

Úvod do interpretácie biblického textu v liturgickej poézii Cirkvi Východu

Maroš Nicák

1. KONTEXT PROBLEMATIKY INTERPRETÁCIE

Napriek tomu, že hlavným prameňom východosýrskych liturgických kníh bola Pešittā, modifikácia biblického textu bola výrazným spôsobom formovaná poetickou imitáciou, exegetickými komentármi, apokryfnou literatúrou, ako aj filozofickými, medicínskymi, a encyklopedickými dielami.¹ Východosýrska interpretácia biblického textu ale nebola ovplyvnená byzantskou cirkevnou tradíciou, ktorej vplyv je markantný v rámci západosýrskej vetvy orientálneho kresťanstva.² Napokon ako zdroj a predloha východosýrskym poetickým textom Mezopotámie slúžili nielen diela kresťanských autorov, ale aj profánna³ a náboženská

¹ Porov. Theodor NÖLDEKE, „Zwei syrische Lieder auf die Einnahme Jerusalems durch Saladin,“ *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 27 (1873): 490. Porov. Heinrich HILGENFELD, „Giwargis Warda,“ *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 49 (1904): 271–272. Ku recepcii východosýrskej tradície v liturgickej knihe Wardā porov. Anton D. PRITULA, „Die Hymnensammlung Wardā und die Homilien Narsais: Wege der syrischen Dichtung im 13. Jahrhundert,“ in *Orientalische Christen und Europa, Kulturbegegnung zwischen Interferenz, Partizipation und Antizipation*, ed. Martin Tamcke, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2012, s. 161. Porov. Gerrit J. REININK, „George Warda and Michael Badoqa,“ in *The Syriac Renaissance*, *Eastern Christian Studies* 9, ed. Herman G. B. Teule, Leuven: Peeters, 2010, s. 73.

² Ku antipatii Asýrskej cirkvi Východu k Byzancii porov. NÖLDEKE, „Zwei syrische Lieder,“ s. 494. Ku vzťahu západosýrskych kresťanov ku Byzancii porov. Wolfgang HAGE, *Das orientalische Christentum*, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2007, s. 141.

³ Príkladom je arabský žáner „khamrīya“ (poézia o víne) využívajúci symboliku vína, ktorého negatívny význam v spoločnosti sa spájal najmä s opitostou, prostitúciou a profánnou hudbou, porov. Hend GILLI-ELEWY, *Bagdad nach dem Sturz des Kalifats: Die Geschichte einer Provinz unter ilhānischer Herrschaft (656–735/1258–1335)*, *Islamkundliche Untersuchungen*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2000, s. 178. Porov. Peter J. JOOSE, „Expounding on a Theme: Structure and Sources of Bar Hebraeus ‚Practical Philosophy‘ in The Cream of Wisdom,“ in *The Syriac Renaissance*, *Eastern Christian Studies* 9, ed. Herman G. B. Teule, Leuven: Peeters, 2010, s. 138. Porov. Johannes Thomas P. De Bruijn, *Of Piety and Poetry: The Interaction of Religion and Literature in the Life and Works of Ḥakīm Sanāʾī of Ghazna*, Leiden: Brill, 1983, s. 157. Ku knihe Wardā a obrazu vína porov. Heinrich HILGENFELD, *Ausgewählte Gesänge des Giwargis Warda*

literatúra arabského a perzského náprotivku⁴ podnecovala ku kvalitatívnemu prepracovaniu poetickej tvorby⁵ utlačovanej kresťanskej minority, ktorá bola na svojom území kedysi majoritou. Nielen kultúrne podmienené špecifiká myšlienkového bohatstva východosýrskych kresťanov, ale aj samotná sociálno-politická situácia zanechala svoje stopy na pre-

von Arbel, Leipzig: Harrassowitz Verlag, 1904, s. 40 a 53, strofy 33 a 22. Ku obrazu vína u Yuḥanan Mutselaya (13. stor.), ktorý ho prirovnáva ku preskúšanému a vernému starému priateľovi, porov. Werner STROTHMANN, *Johannes von Mossul bar Sira*, Göttinger Orientforschungen: Veröffentlichungen des Sonderforschungsbereiches Orientalistik an der Georg-August-Universität Göttingen, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1979, s. 25. Východosýrsky autor Khāmīs bar Qardāḥē (13. stor.) sa venoval okrem náboženskej aj profánnej poézii, porov. Alessandro MENGOTZI, „Khamis bar Qardahe,” in *The Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, ed. Sebastian Brock, Piscataway: Gorgias Press, 2011, s. 243. Ku východosýrskemu biskupovi Bar Daqnānā, ktorý sa vo svojich básňach zaoberal tematikou lásky a vína, porov. David G. K. TAYLOR, „Your Sweet Saliva is the Living Wine: Drink, Desire, and Devotion in the Syriac Wine Songs of Khāmīs Bar Qardāḥē,” in *The Syriac Renaissance*, Eastern Christian Studies 9, ed. Herman G. B. Teule, Leuven: Peeters, 2010, s. 36.

- ⁴ Ku vplyvu u Bar ‘Ebrōyōja porov. Hidemi TAKAHASHI, „Gregorii Barhebraei Carmen: „Quod praestantes in hoc mundo odio haberi solent’,” in *Seiyo-Kotengaku no asu he – Itsumi Kiichiro Kyoju taikan kinen ronbunshu*, ed. Y. Oshiba, Tokyo: Chisen Shokan, 2010, s. 364. Porov. Hidemi TAKAHASHI, „The Poems of Barhebraeus: A Preliminary Concordance,” *Христiанскій Востокъ* 6 (2013): 79–80. Porov. Hidemi TAKAHASHI, „Edition of the Syriac Philosophical Works of Barhebraeus: With a Preliminary Report on the Edition of the Book of Heaven and the World and the Book of Generation and Corruption of the Cream of Wisdom,” in *The Letter before the Spirit: The Importance of Text Editions for the Study of the Reception of Aristotle*, ed. Aafke M. I. van Oppenraay, Leiden: Brill, 2012, s. 111. Porov. John WATT, „Graeco-Syriac Tradition and Arabic Philosophy in Bar Hebraeus,” in *The Syriac Renaissance*, Eastern Christian Studies 9, ed. Herman G. B. Teule, Leuven: Peeters, 2010, s. 129–133. Porov. Ulrich MARZOLPH, „Die Quelle der ergötzlichen Erzählungen des Bar Hebräus,” in *Oriens Christianus*, Hefte für die Kunde des christlichen Orients 69, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1985, s. 81. Ku Bar ‘Ebrōyō a Khāmīs bar Qardāḥē porov. Anton D. PRITULA, „Бар ‘Эбрѳѳѳ (Григорій, сын Арона) и Хамѳс бар Қардāхѳ: из Ниневиѳ в Фарс,” in *Comentationes Iranicae: Vladimiro f. Aaron Livschits nonagenario donum natalicium*, ed. Sergei Tokhtasev, St. Petersburg: Nestor-Istoriya, 2013, s. 510. Ku vplyvu perzskej poézie porov. Alessandro MENGOTZI, „A Syriac Hymn on the Crusades from a Warda Collection,” *Egitto e Vicino Oriente* 33 (2010): 187 a 190.

- ⁵ Ku knihe „Raj Eden”, ktorá odzrkadľuje potenciál sýrskeho jazyka, porov. Helen YOUNANSARDAROU, „„‘Abdīšō’ bar Brikā’s († 1318) Book of Paradise: A Literary Renaissance?,” *The Syriac Renaissance*, Eastern Christian Studies 9, ed. Herman G. B. Teule, Leuven: Peeters, 2010, s. 201–202. Ku prínosu Bar ‘Ebrōyōja ohľadom využitia sýrskeho jazyka porov. George LANE, „An Account of Gregory Bar Hebraeus Abu Al-Faraj and his Relations with the Mongols of Persia,” *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 2, č. 2 (1999): 230.

vzatí a osvojení si biblického posolstva, ako aj pôsobila priamo na jeho projekciu do aktuálnej celospoločenskej dejinnej situácie.

1.1 Liturgická reforma na pozadí dejinných udalostí

Asýrska cirkev Východu využívala počas stredoveku vo svojich provinciách siahajúcich približne od brehov Eufratu až po Khanbaliq (dnešný Peking)⁶ viacero liturgických kníh súčasne, z čoho pramení dodnes ťažko rozpoznateľná rozmanitosť a rôznorodosť východosýrskeho liturgického rítu 13. stor.⁷ Absolútna jednoliatosť liturgického rítu dokonca nie je badateľná ani v rámci hraníc východosýrskej cirkevnej provincie.⁸ Na jednej strane liturgická rôznorodosť cirkvi lemujúcej Hodvábnu cestu, pozdĺž ktorej najneskôr v 10. stor. pôsobili významné východosýrske misie⁹ medzi nomáckymi stredoázijskými kmeňmi, ktoré tvorili histo-

⁶ Podľa správ od Giovanni da Montecorvino založil pápež Klement V. v roku 1307 rímsko-katolícku cirkevnú provinciu Khanbaliq. Pod jej cirkevnú správu mala spadať celá Ázia, porov. Rudolf KASCHESKY, „Die Religion der Mongolen,“ in *Die Mongolen: Beiträge zu ihrer Geschichte und Kultur*, ed. Michael Weiers, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1986, s. 135, 141 a 143.

⁷ Liturgický vývoj Asýrskej cirkvi Východu v tejto dobe nezaostával za Západom, pretože snahy dominikánov a františkánov v 13. stor. o zavedenie stabilného liturgického poriadku predchádzajú vzniku samotného misálu za účelom zjednotenia rímsko-katolíckeho rítu, ktorý bol schválený za základ omše až pápežom Piom V. (1566–1572), porov. William NAGEL, *Geschichte des christlichen Gottesdienstes*, Sammlung Göschen, 1202/1202a, Berlin: de Gruyter, 1962, s. 99. Za účelom spoznania charakteristických črt východosýrskeho rítu sa dá využiť výskum sýrsko-malabarskej liturgickej tradície, porov. Sebastian P. BROCK, „Some Early Witnesses to the East Syriac Liturgical Tradition,“ *Journal of Assyrian Academic Studies* 18, č. 1 (2004): 9.

⁸ Thomas MANNOORAMPARAMPIL, „The Commentary of an Anonymous Author on the East Syrian Holy Qurbana attributed to Mar George the Bishop of Arbel and Mosul,“ in *The Harp: A Review of Syriac, Oriental and Ecumenical Studies* 27 (2011): 305 a 314. Ku archeologickému výskumu a odlišnostiam východosýrskeho sakrálnych stavieb v rôznych regiónoch porov. Marica CASSIS, „The Bema in the East Syriac Church in Light of New Archaeological Evidence,“ *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 5, č. 2 (2002): 200, 204 a 208.

⁹ Porov. HAGE, *Das orientalische Christentum*, s. 141. Východosýrske kresťanstvo a jeho pôsobenie na území súčasného Mongolska je možné datovať do 7. stor., porov. Wassilios KLEIN, *Das nestorianische Christentum an den Handelswegen durch Kyrgyzstan bis zum 14. Jh.*, Turnhout: Brepols, 2000, s. 54. Ku začiatkom misionárskej činnosti porov. Ernest A. W. BUDGE, *The Monks of Kûblâi Khân: Emperor of China or, The History of the Life and Travels of Rabban Sâwmâ, Envoy and Plenipotentiary of the Mongol Khâns to the Kings of Europe*,

ricky neprehliadnuteľné kresťanské spoločenstvá¹⁰ Cirkvi Východu na dovtedy pre Západ neprebádanom území za hranicou kultúrneho sveta plného bájných postáv a neznámych tvorov,¹¹ je skôr zapríčinená takpovediac neprekonateľnými vzdialenosťami a multikultúrnym kontextom. Liturgická rôznorodosť preto automaticky neimplikuje cirkevnú nejednotnosť, ale vyjadruje skutočnú liturgickú „jednotu v mnohosti“. Na druhej strane liturgická reforma Cirkvi Východu prevedená v roku 1250 už ale naznačuje potrebu aktualizácie dovtedy používaných liturgických kníh.¹²

Zároveň treba v tomto celkovom kontexte zdôrazniť, že k významným liturgickým reformám v rámci Cirkvi Východu dochádzalo práve v obdobiach celospoločenských politických zmien, čoho príkladom je reforma z rokov 649–660 v období nástupu islamu a vln konverzie východosýrskych duchovných počas katolikátu (patriarchátu) Ľšō'yāba III. (649–659)¹³ a reforma v roku 1250¹⁴ prebiehajúca počas nezadržateľného

and Markôš Who as Mār Yahbh-Allâhâ III Became Patriarch of the Nestorian Church in Asia, London: The Religious Tract Society, 1928, s. 36.

- ¹⁰ Ku Sorqoqtani Beki, ktorá patrila medzi členov Cirkvi Východu a bola matkou prvého ilchána Hülegü, porov. KLEIN, *Das nestorianische Christentum*, s. 41. Doquz-Chatun, žena ilchána Hülegü, bola východosýrskou kresťankou, porov. BUDGE, *The Monks of Kûblâi Khân*, s. 76. Ku pokresťančeným tatárskym a mongolským kmeňom, napr. Kereit (Gerait), Naiman a Öngüt, porov. Franz von ERDMANN, *Uebersicht der ältesten Türkischen, Tatarischen und Mongholischen Völkerstämme nach Rashid-ud-din's Vorgänge*, Kasan: Universitäts-Typographie, 1841, s. 130. Sorqoqtani Beki bola princeznou kmeňa Kereit, porov. Alexander TOEPEL, „Die nestorianische Kirche und Rom im 13. Jahrhundert,“ in *Oriens Christianus: Hefte für die Kunde des christlichen Orients* 92 (2008): 69.
- ¹¹ Ku stredovekej predstave Západu o Oriente porov. Felicitas SCHMIEDER, *Europa und die Fremden: Die Mongolen im Urteil des Abendlandes vom 13. bis in das 15. Jahrhundert*, Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag, 1994, s. 109 a 129.
- ¹² Ku aktualizácii liturgických textov a „Knihe kňazov“ z 12. stor. porov. Anton D. PRITULA, „The Wardā Hymnological Collection,“ *Scrinium: Journal of Patrology, Critical Hagiography and Ecclesiastical History* 9 (2013): 327, ku liturgickej reforme v 16. stor. porov. tamtiež, s. 312–314 a 326. Porov. Anton D. PRITULA, „An Autobiographic Hymn by Givargis Wardā,“ in *Syriaca II: Beiträge zum 3. Deutschen Syrologen-Symposium in Vierzehnheiligen 2002*, ed. Martin Tamcke, Münster: LIT Verlag, 2004, s. 233.
- ¹³ Ku konverziám východosýrskych biskupov porov. Johannes P.M. van der PLOEG, „The Old Eucharistic Liturgy of the ‚Church of the East‘,“ *The Harp: A Review of Syriac, Oriental and Ecumenical Studies* 3, č. 1–2 (1990): 91–92. Ku Ľšō'yābovi III. a moslimom porov. Ovidiu IOAN, *Muslime und Araber bei Ľšō'yāb III. (649–659)*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2009. Ku celospoločenským zmenám porov. Idris EMLEK, „Vielfalt und Einheit der ostsyrischen Liturgie, Grundzüge einer liturgiehistorischen Untersuchung,“ in *Zu Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der syrischen Kirchen*. Ausgewählte

rozkladu sunnitského kalifátu Abbásovcov (750–1258)¹⁵ – zhruba 8 rokov pred zničením Bagdadu (1258)¹⁶ prostredníctvom tatárskych a mongolských vpádov, ktoré mocensky viedol Hülegü († 1265).¹⁷

1.2 Liturgická zbierka Wardā

Najrozsiahlejšie východosýrske liturgické dielo reprezentuje hymnologická zbierka Wardā (sýr. ruža), ktorej pôvod je tradične spájaný s mestom Arbela (dnešný severný Irak). Knihu Wardā, ktorá sa využíva počas celého liturgického roka, tvorí viac ako 150 hymien, z ktorých väčšina reprezentuje poetický žáner ‘ōnītā.¹⁸ Veršovaný text ‘ōnītā je z formálneho hľadiska orámovaný prológom a epilógom, ktoré sú spravidla číta-

Vorträge des deutschen Syrologen-Symposiums vom 2.–4. Oktober 1998 in Hermannsburg, ed. Martin Tamcke, Münster: LIT Verlag, 2000, s. 348.

- 14 George P. BADGER, *Nestorians and their Rituals: With the Narrative of a Mission to Mesopotamia and Coordistan in 1842–1844, and to the Late Visit to Those Countries in 1850; Also, Researches into the Present Condition of the Syrian Jacobites, Papal Syrians, and Chaldeans, and an Inquiry into the Religious Tenets of the Yezedees*, 2, London: Joseph Masters, 1852, s. 22 a 25.
- 15 Porov. Martin TAMCKE, *Christen in der islamischen Welt: Von Mohammed bis zur Gegenwart*, München: Verlag C. H. Beck, 2008, s. 87.
- 16 Ku politickej zmene po 515 rokoch a nádeji na lepšiu budúcnosť pre východosýrskych kresťanov, porov. Martin TAMCKE, „How Giwargis Warda Retells Biblical Texts: Some Remarks,” in *Rewritten Bible Reconsidered*, Studies in Rewritten Bible 1, Proceedings of the Conference in Karrku, Finland August 24–26 2006, ed. Antti Laato, Winona Lake: Eisenbrauns; Turku: Åbo Akademi University, 2008, s. 268. Ku zničeniu Bagdadu ako politickej príležitosti pre šiitov porov. Alessandro BAUSANI, „Religion under the Mongols,” in *The Cambridge History of Iran, 5: The Saljuq and Mongol Periods*, ed. John A. Boyle, Cambridge: Cambridge University Press, 1968, s. 539, ku zmieneniu dialógu medzi sunniti a šiiti vplyvom pádu Bagdadu porov. tamtiež, s. 549.
- 17 Porov. GILLI-ELEWY, *Bagdad*, s. 43–44. Ku vláde v Mezopotámii porov. Aubrey R. VINE, *The Nestorian Churches*, London: Independent Press, 1937, s. 141–142 a 150. Ku druhej vlne vpádov porov. Jan RYPKA, „Poets and Prose Writers of the Late Saljuq and Mongol Period,” in *The Cambridge History of Iran, 5: The Saljuq and Mongol Periods*, ed. John A. Boyle, Cambridge: Cambridge University Press, 1968, s. 554.
- 18 Do knihy Wardā nepatria len ‘ōnyātā, ale aj sōgyātā a mēmērē, porov. Sebastian P. BROCK, „A Syriac Dispute Poem: The River Pishon and the River Jordan,” *Parole de l’Orient* 23 (1998): 5. Porov. Anton BAUMSTARK, *Geschichte der Syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte*, Bonn: A. Marcus und E. Webers Verlag (Dr. jur. Albert Ahn), 1922, s. 288 a 304. Porov. PRITULA, „The Wardā Hymnological Collection,” s. 322–324 a 333–334. Hymnus, ‘ōnītā, (pl. ‘ōnyātā) najskôr predstavoval antifonálnu odpoveď na žalmy. Neskôr z nich vznikli samostatné liturgické

né kňazom alebo diakonom. Veršované jadro 'ōnithā mohlo byť spievané chórom po evanjeliu alebo recitované v rámci komúnie.¹⁹ Kniha Wardā nereprezentuje dogmatický traktát, nie je teda určená výlučne pre kňazov alebo mníchov, ale ako významné liturgické dielo odzrkadľuje cirkevnú a ľudovú spiritualitu východosýrskych veriacich, dobové hodnotenie dramatického vývoja dejín v Mezopotámii 13 stor. prirovnávaných abrahámovskými náboženstvami ku apokalyptickým udalostiam,²⁰ ako aj poskytuje pestrý obraz teologického myslenia vzťahujúceho sa na pál-

hymny, porov. Alessandro MENGOSI, „'Onithā,“ in *The Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, ed. Sebastian Brock, Piscataway: Gorgias Press, 2011, s. 318.

- ¹⁹ Liturgické využitie knihy Wardā, ktorá sa spája s oboma hlavnými časťami východosýrskoho rítu, ako s liturgiou slova, tak aj s „eucharistickou“ liturgiou, odzrkadľuje jej cirkevnú autoritu. Práve 'ōnyāṭā knihy Wardā by sa mohli spájať už s pokladaním evanjeliára na oltár, ktorý symbolizuje Golgotu, miesto ukrižovania Ježiša. Ku pokladaniu evanjeliára dochádzalo v sakrálnnej architektonickej stavbe v tvare „U“ nazývajúcej sa „bema“ (gr. „schod, stúpeň“), ktorá predstavuje pozemský Jeruzalem, stred mikrokozmu, porov. Erich RENHART, *Das syrische Bema: Liturgisch-archäologische Untersuchungen*, Graz: Andreas Schnider Verlags-Atelier, 1995, s. 11, 15–18, 22, 38–39 a 49. Keďže žáner 'ōnyāṭā stojí v úzkom vzťahu ku „bema“, prológ a epilóg liturgických hymnien knihy Wardā, ktoré boli čítané buď kňazom alebo diakonom, mohli zaznieť práve z tejto sakrálnnej časti kostola. Tieto 'ōnyāṭā knihy Wardā boli spievané, responzórny spôsobom z qestroma (predsieň), hneď po prečítaní bohoslužobného textu z evanjeliára v „bema“. Ku liturgickému využitiu porov. Johannes MADEY – Georg VAVANIKUNNEL, *Qurbana: Die göttliche Liturgie der Thomas-Christen ostsyrischer Überlieferung*, Paderborn: Ostkirchendienst, 1992, s. 99. Porov. Georg VAVANIKUNNEL, *A Study on the Syro-Malabar Liturgy*, Changanacherry: Sandesanilayam Publications, 1976, s. 2. Porov. BAUMSTARK, *Geschichte*, s. 198. Ku chórom porov. Sebastian P. BROCK, *Poetry and Hymnography: The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, ed. Susan A. Harvey, Oxford: Oxford University Press, 2009, s. 659. Ku responzórnymu spevu 'ōnyāṭā porov. PRITULA, „The Wardā Hymnological Collection,“ s. 322. Melódie spievaných 'ōnyāṭā sa od seba odlišovali, čo dokazujú ich zachované názvy v prológu. Mali spirituálny charakter, ktorých cieľom nebolo len vtiahnuť poslucháča aktívne do liturgického procesu a melodickým efektom doplniť poetický obraz, ale napomáhali vyvolať u adresáta ľútosť a priviesť ho ku pokániu. Ku melódiám porov. HILGENFELD, *Gesänge des Givargis Warda*, s. 23, 29, 36, 44, 49, 60, 65 a 74. V tomto sa črtá hlavný teologický rozdiel v súvislosti s ďalšou skupinou liturgických 'ōnyāṭā knihy Wardā, ktoré boli počas svätej obeti už recitované. K recitácii 'ōnyāṭā dochádza totiž až v momente, v rámci ktorého veriaci už má pristupovať v stave vnútornej ľútosti. Ku dobovému využitiu porov. Emma LOOSLEY, *The Architecture and Liturgy of the Bema in Fourth-to Sixth-century Syrian Churches*, Kaslik; Liban: Parole de l'Orient, 2003, s. 118. Ku „bema“ porov. CASSIS, „The Bema,“ s. 204 a 206. Porov. Baby VARGHESE, *West Syrian Liturgical Theology: Liturgy, Worship and Society*, Aldershot: Ashgate, 2004, s. 165. Ku „bema-ōnyāṭā“ porov. PRITULA, „The Wardā Hymnological Collection,“ s. 322.

- ²⁰ Okrem kresťanských a moslimských apokalyptických predstáv boli mimoriadne aktuálne aj židovské apokalyptické predstavy spájané s rokom 1240, ktorý v židovskom

čivé otázky konverzie²¹ a vyrovňovania sa s prírodnými katastrofami biblických rozmerov²² v zrozumiteľnej forme. Teologické a náboženské stanoviská nie sú v knihe Wardā vyjadrené formou abstraktnej a statickej teologicko-filozofickej terminológie, ale prostredníctvom ambivalentných poetických obrazov, analógie, alegórie, metafor a emócie, skrze ktoré dochádza ku formovaniu nábožensko-sociálnej identity východosýrskych veriacich. Komparácia jednotlivých ‘ōnyātā (sg. ‘ōnītā) knihy Wardā napomáha pri definovaní vzájomného vzťahu východosýrskej teológie, poézie a biblického textu, pričom práve vybrané texty majú úmysel predložiť špecifiká tohto skúmaného vzťahu.

Na základe súčasného vedeckého predpokladu by sa liturgické využitie knihy Wardā mohlo datovať už do druhej polovice 13. stor., v ktorom po páde centra sunnitského islamu, Bagdadu, kulminoval rozkvet²³ tzv. „sýrskej renesancie“,²⁴ alebo paradoxne do prvej polovice

letopočte reprezentoval rok 5000, porov. Johannes FRIED, *Das Mittelalter: Geschichte und Kultur*, München: C.H.Beck, 2013, s. 306.

²¹ HILGENFELD, *Gesänge des Givargis Warda*, s. 60–65.

²² Tamtiež, s. 23–49.

²³ Ku rozkvetu „sýrskej renesancie“ a prínosu Bar ‘Ebrōyōja porov. WATT, „Tradition and Philosophy in Bar Hebraeus,“ s. 124. Porov. Hidemi TAKAHASHI, „Barhebraeus und seine islamischen Quellen: Tēgrat tēgrātā (Tractatus tractatum) und Ġazālīs Maqāṣid al-falāsifa,“ in *Syriaca: Zur Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der syrischen Kirchen*, 2. Deutsches Syrologen-Symposium (Juli 2000, Wittenberg), ed. Martin TAMCKE, Münster: LIT Verlag, 2002, s. 147 a 168. Porov. Hidemi TAKAHASHI, „The Reception of Ibn Sīnā in Syriac: The Case of Gregory Barhebraeus,“ in *Before and after Avicenna. Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*, ed. David C. Reisman, Leiden; Boston: Brill, 2003, s. 249. (Kuriakose Corepiscopo) MOOLAYIL, „Bar Ebraya,“ *The Harp: A Review of Syriac, Oriental and Ecumenical Studies* 15 (2002): 229 a 301. Ku obživeniu hagiografickej literatúry v 12. a 13. stor. porov. Dorothea WELTECKE, „A Renaissance in Historiography? Patriarch Michael, The Anonymous Chronicle ad a. 1234, and Bar ‘Ebrōyō,“ in *The Syriac Renaissance*, Eastern Christian Studies 9, ed. Herman G. B. Teule, Leuven: Peeters, 2010, s. 95 a 108. Ku literárnej činnosti Sýrsko-ortodoxnej cirkvi v 12. a 13. stor. porov. TAMCKE, *Christen*, s. 82 a 84. Ku literárnej produktivite západosýrskeho kláštora Ĥesnō d-Ziad (Bar ‘Ebrōyō ho nazýva ako Ĥesnō d-Zāid), s ktorým sa spájajú začiatky sýrskej renesancie, porov. Ray MOUAWAD, „The Syriac Renaissance Viewed from Ĥesnō Ziad (Kharpūt), Near Melitene,“ in *The Syriac Renaissance*, Eastern Christian Studies 9, ed. Herman G. B. Teule, Leuven: Peeters, 2010, s. 265–266 a 271. K rozkvetu umenia v meste Mossul v 12. a 13. stor. porov. Bas SNELDERS, „The Relationship between Christian and Islamic Art: West Syrian Christians in the Mosul Area (Twelfth–Thirteenth Century). A Preliminary Note,“ in *The Syriac Renaissance*, Eastern Christian Studies 9, ed. Herman G. B. Teule, Leuven: Peeters, 2010, s. 239. Súčasne sa ale v druhej polovici 12. stor. znížil počet diskusií západosýrskych teológov s arménskymi, porov. Jos J. S. WEITENBERG, „Armeno-Syrian

14. stor., teda naopak do obdobia hlboko poznačeného literárnym regresom²⁵ a výraznou zmenou v podobe všeobecného úpadku,²⁶ ku ktorému svojou ukrutnosťou smerujúcou ku vykynoženiu východosýrskej kresťanskej kultúry bezpochyby prispel Tamerlán († 1405).²⁷

V každom prípade by sa liturgické využitie knihy Wardā mohlo najskôr datovať do obdobia vzniku a rozvoja tzv. „chúlостivej poézie“,²⁸ kto-

Cultural Relations in the Cilician Period (12th–14th C.),“ in *The Syriac Renaissance*, Eastern Christian Studies 9, ed. Herman G. B. Teule, Leuven: Peeters, 2010, s. 342.

- ²⁴ Podľa Teule by sa začiatok „sýrskej renesancie“ mohol spájať s prelomom 10. a 11. stor., pričom jej záver by bol ohraničený začiatkom 14. stor., porov. Herman TEULE, „La renaissance syriaque (1026–1318),“ *Irénikon* 75 (2002): 174–194. Pritula preberá toto časové ohraničenie „sýrskej renesancie“, porov. PRITULA, „Xāmīc bar Qardaḫē“, s. 303. Porov. PRITULA, „Wardā und die Homilien Narsais“, s. 160. Mouawad datuje „sýrsku renesanciu“ na obdobie medzi 11. až 13. stor., porov. MOUAWAD, „The Syriac Renaissance“, s. 265. Ku výraznej kritike pojmu renesancia porov. Joosse, „Expounding on a Theme“, s. 140. Porov. Alessandro MENGOSZI, „La Verità visibile nella natura e nella scrittura: Sul baco da seta di Khamis bar Qardaḫē (fine del XIII secolo),“ *Kervan: Rivista Internazionale di studi afroasiatici* 13/14 (2011): 49 a 55. Porov. WELTECKE, „A Renaissance in Historiography“, s. 109. Porov. Bas Ter HAAR ROMENY, „The Contribution of Biblical Interpretation to the Syriac Renaissance“, in *The Syriac Renaissance*, Eastern Christian Studies 9, ed. Herman G. B. Teule, Leuven: Peeters, 2010, s. 205.

- ²⁵ Chabot vzťahuje obdobie dekadencie sýrskej literatúry už na 10. stor. kvôli enormnému vplyvu arabského jazyka, porov. Jean B. CHABOT, *Littérature syriaque*, Paris: Librairie Bloud & Gay, 1934, s. 114, 129 a 137. Ku nízkej produktivite sýrskej literatúry a jej vrcholu v roku 1290 porov. Mor Ignatios Aphrem I. BARSAUM, *Geschichte der syrischen Wissenschaften und Literatur: Aus dem Arabischen übersetzt von Georg Toro und Amill Gorgis*, Eichstätter Beiträge zum Christlichen Orient, Sonderausgabe, 2, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2012, s. 385. Ku koncu rozkvetu sýrskej literatúry došlo podľa Kleina v roku 1300, porov. KLEIN, *Das nestorianische Christentum*, s. 56. Baumstark charakterizuje toto obdobie ako „zbieranie síl kresťanského Orientu“, porov. BAUMSTARK, *Geschichte*, s. 285. Začiatkom 14. stor. sa končí „sýrska renesancia“, porov. Anton BAUMSTARK, „Besprechungen“, *Oriens Christianus: Römische Halbjahreshefte für die Kunde des christlichen Orients* 4 (1904): 204.

- ²⁶ Ku zhoršeniu náboženskej, politickej a ekonomickej situácie porov. GILLI-ELEWY, *Bagdad*, s. 21 a 143.

- ²⁷ Ku Tamerlánovi a jeho vplyvu na koniec „sýrskej renesancie“ porov. TEULE, *The Syriac Renaissance*, s. 2 a 30. Porov. BAUMSTARK, *Geschichte*, s. 326. Ku vpádom Tamerlána porov. Aprem (Mar) MOOKEN, *The History of the Assyrian Church of the East in the Twentieth Century*, *Mōrān ‘Eth’ō* 18., Kottayam: St. Ephrem’s Ecumenical Research Institute (SEERI), 2003, s. 31.

- ²⁸ Porážka Bagdadu zapríčinila radikálne zmeny v poézii. Tematika násilia, pomsty a vojny bola nahradená po zdecimovaní Abbásovského kalifátu básňami o láske a víne. Z toho dôvodu sa hovorí v kontexte porážky Bagdadu aj o „chúlостivej poézii“, porov. Umar Muhammad DAUDPOTA, *The Influence of Arabic Poetry on the Development of Persian Poetry*, Bombay: The Fort Printing Press, 1934, s. 22.

rá sa dostala do popredia práve po porážke Bagdadu. Snáď najväčším paradoxom a doteraz neuzavretou problematikou v súvislosti s charakterom vzniku „chúlostivej poézie“ v Mezopotámii zostáva vzťah medzi všeobecným odklonom poézie od tematiky násilia a knihou Wardā opisujúcou plienenie miest, zabíjanie a zotročovanie duchovenstva, účinky hladomoru a morových nákaz na obyvateľstvo.

1.3 Poézia v liturgii a liturgická poézia

Špecifikum liturgickej knihy Wardā ako vplyvnej hymnologickej zbierky požívajúcej celoplošnú autoritu Cirkvi Vychodu predstavuje recepcia teologického bohatstva východosýrskej tradície upravenej do poetickkej formy. V prípade tohto významného diela „sýrskej renesancie“ sa preto nejedná o sporadické prezentovanie poézie v liturgii, ktorá by predstavovala len kultúrno-umelecké obohatenie bohoslužobného diaľnia. Kniha Wardā reprezentuje liturgickú poéziu, a teda pevne zakotvenú súčasť východosýrskeho rítu podieľajúcu sa na didaktickom prístupe k adresátovi, ktorého obsahová stránka je zámerne umocnená určitou predpísanou liturgickou melódiou, emotívnou výstavbou ʿoniṭa a spiritualitou, ktorá reflektuje nábožensko-dejinné udalosti katastrofického charakteru (o.i. sucho, potopy, choroby, prípady kanibalizmu, lúpeže a drancovanie svätých miest).²⁹

Liturgická kniha Wardā v takejto podobe síce sprostredkováva predmet viery, učenie cirkvi a konfesionálne špecifiká východosýrskej teológie, ale toto hymnologické dielo nemôže byť analyzované rovnakým spôsobom ako dogmatické články viery (kniha *Perla* od dogmatika

²⁹ Melódia je chápaná ako pomôcka pri emocionálnom preniknutí do dejinných udalostí, porov. David BUNDY, „Interpret of the Acts of God and Humans: George Warda, Historian and Theologian of the 13th Century,“ *The Harp: A Review of Syriac and Oriental Ecumenical Studies* 10, č. 3 (1997): 19. Ku spirituálnym melódiám porov. WENSINCK, *Bar Hebraeus's Book of the Dove, Together with some Chapters from his Ethicon*, Leiden: Brill, 1919, s. 122. Wright označuje 13. stor. ako „doba piesne“, porov. William WRIGHT, *A Short History of Syriac Literature*, London: Adam and Charles Black, 1894 (reprint Amsterdam 1964), s. 283. Profánna hudba sa odmietala vo východosýrskejších cirkevných kruhoch už v 6. stor. (Synoda Mār Ezechiel z roku 576), porov. Jean B. CHABOT, *Synodicon Orientale ou Recueil de Synodes Nestoriens*, publié, traduit et annoté d'après le Ms. Syriaque 332 de la Bibliothèque Nationale et le Ms. K IV, 4 du Musée Borgia, à Rome. Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques 37, Paris: Imprimerie Nationale, 1902, s. 386.

‘Abdīšō’ bar Brīkā, † 1318) alebo ako katechizmy, ktorých vieroučné výpovede sú vybudované na základe logických systematických a na seba nadväzujúcich okruhov. Teologický obsah³⁰ knihy Wardā je tematicky formovaný pevnými a pohyblivými sviatkami celého liturgického roka,³¹ pričom jeho hodnota nemôže byť umenšovaná, keďže sa kniha Wardā využívala – a v súčasnosti stále slúži – aj ako pedagogická pomôcka na cirkevných školách, na ktorých sa jej „básne spievajú skoro každý deň“. ³² Splňa dvojitú pedagogickú úlohu, nakoľko bola a je aj predmetom výučby imitácie poetickej formy a náboženských „právd“. ³³ Navyše mimoriadna hodnota dogmatických výpovedí formulovaných v poetickej forme tkvie v ich priamej aktualizácii a kontextualizácii do dejinných udalostí života adresáta, kde vierouka prestáva byť transcendentnou definíciou nezlučiteľnou s realitou, ale sa stáva osvojiteľnou skutočnosťou odpovedajúcou na prežitú skúsenosť zasahujúcu do existenciálnych otázok východosýrskych veriacich.

Ku sprostredkovaniu predmetu viery, učenia cirkvi a konfesiónálnych špecifik dochádza v rámci liturgického ritu, ktorý pre adresáta, teda východosýrskoho poslucháča, znamená, že vo vizuálnom a auditívnom vyjadrení jeho viery dochádza k dotyku medzi pozemskou a nebeskou liturgiou. Symbolika sakrálneho priestoru východosýrskoho kostola³⁴ jasne naznačuje, že sa nejedná len o akýsi vznikajúci a opäť zanikajúci

³⁰ Neskoršia teologická recenzia východosýrskej knihy Wardā v chaldejskej a syro-malabarskej cirkevnej tradícii dokazuje, že teologicky modifikovaná kniha Wardā bola využívaná interkonfesiónálne, porov. SYLVESTER PUDICHERY, *Ramsa: An Analysis and Interpretation of the Chaldean Vespers*, Dharmaram College Studies 9, Pachalam: Dharmaram College, 1972, s. 6–7 a 15.

³¹ BADGER, *Nestorians*, s. 25. Porov. HILGENFELD, „Giwargis Warda,“ s. 269.

³² TAMCKE, „Warda Retells Biblical Texts,“ s. 259.

³³ PRITULA, „Wardā und die Homilien Narsais,“ s. 171.

³⁴ Sakrálna architektúra dopĺňa charakter kresťanskej liturgie, porov. VARGHESE, *West Syrian Liturgical Theology*, s. 163. Východosýrsky kostol sa delí na tri hlavné časti: madbhā (sanktuárium), qestrōma (chór, predsieň) a hayklā (loď kostola), porov. MANNOORAMPARAMPIL, „East Syrian Holy Qurbana,“ s. 304. Porov. JOHANNES MADEY – GEORG VAVANIKUNNEL, *Taufe, Firmung und Buße in den Kirchen des Ostsyrischen Ritenkreises*, Zürich: Benziger, 1971, s. 14. Rozdelenie liturgického priestoru na tri časti analogicky zodpovedá deleniu chrámu v židovskej a sumérsko-babylonskej sakrálnej architektúre, porov. P. C. MATHEW, „The Syrian Church as the Bearer of the Ancient Semitic Heritage,“ *The Harp: A Review of Syriac and Oriental Studies* 2, č. 1–2 (1989): 96. Keďže oblasť dnešného Iraku bola počas Sasánovskej ríše dôležitým židovským centrom, východosýrske cirkevné stavby majú mnoho spoločného so synagogálnou architektúrou, porov. PLOEG, „Eucharistic Liturgy,“ s. 93.

moment dotyku pozemského a nebeského, ale o formu reprezentácie, zastúpenia, ktorá by mohla byť terminológiou cudzieho západného myslenia vyjadrená v zmysle *finitum capax infiniti*, kde lyrická poézia zažíva svoj „Sitz im Leben“.³⁵

2. HRANICA MEDZI LYRICKÝM „JA“ A BIBLICKOU CITÁCIOU

Výklad „biblického posolstva“, ktorý bol sformulovaný v liturgickej poézii knihy Wardā, sa dá charakterizovať ako sekundárna interpretácia predtým už básnikom interpretovaného – a v mnohých prípadoch aj modifikovaného – biblického textu. Hranica medzi tým, kedy presne začína a končí biblický text, ako napríklad citovanie Ježišových slov alebo vyjadrení Jána Krstiteľa, a kedy sa na rad dostáva priama reč básnika, poprípade, kde už vzniká parafráza alebo sa k slovu dostáva lokálna zbožnosť, je pre bežného veriacieho, ktorý nadobúdala biblické poznatky až do 19. stor.³⁶ prostredníctvom memorovania na základe počutej liturgie a nie čítaného Písma, ťažšie rozpoznať. Básnik vlastným slovám, ktoré nesú charakter „biblického posolstva“, zapožičiava autoritu Písma a poslucháčovi poskytuje „Božie odpovede“, ktorým podsúva svojráznu neoblomnú povahu hraničiacu v niektorých prípadoch s výčitkami³⁷ smerujúcimi na adresu poslucháčov. Liturgická poézia knihy Wardā odzrkadľuje prejavy dobovej východosýrskej spirituality.

Načo sa lopotím s rozprávaním
o ničomnosti predchádzajúceho pokolenia,
keďže prostredníctvom rozprávania³⁸ o zločine

³⁵ Pozemský rítus anticipuje nebeskú liturgiu, porov. MANNOORAMPARAMPIL, „East Syrian Holy Qurbana,“ s. 306. RENHART, *Das syrische Bema*, s. 22. Porov. Thomas A. CARLSON, „Nature of the Church of the East in Ishaq Shbadnaya's ‚Poem on the Divine Economy‘,“ *The Harp: A Review of Syriac, Oriental and Ecumenical Studies* 27 (2011): 281.

³⁶ TAMCKE, „Warda Retells Biblical Texts,“ s. 258–259.

³⁷ „Tvoj Pán je mŕtvý a jeho hrob zapečatený a tvoje ústa hovoria tak nerozumne?“, HILGENFELD, *Gesänge des Giwargis Warda*, s. 59, strofa 69. Dôležité emócie môžu byť vyjadrené aj pomocou otázky. Takýto fenomén sa objavuje v neskorej európskej poézii, porov. Horst J. FRANK, *Wie interpretiere ich ein Gedicht*, Frankfurt am Main: Ulstein Verlag, 2003, s. 53.

³⁸ Básnik v oboch prípadoch tejto strofy nepoužíva sýrske slovo ܪܫܝܬܐ – „rozprávanie, príbeh“, ale ܬܪܝܬܐ – „opakovanie, rozprávanie“, porov. Isak FOLKMANN, *Ausgewählte ne-storianische Kirchenlieder über das Martyrium des heiligen Georg von Giwargis Warda*,

nebudem oslobodený od hriešnosti?³⁹

Zdá sa, ako keby sa týmto básnik dostával ku „didaktickej sebareflexii“, ⁴⁰ pretože poslucháč si priamu reč básnika osvojuje práve prostredníctvom lyrického „Ja“. Sebareflexia sa teda ani tak netýka básnika, ale je poskytnutá adresátovi ako modelový príklad pokánia. Pod „lopotením sa s rozpráváním“ a „rozpráváním o zločine“ básnik nemyslí pre-rozprávanie určitého príbehu o ukrutnej udalosti zasadennej v dejinách, čo by v knihe Wardā vystihoval sýrsky pojem ܬܐܫܝܬܐ [taš'yātā] „rozprávanie“⁴¹ alebo ܫܪܒܐ [šarbā] „príbeh“.⁴² Básnik týmto nevyjadruje ani náznak určitej formy svedectva, keďže to by prichádzalo do úvahy skôr pri použitých pojmach ܬܒܐ [tēbē] „správy“⁴³ a ܫܡܝܐ [šem'ē] „počutia“.⁴⁴ Keďže sa však v texte v oboch prípadoch nachádza pojem ܬܢܝܐ [teniā] „opakovanie, rozprávanie“, ⁴⁵ v tomto prípade sa jedná o bezpredmetné mechanické recitovanie alebo opakovanie bez pokánia, ktoré neprináša žiaden duchovný účinok. Básnikovým zámerom je úprimné pokánie, ku ktorému vedie adresáta rozličnými spôsobmi.

Jezábel, ktorá zavraždila spravodlivého Nábota,
zjedli⁴⁶ psami a ja som horší od nej;

mit Einleitung, Anmerkungen und deutscher Übersetzung, Diss., Friedrich-Alexanders-Universität in Erlangen, Kirchhain N.-L.: Max Schmiersow, 1896, sýr. text s. 5.

³⁹ FOLKMAN, *Ausgewählte nestorianische Kirchenlieder*, s. 37.

⁴⁰ Didaktika nie je pre knihu Wardā cudzí fenomén, keďže 'ōnīā o človeku ako mikrokozme sa považuje za didakticko-encyklopedické dielo obohatené o filozofické prvky, porov. REININK, „George Warda and Michael Badoqa“, s. 66.

⁴¹ Pojem sa spája aj s biografiou, životom martýrov alebo smutným rozpráváním, porov. PAYNE J. SMITH, *A Compendious Syriac Dictionary, Founded upon the Thesaurus Syriacus of Smith P. R.*, Eugene: Wipf and Stock Publishers, 1999, s. 623.

⁴² SMITH, *A Compendious Syriac Dictionary*, s. 597.

⁴³ HILGENFELD, *Gesänge des Giwargis Warda*, s. 44, strofa 3, sýr. text ܬܒܐ, SMITH, *A Compendious Syriac Dictionary*, s. 166.

⁴⁴ HILGENFELD, *Gesänge des Giwargis Warda*, s. 74f, strofa 1 a 4, sýr. text ܬܢܝܐ, SMITH, *A Compendious Syriac Dictionary*, s. 585.

⁴⁵ SMITH, *A Compendious Syriac Dictionary*, s. 616.

⁴⁶ Autor používa skutočne sloveso ܬܠܐ [ekal] – „zjesť, zožrať“. Keďže sa nejedná o sloveso ܬܠܐ [bla'] – „prehltnúť, pohltiť, zožrať“ v zmysle biblického verša 1 Pt 5,8: „[...] diabol obchádza ako revúci lev, hľadájac koho by pohltil (!; zožral)“. Ku použitiu slovesa ܬܠܐ porov. 1. Kor 15,54 (smrť pohltilo víťazstvo), 2. Kor 2,7 (zármutok pohlcuje) a 2. Kor 5,4 (pohltiť smrteľné). Kvôli zdôrazneniu vzájomnej odlišnosti oboch slovies, tu preklad v zmysle „zjedli“, porov. SMITH, *A Compendious Syriac Dictionary*, s. 15 a 47.

pretože ja som svoje údy⁴⁷
rozvrátil zločinom a hriechom.⁴⁸

„Didaktická sebareflexia“ ako modelový príklad pokánia nasleduje po katalógu hriechov mužských a ženských postáv Starej zmluvy počnúc Adamom, aby básnik názorným spôsobom poukázal na ich zlý príklad viery, konzekvencie zla a odstrašujúci trest, pričom súčasne každý príklad porovnáva so závažnosťou „vlastného hriechu“ (prejav lyrického „Ja“), ktorý považuje za horší od previnenia Jezábel. Ku komparácii závažnosti hriechov nedochádza kvôli tomu, aby sa z pastoraálneho hľadiska uľahčilo utrápenému svedomiu, skôr básnik počíta s nekajúcnosťou a zatvrdilosťou adresátov, pretože prostredníctvom emotívnej formy a teologických výpovedí lyrického „Ja“ si poslucháč má osvojiť spôsob, akým má pristúpiť k Bohu pred prijatím ܩܘܪܒܢܐ [qurbānā qadišā], „svätej obete“.

Básnik na tomto mieste nespomína ani presnú príčinu, konkrétny spôsob smrti ukameňovaním (1. Kráľ 21,14), ani nerozoberá charakter vykonávateľov vraždy Nábota (1. Kráľ 21,13), dokonca nedochádza k prirovnaniu ku samotným vrahom, ale k Jezábel. Dôležitú úlohu pre básnika zohráva radikálnosť nespravodlivosti Jezábel, pričom pripomína hrozbu čakajúcu na každého hriešnika, ktorého konečným údelom je práve osud dcéry sidónskeho kráľa Etbaala, ktorá bola roztrhaná psami (1. Kráľ 21,23; 2. Kráľ 9,10). Východosýrska spiritualita ide na tomto mieste až tak ďaleko, že veriaci má považovať svoje vlastné previnenie voči Bohu za zjavne vážnejšie ako hriech Jezábel (usmrtenie Božieho proroka). Každá ܠܗܕܡܐ [hadāmā] „časť tela“ veriaceho je očividne ochromená, nevykonáva to, na čo bola povolaná a k čomu bola určená. Pritom týmito údmi môže autor chápať nielen seba samého, časti svojho tela, ale aj členov svojho cirkevného spoločenstva, ktorého je súčasťou, čiže hriech rozvracia nielen jednotlivca, ale aj cirkev.

Nie je vylúčené, že títo nepriatelia Hospodina zo Starej zmluvy – vykonávatelia vraždy spravodlivého proroka a Jezábel – reprezentujú nepriamy odkaz na islamskú nadvládu, ktorý by mal napokon v priamej

⁴⁷ ܠܗܕܡܐ [hadāmā] znamená „úd, člen alebo aj časť tela“. Toto slovo sa používa v Mt 5,29 v súvislosti s údmi tela, ktorých sa radšej treba zbaviť, akoby človek vošiel do pekla. Podobne aj v 1. Kor 12,12 a v prípade „zemských údov“ v Kol 3,5. Ku prekladu slova porov. SMITH, *A Compendious Syriac Dictionary*, s. 100.

⁴⁸ FOLKMANN, *Ausgewählte nestorianische Kirchenlieder*, s. 37, syr. text s. 5.

forme pre „občanov druhej kategórie“⁴⁹ fatálne následky. Podobne sa v knihe Wardā využil nepriateľ Cirkvi Východu z obdobia „orientálnej antiky“⁵⁰ na opis islamského protivníka, Abbásovského kalifátu (8.–13. stor.), ktorého v liturgickej poézii reprezentovala Sasánovská ríša (3.–7. stor.).⁵¹ Poukaz na divých psov básnik aktualizuje, je mienený v rámci jeho vlastného kontextu, keďže v období častých prírodných katastrof v Mezopotámii (13. stor.), ktoré spôsobili neúrodu, hladomor a choroby, bol každodenný obraz obžierania mŕtvych tiel divou zverou až priveľmi dobre známy. V knihe Wardā sa scéna trhajúcich a požieraných tiel besnými psami opakuje pomerne často v súvislosti s prírodnými katastrofami.⁵² Útoky psov básnik chápe v tomto kontexte ako Boží trest a konzekvencie hriechu, čím sa u adresáta zakaždým snaží evokovať určitý obraz výstrahy a napomenutia.⁵³ Obraz psa sa používal aj v perzskej

⁴⁹ Sidney H. GRIFFITH, *The Church in the Shadow of the Mosque, Christian and Muslims in the World of Islam*, Princeton: Princeton University Press, 2008, s. 16. Porov. Sidney H. GRIFFITH, „Freedom of Religion in the Near East: The Relations of Orthodox Christians with Muslims in the World of Islam,“ in *Christliche Gotteslehre im Orient seit dem Aufkommen des Islams bis zur Gegenwart*, Beirut: Texte und Studien 126, ed. Martin Tamcke, Beirut: Ergon Verlag, 2008, s. 18.

⁵⁰ Jazyk obrazov antickej poézie ovplyvnil svet predstavivosti a poéziu v Európe, ktorá v rovnakom čase opisovala desivé vpády Tatárov v 13. stor. na európske územia. Arabská a perzská tradícia sú ale na míle vzdialené od antického básnického umenia, porov. Annemarie SCHIMMEL, *Stern und Blume: Die Bilderwelt der persischen Poesie*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1984, s. 99. Ku antickým obrazom v európskej básni z 13. stor. porov. Gian A. BEZZOLA, *Die Mongolen in abendländischer Sicht [1220–1270]: Ein Beitrag zur Frage der Völkerbegegnungen*, Bern: Francke Verlag, 1974, s. 106 a 108n.

⁵¹ Ku islamskému protivníkovi, ktorého symbolizuje jeho predchodca, Sasánovská ríša, porov. Maroš NICÁK, „Konversion“ im Buch Wardā: Zur Bewältigung der Konversionsfrage in der Kirche des Ostens, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2016, s. 131–149. V 3. stor. došlo za nadvlády Sasánovcov ku určitej náboženskej „renesancii“, ktorá sa ale prejavila mimoriadnou intoleranciou, porov. Mircea ELIADE – Ioan P. CULIANU, *Handbuch der Religionen*, Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2010, s. 174 a 176. Kresťania neboli podporovaní štátom, ale žili ako náboženská spoločnosť pod neustálym tlakom, porov. KLEIN, *Das nestorianische Christentum*, s. 53. Ku prenasledovaniu kresťanov počas Sasánovskej ríše porov. Nikolai N. SELEZNYOV, „The Church of the East & Its Theology: History of Studies,“ *Orientalia Christiana Periodica* 74 (2008): 115.

⁵² HILGENFELD, *Gesänge des Givargis Wardā*, s. 38 a 45, strofa 14 a 13.

⁵³ FOLKMANN, *Ausgewählte nestorianische Kirchenlieder*, s. 37. Nepriateľ berie do 𐭠𐭮𐭩𐭥𐭭 [hayklā] „chrámu“ psa, aby poškvŕnil to, čo je veriacim sväté. Nie sú to len psy, ktoré požierajú telá mŕtvov, ale častokrát aj vtáky a iné nešpecifikované divoké zvieratá, porov. Anton D. PRITULA, „A Hymn on Tiflis from Wardā Collection: A Transformation of the Muslim Conquerors into Pagans,“ in *Caucasus during the Mongol Period – Der Kaukasus in der Mongolenzeit*, ed. Jürgen Tubach, Wiesbaden: Reichert, 2012, s. 232,

poézii, v ktorej pes predstavoval niečo nečisté a jeho prítomnosť narúšala prostredníctvom jeho nečistoty aj modlitbu moslimov.⁵⁴ Označenie „pes“ slúžilo aj ako hanlivé pomenovanie nepriateľa.⁵⁵ Biblický obraz usmrtenia psami je vo východosýrskom duchu knihy Wardā mienený v zmysle byť vydaný do rúk nepriateľov.

Z historického hľadiska význam biblických symbolických obrazov v kontexte islamizácie, lúpežných vpádov rôznych kočovných kmeňov, ktorých do regiónu Adiabene (severný Irak) vytlačili mongolské jednotky z porazenej ríše Chorāsān (najmä dnešný Afganistan, Irán) – sa dá predpokladať, že kniha Wardā ich súhrnne označuje ako ܫܒܝܐ [šābiē] „drancovatelia“ a ܫܘܠܬܢܐ [šulṭānē] „mocnosti, vodcovia, sily“⁵⁶ – , ako aj na pozadí vln invázie tatárskych a mongolských kmeňov nadobúda pre adresáta 13. stor. širší rozmer, ktorý súčasne poukazuje na hermeneutickú metódu východosýrskeho básnika.⁵⁷ Predmet interpretácie, biblický text v liturgickej poézii, je ovplyvnený aj miestom pôsobenia básnika, ktoré preniká nielen do jeho emotívneho a literárneho sveta, ale v prí-

strofa 27, sýr. text 226, ku vtákom a nešpecifikovaným zvieratám porov. tamtiež, s. 233, strofa 32. Ľudia sú divými zvieratami roztrhaní na poliach, čiže na miestach, ktoré im paradoxne prinášajú za normálnych okolností obživu. Okrem divých zvierat je to aj ܐܪܥܐ [ar'ā] „krajina“, ktorá „požiera“ obyvateľov, porov. HILGENFELD, *Gesänge des Giwargis Warda*, s. 46, strofa 15, ku krajine porov. tamtiež, s. 46, strofa 21, sýr. text ܐܬܬܐܠܡܐ [hayklā] znamená vo východosýrskej liturgickej terminológii „loď kostola“, v ktorej sa nachádzajú veriaci, porov. SMITH, *A Compendious Syriac Dictionary*, s. 103.

⁵⁴ Porov. SCHIMMEL, *Stern und Blume*, s. 159. U perzského mystika Rūmīho (13. stor.) naopak stelesňuje vernosť, porov. Annemarie SCHIMMEL, „Die Bildersprache Dschelāladdīn Rūmī“, in *Beiträge zur Sprach- und Kulturgeschichte des Orients* 2, ed. Otto Spies, Walldorf-Hessen: Verlag für Orientkunde Dr. Hans Vorndran, 1948, s. 37.

⁵⁵ Annemarie SCHIMMEL, *Islamic Names*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1989, s. 52.

⁵⁶ Ku ܫܒܝܐ porov. HILGENFELD, *Gesänge des Giwargis Warda*, s. 55–56, strofa 39 a 51, sýr. text ܫܒܝܐ a ܫܒܝܐ. Ku ܫܘܠܬܢܐ porov. tamtiež, s. 43, strofa 55, sýr. text ܫܘܠܬܢܐ. Porov. SMITH, *A Compendious Syriac Dictionary*, s. 556 a 565.

⁵⁷ Ku divým žoldnierom, ktorí lupili v severnej časti Mezopotámie porov. Thomas AS-BRIDGE, *Die Kreuzzüge*, 2. vydanie, Stuttgart: Klett-Cotta, 2011, s. 606. Porov. Giorgio FEDALTO, *Le chiese d'Oriente: Da Giustiniano alla caduta di Costantinopoli*, 1, Milano: Jaca Book Spa, 2010, s. 235. Merv ako centrum ríše Chorāsān bolo zničené už v roku 1221, porov. Vine, *The Nestorian Churches*, s. 143. Porov. GILLI-ELEWY, *Bagdad*, s. 146. Ku Kurdom v severnej Mezopotámii, ktorých Marco Polo (13.–14. stor.) označil ako „banditov“ porov. Theodor A. KNUST, *Von Venedig nach China: Die größte Reise des 13. Jahrhunderts*, 5. vydanie, Tübingen: Horst Erdmann Verlag, 1979, s. 46.

pade knihy Wardā následne aj do liturgického rítu Cirkvi Východu.⁵⁸ Historicko-náboženský výklad poetického jazyka tejto hymnologickej zbierky sa dá objasniť pomocou komparatívnej analýzy s inými dielami „sýrskej renesancie“.⁵⁹ Takéto obrazy využívané v poézii slúžia ku zachovaniu kolektívnej pamäte vzťahujúcej sa na životné udalosti tých, ktorí majú byť z pohľadu cirkvi konfrontovaní s teologickými postojmi hodnotiacimi údel ich predchodcov, s ktorými súčasný adresát už nemohol byť v bezprostrednom kontakte.

Teologický dôraz knihy Wardā aj takýmto spôsobom vedie adresáta ku spytovaniu si svedomia, pokániu a prijatiu svätej obete. Básnik môže navyše upravovať biblický text pri jeho domnelej citácii do poetickkej formy: vynechaním určitej časti biblického posolstva, jeho doplnením alebo nahradením, za čím autor sleduje poetickú a teologickú gradáciu ‘ōnītā. Takáto spievaná alebo recitovaná ‘ōnītā je určená adresátom, resp. poslucháčom, bežným veriacim v rámci východosýrskej liturgie, nie výhradne odborným kruhom, duchovným alebo teológom.⁶⁰

3. LYRICKÉ „JA“ A PROROK JONÁŠ

Jonáš odvetil: „Nemodlím sa,
viem predsa,
že len kvôli mne sa toto udialo,
búrka v tomto čase.“⁶¹

⁵⁸ Porov. Johann Ch. BÜRGEL, „Naturdarstellung in arabischer und persischer Lyrik,“ in *Natur und Lyrik: Vorträge eines interdisziplinären Kolloquiums*, ed. Theo Stemmler, Tübingen: Gunter Narr, 1991, s. 27.

⁵⁹ Korene východosýrskej hymnológie siahajú až do 4. stor. a patria ku aramejskej literárnej tradícii, porov. PRITULA, „Бар ‘Эбрōйō и Хāmīс бар Қардāхē,“ s. 508. Pre porozumenie poézie knihy Wardā zohrávajú dôležitú úlohu aj poetické diela východosýrskeho autora Khāmīsa bar Qardāḥēho (druhá polovica 13. stor.) a zapadosýrskeho učenca Bar ‘Ebrōyōja (1225/6–1286), porov. TAKAHASHI, „The Poems of Barhebraeus,“ s. 80. Porov. TEULE, *The Syriac Renaissance*, s. 29.

⁶⁰ Ku príkladom modifikácie biblického textu v liturgickej knihe Wardā porov. Maroš NICÁK, „Vpád Mongolov do Mezopotámie na pozadí výskumu liturgickej knihy Wardā,“ *Testimonia Theologica* 7, č. 2. (2013): 211–215.

⁶¹ ALADÁR DEUTSCH, *Edition dreier syrischen Lieder nach einer Handschrift der königlichen Bibliothek in Berlin*, Berlin: H. Itzkowski, 1895, s. 24.

Komparácia Jonášových slov spísaných vo veršoch liturgickej knihy Wardā a v Pešittā (Jon 1,12⁶²) poukazuje na voľný spôsob modifikácie biblického textu, ktorý básnik rozdelil do dvoch častí. Prvá časť („Vezmite a hodte ma do mora [...]“) a druhá časť („lebo viem, že [...]“) priamej reči proroka Jonáša sú v knihe Wardā usporiadané v opačnom poradí, pričom obe časti sú od seba navyše oddelené piatimi strofami, v ktorých dochádza ku rozuzleniu problému na mori v nasledovných bodoch: 1. námorníci zisťujú príčinu, 2. hádzu lós, 3. lós padá na Jonáša (Jon 1,7), 4. námorníci zisťujú náboženskú príslušnosť proroka, 5. Jonášovo priznanie sa k Bohu (Jon 1,9). Za týmto v ‘ōnītā nasleduje prvá časť verša Jon 1,12: „On odpovedal: Vezmite a hodte ma do mora“, a upokoja sa morské vlny.“⁶³

More autor nechápe len doslovne. Už aj skutočnosť, že sa jedná o poéziu nabáda k tomu, že by sa mohlo jednať o symbolický obraz. Básnik však bezpochyby nemyslí ܡܝܡܐ ܕܪܗܡܐ [yammā d-rahmē], „more milostí“, čím vyjadruje jednu z vlastností a mien Boha. Do úvahy by prichádzal symbolický obraz padnutia do ܡܝܡܐ ܕܗܝܫܘܟܐ [yammā d-heššokā], „mora temnoty“, ktorým sa označuje aj gehena.⁶⁴ Básnik interpretuje more duchovne a v ‘ōnītā prirovnáva rozbúrené more, ktoré obkolesilo proroka Jonáša odmietajúceho zvestovať zánik Ninive, ku revúcemu levovi.⁶⁵ Symbolický obraz revúceho leva zase používa básnik v ‘ōnītā o ľútosti duše v zmysle didaktického napomenutia nekajúcemu veriacemu, ktorému hrozí posledný súd, uvrhnutie duše do ܕܠܝܠ [šīl], „šeolu“, a do ܕܗܝܢܐ [gīhanā], „geheny“, ktorú obýva satan.⁶⁶ Básnik narába so strachom adresáta, ktorý môže byť uvoľnený len milosťou.⁶⁷ Viest adresáta

⁶² (Jonáš 1,12): „On im odpovedal: Chyťte ma a hodte do mora, a ono sa vám utíši, lebo viem, že pre mňa sa strhla táto veľká búrka nad vami.“

⁶³ DEUTSCH, *Edition dreier syrischen Lieder*, s. 24, syr. text s. 18.

⁶⁴ POROV. HILGENFELD, *Gesänge des Giwargis Warda*, s. 29, strofa 2, syr. text a. Porov. SMITH, *A Compendious Syriac Dictionary*, s. 193.

⁶⁵ POROV. DEUTSCH, *Edition dreier syrischen Lieder*, s. 22n.

⁶⁶ POROV. ANTON D. PRITULA, Восточносирийский гимнографический сборник Вардā (XIII–XVI вв.), Исследование, публикация текстов, St. Petersburg: Eremitage-Verlag, 2014, s. 339, 341 a 345, strofa 13, 17–19 a 34. Ani východosýrsky autor Šubhālmāran (7. stor.) nerobí rozdiel medzi šeolom a gehenou, porov. Matthias BINDER, *Asket und Eschaton: Das Endzeitbuch des Šubhālmāran von Kirkuk*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2013, s. 177.

⁶⁷ Milosť je pre básnika skutočnou milosťou vtedy, ak sa adresátovi zvestuje posledný súd, keď dochádza ku sebareflexii a hlbkovému uvedomeniu si zodpovednosti za hriech. Akoby sa básnik uberal teologickým smerom, ktorý vystihuje Luther výrokom

ku pokániu je praktickým zámerom 'ōnyātā knihy Wardā. Nespomína sa tu len šeol, ale aj gehena (nie hádes), autor teda predpokladá existenciu oboch, alebo ich používa ako synonymá. Napriek tomu, že otázka autorstva a autenticity jednotlivých 'ōnyātā knihy Wardā je stále otvorená, ich komparácia napomáha porozumieť významu dobových symbolických obrazov a náboženských predstáv.

Básnik v tomto prípade evidentne necituje zo starozmluvnej knihy Jonáša doslovne, pôvodný biblický text upravuje predovšetkým do poetickej formy a snaží sa o vlastnú gradáciu biblického príbehu. Najvýraznejším a pozoruhodným doplnením priamej reči proroka Jonáša sú slová: „Nemodlím sa [...]“. Jonáš týmto v 'ōnītā odpovedá námorníkom, ktorí ho budia a vyzývajú ho k modlitbe.⁶⁸ Neodpovedá teda jednotlivcovi, veliteľovi posádky (Jon 1,6). Básnik nepoukazuje na zlú formu modlitby, že by sa Jonáš modlil neúprimne a mechanicky, naznačuje, že Boží prorok sa nemodlí vôbec.⁶⁹ Obrazom odmietania modlitby sa v kontexte východosýrskej teológie zdôrazňuje závažná skutočnosť, že vo vzťahu Jonáša a Boha nevládne zmierenie.⁷⁰ Túto potrebu zmierenia sa človeka s Bohom kladie básnik do liturgického obdobia trojdňového Ninivského pôstu,⁷¹ ktorý je charakteristický nielen zdržiavaním sa pokrmov a pripomínaním si údelu Ninive, ale ho má predovšetkým vystihovať pokánie. Básnik vyhrocuje konanie Jonáša, ktorý sa údajne nemodlí, aby výrazným spôsobom poukázal na potrebu pokánia, pretože práve prostredníctvom pokánia dochádza k zmiereniu.

vo Výklade 101 Žalmu (1534): „Prísne právo nie je právo, a samá milosť je nemilosť.“ Lubomír BATKA, *Prirodzený zákon a stvoriteľský poriadok v evanjelickej etike*, Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave, 2015, s. 26.

⁶⁸ DEUTSCH, *Edition dreier syrischen Lieder*, s. 23–24.

⁶⁹ Narsai (5. stor.) ako významný východosýrsky teológ zohráva pre knihu Wardā a jej teologickú analýzu nenahraditeľnú úlohu. Ku správnej forme modlitby porov. Richard H. CONNOLLY, *The Liturgical Homilies of Narsai*, Text and Studies: Contributions to Biblical and Patristic Literature, 8, 1, Cambridge: Cambridge University Press, 1909, s. 6–7 a 10–11.

⁷⁰ Ku významu modlitby pre zmierenie s Bohom porov. BADGER, *Nestorians*, s. 159–160.

⁷¹ Porov. DEUTSCH, *Edition dreier syrischen Lieder*, s. 10.

4. ALEGORICKÝ VÝKLAD BIBLICKÉHO TEXTU

Vzhľadom na fakt, že sa básnické obrazy, metafora, analógie a personifikácie využívajú v knihe Wardā za cieľom poskytnúť adresátovi zrozumiteľný a osvojiteľný jazyk, básnik poskytuje priamo v básni alegorický výklad⁷² vstupu Ježiša do Jeruzalema. Podľa autora Ježiš vstupuje do svätého mesta ako kráľ na ܠܝܠܐ [‘ilā], „osliatku“, pričom zdôrazňuje vlastnosti ܚܡܪܐ [hmarā], „osla“, ako sú nečistota a zápach, čím paradoxne poukazuje na nesmiernu pokoru Ježiša ako kráľa.⁷³ Toto autorovo zdôraznenie treba chápať kontextuálne ako protiklad obrazu orientálneho panovníka, resp. pompéznosti abbásovského dvora kalifov. Ako pre autora ‘ōnīṭa o palmových vetvách, tak aj podľa J 12,14–15, predstavuje ܚܡܪܐ [hmarā], „osol“, ktorého nachádza Ježiš, zároveň ܠܝܠܐ ܒܪ ܐܬܢܐ [‘ilā bar atānā], „osliatko oslice“. Básnik však interpretuje zvieraciu symboliku, v rámci ktorej ܠܝܠܐ [atānā], „oslica“, reprezentuje ܕܡܠܟܐ ܕܝܫܪܐܝܝܠ [knušṭā isralītā], „izraelské synagogálne zhromaždenie“. Podľa básnika má oslica nasadenú uzdu, ktorá symbolizuje ܐܘܪܝܬܐ [awrītā], „Mojžišov zákon, Pentateuch“, čím sa poukazuje na hlavný rozdiel medzi židovskou a východosýrskou komunitou, že náboženské „smerovanie“ synagogálneho zhromaždenia je určované výlučne Mojžišovým zákonom, kde absentuje evanjelium. Obraz osedlanej oslice konfrontuje s obrazom neosedlaného ܠܝܠܐ [‘ilā], „osliatka“, na ktoré si vôbec ako prvý sadá Ježiš. Doposiaľ neosedlané osliatko symbolizuje nevedomý ľud, ktorý ochotne prijíma Ježišove posolstvo a obracia sa k Bohu.⁷⁴

Samotný alegorický výklad, ktorý sa predkladá adresátovi, môže byť zapríčinený široko známou negatívnou symbolikou osla v Mezopotámii. V každom prípade obraz nezostáva neobjasnený. Alegorický výklad považoval autor z hľadiska zrozumiteľnosti zrejme za nevyhnutný, čo by v prípade bežného náboženského symbolického obrazu nebolo žiadúce. Možno práve čistá obava z nepochopenia biblického textu zo strany ad-

⁷² Básnik na tomto mieste využíva alegóriu, aj keď práve Theodor z Mopsuestie – vo východosýrskej tradícii chápaný ako teológ „par excellence“ – sa stavia vo svojom diele „Adversus Allegoricos“ proti prehnannej alegórii alexandrijských autorov, porov. Alfred RADDATZ, „Theodor von Mopsuestia,“ in *Alte Kirche*, II, ed. Martin Greschat, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1984, s. 169.

⁷³ Porov. PRITULA, Сборник Вардā, s. 537, 539–540, strofa 3, 12–13 a 16. Porov. SMITH, *A Compendious Syriac Dictionary*, s. 147 a 411.

⁷⁴ Porov. PRITULA, Сборник Вардā, s. 537, 543, strofa 1, 24 a 25, sýr. text s. 542. Porov. SMITH, *A Compendious Syriac Dictionary*, s. 8 a 218.

resáta, obraz Ježiša ako kráľa, ktorý vstupuje do Jeruzalema na zvierati symbolizujúcom zmyselnosť, hlúposť a zatratenie, privádza básnika ku potrebe ozrejmiť pravý náboženský význam Ježišovho konania.⁷⁵ Táto alegória však v sebe čiastočne ukrýva a zároveň odhaľuje vtedajší postoj Cirkvi Východu k židovskej minorite, ktorým tesne pred Veľkou nocou v rámci sviatku Kvetnej nedele teologicky (uzda zákona bez evanjelia) hodnotí tých, ktorí budú súdiť Ježiša a Ho ukrižujú. Táto alegória naznačuje zásadný vplyv knihy Wardā na vývoj interreligiózneho vnímania okolitého prostredia.

5. ZÁVER

Hlavným cieľom liturgickej poézie nie je ani zážitok – ako v arabskej alebo perzskej profánnej poézii –, ani samotná emócia, ktorú treba vnímať ako mimoriadny stavebný prvok básnického žánru ‘ōnītā liturgickej knihy Wardā (13. stor.), formujúci východosýrsku spiritualitu. Emócia slúži obsahovej gradácii, zrozumiteľnosti, v spojení so symbolickým obrazom umožňuje uchopiť inak abstraktnú náboženskú reč a sprostredkováva teologické, filozofické a encyklopedické poznatky v rámci úseku dejín, počas ktorého bola celá spoločnosť v Mezopotámii výrazne ovplyvňovaná apokalyptickými predstavami a s nimi spojenou ľudovou zbožnosťou. Obsah náboženskej poézie sa mení nielen pri zásadných historicko-politických udalostiach, ale je prirodzene utváraný aj pôvodom básnika, cirkevnou tradíciou, interreligióznym prostredím, ako aj intenzitou a formou islamizácie a arabizácie. Zrozumiteľnosť poetickej modifikácie biblického textu a sprostredkované posolstvo majú u básni-

⁷⁵ Porov. Annemarie SCHIMMEL, *Die Zeichen Gottes: Die religiöse Welt des Islam*, 2. vydanie, München: Verlag C.H. Beck, 1995, s. 53. Bežiacia تاريداً [tabiā ʾtaridā], „vyhnaná gazela“, sa u východosýrskeho básnika Yuḥanana Mutselaya (13. stor.) spája s divokým oslom. Je prirovnávaná ku nedôveryhodnému, bezdetnému mladému mužovi, ktorý fyzicky zneužíva ženy. „Vyhnaná gazela“ reprezentuje obraz duchovného nebezpečenstva. Takýto mladý muž má byť z cirkvi exkomunikovaný alebo vyhnaný ako démon, porov. STROTHMANN, *Johannes von Mossul*, s. 101f. Ku obrazu osla u Marca Pola porov. KNUST, *Von Venedig nach China*, s. 13. Gazela je u perzského mystika Rūmiho (13. stor.) známa svojou slobodou, ktorú stráca vtedy, keď je hodená do maštale ku oslovi, porov. Annemarie SCHIMMEL, *The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalāloddin Rumi*, London: East-West Publications, 1980, s. 96.

ka knihy Wardā väčšiu prioritu ako manifestácia krásy sýrskeho jazyka alebo umeleckosť formy.⁷⁶

Autor v liturgickej poézii obzvlášť rozsiahlej hymnologickej zbierky Wardā reflektuje zámer a cieľ liturgického rítu, pričom za týmto účelom modifikuje starozmluvné (Jonáš) a novozmluvné (vstup Ježiša do Jeruzalema) príbehy, ktoré upravuje prostredníctvom lyrického „Ja“ a modifikáciám zapožičiava „biblickú“ autoritu. Historická skutočnosť v liturgickej poézii je aktualizovaná a kontextualizovaná. Básnik ju hodnotí náboženským jazykom svedka, s ktorým ale sám nemôže byť automaticky stotožňovaný. Básnik týmto spôsobom reaguje na prežitú skúsenosť neskôr žijúcich adresátov ‘ōnyātā, čím ovplyvňuje a zachováva kolektívnu pamäť cirkevného spoločenstva. Obľúbenosť východosýrskej liturgickej poézie navyše dokazuje skutočnosť, že v iných sýrskych cirkevných tradíciách dochádzalo k jej poetickej imitácii a teologickej korekcii, čoho príkladom je hymnologická zbierka Wardā. Liturgická poézia v nej odzrkadľuje artikulačnú pestrosť východosýrskej teológie, preto je nanajvýš potrebná nielen komparatívna analýza diel autorov tzv. „orientálnej antiky“, ktorých teologický koncept formoval interpretáciu biblického textu v knihe Wardā, ale sa týka aj autorov „sýrskej renesancie“, pričom komparácia jednotlivých ‘ōnyātā knihy Wardā napomáha objasniť význam východosýrskych symbolických obrazov aj napriek neukončenému procesu výskumu autorstva a autenticity.

Introduction to the Interpretation of the Biblical Text in the Liturgical Poetry of the Church of the East

Key words: Liturgical Poetry; Modification; Lyrical "Self"; Allegory; Wardā

Abstract: Pešittā is, admittedly, the main source for East Syrian liturgical books. Its form and content were mended by a poet in ‘ōnyātā (poetic genre), in the hymnological collection Wardā (the thirteenth century) in a historical context known as "the Syrian Renaissance". It consequently leads to the modification of the Biblical text, to poetic gradation, as well as to updating and to contextualising of the stories of the Old and New Testament in the line of the analogical life experience of the author and his listeners. The interpretation of the Biblical text in the liturgical poetry Wardā takes into consideration the historical and

⁷⁶ O zrozumiteľnosť biblického textu sa snažil aj Luther vo svojej hermeneutike, porov. Lubomír BATKA, *Nebeské štebotanie: Žalmy ako slovo Božie v Lutherových výkladoch 1519–1530*, Praha: Lutherova společnost, 2015, s. 24.

political development when reflecting on the impact of the rupture of the Abbasid caliphate and the impact of the Mongolian-Tatar invasion on the most important liturgical piece of the Assyrian Church of the East at the time of its last literary-cultural heyday. Symbolic imaginary is not only an important part of poetry itself, but is an articulate element of East Syrian theology, spirituality and interreligious relations in Mesopotamia.

Mgr. Maroš Nicák, Dr. theol.
Inštitút kontextuálnej teológie
Evanjelická bohoslovecká fakulta UK
Bartókova 8
811 02 Bratislava
maros.nicak@gmail.com