

Písmo Svaté a Tradice v Řečech na obranu obrazů Jana Damašského

František Staněk

V dějinách církve několikrát vyvstala otázka ohledně důležitosti či škodlivosti zobrazování božství a křesťanského umění vůbec, a zda je vůbec dovoleno umělecky ztvárnit posvátné skutečnosti a rozvíjet náboženské umění. Hledání odpovědi na danou otázku je poměrně složité, a proto bychom se v následujících řádcích soustředili pouze na *Řeči na obranu obrazů* z pera Jana Damašského.

Teologická diskuze první poloviny 8. století, kdy byl syrský mnich literárně činný, má bezpochyby v centru zájmu ikonu, kterou nelze chápat pouze jako krásný umělecký exponát, nýbrž jako zásadní prostředek k hlásání křesťanské radostné zvěsti. Tuto myšlenkovou linii reprezentuje i dílo Jana Damašského. Ačkoliv se již před jeho působením vyskytlo několik autorů, kteří bránili přítomnost ikon v ortopraxi, syrský mnich se bezpochyby stal jedním z jejich nejzanícenějších obránců.

Dříve než se ponoříme do studia Janových *Řečí*, považujeme za důležité v krátkosti nastínit, zda a jak před ním působící antičtí křesťanští autoři užívali Písmo svaté a Tradici k obhajobě obrazů a kteří církevní spisovatelé svou argumentací podporují zobrazování Krista a svatých.

I reflexe syrského teologa, již rozvíjel teologické bádání ve vztahu k umění, stojí na Bibli a na Tradici. V hlavní části svého článku se proto pokusíme odpovědět na otázku, jakým způsobem s nimi Jan Damašský ve svých třech *Řečech na obranu obrazů* pracoval.

1. OBRANA OBRAZŮ PŘED JANEM DAMAŠSKÝM

Podle dostupných výzkumů neznáme žádné zobrazení Krista nebo svatých před rokem 200. Víme ovšem, že už v prvních staletích se křesťané

pokoušeli promyslet a zobrazit biblické výjevy i tvář Krista, jak dosvědčují křesťanské katakomby, ale i Eusebius z Cesareje.¹

Téma zobrazení Krista a svatých nepatřilo v teologické diskuzi mezi apoštolskou dobou a 3. stoletím k zásadním. Občas se objevili autoři, kteří z obavy z idolatrie hlásali ikonoklasmus,² ale jejich názory nikdy nevyprovokovaly seriózní diskuzi. Od 4. století se začíná postupně rozvíjet debata o zobrazování Krista a svatých. Je zajímavé, že Západ rozvíjel zvláště pedagogickou stránku svatého obrazu, protože ikonu považoval za užitečné připomenutí historie spásy a dogmat, kdežto Východ kladl důraz na aspekt zjevení.³ U Jana Damašského se můžeme setkat s oběma těmito pojetími.⁴

Již před Janovým vystoupením tedy existovali církevní Otcové, kteří se jasně vyjadřovali ve prospěch ikon s vyobrazením svatých či evangelijních příběhů a zpravidla zdůrazňovali jejich edukativní význam. Na druhou stranu však byl vždy přítomen protichůdný proud myšlení, který se ostatně vyskytuje ve všech náboženstvích. Stejně se projevil v křesťanství, židovství i islámu, ve třech profesích, které dominovaly mnohokonfesioním oblastem, v nichž syrský mnich žil.

Musíme přiznat, že máme k dispozici širokou škálu děl podporujících ikonodulii, nemůžeme se však zaobírat myšlením odpůrců ikon, neboť jejich dílo bylo zničeno. Navíc díky *damnatio memoriae* celého obrazoboreckého období se nám dochovalo velmi málo pramenů, jež by nám

¹ EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Historia ecclesiastica*, VII,18 (EUSEBIOS PAMPHILI, *Církevní dějiny* (*Ecclesiastica historia*), vybral, přeložil, úvody a poznámkami opatřil Josef Novák, Praha: Česká katolická charita, 1988).

² Srov. *Acta Iohannis*, ed. Eric Junod, Jean-Daniel Kaestli, in *Corpus Christianorum, Series Apocryphorum* 1, Turnhout: Brepolis, 1983, 27–28; HIPPOLYTUS, *La tradition apostolique d'après les anciennes versions*, Source Chrétiennes 11 bis, ed. Bernard Botte, Paris, 1968, 16; Koncil v Elvíře (někdy po roce 300), který ve svém kán. 36 nepřipouští zobrazení na zdech kostelů (*Placuit picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur et adorabitur in parietibus depingatur*) či Dopis císařovně Konstancii (PG 20). Považujeme za zajímavé, že Jan Damašský pochybuje o ikonoklasmu Epifania ze Salaminy (IOHANNES DAMASCENUS, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, herausgegeben vom Byzantinischen Institut der Abtei Scheyern III, *Contra imaginum calumniatores orationes tres*, Patristische Texte und Studien 17, ed. P. Bonifatius Kotter, O. S. B., Berlin, 1975, I,25; I,57; II,18; II,53).

³ Srov. Mario GALLINA, „Il significato dell'icona nel pensiero bizantino“ (presentazione), in Emanuela FOGLIADINI, *L'immagine negata: il concilio di Hieria e la formalizzazione ecclesiale dell'iconoclasmo*, Vicenza – Milano: Jaca Book, 2013, s. 11–22, zde 13.

⁴ Pedagogický rozměr: *Contra imaginum* I,17,21–23; I,67. Rozměr zjevení: Tamtéž. I,9; III,17.

umožnily ocenit, mimo herezi ikonoklasmu, nesmírně zajímavé podněty nebo teologické inovace o církvi a jejím sociálním, politickém či ekonomickém působení v tehdejší době.⁵

1.1 *Písmo svaté*

Kde a kdy vlastně začíná teologická reflexe nad krásou a uměním? První podněty jistě nalezneme už v Písmě svatém. Jak bylo v křesťanských disputacích zvykem, na Písmo svaté se odvolávali veškerí teologové. V našem případě jej citovali jak ikonodulové, tak obrazoborci. Všichni museli uznat, že ve Starém Zákoně Hospodin zakázal užívání obrazů kvůli idolatrii, do které Židé podle stránek Bible snadno upadali. Obránci obrazů se proto snažili sladit tento rozpor se svou vizí, kdežto ikonoklasté tento starozákonní předpis zdůrazňovali.

Musíme rovněž zmínit, že v Novém Zákoně o ikonách nenajdeme žádnou zmínku. Neexistuje tedy žádné novozákonní místo, kde by byla odmítnuta či zakázána tvorba svatých obrazů nebo umění vůbec. I proto autoři, kteří se tématem ikon zabývali, Nový zákon citovali velice zřídka.

1.2 *Tradice církve*

V Tradici církve neustále narážíme na základní prvek křesťanské víry, na inkarnaci Božího Slova. Křesťané od počátku církve věří, že Bůh se vtělil do skutečného těla a že Kristus v něm žije i po svém vzkříšení. V Ježíši má tedy Bůh vlastní tvář, a tudíž je možné jej zobrazit.

Právě to má na mysli Basil z Cesareje, který tvrdí, že obraz je spojen s tím, koho reprezentuje.⁶ Tuto reflexi dále rozvíjejí další Kapadočtí Otcové a Pseudo-Dionýsius Areopagita. Toto pojetí se stane zcela zásadním pro další vývoj ikonodulie. Zdá se však podivné, že, ačkoliv byl Pseudo-

⁵ Srov. Gilbert DAGRON, „L'iconoclasmo e la nascita dell'Ortodossia (726–847),“ in *Storia del Cristianesimo: religione – politica – cultura, vol. IV; Vescovi, monaci e imperatori (610–1054)*, ed. Gilbert Dagron – Pierre Riché – André Vauchez, Roma: Borla, 1999, s. 108–181, zde 109.

⁶ BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto*, 18,45 (BASILE DE CÉSARÉE, *Sur le Saint-Esprit*, introduction, texte, traduction et notes par Pruche, B., Sources Chrétiennes 17 bis, Paris, 2013, s. 406).

-Dionýsus antickými teology hojně citován, jeho myšlení, jež tolik napomohlo prohloubení teologie ikon, nebylo později s nadšením přijato na Druhém nicejském koncilu, který ukončil starověký ikonoklastický spor. Důvodem je pravděpodobně fakt, že na tohoto novoplatónského mystika se odvolávali jak odpůrci, tak obránci svatých ikon.⁷

Nesmíme zapomenout ani na texty Cyrila Alexandrijského a Maxima Vyznavače, kteří pokládají teologické základy umění s ohledem na konfesi, nikoliv na estetiku, a v jejich době se postupně tvoří vzor Kristova zpodobnění.⁸ Obraz Božího Syna tedy nemusí být nutně krásný, ale má zachovat živou vzpomínku na Kristovu svatou tvář. A právě zde nacházíme příčinu uctívání svatých obrazů.

2. TŘI ŘEČI NA OBRANU OBRAZŮ JANA DAMAŠSKÉHO

2.1 Historický kontext

V křesťanském prostředí v první polovině 8. století kulminoval ikonoklasmus. Podobně jako u všech rozepří v předchozích obdobích, také u obrazoborecké krize můžeme za její kořen považovat christologický spor, který propukl díky terminologické nepřesnosti. V našem případě se jedná dokonce o dvě důležitá slova: εἰκών a προσκύνησις.⁹

Když starověcí autoři píší své dílo, obvykle reagují na nějaký problém týkající se křesťanského života či teologie. Jan Damašský se pohyboval a působil v ikonám nepřátelském nábožensko-politickém prostředí. Syrský mnich tedy musel oponovat nejen imperátorovi Lvu III. (asi 675–741), jenž silně podporoval ikonoklasmus, a některým představitelům církevní hierarchie, které získal císař na svou stranu, ale také židům a muslimům.

Antičtí teologové navíc spisy zpravidla nepředkládají jako něco zcela vlastního, protože touží věrně zachovávat Tradici církve, a to i přesto, že mohou být poměrně inovativní. I Damašského tři Řeči představují směs

⁷ Srov. Alexander ALEXAKIS, „Byzantine Florilegia,” in *The Wiley Blackwell Companion to Patristics*, ed. Ken Parry, Chichester: Wiley-Blackwell, 2015, s. 13–50, zde 33.

⁸ Srov. Maria BETTETINI, *Contro le immagini: le radici dell'iconoclastia*, Roma – Bari: Laterza, 2006, s. 86.

⁹ Srov. Hubertus R. DROBNER, *Patrologie: Úvod do studia starokřesťanské literatury*, Praha: OIKOYMENH, 2011, s. 697.

tradice, kdy autor vědomě a pevně trvá na věrnosti tomu, co církvi předali Otcové, a originality, což dokazuje i fakt, že se na toto dílo odvolává celá následující ikonologická teologie.¹⁰

Orationes de imaginibus tres, neboli *Řeči na obranu obrazů*,¹¹ se považují za nejoriginálnější Janovy spisy, které nepochybně můžeme zařadit mezi díla dogmatická.¹² Během sepisování *Řečí* žil jejich autor zcela jistě v mnohakonfesiím Jeruzalémě, kam se s velkou pravděpodobností přesídlil roku 705, kdy opustil svou rodnou Sýrii a kam doprovázel patriarchu Jana V.

Když byl syrský teolog donucen odejít ze Svatého Města, zřejmě vstoupil do kláštera Mar Saba, kde mohla vzniknout alespoň některá z jeho pozdějších *Řečí*. Jeruzalémské kláštery a kláštery v Judské poušti byly na vysoké duchovní a teologické úrovni a zvláště monastýr Mar Saba byl považován za pomyslnou katedru melchitů.¹³ Byl to právě melchita Jan, kdo se jako vůbec první byzantský teolog svou precizně zpracovanou argumentací postavil proti útokům ikonoklastů, jež považovali uctívání ikon za modloslužbu, a jejich úvahy vyvracel.¹⁴

¹⁰ Srov. GIOVANNI DAMASCENO, *La fede ortodossa*, ed. Vittorio Fazzo V., Roma: Città nuova, 1998, Introduzione, s. 14.

¹¹ Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ λόγος ἀπολογητικὸς πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἁγίας εἰκόνας, Ἰωάννου ταπεινοῦ μοναχοῦ Δαμασκηνοῦ πρὸς τοὺς καταλέγοντας τὰς εἰκόνας λόγος δεῦτερος, Τοῦ αὐτοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ λόγος πρὸς τοὺς ἀποβαλλομένους τὰς σεπτὰς καὶ ἁγίας εἰκόνας. Překlad do češtiny: Jan DAMAŠSKÝ, *Řeči na obranu obrazů*, přeložil, úvodem a doslovem opatřil T. Mikulka, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2012. Z této publikace také přejímáme veškeré citace *Řečí* použité v tomto článku.

¹² Srov. Basil STUDER, „Giovanni Damasceno,“ in *Patrologia*, vol. V, *dal concilio di Calcedonia (451) a Giovanni Damasceno (+750)*, I Padri orientali, ed. Angelo Di Berardino, Genova: Marietti 1820, 2000, s. 233–243, zde 235.

¹³ Srov. Sydney H. GRIFFITH, „Giovanni di Damasco e la Chiesa in Siria all'epoca degli Omayyad,“ in *Giovanni di Damasco: un padre al sorgere dell'Islam: atti del XIII Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa, sezione bizantina*; Bose, 11–13 settembre 2005, ed. Sabino Chialà – Lisa Cremaschi, Magnano: Edizioni Qiqajon, 2006, s. 21–52, zde 44.

¹⁴ Srov. JEAN DAMASCÈNE, *Le visage de l'invisible*, traduction du grec par Darras-Worms, A.-L.; introduction théologique de Schönborn C.; introduction historique, notes, bibliographie, guide thématique et glossaire par Congourdeau M.-H., Paris: Migne, 1994, s. 8.

2.2 Datace Řečí

Církevně-politickou situaci první poloviny 8. století můžeme nahlížet jako poměrně bouřlivou. Poté, co Lev III. svým ediktem ze 17. ledna 730 nařídil odstranit a zničit všechny chrámové obrazy, nehodlal se konstantinopolský patriarcha Germanus I. s jeho rozhodnutím smířit. Když se ujistil o přízni papeže Řehoře II., tvrdě imperátorova opatření kritizoval. Odmítl uznat obrazoborectví, aniž by byl svolán ekumenický koncil, který by tuto otázku vyřešil. To samozřejmě způsobilo napětí mezi Lvem a Germanem a císař se snažil biskupa co nejrychleji zbavit. Patriarcha byl donucen zřici se svého úřadu a po patnácti letech, 22. ledna 730, z Ondřejova stolce odešel. Stal se tak první obětí pronásledování během obrazoboreckého období. Tato situace rovněž způsobila vyostření už tak vyhrocených vztahů s Římem.¹⁵

V této velmi napjaté situaci Jan zkomponoval první dvě obranné Řeči. Mezi sepsáním první a druhé Řeči byl zřejmě sesazen a poslán do vyhnanství právě zmíněný patriarcha. V první Řeči totiž Damašský hovoří o dobrém pastýři Kristova duchovního stáde,¹⁶ zatímco ve druhé jasně hovoří o Germanovi jako o vyhoštěném patriarchovi. Třetí Řeč na obranu obrazů pak byla sepsána poněkud později.

Na dataci Řeči na obranu obrazů ovšem mezi odborníky nepanuje shoda. Johannes Bonifatius Kotter tvrdí, že první řeč byla sepsána v roce 730 a druhá rovněž, nebo mírně později. Dále zmiňuje, že u třetí přesná datace v zásadě chybí a domnívá se, že buď byla vydána nedlouho po druhé, anebo ke konci Janova života, kdy mnich revidoval svá dříve se-

¹⁵ Srov. Antonio LABATE, „Germano di Costantinopoli,“ in *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, vol. 2, ed. Angelo Di Berardino, Milano: Marietti, 2007, s. 2103–2106, zde 2103; *Atti del Concilio Niceno secondo ecumenico settimo, tomo I*, P. Giorgio Di Domenico – Crispino Valenziano, Città del Vaticano, 2004, s. 16.

¹⁶ Zde se může jednat o Jana V., patriarchu jeruzalémského, či o Germana I., patriarchu konstantinopolského. V prvním případě by se Jan obracel na hierarchu místa, kde přebýval, k čemuž se přiklání i Mikulka (s. 41, pozn. 6). Ale ani Germana nemůžeme vyloučit. Již od roku 726 trpěl konstantinopolský patriarcha ústrky ze strany císaře, který se vyjadřoval negativně k ikonám a díky němuž poté zavládlo v říši ikonoklastické období. Lev III. ediktem ze 17. ledna 730 nařídil, aby byly z chrámů odstraněny a následně zničeny všechny obrazy. Proto se v této vyostřené době Damašský může obracet právě ke konstantinopolskému hierarchovi. Navíc jej, tentokrát už jmenovitě, zmiňuje ve své druhé Řeči, kde o něm hovoří jako o životem i slovy blaženém Germanovi, kterého zbičovali a vyhostili spolu s mnoha dalšími biskupy a Otcí. (*Contra imaginum* II,12,28–30)

psaná díla.¹⁷ Naopak Dietrich Stein vylučuje, že by Řeči byly uspořádány hned po roce 730,¹⁸ a Paul Speck dokonce posouvá jejich vznik těsně před rok 754.¹⁹

2.3 Specifika jednotlivých Řečí

Všechny tři Řeči na obranu obrazů mají sice stejný obsah, tedy kult posvátných obrazů, ale poněkud se liší svým předmětem. První Řeč brání obrazy Krista, druhá ikony Krista a svatých, a nakonec třetí, která hovoří o vyobrazení Krista a svatých, pak se zaměřuje výlučně na ikony Krista, aby se poté opět vrátila k obrazům Krista i svatých.²⁰

Předpokládáme-li spolu s Kotterem, že první Řeč lze datovat nejpozději na počátek roku 730, pak ji lze nahlížet jako skutečnou obranu a obhajobu obrazů, sepsanou s bezprostředním pocitem odporu proti Lvu III., čili ihned po vyhlášení jeho ikonoklastického postoje. Druhá Řeč se evidentně odkazuje na první a autor se nevyjadřuje tolik teoreticky, ale jasněji a syntetičtěji, aby jeho myšlenky byly snáze pochopitelné celým křesťanským lidem. Poslední Řeč je nejobširnější, protože Damašský předkládá své reflexe a užívá v textu mnoho citací starověkých spisovatelů, aby lépe podpořil svou ikonofilní argumentaci.²¹

Každá ze tří Řečí se skládá se samotné rozpravy, jež se zakládá na dvou pilířích, Písmu svatém a pravdách víry (Nejsvětější Trojice, Vtělení Slova, stvoření, v němž je otištěn Stvořitel...) interpretovaných církevními Otcí. K pojednání autor vždy přidává antologii úryvků těchto starověkých autorů.

¹⁷ Srov. *Contra imaginum*, Einleitung, s. 7.

¹⁸ Srov. Dietrich STEIN, *Der Beginn des byzantinischen Bilderstreites und seine Entwicklung bis in die 40e Jahre des 8. Jahrhunderts*, Miscellanea Byzantina Monacensia XXV, München, 1980; Bernard FLUSIN, „I ‚Discorsi contro i detrattori delle immagini‘ di Giovanni di Damasco e l'esordio del primo iconoclasmo,“ in *Giovanni di Damasco*, s. 53–86, zde 57, poznámka 14.

¹⁹ Srov. Paul SPECK, *Artabados, der rechthgläubige Vorkämpfer der göttlicher Lehre*, Poikila Byzantina II, Bonn: Rudolf Habelt, 1981; FLUSIN, „I ‚Discorsi contro i detrattori delle immagini‘,“ s. 57, poznámka 15.

²⁰ Srov. Vittorio FAZZO, „Rifiuto delle icone e difesa cristologica nei discorsi di Giovanni Damasceno,“ in *Vetera Christianorum* 20 (1983), s. 25–45, zde 35–38.

²¹ Srov. GIOVANNI DAMASCENO, *Difesa delle immagini sacre: discorsi apologetici contro coloro che calunniano le sante immagini*, ed. Vittorio Fazzo, Roma: Città Nuova, 1983, Introduzione, s. 14.

2.4 Písmo svaté

V této podkapitole nás zajímá Janův přístup k Bibli. Syrský mnich dobře věděl, že ve Starém Zákoně Hospodin zakázal užívání obrazů (Ex 20,4–5; 34,17; Dt 4,15–17; 5,7–8). Bůh Izraele je však neodmítal jako takové ani nezapověděl jejich uctívání, ale nepřipouštěl idolatrii. Ta se řadí k těžkým hříchům, protože tehdy člověk na místo Hospodina, pravého Boha, staví modlu, které se klaní.

Ve svých třech apologetických disputacích se mnich z Mar Saby jednou odkazuje na Starý Zákon, především na Pentateuch, aby Židům dokázal, že Hospodin neodsuzoval obrazy, nýbrž modloslužbu.²² Co víc, sám Bůh svolal všechny dovedné muže, „jimž dal Hospodin moudrost a důvtip, aby se vyznali ve veškerém díle pro službu ve svatyni, dali se tedy do práce podle toho, jak Hospodin přikázal“ (Ex 36,1).²³

Damašský upresňuje, že je to sám Bůh, kdo první vytvořil obraz tím, že „zplodil svého jednorozeného Syna, své Slovo a živoucí obraz, přirozený a dokonale podobný otisk své věčnosti“.²⁴ A hned přidává příklady Adama, Jakuba, Mojžíše, Izajáše či Daniela, kteří sice nespatriili Boha v jeho přirozenosti, ale zahlédli výraz a obraz toho, čím se chtěl v budoucnosti stát.²⁵

Jak jsme dříve uvedli, neexistuje žádný spis Nového Zákona, který by zakazoval křesťanům umělecky tvořit. Můžeme soudit, že tento fakt dobře zná i Jan, protože kdyby takové novozákonní místo existovalo, určitě by jej zmínil. Novozákonní úryvky ale cituje, zvláště *corpus Paulinum* a list Židům, aby poukázal na nesmírně důležité místo, které má být ponecháno ikonám.

Rádi bychom také naznačili, že v jednotlivých *Řečech* se mění podíl starozákonních a novozákonních odkazů. Zatímco v první obraně převažuje Nový Zákon, ve druhé *Řeči* jsou citace z obou Zákonů téměř vyrovnány a ve třetí apologii jasně převládají odkazy na Zákon Starý.

Při výkladu příběhů Starého Zákona náš teolog uplatňuje výklad typologický a historicko-literární, protože k pochopení historického

²² *Contra imaginum* I,7.

²³ O tom, co Hospodin přikázal vybudovat, se dočteme v téže knize v kapitolách 25 až 27. V těchto kapitolách najdeme mnoho detailů týkajících se stavby Chrámu, ale pouze cherubíny můžeme v našem kontextu považovat za opravdové vyobrazení.

²⁴ *Contra imaginum* III,26,1–4.

²⁵ Tamtéž, III,26,6–16.

kontextu je potřeba znát místo, čas či okolnosti. Mluví-li se ve Starém Zákoně o zákazu posvátných obrazů, Jan tvrdí, že se omezení nevztahuje na všechna zobrazení, ale pouze na ta, která zpodobňovala božství. Damašský navíc považoval Starý Zákon jako archetyp Zákona Nového, v němž vše bude objasněno. V *Řečech* naopak zcela chybí výklad alegorický i anagogický. Alegorie totiž inklinuje k opomíjení historického kontextu, kdežto anagogie se snaží ve Starém Zákoně nalézt zahalené náznaky věcí budoucích.²⁶

Syrský mnich z Písma svatého také odvodil zásadní rozdíl mezi klaněním, kultem vzdaným Bohu (λατρεία, *adoratio*), a úctou projevenou ikonám Krista, Marie a svatých (προσκύνησις, *veneratio*). Když mluví o jediném Bohu, píše: „Tomuto jedinému Bohu sloužím (λατρεύω) a pouze jemu vzdávám poctu klanění (τὴν τῆς λατρείας προσκύνησιν).“²⁷ A hovoří-li o obrazech Krista, jež nezobrazují „neviditelné božství, ale viditelné tělo Boha“,²⁸ či ikonách svatých říká:

Uctívám ikonu Krista, vtěleného Boha, ikonu Bohorodičky a Paní všech lidí, protože je Matkou Syna Božího, obrazy svatých coby Božích přátel, kteří urputně, do krve, vzdorovali hříchu a připodobnili se Kristu tím, že kvůli němu prolili svou krev, což za ně udělal také on sám.²⁹

A připojuje slova sv. Basila, který hlásá, že úcta vzdávaná obrazu přechází na vzor.

2.5 Tradice církve

Jak už bylo zmíněno dříve, odvolávání se na Písmo svaté může posloužit k prosazování vlastních tezí jak těm, kdo ikony brání, tak jejich názorovým oponentům. Jan Damašský tedy musel nalézt pro svůj postoj ještě další pilíř. Stejně jako postchalcedonští teologové, ani mnich z Mar Saby nezakládá svou obhajobu ortodoxie jen na Bibli, ale především na autoritě Otců.³⁰ Jedním z důležitých aspektů Janovy metodologie se tak stává

²⁶ Srov. GIOVANNI DAMASCENO, *Difesa delle immagini sacre*, Introduzione, s. 15–16.

²⁷ *Contra imaginum* I,4,37–40.

²⁸ Tamtéž, I,4,82–85.

²⁹ Tamtéž, I,21,31–38.

³⁰ Srov. STUDER, „Giovanni Damasceno,“ s. 237.

hojná citace církevních spisovatelů. V samotných apologiích cituje téměř výhradně Kapadocké Otce a Pseudo-Dionýsia Areopagitu. Po každé ze svých tří *Řečí* pak připojuje širokou škálu úryvků Otců. Damašský se samozřejmě odvolává na díla, která podporují jeho stanovisko, totiž že úcta k obrazům patří ke skutečnosti potvrzené křesťanskou vírou a plně odpovídá křesťanskému poselství.³¹ Navíc vědomě lpí na historickém vývoji dané problematiky. To ovšem nevylučuje jeho osobní přínos, a to i přes upřímné přesvědčení, že vysvětluje a předkládá pouze to, co již Otcové řekli.³²

Jan Damašský vychází z tvrzení, že Ježíš Kristus, Syn Otce, „je obraz Boha neviditelného“ (Kol 1,15), který se inkarnací zjevil ve světě, a v platónském smyslu vysvětluje, že Bůh tvoří všechno podle obrazů, jež uchovává ve své mysli.³³ I lidé jsou stvořeni k obrazu a podobě Boha (Gn 1,26), a proto ve své mysli uvažují skrze obrazy. Zobrazování tedy patří k přirozenosti lidí, kteří mají tendenci se vyjadřovat v obrazech na poli citovém, intelektuálním, rétorickém, politickém a logicky i duchovním. Vyobrazení Krista, Madony a svatých se pak v této myšlenkové linii stává něčím zcela normálním, spontánním a přirozeným, ba jedná se o cosi nepostradatelného pro živou katolickou víru. Odmítat ikony Krista znamená pro Jana popírat jednu ze základních pravd víry, totiž vtělení Božího Syna. Odmítání obrazů Marie a svatých vede k negaci jejich podobnosti s Kristem na zemi, a tudíž k nemožnosti stát se příkladem pro ostatní křesťany.

Přesto nemůžeme říct, že by Damašský následoval Platóna důsledně. Řecký filosof pohrdá uměním, jež zobrazuje pozemské bytosti, které jsou již obrazem skutečností existujících ve světě idejí. Jakékoliv umělecké dílo se tak stává obrazem obrazu, čímž se stále více vzdaluje pravdivé skutečnosti.³⁴ Na rozdíl od Platóna, syrský mnich vidí obrazy pozitivně. Nejsou pro něj jen stínem archetypu, ale jejich existence je reálná a konkrétní. Zde vidíme křesťanský realismus postavený na historické a ontologické skutečnosti vtělení,³⁵ což s sebou nese dva důležité důsledky, že

³¹ Srov. GIOVANNI DAMASCENO, *Difesa delle immagini sacre*, Introduzione, s. 16.

³² Srov. GIOVANNI DAMASCENO, *La fede ortodossa*, Introduzione, s. 20.

³³ *Contra imaginum* I,10.

³⁴ Srov. PLATÓN, *Ústava X*, 596 d, e; PLATONE, *Repubblica*, ed. Roberto Radice – Giovanni Reale, Milano: Bompiani, il Pensiero Occidentale, 2009, s. 998.

³⁵ Srov. GIOVANNI DAMASCENO, *Difesa delle immagini sacre*, Introduzione, s. 19.

Bůh se vtělil opravdově a skutečně, a že hmota je dobré stvoření, skrze něhož člověk může stoupat k duchovním věcem.

Náš autor si samozřejmě všímá, že při uctívání obrazů může dojít k anomáliím, kdy se někteří křesťané klaněli ikonám, jakoby jejich moc pocházela z nich samých. Takové chápání umění však odmítá. Duchovní síla proudící skrze ikony působí pouze díky Boží milosti a moci, která vždy musí být vztažena jen k Němu.

2.6 Antologie Otců

Dalším významným aspektem pozdně antického období je užívání florilegií. Tzv. dogmatické antologie³⁶ můžeme definovat jako soubor více i méně významných úryvků (*testimonia*) s jasným udáním jejich původu (jméno autora, název díla, někdy i kapitola) sloužící k vykořenění naukových chyb a k dokázání pravdy víry na základě uznávaných autorů.³⁷ Dogmatických antologií kolovalo nesčetné množství a každá z nich se zaměřovala na určitou naukovou otázku.

V 8. století se zrodilo přání systematicky předložit veškerou ortodoxní nauku postavenou na *auctoritate Patrum*. Jan Damašský velmi pravděpodobně užíval *Doctrinam Patrum*,³⁸ sbírku definic sestavených v abecedním pořádku se širším teologickým záměrem,³⁹ jehož 45. kapitola obsahuje 118 pasáží Cyrila Alexandrijského, Basila z Cesareje, Řehoře z Nyssy, Řehoře Nazíanského, Jana Zlatoústého a Pseudo-Dionýsia Areopagity. Toto florilegium, jehož autora neznáme, považujeme za první ikonodulní antologii, která se datuje před rok 731.⁴⁰

Další antologie podporující uctívání obrazů vznikla v Římě roku 731. Toho roku římský synod odsoudil ikonoklasmus a vydal také florile-

³⁶ Existují také duchovní antologie, které se uspořádávaly až od 8. století. K vývoji tohoto typu florilegií přispěl i Jan Damašský. Srov. Basil STUDER, „Florilegi,“ s. 169.

³⁷ Srov. tamtéž, s. 167.

³⁸ Srov. tamtéž, s. 168.

³⁹ Srov. Alois GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, 2/1. *La ricezione del concilio di Calcedonia (451–518)*, Biblioteca teologica, 18, Brescia: Claudiana, 1996, s. 139.

⁴⁰ Alexander Alexakis předkládá domněnku, že autorem by mohl být Atanáš Apocrisiaris, žák Maxima Vyznavače. *Doctrina Patrum* snad byla vytvořena ke konci 7. století a obsahuje 977 úryvků, z nichž je 143 biblických, 751 patristických či synodních a 83 citací heretických autorů. Alexakis, který se odvolává na Pelikana, je přesvědčen, že 45. kapitola je pozdějším dodatkem. Srov. ALEXAKIS, „Byzantine Florilegia,“ s. 33.

gium, užitě dalším římským synodem v roce 769, který rovněž odsoudil obrazoborectví.⁴¹ Papež Hadrián I. posléze zaslal *Synodica* římského synodu skrze své legáty na sedmý ekumenický koncil do Niceje. Tato *Synodica* se stala základem pro ikonofilní florilegium sestaveném na koncilu.⁴²

Otázka antologií patří mezi značně diskutované. Uvedli jsme jen dvě, které mohl mít Jan Damašský k dispozici. Dodnes ovšem není známo, kdo ovlivnil koho. Nechal se syrský mnich inspirovat římskou kolekcí z roku 731 při psaní své třetí *Řeči*, anebo už římský synod znal materiál, který používal on? Snad můžeme tuto otázku uzavřít tvrzením, že úryvky obhajující uctívání ikon byly známy, sesbírány a dány k dispozici již před smrtí Jana Damašského.⁴³

V antologii po první *Řeči* náš teolog všechny citace krátce komentuje, ale v ostatních *Řečech* tuto metodu opustil. Sbírka citací po třetí *Řeči* je nejpropracovanější a přináší nové příklady oproti těm předchozím. Už při zběžném nahlédnutí do antologií si všimneme, že Jan až přespříliš zmiňuje Kapadocké Otce a Pseudo-Dionýsia Areopagitu, kteří jsou pro něj opravdu nevyhnutelnými, neboť od nich pochází více než polovina úryvků. Kromě nich cituje jen východní církevní spisovatele. Jedinou výjimkou ze Západu tvoří dva Ambrožovy úryvky v kolekci po třetí *Řeči*, z nichž ale jeden je dnes připisován Ambrosiastrovi. Velmi zajímavý se rovněž jeví odkaz na Štěpána z Bosry, který už jasně definuje rozdíl mezi klaněním a úctou a také se, když hájí svaté ikony, odvolává na Kristovo vtělení. Z toho někteří moderní autoři odvozují, že Janovy teze nejsou zcela originální.⁴⁴

Ačkoliv *testimonia Patrum* na konci každé z Janových *Řečí* mohou být velmi užitečné a dokazují existenci úcty k ikonám, přesto existuje stín nejistoty, protože ona florilegia jsou připojena pouze ke třem manuskriptům ze 13. století. Nabízejí se tak vážné pochybnosti ohledně možné

⁴¹ Srov. tamtéž, s. 34. Jistý počet citací z této sbírky se dochoval v latině v dopise papeže Hadriána Karlu Velikému z roku 793. Tuto sbírku dnes známe pod názvem *Hadrianum*.

⁴² Srov. Andrew LOUTH, „The appeal to the Cappadocian Fathers and Dionysios the Areopagite in the iconoclast controversy,” in *Gregory of Nazianzus: images and reflections*, ed. Jostein Børtnes – Tomas Hägg, Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2006, s. 271–281, zde 273.

⁴³ Srov. Alexander ALEXAKIS, *Codex Parisinus Graecus 1115 and its archetype*, Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1996, s. 136.

⁴⁴ Srov. Andrew LOUTH, *St. John Damascene: tradition and originality in Byzantine theology*, Oxford: Oxford University Press, 2002, s. 212.

pozdější interpolace.⁴⁵ Víme ale také, že Damašský uspořádal rozličné antologie,⁴⁶ a proto ani nemůžeme zcela vyloučit jeho autorství v případě patristických dodatků. Někteří autoři se domnívají, že syrský teolog sestavil dvě antologie (první se nachází po první *Řeči* a poté byla mírně rozšířena pro potřeby druhé apologie; a druhá je připojená po třetí *Řeči*) nezávisle na svých obranných spisech, k nimž je nakonec přiložil.⁴⁷

Ve florilegiích po Janových *Řečech* nalezneme dva typy citací. První skupinu tvoří úryvky, které podporují nějaké teoretické tvrzení či úvahu vyřknuté dříve naším teologem. Do druhé skupiny pak spadají citace připomínající nějakou historickou událost, epizodu nebo zvyk, kde svaté obrazy potvrzují to, co se dříve stalo.⁴⁸ Je nutné podotknout, že Jan si vůbec nedělal starosti s citacemi a užíval jich, jak se mu to hodilo. Občas zmíní pouze věty či slova, které potřebuje, aniž by respektoval kontext díla.

ZÁVĚR

Závěrem bychom rádi shrnuli poznatky ohledně přítomnosti Písma svatého a Tradice ve třech Damašského *Řečech na obranu obrazů*.

Syrský mnich poměrně častokrát a rád cituje Písmo svaté k obhajobě svých teologických pozic. Nepopírá existenci starozákonní normy, která Židům zakazuje zobrazovat božství, podle něj z obavy před idolatrií, ale na druhou stranu poukazuje na příběhy, kde se starozákonní postavy setkaly s Hospodinem v nějaké materiální podobě. Co se týká Nového Zákona, Jan se jej nebojí použít k obhajobě ikon, ačkoliv v něm neexistuje žádný konkrétní předpis, jenž by zakazoval, omezoval či podporoval náboženské umění.

Podíváme-li se na jednotlivé *Řeči*, můžeme konstatovat, že Janův zájem se posouvá směrem ke Starému Zákonu na úkor Zákona Nového. V první *Řeči* převažují citace Nového Zákona, kdežto ve třetí již jasně převládá četnost starozákonních odkazů. Tento jev snad můžeme vy-

⁴⁵ Srov. tamtéž, s. 212.

⁴⁶ Srov. ALEXAKIS, „Byzantine Florilegia,“ s. 33; GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, 2/1, s. 126–128.

⁴⁷ Srov. LOUTH, „The appeal to the Cappadocian Fathers and Dionysios the Areopagite in the iconoclast controversy,“ s. 272–273.

⁴⁸ Srov. GIOVANNI DAMASCENO, *Difesa delle immagini sacre*, Introduzione, s. 21.

světlit i Janovou přítomností v Jeruzalémě, kde vedle sebe žijí křesťané, židé i muslimové. Ti všichni uznávají Starý Zákon, a proto můžeme mni-chovu apologii vidět v tomto širším náboženském kontextu.

Tradice v Janově myšlení zaujímá velmi důležitou pozici, neboť ne-jednou hlásá, že musí být uchována neporušená a snaží se na ni stavět všechny své teologické úvahy. Proto občas cituje úryvky Otců ve svých ikonofilních apologiích. Většina *testimoniae Patrum* se však nachází v an-tologiích, které následují po pojednáních. V nich se syrský mnich opírá téměř výlučně o Otce východní, s velkou převahou citací Kapadockých Otců a Pseudo-Dionýsia Areopagity. Ze západních spisovatelů zmiňuje pouze dva úryvky Ambrože Milánského, z nichž jeden je dnes připiso-ván Ambrosiastrovi.

Bylo by jistě zajímavé se touto problematikou zevrubněji zaobírat dále, protože zde vyvstávají další otázky, jako například kolikrát a ze kterých knih Písma svatého Jan Damašský cituje, jak s biblickými odkazy nakládá, zda je cituje přesně či jde spíše o aluze, apod. V případě Tradice by stálo za hlubší prozkoumání, zda Jan zmiňuje křesťanské spisovatele pouze k podpoře svých tezí či zda vybral i některého ze svých odpůrců, zda se u všech tří *Řečí* jedná o tytéž Otce, nebo postupně přidává další starověké autory atd. Toto téma je ovšem na zpracování samostatného vědeckého článku.

Holy Scripture and Tradition in the *Treatises on Divine Images* of John of Damascus

Keywords: John of Damascus; the Bible; Church Fathers; Holy Images

Abstract: The aim of this article is to briefly present a defence of Christian art, more pre-cisely icons, in the first half of the eighth century. This movement reached its peak with John of Damascus. Although some ancient writers had already commented on the subject of Christian art before the public appearance of John of Damascus, the Syriac Theologian became an especially ardent defender of holy images and tried to vindicate their presence in Christian churches on the basis of the Holy Scriptures and the Tradition of the Church. This article outlines how the monk of Mar Saba uses the Holy Scriptures and Tradition in the Three Discourses against those who decry holy images. He quotes the Scriptures quite frequently, both the Old and New Testaments. So, of course, do his opponents. Therefore, the Syriac monk had to find another pillar to support his point of view. Tradition, rep-re-sented almost exclusively by the Eastern Fathers, became his sure foundation. John's approach reveals his inner conviction that he is called to present the uncorrupted truths

of the faith, which in their fullness every Christian can find precisely in the Holy Scriptures and the teaching of the Church Fathers.

ICDr. ThLic. František Staněk
Horymírova 114
700 30 Ostrava
fr.stanek@gmail.com