Jozef, *Príručný lexikón biblických vied*, Rím: Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1992.
CHRYZOSTOM, Ján, *In Colossenses*, homília 9:2.
FLÁVIUS, Jozef, *Židovské Starožitnosti*, kniha XVIII, kapitola 5, č. 4.
KLEMENT RÍMSKY, *Epistola I ad Corinthios* XXXIV, 5-7.
LAMPE, Geoffrey W. H., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1961.
LODI, Enzo, *Echiridion euchologicum fontium liturgicorum*, Roma: C.L.V. – Edizioni liturgiche, 1979.
PATZIA, Arthur G., *NIBC – New International Biblical Commentary series – Ephesians, Colossians, and Philemon*, Peabody MA: Baker Books, 1990.
QUASTEN, Johannes, *Music and Worship in Pagan and Christian Antiquity*, Washington DC: Pastoral Press, 1983.
TERTULIÁN, *Apologeticum* XXXIX, 16-18.
WERNER, Eric, „«If I speak in the tongues of men…» St Paul's attitude to music," *Journal of the American Musicological Society* 13 (1960): 18-23.
https://doi.org/10.2307/830243

doc. PaedDr. ThDr. Šimon Marinčák, PhD.
Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, v.v.i.
Dúbravská cesta 9
841 04 Bratislava
simon.marincak@savba.sk

Verba Theologica
Supplementum/2024 (ročník XXIII): 76-88
DOI: https://doi.org/10.54937/vt.2024.23.Supp.76-88

Chrám ako transformátor perspektívy[1]

Temple as Transformer of Perspective

Bohdan HROBOŇ

Trnavská univerzita v Trnave
Teologická fakulta

Abstract:
This study suggests that the Jerusalem temple functioned, among other things, as a transformer of worshiper's perspective of reality. It aided to see people's earthly problems from heavenly point of view, or rather *sub specie Dei*, *sub specie aeternitatis*, and *sub specie sanctitatis Dei*. This function is demonstrated on the following Old Testament texts: Psalm 73, Habakkuk, Jonah 2, Isaiah 6, and Psalm 22. As promising as these texts are, each has its weaknesses when used as an example of the proposed phenomenon. The overall supportive argument here is cumulative and to establish the existence of this phenomenon with certainty requires further research. Therefore, instead of a conclusion, this study also suggests several key factors regarding the Jerusalem temple that most likely contributed to the transformation.
Keywords: Jerusalem temple, Perspective, Psalm 73, Habakkuk, Jonah 2, Isaiah 6, Psalm 22

[1] Táto štúdia bola vypracovaná v rámci projektu Komentár ku Knihe proroka Izaiáša I, APVV-22-0184.

Úvod

Jeruzalemský chrám a bohoslužobné aktivity s ním spojené formovali život Izraelitov zásadným spôsobom. Ako je zrejmé zo Šalamúnovej modlitby pri jeho dedikácii (1 Kr 8,22-53), chrám mal slúžiť niečo ako transformátor reality – zo zlej na dobrú. Napríklad: *Ak tvoj izraelský ľud utrpí od nepriateľov porážku, pretože zhrešil proti tebe, no potom by sa k tebe obrátil, vzýval tvoje meno, modlil sa a doprosoval sa ťa v tomto dome, ty v nebi ho vypočuj. Odpusť hriech svojho izraelského ľudu a priveď ho späť do jeho vlasti* (1 Kr 8,33-34).[2]

Samozrejme, Izraeliti vedeli, že pôvodcom každej takejto pozitívnej transformácie je Boh, ktorý milostivo koná na podnet svojho ľudu, a nie chrám sám o sebe. Chrám však nepochybne zohrával významnú úlohu v tomto procese. Ako zvláštne miesto Božej prítomnosti umocňoval komunikáciu s Bohom a podnecoval Božie konanie v prospech jeho ľudu. Šanca, že sa realita Izraelitov zmení k lepšiemu, bola značne vyššia, *keď sa budú modliť smerom k tomuto miestu* (1 Kr 8,30), keď niekto *príde zložiť prísahu pred* Boží *oltár v tomto dome* (1 Kr 8,31), keď sa niekto *modlil a doprosoval sa* Boha *v tomto dome* (1 Kr 8,33) a pod.

Táto štúdia sa však nezameriava na úlohu Jeruzalemského chrámu v menení reality. Mal totiž zrejme aj inú, nemenej podstatnú funkciu. Viacero príkladov zo Starej zmluvy (SZ) opisuje, ako prispieval k transformácii ľudskej perspektívy. Štúdia preto predstavuje tézu, že pobyt v chráme (či už fyzický alebo v predstave) pomáhal človeku vnímať svoju situáciu a realitu z pohľadu Boha (*sub specie Dei*), z pohľadu Božej svätosti (*sub specie sanctitatis Dei*), alebo z pohľadu večnosti (*sub specie aeternitatis*). Je zrejmé, že táto transformácia nie je človeku prirodzená; *veď Pán nehľadí ako hľadí človek* (1 Sam 16,7 SSV). Takáto zmena videnia reality však môže byť človeku veľmi prospešná, niekedy viac ako zmena samotnej reality. Z textov SZ, ktoré tomu nasvedčujú, sa podrobnejšie pozrieme na Žalm 73, Knihu proroka Habakuka, Jonáš 2, Izaiáš 6, a Žalm 22.

Žalm 73: Keď sa dobré veci stávajú zlým ľuďom

Tento žalm je asi najlepšou ilustráciou v SZ, ako Jeruzalemský chrám podnecoval zmenu vnímania reality z ľudskej perspektívy na Božiu. Navyše je pomerne jasný a známy, preto uvedieme len stručný sumár jeho obsahu s dôrazom na chrámovú transformáciu vo v. 17.

Prvá polovica (v. 1-16) opisuje krízu poznania (porov. v. 16), resp. krízu viery v dobrého a spravodlivého Boha, vyvolanú životnou skúsenosťou. Krédo *Aký dobrý je Boh k Izraelu, k tým, čo majú čisté srdce!* (v. 1) je vážne spochybňované

[2] Ak nie je uvedené inak, biblické texty sú citované zo Slovenského ekumenického prekladu, 4. opr. vyd. (SEB).

pozorovaním reality z perspektívy žalmistu: hriešnikom či bezbožníkom sa v živote často darí oveľa lepšie než tomu, kto *dbal o čistotu srdca* (porov. v. 2-15).

Zásadný obrat nastáva vo v. 17, keď žalmista o bezbožníkoch hovorí: *Len keď som vošiel do Božej svätyne, pochopil som, ako skončia*.[3] Miroslav Varšo komentuje tento obrat nasledovne:

> V okamihu vstúpenia do Božích svätýň sa mení celá perspektíva. Odrazu zlí nie sú pozorovaní z pohľadu ich aktuálneho konania a blaženého života, ale z perspektívy ich konca. Tento pohľad úplne zmení vnímanie. To, čo sa predtým zdalo isté, je teraz vratké, prítomnosť zlých sa stáva mizivým obrazom. Najavo vychádza aj iná skutočnosť – neustála Božia blízkosť: aj keď zdanlivo chýba, je neustále prítomná. Objavenie Božej blízkosti tak mení nielen momentálne chápanie prítomnej skutočnosti, ale dáva nový zmysel celej minulosti a obdobiu trápenia. To sa ukazuje ako cesta k hlbšiemu vnímaniu reality nie v prítomnosti zlých, ale v prítomnosti Boha. Zloba a zdar zlých tu stráca vážnosť, všetko preváži hodnota Božej blízkosti.[4]

Druhá polovica žalmu (v. 18-28) je oproti prvej ako deň a noc. Opisuje žalmistovo videnie reality *sub specie Dei*, a v. 24-26 pravdepodobne aj *sub specie aeternitatis*.[5] Z tejto perspektívy ho viac netrápi, že bezbožníci sú bohatí a zdraví a on, zbožný, je chudobný a chorý: *Aj keď mi chradne telo i srdce, Boh mi naveky bude skalou srdca i údelom* (v. 26). Uvedomil si, že má zrejme to jediné, čo bezbožní nemajú – Boha. A to mu stačí: *Koho mám v nebi? Keď som s tebou, v ničom na zemi nemám záľubu* (v. 25). Výsledkom transformácie perspektívy je záverečné spokojné a šťastné vyznanie: *Mňa však Božia blízkosť blaží. V Pánovi, Hospodinovi, mám útočisko, preto ohlasujem všetky tvoje skutky* (v. 28). Origenes výstižne píše, že vstúpenie do Božích svätýň zmenilo poznanie žalmistu z poznania človeka na poznanie Prozreteľnosti: „Cum ingressi fuerimus in sanctuarium Dei, tunc quæ sit Providentiæ ratio cognoscemus.“[6]

---

[3] Keďže hebrejské spojenie לְאֵ֥ישֵׁ֝דְקֵ֗מּ־לֹ֥א, tu prekladané ako *do Božej svätyne*, je v pluráli (porov. napr. SEP *do Božích svätýň*, alebo JER *do božských svätýň*), možno ho chápať ako metaforu pre Božie tajomstvá v Knihe múdrosti 2,21-22: *Takto (bezbožní) uvažujú, ale blúdia. Ich zloba ich totiž zaslepila. Nepoznali Božie tajomstvá, nedúfajú v odmenu za zbožnosť, neuznávajú, že bezúhonným dušiam sa dostane pocty*. Najznámejším protagonistom tohto výkladu spojenia לְאֵ֥ישֵׁ֝דְקֵ֗מּ־לֹ֥א zo Ž 73,17 je Martin Buber: „Womit hier nicht die Tempelstätte in Jerusalem gemeint ist, sondern die heiligen Mysterien Gottes. Nur wer ihnen nahte, dem wird der wahre Sinn des Widerstreits offenbar“ (Das Herz entscheidet. Psalm 73. In: *Martin Buber Werke*. München: Kösel, 1964, zv. II. Schriften zur Bibel, s. 977.). Keďže však ostatné výskyty plurálu לְאֵישֵׁדְקֵמ v Lv 21,23, Jer 51,51 a Ž 68,36 (*pluralis majestaticus*?), ako aj plurál samotného termínu שְׁדֵקֵמ inde (Lv 26,31; Ez 7,21; 21,7; 28,18; Am 7,9) pomerne jasne odkazujú na fyzickú stavbu, nie je pre toto metaforické chápanie dostatočný dôvod.

[4] Bohdan HROBOŇ, ed., *Žalmy 51 – 75*, Trnava: Dobrá kniha, 2017, s. 644.

[5] Pre takéto chápanie v. 24-26 porov tamtiež, s. 647-648.

[6] Origenes, *Selecta in Psalmos*, 1528B.

Habakuk: Keď sa zlé veci stávajú dobrým ľuďom

Pre pochopenie transformácie perspektívy u proroka Habakuka je nutné oboznámiť sa nielen s jeho pravdepodobným historickým a spoločenským kontextom (*Sitz im Leben*), ale aj s východiskami a princípmi jeho teológie. Keďže Kniha proroka Habakuka je pomerne neznáma a jej preklady aj výklady sa často zásadne rôznia (najmä kvôli náročnej, miestami až nezrozumiteľnej hebrejčine), zmenu prorokovho pohľadu na realitu opíšeme v sumároch výkladov jednotlivých kapitol.[7]

V úvodných veršoch prvej kapitoly Habakuk vyčíta Bohu, že nereaguje na násilie a bezprávie v Judsku, teda na porušovanie Božích príkazov jeho ľudom. Prorok poznal tieto príkazy, ako aj predpovedané dôsledky ich plnenia (požehnania) či porušovania (kliatby) z nejakej formy Knihy Deuteronómium, ktorej echo je silne prítomné vo všetkých troch kapitolách. Realita, ako ju prorok vo svojom národe vidí, však nezodpovedá Božiemu zákonu, ako ho pozná. Preto sa mu Tóra javí nefunkčná a Boh nečinný, čo nepochybne otriasa jeho vierou a nádejami. Na Boha a jeho zákon nezanevrie, no z výčitiek vo v. 2-4 a 12-17 je zjavné, že pre rozpory medzi teóriou, resp. jeho teológiou a praxou zápasí s vierohodnosťou Božích zasľúbení a princípov. Z tohto pohľadu sa Habakuk javí ako rozčarovaný deuteronomista. Božia reč vo v. 5-10 nielenže Habakukove problémy nerieši, ale ešte takpovediac prilieva olej do ohňa. Chaldejci, ktorým dá povstať (v. 6), sa z vojenského hľadiska javia ako ideál bojaschopnosti, no z perspektívy Tóry sú ich morálka a náboženstvo na míle vzdialené od Božích štandardov. To, že si svätý Boh použije taký zlý a bezbožný národ proti svojmu vyvolenému ľudu, len prehĺbi prorokov zápas viery v spravodlivého Boha a vo vierohodnosť jeho slova. Habakuk preto, pochopiteľne, reaguje zhrozením (v. 11) a ďalšou výčitkou (v. 12-17). Tá je ešte ostrejšia ako predchádzajúca, lebo dáva do protikladu Božie základné charakteristiky, ako nesmrteľnosť, svätosť, a čistotu (v. 12a a 13a), s Božou momentálnou nečinnosťou a avizovaným zámerom použiť arogantných, krutých, vierolomných a bezbožných Chaldejcov (v. 13b-17), aby uplatnil právo a aby trestal (v. 12b).

Z prvého verša druhej kapitoly je zjavné, že Habakukove výčitky a doterajšia Božia reakcia v prvej kapitole sú pre proroka životne dôležité. Zrejme však nejde až tak o prežitie avizovanej chaldejskej inváze, ako o zachovanie života viery. Prorokovi nedajú spať otázky, v akého Boha to vlastne verí a či je Božie slovo vierohodné. Nasledujúci text od 2,2 až po 3,15 možno čítať ako svedectvo, že Boh takýto zápas viery berie s veľkou vážnosťou a Habakukovi na jeho otázky a výčitky odpovedá. Robí tak dvojakým spôsobom: znovuzjavením svojho slova v kap.

[7] Pre tieto sumáre a podrobný rozbor Knihy proroka Habakuka porov. Bohdan HROBOŇ, Iveta STRENKOVÁ, Miroslav VARŠO, *Nahum, Habakuk, Sofoniáš*, Kežmarok: Vivit, 2024, s. 179-262.

2 a znovuzjavením samého seba v kap. 3. Hovoríme o znovuzjavení, lebo ak sú obsahom videnia (v. 2-3) beda-výroky vo v. 6b-20, tak v podstate opakuje známe Božie pravdy zaznamenané v Knihe prísloví, vo výrokoch prorokov (najmä Jeremiáš, no aj Proto-Izaiáš, Ozeáš a Micheáš), no predovšetkým v Knihe Deuteronómium. O znovuzjavení sa Boha hovoríme preto, lebo teofánia v tretej kapitole v mnohom pripomína teofániu Mojžišovi v Dt 33. Tým, že Boh dáva Habakukovi v podstate to, čo dal Mojžišovi a svojmu ľudu na Sinaji, utvrdzuje prorokovu vieru v neho a v jeho slovo. Zatiaľ čo v prvej kapitole pôsobil Habakuk ako rozčarovaný deuteronomista, v tejto kapitole sa z neho stáva utvrdený deuteronomista.

Druhú kapitolu uzatvára Habakuk výrokom, ktorý je dôležitý pre túto štúdiu: *Hospodin je vo svojom svätom chráme*. (2,20). Pod svätým chrámom sa tu môže myslieť chrám v Jeruzaleme (ako napr. v Ž 79,1), jeho hlavnú miestnosť (ako napr. v 1 Kr 6,3.5.17) alebo Hospodinov chrám na nebesiach (ako napr. v Ž 11,4). Keďže však pozemský chrám bol považovaný za repliku nebeského, tak pred zničením toho pozemského v Jeruzaleme Babylončanmi r. 587/586 pred Kr. prorok nemusel medzi nimi rozlišovať.[8] Ako píše T. E. Saleska, Jeruzalemský chrám (a predtým svätostánok) nebola len skvostná budova, ale miesto, kde sa pozemské a nebeské spájalo v jedno. Súhlasí s M. Barker, podľa ktorej v istom zmysle bol chrám nebeským svetom a pri niektorých SZ scénach ako napr. v Iz 6 (viď nižšie) nie je možné určiť, či sa odohrávajú v pozemskom chráme alebo v nebeskej sieni.[9] Pre tézu tejto štúdie je dôležitejšie pripomenúť, že Božia prítomnosť v pozemskom chráme zdôrazňuje jeho imanentnosť a znamená pripravenosť a ochotu komunikovať so svojimi uctievačmi. A práve toto zažíva prorok v spomínaných znovuzjaveniach z druhej a tretej kapitoly. Prítomnosť PÁNA v nebeskom chráme zas zdôrazňuje jeho transcendentnosť, konkrétne že má celý svet pod kontrolou (porov. Ž 11,4) a je schopný a pripravený konať v prospech svojich uctievačov. Aj takto chápaný výrok by bol vhodným prepojením s nasledujúcou kapitolou, kde *Boh prichádza z Temánu, Svätý z vrchu Parán* (3,3) *kvôli záchrane svojho ľudu* (3,13). K týmto alternatívam je ešte potrebné dodať, že pri prorockých videniach nie je nutné rozlišovať ani medzi fyzickou prítomnosťou proroka a jeho predstavou prítomnosti v chráme (či už pozemskom, alebo nebeskom). Dokladujú to napríklad aj nižšie rozoberané kapitoly Jon 2 a Iz 6.

V tretej kapitole Knihy proroka Habakuka Boh prorokovi odpovedá spôsobom, ktorý je pre človeka na hranici únosnosti – teofániou. Jej opis vo v. 3-15 je na viacerých miestach až nezrozumiteľný, plný nejasných obrazov a sotva pochopiteľný pre dnešného čitateľa. Napriek tomu je zrejmé, že v konečnom dôsledku Boh

[8] Porov. napr. Jimmy J. M. ROBERTS, *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1991, s. 128.

[9] Porov. Timothy E. SALESKA, *Psalms 1-50*, St. Louis, MO: Concordia Publishing House, 2020, s. 404.

takto koná kvôli záchrane svojho ľudu. Božiemu víťazstvu nad všetkým zlom a chaosom však bude predchádzať radikálna očista jeho ľudu prostredníctvom Chaldejcov. Habakuk sa tohto dňa súženia desí, no namiesto hlasných protestov teraz už len ticho počká na ich vpád (porov. v. 16).[10] Z v. 17-19a možno totiž vyčítať, že po videní v druhej kapitole a teofánii v tretej kapitole prorok vníma momentálne aj nastávajúce udalosti z novej perspektívy. Z tohto pohľadu sa mu aj katastrofálne dopady babylonskej invázie na základné živobytie (opísané vo v. 17) javia irelevantné, lebo jeho bohatstvom je sám Boh (v. 18). Vďaka Božím odpovediam, o ktoré Habakuk zápasil a ktorých sa aj dočkal, je jeho obraz Boha väčší: je to Boh záchrany, zo slova ktorého *bude žiť* (2,4) a v ktorom *bude jasať a plesať* (3,18) aj napriek ťažkostiam života. Tento rozčarovaný deuteronomista z kap. 1 je videním v kap. 2 utvrdený vo svojej deuteronomistickej teológii a dokonca, vďaka teofánii v kap. 3, sa z neho stáva deuteronomista očarený. Kniha proroka Habakuka teda opisuje radikálnu zmenu prorokovej perspektívy (*sub specie Dei*), pričom najpodstatnejšia časť tejto transformácie sa zrejme udiala v chráme.[11]

Jonáš 2: Keď je človek na dne

Príbeh proroka Jonáša je notoricky známy. Boh ho pošle varovať Ninive, no Jonáš uteká *spred tváre Hospodina do Taršíša* (1,2). Hlavným dôvodom Jonášovej neposlušnosti je rozdielne vnímanie Ninivčanov: Boh ich vidí ako súčasť jeho stvorenia, s ktorým má zľutovanie, no pre Jonáša sú len úhlavní nepriatelia, s ktorými by Boh mal skoncovať. Varovanie by mohlo Ninivčanov pred Božím trestom zachrániť, preto Jonáš volí útek čo najďalej opačným smerom. Ide to s ním však z kopca a skončí doslova na dne – na dne mora *v bruchu ryby* (2,2).[12]

Tu sa Jonáš modlí a z jeho slov možno usúdiť, že sa v duchu preniesol z ryby do chrámu. Dvakrát explicitne spomenie Hospodinov *svätý chrám*. Verš 5b je

[10] Zvyčajne sa v tomto verši *ľud (čo) nás napadne* považuje za objekt vpádu resp. dopadu dňa súženia, teda že ten deň *zastihne ľud, čo na nás útočí* (SEB, podobne SEP a JER), čiže postihne Chaldejcov. Takýto zásah by bol povzbudivou odpoveďou aj teologickou satisfakciou pre proroka. Problém však je, že na vyjadrenie takejto myšlienky sa v MT výraz תּוֹלֵעַל spája s predložkou לְ (porov. Nm 13,31; 14,44; Joz 22,12.33; 2 Krn 18,2), prípadne s לַ (porov. 2 Kr 12,18), ale nie s ל, ako v tomto texte. Pravdepodobnejšie je, že všetky tri výskyty predložky ל tu majú rovnakú, terminatívnu funkciu a *deň súženia*, *vpád* a *ľud (čo) nás napadne* sú tri výrazy pre katastrofu, ktorá zastihne proroka a jeho ľud. (Pre podobné chápanie tejto záverečnej časti verša porov. napr. SSV, CEP, RohB).

[11] Okrem výroku v 2,20 môže ako podporný argument slúžiť fakt, že tretia kapitola je žalm, čo je charakteristický chrámový žáner. Začína slovami *Modlitba proroka Habakuka. Na šigjonót.* (3,1 vl. prekl.), končí *Zbormajstrovi. Strunovými nástrojmi.* (3,19 vl. prekl.) a tri krát je predelená výrazom *Sela*, ktorý sa okrem Knihy žalmov nachádza už len tu.

[12] V prvých dvoch kapitolách Knihy proroka Jonáša je umne a názorne použitý hebr. výraz דרי *ísť dole, zísť, zostúpiť*: Jonáš *zišiel do Jafy*, tam našiel loď *a zišiel do nej* (1,3), počas búrky na mori *zišiel do vnútra lode* spať (1,5), a potom v bruchu ryby sa modlí *zišiel som k základom hôr* (2,7 vl. prekl.), kde je podľa predstáv SBV o svete to úplné dno.

vyhlásením viery: *ja však ešte uzriem tvoj svätý chrám* (vl. prekl.).[13] Ako k tomuto veršu píše M. Varšo: „z najhlbšieho miesta podsvetia Jonáš upiera zrak k najvyššiemu miestu Božej prítomnosti."[14] Verš 8 spája vyslyšanie prorokovej modlitby s chrámom: *Keď vo mne chradla duša, spomenul som si na Hospodina, moja modlitba prišla k tebe, do tvojho svätého chrámu*. Do tretice, aj podľa v. 10 sa prorok vo svojich predstavách nachádza v chráme. Hovorí totiž o svojom odhodlaní vykonať typické chrámové aktivity: *Ja ti však chcem obetovať s hlasným chválospevom a chcem splniť, čo som sľúbil.* Záverečné slová jeho modlitby *Spása je u Hospodina* tiež reflektujú pobyt v chráme. Ten totiž Izraeliti priamo spájali so spásou.[15] Pre našu tézu je dôležité upozorniť, že Jonášova realita sa v príbehu mení až po tejto jeho modlitbe. Až záverečný verš druhej kapitoly hovorí: *Hospodin povedal rybe, aby vyvrátila Jonáša na suchú zem*. Môžeme teda tvrdiť, že to bola pomyselná prítomnosť v chráme, resp. spomienka na chrám,[16] čo transformovala Jonášovu perspektívu z morského dna do nebeských výšin, aby videl realitu *sub specie Dei*.

Žiaľ, nasledujúce kapitoly Knihy proroka Jonáša ukazujú, že táto transformácia netrvala dlho. To, na čo sa vo svojej modlitbe za svoju záchranu spolieha – Božie milosrdenstvo, zhovievavosť, dobrotu – onedlho Bohu rozhorčene vyčíta kvôli záchrane Ninivčanov:

> 4,1 *Jonáš to pokladal za veľmi zlé a nahneval sa.* 2 *Potom sa modlil k Hospodinovi: Ach, Hospodin, či som to nepovedal, kým som bol vo svojej krajine? Preto som chcel predtým ujsť do Taršíša, lebo som vedel, že ty si Boh milostivý, ľútostivý, zhovievavý a bohatý v dobrote. Ty oľutuješ pohromu.*

V závere knihy však dostáva Jonáš ďalšiu príležitosť vidieť realitu z Božej perspektívy. Tentokrát na to Boh nepoužije veľkú rybu, ale malého červíka. Ten napadne ricínovník, vďaka ktorému mal Jonáš *tieň nad hlavou* (4,6). Ricínovník vyschol, *slnko pražilo Jonášovi na hlavu* (4,8) a Jonáš bol zas bolestivo donútený zvážiť svoju realitu *sub specie Dei*:

> 4,9 *Boh povedal Jonášovi: Či si sa právom rozhneval pre ricínovník? On odpovedal: Právom som sa rozhneval až na smrť.* 10 *Tu riekol Hospodin: Tebe je ľúto ricínovníka, pri ktorom si sa nenamáhal a ktorý si nepestoval, ktorý za noc vyrástol a za noc zahynul.* 11 *Mne zasa nemá byť ľúto Ninive, veľkého mesta, v ktorom je viac ako stodvadsaťtisíc ľudí, ktorí nevedia rozlíšiť pravú a ľavú ruku, a mnoho dobytka?*

---

13 Preklady 2,5b typu *Ako ešte uzriem tvoj svätý chrám?* (SEB, SEP, JER) sledujú LXX, ktorá číta אֶרְאֶה (defektívna forma אֶרְיֶה) namiesto אוֹסִיף.

14 Miroslav VARŠO, *Abdiáš, Jonáš, Micheáš*. Trnava: Dobrá kniha, 2010, s. 124.

15 Porov. napr. SALESKA, *Psalms 1-50*, s. 404.

16 Porov. Ž 42, ktorý Jonáš vo svojej modlitbe cituje.

Kniha touto otázkou končí a nedozvieme sa, či Jonáš túto možnosť využil. Jej hlavným zámerom však je podnietiť čitateľa, aby vnímal všetko stvorenie *sub specie Dei*.

Izaiáš 6: Keď profánne stretáva sväté

Transformácia perspektívy v Iz 6 je asi tou najznámejšou z celej SZ. Prorok Izaiáš dostáva v chráme videnie, ktorého intenzitu najlepšie vystihuje tzv. Trishagion: *Svätý, svätý, svätý je Hospodin zástupov* (6,3). Tento zážitok mení nielen jeho pohľad na realitu, ale zrejme aj jeho život. Je totiž pravdepodobné, že Izaiáš tu nedostáva len ďalšiu z misií, ale že práve tu je povolaný za proroka.[17] Samotná transformácia však nie je typická; má minimálne dve špecifiká, ktorými sa od doteraz uvedených príkladov výrazne odlišuje.

Prvou zvláštnosťou je prepojenie či akési prelínanie sa pozemského a nebeského chrámu. Z opisu v Iz 6 totiž nie je jasné, či sa Izaiáš vo svojom videní nachádza priamo v nebeskej dvorane, alebo je fyzicky prítomný v Jeruzalemskom chráme, kde mu je dané vidieť aj veci nadprirodzené. Zmienka vo v. 1, že *chrám napĺňali okraje rúcha Pána* sediaceho *na tróne* (zrejme teda umiestnenom nad chrámom), o *prahoch dverí* chrámu, ktoré *sa zachveli od hlasu volajúceho* vo v. 4, a zopár ďalších indícií favorizujú druhú možnosť.[18] Ako však je už spomínané pri príklade Habakuka, pozemský chrám v Jeruzaleme bol považovaný za repliku nebeského, a prorok teda nemusel medzi nimi rozlišovať.

Druhým špecifikom transformácie perspektívy v Iz 6 je, že ju možno charakterizovať ako *sub specie sanctitatis Dei* – z pohľadu Božej svätosti. Okrem spomínaného Trishagionu je Božia svätosť manifestovaná viacerými opismi jeho slávy:[19] Boh, sediaci *na vysokom a vznešenom tróne*, je tak veľký, že čo i len *okraje jeho rúcha napĺňali* celý (pozemský) *chrám* (v. 1), posluhujúci *serafi* si krídlami *zakrývali tvár*, lebo sa ani neodvážia pozrieť na neho (v. 2), a *celá zem je plná jeho slávy* (v. 3).[20] Z pohľadu takejto intenzívnej a ohromujúcej svätosti sa každá nečistota musí javiť desivo.[21] Preto Izaiáš, ktorý teraz vidí seba aj svoj národ *sub specie sanctitatis Dei*, reaguje zhrozene: *Beda mi, som stratený, lebo som muž s nečistými perami a bývam*

[17] Pre podporné argumenty porov. napr. Hugh G. M. WILLIAMSON, *The International Critical Commentary: Isaiah 6-12*, London: T&T Clark, 2018, s. 32-34.

[18] Pre tieto a ďalšie podporné argumenty porov. tamtiež, s. 42-43.

[19] Ako píše O. C. Whitehouse, Božia svätosť je príbuzná ak nie totožná s Božou slávou. Rozdiel je len v tom, že „zatiaľ čo svätosť vyznačuje Božie neprístupné vyvýšenie a silu… jeho sláva ho zjavuje v jeho pozemskej a viditeľnej seba-prezentácii" James HASTINGS, John A. SELBIE, Luis H. GRAY, eds., *Encyclopaedia of religion and ethics*, Edinburgh : T. & T. Clark, 1908, s. 758.

[20] Ako správne argumentuje H. G. M. Williamson, záverečné slová serafov by mali byť preložené „plnosť celej zeme je jeho slávou" WILLIAMSON, Isaiah 6-12, s. 19 a 59-60. V každom prípade však tento výrok pridáva na veľkoleposti Božej svätosti, ktorej bol Izaiáš svedkom.

[21] Ako píše J. Milgrom, „nečistota a svätosť sú antonymá" Jacob MILGROM, *Leviticus 1-16: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday, 1991, s. 46. https://doi.org/10.5040/9780300261110.

medzi ľudom s nečistými perami a moje oči videli kráľa, Hospodina zástupov (v. 5). Okrem samotnej ľudskej nečistoty si naplno uvedomuje možné katastrofálne následky jej stretu s Božou svätosťou. Navyše vie, že nečistotu spôsobenú tak ťažkým hriechom môže odstrániť len trest smrti alebo Boh.[22] Pre Izaiáša muselo byť preto veľkou úľavou, keď Boh prostredníctvom jedného zo serafov jeho nečistou odstránil (porov. v. 6-7). Takto očistený pozitívne a snáď aj nadšene reaguje na Božiu výzvu do misie odhodlaným *Hľa, tu som, pošli mňa!* (v. 8). Jeho úľava a prípadné nadšenie sa však rýchlo vytratia, keď sa dozvie obsah a cieľ svojej misie (porov. v. 9-13).

Príklad z Iz 6 ukazuje, že transformácia perspektívy v chráme nemusí mať len pozitívny dopad na videnie reality. Ľudská skutočnosť sa môže javiť výrazne horšie najmä z pohľadu Božej svätosti. Takýto „Boží röntgen" je však nevyhnutnou súčasťou správnej diagnostiky a teda aj nádejným začiatkom liečby smrteľnej choroby zvanej hriech.

Žalm 22: Keď je smrť blízko a Boh ďaleko

Žalm 22 je známy najmä úvodným *Bože môj, Bože môj, prečo si ma opustil?* Nie je to otázka, ale volanie o pomoc v extrémne ťažkom, život ohrozujúcom utrpení. Tento bezútešný stav je dôsledkom kombinácie rôznych príčin:

- Život ohrozujúce zdravotné problémy, ako opisujú v. 15-16: *Som ako rozliata voda, uvoľnili sa mi všetky kosti. Moje srdce je ako vosk, roztopilo sa vo mne. Hrdlo mi vyschlo ako črepiny, jazyk sa mi prilepil na podnebie, vrhol si ma do prachu smrti*.

- Smrteľné nebezpečenstvá spôsobené nepriateľmi, ako pomocou zvieracích metafor opisujú v. 13-14: *Obkľúčilo ma mnoho býčkov, bášanské býky ma obstúpili. Roztvorili tlamu proti mne ako dravý a revúci lev*. Podobne aj v. 17 *Psy ma obkľúčili, zovrela ma tlupa zlosynov, prebodli mi ruky a nohy*.

- Psychické utrpenie spôsobené ľuďmi, ako opisujú v. 7-9: *Som ako červ, nie ako človek; ľuďom som na posmech, ba aj vlastní ma zavrhli. Všetci, čo ma vidia, posmievajú sa mi, uškŕňajú sa, pokyvujú hlavou: Spoľahol sa na Hospodina, mal by ho zachrániť. Nech ho vytrhne, veď má v ňom záľubu*.

- Duchovné utrpenie spôsobené Bohom, ako opisujú v. 2-3: *Bože môj, Bože môj! Prečo si ma opustil? Ďaleko si od mojej spásy, ďaleko od môjho kriku. Bože môj, volám vo dne — neodpovedáš. Volám v noci — neviem sa utíšiť*.

[22] Podrobnejšie porov. napr. Bohdan HROBOŇ, „Súlad medzi kňazským a prorockým chápaním kultu na príklade prvej kapitoly knihy Izaiáš," *Studia Theologica 21*, č. 2 (2019): 5-7. https://doi.org/10.5507/sth.2019.002.

Smrteľný zápas a agóniu nevinne trpiaceho sledujeme až do v. 22. Potom sa však scéna radikálne mení zo zúfalého žalospevu na jeden z najkrajších chválospevov v Knihe žalmov (porov. v. 23-32). Ten Bohom opustený a ľuďmi utýraný žalmista na pokraji smrti zrazu oslavuje Boha a k jeho oslave vyzýva nielen *celé Izraelovo potomstvo* (v. 24), ale aj *všetky kmene národov* (v. 28) a ich budúce pokolenia (porov. v. 31-32). Čo spôsobilo tak zásadný, pozitívny a určite túžobne očakávaný obrat?[23]

Väčšina čitateľov a vykladačov tú zmenu pripisujú záverečnému výrazu vo v. 22 (עָנִיתָֽנִי), ktorý mnohé preklady uvádzajú ako samostatnú vetu *A ty si ma vypočul*.[24] Stačí sa však pozrieť na iné slovenské či svetové preklady tohto verša, aby bolo zrejmé, že tak dôležitý moment nemožno založiť na tak nejasnom texte.[25] Aj keby sme uvedený preklad SEB akceptovali, stále zostáva zásadnou otázkou, v čom to Božie vypočutie spočívalo. Následné v. 23-32 neuvádzajú nič v tom zmysle, že žalmistove bolesti náhle prestali alebo že jeho nepriatelia zrazu zmizli. Je dokonca pravdepodobné, že problémy spomínané vo v. 2-22 zostali aj po odznení chválospevu v druhej polovici žalmu. Ten chválospev však svedčí o zmene žalmistovej perspektívy.

Z obsahu v. 23-32 je totiž zrejmé, že žalmista sa ocitol na bohoslužbe v chráme. Chrám sa spájal s Božou prítomnosťou[26] a tam, kde sa spája pozemské a nebeské, časné a večné, vzniká iný časopriestor. Minulosť, prítomnosť a budúcnosť sa v chráme z pohľadu večnosti zlučujú[27] a všetko profánne tento svätý priestor vylučuje. Božia prítomnosť v chráme umožňuje veriacemu vnímať pozemskú realitu z nebeskej perspektívy. Problémy časnosti zostávajú, no sú podstatne menej dôležité, až nepodstatné. To podstatné je Božia blízkosť a na čom skutočne záleží je jeho oslava. *Veď on neopovrhol biednym úbožiakom ani sa ho neštítil. Neodvrátil od neho svoju tvár; vypočul ho, keď volal o pomoc. Od teba pochádza môj chválospev vo*

[23] Táto otázka, ako aj rozdiel medzi dvoma časťami žalmu sa dá elegantne riešiť zmenou žánru z historického na liturgický: Ž 22 neopisuje historickú skúsenosť žalmistu (konkrétneho jednotlivca alebo ako reprezentanta určitej skupiny či národa), ale je dvojdielnou liturgickou kompozíciou pre verejný prednes počas bohoslužobného rituálu. Podrobnejšie porov. Bohdan HROBOŇ, Adrian KACIAN, eds. *Žalmy 1 – 25*, Trnava: Dobrá kniha, 2024, s. 527-528 a 542-543.

[24] Okrem SEB porov. napr. Slovenský evanjelický preklad alebo Český ekumenický překlad.

[25] Napríklad SSV neuvádza vypočutie či inú Božiu reakciu a v. 22 prekladá *Vysloboď ma z tlamy levovej, mňa úbohého chráň pred rohmi bývolov*. Už prvé preklady zápasili s týmto hebr. textom, ako ukazuje Septuaginta: σῶσόν με ἐκ στόματος λέοντος καὶ ἀπὸ κεράτων μονοκερώτων τὴν ταπείνωσίν μου (*Zachráň ma z tlamy leva a spred rohov jednorožcov moje poníženie*). Pre podrobnejší rozbor a návrhy riešenia tohto problému porov. napr. HROBOŇ, KACIAN. eds., *Žalmy 1 – 25*, s. 542-543..

[26] Neskoršia hebrejčina používa pre Božiu prítomnosť výraz שְׁכִינָה (*Šechina*), odvodený od výrazu pre svätostánok מִשְׁכָּן, ktorý bol predchodcom chrámu. Podrobnejšie porov. napr. Jozef TIŇO, ed., *Exodus*, Trnava: Dobrá kniha, 2013, s. 682.

[27] Podľa J. D. Levensona vrch Sion (na ktorom stál chrám a často sa v SZ používa ako jeho synonymum) reprezentuje možnosť zmyslu nad históriou či mimo histórie – božskú? sféru večnosti. Porov. John D. LEVENSON, *Sinai and Zion*, San Francisco, CA: Harper One, 1987, s. 141-142.

veľkom zhromaždení. Pred bohabojnými splním svoje sľuby (v. 25-26). Slovami T. E. Salesku, žalmista „káže tak, ako káže preto, lebo je vo svätyni, kde je záchrana."[28]

Kontribučné faktory transformácie perspektívy v Jeruzalemskom chráme

Ako v tejto štúdii ukazujú najmä poznámky pod čiarou, ani jeden z tu rozoberaných textov SZ nepotvrdzuje jej tézu jednoznačne. Keďže každý z nich má ako príklad chrámovej transformácie perspektívy aspoň jedno slabé miesto, na potvrdenie takého fenoménu je potrebné vybudovať silnejší kumulatívny argument. To však už rámec tejto štúdie presahuje. V terajšej podobe by mohla poslúžiť ako začiatok, náčrt a stimul pre podrobnejší výskum. Namiesto záveru je preto vhodnejšie uviesť niekoľko možných faktorov, ktoré zrejme prispievali k skúmanej transformácií:

1. Predovšetkým je potrebné zdôrazniť Božiu prítomnosť ako spoločného menovateľa všetkých ďalších faktorov. Kvôli nej bol chrám postavený a bez nej by bol len väčšia budova. Naviac, ako opisuje napr. Ez 11, Božia prítomnosť nie je viazaná na chrám ani žiadne iné miesto, Boh sám môže byť svojmu ľudu svätyňou kdekoľvek (porov. Ez 11,16), a len On je pôvodcom a konateľom sledovaných zmien. Predsa však je pomerne zjavné, čo spomíname v úvode, že Jeruzalemský chrám ako Boží nástroj zohrával v týchto transformáciách významnú a jedinečnú úlohu.

2. Chrám bol jedinečným miestom praktizovania kultu. Keďže hlavnou úlohou kultu v SZ bolo mať a udržiavať spoločenstvo človeka s Bohom,[29] chrám prostredníctvom kultu toto spoločenstvo umožňoval.

3. Chrám bol miestom pre intenzívne spoločenstvo veriacich. Je všeobecne známe, že komunita môže mať výrazný vplyv na to, ako vidí svoju situáciu jednotlivec. Zvlášť keď zdieľajú rovnaké a tak silné hodnoty ako viera.

4. Budova chrámu a jeho vybavenie – exteriér (architektúra, rozmery, štruktúra, materiál…), interiér (archa zmluvy, oltáre, svietnik, stôl na chleby…), symboly (obrazy cherubínov, výzdoba, použité tvary, farby a materiály…) – pripomínali ľuďom, kto je ich Boh, čo pre nich urobil.[30] Ako celok im chrám najmä pripomínal, že Boh býva uprostred nich, že je s nimi.

5. Samotné miesto, na ktorom chrám stál, malo podľa Izraelitov silné *genius loci*. Podľa rabínskeho učenia bol jeho základným kameňom ten, ktorý si

[28] SALESKA, *Psalms 1-50*, s. 404.

[29] Podrobnejšie porov. HROBOŇ, Súlad medzi kňazským a prorockým chápaním kultu na príklade prvej kapitoly knihy Izaiáš, s. 3-8. https://doi.org/10.5507/sth.2019.002.

[30] Pre podrobný opis uvedených prvkov porov. môj komentár k Ex 25 – 27 v TIŇO, ed., *Exodus*, s. 641-720.

ich praotec Jákob dal pod hlavu,[31] zaspal, a *vo sne videl rebrík postavený na zemi, ktorého vrchol sa dotýkal neba*. Keď sa prebudil, *bál sa a povedal: Akú hrôzu vzbudzuje toto miesto! Nie je to nič iné ako Boží dom, toto je nebeská brána* (Gn 28,11-12.17). Obdobne ako Jákobov rebrík, aj chrám bol považovaný za most spájajúci nebo a zem chrám.

6. Už aj putovanie do chrámu zohrávalo svoju úlohu. Bola to príprava, nastavenie srdca aj mysle pre príchod na to najsvätejšie miesto na zemi. K tejto príprave slúžili napríklad tzv. pútnické žalmy (Ž 120-134). Keďže do Jeruzalemského chrámu sa putovalo vždy hore (hebr. הלע), zbierka týchto žalmov nesie jedinečný nadpis *Pieseň výstupov* (Ž 120,1).[32]

7. Chrám ponúkal miesto pre ticho, meditáciu, a sústredenie sa na Boha.[33]

8. Chrám poskytoval mimoriadne možnosti pre počutie Božieho slova, či už prostredníctvom kňaza alebo proroka.

9. Chrám podnecoval volanie ľudí k Bohu, najmä formou spievaného slova (piesne, liturgia…) a obzvlášť slova chvály a vďakyvzdania.

Rešpektovanie týchto faktorov a vytváranie ich paralely v dnešných kresťanských chrámoch by mohlo výrazne pomôcť účastníkom bohoslužieb vidieť realitu podstatne inak, viz. *sub specie Dei*. Ako ukazujú vyššie rozoberané SZ príklady, s takýmto nadhľadom získava človek schopnosť zvládať aj tie najväčšie problémy a chváliť Boha za každých okolností.

LITERATÚRA

BUBER, Martin. Das Herz entscheidet. Psalm 73. In: *Martin Buber Werke*. München: Kösel, 1964, zv. II. Schriften zur Bibel, s. 971-983.
DUBOVSKÝ, Peter. ed. *Žalmy 120 – 150*. Trnava: Dobrá kniha, 2021. Komentáre k Starému zákonu 9. KSZ. ISBN 978-80-8191-308-2.
HASTINGS, James, SELBIE, John Alexander, GRAY, Louis H. (Louis Herbert). eds. *Encyclopaedia of religion and ethics* [online]. Edinburgh : T. & T. Clark, 1908 [cit. 20.09.2024].
HROBOŇ, Bohdan. Súlad medzi kňazským a prorockým chápaním kultu na príklade prvej kapitoly knihy Izaiáš. In: *Studia Theologica*. 2019, roč. 21, č. 2, s. 1-18. https://doi.org/10.5507/sth.2019.002.

[31] Porov. napr. Raši ho komentár ku Gn 28,11.
[32] Pre tento preklad a viac podrobností porov. Peter DUBOVSKÝ, ed., *Žalmy 120 – 150*, Trnava: Dobrá kniha, 2021, s. 48-49.
[33] Porov. napr. Israel KNOHL, *The Sanctuary of Silence: The Priestly Torah and the Holiness School*, Minneapolis: Fortress Press, 1995.

HROBOŇ, Bohdan. ed. *Žalmy 51 – 75*. Trnava: Dobrá kniha, 2017. Komentáre k Starému zákonu 5. KSZ. ISBN 978-80-8191-066-1.
HROBOŇ, Bohdan, KACIAN, Adrián. eds. *Žalmy 1 – 25*. Trnava: Dobrá kniha, 2024. Komentáre k Starému zákonu 11. KSZ. ISBN 978-80-8191-274-0.
HROBOŇ, Bohdan, VARŠO, Miroslav, STRENKOVÁ, Iveta. *Nahum, Habakuk, Sofoniáš*, Kežmarok: Vivit, 2024. Komentáre k Starému zákonu 12.
KNOHL, Israel. *The Sanctuary of Silence: The Priestly Torah and the Holiness School*, Minneapolis: Fortress Press, 1995. ISBN 978-1-57506-131-3.
LEVENSON, Jon D. *Sinai and Zion*. San Francisco, CA: Harper One, 1987. ISBN 978-0-06-254828-3.
MILGROM, Jacob. *Leviticus 1-16: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday, 1991. Google-Books-ID: BSdPAQAAIAAJ.
https://doi.org/10.5040/9780300261110.
ROBERTS, Jimmy J. M. *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1991. OTL.
SALESKA, Timothy E. *Psalms 1-50*. St. Louis, MO: Concordia Publishing House, 2020. Concordia Commentary.
TIŇO, Jozef. ed. *Exodus*. Trnava: Dobrá kniha, 2013. Komentáre k Starému zákonu 3. KSZ. ISBN 978-80-7141-766-8.
VARŠO, Miroslav. *Abdiáš, Jonáš, Micheáš*. Trnava: Dobrá kniha, 2010. Komentáre k Starému zákonu 2. KSZ. ISBN 978-80-7141-690-6.
WILLIAMSON, Hugh G. M. *The International Critical Commentary: Isaiah 6-12*. London: T&T Clark, 2018.

doc. Ing. Bohdan Hroboň, PhD., M.A.
M.R. Štefánika 17
036 01 Martin
bhrobon@gmail.com

Verba Theologica
Supplementum/2024 (ročník XXIII): 89-105
DOI: https://doi.org/10.54937/vt.2024.23.Supp.89-105

Žalm 40 v Liste Hebrejom 101

Psalm 40 in Hebrews 10

RÓBERT LAPKO,
Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, v.v.i.

MARTIN SEDLÁK
Katolícka univerzita v Ružomberku, Teologická fakulta v Košiciach

Abstract:
This article focuses on the reception of Psalm 40 in ch. 10 of Hebrews. It introduces the ineffectiveness of the old cultic order. It shows that the sacrifices offered by the people were to atone for all their sins. But since this failed and sins were repeated, the cult became obsolete, a fact already heralded by the prophets. He then discusses the letter writer's applied method – Christological midrash – of enacting God's will, where he contrasts the old cult and Christ's work of salvation. In analyzing Psalm 40, he compares its wording in Hebrews with the preface and discusses the essential emphases of the Greek textual form. The focus of the present study is the function of Ps 40:7-9 and its incorporation in ch. 10 with subsequent exegesis.
Keywords: Psalms, Hebrews, cultic sacrifice, covenant

[1] Štúdia je výstupom riešenia projektu: APVV-20-0130 „Biblický text a jeho terminologické diškurzy v modernom spisovnom jazyku. Na príklade Listov apoštola Pavla" a VEGA 2/0015/22 „Recepcia biblickej rodinnej terminológie a motívov v slovanskom kultúrnom prostredí".

Úvod

Biblia je umením svojím slovníkom[2] aj svojou intertextualitou. „Filologickým mikroskopom" si exegéti všímajú komplex vzťahov biblických textov k iným textom Biblie.

List Hebrejom bol do novozákonného kánonu prijatý ako jedna z posledných kníh. List je bohatý na intertextové prepojenia s inými biblickými spismi. Jeho charakteristickým znakom je, že intenzita odvolávania sa na spisy Starého zákona je ďaleko vyššia ako u iných novozákonných autorov. Cieľom tejto štúdie je preskúmať odkaz listu so zameraním sa na žalm 40, ktorý cituje, vykladá a na ktorom je postavená aj časť jeho teológie. Štúdia najprv rozoberá v širšom kontexte neúčinnosť starého kultového poriadku, následne predstavuje exegetickú metódu – kristologický midraš a potom sa venuje predmetnému starozákonnému textu v kap. 10 Listu Hebrejom.

Neúčinnosť starého kultového poriadku v Hebr 10,1-4

V celej časti Listu Hebrejom 8,1 – 10,18 predstavuje odsek 10,1-18 samostatný úryvok, ktorý ju uzatvára. Aj keď sa nemožno úplne vyhnúť dojmu, že ide o opakovanie z 9. kapitoly, účelom je soteriologicky rozvinúť termín ἐφάπαξ („raz a navždy"; 9,12) a vytvoriť tak prechod k aplikácii pokročilejšieho učenia v novej životnej situácii adresátov. Opakovanie v kázni má okrem iného aj rétorickú funkciu, ktorú netreba podceňovať. Samotný odsek je možné rozdeliť na štyri menšie časti: v. 1-4 zdôrazňujú opäť neschopnosť / neúčinnosť starého kultového poriadku; v. 5-10 poukazujú na potrebu nového kultového poriadku vo forme kristologického midraša k Ž 40; v. 11-14 znovu porovnávajú oba kultové poriadky a vo v. 15-18 sú popísané dôsledky starého kultového poriadku s odkazom na Jer 38,33-34.

Zákon je vo v. 1 opísaný ako stelesnenie starého kultového poriadku a je charakterizovaný ako neúčinný. Verše 1-4 pritom vytvárajú inklúziu – οὐδέποτε δύνανται – ἀδύνατον γὰρ. V centre pozornosti je stále sviatok Jom kippur so zmienkou o každoročnom vykonávaní obety a o krvi býkov a capov. Pozemský kult ako tieňový obraz nemohol sprostredkovať nebeskú dokonalosť. A keďže zákon podlieha pozemským podmienkam, nemôže nikoho priviesť k dokonalosti. Už v Starom zákone je možné nájsť texty, ktoré sa kriticky zaoberajú obetami a ich účinnosťou (Ž 40,7; Ž 51,16-18; Iz 1,11; Oz 6,6; Am 5,21-22; Mich 6,6-8).[3] Z nich je jasné, že Boh žiada predovšetkým obetu života zodpovedajúceho jeho vôli. Ako dôkaz neúčinnosti sa uvádza opakovanie vždy tej istej obety. Windisch už pred viac

[2] Porov. Róbert SÁRKA, „Biblia a teologická estetika," *Teologické texty* č. 2 (2005), 71.

[3] Markus-Liborius HERMANN, *Die „hermeneutische Stunde" des Hebräerbriefs* (Freiburg: Herder, 2013) 321.

ako storočím konštatuje, že opakovanie a neúspešnosť sa vzájomne podmieňujú.[4] Hlavný akcent sa kladie najprv na relativizovanie zákona, resp. poriadku kultu a obety, ktorý je na ňom založený. Každoročne prinášané obety, popísané už v 9,7-25, nanovo približujú Jom kippur. Zaujímavá je na tomto mieste aj poznámka Weißa, ktorý poukazuje na to, že charakter opakovania umožňuje autorovi objektívne striedať medzi každoročnou obetou na sviatok Jom kippur a každodennou obetou tamid (7,27; 10,11).[5] Neúčinnosť pozemského kultu spočíva teda v jeho podstate, v jeho tieňovom charaktere. Chýba mu habitus veci samotnej. Vo v. 2 je to podčiarknuté rečníckou otázkou, ktorá má tendenciu vyvodzovať dôkaz o neúčinnosti z neustáleho opakovania prinášania obety. Do hry vstupuje aj svedomie spomínané v 9,9, ktoré tlačilo na účastníkov kultu vždy opakovane vykonávať obetu, a tým potvrdzuje nedostatočnosť zákona. Nevyhnutnosť každoročného opakovania služby obety je teda pre autora Listu Hebrejom logicky nevyvrátiteľným dôkazom toho, že svedomie, centrum osoby každého účastníka kultu, zostáva bez spásy.[6]

Rétorická otázka vo v. 2 je významná aj z pohľadu datovania Listu Hebrejom pred zničením chrámu, pretože autor má na zreteli chrámový kult bez zmienky o jeho zrušení. Na základe toho by bolo možné predpokladať existenciu neporušeného obetného kultu v Jeruzaleme, a tým aj čas napísania listu pred rokom 70 po Kr. Proti tomuto konštatovaniu však existuje v odborných kruhoch množstvo argumentov. Napr. podľa Karrera autor tým chcel len zdôrazniť to, čo vždy vyžaduje zákon.[7] Táto abstrakcia neposkytuje nejaký bezprostredný záver o reálnej situácii adresátov. Je možné ju nájsť okrem iných u Jozefa Flavia, ktorý na konci 1. stor. po Kr. píše v prítomnom čase, ako keby chrám ešte stál. Takýto všeobecný prézent sa nachádza aj v 1Clem 40.[8] S ohľadom na Hebr 10,18 sa javí, že autor rozoznáva dve vrstvy, keďže text hovorí „na povrchu" o prítomnosti obety, ale vo svojej hĺbke oznamuje, že už nastal koniec obety, čo potvrdzuje kritiku Áronovho kultu. Okrem toho je podľa Karrera očakávanie, že svedectvá sa po roku 70 museli zaoberať zničením chrámu, viac u nás ako u súčasníkov autora. V liste sa nehovorí o herodiánskom chráme, ale archaizujúc o stane a svätostánku, čím sa vytvára nadčasová dimenzia. Rétorická otázka vo v. 2 ukazuje, že v čase napísania Listu Hebrejom ešte prebiehal systém obiet.

Obety zvierat podľa v. 3 predstavujú zástupný akt, ktorým sa hriech neruší, ale len neustále pripomína. Podobne hovorí Pavol o zákone. Pozemský kult obety

---

4 Hans WINDISCH, *Der Hebräerbrief* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1913) 84.

5 Hans-Friedrich WEISS, *Der Brief an die Hebräer* (NTD 9; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991) 499-503. https://doi.org/10.13109/9783666516252.

6 Knut BACKHAUS, *Der Hebräerbrief* (RNT; Regensburg: Friedrich Pustet, 2009) 344.

7 Martin KARRER, *Der Brief an die Hebräer I* (ÖTK; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2002) 189.

8 HERMANN, *Die „hermeneutische Stunde" des Hebr,* 322.

teda prináša nie úľavu, ale bremeno. Toto chápanie predstavuje veľký protiklad k celej teológii obety v judaizme. Na základe v. 1-4 je pre Backhausa ťažko predstaviteľné, že by autor Listu Hebrejom mal vlastné skúsenosti s ranožidovským chápaním kultu a zmierenia. Vnímanie zákona ako podpory a radosti kultu, ako oslobodzujúceho stretnutia s Bohom a najmä Jom kippur ako milostivej náklonnosti Boha, ako to je možné vidieť v židovskom svete, nie je pre neho v žiadnom prípade v súlade s vnímaním autora Listu Hebrejom. Pre neho sú totiž všetky ľudské namáhania o spásu nepostačujúce.[9]

V. 4 uzatvára myšlienkový pochod v podobe kategorickej tézy, ktorá predstavuje doteraz najjednoznačnejšiu a najostrejšiu negáciu zákona a na ňom založenom poriadku obiet. Toto tvrdenie platí aj vtedy, keď sa zoberie do úvahy tiež kritika v biblickom profetizme a židovskom helenizme.[10] To má za následok zrušenie starého kultu obety prostredníctvom dokonalej, pravej a končenej Kristovej obety (Hebr 10,9.18). V samotnom liste je to vyjadrené formuláciou ἀδύνατον γὰρ. Podľa toho všetky obety pozemského kultu zlyhávajú v tom, o čo sa usilujú a chcú dosiahnuť, totiž odstraňovať hriechy ľudí. Preto je pre autora každý pozemský kult a s ním spojená kňazská služba zastaraná, prekonaná. V tejto súvislosti je zaujímavý pohľad na židovskú diaspóru, pretože tam ďaleko od Jeruzalemského chrámu sa praktizoval kult bez obety. Napr. Filón Alexandrijský opisuje život počas sabatu v synagóge ako praktickú filozofiu.[11] Podľa Siegerta v mnohých smeroch zodpovedala bohoslužba v synagóge pytagorovským a stoickým predstavám o „čistej" a „nekrvavej" bohoslužbe.[12]

Pohľad na Hebr 10,9 ponúka ešte aj inú perspektívu. Ide v ňom o to, že Kristus svojimi slovami ruší „prvé", aby platilo „druhé" (στήσῃ). Reč o „prvom" a „druhom" (τὸ πρῶτον / τὸ δεύτερον), ako aj o „trvalom", resp. „platnom" (ἵνα … στήσῃ) v tomto verši je vhodné vnímať ako odkaz na použitie πρώτος, δεύτερος a στάσις v 9,1-10, čo zas nadväzuje na rozprávanie o „prvej" a „druhej" διαθήκη od 8,7. 9,1 odkazuje späť pomocou ἡ πρώτη na reč o prvej διαθήκη v 8,6-7, resp. na novú v 8,10.13 a spája ich následne s „prvým" a „druhým" stanom, ktoré sú interpretované v zmysle postupnosti. Obidve διαθήκαι sa chápu ako kultové spásne ustanovenia, z ktorých prvé obsahuje pozemský kult a druhé nebeský. Termín „prvý" v 10,9 stručne popisuje prvý, pozemský, kultový poriadok spásy, ktorý je objektivizovaný v „prvom stane" (ἡ πρώτη σκηνὴ) a v jeho existencii (στάσις 9,8). Toto je určené praktizovaním kultu vyplývajúceho zo zákona, ktoré vnáša

[9] BACKHAUS, *Der Hebräerbrief*, 344.
[10] WEISS, *Der Brief an die Hebräer,* 505. https://doi.org/10.13109/9783666516252.
[11] HERMANN, *Die „hermeneutische Stunde" des Hebr,* 323.
[12] Folker SIEGERT, Die Synagoge und das Postulat eines unblutigen Opfers. In: Beate Ego, Armin Lange und Peter Pilhofer, *Gemeinde ohne Tempel. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum* (WUNT 118; Tübingen, Mohr Siebeck, 1999) 337.

do platnosti účinok „prvého stanu“ (9,6-7), chrániac svätyňu pred prístupom, čím Duch Svätý zdôrazňuje nedostatočnosť celého pozemského kultu (9,8). A tá zase spôsobuje, že do svätyne sa neudeľuje prístup, čo symbolicky vyjadruje chýbajúci prístup k nebeskému kultu. Ak je „prvý“ charakterizovaný existenciou „prvého stanu“ poukazujúc na odopretie prístupu do svätyne, potom označenie nového poriadku spásy, Kristom inaugurovaného ako „druhý“, poukazuje na reč o „druhom stane“, to znamená skrze Krista sa otvoril prístup do nebeskej svätyne.

Termín „druhý“, spomínaný v Hebr 10,9 je po uvedení v 10,1-4 rozvinutý v 10,5-10. V porovnaní s pozemským kultom obety tu ide o novú pozemskú (10,5a) udalosť, na rozdiel od 9,24-28. Pri držaní sa odkazu na 9,(1-5)6-10, ktorý je zadefinovaný so slovami z 10,9 a vecným prepojením na 9. kapitolu v 10,1-4, ide pri pozemskom dianí popísanom v 10,5-10 o to, že na rozdiel od pozemského kultu obety môže otvoriť prístup do nebeskej svätyne. Správnosť tohto výkladu potvrdzuje skutočnosť, že je to práve oprávnenie udelené Kristom na spomínaný vstup, ktoré je potom aktualizované v 10,19-20 ako výsledok predchádzajúceho výkladu. V 10,5-10 sa očakáva, že pozemská udalosť, líšiaca sa od pozemského kultu obety, by mohla poskytovať prístup do neba.

List Hebrejom pracuje so štruktúrou svätých spisov Izraela, podľa ktorých by obety prinášané ľuďmi mali odčiniť všetky ich hriechy (napr. Lv 16,34). Keďže sa to ale nepodarilo a hriechy sa skôr opakovali, kult sa stal zastaraný, ako ohlasovali už proroci. Preto je možné len súhlasiť s Karrerom, ktorý poznamenáva, že dávno pred vtelením Ježiša Krista bola jasne rozpoznateľná požiadavka na iný kultový poriadok.[13] Tento nový režim vyplýva priamo z Písma a je opísaný vo v. 5-10.

Kristologický midraš

Verše 5-10 predstavujú podľa viacerých biblistov tzv. *kristologický midraš*[14] o uzákonení Božej vôle. V. 5b-7 citujú Ž 40,7-9 (LXX[15] 39,7-9), v. 8-9 tento citát následne vykladajú. Autor Listu Hebrejom stavia do protikladu starý kult a Kristove dielo spásy. Pritom používa kristologicky chápaný Ž 40. Grécky preklad Starého zákona poskytuje autorovi možnosti vykladať Písmo kristologickým spôsobom.

Vo v. 4 vyslovené odmietnutie všetkých spôsobov obetovania zvierat, prinášaných podľa zákona, sa teraz charakterizuje ako Bohom vydaný príkaz. Na tomto mieste však ako slovo Boha, teda z úst toho, ktorý obetoval svoje telo. V. 5-7

[13] KARRER, *Der Brief an die Hebräer II,* 192.

[14] Napr. WEISS, *Der Brief an die Hebräer,* 498. https://doi.org/10.13109/9783666516252; Simon Kistenmaker, *The Psalm Citations in the Epistle to the Hebrews* (Eugene / Oregon: Wipf and Stock Publishers 1961); BACKHAUS, *Der Hebräerbrief,* 342. Opačného názoru je: Karrer, *Der Brief an die Hebräer II,* 183-184.

[15] LXX – Septuaginta

stelesňujú, podobne ako v Hebr 2,12-13, už spomínané zaobchádzanie s Písmom, ktoré vytrháva texty z ich pôvodného starozákonného kontextu a vkladá ich ako slová Pána do úst Ježišovi, Synovi vstupujúcemu do sveta. Nahradenie kultového poriadku, vychádzajúceho z obety zvierat, je opísané ako reč Syna. Bez toho, aby sa hovorilo o odmietnutí Izraela zo strany Boha, je toto všetko potvrdené a legitimizované Písmom ako udalosť spásy prinesená Kristom. „Pánovo slovo" nie je slovom pozemského Ježiša, ale slovom z Písma. Zhoda so spismi Izraela je pre autora Listu Hebrejom rozhodujúca a zjavne tu postupuje ináč ako evanjelisti. Ani jedným slovom neznižuje hodnotu toho, čo povedal pozemský Ježiš. Celkovo z v. 5 vyplýva, že Boh pripravil pre Ježiša telo, aby raz a navždy posvätil svojich (10,10). Toto posvätenie spočíva v konečnom dôsledku v otvorení a umožnení neobmedzeného prístupu k Bohu.

Syn vytvára to, čo je pre človeka nemožné. Tým, že – podľa Backhausovej formulácie – vstupuje do nevykúpeného priestoru pozemského sveta, stavia most k nebeskej realite.[16] Udalosť kultu sa opisuje ako akt reči, pri ktorom sám Kristus interpretuje vtelenie. Inkarnácia ako celok smeruje k plneniu Božej vôle a v. 5-6 v súlade so širokou líniou raného helénskeho kresťanstva predpokladajú preexistenciu Syna. Opäť je tu viditeľný rozdiel medzi kristologickým čítaním Písma, ktoré ponúka autor Listu Hebrejom a významom pôvodného textu v Starom zákone. Hovorcom verša žalmu je teraz Kristus. Pôvodne zamýšľané chápanie vďaky a poslušnosti vyjadrené v žalme, sa tak stáva vďakou za vtelenie. V dôsledku toho, že obety kultu v zásade nezodpovedajú Božej vôli, na ich miesto vstupuje Kristove obetovanie tela. Tento akt poslušnosti je opísaný vo zvitku knihy, pričom autor má na mysli pravdepodobne Tóru.

V. 8-10 porovnávajú kultovo-kritický a soteriologický rozmer slov žalmu. Vo v. 8-9a opakuje autor to, čo sa mu zdá dôležité. Nová zmluva napĺňa vnútorný zmysel kultu obety ako základ, z ktorého pramení jednota a spoločenstvo človeka s Bohom. Následne vo v. 9b sa opisuje božský motív zrušenia prvej, a teda vstúpenia do platnosti druhej, novej zmluvy. Podobná zmienka sa vyskytuje už v Hebr 7,18-19. „Prvý" pozemský kult obety je zrušený „druhým" – Ježišovou poslušnosťou („Hľa, prichádzam, aby som plnil tvoju vôľu"; 10,9a). S príchodom sa pritom pomocou uvedenia citátu τότε εἴρηκεν · jasne hovorí o vtelení už existujúceho Ježiša. A je to práve poslušnosť, ktorá sa konkretizuje na kríži, teda v utrpení a smrti Ježiša, čo je jasne vyjadrené už slovami v 5,8 καίπερ ὢν υἱός, ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν τὴν ὑπακοήν.[17] Pre autora je inkarnácia Krista od začiatku nasmerovaná na jeho jedinečné sebaobetovanie sa na kríži, a jej účelom je zmierenie. Fakt, že to zvýrazňuje pomocou midrašu LXX Ž 39, ukazuje opäť jeho dôsledné čítanie

[16] BACKHAUS, *Der Hebräerbrief*, 345.

[17] Lepší preklad tohto verša ponúka SEB: „A hoci bol Synom, vo svojom utrpení sa naučil poslušnosti."

Starého zákona ako naozaj „starého“. Potvrdzuje to aj selektívna metóda pri výbere výrokov zo žalmu, ktoré zodpovedajú jeho kristologickému konceptu. Tu je potrebné pripomenúť rozlíšenie medzi *Vetus Testamentum per se* a *Vetus Testamentum in Novo receptum.*[18] Obeta zvierat sa pritom nezamieňa len za obetu Krista. Na miesto obety ale vstupuje poslušnosť Syna, ktorá akoby rozohnala všetky predstavy o kulte. Podobne sa na túto zámenu díva aj Backhaus. Obeta sa podľa neho nenahrádza niečím iným lepším, ale je popísaná ako spásonosný zvrat, ktorý je na jednej strane nesený Božou vôľou a na druhej personifikuje vzťah s Bohom.[19] Takto je zdôraznené aj použitie kategórií Písma z prostredia kultu ako pomocných konštrukcií pre objasnenie soteriologického obsahu Kristovho vyznania. Na základe uvedených pozorovaní je možné Kristovu obetu charakterizovať troma spôsobmi: 1. nasledujúc Karrera, už sa nerozlišuje medzi kňazom a obetou – Kristus je oboje[20], 2. celá Ježišova cesta života a utrpenia sa javí ako obeta a 3. v minulosti presne lokalizované miesto kultu a zmierenia (chrám) sa dynamizuje. Zmierenie je teraz výlučne viazané na osobu Ježiša a on napĺňa to, čo samotný chrámový kult nedokázal. Tak žije kresťanské spoločenstvo posvätené raz a navždy s prístupom k Bohu, ktorý bol otvorený Ježišom. Tento opis Kristovho diela spásy ako jediného pravého kultu predstavuje zároveň fundamentálnu kritiku každého pozemského kultu. Ježiš ruší starý kult obety a termín ἀναιρέω pritom znie ako zrušiť v právnom zmysle.[21] Ježišove obetovanie sa, ktoré ukončuje existujúci pozemský kult, má samo o sebe tiež kultovú hĺbku. Dosahuje sa to práve pomenovaním obety ako prinášanie (προσφορὰ), ktoré pripomína obetu vo v. 5b a 8b. Na tomto mieste je potrebné pripomenúť špeciálne bohoslužobné črty Listu Hebrejom. V 8,2.6 a 9,21 je možné nájsť kristologickú aplikáciu skupiny pojmov súvisiacich s termínom λειτουργία. Rôzne výrazy kultovej a obetnej terminológie sú zbavené pôvodného priradenia a sú aplikované na Ježiša. Rovnako ako v Ef 5,2 je kristologicky použitý termín θυσίας aj v Hebr 7,27; 9,23-28 a 10,12-14.26. V Hebr 13,15-16 sa objavuje opäť, explicitne sa vzťahujúci na bohoslužbu. Kristologické použitie pojmu προσφορὰ sa nachádza na takmer identických miestach, a to v 7,27; 9,14.25.28 a 10,12.14. Okrem toho, jednak ešte v 5,7 – vzťahujúci sa na modlitbu – a taktiež v 13,15 – vzťahujúci sa na obetu chvály.[22] Pri termíne προσερχόμενο sa naproti tomu odkazuje na 4,16; 7,25; 10,22 a 11,6. Božia prítomnosť už celkovo nie je viazaná na chrám, ale na osobu Ježiša, ktorý je stredobodom bohoslužby. Kultové chápanie kresťanskej bohoslužby, ktoré sa zdá byť odmietané celým Novým zákonom, ovplyvňovalo a zrejme aj formovalo autora Listu Hebrejom.

---

18 Hans HÜBNER, *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Band 3: Hebräerbrief, Evangelien und Offenbarung. Epilegomena* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995) 278.

19 BACKHAUS, *Der Hebräerbrief*, 346.

20 KARRER, *Der Brief an die Hebräer II,* 197.

21 HERMANN, *Die „hermeneutische Stunde“ des Hebr,* 327.

22 Mimo Listu Hebrejom v Ef 5,2, 1Petr 2,25 a 1Petr 2,5 (ako duchovná obeta)

V. 10 opisuje Božiu vôľu nielen kristologicky v zmysle Synovej poslušnosti, ale tiež soteriologicky ako vôľu spásy Boha, prostredníctvom ktorej je svet posvätený a zachránený. Tento verš teda obsahuje cieľovú výpoveď v celom kontexte v ekleziologickej a konfesionálnej forme „my". Vôľa Boha je posvätenie človeka nie utrpenie jeho Syna, takže spása ľudí v Ježišovi prišla raz a navždy. Na základe týchto skutočností je autor Listu Hebrejom presvedčený o tom, že Boh už nechce obety vykonávané podľa zákona. Levitským kultom, ako pozemským kontrastom, chce v tomto spise kresťanom biblicky ukázať, na akom mieste prisľúbenia smú stáť. Preto kult obety stráca akýkoľvek zmysel a vyžaduje sa alternatíva, náhrada, niečo lepšie. A práve to nachádza autor aj v žaltári. Obetovaním svojho života napĺňa Syn vo svojej telesnej existencii Božiu vôľu. Opäť je tu badateľná autorova hermeneutika – Písmo vykladá nanovo a cielene kristologicky.

Analýza žalmu 40 v Liste Hebrejom 10

Uvedenie citátu. V. 5a predstavuje uvedenie citátu, ktoré vkladá text Starého zákona do úst Krista vstupujúceho do sveta. Použitie termínu διὸ za týmto účelom ukazuje, že nasledujúce konštatovanie je úzko spojené s v. 1-4.: pozemský kult je soteriologicky neúčinný a na jeho miesto nevstupuje nejaký nebeský akt, ale Kristova pozemská cesta, ktorej význam je vysvetlený predmetným citátom.

Citát Ž 40,7-9 MT.[23] V Ž 40 ide podľa názoru súčasných exegétov o modliaceho sa človeka, ktorý sa vo svojej núdzi sťažoval Bohu a bol vypočutý. Pri pohľade späť teraz predkladá popis svojho súženia spolu so správou o Božom vypočutí a vďakou (Ž 40,1-6). „Zvitok knihy", v ktorom je „o mne napísané" (Ž 40,8 citovaný v Hebr 10,7) obsahuje písomnú správu o tiesni, sťažnosti a vypočutí (Ž 40,1-6) a je uložený vo svätyni modliacim sa človekom ako votívny dar. Autor Listu Hebrejom tu nemá na mysli Tóru, o ktorej hovorí Ž 40,9. Túto výpoveď treba chápať v zmysle eschatologicko-mesiášskeho významu Písma, na čo poukazujú napr. aj Riggenbach a Grässer.[24] Verejne vyjadrená vďačnosť oranta je pravou obetou, ktorá nahrádza pôvodný kult obety. Tento postoj vyjadrený v Ž 40,10-11 už nie je citovaný v Liste Hebrejom. Boh si neželá prinášanie obety zvierat (Ž 40,7). Aj keď kritiku obety netreba preceňovať, prinajmenšom v hebrejskej verzii, rozsiahle menovanie rôznych druhov obiet v Ž 40,7 ukazuje, že sú predsa len brané do úvahy. Už samotná argumentácia v MT presahuje obyčajné nahradenie obety vďaky chválospevom. S touto interpretáciou sa nestotožňujú všetci biblisti, napr. Grässer.[25] Pravdepodobnejšie sa zdá, že v. 7 s výrokom o ušiach orezanými Bohom skôr myslí na vypočutie Božej vôle, aj vzhľadom na hlbokú úctu voči Tóre

[23] MT – mazoretský text

[24] Eduard RIGGENBACH, *Der Brief an die Hebräer* (Leipzig: Deichert, 1913) 303.; Erich GRÄSSER, *An die Hebräer II* (EKK; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993) 215-216.

[25] GRÄSSER, *An die Hebräer II*, 216.

vyjadrenú vo v. 9, ako na vyformovanie uší orantovi Bohom na to, aby najprv počul, že kult obety sa Bohu nepáči.

Znenie citátu LXX Ž 39, 7-9 v Hebr 10,5b-7. Porovnanie gréckych textov Listu Hebrejom a LXX ukazuje, že znenie citátu a predloha sa líšia.

Ž 39,7-9 (LXX ed. Rahlfs)	Hebr 10,5b-7
[7] θυσίαν καὶ προσφορὰν οὐκ ἠθέλησας, **ὠτία** δὲ κατηρτίσω μοι· **ὁλοκαύτωμα** καὶ περὶ ἁμαρτίας οὐκ **ᾔτησας.** [8] τότε εἶπον Ἰδοὺ ἥκω, ἐν κεφαλίδι βιβλίου γέγραπται περὶ ἐμοῦ· [9] τοῦ ποιῆσαι **τὸ θέλημά σου, ὁ θεός μου, ἐβουλήθην** **καὶ τὸν νόμον σου ἐν μέσῳ τῆς κοιλίας μου.**	[5] Θυσίαν καὶ προσφορὰν οὐκ ἠθέλησας, **σῶμα** δὲ κατηρτίσω μοι· [6] **ὁλοκαυτώματα** καὶ περὶ ἁμαρτίας οὐκ **εὐδόκησας**. [7] τότε εἶπον· Ἰδοὺ ἥκω, ἐν κεφαλίδι βιβλίου γέγραπται περὶ ἐμοῦ, τοῦ ποιῆσαι, **ὁ θεός, τὸ θέλημά σου.**

Takmer úplné vynechanie citácie LXX Ž 39,9 v Hebr 10,7 vyplýva z redakčného zásahu autora do znenia citátu žalmu motivovaného teologickým zámerom. Ten je potom bližšie rozobratý v rámci interpretácie predmetného citátu zo žalmu v Hebr 10,8-10. Zásadný význam pre argumentáciu v Hebr 10,5-10 má ďalej reprodukcia LXX Ž 39,7 v Hebr 10,5-6, ktorá je zaujímavá aj z hľadiska histórie textu.

V Hebr 10,5 je nápadná reprodukcia pôvodného MT אָזְנָיִם כָּרִיתָ לִי („uši si mi vyhĺbil“, Ž 40,7) s σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι („ale dal si mi telo“). Oproti tomu ponúkajú textové vydania LXX editované Rahlfsom v Ž 39,7 znenie ὠτία δὲ κατηρτίσω μοι, ktoré správne zodpovedá MT. Táto formulácia sa vyskytuje len zriedka a je doložená latinským prekladom a niektorými gréckymi rukopismi. V Origenovej Hexaple sa vo všetkých prekladoch vyskytuje ὠτία – „uši“, iba v LXX je to σῶμα – „telo“.[26] Všetko teda nasvedčuje tomu, že autor Listu Hebrejom verne preberá text zo svojej predlohy odhliadnuc od odchýlky na konci citátu Hebr 10,7. Je málo pravdepodobné, že zasiahol do textu žalmu, aby presadil svoj vlastný teologický zámer. Inak by bolo na tomto mieste potrebné vysvetľovať takmer celú tradíciu rukopisov, ktoré boli ovplyvnené Listom Hebrejom. Vhodné je ale spomenúť tézu, že zámena ὠτία za σῶμα nemusela byť len účelová a autor adaptoval originálny biblický text LXX. Tento variant by sa potom mohol v kresťanskom

[26] Porov. Bohdan HROBOŇ, Adrián KACIAN (eds.), *Žalmy 26 – 50. Komentáre k Starému zákonu. 10. zv.* (Trnava: Dobrá kniha, 2022) 456.

prostredí dostať následne aj do rukopisov LXX. Zámenu je možné zdôvodniť aj graficky a vnímať ju, že vznikla chybou pri prepisovaní. A to tak, že pôvodné ΗΘΕΛΗΣΑΣΩΤΙΑ sa prečítalo ako ΗΘΕΛΗΣΑΣ[Σ]ΩΜΑ.[27] [28] Toto vysvetlenie podporuje aj fakt, že rukopisy sa v tomto období často písali bez medzier medzi slovami.

Dôležitá je ďalej aj reprodukcia LXX Ž 39,7 v Hebr 10,6 – ὁλοκαυτώματα καὶ περὶ ἁμαρτίας οὐκ εὐδόκησας. Hlavná tradícia LXX používa na tomto mieste singulár ὁλοκαύτωμα. V tradícii rukopisov je doložený niekoľkokrát aj výskyt plurálu, a to v hornoegyptskom type, z ktorého autor Listu Hebrejom preberá texty tak ako v predmetnom citáte.[29] Okrem toho sa v hlavnej tradícii LXX vyskytuje οὐκ ᾔτησας, mimo nej je dosvedčené aj používanie οὐκ ἐζήτησας. Znenie ηὐδόκησας vykazuje niekoľko rukopisov, ktoré patria do hornoegyptského textového typu. Takže autor s veľkou pravdepodobnosťou aj tu verne nasledoval svoju predlohu.

Je badateľné, že autor listu nepoužil žiadne svojvoľné formulácie v citáte z tohto žalmu kvôli vlastnému redakčnému záujmu. Podľa Rüsen-Weinholda je verný svojej predlohe, a to hornoegyptskej textovej forme. To platí aj pre ostatné odchýlky citátov od hlavnej tradície LXX, keďže pre každú jednu je možné nájsť ďalšie svedectvá v textovej tradícii.[30]

Podstatné akcenty gréckej textovej formy citovanej v Liste Hebrejom

Znenie gréckeho prekladu s σῶμα definuje z obsahového hľadiska nový akcent. Zatiaľ čo v MT mohlo יְלִ֣תִּיָּ֣ךְ מִנֶּ֣גֶא ešte znamenať otvorenie nového pohľadu na Božiu vôľu, tento význam je teraz vylúčený. Výrazom σῶμα má autor na mysli samotného človeka v jeho telesnej existencii. To je možné chápať v kontexte LXX Ž 39,8-9 len tak, že Boh hľadá telesné naplnenie svojej vôle ako pravú obetu. To znamená, že grécka verzia textu možno presne vystihla zámer MT, načo poukázal už Riggenbach,[31] ale aj zosilnila jeho výpoveď a zaostrila na neho pozornosť. Lebo až tu sa dostáva fyzicky vykonávaná, životom praktizovaná poslušnosť do výslovného protikladu ku kultu obety. Tento kontrast je v gréčtine zdôraznený pomocou δὲ.

Plurál ὁλοκαυτώματα v Liste Hebrejom namiesto singuláru je možné chápať rovnako v tomto zmysle. Vytváranie množného čísla „zápalné obety“[32] v Hebr 10,6.8

[27] K slovu ΩΤΙΑ sa mohlo pridružiť Σ z predchádzajúceho výrazu a ΤΙ mohli byť pri prepisovaní rukopisu zamenené za Μ.

[28] Zástancom tejto teórie je napr.: BLEEK, *Der Brief an die Hebräer. II-2,* 631-634; proti napr.: RIGGENBACH, *Der Brief an die Hebräer,* 301-302.

[29] Ulrich RÜSEN-WEINHOLD, *Der Septuagintapsalter im Neuen Testament.* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004) 203.

[30] RÜSEN-WEINHOLD, *Der Septuagintapsalter im Neuen Testament,* 201-205.

[31] RIGGENBACH, *Der Brief an die Hebräer,* 301-302.

[32] SSV; SEB: „spaľované obety“

zovšeobecňuje postoj autora, že všetky druhy obiet sa odmietajú. Takýto názor zastáva aj Grässer.[33] Spomínaný dôraz je zosilnený ďalším rozdielom medzi znením citátu v Liste Hebrejom a hlavnej tradície LXX, a to výpoveďou, že Bohu sa nepáčili zápalné obety a ani obety za hriech (10,6). Termín Εὐδοκέω je použitý v hlavnej tradícii LXX ako preklad תֶּעְתָּ֫ד֥י[34], *terminus technicus* pre prijatie rituálne vykonávanej obety Bohom v kontexte kultu obety. To presahuje výpoveď v MT תְּלֶ֫אָ֥ש אֹ֤ל הָאָטָ֖חָה וְעֹולָ֣ה („Spaľovanú obetu ani obetu za hriech si nežiadal." Ž 40,7[35]), pretože hovorí, že Boh nielenže takéto obety nepožaduje, ale ani ich neprijíma. Týmto sa stáva kult obety zbytočným. Väčšina rukopisov reprodukuje אֹ֤ל תְּלֶ֫אָ֥ש iba pomocou οὐκ ἐζήτησας alebo οὐκ ἤτησας. Teda už grécka predloha pre citáty v Liste Hebrejom ponúka mimoriadne jasný akcent kritizujúci obetu, spojený s protikladom medzi kultom obety a poslušnosťou praktizovanou životom. List Hebrejom sa drží tejto interpretačnej tradície a používa ju pre vlastné záujmy.

Interpretácia citátu v Liste Hebrejom 10,8-10. Poslušnosť namiesto kultu obety
Z hľadiska interpretácie citátu žalmu sa objavujú medzi odborníkmi dva výklady. Prvý hovorí, že podľa autora Listu Hebrejom ide o nahradenie pôvodného kultu obety v pozemskej svätyni inou, lepšou obetou, ale opäť obetou kultu. A to obetou Kristovho tela, ktorú priniesol raz a navždy smrťou na kríži. Citátom z LXX Ž 39 sa zdôrazňuje, že kult obety sa ruší obetovaním Kristovho tela. Z kontextu jasne vyplýva, že teda išlo o poslednú obetu, ktorá bola aj tak kultová. S týmto názorom sa stotožňujú napr. Hegermann alebo Weiss.[36]

Proti tomuto výkladu však existujú aj výhrady. Autor by totiž interpretoval text žalmu, hlavne grécku verziu svojej predlohy, proti jeho vlastnému výpovednému zámeru. Ten chcel totiž vyjadriť, že kult obety nezodpovedá Božej vôli a musí byť nahradený. Nie lepšou obetou, ale vyznaním, chválou a poslušnosťou, teda konaním páčiacim sa Bohu, ktoré nemá kultový charakter. Inak povedané, pozemský kult obety – za predpokladu zachovania svojho charakteru – má byť iný, lepší, t.j. definitívny.

Citát vo v. 5-7 a jeho výklad vo v. 8-10 je vhodnejšie chápať ináč. Kristus nenaplnil kult obety inou, lepšou obetou – svojho σῶμα – a ani ho neukončil. Proti pozemskému kultu sa postavil niečím iným: svojím pozemským sebadarovaním vo fyzickej poslušnosti Božej vôli. Termínom σῶμα sa myslí podľa tohto výkladu telesná existencia ako celok a προσφορὰ gen. σῶμα je potrebné rozumieť ako sebaobetovanie, ktoré kulminuje v smrti, ale zároveň zahŕňa celý život prežitý

33 GRÄSSER, *An die Hebräer II*, 216.
34 RÜSEN-WEINHOLD, *Der Septuagintapsalter im Neuen Testament,* 203.
35 SEB
36 Harald HEGERMANN, *Der Brief an die Hebräer* (ThHK; Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1988) 195.197-197; Weiß, *Der Brief an die Hebräer,* 510-511. https://doi.org/10.13109/9783666516252.

v poslušnosti. Táto interpretácia je v súlade so zámerom výpovede LXX Ž 39, teda najpravdepodobnejšia a najviac rozšírená.[37]

V Liste Hebrejom je citátom zo žalmu vyjadrená kritika pozemského kultu obety. Ten nezodpovedá ani Božej vôli (v.5 οὐκ ἠθέλησας) a ani sa nepáči Bohu (v.6 οὐκ εὐδόκησας). Autor vkladá citát zo žalmu do úst Krista vstupujúceho do sveta. Ježiš vie, že Boh nechcel zápalné obety, ani obety za hriechy, ale pripravil mu σῶμα. Tým, že Kristus vstupuje do sveta, prijíma toto σῶμα, ktoré zároveň stojí v protiklade k nechceným obetám (Hebr 10,5). Zatiaľ čo v MT sa proti kultu obety postavili uši vyhĺbené Bohom, teda schopnosť počúvať / vnímať Božiu vôľu, tak autor Listu Hebrejom vidí v termíne σῶμα možnosť aktívne uskutočňovať Božiu vôľu, berúc do úvahy svoju predlohu. Takže tento výraz – a s ním aj plnenie Božej vôle – nastupuje na miesto zápalných obiet a obiet za hriechy.

Už v Hebr 10,7 je citát ukončený slovami τοῦ ποιῆσαι, ὁ θεός, τὸ θέλημά σου zo LXX Ž 39,9 bez nasledujúceho slovesa ἐβουλήθην. V dôsledku toho sa tento výrok stal závislým od citácie v Hebr 10,7 Ἰδοὺ ἥκω (LXX Ž 39,8), syntakticky aj vecne. Kristus nevyjadruje sám želanie splniť Božiu vôľu, ale vyslovuje vstupujúc do sveta, že sa ju teraz chystá splniť. Za výberom tohto textu stojí teologický zámer autora, keďže tento citát zo žalmu vkladá do úst Krista vstupujúcemu do sveta a nie zomierajúcemu (Hebr 10,5). Súvisí teda s jeho inkarnáciou, resp. jeho životom v pozemskom svete v ľudskom σῶμα. Týmto je pripravený nasledujúci výklad vo v. 8-10.

Po ukončení citovania vo v. 7 začína autor akoby nanovo s v. 8, kde opäť potvrdzuje odmietanie zápalných obiet aj obiet za hriech. Potom pokračuje vo v. 9 slovami Krista vstupujúceho do sveta Ἰδοὺ ἥκω τοῦ ⸀ποιῆσαι τὸ θέλημά σου. Tento text pozostáva z časti veršov zo LXX Ž 39,8-9, pričom je teraz vynechaná pasáž ἐν κεφαλίδι βιβλίου γέγραπται περὶ ἐμοῦ z v. 8b (citovaná v Hebr 10,7). Žalm spája výpoveď o konaní Božej vôle so zvitkom knihy, o ktorom sa predtým zmieňuje. Keďže sa ale ten už v Hebr 10,9 nespomína, stáva sa výpoveď τοῦ ⸀ποιῆσαι τὸ θέλημά σου vyjadrením Kristovho úmyslu. Vynechaný je tiež termín ἐβουλήθην zo Ž LXX 39,9 v Hebr 10,7 aj Hebr 10,9. Týmto spôsobom bola vytvorená výpoveď v Hebr 10,9 Ἰδοὺ ἥκω τοῦ ⸀ποιῆσαι τὸ θέλημά σου. Jej úmysel sa ešte jednoznačnejšie ako v citácii v Hebr 10,7 vzťahuje na konanie Božej vôle, bezprostredne na príchod Krista. Prijatie σῶμα Kristom vstupujúceho do sveta je predstavené ako znamenie naplnenia Božej vôle a tým sa orientuje už na výrok vo v. 10. To znamená, že vnútorná somatická existencia slúži na jej naplnenie a práve poslušná existencia kulminujúca v smrti predstavuje vlastnú obetu (προσφορά) tela. A ona je na

[37] Napr.: RIGGENBACH, *Der Brief an die Hebräer,* 304-305; Gerd Schunack, *Der Hebräerbrief* (Zürich: Teologischer Verlag, 2002) 140-141; GRÄSSER, *An die Hebräer II*, 222.

rozdiel od kultu obety tá pravá, nekultová obeta, ktorú Boh chcel uskutočniť na zemi. V prospech tohto výkladu hovorí práve nápadná terminológia vo v.5 a 10.

Podstatné meno προσφορά sa vyskytuje v Liste Hebrejom iba v 10. kapitole (v. 5.8.10.14.18). Rovnako sa autor vyhýba používaniu termínu σῶμα v spojitosti s Kristom a je možné ho nájsť tiež iba v tejto kapitole, explicitne vo v. 10 a nepriamo vo v. 5. Pozemská, fyzická existencia Krista je označovaná výrazom σάρξ (2,14; 5,7; 10,20). Termín σῶμα nepochádza z prostredia kultových obiet, ale opisuje telesnú existenciu. Obidve podstatné mená prevzal autor zo žalmu. Prevzatie predmetných pojmov v 10. kapitole, obsahovo presahujúce priame citáty zo LXX Ž 39, súvisí so zámerom kritiky obety. Jeho zmysel sa objasňuje práve pozorovaním umne aplikovaného, viacvýznamového termínu προσφορά v Hebr 10,5.10.[38] Autor preberá z argumentácie kritiky obety v žalme termín nesúvisiaci s kultom obety – σῶμα – do svojej vlastnej definície, aby nanovo predstavil προσφορά vo v. 10, ako „obetu tela" v zmysle fyzického sebaobetovania. Vo v. 5, a rovnako aj vo v. 18, je reč o prinášaní obety v kulte, pričom termíny προσφορά a σῶμα sú v protiklade so slovami citátu žalmu. V. 10 spojením oboch pojmov (προσφορᾶς τοῦ σώματος) vytvára možnosť vyjadriť nové, hlbšie chápanie obety. Pomocou vedome použitej viacznačnosti sem patrí aj výpoveď o obetách pozemského kultu. Na rozdiel od προσφορά kultu zavrhnutého Bohom a eschatologicky ho presahujúc, je Kristove prinášanie svojho σῶμα – jeho poslušné sebaobetovanie sa – definitívnou obetou, ktorá zodpovedá Božej vôli.

Ak na miesto pozemského kultu obety vo v. 5 θυσία καὶ προσφορὰ nastupuje nekultové prinášanie σῶμα, t.j. sebaobetovanie Krista (v. 10), tak potom dvojznačné použitie termínu προσφορὰ vyjadruje dialektiku aplikovanú autorom Listu Hebrejom pri posudzovaní pozemského kultu obety. A treba ju chápať tak, že Kristove prinášanie tela prekonáva pozemský kult obety, nahradzuje ho a zároveň je naplnením toho, na čo poukazoval pozemský kult so slovami θυσία καὶ προσφορὰ a sám to nedokázal dosiahnuť. Táto interpretácia je platná aj v širšom kontexte, keďže autor spája teológiu kultu s témou novej διαθήκη už od 8,6. Autor v 10,16-17, podobne ako v 8,10-12 cituje z LXX Jer 38,33-34 (MT 31) stať o novej zmluve, ktorá je charakteristická zákonom vpísaným do srdc. Formuláciou ἀναιρεῖ τὸ πρῶτον ἵνα (Hebr 10,9) sa následne preberá to, čo bolo povedané o prvej διαθήκη v 8,13 – („Keď povedal novú, vyhlásil prvú za zastaranú. Čo však zostarlo a je prežité, blíži sa k zániku.").[39] Prvá zmluva vykazovala kultové právne predpisy, ktorými sa riadil pozemský kult obety (9,1.6-7). Ten sa ruší Kristovou obetou a na jeho miesto vstupuje τὸ δεύτερον. Tým sa popri slovách o druhom stane objavuje aj prisľúbenie novej zmluvy, lebo ono sa uskutočňuje plnením Božej vôle skrze

[38] Georg GÄBEL, *Die Kultheologie des Hebräerbriefes* (WUNT II; Tübingen: Mohr Siebeck, 2006) 194.

[39] SEB

Krista. Je badateľné, že autor ohraničuje svoje výroky o teológii kultu dvoma citáciami z LXX Jer 38, 33-34 neobsahujúcimi pasáže o kulte. Tu je potrebné poukázať na LXX Ž 39,9, kde hneď za výrokom o chcení konať Božiu vôľu sa ďalej vo v. 10a uvádza, „že mám plniť tvoju vôľu.“.[40] Tento text sa už v Liste Hebrejom nenachádza. Týmito slovami a čiastočne aj ich zhodou pri výbere sa viac-menej preberá vo v. 16b téma Tóry, ktorá je zapísaná do srdc z prisľúbenia v LXX Jer 38, 33-34[41] („Svoje zákony vložím do ich srdc a vpíšem im ich do mysle:“).[42] Takýmto spôsob autor spája pomocou uvedeného verša kritiku obety v žalme s internalizáciou Božej vôle, charakteristickou pre novú zmluvu, pričom sa citáty z Jer a Ž navzájom vykladajú. Keď je totiž v novej zmluve Božia vôľa zapísaná do srdc, tak potom už konaním Božej vôle nemôže byť pozemský kult, ale nekultové „prinášanie“, ktoré sa páči Bohu. Tak sa napĺňa aj Jeremiášovo prisľúbenie a zároveň sa všetky pozemské kulty obety nahrádzajú pravým prinášaním obety pri plnení Božej vôle. A toto sa udialo v Kristovom poslušnom sebaobetovaní sa až na smrť, čím sa nová zmluva stala skutočnosťou. Na základe tejto προσφορὰ je teraz otvorený prístup do nebeskej svätyne, čo nebolo možné dosiahnuť pozemským kultom obety, ako je to opísané vo v. 1-4.

Autor Listu Hebrejom interpretuje pozemskú obetu ako nebeský akt, pričom opúšťa pozíciu protikladu medzi obetou a etikou, ako je to uvedené v LXX Ž 39. Pozemskú, účinnú udalosť spásy – Ježišovu smrť – vysvetľuje zavedením nebeskej dimenzie. Preto je aj veľmi reálna, pretože sa deje v pravom stane a nie vo svätyni zhotovenej rukou. Myšlienkový pochod autora je teda nasledovný: podľa Hebr 9,13-14 sme posvätení Ježišovou krvou, čo sa identifikuje s jeho smrťou v. 9,15. Táto téma pretrváva až po v. 9,28 (človek zomiera raz, Ježiš je obetovaný raz – προσενεχθεὶς). Práve táto obeta sa od v. 10,1 porovnáva s predchádzajúcimi prinášaniami obiet (aj obetujúcimi, rovnako προσφέρω) – pozemskými, ktoré nedosahujú úroveň prinášania vo v. 9,12.28.

Vo v. 9,13-14, 10,10, ako aj vo v. 9,28 a 10,10.12 predstavujú paralelné výroky. V. 9,13-14 – očistený/posvätený Ježišovou krvou, v. 10,10 – posvätený obetou jeho tela. 9,28 – jednorazová obeta na odstránenie hriechov (ἅπαξ + προσφέρω), 10,10.12 – jednorazová obeta tela (ἐφάπαξ + προσφέρω) za hriechy. V. 10,12 je obetovanie tela explicitne definované ako obeta za hriech. List Hebrejom pripisuje tejto obete tela tie isté kultové charakteristiky (odstránenie hriechov, posvätenie), ktoré už aplikoval na krv. Ide o výklad Ježišovej smrti, ktorej sa prisudzuje zmysel, hoci v inej ako pozemskej sfére, a to v nebeskej. Keďže Ježišova obeta je historicky datovateľná a lokalizovateľná, konečná pozemská udalosť (s nebesko-kultovým významom), ďalšia kultová prax sa stáva zbytočnou, ale aj nemožnou.

40 SEB
41 Autor Listu Hebrejom sa drží odkazu samotného verša žalmu
42 SEB; pozri aj Hebr 8,10

Záver

V Hebr 10,5-7 autor cituje Ž 40,7-9. Text LXX takmer doslovne zodpovedá mazoretskému hebrejskému textu, odlišuje sa iba na jednom mieste. Zatiaľ čo MT hovorí metaforicky o orezávaní uší, LXX sa takto formulovanému textu vyhýba a verš formuluje „otvoril si mi uši" (Ž 40,7).[43] Autor Listu Hebrejom preberá toto sloveso, objekt „uši" ale nahrádza pojmom „telo." Takto vnáša do žalmu svoje vyhlásenie, že mesiáš Ježiš obetoval svoje telo Bohu ako osoba skrze svoju smrť. Boží Syn pritom vystupuje ako hovorca žalmu. Pri pohľade na citovaný žalm sa opäť ukazuje, že ide výlučne o závislosť na LXX.

Autor Listu Hebrejom spája od v. 8,6 svoju teológiu kultu s predstavou novej zmluvy. V Hebr 10,16-17 sa opäť preberá citát z LXX Jer 38. Ide o zákony vpísané do srdca a odpustenie hriechov ako stelesnenie novej zmluvy. Obetný kult ustanovil prvú zmluvu, ktorú ruší druhá. LXX Žalm 39 a LXX Jer 38, ako aj Ez 36,26-27 spolu úzko súvisia a tvoria základ argumentácie v Liste Hebrejom. Autor sa však primárne nezaoberá kritikou obety, ale odpustením hriechov. Nová zmluva sa inauguruje Ježišovým sebadarovaním, prostredníctvom ktorého dochádza k odpusteniu hriechov. V Hebr 10,17 opakuje rozhodujúcu vetu z LXX Jer 38. Teraz je otvorený prístup do Svätyne svätých, čo sa nedalo dosiahnuť prostredníctvom pozemského obetného kultu. Hebr 10,14 inými slovami rekapituluje Hebr 2,10 a vyvodzuje záver. Niektorí vedci to interpretujú tak, že profánny život takto získava dôstojnosť byť miestom, kde sa plní Božia vôľa.[44]

Martin Karrer nazýva tento výklad „veľmi úctyhodným", ale nie je s ním ešte úplne spokojný. Pýta sa, či sa List Hebrejom zaoberá len tým, že na miesto kultu obety kladie telesnú poslušnosť. Alebo ide o čosi viac. Totiž o to, že v Liste Hebrejom sa s obetovaním Kristovho tela predstavuje nové dynamické miesto kultu namiesto „pevne postaveného Áronovho oltára". To by znamenalo, že pre autora listu „Ježišova telesnosť bude mať určite alternatívny, ale predsa len kultový rozmer". Potom by sme mali dočinenia s tým, čo vedci označujú ako „kultový paradox" alebo „spiritualizácia". Tak by platilo, že Cirkev nežije profánne vo svete, ale raz navždy čistá a posvätená, v dokonalom, kultovo čistom prístupe k Bohu (perfektum „sme posvätení" zahŕňa kultovú čistotu, zintenzívňuje výrok z 2,11 a pripravuje v. 14).[45]

V zásade je lepšie nehovoriť o „spiritualizácii", ale o „metaforizácii", pretože termín spiritualizácia obsahuje problematické aspekty. Pokiaľ však ide o metaforizáciu miesta bohoslužby, List Hebrejom je skutočne štrukturálne v súlade s metaforizáciou Svätej zeme ako miesta, kde sa uskutočňuje spoločenstvo s Bohom

43 SEB
44 Napr. GÄBEL, *Die Kultheologie,* 190-196.
45 KARRER, *Der Brief an die Hebräer II,* 397-398.

(Hebr 4,8-10; 12,22-23). Tá bola ustálená už v Starom zákone, pokračovala v intertestamentálnom období a kristologicky bola aplikovaná v Novom zákone.

LITERATÚRA

BACKHAUS, Knut. *Der Hebräerbrief.* RNT. 2009, Regensburg: Friedrich Pustet.
GÄBEL, G eorg. *D ie K ultheologie d es Hebräerbriefes.* WU NT II . 20 06, Tübingen: Mohr Siebeck.
GRÄßER, Erich. *An die Hebräer. I-III.* EKK. 1990/1993/1997, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht / Neukirchener Verlag / Benziger / Patmos.
HEGERMANN, Harald. *Der Brief an die Hebräer.* ThHK XVI. 1988, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
HERMANN, Markus-Liborius. *Die „hermeneutische Stunde" des Hebräerbriefs*. 2013, Herder: Freiburg.
HROBOŇ, Bohdan, KACIAN, Adrián. eds. *Žalmy 26-50. Komentáre k Starému zákonu. 10. zv.* 2022, Trnava: Dobrá kniha.
HÜBNER, Hans. *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Band 3: Hebräerbrief, Evangelien und Offenbarung. Epilegomena.* 1995, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
KARRER, Martin. *Der Brief an die Hebräer I/II.* ÖTK. 2002/2008, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
KISTENMAKER, Simon. *The Psalm Citations in the Epistle to the Hebrews*. 1961, Amsterdam, G. Van Soest, vydané aj ako republishing: 2010, Eugene (Oregon): Wipf and Stock Publishers.
RIGGENBACH, Eduard. *Der Brief an die Hebräer.* 1913, Leipzig: Deichert.
RÜSEN-WEINHOLD, Ulrich. *Der Septuagintapsalter im Neuen Testament.* 2004, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
SÁRKA, Róbert. „Biblia a teologická estetika," Teologické texty č. 2 (2005) 71.
SCHUNACK, Gerd. *Der Hebräerbrief.* 2002, Zürich: Teologischer Verlag.
SIEGERT, Folker. Die Synagoge und das Postulat eines unblutigen Opfers. In: EGO, Beate, LANGE, Armin, PILHOFER, Peter. *Gemeinde ohne Tempel. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum.* WUNT 118. 1999, Tübingen: Mohr Siebeck.
WEIß, Hans-Friedrich. *Der Brief an die Hebräer.* NTD 9. 1991, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. https://doi.org/10.13109/9783666516252.
WINDISCH, Hans. *Der Hebräerbrief.* 1913, Tübingen: Mohr Siebeck.

prof. Róbert Lapko, Th.D., PhD.
Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, v.v.i.
Dúbravská cesta 9
841 04 Bratislava
robert.lapko@savba.sk

ThLic. Ing. Martin Sedlák
Katolícka univerzita v Ružomberku
Teologická fakulta v Košiciach
Hlavná 89
040 01 Košice
martin.sedlak@sedemar.sk

Verba Theologica
Supplementum/2024 (ročník XXIII): 106-113
DOI: https://doi.org/10.54937/vt.2024.23.Supp.106-113

Prítomnosť Ježišovi blízkych osôb pri jeho ukrižovaní podľa kánonických evanjelií

The Presence of Persons Close to Jesus at his Crucifixion according to the Cannonical Gospels

MATÚŠ IMRICH

Pápežský biblický inštitút

Abstract:
The scene of the crucified Jesus accompanied by his mother and his beloved disciple is one of the most represented in the Christian visual art. This article presents how the four canonical Gospels recount the presence of the persons close to Jesus at his crucifixion. First, it is focused on the Synoptic Gospels, which have many similarities in presenting the scene. The differences are pointed out, as well. Then, the way in which the Gospel according to John portrays the situation is laid out. From this simple presentation it will become evident that John's version differs significantly from that of the Synoptics. This leads to brief remarks on the historicity of the scene. The simple exercise of presenting the way in which respective Gospels recount the same scene at the crucifixion will show how its representations in the Christian visual art focus on one particular account while the other are rather put aside.
Keywords: Christian visual art, crucifixion, mother of Jesus, disciples, history

Úvod

Opis Ježišovho umučenia má v každom z evanjelií svoje osobitosti. K takým patrí aj scéna pri Ježišovom kríži a najmä predstavenie postáv, ktoré sa tam vyskytujú.

Skupín postáv je pritom viacero, od Ježišovi blízkych osôb, ako je jeho matka a niektorí z učeníkov a učeníčok, cez bežných okoloidúcich, rôzne náboženské skupiny až po rímskych vojakov, exekútorov samotného umučenia. Aj v kresťanskom sakrálnom vizuálnom umení je jeden z najčastejších motívov scéna ukrižovaného Krista, pri ktorom stoja jeho najbližší, medzi nimi predovšetkým jeho matka a učeník, v kresťanskej tradícii identifikovaný ako apoštol a evanjelista Ján. Inšpirovaný touto skutočnosťou chce tento príspevok predstaviť, ako prítomnosť Ježišovi najbližších osôb pri jeho ukrižovaní predstavujú jednotlivé kánonické evanjeliá a poukázať na podobnosti a rozdielnosti najmä medzi synoptickými evanjeliami a Evanjeliom podľa Jána.

Ježišovi blízke postavy pri križovaní u synoptikov

Najjednoduchší spôsob ako si uvedomiť osobitosti jednotlivých evanjelií je zamerať sa na jednotlivé evanjeliá bez toho, aby sme sa snažili o ich harmonizáciu od samotného začiatku. V Evanjeliu podľa Marka, ktoré je väčšinou odborníkov považované za najstaršie,[1] sa zo skupiny Ježišových najbližších pri kríži vyskytujú iba niektoré ženy. Evanjelista ich prítomnosť spomenie až po tom, čo Ježiš skoná a na scénu ich uvádza tým, že udáva aj ich pozíciu voči ukrižovaným: „Zobďaleč sa pozerali aj ženy," (Ἦσαν δὲ καὶ γυναῖκες ἀπὸ μακρόθεν θεωροῦσαι, Mk 15,40a). Perifrastická konštrukcia ἦσαν θεωροῦσαι (dosl. „boli hľadiace") naznačuje, že ženy sa zobďaleč prizerajú scéne celý čas a teda, že neustúpili do tejto pozície až následne. Po ich uvedení na scénu evanjelista menuje niektoré z nich: „Medzi nimi Mária Magdaléna,[2] Mária, matka Jakuba Mladšieho a Jozesa,[3] i Salome,"[4] (ἐν αἷς καὶ Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ καὶ Μαρία ἡ Ἰακώβου τοῦ μικροῦ καὶ Ἰωσῆτος μήτηρ καὶ Σαλώμη, Mk 15,40b) a zároveň upresňuje ich vzťah k Ježišovi: „ktoré ho sprevádzali a posluhovali mu, keď bol v Galilei," (αἳ ὅτε ἦν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ ἠκολούθουν αὐτῷ καὶ διηκόνουν αὐτῷ, Mk 15,41a). Tieto však neboli jediné tam prítomné, keďže evanjelista hneď dodáva: „Aj mnohé iné, čo s ním prišli do Jeruzalema," (καὶ

[1] Pre zhrnutie teórií o synoptickom probléme pozri napr. John J. COLLINS – Gina HENS-PIAZZA – Barbara REID – Donald SENIOR (eds.), *The Jerome Biblical Commentary for the Twenty-First Century*, London: T&T Clark, 2022, s. 1156-1162.

[2] Mária Magdaléna sa v Markovom evanjeliu spomína po prvý raz až na tomto mieste. Porov. Adela YARBRO COLLINS, *Mark: A Commentary*, Minneapollis: Fortress Press, 2007, s. 774.

[3] Niektorí argumentovali, že druhá spomenutá Mária je Ježišova matka na základe jej zmienky v Mk 6,3, kde sa ako Ježišovi bratia spomínajú Jakub a Jozes. Okrem toho, že by sa javilo ako veľmi čudné, že evanjelista by ju vyslovene neoznačil ako Ježišovu matku, ak by tu skutočne malo ísť o ňu, je možné, že Jakub sa tu označuje ako menší práve preto, aby bol odlíšený od Jakuba, Pánovho brata, ktorý mal v prvotnej Cirkvi významnú úlohu. Porov. Tamtiež, s. 774.

[4] Asi polovica židovských žien v období druhého chrámu a v mišnaickom období nosila meno Mária alebo Salome. Porov. Tal ILAN, „Notes on the Distribution of Jewish Women's Names in Palestine in the Second Temple and Mishnaic Periods," *Journal of Jewish Studies 40* (1989): s. 186-200, https://doi.org/10.18647/1472/JJS-1989; in William D. DAVIES – Dale C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, zv. 3, London: T&T Clark, 1997, s. 638.

ἄλλαι πολλαὶ αἱ συναναβᾶσαι αὐτῷ εἰς Ἰεροσόλυμα, Mk 15,41b).[5] O prítomnosti iných učeníkov evanjelista nič nehovorí a ich neprítomnosť je tak naplnením Ježišových slov z Mk 14,27, potom ako vyšli z večeradla na Olivovú horu: „Všetci odpadnete, lebo je napísané: ‚Udriem pastiera a ovce sa rozpŕchnu.'" Evanjelista Marek teda uvádza, že spomedzi okruhu Ježišových učeníkov a učeníčok pri jeho ukrižovaní boli len ženy, pričom spomína, že stoja zobďaleč a tri[6] z nich pomenúva osobne.

Situácia je veľmi podobná v Matúšovom evanjeliu s menšími variáciami. Kým Markovo evanjelium nabudzuje dojem, že sa hovorí o dvoch skupinách žien – tie, ktoré sprevádzali Ježiša a posluhovali mu už v Galilei a potom ešte iné, ktoré s ním prišli do Jeruzalema, ale nemuseli byť s ním už od toho istého času ako tie predošlé – Matúš výpoveď zjednodušuje a vytvára sa tak jednoznačne jedna skupina žien:[7] „Boli tam a zobďaleč sa pozerali mnohé ženy, ktoré sprevádzali Ježiša z Galiley a posluhovali mu,"[8] (Ἦσαν δὲ ἐκεῖ γυναῖκες πολλαὶ ἀπὸ μακρόθεν θεωροῦσαι, αἵτινες ἠκολούθησαν τῷ Ἰησοῦ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας διακονοῦσαι αὐτῷ·, Mt 27,55). Táto výpoveď však zachováva informáciu o vzdialenosti – zobďaleč (ἀπὸ μακρόθεν) – a tiež perifrastickú konštrukciu vyjadrujúcu dlhšie trvanie situácie. Následne sa aj v tomto evanjeliu pristupuje k osobnému vymenovaniu niektorých členiek spomenutej skupiny: „Medzi nimi bola Mária Magdaléna, Mária, Jakubova a Jozefova matka, a matka Zebedejových synov," (ἐν αἷς ἦν Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ καὶ Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου καὶ Ἰωσὴφ μήτηρ καὶ ἡ μήτηρ τῶν υἱῶν Ζεβεδαίου, Mt 27,56). Mária Magdaléna sa rovnako spomína v obidvoch evanjeliách. Druhá Mária je tiež identifikovaná takmer rovnako, s menšou variáciou, keď sa u Marka označuje ako Jozesova matka (Ἰωσῆτος μήτηρ)[9] a u Matúša ako Jozefova matka (Ἰωσὴφ μήτηρ).[10] Tretia menovaná postava je však identifikovaná rozdielne. Kým u Marka je označená vlastným menom Salome, v Matúšovom evanjeliu je označená ako

[5] V súvislosti s touto zmienkou je vhodné poznamenať, že o takýchto skupinách žien, ktoré Ježišovi posluhujú a ho sprevádzajú na jeho ceste do Jeruzalema sa v priebehu Markovho evanjelia nič nehovorí. Porov. YARBRO COLLINS, *Mark*, s. 775. To isté platí v Matúšovom evanjeliu. Porov. DAVIES – ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary*, s. 637

[6] Niektoré rukopisy obsahujú varianty, ktoré by umožňovali chápanie, že ide o viac žien, avšak zdá sa, že to nebol pôvodný úmysel evanjelistu. Viac v YARBRO COLLINS, *Mark*, s. 772.

[7] Podobne Ulrich LUZ, *Matthew 21-28: A Commentary*, zv. 3, Minneapollis: Fortress Press, 2005, s. 572.

[8] Informácia, že medzi tými, ktorí sprevádzali Ježiša na jeho ceste do Jeruzalema neboli len muži, ale aj ženy prichádza u Matúša, podobne ako u Marka, až na tomto mieste. Takýmto spôsobom sa v týchto dvoch evanjeliách významne dokresľuje obraz o zložení skupiny najbližších nasledovníkov Ježiša. Porov. Richard T. FRANCE, *The Gospel of Matthew*, Grand Rapids: Eerdmans, 2007, s. 1086. https://doi.org/10.5040/bci-000r.

[9] France uvádza, že Jozes je viac grécka forma mena Jozef. Porov. Tamtiež, s. 1086.

[10] Aj Matúšovo evanjelium, rovnako ako Evanjelium podľa Marka, má zhodu v menách synov v označení druhej Márie s menami Ježišových bratov v Mt 13,55. Je teda možné, že evanjelisti skutočne chceli identifikovať druhú Máriu, ako matku Ježišových bratov Jakuba a Jozesa/Jozefa, čo však neznamená, že musí ísť o Ježišovu matku. To by mohlo tiež poukazovať na širší význam

matka Zebedejových synov.[11] Teda aj u Matúša platí, že sa pri Ježišovom ukrižovaní spomedzi jeho najbližších spomínajú len ženy,[12] ktoré sa dívajú zobďaleč a tri sú identifikované konkrétne. Aj tu evanjelista túto skupinu uvádza na scénu až po Ježišovej smrti.

V Lukášovom evanjeliu je to znova podobné, aj keď s istými osobitosťami. Zmienka o Ježišových najbližších prichádza tiež až po potvrdení jeho smrti, avšak už sa nespomínajú len ženy: „Všetci jeho známi stáli obďaleč i ženy, ktoré ho sprevádzali z Galiley, a dívali sa na to," (Εἱστήκεισαν δὲ πάντες οἱ γνωστοὶ αὐτῷ ἀπὸ μακρόθεν καὶ γυναῖκες αἱ συνακολουθοῦσαι αὐτῷ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ὁρῶσαι ταῦτα, Lk 23,49). Teda okrem žien sú prítomní aj „všetci jeho známi", pritom pozícia tejto skupiny postáv aj tu zostáva rovnaká: sledujú to všetko zobďaleč. Aj keď na tomto mieste sa už bližšie neidentifikujú žiadne postavy zo spomenutých skupín, evanjelista ich zmienku presunie na neskôr. Najprv spomenie, že „ženy, ktoré s ním prišli z Galiley" (αἱ γυναῖκες, αἵτινες ἦσαν συνεληλυθυῖαι ἐκ τῆς Γαλιλαίας αὐτω, Lk 23,55a) sprevádzajú Jozefa z Arimatey, keď kladie Ježišovo telo do hrobu a obzerajú si hrob (porov. Lk 23,55b). Z kontextu je ďalej jasné, že tá istá skupina žien potom na druhý deň znovu prichádza k hrobu a až na konci tejto epizódy, keď sa so zvesťou o Ježišovom zmŕtvychvstaní vrátia k Jedenástim, evanjelista povie: „Bola to Mária Magdaléna, Jana a Mária Jakubova. A s nimi aj iné to rozprávali apoštolom," (ἦσαν δὲ ἡ Μαγδαληνὴ Μαρία καὶ Ἰωάννα καὶ Μαρία ἡ Ἰακώβου καὶ αἱ λοιπαὶ σὺν αὐταῖς. ἔλεγον πρὸς τοὺς ἀποστόλους ταῦτα, Lk 24,10). Menovite sa teda opäť spomínajú tri ženy, hoci v odlišnom poradí ako v už spomínaných evanjeliách. Zhoda s Markom a Matúšom je tak v dvoch Máriách, tá ďalšia je podľa Lukáša Jana. Zhoda je taktiež v tom, že hoci sa okrem žien spomínajú ešte aj „všetci jeho známi", nevystupujú tu vyslovene jeho učeníci či niekto z dvanástich.[13]

označenia „bratia" vo vzťahu k Ježišovi. Podobne Raymond E. BROWN, *The Gospel according to John: Introduction, Translation, and Notes*, zv. 2, Garden City: Doubleday, 1970, s. 905. https://doi.org/10.5040/9780300262025. Na strane druhej, Jakub a Jozef boli dostatočne bežné mená nato, aby čitateľ mohol predpokladať, že ide o úplne iné osoby. Porov. DAVIES – ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary*, s. 638.

[11] Znamená táto zámena Salome za matku Zebedejových synov, že ide o tú istú osobu alebo evanjelista zamieňa preň neznámu ženu za galilejskú ženu, ktorú už spomenul v Mt 20,20? Viac v DAVIES – ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary*, s. 638. Tiež porov. Raymod E. BROWN, *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave: A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, zv. 2, New York: Doubleday, 1994, s. 1017, 1154-1155.

[12] Neprítomnosť mužských učeníkov má pravdepodobne rovnaký základ ako v prípade Markovho evanjelia. Pozri vyššie (Porov. Mt 26,56).

[13] Fitzmyer zastáva názor, že keďže v Lukášovom evanjeliu sa nehovorí o úteku učeníkov pri Ježišovom zajatí, treba predpokladať prítomnosť aspoň niektorých z nich v tejto skupine jeho známych spomenutých na tomto mieste. Porov. Joseph A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke: Introduction, Translation, and Notes*, zv. 2, Garden City: Doubleday, 1985, s. 1520. https://doi.org/10.5040/9780300261653. Na príklade Sk 2,44 sa dá vidieť, že príbuzní nie sú podmnožinou „známych". Porov. François BOVON, *Luke: A Commentary on the Gospel according to Luke*, zv. 3, Minneapolis: Fortress Press, 2012, s. 329.

Ježišovi blízke postavy pri križovaní v Jánovom evanjeliu

Kým obraz synoptikov tejto scény vykazuje mnoho podobností, u Jána je to už veľmi odlišné. Celá scéna sa síce otvára zmienkou o prítomnosti žien, avšak objavuje sa medzi nimi úplne nová postava, Ježišova matka: „Pri Ježišovom kríži stála jeho matka, sestra jeho matky, Mária Kleopasova[14] a Mária Magdaléna," (Εἱστήκεισαν δὲ παρὰ τῷ σταυρῷ τοῦ Ἰησοῦ ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ, Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ καὶ Μαρία ἡ Μαγδαληνή, Jn 19,25). Ježišova matka sa spomína bez mena a oproti počtu žien zo scény u synoptikov je akoby navyše, keďže okrem nej sa hovorí o ďalších troch ženách, čo je počet, ktorý nachádzame u všetkých synoptikov.[15] Z úvodných slov je zjavná ďalšia výrazná odlišnosť, a síce, že tieto ženy stoja pri Ježišovom kríži, teda nestoja zobďaleč, ako je tomu zhodne u ostatných evanjelistov. Z nasledujúceho verša vystupujú ďalšie osobitosti. Pri Ježišovej matke sa objaví „učeník, ktorého Ježiš miloval" a Ježiš sa z kríža prihovára obom (porov. Jn 19,26-27). Z toho sú jasné najmä dve skutočnosti: Ježiš je ešte nažive a prítomný je aj jeden z jeho najbližších učeníkov.[16]

Zhrnutie evanjeliových opisov

U jednotlivých synoptikov je scéna vykreslená veľmi podobne. Spomína sa takmer výlučne len skupina žien, z ktorých tri sú konkrétne identifikované. Všetci spomínajú Máriu Magdalénu, potom ďalšiu Máriu, ktorá však má v jednotlivých evanjeliách rozličné prívlastky a napokon tretia je identifikovaná vždy inak. Jedine Lukáš k tejto skupine ešte pridáva bližšie nešpecifikovanú skupinu „všetkých jeho známych",[17] ale Ježišovi učeníci, či priamo Dvanásti, sa explicitne neobjavujú vôbec. Taktiež sa vôbec nespomína prítomnosť Ježišovej matky. Scénu evanjelisti predstavia až po Ježišovej smrti a zhodne tiež tvrdia, že postavy sa dívajú zobďaleč (ἀπὸ μακρόθεν). Pre synoptikov je zároveň spoločné a dôležité, že menované ženy sú nielen svedkami ukrižovania, ale sú to tie isté ženy, ktoré sú prítomné pri uložení Ježišovho tela do hrobu, a teda vedia, ku ktorému hrobu sa majú vydať v nedeľné ráno, aby ho napokon našli prázdne. Zdá sa, že toto je jeden z hlavných

[14] Viac o identifikácii Márie Kleopasovej a sestry Ježišovej matky pozri BROWN, *The Gospel according to John*, s. 905-906. https://doi.org/10.5040/9780300262025.

[15] Viac o možnosti iného počtu žien u Jána pozri BROWN, *The Gospel according to John*, s. 904. https://doi.org/10.5040/9780300262025. Počet štyri sa zdá najrozumnejší aj vzhľadom na synoptikov, ktorí spomínajú vždy tri ženy a neuvádzajú Ježišovu matku, ktorú však Ján pripája k počtu zachovanom v tradícii. Porov. Tamtiež, s. 904.

[16] V tomto bode sa predsa len dá vidieť istá podobnosť s Lukášovým evanjeliom, keďže aj ono, okrem žien, spomína aj skupinu mužských postáv blízkych Ježišovi. Porov. BROWN, *The Death of the Messiah*, s. 1173.

[17] Hoci u Lukáša sa spolu so ženami spomínajú aj táto skupina mužov, predsa je možné vnímať v texte dôraz na úlohu žien, keďže zmienka o dívaní sa na scénu ukrižovania je v ženskej forme. Porov. FITZMYER, *The Gospel according to Luke*, s. 1521. https://doi.org/10.5040/9780300261653.

dôvodov ich prítomnosti na scéne: ony môžu dosvedčiť, že Ježiš zomrel, bol pochovaný a vstal z mŕtvych.[18]

U Jána je takmer všetko opačne. Scéna sa odohráva pri kríži (παρὰ τῷ σταυρῷ). Spomenú sa síce aj tri ženy, z časti podobne identifikované ako u synoptikov, avšak ako prvá sa spomenie Ježišova matka a tak bližšie identifikované ženy sú štyri a nie tri. Na scéne sa objaví aj jeden z Ježišovi najbližších učeníkov a pri predstavení tejto scény čitateľovi Ježiš ešte žije a dokonca sa postavám aj prihovára a to práve tým, ktoré sú typické len pre Jánovo evanjelium, avšak tie známe aj synoptikom, okrem Márie Magdalény, už ďalšiu úlohu nemajú. Úlohu kľúčového svedka najdôležitejších udalostí konca Ježišovho života a jeho zmŕtvýchvstania u Jána preberá milovaný učeník.

Poznámka o historicite

Na základe predchádzajúceho zhrnutia prirodzene vystane otázka, ktorá verzia by mohla mať bližšie k historickej skutočnosti, keďže harmonizovať sa dajú len ťažko. Najväčší rozdiel môžeme vnímať v postavení osôb blízkych Ježišovi, teda či sú priamo pri kríži alebo sa dívajú len zobďaleč a potom v prítomnosti Ježišovej matky. Viac v prospech postavenia z istej vzdialenosti svedčia mimobiblické rímske pramene, v ktorých sa uvádza zákaz prítomnosti osobám blízkym k odsúdencom pri ich ukrižovaní.[19] Zároveň však možno uvažovať, či tieto zákazy neplatili skôr pre samotné mesto Rím, prípadne či museli byť nevyhnutne dodržiavané len v málo významnej provincii na okraji ríše. Na druhej strane postavenie „zobďaleč" môže mať význam skôr ako naplnenie slov Ž 38,12: „Priatelia moji a moji známi odvracajú sa odo mňa pre moju biedu, aj moji príbuzní sa ma stránia,"[20] prípadne aj Ž 88,9a: „Odohnal si mi známych a zošklivil si ma pred nimi."[21]

Isté mimobiblické zmienky existujú aj pre možnosť prítomnosti blízkych osôb blízko pri ukrižovanom, avšak tie pochádzajú najmä z neskorších rabínskych

[18] Tieto ženy sú tak svedkami triády, kľúčovej pre prvé ohlasovanie, ktoré vyjadruje aj Pavol v 1 Kor 15,3-5. Porov. Joel MARCUS, *Mark: A New Translation with Introduction and Commentary*, zv. 2, New Haven: Yale University Press, 2009, s. 1069. Každý z evanjelistov prepojenie ich prítomnosti v týchto troch okamihoch pritom robí s rôznymi odtieňmi. Marek druhú Máriu pri Ježišovom ukrižovaní identifikuje ako matku Jakuba a Jozesa, pri pochovaní ako Máriu Jozesovu (porov. Mk 15,47) a pri prázdnom hrobe ako Máriu Jakubovu (porov. Mk 16,1). U Matúša sa pri Ježišovom pochovaní a zmŕtvychvstaní spomínajú už len dve a to Mária Magdaléna a „iná Mária" (porov. Mt 27,61; 28,1) a, ako už bolo spomenuté, Lukáš ich mená spomenie až po skúsenosti pri prázdnom hrobe.

[19] Viac k spomínaným prameňom pozri napr. Aristide SERRA, *Maria presso la Croce: solo l'Addolorata? Verso una rilettura dei contenuti di Giovanni 19,25-27*, Padova: Messaggero, 2011, s. 146-150.

[20] V Septuaginte sa pre postavenie „príbuzných" používa rovnaké slovné spojenie ako používajú evanjelisti: ἀπὸ μακρόθεν.

[21] Porov. FITZMYER, *The Gospel according to Luke*, s. 1521; https://doi.org/10.5040/9780300261653; BROWN, *The Death of the Messiah*, s. 1028. Luz usudzuje, že text nijako nenaznačuje, ktorým smerom treba uvažovať. Porov. LUZ, *Matthew*, s. 572-573.

zdrojov.[22] Situácia, ako je opísaná v Jánovom evanjeliu, naznačuje, že v nej ide o viac než len detailný opis historickej skutočnosti. Ako už bolo vyššie spomenuté, autor evanjelia pozná tradíciu o prítomnosti žien pri ukrižovaní, avšak k viac menej známym ženám aj synoptikom, pridáva Ježišovu matku a hneď nato aj milovaného učeníka, na ktorých sa potom sústreďuje pozornosť úplne a aj teologické dôrazy tohto rozprávania sú iné než u ostatných evanjelistov. Hoci sa istý historický základ aj tejto scény nedá úplne vylúčiť, predsa len podľa môjho názoru ak tomu tak naozaj bolo, zostáva najväčšou otázkou skutočnosť úplného mlčania synoptikov o prítomnosti Ježišovej matky a to nielen pri ukrižovaní, ale aj pri pochovaní, či objavení prázdneho hrobu. Nič o nej pri týchto udalostiach dokonca nehovorí ani evanjelista Lukáš, ktorý je ináč zvlášť pozorný k ženám a v ktorého verzii rozprávaní o Ježišovom detstve v prvých dvoch kapitolách svojho evanjelia Márii, Ježišovej matke, venuje osobitnú pozornosť.

Záver

Na základe analýzy a zhodnotenia rozprávaní o prítomnosti Ježišovi blízkych osôb pri ukrižovaní v jednotlivých kanonických evanjeliách by sa dalo povedať nasledovné: Tradícia troch žien prítomných pri ukrižovaní so vzorom Mária Magdaléna, iná Mária a ďalšia žena sa pravdepodobne vytvorila ešte pred napísaním ktoréhokoľvek evanjelia a každý z evanjelistov ju transformoval do konkrétnej podoby podľa svojich potrieb. Skutočnosť, že Ján sa o tieto tri ženy nezaujíma osobitným spôsobom, by mohla naznačovať, že tradícia, ktorá ich umiestňuje zobďaleč a po Ježišovej smrti, je staršia. Ján potom k trom známym ženám tradície pridáva svoj vlastný osobitný materiál, týkajúci sa Ježišovej matky a milovaného učeníka, a celú skupinu presúva do blízkosti kríža pred Ježišovou smrťou, čo umožní Ježišovi hovoriť s matkou a učeníkom. Je tiež možné, že Ježišova matka bola pripojená k skupine žien, aby uľahčila objavenie sa milovaného učeníka, tejto výnimočnej postave štvrtého evanjelia, na scéne pri kríži.[23] V Jánovom evanjeliu tak v tejto scéne kulminuje kľúčová udalosť Ježišovho života, kým u synoptikov ide skôr o prechodnú epizódu, prepájajúcu ukrižovanie s nasledujúcimi udalosťami. Napriek tomu, že prítomnosť Ježišovej matky a milovaného učeníka pri kríži nachádzame len v Jánovom evanjeliu, zobrazenie scény ukrižovania v kresťanskom vizuálnom umení sa v oveľa väčšej miere inšpiruje práve týmto rozprávaním. Hoci scéna prítomnosti Ježišovi blízkych osôb pri ukrižovaní tak, ako ju opisujú synoptici, napriek tomu, že je na nej zhoda u väčšiny evanjelistov, sa vo vizuálnom umení vyskytuje oveľa menej.

[22] Viac v BROWN, *The Death of the Messiah*, s. 1029.

[23] Porov. Jean ZUMSTEIN, *L'évangile selon saint Jean*, zv. 2, Genève: Labor et Fides, 2007, s. 248.

LITERATÚRA

BOVON, François, *Luke: A Commentary on the Gospel according to Luke*, zv. 3, Minneapolis: Fortress Press, 2012.
BROWN, Raymond E., *The Gospel according to John: Introduction, Translation, and Notes*, zv. 2, Garden City: Doubleday, 1970. https://doi.org/10.5040/9780300262025.
BROWN, Raymond E., *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave: A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, zv. 2, New York: Doubleday, 1994.
COLLINS, John J. – HENS-PIAZZA, Gina – REID, Barbara – SENIOR, Donald (eds.), *The Jerome Biblical Commentary for the Twenty-First Century*, London: T&T Clark, 2022.
DAVIES, William D. – ALLISON, Dale C., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, zv. 3, London: T&T Clark, 1997.
FITZMYER, Joseph A., *The Gospel according to Luke: Introduction, Translation, and Notes*, zv. 2, Garden City: Doubleday, 1985. https://doi.org/10.5040/9780300261653.
FRANCE, Richard T., *The Gospel of Matthew*, Grand Rapids: Eerdmans, 2007. https://doi.org/10.5040/bci-000r.
ILAN, Tal, „Notes on the Distribution of Jewish Women's Names in Palestine in the Second Temple and Mishnaic Periods," *Journal of Jewish Studies 40* (1989): s. 186-200. https://doi.org/10.18647/1472/JJS-1989.
LUZ, Ulrich, *Matthew 21-28: A Commentary*, zv. 3, Minneapollis: Fortress Press, 2005.
MARCUS, Joel, *Mark: A New Translation with Introduction and Commentary*, zv. 2, New Haven: Yale University Press, 2009.
SERRA, Aristide, *Maria presso la Croce: solo l'Addolorata? Verso una rilettura dei contenuti di Giovanni 19,25-27*, Padova: Messaggero, 2011.
YARBRO COLLINS, Adela, *Mark: A Commentary*, Minneapollis: Fortress Press, 2007.
ZUMSTEIN, Jean, *L'évangile selon saint Jean*, zv. 2, Genève: Labor et Fides, 2007.

SSL. Matúš Imrich
Piazza della Pilotta 35
00187 Roma
Taliansko
matusimrich@gmail.com

Verba Theologica
Supplementum/2024 (ročník XXIII): 114-122
DOI: https://doi.org/10.54937/vt.2024.23.Supp.114-122

Krása spasí svet. K prameňom estetiky v náboženskej filozofii Vladimira S. Soloviova[1]

Beauty Will Save the World. Towards the Sources of Aesthetics in the Religious Philosophy of Vladimir S. Soloviev

JÁN DOLNÝ

Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, v.v.i.

Abstract:
The essay traces the idea of beauty in the life and work of Vladimir S. Soloviev, the Russian religious philosopher, from his mystical experience of Sophia the Divine Wisdom and the place of beauty in his philosophical system. It attempts, furthermore, to illumine the biblical inspiration in Soloviev's own interpretation of his mystical experience and his philosophical reflection on beauty.
Keywords: V. S. Soloviev, philosophy, Sophia, beauty

Úvod

„Krása spasí svet." Tento známy výrok v jednom z románov spisovateľa Fiodora M. Dostojevského[2] bol obľúbeným citátom filozofa Vladimira Sergejeviča Soloviova.[3] Vystihuje duchovnú, intelektuálnu a umeleckú blízkosť dvoch ruských

[1] Štúdia je výstupom riešenia projektu VEGA 2/0015/22 „Recepcia biblickej rodinnej terminológie a motívov v slovanskom kultúrnom prostredí".
[2] Fiodor M. DOSTOJEVSKIJ, *Idiot* (Bratislava: Ikar, 2012).
[3] Meno Соловьёв sa v rôznych európskych jazykoch prepisuje do latinky rozličným spôsobom (napr. Solov'ëv, Soloviev, Solovyov). Podľa *Pravidiel slovenského pravopisu* sa v texte článku používa tvar"Soloviov" a v anglickom prepise najzaužívanejšia forma"Soloviev". V odkazoch na cudzojazyčné preklady v poznámkach pod čiarou sú zachované ich odlišné transkripcie.

géniov, osvetľujú ich osobné priateľstvo a vzájomný vplyv.[4] Soloviov sa často označuje za filozofa jednoty (alebo „všejednoty“,[5] ako to vyjadruje jeho obľúbená filozofická kategória); rovnako dobre ho však možno nazvať aj filozofom krásy. Kategória krásy, inšpirovaná osobnou mystickou skúsenosťou a interpretovaná v svetle kresťanskej viery a filozofie, je totiž hlavnou osou celej Soloviovovej filozofickej vízie.

Vladimir Soloviov (1853 – 1900) patrí k nadčasovým autorom, ktorých osobnosť a dielo si zasluhuje ustavičný záujem a štúdium. Nikolaj Losskij vo svojich *Dejinách ruskej filozofie* charakterizoval Soloviova ako „prvého, kto vytvoril originálny ruský filozofický systém a položil základy celej ruskej náboženskej a filozofickej školy, ktorá stále rastie a sa rozvíja“[6] a Hans Urs von Balthasar ho dokonca kládol v umení filozofickej syntézy na druhé miesto po Tomášovi Akvinskom.[7]

Vladimir bol mimoriadne nadané dieťa mimoriadne nadaného otca Sergeja M. Soloviova (1820-1879), ruského historika, autora monumentálnej edície *Dejiny Ruska od najstarších čias*. Veľkú erudíciu, historický prehľad a ucelený filozofický pohľad na vývin moderného západného myslenia prezentoval už ako dvadsaťjedenročný pri obhajobe magisterskej dizertácie s názvom *Kríza západnej filozofie: proti pozitivistom* (1874). Medzi jeho najznámejšie diela patria knihy *Filozofické základy celostného poznania* (1877), *Kritika abstraktných princípov* (1880), *Rusko a univerzálna cirkev* (1889), *Ospravedlnenie dobra* (1896) a *Tri rozhovory* (1900).

Soloviova už v detských rokoch zásadne ovplyvnila záhadná skúsenosť, ktorú na sklonku života v básni *Tri stretnutia* opísal ako mystické zjavenie Sofie – personifikovanej Božej múdrosti vo forme ideálnej ženskej krásy. Napriek tomu, že ide o neobvyklú skúsenosť, medzi komentátormi a životopiscami panuje konsenzus, že ide o autentickú skutočnosť, ak nie v inom tak aspoň v tom zmysle, že ju za autentickú pokladal samotný Soloviov. Mystický zážitok Sofie ponúka kľúč,

---

[4] Porov. Lukáš SEKERÁK, Dostojevskij a Soloviov: Legenda o Veľkom inkvizítorovi. In: *Verba Theologica*, roč. XVI, č. 2/2017, s. 47-58.

[5] V hesle ruskej encyklopédie, na ktorej Soloviov spolupracoval, charakterizoval všejednotu ako vzťah jediného princípu ku všetkému v pozitívnom zmysle (na rozdiel od abstraktného pojmu bytia, odvodeného negatívne, odstránením všetkých aspektov iného bytia): „vzťah vše-objímajúceho duchovno-organického celku k živým členom a prvkom v ňom.“ Pozri *Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева* (Брюссел: *Жизнь с Богом*, 1966) X:231. Ak citácia neuvádza slovenské vydanie, v texte používam vlastný preklad.

[6] Николай Онуфриевич ЛОССКИЙ, История русской философии (Санкт-Петербург: Академический проект, 2007), 174. V texte používam vlastné preklady z cudzích jazykov. K najznámejším predstaviteľom školy moderného ruského náboženského myslenia, o ktorej sa zmieňuje Losskij, patria Vasilij Rozanov (1856-1919), Pavel A. Florenskij (1882-1937) a exiloví autori Lev I. Šestov (1866-1938), Sergej N. Bulgakov (1971-1944), Nikolaj A. Berďajev (1874-1948), Nikolaj N. Afanasiev (1893-1966) i samotný Nikolaj O. Losskij (1870-1965).

[7] Hans Urs von BALTHASAR,“Soloviev” in *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics*. Volume 3, Studies in Theological Styles: Lay Styles (San Francisco: Ignatius Press, 2004), 279-352; na str. 284.

bez ktorého prakticky nie je možné porozumieť ani jeho dielo, ani jeho životný príbeh.[8]

Ako opísal Soloviov svoj mystický zážitok v básni *Tri stretnutia*? Podľa tohto textu to bola skúsenosť vytrženia alebo extázy z nadpozemskej krásy. Kľúčová časť sa nachádza vo veršoch:

> Čo je, čo bolo a čo má prísť vo večnosti
> Všetko som objímal v uprenom pohľade
> Tyrkysové more a rieky podo mnou
> Vzdialený les a zasnežené vrcholce hôr
> Videl som to všetko a všetko bolo v jednote
> V jednom obraze ženskej krásy…[9]

Mystická skúsenosť krásy bola pre Soloviova zároveň skúsenosťou dokonalej harmónie, alebo jednoty. V tomto zážitku sa tak spájajú dve nosné témy filozofického diela ruského filozofa: téma jednoty a téma krásy.

Je dôležité podotknúť, že personifikovaná Božia múdrosť má bohatú tradíciu v náboženskom myslení. V starozákonnej knihe Prísloví je opísaná v ženskom rode ako tá, ktorá bola prítomná pri stvorení sveta, hrala sa pri nohách Stvoriteľa a tajomne usmerňovala vznik všetkého (porov. Prís 8). V biblickej knihe Múdrosti siaha, resp. spája konce zeme a všetko preniká (porov Múd 8). Aj v týchto biblických textov sa teda v tajomnej postave Božej múdrosti spája téma jednoty a krásy.

Mystická skúsenosť Božej múdrosti pomáha okrem iného vysvetliť mimoriadnu urgenciu, ba až prorocké zanietenie, ktoré je prítomné v Soloviovových dielach. Soloviov vehementne nástojil na zmene sveta v niečo lepšie, krajšie a usporiadanejšie. Zdá sa, že vo svojom mystickom zážitku postrehol svet v podobe, akú by mohol mať v plnosti svojej krásy a jednoty. Vízia zdokonaleného sveta, zdokonalených ľudí, sprevádza jeho život ako jasná hviezda a spolu s touto víziou jej neznesiteľný kontrast s podobou súčasného sveta plného rozporov, utrpenia, ošklivosti a zla. Soloviov akoby dôveroval omnoho viac realite sveta, ktorý zažil pri dotyku Božej múdrosti, ako terajšiemu stavu skutočnosti.

---

[8] Pozri editorkinu esej"Who is Solovyov and What is Sophia?" v antológii Soloviovových sofiologických textov publikovaných v Judith Deutsch KORNBLATT (ed.), *Divine Sophia: The Wisdom Writings of Vladimir Solovyov* (Ithaca, NY: *Cornel University Press*, 2009), 1-97. Pozri tiež Michel GRABAR,"Les recontres avec la Sophia: Une experience érotique et mystique de Vladimir Solov'ëv", esej publikovanú vo Wil van der BERCKEN, Manon de COURTEN and Evert van der ZWEERDE (eds.), *Vladimir Solov'ëv: Reconciler and Polemicist. Easter Christian Studies 2: Selected Papers of the 1998 International Vladimir Solov'ëv Conference held at the University of Nijmegen, Netherlands* (Leuven: Peeters, 2000),107-118.

[9] *Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева* XII:80-85.

Imperatív premeny sveta je dobre načrtnutý v Soloviovovej vtipnej polo-autobiografickej poviedke *Na úsvite hmlistej mladosti*. V nej sa v spomienkach vracia do študentských čias a opisuje rozhovor s istým medikom inklinujúcim k anarchizmu:

> Úplne sme sa zhodli, že to, čo existuje, by malo byť čo najskôr zničené. On si však myslel, že po tomto zničení príde pozemský raj, kde nebudú žiadni chudobní, hlúpi a zlomyseľní ľudia a celé ľudstvo začne rovnako využívať všetky fyzické a duševné výhody v nespočetných falangách, ktoré pokryjú zem. Ja však som so zanietením tvrdil, že jeho názor nie je dosť radikálny, že nielen zem, ale celý vesmír musí byť radikálne zničený, že ak potom bude nejaký život, bude to úplne iný život, život skutočný, čisto transcendentálny. On bol radikálny naturalista, ja som bol radikálny metafyzik.[10]

S nádychom irónie sa Soloviov v tomto texte pozerá na svoj radikálne metafyzické názory z mladosti. Predstava metafyzickej revolúcie postupom času v jeho myslení nahradila predstava metafyzickej evolúcie alebo vývinu. Tým sa dostávame k jadru jeho filozofickej, či eschatologickej koncepcie jednoty a krásy.

Balthasar túto koncepciu charakterizuje týmito slovami:

> Postupné eschatologické stelesnenie božskej idey vo svetskej realite; alebo pečať neobmedzenej plnosti a určenia Boha do priepasti kozmického potenciálu. …Týmto spôsobom je jasne stanovený celkový zmysel vývinu sveta pre budúcnosť: rozvoj ľudstva a celku sveta do vesmírneho Kristovho tela, uskutočnenie eschatologického vzťahu vzájomnosti medzi vteleným Slovom a Sofiou, ktorá prostredníctvom Slova prijíma svoje konečné stelesnenie ako Jeho Telo a Jeho Nevesta.[11]

Inými slovami, Soloviovova filozoficko-estetická vízia sveta sa stala víziou eschatologickou. Krása v jeho chápaní nie je povrchný atribút reality ani utópia, ale konkrétny ideál, ktorý sa má postupným historickým procesom vteliť do aktuálnej neplnohodnotnej či fragmentovanej skutočnosti.

Je potrebné zdôrazniť, že ideál krásy v Soloviovovom chápaní nebol abstraktný ideál, ale osoba. „Duchovná všejednota nie je [pre Soloviova] amorfným prvkom, ani neživou energiou: je to živá a osobná bytosť, či obraz človeka. Je to obraz ženskej krásy.“[12] V Soloviovovom hmotnom a duchovnom vesmíre hrá rozhodujúcu úlohu Sofia. Je stelesnením krásy v ľudskej osobe. Sofia reprezentuje krásu

[10] Владимир Сергеевич СОЛОВЬЕВ, На заре туманной юности. Publikované v 3. zväzku Письма Владимира Сергеевича Соловьева (Санкт-Петербург: Общественная польза, 1911), 283-298, str. 294.

[11] BALTHASAR, 283.

[12] Константин МОЧУЛЬСКИЙ, *Владимир Соловьев. Жизнь и учение* (YMCA Press, 1951), 19.

stvorenia a tým predstavuje jeho univerzálny jednotiaci princíp. Soloviovove myslenie charakterizuje symbióza osobného a univerzálneho, čím sa na jednej strane stal nositeľom tradície katolíckeho myslenia vo vlastnom zmysle slova (καθολικός – univerzálny) a na strane druhej predchodcom personalistickej filozofie 20. storočia. Soloviovovu filozofiu všejednoty možno chápať ako koncepciu náboženského univerzalizmu, v ktorej univerzálnosť (reprezentatívnosť) je atribútom toho, čo je najväčšmi a najrýdzejšie osobným.

Soloviova filozofická koncepcia jednoty a krásy je zároveň koncepciou dynamickou a historickou. História je preňho postupným procesom uskutočňovania jednoty a krásy. Soloviov túto syntézu rozvíja v prvej kapitole knihy *Filozofické základy celostného poznania* s podnázvom *O zákone historického vývinu*. Tento zákon poskytol Solovievovmu mysleniu základný metodologický nástroj alebo organizačný princíp, na základe ktorého rozumel dejinám ako neustálemu napredovaniu smerom k jednote ľudstva v láske. Soloviovov filozofický génius azda najväčšmi spočíva v jeho schopnosti kriticky oceniť prakticky každú epistemologickú, morálnu, politickú či vedeckú teóriu z hľadiska jej parciálneho príspevku k pokroku smerom k univerzálnej jednote. Ak ľudstvo malo spoločný cieľ svojej existencie, potom ľudská história predstavovala vývoj smerom k tomuto cieľu. Každú časť je potrebné chápať v kontexte celku. Takisto cieľ individuálnej ľudskej existencie treba vnímať vo svetle univerzálneho cieľa celého ľudstva.[13]

V perspektíve dejín ako procesu smerujúceho k univerzálnej jednote sa Soloviov postupne zbližoval s katolicizmom a stával sa čoraz rozhodnejším kritikom pravoslávneho partikularizmu a ruského nacionalizmus. Láska k národu zohrávala legitímnu úlohu v jeho dejinách pre získavanie sily a postavenia zodpovedajúceho jeho historickému poslaniu v realizácii univerzálneho cieľa ľudstva v univerzálnej jednote. Zlo nacionalizmu podľa Soloviova spočívalo v tendencii povyšovať časť nad celok, prostriedok nad cieľ – dobro národa nad dobro všetkých ľudí. Takáto tendencia bola pre Soloviova prakticky synonymom modlárstva.[14]

Ideál ľudskej krásy kontemplovaný v Sofii tak Soloviov premietol do historicko-filozofickej koncepcie univerzálnej teokracie, ktorej zasvätil dôležitú časť svojho života a diela. Zdá sa, že práve v tomto bode sa náboženské predstavy Soloviova a Dostojevského začali rozchádzať. V Dostojevského poslednom románe *Bratia Karamazovci*, v ktorom má Soloviovova osobnosť a myslenie silný vplyv, predstavuje Dostojevskij v postave Ivana Karamazova Soloviovov teokratický ideál ako pseudonáboženskú náhradu viery ideológiou podobnou katolicizmu.[15]

[13] Porov. *Собрание сочинений* I:250-290.
[14] Porov. *Собрание сочинений* V:181-244.
[15] Porov. Ján DOLNÝ, „Fiodor Dostoevsky's Critique of Vladimir Soloviev's Theocratic Ideal: The Legend of the Grand Inquisitor", publikované v Peter Juhás, Róbert Lapko and Reinhard

Soloviov však ideál univerzálnej teokracie nechápal ako ideológiu či utópiu, ale konkretizáciu cieľa historického vývinu ľudstva k jednote a kráse. Inými slovami, teokracia je pre Soloviova len konkrétnou podobou vtelenia krásy v ľudských dejinách. Preto kritiku Dostojevského podľa všetkého prijal iba ako nedorozumenie, ktoré mu nebránilo oceniť literárne dielo priateľa po jeho náhlej smrti.

V *Troch rečiach pamiatke Dostojevského* Soloviov kritizuje podobu umeleckého realizmu, ktorý otrocky kopíruje skutočnosť, či dokonca úplne podlieha dobovým náladám a predstavám o živote. V Dostojevského tvorbe vyzdvihuje schopnosť spisovateľa realisticky zobraziť nielen aktuálne javy ľudského života aj jeho vyšší cieľ a požiadavky. Tým Dostojevskij vo svojich románoch vytváral charakteristické napätie a drámu medzi podobou aktuálnej spoločnosti a jej náboženským ideálom, ktorý je podľa Soloviova stelesnením krásy. Spoločne s Dostojevským prorocky varuje pred plánmi anarchistov, socialistov a iných ideológov, ktorí naivne veria, že lepší svet príde sám od seba, keď budú pozabíjaní všetci protivníci jeho budúceho usporiadania.

S presvedčením o schopnosti krásy vniesť jednotu do súčasného sveta Soloviov charakterizuje poslanie umenia, ako ho podľa neho reprezentoval Dostojevskij:

> Ak sa umenie nemá zredukovať na poučenie, ako odvrátiť človeka od zlého života, ale má tento zlý život urobiť lepším, potom tento veľký cieľ nemožno dosiahnuť reprodukovaním skutočnosti. Zobrazovať ešte neznamená pretvárať, a kritika ešte nie je náprava. Čisté umenie povznášalo človeka nad zem, unášalo ho do olympských výšav, nové umenie sa vracia na zem s láskou a útrpnosťou, ale nie snáď preto, aby sa pohrúžilo do tmy a zloby pozemského života, lebo nie je potrebné nijaké umenie, lež preto, aby tento život ozdravilo a obnovilo. K tomu je potrebné aby sme sa držali so zemou, aby nám bola blízka, potrebná je láska a útrpnosť k nej, ale potrebné je ešte niečo viac. Keď máme intenzívne pôsobiť na zem, aby sme ju obrátili a pretvorili, treba do nej zapojiť a zaviesť nadpozemské sily. Osamostatnené umenie odlúčené od náboženstva musí s ním vstúpiť do nového slobodného zväzku. Umelci a básnici sa opäť musia stať žrecmi a prorokmi, ale už v inom, ešte významnejšom a vznešenejšom zmysle. Nielen že ich ovládne náboženská idea, ale aj sami ju ovládnu a cieľavedome budú riadiť jej pozemské vteľovanie.[16]

Müller (eds.), *Theokratie: Exegetische und wirkungsgeschichtliche Ansätze* (Berlin, Boston: De Gruyter, 2022), 273-280. https://doi.org/10.1515/9783110686012-014.

[16] Vladimir Sergejevič SOLOVIOV, *Tri reči pamiatke Dostojevského*. Publikované v Ján KOMOROVSKÝ (ed.) *Vladimír Sergejevič Solovjov a ruská náboženská filozofia* (Michalovce: Spolok sv. Cyrila a Metoda, 2011), 18-33, str. 19-20.

Je dobré všimnúť si, že Soloviov historický proces realizácie krásy označuje teologickou kategóriou vtelenia či stelesnenia náboženskej idey. Krása má tak v Soloviovovom chápaní reálnu moc spasiť svet tým, že vnesie do roztrieštenej reality zjednocujúcu silu lásky. Umelci ako Dostojevskij sa v tomto procese stávajú dôležitými nástrojmi postupného uskutočňovania krásy v dejinách.

Soloviov svoje myšlienky o kráse ďalej rozvinul v dvoch spisoch venovaných estetike: *Krása v prírode* a *Všeobecný zmysel umenia*. V prvom z nich, v ktorom citát „Krása spasí svet" uvádza ako motto, používa pre proces vtelenia krásy analógiu diamantu a lúča svetla:

> Diamant, teda kryštalizovaný uhlík, je svojou chemickou stavbou úplne totožný s obyčajným kusom uhlia. […] Krása diamantu, ktorá nijako nesúvisí s jeho chemickým zložením (lebo to je totožné s nepekným kusom uhlia) zrejme pramení z hry svetelných lúčov jeho kryštálov. To ale znamená, že diamant sám o sebe nie je krásny a že jeho krásu vytvára výhradne lámanie svetla. Svetelný lúč, odrazený nejakým nepekným predmetom, v nás žiadne estetické dojmy nevzbudzuje a keď ho nič neodrazí a nezlomí, nepôsobí vôbec žiadnym dojmom. To znamená, že krásu diamantu nevytvára ani jeho hmotné zloženie, ani lom svetla, ale je dielom ich vzájomného pôsobenia.[17]

Spolupôsobenie diamantu a svetla je pre Soloviova analógiou vtelenia krásy ako jednoty dvoch skutočností, ktoré oddelene sú oba časťami nevyžarujúcimi krásu. Soloviov následne v spise uvažuje nad prejavmi krásy v organickom, rastlinnom a živočíšnom svete. Citátmi z Darwinovho spisu o evolučnom výbere vyzdvihuje dôležitosť estetického faktoru v procese evolúcie živočíšnych druhov. Potvrdzuje tým, že krása je niečo viac ako subjektívny ľudský dojem. Pre Soloviovova má krása „univerzálny ontologický základ"; chápe ju ako kozmický princíp prítomný v stvorení, princíp tvorivý a spasiteľný.[18] Tento princíp napokon v prírode nezostáva latentný a neuvedomený, pretože v ľudskom vedomí dochádza k účasti a spolupodieľaní sa na uskutočňovaní kozmickej sily krásy.

Soloviov na tento záver nadväzuje spisom *Všeobecný zmysel umenia*. V úvahách o stelesnení krásy nadväzuje naň výrazom *zduchovnenie*:

> Hmotné bytie môže byť zavedené do mravného poriadku iba skrze svoje presvetlenie, zduchovnenie, tzn. iba vo forme krásy. Tak je teda krása

[17] Vladimír SOLOVJOV, *Krása v přírode*. Publikované v Michelina TENACE (ed.), *Úvod do myšlení Vladimíra Solovjova* (Velehrad: Refugium, 2000), 98-148, str. 101, 105-106.
[18] Tamže, str. 147.

> potrebná na realizáciu dobra v materiálnom svete, lebo iba ňou sa neblahá tma tohto sveta presvetľuje a prekonáva…[19]

Trojitá úloha umenia vo všeobecnosti podľa Soloviova spočíva v 1) priamej objektivizácii tých najjemnejších vnútorných definícií vlastnosti živej idey, ktoré nemôže vyjadriť príroda; 2) v zduchovnení prírodnej krásy, a tým 3) v zvečnení jej individuálnych prejavov. To je premena fyzického života na život duchovný, to znamená na taký, ktorý má sám v sebe svoje slovo alebo zjavenie, je schopný bezprostredne sa vyjadrovať navonok, vnútorne pretvárať, zduchovňovať hmotu alebo sa v nej pravdivo stelesňovať, a ktorý je nezávislý od vlády materiálneho procesu, a preto pretrváva večne. Dokonalé stelesnenie tejto duchovnej plnosti v našej realite, uskutočnenie absolútnej krásy v nej alebo vytvorenie vesmírneho duchovného organizmu, to je pre Soloviova najvyššia úloha umenia.[20]

V Soloviovom filozofickom systéme má krása kľúčové miesto ako prejav a prostriedok postupného procesu zjednocovania sveta na božskom princípe. V tomto procese zjednocovania, v ktorom ľudstvo zohráva podstatnú úlohu účasťou na zduchovňovaní reality, je tak krása vyžarovaním božskej jednoty, ktorá premáha roztrieštenosť, zlo a ošklivosť vo svete. Soloviov sa týmto spôsobom prihlasuje k biblickému chápaniu dejín spásy a zároveň sa plne podpisuje pod Dostojevského slová: krása spasí svet.

LITERATÚRA

BALTHASAR, Hans Urs von. *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics. Vol. 3. Studies in Theological Styles: Lay Styles*. San Francisco: Ignatius Press, 2004.

BERCKEN, Wil van der, Manon de Courten and Evert van der Zweerde (eds.). *Vladimir Solov'ëv: Reconciler and Polemicist. Easter Christian Studies 2: Selected Papers of the 1998 International Vladimir Solov'ëv Conference held at the University of Nijmegen, Netherlands*. Leuven: Peeters, 2000.

DOLNÝ, Ján. „Fiodor Dostoevsky's Critique of Vladimir Soloviev's Theocratic Ideal: The Legend of the Grand Inquisitor". *Theokratie: Exegetische und wirkungsgeschichtliche Ansätze*. Edited by Peter Juhás, Róbert Lapko and Reinhard Müller, Berlin, Boston: De Gruyter, 2022, 273-280. https://doi.org/10.1515/9783110686012-014.

DOSTOJEVSKIJ, Fiodor M. *Idiot*. Bratislava: Ikar, 2012.

KOMOROVSKÝ, Ján (ed.). *Vladimír Sergejevič Solovjov a ruská náboženská filozofia*. Michalovce: Spolok sv. Cyrila a Metoda, 2011.

[19] Vladimír SOLOVJOV, *Obecný smysl umění*. Publikované v Tenace, 149-168, str. 152.

[20] Porov. tamže, str. 157-158. Porov. Oliver SMITH, *Vladimir Soloviev and the Spiritualization of Matter* (Boston, USA: Academic Studies Press, 2010). https://doi.org/10.2307/j.ctt1zxsjth.

KORNBLATT, Judith Deutsch (ed.). *Divine Sophia: The Wisdom Writings of Vladimir Solovyov*. Ithaca, NY: Cornel University Press, 2009.
ЛОССКИЙ, Николай Онуфриевич. *История русской философии*. Санкт--Петербург: : Академический проект, 2007.
МОЧУЛЬСКИЙ, Константин. *Владимир Соловьев. Жизнь и учение*. YMCA Press, 1951.
SEKERÁK, Lukáš. Dostojevskij a Soloviov: Legenda o Veľkom inkvizítorovi. In: *Verba Theologica*, roč. XVI, č. 2/2017, s. 47-58.
SMITH, Oliver. Vladimir Soloviev and the Spiritualization of Matter, Boston, USA: Academic Studies Press, 2010. https://doi.org/10.2307/j.ctt1zxsjth.
СОЛОВЬЕВ, Владимир Сергеевич. *Письма Владимира Сергеевича Соловьева*. Том 3. Санкт-Петербург: Общественная польза, 1911.
СОЛОВЬЕВ, Владимир Сергеевич. *Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева*. Том. I-XII. Брюссел: Жизнь с Богом, 1966.
TENACE, Michelina (ed.). *Úvod do myšlení Vladimíra Solovjova*. Velehrad: Refugium, 2000.

Ján Dolný, S.T.D.
Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, v.v.i.
Dúbravská cesta 9
841 04 Bratislava
jandolny2012@gmail.com

Verba Theologica
Supplementum/2024 (ročník XXIII): 123-141
DOI: https://doi.org/10.54937/vt.2024.23.Supp.123-141

Téma rodinných a priateľských vzťahov v anglikánskych kázňach Johna Henryho Newmana[1]

The theme of family and friendship relationships in anglican sermons of John Henry Newman

JÁN DOLNÝ
Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, v.v.i.

RÓBERT LAPKO
Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, v.v.i.

Abstract:
This study focuses on John Henry Newman (1801-1890), one of the great Christian intellectual leaders in modern era and one of the pioneers of the Catholic theological renewal. It maps out Newman's Anglican preaching ministry and investigates the theme of friendship and family relations therein. In his Anglican sermons, the role of Newman's personal relationship is palpable in Newman's realism and personalism, his focus on the biblical characters and commemoration of Saints and the gradual development of the full-scope Catholic ecclesiology of the Communion of Saints on his journey to the Catholic Church.
Keywords: John Henry Newman, ecclesiology, sermon, family, Bible

[1] Štúdia je parciálnym výstupom riešenia projektov: APVV-20-0130 „Biblický text a jeho terminologické diškurzy v modernom spisovnom jazyku. Na príklade Listov apoštola Pavla" a VEGA 2/0015/22 „Recepcia biblickej rodinnej terminológie a motívov v slovanskom kultúrnom prostredí".

Kazateľská činnosť tvorila dôležitú súčasť života a diela kardinála Johna Henryho Newmana (1801-1890), jednej z vedúcich postáv katolíckeho myslenia v 19. storočí. Ian Ker v knihe sumarizujúcej život a dielo anglického kardinála venoval popri kapitolách o Newmanovi ako teológovi, filozofovi, pedagógovi a spisovateľovi aj kapitolu o ňom ako kazateľovi.[2] Počas svojho pôsobenia v anglikánskej cirkvi Newman pravdepodobne venoval viac času a energie písaniu kázní ako všetkým ostatným spisom dokopy. Tucet zväzkov jeho publikovaných anglikánskych kázní, ktoré vyšli v početných vydaniach, možno bez zveličenia označiť za klasické texty kresťanskej spirituality.[3] Tieto kázne, ktoré si Newman pravidelne pripravoval vyše dve desaťročia, navyše mapujú jeho náboženský a intelektuálny vývin ku katolíckej viere, a preto sú dôležitým zdrojom poznania pre študentov Newmanovej teológie.

Tento článok sa zameriava na dôležitý aspekt Newmanových kázní, ktorým je téma rodinných a priateľských vzťahov. Túto tému možno skutočne nazvať srdcovou témou oxfordského kazateľa, ktorý si neskôr za svoje kardinálske motto zvolil slová Cor ad cor loquitur. V Newmanovom teologickom vývine skúsenosť rodinnej lásky a priateľských vzťahov položila základ jeho katolíckej ekleziológie, v ktorej viditeľné spoločenstvo Cirkvi predstavuje sviatosť spásy.

Životopisný náčrt

John Henry Newman sa narodil v Londýne 21. februára 1801 ako najstaršie zo šiestich detí v rodine anglikánskeho vyznania.[4] V roku 1816 nastúpil ako študent na univerzitu v Oxforde. S univerzitou po štúdiách zostal spojený takmer štvrťstoročie, prakticky počas celého svojho pôsobenia v anglikánskej cirkvi: spočiatku ako mladý štipendista, potom ako anglikánsky duchovný, správca univerzitného kostola a tútor pre študentov.

V kruhu Newmanových blízkych priateľov, anglikánskych kňazov a kolegov z univerzity Hurrela Frouda a Johna Kebla sa v roku 1833 sformovalo Oxfordské hnutie zamerané na obnovu anglikánskej cirkvi návratom k apoštolským koreňom.[5] V svojej kazateľskej a publikačnej činnosti Newman čerpal zvlášť z diel

[2] Ian KER, *The Achievement of John Henry Newman* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1990), 74-95.

[3] Prehľad Newmanových anglikánskych kázní pozri nižšie článku v stati o jeho kazateľskej činnosť v anglikánskom období.

[4] O Newmanovi vyšlo viacero životopisov. Najuznávanejším a najprepracovanejším je Ian KER, *John Henry Newman: A Biography* (Oxford: Oxford University Press, 1995), z ktorého vychádza aj životopisný náčrt v tomto texte.

[5] Idey Oxfordského hnutia boli prezentované v *Tracts for the Times*, sérii deväťdesiatich publikácií (1833-1841) od Newmana a iných autorov; Oxfordské hnutie sa preto niekedy označuje aj ako Traktárske hnutie. Pozri *Tracts for the Times: by Members of the University of Oxford*. Vol. 1-6 (New York: AMS Press, 1969). K histórii Oxfordského hnutia pozri R. W. CHURCH, *The Oxford Movement: Twelve Years: 1833-1845* (London: Macmillan & Co., 1922); tiež pozri Owen CHADWICK, *The Spirit of the Oxford Movement* (Cambridge: University Press, 1990).

gréckych cirkevných otcov, na ktorých sa vo svojej dobe vypracoval na jedného z najväčších znalcov.

Teologické štúdium spojené s úsilím o obnovu anglikánskej cirkvi Newmana napokon priviedlo k presvedčeniu o pravosti katolíckej cirkvi, do ktorej vstúpil 9. októbra 1845. Týmto krokom sa zriekol ďalšieho pôsobenia na univerzite i v Oxfordskom hnutí. V roku 1846 bol vysvätený za kňaza v katolíckej cirkvi a o niečo neskôr založil Oratórium sv. Filipa Neriho v Birminghame pre pastoráciu katolíkov väčšinou z robotníckych vrstiev. V tomto Oratóriu pôsobil prakticky až do smrti v roku 1890, s výnimkou šesťročného pôsobenia v pozícii rektora novozaloženej Katolíckej univerzity v írskom Dubline (1852-1858). Pápež Lev XIII. v roku 1879 menoval Newmana za kardinála. V roku 2019 bol pápežom Františkom svätorečený.

Newman po sebe zanechal rozsiahle teologické dielo, z ktorých niektoré spisy možno už dnes pokladať za klasické. Patrí medzi nich kniha An Essay on the Development of Christian Doctrine,[6] ktorú Newman vydal v čase svojho vstupu do katolíckej cirkvi. Ďalšie známe spisy sú The Idea of a University a An Essay in aid of a Grammar of Assent. Newmanovou najznámejšou knihou je jeho životopis Apologia pro vita sua, ktorý vydal ako obhajobu cesty svojho náboženského vývinu k viere katolíckej cirkvi.

Kazateľská činnosť v anglikánskom období

V roku 1828 bol Newman menovaný za správcu univerzitného kostola St. Mary v Oxforde. Farské spoločenstvo tvorili miestne obchodnícke rodiny a zamestnanci univerzity. Bohoslužieb sa zúčastňovali aj študenti, medzi ktorými sa Newmanove kázne tešili veľkej obľube, ba časom ich sprevádzala až legendárna povesť. Ako príklad možno uviesť slová, ktoré ako svedok Newmanových kázní v St. Mary napísal Richard W. Church vo svojej knihe venovanej histórii Oxfordského hnutia:

> None but those who remember them can adequately estimate the effect of Mr. Newman's four o'clock sermons at St. Mary's… Since 1828 this preaching had been going on at St. Mary's, growing in purpose and directness as the years went on, though it could hardly be more intense than in some of its earliest examples. While men were reading and talking about the Tracts, they were hearing the sermons; and in the sermons they

[6] Ak nie je uvedené inak, odkazy na Newmanove spisy v tomto článku sú na jednotné vydanie súborného diela nákladom londýnskeho vydavateľa Longmans, Green & Co.; dostupné online na stránke: http://www.newmanreader.org/works/index.html (31október 2024).

> heard the living meaning, and reason, and bearing of the Tracts, their ethical affinities, their moral standard.[7]

Newmanove anglikánske kázne si našli veľký čitateľský ohlas aj v publikovanej podobe. Kazateľská činnosť tak vedno s angažovaním sa v Oxfordskom hnutí vyniesla Newmana na výslnie popularity. Stal sa uznávanou osobnosťou v anglikánskej cirkvi.

Veľká väčšina Newmanových kázní, ktoré sa zachovali v plnom rozsahu, pochádza z jeho anglikánskeho obdobia. Texty anglikánskych kázni si Newman pripravoval vopred a pri bohoslužbách ich čítal, čo bola v tom čase v anglikánskej cirkvi bežná prax. Keďže svoje anglikánske kázne čísloval v poradí, v ktorom ich napísal, a každý prednes kázne si zaznamenával do denníka, o jeho kazateľskej činnosti v anglikánskom období sa zachoval dôkladný prehľad. Podľa Gerarda Traceyho Newman od vysviacky za anglikánskeho diakona v roku 1824 až do rezignácie na funkciu vikára St. Mary v roku 1843 kázal približne 1270-krát.[8] Celkový počet jeho anglikánskych kázní bol 604. Časť týchto kázní použil viackrát, pričom text pri opakovanom prednese kázne zvykol upraviť. Niekedy šlo o drobné korektúry, inokedy o prepis celých častí textu.

Zo 604 Newmanových anglikánskych kázní vyšlo za jeho života v tlači 217. Konkrétne v šesťzväzkovej sérii Parochial Sermons publikovaných v rokoch 1834 až 1842, v zbierke Plain Sermons z roku 1843, do ktorého prispel spolu s ďalšími členmi Oxfordského hnutia,[9] a v ďalšom zväzku z roku 1843 publikovanom pod názvom Sermons Bearing on the Subject of the Day. Osobitnú časť predstavujú kázne, ktoré Newman predniesol pri zvláštnych príležitostiach Oxfordskej univerzity. Tieto vyšli v roku 1843 pod názvom Fifteen Sermons Preached before the University of Oxford.

Z Newmanových nepublikovaných anglikánskych kázní sa približne sto nezachovalo. Rukopisy zvyšných 246 kázní zostali uložené v archívoch Birminghamského oratória a tieto boli publikované v päťzväzkovej sérii s názvom John Henry Newman: Sermons 1824-1843.[10]

---

[7] CHURCH, *The Oxford Movement*, 129-130. Podobne Chadwick (*The Spirit of the Oxford Movement*, 32) považoval Newmanove *Parochial and Plain Sermons* za najlepšie dielo, ktoré sa zrodilo v Oxfordskom hnutí a KER (Newman: A Biography, 90) pokladal ich význam pre hnutie rovnako zásadný ako význam *Tracts for the Times*.

[8] Gerard TRACEY, „Preface" to *John Henry Newman: Sermons 1824-1843*; Vol. I, (ed.) Placid MURRAY, (Oxford: Clarendon Press, 1991).

[9] V roku 1869 boli tieto kázne znovu publikované v redakcii W. J. Copelanda v osemzväzkovej sérii *Parochial and Plain Sermons*; táto zbierka bola neskôr začlenená do jednotného vydania Newmanových diel nákladom Longmans, Green & Co v Londýne; v ďalšom texte: PPS.

[10] *John Henry Newman: Sermons 1824-1843*; Vol. I, (ed.) Placid MURRAY, *Sermons on the Liturgy and Sacraments and on Christ the Mediator* (Oxford: Clarendon Press, 1991); Vol. II, (ed.) Vincent Ferrer BLEHL, *Sermons on Biblical History, Sin and Justification, the Christian Way of Life, and Biblical*

Zmysel pre realitu

Akýkoľvek stručný pokus charakterizovať Newmanov kazateľský štýl nemôže obísť dve kľúčové zásady Newmanovej spirituality a teológie, ktoré s určitou dávkou zovšeobecnenia možno pomenovať ako jeho realizmus a personalizmus.

Láska k reálnemu predstavuje základ Newmanovej religiozity. Nie bez istej národnej hrdosti pokladal"oddanosť reálnemu a konkrétnemu" k tomu najlepšiemu v anglickej intelektuálnej tradícii.[11] Zmysel pre realitu chápal ako cit pre pravdu. Ako poznamenal Newmanov životopisec Ian Ker, „preoccupation with the ‚real' and ‚unreal' pervades his writings; an awareness of it is the key to a true understanding of Newman."[12]

Newman bol spisovateľom zameraným na konkrétne témy situácie, o ktorých usúdil, že si vyžadujú obhajobu pravdy. Zmysel pre realitu predstavoval dôležitý princíp aj v Newmanovej kazateľskej činnosti. V osobnej korešpondencii z obdobia na začiatku pastoračnej služby v St. Mary's napísal:

> I ever find in the case of sermon writing, that the stimulus of an object and proposed hearer is necessary to enable me to write at all with satisfaction or comfort to myself – without the data of place and time I seem to be working only an indeterminate problem and to be able to elicit no valuable result.[13]

Tej istej zásady v kázaní sa držal aj po mnohých rokoch, čo ilustruje stať z prednášky s názvom *University Preaching*, ktorú v roku 1854 zakomponoval do knihy *Idea of the University*:

> Definiteness is the life of preaching. A definite hearer, not the whole world; a definite topic, not the whole evangelical tradition; and, in like manner, a definite speaker. Nothing that is anonymous will preach.[14]

W. D. White svojom článku o Newmanovej kazateľskej činnosti okomentoval túto zásadu veľmi pozitívne:

> Such a commitment to the specific – a definite aim, a particular audience, a clearly defined subject, a mode that rejects the abstract idea for the

Theology (Oxford: Clarendon Press, 1993); Vol. III, (eds. Francis J. MCGRATH, Placid MURRAY), *Sermons and Lectures for Saints' Days and Holy Days and General Theology* (Oxford: Clarendon Press, 2010); Vol. IV, (ed.) Francis J. MCGRATH, *The Church and Miscellaneous Sermons at St. Mary's and Littlemore* (Oxford: Clarendon Press, 2010); Vol. V, (ed.) Francis J. MCGRATH, *Sermons preached at St. Clement's, Oxford 1824-1826 and Two Charity Sermons, 1827* (Oxford: Clarendon Press, 2012); v ďalšom texte: *Sermons*.

11 Porov. NEWMAN, *Apologia*, 5; 24.

12 KER, *Newman: A Biography*, viii.

13 Newman to Blanco White (1 March 1828) *The Letters and Diaries of John Henry Newman* Vol. 2. Eds. Charles Stephen DESSAIN et al. (Oxford: Clarendon Press, 1979): 59-60.

14 NEWMAN, *The Idea of a University*, 426.

> concrete instance – such a commitment no doubt explains to a great extent why Newman succeeded so admirably in bringing his audience to realize and appropriate for themselves his own insight and spiritual grace.[15]

Charakteristickým prvkom Newmanových anglikánskych kázní bol tak dôraz na realizmus viery: „Religion must be realized in particular acts, in order to its continuing alive."[16] V jednej z kázní varoval pred „náboženským spánkom" ako „state of insensibility to things as they really are in God's sight."[17] V inej kládol otázku: „Can we content ourselves with such an unreal faith in Christ, as in no sufficient measure includes self-abasement, or thankfulness, or the desire or effort to be holy?"[18]

Newmanov personalizmus

S realizmom v Newmanových kázňach úzko súvisí personalizmus jeho religiozity. Ten vychádzal z jeho hlbokého prežívania osobných vzťahov. Láska k členom rodiny a priateľom bola charakteristickou črtou Newmanovej osobnosti a diela.

Newman bol oddaný svojej rodine a dlhodobo podporoval svoju matku s piatimi mladšími súrodencami po smrti otca v roku 1824. O štyri roky neskôr postihla rodinu ďalšia strata náhlou smrťou najmladšej sestry Mary. Pre Newmana to bol zvlášť ťažký úder.[19] Newmanova bohatá korešpondencia so súrodencami nesie stopy nežnej starostlivosti o rodinu. V roku 1830 na želanie matky a sestier bývať bližšie k Oxfordu im Newman poskytol dom v Littlemore, a o rok neskôr im pomohol presťahovať sa do neďalekého Iffley.[20]

Účinkovanie v Oxforde bolo pre Newmana šťastným obdobím, ku ktorému neodmysliteľne patrili priateľstvá s Hurrelom Freudom[21] a Johnom Keblom[22], angli-

---

15 W. D. WHITE, Introduction to *The Preaching of John Henry Newman*, (ed.) W. D. White (Philadelphia: Fortress Press, 1969), 1-63, str. 41.

16 „Ceremonies of the Church" (No. 280, 1 January 1831), PPS 2:69-78, str. 74.

17 „Self-Denial the Test of Religious Earnestness" (No. 349, 22 December, 1833), PPS 1:57-71 str. 57.

18 „Secret Faults" (No. 83, 12 June 1825), PPS 1:41-56, str. 54.

19 Porov. NEWMAN, *Apologia*, 14.

20 Iffley bola usadlosť v rámci hraníc mesta Oxford. Pastoračnou zodpovednosťou za dedinu Littlemore, ktorá sa nachádza približne 4 km juhovýchodne od centra mesta Oxford, bol v Newmanových časoch poverený vikár zo St. Mary's v Oxforde. Newman v Littlemore postavil pôvodný anglikánsky kostol. Porov. KER, *Newman: A Biography*, 106.

21 Richard Hurrell Froude (1803-1836) bol anglikánsky kňaz, oxfordský vzdelanec a jeden z členov Oxfordského hnutia, ktorý zomrel vo svojich tridsiatich rokoch na tuberkulózu. Newman bol hlavným redaktorom Froudeho denníkov, listov, fragmentov a kázní, ktoré vyšli v dvoch zväzkoch pod názvom *Remains of the Late Reverend Richard Hurrell Froude*, vols. 1-2 (London: Rivington, 1838).

22 John Keble (1797-1866), anglikánsky kňaz a básnik, člen Oxfordského hnutia. V roku 1815 odišiel z Oxfordskej univerzity, aby slúžil ako kurát v Coln St. Aldwyns a neskôr v Estleach Martin; od roku 1835 až do konca svojho života bol vikárom v Hursley. V rokoch 1831 až 1841 bol profesorom poézie v Oxforde; jeho najoceňovanejším dielom bola zbierka básní *The Christian Year* (1827).

kánskymi kňazmi a kolegami na univerzite. Len ťažko sa dá dostatočne oceniť vplyv týchto priateľstiev na Newmanov duchovný, náboženský a teologický vývin. Boli dôležitým vodidlom pri Newmanovom objave viditeľnej Cirkvi, ktorá je spoločenstvom svätých.[23]

Spojitosť Newmanovho personalizmu s realizmom vyplýva z toho, že takmer inštinktívne preferoval osobnú rovinu reality ako sféru diania – uvažovania, slobodného rozhodovania a lásky. Veľmi dobre to ilustrujú životopisné state, obe týkajúce sa viery v anjelov. Prvá je opisom jeho detských predstáv:

> I thought life might be a dream, or I an Angel, and all this world a deception, my fellow-angels by a playful device concealing themselves from me, and deceiving me with the semblance of a material world.[24]

Predstava, že svet je nereálny, akoby bol iba snom či klamlivými kulisami v tomto opise je tu v kontraste s reálnym svetom, ktorý je obývaný duchovnými, či osobnými bytosťami – anjelmi. V ďalšej stati rozvíjal svoje predstavy o anjeloch už ako mladý kňaz a teológ:

> I considered them [angels] as the real causes of motion, light, and life, and of those elementary principles of the physical universe, which, when offered in their developments to our senses, suggest to us the notion of cause and effect, and of what are called the laws of nature. This doctrine I have drawn out in my Sermon for Michaelmas day, written in 1831… These beings gave a sort of inspiration or intelligence to races, nations, and classes of men… My preference of the Personal to the Abstract would naturally lead me to this view.[25]

Hmotný vesmír akoby bol iba rúškom vznešených anjelských bytostí. Newman vysvetlil, že táto predstava mu bola blízka práve pre jeho"uprednostňovanie osobného pred abstraktným." V každej osobe s jeho neopakovateľnou individualitou a nesmrteľným osudom sa preto koncentruje realita života.

Azda v žiadnom z Newmanových spisov nie je pravda o nekonečnej hodnote osoby tak plasticky vyjadrená, ako v jeho kázni *On the Individuality of the Soul*. V nej vyzval poslucháčov, aby sa na ľudí nepozerali ako na masu – druh, spoločnosť či národ – ale ako na jednotlivcov s nesmrteľnou dušou a večnou vlastnou existenciou.[26] Louis Bouyer s odvolaním sa na túto kázeň poznamenal, že základom

---

[23] Porov. *Apologia*, 17-25.

[24] *Apologia*, 2.

[25] *Apologia*, 28-29. Je príznačné, že Newman v tejto stati v Apologii odkazuje na svoju kázeň na sviatok sv. Michala a všetkých anjelov, v ktorej teologicky rozvinul náuku o anjeloch [„The Powers of Nature" (No. 310, 29 September 1831), PPS:358-367.

[26] Porov. „The Individuality of the Soul" (No. 402, 27 March 1836), PPS 4:80-93, str. 82.

Newmanovho kázania bola nasledujúca pravda: „Every one of us has to come to realize that he is irreplaceable in the eyes of God: that is to say, for God Himself, in a sense, each one is worth quite as much as the whole world."[27]

Portréty biblických postáv

Bližší pohľad na Newmanove anglikánske kázne odhaľuje zaujímavý personalistický prístup pri výbere tém. V lete 1829 Newman predniesol sériu ôsmich kázní o histórii a charaktere patriarchov z knihy Genezis.[28] Následne kázal o Mojžišovi.[29] Odvtedy boli biblické postavy opakovanou témou jeho kázania. Kázne o Saulovi,[30] Dávidovi,[31] Jeroboamovi,[32] Jeremiášovi,[33] Balámovi[34] a ďalších starozákonných postavách predstavovali Newmanov obľúbený spôsob hlásať náboženské pravdy v zrkadle reálneho života osôb, ktoré sa vyskytujú v dejinách spásy:

> Consider how great a part of the Bible is historical; and how much history is merely the lives of those men who were God's instruments in their respective ages. Some of them are no patterns for us, others show marks of corruption under which human nature universally lies: – yet the chief of them are specimens of especial faith and sanctity, and are set before us with the evident intention of exciting and guiding us in our religious course.[35]

Dôvod zamerania sa na osobné príbehy v Newmanovom kázaní bol zrejmý: spraviť kresťanskú pravdu konkrétnejšou pre jeho poslucháčov, aby sa mohli stotožniť s príkladmi mužov a žien v Biblii. „The especial grace poured upon the Apostles and their associates, whether miraculous or moral, had no tendency to destroy their respective peculiarities of temper and character, to invest them with a sanctity beyond our imitation, or to preclude failings and errors which may be our warning." Komemorácia postáva tak mala podľa Newman za cieľ predstaviť

---

27 Louis BOUYER, Newman's Vision of Faith: A Theology for Times of General Apostasy (San Francisco: Ignatius Press, 1986), 45.

28 „Introductory – Character of Abraham" (No. 202, 12 July 1829), *Sermons* 2:11-20; „Abraham and Lot" (No. 203, 19 July 1829), PPS 3:1-15; „Abraham's History in Connexion with Isaac" (No. 205, 2 August 1829), *Sermons* 2:21-27; „History and Character of Esau" (No. 206, 9 August 1829), *Sermons* 2:28-32; „Jacob and Joseph" (No. 208, 23 August 1829), *Sermons* 2:33; „Remarks on the History and Character of Jacob" (No. 209, 30 August 1829), *Sermons* 2:34-38.

29 „Early History and Character of Jacob" (No. 210, 6 September 1829), *Sermons* 2:46-53.

30 „Saul" (No. 238, 16 May 1830), PPS 3:29-43; „Wilfulness: the Sin of Saul" (No. 345, 2 December 1832), OUS, 156-175; „The Trial of Saul" (No. 584a, 4 July 1841), PPS 8:33-47.

31 „Early Years of David" (No. 239, 23 May 1830), PPS 3:44-59; „History and Character of David Illustrated in His Care of the Ark and Preparations for the Temple" (No. 242, 13 June 1830), *Sermons* 2:64-74; „The Call of David" (No. 472, 25 June 1837), PSS 8:48-62.

32 „Jeroboam" (No. 250, 1 August 1830), PPS 3:60-76.

33 „Jeremiah, a Lesson for the Disappointed" (No. 258, 12 September 1830), PPS 8:124- 140.

34 „Obedience without Love, As Instanced in the Character of Balaam" (No. 451, 4 April 1837), PPS 4:18-36.

35 „Use of Saints' Days" (No. 320, 30 November 1830), PPS 2:393-402, str. 399.

„specimens of the Divine life under the same diversity of outward circumstances, advantages, and dispositions, which we discern around us."[36]

Mnohé z Newmanových kázní o biblických postavách obsahujú osobné charakteristiky podané s veľkou psychologickou intuíciou. Je až fascinujúce, ako detailne dokázal Newman opísať biblické osobnosti, často na základe stručných zmienok v Biblii. Napríklad vo svojej kázni „*Remembrance of the Past Mercies* Newman načrtol postavu patriarchu Jakuba z knihy Genezis nasledovným spôsobom:

> Jacob seems to have had a gentle, tender, affectionate, timid mind—easily frightened, easily agitated, loving God so much that he feared to lose Him, and, like St. Thomas perhaps, anxious for sight and possession from earnest and longing desire of them. Were it not for faith, love would become impatient, and thus Jacob desired to possess, not from cold incredulity or hardness of heart, but from such a loving impatience. Such men are easily downcast, and must be treated kindly; they soon despond, they shrink from the world, for they feel its rudeness, which bolder natures do not. Neither Abraham nor Jacob loved the world. But Abraham did not fear, did not feel it. Jacob felt and winced, as being wounded by it. You recollect his touching complaints,"All these things are against me!"—"Then shall ye bring down my grey hairs with sorrow to the grave."—"If I am bereaved of my children, I am bereaved." Again, elsewhere we are told,"All his sons and all his daughters rose up to comfort him, but he refused to be comforted." At another time,"Jacob's heart fainted, for he believed them not." Again,"The spirit of Jacob their father revived." [Gen. xlii. 36, 38; xliii. 14; xxxvii. 35; xlv. 26, 27.] You see what a childlike, sensitive, sweet mind he had. Accordingly, as I have said, his happiness lay, not in looking forward to the hope, but backwards upon the experience, of God's mercies towards him. He delighted lovingly to trace, and gratefully to acknowledge, what had been given, leaving the future to itself.[37]

Táto stať dobre ilustruje jednak Newmanovu dôkladnú znalosť Biblie a jednak pozoruhodnú schopnosť pospájať útržkovité výroky v živý portrét. Newmanov personalizmus v kazateľskej činnosti tu možno badať v prístupe, ktorý sa zameriava na osobité črty opisovanej postavy pre konkretizovanie posolstva určeného poslucháčom.

[36] „Tolerance of Religious Error" (No. 369, November/December 1834), PPS 2:274-290, str. 274.
[37] „Remembrance of Past Mercies" (No. 516, 22 September 1838), PPS 5:72-85, str. 79-80.

Úcta k svätým

So zameraním kázní na jednotlivé biblické postavy súvisí aj Newmanovo rozhodnutie z roku 1830 o znovuzavedení bohoslužieb na spomienky svätých v kostole St. Mary. Anglikánska cirkev, ktorej oficiálne učenie a prax od jej počiatku formovala snaha o kompromis medzi kontinentálnym protestantizmom a rímskym katolicizmom, nemala vyhranený postoj voči otázke úcty k svätým. Článok 22 v oficiálnych náboženských artikulách anglikánskej cirkvi zakazoval vzývanie svätých:

> The Romish Doctrine concerning Purgatory, Pardons, Worshipping, and Adoration as well of Images as of Reliques, and also invocation of Saints, is a fond thing vainly invented, and grounded upon no warranty of Scripture, but rather repugnant to the Word of God."[38]

V anglikánskej náboženskej praxi sa však úcta k svätým zachovala v podobe titulovania chrámov a komemorácie svätých spomienkou v liturgickom kalendári. Oficiálna anglikánska *Book of Common Prayer*[39] zahŕňala 21 spomienkových dní na svätých: Očisťovanie Presvätej Bohorodičky, Zvestovanie Panne Márii, 10 sviatkov apoštolov (sv. Filipa a Jakuba, sv. Šimona a Júdu spolu), Obrátenie Pavla, svätého Marka Evanjelistu, svätého Barnabáša, Narodenia svätého Jána Krstiteľa, svätého Michala a všetkých anjelov, svätého Lukáša Evanjelistu, všetkých svätých, svätého Štefana a svätých neviniatok. Za Newmanových čias sa úcta k svätým v anglikánskom náboženskom živote zanedbávala, pravdepodobne ako na podozrivý relikt katolíckej praxe.

Členom Oxfordského hnutia bolo vlastné úsilie o obnovu všetkých tradičných aspektov viery, ktoré neboli výslovne odsúdené oficiálnym anglikánskym učením. V tomto kontexte treba chápať aj Newmanovmu návratu k bohoslužbám na spomienky svätých v kostole St. Mary. Newman v svojom anglikánskom období rozlišoval medzi invokáciou a komemoráciou svätých. Plne rešpektoval zákaz invokácie ako modloslužobne praxe, ktorá sa obracia k anjelom a svätým ako zdroji milosti, ktorou však je iba Boh. Komemoráciu anjelov a svätých však prijímal ako autentickú náboženskú prax, ktorá veriacim prinášala bohaté duchovné ovocie.

---

[38] *Tridsaťdeväť náboženských artikúl* („The Thirty-nine Articles of Religion") je oficiálny text anglikánskej cirkvi z roku 1563, ktorý definoval učenie anglickej reformácie za vlády Alžbety I. Text artikúl je dostupný na stránke http://www.victorianweb.org/religion/39articles.html (31. októbra 2024).

[39] *The Book of Common Prayer, and Administration of the Sacraments and Other Rites and Ceremonies of the Church, according to the Use of the Church of England* predstavuje oficiálne schválený text pre anglikánske liturgické slávenie. Autorizované je upravené vydanie z roku 1662; v 20. storočí sa však začali používať rôzne revízie. Táto štúdia používa vydanie vytlačené spoločnosťou Clarendon Press v Oxforde z roku 1816, dostupné online na stránke http://www.archive.org/details/commonprayeradmi00chur (31. októbra 2024).

Rozhodnutie obnoviť spomienky svätých v kostole St. Mary Newman vysvetlil v osobnej korešpondencii takto:

> For myself, I have lately commenced a Saints-Day Service—which I think useful, both because it in some degree keeps up the memory of the Saints and so of old times and because it gives me an opportunity of knowing the more religious part of my Congregation – for such, as a whole, I conceive these Saints-Day worshippers to be. – Perhaps I may ultimately on these days give them a sort of sermon on the Saint – but nous verrons.[40]

Záznam v denníku zo štvrtka 25. marca 1830, na sviatok Zvestovania, potvrdzuje tento zámer: „first day of Saints Day Service in St. Mary's".[41] O niekoľko mesiacov neskôr, na sviatok sv. Barnabáša, Newman predniesol svoju prvú kázeň na Deň svätých.[42] Ďalšie kázne nasledovali s pravidelnosťou v súlade s liturgickým kalendárom v *Book of Common Prayer*: sv. Ján Krstiteľ 24. júna; sv. Peter 29. júna; sv. Bartolomej 24. augusta; sv. Matúš 21. septembra; atď.

Pre Newmana bol návrat k sláveniu spomienok svätých jedným z prostriedkov náboženskej obnovy v anglikánskej cirkvi. Usiloval sa povzbudiť členov svojho spoločenstva k hlbšiemu prežívaniu liturgického roka a sprítomňovať si v svätých vzory kresťanského života. V kázni s názvom *Use of Saints' Days* to vysvetľuje takto:

> I say this neglect of religious Ordinances is an especial fault of these latter ages. There was a time when men openly honoured the Gospel; and when, consequently, they had each of them more means of becoming religious. The institutions of the Church were impressed upon the face of society. Dates were reckoned not so much by months and seasons, as by sacred Festivals. The world kept pace with the Gospel; the arrangements of legal and commercial business were regulated by a Christian rule. Something of this still remains among us; but such customs are fast vanishing. Mere grounds of utility are considered sufficient for re-arranging the order of secular engagements. Men think it waste of time to wait upon the course of the Christian year; and they think they gain more by a business-like method…[43]

---

40 Newman to Simeon Lloyd Pope (Oriel College, 5 April 1830), LD 2:201-202.

41 LD 2:200.

42 „St. Barnabas. His History and Character. On Brotherly Kindness and Fellow Feeling" (No. 241, 11 June 1830), *Sermons* 3:23-25. Porov. Záznam v denníku vo štvrtok 11. júna 1830: „Prayers in St. Mary's Chancel – preached lecture for first time – began to have a lecture and singers in St. Mary's chancel on Saints' days" (LD 2: 236).

43 „Use of Saints' Days" (No. 320, 30 November 1830), PPS 2:393-402, str.396-397.

Podobnú sťažnosť vyslovuje v úvode kázne *On the Honor Due to the Blessed Virgin* z roku 1831:

> St. Mary, the Mother of our Lord, says in her hymn *From henceforth all generations shall call me blessed* (Luke 1). Accordingly, she has ever been styled in the Church the Blessed Virgin. Yet, alas, in these latter times, it cannot be denied, we have in great measure forgotten to fulfill her meek anticipation of her own praise, and though we retain her day and call it Lady Day, how much more do we do we look upon it as a date in the civil year than account ourselves honored by the coming of the Mother of our Lord unto us.[44]

Newman v tejto kázni poukazoval na fakt, že v sekulárnej bol *Lady Day* dátumom odovzdania daní; v skorších dobách predstavoval začiatok Nového roka a v Newmanovom čase sa stále pokladal za tradičný začiatok poľnohospodárskej sezóny. Pôvodný náboženský obsah strácal na význame.

Na možnú námietku voči úcte k Panne Márii ako praxi, ktorá nemá oporu v Písme, či je dokonca prekážkou vo viere v Krista ako jediného sprostredkovateľa medzi Bohom a ľuďmi, Newman v tejto kázni uvádza protiargument, ktorý vychádza z podnetnej úvahy o hodnote rodinných a priateľských vzťahov. Vychádza pritom zo slov Pavlovho Prvého listu Timotejovi 5,8: „Veď kto sa nestará o svojich, najmä o domácich, zaprel vieru a je horší ako neveriaci.“[45] Pre Newmana tieto slová dokazujú, že akékoľvek zanedbávanie rodinných vzťahov nemá v Novom zákone žiadnu oporu. Starostlivosť o rodinu a priateľov je prirodzenou morálnou požiadavkou, ktorá tvorí ľudský základ pre duchovné vzťahy v novom živote veriaceho v Kristov. Newman tak interpretoval 1 Tim 5,8 vo význame, že kresťan zanedbávajúci blízke osobné vzťahy v skutočnosti uplatňuje nižší morálny štandard ako neveriaci.

Obhajoba hodnoty rodinných a priateľských vzťahov v kresťanskom živote v konečnom dôsledku vedie k dôslednejšiemu prijímaniu ústrednej dogmy kresťanskej viery o jednote Kristovej božskej a ľudskej prirodzenosti. Kristus ako dokonalý človek prevzal so svojou ľudskou prirodzenosťou aj plnú účasť na ľudských vzťahoch:

> Christ was not an angel. He was a man like us, in all points but sin. Have we natural affections? He had them, too. Where are we to see them exemplified? He had no brother, sister, wife or father. It is his mother that

[44] „The Annunciation of the Blessed Virgin Mary – On the Honor Due to Her“ (No. 291, 25 March 1831), *Sermons* 3:116-121, str.117.

[45] Porov. „On the Honor Due to Her“, 118.

> concentrates them all… When we estimate the reverence which her Son showed her, then may we know how fitly to honour her memory.[46]

Plný význam tejto kristologickej úvahy Newman rozvinul v stati kázne, ktorá sa zameriava na prežívanie viery v cirkevnom spoločenstve, kde Boh prostredníctvom Krista"has made our natural relations the groundwork of our spiritual relations":

> Has not God in his life too made His Gospel flow to us through the channel of natural relationship? He has bound us into one body, in one intelligible bond now; He has given us common privileges. He has bid us grow together one and all edifying each other.[47]

Uvedená stať je jedným z mnohých svedectiev o Newmanovom prežívaní sviatostného života, nielen v úzkom zmysle prijímania sviatostí, ale aj prežívania vzťahov sviatostným spôsobom ako účinného prostriedku alebo kanála Božej milosti. Ak osobný vplyv priateľov predstavoval pre Newmana privilegovaný nástroj pre šírenie viery, pamäť mala v jeho prežívaní moc sprítomňovať skúsenosť priateľstva a lásky.[48] Newman vo svojich vzťahoch pestoval veľký rešpekt k osobitosti priateľov, zvláštnu citlivosť k ich špecifickým darom a cnostiam a obdiv k osobnej svätosti. Toto všetko si Newman v skúsenosti vzťahov pripomínal – sprítomňoval.[49] Komemorácia svätých preňho preto znamenala v podstate to isté ako pestovanie vzťahov s priateľmi. V úcte k svätým si pripomínal pôsobenie Božej milosti v ich neopakovateľných charakteroch a životoch.

James Tolhurst preto vo svojej štúdii o Newmanových kázňach výstižne poukázal na to, že „Newman's concept of the Communion of Saints which he was to link directly with union with family and friends".[50] Vzájomná súvislosť medzi priateľstvom a spoločenstvom svätých vystupuje v Newmanových kázňach vo viacerých podobách. Láska uskutočňovaná v spoločenstve svätých podporuje náš rast v priateľstve: „The test of our being joined to Christ is love, the test of love towards Christ and His Church, is loving those whom we actually see."[51] Na druhej strane priateľstvo vedie k hlbšej účasti na Kristovej láske v mystickom spoločenstve Cirkvi: „If we enjoy the presence of friends, let them remind us of the communion of saints before his throne."[52]

---

46 „On the Honor Due to Her", 120-121.
47 „On the Honor Due to Her", 119.
48 Porov. „Remembrance of Past Mercies," 79.
49 Veľkú časť Newmanovej *Apologia Pro Vita Sua* predstavujú vďačné spomienky na ľudí, ktorí ho ovplyvnili na ceste ceste viery.
50 James TOLHURST, *The Church… a Communion – in the Preaching and Thought of John Henry Newman* (Leominster, Herefordshire: Fowler Wright Books Limited, 1988), 17.
51 „The Communion of Saints" (No. 466, 14 May 1837) PPS 4:168-184, str. 184.
52 „The Season of Epiphany" (No. 574, 17 January 1841) PPS 7:14-85, str. 85.

V kontinuite s Newmanovým pohľadom na rodinné a priateľské vzťahy sa úcta k svätým stala skúšobným kameňom skutočnej kresťanskej lásky. V kázni na sviatok sv. Jána, apoštola a evanjelistu to opätovne zdôraznil:

> The real love of man must depend on practice, and therefore, must begin by exercising itself on our friends around us, otherwise it will have no existence. By trying to love our relations and friends, by submitting to their wishes, though contrary to our own, by bearing with their infirmities, by overcoming their occasional waywardness by kindness, by dwelling on their excellences, and trying to copy them, thus it is that we form in our hearts that root of charity, which, though small at first, may, like the mustard seed, at last even overshadow the earth.[53]

Priateľské vzťahy a Newmanov ekleziologický vývin

Dôraz na osobné vzťahy má v Newmanových kázňach ešte jeden dôležitý aspekt. V jednej zo svojich najznámejších kázní pred Oxfordskou univerzitou s názvom *Personal Influence, the Means of Propagating the Truth* Newman tvrdil, že svätci sú de facto jediným účinným prostriedkom na šírenie evanjelia vo svete. Ich osobný vplyv podľa neho predstavoval ten najdôležitejší nástroj pre odovzdávanie viery:

> [The revealed truth] has been upheld in the world not as a system, not by books, not by argument, nor by temporal power, but by the personal influence of such men as have already been described, who are at once the teachers and the patterns of it… Men persuade themselves, with little difficulty, to scoff at principles, to ridicule books, to make sport of the names of the good men; but they cannot bear their presence: it is holiness embodied in personal form, which they cannot steadily confront and bear down: so that the silent conduct of a conscientious man secures for him from beholders a feeling different in kind from any which is created by the mere versatile and garrulous reason.[54]

Newman v tejto stati vychádza z vlastnej skúsenosti s vplyvom priateľov na jeho osobný duchovný rast. Možno povedať, že to bola skúsenosť mediácie Božej milosti v osobných vzťahoch, ktorej reflexia podnietila Newmanov teologický vývin smerom ku katolíckej ekleziológii. V duchu svojej anglikánskej teologickej vízie, ktorú označoval ako *Via media* anglikánskej cirkvi,[55] sa však vyhraňoval voči ka-

[53] „Love of Relations and Friends" (No. 326, 27 December 1831), PPS 2:51-61, str. 55.

[54] „Personal Influence, the Means of Propagating the Truth" (No. 329, 22 January 1832). OUS, 75-98.

[55] S odkazom na anglikánsku teologickú tradíciu sa Newman vo svojom anglikánskom období usiloval rozvíjať ekleziológiu „strednej cesty" anglikánskej cirkvi medzi omylmi protestantizmu na jednej strane a rímskeho katolicizmu na strane druhej. Porov. „Editor's Introduction" v H. D. WEIDNER (ed.). *Henry Newman: The Via Media of the Anglican Church* (Oxford: Clarendon Press, 1990), xi-lxxix.

tolíckemu prežívaniu úcty svätých dôsledným odmietaním invokácie, teda vzývania svätých.

Newmanova životopisná *Apologia pro vita sua* svedčí o tom, že invokácia svätých bola v jeho anglikánskom období sústavnou výhradou voči učeniu a náboženskej praxi v katolíckej cirkvi:

> I thought the essence of [the Roman Catholic Church's] offence to consist in the honours which she paid to the Blessed Virgin and the Saints; and the more I grew in devotion, both to the Saints and to our Lady, the more impatient was I at the Roman practices, as if those glorified creations of God must be gravely shocked, if pain could be theirs, at the undue veneration of which they were the objects.[56]

Na inom mieste v *Apologii* Newman zdôraznil:

> I could not go to Rome, while she suffered honours to be paid to the Blessed Virgin and the Saints which I thought in my conscience to be incompatible with the Supreme, Incommunicable Glory of the One Infinite and Eternal.[57]

Vzhľadom na Newmanovu konštantnú výhradu voči invokácii svätým v jeho anglikánskom období je zaujímavá jeho druhá anglikánska kázeň o Panne Márii na sviatok Zvestovania Pána z roku 1832.[58] V publikovanom texte kázne v druhom zväzku Newmanových „Farských kázní" autor uviedol koncovú poznámku: „On the subject of this Sermon, vide Bishop Bull's Sermon on Luke i. 48, 49."[59] Porovnanie textov Georga Bulla a Newmana však ukazuje v otázke invokácie jeden dôležitý rozdiel.

Biskup Bull sa v svojej kázni o Panne Márii od katolíckeho kultu nasledovným spôsobom:

> [Mary] saith indeed, that all generations should call her blessed; but not that any generation should call upon her to bless them… We will not give her the honour of invocation, or praying to her, as all the papists do, for the unanswerable reasons above mentioned. Indeed, as long as that one text of Scripture remains in our Bibles, which we read 1 Tim. ii. 5. There is one God, and one mediator between God and men, the man Christ Jesus;

---

56 *Apologia*, 53.

57 *Apologia*, 148.

58 „The Reverence Due to the Blessed Virgin" (No. 333, 25 March 1832), PPS 2:127-138; v ďalšom texte: Annunciation II (1832).

59 Annunciation II (1832), 138, note 1. George Bull (1634-1710) bol anglikánsky teológ a biskup, jeden z hlavných predstaviteľov anglikánskej teologickej školy nazývanej „Caroline Divines". Porov. Kenneth HYLSON-SMITH, *High Churchmanship in the Church of England. From the Sixteenth Century to the Late Twentieth Century* (Edinburgh: T&T Clark, 1993).

> we shall never be persuaded, by any sophistry or subtle distinctions of our adversaries, to betake ourselves to the mediation of the Blessed Virgin, much less of any other saint.[60]

Z textu je zjavné, že Bullova hlavná námietka voči vzývaniu svätých spočívala na Kristovom výlučnom sprostredkovateľskom úrade medzi Bohom a ľuďmi. Na základe doslovnej interpretácie textu 1 Tim 2,5, ktorá je charakteristická pre protestantizmus, je prax vzývania Márie nezlučiteľná s kristologickou mediáciou milostí v Cirkvi.

Newmanova argumentácia proti invokácii je v porovnaní s Bullom omnoho chudobnejšia. Newman odmietal formy úcty k Márii a svätým, ktorá by povyšovala stvorenie ponad Stvoriteľa.[61] Je však príznačné, že v texte kázne sa vôbec nedotýka otázky mediácie milostí. V kontexte Bullovej kázne, na ktorú Newman odkazuje, sa tento fakt javí ako ohlušujúce ticho. Newman mediáciu milostí prežíval v priateľských a rodinných vzťahoch, a tým sa postupne prepracovával ku katolíckej ekleziológii. Invokáciu svätých v anglikánskom období úprimne odmietal ako modloslužobnú prax, nie však pre samotnú skutočnosť sprostredkovania milostí v Cirkvi, ale akoby bolo urážkou Boha o toto sprostredkovanie svätých žiadať.

Výhradu voči invokácii svätých si niesol až do samého záveru svojho účinkovania v anglikánskej cirkvi:

> In the interval, of which it remains to speak, viz. between the autumns of 1843 and 1845 I was in lay communion with the Church of England, attending its services as usual, and abstaining altogether from intercourse with Catholics, from their places of worship, and from those religious rites and usages, such as the Invocation of Saints, which are characteristics of their creed.[62]

Aj na hranici rozhodnutia o vstupe do katolíckej cirkvi si Newman stále zachovával dôsledný odstup od vzývania svätých. Podľa historickej štúdie Phillipa Boyca:

> Even while reciting the Roman Breviary in Littlemore in the years leading up to his [Newman's] conversion, he and his companions still omitted the direct invocations it contained, claiming that they were not an essential part of the Divine Office. Instead of ora pro nobis (pray for us), they would

[60] George Bull,"Sermon IV" in: Edward BURTON (ed.), *The Works of George Bull.* Volume 1 (Oxford: Clarendon Press, 1826), 83-112, str. 98; 104.
[61] Annunciation II (1832), 132.
[62] *Apologia*, 214.

> say oret pro nobis (may she pray for us) and they omitted the Salve Regina altogether.[63]

Je potrebné poznamenať, že Newmanovou hlavnou anglikánskou výhradou voči katolíckej cirkvi boli nové učenia, ktoré neboli explicitne potvrdené svedectvom Svätého písma. Išlo teda o principiálnu otázku, ktorej invokácia svätých bola podľa Newmana iba jedným z príkladov. Newman túto zásadnú otázku vyriešil koncepciou doktrinálneho vývinu v cirkvi, ktorú rozpracoval v knihe *Essay on the Development of Christian Doctrine*. Vďaka tejto koncepcii napokon dospel k zmiereniu aj s praxou vzývania svätých:

> The devotions then to Angels and Saints as little interfered with the incommunicable glory of the Eternal, as the love which we bear our friends and relations, our tender human sympathies, are inconsistent with that supreme homage of the heart to the Unseen, which really does but sanctify and exalt, not jealously destroy, what is of earth.[64]

Je príznačné, že Newman v tomto texte používa analógiu medzi láskou k priateľom a príbuzným na jednej strane a úctou k anjelom a svätým na strane druhej. Svedčí to o tom, že jeho konverzia na katolicizmus znamenala dôsledný príklon k zásade katolíckej teológii o spolupráci Božej milosti a ľudskej prirodzenosti, ktorú prežíval v priateľských vzťahoch ako účinnom nástroji lásky Ducha Svätého. Newmanov „objav viditeľnej cirkvi“[65] znamenal cestu osobného ekleziologického vývinu od skúsenosti rodinných a priateľských vzťahov do spoločenstva svätých.

LITERATÚRA

The Book of Common Prayer, and Administration of the Sacraments and Other Rites and Ceremonies of the Church, according to the Use of the Church of England. Oxford: Clarendon Press, 1816.

BOUYER, Louis. *Newman's Vision of Faith: A Theology for Times of General Apostasy*. San Francisco: Ignatius Press, 1986.

BOYCE, Phillip, ed. Mary: *The Virgin Mary in the Life and Writings of John Henry Newman*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans, 1999.

BURTON, Edward (ed.). *The Works of George Bull*. Volume 1. Oxford: Clarendon Press, 1826.

CHADWICK, Owen. *The Spirit of the Oxford Movement*. Cambridge: University Press, 1990.

63 Phillip BOYCE (ed.), Mary: The Virgin Mary in the Life and Writings of John Henry Newman (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans, 1999), 29-30.

64 *Apologia*, 196.

65 Porov. Joseph KOMONCHAK, *Newman's Discovery of the Visible Church (1816-1828)*. Doctoral Dissertation (New York: Union Theological Seminary, 1976).

CHURCH, R.W. *The Oxford Movement: Twelve Years: 1833-1845*. London: Macmillan & Co., 1922.
DESSAIN, Charles Stephen et al., eds. *The Letters and Diaries of John Henry Newman*. London: T. Nelson, 1961-.
HYLSON-SMITH, Kenneth. *High Churchmanship in the Church of England. From the Sixteenth Century to the Late Twentieth Century*. Edinburgh: T&T Clark, 1993.
KERR, Ian. *The Achievement of John Henry Newman*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1990.
KERR, Ian. *John Henry Newman: A Biography*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
KOMONCHAK, Joseph. *Newman's Discovery of the Visible Church (1816-1828).* Doctoral Dissertation. New York: Union Theological Seminary, 1976.
MURRAY, Placid et al., eds. *John Henry Newman: Sermons 1824-1843.* 5 Volumes. Oxford: Clarendon Press, 1993-2012.
NEWMAN, John Henry. *Apologia Pro Vita Sua.* London: Longmans, Green, 1908.
NEWMAN, John Henry. *An Essay on the Development of Christian Doctrine.* London: Longmans, Green, 1909.
NEWMAN, John Henry. *Fifteen Sermons Preached Before the University of Oxford.* London: Longmans, Green, 1909.
NEWMAN, John Henry. *The Idea of a University*. London: Longmans, Green, 1907.
NEWMAN, John Henry. *Parochial and Plain Sermons* (8 volumes). London: Longmans, Green, 1907.
NEWMAN, John Henry. *Sermons Bearing on Subjects of the Day*. London: Longmans, Green, 1902.
Remains of the Late Reverend Richard Hurrell Froude. 2 Volumes. London: Rivington, 1838.
TOLHURST, James. *The Church … a Communion – in the Preaching and Thought of John*
Henry Newman. Leominster, Herefordshire: Fowler Wright Books Limited, 1988.
Tracts for the Times: by Members of the University of Oxford (6 volumes). New York: AMS Press, 1969.
WEIDNER, H. D. (ed.). *Henry Newman: The Via Media of the Anglican Church*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
WHITE, W. D., (ed.). *The Preaching of John Henry Newman*. Philadelphia: Fortress Press, 1969.

Ján Dolný, S.T.D.
Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, v.v.i.
Dúbravská cesta 9
841 04 Bratislava
jandolny2012@gmail.com

prof. Róbert Lapko, Th.D., PhD.
Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, v.v.i.
Dúbravská cesta 9
841 04 Bratislava
robert.lapko@savba.sk

DOPLNOK

Verba Theologica
Supplementum/2024 (ročník XXIII): 142-152
DOI: https://doi.org/10.54937/vt.2024.23.Supp.142-152

Sacrum v umeleckej inšpirácii

Sacrum in artistic inspiration

PAVOL RUSKO

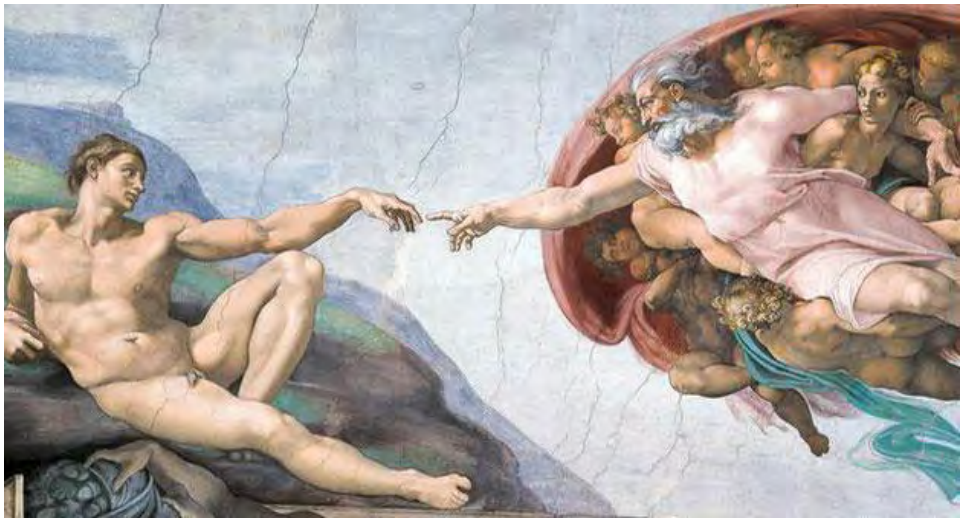
Katolícka univerzita v Ružomberku
Pedagogicka fakulta

Abstract:
In the post, I will talk about the need for sincerity in artistic expression, the search for motivation for artistic creation, and the ways of an author's approach to solving sacred topics. Using the examples of my own realization of monumental works in the sacred space, I will present the sanctity of inspiration, the way of choosing a technique and problems in fulfilling artistic ambitions.
Keywords: sacrum – inspiration – author's statement – artistic work

Sacrum
Latinské slovo „sacrum" prekladáme do slovenčiny ako „sakrálny". V synonymickom slovníku slovenského jazyka je význam slova „*sakrálny*" definovaný *ako posvätný, svätý, chrámový; bohoslužobný a pod.* Najbližšie k vysvetleniu slova SACRUM v názve môjho príspevku sú slová „posvätný, svätý". Teda možno by bol lepší názov „Posvätnosť umeleckej inšpirácie". Akási nedotknuteľnosť, čistota, vzácnosť, výnimočnosť. Niečo, čo vychádza z úprimnosti a presvedčenia autora bez nasledovných kalkulov. Môže sa týkať tém, techník, spôsobu realizácie, výberu priestoru a pod. Použil som latinské slovo, aby v ňom ostala zachovaná tradícia a pocit tajomna.
Sacrum – keď sa hovorí o božských veciach, nachádza sa téma v oblasti posvätna, posvätné božské tajomstvo (tajnosť – secretum).

Pieta / Michelangelo Buonarroti / chrám sv. Petra, Rím /

Inšpirácia
je vnuknutie, popud k tvoreniu (obyčajne umeleckému), tvorivé nadšenie, tvorivá nálada.



Stvorenie Adama / Michelangelo Buonarroti /
výjav z knihy Genezis na strope Sixtínskej kaplnky vo Vatikáne z rokov 1508 – 1512

Marek Orko Vácha vo svojej knihe Radosť z Boha hovorí: „Cesta k Bohu je cestou do tvojej duše. Na inom mieste: Konečným produktom modlitby je Duch svätý, ktorého Boh dáva tomu, kto ho prosí. Duch svätý, Život sám, najnedefinovateľnejšia postava Trojice Duch svätý, Dych svätý, Je Prítomnosť, Živosť".

Pre štruktúru dokumentovania vlastnej sakrálnej tvorby a pre jednoznačnosť porozumenia informácie som zvolil nasledovný spôsob:

a. uvediem názov diela,
b. predstavím obrázky návrhu a výslednú realizáciu diela,
c. potom informácie o diele v poradí:
   inšpirácia – motivácia – realizácia.

„DOBRÝ PASTIER"

Dobrý pastier / Pavol Rusko / akryl na plátne, 100 x 80 cm

Inšpirácia
Ježiš povedal: „Veru, veru, hovorím vám: Kto nevchádza do ovčinca bránou, ale prelieza inokade, je zlodej a zbojník. Kto vchádza bránou je pastier oviec. Pán je môj pastier, nič mi nechýba, pasie ma na zelených pašienkach (Ž 23).

Motivácia
Urobiť radosť prof. Tadeuszowi Zasępovi

Realizácia
maľba, akryl na plátne, 120 x 100 cm

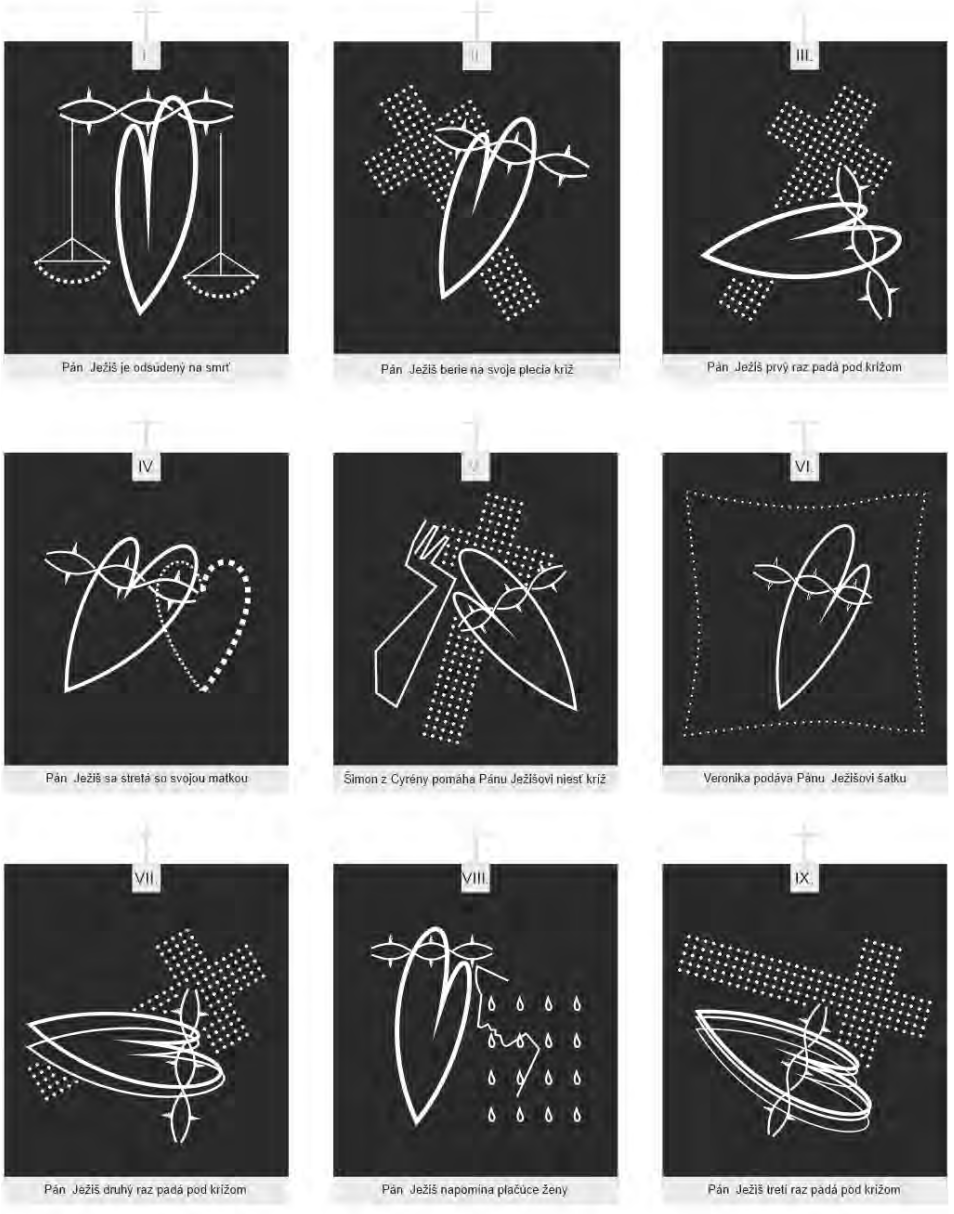
„RADOSTNÝ RUŽENEC“

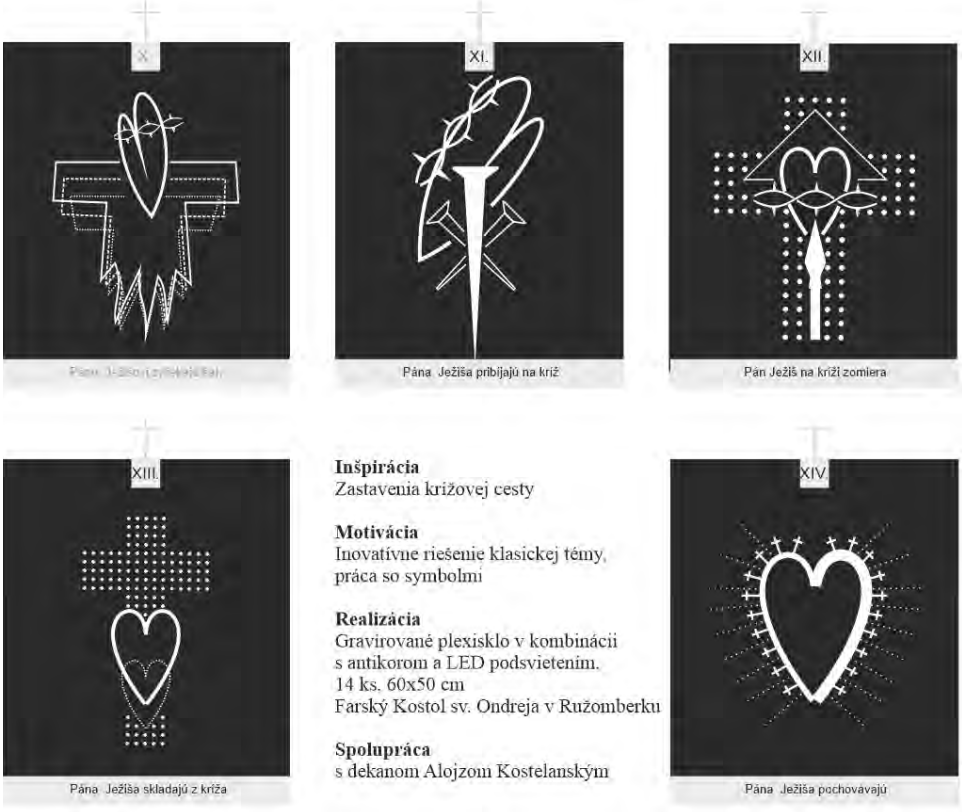
Inšpirácia
Radostný ruženec

Motivácia
Realizovať vitráže v kostole v Šumiciach na Morave

Realizácia
Klasická vitráž 500 x 140 cm, 6 ks
Predpokladaná doba realizácie… cca 3 roky
Schválené Olomouckým arcibiskupstvom, liturgickou komisiou
Nerealizované!

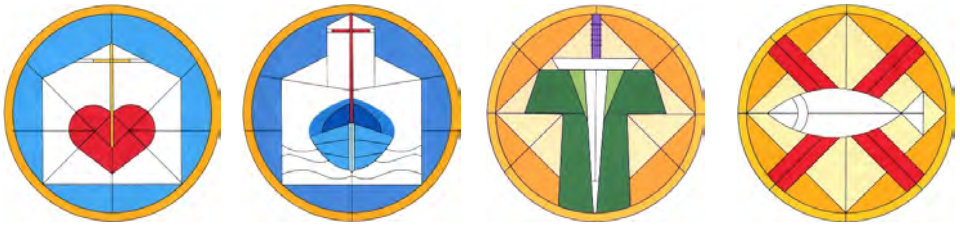
„KRÍŽOVÁ CESTA“





„ATRIBÚTY“

kostola, rodiny, farnosti a spišskej diecézy

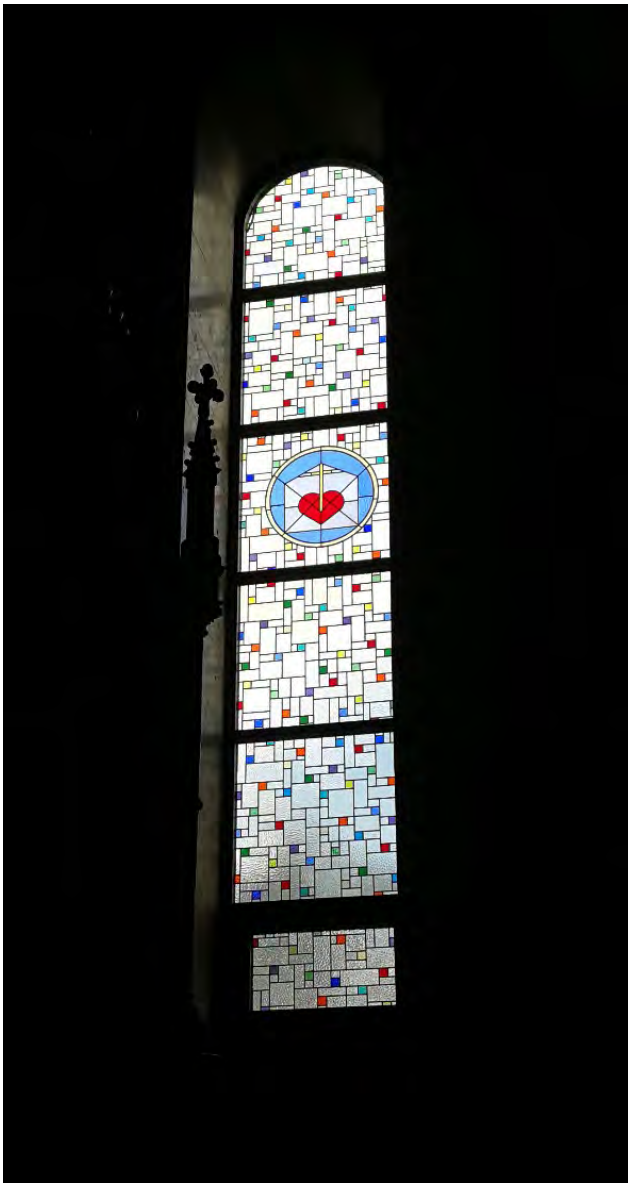


Domov / láska,viera, nádej / **Kostol** / loď, kríž / **Sv. Martin** /meč a plášť **Sv. Ondrej** /kríž a ryba/

Inšpirácia
Atribúty kostola, rodiny, farnosti a spišskej diecézy

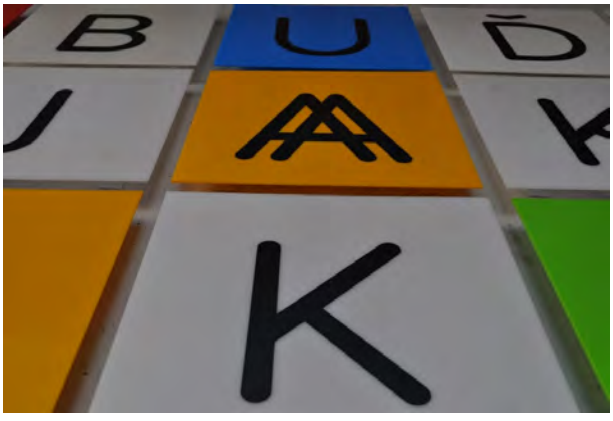
Motivácia
Realizovať vitráže v kostole, kde sa nachádzajú vitráže Ľudovíta Fullu, nájsť spôsob vlastného vyjadrenia

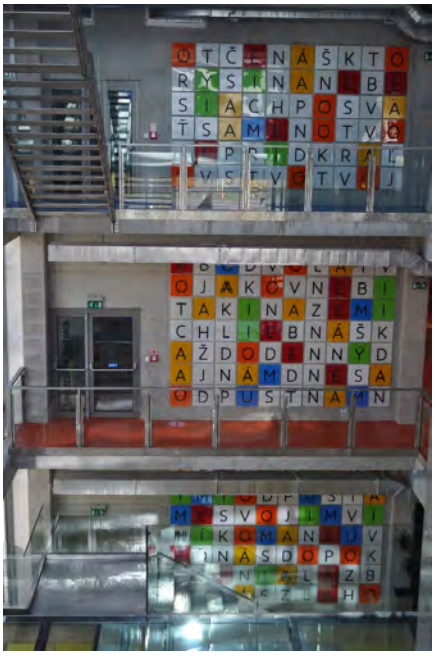
Realizácia
Farebné vitráže v Sanktuáriu, 4 ks okná 500 x 100 cm,
Kostol sv. Ondreja v Ružomberku
Spolupráca s dekanom Alojzom Kostelanským



/ Detail výslednej realizácie /

„OTČENÁŠ“





Inšpirácia
Modlitba „Otčenáš“

Motivácia
Vytvoriť dielo konceptuálneho charakteru
a darovať ho KU za možnosť realizovať dielo NÁDEJ

Realizácia
200 štvorcov farebného plexiskla 40 x 40 cm,
z fólie plotrované písmo
Univerzitná knižnica KU v Ružomberku

„NÁDEJ“

Libreto
k dielu na dotvorenie interiéru Univerzitnej knižnice KU v Ružomberku „**NÁDEJ**“

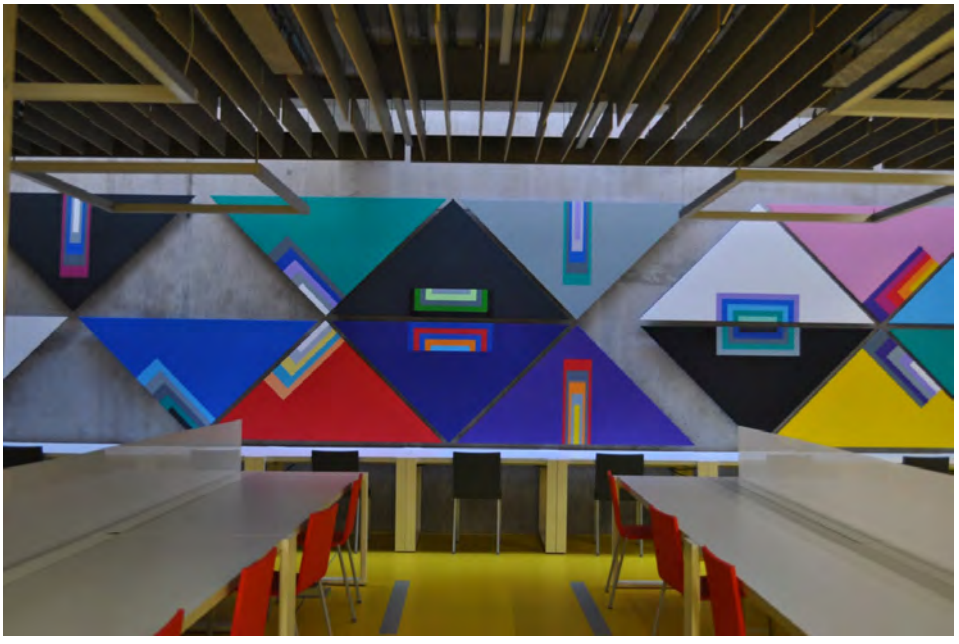
Viera, **nádej** a láska sú mojimi aktívnymi znakmi kresťanstva. Snažím sa tieto Božské čnosti začleňovať do svojho života a práce. Poslaním Katolíckej univerzity je, podľa môjho názoru, pripraviť mladých ľudí pre život nielen po stránke vedomostno-sociálnej, ale aj duchovnej a morálnej. V univerzitnej knižnici bude určite množstvo literatúry, ktorá môže tento cieľ naplniť. Ja mám **nádej,** že študenti túto literatúru objavia a odnesú si do života jej pozitívne odkazy.

Farebnosť diela kompozíciu zjednocuje. Obsahuje príbeh farieb spektra od žltej k červenej, cez fialovú k modrej a zelenej. Doplnkové farby detailov vyvolávajú radostnú náladu. Optimizmus, **nádej**. Taktiež riešia druhý problém, keďže z pohľadu nikdy nebude dielo viditeľné v celku. Definujú jednotlivé diely ako samostatné umelecké celky.

V kompozícii nenájdeme dva rovnaké segmenty čo má symbolizovať fantáziu a nedozierne bohatstvo skryté v knihách a kultúre.

Verím, že moju **Nádej** príjmete s Láskou.

/ Návrh celkovej kompozície /



/ detail výslednej realizácie v priestoroch Univerzitnej knižnice KU v Ružomberku /

Záver

Majakovskij o tvorbe poézie hovorí: Básnik musí mať najprv zásobu aliterácií a keď príde sociálna objednávka, vyberie tie najvhodnejšie a napíše báseň…

Solženicyn v knihe Jeden deň Ivana Denisoviča píše: Umenie nie je čo, ale ako…

Ja dodávam:

Nie je inšpirácia ako inšpirácia, motivácia ako motivácia a s realizáciou to tiež nie je vždy jednoznačné.

Ľudovít Ódor v knihe Rýchlokurz geniality doporučuje: Vyhľadávajte Flow a píše, že psychológ Mihály Csíkszentmihályi prišiel so zaujímavou ideou po tom, keď skúmal, čo prináša úspešným a talentovaným ľuďom radosť.

„Stav, keď sú ponorení do aktivity tak, že úplne prestanú vnímať svet okolo seba – Flow."

Na základe vlastnej skúsenosti môžem povedať, že poznám takýto stav a viem, že keď príde je potrebné ho využiť v plnej miere. Otvoriť sa inšpirácii, pocítiť jej posvätnosť – „SACRUM", napojenie sa na Božskú kreativitu s čistým úmyslom

a bez sprievodných kalkulácií s uvedomením si, že najdôležitejšou motiváciou tvorby je:

- tvoriť krásu,
- nachádzať humanistické posolstvá,
- robiť svet lepším.

Nech sú nám mementom slová Milana Rúfusa z básne Pecko sprostáčik:

„a môžete mať domy v mestách
a jemné púdre na tvári
to nezmení nič na tom
že ste barbari, iba barbari".

doc. akad. mal. Pavol Rusko, ArtD.
Nám. Andreja Hlinku 56
034 01 Ružomberok
pavol.rusko@ku.sk

www.designjuras.sk

www.lumen.sk

BANSKÁ BYSTRICA 102,9
BARDEJOV 99,1
BRATISLAVA 93,8
BREZNO 103,4
ČADCA 105,8
KOŠICE 94,4
LEVOČA 99,8
LIPTOVSKÝ MIKULÁŠ 89,7
LUČENEC 106,3
MARTIN 89,4
MICHALOVCE 103,3
NÁMESTOVO 105,8
NITRA 95,7
PREŠOV 92,9
PRIEVIDZA 98,1
ROŽŇAVA 106,3
SITNO 93,3
SENICA 96,1
SKALICA 105,2
SKALITÉ 90,6
SNINA 93,2
STARÁ ĽUBOVŇA 99,8
ŠTÚROVO 93,5
TATRY 102,9
TOPOĽČANY 95,6
TRENČÍN 93,3
TRNAVA 98,1
ZLATÉ MORAVCE 98,0
ŽILINA 89,8

RÁDIO LUMEN

SVETLO TVOJICH DNÍ