

Univerzita Karlova
Filozofická fakulta
Ústav filozofie a religionistiky

Filozofia ikon sv. Jána z Damašku

Diplomová práca

Tomáš Pešek, 2008

Odbor: filozofia - teológia

vedúca práce: Prof. Lenka Karfíková, Dr. theol.

*Prehlasujem, že som diplomovú prácu vypracoval samostatne s využitím iba
citovaných prameňov a literatúry*

Tomas Rebel

Obsah

| | |
|--|---------|
| Úvod | str. 1 |
| I. Postoj kresťanov k obrazom | str. 2 |
| II. Sv. Ján z Damašku | str. 10 |
| III. Proti tým, ktorí zavrhnú sväté obrazy | str. 14 |
| III.1 Obraz | str. 14 |
| III.2 Funkcie obrazu a zobraziteľnosť vecí | str. 17 |
| III.3 Druhy obrazov | str. 25 |
| Exkurz – termíny <i>fysis</i> , <i>úsia</i> , <i>hypostasis</i> v spisoch Jána z Damašku | str. 28 |
| IV. Ikonoklastické námietky proti zhotovovaniu obrazov | str. 41 |
| IV.1 Úcta k obrazom, jej definícia a druhy | str. 41 |
| IV.2 Vzťah obraz – archetyp | str. 46 |
| IV.3 (Ne)zobraziteľnosť Boha | str. 50 |
| Záver | str. 61 |
| Bibliografia | str. 63 |
| Zoznam skratiek | str. 65 |
| Resumé | str. 67 |

Úvod

Pri vstupe do kresťanského chrámu byzantsko-slovanského obradu je jednou z prvých vecí, ktoré si návštevník všimne, množstvo ikon, ktoré sa tam nachádza. Strop, steny, stĺpy sú pokryté malbami, v prednej časti sa nachádza stena zložená z ikon – ikonostas oddeľujúca svätyňu od hlavnej lode chrámu. Ikony Krista a svätých u východných kresťanov (či obrazy a sochy – v katolíckej cirkvi) sa dnes v týchto cirkvách vnímajú ako čosi samozrejmé, neproblematické, nad čím sa zvlášť nepozastavujeme. Veď aj v bežnom živote sme doslova zaplavení reprodukciami slávnych diel výtvarného umenia, obrazmi, obrázkami a podobizňami známych osobností alebo svojich blízkych.

Postoj k ikonám však nebol vždy a všade bezproblémový či dokonca ústretový. V histórii svätých obrazov sa vyskytuje množstvo rozdielnych názorov, bojov väčšieho i menšieho rozsahu s dôsledkami, ktoré ovplyvnili ďalší vývoj vzťahu k ikonám. V tejto súvislosti je neprehliadnuteľnou skutočnosťou byzantský ikonoklazmus v 8. storočí. Predstavitelia ikonoklazmu (nepriatelia obrazov) i ikonodulie (ctitelia obrazov) formulovali a opierali svoje stanoviská o teologické i filozofické argumenty, ktorými sa snažili dokázať správnosť svojho postoja k tejto otázke.

Významnou postavou v ikonodulských radoch je sv. Ján Damašký (okolo *675 – okolo +749). Predmetom tejto práce je dielo venované obrane ikon práve z pera sv. Jána Damaškého. Cieľom nasledujúcich strán je analýza jeho myšlienkového postupu a argumentácie, prípadne vyzdvihnutie najdôležitejších motívov v jeho diele. Pri tom budem vychádzať z troch apológií (rečí) uctievania obrazov: „*Proti tým, ktorí zavrhujú sväté obrazy*“ (Πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἁγίας εἰκόνας, *De Imaginibus*) s prihliadnutím aj na iné Jánove spisy ako napr. „*Dialectica*“ (Dial.), „*Podrobný výklad ortodoxnej* viery*“ (Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως).

* Termín „ortodoxný“ tu neoznačuje konfesnú príslušnosť tak ako dnes, ale pravosť (lat. De fide orthodoxa, ďalej De fide orth.)

Osnova práce je nasledujúca: 1) postoj prvých kresťanov k obrazom (I. kap.), 2) osoba a dielo sv. Jána Damaškého (II. kap.), 3) pojmá obrazu v spise *De Imaginibus*, Jánove vyjadrenia týkajúce sa podobnosti - tu už prihliadajú aj na prácu *De fide orth.* a *Dialectica* (III. kap.), 4) námietky proti možnosti zhotovovania svätých obrazov formulované obrazoboreckou stranou (druhy úcty, zobraziteľnosť Boha) a odpovede na tieto námietky tak, ako ich nachádzame v *De Imag.* (IV. kap.)

I. Postoj kresťanov k obrazom

Slávu nesmrteľného Boha zamenili za podoby zobrazujúce smrteľného človeka, vtáky, štvornožce a plazy. Toto nie sú slová nejakého ikonoklastu ôsmeho storočia adresované uctievačom obrazov, ale slová apoštola Pavla z listu Rimanom (Rim 1,23) určeného pre náboženskú obec v Ríme. Pavol napísal tento list niekedy na prelome rokov 57/58 v Korinte, na citovanom mieste hovorí o pohanoch a ich praktikách.

Postoj kresťanov k obrazom sa v priebehu prvých storočí vyvíjal, menil, nešlo ale o akýsi jednotný, oficiálny prúd, ktorý by charakterizoval situáciu v celej kresťanskej ekuméne. Postoje cirkevných predstaviteľov k obrazom v jednotlivých kresťanských obciach sa rôznili, boli často určené miestnymi špecifickými podmienkami, ktoré sa od obce k obci líšili (a to ešte v 6. storočí!).¹ Zhruba však možno hovoriť o pomalom prechode od

¹ Ako príklad môže poslúžiť korešpondencia medzi dvoma východnými biskupmi. Julián z Atramytiou píše svojmu metropolitovi Hypatiou z Efezu (1. pol. 6. stor.) o svojej bezradnosti v súvislosti s maľbami v chráme. Písmo a tradícia sa predsa k tejto otázke stavajú odmietavo. Hypatius vo svojej zhovievavej odpovedi píše, že tam, kde je nebezpečenstvo modloslužby zažehnané, smie sa oslavovať na maľbách nekonečná dobrota Božia a ctihodnosť svätých. On sám z malieb a plastík veľkú radosť nemá, môže to byť ale osočné pre spásu duší jednoduchých ľudí. Hypatius z Efezu, List Juliánovi z Atramytiou, in Diekamp, F.: *Analecta Patristica*, Texty a články ku gréckej patristike, Rím 1938, str. 118-120, 127-129

počiatočného odmietania, ostychu voči obrazom k ich postupnému prijímaniu, uctievaniu.

Prví kresťania neprebrali automaticky antickú tradíciu obrazu, k náboženským obrazom sa stavali odmietavo. Centrom kultu nebol obraz, ale obetný stôl (mensa). Kresťanský chrám neobsahoval miestnosť s obrazom Boha, bol skôr miestom zhromaždenia, kde sa zišlo spoločenstvo veriacich k obetnej hostine.² Dôvodov k takémuto odmietavému postojovi voči obrazom bolo viacero. Podľa Sternberga biblický zákaz zhotovovania obrazov nehral pri tom najdôležitejšiu rolu, omnoho závažnejšie boli skôr nasledujúce dôvody: 1) úcta k obrazom zohrala podstatnú úlohu pri prenasledovaní prvých kresťanov. Tí boli nútení zo strany štátnych úradov nielen k verbálnemu vyjadreniu lojality voči štátu, ale zároveň aj k úcte k obrazom. 2) Služby spojené s obrazmi boli typické pre rozvinuté pohanské kultúry (ako napr. ozdobovanie, umývanie, olejovanie obrazov, nosenie v procesiách, ale aj telesné trestanie obrazov) – predstavovali základné vyjadrenie pohanskej zbožnosti. Preto idolatria patrila k základným hriechom. 3) Antické umenie bolo vo svojej podstate umením spojeným s kultom.³

Novozákonné texty zakazujú veriacim či už v doslovnom alebo prenesenom zmysle, aby slúžili modlám (napr. Sk 15, 29). V rovnakom duchu sú písané i listy prvým kresťanským spoločenstvám (napr. Didaché, VI). Tu však ešte nemôžeme hovoriť o podrobne vypracovanej polemike s pohanskými modlami. Jednoznačne odmietavé stanovisko voči obrazom zastávajú aj prví apologéti (napr. Justín) z dôvodu odmietania modloslužby (spodobňovanie Boha na obraze znamená urážku Boha).⁴ Súčasne zdôrazňovali, že kresťania majú prinášať Bohu duchovnú bohoslužbu, ktorá sa neviaže na chrámy, oltáre, sochy. Tento duchovný kult je vnútorný, Boh sa má uctievať v srdci, pretože

² Belting, H.: Bild und Kult, München 1990, str. 164

³ Sternberg, T.: Fünf Thesen zur Kontroverse um die Erlaubtheit der Bilder in der frühen Kirche, in: Streit um das Bild, Bonn 1989, str. 31

⁴ Justín, Apologia IX, PG 6, 340

pravý obraz Boha sa nedá zobrazit' vonkajšími prostriedkami.⁵ Podobne odmietavo vystupuje aj Klement Alexandrijský a odkazuje na to, že rovnako nedovoľovali obrazy ani Mojžiš a Pytagoras.⁶ Ak by prví kresťania prijali názor, že Boh je prítomný v tom ktorom obraze, vystavili by sa rovnakým námietkam, aké adresovali pohanom s ich modloslužobnými praktikami.

Napriek vyššie spomenutému, odmietavý postoj k obrazom sa neuplatňoval dlho a striktné. Nie je možné presne určiť kedy kresťania začali so zhotovovaním obrazov, avšak najstaršie dochované pamiatky sa datujú z konca 2. stor. a z 3. stor., nachádzajú sa na stenách katakomb (napr. motív dobrého pastiera, traja mládenci v peci, prorok Izaiáš, Jonáš, Noe) a na sarkofágoch.⁷ Tento fakt do istej miery spochybňuje Sternbergov názor o dôvodoch odmietnutia obrazov kresťanmi. Doba vzniku prvých výtvarných pamiatok zhotovovaných veriacimi sa totiž kryje s obdobím prenasledovania (za Septimia Severa /193-211/, za Decia /249-251/). Je dôležité uvedomiť si, že funkcia a miesto nástenných malieb v katakombách bola naprosto iná, než funkcia sôch a obrazov cisára v rímskej spoločnosti (aj keď práve kult cisárových sôch a obrazov zohral v neskoršom období dôležitú rolu v ikonofilskej argumentácii). V kresťanskom prostredí išlo o symboly, usmerňujúce ducha na to, čoho sú znamením – t.j. záchrany, spásy. Čo iné predstavujú postavy Jonáša, Noema, troch mláďencov v ohnivej peci, než symboly záchrany? Ani zďaleka ešte nemožno hovoriť o nejakom uctievaní obrazov.

Začiatkom 4. stor. sa v Elvíre (neďaleko dnešnej Granady) zišla cirkevná synoda, ktorá sa okrem iného zaoberala aj otázkou obrazov. Vo svojom 36. kánone uvádza: „V chráme nesmú byť žiadne maľby; na stenách nemá byť namalované nič, čo sa uctieva a oslavuje.“⁸ Tento kánon mal rôzne interpretácie, musíme však vychádzať z toho, že synoda bola zjavne vedená

⁵ Dumeige, G.: *Nizäa II*, Mainz 1985, str. 24

⁶ Klement Alexandrijský, *Stromata V*

⁷ Dumeige, G.: *Nizäa II*, Mainz 1985, str. 26

⁸ Mansi, G. D.: *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio II*, 11

snahou zamedziť kompromisom, ktorých sa dopúšťali kresťania žijúci v ešte pohanskom prostredí.⁹ Zákaz sa nevzťahuje iba na uctievanie obrazov, ale týka sa i samotného zhotovovania obrazov. Takéto i podobné nariadenia vydávané cirkevnými synodami boli vždy reakciou na konkrétne vyskytnuvšie sa prípady zneužitia či lapsusov. Nie je dôvod pochybovať, že by to bolo v tomto prípade, totiž v otázke uctievania obrazov, inak. Elvírska synoda, bola prvým zhromaždením cirkevných autorít, ktoré zaujalo stanovisko k tejto otázke. Bolo to však stanovisko s miestne ohraničenou pôsobnosťou. Do akej miery sa táto pôsobnosť rozšírila, je ťažko odhadnúť.

Poslední apologéti tretieho storočia v otázke zobrazovania Boha zostávajú v línii svojich predchodcov. Súčasne sa ale pomaly do popredia dostáva výchovná hodnota obrazu (napr. u Laktancia, Arnobia). Laktanc zdôrazňuje, že obraz udržuje spomienku v bdelom stave. Obraz zastupuje toho, kto je neprítomný alebo mŕtvy. No upomínajúce zobrazenie nemá nič spoločné s uctievaním.¹⁰

Jedným z predstaviteľov kresťanského odporu voči obrazom je Euzébius z Cézarei (+339) prvý cirkevný historik. Z jeho pera sa zachoval list adresovaný Konštancii, sestre cisára Konštantína, ktorá Euzébia poprosila, aby jej zaobstaral Kristov obraz.¹¹ V odpovedi Cézarejský biskup uvádza dôvody, pre ktoré nemôže vyhovieť uvedenej prosbe. Rovnaké argumenty používali i ikonoklasti o štyristo rokov neskôr, preto je Euzébiov list hodný bližšej pozornosti.

V úvode listu jeho autor kladie adresátke otázku čo vlastne pokladá za obraz Krista a aký obraz jej má vlastne poslať. Či pravý a nemenný obraz, ktorý má rysy jeho (Kristovej) pravej prirodzenosti, alebo ten, ktorý kvôli nám prijal na seba tým, že vzal na seba podobu služobníka.¹² Euzébius vo svojej

⁹ Dumeige, G.: *Nizäa II*, Mainz 1985, str. 30

¹⁰ Laktanc, *Divinae institutiones II*

¹¹ Eusebii Pamphili epistola ad Constantiam Augustam, PG 20, 1545-1549

¹² PG 20, 1545: Ποίαν τοῦ Χριστοῦ εἰκόνα ἐπιζητεῖς; Πότερον τὴν ἀληθῆν καὶ ἀμετάλλακτον, καὶ φύσει τοῦς αὐτοῦ χαρακτήρας φέρουσαν· ἢ ταύτην ἣν δι' ἡμᾶς

otázke v ani jednom z oboch prípadov nehovorí o obraze v bežnom zmysle. V prvom prípade je reč o obraze, ktorý je prirodzenosťou Krista (má jej rysy), ako Boha (narážka na nemennosť), v druhom prípade, ako vyplýva z kontextu, je reč o Kristovom vtelení. Pokiaľ ide o zhotovenie portrétu, prvá možnosť je vylúčená, pretože Otca nepozná nikto, okrem Syna a Syna nikto skutočne nepozná, iba Otec.¹³ Do úvahy však nepripadá ani druhá možnosť. Tu už dôvody cézarejského biskupa nepôsobia tak presvedčivo, argumentuje tým, že telo, ktoré si Kristus pre nás obliekol, sa spojilo (zmiešalo?) s krásou božstva a to, čo je smrteľné, bolo pohltené životom.¹⁴ Verš na ktorý Euzébius narážá, je však písaný v inej súvislosti, apoštol Pavol tu síce pracuje s protikladom nebeské – pozemské, nejde ale o udalosť inkarnácie, reč je o nás ľuďoch. Na podporu uvedeného tvrdenia je pridaná zmienka o premenení Krista na hore Tábor. Lesk a žiara Kristovej tváre, na ktorú nemohli hľadieť ani učeníci, sa nedá zobrazit' mŕtvymi farbami. Boh je neopísateľný a nevysloviteľný.¹⁵ Ani v prípade, že by Konštancia požadovala obraz Krista pred premenením, jej Euzébius nemôže vyhovieť, pretože Boh zakázal zhotovovať podobu toho, čo je v nebi i toho, čo je na zemi (Ex 20,4) – toto je ďalší z argumentov, ktorý bude neskôr uvádzať obrazoborecká strana proti uctievaniu obrazov – kresťania sú viazaní ustanoveniami Dekalógu a ten nepripúšťa výrobu obrazov.

ἀνείληφεν, τῆς τοῦ δούλου μορφῆς περιθέμενος τὸ σχῆμα; Narážka na Flp 2,6-7: On, hoci má božskú prirodzenosť, nepridŕžal sa svojej rovnosti s Bohom, ale zriekol sa seba samého, vzal si prirodzenosť sluhy, stal sa podobný ľuďom (ὅς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἄρπαγμόν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκέκωσεν μορφὴν δούλου λαβὼν, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος)

¹³ odkaz na Mt 11,27, ktorý ale celý znie takto: A nik nepozná Syna, iba Otec, ani Otca nepozná nik, iba Syn a ten, komu to Syn bude chcieť zjaviť

¹⁴ PG 20, 1545: Ἄλλὰ καὶ τοῦτο τῇ δόξῃ τῆς θεότητος ἀνακεχρᾶσθαι (lat. temperatam) μεμαθήκαμεν, καὶ καταπεπόσθαι τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς. Narážka na 2Kor 5,4: ved' kým sme v tomto stánku, vzdycháme pod ťarchou, lebo sa nechceme vyzliecť, ale priodiť iným, aby život pohltil to, čo je smrteľné. (...ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς.)

¹⁵ PG 20, 1548: ... ἐν τοῖς ἀκατανομάστοις καὶ ἀρρήτοις κόλποις τοῦ Πατρὸς ἀνάπαυσιν...

V závere listu je ešte uvedený prípad, kedy nejaká žena držala v rukách dve podoby akoby filozofov a povedala, že sú to obrazy Pavla a Spasiteľa. Pisateľ listu nevie odkiaľ ich mala, ani kde sa niečo také naučila, každopádne uznal za vhodné odobrať jej ich, aby sa to nerozšíriilo medzi ostatnými kresťanmi. Podobné praktiky sú typické pre modloslužobníkov a heretikov (manichejci nosievali v procesii obraz Maniho).¹⁶

Na druhom fronte, v ikonodulských radoch, sa stal populárnym motív, ktorý asi ako prvý použil sv. Atanáž v tretej reči spisu “*Proti ariánom*”. On sám sa nevenoval otázke svätých obrazov a ani jeho nižšie uvedený výrok nebol napísaný v týchto súvislostiach, to mu však nezabránilo, aby sa stal okrídleným argumentom ikonodulov v prospech uctievania obrazov. Sv. Atanáž v snahe vysvetliť, že Otec a Syn sú rovnakej podstaty a že jeden existuje v druhom, píše: “...v Synovi je nazerané božstvo Otcovo. Ľahšie sa to pochopí na príklade obrazu kráľa. Obraz totiž ukazuje podobu a postavu kráľa a v kráľovi sa ukazuje na obraze zobrazená postava. Pretože plná podobnosť ukazuje obraz kráľa tak, že kto sa díva na obraz, vidí v ňom kráľa a kto zase vidí kráľa, rozpoznáva, že to je ten, ktorý je zobrazený na obraze. Obraz by mohol povedať: ‘ja a kráľ sme jeden; pretože ja som v ňom a on je vo mne’ ... Kto teda uctieva obraz, uctieva v ňom i kráľa. Pretože obraz zobrazuje jeho podobu a postavu”.¹⁷

Tento príklad, v trošku pozmenenej podobe potom použije sv. Bazil vo svojom spise “*O Svätom Duchu*”¹⁸ a od neho ho nakoniec prevezme aj sv. Ján

¹⁶ ibid.

¹⁷ Athanasius, *Contra Arianos* III, PG 26, 332 A-B: ἐν γὰρ τῷ Υἱῷ ἢ τοῦ Πατρὸς θεότης θεωρεῖται. Τοῦτο δὲ καὶ ἀπὸ τοῦ παραδείγματος τῆς εἰκόνης τοῦ βασιλέως προσε-
χέσθρον τις κατανοεῖν δυνησεται. Ἐν γὰρ τῇ εἰκόνι τὸ εἶδος καὶ ἡ μορφή τοῦ
βασιλέως ἐστὶ, καὶ ἐν τῷ βασιλεῖ δὲ τὸ ἐν τῇ εἰκόνι εἶδος ἐστίν. Ἀπαράλλακτος γὰρ
ἐστὶν ἢ ἐν τῇ εἰκόνι τοῦ βασιλέως ὁμοιότης ὥστε τὸν ἐνορῶντα τῇ εἰκόνι ὁρᾶν ἐν
αὐτῇ τὸν βασιλέα, καὶ τὸν πάλιν ὁρῶντα τὸν βασιλέα ἐπιγινώσκειν, ὅτι οὗτος ἐστὶν ὁ
ἐν τῇ εἰκόνι. ... εἴποι ἂν ἡ εἰκὼν· Ἐγὼ καὶ ὁ βασιλεὺς ἓν ἐσμεν· ἐγὼ γὰρ ἐν ἐκείνῳ
εἰμι, κακεῖνος ἐν ἐμοὶ ... Ὁ γοῦν προσκυνῶν τὴν εἰκόνα, ἐν αὐτῇ προσκυνεῖ καὶ τὸν
βασιλέα· ἢ γὰρ ἐκείνου μορφή καὶ τὸ εἶδος ἐστὶν ἡ εἰκὼν.

¹⁸ Basilus, *De Spiritu Sancto* XVIII, 45

Damašký. V tom istom diele sformuloval Bazil slávnú vetu: “úcta preukazovaná obrazu, prechádza na jeho vzor”.¹⁹ Tak isto ako Atanázius aj on ju vyslovil v trojičných súvislostiach, keď mu išlo o opis vzťahu medzi Otcom a Synom. Inak o úcte k obrazom sa v prácach kappadočanov nehovorí;²⁰ (to ale neznamená, že by s motívom obrazu nepracovali; napr. sv. Gregor z Nyssy v diele “*O stvorení človeka*” píše o človeku ako Božom obraze²¹; alebo na druhej strane v spise “*Život Makríny*” nie je síce zmienka o úcte k obrazom, je tam však reč o úcte k relikviám²²); v zobrazovaní ľudskej postavy Krista problém nevideli.²³

Významnú úlohu v procese prenikania obrazov do života kresťanov zohrala i úcta k zomrelým. Vzniku svätých obrazov napomohla skutočnosť, že kresťanstvo pripustilo zhotovovanie a umiestňovanie obrazov zomrelých na ich hroboch.²⁴ Rodinní príslušníci zomrelého ozdobovali hrob kvetmi, horiacimi sviecami a pod. V prípade významných či obľúbených osobností (alebo mučeníkov) mohol byť hrob uctievaný aj širším okruhom veriacich. Tak sa zo súkromnej úcty k zomrelým vyvinula verejná úcta k svätým. Táto zmena sa odrazila aj na obraze svätého. Úcta preukazovaná zomrelému, bola prejavovaná aj obrazu s jeho podobou. Obraz zosnulého už nebol viazaný na konkrétne miesto (hrob), ale mohol byť množený, dokonca sa mohol objaviť i na hroboch iných zomrelých z dôvodu zabezpečenia spásy. Z hrobu zomrelého, predmetu starostlivosti, sa stáva predmet útočiska, predmet kultickej úcty.²⁵

Obrazy v priebehu niekoľkých málo storočí zaznamenali posun od odmietania prípadne čisto symbolickej funkcie, cez funkciu pedagogickú až nakoniec v storočí 6. a 7. môžeme hovoriť o obrazoch ako o predmete úcty,

¹⁹ ibid.

²⁰ porov. Dumeige, G.: *Nizäa II*, Mainz 1985, str. 40-41

²¹ PG 44, 181 nn

²² PG 46, 989 C-D

²³ pozri pozn. 18

²⁴ Belting, H.: *Bild und Kult*, München 1990, str. 95

²⁵ ibid. str. 95 – 96

kedy sa stali bežnou súčasťou života kresťanov. Časovo presne vymedziť jednotlivé fázy postoja k obrazom nie je možné, pretože išlo o proces postupný, ktorý sa navyše vyznačoval mnohými špecifikami, danými konkrétnymi podmienkami v jednotlivých kresťanských obciach.

V roku 717 zomrel cisár Teodózios III. a voľné miesto na tróne zaujal muž, ktorý vošiel do dejín pod menom Lev III. Izaurijský. Jeho nástup znamenal ukončenie dlhotrvajúceho obdobia anarchie, za vlády ním založenej dynastie sa zreorganizuje štátna správa, ošetrí sa štátne financie a Byzancia opäť získa na vojenskej sile. Hneď v roku uchopenia moci, úspešne čelí arabskej blokáde hlavného mesta. Rozsiahlou presídľovacou politikou zastaví v Konštantinopole pokles počtu obyvateľstva. V r. 726 vydáva Eklogu, zbierku právnych nariadení.

Začiatkom roka 727 dáva rozkaz, aby sa zo železnej brány jeho paláca odstránil a zničil obraz Krista, ktorý sa medzi ľuďmi tešil veľkej obľuby. Rozhorčení protestujúci nedokázali odstráneniu zabrániť, boli tvrdo potrestaní. Nad bránu bol umiestnený nápis vysvetľujúci dôvod, prečo bol obraz Krista nahradený symbolom kríža. "Pretože nechceli strpieť, aby bol Kristus zobrazený ako nemá, neživá postava prostredníctvom pozemskej matérie, nechali Lev a jeho syn, nový Konštantín, umiestniť na bránu paláca znamenie kríža – slávy veriacich".²⁶ Zmienenu udalosť môžeme považovať za praktický začiatok ikonoklazmu v Byzancii, kým skončí, uplynie vyše sto rokov. Do tohto obdobia spadá aj tvorba Jána Damaškého, žijúceho síce mimo územie Byzancie, predsa však reagujúceho na politiku Konštantinopola v otázke úcty k obrazom.

²⁶ PG 99, 437 C: "Αφωνοι εἶδος, καὶ πλοῆς ἐξηρμένον, Χριστὸν γράφεσθαι μὴ φέρων ὁ δεσπότης. Ἔλη γερῆ, ταῖς γραφαῖς πατουμένη, Λέων σὺν υἱῷ τῷ νέῳ Κωνσταντίνῳ, Σταυροῦ χαράττει τὸν τρισόλβιον τύπον, Καύχημα πιστῶν, ἐν πύλαις ἀνακτόρων.

II. Sv. Ján z Damašku

O živote Jána Damaškého nemáme veľa spoľahlivých správ. Spisy, ktorých je autorom, neobsahujú skoro žiadne informácie o jeho osobných veciach. Najstaršou zmienkou o Damašskom je jeho odsúdenie v aktoch ikonoklastickej synody z roku 754 (Hiereia), kde však nie je uvedený pod svojim vlastným menom, ale pod menom Manzúr (prímenie rodiny).²⁷ 7. ekumenický koncil (Nicea 787) vie o jeho nasadení proti ikonoklastom a označuje Jána ako obrancu pravdy, ktorí je autorom polemických spisov, nič však z jeho diela necituje.²⁸

O niečo viac údajov prináša mních Theofanes (zač. 9. stor.), ktorí v správe o konštantinopolskom patriarchovi Germanovi zmieňuje, že v Damašku v Sýrii žije Ján, mních a kňaz, syn Manzúra, skvelý učiteľ v živote i v reči. Na inom mieste píše v súvislosti so smrťou Petra z Majumy, že zbožný otec Ján si ho uctil pochvalnou rečou. Ďalej Theofanes uvádza, že bezbožný cisár Konštantín komolil Jánovo otcovské meno Manzúr (Vít'azný) na Manzeros (bastard).²⁹ Z týchto zmienok Richter vyvodzuje, že Ján bol síce pre Theofána známou osobnosťou, predsa však nepredstavoval postavu, ktorá by nejak zvlášť vynikala na teologicko-literárnom poli vtedajšej doby.³⁰ Základným prameňom životopisných údajov Jána Damaškého je grécky písaný Bios, ktorého autorom je jeruzalemský patriarcha Ján. Ktorý z patriarchov tohoto mena je autorom uvedeného diela, závisí na jeho vzťahu k arabskej predlohe, na ktorú sa odvoláva (do úvahy pripadá Ján VII. +969 a Ján VIII. 1106 - 1156). Či už je Bios napísaný v polovici desiateho, alebo dvanásteho storočia, v každom prípade je odstup od Jánovej smrti tak veľký, že

²⁷ Mansi: Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio XIII 356 CD

²⁸ Ibid. XIII 357 B; 400 CD

²⁹ PG 108, 824; 840; 841

³⁰ Richter, G.: Einleitung in: Johannes von Damaskos, Philosophische Kapitel, Stuttgart 1982, str. 2-4

mnohé údaje v jeho životopise sú nie veľmi dôveryhodné. Životopisy z ešte neskorších storočí sú z pohľadu rekonštrukcie Jánovho života irelevantné. Predstavujú len ďalšie legendárne rozpracovania postavené na látke, ktorú obsahuje grécky Bios.³¹

Z existujúcich prameňov nie je možné určiť presný rok narodenia Jána Damaškého (snád' okolo roku 675). Čo sa týka miesta narodenia, tu sme už na pevnejšej pôde (v rukopisoch jeho diel i v mnohých ďalších prameňoch často používané prímene „Damašký“). Zhoda panuje aj pokiaľ ide o meno jeho otca – Sergios s príméním Manzúr. Takto bol občas označovaný aj Ján.³² V prameňoch sa vždy hovorí o váženej a bohatej rodine, kde Ján získal rozsiahle vzdelanie. Jeho otec zastával v Damašku vysoký saracénsky štátny úrad. Nie je ale zrejmé o aký úrad išlo. Synaxár v čítaní na 15. januára (Kosma) označuje Jánovho otca ako tajného pisára (ἀσηκρήτης), arabské Vita ho označuje ako guvernéra (βασιλικός), Bios v súvislosti s údajom, že Ján prevzal úrad po otcovi, hovorí o úrade vezíra (πρωτοσύμβουλος).³³

Kedy vstupuje Ján do kláštora svätého Sávu Osvieteného (Mâr–Saba) neďaleko Jeruzaléma je sporné, rovnako ako aj dátum jeho kňazského svätenia. Literárne bol nesmierne plodný. Množstvo jeho kázaní vypovedá o veľkom kazateľskom talente, niektoré z nich predniesol kresťanskému spoločenstvu v Jeruzaleme. Presný rok Jánovej smrti môžeme len odhadovať. Keď ikonoklastická synoda v Konštantinopole (754) odsudzuje bývalého Konštantinopolského patriarchu Germana, Georgia Cyperského a Manzúra t.j. Jána Damaškého, všetci traja sú už v tej dobe pokladaní za mŕtvych. Zomiera teda niekedy pred rokom 754 (P. S. Vailhé udáva rok 749). Pochovaný bol v kláštore Mâr–Saba, kde ešte v 12. storočí boli uctievané jeho telesné

³¹ ibid.: str. 8 – 12

³² PG 108, 841

³³ ἀσηκρήτης: Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae, Brüssel 1902, 395 a 20;

βασιλικός: Graf, G.: Das arabische Original der Vita des hl. Johannes von Damaskos, 1913, 172; πρωτοσύμβουλος: PG 94, 449

pozostatky.³⁴ V 14. storočí Konštantinopol o ne prejavil záujem. Kedy ale došlo k ich preneseniu z kláštora sv. Sávu nie je možné presne určiť. Cirkev (na Východe i Západe) si pripomína sv. Jána Damaškého 4. decembra.

Kresťania v prvých storočiach mohli k pohanskej učenosti zaujať tri rôzne postoje. Buď ju nekontrolované bez výhrad prijímali, to potom viedlo k eklektickým heterodoxným systémom, alebo ju zásadne odmietali, alebo ju prijímali avšak nie nekriticky.³⁵ Zástancov všetkých troch vyššieuvedených prístupov by sme našli i v neskorších dejinách kresťanského myslenia. Jána Damaškého by sme mohli zaradiť do tretej skupiny. Stiefenhofer vo svojom predslove k Jánovmu spisu „O pravej viere“ uvádza jeho charakteristiku: nebol žiadnym produktívnym duchom, či originálnym bádateľom, ale skôr horlivým zberateľom a usilovným využívatelom prevzatých plodov ducha, majstrom, ktorý stavia z materiálu zanechaného veľkými mysliteľmi minulosti.³⁶ Výstižne píše v 15. stor. metropolita Makarios z Ankyry: „Keď poviem Damašký, vyslovil som spolu všetkých učiteľov a teológov. Pretože on je ústami a tlmočníkom všetkých teológov.“³⁷

³⁴ PG 133, 948 C

³⁵ Príkladom tohto posledného postoja môže byť sv. Bazil Veľký, ktorý ho v *Povzbudení mladým* prirovnáva k farbiarom. Tí si vždy určitými postupmi pripravujú látku na to, aby bola schopná prijať farbiaci roztok, a iba potom ju vkladajú do farby. Ak chceme, aby pojem dobra a krásna v nás pretrvával ako nezničiteľný, máme použiť rovnaký postup. Najprv sa venovať svetským štúdiám a až potom sa započínať do svätých náuk a mystérií. Keď už budeme privyknutí hľadiť takpovediac na slnko vo vode, vtedy vrhneme svoje pohľady priamo na zdroj svetla. V prípade spriaznenosti medzi týmito dvoma spôsobmi myslenia, ich poznanie nám môže byť iba na prospech. V opačnom prípade ich budeme vedieť aspoň porovnať, zistíme rozdiel a upevníme sa v tom, čo je lepšie... Hlavným plodom duše je pravda, ale nie je vôbec nemilé, ak sa zaodeje zároveň do profánnej múdrosti, lebo je to čosi podobné, ako keď listie poskytuje plodom záštitu... (PG 31, 564)

³⁶ Stiefenhofer, D.: Allgemeine Einleitung, §2 in: Des heiligen Johannes von Damaskus Genaue Darlegung des orthodoxen Glaubens, München 1923, str. IX

³⁷ Contra Barlaam cap. 35. De Joann. Damasc. Prolegomena PG 94, 129.130: Δαμασκηρὸν μέντοι εἰπὼν, πάντας τοὺς διδασκάλους καὶ θεολόγους συμπεριλαβὼν ἐδήλοσα· στόμα γὰρ καὶ διερμενεὺς οὗτος ὁ πάνυ πάντων τῶν θεολόγων.

Najznámejším a narozsiahlejším spisom Damaškého je „Prameň poznania“ (Πηγὴ γνώσεως) pozostávajúci z troch kníh, v ktorom sa pokúša podať encyklopedický pohľad na kresťanskú vieru. Toto dielo Ján napísal v posledných rokoch svojho života, predstavuje jeho celoživotné dielo, kde sú systematicky spracované jeho filozofické i teologické štúdie. V predslove k tomuto dielu autor charakterizuje svoj postoj: najprv sa chce naučiť všetko dobré zo spisov pohanskej múdrosti, podobne ako včela chce pozbierať to, čo zodpovedá pravde. Čo ale pravde odporuje, chce odmietnuť.³⁸ Prvá kniha, obvykle nazvaná *Dialektika*, prináša filozofický úvod, druhá sa týka krátkych dejín heréz (De haeresibus) a tretia nesie názov *Podrobný výklad ortodoxnej viery*.

Okrem písania dogmatických kníh sa Ján Damašký venoval i dielam asketickým (*O svätom pôste, O ôsmich duchoch zla*), homíliam (*Reč o preslávnom premenení nášeho pána Ježiša Krista, Reč o vyschnutom figovníku a o podobenstve o vínnej réve, Reč o veľkom piatku a kríži*) a v neposlednom rade i spisom polemickým (napr. *Dialóg proti manichejcom, Dišputa saracéna a kresťana, O viere proti nestoriánom, Proti jakobitom*). Ak by nebol známy kvôli ničomu inému, tak určite kvôli svojej tvorbe v oblasti liturgickej. Vo východnej cirkvi ostane navždy ako najväčší pisateľ hymnov.³⁹ Patrí k hlavným zástupcom tretieho obdobia byzantskej cirkevnej poézie. Jeho dielo predstavuje vrchol písania akrostichov, ktoré boli u byzantíncov vo veľkej obľube. Vo svojej poetickej tvorbe prijal princíp kvantity (dĺžka, krátkosť slabík), ktorý v gréckej cirkvi od piateho storočia ustupoval princípu rytmickému (počet slabík, prízvuk).⁴⁰ Z bohatej tvorby Jána Damaškého sú pre túto prácu relevantné diela týkajúce sa svätých obrazov.

³⁸ PG 94, 524 C

³⁹ Ward, M.: *The Byzantine Church*, str. 127

⁴⁰ Stiefenhofer, D.: *Allgemeine Einleitung*, §3 E in: *Des heiligen Johannes von Damaskus Genaue Darlegung des orthodoxen Glaubens*, München 1923, str. XCIX - CI

III. Proti tým, ktorí zavrhnú sväté obrazy

(Πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἁγίας εἰκόνας)

Tri reči týkajúce sa obrany uctievania obrazov, ako aj názov napovedá, sú si veľmi podobné a sú radené k polemickým spisom Jána Damaškého.

Prvá reč bola napísaná krátko po tom, čo cisár Lev III. Izaurijský v roku 726 vydal edikt proti uctievaniu obrazov. Ján v tej dobe ešte zastával svoj úrad na kalifovom dvore a požíval jeho ochranu (stál teda mimo sféru vplyvu byzantského cisára).

Druhá reč neprináša žiadne nové myšlienky, autor však vystupuje energetickejšie proti cisárovi, odmieta cisárovo zásahy do cirkevných záležitostí, obhajuje slobodu cirkvi od štátnej moci. Druhá reč vznikla asi v roku 730 (spomína sa v nej násilné odstúpenie Konštantinopolského patriarchu Germana v tom istom roku. chýba tam zmienka o následnom dosadení Anastázia, muža oddaného cisárovi, na uprázdnený stolec patriarchu) pravdepodobne ako reakcia na druhý cisárov edikt, ktorý podporoval ničenie obrazov.⁴¹

Tretia reč sa od prvých dvoch odlišuje. Preberá síce materiú prvých dvoch rečí, ale vynecháva určité časti - napr. pasáže týkajúce sa vzťahu cisára a cirkvi, podobne aj v úvode, autor pristupuje priamo k téme.

III. 1 Obraz

V úvodných vetách prvej reči Ján osvetľuje svoju pohnútku k napísaniu predkladaného spisu. Jeho motívom je spoluzodpovednosť za cirkev, ktorá je ohrozovaná ťažkými útokmi zlých duchov. Aj keď by sme vzhľadom k svojej nehodnosti mali skôr mlčať a vyznávať svoje viny pred

⁴¹ Stiefenhofer, D.: Allgemeine Einleitung, §3 E in: Des heiligen Johannes von Damaskus Genaue Darlegung des orthodoxen Glaubens, München 1923, str. LXVIII - LXIX

Bohom, predsa každá vec má svoj čas. Niekedy nie je správne mlčať a krotiť svoj jazyk.⁴²

Text je hneď od začiatku hojne dopĺňovaný biblickými citátmi. Písmo je jednou z dôležitých autorít, na ktoré sa Ján Damašký odvoláva v priebehu celého svojho diela. Druhou významnou autoritou pre Jána je tradícia. „To, čo je malé, nie je malé, ak zapričiňuje niečo veľké, a tak i malé rušenie tradície cirkvi, ktorá bola od začiatku zachovávaná, nie je maličkosťou.“⁴³

V tretej reči De Imag Ján definuje pojem obraz: *“Obraz je podoba (podobnosť), ktorá zobrazuje archetyp, zachovávajúc voči nemu istú rozdielnosť; obraz teda nie je s archetypom podobný vo všetkom.”*⁴⁴ Druhá definícia znie: *Obraz je podoba, vzor, odtlačok niečoho, ktorý v sebe ukazuje zobrazovaný predmet; obraz však rozhodne nie je v každom smere ako archetyp, ktorý je to, čo je zobrazované, – pretože obraz je jedna vec a to, čo je zobrazované, druhá – je medzi nimi videná rozdielnosť...“*⁴⁵ Oba uvedené výmery obrazu sa spoločne snažia vyzdvihnúť rozdielnosť medzi obrazom a zobrazovaným, aj keď obraz je súčasne podobou či podobnosťou (ὁμοίωμα). Druhá definícia hovorí jasne, že ide o dve rôzne veci, ktoré nie sú identické.

⁴² Hab 2,4: “ak zbabelo mlčí, moja duša nemá v ňom zaľúbenie” – Ján cituje Septuagintu (LXX - ἐὰν ὑποστείληται, οὐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχὴ μου ἐν αὐτῷ), v súčasných prekladoch (českých, slovenských) tento verš znie inak. Ez 33,6.8: “ak vidíš prichádzať meč a nevaruješ svojho brata, jeho krv budem požadovať z tvojej ruky”.

⁴³ Or. I. De Imag., 1-2, PG 94, 1231.1233: Οὐ γὰρ μικρὸν τὸ μικρὸν, ὅταν εἰς μέγα ἐκφέρῃ, ὅπου γε οὐδὲ σμικρὸν τὸ παρεγγάραγμα, ἄνω κεκρατηκίαν Ἐκκλησίας ἀνατραπῆναι παράδοσιν

⁴⁴ Or. I. De Imag., 9, PG 94,1240 C: Ἐικὼν μὲν οὖν ἐστὶν ὁμοίωμα χαρακτηρίζον τὸ πρωτότυπον, μετὰ τοῦ καὶ τινα διαφορὰν ἔχειν πρὸς αὐτό. Οὐ γὰρ κατὰ πάντα ἡ εἰκὼν ὁμοιοῦται πρὸς τὸ ἀρχέτυπον.

⁴⁵ Or. III. De Imag., 16, PG 94, 1337 B: Εἰκὼν μὲν οὖν ἐστὶν ὁμοίωμα, καὶ παράδειγμα, καὶ ἐκτύπωμά τινος ἐν ἑαυτῷ δεικνύον τὸ εἰκονιζόμενον. Πάντως δὲ οὐ κατὰ πάντα ἔρικεν ἡ εἰκὼν τῷ πρωτοτύπῳ, τουτέστι τῷ εἰκονιζόμενῳ· ἄλλο γὰρ ἐστὶν ἡ εἰκὼν, καὶ ἄλλο τὸ εἰκονιζόμενον, καὶ πάντως ὁράται ἐν αὐτοῖς διαφορα, ἐπεὶ οὐκ ἄλλο τοῦτο, καὶ ἄλλο ἐκεῖνο.

V 17. kapitole tretej reči De Imag. Ján uvažuje o účele obrazov. Každý obraz obsahuje, demonštruje niečo skryté (podrobnejšie o tom nižšie). Ľudské duše sú totiž zahalené telami a teda časovo a priestorovo obmedzené, preto nemôžu poznávať veci neviditeľné, budúce, veci vzdialené či práve neprítomné. Obrazy sú určené nato, aby ukazovali ľuďom skryté veci a sprístupnili im ich.⁴⁶ Na základe týchto textov stanovuje (pozri pozn. 44 - 46) Menges tri podstatné prvky obrazu:

1. podobnosť (ὁμοίωμα) obrazu so svojim vzorom a jeho rozdielnosť,
2. vzťah obrazu k svojmu vzniku (ἐκτύπωμα),
3. zjavujúci a poukazujúci (ἐκφαιτορική, δεικτική) charakter obrazu.⁴⁷

Obraz musí predovšetkým napodobňovať vzor, musí s ním vykazovať istú podobnosť. Bez podobnosti nemôžeme hovoriť o obraze. Aj keď účelom obrazov je sprístupňovať ľuďom skryté veci (pozri pozn. 46), predsa i zobrazovaná vec (archetyp) musí byť určitým spôsobom (niekedy) viditeľná. Napr. tým, že je viditeľná zo svojej prirodzenosti - človek so svojou postavou, alebo je zo svojej prirodzenosti neviditeľná, ale zjavuje sa vo viditeľnej forme (vtelenie Syna).

Po definícii obrazu (v Or. III. De Imag., 16) Ján pripája príklad: obraz človeka môže vyjadriť tvar tela – reprodukuje vonkajšiu formu (prvok podobnosti), nemá však schopnosti duše (prvok nepodobnosti); nežije ani nemyslí, nevydáva hlas, necíti...⁴⁸ Obraz človeka môžeme teda nazvať človekom, vždy však ide o homonymnú výpoveď, kedy daná vec prijíma označenie vysloveného, ale neprijíma jeho určenie (výmer). Tak obraz prijíma

⁴⁶ Or. III. De Imag., 17, PG 94, 1337 C: Πᾶσα εἰκὼν ἐκφαιτορική τοῦ κρυφίου ἐστὶ καὶ δεικτική...

⁴⁷ Menges, H.: Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus, Kallmünz 1937, str. 36

⁴⁸ Or. III. De Imag., 16, PG 94, 1337 B: Ἡ εἰκὼν τοῦ ἀνθρώπου, εἰ καὶ τὸν χαρακτήρα ἐκτυποῖ τοῦ σώματος, ἀλλὰ τὰς ψυχικὰς δυνάμεις οὐκ ἔχει· οὔτε γὰρ ζῆ, οὔτε λογίζεται, οὔτε φθέγγεται, οὔτε αἰσθάνεται ...

označenie „človek“, neprijíma však výmer človeka. Výmer človeka totiž znie: rozumom obdarený, smrteľný živočích, schopný úsudku a chápania. Obraz nie je živočíchom, nie je živý, ani obdarený rozumom ...⁴⁹ Podobne je to i v prípade Boha. Ján neobhajaie zobrazovanie neviditeľného Boha ako neviditeľného, ale ako toho, ktorý sa stal kvôli nám viditeľným účasťou na tele a krvi. Nezobrazujem neviditeľné Božstvo, zobrazujem Boha viditeľného v tele.⁵⁰

III. 2 Funkcie obrazu a zobraziteľnosť vecí.

Do úvahy o obraze, je potrebné zahrnúť i funkcie obrazu. Ako pôsobí na ľudí, na spoločnosť. Možno tu použiť rôzne prístupy – napr. hľadisko estetické, psychologické, sociologické, historické, ale i teologické.

(1) Obraz pripomína tomu, kto sa naň pozerá, zobrazenú osobu alebo udalosť. Tu ešte vôbec nemusí ísť o uctievanie obrazov. Takéto postavenie mali napr. maľby prvých kresťanov v rímskych katakombách. Damašký sa v tretej reči De Imag. vyjadruje o pripomínajúcej funkcii obrazov, sú to knihy pre nevzdelaných.⁵¹ (Je asi prvým, kto ich takto nazval.)⁵² Podobne aj v prvej reči: *obraz je pamätník. Tak ako knihy upomínajú gramotných, podobne obrazy negramotných. Slovo sa obracia na sluch, obraz na zrak.*⁵³ Sluch a zrak, obraz

⁴⁹ Dial. XVI, PG 94, 580 C: Ὁμώνυμος δέ ἐστι κατηγορία, ὅτε τὸ μὲν ὄνομα δέχεται. Τὸν δὲ ὄρον οὐδαμῶς, οἶον, ἢ εἰκῶν τοῦ ἀνθρώπου τὸ μὲν ὄνομα τοῦ ἀνθρώπου δέχεται· τὸν δὲ ὄρον τοῦ ἀνθρώπου οὐ δέχεται. Ὁ γὰρ ὄρος τοῦ ἀνθρώπου, ζῶον λογικόν, θνητὸν, νοῦ καὶ ἐπιστήμησδεκτικόν. Ἡ δὲ εἰκῶν, οὔτε ζῶόν ἐστιν οὐ γὰρ ἐστιν ἔμψυχος ... porov. Aristotelés, Kategórie I

⁵⁰ Or. I. De Imag., 4, PG 94, 1236 C: Οὐ τὴν ἀόρατον εἰκονίζω θεότητα, ἀλλ' εἰκονίζω Θεοῦ τὴν ὀραθεῖσαν σάρκα.

⁵¹ Or. III. De Imag., 9, PG 94, 1332 B: ... καὶ βίβλους τῶν ἀγραμμάτων καὶ ὑπόμνησιν ...

⁵² Sheldon-Williams, I. P.: Filosofie ikon in: Filosofie pozdní antiky, Praha 2002, str. 581

⁵³ Or. I. De Imag., 17, PG 94, 1248 C: ὑπόμνημα γὰρ ἐστιν ἢ εἰκῶν· καὶ ὅπερ τοῖς

a slovo nestoja proti sebe, plnia jednu a tú istú funkciu.⁵⁴ *Čo sprítomňuje slovo v príbehu prostredníctvom sluchu, to je ukazované mlčky obrazom skrze napodobenie.*⁵⁵ Znamená to, že čo si vzdelaný človek môže prečítať v knihách, to si nevzdelaný musí prezrieť na obrazoch? Alebo že knihy sú určené vzdelaným, kým obrazy výhradne nevzdelaným? Odpoveď na tieto otázky musí byť záporná a to z dvoch dôvodov.

(A) Ján z Damašku vo vyššie uvedených citátoch síce hovorí o knihách a sluchu na jednej strane a o obrazoch a zraku na strane druhej ako o dvoch rovnocenných veciach, ale v Or. I. De Imag., 47 sa zdá, že postavenie kníh nie je rozhodujúce, a že teda obrazy (zrak) sú dôležitejšie.⁵⁶ (O zraku ako o prvom zmysle sa jednoznanče zmieta v Or. I. De Imag. 17)⁵⁷. Navyše je tento dojem umocnený i nasledujúcimi poetickými vyjadreniami, keď autor píše v súvislosti s maľbami o potešení ako z pohľadu na líku ...⁵⁸ Teória o prioritě zraku vo vzťahu k ostatným zmyslom je súčasťou Aristotelovho učenia,⁵⁹ Damašský ju takto výslovne neuvádza, nepíše tu ani o tom, čo by mohlo zakladať prvé miesto zraku medzi zmyslami. Pokračuje však v poetickom tóne, odvoláva sa na homíliu na prvý žalm sv. Bazila Veľkého (PG 29, 212 B), prirovnáva ikony k melódii, hudbe (*Svätý Duch poznajúc, že ľudské*

γράμμασι μεμνημένοις ἢ βίβλος, τοῦτο καὶ τοῖς ἀγραμμάτοις ἢ εἰκῶν· καὶ ὅπερ τῆ ἀκοῆ ὁ λόγος, τοῦτοτῆ ὄρασει ἢ εἰκῶν·

⁵⁴ Or. I. De Imag., 45, PG 94, 1265 D: Ὁραῶς, ὡς ἐν εἰκόνας καὶ λόγου τὸ ἔργον; Ján cituje z Homílie o štyridsiatich mučeníkoch zo Sebasty sv. Bazila Veľkého.

⁵⁵ Or. I. De Imag., 46, PG 94, 1268 A: Ἄ γὰρ ὁ λόγος τῆς ἱστορίας διὰ τῆς ἀκοῆς παρίστησι, ταῦτα γραφικῆ σιωπῶσα διὰ μιμήσεως δείκνυσι.

⁵⁶ *ibid.*: Οὐκ εὐπορῶ βίβλων, οὐ σχολὴν ἄγω πρὸς ἀνάγνωσιν, εἴσειμι εἰς τὸ κοινὸν τῶν ψυχῶν ἰατροῖον, τὴν Ἐκκλησίαν...

⁵⁷ PG 94, 1248 C: ... καὶ τὴν πρώτην ἀγαζόμεθα· πρώτη γὰρ αἰσθήσεων, ὄρασις·

⁵⁸ Or. I. De Imag., 46, PG 94, 1268 A-B: ἔλκει με πρὸς θέαν τῆς γραφῆς τὸ ἄνθος, καὶ ὡς λειμῶν τέρπει τὴν ὄρασιν, καὶ λεληθότως ἐναφίησι τῆ ψυχῆ δόξαν Θεοῦ.

⁵⁹ ... zraku dávame prednosť takíka priede všemi ostatnými smysly nejen pro jeho praktický účel, nýbrž i bez ohledu na něj. A to proto, že tento smysl přispívá k našemu poznání více než smysly ostatní ... (Aristotelés, *Metafyzika A I*, 980a 24-27)

pokolenie je pohodlné a ťažko sa pohybuje k čnosti, primiešal k žalmom melódiu)⁶⁰.

(B) Druhý dôvod zápornej odpovede na vyššie položenú otázku je skutočnosť, že pripomínajúca funkcia obrazu nie je jeho jedinou funkciou:

(2) V odkaze na Bazila Veľkého, kde sú obrazy pripodobnené k hudbe, je zrejmé, že Ján pripisuje ikonám aj funkciu anagogickú. V stati na ktorú sa Ján odvoláva, píše Bazil o tom, že ľudská slabosť je zo strany Boha braná do úvahy. Boh sa v komunikácii s ľudským pokolením prispôsobuje, aby človek mohol mať (prijať) zo slov (žalmu) úžitok, nástrojom k tomu je príjemnosť (lahodnosť), hladkosť počutého.⁶¹ Damašský síce nikde podrobne nerozoberá umeleckú a estetickú stránku svätých obrazov, avšak použijúc analógiu hudba – obraz, môžeme tu vidieť, že s ňou počíta, že je zahrnutá do jeho koncepcie ikon, že hrá svoju rolu pri privádzaní duše do slávy Božej (pozri pozn. 58). Prostredníctvom sv. Bazila sa nám tu predstavuje úplne iný postoj k spevu⁶² (obrazom⁶³), než prezentoval napr. sv. Augustín vo svojich Vyznaniach.

⁶⁰ Or. I. De Imag., 47, PG 94, 1268 B: Γινώσκων τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὅτι δυσάγωγον πρὸς ἀρετὴν, καὶ ῥάθυμον τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων, τὸ μέλος ταῖς Ψαλμωδίαις ἐγκατέμειξε

⁶¹ Basilus, Homilia in psalmum I., PG 29, 212 B: ἵνα τῷ προσηγεῖ καὶ λείψ τῆς ἀκοῆς τὸ ἐκ τῶν λόγων ὠφέλιμον λαμβανόντως ὑποδεξώμεθα·

⁶² Aurelius Augustinus, Confessiones lib. X, cap. XXXIII: ... cítim, že tie sväté slová, keď sa spievajú, mocnejšie a vrúcnejšie rozpaľujú moje srdce na zbožnosť než vtedy, keď sa nespievajú ... Táto slasť, ktorá by nemala oslabovať môjho ducha, často ma klame, lebo nechce trpezlivo kráčať za rozumom ... Niekedy však z prihorlivej obavy pred tým klamom prehrešujem sa priveľkou prísnosťou, takže by som chcel vyhnať všetky sladké melódie, čo sprevádzajú Dávidove žalmy, chcel by som ich vyhnať z mojich uší, ba aj z chrámu.

⁶³ ibid. cap. XXXIV: ... koľko nevypočítateľného vábenia je v rozmanitom umení, v remeslách ... v maliarstve a vo výtvarnom umení, vo všetkom tom, čo veľmi prevyšuje potrebné a skromné používanie, koľko toho všetkého pridali ľudia na pokušenie očí. Navonok sa ženú za tým, čo sami utvorili, a takto sa vlastne spreneverujú svojmu cieľu.

(3) O účele obrazov píše Ján v 17. kapitole tretej reči De Imag.⁶⁴ Podľa týchto slov poslaním obrazu je manifestovať, demonštrovať, odhaľovať. Obrazy sú určené nato, aby ukazovali ľuďom skryté veci a sprístupnili im ich. Autor vôbec neuvádza účely dekoratívne, ozdobné. O obrazoch sa tu hovorí v súvislosti s poznaním, a to najmä s poznaním skrytých vecí. Popri gnozeologických účeloch Damašký uvádza aj (4) účely etické⁶⁵ - aby sme nasledovali a napodobňovali veci dobré (na obrazoch znázornené životmi svätých), pred zlými však aby sme utekali a nenávideli ich.⁶⁶

Tu je už naznačené, že obrazy znamenajú niečo viac, než iba spomienku, či pripomenutie nejakej osoby, udalosti (pozri bod 1). Obraz má manifestovať, demonštrovať, odhaľovať. Ako teda obraz odhaľuje niečo skryté?

V obraze čoby manifestácii archetypu, je archetyp istým spôsobom prítomný. V určitých prípadoch môžeme hovoriť dokonca o fyzickej spojitosti. (Napríklad hlinené tabuľky, ktoré vyrábali styliti z potu a špiny zoškrabaných zo svojich tiel v 5. a 6. stor.⁶⁷ Iným príkladom je tzv. nie rukou utvorený obraz /ἀχειροποίητος/ - hlavne obraz Krista. Išlo o obrazy, ktoré boli buď nebeského pôvodu, alebo vznikli mechanickým odtlačkom napr. na plátno, kým model ešte žil. Práve pôvod týchto obrazov mal ospravedlniť ich používanie v kresťanskom kulte a staval ich do protikladu k artefaktom slúžiacim v nekresťanských kultoch ako modly. Liečivá sila obrazu bola garantovaná

⁶⁴ Or. III. De Imag., 17, PG 94, 1337 C: Πᾶσα εἰκὼν ἐκφαντορικὴ τοῦ κρυφίου ἐστὶ καὶ δεικτικὴ... Ἐπειδὴ ὁ ἄνθρωπος, οὔτε τοῦ ἀοράτου γυμνὴν ἔχει τὴν γνώσιν, σώματι καλυπτομένης τῆς ψυχῆς, οὔτε τῶν μετ' αὐτὸν ἐσομένων, οὔτε τῶν τόπῳ διεστηκό - τω καὶ ἀπεχόντων, ὡς τόπῳ καὶ χρόνῳ περιγραφόμενος, πρὸς ὀδηγίαν γνώσεως, καὶ φανέρωσιν, καὶ δημοσίευσιν τῶν κεκρυμμένων, ἐπειροήθη ἡ εἰκὼν.

⁶⁵ *ibid.*: πάντως δὲ πρὸς ὠφέλειαν καὶ εὐεργεσίαν καὶ σωτηρίαν ...

⁶⁶ *ibid.*: ... ὅπως στηλιτευομένων καὶ θριαμβευομένων τῶν πραγμάτων, διαγινώμεν τὰ κεκρυμμένα, καὶ τὰ μὲν καλὰ ποθήσωμεν καὶ ζηλώσωμεν, τὰ δὲ ἐναντία, τουτέστι τὰ κακὰ, ἀποστραφῶμεν καὶ μισήσωμεν.

⁶⁷ Holl, K.: *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, II, str. 388-398

presnou obdobou (analógiou) medzi odtlačkom a originálom⁶⁸ - postupne sa tieto obrazy vytrácajú).

Opomenúc nie rukou utvorené obrazy, prítomnosť archetypu v obraze je daná na základe podobnosti, ktorá spočíva vo vonkajšom tvare, podobe. Takýto názor zastávajú napr. sv. Bazil Veľký,⁶⁹ sv. Ján Zlatoústý,⁷⁰ Origenés.⁷¹ Obraz obrazom číni podobnosť, ktorú vykazuje s archetypom. Obraz sa musí vzoru podobáť, inak nie je obrazom. Obraz ale neznamená púhe bezobsažné napodobenie. V prípade neprítomnosti archetypu, ho obraz môže zastupovať. *Obraz cisára zaujíma miesto neprítomného cisára, je uctievaný namiesto neho; ak je ale cisár prítomný, uctievanie obrazu je zbytočné, pretože ten, kvôli ktorému je obraz uctievaný, je sám prítomný.*⁷²

Podobnosť ktorá spája obraz a archetyp je založená v reprodukcii viditeľných tvarov (foriem), nie však neviditeľných vlastností (pozri str. 16, 17 pozn. 48 a 49). Nie je tu rozpor? Môže potom obraz reprodukovajúci iba viditeľné tvary, odhaľovať niečo neviditeľné?

V týchto súvislostiach je potrebné uviesť, čo všetko možno podľa Jána Damaškého zobrazovať. Jednoducho povedané, možno vytvárať obrazy všetkého, čo má viditeľnú podobu.⁷³ Do tejto, na prvý pohľad jasne vymedzenej kategórie (do ktorej bude patriť aj Kristus - viditeľný ako človek⁷⁴), ale spadajú aj anjeli, duše a démoni. Ide totiž o duchovné bytosti

⁶⁸ Belting, H.: Bild und Kult, str. 64-66

⁶⁹ Basiliius, Adversus Eunomium, V, PG 29, 724 C

⁷⁰ Chrysostomus, Epistola ad Hebraeos, PG 63, 131

⁷¹ Origenes, Comment. In Joan. Tom. II, PG 14, 119 B

⁷² Or. III. De Imag., PG 94, 1412 B: "Ὡσπερ γὰρ, ἀπόντος μὲν βασιλέως, ἢ εἰκὼν αὐτοῦ προσκυνεῖται, παρόντος δὲ, λοιπὸν περιττὸν καταλιπόντα τὸν πρωτότυπον προσκυνεῖν τῇ εἰκόνι· οὐ μὴν, ἐπεὶ οὐ προσκυνεῖται διὰ τὸ παρεῖναι τὸν, δι' ὃν προσκυνεῖται, ἀτιμάζεσθαι αὐτὴν δεῖ· Ján cituje Atanázia, De Sabbato (PG 89, 1405 A-B)

⁷³ Or. III. De Imag., 24, PG 94, 1344C: 'Ἀπλῶ δὲ λόγῳ εἰπεῖν, δυνάμεθα ποιεῖν εἰκόνας πάντων τῶν σχημάτων, ὧν εἶδομεν·

⁷⁴ Pôvodne sa v ikonopisectve Boh Otec nezobrazoval! Vždy bol iba naznačený (napr. ľudskou rukou vychádzajúcou z neba). Jedinú výnimku tvoril prípad, kedy na základe

prebývajúce na inteligibilných miestach (ἐν νοητοῖς τόποις), existujúce a konajúce duchovným spôsobom.⁷⁵ Prekvapujúco znie nasledujúca veta, ktorá z toho vyvodzuje možnosť ich materiálneho zobrazenia: *preto ich (vyššie spomenuté entity) zobrazujeme telesne, tak ako Mojžiš zobrazil Cherubínov.*⁷⁶ Podmienkou pre zobraziteľnosť nie je telesnosť, ale vymedzenosť a fakt, že nie je v rozpore s prirodzenosťou tej ktorej entity zjavovať sa v určitej podobe.⁷⁷ Táto podmienka sama nie je problematická, problematické však je, ako z faktu, že duchovné bytosti existujú na inteligibilných miestach a konajú duchovným spôsobom, vyplýva možnosť zobrazovať ich telesne. Skutočnosť, že duchovné bytosti existujú na inteligibilných miestach a konajú duchovným spôsobom, ešte nečiní tieto bytosti viditeľnými pre ľudské oko.

Čo sú inteligibilné miesta? Damašský ich spomína ešte v De fide orth. I, 13 kde uvažuje o tom, kde sa Boh nachádza, kde je jeho miesto, potom sa venuje aj miestam anjelov. Miesto je (primárne) telesné, je ale aj duchovné miesto, na ktorom je duchovná, netelesná prirodzenosť prítomná a kde pôsobí, nie je obklopená telesne, ale duchovne, pretože nemá žiadnu postavu (podobu), aby mohla byť obklopená (vymedzená) telesným spôsobom. Preto Boh, ako nemateriálny a neohraničený, nie je na žiadnom mieste. On sám je miestom, keďže všetko naplňuje a je nad všetkým ... Tiež sa ale hovorí, že Boh je na nejakom mieste. Miestom Boha je miesto, kde sa zjavuje jeho pôsobenie ... Cirkev sa tiež nazýva miestom Boha ... Musíme ale vedieť, že Boh je nedeliteľný, je všade úplne celý, nedá sa podľa telesného spôsobu rozložiť na jednotlivé časti. Anjel síce nie je telesne uzavretý na nejakom mieste ... súčasne však hovoríme, že je na nejakom mieste, pretože je prítomný duchovným spôsobom a pôsobí tak, ako to odpovedá jeho prirodzenosti, nie je nikde inde,

καὶ
ἐπιφανία
εἰς τὸ
εἰς τὸ
εἰς τὸ

biblického príbehu Gn18, 1-15 sa Božská Trojica zobrazovala v podobe troch mužov (anjelov).

⁷⁵ Or. III. De Imag., 24, PG 94, 1344 B: Νοητοὶ γὰρ οὐκ ἐν νοητοῖς τόποις, νοητῶς παρῆναι καὶ ἐνεργεῖν πιστεύονται.

⁷⁶ *ibid.*: Εἰκονίζονται μὲν οὖν σωματικῶς, ὡς εἰκόνισε Μωϋσῆς τὰ Χερουβὶμ ...

⁷⁷ *ibid.*: Ἄγγελος δὲ, καὶ ψυχὴ, καὶ δαίμων, εἰ καὶ μὴ σωματικῶς καὶ παχέως, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἑαυτῶν φύσιν, καὶ σχηματίζονται, καὶ περιγράφονται.

iba na mieste svojho pôsobenia, nemôže totiž súčasne pôsobiť na viacero miestach. To náleží iba Bohu, pôsobiť všade v rovnakom čase.⁷⁸ V De fide orth. II, 3 Damašský píše o anjeloch: *Sú to duchovia, preto sú aj na duchovných miestach. Sú vymedzení, nie síce telesným spôsobom – vzhľadom na svoju prirodzenosť nemajú žiadnu telesnú postavu ani trojrozmernú rozpriestranenosť – ale tým, že kam sú poslaní, tam sú duchovne prítomní a tam pôsobia; nemôžu byť a pôsobiť v rovnakom čase tu i tam* (na viacero miestach).⁷⁹ V pasážach kde je reč o “miestach” duchovných bytostí, sa podľa môjho názoru ukrýva snaha vyjadriť reálnosť týchto bytostí (anjeli nie sú čímsi fiktívnym, fantastickým) ale súčasne aj ich vymedzenosť (Byť vymedzený, znamená byť obsiahnutý v mieste, čase, alebo pojme; nevymedzené je to, čo nemá žiadnu z týchto hraníc. Nevymedzený je iba Boh, pretože nemá začiatok ani koniec, všetko obsahuje a nie je obsiahnutý v žiadnom pojme, On sám je neuchopiteľný a neohraničený, ... iba On sám sa poznáva. Anjel je ale vymedzený v čase, pretože jeho bytie má začiatok, v mieste, aj keď len duchovným spôsobom, a aj pojmom, pretože anjeli vzájomne poznávajú svoju prirodzenosť a sú obmedzení Stvoriteľom.)⁸⁰ A že sú to miesta duchovné

⁷⁸ De fide orth. I, 13, PG 94, 849 C - 852: Τόπος ἐστὶ σωματικός ... Ἔστι δὲ καὶ νοητὸς τόπος, ἔνθα νοεῖται, καὶ ἐστὶν ἡ νοητὴ καὶ ἀσώματος φύσις· ἔνθαπερ πάρεστι, καὶ ἐνεργεῖ, καὶ οὐ σωματικῶς περιέχεται, ἀλλὰ νοητῶς. Οὐ γὰρ ἔχει σχῆμα, ἵνα σωματικῶς περισχεθῆ. Ὁ μὲν οὖν Θεὸς, ἄυλος ὢν, καὶ ἀπερίγραπτος, ἐν τόπῳ οὐκ ἔστιν. Αὐτὸς γὰρ ἑαυτοῦ τόπος ἐστὶ, τὰ πάντα πληρῶν ... Λέγεται δὲ καὶ ἐν τόπῳ εἶναι, καὶ λέγεται τόπος Θεοῦ, ἔνθα ἡ ἐνεργεῖα αὐτοῦ γίνεται ... Λέγεται δὲ καὶ ἡ Ἐκκλησία τόπος Θεοῦ· ... Ἰστέον δὲ ὅτι τὸ Θεῖον ἀμερές ἐστίν, ὅλον ὀλικῶς πανταχοῦ ὢν, καὶ οὐ μέρος ἐν μέρει σωματικῶς διαιρούμενον ἀλλ' ὅλον ἐν πᾶσι, καὶ ὅλον ὑπὲρ τὸ πᾶν. Ὁ δὲ ἄγγελος, σωματικῶς μὲν ἐν τόπῳ περιέχεται ... ὡς λέγεται εἶναι ἐν τόπῳ διὰ τὸ παρεῖναι νοητῶς καὶ ἐνεργεῖν κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν ... Οὐ γὰρ δύναται κατὰ ταυτὸν ἐν διαφόροις τόποις ἐνεργεῖν. Μόνου γὰρ Θεοῦ ἐστὶ τὸ πανταχοῦ κατὰ ταυτὸν ἐνεργεῖν.

⁷⁹ De fide orth. II, 3, PG 94, 869 B: Νόες δὲ ὄντες, ἐν νοητοῖς καὶ τόποις εἰσὶν, οὐ σωματικῶς περιγραφόμενοι· οὐ γὰρ σωματικῶς κατὰ φύσιν σχηματίζονται, οὐδε τριχῆ εἰσι διαστατοὶ, ἀλλὰ τῷ νοητῶς παρεῖναι, καὶ ἐνεργεῖν, ἔνθα ἂν προσταχθῶσι, καὶ μὴ δύνασθαι κατὰ ταυτὸν ᾧδε εἶναι, καὶ ἐνεργεῖν.

⁸⁰ De fide orth. I, 13, PG 94, 853 B: Περιγραπτὸν μὲν ἐστὶ, τὸ τόπῳ, ἢ χρόνῳ, ἢ κατα-

(inteligibilné) vyjadruje, že ide o realitu mimo zmyslového sveta, ktorá je nad ním. “Nad” je treba chápať hierarchicky. Anjeli sú bytosti stojace nad nami na základe Božej vôle a príkazu, sú bez telesných vášní, aj keď nie úplne bez vášní.⁸¹ Môžeme tu pozorovať hierarchickú štruktúru: Boh – anjeli – ľudia. Vieme síce, že Boha i anjelov vzhľadom na ich prirodzenosť nemožno vidieť, to však neznamená, že nie je medzi nimi rozdiel, že spadajú do jednej kategórie. Boh je naprosto netelesný; anjeli, démoni, duše sú v porovnaní s neporovnateľným Bohom telesní, avšak v porovnaní s hmotnými telami sú netelesní.⁸²

Netelesnosť týchto entít nemusí predstavovať ich totálnu oddelenosť. Pri istej zmene (έν μετασχηματισμῷ τινι) môžu byť videné. To je prípad, keď im Božia prozreteľnosť udeľuje (prepožičiava, oblieka) podoby a formy tak, že môžeme byť (doslova za ruku) privádzaní k ich približnému a čiastočnému poznaniu, pretože inak by sme ostali v úplnej nevedomosti o Bohu a netelesných bytostiach.⁸³ Kým na začiatku tejto kapitoly (Or. III. De Imag., 25), kde sa hovorí o možnosti vidieť netelesné bytosti, nie je celkom jasné aký prípad má Ján z Damašku na mysli, na konci už píše jasne o netelesnom zraku

λήψει περιλαμβανόμενον· ἀπερίγραφτον δὲ, τὸ μηδεὶν τούτων περιεχόμενον. Ἀπερίγραφτον μὲν οὖν, μόνον ἐστὶ τὸ Θεῖον, ἀναρχον ὄν, καὶ ἀτελεύτητον, καὶ πάντα περιέχον, καὶ μηδεμιᾶ καταλήψει περιεχόμενον. Μόνον γὰρ ἐστὶν ἀκατάληπτον, καὶ ἀόριστον, ὑπὸ οὐδενὸς γινωσκόμενον, αὐτὸ δὲ μόνον ἑαυτοῦ θεωρητικόν. Ὁ δὲ ἄγγελος, καὶ χρόνῳ περιγράφεται· ἤρξατο γὰρ τοῦ εἶναι· καὶ τόπῳ· εἰ καὶ νοητῶς, ὡς προείπομεν· καὶ καταλήψει. Καὶ ἀλλήλων γὰρ τὴν φύσιν ἴσασι πως, καὶ ὑπὸ τοῦ κτίστου ὀρίζονται τέλειον·

⁸¹ *ibid.*, PG 94, 872 B: Πάντως δὲ ὅτι κατὰ τὸ θεῖον θέλημα τε καὶ πρόσταγμα ὑπὲρ ἡμᾶς ὄντες, αἰεὶ τε περὶ Θεὸν ὑπάρχοντες... ὡς ἀσώματοι, καὶ παντὸς σωματικοῦ πάθους ἀπηλλαγμένοι, οὐ μὴν ἀπαθοῖς· μόνον γὰρ τὸ Θεῖον ἀπαθὲς ἐστὶ.

⁸² Or. III. De Imag., 25, PG 94, 1344 D – 1345 A: Οἴδαμεν οὖν, ὅτι οὔτε Θεοῦ, οὔτε ψυχῆς, οὔτε δαίμονος δυνατὸν θεαθῆναι φύσιν ... Ὁ μὲν γὰρ Θεὸς φύσει καὶ παντελῶς ἀσώματος· ἄγγελος δὲ, καὶ ψυχὴ, καὶ δαίμων, πρὸς μὲν Θεὸν συγκρινόμενοι, τὸν μόνον ἀσύγκριτον, σώματα εἰσι· πρὸς δὲ τὰ ὕλικὰ σώματα, ἀσώματοι.

⁸³ *ibid.*: PG 94, 1344 D: ... ἐν μετασχηματισμῷ τινι θεωροῦνται ταῦτα, τῆς θείας προνοίας τύπους καὶ σχήματα περιτιθείσης τοῖς ἀσωμάτοις καὶ ἀτυπώτοις, καὶ μὴ ἔχουσι σχηματισμὸν σωματικῶς, πρὸς τὸ χειραγωγηθῆναι ἡμᾶς...

rozumu. Ostáva však otázne, ako chápať, jeho názor, že telesná podoba je videná netelesným zrakom.⁸⁴

→ t. by pravos byl. fřo da
ocuo flit → po clybi
-elkae k plaj. uslo
fra elci

III. 3 Druhy obrazov

O obraze sa dá hovoriť v rôznych súvislostiach, pojem “obraz” môže zahŕňať pomerne širokú paletu významov. Text, ktorý Damašký venoval úvahe o typoch obrazov,⁸⁵ nepredstavuje púhe vymenovanie toho, aké druhy obrazov existujú. Náš autor medzi obrazmi pozoruje istú hierarchizovanú štruktúru.

A) Prvým typom je prirodzený obraz.⁸⁶ Ján hovorí o troch prirodzených obrazoch: o Kristu (obraz Otca), o Svätom Duchu (obraz Syna) a o synovi otca v bežnom zmysle⁸⁷ (tomuto tretiemu prípadu je venovaná najmenšia pozornosť, autor ho iba uvedie v závere, ďalej ho ale nerozoberá). Pod prirodzeným obrazom Damašký rozumie živý obraz, ktorý vychádza (pochádza) z bytia archetypu, a ktorý toto bytie v sebe nesie a odzrkadľuje.⁸⁸

Východziu pozíciu pre úvahu o Synovi ako obraze Otca tvoria biblické výroky o Otcovej neviditeľnosti,⁸⁹ na ktoré hneď nadväzujú vyjadrenia o Synovi – Obraze.⁹⁰ V evanjeliomom príbehu sám Kristus na Filipovu výzvu, aby im ukázal Otca, odpovedá: “Kto vidí mňa, vidí Otca”;⁹¹ podobne pred svojim zajatím sa Kristus modlí a nasledujúce slová adresuje Otcovi: “Zjavil

⁸⁴ ibid.: PG 94, 1345 A: ... σχήματα σωματικὰ εἰν ἄλλω ὁράσει πρὸς ὁρώμενα

⁸⁵ Or. III. De Imag., 18 nn

⁸⁶ Or. III. De Imag., 18, PG 94, 1337: πρώτη μὲν οὖν εἰκὼν ἐστὶν ἡ φυσικὴ.

⁸⁷ ibid., PG 94, 1340, A-B

⁸⁸ Menges, H.: Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus, Kallmünz 1937, str. 45

⁸⁹ Jn 1, 18: Boha nikto nikdy nevidel; Jn 6, 46: Nie že by bol niekto videl Otca ...

⁹⁰ Kol 1, 15: On je obraz neviditeľného Boha; Hebr 1, 3: On je odlesk jeho slávy a obraz jeho podstaty ... (ČEP: “výraz Boží podstaty”; LXX: ὅς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ)

⁹¹ Jn 14,8-9: ... ὁ ἑώρακὼς ἐμὲ ἑώρακεν τὸν πατέρα ...

som tvoje meno ľudom, ktorých si mi dal zo sveta”.⁹² Zjavujúca funkcia Syna tu výrazne vystupuje do popredia. Táto zjavujúca funkcia však v konečnom dôsledku predstavuje funkciu sprístupňujúcu. Zjavenie prostredníctvom Krista (obrazu) zakladá možnosť poznania Otca (archetypu) a možnosť prístupu k Otcovi. Poznávanie Obrazu predstavuje cestu k Archetypu. Ja som cesta, pravda a život. Nik nepríde k Otcovi, iba cezo mňa. Ak poznáte mňa, budete poznať aj môjho Otca.⁹³

V dobe keď Damašský písal Tri reči o obrazoch, boli prvé cirkevné všeobecné snemy riešiacie vzťah medzi Otcom a Synom už tristo, štyristo rokov minulosťou (Nicejský 325 – odsúdenie Ariovej náuky, Carihradský 381, Efezský 431 – zavrnutie nestorianizmu). Ak je v De Imag. reč o vzťahu medzi Otcom a Synom, musíme brať do úvahy i závery týchto koncilov týkajúce sa danej problematiky.

Cirkevné autority formulujúce základy viery si boli vedomé problému, ako sformulovať fakt, že veríme v jedného Boha, súčasne však, že Kristus nie je v ničom menší než Otec. Po vzrušených debatách siahli nakoniec po nebiblickom termíne “ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ“ teda, že Kristus je súpodstatný s Otcom. Práve spoločná οὐσία je to, vďaka čomu môžeme hovoriť o jednom jedinom Bohu. Rozdielnosť potom spočíva v tom, že Otec je nezrodený, Syn zrodený, Duch vychádzajúci. Iba v týchto zvláštnostiach (nezrodenosť, zrodenosť, vychádzanie) sa Osoby odlišujú, nie na základe úsiev, ale na základe zvláštnosti *Hypostáz* sú rozdielne bez oddelenia.⁹⁴

Ak pracujeme s modelom Syn – obraz, nestrácajúc zo zretele záväznú formuláciu cirkevných snemov, je ne mieste istá dávka opatrnosti. Objasnenie vzťahu medzi obrazom a archetypom pomocou vzťahov z trojičnej oblasti sa

⁹² Jn 17, 6: Ἐφαιέρωσα σου τὸ ὄνομα τοῖς ἀνθρώποις οὓς ἔδωκας μοι ἐκ τοῦ κόσμου.

⁹³ Jn 14, 6-7: ἐγὼ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ· οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι’ ἐμοῦ. εἰ ἐγνώσκατέ με, καὶ τὸν πατέρα μου γνώσεσθε.

⁹⁴ De fide orth. I, VIII, PG 94, 824 B: Ἐν ταύταις γὰρ μόναίς ταῖς ὑποστατικαῖς ἰδιότησι διαφέρουσιν ἀλλήλων αἱ ἅγιοι τρεῖς ὑποστάσεις· οὐκ οὐσία, τῷ δὲ χαρακτηριστικῷ τῆς ἰδίας ὑποστάσεως ἀδιαίρετως διαιρούμεναι.

nachádza na inej úrovni, než vzťah medzi obrazom a archetypom v bežnom, pozemskom zmysle. Kým v prípade obrazu človeka je zrejmé, v čom (ne)podobnosť s archetypom spočíva (tvar tela) – nachádzame sa v zmyslami vnímateľnej oblasti, v prípade Otca a Syna to tak zrejmé nie je. Jedným z argumentov na obranu zhotovovania svätých obrazov bol fakt, že neviditeľný Boh (Syn) sa na základe svojho vtelenia stal viditeľným, stal sa človekom. Táto skutočnosť nám ale nepomôže objasniť, čo zakladá Synovu podobnosť s Otcom (keď už, tak skôr jeho nepodobnosť, Otec sa nestal človekom).

Preto je otázne, či je vhodné v súvislosti s obratom “Syn je obraz Otca” hovoriť o “podobnosti” Syna s Otcom. Ak už hovoríme o podobnosti, musíme si uvedomiť, že ide o inú podobnosť, než v prípade človeka a jeho portrétu. Ak by sme v súvislosti s viditeľnými, hmotnými predmetmi použili termín ὁμοούσιον, ťažko by sme mohli hovoriť o obraze a archetype, nešlo by totiž o dve rôzne veci, o dve reality ale o jednu.

Akési doplnenie týchto úvah o tom, čo je spoločné (rozdielne) v prípade ľudí a v prípade Trojice, predstavuje ôsma kapitola prvej knihy De fide orth. (zdá sa, že tu je problematickosť prevoditeľnosti medzi schémou “Syn obraz Otca” na jednej strane a “obraz – archetyp” v bežnom zmysle na strane druhej, vyjadrená jasnejšie). Hovoríme (v súvislosti s Trojicou), že každý z troch má dokonalú *hypostázu*, nie však preto aby sme ohlasovali dokonalú prirodzenosť (φύσις) zloženú z troch nedokonalých *hypostáz*, ale jednu v troch hypostázach spočívajúcu jednoduchú, dokonalú *úsiu*.⁹⁵ Termíny φύσις a οὐσία sú tu použité synonymne. Damašký ich používa aj na iných miestach a i v iných spisoch, pričom nemusia mať vždy ten istý význam. To by malo byť zrejmé z nasledujúceho exkurzu.

⁹⁵ De fide orth. I, VIII. PG 94, 824: Φαμὲν δὲ ἕκαστον τῶν τριῶν τελείαν ἔχειν ὑπόστασιν, ἵνα μὴ ἐκ τριῶν ἀτελῶν μίαν σύνθετον φύσιν τελείαν γνωρίσωμεν· ἀλλ’ ἐν τρισὶ τελείαις ὑποστάσει μίαν ἀπλήν οὐσίαν ...

Exkurz - termíny φύσις, οὐσία, ὑπόστασις v spisoch

Jána Damašského.

Úvahám o φύσις a οὐσία je venovaná 30. kap. Dial.⁹⁶ Najprv autor predstaví názory pohanských filozofov (οἱ ἕξω φιλόσοφοι). Tí vidia rozdiel medzi φύσις a οὐσία v tom, že οὐσία je púhe (jednoduché) bytie (ἀπλῶς εἶναι), φύσις je však οὐσία, ktorá je špecifikovaná podstatnými rozdielmi (φύσιν δὲ οὐσίαν εἰδοποιηθεῖσαν ὑπὸ τῶν οὐσιωδῶν διαφορῶν) a popri púhom bytí má aj špecifické bytie (καὶ μετὰ τοῦ ἀπλῶς εἶναι, καὶ τὸ τοιῶσδε εἶναι ἔχουσιν - ide tu o kvalitatívne určené bytie na rozdiel od púheho bytia).⁹⁷ V súvislosti s prirodzenosťou je tu ešte reč o pôvode, príčine a schopnosti pohybu, ktorá je Stvoriteľom prepožičaná každému druhu.⁹⁸ Pojem pohybu je tu chápaný v širšom zmysle, zahŕňa i pohnútky, pohyby v duchovnom svete. Táto φύσις podľa nich (οἱ ἕξω φιλόσοφοι) vlastne predstavuje najšpeciálnejšie druhy (τὰ εἰδικώτατα εἶδη) ako napr. ľudia, kone ... ako niečo všeobecnejšie zahŕňajúce jednotlivé (namiesto "jednotlivé" je tu použitý termín "hypostáza") tak, že v každej nimi zahrnutej jednotlivine (hypostáze), je (φύσις) prítomná rovnako a bez výnimky. Preto nazvali partikulárnejšie jednotlivinou a všeobecnejšie (jednotliviny zahŕňajúce) nazvali prirodzenosťou.⁹⁹ Následne Damašský predstaví názory svätých Otcov

⁹⁶ podľa Migneho vydania Patrologia Graeca 94, 590; G. Richter vo svojom nemeckom preklade však túto kapitolu uvádza ako 31. pozri Richter, G.: Johannes von Damaskos, Philosophische Kapitel, Stuttgart 1982, str. 116

⁹⁷ Dial. XXX, PG 94, 589 C; nie je celkom jasné, koho má na mysli pod "οἱ ἕξω φιλόσοφοι", najbližšie k tomuto učeniu má asi Aristotelés, ktorý v Met. 1014b 35 píše, že *fysis* je podstatou prirodzených vecí, aby však vzápätí v 1015a 12 poznamenal, že *fysis* sa užíva o každej podstate, pretože *fysis* je druh podstaty.

⁹⁸ ibid. PG 94, 592 A: ... ἀρχήν, καὶ αἰτίαν, καὶ δύναμιν, τὴν παρὰ τοῦ δημιουργοῦ ἐντεθεῖσαν ἐκάστῳ εἶδει πρὸς κίνησιν - φύσις spojená s pohybom – narážka na Aristotela Phys. 192b 21: *fysis* je však príčinou pohybu a kludu v tom, čomu pôvodne náleží (kameň padá dole, oheň vystupuje hore – príčinou tohto pohybu je *fysis*).

⁹⁹ ibid. PG 94, 592 B: ... ὡς καθολικώτερα καὶ περιεκτικὰ τῶν ὑποστάσεων, καὶ ἐν

(οἱ ἅγιοι Πατέρες), tí nazývali všeobecné, totiž εἰδικώτατον εἶδος, ktoré sa vypovedá o mnohých, podstatou, prirodzenosťou, formou (οὐσία, φύσις, μορφή).¹⁰⁰ I tu teda οὐσία vystupuje ako niečo všeobecné, v prípade svätých Otcov je ale zvláštnosťou to, že spomenutý εἶδος označovali všetkými troma výrazmi.¹⁰¹

No o pár kapitol ďalej (v Dial. 39. kap.) Ján z Damašku už hovorí o *úsii* ako o predmete, ktorý k tomu, aby bol, nepotrebuje nič iné. *Úsia* je všetko, čo jestvuje samo od seba a čo svoje bytie nemá na (v) niečom inom, to znamená skrže (vd'aka) niečomu inému ... ale je samo o sebe, vd'aka čomu existujú aj akcidenty¹⁰² (tak je farba na predmete, nie predmet na farbe; preto aj hovoríme o farbe predmetu a nie o predmete farby; zatiaľ čo sa farba opakovane mení, *úsia* ostáva stále tá istá)¹⁰³. Ján nepoužíva aristotelské termíny “prvá substancia”, “druhá substancia”. Široký obsah termínu “*úsia*” mu ale dovoľuje použiť ho na jednej strane na označenie jednotlivej veci (τό πρᾶγμα) ako aj na označenie všeobecných pojmov (εἰδικώτατον εἶδος) na strane druhej. *Úsia* teda môže stáť tam, kde je reč o nejakom predmete vo všeobecnosti i tam, kde ide o nejaký druh. Ktorý z týchto dvoch významov máme na mysli, keď hovoríme o Bohu? Termín “Boh” neoznačuje nejaký druh,

ἐκάστη τῶν ὑπ' αὐτῶν περιεχομένων ὑποστάσεων ὁμοίως καὶ ἀπαραλείπτως ὑπάρχοντα. Ὡστε τὸ μὲν μερικώτερον ἐκάλεσαν ὑπόστασιν· τὸ δὲ καθολικώτερον καὶ περιέχον τὰς ὑποστάσεις, ἐκάλεσαν φύσιν·

¹⁰⁰ PG 94, 593 A: ... τὸ εἰδικώτατον εἶδος, οὐσίαν, καὶ φύσιν, καὶ μορφήν ἐκάλεσαν

¹⁰¹ tak napr. Leontios Byzantinos, *Adversus fraudes apollinaristarum* PG 86, 1957 A: φύσις γὰρ καὶ οὐσία, ταυτὸν ἐστίν, ὡς προεῖπον, καὶ παντες δὲ οἱ τῆς ἀληθινῆς πίστεως ὁμολογηταὶ τοῦτο γινώσκουσιν; alebo sv. Maxim Vyznavač, *Opuscula theologica et polemica* PG 91, 149 B: οὐσία καὶ φύσις, ταυτὸν ἄμφω γὰρ κοινὸν καὶ καθόλου ...; či sv. Anastáz Sinajský, *Viae dux adversus acephalos*. PG 89, 57 A: Φύσις, καὶ οὐσία, καὶ γένος, καὶ μορφή, ἐν καὶ τὸ αὐτὸ εἰσιν ἐν τοῖς ἐκκλησιαστικοῖς δόγμασιν· ὡς περ ὁ ἄρτος, καὶ τὸ ψωμίον, καὶ τὸ βουκίον (βουκίον).

¹⁰² PG 94, 605 B: Οὐσία ἐστὶ πρᾶγμα αὐθύπαρκτον, μὴ δεόμενον ἑτέρου πρὸς σύστασιν· καὶ πάλιν· οὐσία ἐστὶ πᾶν ὅτι περ αὐθύπόστατον ἐστὶ, καὶ μὴ ἐν ἑτέρῳ ἔχει τὸ εἶναι. ἤγουν τὸ μὴ δι' ἄλλο ὄν, ... ἀλλ' ἐν ἑαυτῷ ὄν, ἐν ᾧ καὶ τὸ συμβεβηκὸς ἔχει τὴν ὑπαρξιν·

¹⁰³ *ibid.*

ktorého by Otec, Syn, Duch boli exemplifikáciami. Neoznačuje ani nejakú vec (πράγμα), na ktorej sú akcidenty.

β. το εσθ
οσιων πο

Ak sa ale hovorí o nejakom predmete v jeho zvláštnosti, je použitý termín ὑπόστασις. Výkladu o ὑπόστασις je venovaná 42. kap. Dial. I tento termín má dva významy. Bud' ide o púhu existenciu (ἀπλῶς ὑπαρξιν), v tomto prípade sú podľa Damaškého οὐσία a ὑπόστασις to isté, preto aj niektorí z Otcov hovoria: o prirodzenostiach čiže hypostázach; alebo ide o individuum, ktoré sa odlišuje podľa počtu...¹⁰⁴ Prvá možnosť by nám však pri objasnení postavenia Syna ako obrazu Otca nepomohla. Ak by οὐσία a ὑπόστασις spadali v jedno, nebolo by možné pomocou týchto pojmov sformulovať pravdu viery, že Syn je s Otcom ὁμοούσιος súčasne však ale že ide o rôzne hypostázy. Vyjadrenie typu: Boh je jedna úsia v troch hypostázach by nedávala zmysel. Pokiaľ ide o druhú významovú možnosť (keď sa o hypostáze hovorí ako o indivíduu, ktoré sa odlišuje podľa počtu), tá je v trojičnej náuke tiež ťažko uplatniteľná. V spojení s termínom "Osoba" či "Hypostáza" sa síce používa číslovka "tri", to ale neznamená, že môžeme hovoriť o troch rôznych indivíduách, o troch rôznych realitách. V VIII. kapitole De fide orth., kde je reč o Svätej Trojici, Damašký o hypostázach píše: "(Hypostázy) sú bez zmiešania zjednotené a bez oddelenia rozdielne, to práve zdá sa byť neuveriteľné";¹⁰⁵ "žiadna z Osôb nie je s tou druhou o nič menej jednotná, než sama so sebou";¹⁰⁶ "pretože len v týchto osobných zvláštnostiach

¹⁰⁴ PG 94, 612 B: Τὸ τῆς ὑποστάσεως ὄνομα δύο σημαίνει. Ποτὲ μὲν τὴν ἀπλῶς ὑπαρξιν καθὸ σημαίνόμενον ταυτὸν ἐστὶν οὐσία καὶ ὑπόστασις. Ὅθεν τινὲς τῶν ἁγίων Πατέρων εἶπον, τὰς φύσεις, ἤγουν τὰς ὑποστάσεις. Ποτὲ δὲ τὴν καθ' αὐτὸ καὶ ἰδιοῦστατον ὑπαρξιν καθ' ὃ σημαίνόμενον τὸ ἄτομον δηλοῖ, τῷ ἀριθμῷ διαφέρον, ἤγουν τὸν Πέτρον καὶ Παῦλον, τὸν τινα ἵππον.

¹⁰⁵ De fide orth. I, VIII, PG 94, 809 A: .. ἀσυγχύτῳ ἠνωμέναις καὶ ἀδιαστάτως διαρρομέναις· τὸ καὶ παράδοξον.

¹⁰⁶ De fide orth. I, VIII, PG 94, 828 C: Ἐν γὰρ ἕκαστον αὐτῶν ἔχει πρὸς τὸ ἕτερον, οὐχ ἦπτον ἢ πρὸς ἑαυτόν.

7+6=13
51-47=4

sa sväté Osoby odlišujú jedna od druhej. Nie na základe *úsie*, ale na základe zvláštností vlastných *Hypostáz* sú bez oddelenia rozdielne”¹⁰⁷.

Súčasťou VIII. kapitoly *De fide orth.* je aj oddiel pojednávajúci o rozdielnosti troch Osôb. V jeho úvode Damašský upozorňuje na rozdiel medzi vecným skúmaním a skúmaním pojmovým, logickým. V prípade všetkých stvorených vecí je z vecného hľadiska medzi *hypostázami* pozorovaný rozdiel.¹⁰⁸ Tak Peter a Pavol, z tohto uhlu pohľadu, sú od seba navzájom oddelení. Avšak z pohľadu logického a pojmového je nazeraná spolupatričnosť a jednota. Pretože rozumom myslíme (chápeme), že Peter a Pavol sú rovnakej prirodzenosti a že majú jedinú, spoločnú prirodzenosť. Jeden i druhý je rozumnou, smrteľnou, živou bytosťou, obaja sú telom, ktoré je oživené rozumnou a mysliacou dušou. Táto spoločná prirodzenosť je teda pozorovaná pojmovo. Každá osoba je ale od tej druhej oddelená, majú totiž veľa toho, čo ich od seba odlišuje (miesto, čas, schopnosti, temperament...), predovšetkým ale nespádajú jedna v druhú. Preto hovoríme o dvoch, troch, mnohých ľuďoch.¹⁰⁹ Toto môžeme pozorovať v celom stvorení.

Pokiaľ však ide o svätú, nadpodstatnú, nepochopiteľnú Trojicu, tu je to opačne. Tu hovoríme z pohľadu vecného o spoločnom, jednom (Jednom), z dôvodu súvečnosti a identity *úsie*.¹¹⁰ Nie je tu reč o podobnosti, ale o identite a jednotnosti pôsobenia ... o tom istom Pôsobení v troch Osobách. Každá z Osôb

¹⁰⁷ De fide orth. I, VIII, PG 94, 824 B: Ἐν ταύταις γὰρ μόναίς ταῖς ὑποστατικαῖς ἰδιότησι διαφέρουσιν ἀλλήλων αἱ ἅγιοι τρεῖς ὑποστάσεις· οὐκ οὐσία, τῷ δὲ χαρακτηριστικῷ τῆς ἰδίας ὑποστάσεως ἀδιαιρέτως διαιρούμεναι.

¹⁰⁸ De fide orth. I, VIII. PG 94, 828 A: Χρῆ δὲ εἰδέναι, ὅτι ἕτερόν ἐστι τὸ πράγματι θεωρεῖσθαι, καὶ ἄλλο τὸ λόγῳ καὶ ἐπινοίᾳ. Ἐπὶ μὲν οὖν πάντων τῶν κτισμάτων, ἢ μὲν τῶν ὑποστάσεων διαίρεσις, πράγματι θεωρεῖται.

¹⁰⁹ *ibid.*: Νοοῦμεν γὰρ τῷ νῷ, ὅτι ὁ Πέτρος καὶ ὁ Παῦλος τῆς αὐτῆς εἰσι φύσεως, καὶ κοινὴν μίαν ἔχουσι φύσιν. Ἐκαστος γὰρ αὐτῶν ζῶον ἐστι λογικὸν θηητόν· καὶ ἕκαστος σὰρξ ἐστὶν ἐμψυχωμένη ψυχῇ λογικῇ τε καὶ νοερᾷ. Αὕτη οὖν ἡ κοινὴ φύσις τῷ λόγῳ ἐστὶ θεωρητή. Οὐδὲ γὰρ αἱ ὑποστάσεις ἐν ἀλλήλαις εἰσίν.

¹¹⁰ *ibid.*: Ἐπὶ δὲ τῆς ἁγίας καὶ ὑπερουσίας ... Τριάδος, τὸ ἀνάπαλιν. Ἐχεῖ γὰρ, τὸ μὲν κοινὸν καὶ ἓν, πράγματι θεωρεῖται, διὰ τὸ συναῖδιον, καὶ τὸ ταυτὸν τῆς οὐσίας ...

nie je o nič menej jednotná s ostatnými, než sama so sebou. Pojmovovo sú ale odlišné, pretože len v zvláštnosti otcovstva, synovstva a vychádzania nazeráme ich rozdielnosť. U Boha nemôžeme hovoriť, tak ako v prípade ľudí, o priestorovom oddelení; Osoby sú jedna v druhej, ale nie tak, že by sa zmiešali, ale tak, že spolu súvisia podľa slov: “Ja som v Otcovi a Otec vo mne.” (Ján 14,11).¹¹¹

Ak hovoríme o Synovi ako o obraze Otca, nesmieme strácať zo zreteľa rozdiel medzi obrazom, ak o ňom hovoríme v trojičných súvislostiach a obrazom, ako o ňom hovoríme v bežnom zmysle. Musíme mať na pamäti, že v prípade Otca a Syna sú “obraz” a “archetyp” súpodstatné, sú jednej podstaty, je tu reč o dvoch *hypostázach*, ale iba jednej *úsii*. Pri zachovaní paralely, v zmyslovom svete nie je možné, aby viacero *hypostáz* bolo jednej *úsie*, ak by išlo o jednu *úsiiu*, veci by boli identické, spadali by jedna v druhú, ak by malo ísť o viacero vecí, museli by sme hovoriť i o viacerých *úsiach* (prípade, kedy by viacero *hypostáz* bolo jednej *úsie* je vlastne možný, ale len v prípade, že *úsia* bude označovať druh – to by ale došlo k narušeniu paralely, “Boh” nie je označenie druhu a Otec, Syn nie sú rôznymi exemplifikáciami tohto druhu). *Syn hoci je prirodzeným obrazom Otca, predsa sa od neho čímsi líši, pretože je Synom a nie Otcom.*¹¹² Menges v tejto súvislosti uvádza: *Keď takmer sto rokov neskôr konštantinopolský patriarcha Nikefor formuloval podstatu podobnosti a rozdielnosti obrazu nasledujúcim spôsobom: Podobnosť spočíva vo forme (κατὰ τὸ εἶδος) a rozdiel v substancii, tak len vyjadril myšlienky nášeho autora kratšie a jasnejšie.*¹¹³ Práve pri tomto výroku dobre vidieť, že bežná schéma obraz – archetyp nie je v prípade Otca a Syna použiteľná, oni sa totiž, pokiaľ ide o substanciu, nelíšia.

V prípade bežného obrazu, sa k jeho pojmu automaticky priradzuje i viditeľnosť. Obraz musí byť viditeľný. Ako možno hovoriť o neviditeľnom

Pr. c by
toby
? m-ē dōt
Zálož
u jehle
slychu
tst u d
uživ
To však
pravd
noby
y eg
vyjasnen
u s t - z
u p h
u s t c
u s u j v o t
I a j o j f e l
j e f e f m
p o d - b u n s t

¹¹¹ ibid.

¹¹² Or. III. De Imag., 16, PG 94, 1337 B: καὶ ὁ υἱὸς, εἰκὼν φυσικὴ ὢν τοῦ πατρὸς, ἔχει τι παρῆλλαγμένον πρὸς αὐτόν. Υἱὸς γὰρ ἐστὶ, καὶ οὐ πατήρ.

¹¹³ Menges, H.: Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus, Kallmünz 1937, str. 37

obraze? Zdá sa, že by šlo o *contradictio in adiecto*. No sv. Ján Zlatoústy vo svojom komentári k listu apoštola Pavla Kolosanom, práve v súvislosti s Kristom-obrazom, píše o neviditeľnom obraze. Označenie Krista ako obrazu podľa Zlatoústeho dokazuje jeho plnú rovnosť s Bohom. Kristus-obraz zjavuje Boha verne, bezo zmeny.¹¹⁴ Je mu vo všetkom rovný (okrem nezrodenosti), preto musí byť neviditeľným obrazom.¹¹⁵ Zjavne sa tu hovorí o Kristovi ako o jednej z Osôb vo Svätej Trojici. No ani v prípade vteleného Krista, nie je jeho viditeľnosť (zrozumiteľnosť) čoby obrazu Boha samozrejماً a bezproblémová. Ilustráciou toho je Filipova výzva, aby im Kristus ukázal Otca.¹¹⁶ Boží obraz v Božom Synovi možno rozpoznať iba pohľadom na jeho skutky,¹¹⁷ na celý jeho život vrcholiaci pašijovým príbehom. V pozemskom živote Krista sa ale ešte pred jeho umučením, vyskytujú momenty akýchsi prielomov božskej sféry do sféry pozemskej, kedy sa Otec priznáva k svojmu Synovi a vyjavuje jeho identitu.¹¹⁸ Avšak k plnému pochopeniu toho, kým Kristus vlastne je, došlo až po jeho zmŕtvychvstání, kedy vyznanie apoštola Tomáša nenecháva nikoho na pochybách – “Pán môj a Boh môj!” (Jn 20,28).

εφ' ου, ο
εστιν ο
εσ' ομοι
ομοιωσει
Τη Τρο
α εχρησι
τη ζωη
μετα
εβουλη
α μακαρι
Τη Τρο

¹¹⁴ Sv. Ján Zlatoústy: Hom. III in Epist. ad Col., PG 62, 317: Τίνος οὖν αὐτὸν οἶει λέγειν εἰκόνα εἶναι; Εἰ μὲν τοῦ Θεοῦ, καλῶς· Θεὸς γὰρ καὶ Θεοῦ Υἱός· Θεοῦ δὲ εἰκὼν τὸ ἀπαράλλακτον δείκνυσιν·

¹¹⁵ Ibid. PG 62, 318: Ἄλλ', Εἰκὼν τοῦ ἀοράτου, φησὶν. Οὐκοῦν εἰ ἐκεῖνος ἀόρατος, καὶ αὕτη ὁμοίως ἀόρατος, ἐπεὶ οὐδ' ἂν εἰκὼν εἶη. Τὴν γὰρ εἰκόνα, καθό ἐστιν εἰκὼν, καὶ παρ' ἡμῖν ἀπαράλλακτον δεῖ εἶναι, οἷον τῶν χαρακτήρων καὶ τῆς ὁμοιώσεως.

¹¹⁶ Jn 14, 8 nn

¹¹⁷ Jn 10, 25.30: “... Už som vám povedal, a neveríte. Svedčia o mne skutky, ktoré konám v mene svojho Otca, ale vy neveríte ... Ja a Otec sme jedno.”

¹¹⁸ Tak je to pri Kristovom krste v Jordáne, ktorým začína jeho verejné pôsobenie, zaznieva z neba: “Ty si môj milovaný Syn, v tebe mám zaľúbenie.” (Lk 3,22; Mt 3,17; Mk 1,11) – v týchto pasážach sa zdá, že celý dej sa odohráva len medzi Bohom Otcom a Kristom, v Jánovom evanjeliu už ale ide o verejné svedectvo prostredníctvom Jána Krstiteľa: “... ten, čo ma poslal krstiť vodou, mi povedal: ‘Na koho uvidíš zostupovať Ducha a spočívajúť na ňom, to je ten, čo krstí Duchom Svätým.’ A ja som to videl a vydávam svedectvo, že toto je Boží Syn.” (Jn 1,33 n). Druhým takým momentom je Kristovo premenenie na hore Tábor. Lk 9,32.35: “A keď sa prebudili, videli jeho slávu a tých dvoch mužov, čo s ním stáli ... A z oblaku zaznel hlas: ‘Toto je môj vyvolený Syn, počúvajte ho!’“

B) Druhým typom obrazu sú idey vecí v Bohu. V Bohu sú totiž obrazy (παραδείγματα, ἔννοια) toho, čo tvorí, to je jeho predvečná vôľa.¹¹⁹ Podobne ako keď niekto chce postaviť dom, najprv si jeho podobu nakreslí v mysli.¹²⁰ Boh je totiž nemenný, jeho vôľa nemá počiatok, podľa tejto vôle tvorí časné veci, pre ktoré sa rozhodol od večnosti. V Or. III. De Imag. 21, kde potom bude reč o štvrtom type obrazov, píše Damašský o stvorených veciach ako o obrazoch, ktoré nás nejasne, nezreteľne (ἀμυδρῶς) upomínajú na Božie manifestácie.¹²¹

Obraz tvoriaceho Boha, dívajúceho sa na vzory (idey) nebolo v dobe Jána z Damašku žiadne novum. Pred ním Dionýz Areopagita hovorí o vzoroch v Bohu, podľa ktorých Boh privádza veci k bytiu.¹²² Táto predstava je ale ešte staršia, siaha až k Platónovi. Je súčasťou platónskeho učenia o vzniku sveta, prezentovaného v dialógu Timaios.¹²³ Timaiova úvaha nad spomenutým problémom má nasledujúcu štruktúru: v úvode rozlíši to, čo je stále a teda nevzniká (to možno chápať premýšľaním a pomocou rozumu) od toho, čo stále vzniká, ale nikdy trvale nie je (ide o oblasť vnímateľnú zmyslami). Keďže je nemožné, aby niečo malo počiatok bez príčiny, všetko čo vzniká, vzniká nutne z nejakej príčiny (ὑπ' αἰτίου τινός). Ak ten, kto tvorí – demiurg, hľadá na nemenné súcno ako na vzor, všetko čo vychádza z jeho rúk, je nutne krásne, ak za vzor slúži súcno, ktoré vzniklo, výsledok nie je krásny. Použijúc uvedené premisy, dospieva Timaios k záveru, že náš svet nie je bez počiatku. Je viditeľný, hmatateľný, telesný, takže musí mať počiatok svojho vzniku, teda i

¹¹⁹ Or. III. De Imag., 19, PG 94, 1340 C: Δεύτερος τρόπος εἰκόνας, ἢ ἐν τῷ Θεῷ τῶν ὑπ' αὐτοῦ ἔσομένων ἔννοια, τουτέστιν ἡ προαιώνιος αὐτοῦ βούλησις,

¹²⁰ Or. I. De Imag., 10

¹²¹ PG 94, 1341: Ὁρώμεν δὲ καὶ ἐν τοῖς κτίσμασιν εἰκόνας, μνημούσας ἡμῖν ἀμυδρῶς τὰς θείας ἐμφάσεις·

¹²² Dionysios Areopagita, De divinis nominibus V, 8, PG 3, 824 C: Παραδείγματα δέ φαμεν εἶναι τοὺς ἐν Θεῷ τῶν ὄντων οὐσιοποιούς καὶ ἐνιαίως προῦφεστῶτας λόγους, ... καθ' οὓς ὁ ὑπερούσιος τὰ ὄντα πάντα καὶ προῶρισε καὶ παρήγαγεν.

¹²³ Timaios 28a – 29b

príčinu (všetko čo vzniká, vzniká nutne z nejakej príčiny) – tu sa ale Platón dlho nezdržuje, pretože “*tvorcu a otca tohto všehomíra bolo by ťažké nájsť*”¹²⁴ a hneď pristupuje k otázke, podľa akého vzoru bol svet utvorený. No a keďže tvorca je dobrý a svet je najkrajší z toho, čo vzniklo, je jasné, že demiurgos musel pri tvorení hľadiť na súcno večné. Svet je teda utvorený podľa nemenného súcna, prístupného mysleniu i rozumu. Ak je to tak, nutne z toho vyplýva, že tento svet je obrazom niečoho¹²⁵ (u Jána z Damašku pozri pozn. 119).

Aj keď texty Platóna a Jána z Damašku vykazujú mnohé paralely, nesmieme prehliadnuť rozdiely, ktorými sa vyznačujú. Timaiov demiurg¹²⁶ nie je biblickým Bohom, netvorí ex nihilo, je skôr akýmsi usporiadateľom. Podobne v platónskej predstave sa nehovorí ani o tom, že vzory, podľa ktorých demiurg tvorí, by sa nachádzali v jeho mysli, tak ako sú v mysli Boha obrazy vecí, ktoré sa chystá stvoriť.¹²⁷ Obom textom je ale vlastná predstava, že veci stvorené majú nejaký vzťah k “veciam nebeským”, že sú ich obrazmi. Nie je tu reč o zlej hmote. Obaja autori zdieľajú myšlienku, že stvorené veci (obrazy) sú súčasťou vzostupnej cesty do inteligibilného sveta.

Práve platonizmus, či skôr jeho pesimistický výklad, bol totiž jedným zo zdrojov gnostických systémov, odmietajúcich hmotný svet ako čosi zlé, čo väzní ľudskú dušu. Timaios hovorí o stvorených veciach ako o tých, ktoré stále vznikajú, ale nie sú (pravým) súcnom.¹²⁸ Podľa podobenstva o úsečke v dialógu Ústava, stoja v hierarchickom usporiadaní súcna nižšie než stvorené veci, už len ich obrazy (tiene, odrazy vo vode a na lesklých plochách)¹²⁹. Podobne i ľudia bývajúci v jaskyni sa pozerajú iba na tiene a pokladajú ich za

chystá
zviazať
o sifre -
a v...
slaf...
zav...
keď...
ide...
y...
so...
t...
exkurs?

¹²⁴ Tim. 28c 3-5

¹²⁵ Tim. 29b 1-2: τούτων δὲ ὑπαρχόντων αὐ̄ πάσα ἀνάγκη τόνδε τὸν κόσμον εἰκόνα τινὸς εἶναι.

¹²⁶ Termín demiurg sa používal na označenie všetkých odborných výrobcov, remeselníkov, staviteľov ... Platón: Timaios, OIKOYMENH 1996, pozn. 14, str 119

¹²⁷ Pozri pozn. 119

¹²⁸ Tim. 28a: καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν αἰεὶ, ὄν δὲ οὐδέποτε

¹²⁹ Rep. 509e

skutočné veci.¹³⁰ Na základe týchto pasáží sú obrazy a tieňe vykreslené ako čosi zavádzajúce, mätúce, negatívne. Práve v dialógoch Symposium,¹³¹ Faidón,¹³² Timaios¹³³ dochádza k akejsi rehabilitácii viditeľného sveta (či už ide o veci stvorené, alebo ich obrazy).¹³⁴

Motív obrazu sa neskôr dočkal širokého rozvinutia najmä v novoplatonizme, kde sa skutočnosť vychádzajúca z absolútneho Jedna chápala ako obraz svojho pôvodu, alebo ako obraz praobrazu,¹³⁵ či duša ako obraz ducha, či ducha sprostredkujúca, zostávajúca v duchu a súčasne z neho vychádzajúca.¹³⁶ Kresťanská reflexia na túto koncepciu nadväzuje napr. v už spomínanom známom hymne Kol 1,15-16: On je obraz neviditeľného Boha, prvorodený zo všetkého stvorenia ...

V prípade prvého i druhého typu obrazu sa stále nachádzame v božskej oblasti. Zostupujúc o úroveň nižšie sa už dostávame do sféry ľudí.

C) Tretím typom obrazu je človek, ktorý je stvorený na Boží obraz.¹³⁷ Hneď sa Ján pýta, ako môže mať niečo stvorené a niečo nestvorené rovnakú

¹³⁰ Ibid. 515b

¹³¹ Krásne telá predstavujú začiatok vzostupnej cesty, na konci ktorej je krásno samotné, večné, ktoré nevzniká ani nezaniká ... (Symp. 210a nn)

¹³² Termín "obraz" tu Platón použije na označenie celej zmyslami vnímateľnej oblasti. Sokratés obávajúc sa, aby pri snahe dosiahnuť veci každým zmyslom, neoslepol na duši, podobne ako tí, čo si kazia oči dývaním sa do slnka, rozhodne sa pre skúmanie "obrazov" vecí v myšlienkach (rečiach). (Faid. 99e)

¹³³ Timaios vo svojej úvahe o stvorení sveta dospieva k záveru, že celý svet/kozmos je obrazom niečoho. Navyiac ale tento kozmos-obraz je sám boh. (Tim. 29b 1; 92c)

¹³⁴ K tomu pozri Karfík, F.: ΕΙΚΩΝ-ΚΟΣΜΟΣ-ΘΕΟΣ in: Posvátný obraz a zobrazení posvátného, Česká křesťanská akademie 1995

¹³⁵ Plotinos V 3, 6: οἷον ἐν εἰκόνι τὸ ἀρχέτυπον θεωρεῖν ἐθέλοντες; IV 7, 10: πρὸς τὸ θεῖον ἀναβᾶς καὶ εἰς τὴν πρὸς αὐτὸ ὁμοίωτα ἀπεισας

¹³⁶ Beierwaltes, W: Denken des Einen, Frankfurt am Main 1985, str. 74

¹³⁷ Gn 1,26: "Nato Boh povedal: 'Urobme človeka na náš obraz a podľa našej podoby!';"

LXX: "καὶ εἶπεν ὁ θεὸς Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν"

T. 135
j. 135
ε. 135
- 135
se. 135
= 135
jak. 135
ve. 135
v. 135
v. 135
v. 135

prirodzenosť, ak nie na základe napodobnenia (κατὰ μίμησιν).¹³⁸ Tak ako Noῦς Otec, Λόγος Syn a Svätý Duch sú jeden Boh, tak tvorí rozum, slovo a duch jedného človeka. Hovoríť o stvorení človeka na Boží obraz, môžeme ale aj na základe slobodnej vôle človeka a na základe jeho panstva.¹³⁹ Podľa biblického príbehu o stvorení v knihe Genezis, po tom, čo Boh stvorí človeka, zveruje mu vládu nad zemou a nad zvieratami.¹⁴⁰ Ján z Damašku tu teda uvádza tri veci, ktoré charakterizujú človeka ako Boží obraz: trojjedinosť duše, slobodu vôle a nadvládu nad pozemskými vecami. U Otcov bola téma Božieho obrazu v človeku veľmi obľúbenou a hojne spracovávanou. Klement Alexandrijský píše o pravom Božom obraze, ktorým je človek konajúci dobro, čo je i v jeho prospech – ako kormidelník, ktorý spolu s loďou zachraňuje vlastne i seba... Slová “podľa obrazu a podoby” sa nevzťahujú na nič telesné, lebo smrteľné sa nemôže pripodobniť nesmrteľnému, iba ak v intelektu a rozume, kam Pán vtlačá podobnosť, ktorá nám prísluší, podobnosť v konaní dobra a vládnutí.¹⁴¹ Epifanius biskup zo Salamíny na Cypre vo svojom liste biskupovi Jánovi vymenúva rôzne náhľady na to, čo znamená, že človek je stvorený podľa Božieho obrazu: Niektorí si myslia, že obraz človeka bol hriechmi zničený, ... niektorí vidia Boží obraz v duši ... iní v čnostiach, niektorí

¹³⁸ Or. III. De Imag., 20, PG 94, 1340: Τρίτος τρόπος εικόνας, ὁ κατὰ ὑπὸ Θεοῦ γεινόμενος, τουτέστιν ὁ ἄνθρωπος. Πῶς γὰρ ὁ κτιστὸς, τῆς αὐτῆς φύσεως ἔσται τῷ ἀκτίστω, ἀλλὰ κατὰ μίμησιν;

¹³⁹ Ibid.: Καὶ κατὰ τὸ αὐτεξούσιον καὶ ἀρχικόν

¹⁴⁰ Gn 1,26.28: “Nato Boh povedal: ‘Urobme človeka na náš obraz a podľa anšej podoby! Nech vládne nad rybami mora i nad vtáctvom neba i nad dobytkom a divou zverou a nad všetkými plazmi, čo sa plazia po zemi’... Boh ich požehnal a povedal im: ‘Plodte a množte sa a naplňte zem! Podmaňte si ju a panujte nad rybami mora, nad vtáctvom neba a nad všetkou zverou, čo sa hýbe na zemi!’”

¹⁴¹ Stromata II, 102: Τῷ γὰρ ὄντι εἰκὼν τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος εὐεργετῶν, ἐν ᾧ καὶ αὐτὸς εὐεργετεῖται· ὡσπερ γὰρ ὁ κυβερνήτης ἅμα σώζει καὶ σώζεται... τῷ γὰρ “κατ’ εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν”, ὡς καὶ πρόσθεν εἰρήκαμεν, οὐ τὸ κατὰ σῶμα μνηύεται, οὐ γὰρ θέμις θνητὸν ἀθανάτῳ ἐξομοιοῦσθαι, ἀλλ’ ἢ κατὰ νοῦν καὶ λογισμόν, ᾧ καὶ τὴν πρὸς τὸ εὐεργετεῖν καὶ τὴν πρὸς τὸ ἄρχειν ὁμοιότητα προσηκόντως ὁ κύριος ἐνσφραγίζεται

v krste, iní si zas myslia, že človek je obrazom Božím v takej miere, v akej nad všetkým vládne. My vieme, že obraz Boží zostáva v každom človeku.¹⁴²

D) Ako štvrtý typ uvádza Ján z Damašku obrazy Písma, viditeľné veci, ktoré nám svojimi viditeľnými, vnímateľnými telesnými tvarmi sprístupňujú veci neviditeľné,¹⁴³ pričom sa opäť odvoláva na Dionýza Areopagitu. Do úvahy pripadá viacero miest z jeho spisov, ktoré môže mať Damašký na mysli: napr. v *De caelesti hierarchia* Areopagita píše o osvieteniach predaných Otcami a obsiahnutých vo svätých písmach, na ktoré môžeme podľa možnosti vzhliadnuť a tak môžeme na našej symbolickej a anagogickej ceste hľadiť na zjavené hierarchie nebeských duchov ... (na anjelov zjavených v obrazne sformovanej podobe); vzápätí už ale píše o nemateriálnych očiach ducha;¹⁴⁴ alebo v *De divinis nominibus* je reč o tom, že i my sme zasvätení do božsky pôsobiacich prameňov svetla, ktoré nám osvetľujú učenie (tradíciu) nášho Bohomnaplneného sprievodcu (Krista). To sa deje pre nás primeraným spôsobom prostredníctvom svätých závojov písem ... duchovné je zahalené zmyslovým, nadsúčno súcnom, to, čo nemá formu ani obraz je vložené (doslova oblečené) do formy a obrazu ... Teraz nám ale pre poznanie božských vecí musia stačiť symboly (obrazy), od ktorých musíme vystúpiť k jednoduchej a jednotnej pravde.¹⁴⁵

¹⁴² Epistola ad Joannem episcopum Jerosolymorum, PG 43, 387 B – 389 D

¹⁴³ Or. III. De Imag., 21, PG 94, 1341 A: Τέταρτος τρόπος είκονος τῆς γραφῆς, σχήματα καὶ μορφὰς καὶ τύπους ἀναπλαττούσης τῶν ἀοράτων καὶ ἀσωμάτων, σωματικῶς τυπουμένων, πρὸς ἀμυδρὰν κατανόησιν Θεοῦ τε καὶ ἀγγέλων, διὰ τὸ μὴ δύνασθαι ἡμᾶς τὰ ἀσώματα ἄνευ σχημάτων ἀναλογούντων ἡμῖν θεωρεῖν ...

¹⁴⁴ De cael. hier. I, §2, PG 3, 121: ... ἐπὶ τὰς τῶν ἱερωτάτων λογίων πατροπαραδότους ἐλλάμψεις ὡς ἐφικτὸν ἀνανεύσωμεν, καὶ τὰς ὑπ' αὐτῶν συμβολικῶς ἡμῖν καὶ ἀναγωγικῶς ἐκφαιθείσας τῶν οὐρανίων νοῶν ἱεραρχίας ... (ἢ τὰς τῶν ἀγγέλων ἡμῖν ἐν τυπωτικῶς συμβόλοις ἐκφαίνει), αὐλοῖς καὶ ἀτρεμέσι νοδὸς ὀφθαλμοῖς ...

¹⁴⁵ De div. nom. I, §4, PG 3, 592 B, C: Καὶ ὅσα ἄλλα θεουργικὰ φῶτα τοῖς λογίοις ἀκολουθῶς ἢ τῶν ἐνθέων ἡμῶν καθηγεμόνων κρυφία παράδοσις ἐκφαντορικῶς ἡμῖν ἐδωρήσατο, ταῦτα καὶ ἡμεῖς μεμυήμεθα· νῦν μὲν ἀναλόγως ἡμῖν, διὰ τῶν ἱερῶν παραπετασμάτων τῆς τῶν λογίων ... αἰσθητοῖς τὰ νοητὰ, καὶ τοῖς οὐσι τὰ ὑπερούσια περικαλυ-

E) Do piateho typu sú zaradené všetky obrazy, ktoré označujú budúce veci.¹⁴⁶ Damašský následne vymenúva udalosti starozákonných príbehov, ktoré boli predobrazmi udalostí Nového zákona. Tak horiaci krík, z ktorého sa ozýva hlas k Mojžišovi na začiatku príbehu o vyslobodení z egyptského otroctva (Ex 3,2-6), je predobrazom Bohorodičky, rovnako ako aj rosa na vlnenom rúne (Sdc 6,37-38), či archa úmluvy (Ex 25,10 nn) uvedená v Or. I. 12 sú obrazmi Božej matky. Podobne more, voda a oblak predstavujú Ducha v krste (Ex 14,19-29; 1Kor 10,1-4).¹⁴⁷ Náš autor sa ale týmto príkladom ďalej nevenuje, iba ich uvedie a hneď prechádza k ďalšiemu typu obrazov. Napriek strohým vyjadreniam Damašského možno teda povedať, že udalosti Starého zákona uvedené ako predobrazy, stoja v dvojakej pozícii. Jednak majú samy o sebe svoje miesto v konkrétnom príbehu, ktorého sú súčasťou,¹⁴⁸ jednak odkazujú mimo seba, akoby za svoje hranice, na udalosti, ktorých sú obrazmi. Takýmto spôsobom Nový zákon v kresťanskom ponímaní predstavuje naplnenie Starého zákona. Tento postoj je charakterizovaný slovami Ježiša Krista: „Nemyslite si, že som prišiel zrušiť Zákon alebo Prorokov; neprišiel som ich zrušiť, ale naplniť ... A zasa ste počuli, že otcom bolo povedané ... No ja vám hovorím ...“ (Mt 5,17.33.34). V samotných evanjeliách sú verše Starého zákona citované pomerne často.¹⁴⁹ Z listov Nového zákona starozákonnými úryvkami doslova

πτούσης καὶ μορφὰ καὶ τύπους τοῖς ἀμορφώτοις τε καὶ ἀτυπώτοις περιτιθείση ...

Νῦν δὲ ... εἰς τὰ θεῖα σύμβολοις χρώμεθα, καὶ τούτων αὐθις ἐπὶ τὴν ἀπλὴν καὶ ἡνωμένην τῶν νοητῶν θεαμάτων ἀλήθειαν ἀναλόγῳ ἀνατεινόμεθα ...

¹⁴⁶ Or. III., De Imag. 22, PG 94, 1341 C: Πέμπτος τρόπος εἰκόνης λέγεται, ὁ προεικονίζων καὶ προδιαγράφων τὰ μέλλοντα ...

¹⁴⁷ Ibid.

¹⁴⁸ Ved' i židovskí veriaci oslavujú prechod Červeným morom pri úteku z Egypta, aj keď pre nich nepredstavuje predobraz krstu.

¹⁴⁹ Napr. Mt 1,23; 2,6.15.18; 3,3; 4,4.6.11.15-16 atď

oplýva List Hebrejom. V dejinách kresťanstva sa vyskytli rôzne postoje k Starému zákonu.¹⁵⁰

F) Šiesta skupina zahŕňa obrazy, ktoré nás upomínajú na to, čo sa už stalo, na veci minulé.¹⁵¹ V tomto type obrazov sa snúbi ich funkcia upomínajúca s funkciou etickou (pozri str. 17 bod (1) a str. 20 bod (4)). Obrazy sú doslova pamäťou (μνήμη) a pamätníkom (στηλογραφία). Tam ale ich úloha nekončí, ich funkciou nie je len pripomínať, nedať zabudnúť. Tým, čo zobrazujú, vyzývajú pozorovateľa buď k nasledovaniu (v prípade čností), alebo k úteku (od zlých skutkov). Obrazy zachytávajú zázraky, čnostné skutky, zlobu atď., aby priniesli úžitok tým, ktorí sa na ne budú neskôr pozerat'.¹⁵² Popri spomenutých dvoch úlohách obrazu tu vystupuje ešte jedna. Obrazy vecí minulých sú zhotovované na slávu (πρὸς δόξαν) a česť, úctu (καὶ τιμὴν) tých najstatočnejších a v čnostiach vynikajúcich ľudí.¹⁵³ Tí sú pre kresťana vzormi čnostného života, hodného nasledovania (k tomu pozri na str. 8 o úcte k zomrelým).

Uvedená skupina obrazov zahŕňa v sebe dva poddruhy. Jednak slová zapísané v knihách, pretože písmená zobrazujú slovo, tak ako Boh vyryl slová Zákona do kamenných tabúl,¹⁵⁴ a jednak veci videné zrakom, ako keď Boh

¹⁵⁰ Jeden z extrémnych postojov predstavoval markionizmus. Markion (nar. asi 85), syn biskupa v Sinope, zavrhol Starý zákon a vyznával strohý dualizmus. Boh Starého zákona je podľa neho hnevливý boh zla, ale v Kristovi Nového zákona sa zjavil najvyšší dobrý Boh. Markionovo učenie sa tiež vyznačovalo prísnyim etickým rigorizmom, spočívajúcim v dualistickom nepriateľstve k telu.

¹⁵¹ Or. III., De Imag. 23, PG 94, 1341 D: "Ἐκτος τρόπος εἰκόνης, ἡ πρὸς μνήμην τῶν γεγονότων ...

¹⁵² Ibid.: ... ἡ θαύματος, ἡ ἀρετῆς ... πρὸς τὴν εἰς ὕστερον τῶν θεωμένων ὠφέλειαν ὡς ἂν τὰ μὲν κακὰ φύγωμεν, τὰς δὲ ἀρετὰς ζηλώσωμεν.

¹⁵³ Ibid.: ... πρὸς δόξαν καὶ τιμὴν ... τῶν ἀριστευσάντων, καὶ ἐν ἀρετῇ διαπρεψάντων ...

¹⁵⁴ Ex 32,16: "Tabule boli Božím dielom a písmo bolo Božím písmom – vyrytým na tabuliach."

nariadil umiestniť do archy nádobu s mannou¹⁵⁵ a palicu¹⁵⁶, alebo odnieť dvanásť kameňov od rieky Jordán.¹⁵⁷ Damašký tu opäť kladie vedľa seba slová (knihy) a obrazy (pozri str. 17-19) aj keď v tomto prípade nejde o obrazy v bežnom zmysle (nádobu s mannou, Áronova palica, kamene z Jordánu ... sú skôr pripomienkou).

IV. Ikonoklastické námietky proti zhotovovaniu obrazov

IV. 1 Úcta k obrazom

Definícia úcty a jej druhy

V tejto časti práce predstavím dôvody, ktorými sa ikonoklasti snažili ukázať, že úcta prejavovaná ikonám je čímisi nepatričným, dokonca, že zhotovovať ikonu ako obraz Boží je nemožné. V náväznosti na to sprostredkujem ikonodulské reakcie na spomenuté námietky, ako ich nachádzame v spisoch Jána z Damašku. Z uvedeného je zrejmé, že argumentačné pole zástancov obrazoborectva sa delilo do dvoch hlavných častí. Jedna zahŕňala otázku postoja pozorovateľa k svätému obrazu, druhá riešila problém či a nakoľko je vôbec možné zhotovovať obrazy Boha.

“Neurobíš si modlu ani nijakú podobu toho, čo je hore na nebi, ani toho, čo je dolu na zemi alebo vo vode pod zemou! Nebudeš sa im klaňať ani ich uctievať...” (Dt 5,8-9); *“Nech sa hanbia všetci, čo uctievali modly drevené*

¹⁵⁵ Ex 16,32: “Naplňte tým (mannou) jeden gomer, nech sa to zachová pre budúce pokolenia, aby videli, aký chlieb som vám dával jesť na púšti, keď som vás vyviedol z egyptskej krajiny.”

¹⁵⁶ Nm 17,10: “Áronovu palicu polož späť pred zákon, aby sa zachovala na výstražné znamenie pre poburovačov, aby bol koniec ich reptaniu predou mnou a aby oni nemuseli umierať.”

¹⁵⁷ Joz 4,5-7: “Chodte ... do prostriedku Jordánu a prineste si každý na ramenách jeden kameň ... aby boli pamätníkom (v LXX σημεῖον) medzi vami ... Preto nech tieto kamene na večné veky pripomínajú (v LXX μνημόσυλον) Izraelovým synom, že zmizli vody Jordánu.”

a honosia sa svojimi sochami.” (Ž 97,7) – tieto a podobné biblické verše patrili do argumentačnej výbavy ikonoklastov, na podporu ich stanoviska, že uctievanie svätých obrazov odporuje príkazom Písma.¹⁵⁸

Ikonofilskú obranu proti námietkam, že úcta preukazovaná obrazom je nepatričná a zvrátená, možno rozdeliť do niekoľkých argumentačných krokov. Prvým z nich bolo terminologické vyjasnenie výrazu “úcta”. Pojmová jasnosť v polemike s obrazoborcami, bola nevyhnutným predpokladom pre vzájomnú diskusiu. Ďalší krok predstavoval vysvetlenie vzťahu medzi obrazom a jeho archetypom. A neodmysliteľnú súčasť ikonodulskej obrany tvorilo aj zodpovedanie otázky, aký je vzťah kresťanov k hmote, matérii. V náznakoch bola táto otázka implicitne prítomná už pri klasifikácii rôznych druhov úcty.

Ján z Damašku sa pri definícii προσκύνησις (ide o znak podrobenia sa, čiže podriadenia sa a pokory¹⁵⁹) zastaví len nakrátko a hneď prechádza k vymenovaniu jej druhov. Úcta, ktorú niekomu preukazujeme sa delí na dva druhy podľa toho, komu je preukazovaná. Každý z týchto druhov v sebe zahŕňa ešte niekoľko foriem.

A) Prvým druhom je úcta (bohoslužba) vzdávaná samotnému Bohu.¹⁶⁰ Jej prvou formou je 1) “δουλεία” (otroctvo).¹⁶¹ Všetko stvorenie chváli Boha ako služobníci svojho pána (Ž 119, 91: Podľa tvojho rozhodnutia všetko trvá podnes, lebo všetko slúži tebe.). Niektorí ho uctieujú, oslavujú dobrovoľne, to

¹⁵⁸ Ján z Damašku ich uvádza napr. v Or. III. De Imag. 4-7

¹⁵⁹ Or. III., De Imag., 27, PG 94, 1348 D: Προσκύνησις τοίνυν ἐστὶ σημεῖον ὑποπτώσεως, τουτέστιν, ὑποβάσεως καὶ ταπεινώσεως·

¹⁶⁰ Ibid.: Πρῶτος τρόπος προσκυνησεως, ὁ κατὰ λατρείαν, ἣν προσάγομεν μόνῳ τῷ φύσει προσκυνητῷ Θεῷ·

¹⁶¹ Termín “otroctvo” má negatívne konotácie, predstavuje stratu slobody. Autor tu ale nehovorí o strate slobody. V danom kontexte je jasné, že tu ide skôr o vyjadrenie naprostej závislosti človeka na Bohu, obrazom ktorej by mohla byť úplná závislosť otroka na svojom pánovi a pánova absolútna moc nad otrokom zasa predstavuje Božiu zvrchovanosť nad človekom. Or. III., De Imag., 28: ... προσκυνοῦσι γὰρ αὐτῷ πάντα τὰ κτίσματα, ὡς δοῦλοι Δεσπότη·

je prípad zbožných, niektorí nedobrovoľne, to sú démoni.¹⁶² 2) Druhou formou je údiv a túžba (Δεύτερος τρόπος, ὁ κατὰ θαῦμα καὶ πόθον) pre jeho (Božiu) prirodzenú slávu (διὰ τὴν φυσικὴν δόξαν αὐτοῦ). Termínom ἡ φυσικὴ δόξα vyjadruje Damašký, že Boh od nikoho neprijíma slávu, ale je sám zdrojom všetkej slávy.¹⁶³ 3) Ako tretia forma je uvedené vd'akyvzdávanie za všetko dobré, čo sme obdržali (Τρίτος τρόπος ὁ τῆς εὐχαριστίας, ὑπὲρ τῶν γεγονότων εἰς ἡμᾶς ἀγαθῶν).¹⁶⁴ 4) Štvrtá forma úcty pramení z našej núdze, nedostatku a nádeje v jeho dobrodenia (Τέταρτος τρόπος, ὁ κατ' ἔνδειαν καὶ ἐλπίδα τῶν εὐεργεσιῶν). Poznáme, že bez neho nemôžeme urobiť ani mať nič dobré, každý z nás ho uctieva, prosiac o to, čo cíti, že sa mu nedostáva – byť uchránený od zla a obdržať dobré veci.¹⁶⁵ 5) Základom poslednej formy úcty v tejto skupine je ľútosť a vyznanie (keď sme zhrešili, prosíme Boha o odpustenie). Tu prichádzajú do úvahy tri možnosti. Niektorí sa môžu rmútiť na základe lásky, niektorí zas preto, že neobdržal Božie dobrodenia, iní zas zo strachu. To prvé vyrastá z prezieravosti a túžby po Bohu, v druhom prípade ide o úctu námezdníka, v treťom o úctu otroka.¹⁶⁶

V konečnom dôsledku všetky uvedené formy (1-5) sú len rôznymi variáciami tej prvej. V pozadí každej z nich je zrejmé vedomie nesmiernej prevahy Boha nad človekom, prevahy nie v zmysle tyranskej nadvlády, ale v zmysle láskavej starostlivosti. Následne je pridaná úvaha o rôznych objektoch úcty, to už ale Ján z Damašku prikróčil k pojednaniu o druhom type úcty.

B) Úcta preukazovaná stvoreným veciam. 1) Na prvom mieste sú uvedení tí, na ktorých spočíva Boh, t.j. Bohorodička a svätí (... ὡς τῇ ἀγίᾳ Θεοτόκῳ, καὶ πᾶσι τοῖς ἀγίοις), ktorí sú zjednotení s Bohom nakoľko je to možné. Ján cituje biblické verše, v ktorých sa hovorí o hodnote

¹⁶² Or. III., De Imag., 28

¹⁶³ Or. III., De Imag., 29

¹⁶⁴ Or. III., De Imag., 30

¹⁶⁵ Or. III., De Imag., 31

¹⁶⁶ Or. III., De Imag., 32

človeka (vždy v súvislosti s Bohom).¹⁶⁷ Je tu zrejmä snaha pisateľa jasne rozlišovať medzi úctou preukazovanou Bohu a úctou preukazovanou stvoreným veciam. Stvorené veci nikdy neuctievame pre ne samotné, ale vždy pre ich vzťah k Bohu.¹⁶⁸ To isté platí i pre ďalšie skupiny objektov, ktorým preukazujeme úctu, tou ďalšou sú: 2) veci, prostredníctvom ktorých a ktorými nám Boh priniesol spásu.¹⁶⁹ Miesta ako Betlehém, Nazaret, Golgota či nástroje umučenia Krista (drevo kríža, klince...) uctievame nie kvôli nim samým, ale preto, lebo sa stali nádobami Božej energie (pôsobenia).¹⁷⁰ Na 3.-7. mieste sú menované Písmo a oltárne nádoby;¹⁷¹ obrazy videné prorokmi a obrazy budúcich vecí;¹⁷² ľudia preukazujúci si vzájomnú úctu, majúci podiel (μοῖρα) na Bohu;¹⁷³ tí, ktorí sú v pozícii moci a autority;¹⁷⁴ otroci voči svojim pánom.¹⁷⁵

Uvedené vymenovanie skupín predmetov úcty je uzavreté opetovnou definíciou, čo je úcta a pripomenutím, že nikomu neprislúcha taká úcta ako samotnému Bohu.¹⁷⁶ Výpočet všetkých druhov úcty je uvedený i ukončený obrazom vzťahu δοῦλος - δεσπότης. No kým na začiatku Damašského úvahy o úcte, vzťah otrok – pán bol obrazom závislosti človeka na Bohu a ich

¹⁶⁷ Lv 19,2; 1Pt 1,16; 2Kor 6,16; Lv 26,12; 1Kor 3,16

¹⁶⁸ Or. III. De Imag., 33, PG 94, 1352 C: Ὡσπερ τοίνυν ἀληθῶς εἰσι οὐ φύσει, ἀλλ' ὡς τοῦ φύσει Θεοῦ μέτοχοι, οὕτως εἰσὶ προσκυνητοὶ, οὐχὶ φύσει, ἀλλ' ὡς τὸν φύσει προσκυνητὸν ἐν ἑαυτοῖς ἔχοντες.

¹⁶⁹ Or. III. De Imag., 34, PG 94, 1353 A: Δεύτερος τρόπος. καθ' ὃν προσκυνοῦμεν κτίσματα, δι' ὧν καὶ ἐν οἷς ἐνήργησεν ὁ Θεὸς τὴν σωτηρίαν ἡμῶν

¹⁷⁰ Or. III. De Imag., 34, PG 94, 1353 B: ... οὐ διὰ τὴν αὐτῶν φύσιν, ἀλλ' ὅτι θείας ἐνεργείας εἰσὶ δοχεῖα, καὶ δι' αὐτῶν, καὶ ἐν αὐτοῖς ἠυδόκησεν ὁ Θεὸς τὴν σωτηρίαν ἡμῶν κατεργάσασθαι.

¹⁷¹ Or. III. De Imag., 35

¹⁷² Or. III. De Imag., 36

¹⁷³ Or. III. De Imag., 37

¹⁷⁴ Or. III. De Imag., 38

¹⁷⁵ Or. III. De Imag., 39

¹⁷⁶ Or. III. De Imag., 40, PG 94, 1356 C: ... ἐστὶν ἡ προσκύνησις σύμβολον, ὑποπτώσεως τε καὶ ταπεινώσεως· ἀλλ' οὐδεὶς δεῖ προσκυνεῖν ὡς Θεῷ, εἰ μὴ μόνον τῷ φύσει Θεῷ, πᾶσι δὲ ὀφειλὴν ἀπονέμειν διὰ τὸν Κύριον.

vzájomnej priepastnej rozdielnosti¹⁷⁷ (čitateľovi je jasné, že ide o obrazné vyjadrenie),¹⁷⁸ v závere, kde sa opäť vyskytujú termíny δοῦλος - δεσπότης, ide už o otrokov a pánov v pravom zmysle slova. V prvom prípade ide o vyjadrenie podstatnej črty vzťahu medzi Bohom a človekom, ktorá je prítomná i v ostatných formách úcty k Bohu, stojí na ich začiatku, druhý prípad predstavuje vzťah medzi ľuďmi navzájom (otrokom a pánom, núdzným a dobrodincom), je tu síce zrejmä nerovnosť, ide ale o iný druh nerovnosti než medzi Bohom človekom.

Zo siedmich bodov, kde sa hovorí o úcte k stvoreným veciam, sú štyri venované úcte človeka k človeku. Z nich na prvom mieste je reč o Bohorodičke a svätých. Práve v súvislosti s nimi Ján cituje biblické verše vyjadrujúce hodnotu, vznešenosť človeka. Sú strašnými pre svojich nepriateľov ale dobrodincami pre tých, ktorí k nim pristupujú s vierou. Preto ich uctieваме. Nie však ako tých, čo sú bohmi na základe svojej prirodzenosti, ale ako sluhov Božích.¹⁷⁹ V piatom bode sa hovorí o vzájomnej úcte ľudí na základe toho, že sú obrazom Božím, a že majú účasť na Bohu. Iba tu je reč o ľuďoch všeobecne ako takých, ktorí sú voči sebe v rovnoprávnom postavení. Na ostatných miestach ide vždy o určitých ľuďoch (svätci, panovníci, otroci ...) a viac či menej vystupuje tu do popredia prvok nerovnosti (Bohorodička, svätí na jednej strane a tí, ktorí k nim pristupujú vo viere na strane druhej; tí, čo majú moc a autoritu a ich podriadení; pán a otrok, núdzny a jeho dobrodinec).

Cieľom tejto podrobnej úvahy Jána z Damašku, bolo poukázať na to, že existujú rôzne druhy prejavovanej úcty, že môžu byť medzi nimi veľké rozdiely a že i každý druh v sebe zahŕňa širokú škálu foriem. Práve terminologická nejasnosť v tejto oblasti, bola priaznivou pôdou pre námietky doliehajúce zo strany zástancov ikonoklazmu. Damašský bol jedným z tých,

¹⁷⁷ Or. III. De Imag., 28

¹⁷⁸ Pozri pozn. 161

¹⁷⁹ Or. III. De Imag. 33, PG 94, 1352 C: Προσκυνοῦνται οὖν, ὡς δεδοξασμένοι ὑπὸ Θεοῦ, ὡς ὑπὸ Θεοῦ γενόμενοι τοῖς ὑπεναντίος φοβεροὶ, καὶ εὐεργέται τοῖς πίστει προσιοῦσιν, οὐχ ὡς φύσει θεοῖς καὶ εὐεργέταις, ἀλλ' ὡς θεράπουσι καὶ λειτουργοῖς Θεοῦ.

ktorý takto výraznou mierou prispel k sprehl'adneniu danej problematiky, čo mu poslúžilo ako východzí bod pre vyvrátenie obrazoboreckých argumentov. V priebehu celého pojednania o druhoch úcty, vytrvalo upozorňuje a zdôrazňuje rozdiel medzi úctou preukazovanou Bohu a úctou preukazovanou stvoreným veciam. Nepriatelia obrazov však na uvedené rozdiely nebrali veľmi ohľad a rôznymi druhmi úcty sa nijak zvlášť nezaoberali.¹⁸⁰

IV. 2 Vzťah obraz - archetyp¹⁸¹

Výpočet všetkých možných druhov úcty ešte nevyvracia každú obrazoboreckú námietku, ide len o akýsi predstupeň k pojednaniu o vzťahu medzi obrazom a archetypom – to predstavuje základ, na ktorom stojí jadro ikonofilskej filozofie (pojatie vzťahu medzi obrazom a jeho archetypom má dôsledky pre pochopenie problematiky úcty ku svätým obrazom ako aj zobraziteľnosti archetypu).

Základnú myšlienku, ktorou je jednota medzi obrazom a jeho vzorom, vyjadrenú analógiou s obrazom kráľa, prijal Ján z Damašku od Bazila Veľkého, z jeho diela O Svätom Duchu.¹⁸² Bazil ale nebol prvý, kto využil uvedený príklad. Pred ním to bol ešte sv. Atanáž vo svojom protiariánskom spise.¹⁸³ No ani Atanáž ani Bazil ho nepoužili v polemike s nepriateľmi obrazov, ale v súvislosti s obranou ortodoxného stanoviska v trojičných otázkach kresťanskej náuky, keď sa pokúšali vyjadriť jednotu medzi Otcom a Synom, použijú analógiu vzťahu medzi cisárom a jeho obrazom. Vychádzali z vtedy bežne prijímaného kultu a postavenia obrazu panovníka v živote antickej spoločnosti. Samotný cisár bol predmetom kultického uctievania. Pri oficiálnych

¹⁸⁰ Menges, H.: Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus, Kallmünz 1937, str. 67-68

¹⁸¹ K tomu pozri vyššie str. 7-8, 14-17, 20-24

¹⁸² Basilius, De Spiritu Sancto XVIII, 45, PG 32, 149 C

¹⁸³ Athanasius, Contra Arianos III, PG 26, 332 A-B, pozri pozn.17 na str. 7

audienciách prijímal prejavy úcty bez pohnutia, sedel ako ikona, ktorá bola závesom zahaľovaná či odhaľovaná podľa presných pravidiel.

V ôsmom storočí bola na Nicejskom koncile úcta k obrazu Krista ospravedlňovaná práve nikým nespochybňovanou úctou k obrazu cisára. Keď ľud sviečkami a kadidlom víta ovenčené obrazy cisára rozposielané do miest a krajín, tak to je preto, aby uctievali nie tabuľky pomalované farbami, ale samotného cisára.¹⁸⁴ Tento text len inými slovami vyjadruje to, s čím pracoval sv. Atanáz vo svojom polemickom spise. Cisársky obraz príchodom kresťanstva nezanikol, naďalej existoval predovšetkým vo forme sôch na verejných priestranstvách. (Napr. i cisársky ceremoniál v kresťanskej Rímskej ríši pochádzal ešte z čias panovania Diokleciána /3. stor./, ktorý určil pevné predpisy pre zobrazovanie cisára, tieto boli súčasťou ústavno-právnych noriem, v dôsledku čoho spochybňovanie zobrazovania panovníka znamenalo stret so štátnou mocou). Socha ale nebola výlučnou formou zobrazenia panovníkovej podoby. Hlava štátnej moci rozosiela do provincií ríše tabuľové obrazy so svojou podobizňou (boli jednoduchšie transportovateľné a navyiac neupomínali priamo na pohanský kult).¹⁸⁵ Tieto obrazy predstavovali symboly jeho prítomnosti, takže pozíciu cisárovho obrazu možno charakterizovať dvoma obyčajmi: ostentatívnym vystavovaním pri nástupe na trón – tým bolo poddanému jasne dané najavo prevzatie moci novým cisárom, alebo násilným odstránením v prípade vzbury či povstania. Cieľom rozoslania obrazov bola proskynéza obyvateľstva. Obraz bol oficiálne privítaný niekoľko míľ pred bránami mesta, rovnako ako by to bol samotný panovník. Odmietnutie obrazu, alebo jeho nenáležité privítanie bolo pokladané za urážku majestátu. Z uvedeného je zrejmé, že v cisárskom kulte osoba vládca a jeho obraz si boli temer rovné, existoval medzi nimi úzky vzťah, jednota. V praxi to znamenalo, že obrazu prislúchali skoro všetky práva a pocty ako cisárovi.¹⁸⁶

¹⁸⁴ Belting, H.: Bild und Kult, München 1990, str. 118

¹⁸⁵ Ibid.

¹⁸⁶ Ibid. str. 117-122

Táto prax predstavovala dôležitú súčasť pozadia polemiky o svätých obrazoch. Model “obraz cisára – cisár” bol prenesený na vzťah “ikona Krista - Kristus”. Preto neprekvapuje, keď Ján z Damašku Atanáзовu formuláciu “*Obraz by mohol povedať: ‘ja a kráľ sme jeden; pretože ja som v ňom a on je vo mne’ ... Kto teda uctieva obraz, uctieva v ňom i kráľa*”¹⁸⁷ aplikuje na vzťah medzi ikonami Krista a Kristom. Z tohto dôvodu môže napísať: *ak obraz kráľa je kráľ, potom obraz Krista je Kristus, obraz svätého je svätý. Tým nedochádza k rozdvajeniu moci ani k rozdeleniu úcty, ale úcta preukazovaná obrazu, slúži ku cti zobrazovaného.*¹⁸⁸

Ján tu hovorí o obraze a archetype ako o jednom. Zdá sa, akoby tieto vyjadrenia stáli v protiklade k jeho definíciám obrazu, kde je jasná snaha zvýrazniť rozdiel medzi obrazom a zobrazovaným.¹⁸⁹ Je však dôležité uvedomiť si, že jednota, ktorá je obrazu a archetypu upieraná v Or. I. De Imag. 9 a v Or. III. De Imag. 16 je iná, než jednota, ktorá im je pripísaná v Or. I. De Imag. 36. Pri definíciách obrazu ide Damaškému o zvýraznenie rozdielnosti v substancii obrazu a archetypu, sú to dve rozdielne reality, nie sú numericky identické, ide o dve veci. Preto obraz môže prijať meno “človek”, nemôže však prijať výmer človeka, pretože obraz nežije, necíti...¹⁹⁰

Na druhej strane tu čítame, že obraz kráľa je kráľ, obraz Krista je Kristus... Tieto formulácie odvodzuje Ján z Damašku z výrokov Bazila Veľkého a Atanáza. Pri spätnom pohľade na Atanáзов spis vidíme, že základom jednoty,¹⁹¹ ktorá spája obraz a prototyp, je μορφή a εἶδος.¹⁹² Ide tu

¹⁸⁷ Athanasius, Contra Arianos III, PG 26, 332 A-B

¹⁸⁸ Or. I. De Imag. 36, PG 94, 1264 A: Εἰ ἡ εἰκὼν τοῦ βασιλέως ἐστὶ βασιλεὺς. καὶ ἡ εἰκὼν τοῦ Χριστοῦ Χριστὸς, καὶ ἡ εἰκὼν τοῦ ἁγίου ἅγιος. Καὶ οὔτε τὸ κράτος σχίζεται, οὔτε ἡ δόξα διαμερίζεται, ἀλλ’ ἡ δόξα τῆς εἰκόνος τοῦ εἰκονιζομένου γίνεται.

¹⁸⁹ Pozri pozn. 44, 45

¹⁹⁰ Dial. XVI, PG 94, 580 C: ἡ εἰκὼν τοῦ ἀνθρώπου τὸ μὲν ὄνομα τοῦ ἀνθρώπου δέχεται· τὸν δὲ ὄρον τοῦ ἀνθρώπου οὐ δέχεται. Ὁ γὰρ ὄρος τοῦ ἀνθρώπου, ζῶον λογικόν, θιγητὸν, νοῦ καὶ ἐπιστήμησδεκτικόν. Ἡ δὲ εἰκὼν, οὔτε ζῶον ἐστὶν οὐ γὰρ ἐστὶν ἔμφυχος ...

¹⁹¹ Vďaka ktorej môže obraz prehlásiť “ja a kráľ sme jedno.” Pozri pozn. 17

teda o jednotu v podobnosti, nie v totožnosti, podobnosť jednotu nevyučuje. Preto aj keď existuje mnoho obrazov kráľa, nehovoríme o viacerých kráľoch, ale o jednom, nehovoríme o rozdelení ríše (skôr naopak, prax rozosielenia obrazov cisára do všetkých kútov impéria, bola prejavom jednoty ríše i jedným z prostriedkov k jej udržaniu) ... úcta, ktorú vzdávame obrazu, je jedna ... Pretože úcta k obrazu prechádza na jeho vzor.¹⁹³

Obraz na základe tejto jednoty zastáva miesto zobrazovaného. Ku Kristovým slovám: *“Kto teda prisahá na oltár, prisahá naň i na všetko, čo je na ňom; a kto prisahá na chrám, prisahá naň i na toho, ktorý v ňom býva. A kto prisahá na nebo, prisahá na Boží trón i na toho, čo na ňom sedí”* (Mt 23,20-22) Ján priradzuje výrok *“Kto prisahá na obraz, prisahá na toho, kto je na ňom zobrazený”*¹⁹⁴ akoby šlo o rovnocenné vyjadrenia. Tak ako v evanjeliových veršoch chrám, nebo, trón zastupujú a odkazujú na niečo, čím nie sú, s čím ale tvoria istú jednotu, obdobne i obraz zastupuje toho, kto je na ňom namaľovaný. Preto môže náš autor na ikonoklastickú výčitku, že uctievači obrazov prepadli modloslužbe, reagovať nasledujúcim spôsobom: *„neuctievam látku, ale Stvoriteľa látky, ktorý sa kvôli mne stal látkou, v látke prebýval a prostredníctvom látky mi priniesol spásu.”*¹⁹⁵ To isté vyjadruje inými slovami v De fidé ort. IV, 16: *„... neuctievam látku Evanjelia, alebo kríža, ale to čo*

¹⁹² Athanasius, Contra Arianos III, PG 26, 332 A-B: Ἐν γὰρ τῇ εἰκόνι τὸ εἶδος καὶ ἡ μορφή τοῦ βασιλέως ἐστὶ, καὶ ἐν τῷ βασιλεῖ δὲ τὸ ἐν τῇ εἰκόνι εἶδος ἐστίν.

¹⁹³ Or. I. De Imag. 35, PG 94, 1261 D: Ὅτι βασιλεὺς λέγεται καὶ ἡ τοῦ βασιλέως εἰκὼν, καὶ οὐ δύο βασιλεῖς. Οὐτε γὰρ τὸ κράτος σχίζεται, οὔτε ἡ δόξα διαμερίζεται. Ὡς γὰρ ἡ κρατοῦσα ἡμῶν ἀρχὴ καὶ ἐξουσία μία, οὕτω καὶ ἡ παρ' ἡμῶν δοξολογία, μία καὶ οὐ πολλαί, διότι ἡ τῆς εἰκόνης τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει.

¹⁹⁴ Or. II. De Imag. 21, PG 94, 1308 C: Ἀκούσατε τί φῆσιν ὁ Κύριος· Μωροὶ καὶ τυφλοὶ, ὁ ὁμόςας ἐν τῷ ναῷ, ὁμνύει ἐν αὐτῷ, καὶ ἐν τῷ κατοικήσαντι αὐτόν· καὶ ὁ ὁμόςας ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁμνύει ἐν τῷ θρόνῳ τοῦ Θεοῦ καὶ ἐν τῷ καθημένῳ ἐπάνω αὐτοῦ. Καὶ ὁ ὁμνύων ἐν τῇ εἰκόνι, ὁμνύει ἐν τῷ εἰκονιζομένῳ ὑπ' αὐτῆς.

¹⁹⁵ Or. I. De Imag. 16, PG 94, 1245 B: Οὐ προσκυνῶ τῇ ὕλῃ, προσκυνῶ δὲ τὸν τῆς ὕλης δημιουργόν, τὸν ὕλην δι' ἐμὲ γεινόμενον, καὶ ἐν ὕλῃ κατοικήσαι καταδεξάμενον, καὶ δι' ὕλης τὴν σωτηρίαν μου ἐργασάμενον

(koho) *zobrazujú*¹⁹⁶ Látka ako taká je pre nás indiferentná, neexistuje žiadna látka, ktorej by sme prejavovali úctu kvôli nej samotnej. *Expressis verbis* to Damašský prezentuje v pojednaní o objektoch úcty.¹⁹⁷ Hmotu ako takú (διὰ τὴν αὐτῶν φύσιν) teda neuctievame, musíme sa ale vyvarovať i druhého extrému: zavrhnúť ju ako čosi zlé – to by bol manicheizmus.¹⁹⁸ Látka, ako stvorená Bohom, nie je zlá. Jediná vec, ktorá je zlá, je hriech. Ten nemá svoj pôvod v Bohu, je to prípad, keď človek odvracia svoju vôľu od toho, čo je prirodzené, k tomu, čo je neprirodzené.¹⁹⁹

Kritika ikonoklastov ale siaha ešte ďalej. Celá obhajoba týkajúca sa vzťahu medzi obrazom a pozorovateľom by mala zmysel, ak by bol splnený nutný predpoklad, ktorým je zobraziteľnosť Boha. A práve táto podmienka nie je splnená, Boh je podľa obrazoboreckého učenia farbami nezobraziteľný.

IV. 3 (Ne)zobraziteľnosť Boha

Boha nikto nikdy nevidel ... (Jn 1, 18)

Námietky a dôvody prečo nie je možné zobrazovať Boha, sú prítomné nielen v spisoch obrazoboreckých mysliteľov ôsmeho a deviateho storočia, ale i v dielach staršieho dáta ako je napr. už spomínaný list Euzébia z Cézarei

¹⁹⁶ De fide ort. IV, 16, PG 94, 1172 B: ὡσπερ οὐδὲ τῆ ὕλη τοῦ Εὐαγγελίου, οὐδὲ τῆ τοῦ σταυροῦ ὕλη προσκυνοῦμεν, ἀλλὰ τῷ ἔκτυπώματι.

¹⁹⁷ Or. III. De Imag., 34, PG 94, 1353 B: ... οὐ διὰ τὴν αὐτῶν φύσιν, ἀλλ' ὅτι θείας ἐνεργείας εἰσὶ δοχεῖα, καὶ δι' αὐτῶν, καὶ ἐν αὐτοῖς ἠυδόκησεν ὁ Θεὸς τὴν σωτηρίαν ἡμῶν κατεργάσασθαι.

¹⁹⁸ Peržan Mání (215-273) zastával prísny dualizmus. Podľa jeho učenia dianie vo svete predstavuje boj medzi svetlom a temnotou, princípom dobra a zla, duchom a hmotou. Človek má v sebe premáhať zlo a rozmnožovať svetlo tým, že sa vzdialuje od všetkej zlej hmoty. Toto učenie malo sotva niečo spoločné s kresťanstvom. Neskôr ale manicheizmus prijal mnoho kresťanských prvkov a stal sa pre kresťanstvo veľmi nebezpečným.

¹⁹⁹ Or. I. De Imag. 16, PG 94, 1245 C: Μὴ κάκιζε τὴν ὕλην· οὐ γὰρ ἄτιμος. Οὐδὲν γὰρ ἄτιμον, ὃ παρὰ Θεοῦ γεγένηται. Τῶν Μανιχαίων τοῦτο τὸ φρόνημα· μόνον δὲ ἄτιμον, ὃ μὴ τὴν αἰτίαν ἔσχεν ἐκ Θεοῦ, ἀλλ' ἡμέτερον ἐστὶν εὔρεμα ... τουτέστιν ἡ ἁμαρτία.

adresovaný Konštancii, sestre cisára Konštantína. Cézarejský biskup v tomto liste odmieta prosbu Konštancie, aby jej poslal Kristov obraz s odôvodnením, že zhotoviť ho, nie je možné. Zvýrazňuje priepastnú rozdielnosť medzi Kristom (uvádza udalosť Kristovho premenenia na hore Tábor)²⁰⁰ na jednej strane a prostriedkami, ktorými sa ľudia pokúšajú túto skutočnosť zachytiť. Kristovu tvár svietiacu ako slnko a jeho šaty žiariace ako svetlo nie je proste možné zobrazit' mŕtvymi farbami a líniami, keď dokonca ani učeníci, padnúc na tvár, nezniesli pohľad na čosi také.²⁰¹ Ale nemožnosť zobrazit' Krista nespočíva len v nedokonalých prostriedkoch, Boh ako taký je nezobraziteľný.²⁰²

V úvodných častiach Or. I. De Imag. môžeme čítať podobné vyjadrenia Jána z Damašku. Vo svojom kréde hovorí o Bohu ako o jedinom počiatku všetkých vecí, sám však je bez počiatku, je nestvorený, nepomíňajúci a nesmrteľný, večný, nepochopiteľný, netelesný, neviditeľný, neopísateľný, bez tvaru.²⁰³ Damašský tu pri vymenovaní Božích vlastností používa rovnaké termíny, alebo ich synonymá (ἀκατάληπτον, ἀπερίγραπτον), aké používali nepriatelia obrazov pre zdôvodnenie nezobraziteľnosti Boha. Ako možno zhotovovať ikony niekoho, kto je sám ἀπερίγραπτος? Ján ale jedným dychom dodáva, že uctieva jedného Boha, ale tiež i Trojicu Osôb, Boha Otca, Boha

²⁰⁰ „... zmenil sa vzhľad jeho tváre a jeho odev zažiaril belobou.” (Lk 9,29); „Tam sa pred nimi premenil: tvár mu zažiarila sťa slnko a odev mu zbelel ako svetlo.” (Mt 17,2).

²⁰¹ Eusebii Pamphili epistola ad Constantiam Augustam, PG 20, 1545 C: Τίς οὖν τῆς τοσαύτης ἀξίας τε καὶ δόξης τὰς ἀποστιλβούσας, καὶ ἀποστραπτούσας μαρμαρυγὰς οἷος τε ἂν εἶη καταχαράξαι νεκροῖς καὶ ἀψύχοις χρώμασι καὶ σκιογραφίαις, ὅποτε μὴδὲ ἐμβλέψαι αὐτῶ, [τοῦτον ὀφθέντι τὸν τρόπον,] οἱ θεσπέσιοι ὑπέμειναν μαθηταὶ, οἳ γε ἔπεσον ἐπὶ πρόσωπον, ἀφόρητον αὐτοῖς τὸ θεώμενον ὁμολογήσαντες

²⁰² Ibid. PG 20, 1548 A: ... καὶ μετὰ τὴν ἐν τῷ βασιλικῷ θρόνῳ ἀμφὶ τὰ δεξιὰ τοῦ Πατρὸς Ἰδρυσιν, μετὰ τὴν ἐν τοῖς ἀκατονομάστοις καὶ ἀρήτοις κόλποις τοῦ Πατρὸς ἀνάπαυσιν ...

²⁰³ Or. I. De Imag. 4, PG 94, 1236 A: Πιστεύω εἰς ἓνα Θεὸν, μίαν τῶν πάντων ἀρχὴν, ἀναρχον, ἄκτιστον, ἀνώλεθρον καὶ ἀθάνατον, αἰώνιον καὶ αἰδιον, ἀκατάληπτον, ἀσώματον, ἀόρατον, ἀπερίγραπτον, ἀσχημάτιστον.

Syna, Boha Svätého Ducha, jedného Boha.²⁰⁴ Práve jedna z Osôb, Syn, zostúpil k svojmu stvoreniu, bez toho, aby bol umenšený, oslabený (ἀλλὰ προσκυνῶ τὸν κτίστην, κτισθέντα τὸ κατ' ἐμὲ, καὶ εἰς κτίσιν ἀταπεινώτως καὶ ἀκαθαιρέτως κατεληλυθότα), stal sa človekom. Preto sa Ján z Damašku cíti povzbudený zobrazovať neviditeľného Boha, nie ako neviditeľného, ale ako toho, ktorý sa kvôli nám stal viditeľným, účasťou na tele a krvi. Nezobrazuje neviditeľné Božstvo, ale zobrazuje Boha viditeľného v tele.²⁰⁵

Biskup cézarejský ale vo svojom dopise tiež píše o Kristovi ako o vtelenom (premenenie na hore Tábor bolo súčasťou pozemského života Ježiša Krista) a predsa vtelenie, to že sa Boh stal viditeľným, nechápe ako udalosť umožňujúcu zobrazovať inak neviditeľného Boha. Euzébius i Ján z Damašku píšú o tom istom Kristovi, o tom istom vtelení, a predsa vo vzťahu k možnosti jeho zobrazovania zastávajú tak rozdielne stanoviská. Čím je to spôsobené? V čom spočívajú dôvody týchto protikladných názorov?

Viac svetla do tejto problematiky môže vnieŤ cisár Konštantín V., syn Leva III., ktorý po smrti svojho otca zaujal v roku 741 jeho miesto na byzantskom tróne. Konštantín pokračoval v ikonoklastickom kurze svojho otca. Po smrti patriarchu Anastázia (754) sa rozhodol zvolať cirkevný snem, ktorý sa mal zaoberať otázkou obrazov a ktorý mal zavrhnúť ich uctievanie.²⁰⁶ Za miesto konania snemu bol zvolený palác v Hierei. Zhromaždenie trvalo od februára do augusta 754 za účasti 348 biskupov,²⁰⁷ (Nikeforos uvádza 338 biskupov)²⁰⁸ avšak vzhľadom na to, že stolec konštantinopolského patriarchu

²⁰⁴ Ibid. PG 94, 1236 B: Ἐνὶ Θεῷ προσκυνῶ, μὴ θεότητι· ἀλλὰ καὶ Τριάδι λατρεύω ὑποστάσεων, Θεῷ Πατρὶ, καὶ Θεῷ Υἱῷ σαρκακωμένω, καὶ Θεῷ ἀγίῳ Πνεύματι, ἐνὶ Θεῷ.

²⁰⁵ Ibid. PG 94, 1236 C: Διὸ θαρρόων, εἰκονίζω Θεὸν τὸν ἀόρατον, οὐχ ὡς ἀόρατον, ἀλλ' ὡς ὀρατὸν δι' ἡμᾶς γενόμενον, μεθέξει σαρκός τε καὶ αἵματος. Οὐ τὴν ἀόρατον εἰκονίζω θεότητα, ἀλλ' εἰκονίζω Θεοῦ τὴν ὀραθεῖσαν σάρκα.

²⁰⁶ Dumeige, G.: Nizäa II, Mainz 1985, str. 109

²⁰⁷ Theofanes, Chronografia PG 108, 861 A: ... παράνομον συνέδριον τριακοτίων τεσσαράκοντα καὶ ὀκτὼ ἐπισκόπων συνέλεξεν ἐν τῷ τῆς Ἱερείας παλατίῳ ... ἀπὸ δεκάτην τοῦ Φεβρουαρίου μηνὸς ἀρξάμενοι, διήρκεσαν ἕως ἡ' τοῦ Αὐγούστου ...

²⁰⁸ Nikeforos, De rebus gestis post Mauricii imperium, PG 100, 973 C: ... σύνοδον ἱερέων

bol prázdny a zástupcovia z Ríma, rovnako ako aj východní patriarchovia sa snemu nezúčastnili, nešlo o snem všeobecný (na tento fakt vo svojich spisoch s obľubou upozorňujú obrancovia obrazov a snem označujú ako „bezhlavý“ „ἀκέφαλος“).²⁰⁹

Ešte pred zvolaním snemu cisár uverejnil spis, ktorý sa ako celok nezachoval. Jeho obsah je ale známy vďaka konštantinopolskému patriarchovi Nikeforovi, ktorý ho vo svojom Antiretiku cituje (za účelom vyvrátenia).²¹⁰ Cisárovo dielo bolo skoncipované vo forme otázok (πευσείς) adresovaných biskupom, patriarcha ich neskôr pomenoval ako nariadenia (προσταξις).

Konštantín V. sa hlási k tradícii Cirkvi, ktorá vyznáva, že Slovo Božie (Syn) sa vtelilo prostredníctvom Bohorodičky Márie. Božstvo Krista sa pri tom nezmenilo v telo, ani telo nespôsobilo vzrast jeho Božstva, ide skôr o dve prirodzenosti, ktoré sa spojili v jednotu bez zmiešania; čo do Hypostázy je Kristus jeden a ten istý, to znamená dvojaký (διπλοῦν) v jednej osobe.²¹¹ Opäť je tu reč o vtelení, podobne ako u Euzébia z Cézarei a Jána z Damašku a o tom, čo to znamená.²¹² Fakt zjednotenia dvoch prirodzeností v osobe Ježiša Krista

ἀθροίζει ὀκτώ καὶ τριάκοντα καὶ τριακοσίους ...

²⁰⁹ pravdepodobne Ján Jeruzalemský, *Adversus Constantinum Caballinum* PG 95, 332 C:

Καὶ γὰρ ἀκέφαλος ἐστὶ καὶ θεομίσητος. Καὶ εἰπέ μοι· ποῖος πατριάρχης εὐρέθη ἐν αὐτῇ ; Ὁ Ῥώμης, οὐ κατεδέξατο ἐλθεῖν. Ὁ Ἀλεξανδρείας, οὐδε ὅλως· ὁ Ἀντιοχείας, οὐδὲ τὸ σύνολον· ὁ Ἱεροσολύμων, οὐδὲ ἅπαξ. Λοιπὸν ποταπὴ ἐστὶν αὕτη ἡ σύνοδος πατριάρχην μὴ ἔχουσα;

²¹⁰ Nikeforos, Ἀντιρῥῆσις καὶ ἀνατροπὴ τῶν παρα τοῦ δυσσεβοῦς Μαμῶνα PG 100, 205-373

²¹¹ Ibid. PG 100, 216 B-C: Ἡ ἀγία ... Ἐκκλησία, παρέλαβεν οὕτως ὁμολογεῖν τὸν Υἱὸν καὶ Λόγον τοῦ Θεοῦ φύσει ἀπλοῦν ὑπάρχοντα, σαρκωθέντα δὲ ἐκ τῆς παναγίας ἀχράντου Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου ἀεὶ παρθένου Μαρίας. μὴ τρέψαντα τὴν θεότητα εἰς σάρκα, μήτε τὴν σάρκα εἰς τὴν θεότητα αὐξοῦς ἐμποησαμένη, ἀλλὰ τῶν δύο φύσεων συνελθουσῶν εἰς ἕνωσιν ἀσύγχυτον μίαν, τὴν τε τῆς θεότητος καὶ τῆς ἀνθρωπότητος, ἕνατον αὐτὸν καθ' ὑπόστασιν μίαν ὑπάρχειν· τουτέστι διπλοῦν ἐν ἐνὶ προσώπῳ ὄντα ...

²¹² Čo znamenalo vtelenie Krista do dôsledkov, to bola ústredná téma Efezského (431) a Chalcedónskeho koncilu (451). Na týchto snemoch bolo odsúdené učenie Nestoria, ktorý hlásal, že Mária porodila človeka a nie Boha, preto jej neprislúcha titul Theotokos

predstavuje východzí bod v cisárovej argumentácii proti možnosti zobrazovania Krista. Otázka znie, ako je možné Krista, ktorý je jedinou osobou v dvoch prirodzenostiach (z ktorých jedna je duchovná, druhá látková, a ktoré sú v nezmiešanej jednote) kresliť, čiže zobrazovať?²¹³ Zvláštnosťou nelátkového (duchovného), rovnako ako aj neviditeľného a toho, čo nemá formu, totiž je, že sa nedá nakresliť.²¹⁴ A keďže meno Kristus označuje Boha i človeka, božskú i ľudskú prirodzenosť, o obraze môžeme povedať, že je schopný znázorniť len ľudskú prirodzenosť, nie však prirodzenosť božskú, neuchopiteľnú (na iných miestach je reč o neohraničiteľnosti božskej prirodzenosti, napr. PG 100, 297A).²¹⁵ Potom sa ale z tohto obrazu stáva karikatúra. Nie je možné toho, ktorý existuje v jednej osobe s dvoma prirodzenosťami, zobrazovať ako osobu s jednou prirodzenosťou.²¹⁶ Dilema Kristovho obrazu spočíva v tom, že buď je v ikone ohraničená božská prirodzenosť, alebo je na nej zobrazený len jeho telesný zjav, teda Kristus ako človek.²¹⁷ Obe možnosti sú neprijateľné, pretože na jednej strane božská

(Bohorodička), ale Christotokos (Kristorodička). Zavrhnutý bol ale aj opačný názor, ktorý zastával Eutyches, opát jedného kláštora pri Konštantinopole, v boji proti nestorianizmu. Obe prirodzenosti v Kristovi spájali tak tesne, že ľudská prirodzenosť bola božskou úplne pohltená, tak ako sa kvapka medzi rozplynie v mori. Kristova ľudská prirodzenosť tým fakticky už neexistovala.

²¹³ Nikeforos, Ἀντιρρήσις καὶ ἀνατροπή τῶν παρα τοῦ δυσσεβοῦς Μαρμῶνα PG 100, 232 A: ... πῶς δυνατὸν ἐστὶ τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν ἐκ δύο φύσεων αὐλὸν τε καὶ ἐνύλον ἐνώσει ἀσυγχύτῳ ἓν πρόσωπον ὄντα, γράφεσθαι, τουτέστιν εἰκονίζεσθαι;

²¹⁴ Ibid. PG 100, 232 C: Εἰ γὰρ τῷ αὐλῷ ἔπεται τὸ μὴ γράφεσθαι, ὡς καὶ αὐτὸς προῦν ἐρεῖ, καθάπερ ἤδη καὶ το ἀνείδεον καὶ ἀσχημάτιστον ...

²¹⁵ Ibid. PG 100, 313 A: Καὶ πῶς τοῦ Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου ὄνομα, τὴν θείαν φύσιν σημαῖνον καὶ ἀνθρωπίνην, ἐπὶ τῇ εἰκόνι ἐκείνη ἔχομεν καλέσαι, τῇ δυνατῶς ἐχούσῃ ἀνθρώπου μόνου φύσιν χαρακτηρίζειν, καὶ τὴν θείαν καὶ ἀκατάληπτον φύσειν μὴ

²¹⁶ Ibid. PG 100, 296 C: Οὐ δυνατὸν γὰρ ἐπὶ τοῦ ἐκ δύο φύσεων ἐν εἰλί προσώπῳ ὄντος, ἐπὶ τῆς μιᾶς φύσεως πρόσωπον εἰκονίζειν, καὶ ἐπὶ τῆς μιᾶς ἀπρόσωπον τυγχάνειν.

²¹⁷ Ibid. PG 100, 301 C: ἢ καὶ τὸ θεῖον συμπεριγράφεσθαι ἔχει ἐν τῇ εἰκόνι ἐκείνη, καθὼς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ἐκ διπλότητος ἐν πρόσωπον, ἢ ψῖλον ἀνθρώπου νοεῖσθαι τὸν Χριστὸν καὶ ἐπὶ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ μόνῃς πρόσωπον διδεῖν καὶ εἰκονίζειν αὐτὸν οὐ-

prirodzenosť nemôže byť ohraničená, na strane druhej Kristus nie je len človekom, ale aj Bohom. Namaľovať obraz Krista je teda z teologických dôvodov nemožné, pretože jeho ľudská prirodzenosť sa pre účely maľovania nedá od jeho osoby oddeliť a jeho božskú prirodzenosť nemožno namaľovať, pretože je neohraničiteľná.²¹⁸ Navyiac cisár tvrdí, že pravý obraz je so svojim vzorom súpodstatný.²¹⁹ Toľko námietky cisára Konštantína V.

Možnosťou, ako vyriešiť túto dilemu, bolo ukázať, že ikona Krista zobrazuje nielen jeho fysis ľudskú, ale i božskú. Nepriatelia obrazov zastávali názor, že namaľovanie božskej prirodzenosti, by znamenalo jej ohraničenie. Je neviditeľná a to, čo je neviditeľné, sa nedá ohraničiť a to je príčina, prečo je nezobraziteľná. Keď Ján z Damašku píše: „*Jednoducho povedané, možno vytvárať obrazy všetkého, čo má viditeľnú podobu.*”²²⁰, zdá sa, že vyjadruje rovnaké stanovisko. Pre neho ale do tejto kategórie patria napr. aj anjeli.²²¹ A tak nakoniec podmienkou pre zobraziteľnosť nie je telesnosť, ale vymedzenosť a fakt, že nie je v rozpore s prirodzenosťou tej ktorej entity zjavovať sa v určitej podobe.²²² V súlade s touto skutočnosťou (že ide o vymedzené entity)²²³ im Božia prozreteľnosť pri istej zmene udeľuje podoby a formy tak, že môžeme byť privádzaní k ich približnému a čiastočnému poznaniu. To je prípad, kedy môžu byť tieto entity videné. Inak by sme ostali v úplnej nevedomosti o Bohu a netelesných bytostiach.²²⁴ Obrazoborecký predpoklad, že neviditeľné nemožno ohraničiť, teda neobstojí, nie je pravdivý.

τως, καθὸ ἡ εἰκὼν προσώπου ἐστὶν εἰκὼν, καὶ τὸ θεῖον ἐστὶν ἀπερίγραφον

²¹⁸ Gero, S.: *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V.*, Louvain 1977, str. 36-45

²¹⁹ Nikeforos, Ἀντιρρήσις ... PG 100, 225 A: καὶ εἰ καλῶς, ὁμοούσιον αὐτὴν εἶναι τοῦ εἰκονιζομένου

²²⁰ Or. III. De Imag., 24, PG 94, 1344C: Ἀπλῶ δὲ λόγῳ εἰπεῖν, δυνάμεθα ποιεῖν εἰκόνας πάντων τῶν σχημάτων, ὧν εἶδομεν

²²¹ K problému zobraziteľnosti vecí pozri str. 21-27 tejto práce

²²² *ibid.*: Ἄγγελος δὲ, καὶ ψυχὴ, καὶ δαίμων, εἰ καὶ μὴ σωματικῶς καὶ παχέως, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἑαυτῶν φύσιν, καὶ σχηματίζονται, καὶ περιγράφονται.

²²³ Pozri pozn. 80

²²⁴ Pozri pozn. 83

Nikeforos vo svojom Antiretiku uvedie „paradoxy“ vtelenia a potom popisuje vzťah medzi ohraničením a spodobením. Obraz neobmedzuje (neohraničuje) človeka ... spodobnenie je obsiahnuté v ohraničení, ohraničenie však nie je obsiahnuté v spodobnení, ale ho obsahuje.²²⁵ Kristus svojim vtelením prijal v určitom zmysle isté obmedzenie. Ten, ktorý je netelesný, bol vymedzený miestom, bezčasový sa stal časovým. Nie fiktívne ale skutočne prijal telo, ktoré bolo ako naše telá.²²⁶ Keďže pre ikonoklastov pravý obraz musel byť so svojim vzorom súpodstatný (ὁμοούσιος),²²⁷ vzťah medzi obrazom a archetypom vnímali cez pojmy totožnosti a netotožnosti (inakosti) a nie cez pojmy podobnosti nepodobnosti. Ak by obraz, podľa nároku obrazoborcov, bol súpodstatný so svojim archetypom, bol by svojim vlastným vzorom, vzťahoval by sa na neho rovnaký výmer (definícia) ako na jeho vzor. Ján z Damašku sa síce takto výslovne vzťahu medzi zobrazením a ohraničením nikde nevenuje,²²⁸ nezaznie u neho, tak ako u Nikefora, že cisárova socha neohraničuje cisára, ale iba jednu či viac jeho vlastností, a že v obraze Krista sa neohraničuje jeho prirodzenosť,²²⁹ avšak vo svojom spise o obrazoch a v Dialektike jasne píše o rozdielnosti panujúcej medzi obrazom a prototypom. Z definície obrazu v tretej reči je zrejmé, že Ján odmieta názor, podľa ktorého

²²⁵ Nikeforos, Ἀντιρρήσις..., PG 100, 360 A-B: Καὶ ἀπλῶς εἰπεῖν, οὔτε ἡ γραφή περιγράφει τὸν ἄνθρωπον καὶ περιγραπτός ἐστιν· ἐκάτερον γὰρ τὸν ἑαυτοῦ λόγον ἔξει. Καὶ ἔτι ἡ μὲν γραφή περιέχεται ὑπὸ τῆς περιγραφῆς, ἡ δὲ περιγραφή οὐ περιέχεται ὑπ' αὐτῆς, ἀλλὰ περιέχει αὐτήν·

²²⁶ Ibid. PG 100, 357 A: Ὁ Χριστὸς τοῖνυν τοῖς εἰρημένοις τούτοις ἀνθρωπίνως περιγράφεται τρόποις ἐπειδὴ γὰρ σῶμα πεφόρεκεν ἀληθῶς τὸ καθ' ἡμᾶς, οὐ κατὰ φαντασίαν, ὁ ἀσώματος ἐν τόπῳ περιγράφεται· καὶ ἀρχὴν χρονικὴν εἰληφῶς ὁ ἀναρχος, χρόνῳ περιεγράφη· καὶ τοῖς ἀνθρώποις σωματικῶς προσομιλήσας, καταλήφθη ὁ ἀκατάληπτος.

²²⁷ Pozri pozn. 219

²²⁸ Tu je nutné upozorniť na to, že Jánove tri reči o obrazoch boli napísané pred zverejnením otázok Konštantína V. V čase keď cisár skoncipoval svoje dielo, bol už Ján z Damašku mŕtvy.

²²⁹ Sheldon-Williams, I. P.: *Filosofie ikon in: Filosofie pozdní antiky*, Praha 2002, str. 577

obraz, aby bol pravým obrazom, musí byť súpodstatný so svojim vzorom,²³⁰ v uvedenom výmere obrazu je zvýraznená netotožnosť zobrazenia a archetypu, niečo iné je obraz a niečo iné je zobrazované (ἄλλο γάρ ἐστιν ἡ εἰκὼν, καὶ ἄλλο τὸ εἰκονιζόμενον).²³¹ Ešte lepšie je to vidieť tam, kde sa Damašký v šestnástej kapitole Dialektiky zaoberá homonymnými označeniami. Obraz môže prijať označenie (ὄνομα) „človek“, ale nemôže prijať definíciu, výmer (ὄρος) človeka, pretože obraz nežije, necíti, nemyslí...²³²

V nasledujúcej časti sa budem venovať oblastiam, ktoré podľa môjho názoru naznačujú, kde treba hľadať ťažisko Damaškého obhajoby zobraziteľnosti Krista ako Bohočloveka, s jeho Božskou prirodzenosťou. Pôjde pri tom o popis skutočností jednak na strane zobrazenia, ikony, jednak na strane pozorovateľa obrazu.

„Spolu s Kráľom a Bohom uctievam purpurové rúcho jeho tela, nie však ako odev, alebo ako štvrtú Osobu²³³ (Bože uchovaj!), ale ako to, čo je a čo sa stalo rovné Bohu ... preto smelo zobrazujem neviditeľného Boha nie ako neviditeľného, ale ako toho, ktorý sa kvôli nám stal viditeľným.“²³⁴ Tento

²³⁰ Nikeforos, Ἀντιρρήσις καὶ ἀνατροπή τῶν παρα τοῦ δυσσεβοῦς Μαμῶνα PG 100, 225 A: καὶ εἰ καλῶς, ὁμοούσιον αὐτὴν εἶναι τοῦ εἰκονιζομένου

²³¹ Or. III. De Imag., 16, PG 94, 1337 B: Πάντως δὲ οὐ κατὰ πάντα ἔρικεν ἡ εἰκὼν τῷ πρωτοτύπῳ, τουτέστι τῷ εἰκονιζόμενῳ· ἄλλο γάρ ἐστιν ἡ εἰκὼν, καὶ ἄλλο τὸ εἰκονιζόμενον, καὶ πάντως ὁράται ἐν αὐτοῖς διαφορά, ἐπεὶ οὐκ ἄλλο τοῦτο, καὶ ἄλλο ἐκεῖνο.

²³² Dial. XVI, PG 94, 580 C: Ὁμώνυμος δὲ ἐστὶ κατηγορία, ὅτε τὸ μὲν ὄνομα δέχεται. Τὸν δὲ ὄρον οὐδαμῶς, οἶον, ἡ εἰκὼν τοῦ ἀνθρώπου τὸ μὲν ὄνομα τοῦ ἀνθρώπου δέχεται· τὸν δὲ ὄρον τοῦ ἀνθρώπου οὐ δέχεται. Ὁ γὰρ ὄρος τοῦ ἀνθρώπου, ζῶον λογικόν, θνητὸν, νοῦ καὶ ἐπιστήμησδεκτικόν. Ἡ δὲ εἰκὼν, οὔτε ζῶον ἐστὶν οὐ γὰρ ἐστὶν ἔμψυχος ...

²³³ Podľa ikonoklastického stanoviska možno zobrazit iba ľudskú, telesnú stránku Krista, jeho Božská stránka ostáva nezobrazená (je nezobraziteľná). A keďže obraz je obrazom (ľudskej) osoby, ikonopisci zhotovovaním obrazov zavádzajú do Božskej Trojice štvrtú Osobu. Pozri Nikeforos, Ἀντιρρήσις..., PG 100, 248 D-249A

²³⁴ Or. I. De Imag., 4, PG 94, 1236 B-C: Συμπροκυνῶ τῷ βασιλεῖ καὶ Θεῷ, τὴν ἀλουργίδα τοῦ σώματος, οὐχ ὡς ἰμάτιον, οὐδὲ ὡς τέταρτον πρόσωπον· ἄπαγε· ἀλλ' ὡς ὁμόθεον χρηματίσασαν, καὶ γενομένην ὅπερ τὸ χρίσαν ἀμεταβλήτως... Διὸ θαρρῶν, εἰκονίζω

Damašského výrok uvádza I. P. Sheldon-Williams, autor kapitoly Filozofia ikon v knihe Filozofia pozdnej antiky, v analýze ikonodulskej obrany obrazov ako zdôvodnenie toho, že obraz nezobrazuje len ľudskú stránku Krista, ale tiež jeho Božskú prirodzenosť.²³⁵ Citovaná veta by mohla poslúžiť ako úvod k našej problematike, avšak ako odpoveď na otázku zobraziteľnosti Krista, nazdávam sa, nie je postačujúca.

Ján z Damašku často a na viacerých miestach svojho apologetického spisu uvádza udalosť vtelenia Ježiša Krista ako skutočnosť, ktorá nás oprávňuje zhotovovať jeho ikony. Ako ale a na základe čoho môžeme zachytiť Krista s jeho Božskou fysis? Náš autor sa zobraziteľnosti inteligibilného súcna venoval trochu podrobnejšie napr. v Or. III De Imag. 24-25. Tu je ale reč o anjeloch, dušiach atď., ktoré za istých okolností môžu byť videné, totiž keď im Prozreteľnosť udelí formu a podobu, aby sme neostali v úplnej nevedomosti, pokiaľ ide o ich poznanie.²³⁶ O viditeľnosti Boha tu ale zmienka nie je, iba v závere Or. III. De Imag. 25 je uvedené, že i v Písme sú obrazy Boha.²³⁷ O obrazoch Boha v Písme sa píše už v predošlej kapitole, tieto obrazy však boli viditeľné nie telesným, ale duchovným zrakom, naviac neboli videné všetkými.²³⁸ Je tu jasne vyjadrené, že ide o nemateriálne obrazy (τῶ μιν δοκεῖν, σωματικούς ... καὶ αὐτοὺς δὲ ἀσωμάτους). V 25. kapitole ktorá je venovaná viditeľnosti (zobraziteľnos-ti) anjelov, duší... sa tiež píše o nemateriálnom zraku, avšak tu ide o obrazy telesné (σχήματα σωματικά).²³⁹

Θεὸν τὸν ἀόρατον, οὐχ ὡς ἀόρατον, ἀλλ' ὡς ὄρατον δι' ἡμᾶς γένομενον, μεθέξει σαρκὸς τε καὶ αἵματος.

²³⁵ Sheldon-Williams, I.P.: Filozofie ikon in: Filozofie pozdní antiky, Praha 2002, str. 576-577

²³⁶ Or. III. De Imag. 25, PG 94, 1344 D: ... ἀλλ' ἐν μετασχηματισμῶ τιμι θεωροῦνται ταῦτα, τῆς θείας προνοίας τύπους καὶ σχήματα περιτιθείσης τοῖς ἀσωμάτοις καὶ ἀτυπώτοις ... καὶ πρὸς παχυμερῆ καὶ μερικὴν αὐτῶν γινῶσιν ...

²³⁷ Ibid., PG 94, 1345 A: ἀλλὰ καὶ Θεοῦ σχήματα καὶ εἰκόνας ἡ Γραφή ἔχει.

²³⁸ Or. III. De Imag. 24, PG 94, 1344 C: ... εἰ καὶ ἡ θεία Γραφή τύπους Θεῶ περιτίθησι, τῶ μιν δοκεῖν, σωματικούς, ὥστε σχήματα ὀραῖσθαι, καὶ αὐτοὺς δὲ ἀσωμάτους. Οὐ γὰρ σωματικοῖς ὀφθαλμοῖς, ἀλλὰ νοεροῖς ἐωρῶντο τοῖς προφήταις, καὶ οἷς ἀπεκαλύπτοντο οὐ γὰρ πᾶσιν ἐωρῶντο.

²³⁹ Or. III. De Imag. 25, PG 94, 1345 A: Μὴ θέλων οὖν Θεὸς παντελῶς ἀγνοεῖν ἡμᾶς τὰ

Nech už ide o telesné či nemateriálne obrazy v každom prípade pozorovateľ obrazu disponuje duchovným (nemateriálnym) zrakom (οὐ γὰρ σωματικοῖς ὀφθαλμοῖς, ἀλλὰ νοεροῖς ἑωρῶντο; ἐν αὐτῷ ὁράσει νοὸς ὁρώμενα). Snáď niečo podobné, alebo to isté vyjadruje Ján slova-mi: *pozrite koľko sily a Božskej energie je dané tým, ktorí pristupujú k ikonám svätých s vierou a čistým svedomím*.²⁴⁰ Aby ikony mohli plniť svoju funkciu, kladú na svojich pozorovateľov isté nároky. Obraz svoju funkciu neplní automaticky, sám od seba, ako nejaký amulet. Tí, ktorí pristupujú k svätým obrazom musia spĺňať určité požiadavky. V tejto súvislosti nejde ani tak o pripomínajúcu či etickú funkciu ikony, ako skôr o funkciu anagogickú (povznášajúcu, privádzajúcu dušu do slávy Božej).²⁴¹

Ponúka sa tu paralela z biblických príbehov. Ak apoštol Pavol označuje Krista ako obraz Boha, nemyslí tým, že kto sa na Krista pozrel, automaticky v ňom spoznal Boha. K zjavujúcej a privádzajúcej funkcii Ježiša Krista (zjavuje Otca a privádza k Otcovi)²⁴² patria jeho slová a predovšetkým skutky. Otázka apoštola Filipa²⁴³ ilustruje, že ani najbližším učeníkom dlho nebolo celkom jasné, kto je Ježiš. Kto sa chce(l) stať nasledovníkom Krista, na toho sú kladené nemalé nároky.

Potreba duchovného zraku ale nenihilizuje zrak telesný, zmysly. Ján z Damašku v Or. I. De Imag. 32 cituje zo spisu Dionýza Areopagitu O cirkevnej hierarchii: ... *my sme však prostredníctvom zmyslových obrazov, nakoľko je to pre nás možné, pozdvihovaní k Božskému nazeraniu*.²⁴⁴ V podobnom duchu sa píše i v Or. III. De Imag. 21, kde sa spomína jeden z

ἄσώματα, περιέθηκεν αὐτοῖς τύπους, καὶ σχήματα, καὶ εἰκόνας κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς φύσεως ἡμῶν, σχήματα σωματικὰ ἐν αὐτῷ ὁράσει νοὸς ὁρώμενα.

²⁴⁰ Or. III. De Imag. 41, PG 94, 1356 C: Ὁρᾶτε πόση ἰσχύς καὶ ποία θεία ἐνέργεια τοῖς πίστει καὶ καθαρῶ συνειδότι προσιούσι ταῖς τῶν ἁγίων εἰκόσι, δίδονται.

²⁴¹ Pozri pozn. 58

²⁴² Pozri str. 25-26

²⁴³ Jn 14, 8-11

²⁴⁴ Dionysios Areopagita, De ecclesiastica hierarchia I, 2; PG 3, 373 B: ... ἡμεῖς δὲ αἰσθηταῖς εἰκόσιν ἐπὶ τὰς θείας, ὡς δυνατὸν, ἀναγόμεθα θεωρίας.

typov obrazov (stvorené veci tu vystupujú ako obrazy, ktoré nás nejasne, nezreteľne upomínajú na Božie manifestácie).²⁴⁵ Toto upomínanie či pozdvihovanie je však sotva možné, bez vyššie uvedených nárokov na pozorovateľa obrazov.

Ďalšou podstatnou skutočnosťou súvisiacou so zobraziteľnosťou inteligibilného na ikonách, sú mená (v tomto prípade ide o úplne iné postavenie mien, než v Dial. XVI).²⁴⁶ Obrazu prislúcha taká sila a milosť, akú mal ten ktorý svätý, kým ešte žil na zemi a bol naplnený Svätým Duchom. *Milosť Svätého Ducha zostáva po smrti svätého s jeho dušou, ako aj s telom ... i s obrazom. Nie na základe substancie, ale na základe milosti a pôsobenia.*²⁴⁷ Tu ešte nie je reč o vzťahu medzi silou obrazu a menami tých, ktorí sú zobrazovaní, ale v Or. II. De Imag. 14 sú už obrazy Boha i obrazy svätých posvätené menami a preto sú zatienené milosťou Svätého Ducha.²⁴⁸ Teda meno (ὄνομα) je to, čo posväcuje.

S menami súvisia i nápisy na ikonách označujúce, kto je na obraze spodobnený.²⁴⁹ Zvláštnosťou je, že tieto mená neboli napísané v plnom znení, ale akousi skratkou tzv. titlou. Titly sa nevyskytovali len na ikonách ale napr. aj v liturgických textoch (a to nielen gréckych ale i koptských, staroslovienských). Takýmto spôsobom sa neskracovali hociaké slová, bolo to ustálené, spravidla išlo o slová označujúce nábožensky významné skutočnosti (napr. Ježiš Kristus sa skracovalo IC XC - Ἰησοῦς Χριστός, Bohorodička sa skracovalo MP ΘΟΥ - Μήτηρ Θεοῦ). Dôvodom pre používanie týchto skratiek

²⁴⁵ PG 94, 1341: Ὁρώμεν δὲ καὶ ἐν τοῖς κτίσμασιν εἰκόνας, μνημούσας ἡμῖν ἀμυδρῶς τὰς θείας ἐμφάσεις.

²⁴⁶ Pozri pozn. 232 na str. 57

²⁴⁷ Or. I. De Imag. 19, PG 94, 1249 D: Οἱ γὰρ ἅγιοι καὶ ζῶντες πεπληρωμένοι ἦσαν Πνεύματος ἁγίου, καὶ τελευτησάντων αὐτῶν, ἡ χάρις τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἀνεκφοιτήτως ἔνεστι καὶ ταῖς ψυχαῖς, καὶ τοῖς σώμασιν ἐν τοῖς τάφοις, καὶ τοῖς χαρακτήρσι, καὶ ταῖς ἁγίαις εἰκόσιν αὐτῶν, οὐ κατ' οὐσίαν, ἀλλὰ χάριτι καὶ ἐνεργείᾳ.

²⁴⁸ Or. II. De Imag. 14, PG 1300 C: Θεοῦ καὶ φίλων Θεοῦ ὀνόματι ἁγιαζομένων, καὶ διὰ τοῦτο Θεοῦ Πνεύματος ἐπισκιαζομένων χάριτι.

²⁴⁹ Nepodarilo sa mi zistiť datovanie najstarších zobrazení s týmito nápismi, nepochybne však ide o starobylý obyčaj známu i v dobe Jána z Damašku.

nebol nedostatok miesta alebo času, išlo o istý spôsob zašifrovania, vyjadrenia tajomstva. Meno zjavovalo i zahaľovalo súčasne.

Záver

V predloženej práci som sa pokúsil predstaviť náuku jednej z najväčších postáv obhajujúcich sväté obrazy, Jána z Damašku. Aj keď Druhý nicejský koncil (787), ktorý opäť obnovil úctu k ikonám, nikde priamo necituje zo spisov nášho autora,²⁵⁰ jeho význam v ikonofilských radoch je nezanedbateľný.

Snažil som sa ukázať ako Damašký pracuje s myšlienkami svojich predchodcov bližších (sv. Atanáž, sv. Bazil Veľký) i vzdialenejších (platónske a novoplatónske motívy) upozorňujúc na podobnosti i rozdiely v ich prístupoch. Aj keď estetická stránka tvorí súčasť filozofie ikon, kresťanský pozorovateľ obrazu sa nachádza na začiatku svojho výstupu do inteligibilného sveta v inej pozícii než účastníci dialógu Symposium pri pozorovaní krásnych tiel. Pri skúmaní svätých obrazov si musíme uvedomiť, že vlastným miestom ikon nie je galéria alebo múzeum (a ak áno, potom už nie sú ikonami v pravom zmysle slova), vlastným miestom ikon je liturgické dianie, ikony sú jeho neoddeliteľnou súčasťou.

Námietky voči zhotovovaniu obrazov možno rozdeliť podľa konfesnej príslušnosti ich zastáncov do dvoch kategórií: do skupiny kresťanskej a skupiny nekresťanskej. Všimol som si argumenty Damaškého ideových protivníkov iba z kresťanských radov a reakcie na tieto argumenty týkajúce sa či už oblasti úcty alebo problému zobraziteľnosti archetypu. Preto v práci nie sú prítomné námietky z židovskej strany (aj keď nepochybne tvoria súčasť

²⁵⁰ Karfíková, L.: Úcta k obrazu přechází na jeho vzor, in: Posvátný obraz a zobrazení posvátného, usporiadali A. Matoušek a L. Karfíková, Česká křesťanská akademie 1995, str. 61, pozn. 2

ikonoklastickej argumentácie) opierajúce sa o starozákonné predpisy, odpovede na ne ostávajú skôr v biblicko - teologickej rovine. Argumenty proti zobraziteľnosti Boha zo strany kresťanov sa nachádzajú viac na poli filozofie, to bol dôvod, prečo som sa viac venoval odpovediam na ne.

Bibliografia

Primárne pramene a literatúra:

- S. Anastasii Sinaitiae Viae dux adversus acephalos, PG 89, 35 – 327
- Aristoteles, Fyzika, Rezek 1996
- Aristoteles, Metafyzika, Rezek 2003
- S. Athanasii Contra Arianos oratio tertia, PG 26, 321 – 468
- S. Aurelii Augustini, Confessionum libri XIII, Corpus Christianorum, Series Latina 27
- S. Basilii Magni Adversus Eunomium, PG 29, 709 – 774
- S. Basilii Magni Homiliae et sermons, PG 31, 163 - 618
- S. Basilii Magni De Spiritu Sancto, PG 32, 67 - 218
- Clementis Alexandrini Stromata, PG 9, 9 - 603
- S. Dionysii Areopagitae De caelesti hierarchia, PG 3, 119 - 368
- S. Dionysii Areopagitae De divinis nominibus, PG 3, 585 - 996
- S. Dionysii Areopagitae De ecclesiastica hierarchia, PG 3, 369 - 584
- S. Epiphanii epistola ad Joannem episcopum Jerosolymorum, PG 43, 379 – 391
- Eusebii Pamphili epistola ad Constantiam Augustam, PG 20, 1545-1549
- S. Iustini Apologia, PG 6, 327 – 441
- S. Joannis Chrysostomi In epistolam ad Colossienses, PG 62, 299 - 468
- S. Joannis Chrysostomi In epistolam ad Hebraeos, PG 63, 9 - 237
- S. Joannis Damasceni Pro sacris Imaginibus Orationes tres , PG 94, 1227-1420 (anglický preklad: St John of Damascus, Three Treaties on the Divine Images, translation and introduction by Andrew Louth, Crestwood, New York 2003)
- S. Joannis Damasceni Expositio Fidei orthodoxae, PG 94, 790 – 1226 (nemecký preklad: Des heiligen Johannes von Damaskus Genaue Darlegung des orthodoxen Glaubens, übersetzt von Dionys Stiefenhofer, München 1923)
- S. Joannis Damasceni Dialectica, PG 94, 518 – 576 (nemecký preklad: Johannes von Damaskos, Philosophische Kapitel, übersetzt von Gerhard Richter, Stuttgart 1982)
- Denzinger, H.: Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Herder 1991
- Leontii Byzantini Adversus fraudes apollinaristarum PG 86, 1947 - 1975
- S. Maximi Confessoris Opuscula theologica et polemica PG 91, 9 – 287

S. Nicephori Breviarium historicum de rebus gestis post Mauricii imperium, PG 100, 863 – 995
S. Nicephori Antirrhethici tres adversus Constantinum Copronymum, PG 100, 205 - 554
Novum Testamentum Graecae et Latinae, Nestle-Aland 1999
Origenis, Commentaria in Evangelium Joannis, PG 14, 21 – 831
Platón, Symposion, OIKOYMENH 2000
Platón, Timaios, OIKOYMENH 1996
Platón, Ústava, OIKOYMENH 1996
Sväté Písmo Starého i Nového zákona, Trnava 1998
S. Theophanis Chronographia PG 108, 63 – 1009

Sekundárna literatúra:

Barasch, M.: Icon, Studies in the History of Idea, New York and London 1995
Beck, H.-G.: Geschichte der Orthodoxen Kirche im Byzantinischen Reich, Göttingen
Beierwaltes, W.: Denken des Einen, Frankfurt am Main 1985
Belting, H.: Bild und Kult, C. H. Beck 1990
Dumeige, G.: Nizäa II, Mainz 1985
Gero, S.: Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V., Louvain 1977
Menges, H.: Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus, Kallmünz 1937
Ostrogorsky, G.: Geschichte des Byzantinischen Staates, München, 1952
Sheldon-Williams, I. P.: Filosofie ikon in: Filosofie pozdní antiky, Praha 2002
Ward, M.: The Byzantine Church,

Zborníky prednášok:

Posvátný obraz a zobrazení posvátného, usporiadali A. Matoušek a L. Karfíková, Česká křesťanská akademie 1995
Streit um das Bild, Bonn 1989

Zoznam skratiek

- ČEP – Český ekumenický preklad
De cel. hier. - De caelesti hierarchia
De div. nom. - De divinis nominibus
De fide orth. – De fide orthodoxa (Expositio Fidei orthodoxae)
De Imag. – De Imaginibus (Pro sacris Imaginibus Orationes tres)
Dial. – Dialectica
Dt – kniha Deuteronomium
Ez – kniha proroka Ezechiela
Ex – kniha Exodus
Flp – List apoštola Pavla Filipanom
Gn – kniha Genesis
Hab - kniha proroka Habakuka
Hebr - List apoštola Pavla Hebrejom
Jn – Evanjelium podľa Jána
Joz – kniha Jozue
Kol - List apoštola Pavla Kolosanom
Kor – List apoštola Pavla Korint'anom
Lk – Evanjelium podľa Lukáša
Lv – kniha Leviticus
LXX – Septuaginta
Met. – Metafyzika
Mk – Evanjelium podľa Marka
Mt – Evanjelium podľa Matúša
Nm – kniha Numeri
Or. – oratio
PG – Patrologia Graeca
Phys. – Fyzika
1Pt – Prvý Petrov list
Rep. - Ústava

Rim –List apoštola Pavla Rimanom

Sk – Skutky apoštolov

Symp. - Symposion

Tim. – Timaios

Ž – Žalmy

Resumé

Author of this work presents teaching on holy icons of Saint John Damascene, who belongs to one of the most important defenders of images, on the background of developing relation of early christians to icons. John in his Three Treatises on the Divine Images deals with arguments of iconoclastic thinkers in two streams. The first one contains problems of veneration, the second one deals with question how and if it is possible to depict divine nature of God (Jesus Christ). John makes use of heritage of different philosophical schools. This work shows how he has done it.

Autor tejto práce predstavuje náuku o ikonách svätého Jána z Damašku, ktorý patrí k najdôležitejším obrancom obrazov, na pozadí vyvíjajúceho sa vzťahu prvých kresťanov k ikonám. Ján vo svojom spise „Tri reči proti tým, ktorí zavrhnú sväté obrazy” sa zaoberá argumentáciou ikonoboreckých mysliteľov v dvoch hlavných prúdoch. Ten prvý obsahuje problémy úcty, druhý sa venuje otázke ako a či vôbec je zobraziteľná Božská prirodzenosť Ježiša Krista. Ján využíva dedičstvo rôznych filozofických škôl. Ako, to sa snaží ukázať táto práca.