

# THEOLOGICKÁ REVUE

## THEOLOGICAL REVIEW

**2/2022**

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

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 OF CHARLES UNIVERSITY TOOK OVER THE PUBLISHING

Issued by the  
**HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY  
OF CHARLES UNIVERSITY**  
ISSN 1211-7617  
Registration: MK ČR E 644  
Volume 93

Vydává  
**HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA  
UNIVERZITY KARLOVY**  
ISSN 1211-7617  
Registrace: MK ČR E 644  
93. ročník

Šéfredaktor | Editor in chief: Prof. ThDr. Jan Blahoslav Lášek, Dr. h. c.  
Zástupce šéfredaktora | Deputy Editor: Doc. ThDr. Kamila Veverková, Ph.D.  
Odpovědný tajemník redakce | Responsible secretary of the board: ThDr. Marketa Langer, Ph.D.

**Redakční rada | Editorial Board**

prof. PhDr. Alexander Kolesnyk, DrSc. (Berlin)  
prof. ThDr. Jan Blahoslav Lášek, Dr. h. c. (UK HTF)  
doc. ThDr. Jiří Vogel, Th.D. (UK HTF)  
doc. ThDr. Kamila Veverková, Ph.D. (UK HTF)  
doc. PhDr. Bedřich Nosek, CSc. (UK HTF)  
doc. PhDr. Pavel Boček, CSc. (MU FF)  
ThDr. Petr Šandera, Th.D. (CČSH)  
PhDr. Jiří Beneš, (FLÚ AV ČR, v. v. i.)  
prof. ThDr. Karel Skalický, Th.D. (JČU TF)  
† prof. zw. Dr. hab. Czesław Glombik - Slezská univerzita Katowice  
Dr. Peter Wörster - Herder-Institut, Marburg n/L.  
† prof. Dr. Thomas Kothmann - Universität Regensburg  
prof. PhDr. Peter Kónya, Ph.D. - Prešovská univerzita v Prešove  
doc. ThDr. JUDr. Oleksandr Bilash, CSc., Ph.D. - Užhorodská národná 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.  
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 and EBSCO database.  
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 [www.theologicka-revue.cz](http://www.theologicka-revue.cz)  
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 [https://www.theologic-](https://www.theologicka-revue.cz/index.php/distribuce/)

[ka-revue.cz/index.php/distribuce/](https://www.theologicka-revue.cz/index.php/distribuce/)  
Theologická revue je zařazena do Seznamu recenzovaných neimpaktovaných periodik vydávaných v ČR a databáze EBSCO.  
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 [www.theologicka-revue.cz](http://www.theologicka-revue.cz)  
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  
<https://www.theologicka-revue.cz/index.php/distribuce/>

© HTF UK

Cover design: Josef Karhan  
Typography: ThDr. Marketa Langer, Ph.D.  
Print: PBTisk a. s.

# THEOLOGICKÁ REVUE

ČTVRTLETNÍK HUSITSKÉ THEOLOGICKÉ FAKULTY  
UNIVERZITY KARLOVY

## THEOLOGICAL REVIEW

QUARTERLY JOURNAL PUBLISHED BY THE HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY  
CHARLES UNIVERSITY

2/2022



### OBSAH | CONTENTS

---

<b>EDITORIAL</b>	<b>129 – 131</b>
Články   Articles	
<b>1. MAGDALENA VYTLAČILOVÁ</b>	<b>132 – 158</b>
SCHRÖDINGERŮV KONSENZUS V BÁDÁNÍ O ANTICKÝCH ŽIVOTOPISECH A KANONICKÝCH EVANGELIÍCH SCHRÖDINGER'S CONSENSUS IN RESEARCH ON ANCIENT BIOGRAPHIES AND CANONICAL GOSPELS	
<b>2. JIŘÍ VOGEL</b>	<b>159 – 181</b>
KOMENSKÉHO ODKAZ V CÍRKVI ČESKOSLOVENSKÉ (HUSITSKÉ) PROSTŘEDNICTVÍM RUDOLFA JORDÁNA VONKY COMENIUS' LEGACY IN THE CZECHOSLOVAK HUSSITE CHURCH THROUGH RUDOLF JORDÁN VONKA	
<b>3. NOEMI BRAVENÁ</b>	<b>182 – 188</b>
VÝCHOVA BUDOUCÍCH SOCIÁLNÍCH PRACOVNÍKŮ THE EDUCATION OF FUTURE SOCIAL WORKERS	
<b>4. VLADISLAV SINENKI</b>	<b>189 – 207</b>
PÁTRÁNÍ PO OSTATCÍCH KONSTANTINA/CYRILA, KTERÉ BYLY VĚNOVÁNY V XIX STOLETÍ Z PRAHY DO MOSKVY THE SEARCH FOR THE REMAINS OF CONSTANTINE/CYRIL, WHICH WERE DONATED IN THE XIX CENTURY FROM PRAGUE TO MOSCOW	

## Recenze | Book Reviews

- Roubalová Marie, Vymětalová Hrabáková Eva, Butta Tomáš: Chrám v Bibli, historii a symbolickém významu.*  
(Jiří Beneš) 208 – 210
- Nicklas, Tobias, a Jens Schröter, eds. Authoritative Writings in Early Judaism and Early Christianity: Their Origin, Collection, and Meaning.*  
(Magdalena Vytlačilová) 210 – 215
- Ulrich Berner, Religionswissenschaft: historisch orientiert, (Basiswissen Theologie und Religionswissenschaft)*  
(Jiří Gebelt) 215 – 220

První polovina roku 2022, zejména od března ukázala, jak křehké byly mezinárodní vztahy, nastolené od konce odmdesátých let minulého století a jak nedostatečně byla diplomaticky zajištěna kolektivní bezpečnost tohoto světa. Nezbyvá než doufat, že nastalém konfliktu, který eskaloval ve východní Evropě, nakonec zvítězí zdravý rozum. Všeobecné uvolnění a konec studené války nebylo úplně dovedeno do konce a atmosféra vzájemné důvěry, která vypadala tak nadějně, se nestala zárukou trvalého míru. Tak tomu bylo v dějinách ostatně již mnohokrát. Myslím si, že základní otázkou nejen pro odpovědné politiky, ale i pro všechny myslící lidi je, jak zajistit, aby doutnající residua studené války se nerozhořela opět naplno a vše nakonec neskočilo zničující globální válkou, která by znamenala konec této civilizace. Velká odpovědnost spočívá i na představitelích všech křesťanských společenství ve světě, která se sice deklaruje jako jednotná nebo alespoň směřující k jednotě, která však jednotná není. Obstojíme v této zkoušce? Zkušenosti první poloviny dvacátého století jsou příliš otřesné (s německým nacismem i s komunismem), ale právě proto by měly být inspirující pro současné aktivity. Pevně věříme, že krizi se podaří překonat a mír bude možný při zachování základních morálních měřítek, ke kterým naše civilizace po staletích vývoje dospěla. Ať nás všechny provází Ten, kdo je Pánem dějin!

V nedaleké budoucnosti se budeme muset daleko soustředěněji věnovat výzvám, které doba přináší. Jinými slovy opět stejný problém: jak zachovat převzatou tradici a přitom slyšet na to, co se děje kolem nás.

Náš časopis se potýká se stejnými problémy, jako i řada ostatních odborných periodik: vychází se zpožděním, ale bez ztráty odbornosti a celkové úrovně.

V tomto čísle přinášíme článek **Magdaleny Vytačilové „Schrödingerův konsenzus v bádání o antických životopisech“**, věnovaný zpochybnění základní teze dvacátého století, že evangelia nemají literární paralely a jsou žánrem sui generis. Na základě současného bádání zastává autorka názor, že evangelia jsou antické životopisy. Je to téma, které otvírá dalších odbornou diskusi.

Studie **Jiřího Vogela** se zabývá odkazem J. A. Komenského v ČČS, respektive s tím, jak byla ČČS(H) s odkazem Komenského konfrontována v díle zajímavého myslitele Rudolfa Jordána Vonky (1877-1964). Vonka byl svobodný zednář a úředník ministerstva zahraničí ČSR. Konfesně nepatřil do Církve československé, ale na stánkách Náboženské revue ve třicátých letech dvacátého století publikoval. Jiří Vogel ve svém článku **„Komenského odkaz v Církvi československé (husitské) prostřednictvím Rudolfa Jordána Vonky“** upozorňuje také na skutečnost, že řada dalších bádání o Komenském byla inspirována v této církvi právě Vonkou.

**Noemi Bravená** se ve své pedagogické s teologické práci soustřeďuje na přípravu budoucích sociálních pracovníků. Její programová studie **„Výchova**

**budoucích sociálních pracovníků“** upozorňuje na výzvy, které naše doba před budoucí sociální pracovníky klade.

Pravidelně věnujeme místo i církevním dějinám. Příspěvek pravoslavného doktoranda **Vladislava Sinenkiho „Pátrání po ostatcích Konstantina/Cyrila, které byly věnovány v XIX. století z Prahy do Moskvy“** je mezioborový, přesahuje do slavistiky a kulturních dějin.

Tři recenze z pera našich spolupracovníků J. Beneše, M. Vytlačilové a J. Gebelta na významné práce, vydané v nedávné minulosti toto číslo uzavírají.

Přejeme všem čtenářům vše dobré a dostatečnou odolnost ve složité době.

Za redakci

**Jan B. Lášek, šéfredaktor**

---

The first half of 2022, especially since March, has shown just how fragile the international relations established since the late 1980s and how the collective security of the world has been insufficiently secured diplomatically. One can only hope that common sense will eventually prevail within the ensuing conflict which has escalated in Eastern Europe. General détente and the end of the Cold War has not been completely brought to an end and the atmosphere of mutual trust that seemed so hopeful has not become a guarantee of lasting peace. This has been the case many times throughout history. I think that the fundamental question not only for responsible politicians but for all reasonable people is how to ensure that the smoldering remnants of the Cold War do not flare up again and cause a devastating global war that that would spell the end of this civilization. A great responsibility also rests with the leaders of all Christian communities in a world that declares itself as united or at least moving towards unity, even if unity seems contrary to appearances. Will we stand the test? The experience of the first half of the twentieth century is too shocking (with German Nazism and with Communism), but those experiences are exactly the rationale for inspiring hopeful current activities. We firmly believe that the crisis can be overcome and peace will be possible while maintaining the basic moral standards which our civilization has attained after centuries of development. May we all be guided by the One who is the Lord of history!

In the near future we will have to be much more focused on the approaching challenges which our modern era brings. In other words, the same problem arises again: how to preserve tradition and at the same time attentively listen to what is happening around us.

Our journal faces the same problems as a number of other professional journals: it is being published late, but yet without losing its professionalism and overall standard.

In this issue we present **Magdalena Vytlačilová's article "Schrödinger's Consensus in the Research on Ancient Biographies"**, which is devoted to challenging the basic twentieth century thesis that the Gospels have no literary parallels and are a genre *sui generis*. On the basis of current research, the author maintains that the Gospels are ancient biographies. It is a topic that opens up other scholarly discussion.

The aim of Jiří Vogel's study deals with the legacy of J. A. Comenius in the Czechoslovak Hussite Church or how the church was confronted with the legacy of Comenius in the work of the interesting thinker Rudolf Jordán Vonka (1877-1964). Vonka was a Freemason and an official of the Czechoslovak Foreign Ministry. Confessionally, he did not belong to the Czechoslovak Church, but on the stands of the Religious Review in the 1930s of the twentieth century. **Jiří Vogel** in his article **"Comenius' Legacy in the Czechoslovak Hussite Church through Rudolf Jordán Vonka"** also draws attention to the fact that many other areas of research on Komenský were inspired church by Vonka.

**Noemi Bravená's** pedagogical and theological work focuses on the preparation of future social workers. Her programmatic study **"The Education of Future Social Workers"** highlights the challenges that our times pose to future social workers.

We also regularly devote attention to church history. The contribution of the Orthodox doctoral student **Vladislav Sinenki's "The Search for the Remains of Constantine/Cyril that were Donated from Prague to Moscow in the Nineteenth Century"** is interdisciplinary, extending into both Slavic studies and cultural history.

Three reviews from the pens of our collaborators J. Beneš, M. Vytlačilová, and J. Gebelt on several important works published recently conclude this issue.

We wish our readers all the best and especially resilience in these difficult times.

On behalf of the editors,

**Jan B. Lášek, Editor-in-Chief**

# SCHRÖDINGERŮV KONSENZUS V BĀDÁNÍ O ANTICKÝCH ŽIVOTOPISECH A KANONICKÝCH EVANGELIÍCH<sup>1</sup>

MAGDALENA VYTLAČILOVÁ  
HUSITSKÁ THEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY  
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY  
*magdalena.vytlacilova@htf.cuni.cz*

## SCHRÖDINGER'S CONSENSUS IN RESEARCH ON ANCIENT BIOGRAPHIES AND CANONICAL GOSPELS

**Abstract:** This study presents a survey of the modern history of New Testament scholarship on the genre of canonical gospels with focus on development of the genre "biography" in Classical studies. While New Testament researchers insisted for many decades that the Gospels are not biographies and thereby „knew“ what the ancient biography was, Classical scholars have struggled how to define the ancient biography. Although most modern New Testament and Classical scholars do not deny that the Gospels are biographies, this study shows that the implications of such claims have too often been neglected by scholars, mainly those who study historical Jesus.

**Keywords:** canonical gospels; genre of gospels; classical studies; current in new testament research; biblical studies; ancient biography

THEOLOGICAL REVIEW, Vol. 93, 2022, No. 2, Number of Article 1, p. 132 – 158.

DOI: 10.14712/12117617.93.2.1

## 1 Úvod

Vědecká klasifikace a kontextualizace jakéhokoliv dokladu (včetně literárního díla) není samoučelná, je prostředkem k porozumění daného dokladu a představuje základní podmínku jeho výzkumu. Pokud bychom vytrhli kanonická evangelia z literárně-kulturního kontextu antiky a chápali je jako nějaké autonomní doklady bez literárních paralel, jakékoliv závěry, které bychom o nich vyřknuli, by nebylo možné podpořit jinými analogiemi, a byly by tak spekulativní a nepodložené. Určení literárního žánru kanonických evangelií je tak důležitým krokem v jejich interpretaci, a nikoliv banalitou, jak ještě v 90. letech 20. století tvrdil novozákonní badatel Norman Petersen.<sup>2</sup> Petersenův názor není v kontextu dějin bádání ničím ojedinělým, naopak. Pro novozákonní vědu bylo ve 20. století typické tvrdit, že evangelia nemají literární paralely a jsou žánrem *sui generis*. Takové pojetí je však

<sup>1</sup> Text je dílčím výstupem projektu Cooperatio řešeného na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy.

<sup>2</sup> „I submit that the very triviality of this conclusion empties the generic classification of the Gospels as biographies of any hermeneutical significance whatsoever.“ Norman R. Petersen „Can One Speak of a Gospel Genre?“, *Neotestamentica*, 28 (1994), s. 137–158.



problematické s ohledem na produkci textu i jeho následnou recepci. Žánr totiž nepředstavuje pouze abstraktní a analytickou kategorii používanou při vědecké práci, ale rovněž hraje zásadní roli ve strukturování a organizování lidské komunikace a její interpretaci.

Cílem předkládané studie je představit cestu novozákonního bádání k „pro-zřehí“, že evangelia nejsou texty *sui generis*, ale antické životopisy. Tento vývoj sleduji na pozadí pojetí antického životopisu v klasických studiích, která na rozdíl od novozákonního bádání, jež si bylo jisté, že evangelia *nejsou* životopisy (a o tom, co je životopis tak mělo předem jasno), dlouhou dobu tápala a tápou, jak vůbec antický životopis vymezit. Nejprve představuji stav bádání v současných klasických studiích (2. kapitola), formování konsenzu v novozákonní vědě (3. kapitola), jak je tento potenciál různě využíván (4. kapitola), a kde je naopak ignorován (5. kapitola).

## 2 Antický životopis v klasických studiích

Antický životopis byl v klasických studiích dlouhou dobu marginalizovaným žánrem,<sup>3</sup> což je patrné na řadě „prvenství“ soudobé literatury. Vyšla např. první souborná monografie o Suetoniově za posledních 30 let nebo první souborná monografie o antickém životopisu v celé jeho šíři.<sup>4</sup> Zároveň se badatelé věnují dříve opomíjeným tématům (např. fikci v životopisech)<sup>5</sup> a usilují o rehabilitaci textů a autorů dříve kriticky posuzovaných na základě neadekvátních předporozumění (Cornelius Nepos, *Život Aisópa* atp.).<sup>6</sup> Ve zkratce lze posun bádání za posledních 50 let shrnout tak, že slovní spojení „antický životopis“ už není synonymem rezervovaným pro Plútarchovy *Paralelní životy* nebo Suetoniovy *Životy císařů*, a už se o něm neuvažuje jako o nějakém historicky věrném textu, který chce moralizovat.

Dle mého názoru můžeme identifikovat tři důvody, proč byl v bádání termín životopis rezervován pro malé množství textů, a proč se mu věnovala malá pozornost. 1) Badatelé chápali moderní historické životopisy s psychologizujícími

<sup>3</sup> Podobně Tomas Hägg, *The Art of Biography in Antiquity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), x.

<sup>4</sup> Koen de Temmerman, ed., *The Oxford Handbook of Ancient Biography*, Oxford Handbooks (Oxford: Oxford University Press, 2020); Tristan Power, *Collected Papers on Suetonius* (New York: Routledge, 2021); Tristan Power and Roy K. Gibson, eds., *Suetonius, the Biographer: Studies in Roman Lives* (Oxford: Oxford University Press, 2014).

<sup>5</sup> Koen de Temmerman and Kristoffel Demoen, eds., *Writing Biography in Greece and Rome: Narrative Technique and Fictionalization* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016).

<sup>6</sup> V obou případech byl kritizován styl a historická metoda/věrohodnost. V případě Nepoty však pokusů o jeho rehabilitaci bylo několik, zejména v reakci na charakterizaci Nicholase Horsfalla, který Nepotu charakterizoval jako „intelektuálního Pygmeje“. K neoprávněné kritice Nepoty viz např. John Alexander Lobur, *Cornelius Nepos: A Study in the Evidence and Influence* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2021); Frances Titchener, 'Cornelius Nepos and the Biographical Tradition', *Greece and Rome* 50, no. 1 (2003): 85–99, <https://doi.org/10.1093/gr/50.1.85>.

portréty jako normu, kterou však antický životopis málokdy splňoval. 2) V antice se životopis nikdy nestal předmětem důkladné literárně-teoretické reflexe např. alexandrijskými filology.<sup>7</sup> 3) Absence teoretické reflexe se projevovala v praxi, resp. v tom, že texty označované v primární literatuře jako život (*βίος*, *vita*), jsou po obsahové a formální stránce pestré. Pokud však badatelé pracují s přísně formalistickými definicemi, nejsou schopni tuto pestrost nijak uchopit a v antické literatuře vidí spíš izolované texty neschopných autorů a bez žánrů. Často pak badatelé uchopují zejména Plútarchovy texty, a ty chápou jako ideální prototypy.

Je charakteristikou staršího a moderního bádání, že nad žánrem jakožto prostředkem analýzy uvažuje poměrně přísně formalisticky. Zatímco starší badatele takové pojetí vedlo k tomu, že považovali za doklad antického životopisu malé množství textů, v současnosti badatelé pracují sice s širší paletou textů, ale za cenu toho, že v rezignovali na to antický životopis přesněji definovat. Typickým „vymahatelem“ přílišného formalistického pojetí je klasický filolog Albrecht Dihle, dle kterého lze pouze minimum dochované literatury klasifikovat na základě žánru, přičemž pouze Plútarchovy životopisy považuje za příklad antického životopisu.<sup>8</sup> Reprezentativní ukázkou staršího bádání je též klasická monografie Arnalda Momigliana o vývoji řeckého životopisu, v níž nenajdeme delší diskuzi o textech jako je např. *Život Aisópa* nebo *Život Apollónia z Tyany*.<sup>9</sup> Ilustrativní je rovněž publikace fragmentu *Života Aisópa* (P. Oxy. XLVII 3331) v 80. letech 20. století, jehož kritická edice byla v *The Oxyrhynchus papyri* publikována v rubrice „neliterární texty“ (sub-literary texts).<sup>10</sup> Takové umístění odráží tehdy obecně rozšířené přesvědčení, že *Život Aisópa* je text nevalné kvality, sledem volných perikop bez struktury a jasných autorských intencí, což mnohdy připomíná charakterizaci

<sup>7</sup> Badatelé tak implicitně pracovali s metodickým předpokladem, že o žánrech nebo kategoriích lze hovořit pouze v případě, pokud jsou striktně doloženy na předmětové rovině. Ač je předmětová rovina důležitá, nevede k lepšímu pochopení daného předmětu než práce s kategoriemi druhého řádu. Nic nám totiž nezaručuje, že dva autoři, kteří píšou o žánru životopis, sdílí identické pojetí (viz problém pestrosti životopisů níže). Typickým příkladem různého přístupu k danému žánru je rozdílný přístup k historiografii u Thúkydida a Hérodota.

<sup>8</sup> „Whether the genre in question is therefore represented in that text can be asserted only when over a long period of time the tradition of certain literary producers has been stabilised in the sense of a genre defined in terms of those producers. This relates to conventions of language and rhythm, to rules of composition, and to the relationship between the intentions of an author or series of authors and the expectations of a specific public“. Albrecht Dihle, ‘The Gospels and Greek Biography’, in *The Gospel and the Gospels*, ed. Peter Stuhlmacher (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 362. Takové pojetí je samo o sobě problematické, protože v životopisech Plútarcha nalezneme značnou pluralitu.

<sup>9</sup> Arnaldo Momigliano, *The Development of Greek Biography*, Rozšířené vydání (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1993).

<sup>10</sup> ‘P. Oxy. XLVII 3331’, *The Oxyrhynchus Papyri* 47 (1980): 53–56.

Markova evangelia.<sup>11</sup> V současné době je však situace opačná a text je doceňován svou propracovaností, a běžně studován v kontextu antických životopisů.

Podobnou skeptickou pozici jako Dihle zastává i klasik moderního bádání Tomas Hägg, jenž se táže, zda je životopis vůbec nějaký žánr, a odpovídá, že jestli ano, tak takový, který nemá silnou identitu, a který je paraziticky závislý na jiných literárních formách a dobových literárních zvyklostech.<sup>12</sup> Takového „parazita“ vymezuje jako „literární text o délce knihy, který vypráví příběh o historické osobě od kolébky až po hrob (anebo alespoň podstatnou část toho)“.<sup>13</sup> Hägg pracuje s implicitním předpokladem, že žánr životopisu je nutné definovat na pozadí přísných formálních charakteristik a dobových konvencí, ale tento předpoklad je zároveň nekompatibilní s jeho předem vybraným korpusem textů, což ho vede ke skeptickému pohledu. Podobně rezignovaně o antickém životopisu píše i další klasik bádání Christopher Pelling v *Oxford Classical Dictionary*, dle kterého bychom neměli o antickém životopisu přemýšlet „jako o jednotném žánru, ale jako o komplikovaném obrazu překrývající tradice zahrnující díla různých forem, stylů, délek a věrohodností“.<sup>14</sup>

Uvedená pojetí spojuje tendence vymezit žánr antického životopisu na základě přísných formalistických kritérií, která se ale ukazují jako nepřínosná a problematická při analýze materiálu. Velmi často bývají tato kritéria odvozena pouze z jednoho autora, ve většině případů z Plútarcha, a v důsledku toho v bádání o antických životopisech dochází k silnému „plútarchocentrismu“. Bádání má tak tendenci o antických životopisech hovořit prototypicky — Plútarchos a jeho texty mají představovat ten nejlepší doklad životopisu, a proto jsou i jiné texty analy-

<sup>11</sup> *Život Aisópa* unikal dlouhou dobu pozornosti badatelů mj. z toho důvodu, že *editio princeps* byla publikována až v roce 1952. B. E. Perry, *Aesopica: A Series of Texts Relating to Aesop or Ascribed to Him or Closely Connected with the Literary Tradition That Bears His Name, Collected and Critically Edited, in Part Translated from Oriental Languages, with a Commentary and Historical Essay* (Urbana: University of Illinois Press, 1952).

<sup>12</sup> Dle Hägga životopis parazitoval např. na novele, nicméně tento žánr je dle něj obtížné definovat. Hägg, *The Art of Biography in Antiquity*, 155.

<sup>13</sup> „Biography starts from a very simple concept, the life of an individual from cradle to death (or at least a considerable part of this timespan), and is probably represented, in oral or written or visual form, in every culture and throughout history. But even if we restrict our view to the literary variety as developed in the Western tradition, the simple basic concept allows of a multitude of forms, and they are arguably in most cases influenced more by current literary or historical or psychological trends than by earlier biographies [...] Biography is more subject matter than form, and the ‘genre’ easily slips out of the scholarly grip.“ Hägg, 2–3. S podobnou definicí životopisu jako Hägg pracuje i Momigliano, *The Development of Greek Biography*, 11.

<sup>14</sup> „One should not think of a single biographical genre with acknowledged conventions but rather of a complicated picture of overlapping traditions, embracing works of varying form, style, length and truthfulness“. Christopher Pelling, ‘Biography, Greek’, in *The Oxford Classical Dictionary*, eds. Simon Hornblower, Esther Eidinow, and Anthony Spawforth, 4th ed. (Oxford: Oxford University Press, 2012), 232–33.

zovány touto optikou. Běžně se proto v bádání setkáme s výrazy jako „životopis v přísném slova smyslu“ a s označením jiných textů jako např. „taxonomická noční můra“ atp.<sup>15</sup> Tento problém je však relativní — učinili bychom z *Života Apollónia* z *Tyany* prototypický příklad antického životopisu, byl by Plútarchos taxonomickou noční můrou.

Nejistotu v definování antického životopisu vyjadřuje i současný badatel Koan De Temmerman, který píše, že je obtížné studovat něco ve své totalitě, pokud nevíme, co ta totalita je, popř. se na tom neshodneme.<sup>16</sup> Temmerman si stěžuje, že antický životopis je jako žánr příliš „roztahaný“ (sprawling) a „rozličný“ (diverse) na to, aby jej mohla jedna definice zachytit, ledaže by byla příliš obecná. Současně se ale nechce vzdát kategorie životopisu jako kritického konceptu, a definuje jej jednoduše jako psaný záznam života (nebo jeho části) konkrétní (fiktivní nebo historické) osobnosti. V pojetí, které De Temmerman prezentuje v *Oxford Handbook*, není životopis redukován jen na texty Plútarcha nebo Suetonia, a proto zde nalezneme Lúkiánovy životopisy a texty jako životy Homéra, světců atp. Tato paleta textů reflektuje, že pod štítkem „antický životopis“ už v současné době nejsou subsumovány texty, které by se pokoušely být historicky přesné, ale i ty, které jsou ideologicky zabarvené (*Alexandrova romance*, kanonická evangelia) nebo chtěly moralizovat nebo jen pobavit (Plútarchos, Suetonius). Progresivní pojetí antického životopisu zastával i český filolog Bořivoj Borecký, jenž do jednoho svazku *Antické prózy s podtitulem O cizích osudech* zahrnul i (v kontextu jeho doby) méně tradiční díla jako je *Život Homérův přičítaný Hérodotovi* či *Život Apollónia z Tyany* atp.<sup>17</sup> V definici životopisu pak zdůraznil, že „[a]ntickou biografií, nemůžeme měřit jen strohým pravítkem hodnověrnosti“, neb její autoři někdy chtějí „zaujmout a pobavit klidně i smyšleným, ale charakteristickým výrokem“ atp.<sup>18</sup>

Stav současného bádání lze tedy shrnout tak, že i když si bádání není jisté, jak definovat antický životopis, je si jisté tím, že nelze promítat moderní předporozumění do starověkých textů. Tzn. nelze považovat moderní historické životopisy za normu a nelze pracovat s moderním pojetím historiografické přesnosti, a proto není legitimní kritizovat díla, která neodpovídají současným standardům historické práce. Rovněž bychom mohli říct, že současný stav bádání je velice podobný

<sup>15</sup> Hägg, *The Art of Biography in Antiquity*, xi.

<sup>16</sup> Koen De Temmerman, 'Writing (about) Ancient Lives: Scholarship, Definitions, and Concepts', in *The Oxford Handbook of Ancient Biography*, ed. Koen De Temmerman, Oxford Handbooks (Oxford; New York, NY: Oxford University Press, 2020), 7.

<sup>17</sup> *O cizích osudech*, Antická próza 3 (Praha: Odeon, 1972).

<sup>18</sup> *O cizích osudech*, 581.

stavu životopisu v antice, protože mnoho literárně-teoretické reflexe bychom sice nenašli, přesto je ale životopis oblíbeným předmětem zájmu.<sup>19</sup>

Stejně jako staré bádání pracuje současné bádání s nepřínosnou a paradoxní metodou práce. Na jednu stranu totiž badatelé přistupují k výzkumu s přísnými formalistickými předpoklady o tom, jak *žánr* definovat. Tyto předpoklady jsou často nepřiznané, výraz nacházejí v tom, jak je životopis hodnocen — jako chiméra, jako něco roztahovačného, něco, co nelze vymezit. Takové soudy však pouze odráží představu, že životopis „vybočuje“ z nějakého ideálního stavu, a tím je žánr chápán jako soubor textů s identickými charakteristikami.

Na druhou stranu ale jsou badatelé ochotni pracovat s žánrem *životopisu* a definují jej jako něco obecného atp. a v analýze tak od formalistických charakteristik opouštějí. Proto badatelé paradoxně pracují v podstatě s dvěma pojetími žánru — žánru obecně v případě jiných textů a pak *žánru* životopisu. Nejistota, jak žánr životopisu definovat nebo jak o něm hovořit, tak je pouze důsledkem zavádějících očekávání o tom, jak se vůbec bavit o *žánru* v antice.

## 2.1 Prolínání současných klasických studií a novozákonní vědy

Byť současná klasická filologie považuje texty, kterým v minulosti „upírala“, že by byly životopisy, za životopisy, nelze říct, že by se do hloubky věnovala všem textům, které považuje za životopisy. Příkladem jsou např. kanonická evangelia, jejichž interpretace v kontextu jiné dobové a relevantní literatury je stále spíš náplní novozákonníků než klasických filologů. Kanonická evangelia byla v novozákonním bádání interpretována v porovnání s jinou literaturou atypicky,<sup>20</sup> a v průběhu 20. století se k nim přistupovalo převážně jako k textům, ve kterých jsou zakódované problémy nějakých komunit a o Ježíšovi tak pojednávají jen hodně vzdáleně a marginálně. Novozákonní věda totiž vytrhla evangelia z literární mapy antiky a udělala z nich „exotická“ díla, ke kterým je nutno přistupovat s jinými předpoklady a metodami, než s jakými jsou běžně interpretovány texty římské císařské doby. Jen těžko bychom hledali výklady např. Plútarchova textu *Život Numy*, které by za popisem života Numy viděly odraz života či teologických postojů „plútarchovské komunity“.

Ze současných (a výše zmíněných) badatelů se kanonickým evangeliím ve větším rozsahu věnuje pouze Hägg, který se pozastavuje nad dlouhodobým odporem novozákonního bádání považovat evangelia za životopisy.<sup>21</sup> Hägg interpretuje

<sup>19</sup> Byť je *Oxford Handbook* první celistvější prací, většina příspěvků je věnována izolovaným textům, a nikoliv obecnějším problémům.

<sup>20</sup> Novozákonní badatelé se soustředili především na Starý zákon, ale ignorovali vzdělání evangelistů a vůbec kulturu, v níž žili.

<sup>21</sup> Hägg, *The Art of Biography in Antiquity*, 150.

evangelia na pozadí předpokladu, že existovaly psané sbírky Ježíšových výroků (např. sbírka *Q*, *Tomášovo evangelium*) a až evangelisté spojili různé tradice do životopisného rámce, přičemž tento proces vysvětluje právě na pozadí toho, co kompoziční kroky evangelistů znamenaly v kontextu literární praxe jejich doby. Tím, že autor *Markova evangelia* spojil Ježíšovo učení s jeho veřejným životem, měl dát Ježíšovi autoritu a učinit tak jeho nauku atraktivnější.<sup>22</sup> Dle Häggovy interpretace pak autoři *Lukášova* a *Matoušova evangelia* nezávisle na sobě rozvinuli Ježíšův život, a každý tak učinil s trochu jinou proporcionalitou a jiným uspořádáním své látky. Oba evangelisté se dle Hägga rozhodli doplnit Ježíšovo dětství a odpovědět na otázky, které si řeckořímská kultura kladla o důležitých osobnostech (původ rodiny, zda jeho narození doprovázela nějaká znamení atp.). Ač je jistě záslužné, že se Hägg věnuje kanonickým evangeliím, nelze říci, že by jeho kapitola o kanonických evangeliích přinášela mnoho nového, ať už v kontextu novozákonního bádání či v kontextu klasických studií.

Ve sbornících, které jsem zmiňovala v úvodu studie, nenalezneme ani jeden text, v němž by kanonická evangelia stála v centru pozornosti, což potvrzuje, že jejich tematizace je v kontextu klasických studií stále marginální. Ve sborníku *Writing Biography in Greece and Rome* se evangeliím zabývají Robyn F. Walshová a David Konstan, avšak pouze v kontextu jimi navrhované typologie antických životopisů.<sup>23</sup> Dle těchto autorů spadají evangelia společně s *Životem Aisópa* či *Alexandrovou romancí* do tzv. „subversivního“ typu životopisu, pro který je typické, že hlavní protagonista žije na okraji společnosti (překvapivě sem však řadí *Alexandrovu romanci*, v níž je ústřední postavou Alexandr Makedonský), a více či méně podrývá dominantní společenskou ideologii, zatímco v „občanském typu“, reprezentovaným např. Plútarchem, jsou protagonisté mocní a ve společnosti respektovaní jedinci.

Ani ve druhém reprezentativním sborníku (*Oxford Handbook of Ancient Biography*) nenalezneme text, který by se věnoval výlučně kanonickým evangeliím a evangelia jsou zde zmíněna pouze v kapitole o křesťanských životopisech od

---

<sup>22</sup> Hägg, 165.

<sup>23</sup> Robyn Walsh and David Konstan, 'Civic and Subversive Biography in Antiquity', in *Writing Biography in Greece and Rome: Narrative Technique and Fictionalization*, ed. Koen De Temmerman and Kristoffel Demoen (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 26–46.

Scotta F. Johnsona.<sup>24</sup> Johnsonův text je v mnoha ohledech konfúzní a problematický a paradoxně nelze říci, že by refleктоval širší názory novozákonního a klasického bĀdání. Johnson odmítá, že by evangelia byla životopisy, a činí tak na základě zavádějící interpretace výše zmíněného HĀgga.<sup>25</sup> Zavádějící je jeho interpretace z toho důvodu, že ve studii, kterou Johnson cituje, nenalezneme žádné HĀggovo tvrzení, že by evangelia nebyla životopisy, a naopak v ní najdeme názor, že problematizace literárního žánru evangelií je pouze otázkou, jak definujeme životopis. Johnson pak již pouze „rozvíjí“ tvrzení, že evangelia nejsou životopisy, a tvrdí např., že každý evangelista byl prost vlivu „klasických biografických žánrů“, jako je životopis, novela, aretologie atp., jak je evidentní např. v Markově evangeliu, které neobsahuje ani popis narození protagonisty. Nicméně HĀgg nechápe popis narození protagonisty nebo jeho dětství jako hlavní znak životopisu a stejně tak ani nepovažuje za hlavní prvek životopisu popis vzhledu protagonisty a připomíná, že až vlivem Suetonia (počátek 2. století), se stal popis vzhledu běžnou součástí životopisů. Poměrně paradoxní přístup bychom našli v německojazyčné publikaci *Handbuch der griechischen Literatur der Antike*, ve které sice nejsou tematizována evangelia, ale současně je zde převzata definice antického životopisu od novozákonníka Richarda Burridge, jehož práce v zásadní míře přispěla k tomu, že jsou evangelia v současnosti chĀpána jako antické životopisy.<sup>26</sup>

Zjednodušeně lze říci, že přesto, že se jen málo publikací od klasických filologů zabývá evangelií, nelze říci, že by filologové pochybovali o tom, že evangelia jsou antické životopisy. Novozákonníci naopak na rozdíl od filologů dlouhou dobu „věděli“, co antické životopisy jsou, a skálopevně tvdili, že evangelia mezi životopisy nepatří.

### 3 Žánr evangelií v novozákonním bĀdání

#### 3.1 Sui generis pojetí 20. století

V 1. polovině 20. století většina novozákonních badatelů v čele s Karlem L. Schmid-

---

<sup>24</sup> Scott F. Johnson, 'Christian Biography', in *The Oxford Handbook of Ancient Biography*, eds. Koen De Temmerman, Oxford Handbooks (Oxford: Oxford University Press, 2020), 73–86.

<sup>25</sup> Johnson, 75.

<sup>26</sup> Stefan Schorn, 'Biographie Und Autobiographie', in *Handbuch Der Griechischen Literatur Der Antike*, eds. Bernhard Zimmermann and Antonios Rengakos, *Handbuch Der Altertumswissenschaft 7* (München: C.H. Beck, 2011), 680.

tem,<sup>27</sup> Rudolfem Bultmannem<sup>28</sup> a Martinem Dibelie<sup>29</sup> odmítala, že by kanonická evangelia byla antickými životopisy a zdůrazňovala, že jejich žánr je *sui generis*, a tedy bez literárních paralel.<sup>30</sup> Takové pojetí bylo typicky založeno na teologických zájmech a exkluzivistické představě o nadřazenosti křesťanství, a v mnoha případech pramenilo z recepce protestantského teologa Karla Bartha<sup>31</sup> než z důsledné literární komparace.<sup>32</sup> Teologické zájmy badatelů se běžně projevovaly v tvrzení, že by křesťanští autoři nepoužili nekřesťanské literární žánry anebo ve specifickém pochopení vztahu mezi žánrem textu a jeho obsahem. Badatelé tvrdili, že jestli je obsah evangelií *unikátní*, musí jejich žánr být unikátní.<sup>33</sup> Dalším důvodem, proč novozákonní badatelé odmítali, že by evangelia byla životopisy, bylo, že pracovali se zavádějící představou o antickém životopisu. Bultmann sice příležitostně psal o „biografických zájmech“ nebo o „biografických apofthegmatech“, ale striktně

<sup>27</sup> Schmidt rozlišoval mezi vysokou (Hochliteratur) a malou literaturou (Kleinliteratur). Pro texty z první skupiny má být charakteristické, že obsahují jasný autorský záměr, strukturu a jsou produkty literárně schopných autorů, zatímco díla ze druhé skupiny postrádají jasný autorský záměr a jsou dílem kompilátorů, kteří pouze spojovali malé literární jednotky. Kanonická evangelia spadají dle Schmidta do druhé skupiny, zatímco jiná dochovaná literatura z téže doby je vysokou literaturou. Protože nelze dle Schmidta díla z obou skupin navzájem porovnávat, nelze ani porovnávat kanonická evangelia s relevantní dobovou literaturou. Karl L. Schmidt, 'Die Stellung Der Evangelien in Der Allgemeinen Literaturgeschichte', in *Eucharisterion: Studien Zur Religion Und Literatur Des Alten Un Neuen Testament: Hermann Gunkel Zum 60* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1923), 50–134.

<sup>28</sup> Rudolf Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition*, trans. John Marsh, Revidovaná edice (New York: Harper & Row, 1976), 370–72.

<sup>29</sup> Martin Dibelius, 'The Structure and Literary Character of the Gospels', *The Harvard Theological Review* 20, no. 3 (1927): 153.

<sup>30</sup> Výjimku představuje především Clyde W. Votaw, jenž byl v 1. polovině 20. století recipován minimálně. Votaw rozlišoval mezi historicky přesným životopisem a populárním životopisem, přičemž kanonická evangelia považoval stejně jako např. životopis Apollónia z Tyany za doklad populárních životopisů. Clyde Weber Votaw, 'The Gospels and Contemporary Biographies', *The American Journal of Theology* 19, no. 1 (1915): 45–73, <https://doi.org/10.1086/479487>.

<sup>31</sup> Ralph P. Martin, *New Testament Foundations: A Guide for Christian Students* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 19.

<sup>32</sup> Bultmann v tomto ohledu navazuje na Franze C. Overbecka. Ke kritice viz např. Hubert Cancik, 'Die Gattung Evangelium: Das Evangelium Markus Im Rahmen Der Antiken Historiographie', in *Markus-Philologie: Historische, Literaturgeschichtliche Und Stilistische Untersuchungen Zum Zweiten Evangelium*, ed. Hubert Cancik, Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament 33 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1984), 85–113; Hubert Cancik, 'Bios Und Logos: Formengeschichtliche Untersuchungen Zu Lukians Demonax', in *Markus-Philologie: Historische, Literaturgeschichtliche Und Stilistische Untersuchungen Zum Zweiten Evangelium*, ed. Hubert Cancik, Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament 33 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1984), 115–29.

<sup>33</sup> V současnosti toto pojetí rezonuje např. u Eugena Boringa, dle něhož Markovo evangelium ukazuje, kdo je Bůh, nikoliv charakter Ježíše. Evangelium tak představuje kerygmatický žánr vyjádřený v příběhu, který je hoden „křesťanské zvěsti jako dobré zprávy“. M. Eugene Boring, *Mark: A Commentary*, The New Testament Library (Louisville: Westminster John Knox Press, 2012), 6–8.



zdůrazňoval, že evangelia životopisy nejsou. Neargumentoval však na základě doložených charakteristik antických životopisů, ale na základě charakteristik moderních životopisů, a očekával tak, že pro antické životopisy je typické, že obsahují popis vzhledu hlavní postavy, rozbor psychologických motivů jednání atp.

Zatímco kritici forem považovali evangelisty za pouhé zapisovače orální tradice a soustředili se především na jednotlivé perikopy textu (tak jako např. zmíněný Bultmann), kritikové redakce zdůraznili kreativního ducha evangelistů a evangelia zkoumali jako celek. I přesto se celistvější pohled na evangelia nepromítl do výzkumu jejich literárního žánru a kritici redakce stejně jako kritikové forem opakovali, že evangelia nemají dobovou literární paralelu. Typicky lze uvést již v úvodu zmíněného Perrina, dle kterého evangelia nejsou antickými životopisy,<sup>34</sup> neb raní křesťané byli primárně motivováni „intenzivní náboženskou zkušeností“ a neměli zájem o historického Ježíše. Z toho důvodu tvrdil, že „forma evangelia je jedním z unikátních literárních produktů novozákonního křesťanství“.<sup>35</sup> Perrinův názor nebyl v dobovém kontextu bádání nijak výjimečný,<sup>36</sup> a jak v roce 1974 psal Graham Stanton, „samotné slovo životopis působí na kritiky forem stejně jako kus rudého hadru na býka“, a proto všechny standardní publikace o kanonických evangeliích uváděly, že evangelia nejsou životopisy.<sup>37</sup>

### 3.2 Počátky zlomu

Současné bádání si je již vědomo toho že žádný literární žánr nevzniká *ex nihilo*, a nýbrž adaptací a transformací předchozích již existujících žánrů. Počátky tohoto uvědomění lze datovat přibližně do 60. let 20. století, kdy začala být kanonická evangelia tematizována v kontextu antické nebo židovské literatury,<sup>38</sup> přičemž tento zájem byl do velké míry paralelní s „objevením“ životopisu v klasických studiích. V této době badatelé argumentovali ve prospěch toho, že kanonická

<sup>34</sup> Norman Perrin, *What Is Redaction Criticism?*, Guides to Biblical Scholarship (Philadelphia: Fortress Press, 1969), 73.

<sup>35</sup> „The form Gospel is the one unique literary product of New Testament Christianity“. Perrin, 74.

<sup>36</sup> Philipp Vielhauer, *Geschichte Der Urchristlichen Literatur. Einleitung in Das Neue Testament, Die Apokryphen Und Die Apostolischen Väter*, De Gruyter Lehrbuch (Berlin: de Gruyter, 1975), 282; Willi Marxsen, *Introduction to the New Testament: An Approach to Its Problems* (Oxford: Blackwell, 1968), 125; Helmut H. Koester, 'One Jesus and Four Primitive Gospels', *Harvard Theological Review* 61, no. 2 (1968): 203–47, <https://doi.org/10.1017/S0017816000028005>.

<sup>37</sup> Graham Stanton, *Jesus of Nazareth in New Testament Preaching*, Monograph Series - Society for New Testament Studies 27 (Cambridge: Cambridge University Press, 1974), 117.

<sup>38</sup> Helen K. Bond, *The First Biography of Jesus: Genre and Meaning in Mark's Gospel* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2020), 24.

evangelia (popř. alespoň jedno z nich)<sup>39</sup> jsou aretologie,<sup>40</sup> memorabilia,<sup>41</sup> nicméně jejich argumenty se nesetkaly s širší pozitivní odezvou. V 70. letech 20. století proti Bultmannovi a *sui generis* pohledu vystoupil Charles H. Talbert,<sup>42</sup> který jako jeden z prvních badatelů explicitně zasadil evangelia do kontextu antických životopisů.<sup>43</sup> Talbert definoval antický životopis jako „dílo, jež se primárně zajímá o podstatu (φύσις, ἦθος) vybrané osobnosti, přičemž její vztah k různým historickým událostem je zobrazen pouze pokud odhaluje její podstatu.“<sup>44</sup>

Talbertovy závěry byly vesměs přijaty pozitivně, byť se našli jejich kritici. Někteří Talbertovy závěry odmítli úplně, a nadále prosazovali, že evangelia jsou žánrem *sui generis*, byť mnoho konstruktivních protiargumentů nenabídli, jiní byli kritičtí zejména k jeho typologii antického životopisu,<sup>45</sup> absenci literární teorie<sup>46</sup>

<sup>39</sup> V případě Janova evangelia se již od konce 60. let 20. století rozšířilo vlivem J. Louise Martyna pojetí, dle kterého je Janovo evangelium tzv. dvou-úrovňovým dramatem.

<sup>40</sup> S takovým pojetím pracoval na počátku 20. století např. Richard Reitzenstein. V 60. a 70. letech 20. století byli zastánci uvedené interpretace především badatelé, kteří nebyli primárně novozákonníci, jako např. Hadas Moses, Morton Smith a Jonathan Z. Smith. Hadas s M. Smithem definovali aretologii jako „a formal account of the remarkable career of an impressive teacher that was used as a basis for moral instruction“. Moses Hadas and Morton Smith, *Heroes and Gods: Spiritual Biographies in Antiquity*, Essay Index Reprint Series (Freeport: Books for Libraries Press, 1970), 3; Morton Smith, 'Prolegomena to a Discussion of Aretologies, Divine Men, the Gospels and Jesus', *Journal of Biblical Literature* 90, no. 2 (1971): 174–99, <https://doi.org/10.2307/3263759>; Patricia Cox, *Biography in Late Antiquity: A Quest for the Holy Man*, The Transformation of the Classical Heritage 5 (Berkeley: University of California Press, 1983), 46, 51.

<sup>41</sup> Vernon K. Robbins, *Jesus the Teacher: A Socio-Rhetorical Interpretation of Mark* (Minneapolis: Fortress Press, 1992), 60–69.

<sup>42</sup> Ve stejné době byl mj. přetištěn původní text Votawa. Clyde Weber Votaw, *The Gospels and Contemporary Biographies in the Greco-Roman World* (Minneapolis: Fortress Press, 1970).

<sup>43</sup> Charles H. Talbert, *What Is a Gospel? The Genre of the Canonical Gospels* (Macon: Mercer University Press, 1985); Charles H. Talbert and Richard A. Burridge, 'What Are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography', *Journal of Biblical Literature* 112, no. 4 (1993): 714, <https://doi.org/10.2307/3267416>; Charles H. Talbert, 'Once Again: Gospel Genre', *Semeia* 43 (1988): 53; Charles H. Talbert, *Literary Patterns, Theological Themes, and the Genre of Luke-Acts*, Monograph Series - Society of Biblical Literature 20 (Cambridge: Society of Biblical Literature ; distributed by Scholars' Press, 1975).

<sup>44</sup> Talbert, 'Once Again', 55–56; Talbert, *What Is a Gospel?*, 16. David P. Moessner kritizuje Talberta zejména za vágně vymezenou „podstatu“ osobnosti a tvrdí, že evangelia (zejména Lukáš) se soustředí spíš na Boha než na člověka, a že jsou spíš historiografiemi. David P. Moessner, 'And Once Again: What Sort of Essence? A Response to Charles Talbert', *Semeia* 43 (1988): 53–74.

<sup>45</sup> Protože Talbert svou typologii nepovažoval za nějaké definitivní rozřídění, nýbrž za utilitární konstrukt, je taková kritika dle mého názoru nespravedlivá. („Such a system of classification is, of course, ex post facto, purely descriptive. Its value lies solely in its utility. System of classification, however, can obscure as well enlighten. It is, therefore, often useful to try new ways of organization to see if they can shed any additional light on the same subject matter“). Talbert, *What Is a Gospel?*, 93.

<sup>46</sup> Talbert se ve své práci nezabývá tím, jak přesně identifikovat žánr konkrétního textu, za což jej kritizuje zejména Shuler a Burridge. Philip L. Shuler, *A Genre for the Gospels: The Biographical Character of Matthew* (Philadelphia: Fortress Press, 1982), 21; Richard A. Burridge, *What Are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography* (Waco: Baylor University Press, 2018), 80–83.

a interpretaci primárního materiálu.<sup>47</sup>

Talbertovy názory se tak sice staly předmětem kritických diskusí, nicméně stály u zrodu konsenzu.<sup>48</sup> O jeho prosazení se značnou mírou zasloužil Richard Burridge v knize, která měla původně být kritickým odmítnutím Talbertova pojetí. Jeho pojednání *What are the Gospels* se stalo nejrecipovanějším textem k žánru kanonických evangelií. Stojí přitom za pozornost, že Talbert ve své reakci na Burridgeho napsal, že jeho dílo by mělo umlčet veškeré pochyby o životopisném charakteru evangelií, přičemž jeho slova se víceméně naplnila.<sup>49</sup> Kromě toho, že Burridgeho text zásadní mírou přispěl k utvoření současného konsenzu v novo-zákonním bádání,<sup>50</sup> jsou jeho závěry přijímány v klasických studiích.<sup>51</sup> Když vyšla první edice jeho knihy, klasický filolog Timothy E. Duff napsal, že je určená spíše pro biblisty než filology, protože ti o klasifikaci evangelií jako životopisů nepochybují.<sup>52</sup>

<sup>47</sup> Nejdelší dobová kritika je z pera Auneho, který Talberta napadá za to, že nečerpá z některých děl klasických filologů (André-Jean Festugiere, Walter Burkert, William K. Guthrie), a že je jeho argumentace plná zjednodušení a falešných předpokladů, byť žádné konkrétní neuvádí. Aune rovněž napadá Talbertovo pojetí „mýtu o nesmrtelnosti“ a částečně jeho typologii životopisů. Kromě toho mu vyčítá, že se zabýval pouze Bultmannovými argumenty, nikoliv argumenty Schmidta, který je autorem delšího pojednání, a nevymezil se tak proti argumentům, jako je anonymní autorství evangelií a jejich nízká literární úroveň. David E. Aune, 'The Problem of the Genre of the Gospels: A Critique of C. H. Talbert's What Is a Gospel?', in *Gospel Perspective*, eds. Richard France and David Wenham, vol. 2 (Sheffield: JSOT Press, 1981), 16–17.

<sup>48</sup> Talbert samozřejmě nebyl jediným badatelem, který prosazoval pojetí, že kanonická evangelia jsou životopisy, nicméně jeho práce byla nejčastěji diskutována. Ve 20. století byl stejného názoru např. Philip Shuler, který žánru synoptických evangelií věnoval doktorskou práci obhájenou v roce 1975, a který se později zabýval Matoušovým evangeliem. Ačkoliv se Janově evangeliu nikdy explicitně v delším rozsahu nevěnoval, toto evangelium je dle Shulera též životopisem. Shuler, *A Genre for the Gospels*; Philip L. Shuler, 'The Synoptic Gospels and the Problem of Genre' (Hamilton, Ontario, McMaster University, 1976). V německojazyčném prostředí prosazoval interpretaci evangelií jako životopisů Cancik, 'Die Gattung Evangelium: Das Evangelium Markus Im Rahmen Der Antiken Historiographie'; Cancik, 'Bios Und Logos: Formengeschichtliche Untersuchungen Zu Lukians Demonax'; Klaus Berger, *Formgeschichte Des Neuen Testaments* (Heidelberg: Quelle & Meyer, 1984), 246–57.

<sup>49</sup> „This volume ought to end any legitimate denials of the canonical Gospels' biographical character. It has made its case.“ Charles H. Talbert, review of *What Are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*, by Richard A. Burridge, *Journal of Biblical Literature* 112, no. 4 (1993): 714–15.

<sup>50</sup> Na Burridgeho odkazuje i konzervativní Petr Pokorný, ačkoliv jeho pojetí antického životopisu je v mnoha ohledech zavádějící a nekonzistentní, když kombinuje moderní charakteristiky životopisu s dobovými charakteristikami a dezinterpretuje klasické filology jako je Dihle. Petr Pokorný, *Od evangelia k evangeliím: dějiny, teologie a působení biblického výrazu 'evangelium'*, Edice Společnost 16 (Praha: Academia, 2016), 109.

<sup>51</sup> Viz např. Tim Duff, 'The Gospels - R. A. Burridge: What Are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography', *The Classical Review* 46, no. 2 (1996): 265–66, <https://doi.org/10.1093/cr/46.2.265>; Talbert, 'Review of What Are the Gospels?'; Pelling, 'Biography, Greek'.

<sup>52</sup> Duff, 'The Gospels - R. A. Burridge', 265.

### 3.3 Burridge

Burridge na rozdíl od svých předchůdců hojně čerpá z literárních věd, zejména z Alastaira Fowlera. Žánr definuje jako skupinu literárních děl, které sdílí historický původ a formální a obsahové charakteristiky.<sup>53</sup> Burridge tak s žánrem npracuje jako s ahistorickým vzorcem, ale naopak zdůrazňuje jeho kontextuální proměnlivost.<sup>54</sup> Pro Burridgeho je důležité, že žánr nepředstavuje abstraktní vědeckou klasifikaci, ale ovlivňuje interpretaci a recepci daného textu, neboť představuje normu, která řídí očekávání čtenáře (set of expectations). O žánru proto píše jako o smlouvě (contract) mezi čtenářem a autorem, která je signalizována 19 charakteristikami, které lze roztrdit do následujících čtyř skupin.<sup>55</sup>

- A. Úvodní prvky textu:
  - 1) název,
  - 2) úvodní slova a předmluva
- B. Předmět textu, který vychází z:
  - 3) množství sloves s ním spojených a z
  - 4) prostoru mu věnovanému
- C. Vnější prvky:
  - 5) způsob prezentace,<sup>56</sup>
  - 6) délka,<sup>57</sup>
  - 7) struktura,<sup>58</sup>
  - 8) škála zaměření,
  - 9) literární jednotky,
  - 10) použité prameny,
  - 11) metrum,
  - 12) způsoby charakterizace

---

<sup>53</sup> Burridge, *What Are the Gospels?*, 40.

<sup>54</sup> Burridge, 43.

<sup>55</sup> Burridge je v současnosti kritizován např. Andrew W. Pittsem, který mu vyčítá, že ignoruje studium nepodobnosti a pracuje s jedním kritériem nepodobnosti, a sice s množstvím sloves, které se týkají protagonisty. Jak uvádím níže, Burridge pracuje celkově s 19 charakteristikami, které považuje za ústřední pro životopis, nikoliv s jednou, přičemž jakékoliv rozdíly, které mohou být mezi dvěma texty a které se neobjevují ve výčtu 19 charakteristik, nejsou dle něj podstatné. Pitts, 'The Fowler Fallacy: Biography, History, and the Genre of Luke-Acts', *Journal of Biblical Literature* 139, no. 2 (2020): 341, <https://doi.org/10.15699/jbl.1392.2020.6>.

<sup>56</sup> Způsobem ztvárnění Burridge míní, zda byl text zamýšlen pro ústní prezentaci nebo jako psaný text, dále zda je text psaný v próze nebo ve verši a v jakém hlase/hlasech. Burridge, *What Are the Gospels?*, 113.

<sup>57</sup> Burridge rozlišuje mezi dlouhými žánry (historiografie, epos, některé filosofické texty), které mají rozpětí zhruba 50 až 200 tisíc slovy a středně dlouhými žánry (historická monografie, romance/novela, delší promluvy, životopisy), které mají okolo 10 až 20 tisíce slov. Kratší žánry neuvádí. Burridge, 113–14.

<sup>58</sup> Zatímco některé žánry mají svou specifickou strukturu (např. řecká tragédie), jiné žánry mohou strukturu sdílet — eposy, historiografie např. mohou být kontinuální chronologické příběhy. Burridge, 115.

D. Vnitřní prvky:

- 13) zasazení,
- 14) témata/motivy,
- 15) styl,<sup>59</sup>
- 16) nálada nebo atmosféra,
- 17) kvalita ztvárnění,
- 18) společenský kontext a příležitost,
- 19) autorský záměr<sup>60</sup>

Při analýze antického životopisu se Burridge řídí výše uvedenými charakteristikami, které sleduje v předem vybraných deseti textech, z nichž pět bylo sepsáno v době před kanonickými evangelií (*Euagoras* od Ísokrata, *Agésilas* od Xenofóna, *Satyrus* od Eurípida, *Atticus* od Cornelia Nepoty, *Život Mojžíše* od Filóna) a pět v pozdější době (*Agricola* od Tacita, *Cato mladší* od Plútarcha, *Životy císařů* od Suetonia, *Démonax* od Lúkiána, *Apollónion z Tyany* od Filostrata).<sup>61</sup> Na základě analýzy těchto textů Burridge dospívá k závěru, že životopisy představují prózu střední délky, jejich struktura je víceméně lineárně chronologická, začínají buď narozením jedince, či počátkem jeho veřejné kariéry a končí jeho smrtí. Tento rámeček je vyplněn relevantním materiálem, jako jsou např. anekdoty, příběhy, promluvy, výroky, a většina tohoto materiálu úzce souvisí s protagonistou. Je to úzké zaměření na konkrétní postavu, které tyto texty spojuje, a které je vyjádřeno v názvu díla, v úvodních větách, a především množstvím sloves nebo prostoru, který se vztahuje k této osobě.<sup>62</sup>

Kanonická evangelia nejsou dle Burridgeho od výše uvedeného popisu antického životopisu nijak odlišná. Již v úvodních větách je zmíněno protagonistovo jméno (Ježíš), byť Lukáš se rozhodl svůj text začít formální předmlouvou, a představení Ježíše je tak pouze krátce oddáleno, přičemž k Ježíši se váže většina sloves v textu (je buď jejich podnětem, nebo je sám pronáší). Fakt, že v evangeliích nenalezneme zhruba prvních 30 let Ježíšova života, není v kontextu antických životopisů zarážející, protože zaměření se na dobu veřejného působení protagonisty bylo běžné, a stejně tak není překvapivé množství prostoru věnovaného popisu Ježíšovy smrti. Popis smrti hlavního protagonisty často tvořil (s ohledem na délku celku) důležitou část textu — poslední dny a smrt hlavní postavy tvoří např. 17% Plútarchova textu, 15% Nepotova textu, 10% textu Tacita, 26% Filostrata, 19%

---

<sup>59</sup> Burridge rozlišuje mezi vysokým, středním a malým stylem, přičemž kritérium stylu je slovník nebo např. typ postav, které se v textu objevují. Burridge, 119.

<sup>60</sup> Burridge, 107.

<sup>61</sup> Burridgovi je vyčítána cirkularita definice, definice jsou však ze své podstaty cirkulární.

<sup>62</sup> Burridge, *What Are the Gospels?*, 235.

Markova, 15% Matoušova a Lukášova. Evangelia se neodlišují od jiných antických životopisů ani ve vnějších charakteristikách — jsou střední délky, mají chronologický rámec vyplněný tematickým materiálem, jako jsou promluvy, výroky a činy. Evangelisté byli přitom ve výběru materiálu selektivní a podrobili jej vlastní redakci.<sup>63</sup>

Jestliže klíčem k interpretaci jakéhokoliv textu je dle Burridgeho jeho žánr a evangelia jsou životopisy, mají dle něj být interpretována na pozadí svého předmětu — Ježíše z Nazareta. Proto Burridge přeneseně o evangeliích tvrdí, že představují christologii v narativní formě.<sup>64</sup> Nelze je tudíž číst a interpretovat jako texty, které primárně pojednávají o nějaké komunitě a hledat v jednotlivých pasážích odraz různých problémů, které měla komunita zažívat. Naopak je nutné každou pasáž, perikopu a verš číst ve světle jejich žánru — tedy jako příběh, ve kterém je prezentováno autorovo pochopení Ježíše. Takovou interpretaci Burridge demonstruje na Markově ztvárnění Ježíšových učedníků, kterým chybí víra, přičemž dle něj tyto pasáže (stejně jako jiné) nevypravují primárně o učednících, ale o Ježíšovi, který je ztvárněn jako ten, komu je obtížné rozumět a následovat jej.

Burridgeho práce představuje milník v dějinách bádání, a ačkoliv od roku 1992 vyšla ve třech vydáních, stále trpí nedostatky. Ty částečně plynou ze systematického řazení textu, které dává vyniknout tomu, že je Burridgeho analýza často povrchní — na 28 stránkách se věnuje 19 charakteristikami životopisů v synoptických<sup>65</sup> a analýze Jana věnuje 19 stránek.<sup>66</sup> Přísně komparativní zaměření knihy a důraz na literární rozměr žánru (navzdory tomu, že Burridge si je vědom jeho sociální povahy) pak zastiňuje sociální rozměr žánru antického životopisu.

V novozákonním bádání byla Burridgeho práce nejprve přijata ve výzkumu nejranější recepce evangelií a jejich předpokládaného čtenáře/posluchače a his toricity, a až v posledních letech vycházejí publikace, které se explicitně zabývají žánrem evangelií a konzistentně je tak interpretují.

## 4.1 Reakce na Burridge

### 4.1 Žánr a recepce

První skupina badatelů reprezentovaná Richardem Bauckhamem a jeho doktorandy Edwardem Klinkem III. a Justinem M. Smithem<sup>67</sup> se zabývá především vztahem mezi žánrem evangelií a otázkou, pro koho byla evangelia sepsána; byla sepsána

<sup>63</sup> Burridge, 189–99.

<sup>64</sup> Burridge, 289.

<sup>65</sup> Burridge, 185–212.

<sup>66</sup> Burridge, 213–32.

<sup>67</sup> Protože Bauckham odešel do důchodu, Smith doktorát dokončil pod vedením Bruceho Longeneckera.

pro místní konkrétní komunity (matoušovskou, janovskou, ...), anebo byla sepsána se záměrem, že budou kolovat po místních církvích, a že je jejich předpokládaný recipient neurčitý? Jak jsem výše uvedla, dle Burridgeho je žánr textu podstatný pro pochopení otázky, komu byl text určen, přičemž autoři životopisů dle něj zřídka psali pro uzavřené skupiny nebo komunity. Bauckham, Klink a Smith v tomto ohledu s Burridgem souhlasí, tvrdí, že evangelia byla sepsána „pro všechny křesťany“ a tuto tezi různými způsoby rozvíjejí a podepírají.<sup>68</sup> Bauckham navazuje na Burridgeho již ve svém programovém textu z roku 1998,<sup>69</sup> v němž vystupuje proti zmíněné myšlence, že by kanonická evangelia byla produkty izolovaných komunit, ze kterých se podle některých badatelů mělo skládat rané křesťanství. Bauckham vychází především z již zmíněného žánru evangelia a z vysoké mobility v Římské říši. Neusiluje přitom o homogenizaci křesťanství 1. století, když ukazuje zejména na Pavlovy listy, které svědčí o častých konfliktech — lidských a teologických — a tvrdí, že zvýšená mobilita a časté kontakty mezi místními církvemi přispěly ke konfliktům.

O několik let později na Bauckhama navázal Klink, jenž se rozhodl přezkoušet tuto tezi na Janově evangeliu.<sup>70</sup> Klink sleduje přítomnost/absenci parentetických komentářů a vysvětlivek v pěti oblastech (osoby, místa, překlady, judaismus a události),<sup>71</sup> a z nich odvozuje, že *Janovo evangelium* bylo sepsáno pro obecné a široké publikum (general or indefinite audience).<sup>72</sup> Evangelista tak dle Klinka očekával, že jeho publikum bude již dopředu obeznámeno s osobou Ježíše (kterou totiž spíše „vysvětluje“, než „představuje“), Petra a Jana Křtitele, ale již ne s osobou Milovaného učedníka, kterou představuje. Očekávaný čtenář měl rovněž dle Klinka pouze obecné znalosti geografii Izraele, nerozuměl některým Ježíšovým titulům a výrazům v hebrejštině (Mesiáš). Rovněž měl mít obecné povědomí o judaismu, ale neznal jeho dílčí aspekty, jako je např. rituální čistota. Křesťanské rituály a nauka (křest, význam Syna člověka) mu nemusely být vysvětlovány, a stejně tak měl být dopředu obeznámen s „křesťanským příběhem“, přičemž nejpravděpodobněji znal alespoň Marka. Na tomto pozadí Klink tvrdí, že je těžké předpokládat, že by

<sup>68</sup> Srovnej tvrzení Mary Tolberové: „[T]he Gospel of Mark was not written in response to the problems of a specific, local community but was instead intended, [...] for a wide readership. It was written to individuals, not to group.“ Mary Ann Tolbert, *Sowing the Gospel: Mark's World in Literary-Historical Perspective* (Minneapolis: Fortress Press, 1996), 304.

<sup>69</sup> Richard Bauckham, 'For Whom Were Gospels Written', in *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences*, ed. Richard Bauckham (Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 1998), 9–48.

<sup>70</sup> Edward W. Klink, *The Sheep of the Fold: The Audience and Origin of the Gospel of John* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

<sup>71</sup> Klink, 157.

<sup>72</sup> Klink, 186.

Jan byl sepsán pro nějakou izolovanou „janovskou“ komunitu“, a spíše očekával širokou cirkulaci svého díla.<sup>73</sup>

Na závěrech Bauckhama, Burridgeho a Klinka staví taktéž již zmíněný Smith svou monografií *Why Bios? On the Relationship Between Gospel Genre and Implied Audience* z roku 2015.<sup>74</sup> V této monografii se Smith zajímá především o publikum antických životopisů a kanonických evangelií, a na základě předpokládaného dosahu textu navrhuje typologii životopisů. Smith antické životopisy rozděluje na základě autorova vztahu k hlavnímu protagonistovi (byl mu současníkem, nebo psal o časově vzdálené osobě?) a publika (otevřené/zaměřené).<sup>75</sup> Kanonická evangelia jsou dle Smitha životopisy o současné osobě pro úzce zaměřené publikum, což však neznamená, že by byla výlučně sepsána pro konkrétní izolované komunity nebo skupinu „stejně smýšlejících“.<sup>76</sup> Smith totiž zdůrazňuje, že „zaměřené“ životopisy byly sice sepsány primárně pro konkrétní publikum (konkrétní filosofickou školu, náboženství, zastávce/kritiky konkrétní osoby,...), nicméně to neznamená, že neměly sekundární publikum, a tak např. *Život Pythágora* četli rovněž „nepythágorajci“ atp.<sup>77</sup> Že evangelia byla určena pro sekundární publikum, Smith dokládá přítomností motivu „všem národům“ a tématu „misie“ v kanonických evangeliích. Evangelisté tak dle něj záměrně zvolili žánr antického životopisu, protože byl nejvhodnějším nástrojem pro šíření Ježíšových činů a výroků nejširšímu možnému publiku.<sup>78</sup>

Badatelé jako Burridge, Bauckham, Klink a Smith tak význam klasifikace evangelií jakožto antických životopisů spatřují v tom, že není dle nich možné k evangeliím přistupovat jako k nějakému „oknu“ do života komunit, nýbrž je třeba je číst jako texty, které pojednávají o životě Ježíše z Nazaretu.<sup>79</sup>

## 4.2 Žánr a věrohodnost

Do druhé skupiny badatelů, kteří navazují na závěry Burridgeho, lze zařadit již zmíněného Bauckhama a dále pak Helen K. Bondovou, Craiga S. Keenera a Michaela Liconu, kteří se věnují především vztahu mezi žánrem evangelií a jejich

<sup>73</sup> Klink, 182.

<sup>74</sup> Burridge, Bauckham a Klink jsou dle rejstříku nejcitovanějšími autory Smithovy knihy. Justin Marc Smith, *Why Bios? On the Relationship between Gospel Genre and Implied Audience*, Library of New Testament Studies 518 (London: Bloomsbury, 2015).

<sup>75</sup> Smith tedy rozlišuje čtyři druhy životopisů: 1) životopis o nesoučasné osobě pro úzce zaměřené publikum; 2) životopis o nesoučasné osobě pro široké publikum; 3) životopis o současné osobě pro úzce zaměřené publikum a 4) životopis o současné osobě pro široké publikum.

<sup>76</sup> Smith, *Why Bios?*, 204.

<sup>77</sup> Podobně viz Burridge, *What Are the Gospels?*, 296.

<sup>78</sup> Burridge, 212.

<sup>79</sup> Smith, *Why Bios?*, 209.



historicitou. Je to právě Bondová, jež je dle mého názoru autorkou nejvydařenějšího a nejvyváženějšího čtení alespoň jednoho kanonického evangelia (Marka) na pozadí antického životopisu (*The First Biography of Jesus: Genre and Meaning in Mark's Gospel*).<sup>80</sup> Bondová se vyrovnává s rozšířenými omyly bádání, za které považuje např. názor, že Markovo evangelium je dílem nějaké komunity, že jeho autor byl nevzdělaný a že jeho text je nízké literární úrovni. Bondová čte Marka jako životopis a jako „dokončený produkt“, nepokouší se v něm izolovat různé vrstvy ústní „předmarkovské“ tradice a považuje takovou snahu za nemožnou. Ačkoliv Bondová neodmítá, že by Markovo evangelium obsahovala látku, která by měla původ v orální tradici či v očitém svědectví, je skeptická k možnosti, že by bylo možné ji izolovat od Markovy literární aktivity.<sup>81</sup> Koherentním čtením Markova Ježíše optikou charakterizace postav v antickém životopisu Bondová řeší velké množství (z hlediska bádání) problematických aspektů Markovy teologie či možných použitých pramenů. Jako příklad lze uvést známý problém vztahu mezi Ježíšovým sebeoznačením a tím, jak jej jiní označují. Zatímco Ježíš sám sebe označuje jako „Syn člověka“, druzí jej oslovují jako Syna Božího nebo Mesiáše. Bondová tuto dualitu neinterpretuje jako pozůstatek různých teologických tradic, které by Marek nebyl schopný sloučit, nebo důsledek historického sebeepochopení Ježíše, ale naopak ji chápe jako evangelistův způsob ztvárnění Ježíše, který je tak prezentován jako skromný a zdrženlivý, zatímco jiní jej oslavují či vyvyšují.<sup>82</sup>

Bondová se tak otázce historického Ježíše nevěnuje a zajímá ji spíš *obraz* historického Ježíše v Markovi, a to, jak mohl být tento obraz vnímán nejranějšími recipienty. Historicitu evangelií ve vztahu k jejich žánru je ústřední zejména pro Bauckhama a Keenera. Ve své studii z roku 2007 si Bauckham všímá, že Janovo evangelium se se svým důrazem na topografické a chronologické detaily mnohem více blíží k historiografickým ideálům a životopisům veřejných osob než synoptická evangelia, která stejně jako jiné životopisy filosofů a učitelů neobsahují přesné topografické a chronologické údaje.<sup>83</sup> Zatímco Jan uvádí přibližně stejné množství geografických lokalit jako synoptici,<sup>84</sup> polovina jím uváděných lokalit je ojedinělá, zatímco v Janovi čtenář neustále ví, kde se Ježíš nachází (Betsaida, Káně Galilej-

<sup>80</sup> Bond, *The First Biography of Jesus*.

<sup>81</sup> Bond, 109.

<sup>82</sup> Bond, 142–47.

<sup>83</sup> Paul N. Anderson, 'Aspects of Historicity in the Gospel of John: Implications for Investigations of Jesus and Archaeology', in *Jesus and Archaeology*, ed. James H. Charlesworth (Grand Rapids: Eerdmans, 2016), 587–618.

<sup>84</sup> Richard Bauckham, 'Historiographical Characteristics of the Gospel of John', in *The Testimony of the Beloved Disciple: Narrative, History, and Theology in the Gospel of John*, ed. Richard Bauckham (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 93–112.

ská), v synoptických se čtenář dozvídá pouze velice obecné informace („nějaká vesnice“, Lk 10,38; 11,1 atp.). Stejně je tomu v případě chronologie, neb v Janovi jsou jednotlivé události mnohem přesněji časově určeny než v synoptických. Kromě chronologie a topografie se Bauckham věnuje dalším historiografickým prvkům, a sice Janově selektivitě, přítomnosti parentezí a důrazu na očitě svědectví. Dochází tak k závěru, že v kontextu literární kultury 1. století Janovo evangelium vykazuje více historiografických charakteristik než synoptici. Co však Bauckham neřeší — a jedná se o poměrně zásadní charakteristiku řeckých historiografických textů a historických životopisů — je, že autoři těchto textů odkazují na různé dochované verze událostí anebo svá tvrzení různě relativizují (bylo to asi takto, ...). V evangeliích však relativizaci zobrazených událostí anebo odkazy na různé verze nenajdeme, a tím se blíží buď fiktivním životopisům nebo eposům, jejichž autoři si nárokovali autoritu absolutní a status prostředníka od nějakého nadlidského agenta (např. múzy).

Keener je dalším badatelem, který se zabývá vztahem mezi životopisy a evangelií. Zatímco ve svých starších komentářích k evangeliím navazuje především na Burridgeho,<sup>85</sup> v novějších textech už rozvíjí vlastní pojetí, které je na Burridgovi nezávislé, a které se v několika aspektech odlišuje.<sup>86</sup> Z Keenerových posledních textů je nutné uvést především monografii *Christobiography: Memory, History and the Reliability of the Gospels*, v níž se Keener detailně zabývá antickými životopisy a evangelií. Jestliže jsem uvedla, že Burridgeho monografie neobsahuje příliš detailů a je spíš povrchní, o Keenerově knize lze říct pravý opak — je detailně historicky zaměřená, ale postrádá systematické vymezení žánrů a sleduje především historický vývoj žánru životopisu, do kterého jsou situována kanonická evangelia. Keener se příliš nezajímá o vztah mezi žánrem a strukturou/formou konkrétních děl, a má tendenci vymezovat žánr na základě jeho historicity a kompoziční praxe, což je v kontextu moderního bádání atypické (viz níže). Jako životopis označuje „narrativ o životě existující osobnosti, popř. o konkrétní fázi jejího života“,<sup>87</sup> který je narozdíl od novel historický a používá prameny k zobrazení vybrané osoby.<sup>88</sup> Za antické životopisy Keener považuje texty Plútarcha, Suetonia, Cornelia Nepoty

<sup>85</sup> Keenerův komentář z roku 1997 k Matoušovi byl jedním z prvních komentářů, který obsahoval podkapitolu „Matouš jako životopis“. Craig S. Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew* (Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 1999), 16–24; Craig S. Keener, *The Gospel of Matthew: A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2009), xxv–l.

<sup>86</sup> Craig S. Keener, *Christobiography: Memory, History, and the Reliability of the Gospels* (Grand Rapids: Eerdmans, 2019). K problémům viz např. Magdalena Vytačilová, 'Christobiography: Memory, History, and the Reliability of the Gospels by C. S. Keener', *Neotestamentica* 55, no. 2 (2021): 523–32, <https://doi.org/10.1353/neo.2021.0025>.

<sup>87</sup> Keener, *Christobiography*, 37.

<sup>88</sup> Keener, 40.

a kanonická evangelia, zatímco texty jako *Život Aisópa*, *Alexandrovu romanci*, *Život Apollónia* považuje za novely, protože nejsou dle něj historicky věrohodné. Intencí Keenerova textu je ukázat, že v době, ve které byla sepsána evangelia, byly životopisy věrohodné, a evangelia tak obsahují důležité historické jádro.<sup>89</sup>

Keenerova práce s žánrem životopisu, která je ústřední pro jeho monografii, je však její slabinou. Keener má apologetické tendence, podceňuje výzkum textů jako je *Život Aisópa*, *Alexandrova romance* atp., které jsou v současném bádání již běžně tematizovány jako životopisy, přičemž vyloučení těchto — dle Keenera nevěrohodných — textů z kategorie životopisu, má učinit samotnou kategorii věrohodnou. Za zvláštní, a především problematický způsob argumentace považuji to, že Keener víceméně životopisce prezentuje jako ty, kteří by záměrně do textu nevložiteli nějaké omyly, zatímco o novelistech píše jako o těch, kteří záměrně mystifikují. Z jeho textu lze obecně usoudit, že to, co by jiní badatelé označili za špatnou historiografii (ale přesto historiografii), by Keener považoval za doklad novely.

Jeden z centrálních Keenerových argumentů ve prospěch myšlenky, že evangelia jsou věrohodná, je založen na porovnání životopisů Othona od Plútarcha, Suetonia a Tacita a jejich práci s prameny. Ačkoliv se tyto životopisy od sebe odlišují, liší se od dle Keenera v akceptovatelné normě. Tuto normu chápe Keener jako dobově podmíněnou a očekává proto, že se jí evangelisté drželi. Porovnání kompoziční praxe Plútarcha a evangelistů je centrální taktéž pro Liconu, Keenerova doktoranda, který považuje rozdíly mezi synoptiky za důsledek antické kompoziční praxe.<sup>90</sup> Ačkoliv nepopírám, že by evangelisté měli vycházet z typické kompoziční praxe své doby, je samozřejmě otázkou, proč by měla typická kompoziční praxe, která implikuje parafrázování pramenů, uspořádání látky atp., současně implikovat samotnou historicitu. I historicky nepřesné prameny lze zpracovat typickou kompoziční praxí, což z výsledného díla neudělá historicky věrné dílo. Kromě toho je však tato analýza problematická z toho důvodu, že pro životopisy císařů z císařské doby je typický nedostatek pramenů. Během trvání Římské republiky různé záležitosti projednával senát a byly veřejnosti známé, a bylo tak možné v lepší míře ověřovat různé verze různých událostí. V době císařství velké množství politických

<sup>89</sup> Věrohodnost evangelií Keener mj. odvozuje z toho, že Ježíš byl učitel a měl učedníky, kteří jeho učení často opakovali (např. během misie), čímž si je vštěpovali do paměti. Na základě recepce výzkumů paměti pak tvrdí, že pokud si jedinec/komunita pamatují nějakou událost zhruba šest let po tom, co se odehrála, jsou vzpomínky na ni stabilní několik desetiletí. Keener, 400.

<sup>90</sup> Michael Licona, 'Are the Gospels "Historically Reliable"? A Focused Comparison of Suetonius's Life of Augustus and the Gospel of Mark', *Religions* 10, no. 3 (2019): 148, <https://doi.org/10.3390/rel10030148>; Mike Licona, *Why Are There Differences in the Gospels? What We Can Learn from Ancient Biography* (New York: Oxford University Press, 2017).

událostí, které se týkaly císaře, nebylo možné ověřit, a kromě toho byla touha spíš aranžovat materiál, tak aby byl potěšen císař než naplňovat kritéria historicity.<sup>91</sup>

## 5 Šedá zóna konsenzu

Ačkoliv jsem v průběhu textu opakovala, že je již běžné hovořit o kanonických evangeliích jako o antických životopisech, situace je komplikovanější a současný konsenzus novozákonního bádání bychom mohli spíš přirovnat k Schrödingerově kočce. Na jednu stranu je totiž možné hovořit o existenci konsenzu, ale současně i o jeho neexistenci. Ti, kteří tematizují žánr kanonických evangelií a uvědomují si jeho hermeneutickou důležitost, považují klasifikaci evangelií jako životopisů za samozřejmou a téměř bez výhrad se na ní shodnou. Současně ale velké množství badatelů „pouze“ přitakává myšlence, že evangelia jsou životopisy a chápe toto označení jako otázku pouhé klasifikace bez hlubších důsledků, a při jejich interpretaci se pak tato klasifikace nijak nepromítá.<sup>92</sup> Interpretace evangelií jako antických životopisů je relevantní např. pro tematizaci společenského postavení raných křesťanů, vztah mezi evangelií a raně křesťanskou praxí (každodenní a rituální), synoptický problém anebo pro bádání o historickém Ježíši a problém literární reprezentace a pro otázku, proč byla evangelia sepsána. Níže se zabývám dvěma posledními tématy.

### 5.1 Bádání o historickém Ježíši

Ač v posledních letech bádání o historickém Ježíši prochází změnou paradigmatu, jež zahrnuje zvýšenou reflexi metod studia, nelze napsat, že by se reflexe žánru evangelií promítala do výzkumu. Dříve populární kritéria autenticity jsou nyní zpochybňována<sup>93</sup> a na místo nich vstupuje do popředí pojetí, že autenticita není možná, protože jako badatelé jsme vždy již konfrontováni s nějakou interpretací Ježíše, resp. se *vzpomínkou* na historického Ježíše, nikoliv s *autentickým* historickým Ježíšem (proto současnému bádání dominují aplikace teorií paměti). S tím se pojí fakt, že tato vzpomínka na Ježíše je vždy fixována v nějakém médiu (v evangeliích, v listech), které je badatelům v podstatě jediným prostředkem výzkumu, nicméně toto médium není předmětem většinového výzkumu, což považuji za zvláštní. Běžně se tak setkáme s badateli, kteří sice označují evangelia za antické životopisy, ale do své interpretace tento poznatek nepromítají.

---

<sup>91</sup> Viz např. John Marincola, *Authority and Tradition in Ancient Historiography* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 88–89.

<sup>92</sup> Podobně i Bondová píše „what might be thought to be one of the most spectacular discoveries in recent years seems to have fallen rather flat. [T]he rich potential of situating the gospels within Greek bios literature seems to have remained largely untapped“. Bond, *The First Biography of Jesus*, 36.

<sup>93</sup> V současnosti usiluje o rehabilitaci kritérií autenticity jakožto relevantní historiografické metodě např. Gerd Theissen, Dagmar Winter či Anthony Le Donne.

Německý novozákoník Jens Schröter např. ve své publikaci s názvem *From Jesus to the New Testament*,<sup>94</sup> která obsahuje podkapitoly „On the Historicity of the Gospels“ nebo „Luke as Historiographer“ neodkazuje ani jednou na Burridgeho, na Talberta třikrát a to velice marginálně, a píše jednoduše o „životopisném charakteru“<sup>95</sup> evangelií nebo o „životopisném příběhu“.<sup>96</sup> Jeho prací obecně prostupuje tón starých kritiků forem, kteří se spíš zajímali o dílčí jednotky textu a jejich žánr než o žánr celého díla a dílo jako celek.

Podobně k evangeliím přistupuje Chris Keith, který patří k jedním z nejhlasi-  
tějších zastánců aplikace teorií paměti na evangelia v současném bádání, a který je přesvědčený, že ve výzkumu historického Ježíše není možné vycházet z různých domnělých izolovaných kusů jednotek tradice, nýbrž je třeba studovat už raně křesťanskou interpretaci Ježíše, která implikuje studium evangelií jakožto celků.<sup>97</sup> Izolované kusy tradice tak nelze zkoumat perspektivou autenticity, protože jednotka tradice vždy předpokládá nějaký rámec, resp. je jím již ovlivněna — jak z literárního hlediska, tak z hlediska lidské paměti a interpretace. Ač je taková tendence rozhodně pozitivní, Keith se ve své publikaci *The Gospel as Manuscript: An Early History of the Jesus Tradition Material Artifact*<sup>98</sup> sice zabývá textualizací nejranější ježíšovské tradice, ale žánr evangelií ignoruje jako kdyby v posledních 30 letech neproběhla žádná rozsáhlá diskuse a marginálně zmiňuje, že Marek vytvořil nový žánr.<sup>99</sup>

Pozice Keitha a Schrötera není ojedinělá a nalezneme ji ve většině textů badatelů, kteří nějakým způsobem reflektují dějiny bádání či problémy současného bádání o Ježíši (např. Anthony Le Donne, James G. Crossley, Tobias Hägerland)<sup>100</sup> anebo v textech badatelů, kteří rekonstruují historického Ježíše (např. Dale Allison, Martin Hengel, Brant Pitre, Tucker Ferda). Jediné pozitivum může být fakt, že evangelia jsou alespoň čtena historicky, a nikoliv jako doklad o problémech raně křesťanských komunit. Literární rozměr evangelií však řešen není. Ten je přítom

<sup>94</sup> Jens Schröter, *From Jesus to the New Testament: Early Christian Theology and the Origin of the New Testament Canon*, Baylor-Mohr Siebeck Studies in Early Christianity (Waco: Baylor University Press, 2013).

<sup>95</sup> Schröter, 208.

<sup>96</sup> Schröter, 296.

<sup>97</sup> Chris Keith, 'The Narratives of the Gospels and the Historical Jesus: Current Debates, Prior Debates and the Goal of Historical Jesus Research', *Journal for the Study of the New Testament* 38, no. 4 (2016): 449.

<sup>98</sup> Chris Keith, *The Gospel as Manuscript: An Early History of the Jesus Tradition as Material Artifact* (New York, NY: Oxford University Press, 2020).

<sup>99</sup> Keith, 78.

<sup>100</sup> James Crossley, "Writing about the Historical Jesus: Historical Explanation and 'the Big Why Questions', or Antiquarian Empiricism and Victorian Tomes?", in *Journal for the Study of the Historical Jesus* 7, no. 1 (2009), no. 1, 63–90; Anthony Le Donne, 'The Third Quest in Retrospect', in *Journal for the Study of the Historical Jesus* 14, no. 1 (2016), 1–5.

důležitý z několika důvodů — antické životopisy značně problematizují výzkum sebezpočtení protagonisty, neb charakter je běžně ztvárněn technikou „komprese“, v níž vystupuje jedna důležitá vlastnost jedince do popředí na úkor jeho (v životě) dynamické osobnosti.<sup>101</sup> Takto „zploštěle“ zobrazený jedinec je ztvárněn na základě již existujících literárních, mytologických, historických nebo společensky rozpoznatelných typů za účelem dosažení autenticity a důvěryhodnosti.<sup>102</sup> Životopisy rovněž běžně neobsahovaly popis dětství hlavního protagonisty z důvodu, že mu nebyl přisuzován význam pro pochopení dospělého života jedince, což se projevovalo v nedostatku pramenů, z nichž mohl autor čerpat.<sup>103</sup> Obsahují-li životopisy popis dětství, jsou tyto popisy z hlediska historicity problematické, protože typickou reakcí životopisců na absenci materiálu bylo použití/vytvoření fiktivních anekdot, se kterými životopisci „kreativně rekonstruovali“/dedukovali<sup>104</sup> rané fáze života jedince, a promítali zpětně jeho osobnost do ranějších fází života. Životopisci pak měli na rozdíl od historiografů větší volnost v uspořádání své látky, kterou často přeorganizovali nebo přestrukturovali kvůli zamýšlenému literárnímu efektu. Ukázkovým příkladem možné chronologické dislokace v literární kompozici evangelií může být perikopa o vyhnání z Chrámu, která je v synoptických evangeliích umístěna na konci Ježíšova působení, zatímco v Janově evangeliu je na počátku Ježíšova působení.

## 5.2 Důvod sepsání

Fakt, že se Marek rozhodl psát o působení historického Ježíše a zvolil *žánr životopisu*, není ničím neobvyklým na pozadí řecko-římského kontextu, zatímco na pozadí židovského a tehdejšího křesťanského kontextu je atypický. Otázka, proč Marek sepsal své „evangelium“, je s trochou nadsázky stará jako bádání samo, a i student bakalářského studia si jistě vybaví různé odpovědi, které mají většinou společného jmenovatele — trauma. Marek sepsal své evangelium jako reakci na trauma zapříčiněné pádem Chrámu<sup>105</sup> nebo smrtí první generace křesťanských tradentů atp. Na první odpověď lze namítnout, jak pád Chrámu souvisí s *živo-*

<sup>101</sup> „Compression underlies the distortion behind both flatness and the synecdoche: just as the whole gets filtered through the essential part, so the full person is squeezed into the flat character, a flatness motivated and sustained by the characteristic that gets derived from the individual only to subsume“. Alex Woloch, *The One vs. the Many: Minor Characters and the Space of the Protagonist in the Novel* (Princeton: Princeton University Press, 2003), 69.

<sup>102</sup> Woloch, 9.

<sup>103</sup> Christopher Pelling, *Plutarch and History: Eighteen Studies* (Swansea: The Classical Press of Wales, 2011), 238–88, 288.

<sup>104</sup> Pelling, 154, 308–9.

<sup>105</sup> Werner H. Kelber, *Mark's Story of Jesus* (Philadelphia: Fortress Press, 1979), 13–14; James R. Edwards, *The Gospel According to Mark* (Nottingham: Apollos, 2018), 9.

*topisem* Ježíše, zatímco na druhou otázku lze namítnout, proč Marek explicitně nezmiňuje a necituje ani jednoho svědka jako svůj pramen, a proč se vůbec rozhodl sepsat kontinuální vyprávění (životopis) spíše než sbírku různých testimonií.<sup>106</sup> Pojetí, že Marek psal v reakci na smrt první generace křesťanů, má přitom v bádání velké množství zastánců (jmenovitě lze uvést Ch. Keitha, Alana Kirka nebo S. Hübenthalovou),<sup>107</sup> kteří svá tvrzení podpírají zejména Janem Assmannem a jeho *traditionsbruch* teorií. Assmann na pozadí této teorie vysvětluje přechod z ústní tradice, která je dle něj centrem komunikativní paměti, do psané podoby tradice, která je nositelem kulturní paměti. K tomuto přechodu má docházet právě kvůli různým traumatům, a slouží různým komunitám jako prostředek s nímž se mohou s traumaty vyrovnat. Uchopení *Marka* jako způsob vyrovnání se s traumatem (a binární rozlišení ústní tradice/komunikativní paměť a psaná tradice/kulturní paměť) je však problematické a redukcionistické, protože tradici redukuje pouze na život historického Ježíše, a ačkoliv je jistě důležité se ptát, proč Marek napsal nějaký text, ignoruje takové tázání jeho literární rozměr jako kdyby sepsání tradice o Ježíšovi automaticky implikovalo sepsání životopisu.<sup>108</sup> Evidentní to je zejména v případě židovství, ve kterém jediný doklad židovských životopisů představují Filónovy texty, přičemž Filón původně pro svá díla zvolil žánr systematických komentářů a až po přesunu z Alexandrie do Říma intencionálně začal používat životopisy.<sup>109</sup> Filón se tak k psaní životopisů neuchýlil v Alexandrii, kde se nacházela početná židovská diaspora a je doložena bohatá židovská literární produkce, ale v Římě, ve kterém byly podmínky jiné, a ve kterém cílil na nežidovské publikum. Ze strany Filóna se tak jednalo o významný literární krok a posun,<sup>110</sup> a stejně tak je třeba hodnotit Markovy literární preference.

Na žánr jakéhokoliv textu totiž nelze nahlížet jako na pouhý sled nebo výčet formálních či obsahových charakteristik, ale jako na intencionální volbu – Marek (či jakýkoliv jiný evangelista) mohl sepsat hymny na Ježíše, exegetické komentáře k starozákonním prorockým knihám a jejich vztahu k Ježíšovi, listy jako Pavel,

<sup>106</sup> Jako protiargumnt lze uvést epizodický charakter evangelia, nicméně při bližším pohledu na strukturu Marka je evidentní, že jeho struktura je propracovaná a neskládá se z jednotlivých oddělených epizod.

<sup>107</sup> Keith, *The Gospel as Manuscript*, 80.

<sup>108</sup> Podobně i Bauckham redukuje sepsání Markova evangelia na otázku, proč sepsal text, ale už se nezajímá o jeho žánr, jako kdyby žánr životopisu byl samozřejmý. Implicitně totiž předpokládá, že Marek již kázal historický život Ježíše. „The obvious function of writing was its capacity to communicate widely with readers unable to be present at it’s author original teaching“. Bauckham, ‘For Whom Were Gospels Written’, 29.

<sup>109</sup> Maren Niehoff, *Philo of Alexandria: An Intellectual Biography*, The Anchor Yale Bible Reference Library (New Haven: Yale University Press, 2018).

<sup>110</sup> Mireille Hadas-Lebelové si například tohoto literárního posunu nevšímá, zatímco Maren R. Niehoffová jej hodnotí jako dramatickou změnu. Mireille Hadas-Lebel and Robyn Fréchet, *Philo of Alexandria: A Thinker in the Jewish Diaspora*, Studies in Philo of Alexandria 7 (Boston: Brill, 2012), 139.

apokalypsy jako Jan atp. Prostřednictvím žánru životopisů autoři zobrazovali *charakter* daného protagonisty jako normativní model (*exemplum*, παράδειγμα).<sup>111</sup> Vyobrazování nebyli v životopisech pouze jedinci, kteří byli považováni za *pozitivní* model/normu jednání (pro Suetonia byl např. exemplárním císařem Augustus), ale též ti, kteří byli považováni za model jednání, kterého se člověk nemá dopustit (Nero byl dle Suetonia exemplárním selháním). Životopisy se tak měly aktivně podílet na formování charakteru čtenáře a současně byly prostředkem, s nímž autoři prosazovali vlastní hodnoty, a byly tak i účinným nástrojem polemiky, zejména v politice nebo filosofii.<sup>112</sup> V takovém kontextu lze na evangelia nahlížet jako na texty, které prosazují konkrétní pojetí mesiáše na osobě Ježíše, která má současně normovat každodenní a rituální praxi křesťanů.

### 5.3 Odpor

V současnosti je jen málo badatelů, kteří by explicitně odmítali, že by evangelia byla životopisy. Jedním z nich je např. Eva-Marie Beckerová, která se nezdráhá tvrdit, že „evangelia jsou nejen výjimečná, ale jsou též nejlepším dokladem starověké literární kultury paměti“, a to bez literárních paralel.<sup>113</sup> Na přístupu Beckerové je v kontextu současného bádání výjimečné, že zatímco badatelé, kteří odmítají interpretaci evangelií jako životopisů, tak činí v rozsahu několika málo stránek a žánrem se do hloubky nezabývají, Beckerová v podstatě v celé své knize usiluje o zasazení evangelií a novozákonní literatury do kontextu antické historiografie. Rozlišuje přitom mezi historiografií v širším významu a v užším významu. V prvním případě je termín „historiografie“ souhrnné označení prózy a žánrů, které

<sup>111</sup> Nezaměňovat tak s literárním žánrem *exempla* a παράδειγμα. Lze se setkat i s výrazem *exemplar*, kterým se označuje fyzická kniha obsahující *exempla*. James E. G. Zetzel, 'Emendavi Ad Tironem: Some Notes on Scholarship in the Second Century A. D.', *Harvard Studies in Classical Philology* 77 (1973): 227, <https://doi.org/10.2307/311071>. K životopisu a imitaci viz např. Plut. *Tim* 1.1.; *Aem*. 1.; Luc. *Demon*. 1–2. Podobně i Bondová píše, že nehledě na variabilitu antických životopisů, do popředí jednotně vystupuje moralistická touha se z těchto životopisů poučit. Bond, *The First Biography of Jesus*, 45.

<sup>112</sup> Typickým příkladem jsou životopisy Catona mladšího a způsob, jak byla interpretována jeho smrt. Nejen, že se staly jeho životopisy prostředkem politické polemiky (sám byl krajním zastáncem republiky a odpůrcem Césara), ale i nástrojem prosazování a konstruování stoických hodnot, byť sám stoik nebyl. Stoikové o sto let později shledavše život nesnesitelný pod vládou Nerona obdivovali (a konstruovali) Catona jako stoického hrdinu a imitovali i jeho způsob sebevraždy. Zatímco tak jednání „historického“ Catona bylo především výrazem napodobování *římských* hodnot a ctností (archaický styl oblékání, dodržování zákonů, usilování o získání společenského statusu, ctnostná sebevražda), v pozdějších životopisech byly tyto hodnoty transformovány a Cato byl sám zobrazen jako filosofický ideál. Fred K. Drogula, *Cato the Younger: Life and Death at the End of the Roman Republic* (New York: Oxford University Press, 2019), 296–314.

<sup>113</sup> Eve-Marie Becker, 'The Gospel of Mark in the Context of Ancient Historiography', in *The Function of Ancient Historiography in Biblical and Cognate Studies*, eds. Timothy Goltz and Patricia Kirkpatrick (New York; London: Bloomsbury Academic, 2008), 124–34; Eve-Marie Becker, *The Birth of Christian History: Memory and Time from Mark to Luke-Acts*, The Anchor Yale Bible Reference Library (New Haven: Yale University Press, 2017), 6.



pojednávají o minulosti (životopis, autobiografie, etnografie), a v užším významu se jedná o díla, jaká známe od Thúkydida nebo Polybia. Jednotlivými žánry jako např. životopis se Beckerová příliš nezabývá,<sup>114</sup> přičemž spíše cituje různé autory a jejich zmínky o žánrech, jako kdyby pojetí individuálních autorů bylo možné automaticky zobecnit. Novozákonní literatura je dle Beckerové v kontextu jiné antické literatury výjimečná svým tématem, časovým záběrem a mikro-historickými rámci. Žánr evangelií tak dle autorky nemá paralely a je příspěvkem raného křesťanství do historie antické literární produkce především kvůli svému zaměření na jednu osobu (person-centered perspective).<sup>115</sup>

Zobecníme-li výše uvedené tvrzení a řekneme, že evangelia pojednávají o vybrané osobě, nejsou svým záběrem výjimečná. Zkonkretizujeme-li však tuto osobu, a řekneme, že evangelia pojednávají o životě Ježíše Krista, můžeme říci, že výjimečná jsou, protože jiné nekřesťanské texty se o Ježíše nezajímají. Stejně tak však můžeme říci, že *Život Aisópa*, který pojednává o životě škaredého filozofa, který svede manželku svého pána, je *sui generis*, protože žádnou podobnou postavu v antických životopisech nenalezneme. Kdybychom tak v klasifikaci literárních dokladů postupovali pouze na základě zevrubné analýzy protagonistů, daleko bychom se nedostali, a je proto nutné pracovat na širší rovině. Argument o výjimečnosti evangelií na základě jejich tématu tak nelze přijmout. Další aspekty, ve kterých mají být dle Beckerové evangelia výjimečná, jsou: časový záběr a mikro-historickým rámcem. Ani jeden aspekt není rozhodující ze stejného důvodu, jako v prvním případě. Pokud vím, tak sice nenalezneme životopis, který pojednává o *jednom* roce z života protagonisty (přijmeme-li chronologii synoptiků), ale životopisy, které *obecně* pojednávají o kariéře protagonisty, nehledě na to, jak je dlouhá, jsou běžné.

## 6 Závěr

Jak jsem výše zmínila, situace současného stavu bádání je poměrně složitá, resp. je složitě vůbec přiměřeně a vyváženě uchopit současný stav.<sup>116</sup> Dle mého názoru je pojetí evangelií jakožto životopisů konsenzuální tam, kde je žánr evangelií reflektován a těchto reflexí je mnoho – a ty by především měli formovat naši představu o podobě konsenzu. Současně ale existují texty a badatelé, pro které

<sup>114</sup> Jestliže klasičtí filologové považují za problematické vůbec definovat antický životopis kvůli různorodým dokladům, Beckerová neváhá zobecnit různé citáty od antických autorů a vztáhnout je na celý žánr. Becker, *The Birth of Christian History*, 69–70.

<sup>115</sup> Becker, 72.

<sup>116</sup> Viz nekrolog nedávno zesnulého Talberta „At first a lone voice in the wilderness, today that view (with requisite refinements) demands consideration, and in some quarters, enjoys a certain consensus.“. Mikeal C. Parsons, 'Charles H Talbert (March 19, 1934–November 21, 2021)', 2021, <https://www.sbl-site.org/assets/pdfs/Charles-Talbert-tribute.pdf>.

žánr textu nehraje roli, a tak se k otázce žánru evangelií nedostávají. Do jisté míry tak lze konsenzus o žánru bádání připodobnit k Schrödingerově kočce – konsenzus je a současně konsenzus není. Jedná se přitom o problém, který je nutný v hlubší míře reflektovat, protože absence diskuze o žánru evangelií v některých oblastech novozákonního bádání (např. o historickém Ježíši, tázání, proč Marek sepsal evangelium) značně snižuje důvěryhodnost dílčích analýz v kontextu jiné antické literatury.

# KOMENSKÉHO ODKAZ V CÍRKVI ČESKOSLOVENSKÉ (HUSITSKÉ) PROSTŘEDNICTVÍM RUDOLFA JORDÁNA VONKY

JIŘÍ VOGEL

HUSITSKÁ THEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY  
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY  
*jiri.vogel@htf.cuni.cz*

## COMENIUS' LEGACY IN THE CZECHOSLOVAK (HUSSITE) CHURCH THROUGH RUDOLF JORDÁN VONKA

**Abstract:** The paper attempts to prove the hypothesis that in the 1930s Rudolf Jordán Vonka (1877-1964), a teacher, translator, writer, Comeniologist, preacher of the Evangelical Church of the Czech Brethren, Freemason and Foreign Ministry employee, made a significant contribution to the identification of the Czechoslovak Hussite Church with the work of Jan Amos Comenius (1592-1670). Although Vonka was not a member of the Czechoslovak Church, he saw its activities, especially the fact that it was close to the so-called "ideal of humanity" of Tomáš Garrigue Masaryk (1850-1937), as a suitable institution for promoting the ideas present in Comenius's work. Vonka published his reflections in several periodicals of the Czechoslovak Church. The paper shows, by means of an analysis of Vonka's texts in the *Náboženská revue Církve československé* (1934-1941), which specific conception of Comenius Vonka promoted, what mistakes he made in publishing articles on Comenius, but also how extraordinarily extensive his literary activity was, and the fact that he was successful in his goal of awakening interest in Comenius' personality and work.

**Keywords:** Rudolf Jordán Vonka (1877-1964); Jan Amos Comenius (1592-1670); Tomáš Garrigue Masaryk (1850-1937); Czechoslovak (Hussite) Church

THEOLOGICAL REVIEW, Vol. 93, 2022, No. 2, Number of Article 2, p. 159 – 181.

DOI: 10.14712/12117617.93.2.2

## 1. Probouzení zájmu o Komenského v Církvi československé (husitské)

Církev československá (husitská) se zrodila na půdě metanarativů moderny, velkolepých ideálů, které mezi sebou soupeřily o identitu člověka 20. století. Jejich promyšlené argumenty dokázaly strhnout celé segmenty společnosti, ovšem jejich střety mnohdy vytvářely i dusné politické klima a horkou půdu pro konflikty a násilí. Když Tomáš G. Masaryk „vyhlásil“ 6. července 1915 v Ženevě válku Podunajské monarchii, učinil tak na základě národního ideálu, který se sám pokusil formulovat.<sup>1</sup> Konflikt metanarativů tak dostal jasnou podobu. Na jedné straně stál

<sup>1</sup> „Každý Čech, znalý dějin svého národa, se musí rozhodnout buď pro reformaci, nebo pro protireformaci, pro ideu českou – nebo pro ideu Rakouska, orgánu evropské protireformace a reakce.“ Řeč TGM na oslavě Jana Husa v Ženevě. *Kostnické jiskry: Příloha 3*. 2018, 103 (22-23), 6.

habsburský ideál či spíše idealizovaný obraz harmonického soužití národů, jehož cílem mělo být tolerantní, prosperující společenství vedené vyspělou německou kulturou a sjednocené pod vládou osvíceného panovníka habsburské dynastie.<sup>2</sup> Na straně druhé stál Masarykův humanitní ideál, který spatřoval smysl českých dějin ve věrnosti pravdě, která se odvážně postaví jakékoli autoritě a která je ochotna položit za svoje přesvědčení život, která se osvědčila v mučednické smrti Jana Husa a která se dále rozvíjela v české reformační tradici a v národním obrození.<sup>3</sup> S humanitním ideálem Masaryk spojoval i další ideje, jako byly idea demokracie, svobody svědomí a náboženského přesvědčení, úcta ke vzdělání, k moderní filozofii, k přírodním i humanitním vědám. Husova věrnost pravdě si podle Masaryka našla své následovníky v lidech velice odlišných postojů, jako byl Jan Žižka, Petr Chelčický a Jan Amos Komenský.<sup>4</sup> Z Husa vyšla, ale u Husa nezůstala. Humanitní ideál prochází podle Masaryka dynamickým vývojem, jeho mravní náboj vede k neustále reformě, vytváří půdu pro politickou a sociální revoluci.<sup>5</sup>

V Janu Amosovi Komenském, pedagogovi, filosofovi, ale i politikovi evropského formátu a hlasateli mírového soužití národů, viděl Masaryk svého předchůdce. V Komenském získala Husova věrnost pravdě a mravní úsilí svoji moderní tvář.<sup>6</sup> Církev československá, která na Masarykův ideál navázala již ve svém ustavujícím

<sup>2</sup> Problematice tzv. „habsburského mýtu“ a hlavně jeho idealizaci po rozpadu monarchie se v posledních padesáti letech věnovalo mnoho publikací. Za zmínku stojí zejména monografie Claudia Magrise *Habsburský mýtus v moderní rakouské literatuře* (původně vyšla italsky 1963, je k dispozici též v několika německých vydáních). Diskuzi o habsburském mýtu a problematice rakouské identity shrnuje studie UHL, Heidemarie. Zwischen „Habsburgischem Mythos“ und (Post)-Kolonialismus: Zentraleuropa als Paradigma für Identitätskonstruktionen in der (Post-)Moderne. In: FEICHTINGER, J., U. PRUTSCH a M. CSÁKY. *Habsburg postcolonial: Machtstrukturen und kollektives Gedächtnis*. Innsbruck: Studien Verlag, 2003, s. 45-52.

<sup>3</sup> Humanitní či bratrský ideál, hlavní konstanta či smysl českých dějin klíčí podle Masaryka v Janu Husovi, rozvíjí se v české reformaci a obnovuje v národním obrození. Tento ideál byl dlouho utiskován protireformací, ale nakonec se probudil i u českých katolických myslitelů (Dobrovský, Havlíček). Masaryk jeho podstatu osvětluje v mnoha studiích. Důležité jsou zejména bezprostředně na sebe navazující práce *Česká otázka* (1895), *Naše nynější krize* (1895), *Jan Hus: naše obrození a naše reformace* (1896).

<sup>4</sup> Masaryk tuto čtveřici jmenuje i ve výše uvedeném ženevském proslavu: „Hus, Žižka, Chelčický, Komenský jsou pro nás živoucím programem. Naše reformace, jako žádná reformace, nebyla a není skončena; reformace znamená ustavičnou reformu, neustálé obnovování, touhu po lepším, zdokonalování, pokrok.“ Řeč TGM na oslavě Jana Husa v Ženevě, s. 6.

<sup>5</sup> „Každé důsledné a čestné mravní úsilí vede logicky k reformě, ano i k politické a sociální revoluci.“ Tamtéž, s. 6.

<sup>6</sup> Srov. Masarykovu přednášku o Komenském z roku 1892. MASARYK, Tomáš Garrigue. *J. A. Komenský*. 2. vyd. Praha: Státní nakladatelství, 1920. 16 s.

dokumentu,<sup>7</sup> se tak s Komenským a hlavně s jeho odkazem modernímu člověku musela vyrovnat. V prvních deseti letech po vzniku Církve československé byla Komenskému věnována řada statí, ve kterých se postava Komenského stává, podobně jako postava Husa, důležitým symbolem nové církve. Přesto Komenský stojí spíše ve stínu Husově. Teprve ve třicátých letech, po dvou Komenského výročí (1930, 260 let od Komenského úmrtí; 1932, 340 let od Komenského narození), lze hovořit o skutečném zájmu o studium Komenského životního odkazu.

Domnívám se, že významnou roli v popularizaci Komenského života a díla a ve zvýšení zájmu o studium jeho filozofických a teologických myšlenek sehrála postava českého komeniologa Rudolfa Jordána Vonky (1877-1964), který ve třicátých a čtyřicátých letech minulého století publikoval na stránkách *Českého zápasu*, *Náboženské revue* a dalších periodik ČČS desítky studií, článků, recenzí i drobných zpráv. Jeho knihy se staly oblíbenou lekturou členů církve a jeho postoje ke Komenskému byly všeobecně přijímány. Ačkoli nebyl členem ČČS, významně přispěl k identifikaci s Komenským a jeho dílem v ČČS(H). Ve svém článku se pokusím analýzou Vonkových příspěvků v *Náboženské revue* jeho skutečný přínos alespoň v náčrtu přiblížit.

## 2. R. J. Vonka a jeho role popularizátora života a díla J. A. Komenského

Rudolf Jordán Vonka se narodil v Křinci u Rožďalovic 17. října 1877 v rodině zednického mistra Josefa Vonky (1829-1910) a jeho ženy Anny Vonkové (Tratinové) (1836-1894) jako nejmladší syn z osmi dětí. Zájmy o regionální a české dějiny, postavy české reformace, studium jazyků, ilustraci a obraz, které sehrály zásadní roli v jeho životní orientaci, se u něj probouzely již v dětství, když navštěvoval pětitřídní základní školu v Křinci (1885-1891) a následně měšťanku v nedalekém Nymburce (1891-1893). Vonkův otec byl zásobárnou lidových tradic, písní a pověstí, a vlastnil mnoho knih obrozeneckých spisovatelů, kteří měli na mladého Vonku velký vliv. Díky své širší rodině, zejména tetě Anně, malířce a řezbářce, se začal zabývat výtvarným uměním. V dospělosti si pak své publikace často ilustroval sám a dokázal i odborně ocenit umělecká díla a filozoficky ozřejmit význam výtvarného

<sup>7</sup> „Věrní velikému odkazu svatého mučedníka kostnického „Pravdy každému přejte“, po velikých bojích a vnitřních strastech, jimiž rozhárána trpí náboženská duše národa československého, uvědomili jsme si povinnost, kterou přítomné dny velikého osvobození ukládají i stavu duchovnímu. Opět a opět usvědčuje nás vývoj veškerého života ve svobodné republice československé o pravdivosti výroků velikého našeho filosofa, že česká otázka jest stále ještě otázkou náboženskou, otázkou tolikráté řešenou, ale pro nepřízeň poměrů nikdy nedořešenou, otázkou nejen národní, nýbrž znepokojující nitro každého vážného českého člověka.“ Národu československému!. *Právo národa*. 1920, 3(2), 1.

umění, symbolů a obrazových výjevů. Rozhodujícím počinem na Vonkově životní dráze se stalo jeho studium na Ústavu pro vzdělávání pedagogů v Praze v letech (1894-1897). Velký vliv zde na něj měl český filolog, historik, pedagog, publicista a překladatel Karel Vorovka (starší) (1842-1914), autor řady učebnic, slovníků a prací zabírajících se teorií vzdělávání.<sup>8</sup>

V letech 1897-1920 byl Vonka zaměstnán jako pedagog na obecných a měšťanských školách v Nymburku a okolí, později i v nedalekém Městci Králové a nakonec i krátce Poděbradech. Během pedagogické etapy svého života se začal výrazně angažovat i ve veřejném prostoru. Působil v osvětových spolcích, organizoval veřejné přednášky a rozvíjel své literární dovednosti v oblasti poezie, prózy a populárně historických prací. Fascinoval jej svět cizích jazyků, intenzivně se zabýval jejich studiem, snažil se číst knihy v originále, složil zkoušky z francouzštiny a němčiny, osvojil si i latinu a angličtinu, postupně ovládl většinu slovanských jazyků a v neposlední řadě též nizozemštinu, ze které přeložil několik románů a populárně naučných textů. Jeho přirozené jazykové nadání a filologické zájmy jej zavedly do různých koutů Evropy, kam podnikal pravidelné studijní cesty během letních prázdnin.<sup>9</sup> V roce 1905 se oženil s Libuší Chmelařovou (1884-1959), která se svým manželem sdílela zájem o veřejné angažmá, historii, publicistiku, pedagogiku i cizí jazyky. Publikovala řadu statí z oblasti pedagogiky, soustředila se na redakční činnost a překládala z angličtiny a z nizozemštiny pod jménem Linda Vonková. V roce 1917 Vonka konvertoval k jejímu evangelickému vyznání. Zvláštní příležitost ke studiu cizích jazyků a kulturních specifik různých evropských regionů

<sup>8</sup> R. J. Vonkovi dosud nebyla věnována ucelená monografie. To neznamená, že by se jeho životním dílem nikdo nezabýval. Dosud bylo sestaveno několik spíše drobných biografických náčrtů a lze dohledat i pár studií, které hodnotí přínos různých aspektů jeho díla. Jejich přehled, včetně přehledu Vonkovy bibliografie, je shrnut pod heslem Rudolf Jordán Vonka. In: *Lexikon české literatury. Osobnosti, díla, instituce. 4 S-Ž. Dodatky k LČL 1-3, A-Ř.: Svazek II U-Ž. Dodatky A-Ř.* Praha: Academia, 2008, s. 1465-1468. Pro stručné představení Vonkova života jsem vedle uvedeného hesla čerpal také z HORÁK, Ladislav. In memoriam R. J. Vonky. *Acta Comeniana*. 1970, XXIV, 319-322. Některé dílčí informace také z publikace NEJL, Leopold. *Křínecké památky: Poznej, co vykonali tví předkové, a jdi dál*. [online]. Nymburk: VEGA-L, 2006 [cit. 2022-07-14]. Dostupné z: [http://www.krinec.cz/assets/File.ashx?id\\_org=7629&id\\_dokumenty=10190](http://www.krinec.cz/assets/File.ashx?id_org=7629&id_dokumenty=10190). L. Nejl napsal o Vonkovi několik popularizačních prací a studií, a to zvláště s ohledem na jeho osvětovou činnost z rodného Křínecka a kronikářské působení. Důležitým pramenem pro Vonkovu biografii je i Vonkou psaná Kronika Křínce, ve které hovoří např. o svých příbuzných, o své rodině nebo o původu svého jména: *Kříneck: Kronika obce do 1947* [online]. [cit. 2022-07-14]. Dostupné z: <https://ebadatelna.soapraha.cz/a/431/208>

<sup>9</sup> Pro jeho celoživotní mimořádné zaujetí cizími jazyky svědčí mimo jiné i jeho práce na slovnících česko-litevském / litevsko-českém a česko-albánském / albánsko-českém v posledních letech života. HORÁK. In memoriam R. J. Vonky, s. 321. Vonkova slovníková tvorba by se dala označit za samostatný zájem. Vonka si vytvářel rozsáhlé kartotéky a snažil se dohledat historický význam jmen, různých pojmů a termínů, symbolů apod. Tato Vonkova záliba se odráží například i ve výše zmíněné křínecké kronice. K Vonkovým etymologickým pokusům srov. např. NEJL. *Křínecké památky*, s. 20-24 ad.

se Vonkovi otevřela i během I. světové války. V roli důstojníka rakouské armády se dostal do Polska, Litvy, na Ukrajinu, do Srbska, Albánie, Itálie a Rumunska.<sup>10</sup>

Počátky Vonkova politického angažmá spadají ještě do období jeho pedagogického působení. Již jako mladý pedagog se zasazoval o zlepšení postavení učitelů. Prosazování změn v byrokratickém aparátu rakousko-uherské monarchie se často obracelo proti jejich iniciátorům. To se stalo i Vonkovi, který kvůli svým radikálním postojům nemohl dlouho sehnat pevné učitelské místo. Poměrně brzy se začal angažovat také v České straně pokrokové. Po válce se stal jejím tajemníkem a díky tomu začal působit i jako zahraniční zpravodaj v parlamentu. V roce 1920 jej ministerstvo zahraničí vyslalo na velvyslanectví v Haagu, kde setrval až do roku 1925. Po návratu pracoval pro ministerstvo zahraničí až do svého pensionování v roce 1933, v závěru svého působení ve funkci vrchního odborového rady. Ani penze nepřinesla Vonkovi zaslouženého klidu. Už v září 1938 se stal členem nekomunistické odbojové organizace Věrný pes. V letech 1939-1941 psal do ilegálního samizdatového časopisu *V boj!* a pomáhal při ukrývání několika židovských spoluobčanů. Během okupace byl několikrát vyslýchán a vězněn gestapem kvůli své politické minulosti a příslušnosti ke svobodným zednářům. V únoru 1948 se Vonkovo jméno objevilo na manifestu „Provolání politických a kulturních představitelů k československé veřejnosti“, který vyzýval prezidenta Beneše, aby uspořádal svobodné demokratické volby. Po roce 1948 jeho politické angažmá utichá, nikoli však jeho osvětové, pedagogické, kulturní a publikační aktivity. Vonka umírá v 86 letech po úrazu 30. června 1964.<sup>11</sup>

Léta strávená na velvyslanectví v Haagu znamenala ve Vonkově činnosti důležitý přelom. Vonka i jeho žena Libuše (Linda) si velice rychle osvojili nizozemštinu a oba začali překládat hlavně soudobou prózu. Vonka sám přeložil devět románů.

<sup>10</sup> Srov. R. J. Vonka, LČL, s. 1465. HORÁK. In memoriam R. J. Vonky, s. 319. Překladatelská činnost Vonky a jeho ženy z holandštiny byla oceněna ve studiích: ENGELBRECHT, Wilken. *Persoonlijke contacten in vooroorlogse receptie van Nederlandstalige literatuur in Tsjechische vertaling* [online]. *Neerlandica Wratislaviensia*. 2018, 27, 141-154. ISSN 0860-0716. [cit. 2022-07-14]. Dostupné z: <https://doi.org/10.19195/8060-0716.27.11>. ENGELBRECHT, Wilken. *Streekromans en het Tsjechische ruralisme* [online]. *Werkwinkel*. 2014, 9(1), s. 75-90. [cit. 2022-07-14]. Dostupné z: <https://doi.org/10.2478/werk-2014-0005>. ENGELBRECHT, Wilken. *Van Siska van Rosemael tot Max Havelaar: Receptie van Nederlandstalige literatuur in Tsjechische vertaling tussen 1848 en 1948*. Gent: Academia Press, 2021, zvl. s. 154-164. Posledně jmenovaná publikace obsahuje též velice podrobný seznam Vonkových překladů z holandštiny, srov. tamtéž, s. 163. Autor publikace ve srovnání s činností jiných českých překladatelů z holandštiny hodnotí Vonkovy překlady jako neprofesionální, srov. tamtéž, s. 154.

<sup>11</sup> Srov. R. J. Vonka, LČL, s. 1465. HORÁK. In memoriam R. J. Vonky, s. 319, 320, 322. K Vonkově odbojové činnosti a k únoru 1948 srov. ENGELBRECHT. *Van Siska van Rosemael tot Max Havelaar*, s. 155. ENGELBRECHT. *Streekromans en het Tsjechische ruralisme*, s. 85. Zmíněné *Provolání* z 22. února 1948 podepsal též tehdejší patriarcha ČČS František Kovář.

Některé z nich vyšly i ve více vydáních. Důležitým počinem Vonkova haagského pobytu bylo také setkání se svobodnými zednáři. Po návratu vstoupil do české zednářské lóže *Jan Amos Komenský* (1926) a o pět let později převzal na tři roky redakci časopisu *Svobodný zednář* (1930-1933). Svobodnému zednářství Vonka věnoval mnoho prací a svou bohatou publikační činností se do značné míry zasloužil o demytizaci činnosti zednářských lóží. Mezi svobodnými zednáři byl znám zejména svou snahou prokázat hypotézu, podle které mohl mít Jan Amos Komenský velký vliv na vznik zednářských konstitucí, jejichž autorem byl James Anderson (1680-1739), duchovní presbyteriánské církve a mistr zednářské lóže v Londýně a ve Westminsteru. Už v 19. století se objevila hypotéza, podle které mohl mít na Andersonovy Konstituce velký vliv Komenského universalismus, jeho výroky o nutnosti náboženské a národní (jazykové) toleranci, o svobodě myšlení a o pozitivním přístupu k přírodním vědám a umění, pro které se vyslovuje ve své *Panegersii*. Vonku samotného zaujalo hlavně spojení zednářských symbolů s Komenského symboly v *Sebraných spisech didaktických*. Za popis těchto souvztažností získal finanční odměnu ve výši 500 franků od francouzské lóže. K otázce souvislostí mezi Komenským a zednáři publikoval několik knih a desítky článků v zednářských časopisech.<sup>12</sup>

Během pobytu v Haagu Vonka pronikl zejména do hloubky komeniologického bádání, navázal kontakty s holandskými komeniology, a dokonce se mu podařilo učinit několik pozoruhodných objevů. V amsterodamském muzeu a archivu našel pečeť a diamantový prsten Komenského a korespondenci českých stavů s holandskými z let 1608-1621. V Haagu se mu podařilo objevit titulní list Komenského výzvy českým stavům z roku 1632. Nalezl také záznam o pohřbu Komenského z roku 1670 a pro Výbor k prozkoumání hrobu napsal 14bodové pravidlo, které by se mělo dodržet při zkoumání pravosti Komenského ostatků. Už v Holandsku

<sup>12</sup> K překladatelské činnosti manželů Vonkových a jejich působení v Holandsku srov. ENGELBRECHT. *Streekromans en het Tsjechische ruralisme*, s. 84-85. K Vonkově činnosti v redakci časopisu *Svobodný zednář* srov. POSPÍŠIL, Ctirad V., ŘEHÁKOVÁ, Veronika, SUŠER, Jan. Tomáš G. Masaryk na stránkách časopisu *Svobodný zednář 1933–1938* [online]. *Studia Theologica*. 2021, 23(1), 208-209. Dostupné z: <https://doi.org/10.5507/sth.2020.031743>. K Vonkově činnosti mezi svobodnými zednáři srov. HORÁK. In memoriam R. J. Vonky, s. 320-321. Z Komenského latinských spisů také pořídil několik výtahů týkajících se příbuznosti symbolů a myšlenek Komenského se zednáři a vydal je v roce 1936 pod názvem KOMENSKÝ, Jan Amos. *Explicatio symbolorum masoniorum secundum J. A. Comenium: Textus sumptus ex opusculo Typographeum vivum quod extat in Operibus didacticis omnibus eiusdem auctoris editi Amsterodami 1658*. Praha: Leg. J. A. Komenský, 1936. 14 s. V roce 1937 E. Lešehrad ve svém spise o svobodném zednářství v českých zemích ocenil Vonkův přínos k osvětlení souvislostí mezi zednáři a Komenským těmito slovy: „Je to zejména Vonka, který svými četnými přednáškami u nás i za hranicemi, jakož i řadou tištěných menších i větších studií prokázal vliv idejí Komenského na ideový podklad zednářský v 18. století. R. 1931 vydal spis „Staré povinnosti svobodných zednářů“, v němž text originálu starých povinností srovnává se souhlasnými místy z původních spisů Komenského. Shoda některých míst je přímo doslovná.“ LEŠEHRADEK, Emanuel. *Stručné dějiny svobodného zednářství v našich zemích*. Praha: Stavba, 1937, s. 20-21.



Vonka sepsal několik prací o Komenském, k nejdůležitějším patří kniha *Ženy ze života a díla Jana Amosa Komenského*, která vyšla v roce 1926 krátce po jeho návratu do Čech.<sup>13</sup>

Vonkovým pracím sice nechybí badatelské rysy, ale z jeho publikační a přednáškové činnosti je zjevné, že mu šlo především o popularizaci Komenského myšlenek. Jinými slovy, Vonka byl fascinován Komenského universalismem a humanismem, myšlenkami z oblasti pedagogiky, přírodních věd, umění, filozofie i teologie a mezinárodním dopadem jeho díla. A Vonkovi, podobně jako Masarykovi, bylo líto, že vlastní národ životní osudy Komenského ani jeho dílo moc nezná.<sup>14</sup>

Jeho zaujetí pro Komenského dílo, možná až „mánie“, vedla k intenzivním popularizačním aktivitám, které Vonku neopustily do konce života. Ačkoli nešlo o jediný Vonkův zájem, se jménem Komenského nebo alespoň s ohlasem jeho myšlenek se lze setkat i v pracích, které na první pohled nemají s Komenským nic společného. Ať už se jednalo o literaturu věnovanou Masarykovi, knihtisku, pedagogice, dějinám, kronikářství, postavám moderní české literatury, výtvarnému umění, teologii, svobodnému zednářství, všude nalezneme srovnávání s Komenského dílem nebo stopy Komenského myšlenek. Zdá se, že i překlady svých knih si vybíral podle toho, jestli nějak souvisí s Komenského dílem. Vonka se stal vášnivým sběratelem Komenského děl, a to jak historických vzácných tisků, tak i všeho, co od Komenského nebo o Komenském vycházelo. Také udržoval přátelské vztahy s dalšími komeniology, sběrateli komenián a dalšími lidmi, kteří se živě zajímali o Komenského. Mezi nimi bychom mohli jmenovat například Františka Michálka Bartoše (1889-1972), historika a profesora KEFB, který s Vonkou sdílel masarykovský pohled na Komenského; Josefa Volfa (1878-1937), historika a komeniologa, který byl podobně jako Vonka členem lóže *Jan Amos Komenský*; Ludvíka Kubu (1863-1956), malíře, sběratele slovanského folklóru a spisovatele; Gustava Jaroše (Gammu), novináře a spisovatele (1867-1948) ad.<sup>15</sup>

Vonkův zápal pro Komenského se přirozeně projevil i na půdě církevní. Vonka byl dlouhá léta členem staršovstva Českobratrské církve evangelické v Praze na Spořilově, kde po deset let působil i jako kazatel. Vonkova popularizace Komenského byla dobře známa i v dalších protestantských církvích a v neposlední řadě i v Církvi československé, ve které zachovala asi nejvýraznější stopu.

<sup>13</sup> Srov. R. J. Vonka, LČL, s. 1465-1466. HORÁK. In memoriam R. J. Vonky, s. 320-321. VONKA, Rudolf Jordán. *Ženy ze života a díla Jana Amosa Komenského*. Praha: Unitaria, 1926. 107 s.

<sup>14</sup> Masaryk svůj program vyjadřuje slovy: „Nám Komenský ... musí býti více, než posud byl. ... Vidíme Čecha upřímného, nad něhož nemůže býti lepšího, ale zároveň člověka pracujícího pro celé člověčenstvo ...“ MASARYK. *J. A. Komenský*, s. 14.

<sup>15</sup> Srov. R. J. Vonka, LČL, s. 1465-1466. HORÁK. In memoriam R. J. Vonky, s. 320-321.

### 3. Působení R. J. Vonky v ČČS prostřednictvím jeho literárních aktivit v *Náboženské revue* ČČS

Literární činnost R. J. Vonky v *Náboženské revue* ČČS je skutečně rozsáhlá. V letech 1934-1935 byl spolu s tehdejší šéfredaktorem Aloisem Spisarem (1874-1955) neaktivnějším autorem tohoto periodika. Během pouhých dvou let publikoval 34 nejrůznějších statí: odborných i přehledových studií, recenzí, medailónů, polemik, popularizačních a informačních textů. Po roce 1935 Vonkovy aktivity na stránkách *Náboženské revue* utichají. V pozdějších ročnících lze nalézt již jen dva příspěvky, a to v letech 1936 a 1941. Změna patrně souvisela s výměnou jednoho z šéfredaktorů časopisu. Novým vedoucím činitelem VIII. ročníku (1936) se stal původní šéfredaktor a v podstatě i zakladatel časopisu František Kovář (1888-1969). Na užší vazbu mezi Spisarem a Vonkou ukazují i recenze Vonkovy knihy z šéfredaktorova pera.<sup>16</sup> Vonkovo jméno z *Náboženské revue* ovšem zcela nemizí a příležitostně se objevuje zejména v odkazech na jeho knihy v příspěvcích o Komenském.<sup>17</sup>

Pokud nahlížíme na Vonkovo dílo v *Náboženské revue* z perspektivy jeho zájmu o Komenského, lze jej pracovníě rozdělit do tří skupin. Do první skupiny je třeba zařadit práce, které se zabývají Komenským a komeniologickým bádáním přímo. Do druhé příspěvky, které hovoří o šíření Komenského myšlenek ve společnosti nebo se Komenskému přímo nevěnují, ale často je v nich zmiňován, a to většinou jako příklad nebo literární srovnávací prvek. Do třetí skupiny je možné začlenit Vonkovy příspěvky, které Komenského vůbec nezmiňují, přesto v nich lze vysledovat některé myšlenkové koncepty, které Vonka přisuzuje i Komenskému.

#### 3.1. Vonkovy příspěvky v *Náboženské revue* ČČS o Komenském a komeniologii

Vůbec první studií, jíž se R. J. Vonka představil čtenářům *Náboženské revue*, je rozsáhlý nekrolog tehdejšího předního komeniologa Jana Kvačaly, který zesnul ve Vídni 9. června 1934. Vonka ve svém článku zasazuje Kvačalův životní přínos do dějin komeniologického bádání. Úvod článku věnuje starším představitelům české komeniologie, jako byl F. Palacký, K. B. Štorch, A. V. Šembera, J. Chmela,

<sup>16</sup> Srov. SPISAR, Alois. Vonka R. J., *Náboženské kaménky*. První hromádka. Vycházelo v Přelomu 1933 a 1934. V Praze 1934. *Náboženská revue* ČČS. 1935, VII., 365. Recenze Aloise Spisara je zároveň dalším svědectvím o práci R. J. Vonky v ČČS. 47stranná brožura je shrnutím kratších textů, které vycházely v tehdy (1935) již zaniklém časopise ČČS *Přelom* v letech 1933 a 1934. Jde v podstatě o jakýsi slovník náboženských výrazů pro laiky. Spisar přijímá brožuru velice pozitivně. Hodnotí ji jako originální text, který dokáže interpretovat náboženské pojmy v kontrapozici k jejich významu v tradičních církvích.

<sup>17</sup> Například Miloslav Kaňák (1917-1985) jmenuje v jednom ze svých příspěvků hned tři Vonkovy práce: *J. A. Komenský a Naarden* (1927), *Pochodeň Komenského* (1928) a *Běžec s pochodní* (1941). KAŇÁK, Miloslav. Některá dostupná Komeniána. *Náboženská revue* ČČS. 1942, XIV., 123-125.

V. V. Tomek, F. B. Květ, ale nepomíjí ani její mladší osobnosti, jako byl F. J. Zoubek, J. V. Novák a J. Šmaha. Vonka ukazuje, podobně jako později Jan Patočka či Radim Palouš,<sup>18</sup> že tyto první generace, jimž vděčí národ za rozvoj komeniologických studií, viděly v Komenském hlavně reformátora školství a pomíjely jeho teologický a filozofický přínos. Podle Vonky se teprve v jeho době tyto postoje mění, a to zejména zásluhou českého filozofa F. V. Krejčího (1867-1941), který ve své knize *Češství a evropanství* (1931) ukázal na celoevropský vliv Komenského díla.<sup>19</sup> Hlavní Kvačalův přínos spočívá podle Vonky v jeho důkladné analýze Komenského díla, které nelze omezovat jen na oblast školství.<sup>20</sup>

Kvačala věnoval Komenskému 52 let svého života. Začal se jím zabývat již v roce 1883 a nezalekl se ani restrikcí v roce 1892, kdy byly v českých školách u příležitosti třisetletého výročí Komenského narození zakázány jakékoliv oslavy, protože byl vnímán jako nepřítel panovnického rodu Habsburků. Podobně jako T. G. Masaryk, který v reakci na tuto událost nazval Komenského největším z Čechů,<sup>21</sup> i Kvačala pokračoval v přednáškové činnosti po celé podunajské monarchii i za jejími hranicemi. Během svých badatelských výprav se dostal i do Spojených států, když pátral po důvodech a dokladech výzvy z roku 1660 adresované Komenskému, aby v Novém světě ustavil základy nového školského systému. Kvačala podal také přesvědčivé důkazy o tom, že Komenský byl Čech. Mnoho badatelů v 19. století považovalo Komenského za Němce, protože byl ve Fulneku správcem bratrského sboru „českých bratří jazyka německého“. Vonka k tomu poznamenává, že díky tomuto „šťastnému omylu“ došlo k velkému rozvoji komeniologických studií. V roce 1891 byla v Berlíně založena Komenského společnost (Comenius-Gesellschaft), začaly vycházet *Monatshefte der Comenius-Gesellschaft*<sup>22</sup> a v Lipsku již v roce

<sup>18</sup> K vývoji vnímání Komenského díla srov. PALOUŠ, Radim. *Komenského Boží svět*. Praha: SPN, 1992, s. 9-13.

<sup>19</sup> Krejčí ve skutečnosti příliš o Komenském ve své knize nepíše. Vonka patrně míní jeho výroky z páté a sedmé kapitoly, ve kterých je Komenský nazván „jedním z prvých velikých Evropanů“, který hlásal „světlo a lepší lidství přes hranice států a jazyků“ a nesl „pochodeň výchovy k vyššímu lidství od národa k národu“. KREJČÍ, František Václav. *Češství a evropanství: úvahy o naší kulturní orientaci*. Praha: Orbis, 1931, s. 140, 188.

<sup>20</sup> VONKA, Rudolf Jordán. Jan Kvačala. *Náboženská revue ČČS*. 1934, VI., 214-215.

<sup>21</sup> Srov. MASARYK, J. A. *Komenský*, s. 14.

<sup>22</sup> Komenského společnost v Berlíně byla založena v souvislosti s oslavami 300letého výročí Komenského narození. Svou činnost musela ukončit v roce 1934 po nástupu národně socialistického režimu. Na začátku devadesátých let minulého století byla obnovena u příležitosti 400letého výročí Komenského narození pod názvem *Deutsche Comenius-Gesellschaft*. Srov. KORTHAASE, Werner. *Die Berliner internationale Comenius-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft und Volkserziehung (1891–1934)*. Berlin: Comenius-Zentrum beim Interdisziplinären Institut für Wissenschaftsphilosophie und Humanontogenetik der Humboldt-Universität zu Berlin, 1993. 192 s.

1871 vznikla ústřední pedagogická knihovna, která nesla Komenského jméno ve svém názvu a věnovala jeho dílu značnou pozornost.<sup>23</sup>

Vonka je v nekrologu vůči některým Kvačalovým názorům, které ovšem byly v této době obecně přijímány, i poměrně kritický. Nejvíce mu vadilo Kvačalovo označování Komenského za chiliastu kvůli jeho příklonu k Mikuláši Drabíkovi (1588-1671) a kvůli publikování a interpretaci jeho proroctví. Podle Kvačaly byl Drabík vzdělaný alkoholik a blouznivec, který svými šílenými vizemi strhával Komenského z cesty racionálního uvažování. Vonka Kvačalovi vyčítá, že se při svém hodnocení soustředí pouze na náboženský podtext a zcela mu unikají politické souvislosti. Drabík svými proroctvími totiž formuloval to, po čem toužila řada lidí v českých zemích, ve kterých byla prováděna protireformační opatření. Moc Habsburků mohla být zlomena jedině vnějším vojenským zásahem a proroctví působila jako ideový nástroj pro udržování resistance. Podle Vonky si Komenský prorokování v církvích nijak zvlášť necenil a většinou je považoval za hlouposti. Což lze podle něj doložit některými Komenského výroky. Hlavní argument je podle Vonky ovšem třeba hledat v politické sféře, respektive v zájmu evropských politických elit o Drabíkova proroctví. Vonka uvádí jako příklady zájem o proroctví u Ludvíka XIV. (1638-1715), který usiloval o omezení moci Habsburků, a Drabíkovu krutou popravu z důvodu vzpoury vůči panovnickému rodu podunajské monarchie.<sup>24</sup>

Vonka také odmítl Kvačalův pohled na Komenského impuls ke vzniku a působení různých tajných společností. Kvačala považoval za nesmyslné na jedné straně vyzdvihovat Komenského jako církevního otce nové české Unitas Fratrum, a na druhé straně jej považovat za patrona svobodných zednářů, kterým je „prý“ křesťanství ukradené. Podle Vonky měl Kvačala, ostatně jako mnozí další této doby, velice zkreslené představy o svobodných zednářích a dalších, spíše uzavřených než tajných, společnostech. Nevěděl, jak jsou tyto skupiny uspořádané, v čem vidí svůj smysl, v co věří, ani proč a za jakým účelem se scházejí. Trochu ironicky poznamenává, že to byli právě svobodní zednáři, kteří Kvačalu finančně podporovali, aby vydal nový Komenského životopis a kdo stáli za, v té době, nejvýznamnějším německým

<sup>23</sup> Instituce nesla zpočátku název Comenius-Stiftung, Pedagogische Zentralbibliothek (později též Comenius-Bücherei) a byla založena za účelem rozvoje badatelské činnosti v oblasti pedagogiky pro celé Německo a Rakousko. Později se stala součástí sítě pedagogických knihoven v Německu. Od devadesátých let minulého století je začleněna do lipské univerzitní knihovny. Srov. LOEPER-HOUSSELLE, Marie. Comenius-Stiftung. *Die Lehrerin in Schule und Haus*. 1898, XIV/1, 16-18. [online]. [cit. 2022-09-17]. Dostupné z: <https://www.deutsche-digitale-bibliothek.de/item/PZTA4YLF6RN4RY7SVTLIICBX3SLQOEVA>; k současnosti srov. Universitätsbibliothek Leipzig Zweigstelle Comenius-Bücherei. *FABIAN HANDBUCH: HANDBUCH DER HISTORISCHEN BUCHBESTÄNDE IN DEUTSCHLAND, ÖSTERREICH UND EUROPA* [online]. [cit. 2022-09-17]. Dostupné z: [https://fabian.sub.uni-goettingen.de/fabian?Comenius-Buecherei\\_\(Leipzig\)](https://fabian.sub.uni-goettingen.de/fabian?Comenius-Buecherei_(Leipzig)) Srov. VONKA. Jan Kvačala, s. 215-216.

<sup>24</sup> VONKA. Jan Kvačala, s. 219-222.

komeniologickým časopisem *Monatshefte der Comenius-Gesellschaft*.<sup>25</sup> I když se cesty mohou různit, cíle a myšlenky svobodných zednářů a moderních křesťanů jsou podle Vonky v podstatě totožné: náboženská tolerance, mír mezi lidmi a národy, svoboda myšlení, respekt k vědeckým poznatkům. Sám Vonka to zakoušel na vlastní kůži jako kazatel Českobratrské církve evangelické a aktivní člen zednářské lóže, jež nesla Komenského jméno ve svém názvu. Církev československá se Vonkovi ve třicátých letech jevila jako další významná národní instituce, která má díky svým principům svobody svědomí, náboženského přesvědčení a úcty k „mravnímu snažení a vědeckému poznání v Duchu Kristově“ potenciál nejen ocenit Komenského přínos, ale i přivlastnit si jeho myšlenky a identifikovat se s nimi v běžném životě.

Další článek, který by bylo možné zařadit mezi významnější komeniologické příspěvky, i když se to tak nemusí podle jeho názvu a prvních stran jevit, vyšel v *Náboženské revui ČČS* v roce 1935 pod titulem *Přijímání těla Božího*. Vonka v něm nehovoří přímo o Komenském, nýbrž popisuje chápání večeře Páně v katolické církvi a v různých protestantských konfesích. Hlavní pozornost je ovšem zaměřena na Komenského a jím v češtině vydaný *Bratrský katechismus* v Amsterodamu v roce 1662. Katechismus totiž hovoří o bratrském pojetí večeře Páně jako o vyváženém středu mezi konfesemi. O katolících a luteránech se zde tvrdí, že v eucharistii nepřijímají chléb a víno, ale tělo a krev Kristovu, a o reformovaných, že přijímají jen chléb a víno. Bratrské „středové“ pojetí na jedné straně uznává neměnnost chleba a vína při večeři Páně, na straně druhé se ale hlásí i k duchovní přítomnosti Krista přijímaného ve víře.<sup>26</sup>

Vonka při psaní zmíněného textu pomíjí několik důležitých věcí. Jednak přejímá teze *Bratrského katechismu* nekriticky, a tak si nevšiml, že katechismem podané pojetí večeře Páně u katolíků, ale i u dalších konfesí je zčásti zkreslené. A jednak se zdá, že zcela neporozuměl ani bratrskému vyjádření o duchovní přítomnosti Krista. Dokladem může být i poznámka, kterou Vonka uvádí na konci své analýzy katechismu: „To je tedy velmi nejasné.“ Údajnou teologickou nedůkladnost či nejasnost *Bratrského katechismu* ovšem nevnímá jako handicap, ale spíše jako doklad o upřednostnění mezikonfesního porozumění a praktické zbožnosti před destruktivními dogmatickými imperativy. Komenský, který *Bratrský katechismus* v roce 1662 znovu vydal, je mu příkladem upozadění údajné dogmatické jasnosti za rovinu porozumění mezi církvemi a praktický význam večeře Páně. Tuto praktičnost Komenský podle Vonky potvrzuje ve svých denících, v nichž se přiznává, že

<sup>25</sup> VONKA, Jan Kvačala, s. 224-225.

<sup>26</sup> VONKA, Rudolf Jordán. Přijímání těla Božího. *Náboženská revue ČČS*. 1935, VII., 91-93.

„přijal dvakrát večeři Páně v církvi nizozemské a potom také v církvi anglikánské“.<sup>27</sup> Komenský si patrně podle Vonky představoval večeři Páně jako mystérium, které uniká všem racionálním vysvětlením a které by nemělo být na překážku mezicírkevnímu ani mezilidskému porozumění.

Současná badatelská činnost, která se koncentruje na význam náboženských obřadů a rituálů, v podstatě dává podle Vonky Komenskému za pravdu. S odkazem na Frazerovu *Zlatou ratolest*<sup>28</sup> a Šaldovu literární fascinaci mýtem a obřadem<sup>29</sup> prohlašuje, že význam rituálů spočívá v tom, že dávají mravní impuls a posilují člověka ve víře.<sup>30</sup> Z Vonkových úvah lze vyvodit, že Komenského dogmatická skepse vyvažovaná praktickou zbožností a vědomím přítomnosti mravního imperativu ve večeři Páně souznějí s moderní dobou a jejími svobodnými církvemi. Toto poselství Vonka zjevně směřuje ke čtenářům v Církvi československé, která se v prvním čtvrtstoletí své existence vyjadřovala ke svátostem a dalším oblastem tradičních křesťanských nauk podobným způsobem.

Vonka ovšem nebyl jediný, kdo snižoval Komenského jakožto teologa a vyzdvihoval jeho praktický přínos. Obdobně se o Komenském vyjadřovali i další popularizátoři a badatelé. Nejvlivnějším představitelem tohoto přístupu byl Tomáš G. Masaryk, který praktickou víru a mravnost v kontrastu k neproduktivní, matoucí a příliš spekulativní teologii přisuzoval i dalším významným osobnostem české reformace, a to v první řadě Janu Husovi.<sup>31</sup> Tento obecně rozšířený postoj byl postupně opouštěn teprve v druhé polovině 20. století.

Třetí významný článek v *Náboženské revui* o Komenském nese název *Náboženský názor Komenského v šesti obrazích*.<sup>32</sup> Vonka se v něm vrací k nařčení z údajného Komenského chiliasmu, k němuž se již podrobně vyjádřil v článku o Janu Kvačalovi.

<sup>27</sup> VONKA. Přijímání těla Božího, s. 93.

<sup>28</sup> Vonka se zabývá hlavně 50. kapitolou, která je v českém překladu z devadesátých let minulého století nazvaná *Pojídání boha*. Vonka měl k dispozici originál, který sám poněkud volně překládá a v podstatě ztotožňuje s názvem svého článku *Přijímání těla božího*. Srov. FRAZER, James George. *Zlatá ratolest*. Praha: Mladá fronta, 1994, s. 417-428.

<sup>29</sup> Vonka se v textu věnuje zejména Šaldově básni *Chvála stolu*. Šaldův symbolismus je mu důkazem, že lidské oči mohou být pro Kristovu oběť a večeři Páně otevřeny spíše skrze báseň než složité dogmatické pojednání. Srov. ŠALDA, František Xaver. *Básně: souborné vydání*. Praha: Torst, 1997, s. 259-260.

<sup>30</sup> VONKA. Přijímání těla Božího, s. 94-96.

<sup>31</sup> Srov. např. MASARYK, Tomáš Garrigue. *Jan Hus, naše obrození a naše reformace*. Praha: Čas, 1896, s. 7-11. Masaryk vnímá Husovu neschopnost jasně vyložit otázku predestinace jako přednost a je rád, že dogmatické otázky „nemistrovaly“ Husovi život, díky tomu se mohl stát kazatelem svobody svědomí a náboženské svobody. Podrobněji srov. VOGEL, Jiří. Masaryk a Hus – Masarykova interpretace Husovy eklesiologie v kontextu humanitních ideálů. In: SVOBODA, J., A. PRÁZNÝ (eds.). *Česká otázka a dnešní doba*. Praha: Filosofie, 2017, s. 373-374.

<sup>32</sup> VONKA, Rudolf Jordán. Náboženský názor Komenského v šesti obrazích. *Náboženská revue ČČS*. 1935, VII., 148-155.

Oproti předchozí obraně Komenského, ve které dominoval politický argument, podle něhož byl Komenského zájem o dobová proroctví motivován vědomím, že jde o účinný nástroj pro udržování resistance vůči protireformačním opatřením a moci Habsburků,<sup>33</sup> se v tomto článku soustředí na výklad Komenského představy nového věku, který podle Vonky nelze chápat v rovině chiliastických vizí. Vonka je přesvědčen, že musíme při výkladu této představy vycházet z Komenského pojetí starého věku. Starý věk totiž chápe jako věk drsnosti, hrubosti a násilí, jenž lze překonat vzděláváním. Jemnější a lepší nový věk je především věk vzdělanější. Jak Komenský píše ve *Via lucis* (1641/1642), mohou jej uvést v život bratrstva vzdělaných mužů, která se sám snažil organizovat, a vedle toho i všem přístupné školy, srozumitelná literatura a univerzální jazyk. Ještě zřetelnější je to podle Vonky ve *Škole pansofické* (1650/1651), ve které Komenský předpovídá brzké prozáření temnoty bludů lepším věděním. Komenského pansofická škola má zde podobu návrhu konkrétní školy (v Blatném Potoku), kterou vymezuje vůči scholastické škole, v níž se opakuje stále totéž. Podobně se vyjadřoval podle Vonky i o něco starší Komenského současník Francis Bacon (1561-1626), když hovořil o pochodni vědění a příchodu lepšího poznání, čímž myslel zejména upřednostňování lepších poznávacích metod (experimentální oproti scholastické). Vedle toho Vonka tvrdí, že našel v Komenského díle dvě místa, v nichž se otevřeně distancuje od chiliasmu. Za vlastní objev považuje v tomto případě prostudování nizozemského textu *O horlivosti* (1669), který je prý mnohem objemnější než pražský text téhož názvu a ve kterém je oproti textu pražského Národního muzea, který měla většina komeniologů (včetně Kvačali) v ruce, Komenským jasně vysloveno odmítnutí chiliasmu.<sup>34</sup>

Vedle apologie Komenského myšlení obsahuje článek ještě podrobný popis Komenského hrobu, který Vonka v naardenském kostele osobně prozkoumal a proměřil. Již výše jsem zmiňoval, že jedním z Vonkových přínosů pro komeniologii bylo nalezení záznamu o pohřbu a sepsání pravidel k prozkoumání ostatků Komenského. Vonka se k tomuto tématu vrací i v dalších textech.<sup>35</sup> V tomto článku navíc vytváří návrh na šest okenních vitráží naardenského kostela. Vonkův návrh ilustruje, jak hluboce byl zapojen do veřejného dění okolo Komenského odkazu. Je třeba si uvědomit, že svůj návrh publikoval v roce 1935, tj. v době, kdy do Naardenu ročně přicházelo několik set návštěvníků z celého světa a umělecký svět živě diskutoval o výzdobě kostela. Praktický návod, jak zachovat hlavní linii Komenského myšlenek, jim v tom měl pomoci. První dvě okna by měla podle Vonky odrážet

---

<sup>33</sup> VONKA. Jan Kvačala, s. 219-222.

<sup>34</sup> VONKA. Náboženský názor Komenského v šesti obrazech, s. 149-151.

<sup>35</sup> VONKA. Náboženský názor Komenského v šesti obrazech, s. 148-149.

význam svobody člověka. První by mohlo odkazovat na Komenského práce *Listové do nebe* (1618) a *Haggeus redivivus* (1632), ve kterých poukazuje na význam vnější svobody a kárá šlechtu, jež člověka často spíše zotročuje, než aby jej vedla. Druhé okno by mělo upozorňovat na vnitřní svobodu a nápravu, která musí vždy začínat u jedince samotného, nikoli u ostatních. Symbolem takového vnitřního obrození by mohla být znázornění z knihy *Labyrint světa a ráj srdce* (1623). Třetí okno by mělo zobrazovat význam poznání, neboť kdo nezná svět, nemůže jej ani napravovat. Proto by zde mohly být motivy z knih *Brána věcí (Janua rerum)* (1681), *Svět v obrazech (Orbis pictus)* (1652/1654) a *Předsíň latinského jazyka (Vestibulum Latinae lingvae)* (1649). Čtvrté okno by mělo odkazovat ke knihám *Cesta světla (Via lucis)* (1641/1642) a *Napomenutí* (1651), v nichž se hovoří o organizování a smyslu vzdělávání. Mohlo by zachycovat obraz Pansofie spolu s jejími nástroji – kružidlem, pravítkem, úhloměrem a olovnicí. Páté okno by mohlo nést motivy míru a vyrovnání, jak Komenský uvádí ve svých spiscích *Tajná řeč Nathana Davidovi (Sermo secretus)* (1651) a *Štěstí národa (Gentis felicitas)* (1654). A poslední vitráž by mohla souznít s knihami *Živá tiskárna (Typhographeum vivum)* (1656/1657) a *Jedno potřebné (Unum necessarium)* (1668), zejména s její poslední kapitolou *Odevzdání pochodně*. V těchto textech je totiž jasně vysloveno, že základem veškerého lidského úsilí mají být v posledku duchovní hodnoty, jak je vyjadřuje Ježíšův výrok: „Vy však hledejte jeho království a to ostatní vám bude přidáno“ (Lk 12,31).<sup>36</sup>

Čtvrtý článek, který lze zařadit do skupiny Vonkových textů o Komenském a komeniologii, je polemická stať, která se snaží vyvrátit tvrzení maďarského slavisty Bély Szent-Iványiho<sup>37</sup> (1908-1981) o údajném Komenského pietismu a mysticismu.<sup>38</sup> Porovnáváme-li Vonkovu polemiku se skutečným obsahem článku Szent-Iványiho, zdá se, jako by Vonka jeho obsahu neporozuměl, nebo úmyslně komolil jeho obsah, aby mohl jasně vymezit diferenci mezi Komenským a pietismem. Szent-Iványi hovoří ve svém článku o Komenského emoční zbožnosti, nikoli o Komenského pietismu, jak se snaží Vonka přesvědčit své čtenáře. Komenského vnímá spíše jako předchůdce této nové zbožnosti, která se s odstupem let začala

<sup>36</sup> VONKA. Náboženský názor Komenského v šesti obrazech, s. 151-155.

<sup>37</sup> Béla Szent-Iványi byl maďarský slavista a ve své době náležel mezi významné znalce dějin maďarského pietismu. Mimo jiné působil na berlínské Humboldtově univerzitě. Ve své studii o šíření pietismu v Maďarsku píše: „Komenský, jako jedna z velkých postav emoční religiozity, se usadil v Maďarsku po dobu čtyř let. Obec česko-moravských bratří, kterým byl biskupem, propadala během pronásledování výrazně mystickým sklonům. ... Komenský měl, stejně jako jeho spolužák Mikuláš Drabík, kněz maďarských bratří, sklon k mystickým proroctvím a je známo, že odtud plynul i jeho chiliasmus.“ SZENT-IVÁNYI, Béla. A Pietizmus Magyarországon. *Századok. A Magyar Történelmi Társulat folyóirata* [online]. 1935, 69, 20. [cit. 2022-09-29]. Dostupné z: <https://adt.arcanum.com/hu/collection/Szazadok/>

<sup>38</sup> VONKA, Rudolf Jordán. Komenský a pietismus. *Náboženská revue CČS*. 1935, VII., 165-168.



šířit v jeho bývalých působištích. Vonka vyčítá Szent-Iványimu i další věci, které v jeho textu nenalezneme. Například, že Komenský reformoval školství v Blatném Potoce v duchu pietismu, že se Komenského pietismus skrývá za jeho překladem knihy *The Practice of Piety (Praxis pietatis)* od Lewise Baylyho (ca 1575-1631) a že Komenský spojuje svůj překlad s myšlenkami *praxis pietatis* Philippa Jakoba Spenera (1635-1705).<sup>39</sup>

Szent-Iványi však ve skutečnosti pouze poukazuje na pozoruhodnou souvislost mezi Komenským a Spenerem. Komenský přeložil Baylyho knihu, která měla naprosto zásadní vliv pro Spenerovu pietistickou formaci. Vonka se tak určitě sám mylí, když tvrdí, že kniha puritána Baylyho nemá nic společného se Spenerovým luteránským pietismem.<sup>40</sup> Za oprávněnou výtku lze asi považovat označování českých bratří výrazem českomoravští bratři a tím poukazovat na spojitost s ochranovskou Unitas fratrum, která se od původní Jednoty skutečně v mnoha ohledech lišila. Szent-Iványi bezpochyby vnímal Komenského jako jednoho z předchůdců pietismu a možná toto sepětí přehnaně zdůrazňoval. Ovšem Vonkova snaha očistit svého mistra od jakéhokoli podezření z mysticismu a chiliasmu jej vede ještě do většího extrému. Baylyho puritánskou zbožnost a Komenského Jednotu hodnotí jako „svalové náboženství“, tj. náboženství, které usiluje o praktické křesťanství, které neutíká ze světa, ale hodlá proměňovat společnost praktickými činy, jako je zakládání škol, vydávání umělecky vypravených tisků, učebnic, lékařských i bylinkářských knih, pěstování chrámové hudby, organizování sborového života, společného bydlení, dílen, obchodu i zasahování do politiky. Na druhé straně Spenerův pietismus dehonestuje jako „zbožnost pro zbožnost“, která nechce mít s praktickými činy nic společného. Baylyho puritány a Komenského Jednotu tak přehnaně racionalizuje a zároveň zcela pomíjí Spenerovo sociální angažmá, které se stalo důležitým impulsem pro rozvoj sociální práce s různými skupinami obyvatel.<sup>41</sup>

<sup>39</sup> VONKA. Komenský a pietismus, s. 166-168. SZENT-IVÁNYI. A Pietizmus Magyarországon, s. 19-22.

<sup>40</sup> VONKA. Komenský a pietismus, s. 166. Současná literatura věnovaná vlivu anglického puritanismu na luterský pietismus jde ve svých tvrzeních mnohem dál než Szent-Iványi. Např. Scott Kisker ve své studii uvádí vedle Baylyho knihy další díla anglického puritanismu, která ovlivňovala nejen luterský, ale i reformovaný (proto)pietismus v Německu a reformní hnutí v Holandsku. Tento vliv nebyl podle Kiskera jednostranný, nýbrž vzájemný. Vztahy mezi těmito skupinami jsou ovšem tak komplikované, „že je v podstatě nemožné rozplést uzel historických vláken“. KISKER, Scott. Pietist Connection with English Anglicans and Evangelicals. In: SHANTZ, Douglas (ed.). *A Companion to German Pietism 1660-1800*. Leiden: Brill, 2015, s. 228-231.

<sup>41</sup> VONKA. Komenský a pietismus, s. 166.

### 3.2. Vonkovo příspěvky v *Náboženské revui* ČČS k popularizaci Komenského díla ve společnosti

Vonka byl dobře informován o veškerém dění, které se nějakým způsobem dotýkalo Komenského osoby nebo díla. Upozornění na důležité události tohoto druhu publikoval pro ČČS zejména v *Českém zápase*, ale i v *Náboženské revui* lze nalézt několik podobně zaměřených textů většinou s obsáhlejšími komentáři. Tímto způsobem komentuje například impuls ČČS k vzniku Muzejního spolku v Kralicích na Moravě (1935), jehož smyslem mělo být shromažďování vzácných tisků Bible Kralické, pořádání kulturní a osvětové činnosti, a tím i sdílení myšlenek Komenského.<sup>42</sup> Podobně informuje o slavnostech a výstavách o životě a díle J. A. Komenského v Uherském Brodě (1935), v Žamberku (1933), v Hořicích pod Krkonošemi (1934), v Brandýse nad Orlicí (1935), v Kunvaldu (1935) a na dalších místech Čech a Moravy. Většiny z nich se osobně účastnil a na mnoha z nich vystoupil s vlastními příspěvky.<sup>43</sup> A též upomíná na nová vydání Komenského prací.<sup>44</sup> Vonka také často připomínal Komenského v souvislosti s výročími významných historických postav. Například u příležitosti svatořečení Thomase Mora Piem XI. (1935) věnuje hlavní pozornost srovnání Morovy *Utopie* s Komenského *Labyrintem*.<sup>45</sup> V článku o bratru Řehořovi, jednom ze zakladatelů Jednoty bratrské, se zase snaží nalézt konvergence mezi názory a postoji obou myslitelů, poukázat, jakým způsobem Komenský domyslel Řehořovy výchozí podněty a jak výrazně Řehoře překonává díky své intenzivní vzdělávací činnosti, pro-společenským, evropským a univerzálním postojům.<sup>46</sup>

### 3.3. Vonkovo příspěvky v *Náboženské revui* ČČS bez jednoznačných odkazů na Komenského

Jak bylo výše uvedeno, Vonka zobrazoval Komenského jako racionálně a prakticky smýšlejícího člověka, který měl smysl pro mystérium a symboly, stranil se naukových sporů a dogmatické otázky považoval za druhořadé. Tento názor byl v období první republiky poměrně běžný a významnou roli v jeho šíření sehrál zejména T. G.

<sup>42</sup> VONKA, Rudolf Jordán. V Kralicích na Moravě. *Náboženská revue* ČČS. 1935, VII., 169. VONKA, Rudolf Jordán. Musejní spolek kralický. *Náboženská revue* ČČS. 1935, VII., 171.

<sup>43</sup> VONKA, Rudolf Jordán. V Uherském Brodě. *Náboženská revue* ČČS. 1935, VII., 169-171. VONKA, Rudolf Jordán. Slavnosti v Kunvaldě. *Náboženská revue* ČČS. 1935, VII., 232-234. VONKA, Rudolf Jordán. Oslavy Komenského. *Náboženská revue* ČČS. 1935, VII., 234.

<sup>44</sup> K Žikešovu vydání Komenského *Posla míru* srov. VONKA, Rudolf Jordán. Vladimír Žikeš. *Náboženská revue* ČČS. 1935, VII., 237-238.

<sup>45</sup> VONKA, Rudolf Jordán. Thomas More. *Náboženská revue* ČČS. 1935, VII., 241-242.

<sup>46</sup> Vonkův článek o Řehořovi patří k těm, na kterých se projevovalo psaní ve spěchu, snaha sdělit co nejvíc informací, a tím i určitá nepromyšlenost. Vonka přeskakuje z tématu na téma a jednotlivé myšlenky na sebe příliš nenavazují. VONKA, Rudolf Jordán. Bratr Řehoř. *Náboženská revue* ČČS. 1935, VII., 356-360.

Masaryk. Racionální teismus, praktické křesťanství a dogmatická skepse náležely duchu tohoto období. Byly vlastní Církvi československé, Náboženské společnosti unitářů československých, mnoha osobnostem z Církve českokobratrské evangelické a dalším náboženským společenstvím. Je zjevné, že Vonka pohlížel na Komenského brýlemi své doby a nedokázal být dostatečně nezaujatý. Jakou roli hrály uvedené postoje ve Vonkově myšlení, lze vidět i v mnoha jeho statích, v nichž se Komenským vůbec nezabývá.

Na prvním místě je třeba uvést Vonkovo oceňování Masarykova racionálního teismu. Ve svém komentáři k novému vydání Masarykovy knihy *Moderní člověk a náboženství* pozitivně hodnotí jeho jasné odmítnutí církevních dogmat, která nutí člověka umenšovat racionální uvažování a zároveň nedokáží plně vystihnout mnohotvarost života.<sup>47</sup> Téměř shodně komentuje i vydání třetího dílu Čapkových *Hovorů s Masarykem*.<sup>48</sup> Nedogmatický přístup, respektive kritiku dogmatického myšlení, oceňuje také v recenzi knihy evangelického faráře Františka Hrejsy (1861-1942), který vedle tradičních iracionálních dogmat kritizoval i evangelický fundamentalismus a vměšování náboženství do politiky.<sup>49</sup> Odpor k dogmatismu vedl Vonku také k pokusu o vytvoření nového výkladu náboženské terminologie, která by nebyla zatížena teologickou spekulací. Svůj pokus nejprve publikoval na pokračování v časopise CČS *Přelom*. Později jej vydal jako samostatnou brožuru pod názvem *Náboženské kaménky* (1934).<sup>50</sup> Vonkův antidogmatický přístup se projevil také při jeho hodnocení náboženského socialismu. Socialismus v podání K. Marxe a B. Engelse podle Vonky náboženství příliš nerozumí. Ovšem náboženský socialismus Leonharda Ragaze (1868-1945), který chce osvobodit křesťanství od kněžské a panovačné hierarchie, který odmítá neplodnou teologickou spekulaci a nahrazuje tradiční náboženskou praxi životní praxí, má podle Vonky potenciál k rozbití tradičních představ o náboženství a k prosazení moderního křesťanského myšlení.<sup>51</sup>

<sup>47</sup> VONKA, Rudolf Jordán. Meditace nad knihou T. G. Masaryka „Moderní člověk a náboženství“. *Náboženská revue CČS*. 1934, VI., 344-348.

<sup>48</sup> VONKA, Rudolf Jordán. *Hovory s Masarykem*. Napsal Karel Čapek. III. díl. Nakladatel F. Borový s Činem v Praze. *Náboženská revue CČS*. 1935, VII., 186-187. Podobně se Vonka staví i k další recenzi Čapkovy práce: VONKA, Rudolf Jordán. K. Čapek, *Mlčení s Masarykem*. F. Borový, Praha 1935. *Náboženská revue CČS*. 1935, VII., 253.

<sup>49</sup> VONKA, Rudolf Jordán. Úpadek nebo vítězství. Napsal Fr. Hrejsa. Nakladatel Jan Kobes v Plzni, 1932. *Náboženská revue CČS*. 1934, VI., 365-367.

<sup>50</sup> Srov. SPISAR. Vonka R. J., *Náboženské kaménky*, s. 365.

<sup>51</sup> Srov. VONKA, Rudolf Jordán. Bedřich Engels. *Náboženská revue CČS*. 1935, VII., 240-241. VONKA, Rudolf Jordán. Frant. Linhart, Leonhard Ragaz, prorok naší doby. 1935. *Náboženská revue CČS*. 1935, VII., 306-308.

Již v úvodní kapitole jsem zmiňoval, že Vonka působil též jako překladatel, a to nejen odborné a populárně naučné literatury, nýbrž také beletrie. Na stránkách *Náboženské revue* je například velice pozitivně recenzován jeho překlad Timmermansova románu *Petr Bruegel* z nizozemštiny.<sup>52</sup> Vonka také hodně četl prózu i poezii, vybraná díla recenzoval a o jejich autorech psal kratší medailony. V *Náboženské revui* jich vyšla celá řada a i v nich nalezneme pozitivní hodnocení nedogmatického náboženství, literární náboženské symboliky a necírkevního přístupu k životu. V medailonu o Vítězslavu Hálkovi (1835-1874) oceňuje jeho útoky na náboženské stereotypy a vyzdvihuje jeho humanitní náboženství plynoucí z lidské vzájemnosti. Vonka vidí v Hálkovi „Jana Křtitele“ nového pohledu na „dogmatický Vatikán“ a snaží se v jeho pozdních pracích najít prvky, které reagují na dogma o papežské neomylnosti z roku 1870.<sup>53</sup> V recenzi vzpomínkové knihy Jana Herbena (1857-1936) oceňuje zejména nekompromisní antiklerikalismus.<sup>54</sup> Podobným způsobem jako Hálek vyzvedá i básnické dílo Adolfa Heyduka (1835-1923), v jehož originálním pohledu na náboženství, vyzdvihujícím nekatolická náboženská společenství a obsahujícím protikatolické motivy, Vonka spatřuje důležitý impuls pro ustanovení svobodného náboženského života.<sup>55</sup> V nekrologu židovského spisovatele Vojtěcha Rakouse (1862-1935) poukazuje na jeho přínos k vymýcení pověr o judaismu, zejména pověry o rituálních vraždách.<sup>56</sup> Větší článek Vonka věnoval francouzskému spisovateli Victoru Hugovi (1802-1885). I v něm vidí nejen spisovatele, nýbrž i moderního náboženského myslitele. Připomíná jeho knihu *Náboženstva a náboženství* z roku 1880 a ukazuje, jak mu bylo cizí vměšování

<sup>52</sup> F. P. Felix Timmermans. Petr Bruegel. Co jako vůně zavanulo z jeho díla. 1934. Družstevní práce v Praze. Autorizované vydání. Z nizozemštiny přeložil Rudolf J. Vonka. *Náboženská revue* ČČS. 1934, VI., 306-307. I ve výběru Vonkových překladů beletrie lze odkrýt různá spojení s Komenským. V tomto případě jde o životopisný román o jednom z nejvýznamnějších nizozemských malířů, o Pieteru Bruegelovi starším. Jeho syn Pieter Bruegel mladší, někdy též nazývaný „pekelný Bruegel“, byl současník Komenského. Komenský si byl vědom významu kvalitního obrazu jako pedagogické pomůcky. A Bruegelovy obrazy dokonale vystihují lidskou naivitu, jednoduchost, mnohdy i krutost a absurditu života. Jsou ale i plné vtípu a dokáží vyvolat dostatečně silnou emoci, aby si přihlížející mohl zobrazovaný motiv pevně vtisknout do své paměti. Bruegel uměl dokonale vystihnout dětskou povahu, jako je tomu v případě jeho obrazu *Dětské hry* z roku 1560. Vonka si uvědomoval souvislosti mezi tímto dílem a Komenského *Schola ludus* (1654) a jako učitel a výtvarník spatřoval v Bruegelovi předchůdce některých Komenského myšlenek. Pro *Náboženskou revui* Vonka napsal i další články týkající se výtvarného umění. Srov. VONKA, Rudolf Jordán. Růžencová slavnost Dürerova. *Náboženská revue* ČČS. 1935, VII., 171. VONKA, Rudolf Jordán. Profesor Alfons Mucha. *Náboženská revue* ČČS. 1935, VII., 239-240. VONKA, Rudolf Jordán. Výstava chrámového umění. *Náboženská revue* ČČS. 1935, VII., 244.

<sup>53</sup> VONKA, Rudolf Jordán. Vítězslav Hálek. *Náboženská revue* ČČS. 1935, VII., 155-162.

<sup>54</sup> VONKA, Rudolf Jordán. Jan Herben, kniha vzpomínek, Družstevní práce, Praha. *Náboženská revue* ČČS. 1935, VII., 185-186.

<sup>55</sup> VONKA, Rudolf Jordán. Adolf Heyduk. *Náboženská revue* ČČS. 1935, VII., 238.

<sup>56</sup> VONKA, Rudolf Jordán. Vojtěch Rakous. *Náboženská revue* ČČS. 1935, VII., 242-243.

náboženství do politiky. I podle něj se může člověk k Bohu přiblížit pouze dobrým životem a nedogmatickou žitou náboženskou praxí, která vítězí nad nevědomostí, pýchou, krutostí a nespravedlností.<sup>57</sup> V článku o Svatopluku Čechovi (1846-1908) se Vonka soustředí také na jeho literární náboženské motivy a představuje ho jako myslitele, který upřednostňuje náboženskou praxi před teorií, který nedůvěřuje teologickým spekulacím a který spolu s Masarykem spatřoval východisko těchto postojů v Husovi a husitském hnutí.<sup>58</sup> Poslední článek z oblasti moderní české literatury napsal Vonka o Janu Nerudovi (1834-1891). I v něm viděl člověka, který byl přesvědčen o významu praktického uvědomělého křesťanského náboženství, které má moc potírat překonané náboženské nauky a pověry. Za tímto účelem doporučuje číst Nerudovy práce, které lze zařadit do oblasti srovnávací vědy náboženské a v nichž odkrývá zbytky starých mýtů, které dosud přežívají v našich životech.<sup>59</sup>

Z toho, co bylo dosud řečeno, je zjevné, že Komenský byl pro Vonku „největším z Čechů“ čili vzorem humanitního evropanství, universalismu, mírového poslání, nedogmatického křesťanství a mezikonfesního porozumění. Z této perspektivy už v polovině třicátých let Vonka odvážně vystupoval proti antisemitismu, rasismu, fašismu a nacismu. Své postoje potvrdil svojí činností v odboji a po válce i v nesouhlasu s komunistickým převratem. První z řady tohoto typu článků na stránkách *Náboženské revue* se týká omezování svobod židovského obyvatelstva v Německu. Oznámení říšského ministra Fricka, že Židé, kteří ještě neemigrovali, budou zbaveni občanství, Vonka označuje za „zrůdnost“ a návrat do středověku. Současný německý rasismus, který prohlašuje nerovnocennost lidských plemen a právo vládnout „nejušlechtilejší světlovasé árijské rase“, hodnotí jako konec kultury, ducha, mravnosti i náboženství.<sup>60</sup> K těmto myšlenkám se vrací v recenzi knihy Swinga Grama o předchůdcích amerického rasismu, v níž se zaměřuje zejména na ideologii Ku-klux-klanu a na témata zotročení černošského obyvatelstva a decimování domorodého obyvatelstva Ameriky. Vonka se snaží ve svém článku ukázat na zrůdnost a nelidskost těchto ideologií, které po sobě zanechávaly spousty zničených životů už před druhou světovou válkou.<sup>61</sup> K odsouzení nacistických metod se posléze vrací ještě v recenzi Cawilovy knihy *Der Fall Jacob* z roku 1935.<sup>62</sup>

<sup>57</sup> VONKA, Rudolf Jordán. Viktor Hugo. *Náboženská revue* ČČS. 1935, VII., 274-285.

<sup>58</sup> VONKA, Rudolf Jordán. Svatopluk Čech a náboženství. *Náboženská revue* ČČS. 1936, VIII., 91-95, 158-161.

<sup>59</sup> VONKA, Rudolf Jordán. Jan Neruda a náboženství. *Náboženská revue* ČČS. 1941, XIII., 371-379.

<sup>60</sup> VONKA, Rudolf Jordán. Židé v Německu. *Náboženská revue* ČČS. 1935, VII., 235-237.

<sup>61</sup> VONKA, Rudolf Jordán. Swing Gram R., Forerunners of American Fascism. *Náboženská revue* ČČS. 1935, VII., 370-371.

<sup>62</sup> VONKA, Rudolf Jordán. Cawil H., der Fall Jacob, Curych. *Náboženská revue* ČČS. 1935, VII., 372.

#### 4. Závěr

Mnohé Vonkovy výroky a názory působí sice objektivně, ovšem ne zcela přesvědčivě. Pro svoje tvrzení mohu uvést hned několik důvodů. První z nich spočívá ve Vonkově zvyku volně rozvíjet myšlenky autorů, z nichž čerpal. Je to zjevné například u Vonkových překladů. Vonkovy překlady se velice dobře četly, ovšem ne vždy zcela odpovídaly originálnímu textu. Vonka v nich některé údaje doplňoval nebo opravoval a nebránil se ani delšímu literárnímu vylepšení překládaného díla. Jako příklad bych mohl uvést již výše zmíněný překlad názvu kapitoly z Frazerovy knihy *Zlatá ratolest*. Vonka překládá anglický výraz *The Eating of the God* slovy *Přijímání těla božího*, čímž klade Frazerovy úvahy do kontextu se svátostí večeře Páně.

Dalším důvodem je nepřesná interpretace textů, ke kterým Vonka píše komentáře. Jako je tomu například v jeho kritice článku Bély Szent-Iványiho. Při četbě Vonkových příspěvků musí proto být čtenář opatrný a musí si neustále ověřovat, jestli je to, co říká o ostatních, skutečně pravda. Třetí příčina spočívá v tom, že Komenskému přisuzuje myšlenky, které jsou vlastní spíše první polovině 20. století. Vonkovo pojetí Komenského ovšem odpovídalo duchu doby. Vonka hlásal, co sám přijal od ostatních nebo rozvíjel či radikalizoval některá dobová pojetí Komenského osoby i díla. Čtvrtým důvodem je až příliš velký obdiv, možná až „posedlost Komenským“ a nekritičnost k jeho dílu. To je zřetelné například ve Vonkově snaze bránit Komenského před nařčením z chiliasmu, pietismu a mystiky. Vonka vidí tyto proudy jako pasivní a protispolečenské, proto nechtěl, aby byly s jeho jménem spojovány. Přitom Vonkův axiom, že pietismus a mystika vede automaticky k politické pasivitě, nemusí být pravdivý. Stejně tak Vonka nevidí, že právě chiliasmus mohl být pro Komenského důležitým impulsem pro jeho životní postoje.

Při četbě Vonkových textů se čtenář také nemůže ubránit dojmu z roztěkanosti myslí spisovatele. Vonka měl často tendenci přeskakovat z jednoho tématu na druhé, aniž by uvedl nějakou hlubší souvislost. Další důvod lze spatřovat v šíři jeho zájmů, v entusiasmu z poznávání, v touze všechno sdělit, a tím pádem i ve výrazně nadprůměrné produkci textů. Šíře Vonkových zájmů byla veliká: od cizích jazyků a jazykovědy, přes kulturologii, geografii, historii, přírodní vědy až po moderní světovou i českou literaturu a kresbu. Vonkova textová nadprodukce se mnohdy promítala do kvality jeho statí. V některých článcích chybí souvislosti mezi rozebíranými tématy, některé mají charakter nic neříkající vaty nebo jsou vyloženě odfláknuté. Poslední důvod se skrývá hlavně v tom, že Vonka chtěl být zejména popularizátorem Komenského osoby a díla. Šlo mu o to, aby současný český člověk Komenského ocenil a bolestně nesl, že tomu tak není.

Těchto věcí si musí být čtenář Vonkových textů vědom, aby mohl plně ocenit jeho skutečný přínos. Vonka byl vášnivým sběratelem komenián a během svého života nashromáždil ohromné množství materiálu, který pečlivě prozkoumal a napsal k němu řadu komentářů a poznámek. Toto úsilí se stalo inspirací mnoha lidem, kteří se na Vonku obraceli pro získání kvalifikované informace o Komenském a komeniologickém bádání. Vonka také přispěl do komeniologie několika zajímavými hypotézami a postřehy. Některé z nich možná ještě čekají na svoje znovuobjevení v archivech, které obsahují velké množství dosud nezpracovaných Vonkových poznámek a dalších dokumentů. Ani jeho badatelský přínos tak není zcela zanedbatelný. Hlavní Vonkův přínos ovšem spočívá v úsilí, které věnoval popularizaci Komenského. Komenský mu byl středobodem všech jeho úvah a aktivit. Ukazoval mu, že odvaha prezentovat veřejně svůj názor a touha po vědění mění člověka i svět k lepšímu. Vonka šířil všude kolem sebe tento někdy až dětsky působící entusiasmus poznání, který si osvojil patrně již jako pedagog základních škol na Nymbursku. Věřil, že Komenského dílo má moc tuto zvláštní polohu smyslu života v podobě radosti z poznávání předat i dalším lidem. Odtud je třeba rozumět i jeho popularizačnímu úspěchu, který je tak výrazný, že lze v CČS hovořit, navzdory krátké periodě jeho činnosti pro tuto církev, o zájmu o Komenského dílo před Vonkou a po Vonkovi.

---

### **Bibliografie R. J. Vonky v *Náboženské revui* CČS**

- R. J. V. Jan Kvačala. *NR CČS* 1934, VI., 214-225.
- R. J. V. Meditace nad knihou T. G. Masaryka „Moderní člověk a náboženství“. *NR CČS* 1934, VI., 344-348.
- R. J. V. Úpadek nebo vítězství. Napsal Fr. Hrejsa. Nakladatel Jan Kobes v Plzni, 1932. *NR CČS* 1934, VI., 365-367.
- R. J. V. Přijímání těla Božího. *NR CČS* 1935, VII., 91-96.
- R. J. V. Náboženský názor Komenského v šesti obrazech. *NR CČS* 1935, VII., 148-155.
- R. J. V. Vítězslav Hálek. *NR CČS* 1935, VII., 155-162.
- R. J. V. Komenský a pietismus. *NR CČS* 1935, VII., 165-168.
- R. J. V. V Kralicích na Moravě. *NR CČS* 1935, VII., 169.
- R. J. V. V Uherském Brodě. *NR CČS* 1935, VII., 169-171.
- R. J. V. Musejní spolek kralický. *NR CČS* 1935, VII., 171.
- R. J. V. Růžencová slavnost Dürerova. *NR CČS* 1935, VII., 171.

- R. J. V. Jan Herben, *Kniha vzpomínek, Družstevní práce*, Praha. *NR CČS 1935*, VII., 185-186.
- R. J. V. *Hovory s Masarykem*. Napsal Karel Čapek. III. díl. Nakladatel F. Borový s Činem v Praze. *NR CČS 1935*, VII., 186-187.
- R. J. V. *Detektivka místo Zlatorohu*. *NR CČS 1935*, VII., 187.
- R. J. V. *Slavnosti v Kunvaldě*. *NR CČS 1935*, VII., 232-234.
- R. J. V. *Oslavy Komenského*. *NR CČS 1935*, VII., 234.
- R. J. V. *Židé v Německu*. *NR CČS 1935*, VII., 235-237.
- R. J. V. *Vladimír Žikeš*. *NR CČS 1935*, VII., 237-238.
- R. J. V. *Adolf Heyduk*. *NR CČS 1935*, VII., 238.
- R. J. V. *Ignát Hermann*. *NR CČS 1935*, VII., 238-239.
- R. J. V. *Profesor Alfons Mucha*. *NR CČS 1935*, VII., 239-240.
- R. J. V. *Bedřich Engels*. *NR CČS 1935*, VII., 240-241.
- R. J. V. *Thomas More*. *NR CČS 1935*, VII., 241-242.
- R. J. V. *Vojtěch Rakous*. *NR CČS 1935*, VII., 242-243.
- R. J. V. *Hřbitovy*. *NR CČS 1935*, VII., 243-244.
- R. J. V. *Výstava chrámového umění*. *NR CČS 1935*, VII., 244.
- R. J. V. *Klíma Stanislav, Evangelická Praha, průvodce její minulostí i přítomností. V Praze 1935*. *NR CČS 1935*, VII., 252-253.
- R. J. V. *K. Čapek, Mlčení s Masarykem*. F. Borový, Praha 1935. *NR CČS 1935*, VII., 253.
- R. J. V. *Viktor Hugo*. *NR CČS 1935*, VII., 274-285.
- R. J. V. *Frant. Linhart, Leonhard Ragaz, prorok naší doby. 1935*. *NR CČS 1935*, VII., 306-308.
- R. J. V. *Bratr Řehoř*. *NR CČS 1935*, VII., 356-360.
- R. J. V. *Swing Gram R., Forerunners of American Fascism*. *NR CČS 1935*, VII., 370-371.
- R. J. V. *Skrbenský H. L. dr., Die Kirche segnet den Eidbruch. Co předcházelo duchovnímu zotročení Rakouska, vydalo Freigeistige Vereinigung der Schweiz v Bernu 1935*. *NR CČS 1935*, VII., 371-372.
- R. J. V. *Cawil H., der Fall Jacob, Curych*. *NR CČS 1935*, VII., 372.
- R. J. V. *Svatopluk Čech a náboženství*. *NR CČS 1936*, VIII., 91-95, 158-161.
- R. J. V. *Jan Neruda a náboženství*. *NR CČS 1941*, XIII., 371-379.



**Recenze Vonkových prací v NR CČS:**

F. P. Felix Timmermans. Petr Breugel. Co jako vůně zavanulo z jeho díla. 1934. Družstevní práce v Praze. Autorizované vydání. Z nizozemštiny přeložil Rudolf J. Vonka. *NR CČS* 1934, VI., 306-307.

Alois SPISAR. Vonka R. J., Náboženské kaménky. První hromádka. Vycházelo v Přelomu 1933 a 1934. V Praze 1934. *NR CČS* 1935, VII., 365.

Citace Vonkových prací v *NR CČS* u Miloslava Kaňáka:

M. KAŇÁK. Pronikání kalvínské reformace a její francouzské literatury náboženské do českého prostředí a vliv její na Jednotu bratrskou. *NR CČS* 1941, XIII., 13-15, 89-92, 162-168, 230-236, 284-292, 355-365.

M. KAŇÁK. Některá dostupná Komeniána. *NR CČS* 1942, XIV., 123-125.

# VÝCHOVA BUDOUCÍCH SOCIÁLNÍCH PRACOVNÍKŮ

NOEMI BRAVENÁ

HUSITSKÁ THEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY  
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY  
*Noemi.Bravena@htf.cuni.cz*

## THE EDUCATION OF FUTURE SOCIAL WORKERS

**Abstract:** This contribution analyzes examples of good practice in guiding children and young people to the importance of work in helping professions. It defines basic topics for a specific age of children, which are important for forming relationships with social work. It reflects the contribution of the diaconic activity of the church, which is involved in prosocial education and by leading children to think about specific social services in society and toward personal engagement.

**Keywords:** child; youth; social services; job choice; diaconia; education

THEOLOGICAL REVIEW, Vol. 93, 2022, No. 2, Number of Article 3, p. 182 – 188.

DOI: 10.14712/12117617.93.2.3

Současné texty se zabývají vzděláváním studentů v oboru sociální a charitativní práce na vyšších odborných nebo vysokých školách, které je možné buď v rámci teologických fakult nebo jiných humanitních institucí.<sup>1</sup> Německá diakonie jako jednu ze služeb veřejnosti připravila výukové materiály, které děti různého věku seznamují s pomáhajícími profesemi. Z praxe víme, že řada studentů středních škol nemá představu o svém budoucím zaměstnání a využívá proto kariéřního poradenství. V tomto smyslu česká diakonie ani charita takové materiály nenabízí<sup>2</sup> a bylo by dobré se jimi inspirovat. V tomto textu si proto zanalyzujeme výukové materiály ze zahraničí a uvedeme závěry pro edukační potenciál v tématu sociální práce.

## 1. Proč děti více zcitlivět pro témata sociální práce?

Výukové programy zaměřené na téma sociální práce jsou vhodné nejen pro mladší školní věk, ale v jednodušší verzi i pro věk předškolní. V těchto obdobích totiž

<sup>1</sup> Více viz BOHLEN, Stephanie. *Teologie a sociální práce – podněty pro dialog*. In OPATRŇY, Michal; LEHNER, Markus (eds). *Teorie a praxe charitativní práce: uvedení do problematiky*. České Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, Teologická fakulta, 2010. ISBN 978-3-200-01846-4, s. 28.

<sup>2</sup> Výjimku tvoří výukové programy Pedagogického centra při Arcibiskupství pražském s názvem „Solidarita a charita“, v kterých spolupracuje i s jinými organizacemi. Programy akcentují „projevy charity“ jako „slitovávání, milosrdenství a dobročinnost“. Více viz <https://www.vychova-hodnoty.cz/solidarita-a-charita/>

u dětí převažuje ochota pomáhat druhým nad vlastními výhodami. Altruistické tendence u dětí jsou doloženy z rozhovorů s dětmi, a to již v mateřské škole. Ještě dítě do 3. třídy vedle toho, že chce být jako Spidermann, chce být i hasičem, policajtem nebo vojákem a zasazovat se o dobro světa. Děvčata zase inklinují k tomu starat se o domácí zvířata (koně, psy, kočky, morčata), ale najdou se i takové dívky, které chtějí nezištně pomáhat druhým lidem např. s odůvodněním „aby byl svět lepším“. Rané **dětství samo o sobě je tím důvodem**, proč děti více vést k porozumění šíře služeb sociální práce, a tím i u tohoto zaměstnání dát podobnou důležitost jako má u dětí lékař, policista nebo hasič.<sup>3</sup> Děti diferencují důležitost zaměstnání podle preferencí své vlastní rodiny, a to se prohlubuje s mezníky, kdy dítě ze základní školy pokračuje ve středním vzdělávání.

Dalším důvodem výukových programů k tématům sociální práce jsou vize obsažené v dokumentu *Strategie vzdělávací politiky ČR do roku 2030+*, který požaduje modernizaci českého vzdělávání s ohledem na požadavky současné doby. Usiluje o „rozvoj kompetencí potřebných pro úspěch v osobním i pracovním životě i na trhu práce“<sup>4</sup>, dále o vybavení jednotlivce kompetencemi pro „prosazování demokratických hodnot a postojů, ochraně lidských práv a rozvoje občanské soudržnosti“. Právě výchova k občanství v sobě zahrnuje vedení dětí „k vzájemnému respektu a toleranci, ke kritickému myšlení a k aktivnímu zájmu o věci veřejné a život kolem sebe.“<sup>5</sup> Strategie také myslí na inovativní programy ve vzdělávání a velmi je podporuje. V této souvislosti sice v textu nenajdeme instituce sociální, ale „umělecké“, „kulturní“ a „environmentální“, ale dle charakteru požadavku kurikulárního dokumentu by mělo být i pro tyto programy v praxi místo,<sup>6</sup> protože i služba potřebným je součástí naší každodennosti.

V rámci požadavku inkluzivní školy a společného vzdělávání<sup>7</sup> se s pomocí druhému, který je v menšině, setkávají děti již v mateřské škole. Vidím však stále v této oblasti deficit a německé materiály ukazují na to, že i k sociální problematice lze ještě více zcitlivět děti. Může to být nazíráno i jako doplňková služba školnímu nebo kariéernímu poradenství nebo rané PR pro pracovní pozice v sociálních službách. Vidím v tom však i potenciál růstu nové generace, která bude hledat

<sup>3</sup> Viz tématika hrdiny u dětí BRAVENÁ, Noemi. „Do Not Be Concerned Only About Yourself...“ *Transcendence and Its Importance for the Socialization and Formation of a Child's Personality*. In Beiträge zur Kinder- und Jugendtheologie, sv. 43, vydavatel Petra Freudenberger-Lötz, Kassel: Kassel University Press, 2019. 268 s. ISBN 978-3-7376-0436-9, s. 221, 235 – 240.

<sup>4</sup> FRYČ, Jindřich a kol. *Strategie vzdělávací politiky České republiky do roku 2030+*. Praha: MŠMT, 2020, 118 s. ISBN 978-80-87601-47-1 [cit. 2022-10-10]. Dostupné z: [https://www.msmt.cz/uploads/Brozura\\_S2030\\_online\\_CZ.pdf](https://www.msmt.cz/uploads/Brozura_S2030_online_CZ.pdf), s. 8.

<sup>5</sup> FRYČ, Jindřich a kol. *Strategie 2030+*, s. 18

<sup>6</sup> FRYČ, Jindřich a kol. *Strategie 2030+*, s. 28.

<sup>7</sup> FRYČ, Jindřich a kol. *Strategie 2030+*, s. 8, 19.

komplexnější a pro společnost efektivnější přístupy u marginalizovaných skupin, ať už z dětí budou sociální pracovníci, učitelé, ekonomové nebo politici.

## 2. Cíle výukových materiálů pro formování významu sociální práce u dětí a mládežníků Diakonie Luterské církve

Diakonie Luterské zemské církve (LZC) v Německu upozornila na důležitost vzdělávání dětí i v oblasti sociální práce a diakonie. Vypracovala k tomu materiály, které jsou určeny pro školu a mimoškolní aktivity.<sup>8</sup> V 11 výukových lekcích uvádí žáky a mládežníky ve věku 6 – 20 let do sociální problematiky. Vzhledem k tomu, že význam práce jako smyslu života rezonuje školstvím (u nás v menší míře), je nutné zcitlivět děti už od předškolního věku i pro sociální tematiky. V České republice je zaužívaná praxe, že učitelé MŠ a 1. stupně ZŠ zvou rodiče svých žáků, aby vyprávěli o svém zaměstnání. Zde záleží na složení třídy, a tudíž se dítě k problematice sociální práce jako povolání dostat ani nemusí.

Diakonie LZC uveřejnila témata z důvodu formování „porozumění“ „sociálnímu prostředí“ a možnosti „utvářet“ jej. Ve srovnání s ČR má daleko více zařízení, ale počet není tím hlavním argumentem, tím je „sociální stát“, v kterém děti a mládežníci žijí<sup>9</sup> a učí se jeho pravidlům.

Diakonie jmenuje tři cílové skupiny: děti ve věku **6-11 let, 12-16 let a 17-20 let**. Tím, že je propojen církevní i státní sektor, lze na účastníky působit až do věku 20 let, u nás i nad 20 let.<sup>10</sup> Zcitlivění všech dětí je dáno povinnou školní docházkou a skladbou předmětů, v kterých se se sociálními problematikami mohou setkat. V Německu se jedná o „výuku náboženství“ a „sociální nauku“. V České republice není předmět náboženství součástí *Rámcových vzdělávacích programů*, pouze školních vzdělávacích programů škol zřízených církvemi, tj. tato platforma je omezená.

Materiály mají za cíl upozornit děti a mládežníky na téma „diakonie“ a „společenskou angažovanost“. Vzhledem k církevním materiálům je pochopitelně vyzdvížen význam křesťanské služby. Přidanou obecnou hodnotou je, že se tyto materiály pokouší o „sociální vzdělávání ve škole a v práci s mládeží“. Jsou zařazena témata týkající se diakonie, stáří, angažovanosti člověka ve světě a jednotlivých

<sup>8</sup> *Unterrichtsmaterial* in Diakonie Deutschland, Infoportal. [cit. 2022-10-10]. Dostupné z: <https://www.diakonie.de/unterrichtsmaterial>.

<sup>9</sup> *Leitfaden für Diakonie-Material für Unterricht und Jugendarbeit: Wie entsteht Diakonie-Material für Unterricht und Jugendarbeit?* Berlin: Diakonie Deutschland, 2014. 16 s. 2. vyd. ISBN-Nr. 978-3-941458-34-5. [cit. 2022-10-10]. Dostupné z: <https://www.diakonie.de/unterrichtsmaterial>

<sup>10</sup> Viz vymezení mládežnického 13–30 let in MATYS, Lukáš. *Klíčové aspekty křesťanské edukace mládeže*. Diplomová práce. Praha: HTF UK, 2016, s. 62.

povolání v sociálních službách. Rezonují zde pojmy: „jinakost“, „rodina“, „krize“, hlubší význam práce, „smutek“, „nemoc“, „chudoba“, „bezdomovectví“ apod...<sup>11</sup>

Pro jednotlivé věkové skupiny jsou stanoveny hlavní cíle vzdělávání takto:

- **6-11 let** - „základy sociálně-diaconického učení“ a „získání podpory rodičů pro sociální témata“;
- **12-16 let** - upozornit na sociální tematiky jako součást života dětí a okrajově poukázat i na „rozdílná povolání“ v sociální práci, což je důležité pro „strategický cíl získání spolupracovníků“;
- **17-20 let** - cílem je ukázat společensko-politický význam diaconické práce, která je zároveň i sociální prací. Zároveň materiály „zdůrazňují význam diaconie pro utváření sociálního státu“ a na příkladech dobré praxe „ukazují cesty pomoci“, které nabízí diaconická zařízení v Německu.<sup>12</sup>

Podíváme-li se na témata blíže, lze je pro potřeby České republiky aplikovat např. takto:

věk dítěte	škola	příklady témat
6-11 let	MŠ ZŠ	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Komu, jak a proč si pomáháme?</li> <li>▪ Důležitá povolání – pracovník v soc. službách / diákon</li> <li>▪ Nemoc a péče o nemocné</li> <li>▪ Kdo je starý?</li> <li>▪ Vzory v naší společnosti (např. Matka Tereza, Albert Schweitzer, čeští Lékaři bez hranic)</li> </ul>
12-15 let	ZŠ	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Různé možnosti pomoci – sociální pracovník, pracovník v sociálních službách</li> <li>▪ Charita, diaconie – základní informace</li> <li>▪ Skupiny, které potřebují naši pomoc</li> <li>▪ Proč pomáháme a umíme sami přijmout pomoc?</li> <li>▪ Smrt a umírání</li> </ul>
16 -18 let	ZŠ	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Sociální stát a jeho politika</li> <li>▪ Význam diaconie a charity pro sociální stát</li> <li>▪ Příklady dobré praxe / nabídky praxí</li> </ul>

Návrh témat pro výchovu budoucích sociálních pracovníků ve školách v České republice (N. Bravená).

### 3. Pojetí témat u LZC a jejich význam pro edukaci dětí

Německé didaktické materiály byly navrženy z perspektivy oboru náboženská pedagogika, základní struktura může být dotvořena učitelem. Zde uvádím němec-

<sup>11</sup> Leitfaden, s. 4.

<sup>12</sup> Leitfaden, s. 4.

kou předlohu a možnou aplikaci v České republice.

<b>Struktura lekce podle LZC</b>	<b>Obecná struktura lekce ke konkrétnímu tématu - aplikace v ČR</b>
1. Úvod: „Co to znamená být... (doplní pedagog)“	1. Úvodní otázka: „Setkali jste se už někdy... (doplní pedagog) – zjišťování prekonceptů dětí
2. Biblický text a teologicko-etická dimenze	2. Citát k hlubšímu významu tématu / přesahné dimenzi (např. etická – dle typu školy) – zasazení tématu do hlubšího významu pro společnost
3. Témata a úkoly v diakonii	3. Témata sociální práce a hlavní úkoly v konkrétní službě druhému – podpoření znalosti tématu, ale i zodpovězení významu tématu pro společnost
4. Aktuální sociálně-politické otázky a pozice diakonie k nim	4. Konkrétní téma a sociální politika státu – provázanost konkrétní sociální služby a politiky státu
5. Nabídky a konkrétní aktivity diakonie k tématům a oblastem sociální pomoci	5. Příklady dobré praxe (státní, církevních i dalších neziskových organizací)
6. Nabídky zaměstnání a vzdělávání <sup>13</sup>	6. Příklady konkrétních možností zaměstnání, stáží, exkurzí apod. – u starších dětí
	7. Reflexe tématu

#### 4. Učení založené na kompetencích

Materiály předpokládají učení založené na získávání kompetencí, tj. i na zodpovědnosti žáků za vlastní učení. Proto má být teoretické vyučování obohaceno o praxi, protože skrze ní vznikají dovednosti a postoje. Jedná se o tyto formy:

1. besedy s lidmi „v různých životních situacích“, i těch, kteří pracují v sociálních službách a v diakonii;
2. projektové dny, odpoledne, týdny v diakonických a charitativních zařízeních;

<sup>13</sup> Leitfaden, s. 11 - 12.

### 3. praxe v diakonii a charitě.

**Ukazatel didaktické kvality** přípravy učitele se projeví v tom, že je scénář lekce „srozumitelný a neuvádí zkratky a cizí slova“, je obsaženo „odborné těžiště“, metody jsou se skupinou realizovatelné, „jednotlivé části mají jasný a jednoznačný název“, jsou zmíněny „didaktické pomůcky a požadavky na vybavení místnosti“. Obsahová kvalita je zajištěna podle metodiky tím, že obsahuje:

- podněty, aby žák mohl „k tématu zaujmout postoj“;
- „vyváženost textových a obrazových částí“;
- „vizualizaci obsahu“ kvůli podpoře estetického vnímání;
- „autentické texty (svědectví osob, rozhovory), biblické texty, literární texty, známé písně, statistiky apod.“;
- příklady, které znají děti z praxe;
- didaktický list, a mohou být zařazeny i „pracovní nabídky“;
- funkční odkazy na internetové stránky.<sup>14</sup>

### 5. Příklady a význam témat

Téma představení **diakonie** obsahuje materiály pro všechny věkové skupiny. Zatímco u nejmenších dětí je důraz kladen na pojem pomoc, která je aplikována do krátkého symbolického příběhu o zvířatech, u starších dětí je diakonie již představena jako organizace, která nabízí konkrétní služby pomoci, má různá zařízení, pomáhá i v zahraničí a má i svůj modrý charakteristický symbol, který se děti učí kreslit. U nejstarších dětí a mládežníků jsou zařazeny kromě biblických kořenů i dobové poznámky Johanna Hinricha Wicherna z roku 1832 zakladatele „moderní diakonické práce“ (s. 5) v kontrastu se současným pojetím diakonické služby. Je také zařazeno téma „proč pracují lidé v diakonii“ (s. 9), které vede k pokládání si filozofujících otázek.<sup>15</sup>

Téma **dobrovolnická služba** má opět materiály pro všechny věkové skupiny. U nejmladších dětí jsou obsaženy příklady školáků, kteří se angažují v konkrétní pomoci a děti přemýšlí, jak se samy mohou zapojit do konkrétních aktivit. U starších dětí jsou uvedeny příklady starších dětí a statistiky, kde se děti angažují a co je k tomu motivuje (s. 7-8). U nejstarších dětí je doplněn krátký příběh a je zdůrazněno, že každá služba je důležitá, protože jde o fungování celé společnosti (s. 5-7).<sup>16</sup>

<sup>14</sup> *Leitfaden*, s. 12 – 13.

<sup>15</sup> *Unterrichtseinheit: Diakonie sein*. Primarstufe: Kinder im Alter von 6 bis 11 Jahren (8 s.); Sekundarstufe I: Jugendliche im Alter von 12 bis 16 Jahren (9 s.); Sekundarstufe II: Jugendliche und junge Erwachsene im Alter von 17 bis 20 Jahre (8 s.); Unterrichtsmaterial in Diakonie Deutschland, Infoportal, 2011. [cit. 2022-10-10]. Dostupné z: <https://www.diakonie.de/unterrichtsmaterial>.

<sup>16</sup> *Unterrichtseinheit: Freiwillig engagiert sein*. Primarstufe: Kinder im Alter von 6 bis 11 Jahren (8 s.); Sekundarstufe I: Jugendliche im Alter von 12 bis 16 Jahren (9 s.); Sekundarstufe II: Jugendliche und junge

Téma **zaměstnání v sociálních službách** je pouze pro děti od 12 let. U mladších dětí je zdůrazněn smysl a význam pomoci a je obsažen test, zda se žák hodí po práci v sociální oblasti (s. 3-6), dále jsou zařazeny medailonky konkrétních pracovníků (v domově důchodců, zdravotního bratra) a možnosti, kde se v konkrétní službě vzdělávat (s. 10-11). U starších dětí je také zařazen test a medailonky starších studentů bakalářského studia a tipy pro kariérní růst (s. 10-12).<sup>17</sup>

Téma **stáří** je vypracováno pro všechny věkové skupiny. U nejmenších dětí je důraz na aktivní stáří a společné soužití s mladými, je zařazen didaktický list s tématem, jak děti mohou pomoci starším lidem (s. 5-7). U starších dětí je také důraz na aktivní stáří a reciproční pomoc mezi starými a mladými, je také zařazen text od Marka Twaina, který popisuje rozdíl ve vnímání vlastního otce v 17, 27 a 37 letech, jako cesty od neporozumění až po vnímání otce jako životního rádce (s. 7).<sup>18</sup>

## Závěr

Sociální stát by měl klást důraz také na výchovu budoucích sociálních pracovníků a pracovníků v sociálních službách. Příkladem dobré praxe mohou být edukační materiály německé Diakonie Luterské zemské církve, které obsahují metodiku i realizaci konkrétních témat pro tři věkové skupiny. České prostředí je jiné, ale v obecném smyslu lze určité náměty aplikovat i u nás. Témata vztahující se k prosociálnosti jsou ve školách zařazována<sup>19</sup>, ale jen minimálně jsou dáována i do kontextu sociálních služeb. Je proto důležité otevřít diskuzi o takových výukových materiálech nejen s učiteli, náboženskými pedagogy, katechety, ale i konkrétními pracovníky diakonie, charity a dalších organizací, kteří vidí smysl systematicky edukačně vést žáky ke zcitlivění pro zaměstnání sociálních pracovníků a pracovníků v sociálních službách.

---

Erwachsene im Alter von 17 bis 20 Jahre (8 s.) ; *Unterrichtsmaterial* in Diakonie Deutschland, Infoportal, 2011. [cit. 2022-10-10]. Dostupné z: <https://www.diakonie.de/unterrichtsmaterial>.

<sup>17</sup> *Unterrichtseinheit: Soziale Berufe*. Sekundarstufe I: Jugendliche im Alter von 12 bis 16 Jahren (11 s.); Sekundarstufe II: Jugendliche und junge Erwachsene im Alter von 17 bis 20 Jahre (12 s.) ; *Unterrichtsmaterial* in Diakonie Deutschland, Infoportal, 2011. [cit. 2022-10-10]. Dostupné z: <https://www.diakonie.de/unterrichtsmaterial>.

<sup>18</sup> *Unterrichtseinheit: Alt sein*. Primarstufe: Kinder im Alter von 6 bis 11 Jahren (8 s.); Sekundarstufe I: Jugendliche im Alter von 12 bis 16 Jahren (8 s.); Sekundarstufe II: Jugendliche und junge Erwachsene im Alter von 17 bis 20 Jahre (8 s.) ; *Unterrichtsmaterial* in Diakonie Deutschland, Infoportal, 2011. [cit. 2022-10-10]. Dostupné z: <https://www.diakonie.de/unterrichtsmaterial>.

<sup>19</sup> PACHELOVÁ, Michaela. *Implementace doplňujícího vzdělávacího oboru Etická výchova na prvním stupni základní školy*. Dizertační práce. Praha: PedF UK, 2022. – MOTYČKA, Pavel a kol. *Osobnostní a etická výchova pro střední školy*. Prostějov: Computer Media, 2021. ISBN 978-80-7402-436-8..



# PÁTRÁNÍ PO OSTATCÍCH KONSTANTINA/CYRILA, KTERÉ BYLY VĚNOVÁNY V XIX STOLETÍ Z PRAHY DO MOSKVVY

VLADISLAV SINENKI

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY  
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY  
*v.sinenki@gmail.com*

## THE SEARCH FOR THE REMAINS OF CONSTANTINE/CYRIL, WHICH WERE DONATED IN THE XIX CENTURY FROM PRAGUE TO MOSCOW

**Abstract:** The study deals with a lesser known fact of Church history from the second half of the nineteenth century, namely the transfer of a part of St. Cyril's relics from Prague to Moscow. It further follows their subsequent fate during the anti-Christian Bolshevik terror in Russia and offers a view of the events which may have been among the triggers of a renewed interest in the veneration of St. Cyril and St. Methodius in Russia. The study contains a comparative analysis of selected Czech and Russian sources dealing with the circumstances of this event. Based on the contemporary research in Russian archives and Church institutions of the Russian Orthodox Church, it proposes a summary of the actual situation, as well as identifies possible directions for further academic research.

**Keywords:** St.Cyril's relics; Veneration of St. Cyril and St.Methodius; Church history studies  
THEOLOGICAL REVIEW, Vol. 93, 2022, No. 2, Number of Article 4, p. 189 – 207.  
DOI: 10.14712/12117617.93.2.4

## Úvod

Ve svém bádání si autor klade za cíl zjištění okolností zajímavé události – předání částice sv. Cyrila-Konstantina z Prahy do Moskvy a jejího pozdějšího osudu. Předmětem zájmu bylo bádání o okolnostech, za kterých došlo v 19. století v Praze k předání částice a o tom, co se s ní dělo v Rusku.

Dále autor nastínil historické skutečnosti, reálie doby a přiblížil osoby spojené s událostmi.

Během svého bádání autor pracoval v moskevských knihovnách a archivech a danou problematiku konzultoval s archivářskými odborníky, s kanceláří moskevského patriarchátu a s představenými moskevských chrámů.

Téma by však vyžadovalo mnohem větší úsilí a mnohem více času; daný článek se proto dá považovat pouze za úvod do problematiky.

## Imperátorská moskevská univerzita

V letech 1681–1682 car Fjodor Alexejevič schválil založení Moskevské akademie.

12. ledna 1755<sup>1</sup> carevna Alžběta Petrovna podepsala usnesení o založení Moskevské univerzity. Imperátorská moskevská univerzita byla založena v roce 1755 jako první univerzita v Rusku.<sup>2</sup>

Pro péči o duchovní potřeby studentů vysvětil metropolita Platon v roce 1791 chrám při Moskevské univerzitě, zasvěcený svatě Tatjane. Během napoleonského tažení roku 1812 však chrám zcela shořel.<sup>3</sup>

Jelikož studenti potřebovali i nadále místo pro modlitby, byl v letech 1817–1837 za univerzitní chrám dočasně zvolen chrám svatého Georgije v Krasnoj Gorke.<sup>4</sup>

Až 12. září 1837 vysvětil metropolita moskevský Filaret (Drozdiv) chrám svatě Tatjany, vybudovaný v jednom z křídel Imperátorské moskevské univerzity.<sup>5</sup>

Představeným univerzitního chrámu svatě Tatjany se stal kněz Petr Matvějevič Těrnovskij.<sup>6</sup>

V roce 1858 se představeným chrámu stal kněz Nikolaj Alexandrovič Sergijevskij, příbuzný moskevského metropolity Filareta, který zde sloužil až do roku 1884.<sup>7</sup>

Posledním představeným před uzavřením chrámu byl v letech 1911–1918 kněz Nikolaj Ivanovič Bogoljubskij.<sup>8</sup>

Otec Nikolaj Bogoljubskij zemřel 1. října 1926, jako představený chrámu Bolšoje Vozněsenije v ulici Bolšaja Nikitskaja.<sup>9</sup>

<sup>1</sup> 12. (25.) ledna je chrámový svátek svatě mučednice Tatjany. *Храм святой Татьяны. Святыни. История. Современность*. Moskva, 2015. ISBN 978-5-901836-54-5, s. 14. Srov.: НОВИКОВ, Михаил. Статья в *Московский университет 1755–1930. Юбилейный сборник*, Париж, s. 192.

<sup>2</sup> АНДРЕЕВ, Андрей; ЦЫГАНКОВ, Дмитрий. *Императорский Московский Университет 1755–1917. Энциклопедический словарь*, Moskva, 2010. ISBN 978-5-8243-1429-8, s. 7.

<sup>3</sup> *Храм святой Татьяны. Святыни. История. Современность*. Moskva, 2015. ISBN 978-5-901836-54-5, s. 4–5, 17, 65.

<sup>4</sup> První zmínka o chrámu pochází z roku 1619, ale tento chrám byl dřevěný a po deseti letech vyhořel. Nový chrám byl postaven v letech 1652–1657. Ve třicátých letech 20. století byl chrám uzavřen a o něco později zbourán. ПАЛАМАРЧУК, Петр. *Сорок сороков*, 2 том. Moskva, 1994, s. 211. Byl to také jeden z chrámů ležících nejbliže Moskevské univerzitě. Srovnej: Ústřední státní archiv v Moskvě (CGA), fond 203, soupis 767, signatura 136.

<sup>5</sup> АНДРЕЕВ, Андрей; ЦЫГАНКОВ, Дмитрий. *Императорский Московский Университет 1755–1917. Энциклопедический словарь*, Moskva, 2010. ISBN 978-5-8243-1429-8, s. 805. *Храм святой Татьяны. Святыни. История. Современность*. Moskva, 2015. ISBN 978-5-901836-54-5, s. 68.

<sup>6</sup> Тамtéž, s. 68.

<sup>7</sup> Тамtéž, s. 79, 86.

<sup>8</sup> Тамtéž, s. 89.

<sup>9</sup> Тамtéž, s. 90.

Jedním z pozdějších jáhnů chrámu svaté Tatjany byl Alexandr Alexejevič Kedrov, který zde sloužil do roku 1919.

V knize *Chrám svaté Tatjany* se uvádí, že byl vysvěcen na kněze a v roce 1919 byl jmenován představeným chrámu svatého Georgije v Krasnoj Gorke.<sup>10</sup>

### Dějiny rozpadu Ruského impéria

Pro lepší pochopení následující etapy dějin spojené s likvidací Církve v Rusku a se zrušením chrámu svaté Tatjany je třeba si připomenout, za jakých okolností k nim došlo.

2. března 1917 se car Nikolaj II. vzdal trůnu<sup>11</sup> a vláda nad celou Ruskou říší byla předána Prozatímní vládě a zřízenému prozatímnímu výboru Státní dumy. Tyto orgány ale nedokázaly situaci ve státě stabilizovat.

14. července byla vyhlášena tzv. svoboda náboženského sebeurčení pro každého ve věku od čtrnácti let.<sup>12</sup>

Nařízením z 20. července 1917 byly církevní školy odebrány církvi a předány ministerstvu osvěty.<sup>13</sup>

5. listopadu byl v chrámu Krista Spasitele zvolen patriarchou moskevský metropolita Tichon.<sup>14</sup>

V lednu 1918 byl vydán „*Dekret o oddělení církve od státu i škol od církve*“. Následně byly uzavřeny domovní chrámy ve všech vzdělávacích zařízeních.<sup>15</sup>

Církev už nemohla vlastnit majetek ani být právnickou osobou.<sup>16</sup>

Na počátku června 1918 v Moskvě zrušili všechny domovní chrámy. Bylo zakázáno vyučovat náboženství a církevní majetek se podle uvedeného dekretu stal majetkem státu.<sup>17</sup>

<sup>10</sup> Tamtéž, s. 101.

<sup>11</sup> МИТРОФАНОВ, Георгий – протопресвитер. *Очерки по истории Русской Православной Церкви XX века*, Москва, 2021. ISBN 978-5-89816-177-4, s. 15.

<sup>12</sup> ЦЫПИН, Владислав – протопресвитер. *История Русской Церкви. 1917-1997*. Москва, 1997. ISBN 5-7302-0815-4, s. 12.

<sup>13</sup> Tamtéž, s. 22.

<sup>14</sup> Tamtéž, s. 32.

<sup>15</sup> АНДРЕЕВ, Андрей; ЦЫГАНКОВ, Дмитрий. *Императорский Московский Университет 1755–1917. Энциклопедический словарь*, Москва, 2010. ISBN 978-5-8243-1429-8, s. 806.

<sup>16</sup> ЦЫПИН, Владислав – протопресвитер. *История Русской Церкви. 1917-1997*. Москва, 1997. ISBN 5-7302-0815-4, s. 49.

<sup>17</sup> Tamtéž, s. 55.

4. července 1918 byla v Jekatěrinburgu spolu s carem Nikolajem II. zavražděna carská rodina.<sup>18</sup>

V říjnu 1918 byla aktivně zahájena konfiskace církevního majetku.<sup>19</sup>

Jako důsledek ekonomických experimentů bolševiků, kteří měli v plánu odstranit jakékoliv tržní mechanismy a očekávali celosvětové vítězství komunismu,<sup>20</sup> nastal v polovině roku 1921 hladomor. Rolníci reagovali menší setbou, důsledkem čehož byla menší úroda. Velké sucho pak tragédii dokončilo.<sup>21</sup>

V důsledku sucha již v květnu následujícího roku hladovělo přibližně 20 milionů lidí, okolo jednoho milionu lidí zemřelo.

Této živelné pohromy využili bolševici v boji proti církvi. Obrátili se na patriarchu Tichona s žádostí zúčastnit se kampaně a pomoci lidem během hladomoru. V reakci na tuto prosbu se patriarcha Tichon obrátil na věřící, na východní patriarchy, římského papeže, arcibiskupa canterburského a jiné církevní představitele se žádostí o potravinovou a finanční pomoc.

Bolševická vláda založila Všeruský výbor pro pomoc hladovějícím (Pomgol – pomošč golodajuščim), jemuž patriarcha Tichon předsedal.<sup>22</sup>

Brzy se však ukázalo, že bolševikům tato aktivní spolupráce nevyhovuje. 27. srpna 1921 byl výbor zrušen a vybrané finanční prostředky zkonfiskovány.<sup>23</sup>

Místo výboru byla zřízena Ústřední komise pro pomoc hladovějícím, která v prosinci 1921 vyzvala církev, aby předala církevní cennosti pro potřeby hladovějících. 27. prosince 1921 vyšlo Usnesení o cennostech, nacházejících se v chrámech i monastýrech, kde se v prvním bodě uvádí, že majetek uměleckého a historického významu spadá do kompetence muzejního oddělení. Na něj navázalo usnesení z 2. ledna 1922 o zabránění muzejního majetku.<sup>24</sup> Patriarcha Tichon bolševikům opět vyhověl a 19. února 1922 se obrátil k pravoslavným věřícím s prosbou o pomoc lidem v nouzi a darování těch cenných chrámových předmětů, které nebyly určeny pro bohoslužebné použití.

Ačkoliv pravoslavní věřící ani na chvíli nepřestávali se sbírkou pro lidi v nouzi,

<sup>18</sup> ОРДЫНСКАЯ, Ирина. *Святая царская семья*, Москва, 2022. ISBN 978-5-235-04495-1, s. 389.

<sup>19</sup> ВАСИЛЬЕВА, Ольга; КНЫШЕВСКИЙ, Павел. *Красные конкистодоры*, Москва, 1994. ISBN 5-87883-008-6, s. 55.

<sup>20</sup> Světová revoluce.

<sup>21</sup> КОСТРЮКОВ, Андрей. *Лекции по истории Русской Церкви (1917–2008)*, Москва, ПСТГУ, 2018. ISBN 978-5-7429-1108-1, s. 52.

<sup>22</sup> ЦЫПИН, Владислав – протопресвитер. *История Русской Церкви. 1917–1997*. Москва, 1997. ISBN 5-7302-0815-4, s. 71–72.

<sup>23</sup> КОСТРЮКОВ, Андрей. *Лекции по истории Русской Церкви (1917–2008)*, Москва, ПСТГУ, 2018. ISBN 978-5-7429-1108-1, s. 53.

<sup>24</sup> ВАСИЛЬЕВА, Ольга; КНЫШЕВСКИЙ, Павел. *Красные конкистодоры*, Москва, 1994. ISBN 5-87883-008-6, s. 155.

v novinách vyšel článek o lhostejnosti duchovenstva k živelným pohromám a potřebným.

Jak se později ukázalo, byla to příprava pro vládní usnesení ze dne 23. února 1922 o postupu vyvlastnění církevních cenností. To už pro Církev bylo neakceptovatelné a patriarcha Tichon jako odpověď na tento požadavek rozeslal list církevním hodnostářům do eparchií. V něm uvedl, že se jedná o rouhání a svatokrádež. Je samozřejmě nemyslitelné dovolit zneuctění liturgických předmětů, protože by se jednalo o porušení kánonu Pravoslavné církve<sup>25</sup>.<sup>26</sup>

Byl zničen i chrám svatého Georgije v Krasnoj Gorke v ulici Mochovaja, který právě v letech 1818 až 1837 sloužil jako univerzitní chrám.<sup>27</sup>

### Likvidace chrámu svaté Tatjany bolševickou vládou

Již dávno před totální likvidací chrámů a kampaní Pomgol probíhala v letech 1918–1919 jiná, výše zmíněná a málo známá kampaň – uzavření domovních chrámů při vzdělávacích zařízeních. Dotkla se i chrámu svaté Tatjany. Nepomohly ani námítky vedení univerzity, ani petice 175 věřících, ani jiné akce, které byly použity v boji o zachování chrámu.

Bez ohledu na to vše byl chrám v roce 1919 uzavřen.<sup>28</sup>

Cílem likvidace chrámů při vzdělávacích zařízeních byla „*záchrana mládeže před náboženstvím*“. 10. srpna 1918 byl vypracován dodatek k dekretu, který nařizoval uzavření domovních chrámů již během září 1918. Akce nicméně probíhala až do roku 1923.<sup>29</sup>

17. července 1919 došlo i na chrám svaté Tatjany. Členové výboru pro převzetí církevních cenností (Narkompros) přišli do chrámu spolu s jeho představeným Nikolajem Bogoljubským.

Zde se dozvídáme, že otec Nikolaj, nejspíše tajně, aby si toho nevšimli členové výboru, schoval pod stolem relikviář s částicí svatých ostatků svatého Cyrila-Konstantina, apoštola Slovanů. Tento relikviář údajně pocházel od proslulého slavjanofila Michaila Petroviče Pogodina a v chrámu svaté Tatjany se nacházel od roku 1855. Otec Nikolaj z chrámu pravděpodobně odnesl i antimins, protože je

<sup>25</sup> 73. apoštolské pravidlo, 10. pravidlo svatého sněmu cařhradského, konaného v chrámě svatých apoštolů a nazývaného dvojnásobným, v roce 861. *Книга правил святых апостол, святых соборов вселенских и поместных и святых отец*. Москва, 2020. ISBN 978-5-87468-153-1, s. 37-38, 329-330.

<sup>26</sup> ЦыПИН, Владислав – протопресвитер. *История Русской Церкви. 1917–1997*. Москва, 1997. ISBN 5-7302-0815-4, s. 72.

<sup>27</sup> Tamtéž, s. 188, 197.

<sup>28</sup> *Храм святой Татьяны. Святыни. История. Современность*. Москва, 2015. ISBN 978-5-901836-54-5, s. 102.

<sup>29</sup> Tamtéž, s. 107–108.

známo, že ten se již v srpnu nacházel v sousedním chrámu Velkého Nanebevstoupení (Boľšoje Vozněsenije) u Nikitskych Vorot.<sup>30</sup>

Samotná likvidace chrámu svatě Taťjany byla zahájena o týden později, tedy 24. července 1919. Členové výboru, mezi nimiž byli pracovníci Narkomprosu a Sovděpu<sup>31</sup>, exekutor aj., zahájili inventuru pod dohledem bývalého jáhna chrámu svatě Taťjany Alexandra Kedrova, žalmisty, starosty a několika dalších věřících. Církevní předměty, které měly historickou a uměleckou hodnotu, musely být předány do určených oddělení Narkomprosu.

Bývalý chrámový jáhen Alexandr Kedrov objevil během této inventury v oltářním prostoru pod prestolem relikviář. Pravděpodobně se jednalo o relikviář s částicí svatých ostatků svatého Cyrila, který tam týdnem předtím schoval představený chrámu otec Nikolaj Bogoljubskij. Předpokládá se, že otec Alexandr relikviář odnesl s sebou.

Církevní majetek, který představoval nějakou hodnotu, např. cenné ikony, knihy z 18. a 19. století a jiné, byl přemístěn do oltáře a zaplombován.<sup>32</sup>

To, co nemělo hodnotu žádnou, včetně všeho nezbytného pro bohoslužebné účely, bylo vráceno věřícím, kteří vše přenesli do chrámu svatého Georgije v Krasnoj Gorke (ten dříve, v letech 1817–1837, sloužil jako univerzitní chrám).<sup>33</sup>

Během roku 1919 probíhalo v Moskvě slučování farností. Díky přátelským vztahům byl v březnu chrám svatě Taťjany přiřazen k sousednímu chrámu Velkého Nanebevstoupení.

Přísluhující chrámu Velkého Nanebevstoupení Alexandr v osobním rozhovoru s autorem článku sdělil, že se na jeho žádost ptal představeného chrámu otce Vladimíra (Divakova) a ten mu potvrdil, že veškerý zbylý majetek chrámu svatě Taťjany byl přenesen do jejich chrámu Velkého Nanebevstoupení.<sup>34</sup>

V září téhož roku tam byl převeden otec Nikolaj Bogoljubskij, který však již v dubnu následujícího roku přestoupil do chrámu Zjevení (Bogojavljenija) v Jelochově.<sup>35</sup>

<sup>30</sup> Tamtéž, s. 117.

<sup>31</sup> Sovět děputatov (poslanecká rada).

<sup>32</sup> НОВИКОВ, Михаил. Статья в *Московский университет 1755-1930. Юбилейный сборник*, Париж, 1930, s. 164.

<sup>33</sup> *Храм святой Татьяны. Святыни. История. Современность*. Москва, 2015. ISBN 978-5-901836-54-5, s. 119, srov.: НОВИКОВ, Михаил. Статья в *Московский университет 1755-1930. Юбилейный сборник*, Париж, 1930, s. 163.

<sup>34</sup> Osobní rozhovor s žalmistou Aleksandrem, ze dne 14. 11. 2021. Moskva, chrám Boľšoje Vozněsenije.

<sup>35</sup> *Храм святой Татьяны. Святыни. История. Современность*. Москва, 2015. ISBN 978-5-901836-54-5, s. 120-121.

O několik měsíců dříve, v lednu 1919, podal otec Alexandr Kedrov žádost a po jejím schválení byl přeřazen z chrámu svaté Taťjany do chrámu Nanebevstoupení.<sup>36</sup>

V souvislosti s odchodem o. Nikolaje do chrámu v Jelochově můžeme předpokládat několik možností dalšího osudu relikviáře. Otec Nikolaj si při svém odchodu s sebou mohl odnést relikviář s částicí svatých ostatků svatého Cyrila, protože cítil osobní zodpovědnost. To je ale málo pravděpodobná verze, protože za prvé by měl být církevní inventář přiřazen k farnosti natrvalo, za druhé se jedná i o eticko-mravní hledisko – po několika měsících, kdy se relikviář nacházel v chrámu, si na něj věřící museli zvyknout. Těžko by pochopili, proč si jej kněz odnáší s sebou pryč. Takže je mnohem pravděpodobnější druhá možnost, že relikviář zůstal v chrámu Velkého Nanebevstoupení i nadále, a je třeba pátrat tímto směrem dál. Nicméně nelze vyloučit ani třetí možnost, a sice, že relikviář byl na základě dohody celou dobu u jáhna otce Alexandra Kedrova a ten ho později přinesl do chrámu, kde se stal představeným knězem, tedy do chrámu svatého Georgije v Krasnoj Gorke.

3. října 1919 rozhodla moskevská eparchiální rada o přiřazení věřících chrámu svaté Taťjany k chrámu svatého Georgije v Krasnoj Gorke.

Tam byl také přenesen veškerý zachovaný církevní majetek z chrámu svaté Taťjany.

Představený chrámu svatého Georgije, I. Preobraženskij, zemřel v prosinci 1919 a novým představeným chrámu byl jmenován otec Alexandr Kedrov.<sup>37</sup>

Chrám svatého Georgije v Krasnoj Gorke byl zbourán v roce 1932, ale již nějakou dobu předtím nefungoval.<sup>38</sup>

Co se stalo s věřícími chrámu svatého Georgije a s duchovenstvem (o. Alexandrem) a veškerým církevním majetkem zatím není známo.

### M. P. Pogodin

Michail Petrovič Pogodin (1800–1875) byl historik, archeolog, žurnalista a redaktor vlastního časopisu *Moskviťanin* a velký sběratel starobylých předmětů.<sup>39</sup>

Vystudoval moskevské gymnázium, v roce 1818 nastoupil na Moskevskou univerzitu. Během studia se začal zajímat o dějiny Slovanů, přeložil německou studii Josefa Dobrovského *Cyryll und Method, die Slawenapostel: ein historisch*

<sup>36</sup> Ústřední státní archiv (CGA) v Moskvě. Fond 203, sbírka 767, jednotka 353, s. 56.

<sup>37</sup> *Храм святой Татьяны. Святыни. История. Современность*. Moskva, 2015. ISBN 978-5-901836-54-5, s. 122.

<sup>38</sup> ПАЛАМАРЧУК, Петр. *Сорок сороков*, 2 том. Moskva, 1994. ISBN 5-7119-0013-7 (т.2), ISBN 5-212-00500-0, s. 211.

<sup>39</sup> Narodil se 11. listopadu 1800 v Moskvě, v domě v ulici Tverskaja. ЧЕРНОБАЕВ, Анатолий. *Историки России. Биографии*. Moskva, 2001. ISBN 5-8243-0113-1, s. 139.

*kritischer Versuch*, která vyšla v originále v r. 1823.<sup>40</sup> Po dokončení studia obhájil v roce 1824 diplomovou magisterskou práci. Jako epochální pro cyrilometodějské bádání v Rusku je možné označit i Pogodinův překlad Dobrovského staroslověnské gramatiky *Institutiones linguae slavicae dialecti veteris*.<sup>41</sup> Následná Pogodinova akademická činnost trvala až do roku 1844.

Jednalo se o velmi praktického člověka, smýšlejícího současně sentimentálně i kriticky a velkého vlastence.

Nejvýznamnější cestu do zahraničí uskutečnil v roce 1835 do Prahy, kde se spřátelil s P. J. Šafaříkem, V. Hankou a F. Palackým.<sup>42</sup>

Byl řádným profesorem ruských dějin, čestným členem Imperátorské moskevské univerzity a doktorem filozofie Karlo-Ferdinandovy university v Praze.<sup>43 44</sup>

Korsakov popisuje v *Ruském biografickém slovníku* (RBS) Pogodina jako člověka věřícího.<sup>45</sup>

Díky účasti ministra národní osvěty hraběte Uvarova dostal Pogodin dovolenou a spolu s manželkou odjel na ozdravný pobyt do Evropy, kde mimo jiné v roce 1835 navštívil Prahu. V roce 1838 se v souladu s doporučením lékařů, ale i podle vlastního přání, vydal na cestu do Evropy znovu. Tentokrát trvala téměř celý rok. Znovu navštívil i Prahu.<sup>46</sup>

V roce 1846 se zřejmě léčil v Mariánských Lázních a v Teplicích.

Pravděpodobně v následujícím roce, opět během lázeňského pobytu, cestoval znovu přes Prahu.<sup>47</sup>

<sup>40</sup> Кирилл и Мефодий, *Словенские первоучители. Историко-критическое исследование Иосифа Добровского*. Перевод с немецкого. Москва, 1825.

<sup>41</sup> *Грамматика языка славянского по древнему наречию, на коем Россияне, Сербы и другие Славяне греческого исповедания, и Далматы Глаголиты римского исповедания имеют церковные книги*. Сочинения аббата Иосифа Добровского, доктора философии, члена Чешского общества наук, и других обществ. Часть I. перевел с латинского М. Погодин. Санкт-Петербург, 1833. Часть II. с латинского С. Шевырев, 1834.

<sup>42</sup> БРОКГАУЗ, Фридрих Арнольд; ЕФОН, Илья. *Энциклопедический словарь*, том 47. Reprint vydání 1890, Terra, Ярославль, 1992, s. 31–32.

<sup>43</sup> *Биографический словарь Императорского московского университета*, Москва, 1855, s. 230.

<sup>44</sup> Професор vyučující na katedře. АНДРЕЕВ, Андрей; ЦЫГАНКОВ, Дмитрий. *Императорский Московский Университет 1755–1917. Энциклопедический словарь*, Москва, 2010. ISBN 978-5-8243-1429-8, s. 595.

<sup>45</sup> *Русский биографический словарь*. Reprint vydání 1896. Moskva 1999, Petrohrad, 1905. ISBN 5-7567-0084-6; ISBN 5-7567-0064-1, s. 155.

<sup>46</sup> *Биографический словарь Императорского московского университета*, Москва, 1855, s. 258. Srov.: ПОГОДИН, Михаил. *Год в чужих краях.. 1839. Дорожный дневник, часть 1*, Москва, 1844. *Биографический словарь Императорского московского университета*. Москва, 1855, s. 260.

<sup>47</sup> *Biografický slovník Imperátorská moskevské univerzity*. Moskva, 1855. s. 260.



Korsakov v RBS uvádí, že první cesta do zahraničí v roce 1835 byla povolena vedením univerzity pod záminkou „na vody“, tj. do lázní. Další cesty do západní Evropy následovaly v roce 1838, a pak v letech 1842, 1846 a 1847. Zdůrazňuje, že právě během své zahraniční cesty do Evropy v roce 1842 se Pogodin obzvláště spřátelil s významným slovanským vědcem P. J. Šafaříkem.<sup>48</sup>

Žádné prameny se nezmiňují o cestě do Evropy v roce 1855.<sup>49</sup> To je důležité pro stav bádání.

Ludmila Laptěva ve svém článku, publikovaném v periodiku *Věstník Moskevské univerzity*, uvádí, že během první cesty trval Pogodinův pobyt v Praze tři týdny. Během něj se seznámil s významnými osobnostmi české kultury a národního obrození, zejména s P. J. Šafaříkem. S ním navázal velmi pevný přátelský vztah, který se projevoval v první řadě v aktivní literární spolupráci. Laptěva píše, že Šafařík se často obracel na Pogodina s žádostmi o okamžité zaslání kopií listin J. I. Venělina pro dokončení a obohacení literárních pramenů své práce, o veškeré publikace Vostokova a již zmíněné publikované Venělinovy listiny i další knihy, o které projevil zájem. V Šafaříkově odpovědi Pogodinovi ze dne 17. prosince 1836 se dozvídáme, že Pogodin v rámci možností zásoboval svého pražského přítele vším potřebným.<sup>50</sup>

Během své sběratelské činnosti shromáždil Pogodin neuvěřitelné sbírky s obrovským množstvím starobylých památek, tzv. „*Drevněchranilišče Pogodina*“ (osobní sbírka). Mezi těmito převážně literárními památkami se nacházely rovněž mince, šperky, obrazy, ale, což je velmi podstatné, i ikony a kříže.<sup>51</sup>

Michail Petrovič Pogodin zemřel 8. prosince 1875.<sup>52</sup>

### Částice svatých ostatků svatého Cyrila-Konstantina

11. května uctívají pravoslavní křesťané památku svatých věrozvěstů Cyrila a Metoděje. V roce 1862 se měla konat slavnostní bohoslužba i v chrámu svatých Taťjany. Psali o ní v novinách již o několik dnů dříve.<sup>53</sup>

<sup>48</sup> *Русский биографический словарь*. Reprint vydání 1896. Moskva 1999, Petrohrad, 1905. ISBN 5-7567-0084-6; ISBN 5-7567-0064-1, s. 158.

<sup>49</sup> Poznámka autora.

<sup>50</sup> АГЕЕВА, О. Чешско-русские научные связи в XIX в.: переписка П. Й. Шафарика и М. П. Погодина. *Вестник московского университета*, №8, за 1/2003. ISSN 0201-7385, ISSN 0130-0083, s. 75–77. Srov.: URL: <http://texty.citanka.cz/tieftrunk/dmc1-2.html> (ze dne 3.4.2023).

<sup>51</sup> *Русский биографический словарь*. Reprint vydání 1896. Moskva 1999, Petrohrad, 1905. ISBN 5-7567-0084-6; ISBN 5-7567-0064-1, s. 158.

<sup>52</sup> *Историческая записка о деятельности Императорского Московского археологического общества за первые 25 лет существования*. (Председатель: hraběnka P. Uvarová, redakční výbor: D. Anučin a další.). Moskva, 1890, s. 111.

<sup>53</sup> *Московския ведомости*, 9. května 1862, č. 101.

V neděli 11. května 1862 tak byla v univerzitním chrámu svaté Taťjany v Moskvě, na požádání členů Slovanského výboru, poprvé po sto letech zapomnění sloužena liturgie na počest svatých bratrů, slovanských věrozvěstů Cyrila a Metoděje. Není přesně známo, kdy se na Rusi pozastavilo uctívání bratrů, kterým celý slovanský svět vděčí za jejich duchovní misii a zanechané dědictví, dražšího než drahokamy, zlato nebo stříbro, a vůbec jakékoliv pomíjivé bohatství tohoto světa.<sup>54</sup>

V církevních bohoslužebných knihách z 12. století se objevují zmínky o bohoslužbě na počest svatých bratrů, ale v následujících stoletích již nikoliv.<sup>55</sup>

Docent Vopatrný ve svém díle uvádí, že bohoslužby k uctění svatých bratrů se konaly až do čtrnáctého století, do zavedení Jeruzalémského bohoslužebného řádu (typikon). V něm již svátek svatých bratrů uveden nebyl a tak časem upadl do zapomnění.<sup>56</sup>

Ze zprávy Ivana Aksakova v Pogodinově cyrilometodějském sborníku se dozvídáme, že v deset hodin byla v chrámu svaté Taťjany zahájena nedělní svatá liturgie, které se zúčastnily nejvýznamnější osoby – profesori a vědci a rovněž studenti a věřící. Byly zpívány písně na počest svatých Cyrila a Metoděje, vytvořené částečně podle textů mineje z 12. století.

Před završením bohoslužby promluvil otec Nikolaj Sergijevskij k věřícím: „V roce 1855, v den stoletého výročí zdejší univerzity, byla přinesena částice z ruky svatého Cyrila, jednoho z prvoučitelů slovanských.

*Nemůžeme říct, za jakým přesně účelem byla věnována. Samozřejmě bylo vhodné při svátku první Ruské univerzity připomenout si ty, kdo se zasloužili o celoslovanskou osvětu... také mohlo být zamýšleno spojení doby stoletého výročí univerzity a tisíciletého výročí církevně-slovanského písemnictví...<sup>57</sup>. Každopádně dar nebyl zbytečný, neboť posloužil pro připomenutí opomenutého... po dlouhé, a možná že i velice dlouhé době, u nás poprvé obnovujeme uctívání památky svatých prvoučitelů slovanských, Cyrila a Metoděje, a budeme doufat, že bude konečně obnoveno po celé ruské zemi.“<sup>58</sup>*

<sup>54</sup> VOPATRNÝ, Gorazd. *Dědictví otců*, Praha, 1999. ISBN 80-902256-3-2, s. 21.

<sup>55</sup> ПОГОДИН, Михаил. *Кирилло-Медфодиевский сборник. В память о совершившемся тысячелетии славянской письменности и христианства в России*. Москва, 1865, s. 534.

<sup>56</sup> VOPATRNÝ, Gorazd. *Dědictví otců*, Praha, 1999. ISBN 80-902256-3-2, s. 24–25.

<sup>57</sup> Příchod svatých Cyrila a Metoděje na Moravu v roce 863. KADLEC, Jaroslav. *Přehled českých církevních dějin*, 1díl. Řím, 1987. ISBN 80-7113-004-4, s. 18.

<sup>58</sup> („tato částice byla přinesena Moskevské univerzitě v dar při slavení jeho stoletého výročí v roce 1855 M. P. Pogodiným, který ji dostal následujícím způsobem: v roce 1835, v srpnu byl oddělen od části ruky sv. Cyrila, uchovávané v pražské katedrále, úlomek pro Moravskou metropoli, kde sv. Metoděj vysvětil chrám. M. P. Pogodin v tu dobu se nacházel v Praze, a na jeho vřelou prosbu, kanovník Pešina, za přítomnosti Hanky, Šafaříka, Kollára, oddělil i pro něho úlomek a připojil k němu osvědčení v latině“). *Московские ведомости*, 1862, № 106.

Ve stejný okamžik byla zahájena sbírka na pořízení ikony svatého Cyrila a Metoděje pro chrám svaté Tatjany. Okamžitě bylo vybráno kolem 300 stříbrných rublů.<sup>59</sup>

Slavnost byla popsána i v novinách *Moskovskija vědomosti*, do nichž o několik dnů později Michail Longinov napsal stať, kterou kvůli nepřesnosti později korigoval Pogodin: «V pátek, 11. května, v den památky svatého Cyrila a Metoděje, prvoučitelů slovanských, byla vykonána v univerzitním chrámu liturgie s modlitbou, jak o tom bylo avizováno v č. 101 Moskevských vědomostí. Opožděné oznámení bylo nejspíš jedním z hlavních důvodů, proč počet přítomných byl tak nízký. Viděli jsme mezi nimi člena našeho Spolku milovníků ruské slovesnosti M. P. Pogodina... Na konci liturgie, kterou sloužil N. A. Sergijevskij, pronesl několik slov o významu díla svatého Cyrila a Metoděje pro celý slovanský svět. Výřečný kazatel zmínil mimo jiné i to, že v roce 1855 při obnovení univerzitního chrámu ve dnech stoletého výročí univerzity, mu byla darována ruka svatého Cyrila. A tak se šťastnou náhodou v nejstarší ruské univerzitě uchovává prst, který psal první písmena Slovanů, první záruky jejich osvěty. V důsledku čehož přítomní okamžitě zahájili sbírku příspěvků na vytvoření obrazu svatého Cyrila a Metoděje a během několika minut částka sbírky vyrostla na tři sta stříbrných rublů. Mnozí z účastníků vyslovili přání, aby dílo bylo uskutečněno ke dni 11. května následujícího roku, v naději, že slavení tohoto dne bude pak veřejně známé a zaujme všechny, kdo si uvědomují, řečeno básníkem:

«Kde je gramotnost, tam je osvěta;  
«Kde je osvěta, tam je dobro.»<sup>60</sup>

V novinách *Moskovskija vědomosti* č. 106 ze 16. května 1862 sám M. P. Pogodin vzápětí publikuje poznámku, že: „do článku p. Longinova o slavení dne svatého Cyrila v univerzitním chrámu se vloudila chyba: místo «ruky» musí se číst «částice z ruky». Ruku máme nejenom my, ale i pražská katedrála, odkud pochází naše částice. Císař Karel IV. ve 14. století dostal od papeže jako dar jednu kost z horní končetiny. Z této kosti byla v roce 1835 oddělena částice pro moravskou metropoli, kde svatý Metoděj vysvětil chrám, a v tentýž čas kanovník Pešina za přítomnosti Šafaříka, Hanky a Kollára oddělil, po usilovné prosbě, částici pro Rusa, který v tu dobu pobýval v Praze a přinesl ji jako dar univerzitnímu chrámu ve výroční den univerzity. Kanovník Pešina připsal: *De brachio Sancti Cyrilli, apostoli Slavorum, quo lyturgiam Slavonicam scripsit, hocce lypsanum Sacrum me desumpsisse*

<sup>59</sup> ПОГОДИН, Михаил. Кирилло-Мефодиевский сборник. В память о совершившемся тысячелетии славянской письменности и христианства в России. Москва, 1865, s. 535–538.

<sup>60</sup> *Московския ведомости*, Москва, 12. 5. 1862. М. Longinov. 13. 5. 1862, č. 104. *Московския ведомости*, Москва, 16. května 1862, č. 106, s. 844.

testor, Venceslaus Peschina. *Vice domicustos. 1835...*“ (tedy: o ruce svatého Cyrila, apoštola Slovanů, který napsal slovanskou liturgii, tady svědčím, že...).<sup>61</sup>

V osmém čísle vydání *Moskovskija vědomosti* z 18. ledna 1855 čteme, že slavnostní liturgie se zúčastnil i Pogodin.

Mezi dary věnovanými v tento den je i stříbrný pozlacený oltářní kříž, vyrobený ve starobylém stylu (asi byl věnován absolventy univerzity), „darochranitělnice“ a křišťálový svícen k ikoně.<sup>62</sup>

A konečně v článku S. P. Ševyрева<sup>63</sup> o dalších darech ke stému výročí univerzity se objevuje zmínka, že M. P. Pogodin daroval kříž s částicí ostatků prvního učitele Slovanů sv. Cyrila.<sup>64</sup>

Z tohoto textu se poprvé dozvídáme, že:

1. Pogodin svůj dar věnoval 12. ledna 1855.
2. Svůj dar věnoval univerzitě. A zde se můžeme domýšlet, zda je myšleno doslova samotné univerzitě anebo univerzitnímu chrámu? Je jisté, že jako zbožný člověk Pogodin musel vědět, kam patřičně náleží dar takové úrovně a hodnoty, ale v článku jsou odlišně popsány dary věnované „na chrámový svátek“ (starobylý stříbrný pozlacený kříž, „darochranitělnice“, svícen atd.<sup>65</sup>), a „k výročí university“ (křížový relikviář, vědecké zápisky, atlas atd.<sup>66</sup>). Můžeme se pouze dohadovat, proč to bylo takto rozděleno.
3. Nyní bezpečně víme, že ostatek byl vložen do relikviáře ve tvaru kříže. Domněnkou je, že se jednalo o oltářní kříž o průměrné velikosti cca 30x15x2cm.

Nevíme však, z jakého materiálu byl křížový relikviář vyhotoven ani jak byl vyzdoben. To nám brání v následujícím pátrání po archivních materiálech.

To, že ikona svatých bratrů byla skutečně pořízena, se dozvídáme z dalšího dopisu, publikovaného zřejmě v následujícím roce (1863) v Pogodinově Cyrilo-metodějském sborníku. Dosvědčuje, že 11. května se v moskevských chrámech, možná více než v samotné Evropě, slavila památka svatého Cyrila a Metoděje. V univerzitním chrámu svaté Tatjany sloužil liturgii otec Nikolaj Sergijevský a zpíval sbor Čudovského monastýru (nyní již neexistuje<sup>67</sup>). V chrámu byla pro uctívání vystavena nově namalovaná ikona svatého Cyrila a Metoděje a částice

<sup>61</sup> Tamtéž.

<sup>62</sup> Tamtéž, 18. ledna 1855, č. 8, s. 71.

<sup>63</sup> Akademik, profesor Moskevské univerzity činný občanský poradce. *Московския ведомости*, 18. ledna 1855, č. 8, s. 74.

<sup>64</sup> *Московския ведомости*, 18. ledna 1855, č. 8, s. 72.

<sup>65</sup> Tamtéž, s. 71.

<sup>66</sup> Tamtéž, s. 72.

<sup>67</sup> Poznámka autora.

svatých ostatků svatého Cyrila („*de brachio sancti Cyrilli qui liturgiám slavonicam scripsit*“).<sup>68</sup>

V osobním rozhovoru se současným představeným chrámu svaté Tatjány protopresbyterem Vladimírem Vigiljanským zazněla myšlenka, že by úlomek ostatků svatého Cyrila mohl být vložen, jak tomu někdy bývá zvykem, do samotné ikony svatých bratrů.<sup>69</sup>

Během svého vědeckého bádání v moskevských archivech autor našel seznamy a zprávy o církevním majetku, který se nacházel v chrámech a monastýrech před nástupem bolševiků k moci.

Domnívám se, že protože nikdo neměl přesné údaje o situaci na frontě, mohli mnozí duchovní slepě důvěřovat pokynům bolševiků o „náležitě“ ochraně církevního majetku a tudíž dobrovolně předložit pravdivé spisy majetku církevní obce.

### **Pogodin na Pražském hradě**

Ve svém cestovním deníku Pogodin uvádí popis své první návštěvy Prahy v roce 1835. Tato návštěva za účelem lázeňského pobytu trvala tři týdny a byla pro Pogodinovy zájmy nejpřínosnější.<sup>70</sup> Právě během jejího prvního týdne se seznámil s významnými osobnostmi českého obrození J. Jungmannem, F. Palackým, F. L. Čelakovským, V. Hankou, J. Kollárem a velice se spřátelil s P. J. Šafaříkem. Když se jednoho dne společně procházeli po městě, zašli se podívat i na Pražský hrad. Po delším kochání se na vyhlídce zašli do pražské katedrály za kanovníkem Pešinou<sup>71</sup>, který se v tu chvíli zabýval ostatky české kněžny svaté Ludmily, svatého Václava, slovanského apoštola svatého Cyrila a pražského biskupa Vojtěcha. Šafařík, Kollár, Hanka, Zaseckij a Černjajev políbili svaté ostatky. Poté Pogodin před kanovníkem padl na kolena s prosbou o částici svatých ostatků svatého Cyrila. Přimluvil se i Hanka, a tak Pešina věnoval Pogodinovi částičku, s tím, aby ji předal do moskevské katedrály. Pogodin odporoval, že ho předá pouze do chrámu svaté Tatjány Moskevské univerzity. Pražský kanovník na to očitivně přistoupil, neboť ruský historik si svatou částici odvezl.<sup>72</sup>

Podle toho, jak Pogodin popisuje návštěvu u Pešiny, vzniká dojem, že někdo z jeho nových přátel musel tohoto pražského kanovníka dobře znát, jinak můžeme

<sup>68</sup> ПОГОДИН, Михаил. *Кирилло-Мефодиевский сборник. В память о совершившемся тысячелетии славянской письменности и христианства в России.* Москва, 1865, s. 539–540.

<sup>69</sup> Rozhovor autora dne 24.10.2021, Moskva, chrám svaté Tatjány.

<sup>70</sup> ПОГОДИН, Михаил. *Год в чужих краях. 1839. Дорожный дневник, часть 1,* Москва, 1844, s. 111.

<sup>71</sup> Tamtéž, s. 125.

<sup>72</sup> ПОГОДИН, Михаил. *Год в чужих краях. 1839. Дорожный дневник, часть 1,* Москва, 1844, s. 119–126.

těžko pochopit, že by byla návštěvu církevního hodnostáře v okamžiku jeho zodpovědné práce tak jednoduchá.<sup>73</sup>

Odpovědí na to může být skutečnost, že Václav Michal Pešina se jako jeden ze zakladatelů Matice české společně s Jungmannem, Šafaříkem a jinými významnými osobnostmi českého obrození podílel na rozvoji vlasteneckého hnutí. Václav Hanka v tu dobu pracoval jako knihovník<sup>74</sup> v nově založeném Národním muzeu.<sup>75</sup>

S největší pravděpodobností se dobře znali. Pak by nebylo s podivem, že jakožto kolegové, možná i přátelé, se mohli scházet, dokonce i na Pražském hradě, a to i během tak významného okamžiku, jako byla příprava a oddělování části ostatků svatého Cyrila pro moravskou metropoli. Pak mohl Pešina i na přímluvu Hanky souhlasit s oddělením svaté částice pro Pogodina.

V archivech pražského arcibiskupství se nepodařilo dohledat zmínky o této události. Profesor J. B. Lášek vyslovil myšlenku, že v té době, v 19. století, se kanovník pražské kapituly ani nemusel ptát arcibiskupa, zda může darovat částice svatých ostatků s autentikací, natož aby o tom dělal záznam.<sup>76</sup>

## České prameny

Zajímavý je pohled českých pramenů na danou událost.

Ve svém díle *Ostatky sv. Cyrilla, Slovanův apoštol na Velehradě* Vychodil odkazuje na český církevní časopis *Hlas* č. 80 ze dne 12. října 1881<sup>77</sup> a píše: «Z Prahy obdrželi Rusové

*\*1 částici ruky s Cyrilla a sice prst, který psal písmena slovanská.\*2». Pak pokračuje, «Roku totiž 1835 v měsíci srpnu od části ruky s Cyrilla chované v pražském stolíčném chrámě (sobor), oddělena byla částice pro moravskou (v Rusku) metropoli, kde sv. Methoděj světil kostel. M. Pogodin meškal té doby v Praze a na jeho usilovnou prosbu kanovník Pešina u přítomnosti Hanky, Šafaříka a Kollára oddělil i pro něho částici a přiložil k ní svědectvo (authenticu) v latinském jazyku.»\*3*

1. «Toto slovo prvotně vynechané doplnil na poptávku mou v listárně „Hlas“ 1882, č. 40. soukromým dopisem p. zasylatel oné zprávy vp. Frant. Snopek».
2. Kyrillo-Methodijevskij sbornik. Moskva 1865. str. 537
3. *Tamže - a „Hlas“ 1881 č. 80».*<sup>78</sup>

V tomto textu je hned několik věcí nesrozumitelných. Proč je mezi slovy «moravská metropole» v závorce uvedeno Rusko? Dalo by se předpokládat že

<sup>73</sup> Tamtéž, s. 125.

<sup>74</sup> URL <http://texty.citanka.cz/tieftrunk/dmc1-1.html> (3. 4. 2023).

<sup>75</sup> URL <https://www.nm.cz/o-nas/historie> (3. 4. 2023).

<sup>76</sup> Osobní konzultace autora s profesorem HTF UK Janem Bohuslavem Láškem, Praha, 20. 3. 2023.

<sup>77</sup> Vydávaný v letech 1857–1918.

<sup>78</sup> VYCHODIL, Jan. *Ostatky sv. Cyrilla, Slovanův apoštola na Velehradě*, Uh. Hradiště, 1885, s. 30.

se jedná o moskevskou metropoli, kam Pogodin odvezl oddělenou částici, jenže svatý Metoděj v Moskvě žádný chrám nesvětil, a ani tam nikdy nebyl. Je naprosto jasné, že se jedná o moravskou metropoli, která nemá s Ruskem nic společného.

V textu není konkretizováno nic víc, než bylo uvedeno v ruských pramenech. Není zde uvedeno ani nic o tom, kdo je Pogodin a jak se na Hrad dostal, ani o tom, co ho spojovalo s významnými osobnostmi českého obrození, ani proč se mu dostalo této cti od pražského kanovníka. Téměř doslova opakuje text publikovaný na s. 537 v Pogodinově Cyrilometodějském sborníku z roku 1865, který se ve zmnince o oddělení části ostatku odkazuje na noviny *Moskovskija vědomosti* (1862, č. 106, s. 844).

Když se podíváme do zmíněného časopisu *Hlas* č. 80 ze dne 12. října 1881, tak vidíme na úvodní stránce skoro totožný text: «Z Prahy obdržely částici ruky sv. Cyrilla, a sice „prst, který psal písmena slovanská.“ (Kyrillo-Methodijevskij sbornik. Moskva 1865 str. 537.) Roku 1835 v měsíci srpnu od části ruky sv. Cyrilla, chované v pražském stol. chrámě (соборъ), oddělena byla částice pro moravskou metropoli, kde sv. Metoděj světil kostel. M. Pogodin meškal té doby v Praze a na jeho usilovnou prosbu kanovník Pešina u přítomnosti Hanky, Šafaříka a Kollára, oddělil i pro něho částici a přiložil k ní svědectvo (authentiku) v latinském jazyku (v. tamže pozn.)».<sup>79</sup>

Tento text z českého pramene vypadá autentičtěji na základě několika detailů – zkrácení „pražský stol. chrám“, neboli katedrální chrám hlavního města Prahy – „sobor“ staroruský se znakem „Ѡ“. Chybí vsuvka „Rusko“ jakožto nějaké dodatečné vysvětlení. A samozřejmě, dřívější rok – 1881.

Nicméně ve své podstatě tento text stále není ničím jiným než kopií ruských pramenů, jejichž autorem byl samotný hlavní účastník, Pogodin.

Znamenalo by to, že nikdo z Pogodinových přátel o tom buď nezveřejnil žádnou zmínku, nebo tato zatím nebyla nalezena.

Zajisté by bylo zajímavé dohledat podobné prameny nebo zdroje i u českých účastníků této události, pokud by si někdo z nich svého času vedl deník.

Pogodin měl v úmyslu získat částici svatých ostatků svatého Cyrila pro chrám svaté Taťjany, což na Pražském hradě sdělil kanovníku Pešinovi. Chrám však tak, jak ho známe dnes, v roce 1835 ještě neexistoval. Pogodin však mohl vědět, že v letech 1833–1836 probíhala velká rekonstrukce hlavní univerzitní budovy a její levého a pravého křídla. V pravém křídle měl vzniknout univerzitní chrám. Jak si za chvíli řekneme, ani dostavba tohoto chrámu nijak neurychlila věnování této relikvie.

<sup>79</sup> *Hlas*, Brno, 1881 č. 80.

V českých pramenech se dozvídáme, že Pogodin věnoval částici svatých ostatků opakovaně, což je ovšem chybné tvrzení. Ve skutečnosti je předal jen jednou, a to v roce 1835.

Podobných chyb se dopouští i některé ruské prameny. Například v článku *Dům Boží a revoluce* se uvádí, že Pogodin věnoval chrámu svaté Taťjany částici svatých ostatků svatých bratrů Cyrila a Metoděje.<sup>80</sup>

Můžeme se domnívat, že Pogodin přivezl z Prahy do Moskvy částici svatých ostatků svatého Cyrila v roce 1835 a mohl ji vložit do jednoho z křížových relikviářů z vlastní sbírky. To byla celkem obvyklá praxe. Pravoslavné kříže se vyráběly, a i dnes se vyrábějí, jako relikviáře s otvorem pro vložení relikvií.

Také v carském Biografickém slovníku se o Pogodinově sbírce dovídáme: „Křížů měděných do 500, všech tvarů, ze kterých mnoho pochází z hluboké minulosti, ještě byzantské. Křížů stříbrných kolem 150“.<sup>81</sup>

Ale samotný relikviář Moskevské univerzity či chrámu svaté Taťjany s částicí svatých ostatků svatého Cyrila věnoval téměř po dvaceti letech, v roce 1855. Znamená to, že se tato relikvie po celou dobu nacházela u Pogodina doma? Možné to je.

Kam se dostal vzácný relikviář po uzavření chrámu svaté Taťjany? Mohl jáhen o. Alexandr Kedrov nebo kněz Bogoljubskij samovolně odnést z chrámu relikviář s částicí svatých ostatků svatého Cyrila? To zůstává nadále otázkou otevřenou pro diskuzi. Vzhledem k době, kdy se to odehrálo, je to docela dobře možné.

Vidíme tady dvě skutečnosti. Tou první je, že sovětská vláda si bez překážek dovolovala rouhavé chování ke svatým ostatkům po celé zemi, vyjímala je z relikviářů, zkoumala je a často se jim posmívala bez ohledu na protesty církevních představitelů a věřících. Druhou skutečností je otázka, zda si mohl metropolita Venjamin (tehdy ještě arcibiskup) dovolit vyměnit svaté ostatky nebo část z nich ukrýt kvůli hrozícímu nebezpečí. Během „Rudého teroru“ mohl být znepokojen vývojem proticírkevní agrese a mohl se v nejlepší víře postarat o bezpečí svatých ostatků.<sup>82</sup>

Podobný případ se odehrál v Římě dne 4. června 1799, kdy lateránský kanovník Lorenzo Mattei vzal sarkofág s ostatky svatého Cyrila z chrámu Chiesa Nuova Santa Maria in Vallicella, kde byl tento dočasně umístěn, aby se nedostal do rukou rabujícím a měl ho jít vrátit do chrámu svatého Klimenta. Jenže do chrámu nedošel a relikvie se v chrámu svatého Klimenta neobjevily. Podivuhodné je, že se ve

<sup>80</sup> URL [taday.ru/text/31446.html](http://taday.ru/text/31446.html) (30.03.2023).

<sup>81</sup> *Биографический словарь Императорского московского университета*, Moskva, 1855, s. 268.

<sup>82</sup> ВАСИЛЬЕВА, Ольга; КНЫШЕВСКИЙ, Павел. *Красные конкистодоры*, Moskva, 1994. ISBN 5-87883-008-6, s. 11, 129, 171, 184, 185, 186.



dvacátém století objevily v soukromé kapliče v paláci rodiny Antici-Mattei. Z toho vyplývá, že lateránský kanovník nešel s ostatky svatého Cyrila do chrámu svatého Klimenta, ale odnesl si je k sobě domů, několik set metrů od chrámu Chiesa Nuova Santa Maria in Vallicella.<sup>83</sup>

To, že chrám svaté Taťjany získal tuto relikvii, povzbudilo a navrátilo pravoslavný ruský národ k vřelému uctívání památky svatých věrozvěstů Cyrila a Metoděje.

A v jisté míře se ve veřejném vědomí zrodila myšlenka slovanství, nadnárodního, duchovního sjednocení všech Slovanů.<sup>84</sup>

## Závěr

V tomto článku autor předložil pohled na historické události 19. a 20. století o předání částice svatých ostatků svatého Cyrila z Prahy do Moskvy a jejich následující osud za bolševického teroru v Rusku.

V důsledku bádání autor došel k závěru, že pražské zdroje částečně popisující tyto události obsahují nepřesné informace a ve své podstatě jen opakuji prameny ruské.

Profesor Pavel Aleš (nar.1935), jehož jméno se vyskytuje v souvislosti se současným bádáním o dané věci, nepotvrdil podání žádostí moskevskému patriarchátu, které údajně posílal do Moskvy. Ani moskevský patriarchát nebyl ochoten sdělit podrobnější informace o obdržení těchto nebo jiných žádostí z Čech s odvoláním na omezenou kapacitu, o čemž na autorovy opakované žádosti podal zprávu.

Tím pádem zůstává otevřený prostor pro další bádání v archivu moskevského patriarchátu, který údajně nemá dostatek personálu na to, aby systematizoval archivní materiály a zároveň k nim neposkytuje přístup.

Dalším krokem by mohlo být prozkoumání českých zdrojů a konkrétně osobních zápisků a deníků osob, které byly přítomny na Pražském hradě u procedury oddělení částice ostatků svatého Cyrila.

Dalším směrem v bádání by mohl být průzkum archivních materiálů v Gochranu<sup>85</sup> (státním depozitáři), kde se shromažďoval zabavený církevní majetek.

Další cestou je dohledání osudu farnosti chrámu svatého Georgije v Krasnoj Gorke, konkrétně kam z něj odešli věřící po uzavření chrámu; nebo pokus o zjiš-

<sup>83</sup> SINENKI, Vladislav. *Historie a uctívání relikvií svatého Cyrila apoštolům rovného na území dnešní České republiky*. In: MEDVEDĚV, A. K. БУДУЩЕЕ НАШЕГО ПРОШЛОГО-7: ИСТОРИЧЕСКАЯ ПАМЯТЬ И КОМ-МЕМОРАТИВНЫЕ ПРАКТИКИ. 1. Moskva: Российский государственный гуманитарный университет, 2022, s. 301–303.

<sup>84</sup> ПОГОДИН, Михаил. *Кирилло-Методиевский сборник. В память о совершившемся тысячелетии славянской письменности и христианства в России*. Moskva, 1865, s. 534.

<sup>85</sup> URL <https://www.gokhran.ru/en/> (15. 5. 2023).

tění, kde skončil otec Alexandr Kedrov, který u sebe mohl mít relikviář s částicí svatých ostatků. Totéž platí i o otci Nikolaji Bogoljubském, který stejně jako otec Kedrov mohl vzít relikviář do chrámu Bolšoje Vozněsenije u Nikitskych Vorot a po svém přestupu ho přinést s sebou do Jelochijevského chrámu, nebo ho ponechat doma do lepších časů.

Během této badatelské činnosti se mi v archivu moskevského Státního historického muzea (SHM) podařilo objevit spis č. 7, kde byl uveden seznam církevního majetku chrámu Bolšoje Vozněsenije, ze dne 10. května 1919. V tomto seznamu je v položce č.14 zmíněn oltářní kříž se svatými ostatky. Není konkretizováno, jaké ostatky to jsou, jen že tento kříž je z roku 1748 a nacházel se v chrámovém bočním oltáři svatého Nikolaje, a to již za působení kněze otce Nikolaje Bogoljubského v tomto chrámu. Jeho jméno je ve spise uvedeno jako jediného duchovního. Nepřímo by to mohlo svědčit o tom, že otec Nikolaj, když sem přestoupil z chrámu svaté Tatjany, si s sebou přinesl i křížový relikviář s částicí svatého Cyrila. Jelikož nebyl představeným chrámu, mohl sloužit právě u bočního oltáře a ponechat tam i křížový relikviář. Zmiňován je i další kříž, ale ten je opatřen donátorským nadpisem, svědčícím o darování jinou osobou. Vidíme zde, že kříž je dost veliký, aby se na něj vešel nadpis o téměř dvaceti slovech.<sup>86</sup> To, že některé zmíněné kříže pocházejí z předchozího století ničemu neprotiřečí, neboť víme, že Pogodina sbírka obsahovala stovky starožitných křížů z různých dob.

Další dokument nalézající se v SHM ukazuje, že některé církevní předměty z chrámu Bolšoje Vozněsenije byly bolševiky předány do Zlatého fondu Gochran. Mezi nimi je popsán oltářní kříž z roku 1741 s emailovou výzdobou a drahokamy v dřevěném pouzdře vystlaném hedvábím. Nicméně popis kříže se neshoduje s naší představou a proto nepovažujeme tento údaj za podstatný.<sup>87</sup>

V telefonickém rozhovoru vzpomínal představený chrámu Bolšoje Vozněsenije, otec Vladimir, na čtyřicátá léta, kdy byly na náměstí před chrámem přivázeny děti a do rukou jim byly dávány ikony nebo jiné církevní předměty, aby je házely do ohně.<sup>88</sup>

Podobně mohla dopadnout i ikona svatých věrozvěstů, zhotovená v roce 1863, pokud v ní nebyla shledána historická či umělecká hodnota.

Ve třicátých letech dvacátého století byly ikony likvidovány po tisících, zejména v roce 1928.<sup>89</sup>

<sup>86</sup> Moscow State Historical Muzeum, ГИМ ОПИ, Fund.54, Arch. unit. 1228, Folios 26-27 (160-161).

<sup>87</sup> Tamtéž, arch. unit. 1267, Folios 5.

<sup>88</sup> Osobní telefonický rozhovor autora s představeným chrámu Bolšoje Vozněsenije, prot. Vladimírem (Divakovem), Moskva, 17. 11. 2021.

<sup>89</sup> ЦыПИН, Владислав - протопресвитер. *История Русской Церкви. 1917-1997*. Москва, 1997. ISBN 5-7302-0815-4, s. 188.

Ještě jeden spis SHM, č. 225 ze dne 29. října 1919, obsahuje seznam církevního majetku chrámu svatého Georgije v Krasnoj Gorke. Seznam mimo jiné kříže též zmiňuje stříbrný pozlacený křížový relikviář se svatými ostatky, datovaný rokem 1808.<sup>90</sup> Je to téměř tři týdny po tom, co do tohoto chrámu přestoupili věřící z chrámu svaté Tatjany společně se zachovaným církevním majetkem, mezi kterým by se mohl nacházet i křížový relikviář s ostatky svatého Cyrila.

Dalším zajímavým dokumentem v archivu SHM je stvrzenka kustoda kremelského Arzenálu Pomeranceva, ze dne 30. prosince 1922 o převzetí církevního majetku z chrámu svatého Georgije v Krasnoj Gorke v ulici Mochovoj, předaného muzejnímu oddělení Arzenálu. Mezi položkami majetku je stříbrný oltářní kříž z roku 1701. Stručná úřední formulace této stvrzenky nepopisuje, zda se jedná o křížový relikviář a zda má nějaké nápisy.<sup>91</sup>

Tato informace naznačuje určitý směr dalšího bádání ve státních archivech a v moskevských úřadech.

Zamysleme se nad neméně cennou skutečností, že z historicko-církevního pohledu vedlo předání svaté částice svatého Cyrila z Prahy do Moskvy v Rusku k obnovení dávno zapomenutého slavení památky svatých bratrů a obnovení jejich uctívání. Vidíme, že díky Pogodinovi i českému kanovníkovi pražské kapituly Pešinovi to byl jeden z faktorů, který přispěl k obnovení úcty ke svatému Cyrilu a Metodějovi v Rusku. Poté, co se svatá částice dostala do Ruska, se začaly objevovat hlasy církevních představitelů o obnovení této úcty. Například smolenský biskup Antonij psal vrchnímu prokurátorovi synodu hraběti Tolstému, že úcta ke svatým věrozvěstům Cyrilovi a Metodějovi je téměř zapomenuta. Toto psal již v roce 1861, šest let poté, co Pogodin přivezl částici svatých ostatků svatého Cyrila z Prahy do Moskvy a v roce 1855 ji slavnostně věnoval chrámu.<sup>92</sup>

Díky provedené badatelské práci se hodně věcí vyjasnilo, ale o to víc se otevřely horizonty pro následující bádání.

Hledejme zprávy písemné a nalezneme poklady skutečné. Hledejme tedy, ať nalezneme!

---

<sup>90</sup> Moscow State Historical Muzeum, ГИМ ОПИ, Fund.54, Arch. unit. 1229, Folios 101-101a.

<sup>91</sup> Tamtéž, arch. unit. 1263, Folios 88.

<sup>92</sup> VOPATRNÝ, Gorazd. *Dědictví otců*. Praha, 1999. ISBN 80-902256-3-2, s. 24.

**Roubalová Marie, Vymětalová Hrabáková Eva, Butta Tomáš: *Chrám v Bibli, historii a symbolickém významu.*** Církev československá husitská, Praha 2021; 201 stran. ISBN 978-80-7000-177-6.

Publikace tří učitelů HTF UK v Praze, kterou na počátku akademického roku 2021/2022 vydala Církev československá husitská, se věnuje starozákonnímu tématu *chrám*. Tři svérázné příspěvky představují tři perspektivy, jak na *chrám* nahlížet. Kontext, v němž *chrám* sledují tři autoři publikace je židovská tradice (Roubalová), náboženské představy okolních národů ve spojitosti s interpretací archeologických výzkumů (Vymětalová Hrabáková) a živá křesťanská komunita s jejími tradicemi a bohoslužbou – způsobem uctívání Boha (Butta). Jsou to ale jen tři příklady přístupů, nikoli jediné možnosti, jak ke zpracování tématu *chrám* přistupovat.

Marie Roubalová je celoživotně zaujatou a inspirativní učitelkou biblické hebrejštiny, která vychovala již několik generací studentů. Vydala několik učebnic hebrejštiny, naposled čtyři díly s názvem Padesát pět nejčastějších slov Tanachu ve cvičeních. Předmětem jejího vědeckého výzkumu je však judaismus mišny, tj. raná rabínská tradice. Své studie uveřejňovala nejprve česky, např. *Mirjam; Žena ve Starém zákoně; Okraj pole; Menora; Pohled židovské tradice na základní povinnosti člověka ke zvířatům; Teologicko-etická interpretace jednotlivce v sídře Berešit (Základy klasické hebrejštiny s rozbory vybraných textů a pojmů)*. V poslední době lze ovšem její studie nalézt spíše anglicky v recenzovaných zahraničních časopisech (uvádím je pod českým názvem): Studie

o výuce hebrejštiny a aramejštiny; Výklad sidry lech-Icha podle rabínské tradice; Přinášení prvotín do jeruzalémského chrámu; Judské království a jeho ohlas v židovském kalendáři; Základní filozofické ideje spojené se šabatem.

Publikačně čilá Marie Roubalová uveřejňuje v této kolektivní monografii zásadní a velmi rozsáhlou (126 stran) studii, v níž seznamuje čtenáře s rabínskou tradicí reflektující vybavení, strukturu a funkci druhého jeruzalémského *chrámu*. Vychází většinou z talmudických textů, které překládá a uspořádává tak, že vzniká ucelený a čtenářsky přístupný obraz druhého *chrámu* a náhled do chrámového provozu. Tomu napomáhá i zpracování terminologie použité v Tanachu pro popis prvního jeruzalémského *chrámu*. Studie tak představuje vlastní a unikátní výzkum založený na pramenných materiálech, které Marie Roubalová sleduje v původním znění s pomocí rozsáhlé řady slovníků a encyklopedií většinou zahraničních. Komplexností zpracování a podrobností přístupu je v českém prostředí její studie výjimečná.

Navzdory důkladnému popisu detailů chrámové stavby a mobiliáře Marie Roubalová význam jeruzalémského *chrámu* ovšem nepřeceňuje. Především totiž své studii úvahu o tom, že (a) podrobnost popisu veškerých instrukcí ohledně *chrámu* a bohoslužebného provozu v něm je dána ohledem na to, že jde o palác svatého Boha (10), který je králem a proto chrám musí jeho svatost odrážet (prezentovat); (b) jako prostor pro společenství člověka s Bohem má *chrám* i charakter domova (12); (c) studium Pentateuchu nahrazuje pobývání v *chrámu* a to nejen popisem přenosné svatyně (12); (d) člověk postavit Bohu příbytek nemůže. Jenže rabíni po-

mocí příběhů o jeskyni na pláži, o návštěvě krále v příbytku chudého a o otci, který se nemůže odloučit od své dcery (13-14) našli pro tuto činnost jisté ospravedlnění.

Eva Vymětalová Hrabáková stojí rozkročena mezi biblistikou, archeologií a religionistikou. Ve své práci se proto pokouší tyto obory propojovat, resp. pedagogicky využívat a dokládají to studie, jimiž se v poslední době odborně prezentovala: *Mojžíš; Člověk jako ochránce stvoření; Poetická stránka vybraných starosemitských textů ugaritské a hebrejské literatury.*

Vzhledem ke svému odbornému zaměření pojímá Eva Vymětalová Hrabáková úkol reflektovat *chrám* jinak. Neomezuje se jen na Šalomounův *chrám*, ani na druhý *chrám*. Porovnává *chrámy* a svatyně neizraelské s izraelskými, sleduje vývoj bohoslužebného místa v Izraeli až do zániku Herodova *chrámu* v roce 70 o.l. a zmiňuje izraelské *chrámy* mimo Jeruzalém. Daří se jí tím odkrývat obraz náboženského života, resp. vývoj náboženských představ. Ve své třiatřiceti stránkové studii k tomu zpracovává rozsáhlou moderní literaturu českou i cizojazyčnou, týkající se jak archeologického výzkumu, tak náboženského kontextu v religionistické perspektivě. Z její studie vyplývá, že zpráva o *chrámu* je pozdější judský ideologický konstrukt, který nevypovídá o době, již popisuje, nýbrž o exilní a poexilní perspektivě, kdy výpověď o *chrámu* vzniká. Tím studie Evy Vymětalové Hrabákové vyvažuje rabínský přístup, který zpracovává Marie Roubalová. Využívá při tom obrazový materiál, který posluchači velmi užitečně pomáhá orientovat se i v obsahu studie Marie Roubalové. Po vzoru zahraničních textů končí její studie dvěma otázkami, jimiž se snaží

probudit vlastní reflexi čtenáře. Otázky totiž představují podnět domýšlet religionistická východiska do reality.

Navzdory složitosti teorií a představ, jež Eva Vymětalová Hrabáková prezentuje, sama dobře ví, že *chrám* je vlastně stále jen metafora pro místo setkávání s Bohem. Takové místo musí být pevné (kámen, skála) a musí být vysoko (posvátná či světová hora), tj. musí mít svůj horizontální i vertikální rozměr. *Chrámy* má totiž umožňovat propojení země s nebem a dalšími vesmírnými sférami. A v tom skýtá *chrám* člověku pocit bezpečí (musí být útočištěm), neboť jako dům na skále zastupuje to, co člověk hledá a potřebuje a čeho se mu ve světě, kde žije, nedostává. Pak je *chrám* zdrojem života (135-136). Platí-li stále, že *chrámem* je místo, kde Bůh navštěvuje člověka a člověk předstupuje před svého Boha, pak takovým místem v poslední době, kdy byly uzavřeny kostely, se staly domovy věřících. „*Pandemie přesunula Hospodinův dům do židovských a křesťanských domovů. Získali jsme tedy vzácnou příležitost k obnově*“ (163).

Obě autorky odborných studií mají dobře svá zjištění dobře opřena o relevantní a aktuální, byť nepřiliš dostupnou literaturu. Nezabředávají do nudných odborných diskuzí. Spíše svěžím způsobem tyto diskuze rozkrývají a interpretují. Mnohde přinášejí nové pohledy a inspirativní podněty pro interpretaci starozákonní látky.

Třetím z autorů je Tomáš Butta, bývalý pedagog z katedry praktické teologie HTF UK, nyní nejvyšší představitel Církve československé husitské. Její osmý patriarcha má za sebou poměrně rozsáhlou řadu publikací reflektujících teologii CČSH a historii (Jan Hus, Fr. Bílek, K.Farský, T.G.Ma-

saryk včetně reflexe dějin a poslání CČSH). Stěžejním předmětem Buttova zájmu je ovšem eklesiologie, liturgika, katechetika a homiletika, ale i biblistika. Uveřejňuje jak teoretické studie k homiletice (např. v kolektivní monografii *Homiletika*), tak i svá konkrétní kázání (postily), vždy zaměřená na výklad biblického textu. Podílel se i na vydání několika kolektivních monografií, z nichž do biblistiky patří: *Základní texty duchovního života (výklad vyznání víry, Desatera a Modlitby Páně, 2016)*, *Žena v Bibli (2018)*, *Mojžíš a Mirjam průvodci ke svobodě (2019)*.

Z tohoto výčtu je patrné, z jakého kontextu vstupuje patriarcha do světa Starého zákona. Je to kontext praktického zbožného života se zaměřením na Boží lid. Patriarcha čte Bibli spolu se svými posluchači a pro ně, tj. bez akademického odstupů a bez ulpívání na současném odborném diskurzu. Ostatně sám to říká takto: „*Jako kazatel nahlížím na chrám podle biblického poselství Starého zákona z hlediska víry v Ježíše Krista a novozákonního pojetí bohoslužebného prostoru, kdy chrámem je především živé společenství věřících*“ (169). Ve svých kázáních předkládá Butta jakési klasobraní svého kontinuálního promyšlení funkce bohoslužebného prostoru v CČSH, neboli „*homileticky aktualizuje podněty Tanachu do náboženského provozu křesťanských obcí*“ (201). Patriarchova kázání (je jich šestnáct) jsou stručná, vyvážená, nezatížená náboženským žargonem, dobře pro posluchače dostupná, soustředěná na biblický text, zaměřená do praxe církve, ekumenicky otevřená a jejich bonusem je spirituální přesah. Čist texty, v nich starozákonní látka je vnímána jako vyznání víry a kde kazatel klade důraz na

zvěst (kérygma), která má víru posluchačů formovat (nejen je informovat), je velmi osvěžující.

Kniha o jeruzalémském chrámu představuje studijní materiál vhodný pro duchovní (faráře, kazatele), pro studenty bohosloví, judaistiky i religionistiky, ale s užitekem poslouží i poučenému laikovi. Jednotlivé studie jsou promyšlené, přehledně vystavěné a uzavřené. Nejsou rozvláčné, ale vstřícné ke čtenáři, to znamená čtivé, racionální (logické) a dobře srozumitelné. Na závěr mohu konstatovat, že takovým způsobem se v češtině jeruzalémskému chrámu dosud nikdo nevěnoval.

Jiří Beneš

**Nicklas, Tobias, a Jens Schröter, eds. *Authoritative Writings in Early Judaism and Early Christianity: Their Origin, Collection, and Meaning*. Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament 441. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020. ISBN 978–3–16–156094–1.**

Sborník *Authoritative Writings in Early Judaism and Early Christianity: Their Origin, Collection and Meaning* je výsledkem sympozia konaného v Barceloně roku 2017 a až na výjimky jsou jednotlivé příspěvky zaměřeny na recepci a autoritu starozákonních textů v judaismu, Novém zákoně a raném křesťanství. Editoři Tobias Nicklas a Jens Schröter se v úvodu hlásí k potřebě reflektovat posun bádání, který proběhl od doby, kdy byla vydána ceněná a vlivná monografie Hanse von Campenhausena o formování křesťanského kánonu. Zmínka von Campenhausena je však spíše symbolická, neb v textech jeho jméno téměř nefiguruje. Lze napsat, že až na několik

výjimek, patnáct ve sborníku prezentovaných studií je poměrně přehledných a má encyklopedickou povahu. Všechny jsou zaměřeny především na konkrétní historické období či texty, jsou seřazeny chronologicky a nenašli bychom zde text, jehož autor by se tématu autority věnoval z komparativní perspektivy či v širší míře reflektoval metodologické problémy spojené se studiem autority v raném křesťanství a judaismu. Přínos textu limituje fakt, že se autoři nedotýkají standardních problémů, které jsou diskutovány v jiných relevantních oblastech (typicky v kontextu kumránských studií) a absence jednotlivých editorů práce, jež se projevuje zejména v tom, že některé texty jsou zaměřeny spíše na autoritu/popularitu textů, zatímco některé čistě na kanonizaci.

K problematice judaismu přispěli čtyři autoři, a sice Konrad Schmid, Jörg Frey, Matthias Henze a Natalio Fernández Marcos. Schmid ve svém příspěvku (s. 5–22) hledá historické katalyzátory, které spustily proces „autorizace textů, jež se později staly biblickými“. Tyto faktory jsou dle Schmidy především politického rázu. Jako hlavní faktor identifikoval knihu Deuteronomium, jež reformulovala novoasyrskou politickou ideologii tím, že nyní je to Bůh (nikoliv král), kdo si zavazuje exkluzivní lojalitu lidu. Druhým faktorem je dle Schmidy formace Tóry v perském imperiálním kontextu a její pravděpodobný status jako králem autorizovaného práva. Třetím faktorem je finální redakce Tóry, která ji spojila více s bohem (s. 21). Za problematiku aspekt argumentace považují především Schmidovu minimalizaci autority Tóry v judaismu Druhého chrámu pouze na základě absence zmínek v jiných

židovských textech a tvrzení, že ne všechny texty z toho období ji zmiňují jako autoritativní text (s. 7–8).

Frey (s. 23–48) se zabývá autoritou textů v kumránské knihovně, jejíž texty (resp. většinu) považuje za doklad literárního dědictví palestinského judaismu, nikoliv za pouhé texty „konkrétní židovské sekty“ (s. 32). V kritériích autority nebo kanonicity (dle mého názoru je zavádějící nerozlišovat mezi těmito termíny) přebírá pojetí Petera W. Flinta, které však nediferencuje mezi texty, které si nárokují autoritu a texty, které jsou jako autoritativní recipovány. Flintovo pojetí se víceméně omezuje pouze na náboženskou autoritu (texty si nárokuje boží původ prostřednictvím zjevení, prorocství atp.) a na literární recepci textů (prostřednictvím komentářů, překladů, množství rukopisů, citací). Na základě těchto kritérií Frey dospívá k závěru, že v kumránském korpusu byla autoritativní Tóra a Větší proroci. Určení autority v případě knih, jako jsou např. Jozue, 1 a 2. Královská a Žalmy, považuje Frey za problematické buď z důvodu pluralitní textové tradice nebo kvůli absenci komentářů. Obzvláště první důvod však nepovažují za relevantní, s ohledem na to, že Tóra i Proroci jsou doloženy v pluralitní textové tradici a v daném dobovém kontextu není možné interpretovat jednotu textu jako výraz jeho autority. V textu věnuje Frey minimální pozornost textům jako např. Kniha jubileí a Chrámový svitek.

Henze (s. 49–65) se zabývá dvěma apokalyptickými texty z konce prvního století, a sice 2. knihou Báruchovou a 4. knihou Ezdrášovou, které považuje za doklad jiných židovských skupin judaismu Druhého chrámu než těch, které se nacháze-

ly v Judsku a Jeruzalémě (s. 64). Zajímá se především o tři okruhy otázek — jaké texty jsou v apokalyptách recipovány jako autoritativní, jaký status si apokalypty nárokují a jak byly recipovány. Henze dochází k závěru, že autoři těchto textů sice používali knihy, které se později staly kanonické, ale že text Písma a jeho interpretace jsou v těchto textech neoddelitelné, a je tak nemožné se k jejich autoritě vyjádřit (it cannot be seen as indicators that our authors were [...] following a particular text that was considered authoritative at the time, s. 56). Tíž autoři pak použili několik strategií (pseudoepigrafie, nárok na boží zjevení, použití Písma (!) atp.), skrze něž si nárokovali vlastní autoritu. O recepci těchto knih svědčí překlady do syřtiny, latiny atp., ale více o jejich statusu říct nelze (s. 65).

Text Marcose je obsahově na pomezí oblasti judaismu a křesťanství, když se zabývá „významem Septuaginty v procesu autorizace izraelských textů“ (s. 66–77). Záměr jeho příspěvku je nejasný (text neobsahuje úvod ani závěr) a lze říci, že pouze esejistickým stylem nastiňuje téma zrodu a raného vývoje „řecké bible“ a krátce ilustruje různé formy/druhy řeckého Starého zákona užitého v Novém zákoně (starořecké verze; kaigé revizi; antiochijskou revizi a symachovské čtení), aniž by však jednotlivé verze vysvětloval.

Novému zákonu je ve sborníku věnováno šest textů — dva se dotýkají Starého zákona v kanonických evangeliích, tři Starého zákona v novozákonních listech (Pavel, Židům, List Jakubův) a jeden příspěvek je obecné povahy.

Puig i Tàrrech mapuje ve svém textu (s. 79–113) vztah Ježíše k „Písmu“ tak, jak na něj Ježíš explicitně odkazuje nebo naráží

v kanonických evangeliích (tzn. nezajímá se o historicitu takového portrétního, ale portrét jako takový). Dochází přitom k závěru, že Ježíš se chápal jako vykladač Písma (Puig i Tàrrech utváří singulární portrét Ježíše ze čtyř evangelií), a nikoliv jako někdo, kdo ho naplňuje (s. 111). Ježíšovo užití Písma nebylo dle Puiga i Tàrrecha systematické, ale naopak selektivní. Některé své argumenty nebo interpretace Ježíš často zdůvodňoval nikoliv textem samotným, ale Božím plánem (God's plan). To lze ilustrovat např. na výroku o rozvodu, který Puig i Tàrrech považuje za autentický (Mk 10,6), a ve kterém Ježíš staví Boží plán (Od počátku stvoření, Bůh učinil člověka jako muže a ženu) nad konkrétní text Dt 24,1.

Roth (s. 115–128) ve svém článku analyzuje synoptickou perikopu, v níž Ježíš ve sporu se saduceji ohledně vzkříšení na pozadí „hermeneutického závazku“ synoptiků, dle něhož mají být evangelia čtena optikou smrti a vzkříšení Ježíše. Dochází k závěru, že když v Markovi a Matoušovi Ježíš napomíná saduceje a jejich „hádanku, naznačuje tím znalost Písma a vůle Boží coby předpoklad pochopení nauky o vzkříšení“. Lukáš dle Rotha tuto pasáž zřejmě přepracoval tak, aby spojil znalost Písem jako celku (Scriptures as a hole) a Boží moc s Ježíšovým životem, smrtí a vzkříšením. Proto dle něj Lukáš používá „Písma“ (v plurálu) až po setkání se vzkříšeným Ježíšem.

Schröter (s. 129–164) ve svém příspěvku zkoumá použití kanonických a nekanonických textů v raném křesťanství a jeho vliv na autorizaci křesťanských textů. Vymezuje se především proti pojetí, které nahlíží na historii kánonu jako na pouhý důsledek mocenských bojů, a které



dle něj podporuje negativní soudy o textech mimo kánon (s. 131). V návaznosti na Metzgera a von Campenhausena zdůrazňuje, že formace kánonu je úzce spojena se základními vyznáními (vůči tomuto pojetí se vymezuje J. Chapa v textu níže), a s pokusem „založit konkrétní pohled na křesťanskou víru“ (s. 131). V textu se pak dále zaměřuje na materiální charakteristiky rukopisů, které dle něj odkazují ke způsobu, jak s nimi bylo nakládáno — táže se např., zda křesťané používali kodexy s jedním nebo více texty (významu samotného kodexu se nevěnuje), zda lze na základě analýzy rozlišit mezi texty, které byly určeny pro osobní použití a těmi, které byly pro veřejná čtení (přítomnost nomina sacra netematizuje) atp. Na všechny tyto otázky bychom našli dle mého názoru korektnější odpovědi v textech klasiků bádání (L. Hurtado, H. Gamble). Schröterův text totiž obsahuje velké množství redukcí a zkratkových interpretací — např. protože se nedochoval žádný kodex se čtyřmi evangelií, soudí, že křesťané měli přístup pouze k jednomu evangeliu atp.

Ribbens a Kibbe se v textu zabývají interpretací listu Židům. Autoři staví na předpokladu, že kdykoliv je v listu oznámení, že Bůh mluví, po kterém následuje starozákonní pasáž nebo motiv, míní se tím, že Písmo (Scripture) je autoritativní (s. 191). Dle autorů se autorita Písma promítá do listu několika způsoby: v pojetí, že Písmo zachycuje přesné ztvárnění historických událostí, povolává k víře a kposlušnostivůči Smlouvě, jakoslovo Otce k Synovi a jako adekvátní odpověď Bohu. Je však dle mého názoru zarážející, jak autoři singulárně zaměňují Písmo za Starý zákon, a to i v těch pasážích, ve kterých je

explicitní odkaz např. na proroky (Žd 1,1).

Lutherová (s. 209–223) analyzuje recepci textů, „které se později staly Písmem“ v listu Jakubově, a zajímá se především o to, co autor listu považuje za autoritativní, zda rozlišuje mezi Písmem a orální tradicí, Septuagintou a Novým zákonem (!) atp. Je známo, že mezi listem a synoptiky existují paralely, protože však autor v těchto paralelách explicitně neodkazuje na Ježíše, soudí Lutherová, že literární závislost nemůže být dokázána (na s. 212 ale tvrdí opak) a současně, že tradice Ježíšových a Pavlových výroků byla od počátku „volná a kreativní“. Tuto tradici autor listu sice používá autoritativně a normativně, aby posílil vlastní argumenty, ale s přesným zněním nezachází normativně (s. 212). V návaznosti na Popkese tak Lutherová tvrdí, že se autor nesoustředí na zachování a předání dané tradice, ale naopak na její kreativní vývoj. Jediná tradice, na kterou autor explicitně odkazuje jako na Písmo (γραφή), je tradice židovská.

Ranému křesťanství se v textu věnuje Judith Lieuová, Jean-Daniel Dubois, Tobias Nicklas a Juan Chapa. Lieuová (s. 225–238) ve svém textu reflektuje vztah Markióna a novozákonního kánonu. V rekonstrukci vychází především z Markiónovy teologie, konkrétně pak ze zpráv Justýna Mučedníka, Eirénaia a z Tertuliána, který na rozdíl od předchozích autorů zmiňuje Markiónův vztah k starozákonním a novozákonním textům. Rovněž Markióna zasazuje do intelektuálního kontextu Říma a Alexandrie a do zdejších exegetických a filosofických trendů. Na základě těchto faktorů se Lieuová vymezuje vůči pohledům, které zobrazují Markióna jako toho, kdo striktně odmítal Starý zákon. Naopak dle Lieuové

měl Markión považovat Starý zákon za Písmo (Scripture) a za věrohodný portrét působení démiurga (s. 235). Interpretaci, dle které se Markión zasloužil za vznik myšlenky kánonu, považuje za anachronickou a problematickou, protože ji nelze dle ní z dokladů rekonstruovat (s. 238). Je na škodu, že v textu nenalezneme větší reflexi termínů jako Písmo, autoritativní a normativní text, protože je dle mého názoru evidentní, že je zavádějící říct, že Markión považoval Starý zákon za Písmo.

Dubois (s. 239–255) se podobně jako Lieuová zabývá tématem použití Starého zákona v „neprotoortodoxním“ křesťanství, konkrétně pak u tří postulovaných proudů gnóze — u setovců, basileidovců a valentinovců. Podobně jako Lieuová pak jeho text trpí terminologickými nepřesnostmi, což mu ubírá na srozumitelnosti (za „bibli“ označuje např. jakýkoliv populární text). Valentinovci jsou dle něj blíže „velké Eirénaiově církvi“ nebo Origénovi, než setovci a basileidovci. Všechny proudy však sdílí pojetí, že židovská písmena (v textu různě definovaná) jsou původem od Boha stvořitele, a pochází tak v jejich perspektivě od podřadného boha. Z těchto textů si pak vypůjčují „speciální židovské prvky“, a reinterpretovaly je pro teologické účely (s. 244).

Nicklas (s. 257–270) se zabývá dvěma méně známými apokalyptami, a sice Pátou knihou Ezdrášovou a Tiburskou Sibylou. Poté, co obě apokalypty krátce představí, popíše a uvede do vztahu s jinými známými texty, dojde k závěru, že existence autoritativních kanonických textů neznamenala konec existence jiných široce přijímaných textů, jež měly důležitou funkci uvnitř církve.

Chapa (s. 271–288) se zabývá vztahem mezi kánonem a formátem kodexu v křesťanství a řeckořímském světě obecně. Dle něho byl *kavón* pouze seznamem (a list) knih, nikoliv výlučným seznamem (the list) a totéž platí pro formát kodexu, který typicky obsahoval texty, na které bylo třeba navzájem odkazovat (cross reference), ale které nemusely být stejně hodnotné nebo stejně ceněny. Z relevantních dokladů odkazuje především na astrologické manuály nebo školní texty. Chapa tak v textu naznačuje (píše velice obecně), že křesťanský kánon a kodexy v prvních čtyřech stoletích nelze považovat za regula fidei, ale spíše za seznam různě užitečných knih, které jsou z praktických důvodů v jednom svazku. Podobně jako např. v minulosti Peter Head tak vystupuje proti tomu, že by používání kodexu vedlo ke vzniku kánonu.

Thomas J. Kraus se věnuje nejrozšířenějšímu biblickému textu na archeologických nálezích, a sice Žalmu 91. Tento žalm se dochoval např. na magických miskách, na budovách či na sarkofázích a sloužil především apotropaicky. Jeho rozšíření tak dle Krause dokládá, že získal autoritu jako ten nevhodnější biblický verš pro dané účely. Tato autorita pak dle něj vychází především z řeckého znění textu, které se víc než v hebrejské verzi, zaměřuje více na naději a ochranu proti nebezpečí. Je pak specifický v tom, že dochované znění na předmětech, které sloužily k magickým účelům, se značně odlišuje od „běžných“ rukopisů a kodexů. Variabilitu tohoto verše vysvětluje tím, že byl široce rozšířen a že jej jednoduše písaři přepisovali z hlavy.

Koncepci sborníku považují za poměrně srozumitelnou, ale kvalita některých

studií společně s přílišnou encyklopedickou povahou jiných studií, absence editorské práce, nereflektované používání terminologického aparátu (typicky v textech Schrötera, Freye, Henze), mně však vede k otázce, pro koho je sborník vůbec určen.

*Magdalena Vytlačilová*

**Ulrich Berner, *Religionswissenschaft: historisch orientiert, (Basiswissen Theologie und Religionswissenschaft)***, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2020, 456 s. ISBN 978-3-8252-5297-7

Emeritní profesor religionistiky na univerzitě v Bayreuthu Ulrich Berner se hlásí k dědictví fenomenologie náboženství. Tam, kde to považuje za přínosné, užívá konceptů a argumentace van der Leeuwa či R. Otta, nicméně vůči problematickým aspektům takového pojetí religionistické práce je kritický: zafixování náboženství do strnulých esencí tak v jeho přístupu nemá místo, stejně jako ignorování kontextu dokladů z dějin náboženství. Kontext naopak hraje v jeho analýzách zásadní roli, a proto Berner, vědom si komplikovanosti řady kontextů, v nichž náboženství tematizuje, klade velký důraz na interdisciplinární spolupráci. V reakci na způsoby práce (nejen fenomenologické), které náboženství uzavírají do neměnných esencí, jistým způsobem je personifikují a na takovém základě pak typologizují a někdy i soudí („křesťanství je netolerantní náboženství...“, „islám způsobil...“), klade důraz na individuální interpretace a aplikace dílčích náboženských tradic. Zmíněnými aspekty může Bernerův přístup čtenáři připomenout neofenomenologii J. Waardenburga,

kteřá formovala evropskou religionistiku přibližně od přelomu 80. a 90. let minulého století a zásadním způsobem ovlivnila i českou religionistiku. Waardenburgovi se Bernerův přístup blíží také ve způsobu, jímž pracuje s termínem náboženství. Stejně jako Waardenburg chce totiž i Berner do religionistického výzkumu zahrnout oblasti a problémy, které religionistika často opomíjela, a proto obhájí velmi široké vymezení náboženství coby systémů orientace, které mají osmyslňující (sinnstiftende) funkci. Takové vymezení mu umožní rozšířit badatelské pole religionistiky a zahrnout do něj rovněž „alternativní nabídky smyslu“ (18). Výraz „alternativní“ lze v této souvislosti chápat ve dvou významech: ve vztahu k dominantnímu (většinovému) institucionálnímu náboženství, a ve vztahu k „náboženství“ chápanému tradičně jako systém zahrnující rituální praxi a nauku vztahenou k nadlidským agentům. V tomto druhém významu se pak předmětem religionistiky stává např. filosofie pro svou osmyslňující funkci. Důrazem na kontext „náboženských“ dokladů a širokým konceptem náboženství se Berner hlásí k programu „lokálních dějin náboženství“, resp. „evropských dějin náboženství“, rozpracovaný zejména H.G. Kippenbergem a B. Gladigowem.

Kniha sestává z osmi výkladových celků zahrnujících historické analýzy, které mají povahu samostatných studií. Dle autora je možné je číst odděleně. Kritériem výběru témat je jejich širší společenská relevance, v centru pozornosti tak stojí vztah náboženství a násilí, vztah monoteistických náboženství a intolerance atd. Východiskem každého výkladového bloku je (s výjimkou poslední 8. kapitoly) antické Řecko a/nebo

Řím, často rovněž rané křesťanství. Každá kapitola obsahuje komparativní exkurz do oblastí mimo evropské dějiny náboženství.

V kapitole „Náboženství a kult“ (43–85) Berner reaguje na tezi dvou vlivných autorů, R. Girarda a W. Burkerta, že centrálním aktem náboženství je oběť. První z badatelů vidí diskontinuitu mezi „pohanskými“ a křesťanskými představami o oběti, druhý kontinuitu, nicméně oba kladou zabíjení a násilí do centra náboženství. Kapitola má symetrickou strukturu: Berner nejprve představí reprezentativní doklad oběti ve starém Řecku (dle Homérovy Iliady), následně uvádí kritické hlasy antických autorů. V dalším kroku pak připomíná, že až do pádu Chrámu v r. 70 hrála také v judaismu krvavá oběť centrální roli, následně interpretuje v kontextu dějin bádání „alternativní hlasy“ ve Starém zákoně, tj. kritiku krvavé oběti a zároveň řadu podle něj alternativních forem komunikace s Bohem. Na starozákonní pasáže kritické vůči oběti nenavazovaly jen rabínské kruhy, ale i rané křesťanství. Berner si všímá transformací „obětí“ v rané křesťanské literatuře, tj. toho, jakým způsobem se obětní terminologie stala součástí raně křesťanského myšlení, především pro pochopení Ježíšovy smrti jako oběti, která (skrže krev Kristovu) zbavuje od hříchu (Žid 9,12–14; 10,11). Význam metafory oběti u Justina a Augustina dle Bernera podporuje Burkertovo stanovisko, že ideologie oběti dosáhla v křesťanství svého vrcholu (66–68). V době Justinově i Augustinově však Berner nachází také alternativní pojetí křesťanství, v nichž chybí motiv oběti zcela nebo minimálně nestojí v centru. Jde o dialog Octavius od Minucia Felixe a hymny Synesia z Kyrény. V závěru kapitoly se

Berner věnuje potřebě současného křesťanství (protestantského i katolického) se s tímto dědictvím vyrovnat (Jak je možná spása bez oběti?), mj. také s ohledem na to, jaké konotace pro moderního člověka „oběť“ může mít.

Oblastí, které religionistika nevěnovala pozornost, je i vztah „Náboženství a umění“ (86–131), v souvislosti s nímž se Berner zaměřuje na divadlo, a sice na řecké tragédie klasické doby, křesťanské pašijové hry a (coby stručný exkurz) i na šíitské „pašijové hry“ (ta'zija). Jeho východiskem je interpretace Aischylových, Sofoklových a Euripidových děl, jež ukazuje, v jakém smyslu tragédie nabízela orientaci a přebírala řadu funkcí tradičně připisovaných náboženství (např. transformaci náhodného do neměnného). Nejen divadlo, ale i diskurs vůči divadlu kritický je v Bernerově pohledu legitimním předmětem religionistiky. Vycházejí primárně z Tertullianova textu „O hrách“, popisuje pozdější polemiky o legitimitu či přínos divadla v křesťanském prostředí. I zde nechává zaznít alternativní hlasy, když v návaznosti na teorii modů religiozity H. Whitehouse interpretuje spory o divadlo jako projev tenze mezi imagistickým a doktrinálním pojetím religiozity, nikoli jako záležitost konfesijní příslušnosti. Navzdory polemikám a rozdílným interpretacím je podle Bernera možné chápat antické, křesťanské i šíitské divadlo jako součást (institucionalizovaného) náboženství, byť různě interpretovaného („Theater in der Religion“). V závěru se díky širšímu konceptu náboženství, s nímž pracuje, dostává k otázce náboženství v umění, tedy k tomu, kdy umění přebírá či plní stejnou funkci, jakou spojuje Berner s náboženstvím (125). Na

známých příkladech z dějin umění, např. Wagnerově koncepci opery Parsifal coby „posvátné jevištní slavnostní hry“ a Wagnerově snaze reformovat náboženství skrze umění, Berner mj. ukazuje, jak je důležité, aby religionistika vždy zkoumala doklady v příslušných kontextech (v tomto případě například v kontextu politicko-ideologické instrumentalizace Wagnerova díla v německém národním socialismu).

V kapitole „Náboženství a filosofie“ (132–190) Berner věnuje velký prostor výkladu filosofických škol helénistické a římské doby. Chápe je jako systémy orientace nabízející „umění života“, které nebyly založeny na zjevení, přitom však byly často otevřené vůči spojení s náboženskými institucemi, např. s mysterijními kulty. I zde se dostávají ke slovu alternativní hlasy či pojetí, díky nimž může Berner jako součást evropských náboženských dějin vykládat nejen školy a tradice, v nichž je identifikace takové životní orientace nasnadě (Sókratés, Platón a platonismus, stoa), ale i tam, kde je takové zařazení vnímáno jako problematičtější (kynikové, skeptikové). Závěr kapitoly je spíše než závěrem samostatnou kapitolou výkladu, v níž Berner sleduje, zda lze usmířit autonomní, na zjevení nezávislé pojetí etiky s křesťanstvím a judaismem, zda lze takovou etiku začlenit do teistického náboženství. Berner představuje různé pohledy na tuto otázku od středověku až po anglikánského teologa J. Robinsona.

„Náboženství a politika“ (191–212) není tématem, jemuž by se současná religionistika nevěnovala. Zhruba od 90. let 20. století je to v oboru naopak celkem konstantní téma (R. McCutcheon, T. Fitzgerald, I. Strenski, B. Lincoln). Vý-

chodiskem pro úvahy obecnější povahy je v této kapitole tzv. „kult vládců/císařů“ (nejprve v Řecku, pak v Římě a stručně též kult japonských císařů). Pramennou základnou jsou vedle Plútarcha především texty Plinia mladšího (jeho listy a Panegyrikus). Pliniův list císaři Trajánovi je důležitým dokladem pro rekonstrukci postavení raného křesťanství v římské říši. Co se historických analýz týče, myslím, že pro čtenáře může být zajímavé Bernerovo srovnání Pliniova postoje k božství císařů s postojem, který zastával na přelomu 2. a 3. století Tertullianus v „Obraně křesťanství“. Oba dva totiž shodně odmítají považovat císaře za boha, je sice bohem/Bohem dosazeným vládcem mezi lidmi, zástupcem boha/Boha na zemi, ale ne bohem (196–201). Je jasné, že odpověď na otázku, zda byl kult císařů politickou ideologií či „náboženským fenoménem“, závisí na tom, s jakým vymezením náboženství pracujeme. Přístupy vycházející z křesťanské teologie a západního konceptu náboženství budou kult císařů považovat pouze za úpadkový jev, zatímco širší pojetí náboženství jej mohou podle Bernera chápat jako určitou strategii jednání, která plnila stejný účel „jako konvenční náboženská praxe: snahu skrze oběť a modlitbu zajistit, aby přání prosícího byla splněna“ (195).

Nejdelší kapitola celé knihy je „Náboženství a (ne)tolerance“ (213–323). Na úvod Berner upřesňuje terminologii: náboženský pluralismus v širším slova smyslu označuje tolerování plurality, v užším smyslu teoretický koncept nahlížení na všechny náboženské skupiny jako rovnocenné. Výklad kapitoly se dělí na dvě základní části, nejprve sleduje cestu od „tolerance k netoleranci“. Ta začíná myste-

rijními kulty, jejichž soužití podobně jako soužití filosofických škol Berner chápe jako doklad pluralismu v uvedeném širším slova smyslu. Na základě pramenů (opatření římského senátu proti bakchanáliím roku 186 př.n.l. a pronásledování křesťanů) pak formuluje dva určující principy římské náboženské politiky (233–234): 1) náboženské skupiny se staly předmětem restrikcí tehdy, když byly vnímány jako hrozba pro stabilitu státu, přičemž 2) restrikce byly ukončeny tehdy, když se ukázalo, že opatření nejsou pro stát přínosná, ale škodlivá (jako příklad uvádí toleranční edikt Galéria z 311).

Výklad cesty k intolerci končí ve 4. a 5. století doklady jednání namířeného proti nekřesťanům a nekatolickým křesťanům a interpretacemi teologické argumentace podporující násilné potírání jinověrců. Berner zde klade do popředí zejména negativní vliv idejí Ambrože z Milána a Augustína z Hippa, které spojuje s koncem náboženského pluralismu v pozdní antice. Výklad v této kapitole se zdá jednoznačně potvrzovat různě formulované teze o inherentním spojení monoteismu/křesťanství a netolerance. Proti takovému plošnému závěru se však Berner staví a interpretuje texty „umlčených hlasů“, tj. autorů, kteří považovali násilné potlačování jiných náboženství a netoleranci vůči nim za nekřesťanskou (např. biskupa Vincentina, Sókrata z Konstantinopole, Synesia z Kyrenaiky). Stejným způsobem Berner postupuje i v druhé části kapitoly, jež sleduje cestu od netolerance k toleranci skrze výklad problematiky křížových válek a inkvizice a jejich teologických zdůvodnění. Vedle sebe tak coby kontrastní pozice klade argumenty Tomáše Akvin-

ského a kritiku inkvizice ze strany františkána Bernarda Délicieuxe, dále proti sobě staví Kalvína s Melanctonem (v kontextu upálení M. Serveta v Ženevě) a kritické texty zejména Sebastiana Castellia (jehož přímý vliv sleduje Berner až do osvícenství). Jeho výklad ukazuje minimálně dvě důležité myšlenky: dějiny cesty k toleranci nejsou nějakým lineárním postupem od katolického středověku přes progresivní protestantismus a osvícenství. Jak v katolickém, tak v protestantském křesťanství nalezneme hlasy podporující a zdůvodňující násilí vůči jinověrcům, stejně jako hlasy vůči takovým argumentům a praktikám kritické. Tato pluralita postojů a názorů zároveň ukazuje, že nelze klást rovnítko mezi křesťanství a netoleranci a ani mezi monoteismus a netoleranci, jak Berner dokládá exkurzem o inkvizici mimo oblast křesťanství (monoteismu).

Mezináboženský dialog Berner chápe v kapitole „Náboženství a dialog“ (324–355) jako důsledné užití pravidel racionálního diskurzu v rozhovoru s člověkem jiné víry a prostředek překonání hranic mezi náboženstvími. Alternativou či doplněním takového dialogu je vstřícné „humánní“ jednání s lidmi jiné víry či spolupráce s nimi (344). Podle Bernera má moderní mezináboženský dialog předchůdce již v raném křesťanství, které převzalo literární žánr filosofického dialogu z dobové filosofie, což vedlo k vytvoření subžánru, který reprezentoval svébytnou religiozitu, jež chápala křesťanství jako jedinou pravou filosofii. Berner považuje za zakladatele žánru mezináboženského dialogu Justina a jeho Dialog s Židem Tryfónem. Justinoва argumentace je dle Bernera racionální, rezignuje na polemiku (dialog nekončí ob-

rácením Tryfóna) a neodmítá rozmanitost názorů v rámci křesťanství. Na základě těchto charakteristik Berner ve středověké literatuře identifikuje doklady mezináboženského dialogu (např. u Gilberta Crispina a v díle Raimunda Lulla). I když některá díla podle Bernera pozbyla podobu skutečného dialogu a stala se metodou „teologického sebeujištění“, nabízela alternativu k „fundamentalistické religiozitě“, jež se projevovala v pogromech vůči Židům či muslimům (345). Jako alternativu k literárnímu dialogu uvádí např. dílo Viléma z Tyru, arcibiskupa a kancléře v křesťanském Jeruzalémském království, který ve svém díle rozvíjel a v politice realizoval program „mezináboženské spolupráce“ (343).

V závěru kapitoly se Berner zabývá současnými pohledy na mezináboženský dialog (východiskem je zde pluralistická teologie) a problémy praktické spolupráce mezi různými náboženstvími (kooperací se zabývá mj. v pohledu kognitivně evolučních přístupů).

Také kapitola „Náboženství a magie“ (356–405) sleduje problematiku náboženské/křesťanské tolerance. Téma magie je zde totiž zúženo na čarodějnictví, konkrétně na čarodějnické procesy v evropském prostoru a diskuze o nich. Podobně jako v předchozí kapitole, také zde výklad sleduje určitou historickou dynamiku v křesťanském prostoru, a sice od odmítání víry v čarodějnice v 10. a 11. století, k jejímu obhajování a prosazování v textech zastánců procesů v době od 15. století. Významnou roli v pochopení této dynamiky hraje tzv. Canon Episcopi, sbírka církevně právních ustanovení, které shromáždil Regino z Prümü (360). Text sbírky

považuje víru v démony a čarodějnictví za herezi a potírá řadu myšlenek, jež později zastávali obhájci procesů. Opačné stanovisko od Canonu Episcopi zaujímá „Kladivo na čarodějnice“ (z roku 1487), asi nejznámější text z této smutné kapitoly evropských dějin, jehož autorství Berner připisuje dominikánovi H. Kramerovi. Kramer s pomocí řady myšlenek Augustina z Hippa a Tomáše Akvinského zdůvodňuje víru v čarodějnice a obhajuje jejich násilné potírání. Bernerova analýza velkého množství textů, jež zdůvodňují víru v čarodějnice a procesy proti nim, stejně jako textů, které samotnou existenci v různé míře popírají a staví se proti procesům, ukazuje nemožnost identifikovat některý z těchto postojů s určitou konfesní příslušností. Zastánce i odpůrce najdeme napříč konfesemi, rozdíl je dle Bernera třeba vysvětlit na pozadí konkrétních obrazů světa a pojetí Boha u jednotlivých autorů. V analyzovaných literárních dílech identifikuje dva aspekty, v nichž jejich autoři předběhli osvícenství, totiž vítězství rozumu nad pověrou a toleranci k odlišnému náboženskému vyznání.

V poslední kapitole se Berner zabývá vztahem mezi náboženstvím a přírodními vědami (406–447). Zaměřuje se na kontroverze provázející dvě průlomové teorie: heliocentrický model sluneční soustavy a evoluční teorii. V obou případech Bernerovi slouží jako odrazový můstek pozice B. Russella, který proti sobě coby zástupce nesmiřitelných perspektiv klade vědce a zástupce církve/teology. Podle Bernera je takový pohled povrchní, neboť Russell (a jemu podobné přístupy) o teologii/církvi hovoří plošně a jednostranně. V detailních a nuancí plných analýzách dobových pramenů Berner ukazuje, že Koperník

i Galilei, resp. nový obraz světa, který zastávali, měl v 16. a 17. století mezi teology — katolíky i protestanty — podporovatele, kteří usilovali o jeho začlenění do křesťanského obrazu světa. Podobně v diskuzi o možnostech usmíření teorie evoluce a křesťanského světonázoru Berner nachází širokou paletu názorů a stanovisek. Do popředí zde vystupují zejména odlišné pozice biologů R. Dawkinse a S. J. Goulda. Zatímco podle Dawkinse je konflikt mezi vědou a náboženstvím nevyhnutelný, přičemž přírodní vědy jsou nadřazeny náboženství, Gould chápe vědu a náboženství jako dvě rovnocenné a na sobě nezávislé oblasti (magisteria) s vlastními kompetencemi, které jsou v konfliktu pouze tehdy, když překračují své hranice, mohou a mají však být integrovány do harmonické perspektivy individuálního přístupu ke světu. Kapitola nám tedy říká minimálně dvojí:

1) doklady ukazují, že usmíření možné je, přičemž 2) vždy záleží na tom, s jakým typem racionality/pojetím vědy a koncepcí náboženství/křesťanství — např. s jakým pojetím Boha — pracujeme.

Bernerova „Religionistika“ není snadná kniha. Analýza primárních pramenů je vetkána do reflexe dějin bádání a kontexty, v nichž náboženství analyzuje, jsou velice rozmanité, stejně jako teoretické koncepty, s nimiž pracuje nebo vůči nimž se vymezuje. Odměnou je čtenáři nuancovaný vhled do dynamiky evropských dějin náboženství, jenž nabízí nové perspektivy a vyzývá k přehodnocení řady nekriticky tradovaných schémat a soudů, přináší tudíž to, co dala religionistice do vínku již její zakladatelská generace jako její poslání, totiž korekci předsudků a nepodložených pohledů na náboženství.

*Jiří Gebelt*