

THEOLOGICKÁ  
REVUE

THEOLOGICAL  
REVIEW

4/2017

TATO REVUE VYCHÁZÍ OD R. 1929, PŮVODNĚ POD NÁZVEM NÁBOŽENSKÁ REVUE ČČS,  
OD R. 1968 THEOLOGICKÁ REVUE ČČS(H). AKTUÁLNÍ NÁZEV MÁ OD R. 1991,  
KDY PŘEVZALA VYDÁVÁNÍ HUSITSKÁ THEOLOGICKÁ FAKULTA

THIS REVIEW HAS BEEN IN EXISTENCE SINCE 1929.  
ITS ORIGINAL TITLE WAS THE RELIGIOUS REVIEW OF THE CZECHOSLOVAK CHURCH,  
SINCE 1968 THE THEOLOGICAL REVIEW OF THE CZECHOSLOVAK HUSSITE CHURCH.

THE CURRENT TITLE, THEOLOGICAL REVIEW, WAS ADOPTED IN 1991  
WHEN THE HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY TOOK OVER THE PUBLISHING

Issued by the  
**CHARLES UNIVERSITY**  
**- HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY**  
ISSN 1211-7617  
Registration: MK ČR E 644  
Volume 88

Vydává  
**UNIVERZITA KARLOVA**  
**- HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA**  
ISSN 1211-7617  
Registrace: MK ČR E 644  
88. ročník

Šéfredaktor | Editor in chief: Prof. ThDr. Jan Blahoslav Lášek, Dr. h. c.  
Zástupce šéfredaktora | Deputy Editor: Doc. ThDr. Kamila Veverková, Th.D.

#### Redakční rada | Editorial Board

Prof. PhDr. Alexander Kolesnyk, DrSc. (Berlin); Prof. ThDr. Zdeněk Kučera, Dr. h. c. (UK HTF);  
Prof. ThDr. Jan Blahoslav Lášek, Dr. h. c. (UK HTF); Doc. ThDr. Jiří Vogel, CSc. (UK HTF);  
Doc. ThDr. Kamila Veverková, Th.D. (UK HTF); Doc. PhDr. Bedřich Nosek, CSc. (UK HTF);  
Doc. PhDr. Pavel Boček, CSc. (MU FF); ThDr. Petr Šandera, Th.D. (ČČSH); PhDr. Jiří Beneš, (FLÚ AV ČR, v. v. i.);  
Prof. ThDr. Karel Skalický, Th.D. (JČU TF).  
Rev. Georgy Kochetkov - St. Philaret's Orthodox Christian Institute, Moscow;  
Dr. L. J. Mussina - St. Philaret's Orthodox Christian Institute, Moscow;  
† Prof. Hans-Dieter Döpmann, Berlin;  
Prof. zw. Dr. hab. Czesław Glombik - Śląska univerzita Katowice;  
† Dr. Theol. Wolfgang Stingl - Institut für Kirchengeschichte von Böhmen, Mähren und Schlesien, Nidda (SRN);  
Dr. Peter Wörster - Herder-Institut, Marburg n/L.;  
Prof. Dr. Thomas Kothmann - Universität Regensburg;  
prof. PhDr. Peter Kónya, PhD. - Prešovská univerzita v Prešove,  
doc. ThDr. JUDr. Oleksandr Bilash, CSc. - Užhorodská národní univerzita

#### Adresa redakce | Editorial Office - Contact details

Univerzita Karlova, Husitská teologická fakulta,  
Theologická revue, P.O.Box 56, 140 21 Praha 4 - Krč, Česká republika.  
Tel.: 241 733 122;  
e-mail: redakce.thr@htf.cuni.cz

Theological Review has been included in the list of reviewed, non-impact journals published in the Czech Republic. Contributions and suggestions should be sent to the editorial board.

Unsolicited manuscripts will not be returned.

All articles in this issue have been reviewed.

The review process is mutually anonymous.

Guidelines for authors are available on the website of the UK HTF:

This journal is a quarterly. The price of each issue is 78 CZK, VAT included.

Individual annual subscription for Czech Republic residents is 312 CZK, VAT and postal service included.

Bank details: Česká spořitelna Prague 4, account no.: 66661389/0800, variable symbol: registration number (from the mailing label)-volume (or the volume number). The editorial board accepts orders for whole volumes and for individual issues.

The journal is distributed by the editorial board.

Theologická revue je zařazena do Seznamu recenzovaných neimpaktovaných periodik vydávaných v ČR.

Příspěvky a náměty zasílejte na adresu redakce.

Nevyžádané rukopisy se nevracejí.

Všechny články v tomto čísle jsou recenzované.

Recenzní řízení je oboustranně anonymní.

Pokyny pro autory jsou na webových stránkách UK HTF: <http://www.htf.cuni.cz/HTF-105.html>.

Časopis vychází čtyřikrát ročně. Cena jednotlivého čísla 78,- Kč, vč. DPH.

Celoroční jednotlivé předplatné v ČR činí 312,- Kč, vč. DPH (při poštovní službě).

Bankovní spojení: Česká spořitelna Praha 4, č. účtu:

66661389/0800, variabilní symbol: evidenční číslo

(z adresního štítku) - ročník (eventuelně číslo ročníku).

Objednávky celého ročníku

i jednotlivých čísel přijímá redakce.

Distribuce redakce.

© HTF UK

Cover design: Josef Karhan

Creative Director: ThDr. Marketa Langer

Print: PBtisk a. s.

# THEOLOGICKÁ REVUE

ČTVRTLETNÍK UNIVERZITY KARLOVY  
HUSITSKÉ THEOLOGICKÉ FAKULTY

## THEOLOGICAL REVIEW

QUARTERLY JOURNAL PUBLISHED BY THE HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY  
CHARLES UNIVERSITY

4/2017



### OBSAH | CONTENTS

---

<b>EDITORIAL</b>	<b>367 – 370</b>
Články   Articles	
<b>LUBOŠ KROPÁČEK</b>	<b>371 – 381</b>
BŮH A ČLOVĚK V ISLÁMSKÉ MYSTICE God and Man in Islamic Mysticism	
<b>MARKÉTA HOLUBOVÁ</b>	<b>382 – 401</b>
VZTAH ŽIDOVSTVÍ A GNÓZE. NĚKOLIK KRÁTKÝCH ÚVAH NA VYBRANÉ MOTIVY Relations between Judaism and Gnosticism. Some Brief Thoughts on Selected Motifs	
<b>MARKETA LANGER</b>	<b>402 – 414</b>
STIPENDIJNÍ POBYT FRANTIŠKA BÍLKA VE FRANCII – PRŮBĚH A DŮSLEDKY František Bílek's Scholarships in France - Course and Consequences	
<b>FRANTIŠEK ÁBEL</b>	<b>415 – 428</b>
EPITHUMIA AKO NÁBOŽENSKÁ MOTIVÁCIA V KONTEXTE LISTU RIMANOM 7 <i>Epithumia</i> as a Religious Motivation in the Context of the Letter to the Romans 7	

<b>GORAZD JOSEF VOPATRNÝ</b> HESYCHASMUS JAKO TRADIČNÍ PRAVOSLAVNÁ SPIRITUALITA Hesychasm as a Traditional Orthodox Spirituality	<b>429 – 436</b>
<b>DENISA ČERVENKOVÁ</b> GNOZE A MYSTIKA U JANA OD KŘÍŽE Gnosis and Mystical Experience in John of the Cross	<b>437 – 454</b>
<b>MAREK DLUHOŠ</b> SVĚCENÍ KNĚŽÍ U NOVODOBÝCH GNOSTIKŮ JAKO OTÁZKA NAPOJENÍ NA NÁBOŽENSKÉ EGREGORY Consecration of Contemporary Gnostic Priests as a Question of Connection to Religious Eggregors	<b>455 – 469</b>
<b>MARTIN DOJČÁR</b> SPIRITUALITA BEZ NÁBOŽENSTVA? MYSTIKA ECKHARTA TOLLEHO Spirituality without religion? Mysticism of Eckhart Tolle	<b>470 – 476</b>
<b>OLGA ČEJKOVÁ</b> ŽIVOT V ODŘÍKÁNÍ? ASKETICKÉ PRAXE SOUČASNÝCH JÓGINŮ A MYSTIKŮ. OPOUŠTĚNÍ, NÁVRATY, CYKLY Living in Self-denial? The Ascetic Practices of Contemporary Yogis and Mystics: Leavings, Returns and their Cycles	<b>477 – 486</b>
<b>MAGDALENA VYTLAČILOVÁ</b> BAHÁ'ISMUS NA ÚZEMÍ IRÁKU Bahatism in Iraq	<b>487 – 511</b>
<b>Recenze   Book Reviews</b>  <i>Mistr Jan Hus: Knihy kacířů se mají číst</i> (Jaroslav Hrdlička)	<b>512 – 514</b>

## EDITORIAL

**P**osledním číslem uzavíráme další ročník Theologické revue. Počet ročníků je úctyhodný, vycházíme (pravda zpočátku pod jiným názvem) od roku 1929. Za tu dobu se změnily několikrát vládnoucí režimy, v čele naší společnosti stály důvěryhodné i méně důvěryhodné osobnosti. To všechno je normální a charakterizuje to fenomén, který se někdy nazývá soudobé dějiny. S těmito změnami se musí vyrovnávat především žurnalistika, ale v neposlední řadě i odborné časopisy. Věda nevzniká ve vzduchoprázdnu. Platí to stejně pro vědy společenské jako pro přírodovědné. U těch druhých to není možná na první pohled hned vidět, ale to nemůže klamat. V určitých dějinných úsecích je signifikantní už jen výběr témat. Co se však změnilo nejvíce, je kulturní obzor. Prohlížím-li si články na stránkách našeho časopisu z dob první republiky či nechvalně proslulých padesátých let, mohu konstatovat, že jsou živé a odrážejí bezesporu skvěle tehdejší situaci politickou i kulturní. Jejich velkou předností je, že většinou reagují velmi živě na to, co se dělo kolem. Myslím si, že v mnohém si z toho můžeme vzít příklad. Teologie, stejně jako vědy ostatní, musí být živá. Právě aktuálnost a živost je to, co mnohých autorům chybí. Někdo by mohl namítnout, že v případě témat např. z historické teologie to není dost dobře možné, ale mýlí se. Právě články z minulosti nás poučují, že to možné je, ba co víc, že je to nutné. Neboť i o věcech minulých píšeme proto, abychom upozornili na jejich aktuálnost.

Obrovský rozvoj informační společnosti v posledních třiceti letech přinesl dříve netušené možnosti, bohužel však také těžký úpadek toho, co je možné nazvat literární vzdělaností a sečtělostí. Rychlé vyhledání faktů pomocí informačních systémů nemůže sečtělost a klasickou vzdělanost nijak nahradit. Proto vzniká také vědecká „produkce“, která je formálně sice správně, ale obsahově podprůměrná či průměrná. Současně jsou všichni nuceni publikovat, ale takový přístup je na pováženou. Ujišťuji čtenáře, že děláme všechno možné, abychom je od podobných „produktů“ uchránili. Nezávislé recenze článků jsou důležité, ale také nejsou vším. Šéfredaktor i jeho nejbližší spolupracovníci zastávají stanovisko, že nejvyšším rozhodčím je zdravý rozum. Jak dlouho se nám to bude dařit, nevíme, ale pokládáme to vzhledem k naší tradici a účtě k ní za jedinou správnou cestu. A když se to někomu nelíbí, ať si založí přesně takový časopis, kde bude plnit všechny příkazy a předpisy domnělých kapitánů vědy. Brzy uvidíme, jak jsou tyto podniky životaschopné.

I nadále se budeme snažit o to, aby všechny příspěvky, na stránkách ThR otištěné, byly aktuální a literárně kvalitní. Vyjadřujeme velkou naději, že nastávající ročník naší revue bude v několika příspěvcích reflektovat dvě výročí, která bu-

deme slavit: 100. výročí vzniku Československé republiky v r. 1918 a 670. výročí od založení Univerzity Karlovy. Obě výročí znamenají řadu konferencí. Těšíme se zejména na příspěvky s náboženskou či přímo s teologickou reflexí.

Číslo, které dostáváte do rukou nyní, se nám podařilo koncipovat tak, že *cum grano salis* má jednotící linii – je jí mystika a spiritualita v tom nejširším kontextu.

Profesor **Luboš Kropáček** je předním českým znalcem arabské kultury a islámu. Na našich stránkách se jeho jméno objevuje často. Dnes otiskujeme jeho studii ***Bůh a člověk v islámské mystice***. Právě jmenovaná docentka UK HTF (2017) **Markéta Holubová** se vrací k tématu, které provokuje mnoho myslitelů: ***Vztah židovství a gnóze. Několik krátkých úvah na vybrané motivy***. **Marketa Langer** pojednává o tématu, které je s mystikou spojeno díky osobnosti, které je stať věnována: ***Stipendijní pobyt Františka Bílka ve Francii - průběh a důsledky***. Právoslavný docent **Gorazd J. Vopatrný**, jehož jméno je rovněž naším čtenářům známé, píše na téma: ***Hesychasmus jako tradiční křesťanská spiritualita*** a religionisticky orientovaný **Marek Dluhoš** pak článek: ***Svěcení kněží u novodobých gnostiků jako otázka napojení na náboženské egregory***. Jsme velmi rádi, že můžeme otisknout na našich stránkách příspěvky přespolních autorů. Jsou to především náš bratislavský kolega z Komenského univerzity – evangelické bohoslovecké fakulty **Františka Ábela Epithumia ako náboženská motivácia v kontexte Listu Rímanom 7**. **Denisa Červenková** přináší obsáhlou klasickou studii ***Gnoze a mystika u Jana od Kříže***. Další slovenský docent **Martin Dojčár** poskytl článek ***Spiritualita bez náboženství? Mystika Eckharta Tolleho***. Konstatujeme, že spolupráce se slovenskými kolegy je velmi dobrá a vážíme si jí. A jsme rádi, že pro nás píší slovensky. **Olga Čejková** a **Magdalena Vytačilová** zde otiskují dva články, které spojuje to, že jsou věnovány současné náboženské scéně: ***Život v odříkání? Asketické praxe současných jóginů a mystiků a Bahá'ismus na území Iráku***.

Recenze z pera Dr. Jaroslava Hrdličky a na Wernischův překlad a vydání Husovy knížky o čtení kacířských knížek pak toho číslo uzavírá. Doufáme, že více recenzí budeme moci otisknout v příštím čísle, víc se nám jich zde prostě nevešlo.

Chtěl bych závěrem alespoň krátce komentovat dění na Univerzitě Karlově. Právě byl zvolen do druhého volebního období rektorem současný rektor Prof. MUDr. Tomáš Zima, DrSc., MBA. Nastoupí 1. února 2018. K volbě mu blahopřejeme a věříme, že směřování UK bude za jeho rektorátu stejně tak úspěšné, jak tomu bylo dosud.

Všem čtenářům přejeme do roku 2018 zdraví, pokoj a prosíme pro ně o Boží požehnání.

**Jan Blahoslav Lášek,**  
šéfredaktor

Praha, Vánoce 2017

This final issue concludes another year for *Theologická revue*. It's a respectable number of years, as we've been published (admittedly under a different name to begin with) since 1929. Over this time, the government regime has changed multiple times, with credible and less credible figures at the head of our society. This is normal, and it characterises a phenomenon sometimes called contemporary history. It is journalism in particular which has to deal with such changes, but ultimately academic magazines do so too. Science doesn't take place in a vacuum. This applies for social sciences just as for natural sciences. For the latter, you cannot see it at first sight, but that shouldn't deceive you. During certain periods of history, just the selection of topics is significant. What has changed the most, however, is the cultural horizon. When I browse articles in our magazine from the period of the First Republic, or during the notorious 1950s, I can state that they are vivid and undoubtedly good reflections of the political and cultural situation at the time. Their great advantage is that they mostly respond very vibrantly to what is happening around them. I think we can follow their example in a lot of matters. Theology, like other sciences, has to be lively. It is topicality and vibrancy which many authors lack. Some might object that in the case of historical theology, for example, this isn't really possible, but they are wrong. These articles from the past can teach us that it is possible – and not just that – it is essential. Because we also write about matters in the past in order to draw attention to their topicality.

The massive growth in the information society of the last thirty years has brought with it previously unimagined possibilities, but unfortunately also the severe decline in what could be termed literary learning and erudition. Searching for facts using information systems is no replacement for erudition and a traditional education. As such scientific "production" is created which may formally be correct, but which is mediocre in terms of content. At the same time, everyone is pushed to publish, yet such an approach is somewhat dubious. I can assure our readers that we do everything possible to protect ourselves from such "products". Independent peer review is important, but it is not everything. The Editor in Chief and his closest collaborators take the position that common sense is of most importance. We don't know how long success will last, our tradition and our respect for such tradition mean we think this is the only path we can take. And if it is not to the taste of some, then they should establish their own magazine which will meet all the directions and regulations of the imagined captains of science. We'll soon see how viable such enterprises are.

We are going to continue to endeavour to ensure all contributions printed in *ThR* are topical and of high literary quality. We express our great hope that in the coming year papers in our revue will be reflecting two anniversaries we are celebrating: the 100<sup>th</sup> anniversary of the foundation of the Czechoslovak Republic in 1918, and the 670<sup>th</sup> anniversary of the founding of Charles University. A number of conferences are marking both anniversaries. We particularly look forward to papers with religious or direct theological reflections.

We have managed to conceive the issue you are currently holding in your hands such that, *cum grano salis*, a unifying thread runs through it – this being mysticism and spirituality in the widest possible context.

Professor **Luboš Kropáček** is a leading Czech expert on Arab culture and Islam. His name crops up a lot in our pages. We are here publishing his study *God and Man in Islamic Mysticism*. Recently appointed Docent at Charles University's Hussite Theological Faculty, **Markéta Holubová** is returning to a topic which has engaged many thinkers: *Relations between Judaism and Gnosticism. Some Brief Thoughts on Selected Motifs*. **Marketa Langer** investigates a topic linked to mysticism through the figure the study is focused on: *František Bílek's Scholarship in France – Course and Consequences*. Orthodox Docent **Gorazd J. Vopatrný**, another name familiar to our readers, is writing on the topic: *Hesychasm as a Traditional Christian Spirituality*, while Religious Studies scholar **Marek Dluhoš** has written the article: *Consecration of Contemporary Gnostic Priests as a Question of Connection to Religious Egregors*. We are extremely pleased that we can print papers from non-local authors in our revue. In particular, these include our Bratislava colleague from Comenius University's Evangelical Faculty of Theology, **František Ábel's** *Epithumia as a Religious Motivation in the Context of the Letter to the Romans 7*. **Denisa Červenková** has written an extensive classical study, *Gnosis and Mystical Experience in John of the Cross*. Another Slovak Docent, **Martin Dojčár** has provided the article *Spirituality without Religion? The Mysticism of Eckhart Tolle*. We note that we have very good collaboration with our Slovak colleagues, and we appreciate it. We are also happy that they write in Slovak for us. **Olga Čejková** and **Magdalena Vytlačilová** are publishing two articles in our pages which are linked in that they both look at the contemporary religious scene: *Living in Self-Denial? The Ascetic Practices of Contemporary Yogis and Mystics*, and *Bahá'í within Iraq*.

The issue concludes with a review by Dr Jaroslav Hrdlička of Wernisch's translation and publication of Hus's tract on reading heretical books. We hope we will be able to publish more reviews in the next issue; there simply wasn't the space in this issue.

Finally, I would like to at least briefly comment on events at Charles University. Current rector, Prof MUDr Tomáš Zima, DrSc., MBA has just been elected rector for his second term, beginning 1 February 2018. We congratulate him on his election, and we trust that under his administration Charles University will continue to follow the successful course it has taken up to now.

We wish health and happiness to all our readers in 2018 and we ask that you receive God's blessing.

Prague, Christmas 2017

**Jan Blahoslav Lášek,**  
*Editor-in-Chief*



# BŮH A ČLOVĚK V ISLÁMSKÉ MYSTICE

**LUBOŠ KROPÁČEK**

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY  
 HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY  
 lubos.kropacek@ff.cuni.cz

## God and Man in Islamic Mysticism

**Abstract:** Islam's most fundamental concept of the oneness of God (tawhid) has generated divergent interpretations and controversies throughout the whole course of its intellectual history. In modern times, there is a serious dispute which divides the ultra-conservative salafis from sufi mystics in particular. While the former strictly insist on the absolute transcendence of Allah far beyond His creatures made obliged to act in obedience of His will, the latter seek to get closer or even into union with Him. Various paths for spiritual and/or artistic progress have been suggested and tested to achieve such rapprochement; well known instances are Ibn 'Arabi's metaphysical ideas and the doctrines of Isma'ili sects. Our paper exposes the wide diversity of Islamic concepts of the God-Man relationship, adapted from various older beliefs. Particular attention is paid to elements drawn from gnostic and Christian sources. In this regard, particular consideration is given to Muslim perceptions of Jesus, including reflections on his crucifixion or denial of it. The implicative reverence of his double divinity and human nature can be properly understood on the Muslim side only by devout mystics.

**Keywords:** Tawhid; Salafism; Sufism; Gnosis in Islam; Amman message; Jesus in Islamic thought  
 THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2017, Vol. 88, No. 4: p. 371 – 381.

Islám se ve svém náboženském sebepojetí představuje jako přísný monoteismus, arabsky *tawhíd*. Zdánlivě jednoduchý důraz vyznání víry na přesvědčení, že Bůh je pouze jediný a není jiného božstva kromě Něho – *Lá iláha illá 'lláh* –, se stal v islámu páteří veškeré teologické doktríny a zároveň roznětkou ke spirituálnímu hledačství, ale bohužel i sporům. Po staletích střetů na vnitroislámských i mezináboženských kolbištích přerostly tyto spory v neurotizovaném klimatu naší doby někdy až do podob hysterie, ba i násilí. V krátkém příspěvku nemáme možnost probírat se složitým větvením ani koncepcí jednosti či jedinečnosti Boží, ani peripetiemi staletých střetů. Byly vícekrát zdokumentovány a se snahou o systematickosti vyloženy v rozsáhlých dílech.<sup>1</sup> Všimneme si pouze hlavních rysů rozdílných pojetí, jaká můžeme zaznamenat v muslimské víře v jediného Boha a v představách o postavení, jaké má vůči Němu v Jeho, tj. Božím, záměru a ve vlastním

1| Tématem 13 století kritických i mocenských útoků na mystiky se souhrnně zabývá sborník Frederick DE JONG and Bernd RADTKE (eds.). *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*. Leiden: Brill, 1999. Zsvěcený obraz dějin sufismu až do současnosti nabízí mj. italský kombinán žijící v Egyptě Giuseppe SCATTOLIN v majestátním arabském svazku *At-Tadžallíjât ar-rúhíja fí l-Islám*. Káhira, 2008.

sebeпоjetí člověk. Krátce se dotkneme právního myšlení islámské jurisprudence (*fiqh*), prvků gnóze (nazývané arabsky též *irfán*, persky *erfán*) a s plným vědomím rozmanitosti variant ezoterických proudů zaměříme hlavní pozornost na mystiku (*tasawwuf*).

### **Bůh, jediný a všemohoucí Pán světa**

Důraz na jedinstvo a jedinečnost Boží byl a je dodnes používán jako východisko k útokům na silný mystický proud v islámu spojený s koncepcí Ibn `Arabiho (1165-1240) i na racionální mu`tazilu, která byla po dočasném triumfu v abbásovském Bagdádu počátkem 9. století mocensky i polemicky vytlačena z hlavního sunnitského proudu do hledačsky otevřenějšího šíitského islámu. Sunnitský islám se formoval do škol či směrů (*madháhib*), kladoucích důraz primárně na stanovení pravidel právního a mravního řádu. Nejpřísnější, právnícky puritánsky orientovaný sunnitský proud postupoval od neústupného fundamentalisty Ibn Hanbala (z. 855) k obháji ryziho islámu za mongolské nadvlády Ibn Tajmíjovi (z. 1328) a k přísnému kazateli tawhídu Muhammadu. ibn `Abdalwahhábovi (z. 1792), na jehož pojetí, označeném jeho jménem jako wahhábismus, byl vybudován ideový náboj pro sjednocení velké části Arábie pod vládou rodu Ál Sa`úd. Vyjadřuje jej saúdská vlajka: na poli zelené tj. Muhammadovy oblíbené barvy nese kaligrafický zápis šahády vyznávající jedinstvo Boží a pod ním meč, připomínající sílu a odhodlanost Saúdců. V základě sourodá myšlenková linie, nazvaná *salafíja*, potvrzuje pravověrnost tohoto pojetí jakožto víry ctihodných předků (*as-salaf as-sálih*), tj. Muhammadových druhů a nejbližší další generace muslimů. Jazykem západní vědy vyslovuje významný islamolog Tilman Nagel názor, že dějiny islámské teologie lze sledovat jako trvalé úsilí bránit jedinečnost Boží proti všem pokušením ze strany gnostických, staroíránských, křesťanských nebo pohanských odlišně strukturovaných pojetí.<sup>2</sup> Mystickou představu Ibn `Arabiho „jednoty bytí“ (*wahdat al-wudžúd*) salafisté odmítají jako panteismus, mu`tazile vyčítají alegorický výklad Božích atributů a přílišnou snahu racionálně vykládat, co je dáno zjevením.

Salafíjské pojetí jedinečnosti Boží se dnes silným saúdským působením, doprovázeným významnou materiální stimulací, rozšířilo v muslimských komunitách prakticky na všech kontinentech. Ve velmi přísně vyhrocené verzi je hlásá jamajský, v Saúdské Arábii vyškolený konvertita k islámu Bilal Philips. Český překlad jeho knihy *Základy tauhídu. Islámský koncept Boha* (2012) byl dva roky po svém vydání Muslimské obci v Praze policií zabaven a zakázán.<sup>3</sup> Autor v podstatě vyklá-

2| NAGEL, Tilman. *Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart*. München: C.H.Beck, 1994. Uvedený postoj prochází celými dějiny islámské teologie.

3| PHILIPS, Bilal Abu Ameenah. *Základy tauhídu. Islámský koncept Boha*. Muslimská obec v Praze, 2012.

dá běžné salafíjské učení o nerozdělitelných třech stránkách chápání a kultu jedinečnosti Boží. Tyto kategorie tawhídu se označují pojmy *rubúbija* (Alláh je stvořitelem a jediným Pánem světů), jedinečnosti Jeho jmen a přívlastků (*al-asmá' wa s-sifát*) a jednosti toho, komu patří vzdávaná úcta (*tawhíd al-`ibáda*). Philips pak v dalších rozsáhlých výkladech přísně odsuzuje jakékoliv představy nebo počínání, jež by bylo v rozporu s touto triádou. Těžkým proviněním je přidružovat k Bohu kohokoliv nebo cokoliv jiného (*širk*); představují je jak pohanská božstva, tak polidšťování nebo zbožštění Alláhových jmen nebo přívlastků (v islámské teologické tradici nechybí ani odsuzování křesťanské úcty k Ježíši za *širk*<sup>4</sup>), anebo různé podoby božské úcty prokazované člověku. Na tomto základě jsou odsuzovány různé talismany, věšebné, astrologické a magické praktiky a v neposlední řadě pak súfíjská úcta k světcům (*awlijá'*). Po wahhábigistickém způsobu Philips příkře zavrhuje i jakoukoliv zbožnou úctu u hrobů. Varuje také před nebezpečím představy Boží všudypřítomnosti, neboť může implikovat víru v Boží vtělení do člověka (*hulúl*) či sjednocení lidské duše s božstvím (*ittihád*). Taková pojetí se skutečně vyskytla jednak u súfijů, jednak v některých sektách vzešlých ze šíitské ismá'ílíje.

Súfíjské, tedy mystické pojmání Boha je ovšem mnohem bohatší, barvitější a krásnější než strohé koncepce salafíje nebo právníčiny tradičních madhhabů. Pracuje s obrazy a s pestrostí smyslově vnímaného světa. Například jedinnost (*ahádíja*), vyjadřující Boží esenci bez dalších atributů, a jedinečnost (*wáhídíja*), reflektující Jeho plnost, mystikové vnímají jako moře: jednou samo ve své podstatě, po druhé s rozčeřenými vlnami.<sup>5</sup> Vlny jsou a nejsou On.<sup>6</sup> Bere se tu v úvahu všechen božský zdroj reality, Jeho působení. Autor klasického díla o vývojových stupních lidské duše Íránec `Azízuddín Nasafí (z. 1287) zaznamenal ovšem dvojí koncepci – jakýsi absolutní a relativní monismus –, kdy vedle přísných monistů vidí i jiné, kteří – ve zřejmé návaznosti na staroperské gnostické myšlení – vnímají podvojnost Božího skutečného bytí (*haqíqí*) a bytí pouze představového (*chajálí*), jímž je náš svět.<sup>7</sup> Skutečnost mu dodává pouze bytí v Bohu, mimo Něhož a mimo ně nic reálně neexistuje. Ocitáme se před vlivnou koncepcí (esenciální) jednoty či jednosti veškerého bytí, jak je ve vrcholné mystice spojována s Ibn `Arabím a pojmem *wah-*

4 | Philips v citovaném díle Ježíše jmenovitě nenapadá, útočí hlavně na súfíje a šíity.

5 | GRAMLICH, Richard. *Der eine Gott. Grundzüge der Mystik des islamischen Monotheismus*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1998. s. 94-5. Autor zde cituje příměr, kterým své pojetí Boha uvedl ŠARQÁWÍ, `Abdalláh, *Šarh al-Hikam I*, Káhira, 1379 H.

6 | Oblíbené mystické téma o obraz, srov. slavné verše: Pohled na moře a na pěnu je dvojí:/Pozoruj jen moře, pěna neobstojí, v RÚMÍ, Džaláleddín Balchí, *Masnáví*. Protis, 1994, s. 52.

7 | NASAFÍ, `Azíz. (Azizoddin), *Al-insán al-kámil. Le Livre de l'Homme Parfait*. Teherán – Paris: Ed. Marijan Molé, 1962; též Paris: Fayard, 1984. Viz též GRAMLICH, op. cit. s. 95

*dat al-wudžúd*. Salafisté ji rozhořčeně odsuzují jako panteismus, jako zlý prohrěšek proti nutnému zásadnímu rozlišení Stvořitele od tvorstva a všeho, co stvořil. O určitý posun k ortodoxnějšímu pojetí na poli mystiky se pokusil v Indii významný teolog a učitel našbandíjského mystického řádu Ahmad Sirhindí (1564-1624) koncepcí „jednoty dosvědčení“ (*wahdat aš-šuhúd*): všechno stvořené jednotně svědčí o svém Stvořiteli.

Sám Ibn `Arabí vyřešil již obdobně vícekráté oživovaný problém islámské teologie s pluralitou Božích atributů (či jmen a přívlastků, *al-asmá' wa s-sifát*), s nímž se kdysi v abbásovském Bagdádu potýkala racionalistická mu`tazila a jímž dnes, jak jsme viděli, argumentuje svým způsobem salafíja. Ibn `Arabí pluralitu Božích přívlastků řešil přirovnáním k hranolu, v němž se láme jediný proud světla do vějíře duhových barev. V súfíjském pojetí se dostává člověku mnohem více místa a možností než v salafíjském tawhídu, jaký prikazuje Bilal Philips. A nejenom místa, ale také Boží lásky. Velký učitel dnešních salafistů Ibn Tajmíja kdysi odmítal možnost lásky mezi Stvořitelem a jeho stvořenými tvory, neboť takovýto cit předpokládá přiměřenost stavu, jež zde chybí. Lidé mohou být – a v právnickém islámu převážně jsou – pojímáni pouze jako Jeho služebníci (*`abd* pl. *`ibád*). U mystiků je však se Stvořitelem a Pánem spojí oboplná vzájemná láska. Podle tradice ji začala zaníceně hlásat Rábi`a al-`Adawíja z Basry (z. 801). Tento vztah se stal důležitým tématem okouzující až opojné súfíjské středověké a raně novověké poezie v arabštině, perštině, turečtině i dalších jazycích muslimského světa.

Mystikové znají jinou trojici tawhídu než Bilal Philips a salafíja. Rozlišení je dáno subjektem poznávajícího a vyznávajícího člověka: zda je jím řadový věřící, náboženský učenec, nebo súfí. Súfíjské pohledy a přístupy byly vyloženy v systemizujících encyklopediích duchovního života z 10.-12.století. Z řady autorů uveďme alespoň *Risálu* al-Qušajrího (z. 1074) a *Potravu srdcí* al-Makkího (z. 996). Pohledů a kategorizací Božího tawhídu a místa člověka v těchto snahách je celá řada. Někteří encyklopedisté – tehdejší i dnešní - soudí, že plné poznání patří jen Bohu samotnému, lidé mohou formulovat nanejvýš apofatické výroky, aristoteléské kategorie na Boha uplatňovat nelze. „Není nic, co by Mu bylo podobné“ (Korán 42:11). Určitý průlom tu u některých mystiků může přinášet jen zkušenost, včetně extáze – která ve vrcholných fázích mystické cesty vede k vysazení smyslů (*faná'*) a pocitu dospění či splnutí s Bohem. To jsou stavy, které fundamentalisté a právníký mainstream tak kritizují. U mystiků básníků může průlom k dospění přinášet také láska. Ostatně poznávajícím orgánem pro mystiky není racionální mysl, nýbrž srdce.

### Islámská gnóze a hermetismus

Ještě než přeneseme ohnisko pozornosti od tak těžko poznatelného Boha k člověku, je namístě všimnout si alespoň krátce, jak se do teologických představ a duchovního života muslimů promítly vlivy gnóze. Islám se brzy po svém historickém vzniku (či podle revizionistických hypotéz vlastně už v době svého vznikání)<sup>8</sup> rozšířil do oblastí, jejichž nábožensko-filosofické myšlení bylo silně prostoupeno gnostickými podněty a názory z pozdně antických řeckých, židovských, iránsko-zoroastrovských, manichejských a křesťanských sektářských zdrojů. Jak již bylo uvedeno, autority ustavující se islámské ortodoxie se jim bránily s důrazem na obranu tawhídu, Boží jednosti a Jeho přísného oddělení jako Pána nad stvořeným světem. Přesto vliv gnóze do islámu pronikl, její představy stály v jeho blízkosti už při jeho zrodu a zapůsobily jako katalyzátor v jeho teologickém vývoji. Uplatnily se zvláště v mystice a v heterodoxních konfesionálních skupinách, rozštěpujících se z ismá'ílíje, a v pestrých hermetických naukách. Přes utajovanou povahu takových učeních dosáhli ve 20. století evropští orientalisté a religionisté stupně poznání, který dává možnost gnózi v islámu kvalifikovaně postihnout.<sup>9</sup> Cestu k poznání islámské hermetické literatury razil vědě pražský rodák Paul Kraus<sup>10</sup>.

Islám se musel vyrovnat s dualistickou představou střetu tmy a světla, která náš hmotný svět řadí již od jeho vzniku pod vládu tmy, zla. U gnostiků má Bůh, spojený se světlem, své místo mimo tento kosmos, do něž pronikají nanejvýš ojedinelé paprsky. Člověk má jen úzké možnosti očištění a dosažení obzorů spásy. Koránské poselství sice Boha pojímá rovněž zcela transcendentně, ale nadřazuje Ho světu jako jeho Stvořitele. Téma zla, jeho příčin a slučitelnosti s vůlí všemohoucího Pána, zůstává tak podobně jako v křesťanství otevřeno teologickým propracováním a lidovému mudrctví. Ke zbytkům vlády zla odkazuje koránská poznámka o „duši nabádající ke špatnostem“ (12:53); tento modus duše (*nafs*) motivoval sůffje k preventivní askezi a je dodnes v jejich komunitách předmětem výstrah. V širším kontextu ovšem Korán odmítl gnostický existenciální pesimismus pojetím

- 8| Mám na mysli zvláště hypotézy o ustavování Koránu a vědomě islámského společenství, které formulovali John WANSBROUGH, Patricia CRONE, Michael COOK a jiní autoři od 70. let minulého století. Nejsou předmětem této studie.
- 9| Tématu věnuje Tilman NAGEL, op. cit. kapitulu VII. Islam und Gnosis, s. 205-222. Předním německým znalcem šíitského islámu a zvl. ismá'ílíje se stal Heinz HALM, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Isma'iliya. Eine Studie zur islamischen Gnosis*. Wiesbaden, 1978 – a týž: *Die islamische Gnosis*. Zürich/München, 1982. Dnes platí za hlavní standardní výklad o ismá'ílitských sektách DAFTARY, Farhad. *The Isma'ilis: Their history and their doctrines*. Cambridge, 1990.
- 10| Paul KRAUS (1904-1944) pocházel z pražské židovské německy hovořící rodiny, jeho smrt sebevraždou v Káhiře je většinou vysvětlována mučivou depresí. Ve svých výzkumech vycházel zvl. od historicky nezcela jasné postavy slavného alchymisty a mystika Džábira (Gebera) ibn Hajján.

života jako zkoušky, kdy každý bude vážen, jak obstál. Zlému, v koránském příběhu Iblísovi (jediný koránský termín převzatý z řečtiny: diabolos), dal Bůh přitom právo lidi pokoušet. Iblís neuposlechl rozkaz poklonit se Adamovi, stvořenému z pouhé hlíny; apokryfní Barnabášovo evangelium tu předjímá koránský příběh údajem, že sám Stvořitel pak pro člověka žádal úctu. Gnostický vliv v počátcích islámu je ovšem možné sledovat ve vícerých směrech. Kurt Rudolph upozorňuje, že Muhammad zastával stejnou cyklickou teologii zjevení jako ve 3. století Mání a stejně jako on vnímal své vlastní postavení jako konečný univerzální vrchol postupujících prorockých zjevení.<sup>11</sup> Z pohledu dějin se ovšem prosadil šíře a trvaleji.

V raném islámu sehrávaly manicheismus i ostatní podoby gnóze roli výzvy k rozvíjení zřetelně rozdílné věrouky nového, sebevědomého náboženství pro vojensky úspěšnou a rostoucí říši. Staré heterodoxní nauky našly půdu v prouděch politicko-náboženského disentu, zvláště v šíitské ismá'ílíji. V zápase o moc vznikaly zvláště v jejím prostředí ezoterické nauky, vykládající Korán a veškeré dějiny stvoření a lidstva, včetně jeho dalších perspektiv, synkretickým spojováním dochovaných starších představ. Manichejský dualismus a cyklická pojetí se propojovala s novoplatónsky inspirovanou filosofií vzniku světa emanací, vedle Alláha nalézaly místo i historické osobnosti, pojímané jako Boží vtělení (*hulúl*) anebo projev (*tadžallí*). Sunnitskými školami ustavený právní řád byl zpochybňován novotami a permisivním chováním, eschatologické výhledy zahrnující představu posmrtné reinkarnace. Z šíitských (alíjovských) sekt, označovaných někdy i dnes za extremisty (*ghulát*), mají své místo i v dnešních dějinách zvláště syrští alawité, turečtí a kurdští alevité a syrští, libanonští a izraelští drúzové.<sup>12</sup> Pohoršlivý perský gnostický důraz na neortodoxní metaforiku světla dovedl výraznou osobnost filosofa a mystika Šihábuddína Suhrawardího až na popraviště (1191). Později však našel uplatnění v íránské teosofii.<sup>13</sup>

Nepochybně gnostické konotace má koránská christologie, včetně popření Ježíšova ukřižování. V hlavním proudu islámské ortodoxie převládla víra, že Ježíš nezemřel, ale byl živý vzat na nebesa. Jde o výklad verše 4:157, který kárá chvástání židů, že ho zabili: „... však nikoliv, oni jej nezabili ani neukřižovali, ale jen se jim tak

11| RUDOLPH, Kurt. *Gnóze. Podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*, český překlad Praha. Vyšehrad, 2010. s. 378. Přední znalec gnóze Rudolph věnuje velkou pozornost zvláště jejímu pokračování z předislámské doby v kultuře náboženské komunity jihomezopotámských mandejců (sabejců).

12| Podrobně se těmito a dalšími etno-náboženskými komunitami v dějinách i dnes zabývá GEBELT, Jiří a kol. *Ve stínu islámu. Menšinová náboženství na Blízkém východě*. Praha: Vyšehrad, 2016. Kolektivní monografie věnuje zvláštní kapitolu také mandejcům.

13| Výrazné podněty k bádání o íránské spiritualitě dal francouzský filosof a teolog Henry CORBIN. V českém překladu vyšla znamenitá ukázka jeho hluboké empatie v tomto směru *Tvůrčí imaginace v súfismu Ibn Arabího*. Malvern, 2010.

zdálo..“ K tématu, jak vyložit enigmatický údaj o hromadném zdání či halucinaci, nabídli již muslimští středověcí učenci několik možných výkladů, například, že byl namísto něho ukřižován připodobněný Jidáš.<sup>14</sup> Otázka má i složitější pozadí. Islámská christologie byla obecně budována na novozákonních apokryfech, které – například Tomášovo evangelium - byly silně ovlivněny gnózí. První křesťanský polemik s heretiky, jež nazývá „novou sektou ismaelitů, hagařanů či saracénů“, svatý Jan Damašský (z. 749), řadí islám po bok gnostickým kacířům. Pojem „zdání“ připomíná doketisty (řecké dokein = zdát se). Ovšem gnóze, pohrdající vězením těla, nabízí, i jiné možné porozumění pozdějšímu koránskému textu: Ježíš na kříži byl iluzí, pravý Ježíš byl duch mimo mučící nástroj. V gnostické teologii platilo jak křesťanské ukřižován – podle těla -, tak islámské neukřižován. Ducha ani zabít nelze. Ti, kdo byli zabiti na stezce Boží „...jsou živi, avšak vy to netušíte“, praví se v Koránu (2:154). Dnes se uctívá, ale zvláštním způsobem rozporné islámské pojetí Ježíše – pro křesťany po staletích sporů podle Chalkedonu pravého Boha a pravého člověka – probírá jako diskusní téma i na internetu.<sup>15</sup>

### Postavení člověka

Řekli jsme již, že v islámu orientovaném na právníckou ortopraxi je člověk služebníkem. Jeho status stvořeného se odráží i v paušálním pojmenování: arabské *chalq*, primárně „stvoření“, se užívá také persky a turecky (*halk*) ve významu „lid“. Také tři arabské litery slova Ádam mohou být napsány a mysticky interpretovány jako postava, jež se postupně sklání k modlitbě. Pro vyjádření vztahu člověka ke Stvořiteli a Pánu mystikové našli prostředky v poezii i výtvarném umění a hudbě a tanci. Napodobit podle Božího řádu krouživé pohyby planet napadlo již „filosofa autodidakta“ na liduprázdném ostrově v robinsonádě *Živý, syn Bdíciho* od Ibn Tufajla, středního v trojhvězdi velkých myslitelů muslimského al-Andalusu 12. století.<sup>16</sup> O pár generací později myšlenku uvedl do kolektivnějšího života o téměř 3.000 km dále na východ Džaláluddín Rúmí (1207-1273) a jeho súfijský řád

14| Tuto verzi nalezneme mj. v takzvaném *Barnabášově evangeliu*, které v 16. století sloužilo osmanské propagandě a dnes figuruje i v přednáškách o křesťanství na al-Azharu. Modernější verzi nabídl koncem 20. století muslimský aktivista Ahmad Deedat, že Ježíš byl s kříže sňat ve stavu klinické smrti., z níž se pak probрал.

15| Viz HOOD, Rickey K. *Christian Gnosticism in Islamic Theology* (2008) dostupné na [www.timbooktu.com/hood/gnostic/htm](http://www.timbooktu.com/hood/gnostic/htm) ; též MASUD, Msihiyyen: *Mohammed: The Modern Marcion of Arabia*, dostupné na [www.answering-islam.org](http://www.answering-islam.org)

16| IBN TUFALJ, Abú Bakr. *Živý, syn Bdíciho*. Praha: Academia, 2011; český překlad I. Hrbka doplnil a nově komentoval L. Kropáček. Hajj, autodidakt vyrůstající na liduprázdném ostrově, dospívá k poznání Boha jako Nutného Bytí a k mystické snaze podobat se nebeským tělesům koncem 5. sedmiletí svého života, v knize od s. 77n.

mevlevi/mawlawíja. Hudbu a krouživý tanec obohacuje filosoficko-poetická interpretace lkavého zvuku flétny, naříkající nad odloučením od rákosu, z něhož byla odříznuta. Odpovědí jsou pro ni i pro tančící derviše zvuky bubnů: Al-láh. V jiném postřehu – řádu rifa`íja – se bolest z odloučení zrcadlí v pláči, kterým novorozenec provází svůj příchod na svět.

Člověk je v súfíjském pojetí samozřejmě Božím stvořením. Nebyl však stvořen jen proto, aby uctíval svého Pána a poslušně plnil jeho podrobně určené příkazy – k čemuž má na rozdíl od andělů darovánu určitou míru svobodné vůle. Mystikové vidí již v jeho stvoření zvláštní záměr, určující zvláštní vztah. Rádi citují údajný *hadíth qudsí* (Boží mimokoránský výrok): „Byl jsem skrytý poklad a toužil jsem být poznán. Proto jsem stvořil stvoření, abych byl poznán.“ Alláh tedy stvořením člověka umísťuje do světa důstojnou podobu bytí, schopnou poznávat a – jak mystikové pochopí a vyjádří – také milovat. Máme tu sice stále daleko ke křesťanskému Bohu, který se k člověku láskyplně sklání a přináší mu spásu nesmírným sebeponižením (kenosis), ale nepochybně jsme pokročili na cestě k Němu značně daleko od transcendentního přísného Zákonodárce. Je namístě připomenout, že tento Zákonodárce – což se dnes v silně polarizovaném islámu stalo i důležitým tématem diskusí o akceptaci, nebo určitých mezí pro uplatnění liberální demokracie - má také důležitý prvořadý atribut Milosrdný (Rahmán).

Perspektivy člověka tematizovala ve středověku ve svém paralelním vývoji k mystice také islámská *falsafa*. V jejím novoplatónském obraze se kosmos formuje postupující emanací od výchozího Jednoho k mnohosti bytí. Takto v soustředných sférách tvoření dospívá do naší sublunární sféry, kde značnou míru kontroly přebírá „činný rozum“ (aktivní intelekt, *`aql fa``ál*) či archanděl Džibríl, případně demiurg (v jeho dnešním religionistickém, nikoli platónském nebo gnostickém pojetí). V této sféře se ovšem k sestupnému vzníkaní připojuje i opačný, vzestupný pohyb: od nerostných k vegetativním a pak živočišným podobám bytí. Vrcholem je tu člověk, který má již možnost přičiňovat se sám, individuálně, o další vzestup cestou poznávání a duchovního růstu. Filozofové al-Fárábí, Avicenna, v určité podobě pak také maghribský trojlístek (Ibn Bádždža, Ibn Tufajl, Ibn Rušd) soudí, že tak vzestupuje k aktivnímu intelektu a dosahuje podílu na kolektivní nesmrtelnosti v pléromatu duší. Vzestup si ovšem vyžaduje příhodné podmínky, jaké může dát pouze správně fungující společnost či obec. Tu však filozofové (al-Fárábí a pak Ibn Bádždža) ve stávajících poměrech nenalézají – vzdělanci jsou vnímáni spíše jako „škodlivý plevel“ – a tak hledají cestu i k vnitřní emigraci.<sup>17</sup>

17| Nejpracovnější souhrnný výklad o islámské středověké *falsafě* nalezne dnes český čtenář v přeložené monografii DE LIBERA, Alain. *Středověká filosofie*. Praha: Oikoymenh, 2001.



Mystici si v týchž poměrech hledají vzestup odlišnou cestou, kde se vedle rozumu zapojují srdce, intuice a zkušenost. Dějiny súfismu ji zaznamenaly v několika značně rozdílných variantách. Ti, kteří zvolili cestu opojení (*sukr*) – nejznámější jsou al-Bistámí a al-Halládž – propadli představě, že dokáží vyloučit vlastní smyslové vnímání a vplynout bezprostředně do božské skutečnosti anihilací vlastního subjektu. Jinak postupovali stoupcí střízlivosti (*sahw*), kteří rozvinuli mystiku jako náboženskou vědu opřenou o rozsáhlou encyklopedickou literaturu výkladů pojmů a hodnot duchovního života až k návodům postupné vzestupné cesty. Ta zahrnuje dosažené etapy (*maqámát*), k nimž se adept propracovává vlastním úsilím, a stavy (*ahwál*), jimiž ho jako darem odměňuje Bůh. Cílovým dospěním k Bohu je již jmenované vysazení smyslového vnímání *faná'*, dospění *ittisál*, či extáze *wadžd* (slovo etymologicky souvislé s bytím *wudžúd*). Vrcholný teolog islámského středověku al-Ghazzálí vylíčil ve své duchovní autobiografii<sup>18</sup> dosažený cíl svého mnohaletého mystického hledání jako konečně dosaženou jistotu, jakou mu nedokázaly dát spekulativní teologie, filosofie ani jiné vědy. Líčí ji jako světlo, které mu do otevřené hrudi očištěné od rzi seslal přímo Pán. Mystické poznání pracující s obrazy světla, jednoty v mnohosti a dokonalosti dospělo pak k vrcholu ve 13. století v učení a silném vlivu Ibn `Arabího. Dokonalost, jakou představoval prorok Muhammad, zobecnila teze o „dokonalém člověku“ - *al-Insán al-kámil*.<sup>19</sup>

Představy o mystické cestě propadly v dalších dějinách podobně jako jiné složky islámské kultury stagnaci. Súfijská zbožnost se spolu s rostoucím počtem stoupců vsouvala stále markantněji do organizovaných podob bratrstev, řádů či „cest“ (*taríqa* pl. *turuq*), které jejím projevům dávaly ráz zmechanizované rutiny pravidelných, nejčastěji čtvrtčních, kolektivních obřadů opakování Božích jmen (*dhikr*). V taríqách se také prosadily principy, které dnes salafisté odsuzují obzvláště rozhořčeně: zbožná úcta k řádovým předákům, zakladatelům a světcům, z nichž mnozí byli svými stoupcí označeni za světce. Vyprávějí se zkazky o jejich zázracích (*karámát*) a jejich řádoví následovníci se chodí modlit k jejich hrobům – zvyk, který wahhábité tvrdě potírají. Pro pojem islámského světce se v arabštině ujal termín *walí* pl. *awlijá'*, doslova „blízký (Bohu)“. Protisúfijští radikálové takovýto koncept zcela odmítají jako islámsky nepřijatelný.

18] V českém překladu AL-GHAZZÁLÍ, Abú Hámid, *Zachránce bloudícího*. Praha: Vyšehrad, 2005.

19] K Ibn `Arabímu a obecně k islámské mystice mají dnes čeští čtenáři k dispozici několik původních prací. Zejména: OSTŘANSKÝ, Bronislav, *Dokonalý člověk a jeho svět v zrcadle islámské mystiky*. Praha, Orientální ústav, 2004; OSTŘANSKÝ, Bronislav, *Hledání skrytého pokladu. Antologie komentovaných překladů ze středověkého arabského sofijského písemnictví*. Praha: Orientální ústav, 2008; a souhrnný obraz súfismu ve světě a v dějinách až do současnosti KROPÁČEK, Luboš, *Súfismus. Dějiny islámské mystiky*- Praha: Vyšehrad, 2008.

Odlisný, zčásti modifikující, zčásti osvojující (inkluzivní) a zčásti odmítavý postoj k súfismu se vyvinul v šíitském islámu. Podle vzdělaneckého výkladu (Seyyed Hossein Nasr, Tabátábái) ší`a nutně musela vzniknout nejenom kvůli politickým sporům o vedení obce, ale právě proto, že sunnitský většinový islám zabředl do suchých právnických vymezení na úkor spirituálních potřeb věřících.<sup>20</sup> Právě proto se v sunnitském prostředí musel rozšířit jakkoliv nevlídně vnímaný súfismus. Naproti tomu šíitská spiritualita s láskyplnou úctou (*walájat*) k Prorokově resp, Alího rodině jako imámům, představujícím spojení mezi Bohem a lidmi, zajišťuje šíitským věřícím rozsáhlý prostor k duchovní imaginaci. Dodejme jen, že z radikalizovaných forem tohoto myšlenkového proudu vyrostla řada dalších a dalších štěpení, zvláště ze základů ší`y sedmíků *ismá`ilíje*. Jak již bylo uvedeno, její exponenti, inspirovaní staroíránskými i dalšími gnostickými idejemi, ustavili jednak endogamní komunity adorující Alího a pracující s představou reinkarnace (turečtí a kurdští alevité, syrští alawité-nusajrí, drúzové), jednak soustřeďující kult na rozdíl od většinových šíitských sekt k osobě živého imáma. (Tím je dnes 49. imám ismá`ilíje-nizárije či Khodžů Aga Khán IV.). Z ismá`ilíjského, do značné míry eklektického základu či paralelně s ním vyrostla také islámská podoba gnóze `irfán, která se spolu s šířeji založenou koncepcí moudrosti (*hikma*) a blíže sourodými proudy Suhrawardího iluminace (*išráq*) a ochotě k mnohokonfesní pluralitě společně sdílené philosophiae perennis šířila mezi muslimskými vzdělanci koncem středověku na místo dřívější helénistickým racionalismem prosycené filosofie. Z týchž zdrojů čerpaly jak nauky, tak praxe islámské mystiky a její nejviditelnější tváře súfismu. Žel, rozsáhlé rozšíření širokého spektra tariq vedlo pozvolna k nahrazování hledačského elánu pouhými zmechanizovanými rituály. Mystika se nejen poddávala, ale přímo spolupodílela na šířící se stagnaci.

Proniknout hlouběji do mnohovrstevnatého a rozporuplného tématu by si vyžádalo zvláštní dlouhou přednášku. Vážný rozpor dnešního polarizovaného islámu jsme naznačili. Je snad namístě ještě znovu zdůraznit, že stejně jako islám obecně – ani jeho mystika není monolit, ale pestrobarevně rozrůzněný kulturní fenomén. Útoky, které proti ní směřují přísné proudy salafismu, se pokusilo utlumit Ammánské poselství (2004-5), jež sjednotilo odpověď islámských náboženských autorit na otázku, kdo je muslim, zda a koho lze označit za odpadlíka (*takfír*) a kdo má právo vydávat autoritativní právní názory (*fatwy*). Dosažený konsenzus vypočítal právní školy sunitského, šíitského a ibadíjského islámu a dodal, že není dovoleno vyobcovávat jako odpadlíka ani toho, kdo praktikuje ryzí súfismus (*jumáris at-tasawwuf*

20] Pregnantně tento názor vyjádřil NASR, Seyyed Hossein v předmluvě k normativnímu výkladu TABATABAI, Sayyid Muhammad Husajn, *Shi`a*. Teherán: Ansariyan Publications, 1989, s. 3-28.

*al-haqíqí*), ani stoupence správného salafíjského myšlení.<sup>21</sup> Obecné formulace konsenzu bohužel nezastavily další radikalizaci ze strany salafíjských extrémistů. Obzvláště se vyhrortily sunnitsko-šíitské spory ve zmodernizované roli ideologické příměsi mocenského zápasu o regionální hegemonii na Blízkém východě. Proudý orientované skutečně spirituálně zůstávají v ústraní mediálního zájmu. Duchovní autority smířlivého mainstreamu, jako třeba velký imám al-Azharu Ahmad at-Tajjib, odmítají extrémistické tendence k vyobcovávacímu *takfirismu* a trvají na názoru, že muslimem je každý, kdo vyznává *šahádu* : jedinstvo Boží a uhammadovo proročké poslání.

Na závěr se pokusme krátce charakterizovat pohled na vztah člověka k poznání a přiblížení se k Bohu v komparační perspektivě s křesťanstvím. Sunnitští fundamentalisté a salafisté odmítají jiný vztah než poslušnost. Vidět Boha budou moci jen vyvolení na onom světě. Šíitská spiritualita dává značnou míru Božího světla a kontaktu Alího potomstvu, imámům z této rodiny tj. *ahl al-bajt*.. Súfismus počítá se zvláštním Božím světlem a možností přiblížení, k nimž dospějí úspěšní poutníci vzestupnou cestou, šejchové a světci, mezi nimi řádoví předáci (*pírové, dede, baba* aj.). Pro zajímavost: súfijové dávají člověku možnosti, o jakých nalézáme obrazná vyjádření již u raných křesťanů, a to nejen gnostiků. Např. u patriarchy z Antiochie ze 2. století Theofila.<sup>22</sup> Zajímavým tématem pro širší diskusi by bylo hledání míry možného sblížení dnešních koncepcí křesťanské teologie člověka s některými koncepcemi na islámském základě. Augustinovo pojetí možnosti člověka *homo capax Dei* bylo v dokumentech II. vatikánského koncilu přeneseno do pastorální konstituce *Gaudium et spes* do kapitoly „Formy a kořeny ateismu“ (GS 19): Zvlášť významně je důstojnost člověka založena v jeho povolání ke společenství s Bohem. K rozhovoru s Bohem je člověk zván již od svého vzniku: existuje totiž jenom proto, že ho Bůh z lásky stvořil a neustále z lásky zachovává; jen tehdy žije plně podle pravdy, když tuto lásku svobodně uznává a dává se svému Stvořiteli. (GS 19, viz též *Katechismus katolické církve* církve, I. část, 1. oddíl, 1. kapitola: „Člověk je „schopen“ Boha“). Troufám si říci, že velká část islámských „ryzích mystiků“ by tyto věty jako pozvání na cestu podepsala.

*Tento příspěvek vznikl v rámci plnění programu Progres Q01 Teologie jako způsob interpretace historie, tradic a současné společnosti na Univerzitě Karlově HTF.*

- 21| Ammánské poselství, *Risálat Ammán*, bylo schváleno předními náboženskými osobnostmi a institucemi islámského světa během r. 2005. Arabský text viz <http://ammanmessage.com/lang=ar> , výklad [https://en.wikipedia.org/wiki/Amman\\_Message](https://en.wikipedia.org/wiki/Amman_Message)
- 22| Theophilus of Antioch, z. 183: píše o naslouchání srdce a vidění duše, takže Boha lze opravdu vidět. Některé jeho obrazy jako by se po staletích opakovaly u muslimských mystiků, např. u al-Ghazálího. Např.: Duše člověka musí být čistá jako vyleštěné zrcadlo. Jestliže se do kovového zrcadla dá rez, člověk v něm svou tvář nespátí. A stejně, pronikne-li do člověka hřích, nemůže takový hříšník uvidět Boha.

# VZTAH ŽIDOVSTVÍ A GNÓZE. NĚKOLIK KRÁTKÝCH ÚVAH NA VYBRANÉ MOTIVY

**MARKÉTA HOLUBOVÁ**

HUSITSKÁ THEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY  
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY  
institutpp@volny.cz

## Relations between Judaism and Gnosticism. Some Brief Thoughts on Selected Motifs

**Abstract:** The author focuses on recent findings in regard to relations between traditional Judaism and Gnosticism in general, illustrating this with thoughts on the phenomena of Divine Names, man (or Man), Divine Sonship, the "feminine facet" of Godhead, hieros gamos and tiquin.

**Keywords:** God; Judaism; Gnosticism; Midrash; Kabbalah

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2017, Vol. 88, No. 4: p. 382 – 401.

Uvažujeme-li o vztahu židovství a gnóze,<sup>1</sup> zdaleka si nevystačíme s konstatováním vyostřeného dualismu gnostiků, jakož i jejich pohrdání biblickým Bohem Stvořitelem.<sup>2</sup> Takové soudy jsou zkratkovité a redukcionalistické, zvláště víme-li, jak široký a mnohotvárný proud (nebo proudy) gnostické myšlení a imaginace<sup>3</sup> představuje.<sup>4</sup>

- 1| Mám na mysli gnózi židovskou, předkřesťanskou, křesťanskou i tzv. pohanskou. Srov. např. YAMAUCHI, Edwin M. *Pre-Christian Gnosticism: A Survey of the Proposed Evidences*. Eugene: Wipf and Stock, 1973—2003. ISBN 1-59-244-396-6. 1. Introduction, s. 13–28 aj. Jakkoliv níže citovaný Monoimos (žijící a působící ve 2. pol. 2. století o. l.) patří do velmi širokého proudu křesťanské gnóze.
- 2| Srov. např. SEGAL, Alan F. *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports About Christianity and Gnosticism*. Boston – Leiden: Brill Academic Publishers, 1977—2002. ISBN 0-391-04172-X. Part Two. The Early Rabbinic Evidence, s. 33–156. Ibidem. Part Three. The Extra-Rabbinic Evidence and Conclusions, s. 159–267.
- 3| Viz DEUTSCH, Nathaniel. *Gnostic Imagination: Gnosticism, Mandaeism and Merkabah Mysticism*. Leiden – New York: E. J. Brill, 1995. ISBN 978-90-04-10264-4. 1. The Problem, s. 1–17. Ibidem. 2. Defining Gnosticism and Merkabah Mysticism, s. 18–55.
- 4| Viz např. MARTIN, Luther H. *Hellenistic Religions: An Introduction*. Oxford – New York: Oxford University Press, 1987. ISBN 0-19-504391-X. 5. Late Hellenistic Gnosis, s. 134–154.

Zajisté musím zmínit názory Gershoma Scholema<sup>5</sup> na provázanost židovské mystické tradice<sup>6</sup> a gnosticizmu. Gershom Scholem hájil stanovisko, že židovská mystická tradice vstřebávala gnostické prvky a reagovala na ně.<sup>7</sup> Povětšinou však nebral v potaz, že elementy považované za gnostické, se vyskytují ve velmi starých vrstvách judaismu.<sup>8</sup>

Mladší badatelé zásadně mění náhled na problematiku souvztažnosti judaismu a gnóze (např. David Flusser,<sup>9</sup> Ithamar Gruenwald,<sup>10</sup> Gedalijahu G. Stroumsa,<sup>11</sup>

- 5| Ohledně života (1898 — 1982) a díla tohoto zakladatele seriózního bádání o židovské mystice viz např. IDEL, Moshe. *Scholem (Shalom), Gershom Gerhard*. In BERENBAUM, Michael – SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 18*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 0-02-865946-5, s. 158–159.
- 6| Srov. Sifre Dt §328–329, Mechilta de-rabi Jišma'el. Ba-chodeš 5, Širta 4; Chag 14b aj. Dále viz např. VAN OORT, Johannes (ed.). *Gnostica, Judaica, Catholica: Collected Essays of Gilles Quispel*. Leiden – Boston: Brill, 2008. ISBN 978-90-04-13945-9. Chapter Eleven. Gnosticism, s. 155–174 aj. DEUTSCH, Nathaniel. *Guardians of the Gate: Angelic Vice-regency in the Late Antiquity* Leiden – Boston: Brill, 1999. ISBN 90-04-10909-9. Chapter Two. Myth and Exegesis, s. 13–26 aj.
- 7| Viz např. SCHOLEM, Gershom. *Origins Of The Kabbalah*. First edition 1962. Princeton: Princeton University Press, 1987. ISBN 0-691-02047-7. Chapter 2. The Book Bahir, s. 49–198 aj. Dále SCHOLEM, Gershom. *On The Kabbalah and Its Symbolism*. New York: Schocken Books, 1996 (c 1960). ISBN 0-80052-1051-2. Chapter 2. The Meaning of the Torah in Jewish Mysticism, s. 32–86. Ibidem. Chapter 3. Kabbalah and Myth, s. 87–117 aj. V neposlední řadě samozřejmě SCHOLEM, Gershom. *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*. First edition 1962. New York: The Jewish Theological Seminary Press, 2015. ISBN 0-87334-178-3. IX. The Relationship Between Gnostic and Jewish Sources. Jewish Sources on the Ogdoads, Yaldabaoth and Ariel. Elijah and Lilith, s. 65–74 aj.
- 8| Viz např. Sefer Bahir 2:94–95, 98–100, 108–109, 165–172 aj. Srov. též IDEL, Moshe. *Kabbalah. New Perspectives*. New Haven/London: Yale University, 1988. ISBN 0-300-04699-5. Chapter 6. Kabbalistic Theosophy, s. 112–155 aj. IDEL, Moshe. *Old Worlds, New Mirrors: On Jewish Mysticism and Twentieth-century Thought*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2010. ISBN 978-0-8122-4130-3. II. Scholem's Conceptualizations of Kabbalah. 6. Subversive Catalysts: Gnosticism and Messianism in Scholem's View of Jewish Mysticism, s. 133–153. Dále např. ADELMAN, Rachel. *The Return of the Repressed: Pirqa De-Rabbi Eliezer and the Pseudepigrapha*. Leiden: Brill, 2009. ISBN 978-90-04-17049-0. Part II: The Personification of Evil, s. 49–137 aj. FISHBANE, Michael. *Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking*. Oxford – New York: Oxford University Press, 2005. ISBN 0-19-826733-9. II. Rabbinic Myth and Mythmaking, s. 95–249. Ibidem. Jewish Myth and Mythmaking in the Middle Ages, s. 253–314.
- 9| Ohledně života (1917 — 2000) a díla tohoto badatele viz např. EDITORIAL STAFF. *Flusser, David*. In BERENBAUM, Michael – SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 7*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 0-02-865935-X, s. 91.
- 10| Narozen r. 1937 v Izraeli. Blíže viz např. <http://worldcat.org/identities/lccn-n80054879/>. Poslední aktualizace neuvedená. [cit. 2017-05-04].
- 11| Narozen r. 1948 ve Francii. Další informace ohledně života, díla, jakož i akademického působení tohoto badatele viz např. <http://huji.academia.edu/guystroumsa/CurriculumVitae>. Poslední aktualizace neuvedená. [cit. 2017-05-04].

Jarl E. Fossum,<sup>12</sup> Nathaniel Deutsch,<sup>13</sup> Elliot R. Wolfson<sup>14</sup> aj.), velmi komplexně tento proces artikuluje např. Moše Idel.<sup>15</sup>

Ráda bych zde v krátkosti vysvětlila recentní postřehy<sup>16</sup> ohledně motivů Člověka (respektive člověka)<sup>17</sup> a sefirotického uspořádání (což jsou tematicky příbuzné

- 12| Narozen r. 1946 v Norsku. Působil mj. v USA. Jeho patrně nejvlivnějším dílem je publikace FOSSUM, Jarl E. *The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1985. ISBN 3-16-144789-1, citovaná níže.
- 13| Narozen r. 1967. Dále viz např. <http://jewishstudies.ucsc.edu/faculty/deutsch.html>. Poslední aktualizace: September 03, 2010. [cit. 2017-05-01].
- 14| Viz např. WOLFSON, Elliot R. *Becoming Invisible: Rending the Veil and the Hermeneutic of the Secrecy in the Gospel of Philip*. In DeCONICK, April D. – SHAW, Gregory – TURNER, John D. (eds.). *Practicing Gnosis: Ritual, Magic, Theurgy and Liturgy in Nag Hammadi, Manichaean and Other Ancient Literature. Essays in Honor of Birger A. Pearson*. Leiden – Boston: Brill, 2013. ISBN 978-90-04-25629-3, s. 113–135.
- 15| Více k životu (narozen r. 1947) a dílu tohoto vynikajícího žáka Scholemova, jenž je zároveň výrazným kritikem některých jeho metod a názorů viz např. GARB, Jonathan. *Idel, Moshe*. In BERENBAUM, Michael – SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 9*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 0-02-865937-6, s. 707–708. K jeho názorům na vztah židovství a gnóze viz např. IDEL, Moshe. *Kabbalah. New Perspectives*. New Haven/London: Yale University, 1988. ISBN 0-300-04699-5. Chapter 2. Methodological Observations, s. 17–34. Ibidem. Chapter 6. Kabbalistic Theosophy, s. 112–155 aj. Dále IDEL, Moshe. *Absorbing Perfections. Kabbalah and Interpretation*. New Haven/London: Yale University Press, 2002. ISBN 0-300-08379-3. 8. Semantics, Constellation, and Interpretation, s. 221–249 aj.
- 16| Jakkoliv se opírám především o názory prof. Mošeho Idela a dalších badatelů, cituji pramenou literaturu. Není-li uvedeno jinak, vycházím z EDITORIAL STAFF. *The Torah CD-ROM Library (CD-ROM)*. Taklitor Torani. Version 2.4. Israel, Copyright 1999–2001. ISBN neuvedeno. Případně z KANTROWITZ, David. (ed.). *Judaic Classic Library (CD-ROM)*. Version II. f. Institute for Computers in Jewish Life. Davka Corporation & Judaica Press Inc., Copyright 1991–1999. ISBN neuvedeno. Názory Mošeho Idela a dalších badatelů se pokouším rozvíjet a smysluplně reflektovat.
- 17| V židovské tradici je třeba rozlišovat *Adama Kadmona* (Prvotního, či Primordiálního člověka), prvního člověka [hebr.: *ha-adam ha-riš'on* viz např. Tanchuma (Acharej mot 2). Srov. Lv r. 14:1; 20:2; Zoh. 1:142b; Gn r. 88:6 aj., ale také Sanh. 38b aj.], syna člověka (aram.: *bar enaš* – Da 7:13) a člověk (respektive lidstvo – hebr.: *bnej adam* atp.). SCHOLEM, Gershom. *Adam Kadmon (Primordial Man)*. In WIGODER, Geoffrey – SECKBACH, Fern (eds.). *Encyclopaedia Judaica[CD-R]*. Version 1.0. Jerusalem: Judaica Multimedia (Israel), 1997. ISBN neuvedeno. Dále SCHOLEM, Gershom. *Major Trends In Jewish Mysticism*. Reprinted from the third revised edition New York: Schocken Books, 1945–1995. ISBN 0-8052-1042-3. Sixth Lecture. The Zohar II The Theosophic Doctrine of the Zohar, s. 205–243. Ibidem. Seventh Lecture. Isaac Luria and His School, s. 244–286. Srov. též IDEL, Moshe. *Kabbalah. New Perspectives*. New Haven/London: Yale University, 1988. ISBN 0-300-04699-5. Chapter 6. Kabbalistic Theosophy, s. 112–155. Ibidem. Chapter 8. Kabbalistic Theurgy, s. 173–199 aj. V daných souvislostech je nadmíru důležitá symbolika Božích Tváří (hebr.: *panim; parcuřim*). Srov. IDEL, Moshe. *Panim: Faces and Re-Presentations in Jewish Thought*. In TIROSH–SAMUELSON, Hava – HUGHES, Aaron W. (eds.). *Representing God*. Leiden: Brill, 2014. ISBN 978-90-04-28077-9, s. 71–102. Rovněž pak KAPLAN, Aryeh. *Meditation And Kabbalah*. York Beach: Samuel Weiser, 1989. ISBN 0-87728-616-7. Rabbi Abraham Abulafia. Gates of Righteousness, s. 107–110 aj. V posledním řadě pak Viz též WOLFSON, Elliot R. *Through a Speculum that Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*. Princeton / Chichester: Princeton University Press, 1994. ISBN 0-691-01722-0. Chapter Seven. The Hermeneutics of Visionary Experience: Revelation and Interpretation in the Zohar, s. 326–392. Tématu se dotýká rovněž STROUMSA, Gedaliahu G. Form(s) of God: Some Notes on Metatron

a komplementární okruhy, vyplývající z centrálního bodu židovské mystiky, a totiž Božího Jména<sup>18</sup>).

### Boží Jméno<sup>19</sup> a Boží Slovo

Židovská tradice chápe Boží Jméno jako Boží hypostázi,<sup>20</sup> nezměrnou tvůrčí moc a zdroj života,<sup>21</sup> často je ztotožňuje s Tórou.<sup>22</sup> Rovněž musíme mít na paměti, jak

and Christ. *The Harvard Theological Review*, 1983, vol. 76, no. 3. ISSN 0017-8160, p. 269–288.

- 18] Viz např. GIKATILLA, Josef. *Ša'arej ora*. Mantua, 1561. Spis je volně dostupný z internetové domény <http://www.hebrewbooks.org/45259>. Poslední aktualizace neuvedena. [cit. 2015-02-03]. Srov. např. IDEL, Moshe. *Defining Kabbalah: The Kabbalah of Divine Names*. In HERRERA, Robert A. (ed.). *Mystics of the Book: Themes, Topics and Typologies*. New York: Peter Lang, 1993. ISBN 0820420077, s. 97–122. Dále SCHOLEM, Gershom. *On The Kabbalah and Its Symbolism*. New York: Schocken Books, 1996 (c 1960). ISBN 0-80052-1051-2. Chapter 2. The Meaning of the Torah in Jewish Mysticism, s. 32–86.
- 19] Židovská tradice zná mnoho Božích jmen (některá z nich jsou převelice svatá – viz např. Sanh. 66a aj.). Blíže např. RABINOWITZ, Louis I. *Rabbinical Names of God*. In *God, Names of*. In BERENBAUM, Michael – SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 7*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 0-02-865935-X, s. 677. V této souvislosti se jakožto podnětný jeví FISHBANE, Michael. *Sacred Attunement: Jewish Theology*. Chicago: University Of Chicago Press, 2008. ISBN 0226251721. 2 A Jewish Hermeneutical Theology. Torah and Hermeneutical Theology, s. 62–101. Srov. např. Sefer Bahir 3:110–112. Dále např. též KAPLAN, Aryeh. *Meditation And Kabbalah*. York Beach: Samuel Weiser, 1989. ISBN 0-87728-616-7, jakož i BECKER, Hans-Jürgen. *The Magic of the Name and Palestinian Rabbinic Literature*. In SCHÄFFER, Peter (ed.). *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture III*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 2002. ISBN 3-16-147852-5, s. 391–407. Viz též WILKINSON, Robert J. *Tetragrammaton: Western Christians and the Hebrew Name of God: From the Beginnings to the Seventeenth Century*. Leiden – Boston: Brill, 2015. ISBN 978-90-04-28462-3. Chapter 4. The Tetragrammaton among Gnostics and Magicians in Late Antiquity, s. 155–177.
- 20] Viz např. IDEL, Moshe. *Defining Kabbalah: The Kabbalah of Divine Names*. In HERRERA, Robert A. (ed.). *Mystics of the Book: Themes, Topics and Typologies*. New York: Peter Lang, 1993. ISBN 0820420077, s. 97–122. IDEL, Moshe. *Ben: Sonship and Jewish Mysticism*. New York: Continuum Publishing Corporation, 2007. ISBN 0826496652. Chapter 1. Righteousness, Theophorism and Sonship in Rabbinic and Heikhalot Literatures, s. 108–193. Dále FOSSUM, Jarl E. *The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1985. ISBN 3-16-144789-1. Part Two: The Samaritan Mould of Gnosticism. Chapter Three: The Name of God, s. 76–191. Ibidem. Part Three: The Jewish Evidence. Chapter Five: The Name of God, s. 241–256.
- 21] Viz např. SCHOLEM, Gershom. *On The Kabbalah*. Chapter 2. The Meaning of the Torah in Jewish Mysticism, s. 32–86. IDEL, Moshe. *Language, Torah, and Hermeneutics in Abraham Abulafia*. Albany: State University of New York Press, 1989. ISBN 0-88706-832-4. 1 Abulafia's Theory of Language, s. 1–28. Ibidem. 2 The Meaning of the Torah in Abulafia's System, s. 29–81.
- 22] Viz Gn r. 10:1; Ex r. 33:6; Av. Zar. 3b; Sanh. 99b; Zoh. 1:124a; 2:60a, 90b; 3:73a, 93b aj. Srov. BEN MAJMON, Moše. *Mišne Tora*. Sefer Ha-Mada. Jesodei Ha-Tora 2:7. Srov. SCHOLEM, Gershom. *On the Kabbalah and Its Symbolism*. New York: Schocken Books, 1996 (c 1960). ISBN 0-8052-1051-2. Chapter Chapter 2. The Meaning of the Torah in Jewish Mysticism, s. 32–86. Dále např. IDEL, Moshe. *Old Worlds, New Mirrors: On Jewish Mysticism and Twentieth-century Thought*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2010. ISBN 978-0-8122-4130-3. III. Kabbalah in Some Twentieth-Century Thinkers. 9. Jacques Derrida and Kabbalistic Sources, s. 176–192. K symbolice Tóry jakožto komentáře k Božímu Jménu, „Božího těla“ atd. viz např. MORLOK, Elke. *Rabbi Joseph Gikatilla's Hermeneutics*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011. ISBN 978-

úzké sepětí panuje v židovském diskurzu mezi řečí (potažmo jazykem vůbec) a stvořením.<sup>23</sup>

Je jasné, že toto pojetí má dalekosáhlé dopady na židovskou kosmogoni a kosmologii, ale i mystickou antropologii.

### Adam a Anthrópos<sup>24</sup>

Zaměříme-li se na učení o výrocích Hospodinových,<sup>25</sup> potažmo na koncepci tzv.

---

3-16-150203-3. 3 Status of the Text, s. 135–307.

- 23| Viz např. Ber. 5a; Eruv. 13a; Pirkej de-rabi Eliezer (Kapitola 3); Zoh. 2:90a–b, 60a, 87a, 90b, 124a, 161b aj. Dále GIKATILLA, Josef. *Ša'arej ora*. Mantua, 1561. Spis je volně dostupný z internetové domény <http://www.hebrewbooks.org/45259>. Poslední aktualizace neuvedena. [cit. 2015-02-03]. Srov. např. IDEL, Moshe. *Defining Kabbalah: The Kabbalah of Divine Names*. In HERRERA, Robert A. (ed.). *Mystics of the Book: Themes, Topics and Typologies*. New York: Peter Lang, 1993. ISBN 0820420077, s. 97–122. Dále SCHOLEM, Gershom. *On The Kabbalah and Its Symbolism*. New York: Schocken Books, 1996 (c 1960). ISBN 0-80052-1051-2. Chapter 2. The Meaning of the Torah in Jewish Mysticism, s. 32–86. A také PATTERSON, David. *Hebrew Language and Jewish Thought*. London and New York: Routledge / Taylor and Francis Group, 2005. ISBN 0-415-34697-5. 9 The House of The Book, s. 153–172. A v neposlední řadě též IDEL, Moshe. *Language, Torah, and Hermeneutics in Abraham Abulafia*. Albany: State University of New York Press, 1989. ISBN 0-88706-832-4. Chapter 2. The Meaning of the Torah in Abulafia's System, s. 29–81.
- 24| Zcela specifickou problematiku představují v daných souvislostech religiózní koncepty mandejeů. Viz např. MCCULLOUGH, William S. *Jewish and Mandaean incantation Bowls in the Royal Ontario Museum*. Toronto: University of Toronto Press, 1967. ISBN neuvedeno, s. 28–47aj. VAN OORT, Johannes (ed.). *Gnostica, Judaica, Catholica: Collected Essays of Gilles Quispel*. Leiden – Boston: Brill, 2008. ISBN 978-90-04-13945-9. Chapter Twenty Nine. Jewish Gnosis and Madaean Gnosticism. Some Reflections on the Writing Bronté, s. 487–528. DEUTSCH, Nathaniel. *Gnostic Imagination: Gnosticism, Mandaicism and Merkabah Mysticism*. Leiden – New York: E. J. Brill, 1995. ISBN 978-90-04-10264-4. 4. Cosmology and Ascent, s. 68–79. Ibidem. 5. Theology, s. 80–152 aj. DEUTSCH, Nathaniel. *Guardians of the Gate: Angelic Vice-regency in the Late Antiquity*. Leiden – Boston: Brill, 1999. ISBN 90-04-10909-9. Chapter Five. Abathur's Lament, s. 78–123. Dále LESSES, Rebecca. *Image and Word: Performative Ritual and Material Culture in the Aramaic Incantation Bowls*. In DeCONICK, April D. – SHAW, Gregory – TURNER, John D. (eds.). *Practicing Gnosis: Ritual, Magic, Theurgy and Liturgy in Nag Hammadi, Manichaean and Other Ancient Literature. Essays in Honor of Birger A. Pearson*. Leiden – Boston: Brill, 2013. ISBN 978-90-04-25629-3, s. 377–408 aj.
- 25| Boží výroky mají tvůrčí moc (srov. Gn 1:1–31) a často jsou totožné se Jménem Hospodinovým [srov. např. Gn r. 3:6, viz též Tanchuma (Tazri'a 9)]. Dále viz Avot 5:1; RH 32a; Chag 12a; Pirkej de-rabi Eliezer (kapitola 3) aj. Záhy jsou též chápány jako deset sefirot (viz např. Sefer Bahir 3:48, 49, 118; 4:138, 140–141, 179–181). Dále např. IDEL, Moše. *Sfirot še-me-al ha-sfirot. La-cheker mekorotejhem šel ri'šonej ha-mekubalim. Tarbic. Riv'on le-mada'ej ha-jehudot*, 1982, vol. 51, no. 2. ISSN 0334-3650, s. 239–280.



*sefirot*<sup>26</sup> (zprostředkovávajících Světlo Ejn Sof<sup>27</sup>) a jejich otisk ve stvoření (zvláště pak v člověku<sup>28</sup>), nacházíme zajímavé paralely u některých starověkých gnostiků. Nejznámějším příkladem takové paralely jsou patrně názory Monoimovy.<sup>29</sup> Podle

- 26] Poprvé se tento termín vyskytuje v Sefer Jecira 1:2–11. K jeho dalšímu rozvoji a případným gnostickým paralelám mezi theosofickou i extatickou větví židovské mystiky a gnostickými systémy a jejich zpodobněním viz např. SCHOLEM, Gershom. *Kabbalah*. First edition, 1978. New York: Meridian Penguin Books, 1978. ISBN 0-452-01007-1. Chapter 3. The Basic Ideas of Kabbalah, s. 87–189. IDEL, Moshe. *Kabbalah. New Perspectives*. New Haven/London: Yale University, 1988. ISBN 0-300-04699-5. Chapter 6. Kabbalistic Theosophy, s. 112–155 aj. Srov. EVANS, Erin. *The Books of Jeu and the Pistis Sophia as Handbooks to Eternity: Exploring the Gnostic Mysteries of the Ineffable*. Leiden – Boston: Brill, 2015. ISBN 978-90-04-28446-3. Part 1. Baptism & Ascent Guides, s. 15–137. Dále např. WOLFSON, Elliot R. *Language, Eros, Being: Kabbalistic Hermeneutics and Poetic Imagination*. New York: Fordham University Press, 2005. ISBN 0-8232-2419-8. Chapter 4. Male Androgyny: Engendering E/Masculation, s. 142–189. Jakož i GILLER, Pinchas. *Reading the Zohar: The Sacred Text of the Kabbalah*. Oxford – New York: Oxford University Press, 2001. ISBN 0-19-511849-9. Chapter 6 The Idrot: Emanation of Divinity, s. 125–138 aj.
- 27] Jedno z mystických jmen Božích (doslova: „Nemá konec“; „Bez konce“; „Nekonečný“). Ohledně konotací a užití tohoto Božího Jména viz např. SCHOLEM, Gershom – IDEL, Moshe. *Ein-Sof*. In BERENBAUM, Michael – SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 6*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 0-02-865934-1, s. 260–261. Srov. gnostické pojetí Boha jakožto Arché, Proarché, Bythos atp. Bliže např. ROBERTS, Alexander – DONALDSON, James. *Ante-Nicene Fathers. The Writings of the Fathers Down to A.D. 325. Volume 3. Latin Christianity: Its Founder, Tertullian. Latin Christianity: Its Founder, Tertullian. I. Apologetic; II. Anti-Marcion; III. Ethical*. Chapter VII.—The First Eight Emanations, or Æons, Called the Ogdoad, are the Fountain of All the Others. Their Names and Descent Recorded. Edinburgh: T. & T. Clark, 1867—1885. Přístupné z <http://www.ccel.org/> Poslední aktualizace neuvedená. [cit. 2017-02-02].
- 28] Člověk je totiž obrazem a podobenstvím Božím (viz Gn 1:26–27). Dále viz např. Tosefta Sanhedrin 8:7–9; Chag. 14a; Sanh. 37a; Avot de-rabi Natan (Kapitola 31); Gn r. 8:1 aj. Viz též Ž 8:4–7. Z pozdějších děl rozvádějících danou problematiku např. HOROWITZ, Isaiah. *The Generations of Adam*. Translated, edited, and with an introduction by Krassen, M.; preface by Wolfson, E. R. New Jersey: Paulist Press, 1996. ISBN 0-8091-3590-6. The House of Israel (III), s. 197–217. Dále LUZZATTO, Moshe H. *Da'at tevunot. The Knowing Heart*. New York: Feldheim Publishers, 2003. ISBN 0-87306-194-2, s. 15–17 aj.
- 29] Bliže např. ROBERTS, Alexander – DONALDSON, James. *Ante-Nicene Fathers. The Writings of the Fathers Down to A.D. 325. Volume 5. Hippolytus, Cyprian, Caius, Novatian, Appendix*. Book 8. Chapter V.—Monoïmus; Man the Universe, According to Monoïmus; His System of the Monad. Ibidem. Chapter VI.—Monoïmus' "Iota;" His Notion of the "Son of Man." Ibidem. Chapter VII.—Monoïmus on the Sabbath; Allegorizes the Rod of Moses; Notion Concerning the Decalogue. Ibidem. Chapter VIII.—Monoïmus Explains His Opinions in a Letter to Theophrastus; Where to Find God; His System Derived from Pythagoras. Edinburgh: T. & T. Clark, 1867—1885. Přístupné z <http://www.ccel.org/> Poslední aktualizace neuvedená. [cit. 2017-02-02]. Dále viz např. IDEL, Moshe. *Absorbing Perfections. Kabbalah and Interpretation*. New Haven/London: Yale University Press, 2002. ISBN 0-300-08379-3. 8. Semantics, Constellation, and Interpretation, s. 221–249. Srov. též IDEL, Moshe. *Kabbalah in Italy 1280 – 1510. A Survey*. New Haven/London: Yale University Press, 2011. ISBN 978-0-300-12626-6. 9. Menahem Recanati as a Theosophical-Theurgical Kabbalist, s. 117–127. Ibidem. 10. Menahem Recanati's Hermeneutics, s. 128–138.

tohoto myslitele představuje Dokonalý Člověk<sup>30</sup> zároveň monádu<sup>31</sup> i dekádu. Monáda jest odrazem Boží Jedinosti, dekáda je pravděpodobně spjata s Božími výroky (přesněji: její pozitivní, láskyplné aspekty<sup>32</sup> jsou symbolizovány Desaterem, aspekty přísného soudu<sup>33</sup> jsou symbolizovány deseti ranami egyptskými nebo

- 30| Lze se oprávněně domnívat, že pozemský člověk v sobě nese otisk, či sémě tohoto Prvotního člověka. Srov. ROBERTS, Alexander – DONALDSON, James. *Ante-Nicene Fathers. The Writings of the Fathers Down to A.D. 325. Volume 5. Hippolytus, Cyprian, Caius, Novatian, Appendix*. Book 8. Chapter VIII.—Monoimus Explains His Opinions in a Letter to Theophrastus; Where to Find God; His System Derived from Pythagoras. Edinburgh: T. & T. Clark, 1867—1885. Přístupné z <http://www.ccel.org/> Poslední aktualizace neuvedena. [cit. 2017-02-02].
- 31| Monáda je dle Monoima symbolizována písmenem iota (či jod, které má číselno hodnotu deset), respektive hrotem písmene jod. Bližší Viz výše; odkaz týkající se Hippolitových záznamů ohledně Monoimova učení. Je možné, že existuje provázanost mezi tímto hrotem písmene jod a primordiálním bodem. Viz např. IDEL, Moshe. *Kabbalah. New Perspectives*. New Haven/London: Yale University, 1988. ISBN 0-300-04699-5. Chapter 6. Kabbalistic Theosophy, s. 112–155. Dále MORLOK, Elke. *Rabbi Joseph Gikatilla's Hermeneutics*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011. ISBN 978-3-16-150203-3. 2 Tzerufei 'Otiyyot, s. 36–134. Ohledně primordiálního bodu, případně dokonalého bodu viz např. Zoh. 1:15a; 2:126b, 204a; Zohar Chadaš 73b, 76b. Dále viz např. DE LEON, Moše. *Šekel ha-kodeš*, s. 87. Jicchak z Akkonu. *Peruš le-Sefer Jecira*, s. 32, jakož i CORDOVERO, Moše. *Or jakar*, s. 86 aj. Povšechně danou problematiku pojednává např. SCHOLEM, Gershom. *Kabbalah*. First edition, 1978. New York: Meridian Penguin Books, 1978. ISBN 0-452-01007-1. Part One: Kabbalah. Chapter 3. The Basic Ideas of Kabbalah, s. 87–189. Viz též IDEL, Moshe. *Language, Torah, and Hermeneutics in Abraham Abulafia*. Albany: State University of New York Press, 1989. ISBN 0-88706-832-4. Chapter 2. The Meaning of the Torah in Abulafia's System, s. 29–81. Srov. též některé úvahy Jisra'ela Saruga. Viz např. SCHOLEM, Gershom. *Kabbalah*. In WIGODER, Geoffrey – SECKBACH, Fern (eds.). *Encyclopaedia Judaica[CD-R]*. Version1.0. Jerusalem: Judaica Multimedia (Israel), 1997. ISBN neuvedeno. Zvláštní pozornost zasluhuje SHATIL, Sharron. *The Kabbalah of R. Israel Sarug: A Lurianic-Cordoverian Encounter*. The Review of Rabbinic Judaism - Ancient, Medieval, and Modern, 2011, vol. 14, Issue. 2. ISSN 1568-4857, s. 158–187.
- 32| Aspekty Boží lásky, slitování a soucitu jsou ve většinové židovské tradici symbolizovány nevyslovitelným Tetragramem. Viz např. IDEL, Moshe. *Kabbalah. New Perspectives*. New Haven/London: Yale University, 1988. ISBN 0-300-04699-5. Chapter 6. Kabbalistic Theosophy, s. 112–155.
- 33| Aspekt Přísného Božího soudu je většinové židovské tradici spjat se jménem *Elohim*, respektive *Elokim*, tzn.: „Bůh“. Op. cit.

Mojžíšovou holi<sup>34</sup>).<sup>35</sup> Ovšem i učení o sefirot má kořeny v rabínské literatuře,<sup>36</sup> v literatuře hejchalot a ši'ur koma.<sup>37</sup>

- 34] Srov. Pirke de-rabi Eliezer (Kapitola 4) aj. Sám motiv hole je však ambivalentní (ovšem vždy je spjat s vyvedením lidu Izraele z Egypta). Symbolika hole může někdy odkazovat k Metatronovi. Viz např. PALUCH, Agata. *The Enoch–Metatron Tradition in the Kabbalah of Nathan Neta Shapira of Kraków (1585–1633)*. A dissertation submitted for the degree of Doctor of Philosophy. University College London, 2013. Chapter 5: Moses and Metatron, s. 185–224. Přístupné z [http://discovery.ucl.ac.uk/1404057/3/PhD\\_final\\_19\\_08\\_2013.pdf](http://discovery.ucl.ac.uk/1404057/3/PhD_final_19_08_2013.pdf). Poslední aktualizace neuvedena. [cit. 2017-05-05].
- 35] Viz výše; poznámku týkající se Hippolitových záznamů ohledně Monoimova učení. Srov. IDEL, Moshe. *Kabbalah. New Perspectives*. New Haven/London: Yale University, 1988. ISBN 0-300-04699-5. Chapter 6. Kabbalistic Theosophy, s. 112–155. Je zajímavé, že Hippolitus zmiňuje Monoimovo přirovnání Boží hlubiny (potažmo i hlubiny lidství) k oceánu. Viz např. ROBERTS, Alexander – DONALDSON, James. *Ante-Nicene Fathers. The Writings of the Fathers Down to A.D. 325. Volume 5. Hippolytus, Cyprian, Caius, Novatian, Appendix*. Book 8. Chapter V.—Monoimus; Man the Universe, According to Monoimus; His System of the Monad. Edinburgh: T. & T. Clark, 1867—1885. Přístupné z <http://www.ccel.org/>. Poslední aktualizace neuvedena. [cit. 2017-02-02]. Srov. IDEL, Moshe. *Kabbalah*. Chapter 4. Unio Mystica in Jewish in Mysticism, s. 59–73.
- 36] Srov. Avot 1:2 a 18, 5:1 (srov. Ž 89:15); Chag. 12b; Avot de-rabi Natan (Kapitola 37) aj. Názvy většiny sefirot ovšem pocházejí z 1 Pa 29:11. Dále viz STROUMSA, Gedaliahu G. *Form(s) of God: Some Notes on Metatron and Christ*. *The Harvard Theological Review*, 1983, vol. 76, no. 3. ISSN 0017-8160, s. 269–288. Jakož i IDEL, Moshe. *Kabbalah. New Perspectives*. New Haven/London: Yale University, 1988. ISBN 0-300-04699-5. Chapter 6. Kabbalistic Theosophy, s. 112–155.
- 37] Srov. např. SCHOLEM, Gershom. *Major Trends In Jewish Mysticism*. Reprinted from the third revised edition New York: Schocken Books, 1945—1995. ISBN 0-8052-1042-3. Second Lecture. Merkabah Mysticism and Jewish Gnosticism, s. 40–79. Dále WOLFSON, Elliot R. *Metatron and Shi'ur Qomah in the Writings of Haside Ashkenaz*. In GROZINGER, Karl E. – DAN, Joseph (eds.). *Mysticism, Magic, and Kabbalah in Ashkenazi Judaism: International Symposium Held in Frankfurt a. M. 1991*. Berlin – New York: Walter de Gruyter & Co., 1995. ISBN 3-11-013744-5, s. 60–92. Rovněž pak WOLFSON, Elliot R. *Along the Path: Studies in Kabbalistic Myth, Symbolism, and Hermeneutics*. Albany: State University of New York Press, 1995. ISBN 0-7914-2408-1. 1. The Image of Jacob Engraved Upon the Throne: Further Speculation on the Esoteric Doctrine of the German Pietists, s. 1–57. Mírně odlišná hebrejská verze (WOLFSON, Elliot R. *Dmut Ja'akov chakuka ba-Kise Ha-Kavod: ljun nosaf ba-Torat ha-sod šel Chasidut Aškenaz*) je volně přístupná: [http://www.michtavim.com/Wolfson/25\\_The\\_Image\\_of\\_Jacob\\_Engraved\\_Upon\\_the\\_Throne-Further\\_Speculation\\_on\\_the\\_Esoteric\\_Doctrine\\_of\\_the\\_German\\_Pietism.PDF](http://www.michtavim.com/Wolfson/25_The_Image_of_Jacob_Engraved_Upon_the_Throne-Further_Speculation_on_the_Esoteric_Doctrine_of_the_German_Pietism.PDF). Poslední aktualizace neuvedena. [cit. 2017-02-02]. V neposlední řadě WOLFSON, Elliot R. *Images of God's Feet: Some Observations on the Divine Body in Judaism*. In EILBERG–SCHWARTZ, Howard. *People of the Body: Jews and Judaism from an Embodied Perspective*. Albany: State University of New York Press 1992. ISBN 0-7914-1170-2, s. 143–181.

## Syn Boží, synové Boží<sup>38</sup> a manžel Šechiny<sup>39</sup>

S konceptem Dokonalého nebo Prvotního člověka souvisí i fenomén Božího synovství. Víme, jak je tematizován v křesťanství<sup>40</sup> a v gnózi.<sup>41</sup> Existuje obdobný fenomén v židovství?<sup>42</sup> Kromě výroků TaNaCHu (citovaných v poznámce č. 38) a názorů Fi-

- 38| Srov. např. Ex 4:22–23; Dt 14:1; Iz 43:6; Jr 31:9; Oz 11:1; BB 99a; Sot. 14a; Zoh. 1:124b, 223b, 233b; 2:105a, 163a; 3:11b–12a, 191b, 281b aj. Srov. Sefer Bahir 4:162; Zoh. 1:150; 2:22a aj., kde je v souvislosti s Izraelem či jeho obcenstvím užívána výrazně femininní symbolika (v Bahir 4:162 existuje nexus mezi královskou dcerou a Izraelem).
- 39| Viz úvahy židovských mystiků o Mojžíši či Jákobovi jako manželech Šechiny (srov. Ž 90:1). Viz např. IDEL, Moshe. *Studies in Ecstatic Kabbalah*. Albany: State University of New York Press, 1988. ISBN 0-88706-605-4. Chapter 7. Hitbodedut as Concentration in Ecstatic Kabbalah, s. 103–170. Existují rovněž podobenství pracující se symbolem Šechiny nevěsty či manželky Mojžíšovy (viz např. Nu r. 22:8; Zoh. 1:236a–b; 2:5b, 145a, 245a aj). Viz také symbol Boha jakožto manžela Izraele (Iz 54:1–8, 10, 62:4–5; Jr 2:3 aj.; Ez 16:23; Oz 2:19, 21–22 aj.; Mal 2:14. Dále viz např. Lv r. 30:12 a především rabínské výklady Písně písní. Ohledně intimity ve vztahu Boha a Izraele v rabínském uvažování viz např. publikaci ANISFELD, Rachel A. *Sustain Me With Raisin-Cakes: Pesikta deRav Kahana and the Popularization of Rabbinic Judaism*. Leiden: Koninklijke Brill, 2009. ISBN 978-90-04-15322-6. Part One. Introductions. Methodological Introduction: On The Self-Referential Reading of PRK Texts, p. 20–43. Part Two. Pesikta deRav Kahana (PRK) on its Own. Chapter Four. PRK's Thematic Concerns: A Theology of Intimacy, Humility and Indulgence, s. 67–95. Srov. níže uvedené úvahy o hieros gamos mezi parzufim Ze'ir Anpin a Nukba.
- 40| Viz především o některé pasáže Pavlových christologických hymnů a další části novozákonního pavlovského korpusu. Např. Ef 1:3–14 (zvláště verš 10), 2:14–16 (zvláště verše 14–15); Fp 2:6–11 (zvláště verše 6 a 9–11), a samozřejmě Ko 1:15–20 and Žd (Kapitola 1; zvláště verše 3–5). Mimochodem: v souvislosti s listem Židům stojí za zaznamenání rovněž velice podobný myšlenkový diskurz midraše Gn r. 78:1 vypovídajícího o vztahu mezi Hospodinem a Jákobem/Izraelem a anděly a textu Žd 1:4–7 vypovídajícího o vztahu mezi Bohem Otcem, Synem a anděly. Ohledně Prvotního, dokonalého či vnitřního člověka (nebo Člověka) atp. viz též Ga 4:19; Ef 4:13, 4:24 aj., jakož i některé pasáže z janovského korpusu [J 1:1–14 aj. (srov. též jistou niternou a duchovní provázanost Janova evangelia s knihou Genesis a s prorockými vizemi Ezechielovými)]. Dále viz např. DUNN, James D. G. *Christology in the Making: A New Testament Inquiry Into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*. Second Edition. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1996. ISBN 0-8028-4257-7. II The Son of God, s. 12–64. Ibidem. VII The Word of God, s. 213–250.
- 41| Božím synem se může stát každý, kdo má v sobě zakódovanou schopnost nezkaleného poznání a nazírání Bytí. Srov. LUTTIKHUIZEN, Gerard P. *Gnostic Revisions of Genesis Stories And Early Jesus Traditions*. Leiden – Boston: Brill, 2006. ISBN 90-04-14510-9. Chapter Four. Narrative Scheme (ApJohn), s. 44–58. Dále viz např. LOGAN, Alastair H. B. *Gnostic Truth and Christian Heresy: A Study in the History of Gnosticism*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1996. ISBN 0-567-09733-1. 2. The Character and History of the Myth, s. 29–70. STROUMSA, Gedaliah A. G. *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology*. Leiden: E. J. Brill, 1984. ISBN 90-04-07-419-8. Chapter III: Seth and the Child, s. 72–80. Ibidem. Chapter VI: Sons of God or Sons of Seth?, s. 125–134.
- 42| Srov. některé výroky v TaNaCHu (srov. výše). Viz též některé výroky Filónovy. YONGE, Charles. *The Works of Philo Judaeus. The contemporary of Josephus, translated from the Greek, Complete and Unabridged*. By Charles Duke Yonge. London: H. G. Bohn, 1854–1890. ISBN nevedeno. On the Confusion of Tongues XX:97 aj. Přístupné na internetové adrese <http://www.earlychristianwritings.com/yonge/>. Copyright © 2001-2015 Peter Kirby. Poslední aktualizace nevedena. [cit. 2015-02-01]. Dále např. IDEL, Moshe. *Ben: Sonship and Jewish Mysticism*. New York: Continuum Publishing Corporation, 2007. ISBN 0826496652. Chapter 2. The Son (of God) In Ashkenazi Forms of Esotericism, s. 194–275. Ibidem. Chapter 3. Son as an Intellectual/Eschatological Entity in Ecstatic Kabbalah, s. 276–376. Ohledně problematiky Logu, mediátora atp. viz též DEUTSCH, Nathaniel. *Guardians of the Gate: Angelic Vice Regency in the Late Antiquity*. Leiden:

lónových<sup>43</sup> postulujících vztah Otec – syn mezi Hospodinem a obecenstvím Izraele (nebo mezi Hospodinem a některými praotci), lze zřejmě nalézt nexus mezi touto problematikou a konstatováním přítomnosti Božího Jména v andělech, jak je známe z hejchalotické literatury a některých midrašů; obzvláště zřetelný je v případě Henocha<sup>44</sup> transfigurovaného v Metatrona<sup>45</sup> (Božím Jménem jsou ovšem nazýváni i spravedliví, mesiáš a Jeruzalém,<sup>46</sup> ba dokonce praotec Šém<sup>47</sup>). Zájem o spirituální entitu titulovanou Metatron<sup>48</sup> přetrvává do středověku<sup>49</sup> i dále<sup>50</sup> a je často spájen s různými formami meditace nad Tetragramem.<sup>51</sup> Jak již bylo řečeno, Metatron

Brill, 1999. ISBN 90-04-10909-9. Chapter Three. In Praise of Metatron, s. 27–47. Ibidem. Appendix A Jesus, s. 151–157 aj.

43| Viz výše.

44| Srov. Gn 5:24.

45| Viz 2 Enoch 22:8–10. K dalším titulům Metatrona viz např. Sanh. 38a; Chul. 60a; Jev. 16b; Zohar Chadaš 9d–10a aj. K etymologii a funkci např. WOLFSON, Elliot R. *Metatron and Shi'ur Qomah in the Writings of Haside Ashkenaz*. In GROZINGER, Karl E. – DAN, Joseph (eds.). *Mysticism, Magic, and Kabbalah in Ashkenazi Judaism: International Symposium Held in Frankfurt a. M. 1991*. Berlin – New York: Walter de Gruyter & Co., 1995. ISBN 3-11-013744-5, s. 60–92. i ORLOV, Andrei A. *The Enoch–Metatron Tradition*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005. ISBN 3-16-148544-0. Chapter Three: Roles and Titles of Enoch–Metatron in Sefer Hekhalot and Other Materials, s. 86–147. Viz též IDEL, Moshe. *Ben: Sonship and Jewish Mysticism*. New York: Continuum Publishing Corporation, 2007. ISBN 0826496652. Chapter 1. Righteousness, Theophorism and Sonship in Rabbinic and Heikhalot Literatures, s. 108–193.

46| Viz např. BM 59b; BB 75b; Ber. 7a, 17b, 34b; Taan. 24b; Chul. 86a aj.

47| Srov. Gn r. 26:3. Dále viz např. WOLFSON, Elliot R. *Circumcision and the Divine Name: A Study in the Transmission of Esoteric Doctrine*. *The Jewish Quarterly Review*, 1987, vol. 78, no. 1/2. ISSN 0021-6682, s. 77–112.

48| Jakkoliv se Metatron projevuje ambivalentně. Viz např. Chag. 15a; Zoh. 1:27a, 272a; 2:277b; především však identifikace Metatrona s andělem smrti. Viz ABULAFIA, Avraham. *Sefer Chajej ha-olam ha-ba ve-Sefer Zot Lihudah*. Jerušalajim: Ocar ha-sfarim, 2001. ISBN nevedeno, s. 76–78. Materiál volně stažitelný z internetové adresy <http://www.hebrewbooks.org/49703>. Poslední aktualizace nevedena. [cit. 2017-03-20]. Srov. též IDEL, Moshe. *The Mystical Experience in Avraham Abulafia*. Herndon / Dulles: State University of New York Press – SUNY Press, 1988–2012. ISBN 0-887-06-553-8. Chapter 3. The Mystical Experience, s. 73–178. Srov. též Tikuney Zohar 53:87b.

49| IDEL, Moshe. *Ben: Sonship and Jewish Mysticism*. New York: Continuum Publishing Corporation, 2007. ISBN 0826496652. Chapter 2. The Son (of God) In Ashkenazi Forms of Esotericism, s. 194–275. Dále WOLFSON, Elliot R. *Metatron and Shi'ur Qomah in the Writings of Haside Ashkenaz*. In GROZINGER, Karl E. – DAN, Joseph (eds.). *Mysticism, Magic, and Kabbalah in Ashkenazi Judaism: International Symposium Held in Frankfurt a. M. 1991*. Berlin – New York: Walter de Gruyter & Co., 1995. ISBN 3-11-013744-5, s. 60–92. DAN, Joseph. *Jewish Mysticism: Late Antiquity*. Northvale: Jason Aronson, 1998. ISBN 0-7657-6007-X. 12. The Ancient Mystical Hechalot Texts in the Middle Ages: Tradition, Source, Inspiration, s. 243–260.

50| Srov. např. WOLFSON, Elliot R. *Along the Path: Studies in Kabbalistic Myth, Symbolism, and Hermeneutics*. Albany: State University of New York Press, 1995. ISBN 0-7914-2408-1. 3. *Walking as a Sacred Duty: Theological Transformation of Social Reality in Early Hasidism*, s. 89–110.

51| Viz např. IDEL, Moshe. *Ben: Sonship and Jewish Mysticism*. New York: Continuum Publishing Corporation, 2007. ISBN 0826496652. Chapter 1. Righteousness, Theophorism and Sonship in Rabbinic and Heikhalot

je pojmenování polyvalentní, dost možná značící spíše funkci než osobní jméno; každopádně je zajímavé, že Metatron se vyskytuje v samé blízkosti Božího trůnu,<sup>52</sup> respektive trůnu Boží slávy.<sup>53</sup>

A právě do trůnu Boží slávy je vyryta podoba Jáкова / Izraele (viz např. Gn r. 68:12; Pirkej de-rabi Eliezer 35 aj.<sup>54</sup>).<sup>55</sup> Jákob / Izrael se stává zpodobněním Adama před pádem,<sup>56</sup> zpodobněním Prvotního člověka,<sup>57</sup> ba dokonce hierofanií.<sup>58</sup>

Literatures, s. 108–193.

- 52] Srov. např. Ez 1:28, 10:1, 20, 43:7. Ale také 26:9; Ž 11:4, 22:4, 45:7, 9; Iz 6:1; Jr 17:12 aj.
- 53] Viz např. ORLOV, Andrei A. *From Apocalypticism to Merkabah Mysticism: Studies in the Slavonic Pseudepigrapha*. Leiden: Brill, 2007. ISBN 90-04-15439-6. Celestial Choirmaster: The Liturgical Role of Enoch–Metatron in 2 Enoch and the Merkabah Tradition, s. 197–222. Dále DAN, Joseph. *Jewish Mysticism: Late Antiquity*. Northvale: Jason Aronson, 1998. ISBN 0-7657-6007-X. 10. The Seventy Names of Metatron, s. 229–234.
- 54] Viz též Hejchalot rabati § 164. Zevrubnější pojednání ohledně této představy viz např. v publikacích: ORLOV, Andrei A. *From Apocalypticism to Merkabah Mysticism: Studies in the Slavonic Pseudepigrapha*. Leiden: Brill, 2007. ISBN 90-04-15439-6. The Face as the Heavenly Counterpart of the Visionary in the Slavonic Ladder of Jacob, s. 399–420. HALPERIN, David J. *The Faces of The Chariot: Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1988. ISBN 3-16-145115-5, s. 49–55. WOLFSON, Elliot R. *Along the Path: Studies in Kabbalistic Myth, Symbolism, and Hermeneutics*. Albany: State University of New York Press, 1995. ISBN 0-7914-2408-1. 1. The Image of Jacob Engraved Upon the Throne: Further Speculation on the Esoteric Doctrine of the German Pietists, s. 1–57. Lehce odlišná verze článku (WOLFSON, Elliot R. *Dmut Ja'akov chakuka ba-Kise Ha-Kavod: Ijun nosaf ba-Torat ha-sod šel Chasidut Aškenaz*) je volně přístupná: [http://www.michtavim.com/Wolfson/25\\_The\\_Image\\_of\\_Jacob\\_Engraved\\_Upon\\_the\\_Throne-Further\\_Speculation\\_on\\_the\\_Esoteric\\_Doctrine\\_of\\_the\\_German\\_Pietism.PDF](http://www.michtavim.com/Wolfson/25_The_Image_of_Jacob_Engraved_Upon_the_Throne-Further_Speculation_on_the_Esoteric_Doctrine_of_the_German_Pietism.PDF). Poslední aktualizace neuvedena. [cit. 2017-02-02].
- 55] Srov. např. Chul. 91a, kde prach rozvířený v zápalu boje mezi Jákobem a Ezauem, stoupá až k nebeské merkavě.
- 56] Viz např. BM 84a; Zoh. 1:35b, 42b, 145b–146a, 168a, 231a; 2:111a–b, 141b aj.
- 57] Srov. např. BM 114b; Ker. 6b. Respektive je duchovně znovuzrozen a zacelen. Viz např. MAGID, Shaul. *From Metaphysic to Midrash. Myth, History, and the Interpretation of Scripture in Lurianic Kabbala*. Bloomington: Indiana University Press, 2008. ISBN 978-0-253-35088-6. The Lurianic Myth. A Playbill, s. 16–33. Jákob / Izrael se však rovněž stává reprezentantem celého lidstva. Srov. např. midraš Lekach tov (srov. Pš 4:2) 71a (jehož autorem je Tovja ben Eli'ezer žijící v 11. stol. o. l.). Kořeny tohoto konceptu jsou však velmi staré. Viz Gn r. 68:12. Srov. též texty ohledně universálního požehnání plynoucího z existence Izraele in Nu r. 2:17; TJ Ševiit 4:3 aj. Viz též Sefer Ha-Kuzari 2:8–12, 2:36–44; Sefer Bahir 3:98; Zoh. 1:131a aj.
- 58] Viz např. Meg. 18a; Gn r. 79:8; Zoh. 1:138a, 150a, 234b, 3:86a aj. Srov. pasáže týkající se Božího syna (tzn. Izraele) v Zoh. 2:105a, 3:191b aj. Viz též LIEBES, Yehuda. *Studies in the Zohar*. Translated from the Hebrew by Schwarz, A., Nakache, S., Peli, P. Albany: State University of New York Press, 1993. ISBN 0-7914-1190-7. Christian Influence on the Zohar, s. 39–162. Srov. též Šir ha-širim r. 5:3; Tosefta Sanh. 9:7 a velmi komplexní pasáž Zoh. 1:224a.

Užívám-li výrazu hierofanie, mám na mysli především předitivo tzv. *parcufim*.<sup>59</sup> (tzn. „Boží Tváře“), jak o nich uvažuje Sefer Zohar a safedská (hlavně luriánská kabala).<sup>60</sup> Parcuf Ze'ir Anpin<sup>61</sup> nerozborně spjatý s osobností, životním příběhem a chováním Jákoba / Izraele je totiž chápán jako centrum uspořádání *parcufim*.<sup>62</sup> Vedle toho se setkáváme s představou Izraele jakožto kosmického stromu (případně Stromu Života),<sup>63</sup> ba s představou, že Izrael je srdcem tohoto stromu.<sup>64</sup> Zoharické výroky týkající se Božího synovství Jákobova (zmíněné výše) jsou sice

- 59] Jejich uspořádání v mnohém připomíná gnostické představy ohledně eonů a jejich syzygií. Je však vysoce pravděpodobné, že některé základní představy přejala gnóze právě z velmi starých vrstev židovské mystické tradice, a záhy je přepracovala. Srov. např. IDEL, Moshe. *Kabbalah. New Perspectives*. New Haven/London: Yale University, 1988. ISBN 0-300-04699-5. Chapter 6. Kabbalistic Theosophy, s. 112–155.
- 60] Základní koncepty luriánské kabaly (totiž: *cimcum*, *švirat ha-kelim* a *tikun*) mají určitý tragický, či snad gnostický (ve smyslu náhledu na existenci) podtón. Blíže viz např. MAGID, Shaul. *From Metaphysic to Midrash. Myth, History, and the Interpretation of Scripture in Lurianic Kabbala*. Bloomington: Indiana University Press, 2008. ISBN 978-0-253-35088-6. The Lurianic Myth. A Playbill, s. 16–33. Je též nutno podotknout, že *parcufim* nejsou samostatnými entitami; v žádném případě nelze mluvit o utváření jakéhosi „sekundárního“ pantheonu; spíše jde o snahu mystiků podchytit (byť nedostatečně) postupně se „odvíjející“ Hospodinovu imanenci (srov. Ž 19:1), ale i relace „uvnitř“ Božího pleromatu. Viz např. SCHOLEM, Gershom. *Kabbalah*. In WIGODER, Geoffrey – SECKBACH, Fern (eds.). *Encyclopaedia Judaica[CD-R]*. Version 1.0. Jerusalem: Judaica Multimedia (Israel), 1997. ISBN neuvedeno.
- 61] *Parcuf Ze'ir Anpin* se manifestuje ve dvou „odvozených“ *parcufim*: *Ja'akov* a na vyšší úrovni pak jako *parcuf Jisra'el*. Což zajisté souvisí s Gn 32:29. Boj s neznámým a změna jména, jakož i naprostá transformace osobnosti Jákoba, vytváří nexus s niternými procesy v Božím pleromatu a značí dalekosáhlý *tikun*. Srov. Zoh. 2:126b, 175b; 3:73a aj. Blíže VITAL, Chajim. *Šmona še'arim*. Ša'ar ha-pesukim. Be-rešit. Paršat Va-jece. <http://hebrewbooks.org/14175>. Poslední aktualizace neuvedena. [cit. 2017-03-03]. Dále též WISNEFSKY, Moshe. *Apples from the Orchard: Gleanings from the Mystical Teachings of Rabbi Yitzhak Luria – the Arizal on the Weekly Torah Portion – New Expanded Edition*. Malibu: Thirty Seven Books Publishing, 2008 ISBN 978-9659105403. The Arizal on parashat VaYeitzei, s. 139–158. Dále též MAGID, Shaul. *From Metaphysic to Midrash. Myth, History, and the Interpretation of Scripture in Lurianic Kabbala*. Bloomington: Indiana University Press, 2008. ISBN 978-0-253-35088-6. The Lurianic Myth. A Playbill, s. 16–33.
- 62] Ať již je spjat se sefirou Tif'eret, nebo s *parcufem* Ze'ir Anpin. Viz výše. Srov. např. Zoh. 2:126b, 175b aj. Dále např. SCHOCHET, Jacob I. *Mystical Concepts in Chassidism: An Introduction to Kabbalistic Concepts and Doctrines*. Third-Revised-Edition. Second Printing. New York: Kehot Publication Society, 1979–1988. ISBN 0-8266-0412-9. Chapter III. Sefirot. 4. Chesed–Gevurah–Tiferet, s. 80–86. Ohledně nexu mezi Tif'eret a Písemnou tórou viz např. Dále např. WOLFSON, Elliot R. *Language, Eros, Being: Kabbalistic Hermeneutics and Poetic Imagination*. New York: Fordham University Press, 2005. ISBN 0-8232-2419-8. Chapter 1: Showing the Saying: Laying Interpretative Ground, s. 1–45 aj.
- 63] Zoh. 1:13b, 168a (srov. Zoh. 1:35b; 2:58b, 97b, 98b, 105a, 133b; 3:16a, 34b, 53b, 107b aj.). Existuje úzká spojitost mezi sefirou *Tif'eret* [zvanou též *Emet* (tj. Pravda) a *Rachamim* (tj. Soucítění; Slitování atp.)], potažmo *parcufem* Ze'ir Anpin) a Tórou. Srov. Mi 7:20; Ž 119:142, 145:18; Ex R. 33:7; Zoh. 1:16b, a také Zoh. 2:58b, 60a, 97b, 98b, 133b; Zoh. 3:16a, 34b, 53b, 73a, 107b a v neposlední řadě též výrok rabiho Mošeho Cordovera (viz CORDOVERO, Moše. *Pardes Rimmonim* 23:1, 6d). Dále viz např. SCHOLEM, Gershom. *On The Kabbalah*. Chapter 2. The Meaning of the Torah in Jewish Mysticism, s. 32–86.
- 64] Viz např. Sefer Bahir 3:97–98; Sefer Ha-Kuzari 2:8–12, 36–44 aj.

pravděpodobně reakcí na agresivní katolickou misií,<sup>65</sup> v každém případě ovšem představuje pozoruhodný pokus o sebe-legitimizaci Židů a judaismu (židovský lid je zde představován jako de facto aspekt zmíněné hierofanie a zároveň „halachická entita“, odvozující svou identitu z plnění Vůle Otcovy<sup>66</sup>).<sup>67</sup>

- 65| Blíže např. WOLFSON, Elliot R. *Re/membering The Covenant: Memory, Forgetfulness, and The Construction of History in The Zohar*. In CARLEBACH, Elisheva – EFRON, John M. – MYERS, David N. (eds.). *Jewish History and Jewish Memory: Essays in Honor of Yosef Hayim Yerushalmi*. Hanover and London: Brandeis University Press / University Press of New England, 1998. ISBN 0-87451-871-7, s. 214–246.
- 66| Židé jsou však uschopněni plnit všechny micvot právě proto, že jsou nerozborně spjati s Bohem. Viz Ned. 32a; JT Šab. 6:9; Ejcha raba 1:33 aj. (srov. výše). Viz též Meg. 28b; Ber. 64a aj. Znovu je třeba připomenout příběh o boji Jákoba s neznámým a následně změně jména praotcova (viz Gn 32:25–30). V Gn r. 77:3 a Šir ha-širim r. 3:6 se objevuje názor, že Jákob během zápasu s neznámým zřel Šechinu. Srov. Gn r. 77:1; viz komentář Bachji ibn Pakudy a Avrahama ibn Ezry ke Gn 32:26. Srov. též Iz 40:4; Kaz 7:29. Zřejmě i v návaznosti na tyto výklady se stalo poměrně obvyklou exegetickou praxí vnímat jméno *Jisra'el* (tzn. „Zápasí Bůh“; „Zápasí s Bohem“ atp.) také ve smyslu *Jašar El* (tj. „Přímo k Bohu“, nebo „Boží Přímost“ atp.). Viz např. ALTER, Judah A. L. *The Language of Truth. The Torah Commentary of Sefat Emet, Rabbi Yehudah Leib Alter of Ger*. Translated and Interpreted by Green A. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1930–1998. ISBN 0-8276-0650-8. Sefer Shemot. Mishpatim, s. 111–116. Myšlenkově nesmírně plodné a inspirativní, byť lingvisticky poněkud nepřesné, jsou úvahy argumentující, že jméno *Yisra'el* značí „Ten, kdo zří Boha“ (srov. Gn 32:31). Jejich kořeny jsou velmi dávné; srov. např. YONGE, Charles. *The Works of Philo Judaeus. The contemporary of Josephus, translated from the Greek, Complete and Unabridged. By Charles Duke Yonge*. London: H. G. Bohn, 1854–1890. ISBN neuvedeno. On the Confusion of Tongues XIII:56; XVI:73. On the Migration of Abraham VIII:38–39. Who is the Heir of Divine Things? XV:78 aj. Přístupné na internetové adrese <http://www.earlychristianwritings.com/yonge/>. Copyright © 2001-2015 Peter Kirby. Poslední aktualizace neuvedena. [cit. 2015-02-01]. Dále WOLFSON, Elliot R. *Re/membering The Covenant: Memory, Forgetfulness, and The Construction of History in The Zohar*. In CARLEBACH, Elisheva – EFRON, John M. – MYERS, David N. (eds.). *Jewish History and Jewish Memory: Essays in Honor of Yosef Hayim Yerushalmi*. Hanover and London: Brandeis University Press / University Press of New England, 1998. ISBN 0-87451-871-7, s. 214–246. WOLFSON, Elliot R. *Circle in the Square. Studies in the Use of Gender in Kabbalistic Symbolism*. Albany: State University of New York Press, 1995. ISBN 0-7914-2406-5. Chapter 2. Circumcision, Vision of God, and Textual Interpretation: From Midrashic Trope to Mystical Symbol, s. 29–48. Rovněž pak WOLFSON, Elliot R. *Through a Speculum that Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*. Princeton / Chichester: Princeton University Press, 1994. ISBN 0-691-01722-0. Chapter One. “Israel: The One Who Sees God” – Visualization of God in Biblical, Apocalyptic, and Rabbinic Sources, s. 13–51.
- 67| Srov. např. Gn r. 1:4.



### Femininní<sup>68</sup> „fazeta“ Boží

Je poměrně dobře známo, jak židovská mystika pojednává fenomén Šechiny<sup>69</sup> (tzv. Boží Přítomnost). V době Mišny,<sup>70</sup> Talmudim<sup>71</sup> a starších midrašim se setkáváme s tvrzeními, jež symbolické pojmenování Šechina vztahují nejčastěji na Hospodinovo posvěcení, Hospodinovu imanenci atp.<sup>72</sup> Velmi obvyklé je pojmání Šechiny jako Světla Hospodinova.<sup>73</sup> Židovští filosofové se mnohdy přiklánějí k názoru, že Šechina je první stvořené světlo,<sup>74</sup> Boží působení atp.<sup>75</sup> V koordinátách židovské

- 68] Velmi vyhrocenou sexuální symboliku přináší např. Zoh. 1:126b, 262b; 3:79a, 142a, 190b. Viz však také úvahy ohledně maskulinních a femininních fazet Božích a potřebě jejich rovnováhy (srov. Zoh. 1:182a, 228b aj.). Blíže např. FREEDMAN, Daphne. *Man and the Theogony in the Lurianic Cabala*. Piscataway: Gorgias Press, 2006. ISBN 1-59333-200-9. Part 2: Procession: The Death of Kings. 5 Female Waters, The Death of the Kings and the Martyrs of the Kingdom, s. 87–90. Ibidem. Part 3: Reversion: Exodus. 10 The Restoration of the Emanation, s. 169–176. Dále srov. WOLFSON, Elliot R. *Circle in the Square. Studies in the Use of Gender in Kabbalistic Symbolism*. Albany: State University of New York Press, 1995. ISBN 0-7914-2406-5. Chapter 4. Crossing Gender Boundaries in Kabbalistic Ritual and Myth, s. 79–122.
- 69] Zajímavý vhled do světa křesťanské kabaly a její interpretace fenoménu Šechiny představuje WOLFSON, Elliot R. *Messianism in the Christian Kabbalah of Johann Kemper*. In GOLDFISH, Matt D. – POPKIN, Richard H. *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture: Volume I: Jewish Messianism in the Early Modern World*. Dordrecht: Springer Science & Business Media, 2001–2013. ISBN 978-90-481-5666-5, s. 139–188.
- 70] K redakci této sbírky učení raných tana'im došlo někdy kolem r. 200 o. I. Problematika vzniku a funkce Mišny je však velmi komplexní. Srov. např. WALD, Stephen G. *Mishnah*. In BERENBAUM, Michael – SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 14*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 0-02-865942-2, s. 319–333.
- 71] Halachická látka Babylónského talmudu (konečná redakce proběhla v 6. století o. I.) je tradičním judaismem vnímána jako právně závazná; halacha Jeruzalémského talmudu (konečná redakce proběhla pod tlakem okolností již v 5. století o. I.) je brána jakožto pomocné hledisko. My se však budeme zabývat především agadickými pasážemi. Blíže viz WALD, Stephen G. *Talmud, Babylonian*. In BERENBAUM, Michael – SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 19*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 0-02-865947-3, s. 470–481. Ibidem. RABINOWITZ, Isaac L. – WALD, Stephen G. *Talmud, Jerusalem*, s. 483–487.
- 72] Viz např. BB 25a; Šab 25b; 31a; Joma 56b; Sota 17a aj. Srov. však výrok rabiho Josiho v Suk. 5a.
- 73] Viz např. Ber. 17a; Sanh. 39a–b; Ex r. 32:4 aj. Srov. též Chul. 59b–60a aj.
- 74] Viz např. BEN JOSEF, Sa'adja. *Sefer emunot ve-de'ot* 2:10–12. Srov. např. Sefer Bahir 4:147–149, 171; Zoh. 2:78b. Dále např. WOLFSON, Elliot R. *Through a Speculum that Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*. Princeton / Chichester: Princeton University Press, 1994. ISBN 0-691-01722-0. Chapter Four. Theories of the Glory and Visionary Experience in Pre-Kabbalistic Sources, s. 125–187.
- 75] Jehuda Ha-Levi v Sefer Ha-Kuzari užívá ve spojitosti s Šechinou polyvalentního hebrejského výrazu *injan* (tzv.: záležitost, fenomén, subjekt, objekt, podstata atp.), respektive *injan ha-Elohi* a upozorňuje na nexus mezi Šechinou, Erec Jisra'el a proroctvím. Viz např. Sefer Ha-Kuzari 2:4–16 aj. Ohledně života (před r. 1075 – 1141), díla a osobnosti tohoto vynikajícího myslitele a básníka viz např. ENCYCLOPAEDIA HEBRAICA / SÁENZ-BADILLOS, Angel – LASKER, Daniel J. *Judah Halevi*. In BERENBAUM, Michael – SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 11*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 978-0-02-865939-8, s. 492–501.

mystiky nabývá Šechina jisté rysy Boží hypostaze.<sup>76</sup> V jazyce symbolů jest královskou dcerou, nevěstou, manželkou, matkou, sestrou<sup>77</sup> či úctyhodnou paní domu (aramejsky: *Matronita*),<sup>78</sup> přičemž je zároveň ztotožňována s obecnstvím Izraele.<sup>79</sup>

Co se týká paralel mezi kabalou a některými proudy gnosticizmu, je pozoruhodné, že většinová kabalistická tradice rozlišuje mezi Horní a Dolní Šechinou,<sup>80</sup> což představuje období diferenciací mezi Horní a Dolní Sofíí.<sup>81</sup>

- 
- 76| Srov. tvrzení, v němž se mesiášský náboj pojí s představou těla (Jev. 62a, 63b), respektive lidského těla (viz Sefer Bahir 4:184).
- 77| Viz např. Sefer Bahir 3:54, 63, 76, 104; 4:131, 168, 182; Zoh. 1:125b, 150a, 202b–203a, 249a; 2:22a, 100b aj. Dále např. SCHOLEM, Gershom. *On the Mystical Shape of Godhead. Basic Concepts in the Kabbalah*. New York: Random House, Inc., 1997. ISBN 978-0-8052-1081-1. 4. The Feminine Element in Divinity, s. 140–196.
- 78| Viz např. Zoh. 1:236b; 3:74a–b aj. Srov. úvahy o Mojžíši jako o pánu domu a muži Božím (srov. Ž 90:1) v Zoh. 1:236b aj. V Zoh. 1:21b, 138b, 152b, 239a; 2:22b, 235b, 238b; 3:163b aj. je pánem domu zván i Jákob.
- 79| Viz např. Suk. 5a; Ex r. 42:3; Zoh. 1:63b, 237a, 249a; 2:101a, 133b, 135a; 3:73a, 113b, 119a aj. Srov. např. Sefer Bahir 3:104. Blíže např. SCHOLEM, Gershom. *On the Kabbalah and Its Symbolism*. New York: Schocken Books, 1996 (c 1960). ISBN 0-8052-1051-2. Chapter 2. The Meaning of the Torah in Jewish Mysticism, s. 32–86. Srov. Ex 25:8; Dt 32:9. Obzvláště zajímavý příspěvek do diskuse představuje TISHBY, Isaiah. *Messianic Mysticism. Moses Hayim Luzzatto and the Padua School*. Oxford/Portland: The Littman Library of Jewish Civilization, 2008. ISBN 978-1-874774-09-9. Chapter Nine. 'Kudsha berikh hu orayta veyisra'el kola had': The Origin of the Expression in Luzzatto's Commentary on Idra rabbah, s. 454–485. Samozřejmě je také ztotožňována se sefirou Malchut. Viz níže.
- 80| Respektive rozlišuje mezi sefirot Bina (tzv. Vyšší či Horní Šechina – viz např. Zoh. 1:159b a Malchut (tzv. Nižší či Dolní Šechina – viz tamtéž), potažmo mezi parcuřim Lea (parcuř Lea je re-konfigurací sefiry Bina – viz např. Zoh. 1:186a, 250a) a Rachel (parcuř Rachel je re-konfigurací sefiry Malchut – viz např. Zoh. 1:250a), přičemž mezi nimi existuje nerozborné pouto. Srov. např. Zoh. 1:133a; 2:22a aj.
- 81| Viz např. systém valentinské gnóze. Srov. např. RUDOLPH, Kurt. *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*. Edinburgh: T. & T. Clark, 2001. ISBN 0-567-08640-2. HISTORY. The Great Systems of the 2nd Century, s. 308–326. Dále např. SCHOLEM, Gershom. *Origins Of The Kabbalah*. First edition 1962. Princeton: Princeton University Press, 1987. ISBN 0-691-02047-7. Chapter 2. The Book Bahir, s. 49–198 aj.

Horní Šechina je zdrojem rozvažování, porozumění a vhledu,<sup>82</sup> jsouc identifikována se sefirou *Bina*<sup>83</sup> (a někdy *Chochma*),<sup>84</sup> značí návrat k Bohu,<sup>85</sup> lůno všehomíru,<sup>86</sup> jakož i *olam ha-ba*.<sup>87</sup> Dolní Šechina je identifikována se sefirou *Malchut*,<sup>88</sup> je chápána jako zcela pasivní<sup>89</sup> a trpící<sup>90</sup> (motiv trpící Šechiny samozřejmě souvisí

- 82| Srov. však nexus mezi Bina (respektive Lea) a Lilit. Viz např. Gn r. 80:1 a Zoh. 1:148b aj. Dále viz např. TIŠBI, Ješa'ja. *Torat ha-ra ve-ha-kelipa be-kabalat Ha-Ar"i*. Jerušalajim: Hoca'at Šoken, 1942. ISBN neuvedeno, s. 80–81 aj. Srov. např. Zoh. 3:69a, 243b, 272b, jakož i Tikunej Zohar 24:69a–b, 48:85a–b.
- 83| V symbolice parzufim jde o parzuf Lea. Viz výše. Srov. vztah mezi Bina a Malchut, respektive Lea a Rachel (viz např. Zoh. 1:133a; 2:22a aj.).
- 84| Srov. Sefer Bahir 4:171; Zoh. 1:7b, 31b, 141b aj. Většinou je však Chochma pojímána jako maskulinní. Viz např. WOLFSON, Elliot R. *Circle in the Square. Studies in the Use of Gender in Kabbalistic Symbolism*. Albany: State University of New York Press, 1995. ISBN 0-7914-2406-5. Chapter 1. Female Imaging of the Torah: From Literary Metaphor to Religious Symbol, s. 1–28. Ibidem. Chapter 4. Crossing Gender Boundaries in Kabbalistic Ritual and Myth, s. 79–122. WOLFSON, Elliot R. *Language, Eros, Being: Kabbalistic Hermeneutics and Poetic Imagination*. New York: Fordham University Press, 2005. ISBN 0-8232-2419-8. Chapter 2. Differentiating (In)Difference: Gender, and Kabbalah Study, s. 46–110.
- 85| Viz např. Zoh. 1:32a, 168a, 207a, 242b; 2:162a, 185a; 3:55b aj. Dále např. IDEL, Moshe. *Saturn's Jews: On Witches' Sabbat and Sabbateanism*. New York: Continuum Publishing Corporation, 2011. ISBN 978-1-4411-2144-8, s. 54–64.
- 86| Viz např. Zoh. 1:3b, 16b, 50b, 74a; 2:122b–123a; 3:61b aj.
- 87| Zoh. 3:290b. Srov. též Zoh. 2:97b aj.
- 88| V symbolice parzufim jde o parzuf Rachel. Viz výše.
- 89| Viz např. Zoh. 1:181a; 2:127a aj. Viz též SCHOLEM, Gershom. *Kabbalah*. First edition, 1978. New York: Meridian Penguin Books, 1978. ISBN 0-452-01007-1. Chapter 3, The Basic Ideas of Kabbalah, s. 87–189. IDEL, Moshe. *Kabbalah. New Perspectives*. First edition, 1988. New Haven / London: Yale University, 1988. ISBN 0-300-04699-5. Chapter 6. Kabbalistic Theosophy, s. 112–155. Zmíněná pasivita je mj. důvodem, proč v mystickém diskurzu existuje nexus mezi Šechinou a lunou (viz Zoh 1:65a, 131a, 192b, 249b, 250a; Zoh. 2:145b aj.).
- 90| Viz Miš. Sanh. 6:5; Ex r. 33:1; Nu r. 12:13; Šab. 89a; Pesikta de-rav Kahana 13:9; 15:3; Zoh. 1:140a, 181a, 182a, 202b–203a, 225a; 2:92a, 140b; 3:58a, 159a aj. Srov. též WOLFSON, Elliot R. *Divine Suffering and the Hermeneutics of Reading: Philosophical Reflections on Lurianic Mythology*. In GIBBS Robert – WOLFSON, Elliot R. (eds.). *Suffering Religion*. London: Routledge / Taylor and Francis Group, 2002. ISBN 0-415-26612-2, s. 101–162. Srov. WOLFSON, Elliot R. *Tiqqun ha-Shekhinah: Redemption and the Overcoming of Gender Dimorphism in the Messianic Kabbalah of Moses Hayyim Luzzatto*. History of Religions, 1997, vol. 36, no. 4. ISSN 0018-2710, s. 289–332. Jakož i FINE, Lawrence. *Physician of the Soul, Healer of the Cosmos*. Four Lurianic Myth, s. 124–149 aj.

s motivy theodicey<sup>91</sup> a exilu<sup>92</sup>), ale také velmi ambivalentní.<sup>93</sup> Její vyzdvižení z univerzálního exilu<sup>94</sup> je završeno Jejím opětovným spojením se sefirou Tif'eret (v symbolice parcuřim jde o spojení Nukva se Ze'ir Anpin), tudíž jakýmsi hieros gamos.<sup>95</sup>

- 91| Zvláštní zmínku v této souvislosti zaslouží tzv. Ma'amikin [tj. „Ti, kdo se noří hluboko“ (srov. Ž 130:1)], někdy chybně zmiňovaní jako tzv. Kastilská gnóze. Viz především vynikající překlad Traktátu o Levé emanaci: DAN, Joseph – KIENER, Ronald C. *The Kohen Brothers*. In DAN, Joseph (ed.). *The Early Kabbalah*. New York – Mahwah: Paulist Press, 1986. ISBN 0-8091-2769-5, s. 151–182 (zvláště s. 165–181). Obecně k problematice theodicey viz např. HALLAMISH, Moshe. *An Introduction to the Kabbalah*. Translated by Bar-Ilan, R., Wiskind-Elper, O. Albany: State University of New York Press, 1999. ISBN 0-7914-4012-5. Part Two: The Basic Concepts of the Kabbalah. Chapter 10. Good and Evil, s. 167–182. Ohledně naznačené problematiky v koordinátách Zohar a luriánské kabaly viz např. WOLFSON, Elliot. *Left Contained in the Right. A Study in Zoharic Hermeneutics*. Association for Jewish Studies Review, 1986, vol. 11, no. 1. ISSN 03640094, s. 27–52 (autorem pojednání je profesor Elliot R. Wolfson; v tomto případě se však v záhlaví článku neobjevuje zkratka jeho druhého osobního jména, proto ji neuvádím). Dále např. TISHBY, Isaiah. *Mythological versus Systematic Trends in Kabbalah*. In DAN, Joseph (ed.). *Studies in Jewish Thought*. New York: Praeger Publishers, 1989. ISBN 0-275-93038-6, s. 121–130. Jakož i WIJNHOFEN, Jochanan H. *Sefer ha-Mishkal. Text and Study*. A Dissertation Presented to The Faculty of the Graduate School of Arts and Sciences Brandeis University Department of Near Eastern Judaic Studies In Partial Fulfillment of the Requirements of the Degree Doctor of Philosophy. Brandeis University, 1964, s. 233–234 aj.
- 92| Srov. nesmírně úzkou provázanost Šechiny a obecnství Izraele [ať již pozemského (viz Meg. 31a; Zoh. 1:159b aj.) či nebeského, lépe řečeno, mystického (viz Ber. 35b; Eruv. 21b; Šir ha-širim raba 3:15-19; Sefer Bahir 3:76; 4:184; především však Ex r. 42:3; Pesikta de-rav Kahana 5:14; Zoh. 1:237a; 2:50a, 126a, 135a aj.)]. Srov. též WOLFSON, Elliot R. *The Face of Jacob in the Moon: Mystical Transformations of an Aggadic Myth*. In BRESLAUER, Daniel, S. (ed.). *The Seductiveness of Jewish Myth: Challenge or Response?*. Albany: State University of New York Press, 1997. ISBN 0-7914-3602-0, s. 235–270.
- 93| Srov. např. Nid. 31a; Ber. 60a; Zoh. 1:16b, 232a; 3:58a–b, 273a aj. Srov. též WOLFSON, Elliot R. *Alef, Mem, Tau: Kabbalistic Musings on Time, Truth, and Death*. Berkeley and Los Angeles / London: University of California Press, 2005. ISBN 0-520-24619-5. Chapter Five. After Tau / Where Endings Begin, s. 156–174.
- 94| Srov. např. Zoh. 1:202b–203a. Dále např. SCHWARTZ, Howard. *The Mythology of Judaism*. In BRESLAUER, Daniel, S. (ed.). *The Seductiveness of Jewish Myth: Challenge or Response?*. Albany: State University of New York Press, 1997. ISBN 0-7914-3602-0, s. 11–25.
- 95| Jedná se o rozpracování starých představ, přítomných snad již v hejchalotické literatuře (viz např. ABRAMS, Daniel. *Sexual Symbolism and Merkavah Speculation in Medieval Germany: A Study of the Sod ha-egoz Texts*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1997. ISBN 978-3161467509. Part Three. Comparison of Sources and Symbolic Systems, s. 40–59. Ibidem. Part Four. Other Traditions, s. 60–73; dále např. IDEL, Moshe. *Kabbalah. New Perspectives*. New Haven/London: Yale University, 1988. ISBN 0-300-04699-5. Chapter 6. Kabbalistic Theosophy, s. 112–155 aj.). Viz např. Zoh. 3:248a, 256b aj. Viz VITAL, Chajim. *Šmona še'arim*. Ša'ar ha-pesukim. Be-rešit. Paršat Va-jece. <http://hebrewbooks.org/14175>. Poslední aktualizace neuvěděna. [cit. 2017-03-03]. Blíže MAGID, Shaul. *From Metaphysic to Midrash. Myth, History, and the Interpretation of Scripture in Lurianic Kabbala*. Bloomington: Indiana University Press, 2008. ISBN 978-0-253-35088-6. Chapter 4. NUMBERS. Balaam, Mores and the Prophecy of the “Other”: A Lurianic Vision for the Erasure of Difference, s. 143–195. Rovněž pak GILLER, Pinchas. *Reading the Zohar. The Sacred Text of the Kabbalah*. New York: Oxford University Press, 2001. ISBN 0-19-511849-9. 6. The Emanation of Divinity: The Embrace of Zeir and Nukvah, s. 133–138 aj. Nacházíme rovněž úvahy o sjednocení sefirot Jesod a Malchut, neboť Jesod jest artikulací Tif'eret. Viz např. Zoh. 1:231a. K podobnosti mezi Jákobem (jenž je spjat se sefirou Tif'eret) a Josefem (jenž je spjat se sefirou Jesod) viz Gn r. 84:6 a také RaŠiho komentář ke Gn 37:2. K problematice hieros gamos dále viz např. Zoh. 1:8a, 47a, 84a; 3:21a, 163b aj. Srov. např. WOLFSON, Elliot, R. *Circle in the Square. Studies in the Use of Gender in Kabbalistic Symbolism*. Albany: State University of New

Tato subtilní a odvážná kabalistická podobenství ohledně duchovních procesů v Božím Bytí připomínají představy valentiniánů a Barbelo gnostiků a stoupenců sethovské (či šétovské)<sup>96</sup> gnóze.<sup>97</sup>

V souvislosti s Barbelo gnózí<sup>98</sup> dlužno poznamenat, že jméno tohoto androgynního panenského eonu<sup>99</sup> (stejně jako název celého eponymního gnostického proudu) je s největší pravděpodobností<sup>100</sup> odvozeno z hebrejštiny nebo aramejštiny.<sup>101</sup> Pokud etymologie jména *Barbelo*<sup>102</sup> vychází z hebrejského sousloví *be-arb'a Eloah*, či ze synonymního aramejského sousloví *be-arb'a Elah* (případně *be-arb'a Elaha*), znamenajícího: „Ve čtyřech [písmenech Tetragramatonu] je Bůh“, pak považují za smysluplné připomenout některé pasáže z korpusu hejchalotické

---

York Press, 1995. ISBN 0-7914-2406-5. Chapter 4. Crossing Gender Boundaries in Kabbalistic Ritual and Myth, s. 79–122.

96| Viz Gn 4:25–26, 5:3–4, 5:6–8.

97| Srov. např. TURNER, John D. *Introduction*. In FUNK, Wolf–Peter – POIRIER, Paul–Hubert – SCOPELLO, Madeleine – TURNER, John D. *L'allogène: NH XI*, 3. Louvain – Paris: Peeters, 2004. ISBN 2-87723-746-X, s. 1–188.

98| Gnostické proudy obecně užívají pro duchovní entity jména převzatá z různých jazyků. To se samozřejmě týká i jazyků semitských a semito-hamitských. Ohledně možných etymologií pojmenování archonta Jaldabaota (případně dalších eonů, archontů atp.) srov. např. SCHOLEM, Gershom. *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*. First edition 1962. New York: The Jewish Theological Seminary Press, 2015. ISBN 0-87334-178-3. IX. The Relationship Between Gnostic and Jewish Sources. Jewish Sources on the Ogdoad, Yaldabaoth and Ariel. Elijah and Lilith, s. 65–74. Dále GRUENWALD, Ithamar. *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*. Second, Revised Edition. Leiden – Boston: Brill, 2014. ISBN 978-90-04-13602-1. Chapter Five. The Hekhalot Literature, s. 134–159 (konkrétně s. 148–149). A nesmírně zajímavá BETHGE, Hans–Gebhard – LAYTON, Bentley. *On the Origin of the World (II,5 and XIII,2)*. In ROBINSON, James M. *The Nag Hammadi Library in English*. Revised Edition. Leiden: E. J. Brill, 1977 – 1996. ISBN 90-04-08856-3, s. 170–189.

99| Viz např. SCOPELLO, Maddalena. *Youél et Barbélo dans le Traité de l'Allogène*. In BARC, Bernard (ed.). *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi: Québec, 22-25 août 1978*. Louvain: Peeters, 1981. ISBN 2-7637-6934-9, s. 374–382.

100| Ohledně různých názorů na etymologii slova Barbelo viz např. přehled v LOGAN, Alastair H. B. *Gnostic Truth and Christian Heresy: A Study in the History of Gnosticism*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1996. ISBN 0-567-09733-1. 3. Appendix: The etymologies of Barbelo, the illuminators and Adamas, s. 98–116.

101| Blíže viz op. cit.

102| Ohledně Barbelo, jejího pojmenování, poslání, jakož i femininních a maskulinních fazet a projevů viz např. SCOPELLO, Maddalena. *Youél et Barbélo dans le Traité de l'Allogène*. In BARC, Bernard (ed.). *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi: Québec, 22-25 août 1978*. Louvain: Peeters, 1981. ISBN 2-7637-6934-9, s. 374–382. Dále TURNER, John D. *Introduction*. In FUNK, Wolf–Peter – POIRIER, Paul–Hubert – SCOPELLO, Madeleine – TURNER, John D. *L'allogène: NH XI*, 3. Louvain – Paris: Peeters, 2004. ISBN 2-87723-746-X, s. 1–188.

literatury, týkající se Božího jména Totrosija atp.<sup>103</sup> Tím se znovu dostáváme k Metatronovi,<sup>104</sup> potažmo Jaho'elovi.<sup>105</sup>

Otázka zachování starověké židovské tradice ohledně Jaho'ela a jejího přenosu do gnostických, jakož i ranně křesťanských kruhů,<sup>106</sup> je nesmírně složitá a mnohotvárná.<sup>107</sup> Nicméně i ona<sup>108</sup> dává nahlédnout fakt, že zdánlivě gnostické motivy v židovství nejsou pouhými přejímkami z nežidovského prostředí – jakousi

103| Viz např. Hejchalot rabati § 172, 196, 218, 224, 268 aj. Srov. např. SCHOLEM, Gershom. *Major Trends In Jewish Mysticism*. Reprinted from the third revised edition New York: Schocken Books, 1945–1995. ISBN 0-8052-1042-3. Second Lecture. Merkabah Mysticism and Jewish Gnosticism, s. 40–79.

104| Srov. Sanh. 38a–b a Rašiho komentář k Ex 23:21 aj.

105| Viz např. 3 Enoch 48d. Srov. např. SCOPELLO, Maddalena. *Youél et Barbélo dans le Traité de l'Allogène*. In BARC, Bernard (ed.). *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi: Québec, 22-25 août 1978*. Louvain: Peeters, 1981. ISBN 2-7637-6934-9, s. 374–382. Dále TURNER, John D. *Introduction*. In FUNK, Wolf-Peter – POIRIER, Paul-Hubert – SCOPELLO, Madeleine – TURNER, John D. *L'allogène: NH XI, 3*. Louvain – Paris: Peeters, 2004. ISBN 2-87723-746-X, s. 1–188. Dále DEUTSCH, Nathaniel. *Guardians of the Gate: Angelic Vice Regency in the Late Antiquity*. Leiden: Brill, 1999. ISBN 90-04-10909-9. Chapter Three. In *Praise of Metatron*, s. 27–47.

106| Viz např. STROUMSA, Gedaliahu G. *Form(s) of God: Some Notes on Metatron and Christ*. *The Harvard Theological Review*, 1983, vol. 76, no. 3. ISSN 0017-8160, s. 269–288. Dále HANAH, Darrell D. *Michael and Christ: Michael Traditions and Angel Christology in Early Christianity*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1999. ISBN 9783161470547. Chapter 2: The Archangel Michael in Jewish Apocalyptic and Related Literature, s. 25–54. Jakož i ORLOV, Andrei A. *The Enoch–Metatron Tradition*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005. ISBN 3-16-148544-0. Chapter Three: Roles and Titles of Enoch–Metatron in Sefer Hekhalot and Other Materials, s. 86–147.

107| Viz např. LIBES, Jehuda. *Mal'achej kol ha-šofar ve-Ješu'a sar ha-panim*. Mechkarej Jerušalajim be-machašavat Jisra'el, 1987, vol. 6, no. 1–2. ISSN 0333-7081, s. 171–198. SCOPELLO, Maddalena. *Youél et Barbélo dans le Traité de l'Allogène*. In BARC, Bernard (ed.). *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi: Québec, 22-25 août 1978*. Louvain: Peeters, 1981. ISBN 2-7637-6934-9, s. 374–382. Dále např. IDEL, Moshe. *Some Forlorn Writings of a Forgotten Ashkenazi Prophet: R. Nehemiah ben Shlomo ha-Navi*. *The Jewish Quarterly Review*, 2005, vol. 95, no. 1. ISSN 0021-6682, s. 183–196. IDEL, Moshe. *Ben: Sonship and Jewish Mysticism*. New York: Continuum Publishing Corporation, 2007. ISBN 0826496652. Chapter 2. The Son (of God) In Ashkenazi Forms of Esotericism, s. 194–275. Ibidem. Appendix: Enoch the Righteous, and was there a Cult of Enoch/Metatron in the Middle Ages?, s. 645–670. DAN, Joseph. *The 'Unique Cherub' Circle: A School of Mystics and Esoterics in Medieval Germany*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999. ISBN 2-16-146798-1. Chapter 14: The Unique Cherub and the Kabbalah, s. 221–239. Dále WOLFSON, Elliot R. *Metatron and Shi'ur Qomah in the Writings of Haside Ashkenaz*. In GROZINGER, Karl E. – DAN, Joseph (eds.). *Mysticism, Magic, and Kabbalah in Ashkenazi Judaism: International Symposium Held in Frankfurt a. M. 1991*. Berlin – New York: Walter de Gruyter & Co., 1995. ISBN 3-11-013744-5, s. 60–92. Jakož i PALUCH, Agata. *The Enoch–Metatron Tradition in the Kabbalah of Nathan Neta Shapira of Kraków (1585–1633)*. A dissertation submitted for the degree of Doctor of Philosophy. University College London, 2013. Chapter 2: The 'youth' as a redemptive figure in Megaleh Amuqot, s. 65–147. Ibidem. Chapter 4: Metatron and the Godhead, s. 148–184. Přístupné z [http://discovery.ucl.ac.uk/1404057/3/PhD\\_final\\_19\\_08\\_2013.pdf](http://discovery.ucl.ac.uk/1404057/3/PhD_final_19_08_2013.pdf). Poslední aktualizace neuvedená. [cit. 2017-05-05].

108| Jakkoliv se zdánlivě jedná o parciální téma, existuje spojitost mezi touto problematikou a všemi zásadními body v článku zmíněnými.

„pomstou mýtu na rabínském judaismu“<sup>109</sup> – spíše se jedná o myšlenky a koncepty organicky vyrůstající z hlubokých strat judaismu,<sup>110</sup> a tudíž vlastní rabínskému diskurzu.<sup>111</sup>

*Tento příspěvek vznikl v rámci plnění programu Progres Q01 Teologie jako způsob interpretace historie, tradic a současné společnosti na Univerzitě Karlově HTF.*

---

109| Viz SCHOLEM, Gershom. *Major Trends In Jewish Mysticism*. Reprinted from the third revised edition New York: Schocken Books, 1945—1995. ISBN 0-8052-1042-3. First Lecture. General Characteristics of Jewish Mysticism, s. 1–39 (konkrétně s. 35).

110| Jindy se však může jednat o podobnosti typologického rázu. Srov. např. DAN, Joseph. *Jewish Mysticism: Late Antiquity*. Northvale: Jason Aronson, 1998. ISBN 0-7657-6007-X. 1. Jewish Gnosticism?, s. 1–26 aj.

111| Tento krátký článek v žádném případě nepředstavuje vyčerpávající přehled týkající se relací mezi judaismem a gnózí. Nabízí několik zamyšlení a poznámek k dané tematice, jež by (jak doufám) mohly zaujmout potenciálního čtenáře a vést jej k dalšímu samostatnému studiu.

# STIPENDIJNÍ POBYT FRANTIŠKA BÍLKA VE FRANCII – PRŮBĚH A DŮSLEDKY

**MARKETA LANGER**

HUSITSKÁ THEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY  
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY  
marketa.langer@gmail.com

## František Bílek's Scholarships in France - Course and Consequences

**Abstract:** This study deals with the period 1890-1892, when František Bílek received a scholarship from Knight Vojtěch Lanna, who allowed him a period of study in Paris (France), based on his proven qualities at the Academy of Fine Arts in Prague. The two-year stay ended with the withdrawal of the scholarship on the basis of handed-down classical works under the names of Golgotha and Orba with highly religious content and the forced return of Bílek to Bohemia.

**Keywords:** František Bílek; theology; art; scholarship; V. Lanna; France; Paris; Orba; Golgota  
THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2017, Vol. 88, No. 4: p. 402 – 414.

## NA ÚVOD<sup>1</sup>

Téma předložené studie vychází z připravované disertační práce<sup>2</sup> a soustřeďuje se na vyměřený úsek studijního pobytu umělce Františka Bílka (dále Bílek) ve Francii, na který byl nominován v roce 1890 po ukončení třetího roku studií na Akademii výtvarných umění v Praze (dále AVU). Základem nominace se stala kvalita jeho studentských sochařských prací, pro něž získal stipendium mecenáše umění rytíře Vojtěcha Lanny.

Jedná se o časově vymezený úsek takzvaného prvního životního celku umělce, kde počáteční kotvou rozsahu je od narození vývoj vzdělání, praxe a zkušenost (\*13. 11. 1872). Období končí měkkou časovou hranicí okolo roku 1900. Uvedené období je definováno jako První pilíř – mládí neboli lidská vina nebo dle životopisce Emanuela Chalupného cyklem děl mládí.<sup>3</sup>

Celkově lze toto Bílkovo náročné a formující období mládí obsahově vymezit následnou problematikou:

- 1| Tento příspěvek vznikl v rámci plnění programu Progres Q01 Teologie jako způsob interpretace historie, tradic a současné společnosti na Univerzitě Karlově Husitské teologické fakultě.
- 2| Téma disertační práce zpracovávané na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy: *Teologický odkaz české moderny v životě a díle Františka Bílka*. Poznámka autorky.
- 3| Druhý pilíř – dospělost neboli Kristus / světlo; Třetí pilíř – zralost neboli národní uvědomění. CHALUPNÝ, E.: *František Bílek: tvůrce a člověk*. 1. vyd., České Budějovice: Růže, 1970. 76 s.



- nedůvěra jeho otce (kolářského mistra)<sup>4</sup> v uměleckou dráhu syna,
- výhrady profesorů AVU k tematické jednoznačnosti tvorby – Písmo svaté jako určující faktor všech obsahů děl, Matka boží a Ježíš Kristus jako ideová monotémata,
- neomalenost spolužáků v reflexi a prakticky ve vzájemném přístupu a vztazích – roli sehrálo Bílkovo samotářství, uzavřenost a plachost v kontaktech s okolím,
- stesk po domově společně s jazykovým handicapem (pobyt ve Francii),
- nedostatek finančních prostředků a s ním spojená realita chudoby.<sup>5</sup>

Bílek prvního období nese známky kajícího a touhy po nebeském bytí. V Bibli nalézá negaci života a myšlenka *oběti* má očistit život. Jeho vztah k zemi je vztahem k hříchu země a Bůh – Světlo vyniká. Svě poslání vidí v životě očištném. V recenzi na výstavu u sv. Martina ve zdi v roce 1908 Ferdinand Kratina poukazuje na tyto vždy přítomné aspekty v díle Bílkově: „*Lidské boly a lidské strasti a naděje na lepší bytí a věčná obnova muk spásy: tato předmluva, toto vědomí otřese, dojme hluboce, mluví nezapomenutelně z díla Bílkova.*“<sup>6</sup>

Námětem jeho děl bylo zoufalství z viny člověka, ve kterém postupně začaly převládat:

- naděje,
- víra
- a vykoupení.

V průběhu studia na AVU byl tento silně věřící student donucen ve druhém roce studia změnit výtvarnou disciplínu. Byla mu profesorem Thomayerem, ke kterému jej poslal vyučující profesor Maxmilián Pirner (dále Pirner), diagnostikována částečná forma daltonismu (oční porucha barevného spektra) a mladý adept umění byl postaven před nutnost změnit výtvarnou vyjadřující formu z malby na objektovou tvorbu. Pokud by nebyl schopen adaptace, musel by z AVU odejít.

Změnou výtvarné disciplíny se pro uměleckou budoucnost Bílek dále definuje především sochařem, grafikem, knižním grafikem a architektem. Praktickou komplikací bylo, že v době jeho studií nebyla součástí pražské akademie sochařská škola (nebyla zřízena profesura). Profesor Pirner vzornému a pilnému studentovi domluvil studium na pražské Státní průmyslové škole u profesora Josefa Maudera.

4| NEČAS, V., SUCHÝ, V., ed.: *Bílek: svědectví o bratru Františkovi*. Vydání první. Praha: Malvern, 2015. 316 stran, s. 30-40.

5| CHALUPNÝ E. *František Bílek: tvůrce a člověk*. 1. vyd., České Budějovice: Růže, 1970. 76 s. Dále viz MAREK, J. R.: *Básník a sochař: Dopisy Julia Zeyera a Františka Bílka z let 1896 – 1901*. Praha: Za svobodu, 1948, s. 232.

6| PROCHÁZKA, A.: *České kritiky: František Bílek. Výstava v kostele sv. Martina ve zdi. Moderní revue*. Praha, 1922, s. 11-12.

Od začátku malířských studií Bílek svého profesora upoutával přesnou modelací kreseb. Později umělec sám kladl ve své práci hlavní důraz na linii a správnost kresby. „*Nepatří do tohoto světa, vidí jinak. Tak, jakoby nejen jeho oči, stíženě daltonismem, vycvičené v přesné, jasné, břitké linii vidět a pronikat skutečnosti, ale bez barevného povlaku, bez smyslné iluze chvějících se a kmitajících světelných vln – nýbrž jakoby i jeho vnitřní pohled byl naprosto jiný než u ostatních lidí, přímo přitahovaný smutným jádrem věcí a stále přítomnou, utajovanou i zjevnou nahou lidskou nedostatečností a bídou.*“<sup>7</sup> Stále zůstával studentem AVU, a to od počátku studií v roce 1887 do roku 1890. Během prázdnin pomáhal svým rodičům prací pro rodinné hospodářství.<sup>8</sup>

Třetí rok studia byl pro studenta umění Bílka rozhodující. V kruhu svých spolužáků na AVU sedával jako jediný sochař a modeloval.<sup>9</sup> „*Jednou týdně pak docházel k profesoru Mauderovi na kompozici. Jeho nadání bylo obecně uznáváno a rektor akademie Julius Mařák ho vyznamenal tím, že ho vyzval, aby vytvořil jeho portrét. ...Je zajímavé, že tento plastický portrét profesora Julia Mařáka je jediným sochařským zpodobněním velkého českého krajináře. Originál Bílkovy žákovské práce zdobí nyní Mařákovo muzeum v jeho rodné Litomyšli.*“<sup>10</sup>

## STIPENDIJNÍ POBYT VE FRANCII

Po završení studia mu bylo udělení stipendia rytíře Vojtěcha Lanny<sup>11</sup>. Ne do Mnichova, kam obvykle svá stipendia začínajícím umělcům mecenáš umění Lanna směřoval, ale na základě kvality prací jediného sochaře v Pirnerově ateliéru,<sup>12</sup> byl Bílek poslán do Paříže s předpokládaným studiem na Akademii Colarossi,<sup>13</sup> kde kromě Bílka studovali také například Otokar Lebeda, Alfons Mucha, v pozdějších

7| NEČAS, V., SUCHÝ, V., ed.: *Bílek: svědectví o bratru Františkovi*. Vydání první. Praha: Malvern, 2015. 316 stran, s. 51.

8| *Ibidem*.

9| NEČAS, V., SUCHÝ, V., ed.: *Bílek: svědectví o bratru Františkovi*. Vydání první. Praha: Malvern, 2015. 316 stran, s. 48. Nutno konstatovat, že se týká období vzniku publikace. Autorská poznámka.

10| *Ibidem*.

11| \*29. 5. 1836, Praha – †31. 12. 1909, Merano. WITTLICH, Filip a kolektiv autorů: *Vojtěch svobodný pán Lanna, sběratel, mecenáš, podnikatel*. Publikace k výstavě. Uměleckoprůmyslové museum v Praze, Praha 1996. Bližší viz např. <http://www.lannuv-palac.cz/rodlannu>. Zdroj citován 30. 10. 2016.

12| Spolužáci: J. Gretscher, J. Dědina, A. Hudeček, J. Panuška, O. Homoláč, R. Lauda, V. Foerster, A. Hofbauer, J. Špillar, T. Hilscher, aj. NEČAS, V., SUCHÝ, V., ed.: *Bílek: svědectví o bratru Františkovi*. Vydání první. Praha: Malvern, 2015. 316 stran, s. 49.

13| Francie, Paříž, 6. obvod, rue de la Grande Chaumière. <http://www.tfsimon.com/academie-colarossi-paris.htm>. Zdroj citován 23. 10. 2016.

letech např. Josef Čapek.<sup>14</sup> V roce 1930 byla akademie uzavřena<sup>15</sup> a dodnes na stejné adrese působí škola stejného názvu.<sup>16</sup> Odcestoval po přípravách (výuka francouzštiny u medika F. Kozlovského, spolupráce s tajemníkem společnosti přátel umění na kompletním materiálním vybavení cesty) v lednu 1891 s přímou praktickou podporou Zdeny Braunerové<sup>17</sup>, která se mladičkého Bílka ujala. Tato umělkyně z významné pražské rodiny byla spjata s francouzským prostředím a kulturou prostřednictvím své sestry, která se do Francie provdala za literáta Élé-mira Bourgese<sup>18</sup>. Zdena Braunerová v Paříži pravidelně působila a měla ve městě vybudované rodinné a pracovní zázemí. Stala se mecenáškou všech přichozích z českého prostředí a propagátorkou české kultury. Samotářského, nezkušeného, jazykově nevybaveného Bílka seznamovala s uměleckou komunitou a pomohla mu v praktických stránkách jeho dvouletého pobytu.<sup>19</sup> Bílkův stipendijní pobyt v cizině byl počátkem jejich celoživotního přátelství.

Seznámení s Alfonsem Muchou, který byl zprvu jeho sousedem, posléze se stal Bílek jeho nájemcem, a který měl v té době již vybudované pracovní zázemí včetně zakázek, si umělec do své smrti vážil. Ten jej také seznámil s Ludškem Maroldem a dalšími krajany.

Jistým dohledem nad mladičským umělcem byl pražskou stipendijní komisí v čele s prof. J. V. Myslbekem pověřen slavný Vojtěch Hynais<sup>20</sup>. Zdena Braunerová

- 14] WITTLICH, P. *Česká secese*. 2. vyd. Praha: Odeon, 1985. 379, [34] s. České dějiny; sv. 52. Dále viz <https://www.avu.cz/document/p%C5%99ehled-pedagog%C5%AF-avu-do-roku-1990-820> nebo <https://www.avu.cz/document/historie-avu-%E2%80%93-text-ji%C5%99%C3%ADho-t-kotal%C3%ADka--r-1999-822>, zdroje citovány 30. 10. 2016.
- 15] Archiv školy byl zničen v roce 1930 při požáru a dochovaly se pouze fragmenty, které nejsou jednotně katalogizovány. Poznámka autora.
- 16] Viz <http://www.grande-chaumiere.fr/fr/>, zdroj citován 30. 10. 2016.
- 17] LENDEROVÁ, M.: *Zdenka Braunerová*. Vyd. 1. Praha: Mladá fronta, 2000. 230 s., [24] s. obr. příl. Osudy; sv. 21.
- 18] *Ibidem*.
- 19] „Bydlela v Rue de Fleurs poblíž bulváru Montparnasse a Bílka ubytovala v Latinské čtvrti v penzionu De la Grande Chaumiere, ve stejnojmenné ulici. Stravování mu pak zařídila v protilehlé cremerii u Mme Charlotte. Počáteční dobu Bílkovi usnadnilo i setkání s krajany. U Mme Charlotte bydlel Alfons Mucha a Bílek se později přestěhoval přes ulici, do domu, kde byla cremerie a bydlel v pokojíku, sousedícím s místností, obývanou Muchou. Mucha byl ovšem o dvanáct let starší a v té době už proslulý malíř.“ NEČAS, Vilém a SUCHÝ, Václav, ed. *Bílek: svědectví o bratru Františkovi*. Vydání první. Praha: Malvern, 2015. 316 stran, s. 53.
- 20] „V existenčně obtížné situaci Hynaisovi pomáhá mecenáš českých umělců architekt Josef Hlávka. V první řadě pro něj získal podporu rakousko-uherského ministerstva kultu a vyučování pro práci na obraze *Paridův soud* (obr. 30), který Hynais připravoval již od roku 1889 (obr. 29), kdy plenérový luminismus plně prolнул jeho dílem. Toto finanční zajištění přineslo užitek i řadě dalších českých umělců. Hynais v novém ateliéru pohostinně přijal Ludka Marolda, který se ocitl v tísní, neodmítl Karla Svobodu, historického malíře, nebo plzeňského Augustina Němejce. Němejce se stal dočasně i Hynaisovým žákem a maloval kopii *Venuše*

domluvila setkání, které avizovaly dopisy z Prahy. Bílek žádal o radu, jak organizovat pařížský studijní pobyt. Hynais po prostudování výtvarných podkladů doporučil ateliér význačného francouzského sochaře Aimé-Jules Dalua<sup>21</sup>, u kterého by Bílka nejraději umístil. Ten však doporučil Akademii Colarossi v latinské čtvrti (nedaleko Montparnassu, kde byl Bílek ubytován) s tím, že A. - J. Dalue na průběh jeho studia dohlédne. Instrukce a doporučení slavného akademika se týkaly rozšíření vzdělání v uměleckých odkazech (věnovat se studiu sbírek v uměleckých galeriích, muzeích). Bohužel ve vztahu Dalua k mladému umělci zůstalo jen u zdvořilosti a dobré vůle. Nenašel si dostatek času, aby na jeho práci osobně dohlédl. Bílek v souladu s jeho doporučeními studoval pařížské umělecké sbírky a v nich postupně nacházel sám sebe.<sup>22</sup>

Do doporučované školy vstoupil a studoval u sochaře Jeana Antoine Injalberta<sup>23</sup>. V ateliéru školy strávil rok, kreslil a modeloval na živých modelech. Pravidelná podpora rytiře Lanny přicházela ve výši dvě stě franků a umožňovala mu souvislé, nerušené studium a prosté živobytí.

Z ostatních žáků akademie mu byl blízký polský malíř, grafik, dramatik, básník, v pozdějších letech rovněž jevištní výtvarník, architekt a pedagog, Stanisław Wyspiański (\*15. 1. 1869 v Krakově, †28. 11. 1907 tamtéž), jehož započatou uměleckou kariéru ukončila těžká nemoc.<sup>24</sup> V roce 1907 podlehl tuberkulóze.<sup>25</sup> „Život jeho druhů a známých ho ale spíše odrazoval. Žil s nimi sice ve shodě, ale zachovával si žárlivě čistotu a přísnou řeholi své pracovní samoty. Jako v Praze tak i v Paříži nacházel duševní rovnováhu a klid v chrámu. Francouzštině se učil nejvíce prakticky, posloucháním a nezbytným stykem s lidmi a také čtením bible v této řeči. ...Bylo

---

*z rozpracovaného Paridova soudu. Zdenka Braunenrová pak doporučila k Hynaisovi svého chráněnce, sochaře Františka Bílka.“* Mžýková, Marie. *Vojtěch Hynais*. Vyd. 1. Praha: Odeon, 1990. 108 s. Malá galerie; sv. 43, s. 70.

- 21] „Nejtypičtějším realistickým sochařem byl Aimé-Jules Dalou (1838 – 1902) [371], který po svém návratu z Anglie (1879) vytvořil významné alegorické sousoší *Triumf republiky* (1880 až 1899) na Place de la Nation v Paříži.“ HUYGHE, René, ed. a AUBOYER, Jeannine. *Encyklopedie umění nové doby*. Vyd. 1. Praha: Odeon, 1974. 470 s., [26] s. obr. příl. Světové dějiny; sv. 52, s. 215.
- 22] NEČAS, V., SUCHÝ, V., ed.: *Bílek: svědectví o bratru Františkovi*. Vydání první. Praha: Malvern, 2015. 316 stran.
- 23] „...Jean-Antoine Injalbert (1845 – 1933), člen skupiny ‚toulouských‘ sochařů, kteří podléhali vlivu Pugetovu, tvořil na jihu Francie...“ *Ibidem*. Viz též <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb14846251t.public>, zdroj citován 30. 10. 2016.
- 24] Z této doby pochází Bílkův portrét (kresba) od Wyspiańskiego, kresba tužkou, 1892. Pozn. autora. Více viz MAREK, J. R.: *Básník a sochař: Dopisy Julia Zeyera a Františka Bílka z let 1896 – 1901*. Praha: Za svobodu, 1948, s. 2.
- 25] Viz blíže STOPCZYK, S. K.: Stanisław Wyspiański. Vyd. 2. Warszawa: Kraj. Agencja Wydaw., 1984. 48 s. *Abc. Malarstwo polskie. Monografie*.

*v něm mnoho krvácejícího poznání, ale z něj vzházelo i jasno v jeho duši, která se připravovala k tvůrčímu dílu.“<sup>26</sup>*

Studenti AVU pod Lannovým stipendiem na doporučení pražské stipendijní komise studovali v soukromé Akademii Colarossi.<sup>27</sup> Mohli se rovněž zapsat na École des Beaux Arts nebo v ateliérech ostatních slavných umělců té doby, pokud byli ochotni je přijmout.

Pro upřesnění dobového pozadí je nutno konstatovat, že oficiální akademická tvorba pařížských sochařských dílen měla svoji paralelu v dílech Hippolyte Maindrona<sup>28</sup>, Auguste Clésingera<sup>29</sup>, Frédérica Auguste Bartholdiho<sup>30</sup> (tvůrce sochy Svobody pro Spojené státy americké). Bílek s konzultací v ateliéru sochaře Dalua prakticky studoval u sochaře Jean-Antoine Injalberta<sup>31</sup>, který patřil do této skupiny sochařů.

Bílek v době svého pařížského pobytu zůstal s pražským uměleckým prostředím v kontaktu a v roce 1891 se zúčastnil Jubilejní výstavy v Praze Rudolfinu, kde vystavil tři díla. Vystavil první studii s mariánským tématem pod názvem „*Jak se ženeme v život tak záhy*“, druhá práce byla kresba uhlem „*Božetěch*“ a třetí prací se stala plastika „*Zloba času naše věno*“.<sup>32</sup>

Komplexní poznání jeho pařížského studia jej rozvíjelo, a to jak v prostředí akademie na Montparnassu, tak v seznámení se s uměleckými sbírkami Louvru a dalších muzeí a galerií (např. Trocadéra). V dopadu poznání to znamenalo Bílkův rozchod s uměním Západu. Protážené figury na západním postálu katedrály v Chartres, tzv. „sloupové sochy“ mohly předznamenat Bílkovy naddimenzované vertikální figury s jejich obsahovými dopady. I když jeho vztah k antickému umění

26| NEČAS, V., SUCHÝ, V., ed.: *Bílek: svědectví o bratru Františkovi*. Vydání první. Praha: Malvern, 2015. 316 stran, s. 46, s. 53-55.

27| Viz <http://www.tate.org.uk/learn/online-resources/glossary/a/academie-colarossi> nebo <http://www.artbiogs.co.uk/2/schools/academie-colarossi>, zdroj citován 30. 10. 2016.

28| Viz <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb14911633b>, zdroj citován 30. 10. 2016.

29| Viz <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb13168227h>, zdroj citován 30. 10. 2016.

30| Viz <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb121604181> a <http://www.musee-bartholdi.fr/>, zdroj citován 30. 10. 2016.

31| Jeho první sochařskou realizací byl tympanon v kapli Dobrého pastýře v Béziers. Získal velkou cenu na světové výstavě v Paříži 1889 za bustu Marianne. Viz například <http://paris1900.lartnouveau.com/documents/injalbert.htm>, dále, zdroj citován 30. 10. 2016. LEDUC, Edouard.: *Dictionnaire du Panthéon de Paris: Précédé d'un historique du Lieu*. Éditions Publibook. Paris–France: Publibook, 2013, s. 143.

32| VANĚK, F. B.: *Vlaštovky se vracejí: kniha paměti*. V tomto nakladatelství 1. vydání. Pelhřimov: Matice Křemešnická, 2016. 255 stran, s. 186. Dále viz plán výstavy <http://www.oldmapsonline.org/map/cuni/1012507>, zdroj citován 30. 10. 2016.

a renesanci se v pozdější době změnil, jeho obdiv patřil např. byzantským mozaikám. Ex oriente lux!<sup>33</sup>

Uvědomil si, že přišel do Paříže již vnitřně dozrálý a zdejší umělecké studium mu pomohlo doplnit technickou dovednost, zpřesnit pohled a obratnost tvořící ruky a vědomí jistoty smyslů v práci se sochařským materiálem. Studentské prostředí akademie mu již nebylo blízké, stále zřetelněji se připoutával k českému národnímu sebeuvědomění a jeho neústupná individualita touto zkušeností pronikla důrazně, a možná až urychleně, na povrch.

Druhý rok pařížského pobytu již probíhal dle Bílkova rozhodnutí odlišně. Do druhého ročníku akademie se již nezapsal. Pronajal si na ulici Montsouris část ateliéru sochaře Furniera a začal samostatně tvořit. Toto odvážné a samostatné rozhodnutí učinil z individuálně pojaté nutnosti. Nijak jej stipendijní komisi nezdůvodnil a v uzavřeném českém prostředí zůstal při tomto kroku nepochopen. Stipendistova volba byla pochopena zcela odlišně od jeho záměru, jako projev vzdoru, pýchy a nepokory. Bílek pobyt v cizině přestal přijímat trpně, stal se aktivním organizátorem svého pobytu. Paříž pro něj znamenala vyhnanství, na město, kam směřovali své kroky adeпти umění z celého světa, si nedokázal zvyknout. „Všechno, co zde žil, bral jako řízení boží, všechny ty drsné zkušenosti života byly mu uloženy vyšší vůlí, je podrobován zkouškám a on musí poslouchat tohoto vnitřního hlasu prozřetelnosti a nedbat ostatních lidí. Byl si jist, že není opuštěn a že nad ním bdí vyšší moc, ke které se vroucně modlí.“<sup>34</sup>

Pro pražské vedení z AVU změny v jeho pobytu a vše s nimi spojené bylo plně nepříznivých ohlasů. Hlavní byl odchod z Akademie Colarossi a otázky, která vyvstaly:

*Proč nepřešel na École de Beaux arts?*

*Cítí se již dokonalým?*

*Je v něm obsažena zaslepenost pýchy nebo dokonce vypočítavost a zjištnost?*

Vůči Bílkovi v pražském uměleckém prostředí plném řevnivosti a závidivosti nebylo těžké rozpoutat nevoli. A otázky se vršily:

*Proč svému mecenáši neposlal dosud dar z vděčnosti?*

*Takto se mu odměňuje za velkomyslnou podporu?*

A mecenáš, rytíř Lanna, se pomalu začal od Bílka odtahovat.

Vojtěch Hynais, jeho pařížský mentor, byl Prahou vyzván k podání zprávy o Bílkovi. Spolu s vyžádaným dopisem zaslal náčrtky a kresby, které v Bílkově dílně vy-

33| WITTLICH, P. *Česká secese*. 2. vyd. Praha: Odeon, 1985. 379, [34] s. České dějiny; sv. 52, s. 29.

34| NEČAS, V., SUCHÝ, V., ed.: *Bílek: svědectví o bratru Františkovi*. Vydání první. Praha: Malvern, 2015. 316 stran, s. 56.

bral. Tato reflexe se Praze nezdála dostatečná a Hynais byl podezírán ze zaujatosti. „*Hynais u Bílka viděl počátky ‚Golgoty‘ a vyslovil se s uznáním: ‚Nikoliv vzít, ale přidat by vám měli na podporu na takové nákladné dílo!‘*“<sup>35</sup>

Pochyby neustaly a posléze byl z Prahy požádán profesor Injalbert, kterého Bílek již po roce studia opustil, aby se vyslovil o jeho pokrocích v práci a nadání. Ten si Bílka v této choulostivé záležitosti pozval, kdy ho seznámil s požadavkem o revizi sochařova studia a svojí písemnou odpověď stipendijní komisi dal Bílkovi, aby si ji přečetl. Ten svému profesorovi důvěřoval a vyjádření si odmítl přečíst. Oba umělci, jak Hynais, tak Injalbert o Bílkovi podali kladné reference, protože finanční Lannova podpora mu byla dalších pár měsíců vyplácena.<sup>36</sup>

Bílek sám již pracoval na *Golgotě*, kde ve své první práci z roku 1892 oslavoval Matku boží, Pannu Marii. „*Od svého dětství si zvykl obracet se v modlitbách především k ní, nejněžnější a nejuctivější city jeho srdce patřily jí. ...Současně se počal v myšlenkách zabírat Kristem, jako synem člověka a synem božím zároveň.*“<sup>37</sup> Druhou prací, která vznikla téměř současně, se stala *Orba*. Záměrem mladého sochaře bylo darovat plastiku *Orby* z vděčnosti rytíři Vojtěchu Lannovi, svému mecenáši.<sup>38</sup>

Obě realizace byly dle vzpomínek umělce doprovázeny náboženskými exaltacemi, které se opakovaly nejen ve snech, ale dle samotného Bílka i ve stavech bdění, ve chvílích citově podmíněného přemítání o Bohu. Tvorba byla provázena modlitbami. Obě výtvarné realizace se vzájemně podmiňují a prozrazují mnohé o myšlenkovém světě umělce v té době. „*Mladičký, devatenáctiletý umělec nenalézá v Paříži svého mistra, ale nalézá sebe.*“<sup>39</sup>

Formální zpracování běžného námětu *Golgoty* nebylo obvyklé. Výrazné prvky měly naturalistické a nekonformní pojetí, včetně celkové kompozice.

Otázkou je, co bylo naturalistické vyjádření? Odpověď zní: Použití reálií v materiálech:

- visící provazy z kříže,
- drátěná trnová koruna.

35| NEČAS, V., SUCHÝ, V., ed.: *Bílek: svědectví o bratru Františkovi*. Vydání první. Praha: Malvern, 2015. 316 stran, s. 56.

36| *Ibidem*.

37| NEČAS, V., SUCHÝ, V., ed.: *Bílek: svědectví o bratru Františkovi*. Vydání první. Praha: Malvern, 2015. 316 stran, s. 58-59.

38| *Ibidem*.

39| *Ibidem*, s. 60.

Odkaz k baroku je patrný v přesahu přes odstavec plastiky, Bílkova „*esovitá linie*“ vyjadřuje symboliku života. Stylizace figur v trojúhelníkové kompozici, se schématem postavy apoštola Jana, odkazuje k novobaroku. *Golgota* se tolik nevymyká dobovému rámci tak, jako *Orba* (nadepsaná *Orba je naší viny trest*). Tato plastika je naturalisticky expresivní ve svém výrazu a Bílek v ní zcela překračuje dobové schéma. Specifické uchopení perspektivy postav dává plastice expresivní výraz a „*vytvořil nový výrazový efekt, který pak byl často přejímán, zvláště tam, kde měl být vyjádřen kontrast individuální mravní velikosti a ‚malosti‘ běžného množství omezených lidských zájmů.*“ Obě plastiky jsou sice rozdílné, ale navzájem se doplňují, již jen tím, že *Golgotě* schází ukřižovaný Ježíš a vize *Orby* na ní navazuje.<sup>40</sup>

Předložení Bílkových prvních klauzurních prací z roku 1892, *Golgota – hora lebek*<sup>41</sup> a *Orba je naší viny trest*<sup>42</sup>, s pronikavými religiózními náměty se pro umělce staly druhým mezníkem v životě<sup>43</sup>. Členové stipendijní komise, kde vládl novorenesanční vkus, byli doslova pobouřeni. Proti zpracovanému tématu vystoupil profesor akademie J. V. Myslbek, který vedl sochařský ateliér. Klauzurní práce byla pražskou AVU odmítnuta. Stipendijní komise v Praze v čele s Myslbekem i mecenáš Vojtěch Lanna, pro něhož byla plastika *Orby* dedikována, předloženou klauzuru odsoudili.<sup>44</sup>

Lannovo stipendium mu bylo odebráno a bez finanční podpory nezbýval než trpký, nucený návrat umělce do Čech. „*Kdysi odcházeli vyznavači a blouznivci, přemoženi láskou k Bohu na poušť, aby tam hledali a našli – on odchází do Paříže! Odchod do Paříže skutečně tento proces odloučení a výlučného osamocení rychle dovršil. Onen růst a zrání výjimečného nitra se zde dokončily. Nelze říci, že by to bylo jen dílem nového prostředí. Prostředí může být jen příznivé či nepříznivé pro niterný vývoj člověk, ale neurčuje ho, roste-li ten opravdu zevnitř. Paříž jen*

40| WITTLICH, P.: *Česká secese*. 2. vyd. Praha: Odeon, 1985. 379, [34] s. České dějiny; sv. 52, s. 28-30.

41| Vznik: 1892; typ dokumentu: socha; rozměry: 88 x 60 x 46 cm, materiál: drát, provázek, sádra. Umístění: <http://ghmp.cz/frantisek-bilek/>, zdroj citován 15. 10. 2016. Sousoší s Pannou Marií. Není zpodobněna v souladu s katolickou tradicí (mladá dívka), ale realisticky vyjádřená. V prvním období si netroufal Krista vyjadřovat, plastika na něj vnitřně odkazuje. Vše směřuje k Bohu. Zhroucená Janova postava, zavřené oči Panny Marie. Bílkovo vnímání lidské viny je zde plné. Sousoší věnoval kostelu v Chýnově, po deseti letech mu bylo vráceno s výhradou, že nevede ke zbožnosti. Pozn. autora.

42| Sbírka: plastika; datace: 1892; technika: patinování; materiál: sádra. Viz <http://www.ghmp.cz/online-sbirky/detail/CZK:US.P-432/>, zdroj citován 15. 10. 2016.

43| Prvním mezníkem byla diagnostikovaná oční vada v druhém roce studia na AVU v Praze (r. 1888). Poznámka autora.

44| Myslbek se vyjádřil nevybíravě o promarněném stipendiu, a o Bílkovi řekl, že není hoden ani srovnání s jeho posledním žákem a mecenáš Lanna odmítl přijmout od Bílka darovanou *Orbu*. WITTLICH, P.: *Česká secese*. 2. vyd. Praha: Odeon, 1985. 379, [34] s. České dějiny; sv. 52, s. 30.



*urychlila tento vývoj, jenž by se byl asi doma dál poněkud jinak a pomaleji. Urychlila jej vlivy zápornými, ostrým kontrastem toho, co čekal a co zde uviděl, nešetrným a krutým zklamáním. Leč ani to nevystihuje věci dostatečně. Bílek tu ukončil dobu svého uměleckého dozrávání v bolestné škole strádání, cizího chladu a bídy! Poznal se, vyrostl, uzrál – stal se tím, čím byl!*<sup>45</sup>

## VYNUCENÝ NÁVRAT DO ČECH

Po návratu do Chýnova u Tábora a roční vojenské prezenční službě si zřídil ateliér v lese u rybníka (Chýnovský velkostatek mu zapůjčil opuštěný altán). V tomto osamělém prostředí tvořil, meditoval a modlil se po všech pražských a pařížských zklamáních. V tomto období vyhledal a obnovil kontakt se svým spolužákem Msgre. Vaňkem a zval jej k sobě do Chýnova. Ten se ke své tehdejší zkušenosti s umělcem a vztahu k němu vyjádřil následovně: „*Víra mu byla královnou a jeho umění, tehdy již oslňující, nabízelo jí pokorně své služby v síly. ...Mluvil vždy věštekky a z jeho apokalyptických vidin, snů a plánů jsem, ač ještě v dohadách, vytušil, že je Božím vnutnutím, snad i zjevením povolán, aby zahřímal světu hmotně oddanému: ‚Čiňte pokání, neboť přiblížilo se království nebeské!‘ To veliké, obrodné slovo měl zahřínat český sochař.*“<sup>46</sup>

Doba odloučení a izolace trvala několik let (přibližně do roku 1896). V chýnovské kronice se zachoval záznam o zakoupení sochy Panny Marie z roku 1895, která byla určena pro kapličku v domě J. Bílka (č. p. 130) za dvacet osm zlatých „*a zároveň bylo povolení dáno, k vybírání prvního krejcaru na 6 roků, t. j. do 1901.*“ V témž roce bratr Jan vystavěl dům na pozemku, který zakoupil od obce v exekuční dražbě.<sup>47</sup>

V architektonickém díle umělce období dominuje „chaloupka“ v Chýnově, dům postavený v roce 1898 jako jeho první realizace, dnes muzeum autora díla. Bílkův dům je souhrn idejí, které si přál vyjádřit. Stal se organickým celkem a domovem umělce po celý život. Naprosto identický a nezaměnitelný.<sup>48</sup>

Z obecní kroniky se dozvídáme o domu následující: „*P. Frant. Bílek, syn Jana Bílka, měšťana z č. p. 107, vyhlášený akademický sochař a malíř postavil si na pozemku otcovým dům dle starého způsobu, v němž zřídil si v přízemí řádnou sochařskou*

45] NEČAS, Vilém a SUCHÝ, Václav, ed. *Bílek: svědectví o bratru Františkovi*. Vydání první. Praha: Malvern, 2015. 316 stran, s. 52.

46] S odkazem na L17,5. VANĚK, F. B.: *Vlaštovky se vracejí: kniha paměti*. V tomto nakladatelství 1. vydání. Pelhřimov: Matice Křemešnická, 2016. 255 stran, s. 181.

47] Viz <https://digi.ceskearchivy.cz/DA?doctree=1kkoiy&menu=3&id=131063&page=4>, zdroj citován dne 5. 3. 2017.

48] Viz <http://ghmp.cz/46-dum-frantiska-bilka-v-chynove/>, zdroj citován 15. 10. 2016.

*dílnu a na hoře byty.*<sup>49</sup> Označení v textu „*dle starého způsobu*“ může naznačovat a je možné se tak dohadovat, že Bílek byl informován ouskupení, které si kladlo za úkol udržet evropské kulturní dědictví a přiklonilo se k tradici Evropy, dá se říci až fundamentálně. Jedná se o anglické uskupení Art and Crafts (úplný název zní Arts and Crafts Exhibitions Society), které vzniklo v Londýně v roce 1887 pod ideovým vedením zakladatele, ilustrátora a umělce, Waltera Cranea. Bílkův dům v Chýnově je hnutím zřejmě pouze inspirován a ve vlastní identitě nese plnou pečeť umělcovy snahy prostupného duchovního prostoru, který nese nezaměnitelné znaky a symboly jeho poselství.<sup>50</sup>

Dům se stal bezpečným prostorem umělce, jeho promyšlený koncept byl a je zcela v duchu Bílkově. Nezaváhal jej koncipovat naprosto odlišným a specifickým způsobem. Stal se ateliérem a místem setkávání přátel, které si vyvolil. Přinejmenším o pozvání do domu píše např. Růžena Svobodová<sup>51</sup> ve své korespondenci s Bílkem. Svě stálé místo v něm měla malířka Zdena Braunerová, Jaroslav Zeyer<sup>52</sup> – umělcovo přání bylo, aby skončil učitelské zatížení a přestěhoval se do jeho domu<sup>53</sup> – a samozřejmě Otokar Březina.

Bílek na rozdíl od svých souputníků nezaujímá přístup kritického poznání, ale hledá v náboženském myšlení východiska pro své místo ve světě. Neodděluje filosofii a náboženství, nýbrž obě se protíná. Intuitivní Bílkovo chápání nedostatečnosti života se promítá do představ utrpení tohoto světa a velkými symboly se stávají Kristus a Matka.<sup>54</sup> V době chýnovské izolace se již u Bílka formovaly ideové cykly, ostatně toto období je současně Markem označováno jako období cyklu děl mladosti.<sup>55</sup>

49| Viz <https://digi.ceskearchivy.cz/DA?doctree=1kkoiy&menu=3&id=131063&page=194>, zdroj citován dne 26. 3. 2017.

50| Pozn. autora: V českém prostředí je s tímto hnutím spojován architekt Ivan Jurkovič, malíř Joža Úprka. WITTLICH, P.: Česká secese. 2. vyd. Praha: Odeon, 1985. 379, [34] s. České dějiny; sv. 52.

51| SVOBODOVÁ, R.: Bílkovi Františku, PNP, Praha, fond: Bílek F., č. inv.: 176-177, č. přír. 33/64.

52| ZEYER, J., BÍLEK, F.: *Básník a sochař*. První vydání. Praha: Za svobodu, 1948. 232-[] s., [38] s. obr. příl. Za svobodu. Řada III; sv. I.

53| BÍLEK, Fr.: *Má radost nad Otakarem Březinou – vliv díla O. B. na jeho dílo*. Zdroj: Český rozhlas (archivní a programové fondy). APF, AF00227/5, 2. 12. 1934, stopáž 9:06, Kód: 6255, poznámka: digitální. Nelze rozlišit, 03:07, zdroj citován 2. 10. 2016.

54| *Ibidem*.

55| „V kolmém průřezu nejniternější díla mladosti: Maria matka s dítětem, Kristus-oráč, Kristus ohlížející se a slzící, Ukřižovaný, Člověk, jenž na kříž přibíl, Kalvarie. Kruh uzavřený v duchu dokonané tragédie golgotské a nejbližší pojetí křesťanských evangelií.“ MAREK, J. R.: *František Bílek. Sochař – grafik*, Literární archiv Památníku národního písemnictví, Fond Marek, Josef Richard, č. fondu: 1054, inv. číslo: 1147, s. 61.

Z korespondence se Svobodovou vyplývá praktická pomoc umělci v těžkém období po návratu do Chýnova, kdy tvořil v keramické dílně. „*Slyšela jsem, že jste pracoval nějaké vázy nebo džbány a že je sem chcete poslat. Učiňte tak prosím, všichni mí známí se už poptávají. Pošlete jich snad větší množství, některé by bylo možno prodati na bazaru, který bude ve dnech 12-13 listopadu. Do té doby bych je musila mít. Pomohli bychom tak Vašemu mistru hrnčířskému. Váš druhý odlitek jsem ještě neprodala, ale mám již kupce. Nemohu zapomenout na onen krásný smutek, když jsem uviděla Váš relief v bedně u Neu.....(nečitelné). Cítím ještě tu bolest srdce, která u mne zůstala od oné chvíle, kdy jsem uviděla Vaše dílo, dílo nejčistšího snu, jak jde světem. Zdá se, že od oné chvíle jsem Vás úplně pochopila.*“<sup>56</sup>

## NA ZÁVĚR

Bílkovy plastiky prvního období a zásadního životního zvratu *Golgota* a *Orba* jsou spojovány se studiem na Akademii Colarossi a pod vedením profesora Injalberta. Z dostupných podkladů vyplynulo, že toto kategorizování je nepřesné. Ve studii je definován umělcův rozchod s prostředím Akademie Colarossi ve druhém roce pobytu a stanoven pokus o vyjádření jeho samostatné tvůrčí a duchovní profilace. „*Ale sotva se zde porozhlédl, poznal, že na takovéto škole už odrostl. Neomylnou mělkostí profesorů nespokojen, odhodil těsné školácké střevičky a začal choditi a tvořiti samostatně.*“<sup>57</sup>

Nezodpovězenou otázkou rovněž zůstává, a to se můžeme pouze společně s Petrem Wittlichem tázat, zda při pařížském pobytu navštívil Rosenkruciánský salón (Salon de la Rose-Croix)<sup>58</sup> – expozici radikálních francouzských symbolistů, která se konala na jaře roku 1892.<sup>59</sup> Předpokladem je, že přinejmenším byl o konání obeznámen. Zároveň jeho sociální izolace nebyla tak výrazná, jak je dosud představováno, neboť v pařížském prostředí zkrátka nebylo možné být v uměleckých kruzích příliš separovaný. Okruh umělkyně Zdeny Braunerové zahrnoval dnes slavné symbolisty, jako například Odilona Redona.<sup>60</sup> Také sblížení s malířem

56| SVOBODOVÁ, R.: Bílkovi Františku, 16. 10. 1898. PNP, Praha, fond: Bílek F., č. inv.: 176-177, č. přír. 33/64.

57| VANĚK, F. B.: *Vlaštovky se vracejí: kniha pamětí*. V tomto nakladatelství 1. vydání. Pelhřimov: Maticе Křemešnická, 2016. 255 stran, s. 184.

58| Viz <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb12450606w>, zdroj citován 30. 10. 2016.

59| WITTLICH, P.: *Česká secese*. 2. vyd. Praha: Odeon, 1985. 379, [34] s. *České dějiny*; sv. 52, pozn. 23.

60| LENDEROVÁ, M.: *Zdenka Braunerová*. Vyd. 1. Praha: Mladá fronta, 2000. 230 s., [24] s. obr. příl. *Osudy*; sv. 21.

Stanisławem Wyspiańskim v kruhu Akademie Colarossi (dochoval se Bílkův portrét – kresba uhlem) tuto domněnku podporuje.<sup>61</sup>

Se sochařem Injalbertem byl nejspíš pouze ve formálním kontaktu, ale jak jeho pařížský mentor Vojtěch Hynais, tak Injalbert neváhali ve své snaze mladého Bílka podpořit v okamžiku konfliktu s pražským prostředím ohledně mecenátu. Jejich ocenění a loajalita s umělcem patřila jeho talentu a schopnostem nově a naprosto ojediněle interpretovat tradiční témata.

Bílek Ipící na rodném prostředí odešel z Paříže zdrcen, bez finančních prostředků, nemohl v cizím prostředí plném uměleckých výzev nadále setrvat a domů do Čech se vrátil, aby se téměř úplně izoloval od Prahy a jejího uměleckého světa. Roky izolace nepromarnil a v osamění tvořil, promýšlel další koncepty svých ucelených výtvarně duchovních celků.

Výňatkem dopisu přítele Julia Zeyera, poslaného Bílkovi z Vodňan, který dokládá atmosféru chýnovské dílny, je možné studii uzavřít: „*Ta krásná chvíle ve Vaší dílně! Je mi to vzpomínka posvátná. Čistota Vašeho myšlení, tiché Vaše nadšení, mysterium Vašeho talentu, to vše působilo na mě nevýslovně krásně, řekl bych svatě, a k tomu ta čistá, známá krajina v tom jemném děšti!*“<sup>62</sup>

61| WITTLICH, P.: Česká secese. 2. vyd. Praha: Odeon, 1985. 379, [34] s. České dějiny; sv. 52, s. 29. Více viz MAREK, J. R.: *Básník a sochař: Dopisy Julia Zeyera a Františka Bílka z let 1896 – 1901*. Praha: Za svobodu, 1948, s. 232.

62| ZEYER, J.: Bílkovi Františku, Vodňany, 8. 8. 1896. PNP, Praha, fond: Bílek F., č. inv.: 161-175, č. přír. 6/73.

# EPITHUMIA AKO NÁBOŽENSKÁ MOTIVÁCIA V KONTEXTE LISTU RIMANOM 7

FRANTIŠEK ÁBEL

UNIVERZITA KOMENSKÉHO V BRATISLAVE, EVANJELICKÁ BOHOSLOVECKÁ FAKULTA  
EVANGELICAL LUTHERAN THEOLOGICAL FACULTY OF COMENIUS UNIVERSITY IN BRATISLAVA  
abel@fevth.uniba.sk

## *Epithumia as a Religious Motivation in the Context of the Letter to the Romans 7*

**Abstract:** The goal of this study is to explore and evaluate Paul's usage and meaning of the term epithumia in the seventh chapter of the Letter to the Romans. Traditionally, this part of the epistle is interpreted as Paul's testimony to the freedom from the Law (Torah), where the Law is understood in a negative connotation and as essential negative constituent of the process of salvation. Romans 7:14–25, however, represents a problem for the interpretation. Particularly, it is a question of who is the first person singular (I) to which Paul is referring, and what the meaning of this part of the letter is. However, the crux interpretum and a traditional approach applied by the interpretation of the mentioned part of the epistle can be reevaluated, and Paul's message as such can be reinterpreted solely on the basis of Paul's usage of the term epithumia in Romans 7:14–25 (epithumia as a religious impulse). Naturally, this also results in the reinterpretation of the epistle as a whole.

**Keywords:** Paul; Law (Torah); Jew, Mark Nanos; Letter to the Romans

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2017, Vol. 88, No. 4: p. 415 – 428.

V štruktúre Pavlovho listu Rimanom má siedma kapitola dôležité miesto. V centre pozornosti je totiž problematika zákona (Tóry)<sup>1</sup>, jeho dôležitosť a význam pre život spoločenstva veriacich kresťanov<sup>2</sup> – Židov i Nežidov. Možno povedať, že ide o druhú hlavnú tému tohto listu<sup>3</sup>, tá však preniká celým listom

- 1| Pod pojmom zákon (Tóra) rozumieme v užšom zmysle slova päť kníh Mojžišových (Pentateuch), v širšom normatívne spisy judaizmu obdobia druhého chrámu, ktoré sa neskôr stali súčasťou židovskej Biblie (v hebrejskej i gréckej jazykovej podobe). Obdobím druhého chrámu sa v politických a náboženských dejinách judaizmu označuje helenisticko-rímske obdobie od čias obsadenia Palestíny Alexandrom Veľkým roku 332 pred Kr. až do čias prvého židovského povstania, ktoré bolo potlačené dobytím Jeruzalema v roku 70 po Kr. Pozri HERIBAN, Jozef. 1998. *Príručný lexikón biblických vied. Príručný lexikón biblických vied*. 3. opravené a doplnené vydanie. Bratislava : Don Bosco, 1998. Biblica 4., s. 748.
- 2| Napriek tomu, že z chronologického hľadiska, ako aj z hľadiska precíznosti používania terminológie, by sme sa mali vyhýbať použitiu pojmov „kresťania“, „kresťanská cirkev“, pretože v danom kontexte ide o anachronizmus, v niektorých prípadoch sa tomuto úzu prispôsobujeme, zvlášť pri parafrázovaní názorov bádateľov, ktorí túto terminológiu používajú.
- 3| Tou prvou je – zvlášť z hľadiska tradičného protestantského (luteránskeho) prístupu – Božia spravodlivosť, vrátane spravodlivosti z viery, ako aj samotná viera a koncept Božej vernosti zaslúbeniam daným patriarchom, zmluve s Izraelom, a to v rámci širšej úvahy o Božej vernosti ako Stvoriteľa a Sudcu, a s tým súvisiace dôsledky pre život ľudského spoločenstva. Tento prístup charakterizuje výstižným spôsobom Anders Nygren: „Was ist der Hauptinhalt des Römerbriefs? Aug diese Frage hat man seit altersher in der

a nie je obmedzená výhradne na túto kapitolu. Tematické dôrazy oboch hlavných tém napokon ústia do, možno povedať, centrálnej témy celého listu, ktorou sú vzťahy medzi židovským a nežidovským spoločenstvom veriacich – nasledovníkov Ježišovho hnutia, ako aj medzi synagógou a nasledovníkmi Ježišovho hnutia, a to vzhľadom na zvesť evanjelia – Božieho diela v Ježišovi Kristovi. Je to téma, ktorú Pavol výstižne vyjadruje slovami „Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλληνι“ („Židovi najprv, aj Grékovi“).<sup>4</sup> Práve tu nachádzame vlastný podnet na napísanie tohto listu, ako aj základ toho, čo tvorí jeho obsah. Prirodzene, do úvahy musíme vziať aj ďalšie misijné (15, 18 – 24.28), apologetické (1, 1 – 6; 3, 8; 15, 30 – 31) a pastoračné dôvody (kap. 16, za predpokladu, že ide o súčasť pôvodného listu), ktoré sa podpísali na Pavlovom zámere napísať tento list.<sup>5</sup> Jednotlivým introduktórnym otázkam a informáciám, ktoré s týmto listom súvisia, sa samozrejme venovať bližšie nebudeme.<sup>6</sup> Naším zámerom je preskúmať a zhodnotiť spôsob, akým Pavol používa pojem *epithumia* práve v tejto časti listu, to znamená v siedmej kapitole. Na tomto mieste treba hneď poznamenať, že téma „túžby“ (vo význame dychtivosti, žiadostivosti) je veľmi dôležitá v celom kontexte Pavlovej zvesti, a preto ju nemožno izolovať iba na túto konkrétnu časť listu.<sup>7</sup> Douglas Campbell v tejto súvislosti správne poznamenáva, že terminológia „túžby“ má u Pavla dôležité miesto vo vzťahu „tela“ (vo význame „*sarx*“) a „utrpenia“ (spôsobeného túžobnou vášnivostou a slabosťou tela), dvoch kľúčových tém v Pavlovom teologickom myslení.<sup>8</sup> Rozsah štúdie nám však neumožní podrobiť tento dôležitý koncept Pavlovho teologického myslenia podrobnej analýze a následne celkovému zhodnoteniu, preto sa zameriame výhradne na siedmu kapitolu, kde je pojem *epithumia* (vrátane slovesa *epithumeō*) daný do súvislosti s problematikou zákona, čo nám umožňuje venovať sa tejto časti listu osobitne.<sup>9</sup>

evangelischen Christenheit die Antwort eindeutig bereit gehabt. Sie lautet: die Rechtfertigung durch den Glauben.“ NYGREN, Anders. 1954. *Der Römerbrief*. 2. durchgesehene Auflage. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1954, s. 19.

4] Vlastný preklad (ďalej VP). Pozri bližšie DUNN, James D. G. 1988. *Romans 1–8*. Dallas : Word, 1991. WBC 38A, s. lviii – lxii.

5] Pozri bližšie DUNN, James D. G. (1988) 1991. *Romans 1–8*, s. liv – lviii.

6] K tejto téme, vrátane ďalšej literatúry pozri DUNN, James D. G. (1988) 1991. *Romans 1–8*, s. xxxix – lxxii; FITZMYER, Joseph A. 1993. *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York : Doubleday, 1993. AB 33, s. 23 – 102, 173 – 224; MOO, Douglas J. 1996. *The Epistle to the Romans*. Grand Rapids, MI/Cambridge, U.K. : Eerdmans, 1996. NICNT, s. xviii – xxv, 1 – 32.

7] Pozri CAMPBELL, Douglas A. 2009. *The Deliverance of God: An Apocalyptic Rereading of Justification in Paul*. Grand Rapids/Cambridge : Eerdmans, 2009, s. 422 – 423.

8] CAMPBELL, Douglas A. 2009. *The Deliverance of God*, s. 422.

9] K základným významom a špecifikám tohto pojmu pozri BÜCHSEL, Friedrich. „ἐπιθυμία, κ.τ.λ.,

V prvej časti predstavíme stručne niekoľko tradičných prístupov a interpretačných schém vo vzťahu k R 7. Následne predstavíme hypotézu, ktorej základom je argumentácia, že Pavol v tejto časti listu rozumie pod pojmom „túžba“ náboženskú horlivosť, respektíve motiváciu. Tento prístup prezentoval a argumentačne zdôvodnil Mark Nanos vo svojej monografii *The Mystery of Romans* z roku 1996<sup>10</sup>, pričom originalita tejto interpretácie je aj napriek časovému odstupu, ktorý nás delí od napísania toho diela, stále rovnako aktuálna. Podľa nášho názoru autor veľmi presvedčivo argumentuje v prospech tejto hypotézy, pričom na jej pozadí vysvetľuje samotnú podstatu problému Petrovho pokrytectva v Pavlom zaznamenananej polemike v Sýrskej Antiochii (G 2, 11 – 21). Tento spôsob výkladu však vnáša nové svetlo aj do interpretácie Pavlovho listu Rimanom ako celku, vrátane hlavných dôrazov a autorského zámeru v prípade Listu Galaťanom. Inými slovami, spôsob akým Nanos pristupuje k obsahu tohto Pavlovho listu, umiestňuje Pavla a jeho myslenie v plnom rozsahu do kontextu judaizmu obdobia druhého chrámu, čo hodnotíme ako mimoriadne dôležité a súčasne i nevyhnutné na správne porozumenie Pavlovej zvesti. V opačnom prípade sa nielen značne deformuje Pavlovo teologické myslenie, ale zároveň sa karikuje judaizmus tohto obdobia ako celok.

### Príklady jednotlivých prístupov a interpretačných schém vo vzťahu k R 7

Skôr ako sa dostaneme k vlastnému preskúmaniu uvedenej hypotézy, predstavíme stručne tradične prezentované prístupy a interpretačné schémy v súvislosti s touto časťou listu. Typickým – zvlášť v protestantskej teológii – príkladom je antinomistická interpretácia, v zmysle slobody veriacich od zákona. Predstaviteľom tohto prístupu je napríklad Anders Nygren.<sup>11</sup> Nygren argumentuje, že Pavol používaním prvej osoby s určitou neochotou nechce povedať, že to, čo hovorí, je len jeho subjektívna mienka, že sa to vzťahuje iba na neho samotného a že to nemá všeobecnú platnosť. Naopak, práve týmto spôsobom Pavol vyjadruje univerzálnu platnosť týchto myšlienok. Prvá osoba singuláru však zároveň naznačuje, že sa tu Pavol dostáva k otázke, ktorá je vo vlastnom zmysle problémom jeho vlastného života: otázka vzťahu veriaceho nasledovníka Ježiša Krista k zákonu a otázka úlohy zákona v starom a novom veku.<sup>12</sup> Z toho by bolo možné odvodiť jednoduchý interpretačný vzorec: tí, ktorí sa stali veriacimi nasledovníkmi Ježiša Krista, podliehali predtým zákonu. Zákon bol mocou, ktorá nimi celkom disponovala a stavala ich

“ TDNT 3.168 – 172.

10| NANOS, Mark D. 1996. *The Mystery of Romans: The Jewish Context of Paul's Letter*. Minneapolis : Fortress Press, 1996, s. 337 – 371.

11| NYGREN, Anders. 1954. *Der Römerbrief*, s. 194 – 222.

12| *Ibid.*, s. 204.

pod kliatbu. Ale do tejto situácie zasiahla smrť. Kristus zomrel a oni zomreli s ním. Z toho vyplýva, že odvtedy sú slobodní od zákona<sup>13</sup>. Nygren napokon dochádza k záveru, že Pavol tu hovorí o kresťanovi (a tak aj o sebe). V zápase medzi Božou vôľou, ktorá je vyjadrená v zákone, a medzi hriechom sa *ja* stavia na stranu zákona. A predsa sa človek nemôže vyhlásiť za slobodného od účasti na hriechu, lebo hriech pristupuje k nemu nielen ako vonkajšia moc. Naopak, musí priznať, že hriech je stále jeho súčasťou, je prítomný v telesnej prirodzenosti človeka (*sarx*). Táto časť listu má preto dôležitú úlohu: ukázať, že zákon za žiadnych okolností nemôže byť cestou k spaseniu, a to ani pre kresťana. Sloboda kresťana od zákona je mienená principiálne. Kristus je spravodlivosťou veriacich nie v tom zmysle, že im dáva silu dodržiavať zákon a že by sa potom stali spravodlivými tým, že ho dodržiavajú. V takom prípade by už nebol zásadný rozdiel medzi spravodlivosťou zo zákona a spravodlivosťou z viery. Podľa Nygrena tak Pavol v odseku R 7, 14 – 25 vylúčil každú takúto myšlienku. Skutky kresťana v tomto veku nie sú základom jeho spravodlivosti. Tým sa ešte jasnejšie zdôrazňuje nesmierna veľkosť evanjelia.<sup>14</sup>

Keďže Pavol v tejto časti listu píše o svojej neschopnosti konať dobro, zatiaľ čo žil podľa zákona, a to aj napriek tomu, že po tom túži, táto časť predstavuje pre čitateľov Novej zmluvy od 2. storočia až po dnešok, vrátane novozmluvných bádateľov, zložitý interpretačný problém.<sup>15</sup> Použitie prvej osoby preto oprávnené vyvoláva otázku, čo mohlo Pavla k tomu viesť, a kto je subjektom týchto výrokov. Vraví tu Pavol o svojej osobnej skúsenosti? Ide o obráteného alebo neobráteného človeka? Hovorí tu Pavol o svojom „predkresťanskom“ alebo o svojom „kresťanskom“ živote? Grécki cirkevní otcovia vo všeobecnosti hovorili, že tu ide o predkresťanského človeka. Augustín zastával stanovisko, že tu ide o kresťana. Podobne aj stredoveká cirkev, potom Luther a ostatní reformátori. Pietizmus zase zastával názor, že tu môže ísť len o neobráteného, neznovuzrodeného človeka. Pavol tu vraj opisuje disharmóniu, ktorá ovládala jeho život pod zákonom.<sup>16</sup> Alebo tu Pavol hovorí fiktívne, ústami imaginárneho Žida, ktorý si uvedomuje zúfalú situáciu

13| Túto novú situáciu Pavol opisuje v 4. verši.

14| NYGREN, Anders. 1954. *Der Römerbrief*, s. 219 – 222.

15| Alan Segal v tejto súvislosti dodáva: „In the thicket of Pauline scholarship, Romans 7 is no doubt the center of the darkest, thorniest, and most disputed territory. In this passage Paul speaks in the first person about his inability to do the good that he desired while he was keeping Torah.” SEGAL, Alan F. 1990. *Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*. New Haven and London : Yale University Press, 1990, s. 224.

16| NYGREN, Anders. 1954. *Der Römerbrief*, s. 208. K prehľadu literatúry k tejto problematike pozri bližšie NYGREN, Anders. 1949. *Commentary on Romans*. Philadelphia : Fortress, 1949, s. 284 – 285; KUSS, Otto. 1963. *Der Römerbrief*. 2d ed. Regensburg : F. Pustet, 1963, s. 479. (Zdroj: SEGAL, Alan F. 1990. *Paul the Convert*, s. 344); DUNN, James D. G. (1988) 1991. *Romans 1–8*, s. 374 – 375; MOO, Douglas J. 1996. *The Epistle to the Romans*, s. 424 – 427.



toho, kto žije pod zákonom?<sup>17</sup> Tomu však odporuje skutočnosť, že v R 7, 14 – 25 Pavol opisuje človeka pod zákonom z perspektívy viery.<sup>18</sup> Ako vidno, tento problém prináša celý rad možných interpretácií.

Z hľadiska dejín interpretácie tejto časti listu boli predložené štyri hlavné možnosti identifikácie subjektu, ktorý tu vystupuje v 1. os. singuláru.<sup>19</sup>

1. *Autobiografická výpoveď*. Pavol síce opisuje svoju vlastnú skúsenosť, tá však nie je jedinečná, ale typická pre každého človeka. V rámci tejto interpretačnej línie sa bádatelia delia na dve skupiny, a to podľa odpovede na otázku, o akú konkrétnu skúsenosť z Pavlovho života v časti vv. 7 – 12 ide (napr. fáza Pavlovho života po *bar mitzvah*<sup>20</sup>; sebazpoznanie a spätné zhodnotenie obdobia, ktoré predchádzalo Pavlovmu obráteniu).<sup>21</sup>
2. *Adam*. Zástancovia tohto spôsobu interpretácie argumentujú, že časť vv. 7 – 12 môže byť aplikovaná priamo iba na Adamov príbeh (Gn 2 – 3).<sup>22</sup> Čo sa týka interpretácie veršov 14 – 25, tu sa zástancovia tejto hypotézy názorovo rozchádzajú. Atraktívnou je interpretácia Richarda Longeneckera<sup>23</sup>, ktorý argumentuje, že potom ako Pavol použil myšlienku korporatívnej solidarity s Adamom (vv. 7 – 13: „Ja“ v Adamovi), pokračuje v nasledujúcej časti (vv. 14 – 25) v opise

17| Francis Watson dodáva, že prvým zástancom tejto možnosti bol W. G. Kümmel (KÜMMEL, Werner G. 1929. *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus*. Leipzig, 1929; repr. Munich, 1974, s. 8). Zdroj: WATSON, Francis. 1986. *Paul, Judaism and the Gentiles: A Sociological Approach*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. SNTSMS 56, s. 155.

18| Pozri HÜBNER, Hans. 1984. *Law in Paul's Thought: A Contribution to the Development of Pauline Theology*. Edinburgh: T&T Clark, 1984. *Studies of the New Testament and its World*, s. 63. Zdroj: WATSON, Francis. (1986) 1989. *Paul, Judaism and the Gentiles*, s. 155.

19| Uvedené podľa MOO, Douglas J. 1996. *The Epistle to the Romans*, s. 424 – 427.

20| Napr. DEISSMANN, Adolf. 1927. *Paul: A Study in Social and Religious History*. 2d ed. New York: Harper & Row, 1927, s. 91; DAVIES, William D. 1948. *Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*. London: SPCK, 1948, s. 24 – 25; GUNDRY, Robert H. 1980. The Moral Frustration of Paul Before His Conversion: Sexual Lust in Romans 7:7-25. In: HAGNER, Donald A. – HARRIS, Murray J. (eds.). *Pauline Studies: Essays Presented to Professor F. F. Bruce on His 70<sup>th</sup> Birthday*. Grand Rapids: Eerdmans, 1980, s. 232 – 233. Zdroj: MOO, Douglas J. 1996. *The Epistle to the Romans*, s. 425.

21| Napríklad AUGUSTIN. 1887. *Against Two Letters of the Pelagians* 1.9. *NPNF* 5.382 – 83; CALVIN, John. 1947. *Commentaries on the Epistle of Paul the Apostle to the Romans*, 1540. Reprint. Grand Rapids: Eerdmans, 1947, s. 255; HODGE, Charles. 1952. *Commentary on the Epistle to the Romans*, 1886. Reprint. Grand Rapids: Eerdmans, 1952, s. 224; MURRAY, John. 1959. *The Epistle to the Romans*. Vol. 1. Grand Rapids: Eerdmans, 1959. NICNT, s. 251; BANDSTRA, Andrew J. 1964. *The Law and the Elements of the World*. Kampen: Kok, 1964, s. 137. Pozri bližšie MOO, Douglas J. 1996. *The Epistle to the Romans*, s. 425, vrátane pozn. 2 – 5.

22| K zástancom tohto prístupu patrili aj cirkevní otec Theodoret. Cf. FEINE, P. 1899. *Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus*. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1899, s. 131 – 146. Zdroj: MOO, Douglas J. 1996. *The Epistle to the Romans*, s. 426. Pozri tiež WATSON, Francis. (1986) 1989. *Paul, Judaism and the Gentiles*, s. 151 – 156; CAMPBELL, Douglas A. 2009. *The Deliverance of God*, s. 422 – 423.

23| LONGENECKER, RICHARD N. 1964. *PAUL, APOSTLE OF LIBERTY*. VANCOUVER, B.C.: REGENT COLLEGE PUBLISHING, 2003, s. 86 – 97.

pokračujúcich dôsledkov tejto solidarity – „Adam vo mne“.<sup>24</sup> V prospech tohto prístupu a interpretácie predmetnej časti listu argumentujú viacerí súčasní renomovaní bádatelia.<sup>25</sup>

3. *Izrael*. Už od čias Chrysostoma argumentujú niektorí bádatelia, že Pavol sa použitím osobného zámena „ja“ (zvlášť vo vv. 8 – 10) identifikuje s Izraelom, pričom verše 14 – 25 sú opisom pokračujúcej situácie, v ktorej sa nachádzajú Židia pod Mojžišovým zákonom.<sup>26</sup>
4. *Existenciálna interpretácia*. Zástancovia tohto spôsobu interpretácie tvrdia, že verše 7 – 12, resp. 7 – 25 nemožno vziať na žiadnu konkrétnu osobu alebo skúsenosť, no súčasne platia pre každého. Z tohto hľadiska ide o obrazný jazyk, ktorým Pavol opisuje konfrontáciu medzi „osobou“ *qua* osobou a požiadavkou Boha.<sup>27</sup>

Alan Segal k uvedenému problému poznamenáva, že na prvý pohľad sa zdá, akoby tu Pavol uvažoval o probléme ľudskej vôle a schopnosti rozhodovať a tým aj o schopnosti zachrániť sa (spasiť) vlastným úsilím a konaním.<sup>28</sup> Zároveň si uvedomuje, že ani jedna z tradične ponúkaných odpovedí nerieši problém komplexne a uspokojivo. Ak totiž Pavol vraví o svojej „kresťanskej“ skúsenosti, prečo formulu-

- 
- 24| Pozri bližšie MOO, Douglas J. 1996. *The Epistle to the Romans*, s. 425 – 426, vrátane pozn. 6 a 7.
  - 25| WATSON, Francis. (1986) 1989. *Paul, Judaism and the Gentiles*, s. 151 – 153; DUNN, James D. G. 1998. *The Theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 2006, s. 98 – 100 (v zmysle existenciálnej sebaidentifikácie s Adamom). Pozri tiež BRUCE, Frederick F. 1977. *Paul: Apostle of the Free Spirit*. Exeter : Paternoster Press, 1977. NIGTC, s. 194; DAVIES, W. D. 1948. *Paul and Rabbinic Judaism*, s. 32; WEDDERBURN, Alexander J. M. 1980. Adam in Paul's Letter to the Romans. In: LIVINGSTONE, E. A. (ed.). *Studia Biblica 1978 III*. Sheffield : JSOT, 1980, s. 420n; BORNKAMM, Günther. 1969. Sin, Law and Death: An Exegetical Study of Romans 7. In: *idem. Early Christian Experience*. New York : Harper & Row, 1969, s. 94; KÄSEMANN, Ernst. 1994. *Commentary on Romans*. Trans. and ed. by BROMILEY, Geoffrey W. Grand Rapids : Eerdmans, 1994, s 198nn.
  - 26| Tak STAUFFER, Ethelbert. „ἐγώ“, TDNT 2.358 – 362; VAN DÜLMEN, Andrea. 1968. *Theologie des Gesetzes bei Paulus*. Stuttgart : Katholisches Bibelwerk, 1968. SBM 5, s. 109 – 110; LAMBRECHT, Jan. 1974. Man Before and Without Christ: Romans 7 and Pauline Anthropology. In: *Louvain Studies* (5), 1974, s. 18 – 33; WRIGHT, Nicholas T. 1980. Messiah and People of God: A Study of Pauline Theology with Particular Reference to the Argument of the Epistle to the Romans. Ph.D. diss., Oxford University, 1980, s. 93 – 96, 145 – 148; *idem*. 1991. *Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*. Edinburgh : T&T Clark, 1991, s. 197 – 198; KARLBERG, M. W. 1986. Israel's History Personified: Romans 7:7–13 in Relation to Paul's Teaching on the "Old Man". In: *TrinJ* (7), 1986, s. 68 – 69. Moo poznamenáva, že tento smer je často nazývaný ako „spásno-historický“ („salvation-historical“ view). Pozri bližšie MOO, Douglas J. 1996. *The Epistle to the Romans*, s. 426, vrátane pozn. 8. Zdroj: MOO, Douglas J. 1996. *The Epistle to the Romans*, s. 426.
  - 27| Napr. KÜMMEL, Werner G. 1929. *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus*, s. 124, 132; BORNKAMM, Günther. 1969. Sin, Law and Death, s. 83 – 94; FITZMYER, Joseph. 1993. *Romans*, s. 266 – 27. Pozri bližšie MOO, Douglas J. 1996. *The Epistle to the Romans*, s. 426, vrátane pozn. 9. Zdroj: MOO, Douglas J. 1996. *The Epistle to the Romans*, s. 426.
  - 28| V tejto časti parafrázujeme Segalov komentár k tradičným prístupom. Pozri SEGAL, Alan F. 1990. *Paul the Convert*, s. 224 – 225.

je také necharakteristické kritické výroky o „kresťanskom“ živote? Ak hovorí čisto univerzálne, bez akéhokoľvek vzťahu k sebe samému, prečo používa tak dôsledne prvú osobu? Segal preto správne dodáva, že každá argumentácia o význame tejto časti listu musí začať novou exegézou, ktorá skutočne zodpovedá významu a intencii Pavlových slov.<sup>29</sup> Sám odmieta možnosť, že by tu Pavol nehovoril o sebe, a ako príklad takého prístupu uvádza bádateľov, ktorí odvolávajú sa na žalmy a zvlášť na kumránsky zvitok *Hodajot* (1QH), argumentovali v prospech hypotézy, že tu ide iba o rečnícku figúru, ktorá predstavuje Izrael ako celok.<sup>30</sup> Segal argumentuje proti takejto možnosti odlišným *Sitz im Leben* Pavlových listov, ako aj častým používaním prvej osoby v bežnom význame.<sup>31</sup>

Podľa Segala tu Pavol vychádza z vlastnej skúsenosti. Ako mnoho iných Židov tohto obdobia diskutuje o zámeroch a symbolickom význame židovskej kultovej tradície a praxe. Pavlove úvahy sú evidentným aspektom intenzívne diskutovanej otázky významu a zastúpenia židovského zákona v kresťanstve. Jeho zámerom bolo neutralizovať napätia medzi židovskou a nežidovskou (antinomistickou) časťou Ježišových nasledovníkov v Ríme a priviesť obe skupiny k vzájomnej tolerancii. Sarkasticky žiada židovských kresťanov v Ríme, aby pochopili jeho správanie na základe predpokladanej spoločnej skúsenosti so zákonom<sup>32</sup>, pričom názorne ukazuje úplne nové pochopenie jeho významu. Pavol podobne napomína aj veriacich nežidovského pôvodu a vyzýva ich, aby nepodľahli pokušeniu prevziať židovskú náboženskú prax. Jeho zámerom však neboli vôbec teologické dôvody ani teologická reflexia k danej téme. Išlo mu výhradne o praktickú stránku života spoločenstva veriacich. Usiloval sa zmierniť napätie a zlúčiť obe komunity do jedného, vzájomne sa tolerujúceho spoločenstva (nie uniformného), v dôsledku čoho však vystavil sám seba nebezpečenstvu nesprávneho pochopenia. Išlo mu výhradne o uzmiernenie v oblasti náboženskej praxe, nie principiálne.<sup>33</sup>

29| *Ibid.*, s. 225.

30| Konkrétne 1QH 3.23nn, 4.29nn. Pozri WREDE, William. 1907. *Paulus*. Reprint. RENGSTORF, R. (ed.). *Paulusbild*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1907, s. 1 – 97; KÜMMEL, Werner G. 1929. *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus*; MICHEL, Otto. 1977. *Römerbrief*. 14th ed. Meyer Commentary. Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1977, ad loc. Zdroj: SEGAL, Alan F. 1990. *Paul the Convert*, s. 225, pozn. 2 na s. 344.

31| Ako uvádza Segal, Pavol používa 1. osobu singuláru celkom 845-krát, z čoho 180-krát v Liste Rimanom. Na porovnanie, 1. osobu plurálu používa 637-krát (141-krát v Liste Rimanom). Bližšie k tejto téme, ako aj ďalšej literatúre pozri STAUFFER, Ethelbert. „ἐγώ“, *TDNT* 2.356 – 362. Zdroj: SEGAL, Alan F. 1990. *Paul the Convert*, s. 225, pozn. 3 na s. 344.

32| Čo, ako Segal dodáva, predstavuje krok, ktorý v sebe nesie rétorickú motiváciu, ako aj osobné a doktrínálne implikácie. Zdroj: SEGAL, Alan F. 1990. *Paul the Convert*, s. 252.

33| Pozri bližšie SEGAL, Alan F. 1990. *Paul the Convert*, s. 224 – 253.

### **Epithumia v R 7 ako náboženská motivácia**

Po stručnej charakteristike tradičných, ako aj nových interpretačných schém a prístupov k predmetnej časti Pavlovho listu Rimanom, môžeme pristúpiť k predstaveniu inovatívneho prístupu Marka Nanosa, ktorý v plnom rozsahu zachováva Pavla v kontexte súdobého judaizmu a jeho špecifik. Podobne ako Alan Segal aj Nanos vo svojom prístupe k Pavlovi zdôrazňuje, že k Pavlovmu teologickému mysleniu treba pristupovať z hľadiska jeho domovského kultúrneho a náboženského prostredia, ktorým bol judaizmus obdobia druhého chrámu. Z tohto hľadiska je pohľad na Pavla a jeho zvesť, vrátane samotného Listu Rimanom odlišný a to zásadným spôsobom. Nanos zdôrazňuje, že Pavol v žiadnom prípade neopúšťa rámec judaizmu. Ostáva aj naďalej rešpektujúcim vyznávačom vlastnej náboženskej tradície a k tomuto rešpektu a zároveň akceptovaniu jej špecifických aspektov vedie aj veriacich nežidovského pôvodu.<sup>34</sup> Pavol sa usiloval presvedčiť adresátov listu v Ríme, ktorí boli nežidovského pôvodu, aby neodsudzovali tieto špecifiká a tradície a žiada ich, aby rešpektovali a mali v úcte tento osobitý spôsob života (14, 1.3; 15, 7).

Nanos je presvedčený, že týmto Pavol nekončí. Ide ešte ďalej a učí nežidovských veriacich v Ríme nielen akceptovať takéto správanie, ale sa mu aj prispôbiť, dokonca ho prijať. Ide o známe a často diskutované zmiernené podmienky dodržiavania zákona pre „spravodlivých pohanov“ vo vzťahu k Židom. To sa vzťahovalo aj na veriacich Nežidov v Ježiša ako Krista, ale aj ostatných, ktorí túto vieru zatiaľ neprijali. Pre Pavla to znamená „poslušnosť viery“, ktorej porušenie či nerešpektovanie znamená spôsobiť zármatok tomu, „za ktorého Kristus umrel“ (14, 13 – 15).<sup>35</sup> To súčasne znamená, že Pavlova argumentácia o pričlenení pohanov (Nežidov) v Kristovi bez plného prístúpenia k židovstvu (prozelytizmus) neznamená anulovanie Tóry jej nahradením vierou v Krista. Pavol namiesto toho apeluje na adresátov nežidovského pôvodu, aby akceptovali zásadnú axiómu radikálneho monoteizmu vyjadrenú v základnom vierovyznaní Izraela *šema Israel* (Dt 6, 4 – 9). Preto právom kladie rečnícku otázku:

ἢ Ἰουδαίων ὁ θεὸς μόνον; οὐχὶ καὶ ἔθνων; καὶ καὶ ἔθνων (R 3, 29)<sup>36</sup>

*Alebo je Boh len Bohom Židov? Či nie tiež aj pohanov? Áno, [je Bohom] aj pohanov. (VP)*

Z toho vyplýva zásadná skutočnosť. Boh je jediný, a tak je Bohom všetkých. Nanos preto zdôrazňuje, že Pavol v Liste Rimanom vychádza z presvedčenia, že viera

34| V nasledujúcom obsahu vychádzame primárne z predmetnej monografia Marka Nanosa: NANOS, Mark D. 1996. *The Mystery of Romans*, s. 337 – 371.

35| *Ibid.*, s. 337.

36| Grécky text vychádza z vydania NA<sup>27</sup>.

v Krista Tóru „potvrďuje“, v žiadnom prípade ju nerobí obsolentnou. Aj v tých najťažších osobných chvíľach sú Pavlove slová preniknuté vďakou za Boží dar Tóru. Jeho námietky sa preto nevzťahujú na zákon, ale na jeho (Pavlovo) vlastné zlyhania v zápase s vnútorným podnetom, priamo nutkaním k „žiadostivosti“, resp. „dychtivej túžbe“ (R 7, 7 – 25).<sup>37</sup> To najdôležitejšie, prirodzene, je, čoho všetkého sa táto žiadostivosť týka, respektíve, čo tvorí v danom kontexte jej obsah. Ešte skôr ako sa budeme venovať tejto otázke, v krátkosti priblížime formálnu stránku tejto časti listu (7, 7 – 25).

Ťažkosti, ktoré siedma kapitola listu pôsobí bádateľom v snahe porozumieť a vysvetliť Pavlovu intenciu a vlastný význam jeho myšlienok, sa ukazujú aj v nejednotnosti v otázke formy a štruktúry, vrátane rozdelenia predmetnej časti kapitoly (vv. 7 – 25). James Dunn poznamenáva, že táto nezhoda je zvlášť viditeľná medzi nemeckými komentátormi a dodáva, že táto skutočnosť zakrýva zásadnú otázku, respektíve kardinálnu tému tejto časti listu, ktorou je, ako tvrdí Dunn, eschatologické napätie medzi „vekom Adama“ a „vekom Krista“ v čase (vo význame *kairos-u*), keď sa tieto dve periódy prekrývajú.<sup>38</sup> Z hľadiska celkovej formy a štruktúry tejto časti siedmej kapitoly sa nám vidí ako najlepšia schéma, ktorú prezentuje James Dunn:

vv. 7 – 13 = prvá obrana zákona: hriech je skutočným vinníkom;

vv. 14 – 17 = druhá obrana zákona: vina sa presúva zo zákona na vlastnú osobu („ja“) a potom na hriech;

vv. 18 – 20 = vysvetlenie spôsobu, akým hriech koná (1) prostredníctvom rozdeleného „ja“;

vv. 21 – 23 = a (2) prostredníctvom rozdeleného zákona.<sup>39</sup>

V uvedenej časti používa Pavol výrazy, ktorých základom je slovo θυμός (pôvodne „duša“ v zmysle životnej sily, „mysel“, „pranie“, „žiadost“; v rámci NZ „vášeň“, „hnev“)<sup>40</sup> spolu tri razy, pričom dvakrát ide o podstatné meno ἐπιθυμία (7, 7.8) a raz, v prípade biblického citátu desiateho prikázania (Ex 20, 17 [LXX]; Dt 5, 21[LXX]), je to sloveso ἐπιθυμέω (7, 7). Okrem tejto kapitoly Pavol používa podstatné meno ἐπιθυμία ešte trikrát: v 1, 24; 6, 12; 13, 14. Sloveso ἐπιθυμέω používa ešte raz, v 13, 9, opäť v rámci biblického citátu (Dt 5, 17 – 21 [LXX]; Ex 20,

37| „The Paul of Romans believed that faith in Christ ‘established’ Torah; it certainly did not make it obsolete. Even his most anguished moment was punctuated by praise for the gift of God’s Torah; his complaint was with his own failure to overcome the impulse to ‘covet’ (Rom. 7:7–25).” NANOS, Mark D. 1996. *The Mystery of Romans*, s. 338.

38| Napríklad Michel, Gaugler, Wilckens navrhujú delenie perikopy: vv. 7 – 12, 13 – 25; Käsemann, Schlier, Zeller, Theissen: vv. 7 – 13, 14 – 25. Pozri bližšie DUNN, James D. G. (1988) 1991. *Romans 1–8*, s. 377.

39| *Ibid.*, s. 376 – 378.

40| Pozri bližšie LSJ, s. 810, BAGD, s. 365.

13 – 17 [LXX]). Dunn zdôrazňuje, že 13. verš nielen uzatvára túto prvú časť (vv. 7 – 13), ale slúži aj ako prechod a súčasne i úvod nasledujúcej sekcie, čo je pre Pavlov spôsob písania typické (cf. 3, 20 a 5, 21).<sup>41</sup> Týmto spôsobom druhá časť 13. verša (v. 13b) tvorí zároveň „nadpis“ celej nasledujúcej časti (vv. 14 – 23).<sup>42</sup> Aj z tohto dôvodu je zrejmé, že význam Pavlom použitého výrazu ἐπιθυμία a ἐπιθυμέω vo veršoch 7 – 8 zásadným spôsobom vplýva na celkovú interpretáciu tejto časti listu:

Τί οὖν ἐροῦμεν; ὁ νόμος ἁμαρτία; μὴ γένοιτο· ἀλλὰ τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνω  
εἰ μὴ διὰ νόμου· τὴν τε γὰρ ἐπιθυμίαν οὐκ ἤδεν εἰ μὴ ὁ νόμος ἔλεγεν· οὐκ  
ἐπιθυμήσεις.

ἄφορμὴν δὲ λαβοῦσα ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς κατειργάσατο ἐν ἐμοὶ πᾶσαν  
ἐπιθυμίαν· χωρὶς γὰρ νόμου ἁμαρτία νεκρά.

*Čo teda povieme? Je zákon hriechom? V žiadnom prípade; ale hriech by som nepoznal, ak len nie skrze zákon; totiž, aj žiadostivosť by som nepoznával, ak by zákon nebol povedal: **nebudeš žiadostiť!** <sup>8</sup>Keď však hriech dostal (konkrétne) formu prostredníctvom prikázania, spôsobil vo mne každú žiadostivosť. Bez zákona je totiž hriech mŕtvy. (VP)*

Základom prístupu k otázke, v akom kontexte a s akým významom tu Pavol používa tieto pojmy, je podobnosť medzi R 7 a incidentom, ku ktorému došlo v Sýrskej Antiochii, tak ako ho Pavol opisuje a hodnotí v G 2, 11 – 21.<sup>43</sup> Pavol tu rieši závažnú otázku, či môžu Židia a pohania (Nežidia) spoločne jesť bez toho, že by to ohrozilo dodržiavanie zákona (u Židov) alebo slobodu od zákona (u pohanov). V súčasnosti prevláda medzi bádateľmi trend vysvetľovať túto udalosť ako zápas medzi evanjeliom slobodným od zákona a zotrúvaním pri dodržiavaní zákona.<sup>44</sup> Tento pohľad je však zjednodušujúci a neobjektívny. Nanos zdôrazňuje, že tu nejde o problém samotného „jedla“, respektíve jedenia. Ide o problém závažnejší, a tým je „spoločenstvo“ židovských a nežidovských veriacich, ktorí sa v Kristovi navzájom stávajú rovnými. Židia ostávajú Židmi; pohania ostávajú pohanmi, hoci

41| DUNN, James D. G. (1988) 1991. *Romans 1–8*, s. 376.

42| Dunn sa tu odvoláva na Ulricha Wilckensa (*Der Brief an die Römer*. Vol. 2. Neukirchen/Vluyn: Neukirchner; Zürich: Benziger, 1980. EKK 2, s. 85, 100) a odkazuje tiež na formu a štruktúru časti R 5, 20 – 21. Zdroj: DUNN, James D. G. (1988) 1991. *Romans 1–8*, s. 271, 285 – 288.

43| To je vlastné východisko interpretácie R 7, ako ju prezentuje Mark Nanos. In: NANOS, Mark D. 1996. *The Mystery of Romans*, s. 337 – 371. Túto skutočnosť zdôrazňuje aj Gerd Theissen, konkrétne, formálnu štruktúrnú podobnosť medzi R 7, 4 – 14; 15nn a G 2, 15 – 20. Pozri THEISSEN, Gerd. 1983. *Psychological Aspects of Pauline Theology*. Trans. by GALVIN, J. P. Philadelphia: Fortress Press, 1987, s. 197 – 201. Pozri tiež NANOS, Mark D. 1996. *The Mystery of Romans*, s. 358.

44| Pozri napríklad DUNN, James D. G. Incident at Antioch. In: *ibid.* 1990. *Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians*. Louisville: Westminster/John Knox, 1990, s. 160, vrátane pozn. 126; BROWN, Raymond E. – MEIER, John P. 1983. *Antioch and Rome: New Testament Cradles of Catholic Christianity*. New York: Paulist, 1983, s. 39. Zdroj: NANOS, Mark D. 1996. *The Mystery of Romans*, s. 358, pozn. 46.

v Kristovi (= „pravda evanjelia“) sú si všetci rovní. Vo viere (a vernosti) v Krista obe skupiny žijú Bohu. Odlišnosť ostáva, ale nie diskriminácia.<sup>45</sup>

Pavlova argumentácia sleduje rovnakú líniu aj v R 7. Problémom je **dychtivé** (túžobné) zotrúvanie židovských veriacich (Židia v Kristovi) na priorite židovstva.<sup>46</sup> Ako v tejto súvislosti poznamenáva Nanos, bol to práve Alan Segal, ktorý prelomil tradičný predpoklad novozmluvných bádateľov, ktorí, vychádzajúc z exegézy príbehu o Adamovi a Eve v záhrade Eden, tvrdia, že Pavol tu má na mysli žiadostivosť v sexuálnom alebo podobnom význame.<sup>47</sup> Segal oproti tomu argumentuje, že tu ide o náboženský podnet či motiváciu.<sup>48</sup> Zdôrazňuje, že samotný pojem *epithumia* je všeobecný termín, ktorý v gréčtine (heb. חמדר) vyjadruje v prvom rade túžbu vo všeobecnosti (vrátane náboženskej túžby), nie konkrétne a priamo sexuálnu vášň či zmyselnosť. Túto skutočnosť potvrdzuje aj Josephus, ktorého použitie tohto výrazu zodpovedá práve uspokojeniu náboženskej túžby.<sup>49</sup> Rovnako aj Pavol v 1 Tes 2, 17 používa tento pojem v pozitívnom význame.<sup>50</sup> Pavol tu, prirodzene, vychádza zo všeobecného významu a interpretácie prikázania Dekalógu „nepožiadaj“ (Ex 20, 17; Dt 5, 21). Toto prikázanie bolo totiž v danej dobe interpretované už vo všeobecnosti ako reprezentatívny súhrn zákona.<sup>51</sup> Aký význam teda Pavol tomuto pojmu dáva? Môže mať na mysli príbeh o rebélii Izraela v Num 11, 4 – 34 (tak v 1 K 10, 6 – 10).<sup>52</sup> Rovnako je možné, že vraví o túžbe všeobecne (*pasan*

45| NANOS, Mark D. 1996. *The Mystery of Romans*, s. 358.

46| Nanos v tejto súvislosti vraví: „...this covetous insistence on Jewish priority among Jews in Christ is the one human sin that the Law cannot help one overcome.“ *Ibid.*, s. 358.

47| Napríklad Robert Gundry, ktorý tvrdí, že Pavol tu opisuje svoje sexuálne uvedomenie v rámci dospievania. Pozri GUNDRY, Robert H. 1980. The Moral Frustration of Paul Before His Conversion: Sexual Lust in Romans 7:7-25. In: HAGNER, Donald A. – HARRIS, Murray J. (eds.). *Pauline Studies: Essays Presented to Professor F. F. Bruce on His 70<sup>th</sup> Birthday*. Grand Rapids : Eerdmans, 1980, s. 232 – 233. Zdroj: MOO, Douglas J. 1996. *The Epistle to the Romans*, s. 434.

48| SEGAL, Alan F. 1990. *Paul the Convert*, s. 243 – 244. Pozri NANOS, Mark D. 1996. *The Mystery of Romans*, s. 358.

49| Josephus používa rovnaký výraz, keď počas pobytu u pustovníka Banusa vraví o uspokojení svojich náboženských túžob (*Vita* 2.11 – 12). Pozri tiež NANOS, Mark D. 1996. *The Mystery of Romans*, s. 358 – 359, pozn. 47.

50| Podobne aj Douglas Moo zdôrazňuje, že Pavol na žiadnom mieste nepoužíva sloveso ἐπιθυμέω vo vzťahu k sexuálnej túžbe ako takej (R 13, 9; 1 K 10, 6; G 5, 17; 1 Tim 3, 1), ako aj to, že iba tri z celkového počtu 17 použitých substantív ἐπιθυμία mimo tohto kontextu, možno vzťahnuť na sexuálnu túžbu (R 1, 24; 2 Tim 2, 22; 3, 6). MOO, Douglas J. 1996. *The Epistle to the Romans*, s. 434, pozn. 64.

51| Výstižným príkladom toho je Filón, ako aj ďalší židovskí autori tohto obdobia, ktorí zdôrazňujú, že žiadostivosť je koreňom všetkých hriechov (pozri napr.: Filón, *Decal*, 142 – 143.173; *VitAd*, 19; *SpecLeg*, 4, 84 – 94; 4 Mak 2, 6; Jak 1, 15). Zdroj: MOO, Douglas J. 1996. *The Epistle to the Romans*, s. 434 – 435, vrátane poznámok.

52| Pozri tiež NANOS, Mark D. 1996. *The Mystery of Romans*, s. 358 – 359, pozn. 47.

*epithumian* [tak v R 7, 8]), vrátane túžby, respektíve dychtivosti zotrvať na telesných znakoch náboženskej identity v záujme získania úžitku z Tóry (v zmysle Božích zaslúbení), v dôsledku čoho dochádza k ignorovaniu spirituálnej hodnoty toho, čo znamená byť pretvorený na obraz Krista. Prostredníctvom Tóry, ktorá učí láske a službe bližnému, je veriaci neodvratne chytený do pasce posudzovať iného ako outsidersa – „menej rovného“. Nanos tak argumentuje, že práve tento problém tvorí obsah Pavlovho zápasu v R 7. Problémom je zlyhávanie podmienené úprimnou náboženskou túžbou v snahe dodržať desiate prikázanie: οὐκ ἐπιθυμίσεις (R 7, 7 – 13; Ex 20, 17; Dt 5, 21). V tomto kontexte treba pristupovať aj k Pavlovmu pokarhaniu Petra v G 2, 18 – 19. V Kristovi je diskriminácia (Žida voči Nežidovi podľa tela, t. j. obriezky) odstránená spôsobom, ktorý zákon vo svojej podstate ako dar daný „obriezke“ nedokáže vykonať. Pavol preto v R 7, 25 – 8, 17.18nn poukazuje na to, čo znamená nový spôsob života v Kristovi (pozri G 2, 20 – 21). To však neznamená, že zákon sám pôsobí tento hriech, ani že Pavol vraví, že zákon sám zabíja (R 7, 16 – 24).

O čo teda v skutočnosti ide? V danom kontexte význam prikázania nespočíva vo význame: „chcieť to, čo mi nepatrí, zvlášť na úkor bližného“.<sup>53</sup> Ale práve v tom: „chcieť to, čo mi patrí – ale teraz by už nemalo byť len moje vlastné – ako to, čo musí byť preto odopreté bližnému“. Inými slovami: ide o túžobné lipnutie na stave, v rámci ktorého „skutky zákona“ zabezpečujú definovanie jedinca ako toho „vo vnútri“ a iných (Nežidov), ako tých „vonku“. Ide tak o odmietanie možnosti získať privilegium synovstva pre bližných nežidovského pôvodu (cf. R 8, 9 – 17.18nn; pozri tiež Lk 15, 11 – 32; Mt 20, 1 – 16).<sup>54</sup>

Pavlove námietky a vnútorné mučivé trápenie sa vzťahujú na zlyhávanie v snahe dodržať desiate prikázanie – podliehanie „žiadostivosti“, resp. „dychtivej túžbe“ v náboženskom kontexte (R 7, 7 – 25). Ide o zlyhanie zbožného človeka v radikálnej požiadavke „dvojitého prikázania lásky“ – človek nie je schopný žiť v slobode od posudzovania (súdenia) iných.<sup>55</sup> Toto napätie však možno odstrániť akceptovaním rovnosti tých, ktorí nežijú podľa „skutkov zákona“, no napriek tomu naplňajú zákon prostredníctvom viery v Krista, vrátane Kristovej vernosti Bohu (7, 25; 8, 1 – 4).

53| Pozri ZIESLER, John. 1988. The Role of the Tenth Commandment in Romans 7. In : *JSNT* 33, 1988, s. 47. Zdroj: NANOS, Mark D. 1996. *The Mystery of Romans*, s. 359, pozn. 48.

54| NANOS, Mark D. 1996. *The Mystery of Romans*, s. 359.

55| Pozri MOORE, George F. 1958. *Judaism in the First Century of Christian Era: The Age of the Tannaim*. 2 vols. New York : Schocken, 1971. Vol. 2, s. 100; HESCHEL, Abraham J. 1955. *God in Search of Man: A Philosophy of Judaism*. New York : Farrar, Straus and Giroux, 1955, s. 387 – 388; 392 – 393; NANOS, Mark D. 1996. *The Mystery of Romans*, s. 362 – 371. Zdroj: NANOS, Mark D. 1996. *The Mystery of Romans*, s. 362 – 363, pozn. 53.



Pavol „súhlasí so zákonom“ – vyznáva, že zákon je „svätý, spravodlivý a dobrý“, navyše, zákon je „duchovný“ a tým, ktorí sa ho držia môže priniesť mnoho prospešného (7, 12 – 16). Pavol prirodzene „túžil“ žiť podľa zákona – „konať“ Tóru (7, 11 – 23). Celým svojím vnútrom s radosťou súhlasil so zákonom (7, 22). Je potrebné plniť ho, byť mu poslušný, pretože zákon povoláva k láske k Bohu a blíždym, nie k žiadostivosti, volá v skutočnosti ku Kristovi (10, 4). Zákon však nedokáže prekonať dychtivý impulz ľudskej povahy: žiadostivosť privilegovaného statusu tých, ktorí ho vlastnia a podľa toho posudzujú iných (3, 27nn). Pavol však nepíše o tom, čo je zlé na zákone alebo v judaizme:

Ταλαίπωρος ἐγὼ ἄθροπος· τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ θανάτου τούτου; (R 7, 24)

*Úbohý som ja človek! Kto ma vyslobodí z tohto tela smrti? (VP).*

Musíme dať však pozor. Pavol na tomto mieste nevraví: „kto ma vyslobodí od zákona?“ Jednoducho vysvetľuje, **ako teraz môže (a aj dokáže) zákon plniť**, ako Žid v Kristovi, slobodný od žiadostivosti vylúčiť Nežidov z rovnosti, ktorú získali v dôsledku Božieho diela v Kristovi.

### Aplikácia v kontexte Listu Rimanom – zhrnutie

Prístup Marka Nanosa k Pavlovej zvesti, vrátane interpretácie Pavlom použitého termínu *epithumia* (*epithumeō*) v siedmej kapitole Listu Rimanom, vysvetľuje nielen predmetný interpretačný problém prvej osoby singuláru, ale pomáha lepšie porozumieť problematike tohto listu ako celku. Pavol nepožadoval oddelenie nového kresťanského hnutia od synagógy. Židia naďalej dodržiavajú zákon, Nežidia zákon rešpektujú. Preto Pavol povzbudzoval a naliehal na nežidovských veriacich, aby rešpektovali postavenie vedúcich synagogálnych zborov, vrátane ich interpretácie správania a spôsobu života ako povinnosť „spravodlivých Nežidov“ (14, 1.3; 15, 7). Majú byť podriadení predstaveným synagóg, platiť chrámovú daň (13, 1 – 7), bez ohľadu na to, že títo nie sú (zatiaľ) veriaci v Krista. Z Pavlovho hľadiska ide o „poslušnosť viery“, ktorej porušenie či nerešpektovanie znamená spôsobiť zármutok tomu, „za ktorého Kristus umrel“ (14, 13 – 15). Nalieha preto aj na kresťanov židovského pôvodu v Ríme, aby neposudzovali veriacich nežidovského pôvodu podľa statusu „skutkov zákona“ = podľa „odlišností na tele“ – obriezka a dodržiavanie zákona (tak Nanos). Pavlova argumentácia o začlenení Nežidov v Kristovi do Izraela, bez podmienky prozelytizmu, však neznamená anulovanie Tóry jej nahradením vierou v Krista. Pavol v Liste Rimanom vychádza z presvedčenia, že viera v Krista Tóru „potvrďuje“ a naplňuje v eschatologickom zmysle. Pavol sa ešte pred svojím príchodom snažil presvedčiť adresátov – primárne Nežidov –, aby „vypočuli“ (*šema*) jeho demonštratívnu zvesť spôsobom, ktorý už teraz umocní ich dodržiavanie **spravodlivosti a uctievanie jediného Boha Izraela, ako**

**Jediného Boha tohto sveta.** Tým by mali trvalý podiel na požehnaní, ktoré bolo zaslúbené Abrahámovmu potomstvu (Gn 22, 16 – 18), a tak naplnili eschatologické očakávanie Izraela: národy, ktoré deklarujú *šema* v rámci zhromaždenia Izraela na slávu Boha, jediného Boha všetkých (Iz 2, 2 – 4; 25, 6 – 8; 45, 18 – 25; Mich 4, 1 – 3; Zach 8, 21 – 23; Tob 14, 6 – 7).

Možno teda konštatovať, že argumentácia Marka Nanosa v prospech ním prezentovanej hypotézy je relevantná. Pomáha nám nielen lepšie a komplexnejšie porozumieť významu siedmej kapitoly tohto listu, ale aj listu ako celku. To súčasne potvrdzuje relevantnosť zásadného predpokladu, že k zvesti apoštola Pavla možno pristupovať a interpretovať ju výhradne v kontexte judaizmu obdobia druhého chrámu a jeho komplexít. Iba týmto spôsobom je možné vyhnúť sa následnej dezinterpretácii a tým aj zásadného odklonu od myšlienkového sveta, v ktorom žil a pôsobil apoštol Pavol, vrátane prvej generácie nasledovníkov Ježišovho hnutia.

# HESYCHASMUS JAKO TRADIČNÍ PRAVOSLAVNÁ SPIRITUALITA

**GORAZD JOSEF VOPATRNÝ**

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY  
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY  
Gorazd.Vopatrnny@htf.cuni.cz

## Hesychasm as a Traditional Orthodox Spirituality

**Abstract:** Hesychasm may be interpreted as a traditional Orthodox Christian spirituality and as a method to achieve the goal of Christian life, which to an Orthodox Christian is understanding – theosis – deification.

From the earliest times we find the distinction between the creation of man in the image of God and in the likeness of God in the writings of some of the Church Fathers and writers. Man was created in the image of God, but he had yet to attain his likeness, to become like God, to achieve full theosis.

The author of *The Three Methods of Prayer* proposes a psychosomatic technique involving three features: first, a particular bodily posture; secondly, control over breathing; thirdly, inner exploration by the nous, which searches for the place of the heart.

The true goal of hesychasm is to bring man to spiritual perfection, that he may by God's Grace become god.

**Keywords:** Hesychasm; Orthodox spirituality; psychosomatic technique; theosis

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2017, Vol. 88, No. 4: p. 429 – 436.

## HESYCHASMUS JAKO TRADIČNÍ PRAVOSLAVNÁ SPIRITUALITA

Novodobý řecký pravoslavný teolog otec Jan S. Romanides říká, že hesychasté nejsou jevem pouze 13. a 14. století, protože samo Písmo svaté, starozákonní proroci i celé apoštolské období jsou hesychastické a tato tradice pokračuje prostřednictvím všech církevních Otců.<sup>1</sup>

Řecký patristický slovník Lampeho uvádí tři základní významy pojmu hēsychia: 1. mlčení Boha před zjevením svých tajemství; 2. mlčení, klid, tichost, pokoj jako stav duše nutný pro theória (kontemplaci); 3. mlčení, klid jako stav odloučení od světa.<sup>2</sup>

- 1] HIEROTHEOS – Metropolitan of Nafpaktos. *Empirical Dogmatics of the Orthodox Catholic Church According to the Spoken Teaching of Father John Romanides*, volume 1. Levidia: Birth of Theotokos Monastery, 2012, s. 194, 195.
- 2] LAMPE, G. W. H. *A Patristic Greek Lexikon* – London 1991, s. 609. Cit. podle *Orthodox revue I.* Praha 1997, s. 89, pozn. 1.

V širokém slova smyslu může být hesychasmus interpretován jako metoda k dosažení cíle křesťanského života – theóse. Jako se měl Adam s pomocí Boží milosti duchovně zdokonalovat a od obrazu růst až k podobě Boží – k připodobnění se Bohu, tak i křesťan, který byl pokřtěn a myropomazán a dostalo se mu milosti Ducha Svatého, musí ještě projít náročným procesem osvojení si této milosti. Právě v tom mu má napomoci hesychastická spiritualita, samozřejmě přizpůsobená osobním i životním podmínkám každého.<sup>3</sup>

V první knize Mojžíšově – Genesis se praví: „Řekl opět Bůh: učiňme člověka k obrazu našemu, podle podobenství našeho... I stvořil Bůh člověka k obrazu svému, k obrazu Božímu stvořil jej, muže a ženu stvořil jej.“ (1. Gn 1, 26-27) U některých církevních Otců – například u sv. Diadocha z Fótičky (5. století) a sv. Maxima Vyznavače (6.-7. století) se setkáváme s rozlišením mezi stvořením člověka podle obrazu Božího a podle Boží podoby. Člověk byl stvořen podle obrazu Božího, ale ještě měl růst ve spolupráci s Boží milostí až k dosažení jednoty s Bohem, připodobnění se Bohu, ke zbožštění – theósi. Sv. Irenej z Lyonu (2. století) jasně vyjadřuje myšlenku, že Adam měl teprve duchovní dokonalosti dosáhnout.<sup>4</sup>

## PRAXIS A THEÓRIA

Podle pravoslavné tradice pozůstává duchovní výstup ze tří stupňů. Prvním je očištění srdce, druhým je osvícení nús,<sup>5</sup> jež může Bůh darovat po dosažení čistoty srdce a třetím theóse – oslavení. K zatemnění nús došlo následkem pádu našich prarodičů v ráji a u většiny lidí nefunguje řádně nebo vůbec. Zatemněný nús potřebuje uzdravení, které má dvě fáze: osvícení a theósi. Theóse je úplné uzdravení. Zatemněný nús označuje ten stav, kdy noetická energie nepůsobí v lidském srdci jak má a aby došlo k nápravě, musí člověk projít stupněm očištění a dosáhnout osvícení nús. Po pádu je nús naplněn myšlenkami (logismoi) a je zatemněný. Myšlenky našeho rozumu (dianoia) sestupují do srdce a stávají se myšlenkami nús, tedy myšlenky, které patří do rozumu, jsou přítomny v našem nús. Nús se musí úplně vyprázdnit od myšlenek, aby byl čistý a Duch Svatý mohl přijít a přebývat v něm.<sup>6</sup>

3| Srovnej: Vopatrný, Gorazd. Hesychasmus jako tradiční křesťanská spiritualita. Pohled na člověka a duchovní život z pravoslavné perspektivy. Brno: L. Marek, 2003, s. 7 – 11.

4| VOPATRNÝ. Op. cit., s. 12, 13.

5| Pojem nús může znamenat mysl, smysl, rozum, duch, rozvaha, bystrost, srdce, smýšlení, myšlenka, mínění, přání, záměr. PRACH, Václav. Řecko-český slovník. Praha: Vyšehrad, 1998, s. 457. V kontextu pravoslavné teologie duchovního života se pojem nús ale převážně používá k označení orgánu určeného k vidění Boha a obecenství s ním, který není totožný s rozumem (dianoia nebo logos).

6| ROMANIDES, John S. – Protopresbyter. Patristic Theology. The Dalles, Oregon, Uncut Mountain Press, 2008, s. 39 – 41.

Po dosažení čistoty srdce může Bůh darovat osvícení nús, které je spojeno s darem neustálé noetické modlitby. Osvícení nús bývá též označováno jako první stupeň theória. Orgán, k jehož zatemnění došlo pádem našich prarodičů a u většiny lidí nefunguje řádně nebo vůbec, je Boží milostí uzdraven, aktivován – osvícen, čehož neklamným dokladem je neustálá noetická modlitba, jež se v srdci děje, ať už člověk bdí, pracuje nebo spí.

O. J. S. Romanides říká, že noetická modlitba je duchovním stavem s tradicí trvající stovky let, při němž modlící se člověk slyší, jak se modlitba pronáší v jeho srdci. Církev ví, že noetická modlitba je duchovním prožitkem, který je způsoben milostí Ducha Svatého v lidském srdci. Dokonce i v současnosti existují lidé, kteří znají tuto tradici z vlastní zkušenosti, protože v sobě pociťují aktivitu noetické modlitby. Člověk ve stavu noetické modlitby si uvědomuje, že se někdo jiný modlí v jeho srdci za něho s „nevyslovitelnými vzdechy“. (Ř 8, 26) V průběhu noetické modlitby si je člověk dobře vědom, že to co se v něm děje, bylo aktivováno zevnitř, ale ne jím samotným. Člověk může tento jev – pokud se tak rozhodne – zároveň pozorovat i na něm participovat. Realita neustálé noetické modlitby je živou tradicí v Pravoslavné církvi, je to prožitek, který se opakuje a je předáván z generace na generaci. Člověk si z vlastní zkušenosti uvědomuje, že se stal chrámem Ducha Svatého, může v sobě Ducha Svatého pociťovat a slyšet ho, jak slouží v jeho srdci zároveň jako kněz a zpěvák. Jinak řečeno, Duch Svatý dává svědectví lidskému duchu (srovnej: Ř 8, 16) – potom si je tento člověk naprosto jist, že se jeho tělo stalo Božím chrámem, protože Duch Svatý přišel a učinil si přibýtek v jeho srdci. Ap. Pavel tento stav vyjadřuje těmito slovy: „A že jste synové, poslal Bůh Ducha Svatého v srdce vaše, volajícího: Abba, Otče.“ (Ga 4, 6) Sv. ap. Pavel hovoří o skutečné modlitbě v lidském srdci, ale nejenom on, také sv. král David se vyjadřuje v žalmech tímto způsobem. V raněkřesťanské době se křesťané, kteří byli připravováni k noetické modlitbě, nejprve naučili nazpaměť celý Žaltář. Žaltář byl tak velice důležitý, protože jim pomáhal při praxi noetické modlitby. V minulosti před diakonským svěcením musel kandidát prokázat, že umí Žaltář nazpaměť. (Srovnej: 2. kánon VII. ekumenického sněmu). Žaltář měl v Církvi takový význam, protože obsahuje modlitby spojené s modlitbou noetickou. V židovské prorocké tradici i v raně křesťanské tradici se lidé modlili noeticky s použitím žalmů. Proto ap. Pavel říká: „Modliti se budu duchem, a modliti se budu i myslí; plésati budu duchem, a plésati budu i myslí.“ (1 K 14, 15) Tedy noetická modlitba není pouze modlitbou se slovy, je to také psalmodie nebo modlitba s žalmy. Máme příklady z tradice noetické modlitby, která používá žalmy. Jeden z těchto příkladů poskytuje sv. Jan Cassian (4. – 5. století), jenž učil noetickou modlitbu s žalmy.<sup>7</sup>

7| ROMANIDES. Op. cit., s. 51 – 57.

Pravoslavná tradice rozlišuje dvě fáze duchovního života: praxis a theória. Praxis je aktivním křesťanským životem podle Božích přikázání, provázeným modlitbou, půstem a bděním. Je důležité a nezbytně nutné, aby člověk aktivně dokázal svoji touhu po duchovním uzdravení – po sjednocení s Bohem a tím i lásku a vděčnost k Bohu svému Stvořiteli. V tomto aktivním křesťanském životě je nutná synergie – spolupůsobení lidské svobodné vůle s Boží milostí. Po dosažení čistoty srdce, jak již bylo řečeno, může Bůh darovat osvětlení nús – což je prvním stupněm theória. Osvícenému nús se může dostat druhého stupně theória – vidění Boha, kdy dochází k přerušení neustálé noetické modlitby v srdci, protože je zaměněna viděním Boží slávy v Kristu.<sup>8</sup> Boží nestvořená milost se při theósi sjednocuje s člověkem a uschopňuje jeho stvořené oči vidět to, co je obvykle neviditelné: nestvořenou Boží slávu. Člověk tedy vidí Boha v Bohu a naplňují se slova žalmu 36, 10: „V světle tvém světlo vidíme.“ Druhý stupeň theória je tedy spojen s theósi – se zbožštěním. V Písmu svatém se pojem theósis nevyskytuje – biblickým ekvivalentem je pojem oslavení (lat. glorificatio). V 1. listě Korintským (12, 26) ap. Pavel píše: „Když je jeden úd oslaven (doxazetai), všechny údy se radují.“ Tedy, když jeden člen Církve dosáhl oslavení – theóse, ostatní se z toho radují.

### PSYCHOSOMATICKÁ METODA

Autor spisu o třech metodách modlitby, který je připisován sv. Symeonu Novému Theologovi a jehož hlavním tématem je nutnost bdít nad svým srdcem, jež je v tomto kontextu chápáno jako centrum lidské osoby, předkládá jako pomůcku při této aktivitě psychosomatickou metodu. Ta pozůstává ze tří aspektů:

1. specifické tělesné polohy: brada skloněná na hrud' a pohled zaměřený na břicho – jiné texty ze 14. století doporučují pohled upřený na místo srdce;
2. kontrola dýchání, aby se jeho frekvence zpomalila;
3. nús hledající místo srdce.<sup>9</sup>

Moderní západní autoři srovnávají tuto psychosomatickou metodu s jistými metodami používanými v józe a sufismu, ale určité paralely by se neměly zveličovat.<sup>10</sup> Autor tří metod modlitby tuto metodu dává do specifického christologického kontextu: jejím cílem je připravit nús na vzývání Pána Ježíše Krista. Tuto metodu je nutné používat s opatrností, protože její zneužití může způsobit závažné narušení fyzického i duševního zdraví. V současné době trvá většina pravoslavných

8| VOPATRŇY. Op. cit., s. 28, 29.

9| The Philokalia, vol. IV. London 1995, s. 64, 65.

10| Srovnej: Bishop Kallistos (Ware) . Praying with the Body: the Hesychast Method and Non – Christian Parallels. In Sobornost incorporating Eastern Churches review 14/2, 1992, s. 6 – 35.

duchovních učitelů na tom, že tato metoda by měla být praktikována pouze při osobním vedení zkušeným duchovním otcem. Modlitba Ježíšova může být praktikována bez použití jakékoliv psychosomatické metody. Nehledě na to je uvedená metoda teologicky obhajitelná, protože vychází ze správného učení o lidské osobě. Sv. Řehoř Palama říká, že člověk je jednotou duše a těla, tělo je podstatným prvkem naší osobnosti a proto nemá být zanedbáváno a ignorováno, ale dynamicky zapojeno do díla modlitby.<sup>11</sup>

Používání specifické polohy při modlitbě má též biblický základ: „Elišáš pak vstoupil na vrch Karmele, a rozprostřel se na zemi a sklonil tvář svou k kolennům svým.“ (1 Kr 18, 42) David Balfour se domnívá, že tato pozice proroka Eliáše snad byla tradiční mezi „syny prorockými“. V prvním století po Kristu ji praktikoval Hanina ben Dosa – galilejský chasid, který: „... dal svoji hlavu mezi kolena a modlil se“ – za zázrak.<sup>12</sup> S používáním „pozice proroka Eliáše“ se setkáváme i později v židovské tradici. Rabi Cajach byl patrně posledním kabalistou, který doporučoval prorockou pozici s hlavou sevřenou mezi kolena, kterou praktikoval prorok Eliáš na hoře Karmel a příležitostně i někteří talmudští učenci. Zmiňuje se o ní rovněž Haj Gaón (939 – 1038), představený babylónské akademie v Pumbeditě.<sup>13</sup>

V souvislosti nejen s používáním psychosomatické metody je nutné zmínit se o nebezpečí oklamání na duchovní cestě (řec. plané, slov. prelešť). Jak postupuje člověk na duchovní cestě, může být konfrontován s různými myšlenkami, hlasy, viděními světla, vnitřními prožitky, sny, různými vůněmi, viděními atd. Sv. Otcové si dobře uvědomují slova ap. Pavla: „Nebo i sám satan proměňuje se v anděla světlosti.“ (2 K 11, 14) – jsou neobyčejně obezřetní při rozlišování nejrůznějších jevů, které provázejí duchovní život, protože člověk, jenž ještě dlouhým a úspěšným životem nezískal dar duchovního rozlišování (diakrisis), tedy schopnost rozlišovat dobro od zla, nedokáže spolehlivě rozeznat, co z toho co prožívá, je skutečně od Boha, co vzniká v jeho padlé přirozenosti a kde působí démoni. Dábel se může zjevit v obraze nějakého svatého, dokonce Pána Ježíše Krista, může způsobit různé prožitky, které se zdají být duchovními, pokouší se oklamat prostřednictvím myšlenek a snů. Člověk, který ještě neprošel náročnou a bolestnou cestu pokání a nedosáhl vnitřní čistoty, proto musí být mimořádně obezřetný, aby nebyl oklamán. Sv. Otcové doporučují, aby se raději nepřijímala různá vidění apod., protože Bůh se nezlobí na toho, kdo nepřijme i pravé vidění ze strachu, že bude oklamán.<sup>14</sup>

11| The Philokalia. Op. cit. s. 65, 66.

12| BALFOUR, David. Saint Gregory the Sinaite. Athens 1982, s. 141, pozn. 218.

13| KAPLAN, Aryeh. Meditace a kabala. Praha 1998, s. 153.

14| VOPATRNÝ. Op. cit. s. 54 – 57.

## CÍL KŘEŠŤANSKÉHO ŽIVOTA

Z pravoslavného pohledu je cílem křesťanského života dosažení theóse – zbožštění. K tomuto vznešenému cíli vede cesta přes očistění srdce a osvětlení nús. Božská energie theóse působí postupně v etapách. Na prvním stupni se jí říká zář (řec. *ellampsis*) a je to čistý a prostý záblesk. Na koho toto Světlo svítilo, prožil tuto zář Boží slávy trvajíc krátkou dobu – vteřinu až několik minut. Na druhém stupni můžeme hovořit o vidění nestvořeného světla. Ti, kteří dosáhli vidění nestvořeného světla, prožili theósi. Na třetím stupni dokonalých se dosahuje kontinuálního vidění Světla.<sup>15</sup>

Je nutné zdůraznit, že v křesťanské tradici, prožitek theóse není formou extáze, jak se s tímto fenoménem setkáváme u neoplatóniků nebo u středoplatónské školy.<sup>16</sup>

V průběhu prožitku theóse participuje celý člověk včetně těla se všemi normálně fungujícími smysly. Člověk, jenž vidí Krista ve slávě je úplně bdělý, nevidí pouze ve své mysli, ale vidí též ve svém těle. Z knihy Jobovy je zjevné, že Job viděl Boha ve svém těle (srovnej: Jb 42, 5: „Tolikoť jsem slýchal o tobě, nyní pak i oko mé tě vidí“; Jb 19, 26: „A až by kůže mou i tělo červi zvrтали, však v těle svém uzřím Boha.“) Jinak řečeno, Jobovo tělo participovalo na vidění slávy Boží. Zde se setkáváme s židovskou tradicí v její nejlepší podobě. Po dobu trvání prožitku theóse lidské tělo neztrácí kontakt se svým okolím, za předpokladu, že si již člověk zvykl na vidění Boží slávy, protože měl dříve srovnatelné prožitky. Člověk je

15| ROMANIDES. Op. cit., s. 169.

16| Spisy sv. Justina Filosofova můžeme použít jako klíč k interpretaci učení této školy. O. Romanides zmiňuje středoplatónskou školu, protože někteří historikové filosofie tvrdí, že platonismus nebyl náboženstvím, ale náboženstvím se stal až ve formě neoplatónismu, počínaje Plotinem a jeho žáky. V první části Dialogu s Židem Tryfonem, ale sv. Justin popisuje, jak se stal stoupencem platónské filosofie a očekával, že každým okamžikem uvidí Boha. To znamená, že sv. Justin jenž žil dlouho předtím, než se objevila neoplatónská filosofie, vykonával duchovní cvičení. Věřil, že tímto způsobem každým okamžikem dosáhne extáze a uvidí Boha. Z toho také vyplývá, že jeho učitel nebyl jenom filosofem, ale spíše někdo jako duchovní otec – inštruktor, který ho uváděl do náboženských prožitků, které jsou z pravoslavného hlediska démonického původu. Např. sv. Řehoř Palama odsuzuje extatické prožitky platóniků jako démonické. ROMANIDES. Op. cit., s. 77, 78. Dr. František Sušil přeložil Rozmluvu s Tryfonem do češtiny. Sušil, F. Spisy sv. Otcův apoštolských a Justina Mučedníka. Praha 1874, s. 307 – 443.

S pojmem *extasis* se setkáváme také ve zcela pozitivním smyslu v Písmu svatém. Tímto slovem je v Septuagintě přeloženo hebrejské slovo *tardemá* – např. v Genesis 2, 21: „Protože uvedl Hospodin Bůh tvrdý sen (hebr. *tardemá*, řec. *ekstasis*) na Adama...“ Z kontextu je zjevné, že se nejednalo o obvyklý sen, ale o osobitý duchovní stav extázi. V pozitivním slova smyslu se pojmu *ekstasis* používá též v pravoslavné asketické literatuře, kdy znamená vytržení ode všech stvořených věcí k Bohu, pod vlivem erótu a tato extáze se děje mocí Boží lásky. Srovnej: The Philokalia. Op. cit. s. 429.

O. Romanides uvádí, že podle sv. Symeona Nového Theologa je extáze méně významným (menším) prožitkem než vytržení (*rapture*). Při extázi člověk ztratí orientaci, je to ale dočasný stav a když vytržení pokračuje, extáze přestává a celý člověk participuje. Hierotheos. Op. cit. s. 170.



dezorientován pouze na počátku, když poprvé prožívá theósi. Dokonce může být dočasně oslepen nadměrným jasem nestvořeného světla, ale neztrácí své duševní schopnosti a jeho mysl funguje normálně. Je schopen přemýšlet jako kdokoliv jiný, ale jeho smyslové vnímání může být narušeno, protože ještě není zvyklý na nestvořené světlo. Může být dočasně oslepen jako ap. Pavel, poté co na cestě do Damašku poprvé viděl oslaveného Krista. Oči ap. Pavla nebyly poškozeny, byl ale dočasně oslepen. Když se nestvořené světlo stává viditelné, je mnohem zářivější a intenzivnější než sluneční svit, je ale svojí přirozeností odlišné od světla slunce. Je opravdovým světlem proměnění. Ve skutečnosti není nestvořené světlo ani světlem, jak ho známe, protože ho převyšuje. Když se vidění nestvořeného světla pro člověka v tomto stavu oslavení zakončí, má i nadále v průběhu celého období, kdy ho nadále ovlivňuje energie theóse, normální vztahy s lidmi. Jediným rozdílem je, že v průběhu nadpřirozeného stavu prožitku theóse, po dobu trvání tohoto stavu nejí a nespí atd. a jeho život je udržován výlučně milostí Ducha Svätého. Pokud tento stav trvá čtyřicet dní a nocí, jak tomu bylo v případě proroka Mojžíše na hoře Sinai (Ex 34, 28 – 31), člověk nespí, neunaví se, nejí, nepije atd. Člověk je osvobozen od bezúhonných vášní a stává se pozemským andělem. Jinak se ale chová jako ostatní, např. hovoří s lidmi, učí a zároveň zůstává v tomto stavu. Lidová tradice z vesnic v Malé Asii zvláště ve dnech turecké nadvlády zachovala zprávy o tom, jak byl vesnický kněz v tomto stavu během sv. liturgie. Nehledě na to pokračoval ve čtení, zpěvu a modlitbách až do konce bohoslužby. Neustálá noetická modlitba sice v srdci přestává během prožitku theóse, to ale neznamená, že musí nutně skončit racionální bohoslužba. Mysl nebo rozum mohou pokračovat v modlitbě a používat texty, zvláště když je to pro poučení ostatních. Samozřejmě kněz, který během sv. liturgie prožívá theósi, se nepotřebuje modlit s použitím textů pro svůj vlastní prospěch, ale kvůli ostatním.<sup>17</sup>

Nehledě na to, že osvícení nús spojené s neustálou noetickou modlitbou a druhého stupně theória – theóse dosahují jen nemnozí pravoslavní křesťané, je nezbytně nutné, aby se pravoslavný křesťan nacházel na stupni očištění a snažil se žít podle Božích přikázání s pomocí modlitby, půstu a účasti na Tajinách. Nezbytným předpokladem možnosti dosáhnout theóse je vyznávání orthodoxních dogmat o Bohu. V pravoslavné tradici je základem dogmatických formulací opravdová duchovní zkušenost. Tyto dogmatické formulace jsou potom nezbytnými průvodci na cestě k theósi. Zkušenost theóse je vidět Boha, který nemá vůbec žádnou podobnost s něčím stvořeným. Není žádná analogie mezi přirozeností nestvořenou

17 | ROMANIDES. Op. cit., s. 74 – 76.

Bohem a stvořenou přirozeností a tedy ani orthodoxní dogmata o Bohu nemohou zcela dokonale a plně adekvátně vyjádřit Boží tajemství, i když jsou z našeho hlediska pravdivá, správná a nezbytně nutná na duchovním výstupu.<sup>18</sup>

*Tento příspěvek vznikl v rámci plnění programu Progres Q01 Teologie jako způsob interpretace historie, tradic a současné společnosti na Univerzitě Karlově Husitské teologické fakultě.*

---

18| Srovnej: ROMANIDES. Op. cit., s. 38.

# GNOZE A MYSTIKA U JANA OD KŘÍŽE

**DENISA ČERVENKOVÁ**

KATEDRA DOGMATICKÉ A FUNDAMENTÁLNÍ TEOLOGIE KTF UK  
DEPARTMENT OF DOGMATIC AND FUNDAMENTAL THEOLOGY,  
CATHOLIC THEOLOGICAL FACULTY, CHARLES UNIVERSITY  
karmelitky@seznam.cz

## Gnosis and Mystical Experience in John of the Cross

**Abstract:** The presented contribution demonstrates the role and process of mystical knowing in the spiritual experience and theology of John of the Cross. The Carmelite mystic of the 16 century uses the concept of mysticism as the profound experience of the mystery of Revelation of God in Christ: the term “mystic” is a synonym of the spiritual experience of unity. The study reflects the role of “loving attentiveness” in the new grade of the cognition characterized by a combination of knowledge, love and trust.

**Keywords:** John of the Cross; mysticism; mystic knowledge; Carmelite spirituality; the Dark Night of the Soul; Ascension of the Mount Carmel

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2017, Vol. 88, No. 4: p. 437 – 454.

V následující studii chci představit několik charakteristických motivů, které podle mého názoru spojují spirituální zkušenost karmelitánské mystické školy s gnózí. Výraz gnóze v této studii používám v původním teologickém významu „poznání božské skutečnosti“, tj. nikoliv jako označení dobového teologického a filozofického proudu. Podobně i výraz „mystika“ používám s odkazem na křesťanské pojetí *mysterion*, zjevující se Boží skutečnosti, jejímž vrcholem je tajemství Božího sebesdělení v Kristu.<sup>1</sup> Za „mystické“ se v dějinách křesťanské spirituality označovalo právě poznání tajemství Boha zjevujícího se v Kristu, v prvé řadě ve slovech biblického textu a ve svátostech a později také individuální zkušenost s tajemstvím sebesdělujícího se Boha, která postupně převážila jako prvotní konotace spojovaná s pojmem „mystická zkušenost“ či „mystické poznání“. Zakoušení transcendence u mystiků představuje specifický typ poznání Boží reality a hluboký subjektivní ponor do objektivní skutečnosti Boha.<sup>2</sup>

- 1| srov. např. UNDERHILL, Evelyn. *Mystika: podstata a cesta duchovního vědomí*. Praha: Dybbuk, 2004, s. 488-524; MOIOLI, Giovanni. *Mystika křesťanská*. In: DE FIORES, Stefano a GOFFI, Tullio (ed.). *Slovník spirituality*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999, s. 543-554.
- 2| Udržet pospolu dimenzi „objektivní“ reality křesťanského tajemství s jeho „subjektivním“ zakoušením bez rizika relativizace tradičních pramenů a měřítek věrohodnosti křesťanské duchovní cesty v průběhu dějin spirituality nebylo zcela samozřejmé, viz základní literatura k tématu, jako je např. GARCÍA, Ciro. *Historia de la mística y mística carmelitana*. In: GARCÍA, Ciro. *Mística en diálogo*. Burgos: Monte Carmelo, 2004, s. 93-96; TÝŽ. *La mística del Carmelo*. Burgos: Monte Carmelo, 2002.

Zaměřím se na jednoho z „klasiků“ španělské mystiky doby baroka, který se spolu s další karmelitánskou autorkou téže doby, Terezií z Ávily, stal trvalým prototypem celé linie karmelitánské mystiky, na Jana od Kříže. Pokusím se ukázat, jakým způsobem tento autor zachází s tématem poznání Boha prostřednictvím specifické vnitřní zkušenosti, kterou nazýváme mystická a která otevírá typ poznání, jemuž je připisován a-rationální (tj. nad-rationální, nikoliv iracionální) charakter.<sup>3</sup>

### 1. Některé obecné rysy mystického poznání Boha

Když se italský klasik spirituální teologie Giovanni Moiola pokouší upřesnit obrysy mystiky v křesťanském kontextu, hovoří o dvou možných heuristických definicích: jedna pracuje s mystikou jako rovinou či vyjádřením náboženské zkušenosti, ve které je náboženský svět prožíván jako zkušenost niternosti a bezprostřednosti. Druhá zmiňuje náboženský prožitek jednoty – společenství – přítomnosti, spojený s „mystickou“ zkušeností reality.<sup>4</sup> Křesťanská existence je přitom prezentována jako „poznání Boha“, zkušenost proměny a dovršení lidství a současně společenství s Bohem-Otcem a s Kristem, způsobené darem Ducha a přítomností agapé. Tento faktický novozákonní základ se pak přelévá do základů „mystické“ zkušenosti křesťanství s důrazem na to, že „poznání Boha“ tu utváří život jednotlivce i společenství a, jak připomíná právě Moiola, celkový křesťanský život je „poznáním.“<sup>5</sup> Teologická reflexe křesťanské mystické zkušenosti pak dospívá k tomu, že v průběhu dějin mystiky se opakovaně setkáváme s dvěma distinktivními rysy: jednak jde o zkušenost, jež je „poznáním, věděním“, a jednak ji doprovází určitá pasivita ze strany lidského subjektu, který se stává receptorem, příjemcem tohoto poznání.<sup>6</sup>

3] navazují na některé klasické studie k tématu, jako je BARUZZI, Jean. *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*. Paris: Alcan, 1924. K životu a dílu Jana od Kříže viz např. další klasické dílo CRISÓGONO DE JESÚS SACRAMENTADO. *Vida y Obras de San Juan de la Cruz*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1997. Přehledné zpracování kulturního dobového prostředí připojuje kolektivní monografie RUIZ SALVADOR, Federico a RODRIGUEZ, José Vicente a kol. *Dios habla en la noche: vida palabra ambiente de San Juan de la Cruz*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1990. Historické prostředí představuje také EGI-DO, Teófanos. *Claves Históricas*. In: *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1993<sup>2</sup>, s. 59-124. K teologickému myšlení včetně procesu duchovního růstu u Jana od Kříže viz RUIZ SALVADOR, Federico. *Introducción a San Juan de la Cruz*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1968.

4] srov. MOIOLI, Giovanni. *Mystika*. In: DE FIORES, Stefano a GOFFI, Tullio (ed.). *Slovník spirituality*, s. 543. Janov od Kříže se věnuje ve studii MOIOLI, Giovanni. Sul tema „fede e linguaggi della fede“ in Giovanni della Croce. *Teologia* 1982, 7, s. 171-204.

5] srov. tamtéž, 548.

6] srov. tamtéž, 549.

Za specifický předmět mystického poznání se v rámci křesťanské tradice považuje obsah Božího sebesdělení, přičemž se teologie tradičně obávala hovorit o poznání absolutní božské skutečnosti jako takové a odkazovala se právě na Boží zjevení a poznávání božského života. Způsob poznávání se tradičně ztotožňuje s „božským“ způsobem poznání, který překročuje *modus humanus* vlastní lidskému rozumu a opírá se o transcendenci vlastní božským ctnostem.<sup>7</sup> Často se jedná o poznání nepojmové a nikoliv na rovině rozumu, ale na rovině úkonu lásky: pojmové a tudíž racionalitu zasahující poznání přitom není zcela zavržováno, avšak pokud je řeč o mystickém poznání, děje se „současně v pojmech i nad nimi.“<sup>8</sup>

S tímto teologicko-filozofickým kontextem se musela vyrovnat i španělská karmelitánská mystika barokní doby. Toto období označované jako *siglo del oro* španělského písemnictví s sebou přineslo celou řadu výrazných autorů, kteří se pokusili popsat zkušenost transcendence ze strany lidského subjektu. Zdaleka nejde jen o autory z prostředí karmelitánského řádu, avšak právě v nich se setkáváme s pozoruhodnou syntézou základních motivů mystického poznání, které navazují na kulturní a teologický rámec své doby a podle mého názoru ho doplňují o některé nové motivy, o nichž bude v této studii dále řeč. Každý z nich nabízí specifickým jazykem a skrze určitý typ obrazů mapu vlastní spirituální zkušenosti a zachycení klasických etap cesty do nitra lidské i božské reality. Základní itinerář této cesty nacházíme rozvržen u Jana od Kříže<sup>9</sup> v diptychu *Subida del Monte Carmelo* (Výstup na horu Karmel) a *La noche oscura* (Temná noc).<sup>10</sup> Cílem celé vnitřní zkušenosti nejsou mystické úchvaty a vytržení, dokonce ani spojení s Bohem samo o sobě, ale aktivní, činná láska.<sup>11</sup> Mystická cesta u obou španělských karmelitánů ústí v návrat do normálního života, na „tržiště světa“, avšak dochází na ní k procesu proměny lidského subjektu prostřednictvím specifické spirituální zkušenosti, která přináší nový způsob recepce a poznávání reality. Podle karmelitánských mystických autorů jsme k této cestě přímo stvořeni<sup>12</sup> a máme po ní jít „rychle“

7| srov. tamtéž, 550.

8| MOIOLI. *Mystika*, s. 551.

9| u Terezie z Avily je podobný itinerář nejstrukturovaněji zachycen ve spise *El castillo interior* (Vnitřní hrad), viz TERESA DE JESÚS, *Obras completas*. Editorial Monte Carmelo: Burgos 1995.

10| srov. JUAN DE LA CRUZ. *Obras completas*. Burgos: Monte Carmelo, 1993<sup>4</sup>, s. 149-683. Dále budu užívat v odborné literatuře obvyklé citování názvů a kapitol děl Jana od Kříže, které umožňuje snadné dohledání napříč edicemi: V = Výstup na horu Karmel (číslovka před písmenem značí knihu, za písmenem kapitolu a oddíl: 1V = První kniha Výstupu na horu Karmel, 2V = Druhá kniha Výstup ad.), N = Temná noc, DPb = Duchovní píseň, verze B; Poezie = Verše sv. Jana od Kříže, ŽP = Živý plamen lásky.

11| „jeden skutek z lásky má větší cenu než mnoho vidění“. 2V 22, 19.

12| k antropologické koncepci Jana od Kříže viz např. CASTRO, Secundino. Bůh potřeba a plnost člověka. In: *Učitel víry III.*: Bůh sv. Jana od Kříže. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1995, s. 82-88. Podle Cas-

ke „spojení s Bohem“.<sup>13</sup> Doprovází ji „mystická teologie“ (*teologia mística*), která zahrnuje zkušenost „temné noci“, v níž se dochází k „vltité kontemplaci“.<sup>14</sup> K osvětlení božským světlem poznání totiž dochází uprostřed temnot: o tomto poznání mystik říká, že „duši zazáří světlo v temnotách“.<sup>15</sup> Pokusme se podívat na jednotlivé fáze této cesty vedoucí k proměně kognitivních schopností člověka, tak, jak je prezentuje ve svých dílech Jan od Kříže.

### **Etapa ztráty poznání**

Zejména ve spisech *Výstup na horu Karmel a Temná noc* Jan od Kříže hovoří o fázi duchovního života, která s sebou přináší výraznou deprivaci zasahující jak oblast percepce, tak kognitivní sféru člověka.<sup>16</sup> Symbol „temné noci“, klíčový výraz popisující tento jev, mj. sděluje, že tuto výraznou „negativní“ zkušenost charakterizuje vjem nedostatku jasnosti a dezorientace na vnitřní cestě a potíží, u nichž je obtížné vysledovat konkrétní příčinu.<sup>17</sup>

Současně v této etapě přestávají fungovat osvědčené způsoby vedení duchovního života, které už nepřinášejí (do té doby obvyklé) uspokojení z osvědčených náboženských úkonů, mystik hovoří o tom, že se vytrácí niterná jistota o Boží blízkosti. Nejsou zde nápomocny ani obvyklé vnitřní opory duchovního života: rozum není schopen poskytnout uspokojivou interpretaci a východisko z tohoto stavu („ponechává nitro v temnotách“), „vůle je vyprahlá“ a oporu neposkytuje ani další

---

tra je jejím ústředním bodem přesvědčení o vzájemném propojení jednotlivých lidských složek. Počátkem veškeré spirituality pak je možnost otevřít se Bohu, „aby mohl být obýván tím, co je Boží,“ tj. Bůh sídlící v člověku, domnívá se Castro. Dalším prvkem světcovy antropologie je samo tihnutí k dialogu s Bohem a jeho dovršení ve společenství/sjednocení s Bohem. Kristus je posléze prezentován jako existenciální vzor pro život věřících: antropologie se slučuje s christologií.

13| srov. 1V, Prolog: „aby dospěla zakrátko ke sjednocení s Bohem.“

14| srov. 2N 5,1; 2V 8,6.

15| 2N 13,1.

16| obecně k symbolu temné noci interpretovanému jako krize víry viz POŘÍZ, Jan. Krize víry a duchovního života ve světle karmelitánské spirituality. Některé aspekty „temné noci“ podle sv. Jana od Kříže. [online] Teologické texty, 2009, 3 [cit. 18.8.2017]. Dostupné z <http://www.teologickertexty.cz/casopis/2009-3/Krize-viry-a-duchovniho-zivota-ve-svetle-karmelitanske-spirituality.html>. o temné noci v souvislosti s teologální dynamikou duchovního života viz José-Damián Gaitán de Rojas, „Bez jiného světla a vůdce Temná noc a teologální život. Teologické texty 2010, 3, [cit. 18.8.2017]. Dostupné z <http://www.teologickertexty.cz/casopis/2010-3/Bez-jineho-svetla-a-vudce-Temna-noc-a-teologalni-zivot.html>.

17| K symbolu noci u Jana od Kříže a např. rýnskou mystikou viz např. MANCHO, Maria Jesús. Panorámica sobre las raíces originarias del símbolo de la noche de san Juan de la Cruz. *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*, 1987, 63, 125-155.

z „vnitřních smyslů“: paměť je „prázdná“.<sup>18</sup> Namísto toho tato fáze duchovní cesty přináší vjem „opuštěnosti Bohem“ a prožitek vlastní nicotnosti a žité bezmoci.<sup>19</sup>

V obou knihách diptychu se Jan od Kříže snaží důkladně popsat tento úsek na cestě kontemplativní modlitby (*Výstup na horu Karmel; Temná noc*) a zmiňuje tři charakteristická znamení, jak rozpoznat, že se jedná o duchovní proces a nikoliv o pouhý projev psychické slabosti.<sup>20</sup> Prvním z nich je obecná nechut' vůči podnětům různého druhu (z duchovní oblasti, avšak nejen z té),<sup>21</sup> druhým znakem etapy noci je nemožnost využít tyto stimuly a obecně používat při meditaci představitel'nost.<sup>22</sup> Třetím znakem je přetrvávající velká touha „sloužit Bohu“.<sup>23</sup>

Důvod, proč se lidský subjekt ocitá v tomto stavu deprivace, je paradoxně pozitivní: podle španělského karmelitána se jedná o vstup do procesu niterné očisty od lpění.<sup>24</sup> Máme být „vyslečeni, vykořeněni, roztaveni, zbaveni...“<sup>25</sup> být prázdní ode všeho (*vaciarse del todo*) dosavadního smyslového a rozumového poznání, ať už přichází „shůry, zdola, z vůle, z citů...“<sup>26</sup> Radikální smyslová a duchovní chudoba s sebou nese niternou otevřenost, kterou španělský mystik pojmenovává jako oproštěnost, obnaženost, (*desnudez*):<sup>27</sup> v nitru je třeba „zůstat obnažení, nechat se nést vírou“<sup>28</sup> a nehledat oporu v obvyklých strukturách poznání prostředkovaných triádou paměť-vůle-rozum. Také doprovodný vjem prázdnoty (*vacío*)<sup>29</sup> je

18| „dejando a oscuras el entendimiento, y la voluntad a secas, y vacía la memoria, y las afecciones del alma en suma aflicción, amargura y aprieto, privándola del sentido y guste que antes sentía de los bienes espirituales“; 2N 3,3. Španělský karmelitán přejímá barokní teorii poznání, srov. k tomu PACHO, Eulogio. Conocimiento. In: PACHO, Eulogio (ed.). *Diccionario de San Juan de la Cruz*. Burgos: Monte Carmelo, 2000, s. 319.

19| srov. 2N 7,7 „nemůže věřit, že ji Bůh miluje“.

20| srov. 1N 9 a 2V 13.

21| „nenachází zalíbení ani útěchu ve věcech Božích [...] ani v žádné z věcí stvořených“, 1N 9,2.

22| srov. 1N 9,8-9; 2V 133. Také sama „cesta je temná“, i cíl cesty „není ničím více ani méně než temnou nocí“, říká mystik v 1V2.

23| srov. 1N 9,3.

24| španělský karmelitán používá v souvislosti s procesem očisty, k němuž tu dochází střídavě výraz *purgación*, *purificación* a *noche*. Srov. k tomu GAITÁN, José Damián. *Purificación*. In: PACHO (ed.). *Diccionario*, s. 1230.

25| srov. užití předpony *des-* ve španělském textu v místech, kde se hovoří o očistné fázi duchovního života: *desasír*, *desnudar* (2V 1,1.2; 2V 4,4; 2V 5,4 ad.), *desterrar*, *deshacer* (2N 6,5; 2N 7,2 ad.).

26| srov. 2V 4,2.

27| další blízké výrazy z mystikova slovníku: *desasimiento*, *desapropiación*, *despojo*, *purgación*, *vacío*, *pobreza de espíritu*. Srov. CASTRO, Gabriel. *Desnudez espiritual*. in PACHO. *Diccionario*, s. 399-408.

28| srov. 2N 2,5.

29| srov. např. DPb 9,6; DPb13,1 (*vacío de Dios, vacíos del alma*); „Esto dice aquí el alma, por cuanto, para gozar perfectamente de esta comunicación con Dios, conviene que todos los sentidos y potencias, así interiores como exteriores, están desocupados, vacíos y ociosos de sus propias operaciones y objetos; porque,

ve španělské karmelitánské mystice vždy spojen s tímto osvobozujícím procesem, který subjekt proměňuje a uvádí do nového prostoru vnitřní svobody od potenciálních model.

„Ten, kdo se má sjednotit s Bohem, nemá chtít chápat ani se opírat o zalíbení ani o cítění ani o obrazotvornost, nýbrž má věřit, že je; a to není věc rozumu ani žádosti ani obrazotvornosti ani žádného jiného smyslu, ani se to nemůže vědět v tomto životě. Naopak to nejvyšší, co se zde na zemi může cítit, zakoušet atd. o Bohu, je nekonečně vzdáleno od něho i od jeho čistého vlastnění. /.../ Velice zde tedy překáží duše, která chce dospět do tohoto vznešeného stavu sjednocení s Bohem, drží-li se nějakého svého chápání nebo slyšení, cítění nebo představování nebo čehokoli jiného nebo svého vlastního díla a neumí se od toho všeho odpoutat a obnažit.“<sup>30</sup>

Znicotnění dosavadního poznání reality má současně i podobu bolestného prožívání *nedostatku* moudrosti, schopnosti milovat a svobody lidského subjektu tváří v tvář zakoušeným náznakům bezměrnosti transcendentní lásky, krásy, moudrosti a svobody.<sup>31</sup>

Právě míra Boží „ryzosti“ a „čistoty“ je jedním z motivů, proč je třeba podstoupit tento aktivní a pasivní očistný proces:

„Ten, kdo se nenarodí znovu v Duchu svatém, nebude moci vidět toto Boží království, jímž je stav dokonalosti. Zrodit se z Ducha svatého v tomto životě znamená mít duši tak podobnou Bohu v čistotě, že v sobě nemá žádnou příměs nedokonalosti; a tak může uskutečnit čisté přetvoření skrze účast na sjednocení, i když ne bytnostně.“<sup>32</sup>

Proces očisty se týká sféry „*afición y asimiento*“, tj. náklonností, zájmů, přilnutí, které nás vposledku spoluutváří do podoby toho, co milujeme („láska vytváří podobnost mezi milujícím a milovaným“, připomíná mystik klasickou antickou zásadu převzatou křesťanskými autory<sup>33</sup>). Nejde o znehodnocení sféry lidských citů, ale o upozornění, že tu je cosi, co přesahuje dosud poznanou náklonnost. Ve čtvrté kapitole první knihy *Výstupu* tak mystik hromadí příklady srovnávající dosud poznané „přirozené“ bytí, krásu, půvab, dobrotu, moudrost, vědění, moc a svobodu světa a tvorů atd. s nabízejícím se horizontem Božího bytí, krásy, moudrosti atd.:

---

*en tal caso, cuanto ellos de suyo más se ponen en ejercicio, tanto más estorban*“ DPb 16,11.

30| 2V 4,4

31| srov. 1N 12,2.

32| „*El que no renaciere en el Espíritu Santo, no podrá ver este reino de Dios, que es el estado de perfección. Y enacer en el Espíritu Santo en esta vida, es tener un alma simílma a Dios en pureza, sin tener en sí alguna mezcla de imperfección, y así se puede hacer pura transformación por participación de unión, aunque no esencialmente.*“ 2V 5,5.

33| srov. k tomu 1V 4,3, pozn. 15.



„A veškerá moudrost světa a lidská dovednost je ve srovnání s nekonečnou moudrostí Boží čirou a svrchovanou nevědomostí, jak píše svatý Pavel Korintánům: *Sapientia huius mundi stultitia est apud Deum*. Moudrost tohoto světa je před Bohem pošetilostí. Proto každá duše, která by si zakládala na veškerém svém vědění a na své dovednosti, aby dospěla k sjednocení s Boží moudrostí, je nanejvýš nevědomá před Bohem a zůstane od jeho moudrosti velmi daleko. Protože nevědomost neví, co je moudrost, jak říká svatý Pavel, že tato moudrost je před Bohem pošetilostí.“<sup>34</sup>

Španělský karmelitán proto opakovaně klade důraz na očistu od lpění na veškerém dosaženém poznání, aby se tak vytvořil prostor pro nové chápání Boha a jinou lásku k Bohu. Jan od Kříže tu přirovnává lidské nitro k prázdnému oltáři, kde se Bůh uctívá „čistou láskou a chválou a čistou úctou“ („*amor puro y alabanza y reverencia pura*“).<sup>35</sup> Po lidském subjektu se chce, aby odstranil „všecky cizí bůžky, jimiž jsou všechny cizí náklonnosti a přilnutí.“<sup>36</sup> Mystik připomíná, že i pokročilý meditující není prost habituálních a aktuálních nedokonalostí, které se týkají přirozených vznětů a návyků, které v něm zabraňují expanzi lásky do všech sfér osobnosti, proto se vyžaduje očista i od těchto „nánosů“.<sup>37</sup> A konečně hovoří o „prázdnostě ode všech věcí“, nikoliv ve smyslu, že se neobjevují v podobě podnětů, které vyvstávají před meditujícím subjektem, ale míní tím způsob nakládání s těmito podněty: fáze očisty znamená, že se jimi subjekt vědomě nezabývá a nevyhledává je:

„/Bůh/ vloží do duše nové chápání Boha v Bohu a odejme staré lidské chápání. Dá jí nové milování Boha v Bohu, když už byla vůle obnažena od všech svých starých lidských choutek a zalíbení, a vloží do duše nový poznatek, když už byly vypuzeny jiné poznatky a staré obrazy a když způsobí, že přestalo všechno, co náleží k starému člověku, to je schopnost přirozeného bytí, a to se odělo novou nadpřirozenou schopností co do všech mohutností. Její dílo se tak již změnilo z lidského v božské, jakého se dosahuje ve stavu sjednocení, v němž duše není ničím jiným než oltářem, na kterém je Bůh uctíván chválou a láskou, a jenom on v ní přebývá. Proto přikázal Bůh, aby oltář, na němž měla stát archa úmluvy, byl uvnitř prázdný,<sup>38</sup> aby duše pochopila, jak prázdnou ji chce mít Bůh ode všech věcí, aby byla důstojným oltářem, na kterém by spočívala jeho velebnost.“<sup>39</sup>

34| 1V 4,4-5.

35| 1V 5,7.

36| tamtéž.

37| srov. 1N 13 a 2N 1-3.

38| srov. Ex 27,8.

39| 1V 5,7.

Jaká konkrétní Ipění má Jan od Kříže na mysli a čím jsou pro nás škodlivá, líčí v následujících kapitolách *Výstupu* a posléze i *Temné noci*. Dává je do kontextu klasické nauky o neřestech a uvádí příklady duchovní lakoty, nestřídmosti, lenosti, závisti atd. obohacené celou řadou biblických a přírodních obrazů. Touhy či žádosti (*apetitos*) tak „trýzní duši“ tak jako Dalila Samsona, aby jí odňaly sílu,<sup>40</sup> jako oheň v trní, oslepují lidský rozum jako zrcadlo zahalené šátkem,<sup>41</sup> znečišťují ji jako špinavé bláto čistou vodou,<sup>42</sup> hyzdí krásu nitra jako pavučiny a jako hmyz.<sup>43</sup> Když je člověk „rozptýlen malichernostmi“, nemá sílu k dobrému, touhy jsou jako pijavice, které mu stále sají krev z žil<sup>44</sup> - proto v konečném důsledku pozbytí neuspořádané touhy a náklonnosti přináší úlevu od trápení a niterné sjednocení a oživení lidských schopností.<sup>45</sup>

Po lidském subjektu, který vstoupil do procesu niterné očisty ve sféře zakoušení a poznávání reality, se vyžaduje aktivní zřeknutí se drobných Ipění a představ o Bohu.<sup>46</sup> Chce se po něm současně i přijetí prožitku deprivace a dezorientace v této fázi procesu: je potřeba, aby zesílila víra a láska, dodává španělský mystik. S deprivací totiž vzniká v lidském nitru prostor pro nový způsob percepce reality a pro nalezení nového smyslu, který bude vycházet z víry. Z hlediska lidského subjektu je žádoucí, aby „zůstal klidný“, protože „dokud Bůh nedokončí své dílo, není léku“.<sup>47</sup>

„Ať důvěřují Bohu, který neopouští ty, kdo ho hledají s upřímným a prostým srdcem, a který nepřestane dávat, co potřebují na cestu, dokud je nepřivede do jasného a ryzího světla lásky.“ (...) Styl, který mají zachovat v této noci smyslů, znamená vůbec se nepouštět do rozvažování a meditací, neboť ten čas již minul, ale ať nechají duši pobývat ve ztišení a pokoji, i kdyby se jim jasně zdálo, že nic nedělají a ztrácí čas... To, co zde mají udělat, je pouze nechat duši volnou a nespoutanou a neznavenou všemi možnými poznatky a myšlenkami; ať už nemají starost, o čem budou přemýšlet a meditovat, a spokojí se pouze s láskyplnou a zklidněnou

40| srov. 1V 7, 1-2.

41| srov. 1V 8,1.

42| srov. 1V 9.

43| srov. tamtéž.

44| srov. 1V 10,2.

45| viz také 2N 2-7, kde je řeč o očistě „kořenů neřestí“.

46| „Kdo se nezříká všeho, co vůlí vlastní, nemůže být mým učedníkem,“ interpretuje Jan od Kříže ve svém *Výstupu na horu Karmel* ježišovský nárok obsažený v Lk 14,33 („Tak ani žádný z vás, kdo se nerozloučí se vším, co má, nemůže být mým učedníkem.“).

47| 1N 10,3.

pozorností vůči Bohu a jsou bez starosti a bez úsilí a bez pachtění těšit se z něho a jeho zakoušet.“<sup>48</sup>

### Obsah a charakter poznání

Proces tedy předpokládá, že v této fázi dochází k aktivaci specifické kvality percepce, Jan od Kříže pro ni opakovaně používá pojmenování „láskyplná a zklidněná pozornost“, *atención amorosa*<sup>49</sup> či ještě častěji *advertencia* nebo *asistencia amorosa*,<sup>50</sup> která ústí v nový typ poznávání. Tento vnitřní stav doprovázející přechodovou fází noci opět charakterizuje receptivní, bdělá pasivita, všímavost vůči realitě, která se dává poznat, aniž by k tomu využívala klasické cesty lidského poznání, jež mystik poměrně strukturovaně připomíná v 10. kapitole druhé knihy *Výstupu na horu Karmel*.

Lidské nitro při této receptivní pozornosti pasivně přijímá poznatek o Bohu, a to, jak již bylo řečeno, bez zapojení paměti, rozumu a vůle, „*sin obrar nada con las potencias*“:

Takže mnohokrát bude duše v této láskyplné nebo pokojné přítomnosti prodlévat před Bohem, aniž by co dělala svými mohutnostmi,<sup>51</sup> to je aniž by dělala jednotlivé úkony; nebude činná aktivně, ale bude jen přijímat; a často si bude muset vypomáhat mírně a umírněně přemítáním, aby se do toho stavu uvedla. Ale když se v něm duše octne, řekli jsme už, že nekoná nic svými mohutnostmi; potom je spíš pravda, že se něco koná v ní a že v ní bylo způsobeno příjemné poznání, než že ona sama něco koná. Duše si jen uvědomuje, že miluje Boha, a nechce nic pociťovat ani vidět. V tom se jí pasivně sděluje Bůh, tak jako se sděluje světlo někomu, kdo má otevřené oči, i když on přitom nedělá víc, než že ponechává oči otevřené. A toto přijímání světla, které se mu nadpřirozeně vlévá, je pasivní chápání.“<sup>52</sup>

48| 1N 10,3-4.

49| srov. 2V 12,8; 13,4.6;

50| srov. 2V 14,6; 15,5; 1N 10,4; ŽP 33.35.65 ad.

51| v katolické překladové literatuře výraz mohutnosti zastupuje španělské *potencias*, kterým se na tomto místě myslí právě paměť, rozum, vůle.

52| *“De manera que muchas veces se hallará el alma en esta amorosa pacífica asistencia sin obrar nada con las potencias, esto es, acerca de actos particulares, no obrando activamente, sino sólo recibiendo; y muchas habrá menester ayudarse blanda y moderadamente del discurso para ponerse en ella. Pero, puesta el alma en ella, ya habemos dicho que el alma no obra nada con las potencias; que entonces antes es verdad decir que se obra en ella y que está obrada la inteligencia y sabor, que no que obre ella alguna cosa, sino solamente tener advertencia el alma con amar a Dios, sin querer sentir ni ver nada. En lo cual pasivamente se le comunica Dios, así como al que tiene los ojos abiertos, que pasivamente sin hacer más que tenerlos abiertos, se le comunica la luz. Y este recibir la luz que sobrenaturalmente se le infunde, es entender pasivamente, pero dícese que no obra, no porque no entienda, sino porque entiende lo que no le cuesta su industria, sino sólo recibir lo que le dan, como acaece en las iluminaciones e ilustraciones o inspiraciones de Dios.”* 2V 15,2.

Vedle receptivního charakteru chápání si v citovaném úryvku můžeme povšimnout motivu intenzivní přítomnosti, v níž lidský subjekt spočívá. V tomto stavu „něco se koná v ní“ a toto niterné dění s sebou přináší porozumění (*inteligencia*), kterou doprovází prožitek intenzivního láskyplného vztahu, jenž však přesahuje běžné kategorie touhy po „vidění“ a „cítění“ objektu, s nímž je navázán vztah („uvědomuje si, že miluje Boha, a nechce nic pociťovat ani vidět“). Uvnitř této láskyplně orientované pozornosti „*pasivamente se le comunica Dios*“, Bůh se pasivně sděluje. Není to tedy mystik, kdo odkrývá a nalézá novou moudrost, ona sama se dává nalézt a poznat.<sup>53</sup>

Jiný výraz, který Jan od Kříže používá v souvislosti se stavem receptivní pozornosti, je *contemplación*, kontemplace. Často ho používá jako určitý ekvivalent pro *advertencia amorosa*, láskyplnou pozornost, a to zejména v místech, kde se snaží přiblížit obsahovou složku Božího „pasivního sdělování“.<sup>54</sup> Kontemplace pak má kognitivní a afektivní složku, které Jan od Kříže identifikuje s obrazem světla a lásky, jež kontrastují s prožitkem temnoty a vyprahlosti, který doprovází fázi „temné noci“, v níž probíhá očistný proces.<sup>55</sup>

Specifikem poznání podle španělského mystika je toto propojení obou kvalit: subjekt poznává a současně miluje. Lze přitom odlišit pasáže, kde Jan od Kříže preferuje pro popis pozornosti/kontemplace přívlastek „*amorosa*“, „láskyplná“ a kdy volí jiné přívlastky. Zdá se, že ho používá tam, kde mu záleží na zvýraznění afektivní složky komunikace, zatímco když chce hovořit o proměně, k níž dochází v kognitivní sféře lidského subjektu, používá především výraz „*noticia*“, „poznatek“.<sup>56</sup>

Pokud má přiblížit, jaké poznávání/poznatek, má mystik na mysli, doplňuje ho o charakteristické další přídomek jako „obecný“ (*general, común* – oproti poznání,

53| srov. 2N 17,7.

54| k souvislosti kontemplace a láskyplné pozornosti u Jana od Kříže viz též HERRÁIZ, Maxmiliano. *Contemplación*. In: PACHO. *Diccionario*, s. 324-340.

55| srov. ŽP 3,49: „*Pero en la contemplación de que vamos hablando, por la cual Dios, como habemos dicho, infunde de sí en el alma, no es menester que haya noticia distinta, ni que el alma haga actos de inteligencia; porque en un acto le está Dios comunicando luz y amor juntamente, que es noticia sobrenatural amorosa, que podemos decir es como luz caliente, que calienta, porque aquella luz juntamente enamora; y ésta es confusa y oscura para el entendimiento, porque es noticia de contemplación, la cual, como dice san Dionisio, es rayo de tiniebla para el entendimiento. Por lo cual, al modo que es la inteligencia en el entendimiento, es también el amor en la voluntad; que, como en el entendimiento esta noticia que le infunde Dios es general y oscura, sin distinción de inteligencia, también la voluntad ama en general, sin distinción alguna de cosa particular entendida. Que, por cuanto Dios es divina luz y amor, en la comunicación que hace de sí al alma, igualmente informa estas dos potencias, entendimiento y voluntad, con inteligencia y amor; y como él no sea inteligible en esta vida, la inteligencia es oscura, como digo, y a este talle es el amor en la voluntad.*“

56| „je v rozumu tento poznatek, který mu Bůh vlévá, obecný a temný, bez rozlišeného poznání“, ŽPb 3,49, srov. též 2V 24,4; 2V 26,3. Viz též PACHO, Eulogio: *Advertencia*. In: PACHO, *Diccionario*, s. 20.

kteř je *particular*, tj. týkající se jednotlivostí, jednotlivých aspektů božského tajemství), pokojný (*pacífico*), prostý (*sencillo, simple*).<sup>57</sup>

„v kontemplaci, o níž hovoříme, skrze kterou, jak jsme řekli, vlévá Bůh do duše ze sebe, není třeba, aby měla duše rozlišený poznatek, ani aby dělala úkony poznání, protože v jediném úkonu jí Bůh sděluje světlo i lásku společně, a to je nadpřirozený láskyplný poznatek, o němž můžeme říci, že je jako teplé světlo, které zahřívá, protože ono světlo zároveň rozněcuje lásku; a tento poznatek je pro rozum nejasný a temný, protože je to poznatek z kontempace, jež, jak řekl svatý Dionýsius, je pro rozum paprskem temnoty.“<sup>58</sup>

Také na dalších místech mystik hovoří, že vnitřní postoj láskyplné pozornosti doprovází nový typ poznávání transcendentní reality „beze světla rozumu“, zato prostřednictvím důvěry a lásky,<sup>59</sup> který doprovází již zmíněná „láskyplná pozornost.“

Posledním rysem kontempace je charakter „temnoty“ (*oscuridad*), zachycený již v základním symbolu noci, jímž se popisuje nesdělitelnost mystické percepce a poznání za pomoci běžné teorie poznání. Španělský karmelitán v této souvislosti hovoří o „mystické teologii“, „neboť Boží moudrost je tajemná, skrytá.“<sup>60</sup>

„nazývá tuto kontempace nocí, ve které duše v tomto životě poznává prostřednictvím přetvoření, které již má, velmi vznešeně.... Avšak i kdyby byl tento poznatek sebevyšší, přesto je temnou nocí ve srovnání s blaženým, o který zde prosí; a proto říká a prosí o jasnou kontempace, takže by už skončila noc v temné kontempace tady, a změnila by se v kontempace jasného a klidného patření na Boha.“<sup>61</sup>

V této fázi niterné očisty dochází i k osvobození od touhy po mimořádných projevech božského poznání, jako jsou vize, slyšení, mystická uchvácení apod. Mystik je považuje za druhotné a v jistém smyslu spíše nebezpečné a zavádějící odbočky na cestě vnitřního života a mystického poznání, nikoliv za specifické rysy prožívání mystické Boží blízkosti.<sup>62</sup> Jak již bylo řečeno, hovoří o Boží přesažnosti<sup>63</sup> a Boží přítomnosti v podobě poznatků,<sup>64</sup> světla a lásky, či Božího doteku či mys-

57| k pojmu *noticia amorosa* viz též GARCÍA, Ciro. *Adónde te escondiste: la búsqueda de Juan de la Cruz*. Burgos: Monte Carmelo, 1999, s. 234-238.

58| ŽP, 3,49.

59| srov. 2V 3,4.

60| srov. DPb 27,5; 2V 7,6; 2N 17,2.

61| DPb 39,13.

62| K obsahu mystické zkušenosti u Jana od Kříže viz např. ARRÓSTEGUI, Luis. *Experiencia mística*. In: PACHO Eulogio. *Diccionario*, s. 533-600.

63| srov. 3V 12,1; DPb 1,12; 2V 24,9 ad.

64| srov. 2V 24,4; 2V 26,3 ad.

tického „zranění“ Bohem.<sup>65</sup> Zároveň si však vrcholné mystické poznání uchovává charakter nepodchytitelnosti: „ukrývá duši v sobě“, je obtížně o něm mluvit, neboť všechny slova i pojmy nedostačují k popsání Boha, říká mystik, cosi lze sdělit jen uvnitř osvětlení touto mystickou teologií.<sup>66</sup> Někteří interpreti si všimají právě motivu transcendence u Jana od Kříže, který podle nich zahrnuje mnohem více konotací, než bychom obvykle alespoň v oblasti teologie hledali. Neodkazuje totiž pouze na charakter Božího bytí v jeho přesažnosti, ale současně v sobě zahrnuje odkaz na ohraničenost našich obvyklých kategorií porozumění a vyjádření v oblasti transcendence, včetně sféry obraznosti zahrnující naše vjemy, obrazy, ideje spojené s Bohem – to vše není prostředkem ke spojení člověka s Bohem.<sup>67</sup> Pro Jana od Kříže Bůh překračuje veškeré naše představy, což má dopad na naši schopnost poznávání: „On je na nebesích a promlouvá na cestách věčnosti, my jsme slepci, kteří zde na zemi nechápeme než cestami těla a času“.<sup>68</sup>

Pokud Jan od Kříže hovoří o transcendenci ve spojení s poznáním Boha, vždy je to v souvislosti s nutností upozadit obvyklý způsob, jak se lidský subjekt vztahuje k druhým lidem a k věcem, tj. přirozený způsob poznávání a komunikace:

„Když se tedy duše přenese přes všechno, co může duchovně a přirozeně vědět a chápat, má ze všech sil toužit dojít k tomu, co v tomto životě nemůže vědět, nač nemůže ani pomyslet, musí nechat za sebou všechno, co v čase i duchovně zakouší a co cítí a může zakoušet a cítit v tomto životě; má si toužebně přát dospět k tomu, co přesahuje jakýkoli cit i jakoukoli chuť.“<sup>69</sup>

„Vstoupil jsem, kde to neznám, a zůstal jsem v nevědění, všechno poznání jsem přitom přesáhl.“<sup>70</sup>

Na několika místech Jan od Kříže zmiňuje (podobně jako Terezie z Avily), že poznání, o které v kontemplaci jde, je to, které nepostihuje vnější ani vnitřní smysly, přichází „nadpřirozenou cestou“ a nepřináší jednotlivé a rozlišené poznatky, nýbrž nejasné, temné a obecné poznání (*confuso, oscuro y general*).<sup>71</sup> Kontemplace

65| srov. např. DPb1,17; 8,2 ad.

66| srov. 2N 17,6

67| srov. RUIZ SALVADOR, Federico. *Místico y Maestro San Juan de la Cruz*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1986, s. 118; GARCÍA, Ciro: San Juan de la Cruz: testigo de Dios y testigo del hombre. *Compostellanum*. 1992, 37/1-2, s. 156; LUCIEN-MARIE DE S. JOSEPH. Transcendence et imanence d'après Saint Jean de la Croix. *Etudes Carmélitaines*. 1947, 26, s. 265-289.

68| 2V 20,5.

69| 2V 4,6. Ve španělštině je použit výraz *trasponerse* (přenést se) který však zde podle badatelů představuje synonymum pro transcendenci, srov. GARCÍA. San Juan de la Cruz, s. 156.

70| "Entréme donde no supe: y quedéme no sabiendo, toda ciencia trascendiendo."- Poezie 4.

71| srov. např. 2V 10.

podle španělského karmelitána není než „tajemné, pokojné a láskyplné Boží vlití“, které zapaluje lidské nitro duchem lásky, pokud tedy k tomu dostane prostor.<sup>72</sup>

Za základní rys tohoto typu mystiky tedy rozhodně nelze považovat mimořádné fenomény: nejsou to ony, kdo jsou nositelem „*sciencia sabrosa*“, mystického poznání reality. Ten je naopak u Jana od Kříže úzce spojen se zmiňovaným postojem/stavem „láskyplné pozornosti“, která přináší nový řád moudrosti, kde je poznání úzce spojeno s láskou a podbarveno kvalitou víry. Vedle důrazu na nutnost oprostít se, „obnažit se“ od běžných způsobů porozumění realitě je právě tento „teologální charakter poznání“ je jedním z podstatných příznaků teorie poznání španělského mystika.<sup>73</sup>

### Trvalé spojení s Bohem

Kontemplace je temná, proto je nazývána nocí „či mystickou teologií, neboť Boží moudrost je tajemná, skrytá.“<sup>74</sup> Noc je však u Jana od Kříže chápána jako pomůcka k přechodu ke sjednocení s Bohem (*tránsito del alma a unión con Dios*).<sup>75</sup> Na některých místech je jasné, že kontemplace či *advertencia amorosa*, v níž dochází ke sdělování onoho „obecného a temného, nerozlišeného poznatku“ přímo přechází ve spojení s Bohem: „duše kráčí v tomto stavu duchovního zasnoubení obvykle ve sjednocení lásky Boží, jímž je obecná a řádná láskyplná péče vůle v Bohu.“<sup>76</sup> Bůh se stává životem lidského subjektu, aniž by tento zcela vymizel,<sup>77</sup> uchovává si hluboce osobní a vztahovou povahu, v níž vyniká již vícekrát zmíněný aspekt lásky. Lidský subjekt čeká niterné spojení s „Milovaným“ (*Amado*) „*en una unión de sencillez, y pureza, y amor, y semejanza*.“<sup>78</sup>

72| „contemplación no es otra cosa que infusión secreta, pacífica y amorosa de Dios“, 1N 10,6.

73| k propojení theologální dimenze a transcendence viz již citovaný C. García. San Juan de la Cruz, s. 156-157.

74| DPb 39,12.

75| 1V 2,1.

76| „*el alma en este estado de desposorio espiritual ordinariamente anda en unión de amor de Dios, que es común y ordinaria asistencia de voluntad amorosa en Dios.*“ DPb28,10.

77| podle interpretů dochází nikoliv k zániku lidského subjektu, nýbrž k proměnění a schopnosti vnímat Boha v nejvnitřnější hlubině člověka, kterou Jan nazývá „nejvyšší“ či „nejniternější“ částí duše (*la parte superior del alma, intimo del alma*), či „poslední hlubina duše“ (*el fondo del alma*), „podstata duše“ (*sustancia del alma*), srov. 2N 13,4; 25,3; 23,4; Ž 1,9; DPb 14,4; 26,11; ŽP 3,68 ad. Viz též CASTRO, Secundino. Bůh potřeba a plnost člověka. In: *Učitel víry III*, s. 98; GARCÍA RODRÍGUEZ, Buenaventura. El fondo del alma. *Revista Española de teología*. 1948, 8, 457-477.

78| 2V 1,2.

Někteří badatelé v této souvislosti hovoří o tom, že sjednocením s Bohem se u španělského mystika nemyslí než účast lidského subjektu na Boží transcendentci.<sup>79</sup> Tato účast na Bohu má dva aspekty: přináší účast na Božím bytí a účast na Božím „konání“.<sup>80</sup>

Jan od Kříže po vzoru dobové teologie rozlišuje různé typy spojení. Toto spojení/sjednocení<sup>81</sup> proniká různé složky lidství (mohutnosti):

„Tím způsobem, a jak bylo řečeno, mysl duše je myslí Boží, její vůle vůlí Boží, její paměť věčnou Boží pamětí a její rozkoš rozkoší Boží; a podstata této duše, třebaže není podstatou Boží, protože se v něj nemůže podstatně proměnit, je s Ním sjednocena a pohroužena v něj, takže je zde Bohem skrze účast na Bohu. K tomu dochází v tomto dokonalém stavu duchovního život, byť ne tak dokonale jako v životě budoucím. A tímto způsobem duše umírá všemu, co v ní bylo a co bylo její smrtí, a žije tím, čím je v ní Bůh.“<sup>82</sup>

Janův zájem směřuje k zachycení toho, co nazývá „úplné a trvalé sjednocení podstaty duše a jejích mohutností“ *en cuanto el hábito oscuro de unión*, „jako o temném habitu sjednocení“. Tzv. „sjednocení podobnosti“, tj. určitý druh sjednocení Boha s každým člověkem, je zde podle mystika stále, neboť jde od spojení, které dává život, takže kdyby chybělo „byli bychom zničeni a přestali existovat“.<sup>83</sup> Jiný typ spojení představuje „sjednocení, které se nabývá láskou“, který má co do činění s vůlí. Není-li v ní překážka, pak dochází k „přetvoření v Boha láskou“ (*transformados en Dios por amor*).<sup>84</sup> Jedná se o stav, kdy Bůh dle mystika sděluje duši nadpřirozený život, a to láskou a milostí, a to podle „pokročilosti v lásce“ daného subjektu: čím více se stará o své schopnosti, pocity, fantazie, tím méně je způsobilý pro sjednocení, „protože neoponechává plný prostor Bohu, aby ji přetvořil.“<sup>85</sup> Teologický základ sjednocení Jan od Kříže vyjadřuje za pomoci dvou biblických příměrů: prvním je janovské „stávání se Božími dětmi“,<sup>86</sup> které se rodí z milosti tehdy, když subjekt odumře „všemu, co je starý člověk“ – tehdy přijímá od Boha toto „znovuzrození, které je nad všechno možné pomyšlení“ a které je spojeno

79| srov. KOHUT, Vojtěch (od sv. Hedviky). Bůh sv. Jana od Kříže. In: *Učitel víry III*, s. 107, který dále cituje PACHO, Eulogio. *San Juan de la Cruz: Temas fundamentales I*. Burgos: Monte Carmelo, 1984, s. 132-133.

80| srov. GARCÍA. Adónde te escondiste, s. 119n.

81| španělština užívá pro obě skutečnosti výraz *unión*.

82| ŽP 2,34. „Duše žije Božím životem.“ DPb 22,6.

83| 2V 5, 2.

84| 2V 5,3.

85| 2V 5,4.

86| odvolává se na J 1,13.



s obrazem přijetí za syny v Synu. Druhým teologickým místem je motiv „zrození z Ducha svatého“, což mystik spojuje s kategorií niterné čistoty, umožňující „*pura transformación po participación de unión*“, tj. proměny dochází díky tomu, že se mu dostává účasti na sjednocení s Bohem.<sup>87</sup> Milovat v tomto pojetí pak logicky znamená, v očistné fázi, „zbavovat se a obnažovat se pro Boha ode všeho, co není Bůh“, *desnudarse y despojarse de todo lo que no es Dios*“.<sup>88</sup>

„zůstane pak prozářena a přetvořena v Boha a Bůh jí sděluje své nadpřirozené bytí tak, že se duše zdá být samotným Bohem a má to, co má Bůh sám. A k takovému sjednocení dojde, když dá Bůh duši onu nadpřirozenou milost, že všechny věci Boha a duše jsou jedno v účastnickém přetvoření. A duše se zdá být více Bohem než duší, ano je Bohem skrze účast; třebaže je pravda, že je její bytí přirozeně tak odlišné od bytí Božího jako předtím, přestože je přetvořena, tak jako okno má bytí odlišné od bytí paprsku, i když je od něho osvětlováno.“<sup>89</sup>

Porozumění, k němuž zde lidský subjekt dochází, je působeno „vášnivou láskou“, která má něco z tohoto sjednocení s Bohem, iluminativní fáze tu spontánně přechází ve sjednocující, všechny schopnosti a touhy se orientují směrem k lásce, která se stává tažnou silou dalšího poznání. Láska pochopitelně zasahuje především vůli, avšak i rozum je zasažen Bohem světlem a poznán, která dál „rozpaluje vůli v lásce“ „živým poznáním“ (*viva inteligencia*). Toto „*entendimiento de amor*“, porozumění lásky<sup>90</sup> se spojením obou schopností, vůle i rozumu hýbe subjektem a působí, že rozum i vůle mohou být společně osvětleny. Podle mystika je to vůle, která je dříve dotčena poznáním lásky než rozum, neboť v jejím případě tu nejde o svobodný úkon vůle, ale o pozitivně vymezenou vášně (*pasión de amor*), která „rozhýbe vůli“, zatímco rozum zůstává pasivní<sup>91</sup> (*pasión receptiva del entendimiento*).<sup>92</sup>

Láska je zde oním zdrojem poznání spíše než racionalita, které je však následně také zasažena: „v této kontemplaci se do duše vlévá společně láska a moudrost“.<sup>93</sup> Když se Jan od Kříže snaží popsat onu nabytou moudrost, hovoří o „*sabiduría secreta*“ či o „*sabiduría interior*“, hlubokém, niterném poznání, které je současně prosté, obecné a duchovní, tj. platí pro ně totéž, co bylo řečeno o „láskyplné

87| srov. 2V 5,5.

88| 2V 5,7.

89| tamtéž.

90| srov. 2N 12,6.

91| srov. 2N 13, 1-3.

92| vůle v této chvíli nemusí být zcela prosta vášně, protože ta jí zde pomáhá cítit „*amor apasionado*“, tj. je stále pozitivní konotace vášně.

93| 2N 12,2.

pozornosti“, kde se těmito přívlastky snaží naznačit, že jde o opak členitého, na jednotlivé poznatky zaměřeného poznání ukotveného v lidské racionalitě.<sup>94</sup> Považha „Božího jazyka“ (*lenguaje de Dios*) přesahuje všechny smysly, promlouvá jako „čirý duch“ a mluví čistě k lidskému duchu, proto je také tak obtížně vyjádřitelná běžnými kategoriemi racionálního diskurzu.<sup>95</sup>

Vyústění této studie by mohlo vést k mylnému závěru, že racionalita je v typu poznání, které předkládá karmelitánský mystik vposledku odmítaná ve prospěch teologálních kategorií víry a lásky. Je pravda, že jde o typ poznání, který nutně nepředpokládá formální teologické vzdělání, to dle španělského karmelitána může doplnit „teologie mystická, jíž se učíte láskou“<sup>96</sup> a tato „*ciencia sabrosa*“, lahodná věda, souvisí s poznáním lásky.<sup>97</sup> Jak připomíná ve své výroční řeči věnované španělskému karmelitánskému mystikovi Jan Pavel II., víra „nepovažuje lidskou racionalitu za protiklad Božího zvěstování.“ Souvisí to se základním charakterem víry a jejím předmětem: víra se týká člověka, který je racionální bytostí, nadanou schopnostmi a možnostmi. Janovská výzva k víře jistě není pobídkou k pohrdání racionalitou, naopak jí má napomoci k dovršení tím, že ji plně „otevívá tajemství“ transcendentní dimenze reality.<sup>98</sup>

Současně jsme však viděli, že poznání doprovázené láskou se dotýká všech základních složek lidství, v první řadě volní komponenty, avšak zasahuje i kognitivní schopnosti. Toto se děje uvnitř specifického procesu, ve kterém lidské schopnosti, vlastnosti a danosti (vnější a vnitřní smysly, kam patří paměť, vůle a racionalita), prochází deprivací, kterou Jan od Kříže vyjadřuje v symbolu „temné noci“. Všechny složky lidské osobnosti jsou v této fázi procesu „očisťovány“ a uschopňovány k „trvalému spojení s Bohem láskou“, které je vlastním obsahem mystického poznání tak, jak ho prezentuje karmelitánská mystika. Tato *inteligencia mística*<sup>99</sup> se otevírá již během očistné fáze, v níž se objevuje nový typ niterného postoje lidského subjektu k percepci reality, který Jan od Kříže nazývá *atención* či *advertencia amorosa*.

94| viz též SATAKE, K. San Juan de la Cruz y el Budismo: el mundo místico más allá de la logica. *The Review of Inquiry and Research* 1986, 44, s. 89-102.

95| srov. 2N 17,3-4, viz též 2N 23,3-4.

96| 1N, prolog 3.

97| tamtéž, 5.

98| srov. JAN PAVEL II. *Učitel víry a svědek Boha živého*: apoštolský list ze 14. prosince 1990. Cituji podle českého překladu publikovaného ve JAN OD KŘÍŽE. *Učitel víry*. Praha: Karmelitánské nakladatelství, 1991, s. 7-24.

99| srov. DPb, prolog 2.

Poznání, víra<sup>100</sup> a láska jsou tedy kategoriemi, které spolu úzce souvisí. Vědění je pro víru konstitutivní, ve smyslu, že víra je otevřena poznání sebesdělujícího se Boha. Ve zkušenosti víry lidský subjekt poznává živého Boha, který se vrcholně sděluje v Ježíši Kristu<sup>101</sup> a přináší účast na nitrobožském vztahu Božích osob.<sup>102</sup> Individuální mystická zkušenost španělského mystika není odtržena od hlavních obsahů křesťanské víry. Jedním ze základních rysů této kognitivní zkušenosti je podle karmelitánského mystika její láskyplný charakter. Jde o poznání „láskou“: o povšimnutí si Boží přítomnosti v lidské existenci a to v její podobě láskyplného sdělení z Boží strany. Toto poznání podle výpovědi mystiků vychází ze středu lidské existence (ze samého „jádra duše“) a krok za krokem uchvacuje a proměňuje celou lidskou bytost. Autenticita takové zkušenosti je podle mystiků měřitelná konkrétními životními postoji a jednáním člověka. Mystická zkušenost má tedy performativní charakter: proměňuje lidský subjekt mystické zkušenosti a přivádí ho k naplnění. K tomuto „poznání (z) lásky“, je podle antropologie křesťanských mystiků povolán každý člověk.

### Závěr

Cesta mystického poznání podle Jana od Kříže je typem kognitivního přístupu, který se opírá o specifickou vnitřní zkušenost, která nepopírá racionalitu, avšak vychází a je prostředkována jiným zdrojem. V textu jsem analyzovala několik základních pojmů, které charakterizují proces poznání načrtnutý španělským mystikem: etapu deprivace, kterou Jan od Kříže vyjádřil obrazem „temné noci“. Vedle „očistného“ efektu se v ní současně otvírá přístup ke kvalitě percepce, pro kterou mystik používá pojmenování „láskyplná a zklidněná pozornost“. Tato pozornost ústí v receptivní poznání božské reality bez zapojení paměti, rozumu a vůle a namísto znalosti jednotlivých aspektů přináší poznání, které má charakter celistvosti a doprovází ho teologální kvality důvěry a lásky. Toto sdělování „obecného a temného, nerozlišeného poznatku“ podle Jana od Kříže přímo přechází ve sjednocení s Bohem. Jedním ze základních rysů této kognitivní zkušenosti je její láskyplný charakter. Španělský mystik píše o poznání „láskou“: o povšimnutí si Boží přítomnosti v lidské existenci, a to v její podobě láskyplného sdělení z Boží strany. Toto poznání

100| vztahu víry a poznání zde věnuji málo prostoru, mj. proto, že jde o téma již dostatečně zpracované, vedle známé práce *Doctrina de fide apud S. Joannem de Cruce* z pera Karola Wojtyły, viz též např. GAITÁN, José Damián. El camino de la sabiduría: dialéctica razón-fe en San Juan de la Cruz. *Revista de Espiritualidad* 1976, 35, s. 377-400.

101| srov. 2V 22,7.

102| Chceme-li poznat lásku, máme usilovat o poznání Krista za obrazy a představami o Kristu, nahlédnout podstatu jeho lásky, srov. ARÓSTEGUI. *Experiencia mística*, s. 607.

podle výpovědi Jana od Kříže vychází ze středu lidské existence a krok za krokem proměňuje celou lidskou bytost.

*Tato práce byla podpořena programem Univerzitní výzkumná centra UK č. 204052.*

# SVĚCENÍ KNĚŽÍ U NOVODOBÝCH GNOSTIKŮ JAKO OTÁZKA NAPOJENÍ NA NÁBOŽENSKÉ EGREGORY

**MAREK DLUHOŠ**

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY  
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY  
marekdl@post.cz

**Consecration of Contemporary Gnostic Priests as a Question of Connection to Religious Egregors**

**Abstract:** The author focuses this article on the phenomenon of Gnosis as promoted by American Hermeticist Allen Greenfield. The outcome is a new attitude to the question of priests' consecration. There are currently several Gnostic bishops in the Czech Republic. Interviews with them lead to a deeper description of their contemporary teaching and impact.

**Keywords:** gnosticism; god; consecration; egregor; priest

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2017, Vol. 88, No. 4: p. 455 – 469.

## Úvod

Gnose a gnosticismus je dnes akademicky zkoumána především jako záležitost starověku. Definice a pochopení tohoto fenoménu se stále vyvíjí a proměňuje. Podle jedné z nejnovějších prací o tomto fenoménu vydané na Masarykově Univerzitě Alešem Chalupou byl „Výraz *gnose* (řecký *gnósis*; γνῶσις) používán již v období antiky. Jeho užívání doznalo s postupem času jistých proměn. V zásadě je však možné říci, že původně byl tento výraz používán v prostředí řeckých filosofických škol (především ve škole platónské), kde sloužil k označení rozumového poznání skutečné podstaty věcí (odlišného od zdánlivého poznání založeného na pozorování vnějšího světa).

V helénistickém období, především pak kolem přelomu letopočtů, byl význam výrazu *gnose* rozšířen rovněž o poznání, které bylo, na rozdíl od čistě racionálního poznání řeckých filosofických škol, zprostředkováno božskou milostí. Pozitivní ocenění tohoto typu poznání lze nalézt např. v řecky psané židovské literatuře (srov. Př 2:6; Mdr 2:13, 15:3) nebo dokonce v dílech dochovaných mezi kumránskými svítky. Toto poznání mělo jak svou náplň gnozeologickou (poznání povahy božstva a skutečné podstaty světa), tak spásanosnou (umožňovalo nalezení cesty vedoucí k vysvobození/spáse). Lidé nebo skupiny lidí (ať již filosofického nebo náboženského ražení), kteří toto „poznání/znalost“ vlastnili, se označovali, nebo mohli být za

takové označení svými oponenty – jako gnóstikoi (tj. „ti, kteří mají poznání“, „ti, kteří vědí“). Předmětem tohoto poznání byl Nejvyšší Bůh a skutečná povaha světa a kosmu. Toto „odhalené“ poznání však často nebylo dosažitelné pro všechny, ale bylo vyhrazeno jen užším elitám. Získalo tak charakter, který velmi napomáhal jeho náboženskému zhodnocení. Tento typ gnóze našel své uplatnění jak v prostředí pozdě antických filosofických škol (např. v platonismu, kde bylo rozlišováno mezi veřejným učením a speciálním „poučením“, které bylo poskytnuto pouze úzkému okruhu vyvolených žáků), tak některých náboženských skupin, především v rámci antických mysterijních kultů (např. v mithraismu). Rovněž v raných křesťanstvích se vyskytli myslitelé nebo skupiny pracující s křesťanskou naukou jako s typem „poznání“ podobně elitního charakteru“.<sup>1</sup>

„Situaci se pokusil vyřešit mezinárodní kongres věnovaný studiu gnosticizmu, svolaný v roce 1966 do sicilské Messiny (hlavním organizátorem tohoto kongresu byl významný italský religionista Ugo Bianchi). Závěrečné usnesení kongresu, jehož proklamovaným cílem bylo vyjasnit terminologická východiska studia gnosticizmu, navrhlo pod pojmem gnosticizmus chápat hnutí, které započalo v některých skupinách působících ve 2. století n. l., a pod pojmem gnóze znalost božského odhalení vyhrazeného užší elitě (Bianchi 1970: xxvi–xxix). Gnosticizmus tak lze stručně (a ne zcela přesně) vymezit jako hnutí usilující o vysvobození božské části člověka skrze spásonosné „poznání“ poskytnuté nejvyšším Bohem nebo jím vyslaným poslem/spasitelem. Dosažení tohoto poznání bylo obvykle pokládáno za dostatečné k zajištění konečné spásy, fakticky však bylo vyhrazeno pouze úzké skupině vyvolených. Materiální svět je v gnosticizmu pokládán za inherentně zlý a negativní a (stejně jako člověk) byl stvořen buďto omylem nebo dokonce se zlým úmyslem některou z nižších božských bytostí. Tento nižší bůh, mnohdy označovaný jako Démiurgos, byl velmi často ztotožňován s židovským Bohem Starého zákona“.<sup>2</sup>

Z hlediska řazení určitých textů nebo jedinců pod pojem gnosticizmus se postupně vyvinuly dva pohledy, které se však dnes často i akademicky používají společně: „Nejprve se do gnosticizmu řadily ty skupiny, které tento termín používaly ke svému sebeoznačení (gnostikoi), nebo to o nich alespoň tvrdili raně křesťanští hereziologové. Potom byla tato kategorie vztažena na texty, které měli vytvořit příslušníci skupin sdílejících jisté společné rysy a doktrinní podobnosti. Tyto rysy byly posléze vyvázány ze sociálního nebo textuálního zakotvení a proměněny v abstraktní kategorie (nezávislou na křesťanství a podle mnohých mu i předcházející).“<sup>3</sup>

1| CHALUPA, Aleš. *Gnosticizmus*. Brno : Masarykova univerzita, 2013. str. 5-6

2| CHALUPA, Aleš. *Gnosticizmus*. Brno : Masarykova univerzita, 2013. str. 6-7.

3| CHALUPA, Aleš. *Gnosticizmus*. Brno : Masarykova univerzita, 2013. Str. 73-74.

Dnes je zřejmé, že gnostický proud nemá jednolitou dogmatiku a setkáme se s různými názory na stejnou věc. Zájem o gnosi a gnosticismus jako přístup k životu a způsob nahlédnutí na dění ve vesmíru však podle množství zpráv o současných gnostických církvích (Ecclesia Gnostica Catholica<sup>4</sup>, Ecclesia Gnostica Universalis<sup>5</sup> i nezávislých gnostických biskupech) však v západní kultuře nezmizel.

Tento článek se věnuje fenoménu gnóse spojené s americkým hermetikem Allanem Greenfieldem, která je dnes rozšířena v mnoha zemích světa a vytvořil se zde i velmi osobitý přístup k nauce o svěcení kněží a biskupů, kteří se označují jako gnostičtí.

### Gnose Allena Greenfielda

Allen Greenfield (nar. 1946) je dlouhodobým studentem esoterické duchovnosti a gnosticizmu, studium začal v roce 1960. Je i bývalým (zvoleným) členem Britské společnosti pro psychický výzkum.<sup>6</sup> Mimo gnosticizmu se tedy zabývá i parapsychologií, která se v České republice také nazývá psychotronikou.

Allen Greenfield získal mystický titul a chartu jako Tau Sir Hasirim v letech 1986 a 1991 od hierofanta Michaela Bertiauxe (nar. 1935) z Chicaga IL. Greenfield se dlouho účastnil volného hnutí iluministů. V roce 1986 a pak znovu v roce 1994 byl zvolen do mystického biskupství Neopytágoreského gnostického shromáždění.<sup>7</sup> Spolu s Tau Michaelem Bertiauxem se domnívá, že „Apoštolská sukcese“ má hodnotu nejen sama o sobě, ale také ve smyslu pokračování a kontinuity nejstarších kněžství Egypta a Říma skrze křesťanské společenství a že v těchto liniích jsou zasvěcením „objektivně“ přenášeny zvláštní mystické síly. Legenda o Ormuzdovi, egyptském knězi, který konvertoval v apoštolských dobách na křesťanství a transformoval egyptské obřady do módu vhodného pro Aeon Osirida je podle něj přinejmenším alegorická. Jedná se o korektní náznak řádné kontinuity mezi starověkými náboženstvími Blízkého východu a křesťanskou sukcesí ve východních církvích. To je dělá vhodným prostředkem pro kontinuitu v naší době. V západních církvích existovala podle Greenfielda apoštolská sukcese v mnoha proudech dlouhotrvajícího římského státního náboženství, které lze vztáhnout až k raném

4 | US Grand Lodge. <http://oto-usa.org/oto/egc/> [cit. 18.5.2017].

5 | Ecclesia Gnostica Universalis <https://egnu93.wordpress.com/> [cit. 18.5.2017].

6 | BIOGRAPHICAL INFORMATION ON TAU ALLEN GREENFIELD.  
<http://www.mindspring.com/~hellfire/bishop/bio.htm> [cit. 17.5.2017].

7 | Allen H. Greenfield.  
[https://www.revolvy.com/topic/Allen%20H.%20Greenfield&item\\_type=topic](https://www.revolvy.com/topic/Allen%20H.%20Greenfield&item_type=topic) [cit. 5.5.2017].

římskému vládci Numu Pompiliovi (753 př.n.l. - 673 př.n.l.), zakladateli sboru pontifiků a úřadu Pontifex Maxima, stovky let před pavlovským křesťanstvím.<sup>8</sup>

Greenfieldovo konkrétní a speciální tvrzení je, že „přeselení mystických sil lze objektivně ověřit prostřednictvím vědeckého experimentování, podobného tomu, co se provádí v parapsychologii s duchovními léčiteli.“<sup>9</sup>

Velká část života Tau Allena Greenfielda jako aktivního biskupa (nyní pracuje s Ecclesia Gnostica Universalis, podílí se ale i na činnosti dalších společenství) byla věnována duchovnímu dílu. Tvrdí, že je především vědeckým iluministou, což pro něj znamená, že svůj systém víry neustále podrobuje testování skrze experimenty v oblasti magie a mystiky. Duchovní filozofie, kterou dodržuje, pracuje se symboly a mýty, spíše než nějakou absolutistickou vírou nebo dogmatem. Je aktivním duchovním a v současné době pracuje se strukturami zasvěcení a posílení v rámci široké neognostické komunity.<sup>10</sup>

Greenfield se snaží hledat vazby na linie přenosu duchovních nauk, ve kterých nachází kontinuitu vzhledem k nejstarším duchovním zdrojům. Hovoří o jejich historické hodnotě pro Nový Aeon<sup>11</sup> (Aleister Crowley (1875-1947) učil, že v roce 1904 svět vstoupil do Aeonu Hóra, který také nazýval Novým Aeonem<sup>12</sup>). Allen Greenfield je přesvědčen o tom, že různými liniím duchovní posloupnosti se dají prokazatelně přičíst ověřitelné duchovní síly, ať už se jedná o takzvanou „apostolskou sukcesi“ (které pochází a je nástupcem ze starověkého římského státního náboženství prostřednictvím římského křesťanství), různé neapostolické, ale podobné linie sukcese (Svatí posledních dnů, Doinelští gnostikové, New Aeon, atd.) nebo pokrevní linie jako u dědičných hinduistických brahmanů nebo hebrejských Kohanim.<sup>13</sup> (To jsou Židé mužského rodu náležející k linii která tvrdí, že sahá skrze

8| Gnostic and Apostolic Successions, Fraternal Degrees. <https://allengreenfield.wordpress.com/2010/04/12/gnostic-and-apostolic-successions-fraternal-degrees/> [cit. 17.5.2017].

9| Gnostic and Apostolic Successions, Fraternal Degrees. <https://allengreenfield.wordpress.com/2010/04/12/gnostic-and-apostolic-successions-fraternal-degrees/> [cit. 17.5.2017].

10| Bibliographical information on Tau Allen Greenfield. <http://www.mindspring.com/~hellfire/bishop/bio.htm> [cit. 17.5.2017].

11| Gnostic and Apostolic Successions, Fraternal Degrees. <https://allengreenfield.wordpress.com/2010/04/12/gnostic-and-apostolic-successions-fraternal-degrees/> [cit. 15.5.2017].

12| WELLES, Manon. Aleister Crowley on the Aeon of the Horus as the Era of Childishness. <http://aristocratsofthesoul.com/aleister-crowley-aeon-horus-era-childishness/> [cit. 18.5.2017].

13| Gnostic and Apostolic Successions, Fraternal Degrees. <https://allengreenfield.wordpress.com/2010/04/12/gnostic-and-apostolic-successions-fraternal-degrees/> [cit. 15.5.2017].



předky po otci až k Aronovi. Kohanim sloužili jako kněží ve starověkém judaismu a v současnosti mají v ortodoxním judaismu speciální status.<sup>14)</sup>

Greenfield vyznává v tomto badatelském úsilí pouze dvě základní přesvědčení: obhajuje vědecký iluminismus spojený s metodou vědy používanou při prosazování cílů náboženství. Greenfield věří, že svět jako takový je dostatečně neuspokojivý, že zkoumání téměř všech etických, „mimo uzavřenou skříňku“ jsooucích alternativ (což lze pochopit jako nutnost neomezovat se jen na „politicky korektní“ teorie o fungování světa – M.D.), jakkoliv nekonvenční, stojí za to. Považuje to za Tikkun Olam, pokus o zlepšení světa, jaký se předpokládá v jeho rodné hebrejské tradici.<sup>15</sup>

Podle Greenfielda jsou všechny vážné magické rituály „pokročilými skrytými technologiemi, ukrytými v šifře, která je nyní odhalena. Našimi učiteli i loutkovodíči i otrokáři byly bytosti jsouci za běžnou zemskou realitou. Z hlediska jeho nauky jsou mezi námi adepti, kteří se s nimi spojují, od starodávných kněžství světla a temnoty až po Skrytou církev světla nebo Velké bílé bratrstvo a Temné lóže nebo Černé lóže. Jiní adepti se podle něj pozvedli za lidský stav a jako již mnohem pokročilejší mistři jsou našimi předky, dobrodinci i ukazateli toho, kým se my, jako lidé můžeme stát – jsou „ultraterestriály“ – bytostmi za touto zemskou realitou.“<sup>16</sup>

Greenfield nejen hovoří o mystických silách, které se předávají svěcením i o duchovních liniích, na které se navazuje, ale snaží se i závěry svého učení realizovat v praxi. Výsledkem je nový přístup k otázce svěcení kněží.

### Význam svěcení kněží u novodobých gnostiků

V tradičních církvích se často řeší pouze nutnost udržovat linii svěcení kněží až k apoštolům, přičemž se spokojují s linií jednou. V některých reformačních církvích se už toto pojetí tradice neprosazuje. Dnešní gnostičtí biskupové naopak začali získávat těchto linií více. Každá linie kněží v církvi je totiž chápána jako samostatný proud tradice a sil. Za více než 25 let působení Allena Greenfielda při převádění jeho koncepce svěcení, linií a egregorů do praxe se mu díky vzájemným svěcením s biskupy dalších křesťanských, gnostických a jiných církví a hnutí podařilo získat biskupské svěcení a tím i poslušnost několika desítek linií, sahajících až k apoštolům. Další představitelé této novodobé gnose předpokládají napojení linií svěcení

14| Kohen. <http://www.thefreedictionary.com/Kohenim> [cit. 17.5.2017].

15| Gnostic and Apostolic Successions, Fraternal Degrees. <https://allengreenfield.wordpress.com/2010/04/12/gnostic-and-apostolic-successions-fraternal-degrees/> [cit. 17.5.2017].

16| Tau Allen Greenfield. <http://occultofpersonality.net/tau-allen-greenfield/> [cit. 15.5.2017].

až k pradávým kněžím Říma a Egypta, stejně jako na albigenským katarům.<sup>17</sup> Zde je výčet některých těchto linií biskupského svěcení, které se dále předávají jednotně a není žádné jednotné omezení pro přidávání linií dalších, vše je na svědomí již vysvěcených gnostických biskupů: dokládají svěcení linie syrsko-antiochijské, syrsko-galikánsko gnostické, kabalistické alchymistické církve, polské mariavitské církve, utrechtské a staré římsko-katolické církve. Disponují sukcesí koptské ortodoxní církve, ukrajinské, albánské a řecké ortodoxní, italská národní katolické, starokatolické holandské, antiošského ortodoxního patriarchátu, starokatolické, starokatolické církve v Americe, gnostické církve Francie. Jsou zde i Petrské linie sukcese – římsko katolická linie, jiná petrská linie svěcení – starokatolická sukcese, sukcese antiošsko-jakobitská. Další apoštolské linie – arménská uniatská, syrsko-chaldejská, anglická (keltského) původu, americká řecká melchitská, konstintopolského patriarchátu, ruská ortodoxní apoštolská posloupnost, koptská, koptská uniatská, katolická církev Cejlonu a Goy, templářská a gnostická, rosenkruciánská gnostická, gnostických a johanitských templářů, sukcese albigenských gnostiků.<sup>18</sup>

Podle člověka, který přivedl Alana Greenfielda v roce 2010 do Prahy a České republiky a zprostředkoval tak první svěcení biskupů v těchto liniích na území České republiky vazbou na současné české esoteriky, je u novodobých gnostiků a části světicích linií důležitá vazba na neognosticismus, který vychází z Francie 18./19. století, kde vznikají tyto neognostické proudy a postupně se v osobách jednotlivých biskupů ve svém působení vzájemně prolínají s některými martinistickými společnostmi. Někdo se domnívá, že tyto linie jdou až ke starým kultům a gnostickým proudům. Podle Neznámého biskupa jsou ale jako gnostici bráni v podstatě všichni ti, koho ve své době neměl rád Tertulián a další církevní otcové, protože je z nějakého důvodu považovali za herezi.<sup>19</sup> Justoň se domnívá, že ve 20.-30. letech jedna z těchto linií přešla přes Haiti a tím se stalo součástí tohoto gnostického proudu i haitské voodoo. Gnostický proud z Francie podle něj sahá až k řeckým kořenům a Apolloniově z Tyany (15-100) s Jamblichem (245-325). Zde mají mít tyto linie gnose své kořeny, zde jsou podle něj napojení na přenášení zasvěcení řeckých mystérií.<sup>20</sup>

17| Rozhovor s gnostickým biskupem Josefem Justoněm 12.5.2017 v Praze.

18| Masonic dignities & egregoric successions.  
<https://allengreenfield.wordpress.com/2014/10/09/masonic-dignities-egregoric-successions-updated-april-27-2010/> [cit. 19.5.2017].

19| Rozhovor s gnostickým biskupem (dále uváděn jako Neznámý biskup) 14.5.2017 v Praze.

20| Rozhovor s gnostickým biskupem Josefem Justoněm 12.5.2017 v Praze.

## Český hermetismus a koncepce egregorů

Z hlediska českého hermetismu je v učení gnostických biskupů významná vazba na takzvané egregory, které pomáhají Greenfieldovu nauku dobře pochopit.<sup>21</sup> Cituji z rozhovoru s jiným gnostickým biskupem, který si nepřeje uvádět jméno (budu ho dále označovat jako Neznámý biskup): „Egregora ve vztahu ke gnostickému svěcení a působení kněží v této realitě vnímají někteří neognostikové tak, že skrze svěcení získává člověk vztah s egregorem těchto linií. Egregor je zde soubor vědomostí, ale i ohnisko síly, ohromný rezervoár znalostí a vědomostí.“<sup>22</sup> Egregor se v pojetí Greenfielda rozšiřuje i prastarou praktikou pokládání rukou.<sup>23</sup>

Při popisu egregoru vychází z toho, že slovo „egregor“ pochází z řeckého slova *egrégoroi*, což znamená „pozorovatelé“: „Slovo se objevuje v *Septuaginském překladu Knihy pláč Jeremiáše*, stejně jako v *Knize jubilejí* a *Knize Henocha*. Jeden z nejvýznamnějších obnovitelů novodobého hermetismu *Eliphas Lévi* v knize *Velké tajemství* (1868) identifikuje „egregory“ s tradicí otců nefilimů a popisuje je jako „hrozná bytosti“, které „nás bez lítosti rozdrtí, protože nevědí o naší existenci.“

Koncept egregoru jako skupinové myšlenkové formy byl vyvinut v dílech *Hermetického řádu Zlatého úsvitu* a *Rosenkruciánů* a odkazují na něj spisovatelé jako *Valentin Tomberg*.

Z hlediska dnešního chápání tohoto fenoménu definuje *Gaetan Delaforge* v roce 1987 v časopise *Gnosis* egregor jako jakousi skupinovou mysl, která vzniká, když se lidé vědomě spojují ke společnému účelu. Tato koncepce se rozšířila mezi praktiky chaos magie po sérii článků „Korporátní metabolismus“ od *Paco Xander Nathana*, které byly publikovány v roce 2001.

Výsledkem nejvíce stručného popisu tohoto stavu myslí může být synergie myšlení.

Pojem „egregor“ se také objevuje v díle *Daniela Andrejeva Růže světa*, kde reprezentuje zářivého ducha podobného oblaku spojeného s církví. V Rusku se setkáme s častým názorem, že slovo „egregor“ vychází z této knihy. Daný koncept také používá ruské okultní hnutí *DEIR*, vedené *Dmitrijem Veriščaginem*.<sup>24</sup> Greenfield odkazuje i na text o egregorech od významného představitele chaos magie *Phila Hinea* (nar. 1960). Ten zde spojuje s egregorem i bytost *GOTOS*, která měla být

21] Masonic dignities & egregoric successions. <https://allengreenfield.wordpress.com/2016/01/29/masonic-dignities-egregoric-successions-updated-january-29-2016-ce/> [cit. 19.5.2017].

22] Rozhovor s gnostickým biskupem (dále uváděn jako Neznámý biskup) 14.5.2017 v Praze.

23] Masonic dignities & egregoric successions. <https://allengreenfield.wordpress.com/2014/10/09/masonic-dignities-egregoric-successions-updated-april-27-2010/> [cit. 19.5.2017].

24] Masonic dignities & egregoric successions. <https://allengreenfield.wordpress.com/2016/01/29/masonic-dignities-egregoric-successions-updated-january-29-2016-ce/> [cit. 19.5.2017].

stvořena jako božstvo jednoho z nejvýznamnějších německých okultních řádů 20. století Fraternitas Saturni.<sup>25</sup>

Pro lepší poznání toho, co znamenají učení o egregorech pro dnešní hermetiky a další zájemce o západní esoterismus a především současnou českou esoterní tradici je pro jejich definování užitečné nahlédnout do děl dvou předních českých (československých) hermetiků 20. a 21. století, jejichž díla se již u nás v těchto kruzích stala klasikou. Josef Veselý v třetím díle jeho obsáhlého kompendia o magii „Příručka vysoké magie“ má o egregorech kapitolu pod názvem „Bohové jako egregory“. Z ní vyplývá, že „Magie definuje egregory jako astrální útvary pozemských kultů a kolektivních idejí, hromadných lidských sklonů a vyznání. Tyto astrální reprezentace kolektivní mysli, které fungují jako více či méně silné astrální bytosti, nejsou jen pasivními odrazy toho, co je společné lidským myslím, ale jsou též aktivními činiteli. Každý jedinec, který vyznává nějakou náboženskou, politickou či jinou ideu, je spojen s příslušným egregorem, přičemž toto spojení je oboustranné: „jedinec posiluje svou vírou a svými činy tento egregor a naopak je egregorem posilován. Egregor se udržuje tím, že je nasycován vírou, imaginací a činy, které mají vztah k jeho obsahu. Především je sycen mocnými kultury a s nimi spojenými rituály a oběťmi. Egregory mohou mít z lidského pohledu jak pozitivní, tak negativní charakter. Magická disciplína, která se zabývá tvorbou egregorů, se nazývá teurgie.“

Předním představitelem teurgie na území České republiky byl předseda praporepublikové Universalie Dr. Jan Kefer (1906-1941). Kefer vytvořil teorii místo světa bohů – svět astrálních metafyzických entit působících na pozemský svět, ale ve kterém je také možno tvořit dynamogenní ideje, působící na „svět dole“. Podle Josefa Veselého „je možné všechny takzvané bohy označit za egregory. Náboženství podle něj na rozdíl od magie tuto skutečnost zpravidla vědomě nereflektuje, ale v praxi si věřící počínají zcela konsekvantně: uctíváním božstva posilují egregor, od něž pak očekávají a často i dostávají podporu zase oni. „Zachovej mne, a já zachovám tebe.“ – tak nějak lze charakterizovat vztah egregoru a věřícího.“<sup>26</sup> Na základě pozorování se Josef Veselý domnívá, že „v životech aktivních vyznavačů konkrétních kultů nebo božstev nápadně často vznikají situace, které skýtají prostor pro uplatnění kvalit dotyčných egregorů, ba přímo k tomu takového člověka vybízejí.“<sup>27</sup> „Nejen že si člověk vybírá božstvo, ale i božstvo si někdy vybírá člověka. Vztah mezi člověkem a egregorem (a naopak) je vztahem bytostně dynam-

25| HINE, Paul. On the Magical Egregore. [http://philhine.org.uk/writings/ess\\_egregore.html](http://philhine.org.uk/writings/ess_egregore.html) [cit. 19.5.2017].

26| VESELÝ, Josef. *Příručka vysoké magie*. Praha: Vodnář, 2009. str. 616.

27| Ibid., str. 639.

ickým.<sup>28</sup> Teurga, kabalistu, případně správně se modlícího kněze lze v tomto kontextu chápat jako věřícího, který zvýšeným úsilím, poznáním či nadáním dosáhl větší schopnosti s egregory pracovat. Dotyčný vytvoří ideu, která má působit na zemi. Nabízí se zde jisté srovnání teurgického aktu s prosebnou modlitbou (papež modlí se za mír mezi národy) s tím, že teurgie je tvořivá. Egregor se chápe jako uctíváním či hromadnou činností vytvořená astrální bytost.<sup>29</sup> Kefer měl ideu politickou – tvorbu egregorů, kteří by vytvoření za pomoci teorie a praxe kabaly a teurgie dokázali pozitivně ovlivnit průběh lidských dějin. Např. neúspěch národa spojuje Kefer s poškozením jeho egregora, což je bytost spojená s existencí tohoto národa na astrální rovině. Právě tohoto egregora lze podle něj posílit, ale i oslabit magickou a teurgickou evokací.<sup>30</sup>

Veselý nachází tuto vazbu člověka na egregor i u křesťanských mystiků, jako třeba Johannese Schefflera (1624 – 1677), který psal pod pseudonymem Angelus Silesius, v jehož díle Cherubínský poutník nachází na toto téma řadu narážek. Na ukázkou uvádí aforismus (dvojverší) 100/1: „ Já visím na Bohu, Bůh na mně závislý je; jsem v jeho jsoucnosti a on v mém bytí žije.“<sup>31</sup>

Z tohoto pohledu se Veselý dívá i na židovského JHVH. Kabalisté si podle něj tuto věc dobře uvědomovali a četné aspekty důkladně propracovali. Veselý zde hodně čerpá z díla o teurgii profesora Moše Idela (nar. 1947).<sup>32</sup> I JHVH je podle Josefa Veselého „v židovské teologii často charakterizován jako Gadol (Veliký), Gibor (Silný) nebo Rav koach (Mocný). Kabala, která pokládá tento přívlastek za esenciální Boží vlastnost, z něj učinila jednu z Božích emanací: Gevura (řecky Dynamis). V midraších označuje tento termín božskou podstatu nebo její manifestaci v podobě slávy. Klíčem k této přemíře božské energie je však aktivní postoj člověka.“<sup>33</sup>

Klíčem k porozumění tomuto lidskému vlivu je aktivita, v prostředí judaismu konkrétně provádění micvot, jak naznačuje další pasáž ze Sefer ha-jichud: „Zbožní lidé a mužové činů umějí zacházet s potencemi. Kdopak to jsou tyto „mužové činů“? Jak se říká: „Na každého, kdo vykonává moje přikázání, hledím jako by mne

28| Ibid., str. 640.

29| NAKONEČNÝ, Milan. *Magie v historii, teorii a praxi*. Praha : Vodnář, 1999. s. 313.

30| KEFER, Jan. *Analogie a synthesisa*. Přednáška z 3.10.1938. [online] . [cit. 6.1.2009]. [http://www.grimoar.cz/jk\\_10/03-10-38.php?](http://www.grimoar.cz/jk_10/03-10-38.php?)

31| VESELÝ, Josef. *Příručka vysoké magie*. Praha: Vodnář, 2009. str. 616.

32| Ibid., str. 616.

33| Ibid., str. 617.

i učinil, jak je psáno: „čas učinit Boha“ – doslova neboť kdokoliv škodí dole, škodí i hoře, a každý, kdo se očišťuje dole, posiluje ...i nahoře.“<sup>34</sup>

Za legendární popis využití této lidské schopnosti pracovat s božskými potentenci bychom mohli v kontextu židovských dějin označit vytvoření golema rabim Löwem. Dr. Kefer se podle poválečného svědectví Dr. Jiřího Arvéda Smíchovského (1898-1951) zachovaného v archivu Ministerstva vnitra za 1. Československé republiky domníval, že by mohl dokázat se svými adepty z okruhu Universalie vyrobit egregora, to znamená bytost, působící jako živý a inteligentní svého tvůrce nadaný kondenzátorem sil, který by byl schopen vyvinout reálný vliv na fyzický svět.<sup>35</sup>

### **Novodobý gnosticismus v České republice a jeho představitelé**

Z důvodu tohoto článku jsem kontaktoval tři přední představitele novodobého gnosticizmu v České republice. První z nich nechce být citován pod jeho oficiálním jménem, proto ho v článku cituji jako Neznámého biskupa, dalšími jsou Josef Justoň a Tau Paulus. Ze srovnání činnosti a zájmů těchto tří osobností je zřejmé, že se jedná o jedince s celoživotním zájmem o magii, hermetismus a takzvanou esoterickou tradici. Všichni tři se těmito tématům věnují již minimálně přes 20 let. Z rozsahu jejich aktivit vyplývá, že jim nejde jen o teoretické uchopení fenoménu magie, ale především o co možná nejpraktičtější využití daných technik. Zajímalo mne, co si pod tímto gnostickým svěcením i gnosí představují, jak z tohoto pohledu vnímají vztah k Bohu i Boha samotného, i zda podle nich mělo získání tohoto svěcení nějaký významnější vliv na jejich životy.

Podle Neznámého biskupa u gnostiků vysoko na žebříčku hodnot stojí poznání sebe sama i světa kolem. Gnose je u něj o stavu poznání (to, co znáš, že jsi, se rozšíří), člověk je více spojen s prostorem kolem něj, s tím vně i uvnitř. A to v poměru kroku za poznání studia exaktních věd, ovšem ve vazbě na rozvoj kritického myšlení. To je důležité k tomu, aby člověk nedělal magii z jednoduše vysvětlitelných jevů. Každý gnostický kněz však jak vyplývá z následujících poznámek vnímá tuto realitu a práci s ní trochu jinak a tedy i jinak možnost pochopit cíl směřování všeho dění. Neznámý biskup věří na magii a transcendentní jevy, které existují, jejich poznání je pro něj záležitost osobní gnose.<sup>36</sup> Stejná víra v magii a její působení a v důležitost stále nového poznávání je zřejmá u Justoňe i Tau Pauluse.<sup>37</sup> Podle

34| Ibid., str. 619-620.

35| *Výpověď Dr. Smíchovského*. 1946. Archiv Ministerstva vnitra ČR. Svazek 305-425-3. s. 16-17.

36| Rozhovor s gnostickým biskupem (dále uváděn jako Neznámý biskup) 14.5.2017 v Praze.

37| Rozhovor s gnostickým biskupem Josefem Justoňem 12.5.2017 v Praze a Tau Paulusem 16.5. v Praze.

Tau Pauluse nemá gnosticismus jednotnou teologii a jeho výklady se mohou lišit. V jeho pochopení a interpretaci gnose se jedná o poznání skryté duchovní síly, která prostupuje vše projevené i neprojevené. Ostatně samo slovo gnóze pocházející z řeckého gnósis znamená poznání.

Toto jeho poznání se do jisté míry liší, či spíše podle jeho slov „*přesahuje všeobecně známý gnosticismus, jenž se začal šířit v době raného křesťanství a který se následně v různých obměnách objevil v učení nejrůznějších náboženských skupin*“ Říká, že přesto, že se jeho formální svěcení vztahuje jak k těmto neognostickým liniím, tak i k těm původním gnostickým, helénským, včetně egyptských a babyloňských, pro něj to není zas až tak podstatné.“

Stejně tak pro něj není zavazující ani dochovaná nauka těchto systémů. V jeho očích se totiž jedná pouze o jeden z možných výkladů jak chápat a především jak pracovat s Nejvyšší silou, či jak říkají někteří jeho bratři a sestry gnostikové z Prvopočátkem.<sup>38</sup>

Pokud se zabýváme samotným svěcením, rozlišují tito gnostikové svěcení kněžské a biskupské. Jak říká Justoň: „*Biskupské svěcení je nejvyšší. Čím více kořenů, tím více to pomáhá v síle působení. Biskup může světit místa, nástroje, nové chrámy. Kněz v nich pouze musí vykonávat určitou činnost. Exorcismus může dělat buď vysvěcený exorcista nebo biskup, ne kněz bez speciálního svěcení. Exorcista může vyhánět z daného místa (předmětu) atd. Cokoliv, záleží ovšem na tom, co kněz v danou chvíli představuje. Kněz může křtít, biskup světit další kněze.*“

Svěcení se podle Justoně přenáší duchem svatým (v křesťanství), ve starém Egyptě se podle něj nazýval heka a ve starém Řecku agathodaimon (dobrý duch). Má to být nesmazatelné znamení, které všechny bytosti okamžitě rozpoznají a vidí, že dotyčný člověk je oficiálním představitelem určité gnostické linie. Nosičem této energie zasvěcení je daný kněz, skrze kterého se tento duch (heka, agathodaimon) projevuje. Tento duch heka byl podle něj onen duch svatý který se vznášel nad vodami. Dotyčný kněz je řečištěm, skrze které proudí energie ducha svatého. Když člověk s tímto svěcením dělá rituál, všichni nositelé této linie jsou jakoby za ním a v jeho rituální práci ho podporují. Všichni rozvíjejí tyto linie Svatého ducha k božským cílům, jak ovšem Justoň konstatuje „*Čert ví, co to je.*“

Čím více kněz rituálně pracuje, nabíjí egregor, případně i když se modlí za určitý výsledek, tím silněji daný duch působí. V této gnostické koncepci proudí duch svatý i skrze normální lidi, byť v minimální a slabě zářící síle, ve svěceních je daleko více koncentrován. Člověk se svěcením je pak silnější řečiště pro jeho působení oproti ostatním. Justoň používá i tibetský pojem pro přetělece – tulku

38| Rozhovor s gnostickým biskupem Tau Paulusem 16.5.2017 v Praze.

jako označení pro zřídlo, tedy člověka, který může dál předávat svěcení, i když ho v tomto životě dostal v minulých životech.

Je zde tedy víra v reinkarnaci, díky které je brán určitý člověk jako mající již predispozice, že to už kdysi dělal a tím mu to vše daleko více funguje a je tedy i jakýmsi přirozeným zřídlem. Lidé se svěcením jsou pro něj ve zvýšené míře bráni, že k tomu byli minulými inkarnacemi předurčeni.<sup>39</sup>

Pro Neznámého biskupa gnostické svěcení znamená, že člověk může, ale nemusí získat schopnosti navíc. Svěcení má podle něj několik rovin:

1. *„Jedná se o přenos tradice. Člověk se stává součástí nějaké tradice, což mu dodává kořeny, stává se dalším článkem velmi dlouhého řetězu. To obohacuje jeho identitu a činí ho to součástí určité subkultury. V rámci ní mu to dává určitou funkci (to je rovina sociálně-identitní). Co člověka dělá, kým je, je také jeho okolí. Vyživuje ho také vztah k předkům a vztah k lidem, kteří jsou mu opravdu blízcí. Člověk sdílí určitý kód chování, když toto svěcení má, sdílí určité rituální prvky a rozvíjí je a to vše vytváří identitu toho proudu, jehož je součástí. Člověk je po gnostickém svěcení součástí určité tradice, přechází z jedné role o druhé, jedná se vlastně tedy o jistý přechodový rituál. Když převezme určitou roli, ta ho dále mění a tvoří. Když člověk za něco převezme zodpovědnost, tak jej to utváří a dává mu to prostor získat sílu pro tuto roli potřebnou. Tím pádem jej vidí i mistři předchůdci včetně bytostí netělesných, které pokud cítí, že jsi v harmonii s tímto proudem, kněze podporují. Jeho síla roste, tak aby byl schopen splnit úkoly s touto rolí spojené. I v hvězdných válkách měli tu sílu, protože to byla jejich role – něco s ní a skrze ni vykonat.*
2. *Je to nejen o síle, ale i o daleko větším přístupu k novým způsobům pozorování světa kolem sebe i uvnitř sebe i k novým způsobům toho, co člověk zažívá. Vidí možnosti tam, kde je dříve neviděl. Skrze uvolnění v daném proudu pak získává člověk větší sílu a stabilitu, problémem pak není sílu získat, ale udržet. Svěcení z hlediska schopnosti činit magii pro něj znamená, že aby mohl nějakou sílu ovládat, musí s ní být člověk nějakým způsobem v rezonanci. To znamená, že musí upravit sebe sama takovým způsobem, aby získal kvalitu této síly vnitřně – tedy sám. Tuto transcendentní sílu však nikdy zcela neovládá, protože síla a moudrost jsou v jednotě. Jakákoliv síla je v jednotě s moudrostí, která ji odpovídá. To znamená, že tato síla je inteligentní a živá. To platí pro všechny transcendentní síly. Člověk – v tomto případě gnostický kněz upraví sebe sama tak, aby byl v souladu s touto silou*

39| Rozhovor s Josefem Justoněm 12.5.2017 v Praze.



*a tím se jeho záměr sjednotí se záměrem této síly. Kněz pak koná v intenci toho, co je pro tuto sílu přirozené, což znamená, že zachovává plynulé plynutí (harmonii) univerza. Tedy nejde o zvůli. „<sup>40</sup>*

Pro gnostického biskupa Tau Pauluse má gnostické svěcení několik významů. Jednak ho vnímá jako symbolický akt, který je formálním stvrzením jeho poznání čili osobní gnóze. Dále se jedná o významný obřad, který mu dává pomyslné klíče ke dveřím od egregorů všech duchovních systémů do kterých byl skrze toto gnostické svěcení iniciován. V neposlední řadě ho pak v jeho chápání oficiálně opravňuje a zplnomocňuje k šíření gnóze a umožňuje mu do gnostických nauk iniciovat vhodné aspiranty.

Rozdíl mezi svěcením na gnostického kněze a biskupa pokud je správně provedeno je podle Tau Pauluse dvojitý a sice formální a duchovní. Formální rozdíl spočívá v odlišných pravomocích a povinnostech v rámci komunity v které iniciovaní působí. Duchovní rozdíl pak spatřuji v míře a hloubce samotného pochopení Nejvyšší síly. Jedním z významů řeckého slova episkopos – biskup je i správce, či dohlížitel. Svěcení na gnostického biskupa bere Tau Paulus jako významné ocenění. Domnívá se, že díky tomuto svěcení byla a je posílena i jeho duchovní praxe, které se bez ustání věnuje téměř celý svůj život.

Díky němu rovněž popsal a následně i rozpracoval osobitý duchovní systém vztahující se k uctívání tzv. Malé pěťice.

To čeho si na tomto svěcení cení nejvíce, je ale skutečnost, že byl skrze ně přizván, aby se stal ochráncem duchovních tradic, které přetrvávají v různých obměnách už celá staletí.<sup>41</sup>

Z hlediska pohledu na Boha můžeme u gnostických biskupů vidět odlišnosti, které ukazují na to, že u nich neexistuje jednotná, komplexní dogmatika. Pro Neznámého biskupa jsou „*Bůh i ďábel jen představy v hlavách těch, kteří v ně věří nebo se vůči nim vymezují. A zároveň jsou to jedny z transcendentních sil. A projevují se mimo jiné podle toho, jak se chovají lidé, kteří jsou ovlivněni tím, že v ně věří. To, že člověk uctívá nějakou sílu znamená, že získává kvality božstva dané síle odpovídající. Ve formě nějakého božstva lze údajně vnímat transcendentní sílu. To znamená, že to, o čem člověk přemýšlí jako o transcendentní síle je skutečná živá a inteligentní bytost jiné roviny bytí, která má nepředstavitelně širší kapacitu vnímání, konání atd. než člověk. A zároveň je úplnou, celistvou bytostí. Nejedná se o aspekt něčeho. To, co se nazývá transcendentním universem je pak spolubytí bytostí tohoto řádu. V tomto diskursu nemá podle Neznámého biskupa vůbec*

40| Rozhovor s Neznámým (gnostickým) biskupem 14.5.2017 v Praze.

41| Rozhovor s Tau Paulusem 16.5.2017 v Praze.

*smysl řešit otázku monoteismu, protože naše kapacity je proti kapacitě těchto bytostí tak malá jako když se mravenec snaží představovat si fungování lesa. Země je jedna z planet obíhající jednu z hvězd na okraji galaxie. V celém vesmíru je to jen nepatrné zrníčko. Usuzovat z tohoto pohledu na exkluzivnost vztahu mezi člověkem a zdrojem hmotného univerza je pro tohoto gnostického biskupa naprosto absurdní.*<sup>42</sup> Gnostický biskup Josef Justoň se domnívá, že u gnostiků je shoda v tom, že „demiurg, tedy stvořitel světa není žádný dobrák. Svobodnou vůli nám dal Lucifer, „Otec“ nás chtěl mít zavřené v ráji. Není to ten Svatý duch, který to vše spustil (stvořil vesmír) a který dává zsvěcení.“ Jahve je pro něj „duch hor určitého pohorí Sinaje.“<sup>43</sup>

Tau Paulus se domnívá, že „vše projevené i neprojevené prostupuje tzv: Nejvyšší síla, někdy také nazývaná Prvopočátek. Nejvyšší síla je všudypřítomná, všeprostopující a naprosto dokonalá. Ona je pramenem, či zřídlem všech známých i neznámých bohů a fantastických entit jaké si jen dokáží myslící bytosti - lidé představit.

*Sama osobě pouze je ve věčném teď. Tato Nejvyšší síla existovala, existuje a bude existovat nezávisle na myslících bytostech - lidech, ale nemůže se bez nich jakkoli projevit. Proto do příchodu myslících bytostí – lidí, zůstávala neprojevená! Teprve Myslíci bytosti - lidé, kteří rozpoznali ve své nedokonalosti pouhé jemné nuance této Nejvyšší síly kolem sebe a někteří i uvnitř sebe umožnili její nejrůznější manifestace. Došlo k nim poté, co nuance této Nejvyšší síly pojmenovali a následně je začali i všemožnými způsoby uctívat.“*

Z výše uvedeného tedy vyplývá, že všechna božstva a i další entity jsou podle něj „pouhými nedokonalými výrony Nejvyšší síly, které zformovalo a oživilo uctívání myslících bytostí - lidí. Přesto, že existuje nespočet bohů bohůň a dalších entit s ohromující škálou kompetencí a odlišnou mocí, všechna tato božstva a entity mají stejný původ a manifestují se ze stejného zdroje. Přičemž jejich stvořiteli jsou myslící bytosti - lidé.“<sup>44</sup>

42| Rozhovor s Neznámým (gnostickým) biskupem 14.5.2017 v Praze.

43| Rozhovor s Josefem Justoňem 12.5.2017 v Praze.

44| Rozhovor s Tau Paulusem 16.5.2017 v Praze.

## **Závěr**

V současné České republice existují jedinci, kteří se hlásí ke gnostikům. Neexistuje mezi nimi jednotná dogmatika, podobně jako nebyla mezi těmi ve starověku. Někteří věří ve zlého demiurga, jiní v to, že božstva si lidé tvoří sami. Ústřední a velmi specifickou myšlenkou ve vazbě na kněžské svěcení je pro ně otázka využití koncepce egregoru ke „křížovému“ svěcení kněží a biskupů, kteří si však zároveň zachovávají vysokou míru osobní nezávislosti.

*Tato odborná studie vychází v rámci řešení projektu SVV č. 260356 řešeného na Univerzitě Karlově Husitské teologické fakultě.*

# SPIRITUALITA BEZ NÁBOŽENSTVA? MYSTIKA ECKHARTA TOLLEHO

**MARTIN DOJČÁR**

TRNAVSKÁ UNIVERZITA V TRNAVE  
TRNAVA UNIVERSITY, SLOVAKIA  
martin.dojcar@truni.sk

## Spirituality without religion? Mysticism of Eckhart Tolle

**Abstract:** Eckhart Tolle is a contemporary representative of the popular trend of “spirituality without religion”. However, how does Tolle himself understand what it means to be “spiritual but not religious”? And what can we learn about this phenomenon through the analysis of his teachings and the key epiphany of his life, which he denotes as “spiritual transformation” or “spiritual awakening”? The main objective of this article is to provide a kind of philosophical interpretation of the notion of “spirituality without religiosity” based on the phenomenological analysis of Eckhart Tolle’s “awakening story” and his teachings.

**Keywords:** Eckhart Tolle; spirituality; mysticism; spirituality without religion

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2017, Vol. 88, No. 4: p. 470 – 476.

## Úvod

Eckhart Tolle patrí medzi protagonistov nového socio-kultúrneho fenoménu spirituality bez náboženstva. Vo svojej knihe *Nová zem* sa Tolle tejto téme výslovne venuje. Ako Tolle sám rozumie tomu, čo znamená byť „spiritual but not religious“? A čo nám môže prezradiť o tomto fenoméne analýza jeho učenia a jeho vlastného životného príbehu, najmä kľúčovej epifánie jeho života, udalosti „vnútornej transformácie“ (*inner transformation*) alebo „duchovného prebudenia“ (*spiritual awakening*), ako ju sám nazýva?

## 1 Eckhart Tolle ako reprezentant „spirituality bez náboženstva“

Eckhart Tolle explicitne rozlišuje medzi spiritualitou a náboženstvom a hovorí o šírení spirituality mimo priestor náboženských inštitúcií ako o novom trende.<sup>1</sup> Tolleho charakteristika náboženstva je pritom založená na tom istom pojme ako jeho charakteristika ľudského stavu, teda na pojme identifikácia. Základnou charakteristikou ľudského stavu, v Tolleho terminológii základnou štruktúrou ega, tak individuálneho, ako aj kolektívneho, je identifikácia s formou. Vychádzajúc z premisy,

1] Porov. „široko rozšírený rozvoj spirituality mimo tradičných náboženských inštitúcií je celkom nový trend“. TOLLE, Eckhart. *Nová zem: Objevte v sobě smysl života*. Praha: Pragma, 2006. ISBN 80-7349-005-6. s. 23.

že náboženské inštitúcie sú „kolektívne egoistické entity“;<sup>2</sup> Tolle aplikuje svoju tézu o základnej štruktúre ega založenej na identifikácii na náboženstvo. Konzekventne, náboženská identita má spočívať na identifikácii s určitými náboženskými formami ako sú náuky (doktrinálna dimenzia náboženstva), kultúrne prejavy (kultúrna a materiálna dimenzia), sociálne štruktúry (spoločenská dimenzia náboženstva), a pod. Aký je potom Tolleho pojem spirituality?

## 2 Pojem spiritualita

Etymologicky pojem spiritualita pochádza z latinského výrazu *spiritualis*, „duchovný“, resp. *spiritus*, „duch“, pôvodne „dych“ či „pohyb vzduchu“ ako prejav života.<sup>3</sup> V kresťanskej tradícii pojem spiritualita odkazuje na pôsobenie Boha v človeku, na tzv. život v Duchu svätom, teda na duchovný život.<sup>4</sup> Z hľadiska rozsahu tento *teologický pojem spiritualita* zahŕňa rôzne spôsoby, resp. štýly duchovného života v kresťanskom kontexte.

Rozšírenie pojmu mimo kresťanský kontext v 20. storočí viedlo k významovým posunom tak pokiaľ ide o obsah, ako aj rozsah pojmu spiritualita. Rozsah pojmu presahuje do mimokresťanskej až mimonáboženskej oblasti (napr. „psychedelická spritualita“); z hľadiska obsahu pojem označuje osobnú podobu náboženstva, akési internalizované náboženstvo, resp. neinštitucionalizovanú, prípadne tiež doktrinálne neukotvenú religiozitu.<sup>5</sup>

Vojtíšek, Dušek a Motl spiritualitu *fenomenologicky* charakterizujú ako osobný vzťah k Posvätnu, ktorý môže, ale nemusí byť inštitucionálne ukotvený, resp. sprostredkovaný a definujú ju ako zložku osobnosti, ktorá sa vytvára vnímaním Posvätna, rozvíja sa vo vzťahu k Posvätnu a rôznymi spôsobmi tento vzťah prejavuje.<sup>6</sup>

*Filozofický význam* pojmu spiritualita súvisí s pojmom transcendencia, resp. sebatranscendencia, keď odkazuje na fenomén transcendovania biologickej, kultúrnej a sociálnej podmienenosti jednotlivca, prípadne tiež spoločenstva.

2| Ibid., s. 24.

3| FIORES, Stefano de, GOFFI, Tullio. *Slovník spirituality*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999. ISBN 80-7192-338-9. s. 904.

4| ŠPIDLÍK, Tomáš. *Spiritualita křesťanského Východu: Systematická příručka*. Roma: Křesťanská akademie, 2002. ISBN 80-86045-84-6. s. 46.

5| ŠTAMPACH, Ivan O. „Nahradila spiritualita náboženství?“. In: BABYRÁDOVÁ, Hana, HAVLÍČEK, Jiří (eds.), *Spiritualita: Fenomén spirituality z pohledu filozofie, religionistiky, teologie, literatury, teorie a dějin umění, pedagogiky, sociologie, antropologie, psychologie a výtvarných umělců*. Brno: Masarykova univerzita, Pedagogická fakulta, 2006. ISBN 80-210-4206-0. s. 102.

6| VOJTÍŠEK, Zdeněk, DUŠEK, Pavel, MOTL, Jiří. *Spiritualita v pomáhajících profesích*. Praha: Portál, 2012. ISBN 978-80-262-0088-8. s. 19.

Zdá sa, že práve fenomenologický a filozofický význam pojmu spiritualita zodpovedá Tolleho poňatiu spirituality viac, ako jej teologický pojem ako ukazuje autobiografický opis Tolleho „duchovného prebudenia“.

### 3 Biografický kontext

Eckhart Tolle opisuje priebeh vlastnej „vnútornej transformácie“ v knihe *The Power of Now*. Píše, že do 29. roku života žil v trvalom strachu, úzkosti a sebevražednej depresii, až nenávisť k existencii a túžba po sebazničení začala prevládať na túžbou žiť.<sup>7</sup> Stavby depresie mali kulminovať v roku 1977 a vyústiť do udalosti „duchovného prebudenia“. Túto udalosť Tolle označuje viacerými výrazmi ako „inner transformation“, „shift of consciousness“, „spiritual awakening“, a pod. Tolle opisuje spôsob svojho „duchovného prebudenia“ takto:

„V jednu noc, krátko po mojich dvadsiatych deviatych narodeninách, som sa nad ránom prebudil s pocitom absolútnej hrôzy. Už predtým som sa mnohokrát zobudil s podobnými pocitmi, ale tento raz to bolo omnoho intenzívnejšie ako kedykoľvek predtým. Nočné ticho, nejasné obrysy nábytku v tmavej miestnosti, vzdialený hluk prechádzajúceho vlaku – to všetko mi pripadalo akési cudzie, nepriateľské a také nezmyselné, že som začal svet hlboko nenávidieť. A zo všetkého najviac som začal nenávidieť svoju vlastnú existenciu. Načo ďalej žiť s týmto bremenom utrpenia? Načo pokračovať v tomto nekonečnom zápase? Cítil som, že hlboká túžba po zničení, po neexistencii začína prevažovať nad inštinktívnou túžbou po živote.

‘Už sám so sebou ďalej nemôžem žiť.’ Táto myšlienka mi stále dokola vírila v hlave. Potom mi odrazu napadlo, aká je tá myšlienka zvláštna. Som jeden alebo dvaja? Keď nemôžem žiť sám so sebou, musíme byť dvaja: ja a moje druhé ja, s ktorým nemôžem žiť. ‘Možno je len jedno z nich skutočné,’ pomyslel som si.

Toto zvláštne uvedomenie ma natoľko ohromilo, že sa mi zastavila myseľ. Bol som pri plnom vedomí, ale nemal som nijaké myšlienky. Cítil som, že ma vtáhuje akýsi vír energie. Spočiatku sa pohyboval pomaly a potom zrýchlil. Zmocnil sa ma intenzívny pocit strachu a začal som sa triasť. Akoby som vo vnútri v hrudi počul slová: ‘Ničomu neodporuj.’ Cítil som, že ma čosi vtáhuje do prázdna. Tušil som však, že to prázdno je skôr v mojom vnútri ako vonku. A odrazu som už strach nemal a ponoril som sa do prázdnoty. [...]

Pod nesmiernym tlakom utrpenia tej noci sa moje vedomie vzdalo svojho stotožnenia s mojim bláznivým a nešťastným ja, ktoré je len výplodom mysle. Moje falošné, trpiace ja okamžite splaslo, ako keď vypustíte vzduch z nafukovacieho

7| TOLLE, Eckhart. *Moc prítomného okamžiku*. Praha: Pragma, 2001. ISBN 80-7205-839-8. s. 19–20.

panáka. Ostala len moja skutočná prirodzenosť, moje vždy prítomné ja: vedomie vo svojom čistom stave pred stotožnením s formou.“<sup>8</sup>

Už tu, v opise smerodajnej udalosti svojho života, epifánie „duchovného prebudenia“, Tolle pracuje s pojmom identifikácia, ktorý sa potom ponese ako zlatá niť celým jeho učením.

V roku 1995 sa Tolle usadil v Vancouveri, kde sa zoznámil so svojou budúcou manželkou Kim Eng. Tu napísal svoju prvú knihu *Moc prítomného okamžiku* (*The Power of Now*, 1997), ktorá sa vzápätí stala bestsellerom. Eckhart Tolle neskôr založil spoločnosť Eckhart Teachings, ktorá šíri jeho učenie, organizuje jeho prednášky, semináre, webináre, nahráva, licencuje, publikuje a distribuuje audiovizuálne produkty s Tolleho učením. Spoločnosť tiež prevádzkuje Eckhart Tolle Now, online televízny kanál, ktorý šíri Tolleho učenie audiovizuálnou formou, komunikuje Tolleho aktivity, predáva vstupenky na jeho programy a pod.

V interview pre *Telegraph Magazine* z roku 2003 Tolle vyhlásil, že nemal v úmysle vybudovať „typicky komerčnú štruktúru“ („a heavy commercial structure“), ani založiť ašram alebo duchovné centrum, aby predišiel tomu, že sa organizácia stane samoučelnou („one needs to be careful that the organization doesn't become self-serving“).<sup>9</sup> Avšak až čas ukáže, ako sa bude ďalej vyvíjať táto nateraz pomerne málo inštitucionalizovaná štruktúra zastrešená spoločnosťou Eckhart Teachings. Pre zaujímavosť, v prípade Ramana Maharšiho, ktorý patrí medzi základné zdroje inšpirácie Tolleho učenia, došlo k vytvoreniu náboženského kultu Šri Ramanu a kreovaniu náboženskej inštitúcie reprezentovanej Šri Ramanášramom s jasne definovanou sociálnou štruktúrou, organizáciou, hierarchiou, „liturgickým kalendárom“, ktorý pripomína pamätné udalosti Ramanovho života, doktrínou, ktorú komunikujú publikácie Ramanášramu, *Saranagati Newsletter* (od roku 2008), časopis *The Mountain Path* (od roku 1964), ako aj web ašramu.

#### 4 Zdroje Tolleho spirituality

V knihe *Moc prítomného okamžiku* Tolle píše, že po udalosti „vnútornej transformácie“ začal viac študovať duchovné a náboženské texty a stretávať sa s rôznymi duchovnými učiteľmi. V rozhovore s Johnom W. Parkerom menuje nasledujúce zdroje inšpirácie: *Biblia*, *Bhagavad Gíta*, učenie Jidu Krišnamurthiho, ale najmä učenie Šri Ramanu Maharšiho.<sup>10</sup>

8| Ibid., s. 19–20.

9| SCOBIE, Claire. „Why Now is Bliss“. *Telegraph Magazine* [online] (Sept 29, 2003). [cit. 2017-05-01]. Dostupný z: <http://www.theage.com.au/articles/2003/09/28/1064687666674.html>. [nečíslované].

10| TOLLE, Eckhart. „Interview with John W. Parker.“ In: *Dialogues with Emerging Spiritual Teachers*. Fort Collins: Sagewoods Press, 2000. ISBN 978-1440116315. [cit. 2017-05-01]. Dostupný z: <http://www.in->

Prvá kniha, ktorú vzal do rúk, ako sám hovorí, akoby náhodou, „pol roka alebo rok po svojom prebudení“, bol *Nový zákon*. Neskôr to bola *Bhagavadgíta*, ďalej *Tao Te Ťing*. Svoj kontakt s literárnymi prameňmi kresťanskej, hinduistickej a taoistickej tradície opisuje výrazom „immediate understanding“, teda „okamžité porozumenie“ ich autentického odkazu a jeho odlišenie od neautentického odkazu. To isté platí pre buddhistické texty, v ktorých mal vhladom rozpoznať jednoduchosť prvotného učenia Buddha v protiklade k doktrínálnym konštrukciám, ktoré postupom času naakumulovali neskoršie buddhistické školy.

Význam svojich stretnutí s duchovnými učiteľmi Tolle charakterizuje nasledovne: „Stretol som sa a načúval učiteľom, ktorí mi pomohli porozumieť môjmu stavu.“<sup>11</sup> Patrili medzi nich Adžán Sumedhó, buddhistický mních západného pôvodu, či Barry Long, duchovný učiteľ a spisovateľ austrálskeho pôvodu.

Okrem žijúcich učiteľov bol vedome ovplyvnený, podľa vlastných slov, aj nežijúcimi učiteľmi. Silné spojenie mal cítiť s Jidu Krišnamurtim, ale najmä s tamilským džňáninom Ramana Maharšim. Hoci sa zdajú byť navzájom veľmi nepodobní, hovorí, že v jeho učení sa spájajú v jedno.<sup>12</sup>

Základným zdrojom Tolleho spirituality je, podľa Tolleho výpovedí, jeho vlastná skúsenosť „vnútornej transformácie“. Ďalšie zdroje v podobe rôznych duchovných tradícií treba skôr považovať za pramene doktrínálneho vyjadrenia jeho spirituality a spôsobu jej komunikácie.

## 5 Doktrínálny kontext

Medzi konštitutívne prvky Tolleho učenia patrí rozlíšenie medzi autentickou a neautentickou identitou, výklad mechanizmu identifikácie a morfológia ega, ako aj téma transformácie vedomia – ich spoločným menovateľom je pojem identifikácie.

Podľa Eckharta Tolleho pre ľudský stav je charakteristický „iluzórny pocit identity“ („an illusory sense of identity“),<sup>13</sup> *neautentická identita*, založená na stotožnení s predmetmi, telom, myšlienkami a emóciami, tzn. s pohlavím, rasou, národnosťou, profesiou, sociálnymi statusmi a rolami, názormi a vedomosťami, spomienkami a túžbami, ktoré spoločne tvoria „môj príbeh“<sup>14</sup> – individualitu

---

ner-growth.info/power\_of\_now\_tolle/eckhart\_tolle\_interview\_parker.htm. [nečíslované].

11| „I met and listened to some teachers that helped me understand my own state.“ Ibid., [nečíslované].

12| „I feel that in my teaching the two merge into one“. Ibid., [nečíslované].

13| TOLLE, Eckhart. *A New Earth: Awakening to Your Life's Purpose*. Penguin, 2016. ISBN 978-0-141-03941-1. s. 27.

14| Ibid., s. 28–29.



skonštruovanú zo životných skúseností z minulosti a očakávaní do budúcnosti. Základnou štruktúrou neautentickej identity je takto „úplná identifikácia s formou“ („complete identification with form“),<sup>15</sup> ktorú Tolle nazýva ego v súlade so širokou spirituálnou tradíciou. Ego teda spočíva v predstave o sebe založenej na stotožnení sa s určitou formou, resp. komplexom foriem, a „vzniká, keď sa vedomie Bytia, ‘Ja som’, ktoré je vedomím bez formy, zmieša s formou“,<sup>16</sup> pričom sa súčasne vo forme „stratí“.

Výklad mechanizmu identifikácie nie je samoúčelný, ale rozvíja ústrednú tému Tolleho učenia, ktorou je transformácia vedomia. Vo svojich formuláciach Tolle programovo volí „neutrálnu terminológiu“, pretože, ako píše v knihe *Nová zem*, „použitá terminológia má byť maximálne neutrálna, aby prekračovala hranice akejkoľvek kultúrnej, náboženskej či duchovnej tradície“.<sup>17</sup>

## Záver

Na začiatku sme si položili otázku, ako Eckhart Tolle sám rozumie tomu, čo to znamená „spiritualita bez náboženstva“ a čo nám jeho vlastné seba porozumenie môže prezradiť o tomto fenoméne?

Naznačili sme a na príkladoch Tolleho autobiografického opisu vlastnej „vnútornej transformácie“ ako aj konštitutívnych prvkov jeho učenia sme dokumentovali, že spoločným menovateľom kľúčovej epifánie jeho života aj učenia je pojem identifikácie. Ako Tolleho koncept identifikácie reflektuje vzťah medzi spiritualitou a náboženstvom formulovaný ako „spiritual but not religious“?

Tolle dáva nepriamu odpoveď na túto otázku v rozhovore s Johnom W. Parkerom. Na otázku, ako sa vyrovnáva s tým, že ho ľudia považujú za duchovného učiteľa, inými slovami za duchovnú autoritu, zjednodušene za „niekoho“, Eckhart Tolle odpovedá: „Ostávam nikým, napriek tomu, že sa objavujú všetky tieto ‘projekcie’, že som ‘niekým’.“<sup>18</sup>

15| Ibid., s. 22.

16| „[A]rises when your sense of Beingness, of ‘I am’, which is formless consciousness, gets mixed up with form“. Ibid., s. 54.

17| TOLLE, Eckhart. *Nová zem: Objevte v sobě smysl života*. Praha: Pragma, 2006. ISBN 80-7349-005-6. [obálka].

18| „I am still nobody. Even though all this ‘projections’ come that I am ‘special’.“ TOLLE, Eckhart. „Interview with John W. Parker.“ In: *Dialogues with Emerging Spiritual Teachers*. Fort Collins: Sagewoods Press, 2000. ISBN 978-1440116315. [cit. 2017-05-01]. Dostupný z: [http://www.inner-growth.info/power\\_of\\_now\\_tolle/eckhart\\_tolle\\_interview\\_parker.htm](http://www.inner-growth.info/power_of_now_tolle/eckhart_tolle_interview_parker.htm). [nečíslované].

Na inom mieste svoj status duchovného učiteľa Tolle charakterizuje ako sociálnu funkciu, nie ako identitu, keď hovorí: „Keď niekto prichádza, deje sa učenie; keď odchádza, nezostáva žiaden duchovný učiteľ.“<sup>19</sup>

Ak teda jadro Tolleho spirituality spočíva v zmene identifikácie, presnejšie v transcendovaní každej formy predmetnej identifikácie, a ak zrušenie totožnosti s čímkoľvek objektivizovateľným nevyhnutne kulminuje v stave bez predstavy a pocitu „som niekto“, vrátane akejkoľvek náboženskej a duchovnej identity, tak za takýchto okolností je spiritualita bez náboženstva hypoteticky možná.

*Štúdia je výstupom z projektu VEGA č. 1/0557/16.*

---

19| „Somebody comes, the teaching happens; somebody leaves, there is no spiritual teacher left.“ TOLLE, Eckhart. „Interview with John W. Parker.“ In: *Dialogues with Emerging Spiritual Teachers*. Fort Collins: Sagewoods Press, 2000. ISBN 978-1440116315. [cit. 2017-05-01]. Dostupný z: [http://www.inner-growth.info/power\\_of\\_now\\_tolle/eckhart\\_tolle\\_interview\\_parker.htm](http://www.inner-growth.info/power_of_now_tolle/eckhart_tolle_interview_parker.htm). [nečíslované].

# ŽIVOT V ODŘÍKÁNÍ? ASKETICKÉ PRAXE SOUČASNÝCH JÓGINŮ A MYSTIKŮ. OPOUŠTĚNÍ, NÁVRATY, CYKLY

**OLGA ČEJKOVÁ**

VÝZKUMNÁ SPOLEČNOST SOCIOFACTOR  
SOCIOFACTOR RESEARCH COMPANY  
cejkova@sociofactor.eu

**Living in Self-denial? The Ascetic Practices of Contemporary Yogis and Mystics: Leavings, Returns and their Cycles**

**Abstract:** This research focuses on various forms of ascetic practices among contemporary mystics and yogis whose ascetic practice is influenced by the spiritual literature of the Czech mystic Květoslav Minařík (1908-1974). Those persons are connected to an occult milieu in the Czech city of Brno. The partial ascetic practices are being studied with respect to the theoretical concept of this research: The triangle of relationships between the declared goal of asceticism, the ways of dealing with the own body within the framework of ascetic practice, and the degree of sharing this practice within a social group. Moreover, the change of these relationships in time, as described by the participants, is monitored. On this theoretical level, it is possible to study the transformation of individual forms of asceticism among the readers of the books by Květoslav Minařík and other authors of the Czech Yoga circuit originating from the Czech occult milieu of the first third of the 20th century. I am also interested in the problem, whether those mystics and yogis tend to form any communities or whether they rather prefer to carry on individual practices.

**Keywords:** ascetic practice; czech joga and mystics; dealing with the body; goal of ascetic practice; sharing in the group

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2017, Vol. 88, No. 4: p. 477 – 486.

## Úvod

V této studii bych ráda představila dílčí výsledky svého výzkumu, který se zaměřuje na téma asketické praxe u současných jóginů a mystiků se zvláštním ohledem na následovníky českého proudu jógické mystiky, jejímž zakladatelem, autorem cvičebních příruček i další související literatury, a také inspirátorem jeho dnešních pokračovatelů, je Květoslav Minařík (1908-1974).

Výzkum se zaměřuje na různé formy asketické praxe mystiků a jóginů vycházejících z četby duchovní literatury Květoslava Minaříka a pohybujících se převážně v okultních kruzích současného Brna. Základem sledovaných dílčích forem askeze je trojúhelník vztahů mezi deklarovaným cílem askeze, způsoby nakládání s tělem v rámci asketické praxe a míra sdílení této praxe ve skupině. Sledována je rovněž proměna vztahů mezi třemi těmito prvky v čase tak, jak ji v záznamech

rozhovorů popisují participanti výzkumu. Na této teoretické bázi pak lze studovat proměny individuálních forem askeze u čtenářů knih Květoslava Minaříka i dalších autorů okruhu české jógy vzešlé z okultistických kruhů nejaktivnějších v 1. třetině 20. stol. Rovněž mne zde zajímá, nakolik tento okruh mystiků a jóginů má či nemá tendence utvářet organizované komunitní struktury.

V úvodní kapitole jsou představena teoretická východiska výzkumu. Vycházím zde z pojetí asketismu objevujícího se u klasického sociologa Maxe Webera,<sup>1</sup> kde reflektuji mimo jiné také jím zavedenou dichotomii asketismu odmítajícího svět a nitrosvětského. Inspiruji se také novějším pojetím asketismu z pozice kulturního paradigmatu a sociologických teorií konstruktivistické a funkcionalistické oblasti, zastupovaným Richardem Valantasisem.<sup>2</sup>

Pokud jde o mou vlastní trojčlennou teorii individuálního asketismu, vycházím při její formulaci z principu zakotvené teorie, kdy badatel nejprve s prvotními předpoklady o výzkumném problému tématu vstupuje do terénu a následně formuluje své teoretické předpoklady o něm na primárních datech sesbíraných v rámci úvodní fáze výzkumu.

Tento text je vlastně dílčí výzkumnou zprávou představující první závěry vzešlé ze vstupní fáze výzkumu. V analytické části pak na základě teorie, kterou jsem utvořila na datech vzešlých z prvotního vstupu do terénu, vytvářím první tři modely askeze. Tyto modely budou následně aplikovány i v návazných analýzách dalších fází výzkumu. Jedná se o model cyklický, model jednorázového experimentu a model proměnlivého skupinového sdílení askeze v příběhu apostaty.

Tyto na počátku poměrně volně formulované modely nejsou však ničím neměnným. Předpokládám, že se budou s přibýváním dalších participantů, dat a analýz zpřesňovat a přeformulovávat. Je rovněž možné, že na dalších datech se jejich počet rozroste. Cílem těchto modelů není pevně klasifikovat formy askeze. Jedná se o nástroj, jak zachytit individuální podoby askeze z hlediska trojúhelníku sledovaných faktorů. Rovněž díky tomuto rámci mohou poukázat na proměnlivost těchto komponent asketické praxe v čase.

## 1. Teoretická východiska

### 1.1. *Asketismus u Valantasis*

Teoretická východiska mého výzkumu se inspirují prací dvou teoretiků asketismu - Maxe Webera a Richarda Valantasisa.

1| WEBER, Max. *Protestantská etika a duch kapitalismu*, s. 185-245.

2| VALANTASIS, Richard. *Making of the Self, The: Ancient and Modern Asceticism*.

Valantasis je současný badatel, který se ve své práci snaží skloubit studium asketismu z hlediska kulturních dějin a sociologického teoretizování asketismu, které vychází z konstruktivistického a funkcionalistického paradigmatu. Reflektuje rovněž Foucaultovy filosoficko-psychologické úvahy o roli asketické disciplinace v uváření identity askety. U Foucaulta<sup>3</sup> v práci *Dějiny sexuality* nacházíme asketismus jako součást tzv. etické formace. Ta je definovaná jako proces hledání vztahu k sobě samému a má čtyři složky: 1) etická substance (ta část jedince, která zvažuje morální vedení, materiál, se kterým pracuje etika), 2) požadovaný způsob přemáhání se (to, co lidi motivuje se vztahovat ke svým morálním povinnostem, např. zjevení, božský zákon), 3) asketismus (sebeformující aktivita, způsob, jakým se člověk sám nutí stávat se etickým subjektem), 4) cíl/telos (konečný výsledek etické formace).

Asketismus Foucault chápe jako jednu ze součástí procesu etického formování jedince, avšak zároveň upozorňuje, že je také jedním z jeho centrálních aspektů, kolem kterých se celý proces otáčí.<sup>4</sup>

Dále Valantasis vychází z předpokladu, že asketická aktivita je kulturně založená a tato její báze je za jednotlivinami dané kultury. Její existenci vysvětluje skrze sociální kohezi – asketismus integruje individuální osobu a skupiny osob do kultury samotné.<sup>5</sup> Z funkcionálního hlediska tedy asketické praxe pomáhají jedinci se začlenit do společenství sdílejícího asketické kulturní vzorce. Valantasis rovněž zdůrazňuje, že vstup do askeze s sebou přináší radikální proměnu jedincova způsobu života. Tato proměna, často spojovaná s charakteristikami očisty, může být rovněž motivací, proč se jedinec rozhoduje žít asketicky. Asketické odříkání tak dělá z jedince „jiného člověka“ s proměněnými vztahy kolem něj. Podle Valantasis napomáhají životaschopnosti asketické praxe sdílené ve skupině také symbolické zdroje, se kterými může asketická nauka nakládat. Její výhoda tkví v tom, že umožňuje pro jedince vstupujícího do askeze překlad teoretických a strategických konceptů souvisejících s asketickou naukou do konkrétních vzorců chování.<sup>6</sup> K tomuto účelu mohou sloužit rituály nebo formy předepsané disciplinace těla, kterým se také v této práci věnuji.

Důležitou roli v asketismu hraje cíl asketického usilování. Skrze nastolení cíle askeze v dosažení nějaké formy dokonalosti, vyššího dobra, dovednosti, ustavuje

3| FOUCAULT, Michel. Morálka a sebeutváření. In id. *Dějiny sexuality II: Užívání slasti*, Praha: Hermann & synové, 2003, s. 36-45.

4| FOUCAULT, Michel. Morálka a sebeutváření, s. 36-45.

5| VALANTASIS, Richard. *Making of the Self*, s. 7.

6| Ibidem, s. 13.

a zároveň vysvětluje specifické vzorce chování, které k dosažení tohoto cíle mají dojit.

## 1.2. *Weberovo pojetí asketismu*

Druhou teoretickou inspirací této práce je Weberovo pojetí asketismu. Na teoretické úrovni je asketismus spojovaný s usilováním o spásu. Weber rozlišuje 3 základní složky asketismu: 1) konkrétní cesta ke spáse, 2) konkrétní způsob usilování o něco a 3) jednotlivé významy, které jsou tomuto usilování přisuzovány.<sup>7</sup>

U Webera se rovněž objevuje dichotomické chápání asketismu, kdy jsou definovány jeho dva základní typy: 1) asketismus odmítající svět, kde je spásy dosahováno odchodem ze světa a 2) nitrosvětský asketismus, kdy je spásy dosahováno skrze participaci na světském dění, zejména bohubilým vykonáváním světského povolání.<sup>8</sup>

Weber shrnuje: „jako jediný prostředek bohubilého života nezná [nitrosvětská askeze] mnišskou askezi jako překonání vezdejší mravnosti, nýbrž výlučně naplnění vezdejších povinností tak, jak vyplývají z životního postavení jednotlivce – a právě tím se stává povoláním.“<sup>9</sup>

Koncept nitrosvětské askeze původně vznikl jako teoretický nástroj k vysvětlení úspěchu kapitalismu v protestantských kalvinistických oblastech 19. stol.<sup>10</sup> Protestantská etika se dle Webera soustřeďuje na každodenní život zaměřený na bytí dobrým křesťanem a plnění pracovních povinností. Z hlediska sociální funkce vnáší např. askeze prací do jejího vykonávání subjektivní motivace a teologická odůvodnění života naplněného prací. Vzniká tak koncept práce a zaměstnání jako způsobu života zapojeného ve světě a přesto svým způsobem střídmého a odříkavého. Weber také tvrdí, že asketické chování zakládá způsoby, jak se vztahovat k okolním lidem (to se může odrazit např. ve vztahu pracovní morálky a sociální kontroly). Dle Webera tento koncept nitrosvětské askeze má teologický základ v protestantském učení o predestinaci vycházejícím ze sv. Augustina. Dle tohoto učení je každý člověk předem určen ke spáse nebo k zatracení. O přízni Boha se však člověk může dozvědět jen nepřímo, z úspěchu naší práce nebo z výsledků

7| VALANTASIS, Richard. *Making of the Self*, s. 4.

8| WEBER, Max. *Sociologie náboženství*.

9| *Ibidem*, s. 232.

10| Viz WEBER, Max. *Protestantská etika a duch kapitalismu*, s. 185-245 a HAVELKA, Miloš. *Protestantismus a duch ekonomické racionality*, s. 108-115.

hospodaření. Výsledky této činnosti však nesmí člověk využívat požívačně nebo nadměru.

*„Nitrosvětská askeze‘ se tak spolu s příkázáním píle (...) stává příkladem nejen ‚akumulace kapitálu‘, ale i předpokladem sociální stabilizace profesionální etiky povolání a etiky obchodu, regulujících nejen kvalitu produkce a počestnost směny, ale nakonec stimulujících i vlastní sebevědomí člověka a spoluvytvářejících jeho celkově racionální vztah ke světu.“<sup>11</sup>*

V aktuálním kontextu mého výzkumu však lze vidět paralelu s legitimizací a pragmatikou vstupování do askeze studovaných jóginů a mystiků, kteří žijí své individuální životy v prostředí českého města.

### **1.3. Modely askeze a výzkumné otázky**

Konkrétní příklady asketické praxe studovaných jóginů a mystiků popisují skrze zaměření se na 3 faktory: 1) usilování o něco, 2) nakládání s tělem a 3) sdílení praxe ve skupině. Sledováním těchto faktorů se řídí rovněž mé výzkumné otázky, které vedou jak obsah rozhovorů, tak následné analýzy dat.

#### **A) Usilování o něco**

K tomuto prvku výstavby asketické praxe jednotlivce se váže výzkumná otázka: *Jak respondent odůvodňuje svou asketickou praxi? Jaký si stanovil cíl?*

Tato otázka sleduje, o co zkoumaný usiluje a čím odůvodňuje svůj vstup do askeze.

#### **B) Nakládání s tělem**

Odpovědi na otázku *Jak participanti v rámci své asketické praxe nakládají se svým tělem?* ukáží, nakolik je podstatná pro individuální asketickou praxi disciplinace těla. Z prvních závěrů vstupní fáze výzkumu vyplývá, že se škála odpovědí pohybuje mezi různými druhy disciplinace těla až po nefyzické formy askeze.

#### **C) Sdílení ve skupině**

Třetí otázka zní: *Do jaké míry jsou koncepty odůvodňující asketickou praxi a její konkrétní formy sdíleny ve skupině?*

V práci pak rozlišuji dva póly askeze – nesdílenou individuální asketickou praxi a skupinový asketismus.

11] HAVELKA, Miloš. *Protestantismus a duch ekonomické racionality*, s. 111-112.



Obr. 1 Schéma zkoumaných faktorů

#### D) Faktor vývoje v čase

Poslední doplňková výzkumná otázka je formulována *Jak se individuální asketická praxe, s ohledem na sledované faktory (odůvodnění praxe, způsob nakládání s tělem, sdílení ve skupině), proměňuje v čase?*

Vzhledem k tomu, že respondenti v rozhovorech reflektují proměny své asketické praxe v čase, lze zde sledovat přecházení na škále od skupinové praxe k individuální, jež souvisí rovněž s aktuálními charakteristikami společenského okolí jednotlivce.

## 2. Metodologie výzkumu

### 2.1. Datové zdroje

Za zdroje dat slouží nahrávky rozhovorů s vybranými participanty, čtenáři Květoslava Minaříka (avšak ne výlučně). Tito participanti jsou vybíráni z okruhu okultistů, mágů a mystiků, převážně činných v současném Brně. Dále jsou zde analyzovány terénní poznámky z akcí pořádaných platformou Zřídlo.net. K doplnění kontextu je pak využívána také pramenná literatura, zejména jógické příručky, eseje a biografické materiály od Květoslava Minaříka, Karla Weinfurtera a dalších souvisejících autorů.

### 2.2 Etické aspekty výzkumu

Jelikož primárně pracuji s daty pořízenými v rámci kvalitativních rozhovorů, řeším ve svém výzkumu rovněž otázky eticky výzkumu. Ta je ošetřena pomocí informovaných souhlasů, které jsou, v písemné nebo nahrávané formě, vždy pořízeny na začátku každého rozhovoru. Mé dosavadní zkušenosti z terénu ukazují,



že tištěné formuláře souhlasu působí rušivě a mohou zanášet výzkumné pole. Z těchto důvodů v odůvodněných případech pořizuji nahrávaný souhlas. V rámci informovaného souhlasu má participant možnost si vybrat míru anonymizace jeho výroků, je informován o tom, že budou data použita k analýzám v rámci výzkumu a následně publikována prezentována v akademických výstupech. Respondent je vždy poučen o možnosti od participace na výzkumu odstoupit, pokud nebudou tyto podmínky nakládání se získanými daty pro něj přijatelné, nebo ho k tomu povedou jiné důvody. Ve všech citacích a parafrázích pramenných materiálů důsledně dbám na anonymizaci výpovědí, pokud se s participantem vysloveně nedohodneme jinak.

### 2.3. Metody analýzy dat

Můj výzkum se řídí principy kvalitativního výzkumu v sociálních vědách. Data sesbíraná v rámci rozhovorů s individuálními respondenty jsou tedy určena k hloubkové analýze. Z těchto důvodů byl osloven menší počet potenciálních participantů výzkumu, se kterými pak předpokládám dlouhodobou spolupráci po celou dobu výzkumu. Jelikož jsou kvalitativní analýzy dat velmi časově i obsahově náročné, nebude se počet participantů výzkumu příliš rozrůstat. Přestože počítám s oslovením dalších potenciálních participantů, bude se jejich konečný počet pohybovat kolem 5 - 6 osob.

V této fázi prvotního vstupu do terénu byli osloveni respondenti tři. S jedním jsme se po úvodní komunikaci nakonec dohodli ve spolupráci nepokračovat. S jednou respondentkou pak byl veden rozhovor neformální a vzniknul záznam ve formě terénních poznámek. Rozsáhlý nahrávaný rozhovor se uskutečnil s jedním participantem. Se svolením vybraných autorů jsem analyzovala rovněž volně dostupné materiály z akce Minikonference Mystiky, kterou Zřídlo uspořádalo v prosinci 2016.<sup>12</sup>

Zvukové záznamy byly přepisovány v programu F4 a přepisy analyzovány metodou otevřeného kódování v MS Word nebo v programu Atlas.ti. Stejně kódování je užito při zpracování terénních poznámek. Jako zdroj doplňkových kontextuálních dat jsou užity Minaříkovy texty<sup>13</sup> a další sekundární literatura. Kódování, další úrovně analýzy a interpretace dat se řídí třemi faktory určujícími podobu individuální formy asketické praxe tak, jak bylo popsáno v teoretické části návrhu

12] ZŘÍDLO.NET, *Záznam Minikonference mystiky* [online]. [cit. 1.6.2017] Dostupné z: <http://zridlo.net/mini-konference-mystiky-zaznam/>.

13] MINAŘÍK, Květoslav. *Kéčara: Autobiografie Mystika*.

### 3. Analytická část

V následující kapitole představím závěry z prvních analýz dat z úvodního vstupu do terénu. Zároveň zde formuluji první modely individuálních asketických praxí, které jsou reprezentovány příběhy mnou oslovených zájemců o askezi.

#### 2.1. *Cyklický model: Bódhicitta*

Tento první model vznikl na základě dat z rozhovoru a dalších materiálů, rozhovorů na sociálních sítích a terénních poznámek s participantem (\*1982), kterého zde budu po dohodě s ním nazývat přezdívkou Bódhicitta.

U každého z respondentů se pro získání prvotní orientace v jeho chápání vlastní asketické praxe ptám, jak by svou askezi definoval. Pro Bódhicittu se jedná především o netělesnou, mentální metodu související s disciplinací vůle.

Považuje ji za autonomní praxi – askeze pro něj není závislá na příslušnosti ke konkrétní náboženské tradici. Asketická praxe tuto příslušnost vylučovat nemusí, ale zároveň jí není podmíněna.

Ve svém pojetí asketické praxe vychází Bódhicitta z Minaříkových koncepcí askeze jako praktické mystiky:

*„Askeze je mentální metoda... hodně lidí si askezi představuje, že nejijou, nepijou, jako nějakou formu diety nebo sexuální askeze, prostě že se něčeho vzdávají, ale v hlavě jim to pořád haraší a ve snech se k tomu vracejí. Takže proto to tak beru, že je to mentální praxe.*

*Když vyjdu z toho Minaříkova pojetí, tak je to odpírání dojmů vzešlých ze situace.“*  
(Bódhicitta)

Bódhicitta se věnoval různým asketickým praxím již od dětství. Zajímal a stále se zajímá rovněž o různé druhy magické praxe. V období kolem 18. – 20. roku tihnul ke sdílení asketické praxe v menší skupině nebo dvojici. Mluvil o blízkém kamarádovi, se kterým sdílel praxi, četli Minaříka aj. Dnes je z něj výrazný individualista, pokud sdílí svou praxi skupinově, tak se drží spíše na jejím okraji.

Jsou období, kdy askezi v závislosti na aktuálních životních okolnostech ve smyslu fyzické disciplinace neprovozuje. Bódhicitta však tvrdí, že na mentální úrovni z askeze nikdy nevystupuje, i když ji fyzicky neprovádí. Cíle praxe, které uvádí, jsou zdravotní výhody a duchovní očista. Sebedisciplinaci vnímá také jako užitečnou dovednost pro život. Do askeze vstupuje dle potřeby vždy, když pocítí, že je třeba ve svém životě znovu kultivovat některou z těchto zmíněných kvalit.

#### 2.2. *Dosáhl jsem cíle: askeze jako jednorázový experiment*

Jako jednorázový experiment, jehož reflexe v čase se však proměňuje a přeformulovává, popisuje svou asketickou praxi vůbec první respondent, kterého jsem

v tomto výzkumu oslovila. Na jeho přání zde však zůstane zcela v anonymitě. Přiblížím jen, že se jedná o muže ve věku kolem 30 let. Data, ze kterých vycházím, čerpám především z našich diskusí na sociálních sítích, terénních poznámek a audio nahrávek svých vystoupení, které mi za účelem tohoto výzkumu poskytl. Ke zvláštnímu rozhovoru vedenému jen pro účely tohoto výzkumu však nakonec nedošlo, jelikož jsme se po vzájemné dohodě rozhodli v další spolupráci v rámci výzkumu nepokračovat. Nicméně, v obecném rámci souhlasil s publikováním závěrů z analýz dat, které jsem do doby, nežli jsme ukončili spolupráci, pořídila.

Tento participant se v jisté fázi svého života věnoval individuální praxi jógické askeze opět dle Květoslava Minaříka. Mezi svými inspiračními zdroji zmiňuje Minaříkovu knihu *Cesta k dokonalosti*. Jeho jednorázový experiment se váže k jeho měsíční pracovní cestě do zahraničí, která se uskutečnila zhruba před necelými deseti lety. Během této cesty prováděl cvičení morální střídmosti a praxe soustředění, po celou dobu jedl pouze chléb a vodu. Svůj experiment ukončuje tehdy, kdy podle svých slov dosáhl výsledků, které si předsevzal (kultivace soustředění, kultivace vůle, dosažení jisté formy *samádhi*). Následně askezi opouští a věnuje se jiným, především magickým praktikám

### **2.3. Apostata: opouštění, návraty a proměny praxe**

Poslední příběh, který zde představím, je příběhem ženy (\*1980), která byla kolem 20.-25. roku členkou blíže nespecifikované jóginské asketické komunity pod vedením gurua. Vedení gurua jí však nevyhovovalo, což nakonec vedlo až k opuštění komunity. Následovalo období odmítání této části své minulosti. Postupně však začala znovu navazovat kontakty s členy komunity a obnovovat přátelské vztahy. Sama však v poslední době reflektuje, že je mezi nimi chápána jako „odpadlice“.

V tomto případě je důležitá dynamika mezi sdílením praxe ve skupině a individuálně pojatými odříkavými aktivitami. Od sdíleného modelu askeze díky odchodu ze skupiny u ní dochází k příklonu k individuální praxi. Avšak v životě se stále navrácí k různým druhům odříkavé praxe. Např. v poslední době absolvovala týdenní terapeutický pobyt ve tmě.

### **Závěrečné shrnutí: téma asketismu v širším kontextu bádání a výzkumné výhledy do budoucna**

Asketismus bývá studován jako dílčí část nějakého širšího historického problému v rámci specializovaných historických studií. Příkladem může být práce Valanta-

sisé,<sup>14</sup> který svůj teoretický rámec askeze vyváří na historických datech z oblasti studia asketických praxí pozdně antického Říma a raného křesťanství.<sup>15</sup> Další možnost je zkoumat dějiny askeze a její proměny v různých historických kontextech a komparativních studiích. Zde ale přichází nebezpečí příliš mělké komparace a hledání obecné formy asketismu, která se ale často může stát zkreslující, případně implicitně pracující s koncepty vycházejícími z křesťanské teologie nebo orientalistických koncepcí. Tyto tendence lze pozorovat např. v práci Olivera Freibergera *Asceticism and its Critics*.<sup>16</sup>

Já zkoumám asketismus v projevech konkrétního náboženského okruhu aktivního v současné České republice (s důrazem na brněnské prostředí) – individuí, která svou jógickou a mystickou praxi spojují s četbou duchovní literatury. Zkoumám, jakým způsobem askezi odůvodňují, jak v jejich konkrétních případech vypadá (formy ne/nakládání s tělem), případně nakolik svou praxi sdílí ve skupině, a jestli se formy jejího sdílení mění v čase. Na tomto rámci se zaměřuji také na dosud nepříliš probádanou oblast následovníků tradice původní československé jógy a mystiky druhé generace vycházející z díla Květoslava Minaříka (†1976). Českého učitele jógy a mystické praxe s širokým portfoliem publikací k tomuto tématu, který vyšel z podhoubí rámovaného mimo jiné aktivitami prvorepublikových okultistů kolem Karla Weinfurtera a pražského spolku Psýché, o kterém píše v knize *Akultura hinduismu a formování moderní religiozity* Milan Fujda.<sup>17</sup>

Zajímá mne rovněž, nakolik jeho současní následovníci utváří organizované skupiny, či nikoli a jak odůvodňují svou asketickou praxi provázející jejich životy odehrávající se v prostředí českého města 21. století. Můj projekt tedy také navazuje na práci Milana Fujdy, případně na práci jeho studenta, Mateje Paulíka<sup>18</sup> o další generaci jóginů vzešlých z československého okultního milieu kolem Eduarda Tomáše činné v období normalizace. Výběrem časového období odpovídajícího současnosti tedy začínám tam, kde Fujda a Paulík ve vymezení svého tématu končí. Sociologická metodologie, kterou ve své práci ve srovnání s Fujdovou spíše na sociální dějiny studovaného jevu zaměřenou práci, používám výhradně, mi umožňuje sledovat studované jevy v aktuálním čase a poskytuje mi zároveň vhodné nástroje k popisu probíhajících procesů.

14| VALANTASIS, Richard. *Making of the Self*, s. 7.

15| Viz JStor, „The Making of the Self“, (Content), dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/j.ctt1c9f9xc>, 1. 5. 2017.

16| FREIBERGER, Oliver. *Asceticism and its Critics*...

17| FUJDA, Milan. *Akultura hinduismu a formování moderní religiozity*.

18| PAULIK, Matej. *Šíření jogy v českých zemiach počas obdobia komunizmu*.

# BAHÁ'ISMUS NA ÚZEMÍ IRÁKU<sup>1</sup>

**MAGDALENA VYTLAČILOVÁ**

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY  
 HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY  
 m.vytlacilova@gmail.com

## Bahaism in Iraq

**Abstract:** In this article I have examined several factors that had influenced the history of Bahá'í faith in Iraq since its origin. Despite the ban on promoting the Bahá'í faith in Ottoman Iraq, small community of Bahá'ís managed to survive up to British mandate which granted them religious freedom and as a result they began to attract more adherents. However the faith in Iraq never reached such major numbers like in Iran. The situation of Bahá'ís began to deteriorate gradually after the coup in 1958 which led to fall of Iraqi monarchy and establishment of republic. After 2003 there was only a slight improvement of Bahá'í situation, although their local spiritual assemblies have been restored after more than thirty years, they still lack any form of legal recognition.

**Keywords:** Babism; Bahá'í faith; Persecution; Iraq; Baha'u'llah; Religious minority; Ottoman Empire

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2017, Vol. 88, No. 4: p. 487 – 511.

## Úvod

Studie se zaměřuje na historii bahá'ismu<sup>2</sup> na území Iráku v kontextu náboženských, politických a společenských proměn regionu. V osmanském Bagdádu se zakladatel bahá'ismu Bahá'ulláh prohlásil roku 1863 za „*Toho, jehož Bůh zjeví*“, mesiášskou postavu předpovídanou Bábem. Protože byl Bahá'ulláh od roku 1844 Bábovým následovníkem a reagoval na jeho nauku, studie se rovněž zabývá počátky bábismu, jehož dějiny jsou spjaty s Íránem. První kapitola tvoří obecný úvod do bahá'ismu, jeho nauky, textů, praxe a organizace. Druhá kapitola pokrývá nejdelší historické období a je zaměřena na vznik bábismu a jeho přechod v bahá'ismus na území Osmanské říše. Následná struktura výkladu kopíruje dějinný vývoj Iráku. Třetí kapitola se zaměřuje na bahá'isty během období britské mandátní správy a irácké monarchie, čtvrtá na osudy komunity v samostatné Irácké republice. Poslední kapitola se věnuje situaci po roce 2003. Navzdory historickému významu

- 1| Studie je dílčím výstupem projektu PROGRES Q05 na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy. V přepisech arabských a perských jmen a výrazů se držím normy zavedené v publikaci GEBELT, Jiří a kol. *Ve stínu islámu: Menšinová náboženství na Blízkém východě*. Praha: Vyšehrad, 2016. s. 411—413. Za laskavé pročtení textu děkuji panu profesoru Luboši Kropáčkovi.
- 2| Samotní bahá'isté se označují jako „Bahá'í“, o svém náboženství hovoří jako o „víře Bahá'í“, přičemž substantivum „Bahá'í“ neskloňují.

Iráku ve vývoji bahá'ismu neexistuje žádná studie zaměřená výhradně na osudy zdejší komunity od jejího počátku až po současnost.

## I) Bahá'ismus

Bahá'ismus<sup>3</sup> vznikl v kontextu mileniálních hnutí v rámci šíitského islámu v Íránu, nicméně dnes je považován za náboženství na islámu nezávislé. Jeho zakladatel, Mírzá Husajn 'Alí (1817–1892), známý jako Bahá'ulláh, se v roce 1863 v Bagdádu označil za završitele předchozích náboženských tradic, hlásal jednotu předchozích náboženství, potřebu povinného vzdělání, odstranění předsudků a jednotu náboženství s vědou. Věřil, že celosvětové přijetí jeho víry by znamenalo nastolení největšího míru, které by přetvořilo svět v Ježíšem zvěstované království Boží na zemi.<sup>4</sup> Snažil se své náboženství odpoutat od vnějších forem náboženských obřadů, a z toho důvodu v bahá'ismu nefigurují kněží, kolektivní rituály a sborové modlitby. Komunita se schází pravidelně jednou za devatenáct dní v místních centrech nebo v domovech věřících. Správa bahá'ismu je rozdělena do tří úrovní — místní, národní a světové. Zastřešující organizaci představuje Světový dům spravedlnosti v izraelské Haifě, který byl vybudován roku 1963. V České republice podle údajů z roku 2010 žije tisíc bahá'istů a celosvětově je jejich počet odhadován na pět až sedm milionů.<sup>5</sup>

## Kořeny

Svým učením Bahá'ulláh navázal na bábismus, který se od roku 1844 šířil na území Íránu a osmanského Iráku a jehož myšlenky našly odezvu i v dalších oblastech Osmanské říše. Sajjid 'Alí Muhammad (1819–1850) neboli Báb, hlavní postava bábismu, v pozdní etapě svého učení ukončil Muhammadův prorocký cyklus a založil nový náboženský systém. V textech mimo jiné nabádal své stoupence, aby byli bdělí k dalším Božím projevům a ohlašoval příchod „*Toho, jehož Bůh zjeví*“ (*Man juzhiruhu 'Illáh*), který iniciuje další prorocký cyklus. Za „*Toho, jehož Bůh zjeví*“ se v roce 1863 prohlásil Bahá'ulláh, který patřil mezi Bábovy stoupence od roku

3] V češtině je o bábismu a bahá'ismu k dispozici několik kratších zmínek: KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu*. Praha: Vyšehrad, 1992. s. 201–205; VOJTÍŠEK, Zdeněk. *Encyklopedie náboženských směrů v České republice: Náboženství, církve, sekty, duchovní společenství*. Praha: Portál, 2004. s. 308–312; OSTŘANSKÝ, Bronislav. „Milenialismus v islámu“. in: BIERNOT, David et al. *Konec tohoto světa: Milenialismus a jeho místo v judaismu, křesťanství a islámu*. Praha: Dingir, 2012), s. 115–151, 133–135; RYPKA, Jan. *Íránský poutník*. Praha: Vyšehrad, 1946. s. 299–315; MUSIL, Alois. *Ze světa islámu* (ed. Pavel Žďárský). Praha: Akropolis, 2014. s. 236–241.

4] HOFMAN, David. *Bahá'u'lláh: kniže pokoje: portrét*. Mladá Boleslav: Bahá'í, 1992. s. 9.

5] JOHNSON, Todd a GRIM, Brian J. *The World's Religions in Figures: an Introduction to International Religious Demography*. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2013. s. 338.

1844. Většina Bábových stoupců byli konvertité z řad šíitského islámu a byli muslimy považováni za heretiky. V osmanském Iráku byla na bábisty vyhlášena *fatwa* a v Íránu, kde jich bylo dvacet až sto tisíc, organizovali ozbrojené revolty, které byly státem potlačovány. Báb byl v roce 1850 veřejně popraven, následkem čehož se hnutí radikalizovalo a o dva roky později se bábisté pokusili, byť neúspěšně, spáchat atentát na Násiroddína Šáha (vládl 1848–1892). V důsledku této události byla většina bábistických vůdců popravena, nebo poslána do exilu. Bábismus je bahá'ismem vnímán jako „heroická přestávka“ před úplným Božím zjevením. Původní militantní charakter bábismu Bahá'ulláh přeměnil do pacifistické podoby, když zakázal džihád, užívání zbraní a přikázal oddanost státu. Dnes je počet bahá'istů na území Íránu odhadován na tři sta tisíc a íránskou ústavou nejsou uznáváni jako náboženská menšina. Tvoří zde největší náboženskou menšinu a jsou považováni za odpadlíky od islámu a za rituálně nečisté.<sup>6</sup> Často je jejich perzekuce legitimizována tvrzením, že bahá'ismus není náboženství, ale politické hnutí nebo ideologie.<sup>7</sup>

### Nauka

Bahá'ulláh se považoval za završitele šest tisíc let trvajících tzv. *Adamovského pro-rockého cyklu*, do kterého řadil Adama, Zarathuštru, Ježíše, Muhammada apod., a zároveň za iniciátora nového, minimálně tisíc let trvajících cyklu ve světové historii.<sup>8</sup> Základním prvkem bahá'istické nauky je jednotota, která se projevuje ve třech rovinách světa; v božské, náboženské a lidské. První jednotou je jednotota Boha (monoteismus). Bůh v bahá'ismu je, stejně jako v islámské teologii, nepředstavitelný a poznatelný pouze skrze své stvoření. Druhou jednotou je jednotota náboženství, která plyne z principu postupného zjevování. Podle tohoto principu všechna ostatní náboženství pocházejí z jednoho zdroje, jen úroveň jednotlivých zjevení odpovídá úrovni vývoje lidstva. Třetí je jednotota lidstva, ze které plyne požadavek na odstranění předsudků, extrémů bohatství a chudoby, na rovnost mužů a žen a soulad náboženství s vědou. V době, kdy bahá'ismus bude celosvětově přijat, nastane největší mír, během kterého bude třeba znát pouze světový jazyk a mateřštinu. Nebude se konzumovat maso ani alkohol.<sup>9</sup>

6| WARBURG, Margit. „Baha'is of Iran: Power, Prejudices and Persecutions“. in: LONGVA, Anh Nga a ROALD, Anne Sofie. *Religious Minorities in the Middle East: Domination, Self-Empowerment, Accommodation*. Leiden: Brill, 2012. s. 213.

7| MACEOIN, Denis. „The Bahá'is of Iran: The Roots of Controversy“. in: *Bulletin (British Society for Middle Eastern Studies)*, vol. 14 (1987). s. 75–83, 76.

8| COLE, Juan. *Modernity & the Millennium: The Genesis of the Bahá'í Faith in the Nineteenth Century*. New York: Columbia University Press, 1998. s. 194.

9| BAHÁ'U'LLAH. *Kitáb-i-Aqdas, Nejsvětější kniha*. České Budějovice: Bahá'í nakladatelství, 2012. s. 57, verš

## Texty

Texty Bába, Bahá'ulláha a Bahá'ulláhova syna 'Abbáse Effendiho, známého pod jménem 'Abdulahá' (1844–1921), jsou komunitou považovány za posvátné.<sup>10</sup> Bahá'ulláh sepsal knihy i kratší texty, které nazval deskami. Jeho dílo je podle bahá'istů samotných 70krát objemnější než Korán a 15krát než Bible.<sup>11</sup> Většina textů byla utříděna 'Abdulahá'em, a ačkoliv Bahá'ulláh sepsal své texty v arabštině a perštině, dnes se při překladu do jiných světových jazyků vychází z autoritativních anglických textů. S překládáním textů začal 'Abdulahá'ův vnuk Shoghi Effendi (1897–1957), který si pro práci záměrně zvolil anachronický styl, který používali překladatelé Bible v sedmáctém století. Jazykový styl Shoghiho Effendiho dnes slouží jako model pro překlady dalších bahá'istických textů a některými autory je označován jako „high Bahá'i English“.<sup>12</sup>

Nejsvětější kniha (*Al-Kitáb al-aqdas*) je souborem příkazů, má věroučný a právní charakter a v době největšího míru bude podle bahá'istické nauky sloužit jako ústava. Jednotlivá ustanovení, která se v knize nacházejí, reagují na ustanovení jiných náboženství a Bahá'ulláh je aktualizuje tak, aby vyhovovala novému věku. Zákony lze rozdělit do tří oblastí – vztah jednotlivce k Bohu, tělesné a duševní záležitosti a vztahy mezi jednotlivci a mezi jednotlivcem a společností. V knize se zakazuje džihád, sborová modlitba,<sup>13</sup> askeze, užívání kazatelen, instituce kněžství, předepisuje se jednoženství a podobně. Zároveň jsou zde dopisy adresované světovým vládcům, aby přijali Bahá'ulláhovo zjevení. Kniha byla sepsána během období Bahá'ulláhova věznění v palestinské Akře<sup>14</sup> roku 1873. Několik let po sepsání nechal Bahá'ulláh zaslat kopie bahá'istům v Íránu a ke konci svého života (1890–91) zařídil vydání arabského textu v Bombaji. V současnosti je Nejsvětější kniha rozšířena o poznámky, otázky a odpovědi a komentář. K uzavření rozsahu došlo v roce 1973. Do angličtiny byl text přeložen (až) v roce 1992 navzdory tomu, že první stabilní komunity bahá'istů mimo Írán se nacházely právě v anglicky mluvících zemích už na konci 19. století. Další důležitou knihou je Kniha jistoty (*Kitáb al-íqán*), která vznikla v roce 1862 v Bagdádu. Kniha využívá koránské a biblické

119.

- 10| Texty 'Abdulahá'a jsou komunitou sice považovány za posvátné, ale 'Abdulahá' už není považován za božskou manifestaci jako Báb a Bahá'ulláh.
- 11| *A new volume of Bahá'í sacred writings, recently translated and comprising Bahá'u'lláh's call to world leaders, is published.* Viz online: <<http://news.bahai.org/story/163/>>. (1.10.2017).
- 12| WARBURG, Margit. *Citizens of the World: a History and Sociology of the Baha'is from a Globalisation Perspective.* Boston: Brill, 2006. s. 199.
- 13| Jedinou výjimku tvoří modlitba za zemřelé. BAHÁ'U'LLAH. *Nejsvětější kniha.* s. 23, verš 12.
- 14| Dnešní Akra (hebrejsky Akko, arabsky 'Akko) se nachází na severu Izraele.



argumenty k oprávnění Bábových nároků, a je pravděpodobné, že později sloužila i jako legitimizace Bahá'ulláhova sebeoznačení za „*Toho, jehož Bůh zjeví*“.<sup>15</sup>

### Praxe a svátky

První náboženskou povinností v bahá'ismu je uznání Boha, tím člověk dosáhne všeho dobra. Podle bahá'ismu nestačí konat pouze dobré skutky. Od věku náboženské plnoletosti, to jest od patnácti let, se musí člověk povinně třikrát denně modlit, postit se v době svátků a vykonat pouť do tří svatých domů.<sup>16</sup> Nejdůležitější je 19 dní trvající půst, který končí svátkem *Naw rúz*, a zároveň je i prvním dnem kalendářního roku, který většinou připadá na 20. nebo 21. březen. Bahá'istický kalendář (*badí*) vychází z kalendáře, který ustanovil Báb, a začíná rokem Bábova prohlášení se za proroka v roce 1844. Rok je rozdělen po devatenácti dnech na devatenáct měsíců.<sup>17</sup> Aby se délkou přizpůsobil solárnímu roku, vkládá se mezi osmnáctý a devatenáctý měsíc několik dnů (čtyři dny v běžném roce, pět dnů v přestupném roce), které se nazývají Dny štědrosti. Další bahá'istické svátky jsou spojeny s důležitými daty ze života Bába a Bahá'ulláha.<sup>18</sup>

### Rozšíření

Hned za křesťanstvím se bahá'ismus řadí mezi územně nejrozšířenější náboženství. Podle dostupných údajů z roku 2010 se bahá'isté nachází ve 221 zemích a roční míra nárůstu věřících je odhadována na 1,56%.<sup>19</sup> Ještě v roce 1963 se k bahá'ismu hlásilo méně než půl milionu věřících, z nichž zhruba 90% žilo v Íránu. Díky systematické misii a plánům Světového domu spravedlnosti jich podle údajů z roku 2010 má být pět až sedm milionů.<sup>20</sup> Údaje ohledně počtu věřících

- 15| BUCK, Christopher. *Paradise and Paradigm: Key Symbols in Persian Christianity and the Bahá'í Faith*. New York: State University of New York, 1999. s. 2.
- 16| Tyto poutě jsou povinné pouze pro muže a musí být vykonány do Bábova domu v Šírázu, Bahá'ulláhova domu v Bagdádu, který byl roku 2013 zbourán, a Bahá'ulláhovy svatyně v Bahdží. Původně byly poutními místy pouze domy Bába a Bahá'ulláha, nicméně po Bahá'ulláhově smrti stanovil 'Abdulbahá' za poutní místo svatyni Bahá'ulláha v Bahdží. První dvě poutě mají povinné obřady, třetí nikoli.
- 17| Číslu devatenáct je v bábismu a bahá'ismu přikládána velká role a představuje numerologickou hodnotu slova *wahid* (jeden).
- 18| 23. května se připomíná Bábova deklarace za bránu k imámovi (1844), 28. května Bahá'ulláhova smrt (tzv. nanebevzetí, 1892), 9. července Bábova poprava (1850), 12. října Bahá'ulláhovo narození (1817).
- 19| DARELL, Turner J. „Religion: Year In Review 2010“. *Encyclopaedia Britannica*, 2010. Viz online: <<https://britannica.com/topic/religion-Year-In-Review-2010/Worldwide-Adherents-of-All-Religions>>. (1. 10. 2017).
- 20| Číslo se mohou podle zdrojů lišit, bahá'istická literatura uvádí pět milionů, nebahá'istické zdroje odhadují až osm milionů. Tradičně se největší počet bahá'istů uvádí pro Indii, kde jich podle bahá'istických zdrojů má být až dva miliony, nicméně během posledního sčítání lidu v Indii v roce 2011 se k bahá'ismu přihlásilo čtyři a půl tisíce lidí. Viz online: <<http://www.censusindia.gov.in/2011census/DDW00C-01%20Appendix%20MDDS.xlsx>>. (1. 10. 2017).

jsou problematické, jelikož ještě do roku 1986 byly do statistik započítávány i děti, a statistiky nerozlišují mezi aktivními a neaktivními bahá'isty. Míra odpadnutí od bahá'ismu a navrácení se k původní víře je vysoká, Juan Cole ji odhadl na 50%.<sup>21</sup> První komunita bahá'istů v Evropě vznikla v Paříži po 'Abdulbahá'ově návštěvě v roce 1912, ale výrazněji se zde bahá'ismus šířil až po druhé světové válce díky severoamerické misii. V roce 1928 navštívila americká misionářka Marta Rootová T. G. Masaryka a E. Beneše, jejichž kladná odezva je českými bahá'isty ráda připomínána. V Československu měli bahá'isté několik místních rad, nicméně poté, co je v roce 1958 komunistický režim zakázal, došlo k jejich obnově až v roce 1991.

### Správa a Shoghi Effendi

Po smrti 'Abdulbahá'a vedl komunitu jeho vnuk Shoghi Effendi. Zatímco bahá'istická komunita byla do 'Abdulbahá'ovy smrti soustředěna kolem jeho charismatické autority, Shoghi Effendi se jakémukoli charismatickému vedení vyhýbal, a spíše se angažoval v byrokratizaci vedení. Během vedení Shoghiho Effendiho došlo ke vzniku tzv. „posvátné byrokracie“, která integrovala administrativu a náboženský život.<sup>22</sup> Zaměřil se na budování administrativy ve Spojených státech, kde kromě Íránu a Turkmenistánu, byl větší počet věřících s počtem okolo 1600.<sup>23</sup> V roce 1957 Shoghi Effendi zemřel bezdětný a ostatní Bahá'ulláhovi potomci byli tou dobou exkomunikováni, nebo mrtví. Po jeho smrti se sešlo 26 hlavních bahá'istů a zvolili ze svých řad devítičlennou správní radu, která se starala o záležitosti komunity do ustanovení Světového domu spravedlnosti v roce 1963.<sup>24</sup> Bahá'istická administrativa je založena na čtyřech dokumentech: Nejsvětější knize, Deskách Božího plánu, Deskách Karmelu a Poslední vůli 'Abdulbahá'a.

### Stavby

Světový dům spravedlnosti v Haifě je společně s Lotosovým chrámem v Dillí pravděpodobně nejznámější bahá'istickou stavbou. Příkaz k budování Domů uctívání (*Mašriq 'l-adhkár*) se nachází v Nejsvětější knize, přičemž domy mají být stavěny ve všech městech. V roce 2017 existovalo devět Domů uctívání.<sup>25</sup> Bahá'ulláh je definoval jako místa uctívání Boha, a budovy jsou proto přístupné pro lidi všech

21| COLE, Juan. „Fundamentalism in the contemporary U.S. Bahai Community“ in: *Review of religious research*, 43 (2002). s. 197–217, 212.

22| WARBURG. *Citizens of the World*. s. 198.

23| STOCKMAN, Robert. „U.S. Bahá'í Community Membership: 1894–1996“ in: *The American Bahá'í*. 1996. s. 27.

24| WARBURG. *Citizens of the World*. s. 106.

25| Domy se nachází ve Spojených státech amerických, Ugandě, Austrálii, Německu, Panamě, Samoe, Chile, Kambodže a Indii.

vyznání. Budovy neobsahují žádné obrazy, sochy, ani oltáře. V architektuře se vyskytuje bahá'istická symbolika čísla devět, a domy jsou proto devítistěnné a ze všech stran stejné. Součástí domu mají podle 'Abdulbahá'a být sociální instituce, jako například škola, nemocnice apod. První Dům uctívání byl postaven v letech 1907 v Turkmenistánu, nicméně v polovině 20. století byl vážně poškozen zemětřesením a zbourán. Druhý chrám byl ve 20. let 20. století postaven v americkém Wilmettu.

## II) Od bábismu k mandátu

### Šejchismus

V poutních městech šíitského islámu (Karbala', Nadžaf) na území osmanského Iráku se v první polovině 19. století šířila ze dvou důvodů mesiášská očekávání. Prvním důvodem bylo tisícileté výročí zmizení dvanáctého imáma, které mělo nastat roku 1260/1844. Imám se podle ší'ý dvanáctníků nachází ve stavu tzv. „velké“ skrytosti (*ghajba kubrá*), která potrvá až do soudného dne, kdy se zjeví v Karbalá' jako Bohem vedený Mahdí a povede džihád. Mileniální myšlenky nebyly přítomné jen u šíitské populace, ale i mezi křesťany, Židy, zoroastrovci a mandejci.<sup>26</sup> Druhým důvodem byly komplikované vztahy mezi osmanským Irákem a Íránem, vyostřené kvůli vzdorů šíitských měst vůči osmanské správě vykonávané sunnitskými úředníky. Města díky neustálému přísunu peněz z poutí tvořila spíš íránskou enklávu na osmanském území.<sup>27</sup> Situace vyvrcholila v roce 1843,<sup>28</sup> kdy do Karbalá' vtrhla osmanská vojska s cílem upevnit své pravomoce a zabila čtyři až osmnáct tisíc lidí.<sup>29</sup>

Návrat imáma očekávali i šejchisté, teologický směr uvnitř šíitského islámu.<sup>30</sup> Dvanáctý imám se podle nauky šejchistů vyskytuje v „nebeském světě“ *Hurqalya*, který slouží jako místo očištění duší před dnem vzkříšení. Věřili, že v každém věku

26] AMANAT, Abbas. *Resurrection and Renewal: The making of the Babi movement in Iran, 1844–1850*. Ithaca: Cornell University Press, 1989. s. 96. K mandejcům viz GEBELT, Jiří. „Mandejci“. in: GEBELT. *Ve stínu islámu*. s. 380–410.

27] V Karbalá' se nachází hrob třetího šíitského imáma Husajna, jehož hrobka je cílem každoročních poutí. Ve 40. letech 19. století měla Karbalá' přibližně dvacet tisíc obyvatel a v době poutí až sedmdesát tisíc poutníků, především z Íránu.

28] COLE, Juan Ricardo a MOMEN, Moojan. „Mafia, Mob and Shiism in Iraq: The Rebellion of Ottoman Karbala 1824–1843“. in: *Past & Present*, 112 (1986). s. 112–143, 137.

29] COLE, Juan Ricardo. *Sacred Space and Holy War: The Politics, Culture and History of Shi'ite Islam*. London: I.B. Tauris, 2002. s. 118.

30] Šejch Ahmad al-Ahsá'í (1753–1826), zakladatel šejchismu, byl ke konci svého života prohlášen za nevěrce (*takfír*), protože popíral tělesné vzkříšení. Člověk je podle Ahsá'ího stvořen ze čtyř těl, dvou pozemských (*džasam*) a dvou nebeských (*džism*). Pouze těla *džism*, která jsou složena z částic mezisvěta *Hurqalya*, přežívají fyzickou smrt a jsou vzkříšena.

existuje člověk, který je schopen prostřednictvím meditací dosáhnout světa *Hurqalya*, a tak i komunikovat s imámem. Takový člověk se nazýval *báb* (brána). Hlavní představitel šejchistů v první polovině 19. století Sajjid Kázim Raští (1793–1843) zavedl koncept cyklického prorockví a tvrdil, že na konci dvanáctého (islámského) století skončí první prorocký cyklus, který ztotožnil s Muhammadem a jedenácti imámy. Po Raštího smrti roku 1843 došlo k fragmentaci školy do několika skupin, přičemž největší skupinu tvořili pozdější stoupenci Sajjida 'Alího Muhammada Šírázího (1819–1850) a Muhammada Karimchana Kirmaniho (1810–1871).<sup>31</sup>

Skupina šejchistů, v jejímž čele stál Mollá Husajn Bošrúje, se vydala hledat nového vůdce do íránských měst Tabrízu, Kermánu, který se později stal hlavním centrem šejchismu, a Šírázu. V květnu roku 1844 dospěli do Šírázu, kde se setkali se Sajjidem 'Alím Muhammadem Šírázím. Zdroje se v míře předchozích kontaktů Sajjida s šejchisty různí. Zatímco podle E. G. Browna,<sup>32</sup> jednoho z prvních historiků bábismu, a dalších,<sup>33</sup> měl Sajjid navštěvovat Raštího přednášky v Karbalá', bahá'isté bližší kontakt a ovlivnění odmítají a zdůrazňují jeho nevzdělanost jakožto důkaz Boží inspirace.<sup>34</sup> Sajjid, maje už několik let vize a sny o tom, že je bránou k imámovi, oznámil své poslání Mollá Husajnovi, který jej přijal a stal se jeho prvním následovníkem. V bahá'istické literatuře je Mollá Husajn označován za jednoho z největších mužů v bahá'istické historii.<sup>35</sup>

### **Báb jako brána k imámovi (1844–1847)**

Sajjid, nyní už vystupující jako Báb, napsal komentář k Josefově sůře s názvem *Qajjúm al-Asmá'*, který byl pro skupinu jen dalším důkazem jeho výjimečnosti. Báb zde využil Raštího teorie prorockého cyklu a apokalyptické vize konce světa alegoricky interpretoval jako konec Muhammadova prorockého zjevení. Komentář zároveň představuje Bábovu vědomou snahu iniciovat nový prorocký cyklus, vycházející sice z islámské tradice, ale na ní zcela nezávislý. Ačkoliv Báb veřejně vystupoval jako brána k imámovi, vnitřně se cítil jako dvanáctý imám, který se však rozhodl nadále zůstat ve skrytosti.<sup>36</sup> K veřejnému prohlášení za imáma došlo později v roce 1847.

31| MACEOIN, Denis. *The Messiah of Shiraz: studies in early and middle Babism*. Boston: Brill, 2009. s. 139.

32| BROWN, E.G. „Bábíism“. in: *Religious systems of the world: a contribution to the study of comparative religion*. New York: Macmillan, 1892. s. 333–353, 335.

33| AMANAT. *Resurrection and Renewal*. s. 171.

34| *Life of the Bab*. Viz online: <<http://www.bahai.org/the-bab/life-the-bab>>. (1. 10. 2017).

35| JOHNSON, Lowell. *Mulla Husayn*. National Spiritual Assembly of the Baha'is of South and West Africa, 1982. s. 38.

36| AMANAT. *Resurrection and Renewal*. s. 196.

Aby mohl nastat den imáмова návratu, muselo být splněno několik podmínek. Báb se musel vydat na pouť do Mekky, kde před Ka'bou ohlásil příchod imáмова prostředníka, a poté do Karbalá', odkud měl vést džihád. Bábovo pojetí džihádu vycházelo z pojetí ší'ý dvanáctníků, dle kterého lze vést džihád proti všem, kteří nepřijmou imámovu autoritu, a tak i potencionálně proti muslimům.<sup>37</sup> Báb svých prvních osmnáct následovníků označil za *Písmena živoucího* a společně měli tvořit první „jednotu“ devatenácti. Symbolicky je ztotožnil s Muhammadem, 'Alím, jeho synem Husajnem, Fátimou, dvanácti imámy a původními čtyřmi bránami.<sup>38</sup> *Písmena živoucího* měla za úkol informovat takové lidi, u kterých byla největší pravděpodobnost, že přijmou jejich tvrzení, veřejným kázáním připravit lid na příchod *bába* a informovat náboženské a politické autority. Báb vyslal *Písmena živoucího* do iránských provincií a do Ázerbájdžánu a skupinu s Mollá 'Alím Bastámím do poutních měst v Iráku, a zároveň všem přikázal, aby neprozrazovali jeho jméno. V souvislosti s touto misí přirovnal Báb *Písmena živoucího* k apoštolům, o kterých hovořil jako o *Písmenech evangelia*.

### Odsouzení bábismu v Iráku

Bastámí, původně Raštího student, byl Bábem identifikován jako 'Alí<sup>39</sup> a měl za úkol v poutních městech zaujmout šejchisty, šířit *Qajjúm al-Asmá'* a informovat hlavní mudžtahidy. V Karbalá', kde vzpomínka na masakr byla stále živá, myšlenka džihádu proti sunnitům musela jistě zaujmout. Zároveň Raštího smrt, který zemřel bez ustanovení nástupce, byla dalším faktorem kladného přijetí mezi šejchisty. Bábovi následovníci se zde začali mobilizovat, kupovat zbraně a připravovat na džihád. V Nadžafu Bastámí navštívil nejvyššího mudžtahida Muhammada Hasana a daroval mu kopie Bábových textů. Muhammad Hasan jej odmítl a označil za heretika. Kvůli veřejné podpoře a rychlému šíření *Qajjúm al-Asmá'*, Bastámího odpůrci upozornili osmanské autority na existenci nové hereze a stoupeneci Muhammada Hasana převzali iniciativu do vlastních rukou, zatkli Bastámího a předali jej Osmanům.

37| V *Baján-e fársí* Báb explicitně tvrdí, že Bůh zakázal žít těm, kteří nepřijmou jeho učení v zemi Bajánu (*Íránu*). MACEOIN. *The Messiah of Shiraz*. s. 474, 557.

38| Během menší skrytosti (*ghejbat-e soghrá*) dvanáctého imáma existovala v ší'e dvanáctníků linie čtyř brán (sg. *báb*, pl. *abwáb*). Termínem *báb* se označoval takový člověk, který byl imámovým reprezentantem a prostředníkem mezi ním a komunitou. Podle tradice měla poslední imámová zpráva instruuovat čtvrtého *bába* Abul Hasan 'Ali ibn Muhammad al-Sammarri (zemřel 941), aby po sobě neustanovil žádného nástupce. MOEZZI, Mohammad Ali Amir. *The Divine Guide in Early Shi'ism: The Sources of Esotericism in Islam*. New York: State University of New York, 1994. s. 100.

39| AMANAT. *Resurrection and Renewal*. s. 176.

Soud s Bastámím byl sledován evropskými velvyslanci a zúčastnili se jej sunnitští a šíitští duchovní.<sup>40</sup> Přítomnost evropských velvyslanců měla zabránit dalšímu zhoršení osmansko-iránských, a tedy i sunnitsko-šíitských vztahů. Knihu, kterou Bastámí šířil, sunnité označili za heretickou, a požadovali pro Bastámího trest smrti. Šíitští duchovní stáli na straně Bastámího z obav, že by jeho odsouzení vedlo k dalšímu potlačování šíitů na území Iráku. Soud se kvůli sunnitské většině dohodl na trestu smrti, který měl zároveň sloužit jako exemplární trest. Bastámí byl poslán do Konstantinopole, ale během cesty zmizel a jeho další osud je nejasný. Bahá'istickou tradicí je tak považován za prvního bábistického mučedníka. Báb, který vykonal cestu do Mekky a byl připraven na cestu do Karbalá', si byl vědom potencionálního nebezpečí v Iráku a rozhodl se proto vrátit do rodného Šírázu. Kvůli nesplnění podmínky cesty do Karbalá' se většina lidí, kterou Bastámí zmobilizoval, od Bába odvrátila. Ti, kteří mu navzdory tomu stále věřili, zůstali v Iráku skrývající svou víru, nebo odešli do Šírázu.<sup>41</sup>

### **Báb jako Mahdí a zakladatel nového prorockého cyklu (1847–1850)**

Dokud zůstával dvanáctý imám ve skrytosti, úkolem iránských mudžtahidů bylo vést komunitu.<sup>42</sup> Bábovo tvrzení, že je imámem, implikovalo zrušení jejich úřadu a velká část Bábových textů byla jejich kritikou, proto byly první útoky na Bába vedeny z řad kleriků.<sup>43</sup> Báb zamýšlel spojit se se šáhem a společně vést džihád proti všem, kteří by vystupovali proti Bábovým nárokům.<sup>44</sup> Šáh, chovající k Bábovi sympatie, si byl vědom jeho popularity a možných důsledků poprav, snažil se jej před duchovenstvem chránit od roku 1847, kdy byl vězněn v Ázerbájdžánu. Na rozdíl od duchovenstva, které vyžadovalo trest smrti, se iránská vláda snažila prosadit shovívavější rozhodnutí a byla snaha ho dvorními lékaři prohlásit za mentálně nepůsobilého, aby tak unikl trestu smrti.<sup>45</sup>

V době svého věznění sepsal Báb několik děl. Mezi nejdůležitější texty patří *Seedm důkazu (Dalá'il-e sab`a)* a kniha *Vysvětlení (Baján-e farsí)*, kterou nedokon-

40| LITVAK, Meir. „Encounters between Shi'i and Sunni Ulama' in Ottoman Iraq“. in: BENGIO, Ofra a LITVAK, Meir. *The Sunna and Shi'a in History: Division and Ecumenism in the Muslim Middle East*. New York, N.Y.: Palgrave Macmillan, 2011. s. 69–86, 79.

41| AMANAT. *Resurrection and Renewal*. s. 256.

42| Vedení komunity mudžtahidy je typické pro právní školu *usúli*, která v současné ší'e dvanáctníků převládá od 18. století.

43| ALGAR, Hamid. *Religion and state in Iran, 1785–1906*. Berkeley: University of California Press, 1980. s. 139.

44| SCHARBRODT, Oliver. *Islam and the Baha'i Faith: Comparative Study of Muhammad 'Abduh and 'Abdul-Baha 'Abbas*. New York: Routledge, 2008. s. 35.

45| AMANAT. *Resurrection and Renewal*. s. 391.

čil.<sup>46</sup> V textech už Báb nevystupoval jako brána k imámovi, ale explicitně se označil za Mahdího. Jak již bylo výše zmíněno, postava Mahdího a dvanáctého imáma je v ší'ie dvanáctníků totožná, jen s rozdílem, že pojetí Mahdího má eschatologické konotace. S příchodem Mahdího tedy začal den vzkříšení a podle Bába nový prorocký cyklus. Opuštění islámu znamenalo v praktické rovině nahrazení šarí'atských ustanovení zákony obsaženými v *Baján-e farsí*. I když je bábismus často vysvětlován jako revolta vůči sociálním nespravedlnostem doby, morální a etická rovina Bábova učení byly v mnoha ohledech přísnější než šarí'atská ustanovení. V *Baján-e farsí* se vyskytují příkazy k vyhoštění nevěřících ze země, zabavení jejich majetku, pálení jiných náboženských knih, bourání staveb jiných náboženství a podobně.<sup>47</sup> V Bábově učení rezonuje vliv i jiných náboženských tradic než islámu, například zoroastrovského uctívání slunce, mandejských očišťovacích rituálů,<sup>48</sup> kabalistického symbolismu atd.<sup>49</sup> Bahá'ulláh na Bábovy příkazy v Nejsvětější knize (*Al-Kitáb al-aqdas*) reaguje, některé ruší a některé, jako například povinnost každých devatenáct let měnit nábytek, nechává.

### Bábisté

Během Bábova uvěznění, v letech 1847 až 1850, docházelo k násilným revoltám, hlavně na severu Íránu, kde byl počet bábistů největší. Za vlády Muhammada Šáha Qádžára (vládl 1834–1848) docházelo k obecnému nárůstu násilí ve městech, které dle Bába bylo způsobeno íránskou vládou a duchovními. Báb svým učením zaujal městske obyvatelstvo a nižší náboženskou vrstvu s neortodoxním vzděláním, obchodníky a bazaristy. Neschopnost bábismu zaujmout nomády, kteří tvořili polovinu íránské populace, je často spojována s pozdější vojenskou porážkou bábistů.<sup>50</sup> Bahá'ulláh znal kruhy spíš soudní a administrativní než náboženské, a nepatřil tak mezi typické konvertity k bábismu.<sup>51</sup> Zároveň on ani jeho rodina nikdy nepřišli do kontaktu s šejchisty, kteří zpočátku tvořili hlavní okruh Bábových stoupenců. Přesto Bahá'ulláh inklinoval k esoterice a súfijské mystice víc než k normativnímu náboženství ulámů.

46| Knihy Sedm důkazů a Vysvětlení (*Baján-e fársí*) byly sice sepsány v perštině, ale obě mají kratší arabskou verzi. Perský *Baján-e fársí* byl dvakrát přeložen do francouzštiny, Arthurem Gobineau a Louisem Nicolassem.

47| MACEOIN. *The Messiah of Shiraz*. s. 512.

48| K mandejským očišťovacím rituálům viz GEBELT, Jiří. „Masbuta. Mandejský 'křest'“. in: *Theologická revue* 80 (2009). s. 44–65.

49| AMANAT. *Resurrection and Renewal*. s. 144.

50| Ibid. s. 370.

51| Ibid. s. 369.

### Konflikt se státem a oddělení od islámu

Největší konflikt mezi bábisty a státem se udál v Mazandaránu na severu země mezi lety 1848 a 1849. Mollá Husajn se se svými ozbrojenými následovníky rozhodl v červenci 1848 opustit Mašhad a osvobodit Bába z vězení v Ázerbájdžánu. Během cesty se k nim začali přidávat další bábisté a ozbrojená skupina začala budit obavy. Byl jim zakázán vstup do hlavního města provincie Mazandaránu, a posléze na ně zaútočila skupina místních jezdců. Když došli do chrámu Šajch Abu 'Ali Fazl Tabarsí, opevnili se, a postupně se k nim přidalo až pět set bábistů z Íránu i Iráku. V průběhu konfliktu Mollá Husajn vztyčil černou standartu, která v islámské eschatologii oznamovala příchod Mahdího, za něhož se před pár měsíci označil Báb. Konflikt tak získal svůj eschatologický rozměr.<sup>52</sup> Událost skončila vítězstvím íránské armády v květnu 1849 a většina bábistů a *Písmen živoucího*, včetně Mollá Husajna, padla.<sup>53</sup> Na severu země docházelo k dalším povstáním, kterým už ale chyběl silnější náboženský motiv a byla spíš sociálně a politicky orientována. Bahá'ističtí autoři často o bábistických násilných aktivitách hovoří jako o nutné obraně v reakci na náboženské perzekuce a odmítají hovořit o rebeliích a militantnosti.<sup>54</sup> Konflikt v Tabarsí je v bahá'istických pramenech připomínán jako symbol statečnosti a vzdoru a o padlých se hovoří jako o mučednících. Shoghi Effendi se v knize *Bůh prochází (God passes by)* snaží bábisty zachytit jako „proto-bahá'isty“. Ještě v roce 1848 se sešlo zhruba osmdesát bábistů, včetně Bahá'ulláha, ve vesnici Badaš na severu Íránu, aby projednali budoucí vývoj hnutí a shodli se na definitivní rozluce s islámem. Komunitu po setkání vedla Zarrin-Taj, známá též jako Tahíra, jež byla původně Raštího žačkou a během setkání si dle zprávy sundala šátek, což je interpretováno jako symbol opuštění islámu.

V období 1848 až 1850 zemřelo v dalších konfliktech přibližně dva tisíce bábistů, samotný Báb byl v roce 1850 veřejně popraven. O dva roky později se tři bábisté pokusili spáchat atentát na Násiroddína Šáha (vládl 1848–1896), což vyvolalo vlnu dalšího zatýkání a poprav. Tahíra byla mezi bábisty vyslýchána jako jedna z prvních a odsouzena k trestu smrti. Většina bábistických vůdců byla po roce 1852 mrtvá, nebo nucena odejít do exilu. Hnutí se začalo štěpit a okolo 25 bábistů se označilo za „*Toho, jehož Bůh zjeví*“. Mezi zatčenými byl i Bahá'ulláh, který byl v roce 1853 propuštěn díky intervenci ruského velvyslance a byl nucen

52| MACEOIN. *The Messiah of Shiraz*. s. 581.

53| ZABIHI-MOGHADDAM, Siyamak. „The Babi-State Conflict in Mazandaran: Background, Analysis and Review of Sources“. in: SHARON, Moshe. *Studies in Modern Religions, Religious Movements and the Babi-Baha'í Faiths*. Boston: BRILL, 2004. s. 180.

54| Viz online: <<http://www.bahai.org/the-bab/life-the-bab>>. (1. 10. 2017).



odejít ze země.<sup>55</sup> Ačkoliv mu ruský ministr nabídl ruské občanství, Bahá'ulláh je odmítl a rozhodl se usadit v Bagdádu, kam následoval svého bratra. Ve vězení měl mít Bahá'ulláh první mystické zkušenosti a bahá'istická tradice do tohoto období umísťuje vznik prvních textů.<sup>56</sup>

### Exil v Bagdádu

Mírzá Jahjá Subh-e Azal (1830–1912), Bahá'ulláhův nevlastní bratr, byl během Bábova života pověřen uchováváním a interpretací jeho textů. Nedokončený *Baján-e fársí* byl Azalem později dokončen a publikován pod názvem *Motammem-e Baján* (Dovršení Bajánu).<sup>57</sup> Ačkoliv bahá'istické zdroje mají tendenci Azalovu roli v rámci komunity zmenšovat nebo zpochybňovat, existují dobové prameny, dle kterých se většina Bábových následníků po jeho smrti obrátila na Azala jako na zdroj pokračujícího Božího vedení.<sup>58</sup> V roce 1853 odešel do Bagdádu, kam jej bábisté následovali, a Bagdád se tak stal novým centrem bábistické aktivity. Je pravděpodobné, že v Bagdádu Azal praktikoval *taqíju*,<sup>59</sup> což je zpětně bahá'istickými zdroji interpretováno jako neschopnost vést komunitu, a zbabělost.<sup>60</sup> Bahá'ulláh nezpochybňoval Azalovo vedení a zůstal mu několik let věrný. O rok později odešel Bahá'ulláh do Kurdistánu a poblíž města Sulajmánija žil jako derviš. V roce 1858 sepsal knihu ujištění (*Kitáb al-íqán*), ve které popisuje svůj úmysl natrvalo se oddělit od bábistické komunity a žít jako súfijský derviš. Bahá'isty je dnes kniha ujištění považována za dokončení *Baján-e fársí*.<sup>61</sup> Texty z doby Bahá'ulláhova pobytu v Sulajmánu jsou poznamenány súfismem, jehož vliv je patrný i v pozdějších dílech.

Ke změně orientace vedení docházelo postupně mezi lety 1855 až 1863, když Bahá'ulláh nabídl takovou reinterpretaci a reformaci bábismu, která mohla zaujmout starší bábisty a kruhy mimo skupinu. Bahá'ulláh začal implicitně zpochybňovat Azalovu autoritu, a *de facto* se stal vůdcem skupiny, když se aktivně zapojoval

55| MACEOIN. *The Messiah of Shiraz*. s. 582.

56| EFFENDI, Shoghi. *God passes by*. Wilmette: Bahá'í Publishing Trust, 1979. s. 101

57| MACEOIN, Denis, „Bayan (2)“. *Encyclopaedia Iranica* 3/8. s. 878–882, 878. Viz online: <<http://www.iranicaonline.org/articles/bayan-declaration-elucidation-term-applied-to-the-writings-of-the-bab-q>>. (1. 10. 2017).

58| MACEOIN. *The Messiah of Shiraz*. s. 591.

59| MACEOIN, Denis. „Divisions and Authority Claims in Babism (1850–1866)“. in: *Studia Iranica*, 18 (1989). s. 93–129, 108.

60| HOFMAN. *Bahá'u'lláh, kniže pokoje*. s. 53.

61| SMITH, Peter. *A Concise Encyclopedia of the Baha'i Faith*. Boston: Oneworld, 2000. s. 203.

do záležitostí komunity a jejich vztahů s veřejností.<sup>62</sup> Začátkem 60. let si upevnil svoji pozici jako vůdce komunity a začal vyjadřovat své vůdcovství v mesiášských termínech.

Když bábistická komunita v Bagdádu narostla do takové velikosti, že se íránská vláda bála jejího znovuoobnovení a možného pokusu o převrat, začal Írán vyvíjet tlak na osmanskou Vysokou portu, aby Azala a Bahá'ulláha deportovala do vzdálenější Konstantinopole. Bahá'ulláh se před odchodem z Bagdádu prohlásil v zahradách Ridvánu svým nejbližším za „*Toho, jehož Bůh zjeví*“. Událost Bahá'ulláhova prohlášení je dodnes v bahá'ismu připomínána skrz dvanáct dnů trvající svátek Ridvánu. Veřejně vystoupil až v Edirne roku 1866, ale k rozdělení skupiny došlo o rok později, když se měl Bahá'ulláh setkat s Azalem, aby vedli veřejnou teologickou rozpravu. Azal se na setkání nedostavil, což je bahá'isty považováno za úplný předěl mezi bábismem a bahá'ismem. Bahá'ulláhovo tvrzení, že je novou božskou manifestací (a krátkodobě tvrdil, že i ztělesněným Bohem), jej opravňovalo k ukončení Bábova prorockého cyklu a nahrazení novým cyklem.

### **Azalovský bábismus a bahá'ismus**

Bábisté, kteří Bahá'ulláhovo prohlášení nepřijali, zůstali na straně jeho bratra Azala a dodnes tvoří náboženskou skupinu označovanou jako azalovský bábismus. Jejich počet v současnosti nepřesahuje dva až tři tisíce a sami se nazývají *Lid Bajánu*.<sup>63</sup> Většina bábistů se během sporu přiklonila na stranu Bahá'ulláha a kromě bábistů patřili mezi rané konvertity zoroastrovci a Židé žijící na území Íranu. Následovníci Azala a Bahá'ulláha se rozcházel v přístupu k politice, což je dobrým měřítkem pro jejich rozlišování v dobových pramenech, jelikož ještě v 90. letech 19. století byly obě skupiny pojmenovávány jednotně jako bábisté. Militantnost pramenící z mileniálního očekávání bábistů byla Bahá'ulláhem nahrazena kvietismem, zákazem zbraní a džihádu. Snaha změnit svět byla transformována do zdůraznění individuální spirituální změny člověka. Následovníci Azala zůstali i nadále politicky aktivní, usilovali o svržení Qadžarovců a jejich nahrazení novou vládou. Názory a politické ideály, které zastávali, byly téměř výhradně odvozeny od evropských myslitelů a jejich sekulární pohled byl v rozporu s teokratickými nadějemi bábismu.<sup>64</sup> Později hráli azalovci důležitou roli v mladoturecké i perské revolu-

62| MACEOIN. *The Messiah of Shiraz*. s. 498.

63| Viz online: <<http://www.bayanic.com/who/who.html>>; MACEOIN, Denis. „Azali babism“. in: *Encyclopaedia Iranica*, 3/2, 1987. s. 179–181, 181. Viz online: <<http://www.iranicaonline.org/articles/azali-babism>>. (1. 10. 2017).

64| MACEOIN. *The Messiah of Shiraz*. s. 497.

ci a je doloženo, že v Osmanské říši pomáhali šířit tajné mladoturecké noviny.<sup>65</sup> Pravděpodobně v reakci na bábisty 'Abdulbahá' v roce 1909 explicitně zakázal jakoukoliv partizánskou politiku a během revoluce přislíbil věrnost íránské vládě.

Nevraživost mezi následovníky Azala a Bahá'ulláha rostla, a když začalo docházet k násilí z obou stran, byli v roce 1868 osmanskou vládou rozděleni.<sup>66</sup> Azal byl poslán na Kypr, zatímco Bahá'ulláh do Akry v Palestině. Obě lokality byly v 19. století častým místem exilu osmanských intelektuálů, jejichž cílem bylo prosadit politické a společenské reformy. Azal se na Kypru setkal s osmanským spisovatelem a politickým aktivistou Namikem Kemalem, který společně s Midhatem Pašou hrál důležitou roli při vzniku hnutí Mladoosmanů a ve vzniku první ústavy z roku 1876. Na rozdíl od politických aktivistů v Íránu osmanští reformátoři otevřeně psali a mluvili o bahá'ismu a oceňovali jeho nauku. Bahá'ulláh, podobně jako Mladoosmané, kritizoval absolutistickou vládu sultána Abdulazíze a zdůrazňoval potřebu konstituční vlády.<sup>67</sup>

### **Bahá'isté v osmanském Iráku**

Midhat Paša, bagdáský guvernér v letech 1869–1872, provedl v bagdáské provincii několik sociálních, vzdělávacích a ekonomických reforem. Bahá'istická literatura si cení ochrany ze strany Midhata během jeho vlády a klasicky uvádí jeho dvě setkání s bahá'isty v Iráku. Po Bahá'ulláhově odchodu z Bagdádu zůstalo ve městě patnáct až dvacet rodin, které byly v roce 1868 odsunuty do Mosulu. V Mosulu měly zůstat přibližně dvacet let, z počátku byly drženy ve vězení, z něhož byly propuštěny díky Midhatově pomoci.<sup>68</sup> Po propuštění se většina rodin přesunula do Alexandretty, Bejrútu a Akry. Někteří bahá'isté se vrátili do Bagdádu, kde zakoupili dům, ve kterém žil Bahá'ulláh v 50. letech. K druhému setkání mělo podle britské konzulární zprávy dojít v roce 1870, v němž íránský ministr zahraničí požádal osmanské autority o odsunutí bahá'istů z Bagdádu kvůli návštěvě Náserróddína Šáha. Midhat nabídl bahá'istům finanční odměnu za dočasné opuštění města a odmítl jejich další perzekvování. V osmanském Iráku měli bahá'isté náboženskou

65| HANIOGLU. *The Young Turks in Opposition*. s. 57.

66| Ibid. s. 592.

67| COLE, Juan. *Modernity and the Millenium: The Genesis of the Baha'i Faith in the nineteenth Century Middle East*. New York: Columbia University Press, 1998. s. 55.

68| ALKAN, Necati. „Midhat Pasha and 'Abdu'l-Baha in 'Akka: The Historical Background of the Tablet of the Land of Ba“. in: *Baha'i Studies Review*, 13 (2005). s. 1–13, 4.

svobodu, nicméně zde nemohli svou víru šířit,<sup>69</sup> což pravděpodobně mělo vliv na budoucí vývoj komunity.

### **Bahá'ulláh a 'Abdulbahá'**

Zhruba od 70. let 19. století byl i 'Abdulbahá' v kontaktu s osmanskými reformátory, a pravděpodobně jejich prostřednictvím se i Midhat dozvěděl o 'Abdulbahá'ovi, s nímž se v roce 1880 setkal.<sup>70</sup> Díky 'Abdulbahá'ovým pozitivním vztahům a kontaktům s osmanskými úředníky a Midhatem Pašou bylo Bahá'ulláhovi v roce 1879 povoleno žít mimo vězení, a sice v Akře. Bahá'ulláh se přestěhoval se svou rodinou do nedalekého sídla v Badží, kde přijímal bahá'istické poutníky ze Severní Ameriky. V té době adresoval značnou část svých textů politickým a náboženským vůdcům a vyzýval je, aby přijali jeho učení. Přijetí bahá'ismu považoval za předpoklad nastolení světového míru. Bahá'ulláh zemřel roku 1892 jako vězeň Osmanské říše a ve své závěti označil 'Abdulbahá'a za právoplatného nástupce a za jediného možného vykladače bahá'istických textů. Bahá'ulláhovu závět se pokusil zpochybnit 'Abdulbahá'ův nevlastní bratr Mirzí Muhammad 'Alí, na jehož straně byla celá mužská část rodiny. Muhammad vedl proti 'Abdulbahá'ovi kampaň, jejímž následkem se zhoršily 'Abdulbahá'ovy vztahy s osmanskými úřady a roku 1901 byl opět uvězněn v Akře.

I přes své uvěznění se 'Abdulbahá' postaral o vybudování Bábovy svatyně v Haifě, v níž jsou uloženy Bábovy ostatky, a prvního Domu uctívání, který se nacházel v Ašchabátu na území dnešního Turkmenistánu. V Ašchabátu existovala vůbec první bahá'istická komunita s vlastními sociálními institucemi. Ve 20. letech 20. století, kdy byla ašchabátská komunita nejpočetnější, měla zhruba 4000 členů a tvořili ji především uprchlíci z Íránu. Dům uctívání byl ke konci 20. let zabaven sovětskými autoritami a později přeměněn na výtvarnou galerii. 'Abdulbahá' ve vězení sepsal Poslední vůli, ve které za svého nástupce označil svého vnuka Shoghiho Effendiho. V závěti předepsal zásady pro budoucí správu bahá'istického společenství, které bylo do té doby neorganizované, a snažil se podporovat komunitu při tvoření místních a národních rad. Z vězení byl 'Abdulbahá' propuštěn po mladoturcké revoluci (1908–1909) díky amnestii pro politické vězně. Přímý vliv Mladoturků na jeho osvobození je dosud nejasný, nicméně v době svého věznění s nimi zůstával v kontaktu. Po vysvobození se vydal na tři roky trvající cestu po Evropě a Severní Americe, během níž bahá'ismus šířil jako cestu (*tariqa*) uvnitř islámu, a ne jako

69| MOMEN, Moojan. „Esslemont's Survey of the Baha'i World, 1919–1920“. in: *Bahá'is in the West*, 14 (2004). s. 63–111, 99.

70| ALKAN. *Midhat Pasha and 'Abdu'l-Baha in 'Akka*. s. 7.

nové náboženství.<sup>71</sup> Jakákoliv jiná prezentace by pravděpodobně v Osmanské říši vedla k perzekuci.

### Vývoj bahá'ismu po mladoturecké revoluci

Když byl sultán Abdülhamid II. (vládl 1876–1909) svržen Mladoturky, začal 'Abdulbahá' kritizovat jeho vládu a nespravedlnosti vůči bahá'istům a Bahá'ulláhovi, ačkoliv sultána v průběhu vlády chválil a zdůrazňoval jeho nestrannost.<sup>72</sup> Mezi Mladoturky se 'Abdulbahá' těšil obecné úctě, ale po nastolení triumvirátu v roce 1913 se situace zkomplikovala kvůli osobní antipatii Džamála Paši, člena triumvirátu. Během vlády triumvirátu, která byla krvavější a represivnější než vláda sultána Abdülhamida II., se zhoršilo postavení všech netureckých a nemuslimských menšin, zejména arménských křesťanů.<sup>73</sup> Bahá'isté byli pravděpodobně jedinou menšinou, která politikou triumvirátu nebyla zasažena, a to díky tomu, že byl bahá'ismus prezentován jako cesta uvnitř islámu. Džamál Paša měl s 'Abdulbahá'em komplikované vztahy. Ze začátku měl být zapřisáhlým nepřítelem bahá'ismu, ale po setkání v Palestině mělo dojít k dočasnému zlepšení vztahů. Když se Džamál zeptal 'Abdulbahá'a, co je příčinou úpadku Osmanské říše, 'Abdulbahá' měl dle dobového tisku odpovědět, že to je přítomnost rozličných náboženství na území říše, přičemž měl navrhnout, aby se náboženští vůdcové sešli a shodli na jednom jednotícím náboženství.<sup>74</sup> Džamál slíbil, že takové setkání zajistí, ale než k tomu došlo, vztahy se opět zhoršily. Potřebu jednoty náboženství v Osmanské říši cítil i 'Abdullah Cevdet (1869–1932), osmanský novinář a jeden z původních členů opozičního hnutí Výboru pro jednotu a pokrok (*İttihat ve Terakki Cemiyeti*), který vnímal bahá'ismus jako přechod mezi islámem a materialismem. Za své postoje a šíření bahá'ismu v tisku byl označen za věčného nepřítele islámu a měl být souzen. V průběhu soudního procesu se však Osmanská říše roku 1920 rozpadla, a tak nebyl vynesen verdikt.<sup>75</sup> Po rozpadu říše zůstal 'Abdulbahá' v Palestině a během britského mandátu mu byla zajištěna relativní bezpečnost.

71| ALKAN, Necati. „The Young Turks and the Baha'is in Palestine“. in: BEN-BASSAT, Yuval a GINIO, Eyal. *Late Ottoman Palestine: The Period of Young Turk Rule*. London: I.B. Tauris, 2011. s. 256–278, 264.

72| Ibid. s. 265.

73| K arménským křesťanům viz ŘOUTIL, Michal a KOŠTÁLOVÁ, Petra a NOVÁK, Petr. *Katastrofa křesťanů: Likvidace Arménů, Asyřanů a Řeků v Osmanské říši v letech 1914–1923*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2017.

74| ALKAN. „The Young Turks“. s. 272.

75| ALKAN, Necati. „The eternal Enemy of Islam: Abdullah Cevdet and the Baha'i Religion“. in: *Bulletin of SOAS*, 68 (2005). s. 1–20, 11.

## Vedení komunity

Roku 1921 'Abdulbahá' zemřel a vedení komunity si začal nárokovat 'Abdulbahá'ův bratr Muhammad 'Alí, který byl Bahá'ulláhem v Knize smlouvy (*Al-Kitáb-i-'Ahd*) označen za 'Abdulbahá'ova nástupce.<sup>76</sup> Nicméně nástupnictví bylo ustanoveno podle 'Abdulbahá'ovy závěti a Shoghi Effendi se stal „*Strážcem víry*“. Muhammad 'Alí byl Shoghi Effendim označen za porušitele boží smlouvy a exkomunikován.<sup>77</sup>

## Muhammad Mustafa Baghdádí

Pro další vývoj bahá'ismu ve Spojených státech a Iráku je důležitá rodina Muhammada Mustafy Baghdádího, který zemřel roku 1910 a byl Shoghi Effendim označen za jednoho z Bahá'ulláhových apoštolů. Muhammad byl bahá'istou už od Bahá'ulláhova prohlášení v roce 1863 a po Bahá'ulláhově odchodu do Konstantinopole byl pověřen vedením bagdádské komunity. V průběhu svého života obdržel od Bahá'ulláha a 'Abdulbahá'a přes čtyři sta desek a byl i jedním z bahá'istů, kteří byli v 70. letech odsunuti do Mosulu. Později se odstěhoval do Bejrútu, kde se stal Bahá'ulláhovým zástupcem. Jeho syn Zia Mabsut' Baghdádí (1844–1937) patřil mezi hlavní bahá'isty ve Spojených státech, kde byl od roku 1911 činný jako editor bahá'istického deníku *Star of the West*, který je důležitým dobovým pramenem. Zióv synovec Adib Razi Baghdádí (1905–1988) byl zakladatelem Národní duchovní rady v Iráku v roce 1921, kde působil do roku 1960.<sup>78</sup>

## III) Britský mandát a vznik samostatného Iráku

### Irácká monarchie

Jak bylo výše uvedeno, na území Iráku směli bahá'isté praktikovat svou víru, nicméně její šíření bylo vládou a 'Abdulbahá'em zakázáno. Situace se změnila po obsazení Bagdádu Brity roku 1917, když 'Abdulbahá' poslal bagdádské komunitě desku se svolením k šíření víry. Postupné obsazení vilájetů Basry, Bagdádu a Mosulu vyvrcholilo britskou mandátní správou mezi lety 1920 až 1932 a vytvořením Iráku. Britská správa byla zakotvena v Anglo-irácké dohodě, ústavě a monarchii s králem Fajsalem I. Dohoda byla uzavřena na dobu dvaceti let (1922–1944) a zaručovala svobodu vyznání, dovoľovala náboženským komunitám zakládat vlastní školy a explicitně zakazovala diskriminaci na základě jazyka, rasy a náboženství. Ústava byla ratifikována roku 1924 a přetrvala s menšími změnami až do roku 1958.

76| BAHÁ'U'LLAH. "Kitáb-i-'Ahd". *Tablets of Bahá'u'lláh Revealed After the Kitáb-i-Aqdas*. Wilmette: Bahá'í Publishing Trust, 1998. s. 222.

77| ADAMSON, Hugh. *The A to Z of the Bahá'í Faith*. Lanham, Md: Scarecrow Press, 2009. s. 121.

78| EKBAL, Kamran. „Bagdadi family,” *Encyclopaedia Iranica*. Viz online: <<http://www.iranicaonline.org/articles/zarinaia>>. (1. 10. 2017).

Britská přítomnost v Iráku vyvolala vlnu nacionalismu a odpor muslimů vůči křesťanské nadvládě. Britové doufali, že garantováním práv menšinám získají loajální spojence.<sup>79</sup> Nejpočetnější bahá'istické komunity byly stále v Íránu, Turkmenistánu a Spojených státech amerických. Udávané počty bahá'istů z mandátního Iráku se různí, střízlivé odhady uvádí sto osob,<sup>80</sup> jiné patnáct tisíc.<sup>81</sup> První údaj je pravděpodobnější s ohledem na to, že až do roku 1917 nemohli bahá'isté v Iráku vykonávat jakoukoliv misii, a raná komunita tak byla pravděpodobně tvořena skupinou konvertitů z dob Bahá'ulláhova bagdádského prohlášení se za „*Toho, jehož Bůh zjeví*“. Dalším argumentem pro nižší počet bahá'istů je fakt, že na rozdíl od jiných blízkovýchodních bahá'istických komunit se irácké komunitě dostávalo menšího prostoru v interních bahá'istických zpravodajích. Duchovní rady v Egyptě, Íránu, Turecku a Iráku měly od roku 1923 povinnost pravidelně přispívat články a informacemi o svých aktivitách, které byly později zveřejňovány v bahá'istických periodikách.<sup>82</sup> Zprávy z Iráku se od jiných zpráv z blízkovýchodních oblastí lišily absencí informací týkajících se násilí nebo věznění.

### Vztah s muslimy

Navzdory zaručené právní ochraně se bahá'isté cítili pod neustálým ohrožením ze strany šíitů, a když referovali o vraždách iránských bahá'istů, obávali se podobného zhoršení na území Iráku. Podle britské mandátní komise k žádnému násilí během mandátu nedošlo a jediným nelegálním činem vůči bahá'istům bylo zabránění domu, ve kterém žil Bahá'ulláh v letech 1853 až 1863. Budova, kterou bahá'isté považovali za posvátnou, měla být proměněna v Dům uctívání, a zároveň sloužit poutníkům z Íránu na cestě do Palestiny. Soudní spor začal roku 1921, a ačkoliv v jeho dlouhém průběhu byla bahá'istům několikrát přiznána práva na její vlastnictví, budovu už zpět nikdy nezískali, a v roce 2013 byla nakonec zbourána.<sup>83</sup> Britové zastávali názor, že zabránění budovy nebylo nábožensky motivované, ale šlo o využití situace vzniklé ze sporného vlastnictví. Šíité budovu přeměnili ve 20. letech 20. století na místo uctívání imáma Husajna.

Za zmínku stojí situace v Egyptě, ve kterém byl bahá'ismus v roce 1927 poprvé muslimy uznán jako nezávislé náboženství, a ne jako sekta islámu. Pozitivní uznání bahá'ismu bylo spíše vedlejším produktem soudního rozsudku, který muslimům zakázal sňatek s bahá'isty. Hlavním argumentem bylo, že povaha nauky a praxe

79| *The Bahá'í World: A Biennial International Record*. vol: 4 (1930–1934). s. 239.

80| JOHNSON a GRIM. *The World's Religions in Figures*. s. 61.

81| LUKITZ, Liora. *Iraq: The Search for national Identity*. Portland, Ore.: F. Cass, 1995. s. 152.

82| *Star of the West*. vol. 14, (1921). s. 17.

83| Viz online: <<http://news.bahai.org/story/961/>>. (1. 10. 2017).

bahá'ismu jsou neslučitelné s islámem, a člověk vyznávající bahá'ismus nemůže být za žádnou cenu označen jako muslim.<sup>84</sup> Irácká komunita si po vzoru bahá'istů ze Spojených států amerických zvolila v roce 1931 Národní duchovní radu, která reprezentovala bahá'istickou komunitu z šesti iráckých lokalit.

### **Král Fajsal I. a irácká nezávislost (1932–1958)**

Krátká epizoda z roku 1930 ilustruje převládající kladné vztahy 'Abdulbahá' a bahá'istů s vládními představiteli. Americká misionářka Marta Rootová navštívila iráckého krále Fajsala, který do styku s bahá'ismem přišel zřejmě poprvé v roce 1920, když se setkal s 'Abdulbahá'em v Bejrútu. Rootová setkání připomněla a Fajsal měl dle reportáže podotknout, že k 'Abdulbahá'ovi choval velikou úctu.<sup>85</sup> Během sezení Rootová položila několik otázek, týkajících se především jednoty Arabů a stavu soudního procesu o vlastnictví Bahá'ulláhova domu, kterému Fajsal přislíbil brzké vyřešení. Rootová ocenila jeho snahu o reformu školství a prosazení vzdělání žen.

V roce 1930 byla podepsána nová Anglo-irácká dohoda, která vycházela z předchozí dohody a zaručovala Iráku nezávislost, nicméně vliv Británie i přesto zůstal stejný. Britové si směli ponechat vojenské základny a poskytovali iráckému vojsku výcvik. Dva roky po uzavření dohody se Irák stal vůbec první nezávislou mandátní zemí a členem Společnosti národů. Nová dohoda nebyla nacionalisty ani menšinou kladně přijímána. Nacionalistům vadilo, že vazby mezi Irákem a Británií nebyly úplně zpřetrhány a menšinám naopak vadilo oslabení vazeb, které mohlo přinést zhoršení jejich situace.<sup>86</sup>

### **Postavení bahá'istů v období nezávislosti**

Pro období irácké nezávislosti je charakteristický růst bahá'istické komunity. Ve 30. letech bahá'isté informovali, že se jim vede lépe než během mandátní správy. O tom svědčí i zvýšení počtu místních duchovních rad v té době. Z původních dvou místních rad a dvou neorganizovaných skupin<sup>87</sup> na začátku 30. let se komunita v průběhu dvaceti let rozrostla na deset rad a šest dalších skupin.<sup>88</sup> Ačkoliv bahá'isté informovali o občasných útocích ze strany Židů a šítů, k větším násilnostem, které se děly například v Íránu, nedocházelo. Koncem 30. let bahá'isté přeložili knihu „Bahá'ulláh a nová éra“ do kurdštiny a začali misii mezi Kurdy, která

84| *The Bahá'í World: A Biennial International Record*. vol: 2 (1926–1928). s. 32.

85| *The Bahá'í World: A Biennial International Record*. vol: 3 (1928–1930). s. 354.

86| MARR, Phoebe. *The Modern History of Iraq*. Boulder: Westview Press, 2003. s. 35.

87| Neorganizovanou skupinou se zde míní takový počet bahá'istů, který nepřesahuje počet devět.

88| *The Bahá'í World: A Biennial International Record*. vol: 5 (1932–1934). s. 55.



dle jejich zdrojů měla úspěch.<sup>89</sup> K založení samostatných rad na území Kurdistánu došlo až začátkem 40. let díky iránským misionářům. Příchod více než dvou set Íránců do Iráku v důsledku misie vyvolal podezření, a někteří z nich byli deportováni, což znamenalo rozpuštění rad v Basře, Mosulu a Kirkúku. V roce 1950 došlo pak v Kirkúku ze strany muslimů k prvnímu uznání bahá'istického sňatku vůbec.<sup>90</sup> Bahá'isté, vedeni vírou, že brzy vysoudí Bahá'ulláhův dům a budou jej moci přeměnit na Dům uctívání, se ve 30. letech soustředili na stavbu administrativního centra (*Haziratu Í-Quds*), které se musí nacházet vedle domu uctívání. Stavbu dokončili roku 1939 a její součástí byl sekretariát, hostel pro poutníky a knihovna.

### Misie

Neodmyslitelnou součástí bahá'istické administrativy je tvorba plánů systematického šíření víry. V Iráku byl roku 1947 spuštěn Tříletý plán, jehož cílem bylo založení deseti nových místních rad na jihu země v oblasti řeky Šatt al-'Arab, kde byli bahá'isté rozptýleni a izolováni. Součástí plánu byla stavba bahá'istické haly v Bagdádu a podílení se na splácení mezinárodního dluhu způsobeného náročnou misíí. Tříletý plán byl pro irácké bahá'isty natolik vyčerpávající, že z finančních důvodů přestali komunikovat se zahraničními komunitami, a zprávy tak byly ještě více omezeny.<sup>91</sup>

Další, tentokrát celosvětový plán byl spuštěn roku 1953 Shoghim Effendim pod názvem Desetiletá křížová výprava (*Ten year crusade*). Její cílem bylo zdvojnásobení počtu zemí, kde se bahá'isté nacházeli.<sup>92</sup> V roce 1953 bahá'isté žili celkově v 128 zemích a cílem plánu bylo 258 zemí. V hlavních městech islámských států mělo být založeno šest náboženských soudů, a to v Teheránu, Káhiře, Novém Dilí, Karáčí, Kábulu a Bagdádu.<sup>93</sup> Kromě založení náboženského soudu v Bagdádu měli iráckí bahá'isté několik dalších úkolů. Tím nejdůležitějším byl přenos ostatků Bahá'ulláhova otce na bahá'istický hřbitov v Bagdádu a zakoupení Zahrad Ridvánu, které, jak se později ukázalo, nebylo z finančních důvodů možné. V průběhu 50. let se počet místních rad zmenšil, a úkolem iráckých bahá'istů bylo opětovné zvýšení počtu rad z šesti na šestnáct a misie do Jemenu, Ománu a na Seychely. Těm, kteří se podíleli na misijní činnosti, dal Shoghi Effendi titul Rytíř Bahá'ulláha (*Knight of Baha'ullah*). Během Desetileté křížové výpravy Shoghi Effendi zemřel (1957) a v Iráku došlo k prvnímu sčítání lidu, ve kterém byl bahá'ismus uveden jako samostatné

89| *The Bahá'í World: A Biennial International Record*. vol: 7 (1937–1938). s. 156.

90| *The Bahá'í World: A Biennial International Record*. vol: 9 (1940–1944). s. 81.

91| *The Bahá'í World: A Biennial International Record*. vol: 11 (1946–1950). s. 25.

92| *The Bahá'í World: A Biennial International Record*. vol: 12 (1950–1954). s. 256.

93| NAKHJAVANI, Ali. „The Ten Year Crusade“. in: *Journal of Bahá'í Studies*, 14 (2004). s. 1–37, 17.

náboženství. O rok později došlo v Iráku k vojenskému převratu, který svrhl iráckou monarchii a nastolil republiku v čele s 'Abdulkarímem Qásimem (1914–1963). Desetiletá křížová výprava byla zakončena otevřením Světového domu spravedlnosti v izraelské Haifě roku 1963, tedy sto let po Bahá'ulláhově prohlášení se za „*Toho, jehož Bůh zjeví*“.

#### IV) Irácká republika

Jak již bylo zmíněno, v roce 1958 došlo k vojenskému převratu, který svrhl monarchii a ustanovil na území Iráku republiku. Ústava z roku 1925 byla nahrazena prozatímní ústavou, která opět zakazovala diskriminaci na základě pohlaví, původu, jazyka a náboženství. Během vlády 'Abdulkaríma Qásima (1958–1963) docházelo k rozsáhlým investicím do školství, lékařství a péče o nižší sociální vrstvy.<sup>94</sup> Je pravděpodobné, že bahá'isté, vzhledem k povinnosti vzdělání pramenící z Nejsvětější knihy,<sup>95</sup> těžili z dostupnosti sekulárního vzdělání i ze zrovnoprávnění žen v roce 1959. Během Qásimova režimu došlo ke změně politické orientace z prozápadní na provýchodní, což mohlo představovat pro bahá'isty potenciální problém kvůli jejich korespondenci se Světovým domem spravedlnosti v Haifě a americkou komunitou. Íránský původ bahá'ismu se rovněž mohl stát problematickým zejména v době, kdy sílily tenze mezi Íránem a Irákem.

'Abdulkarím Qásim byl svržen a popraven roku 1963 při převratu vedeném arabskou socialistickou stranou Baas, která se později v roce 1968 ujala moci. Mezi lety 1958 až 1970 bylo pět prozatímních ústav, přičemž všechny garantovaly rovnost bez ohledu na jazyk, rasu a náboženství.<sup>96</sup> Svoboda vyznání byla zaručena pod podmínkou, že náboženství a jeho praxe nejsou v rozporu s ústavou nebo jinými zákony.<sup>97</sup> Saddám Husajn (1937–2006), který se podílel na převratu v roce 1963, se roku 1979 stal iráckým prezidentem a zůstal jím až do americké invaze v roce 2003.

#### Baasistická vláda

Při nedostatku informací je těžké mapovat osudy komunity, jisté však je, že navzdory sekulární vládě strany Baas se právní postavení bahá'istů zhoršilo. V roce 1965 byly uzavřeny místní duchovní rady a o tři roky později byly zakázány bahá'istické

94| MARR. *The Modern History of Iraq*. s. 101.

95| BAHÁ'U'LLAH. *Nejsvětější kniha*. s. 34, verš 48.

96| AHMMAD, Yadgar Kamal. „Water Law and Cooperation in the Euphrates-Tigris Region“. in: KIBAROGLU, Aysegül et al. *Water Law and Cooperation in the Euphrates-Tigris Region*. Leiden: Brill, 2013. s. 196.

97| Irácká ústava z roku 1970, článek 25. Viz online: <<http://www.hrcr.org/hottopics/statute/scans/iraq1.pdf>>. (1. 10. 2017).

aktivity.<sup>98</sup> Roku 1970 byl bahá'ismus oficiálně státem zakázán, následkem čehož několik bahá'istických rodin emigrovalo do Kanady, kde se podílely na zakládání místních duchovních rad.<sup>99</sup> V roce 1975 byl prosazen regulační zákon, který zakazoval uvedení bahá'ismu na průkazu totožnosti, a bahá'isté tak byli v úředních záznamech vedeni jako muslimové.<sup>100</sup> Pokud bahá'isté nesouhlasili s uvedením islámu jako své víry, neměli identifikační doklady, a bylo jim tak znemožněno studium, svatba nebo případná vycestování.

I když byl bahá'ismus zakázán, v praxi podle dostupných zdrojů nedocházelo k fyzickým represím a jediným doložitelným případem represe bylo krátkodobé zatčení zhruba padesáti bahá'istů.<sup>101</sup> Poslední bahá'istickou publikovanou zprávou v dostupných periodikách z období vlády strany Baas je zpráva z roku 1983, informující, že se žádní bahá'isté nevyskytují ve vězeních.<sup>102</sup> V postavení bahá'istů v Iráku mohlo hrát velkou roli, zda byl bahá'ismus vnímán jako samostatné náboženství, nebo sekta uvnitř šíitského islámu. Během osmileté války s Íránem (1980–1988) byli šíité v Iráku považováni za hrozbu pro stát a docházelo k jejich častým deportacím do Íránu. S přihlédnutím k absenci dokladů ohledně perzekvování nebo deportace bahá'istů je tedy pravděpodobné, že s šíity nebyli spojováni. V Íránu byli bahá'isté po islámské revoluci 1979 systematicky pronásledováni, popravováni a vězněni. Státem zde byl bahá'ismus oficiálně zakázán až roku 1983 navzdory tomu, že k jeho postupnému zákazu docházelo v jiných islámských zemích už od 60. let.

## V) Po roce 2003

Po invazi Spojených států a jejich spojenců do Iráku byl svržen Saddám Husajn a jako přechodná vláda byla ustanovena Prozatímní koaliční správa (2003–2004). Již v roce 2004 došlo po více než třiceti letech k obnově místních bahá'istických

98| *The Bahá'í World: A Biennial International Record*, vol: 15 (1968–1973). s. 173.

99| *The Bahá'í World: A Biennial International Record*, vol: 16 (1973–1976). s. 528.

100| CASTELLINO, Joshua a CAVANAUGH, Kathleen. *Minority rights in the Middle East*. Oxford, United Kingdom: Oxford University Press, 2013. s. 217.

101| V roce 1973 došlo k vlně zatýkání, když se bahá'istické dívky zmínily ve škole o své víře. Jejich spolužačka, dcera ministra vzdělání, se o diskuzi zmínila otci, který následující den propustil ředitele školy a ministr vnitřních věcí nařídil zatčení dívek. Incident vyvolal sérii zatčení padesáti bahá'istů, kteří byli souzeni, ale ještě ve stejném roce zproštěni viny. S jejich osvobozením nesouhlasila revoluční rada, která nařídila nové projednání u válečného soudu. Válečný soud nařídil rozsudek smrti, který byl později upraven na vězení v rozmezí tří let až doživotí. Po soudu následovala další vlna zatýkání a koncem roku 1975 se nacházelo celkem 28 bahá'istů ve vězení. Nicméně všichni bahá'isté byli v následujících letech z vězení propuštěni a zproštěni viny. *The Bahá'í World: A Biennial International Record*, vol: 16 (1973–1976). s. 138.

102| *The Bahá'í World: A Biennial International Record*, vol: 18 (1979–1983). s. 96.

rad a byli zvoleni zástupci Národní duchovní rady. V roce 2005 vstoupila v platnost nová ústava, která zaručovala svobodu vyznání, náboženským komunitám dovozovala správu vlastních nadací (*wakfů*) a institucí.<sup>103</sup> Kromě obecně zaručené náboženské svobody byly v ústavě výslovně zmíněny tři náboženské menšiny, a to křesťané, mandejci a jezídi. Ústava stanovila islám jako státní náboženství a zdroj legislativy, což ovlivnilo další právní postavení bahá'istů.

Právní regulace z roku 1975, která zakazovala uvedení bahá'ismu na dokladech totožnosti, byla zrušena až v roce 2007,<sup>104</sup> nicméně i po jejím zrušení mají bahá'isté, podobně jako járesáni, problém s obdržáním dokladů.<sup>105</sup> Boj za rovnoprávné postavení komplikuje fakt, že se bahá'isté nemohou kvůli své nauce angažovat v politice, a nemají tak své politické zastoupení. Formální změna náboženské identity z muslimské na bahá'istickou je pro bahá'isty problém z toho důvodu, že z pohledu islámského práva je taková konverze nemyslitelná. Situace se netýká pouze těchto „formálních konvertitů“, ale i jejich potomků, kteří jsou kvůli „muslimským“ rodičům automaticky vedeni jako muslimové. Teoreticky nejjednodušší je situace pro bahá'isty, kteří byli při sčítání lidu z roku 1957 vedeni jako bahá'isté, a změna dokumentů by tak byla pouze uznáním předchozí identity. Nicméně i tak jsou známy jen čtyři případy obdržení průkazů totožnosti.<sup>106</sup>

Absence dokladů zhoršuje sociální postavení iráckých bahá'istů už od roku 1975, a při nedostatku dostupných zpráv můžeme pouze spekulovat, jak se komunita vyrovnává s nemožností svateb a studia, které je podle Nejsvětější knihy povinností. V Íránu, kde je bahá'istům také odepřen přístup ke státnímu vzdělání, byl bahá'isty roku 1987 založen Bahá'istický institut vyššího vzdělání (*Bahá'i institute for higher education*), který v současnosti nabízí 38 studijních programů.<sup>107</sup> Nicméně je nutné připomenout, že v Íránu žije zhruba 300 tisíc bahá'istů, což tamní komunitě usnadňuje vzájemnou podporu a dovoluje organizaci podobných institucí na rozdíl od Iráku, ve kterém žije dva tisíce převážně neorganizovaných bahá'istů. Vzdělání, ale i různé ekonomické činnosti, jsou tedy pro irácké bahá'isty zaručeny pouze skrze formální uvedení islámu na dokladech.

103| Irácká ústava z roku 2005, článek 43b. Viz online: <[https://www.constituteproject.org/constitution/iraq\\_2005.pdf?lang=en](https://www.constituteproject.org/constitution/iraq_2005.pdf?lang=en)>. (1. 10. 2017).

104| United States Department of State, 2014 Report on International Religious Freedom- Iraq, 14 October 2015. Viz online: <<http://www.refworld.org/docid/5621059015.html>>. (1. 10. 2017).

105| K járesánům viz KUBÁLEK, Petr. „Járesáni a Šabakové“. in: GEBELT. *Ve stínu islámu*. s. 322–350.

106| Viz online: <[http://wikileaks.org/plusd/cables/07BAGHDAD2371\\_a.html](http://wikileaks.org/plusd/cables/07BAGHDAD2371_a.html)>. (1. 10. 2017).

107| Viz online: <[http://www.bihe.org/index.php?option=com\\_content&task=view&id=146&Itemid=236](http://www.bihe.org/index.php?option=com_content&task=view&id=146&Itemid=236)>, <<https://www.bic.org/statements/bahai-institute-higher-education-creative-and-peaceful-response-religious-persecution-iran#CHIKXOLiAsBEzteQ.97>> (1. 10. 2017).

Jakkoliv se bezpečnostní situace po roce 2003 zhoršila, nastala občanská válka a náboženské čistky, nejsou doloženy případy násilných úmrtí ani zatýkání. Sami bahá'isté referují pouze o občasném vyhrožování a virtuálních útocích ze strany muslimů.<sup>108</sup> V současnosti tvoří bahá'isté a jiné menšiny, jako například křesťané, mandejci, jezídi, židé apod., zhruba 3% irácké populace. Bahá'isté jsou pravděpodobně nejmenší iráckou náboženskou menšinou s počtem nepřesahujícím tisíc stoupenců.<sup>109</sup>

### Závěr

Viděli jsme, že hned několik faktorů ovlivnilo bahá'ismus na území Iráku. V období Osmanské říše byla irácká komunita přes padesát let izolovaná a nepočtená kvůli zákazu šíření víry. Rozrůstat se začala v době Iráckého království, kdy měli bahá'isté nejlepší postavení v průběhu celých dějin Iráku. Měli zde plnou náboženskou svobodu, podnikali misie, a přestože se zde bahá'ismus nerozšířil natolik jako v Íránu, původní bagdádská komunita se rozrostla do několika duchovních rad po celé zemi. V druhé polovině 20. století se kromě Pákistánu postavení bahá'istů ve všech muslimských zemích obecně zhoršilo a docházelo k postupnému zakazování jejich víry. I přes to, že v Iráku byl bahá'ismus zakázán, nejsou známy případy fyzického násilí nebo vln zatýkání, tak jako z jiných muslimských zemí. Po roce 2003 došlo pouze k částečnému zlepšení postavení bahá'istů. Ačkoliv byly Místní duchovní rady po více než třiceti letech obnoveny a bahá'isté se mohou volně scházet, nejsou jejich práva na praktikování náboženství nikde explicitně deklarována, a aby se vyhnuli sociální a ekonomické nerovnoprávnosti, musí být na dokladech vedeni jako muslimové.

108| Viz online: <[http://wikileaks.org/plusd/cables/06BAGHDAD1300\\_a.html](http://wikileaks.org/plusd/cables/06BAGHDAD1300_a.html)>. (1. 10. 2017).

109| BOWRING, Bill. „Minority Rights in Post-war Iraq: An impending Catastrophe?“. *International Journal of Contemporary Iraqi Studies*. vol. 5 (2011). s. 319–335, 322.

### Mistr Jan Hus: Knihy kacířů se mají číst

Z latinského originálu přeložil a dopro-  
vodným slovem opatřil Martin Wernisch,  
Praha: Kalich, 2015, ISBN 978-80-7017-  
223-0, s. 93.

„Knihy kacířů se mají číst, nikoliv pálit, ježto  
v nich bývá obsažena pravda. Což lze pro-  
kázat autoritami svatých, Augustina, Jero-  
nýma, Ambrože, Bedy, Theodora, Liberta,  
Cyrila, papeže Gelasia, kánonů i rozumu.“  
Tak zní úvodní these spisku M. Jana Husa  
**De libris haereticorum legendis**, vydané-  
ho v překladu doc. Martina Wernische  
z ETF UK. Spisek vznikl v jedné z význam-  
ných etap zápasů českých univerzitních  
mistrů o oxfordského filosofa a teologa  
Johna Viclefa, jež se začaly viditelně odví-  
jet již v roce 1403.

16. července 1410 došlo z vůle arcibis-  
kupa Zbyňka Zajíce z Hazmburka k spále-  
ní řady spisů anglického teologa. Příkaz  
k tomu vyšel z usnesení synody z předcho-  
zího měsíce. Spálení završilo arcibiskupo-  
vo úsilí o disciplinaci viclefistických mistrů  
pražské artistické fakulty. Proti postupu  
arcibiskupa vystoupil M. Jan Hus a podal  
apelaci k papežskému soudu.

Spálení knih, k nimž si univerzitní  
učenci po léta vytvářeli hluboký vztah, ti  
vnímali především jako útok na univerzit-  
ní svobody. Na přelomu července a srpna  
1410 se proto několik českých učenců pod  
Husovým vedením rozhodlo uspořádat  
veřejnou obhajobu odsouzených textů  
anglického teologa. Ta, konaná v Karolinu,  
byla zahájena 27. července 1410 Huso-  
vou řečí o Viclefovou traktátu **De Trinitate**.  
Z rukopisů ji vydal PhDr. Jaroslav Eršil  
(HUS, Iohannes. Defensio libri de Trinitate.

In *Magistri Iohannis Hus Polemica*, OO 22,  
Praha: Academia, 1966, s. s. 41-56). Na-  
vázal tak na její norimberskou edici z roku  
1558.

Obhajobu Viclefa vedle Husa vedli Mi-  
stři Jakoubek ze Stříbra, Prokop z Plzně,  
Zdislav z Wartenberka a Zvířetic a Šimon  
z Tišnova. Významné dobové svědectví  
o jejich úsilí obsahuje **Chronicon Univer-  
sitatatis Pragensis** (*Fontes Rerum Bohemi-  
carum*, Tom V., Praha: Nadání F. Palackého,  
1893, s. 572), jejímž autorem byl zřejmě  
univerzitní mistr a Husův stoupenec, se-  
znamující čtenáře svého díla se zápasy Hu-  
sova kruhu.

Jako úvod k tomuto hájení Viclefa se-  
psal Hus malý, ale pro pochopení myšlen-  
kového světa jeho i jemu blízkých univer-  
zitních učenců významný spisek **De libris  
haereticorum legendis** (O čtení kacířských  
knih). I ten z rukopisů vydal PhDr. Jaroslav  
Eršil (HUS, Iohannes. De libris hereticorum  
legendis. In *Magistri Iohannis Hus Polemi-  
ca*, OO 22. Praha: Academia, 1966, s. 21-  
37). I zde tím navázal na jeho norimber-  
skou edici v **Monumenta et opera I.** z roku  
1558. *Ioannis Hus, et Hieronymi  
Pragensis confessorum Christi His-  
toria et monumenta*, Norinbergae:  
Ioannis Montani et Ulrici Neuberi,  
1558, 102r-104v (2, 127-130).

Vůči Husovu myšlenkovému světu po-  
rozumivě nalaďeným překladatelem a edi-  
torem tohoto spisku se stal doc. Martin  
Wernisch. Ten je i autorem úvodní studie  
zabývající se řadou historických a ideo-  
vých souvislostí jeho vzniku a podoby. V ní  
vychází ze dvou Husových výroků o pravdě  
(s. 9). První („hledaj pravdy, slyš pravdu,  
uč se pravdě...“) je užit z reformátorova  
díla **Výklad na vieru** (OO 1. Výklady, Praha

1975, s. 69). Druhý z jeho výše již zmíněné obrany Viclefova trojičního traktátu: „Od počátku svého studia jsem si vytkl za pravidlo, od dřívějších názorů o jakékoli látce s radostí a v pokoře ustoupit, kdykoli vystane názor zdravější; vždyť vše, co (už) víme, je mnohem menší než to, co jsme (dosud) nepochopili, jak praví Themistius.“ (HUS, Iohannes. *Defensio libri de Trinitate*. s. 42).

Zde je třeba poznamenat, že citát z antického filosofa a rétora Themistia (Θεμιστιος 317-387/8) z něhož Hus vyšel, pochází z rukopisu pražské UK X F 24. V něm jej lze nalézt v komentáři k básni *Quinque claves sapientie*.

Doc. M. Wernisch pak věnuje pozornost historickým i myšlenkovým souvislostem pražského sporu o Viclefa z roku 1410, formě i obsahu jím editovaného Husova spisku, jeho argumentačnímu ukotvení a působení v české a evropské reformaci i současnosti. V závěru své studie se zamýšlí nad místem Husova dědictví v evropské tradici respektu ke svobodám.

Dochází k závěru, že Husův spisek je svou formou velmi středověký, směřující pramenným ukotvením proti proudu dějin církve k jejím starověkým základům. Na druhé straně však upozorňuje, že se zabývá otázkami, jež rezonují i s naší přítomností. Je situován do minulosti, k ní je upřen a přece také otevřený „do budoucnosti. Naší i té, jež se též před námi teprve rýsuje, kterou my sami teprve vyhlídíme a usilujeme o ni. Alespoň tedy, pokud patříme mezi ty, kteří se hlásí k hodnotám a ideálům společnosti svobodné a respektující důstojnost lidské osoby.“ (s. 54).

Jan Hus mu svým spisem nesměřoval k odmitnutí dobou rozkolísané autority

církve, ale vyslovení otevřenosti argumentům v dílech kacířů, na základě Písma, církevních učenců a v neposlední řadě i rozumu. Ve spisku Hus hájí díla kacířů i z úcty ke složitosti procesu lidského poznávání. Ta mu vedle omylů obsahují i hluboké pravdy, pocházející od Boha. Pravda v nich v přelomové době dějin církve i společnosti nemůže být pouze odmocňována a umlčována. Naopak, patří všem věřícím.

Editor spisku dokázal lidsky i ideově hluboce pochopit Husovo pojetí „kacířství“. V tom lze rozpoznat podstatnou část výpovědní hodnoty jeho studie. Upozorňuje, že v reformátorových stopách „je lepší nechtít se stát skutečným heretikem, jaký se staví proti ostatním, protože zavrhuje historickou i aktuální spojitost s širšími celky, ale právě jen tím „kacířem“, kterým byl činěn svými odpůrci, tedy bral na sebe rizika sounáležitosti a obhajoby hlasů, jimž se odpírá sluch, ačkoli patří do souvislosti a vrhají na ně důležité světlo, takže slyšet je by bylo s užitkem.“ (s. 62).

Janu Husovi je ve stopách Augustinových heretikem „výhradně ten, kdo slovem, písmem či skutkem tvrdošjně odporuje Písmu svatému.“ (s. 86). Spálení kacířských knih proto reformátor vnímá jako projev ne pouze neporozumění, či odmítání, ale mnohem více reálného zla působícího v konkrétní církvi i společnosti. Pálit tyto knihy je mu zneužitím Kristem svěřené moci v církvi, moci, jež nejedná v touze po pravém poznání, ale po jeho popření, ba přímo potlačení.

Mistr Jan Hus se M. Wernischovi jeví jako evropský vzdělanec, který se nebál přihlásit k myšlenkám kacířů v situaci, kdy byly církevními autoritami s velkou rozhodností odsuzovány. Učit se Pravdě pro

Husa znamená učit se porozumět Božímu životu v poznávání a prožívání přítomnosti pod zorným úhlem minulosti. Ve vztahu k takto chápanému Bohu staví Hus (ve stopách autorit, o něž se ve spisku opírá) do protikladu dvě církve, pravou a falešnou. Objevování pravé církve se v Husovu spisku M. Wernischovi děje právě obhajobou děl heretiků. Jana Husa toto rozhodnutí vede k stále se prohlubujícimu střetu s instituční církví jeho doby. V souvislosti s tím se doc. Wernisch věnuje Husově bohaté argumentaci církevními autoritami, jež staví proti tomuto zneužití moci. Myšlenkově cenným se zde stává editorův dialog s dílem právního historika JUDr. Jiřího Kejře, DrSc., věnovaného Husovu pojetí církevního práva i jeho tradic a kořenů.

Se zahrnutím zkušenosti pohanských i křesťanských myslitelů předešlých věků Hus M. Wernischovi zakouší převratnost času. Změnám, jež tento zlom přináší, touží dát na prahu revoluce hlubší řád Božího zákona. Ve víře v pravou církev se mu Jan Hus ve spisku *De libris haereticorum legendis* stává teologem stojícím nad propastí doby, myslitelem, který touží i v této situaci v dílech kacířů nalézt oporu usilování svého i sobě blízkých pro život pravé církve. Wernischova edice Husova spisku i s úvodní studií se stává solitairem, jehož hodnotu ověří odstup dalších let. Je třeba jen vyslovit lítost, že cenná edice nevyšla vázaná.

*Jaroslav Hrdlička*