

THEOLOGICKÁ REVUE

THEOLOGICAL REVIEW

2/2021

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 92

Vydává
**HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA
UNIVERZITY KARLOVY**
ISSN 1211-7617
Registrace: MK ČR E 644
92. 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, CSc. (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. (ČČSH);
PhDr. Jiří Beneš, (FLÚ AV ČR, v. v. i.);
prof. ThDr. Karel Skalický, Th.D. (JČU TF).
Rev. Georgy Kochetkov - St. Philaret's Orthodox Christian Institute, Moscow;
Dr. L. J. Mussina - St. Philaret's Orthodox Christian Institute, Moscow;
prof. 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. - Užhorodská národní univerzita

Adresa redakce | Editorial Office - Contact details

Univerzita Karlova, Husitská teologická fakulta,
Theologická revue, P.O.Box 56, 140 21 Praha 4 - Krč, Česká republika.
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
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.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
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

2/2021



OBSAH | CONTENTS

EDITORIAL	117 – 119
Články Articles	
1. MAGDALENA VYTLAČILOVÁ / JIŘÍ GEBELT	120 – 149
GNÓZE A JANOVSKÉ KŘEŠŤANSTVÍ JAKO ANALYTICKÉ KATEGORIE ANEB „PODLE PLODŮ JEJICH POZNÁTE JE“ PŘÍSPĚVEK K VYTVÁŘENÍ A POUŽITÍ KATEGORIÍ VE SPOLEČENSKÝCH VĚDÁCH GNOSIS AND JOHANNINE CHRISTIANITY AS ANALYTICAL CATEGORIES. A CONTRIBUTION TO THE CREATION AND USE OF CATEGORIES IN THE SOCIAL SCIENCES	
2. ANNAMÁRIA KÓNYOVÁ	150 – 168
REFORMOVANÁ CIRKEV A KNIEŽACIA MOC V SEDMOHRADSKU V 16.- 17. STOROČÍ THE REFORMED CHURCH AND PRINCELY POWER IN THE TRANSYLVANIAN PRINCIPALITY IN THE 16TH – 17TH CENTURY	
3. LUKÁŠ DE LA VEGA NOSEK	169 – 188
PŘEDSTAVENÍ DOKUMENTU „O LIDSKÉM BRATRSTVÍ“ A JEHO UPRAVENÝ PŘEKLAD. DOKUMENT O LIDSKÉM BRATRSTVÍ - I THE PRESENTATION OF THE DOCUMENT “ON HUMAN FRATERNITY” AND ITS ANNOTATED TRANSLATION. DOCUMENT ON HUMAN FRATERNITY I	
4. ADAM BAUDIŠ / DOMINIKA ŠIMLOVÁ	189 – 200
ANALÝZA A POROVNÁNÍ STARŠÍ SEKUNDÁRNÍ LITERATURY K FRANKISMU: HEINRICH GRAETZ A ALEKSANDER KRAUSHAR	

AN ANALYSIS AND COMPARISON OF THE SECONDARY LITERATURE
RELATED TO FRANKISM: HEINRICH GRAETZ AND ALEKSANDER KRAUSHAR

5. MARKÉTA HOLUBOVÁ	201 – 218
RABI MOŠE CHAJIM LUZZATTO: DERECH HA-ŠEM – KAPITOLA PRVNÍ – O STVOŘITELI, JMÉNO JEHO BUDIŽ POŽEHNÁNO RABBI MOSHE HAYIM LUZZATTO: THE WAY OF THE LORD – CHAPTER ONE – THE CREATOR, BLESSED	
Dokument Document	
KAMILA VEVERKOVÁ	219 – 222
Rozhovor u příležitosti výročí Husova upálení 6. 7. 2021	
Recenze Book Reviews	
<i>FRANC, Jaroslav: Nemohu říct, že jsem šťastný, ale nyní cítím pokoj. Matouš Chudý: kapitola z arabské teologie koptského křesťanství (Lukáš Nosek)</i>	223 – 226
<i>BENEŠ, Jiří; VAŘURA, Petr. Prameny pro divoké osly. (Dvořák, M. Roubalová)</i>	226 – 229
<i>Wendy E. S. North, What John Knew and What John Wrote: A Study in John and the Synoptics (Magdalena Vytlačilová)</i>	229 – 231
<i>Ondřej Vodička: Exil českého a moravského duchovenstva za husitských válek (Anna Müllerová)</i>	231 – 234
<i>Roubalová Marie, Vymětalová Hrabáková Eva, Butta Tomáš: Chrám v Bibli, historii a symbolickém významu (Jiří Beneš)</i>	234 – 237
<i>ŘEHÁKOVÁ, Veronika: Buditel, historik, apologeta Matěj Procházka (1811 – 1889) (Jiří Vogel)</i>	237 – 239

když situace, spojená s epidemií, se jen částečně uklidnila, pokračuje naše ediční práce skoro nerušeně. Zatím jsme také přesvědčeni, že všechny mezinárodní i domácí odborné projekty budou pokračovat tak, jak byly původně naplánovány. Publikační činnost na katedrách fakulty pokračuje podle plánu a věříme, že tomu tak bude i nadále.

Objevil se sice malý problém, spojený s dočasným nedostatkem tiskařského papíru – jeho příčinou je, že vzhledem ke známým okolnostem není možné v dostatečné míře a včas dovážet ze zahraničí a domácí kapacity nestačí. Ale i v této otázce vyjadřujeme přesvědčení, že problém je opravdu dočasný a krátkodobý. Zatím jsme se s ním vždy vyrovnali a plánované publikace vyšly.

Na další rok chystáme mnoho zajímavých titulů jak z teologie, tak z příbuzných oborů. Revue také dostává články, které jsou postupně do recenzního řízení. Byli bychom však rádi, aby jich bylo více, stejně jako recenzí a dokumentů.

Vážným problémem teologických fakult doma i v zahraničí je úbytek studentů, ať už jeho příčiny jsou jakékoliv. Rádi konstatujeme, že Husitské teologické fakulty se tento problém zatím netýká. Fakta vypovídají o tom, že studenti jsou s fakultou spokojeni a pokládají ji za svůj duchovní domov. Nezbývá si přát, aby tomu tak bylo i v následujících letech. Zejména je potěšující, že neubývá ani počet studentů samotné teologie.

Číslo Theologické revue, které máte nyní v ruce, přináší opět zajímavou paletu článků. První je z pera docenta **Jiřího Gebelta** a doktorandky **Magdalény Vytlačilové** (HTF) a je věnován často diskutované otázce janovského křesťanství: *Gnóze a janovské křesťanství jako analytické kategorie aneb „podle plodů poznáte je“*. Příspěvek k vytváření a použití kategorií ve společenských vědách. Je důležitý nejen pro své závěry, ale především pro metodologii vědecké práce. Druhý příspěvek je z církevních dějin a jeho autorkou je docentka prešovské univerzity **Annamária Kónyová**: *Reformovaná církev a kniežaca moc v Sedmihradsku v 16. a 17. storočí*. Zapadá do našeho konceptu, kdy věnujeme pravidelně pozornost konfesním dějinám východní Evropy. Ve třetím příspěvku **Lukáš de la Vega Nosek** z naší fakulty seznamuje s důležitým dokumentem současného mezináboženského dialogu, který otvírá možnosti pro budoucnost: *Představení dokumentu „O lidském bratrství“ a jeho upravený překlad*. Doktor Nosek je známým křesťanským badatelem, o islámu a s neobyčejnou pílí a schopností dovede prezentovat nejen skutečnosti historické, ale také současné otázky a problémy. Tradičně se Theologická revue také věnuje otázkám judaismu. Dnes je to v příspěvcích od **Adama Baudiše** a **Dominiky Šimlové** pod názvem *Analýza a porovnání starší sekundární literatury k frankismu: Heinrich Graetz a Alexander Kraushar* a od docentky **Markéty Holubové**: *Rabi Moše Chajm Luzzato: Derech ha-šem – kapitola první* –

o Stvořiteli, jméno jeho budiž požehnáno. Obě témata se na stránkách Theologické revue již objevila, neboť frankismem se zabývala skupina řešitelů grantu a docentka Holubová věnovala rabbimu Luzzatovi již několik studií.

V rubrice „Dokument“ přinášíme dnes plný text rozhovoru, který poskytla České televizi děkanka fakulty dne 6.7. 2021 u příležitosti výročí Husova upálení.

Následují recenze z pera našich spolupracovníků L. Noska, J. Dvořáka, M. Roubalové, M. Vytlačilové, A. Müllerové, J. Beneše a J. Vogela. S jednou výjimkou jsou recenzovány české knihy z teologie, religionistiky a judaistiky.

Doufáme, že následují – v pořadí již třetí – číslo tohoto ročníku naší revue bude následovat co nejdříve. Chystáme článek (hostovskou přednášku na Husitské teologické fakultě) děkana Teologické fakulty kodaňské univerzity prof. Dr. Carstena Selche Jensena v českém překladu a další zajímavé studie.

Jan B. Lášek,
šéfredaktor spolu s celou redakcí

Praha, léto 2021

Although the situation surrounding the epidemic has only partially calmed down, our editorial work has continued almost uninterrupted. In the meantime, we are also confident that all international and domestic professional projects will continue as originally planned. Publication activities in the faculty departments are continuing as planned, and we believe that this should continue to be the case in the future.

A small problem has arisen, however, related to a temporary shortage of printing paper; the reason for this is that given the known circumstances, it is not possible to import from abroad in the sufficient quantities required and in a timely manner, and domestic capacity is insufficient. But on this issue too, we are convinced that the problem is indeed temporary and short-lived. So far we have always coped with it, and the planned publications have been published.

We are planning many interesting titles for next year, both in theology and in other related fields. The journal also receives articles that are going through the peer-review process. However, we would like to see more of these, as well as reviews and papers.

A serious problem for theological faculties at home and abroad is the loss of students, whatever the causes. We are happy to note that the Hussite Faculty of Theology has not yet been affected by this problem. The facts show that students are satisfied with the Faculty and consider it their spiritual home. We can only hope that this will continue to be the case in the years to come. It is particularly gratifying that the number of students of theology itself is not decreasing.

The issue of the *Theological Review* that you now have in your hands once again brings an interesting variety of articles. The first is by Associate Professor Jiří Gebelt and PhD student Magdalena Vytlačilová (HTF) and is devoted to a much-discussed issue in Johannine Christianity: gnosis and Johannine Christianity as analytical categories or „by their fruits you shall know them.“ It offers a contribution to the creation and use of categories in the social sciences. It is important not only for its conclusions, but especially for the methodology of scientific work. The second contribution is from church history and its author is Annamária Kónyová, associate professor at the University of Prešov. It fits into our concept of regularly paying attention to the confessional history of Eastern Europe. In the third contribution, Lukas de la Vega Nosek from our faculty introduces an important document of contemporary interreligious dialogue that opens up possibilities for the future: the presentation of the document „On Human Fraternity“ and its revised translation. Dr. Nosek is a well-known Christian scholar on Islam, and with extraordinary diligence and ability he is able to present not only historical facts but also contemporary issues and problems. Traditionally, the *Theological Review* has also dealt with issues of Judaism. Insightful contributions are offered here: Adam Baudiš and Dominika Šimlová, „An Analysis and Comparison of Older Secondary Literature on Frankism: Heinrich Graetz and Alexander Kraushar“; and Associate Professor Markéta Holubová, „Rabbi Moshe Chaim Luzzatto: Derech Hashem - Chapter One - of the Creator, blessed be His name.“ Both topics have already appeared in the pages of the *Theological Review*, as Frankism has been addressed by a group of grant researchers, and Associate Professor Holub has already devoted several studies to Rabbi Luzzatto.

In the „Documents“ section, we present the full text of the interview which was given on Czech Television by the dean of the faculty on 6 July 2021 on the occasion of the anniversary of the burning of Jan Hus.

The following are reviews from the pens of our collaborators L. Nosek, J. Dvořák, M. Roubalová, M. Vytlačilová, A. Müllerová, J. Beneš, and J. Vogel. With one exception, Czech books in theology, religious studies, and Judaic studies are reviewed.

We hope that the next (the third) issue of this edition of our review will follow as soon as possible. We are preparing an article (guest lecture at the Hussite Theological Faculty) by the Dean of the Theological Faculty of the University of Copenhagen, Prof. Dr. Carsten Selch Jensen, in a Czech translation and other interesting studies as well.

Jan B. Lášek,
Editor-in-Chief, along with the entire editorial staff

Prague, Summer 2021

GNÓZE A JANOVSKÉ KŘESŤANSTVÍ JAKO ANALYTICKÉ KATEGORIE ANEB „PODLE PLODŮ JEJICH POZNÁTE JE“ PŘÍSPĚVEK K VYTVÁŘENÍ A POUŽITÍ KATEGORIÍ VE SPOLEČENSKÝCH VĚDÁCH¹

MAGDALENA VYTLAČILOVÁ / JIŘÍ GEBELT
HUSITSKÁ THEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY
magdalena.vytlačilova@htf.cuni.cz / gebelt@htf.cuni.cz

GNOSIS AND JOHANNINE CHRISTIANITY AS ANALYTICAL CATEGORIES. A CONTRIBUTION TO THE CREATION AND USE OF CATEGORIES IN THE SOCIAL SCIENCES

Abstract: We propose a conception of social scientific categories based on a critical reflection and discussion of two categories used in the study of early Christianity and the religion of late antiquity: Gnosticism and Johannine Christianity. We evaluate three recent theoretical discussions regarding the category of Gnosticism: the issue of the analytical inaccuracy of the category (M. A. Williams), deriving and using of categories that are based on the self-designation of the analysed subject (B. Layton, D. Brakke) and finally the negative connotations of the category (K. L. King). Since there is minimal theoretical (meta)reflection on the category of Johannine Christianity in Johannine research, we critically define the problems of prevailing unreflected consensus (e.g. R. E. Brown or R. Hakola).

Each sub-point generates questions of a general nature, which we address in the next part of the text. We present the answers in the following structure: first, we deal with how we create categories; then, with their status; and finally, we focus on how we work with categories and according to what criteria we evaluate them.

We summarised the results as follows: Adequate legitimate analytical categories are those that are of the second order, i.e. they are not primarily based on self-labelling / self-understanding, they are not understood as true or false representations of reality, but as utilitarian schemes to understand a fact, and they are appropriately defined and justified.

Concerning the fragmentary nature and number of preserved sources used in the study of early Christianity, such a concept has several advantages. Ad 1) The categories of the analysis are separated from the potentially normative first order categories. Ad 2) Although we strive for the most adequate knowledge/grasp of the researched facts, we are aware that the data we work with do not have any independent existence, but their form depends on what conceptual tools we use. Ad 3) The interpretation of a specific material without a proper and reflected definition of the category easily results in ideological distortion. E.g. the category Johannine Christianity distorts the sources (in our case, John's corpus) and distorts the broader interpreted context (early Christianity). Therefore, not correctly defining the researcher's category to analyse a group of texts can have far-reaching consequences for interpreting other texts.

Keywords: Gnosticism; Johannine Christianity; early Christianity; category formation
THEOLOGICAL REVIEW, Vol. 92, 2020, No. 2, Number of Article 1, p. 120 – 149.

DOI: 10.14712/12117617.92.2.1

¹ Text je dílčím výstupem projektu PROGRES Q1 řešeného na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy.

1 ÚVOD

Záměrem textu je nastínit adekvátní pojetí kategorií² ve společenských vědách na základě kritické reflexe a diskuze nad dvěma kategoriemi užívanými ve studiu raného křesťanství a náboženství pozdní antiky: gnóze³ a janovské křesťanství⁴. Východiskem analýzy kategorie gnóze ve 2. části textu jsou tři aspekty diskuze v soudobém bádání. Nejprve se věnujeme problematice analytické nepřesnosti kategorie (2.A), následně přístupům, které legitimitu kategorie zakládají na možnosti jejího odvození z předmětového jazyka (2.B) a negativním konotacím kategorie (2.C). Protože v janovském bádání proběhla pouze minimální teoretická (meta)reflexe kategorie janovské křesťanství,⁵ s níž by bylo možné a nutné se vyrovnávat, ve 3. části textu se kriticky vymezujeme vůči dle nás převažujícímu nereflextovanému konsensu bádání.

Každý z dílčích bodů diskuze generuje otázky obecné povahy, jimž se věnujeme ve 4. části textu. Odpovědi na ně předkládáme v následující struktuře: nejprve se zabýváme tím, jak kategorie vytváříme (4.A); tím, jaký mají status (4.B) a nakonec se věnujeme tomu, jak s kategoriemi pracujeme a dle jakých kritérií je hodnotíme (4.C).

² Terminologické upřesnění: o termínech, kategoriích a analytických kategoriích hovoříme záměnně a myslíme jimi termíny vědomě formulované badateli a užívané coby prostředek heuristiky, komparace, interpretace atp. v rámci vědeckého výzkumu. Anglickojazyčné odborné texty převážně užívají concept (pojem), term (termín) a kategorie (category) synonymně. Viz např. Bjørn Ola Tafjord, „Indigenous Religion(s) as an Analytical Category“, *Method and Theory in the Study of Religion* 25, 2013, 221–243, passim; Michael L. Satlow, „Defining Judaism: Accounting for ‘Religions’ in the Study of Religion“, *Journal of the American Academy of Religion* 74, 2006, 837–860, passim. Někdy jsou kategorie chápány jako obecnější konstrukce než termíny (Michael Strausberg — Steven Engler, „Introduction: Research methods in the study of religion“, in: *The Routledge handbook of research methods in the study of religion*, eds. eadem, Routledge, London — New York: Taylor & Francis Group, 2011, s. 3–20, 20).

³ Označení „gnóze“ a „gnosticismus“ chápeme jako synonymní, podobně jako německé jazykové prostředí se přikláníme k termínu „gnóze“. K terminologickému rozlišení mezi gnózí a gnosticismem, o němž usilovali badatelé v 60. letech 20. století, viz níže v textu zmínku o kongresu v Messině.

⁴ V bádání se můžeme setkat s výrazy jako jsou „janovské křesťanství“, „janovská škola“ nebo např. „janovská komunita“. Byť tyto výrazy mohou mít různé konotace — škola např. nemusí odkazovat k distinktivnímu proudu uvnitř raného křesťanství, stejně jako komunita, většinové bádání k našemu nepochopení používá tyto výrazy záměnně ve smyslu distinktivního náboženského proudu uvnitř raného křesťanství. Výjimkou je M. Hengel, dle kterého sice žádný specifický janovský směr uvnitř raného křesťanství neexistoval, ale existovala tzv. janovská škola, kterou založil Jan Starší, a který měl vyučovat místní církve v Efezu. K podrobnější kritice viz Magdalena Vytlačilová, „Janovské křesťanství? Demontrace analytické nepřinosnosti termínu pro studium novozákonního písemnictví a raného křesťanství“, *Theologická Revue* 91, 2020, 8–33.

⁵ Zřejmě jediná diskuze o termínu janovské křesťanství proběhla na konci 90. let 20. století a počátku 21. století vlivem Richarda Bauckhama a později jeho doktoranda Edwarda Klinka III. Nicméně oba badatelé tuto diskuzi později přetavili na diskuzi o předpokládaném čtenáři kanonických evangelií. Jak argumentujeme níže v textu, nepovažujeme to za šťastné řešení.

2 GNÓZE

Termín gnóze, popř. gnostikové, byl v kontextu diskuzí o pozdní antice zhruba v posledních třech desetiletích podroben kritice, a to především ze tří důvodů:

- A) termín gnóze je považován za analyticky nepřesný;
- B) „gnostik“/„gnostikové“ je slabě doloženo jako sebeoznačení;
- C) termín má negativní — polemické a hodnotící — konotace.

V následující části textu se věnujeme postupně těmto třem skupinám argumentů ve vybraných přístupech. Kritériem výběru badatelů je jejich význam v současných diskuzích. Vždy nastíníme přínos a problémy daného pojetí, přičemž teoretickým důsledkům se věnujeme ve 4. části studie.

A. Termín gnóze je analyticky nepřesný

Kariéra gnóze, resp. gnosticismu, coby metajazykového výrazu sice pravděpodobně nezačíná u anglického filosofa H. Mora, jak se často — v návaznosti především na B. Laytona⁶ — tvrdí,⁷ nicméně její milníky jsou poměrně známé a často zpracováváné v sekundární literatuře.⁸ Za milníky staršího bádání považujeme především přístupy Ch. B. Baura, A. von Harnacka, školy dějin náboženství (H. Bousseta a R. Reitzensteina) a H. Jonase.

Ve 20. století byly postupně zpřístupněny texty (mandejské, manichejské a koptské texty především z Nag Hammádí), jež byly zahrnuty do porůznu formulovaných vymezení gnóze. V kontextu probíhajících editačních a vydavatelských prací na nálezu textů z Nag Hammádí se konalo roku 1966 kolokvium o „počátcích gnosticismu“, jehož cílem bylo v reakci na rozmanitost přístupů v bádání předložit pro vědeckou komunitu akceptovatelnou definici „gnóze“, což mj. zahrnovalo i objasnění konfúzního zaměňování výrazů gnóze a gnosticismus.⁹ Dokument vzešlý z kongresu termín gnosticismus subsumoval pod termín gnóze, přičemž gnózi rozuměl „vědění o božských tajemstvích, jež je vyhrazeno elitě“ a lze se s ním setkat v různých historických souvislostech, mj. v náboženských systémech pozdní antiky

⁶ Bentley Layton, „Prolegomena to the Study of Ancient Gnosticism,” in: Michael L. White — Larry Yarbrough O. (eds.), *The Social World of the First Christians: Essays in Honor of Wayne A. Meeks*, Minneapolis: Fortress Press 1995, 334–350, 348–349.

⁷ Christoph Marksches, „Von Afrika bis China – Varietäten von Gnosis”, in: Christoph Marksches — Johannes van Oort (eds.), *Zugänge zur Gnosis: Akten zur Tagung der patristischen Arbeitsgemeinschaft vom 02.–05.01.2011 in Berlin-Spandau*, (Studien der Patristischen Arbeitsgemeinschaft 12), Leuven: Peeters, 2013, 1–24, 1–2.

⁸ K dějinám bádání viz Kurt Rudolph (ed.), *Gnosis und Gnostizismus*, (Wege der Forschung 262), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1975; Antti Marjanen, „What is Gnosticism? From the pastorals to Rudolph”, in: id. (ed.), *Was there a gnostic religion?*, (Publications of the Finnish Exegetical Society 87), Helsinki — Göttingen: Finnish Exegetical Society – Vandenhoeck & Ruprecht 2005, 1–53.

⁹ *Ibid.*, 56, 62–65

(2. a 3. století), pro které kongres vyhradil termín gnosticismus. Takové systémy obsahují dle dokumentu dualistickou koncepci na monistickém pozadí, jež nachází výraz v dvojím pohybu, totiž v pádu a vzestupu: v devoluci (pádu) božského, jež vede až ke stvoření světa a zjetí božské jiskry (částice soupodstatné s bohem) ve světě, z něhož se musí (po „probuzení“ božským protějškem) opět navrátit a začlenit do božského (vzestup).¹⁰ Vůči návrhu někteří badatelé argumentovali mj. tím, že výraz gnóze je znám z pozdní antiky jako souhrnné označení (jak je užívali křesťanští herezeologové) „heretických“ nauk a skupin, což nekoresponduje s širokým významem, s nímž ho spojily dokumenty kongresu. Dále argumentovali tím, že způsob, jakým badatelé užívají „gnosticismus“, vlastně odpovídá právě tomu, jak křesťanští herezeologové užívali výrazu gnóze.¹¹ Terminologické rozlišení se proto neujalo, a oba termíny jsou tak dodnes v odborné literatuře víceméně užívány synonymně, přesněji řečeno, jejich užití je jazykově podmíněno. Německé jazykové prostředí převážně užívá výrazu gnóze, v anglickojazyčné a francouzskojazyčné literatuře se spíše užívá „gnosticismus“. Jak již bylo poznamenáno výše, v textu užíváme v českém odborném jazykovém prostředí převládajícího termínu gnóze.¹²

Podle K. Kingové „kategorie zděděné po starší generaci badatelů, kteří ve své práci vycházeli z polemických pramenů nebo z pozdějšího manichejského nebo mandejského materiálu, vedou k nepřesným a dokonce zavádějícím interpretacím

¹⁰ Ugo Bianchi, „Preliminary Material“, in: Ugo Bianchi (ed.), *Le origini dello gnosticismo: Colloquio di Messina 13 — 18 aprile 1966: Testi e discussioni*, (Studies in the history of religions 12), Leiden: Brill 1967, I–XXXII, XXVI–XXIX. Relevantní pasáž: „...a coherent series of characteristics that can be summarized in the idea of a divine spark in man, deriving from the divine realm, fallen into this world of fate, birth and death, and needing to be awakened by the divine counterpart of the self in order to be finally re-integrated. Compared with other conceptions of a “devolution” of the divine, this idea is based ontologically on the conception of a downward movement of the divine whose periphery (often called Sophia or Ennoia) had to submit to the fate of entering into a crisis and producing—even if only indirectly—this world, upon which it cannot turn its back, since it is necessary for it to recover the *pneuma*—a dualistic conception on a monistic background, expressed in a double movement of devolution and reintegration. The type of *gnosis* involved in Gnosticism is conditioned by the ontological, theological and anthropological foundations indicated above. Not every *gnosis* is Gnosticism, but only that which involves in this perspective the idea of the divine consubstantiality of the spark that is in need of being awakened and reintegrated. This *gnosis* of Gnosticism involves the divine identity of the *knower* (the Gnostic), the *known* (the divine substance of one’s transcendent self), and the *means by which one knows* (*gnosis* as an implicit divine faculty is to be awakened and actualized. This *gnosis* is a revelation-tradition of a different type from the Biblical and Islamic revelation tradition.“

¹¹ A. Marjanen, „What is Gnosticism?“, 46–47.

¹² Kurt Rudolph, *Gnóze. Podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*, Praha: Vyšehrad 2010, 62–63; Petr Pokorný, *Píseň o perle: Tajné knihy starověkých gnostiků*, Praha: Vyšehrad 1998, 13–15; Wolf B. Oerter — Petr Pokorný, „Kodexy z Nag Hammádí“, in: tíž (ed.), *Rukopisy z Nag Hammádí. 1, Kodex II/2-7*, Praha: Vyšehrad 2008, 17–45; Zuzana Vítková, *Gnostický Adam: Stvoření člověka a rajský příběh podle setovské mytologie*, Praha: Herrmann & synové 2017, 7–9. To znamená, že v analýze anglickojazyčné literatury výraz „gnosticismus“ překládáme v textu jako „gnóze“.

nových dokladů.¹³ Právě Kingová je autorkou knihy *What Is Gnosticism* z roku 2003, jedné ze dvou monografií, které považujeme za zásadní v dekonstrukci obrazu gnóze, jak s ním pracovalo moderní bádání. Autorem druhého kritického přístupu je M. A. Williams. V publikaci *Rethinking Gnosticism* z roku 1995 považuje Williams definici z Messiny za příliš úzkou, podle něj takové vymezení „gnóze“ (tj. gnosticizmu) nepojme některé texty tradičně považované za „gnostické“ — jako příklad uvádí Justinovu knihu *Báruch* doloženou Hippolytem (Refutatio 23,1–27,6),¹⁴ jež neobsahuje motiv pádu. Prameny, které jsou obvykle bádáním klasifikovány jako „gnostické“, podle Williamse nesdílí některé společné rysy považované za charakteristické pro kategorii gnóze.¹⁵ Především však podle něj moderní definice gnóze pracují s řadou neadekvátních a zavádějících charakteristik. Williams analyzuje šest takových „klišé“ či „stereotypů“ bádání o gnózi.¹⁶ Jeho kritiku nemůže obejít žádný přístup ke „gnózi“, který zvažuje možný přínos tohoto termínu pro historickou analýzu, jeho argumenty proto zmíníme podrobněji.

Prvním stereotypem je pojetí gnóze coby protestního náboženství, jehož základním hermeneutickým principem má být systematické převrácení hodnot především starozákonního textu („protestní exegeze“). Takový pohled je dle Williamse zavádějící a zjednodušující, neboť exegezi v relevantních textech nelze redukovat jen na jednu singulární, a ještě k tomu negativní, a texty dokládají různé strategie (některé představy/hodnoty jsou zavrhovány, jiné přijímány). Williams připomíná, že k inverzi dochází často v kontextu interpretací problematických pasáží (antropomorfismů atp.).¹⁷

S protestní exegezí úzce souvisí myšlenka, že gnóze měla být „parazitujícím“ náboženstvím, tj. náboženstvím, které z vnějšku vrůstalo do jiných náboženství (židovství, křesťanství), na nich parazitovalo a jejich hodnoty obracelo. Williams správně upozorňuje, že metafora parazitního náboženství nic nevysvětluje, neboť každé náboženství lze považovat při jeho vzniku za parazitující na jiné tradici nebo na tradicích a zároveň se tím podceňuje kreativita vznikajících náboženství. Představa gnóze coby nějakého autonomního náboženství, jež z vnějšku vrůstá do

¹³ „The categories inherited from an earlier generation of scholars, who based their work to a large degree on the testimonies of the polemicist or later Manichaeic and Mandaean materials have produced inaccurate and even distorting interpretations of the new materials.“ Karen L. King, *What is gnosticism?*, Cambridge, Massachusetts — London: Harvard University Press 2003, 216.

¹⁴ Michael Allen Williams, *Rethinking „Gnosticism“: An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton, N. J.: Princeton University Press 1996, 28.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid., 5, 54–212; id., „Was there a gnostic religion? Strategies for a Clearer Analysis“, in: Antti Marjanen (ed.), *Was there a gnostic religion?*, (Publications of the Finnish Exegetical Society 87), Helsinki — Göttingen: Finnish Exegetical Society – Vandenhoeck & Ruprecht 2005, 55–79, 56–60.

¹⁷ M. A. Williams, *Rethinking „Gnosticism“*, 76–79.

jiného náboženství, navíc nemá oporu v pramenech. Současný převažující konsensus tak dnes počátky gnostického hnutí uchopuje v rámci křesťanství.¹⁸ Nicméně i dnes zastává např. B. Pearson pojetí, podle něhož je (na křesťanství nebo židovství) parazitující povaha jednou z osmi základních charakteristik (dimenzí) gnóze.¹⁹

Dalším Williamsem kritizovaným badatelským klíší je interpretace gnóze coby radikálního zavržení materiálního světa a společnosti a s tím úzce související negativní hodnocení těla a tělesnosti. Odkaz na zavržení světa („antikosmismus“) v textech považovaných badateli za gnostické není dle Williamse ničím jiným než „metaforickou zkratkou“,²⁰ tedy zjednodušeným pohledem na tyto texty, který automaticky či nereflektovaně spojuje negativní obraz světa s pohledem na gnostika coby člověka bez zájmu o svět, tělesnost a sociální vazby. Williams argumentuje, že nelze z mytologických gnostických textů — z kritického hodnocení stvořeného světa a těla — usuzovat na dominantní a obecně platné skutečné zavržení rodiny, sociálních vztahů a tělesnosti.²¹ I tělo je někdy považováno za medium zjevení, za potenciálně transformovatelné atp. Význam těla/tělesnosti pro spásu plyne mj. z podmíněnosti spásy účastí na rituálech, kterou v případě valentinovců zdůraznil E. Thomassen.²²

Žádné jiné klíší není v bádání tak rozšířené a zároveň tak špatně doložené v pramenech bádáním považovaných za gnostické, jako z údajně negativně nahlíženého vztahu k tělesnosti odvozované dvě extrémní etické pozice: fanatický asketismus a nezřízený libertinismus. Jak připomíná Kingová, už samotná

¹⁸ Barbara Aland, „Einführung“, in: ead., *Was ist Gnosis?: Studien zum frühen Christentum, zu Marcion und zur kaiserzeitlichen Philosophie*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 239), Tübingen: Mohr Siebeck 2009, 1–21, 2–3; Christoph Markschies, *Die Gnosis*, München: C. H. Beck 2001, 84; Herbert Schmid, *Christen und Sethianer: Ein Beitrag zur Diskussion um den religionsgeschichtlichen und den kirchengeschichtlichen Begriff der Gnosis*, (Supplements to Vigiliae Christianae 143), Leiden: Brill 2017, 398. Ke kritice různých pojetí „předkřesťanské gnóze“ viz Martin Hengel, „Die Ursprünge der Gnosis und das Urchristentum“, in: Jostein Ådna — Gerlinde Feine (eds.), *Evangelium - Schriftauslegung - Kirche: Festschrift für Peter Stuhlmacher zum 65. Geburtstag*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1997, 190–223, 203–211. Argumenty proti nastíněnému původu gnóze v rámci křesťanství sumarizoval J. Lahe (Jaan Lahe, *Gnosis und Judentum: Alttestamentliche und jüdische Motive in der gnostischen Literatur und das Ursprungsproblem der Gnosis*, (Nag Hammadi and Manichaean studies 75), Leiden: Brill 2012, 66–67.) Otázka počátků je pochopitelně neoddelitelná od konkrétního vymezení „gnóze“.

¹⁹ Birger A. Pearson, „Gnosticism as a Religion“, in: A. Marjanen, „What is Gnosticism?, 1—101, 87; Pearson chápe gnózi jako autonomní náboženství (podobně jako křesťanství nebo buddhismus), jež našlo výraz v „řadě historických projevů“, za něž považuje např. valentinovskou gnózi, mandejství atp. (Ibid., 89.)

²⁰ M. A. Williams, *Rethinking „Gnosticism“*, 96.

²¹ M. A. Williams, „Was there a gnostic religion?“, 59.

²² Einar Thomassen, *The spiritual seed: the church of the „Valentinians“*, (Nag Hammadi and Manichaean studies 60), Leiden: Brill 2006, 333–414.

polemická dichotomizace „buď, anebo“ je zavádějící a brání seriózní tematizaci etických implikací textů.²³

Poslední ze stereotypů úzce souvisí s předchozím, a je jím „deterministické elitářství“, tj. myšlenka, že gnostik je spasen pouhou svou přirozeností (φύσει σωζόμενος), resp. jejím nahlédnutím,²⁴ jež má vést k tomu, že etické a rituální jednání je irelevantní. Na to, že se jedná o pouhou „herezeologickou karikaturu“ upozornil však K. Rudolph již v monografii z roku 1977.²⁵

Williams ve výše shrnuté kritice nevychází z jedné definice gnóze, spíše vybral a analyzoval různé aspekty argumentace a vymezení z textů H. Jonase, K. Rudolpha, B. Pearsona, G. Filorama a K.-W. Trögera. Jeho kritiku lze souhrnně charakterizovat takto: kategorie gnóze (jako typologický konstrukt) nás na jednu stranu nutí (nereflektovaně) spojovat do jedné kategorie odlišné texty a tradice (texty, které toho nemají mnoho společného), a na druhou stranu zakrývá — řadou falešných charakteristik — skutečný obsah textů. Označíme-li např. nějaký text jako gnostický, implikuje to dle Williamse, že by měl obsahovat představu asketismu nebo libertinismu, dualistický světonázor a přesvědčení, že spása je dána samotným nahlédnutím božského původu člověka.

Důsledky, které Williams ze své analýzy vyvodil, lze shrnout v následujících bodech: 1) kategorie gnóze (gnosticismu) je analyticky nepřínosná v takové míře, že je třeba na ni rezignovat; 2) to ale neznamená, že je třeba se zřeknout i kategorií, které označují dílčí tradice, jako jsou například „valentinovci“ a „setovci“; 3) zároveň není třeba rezignovat na hledání „skutečných podobností“ (genuine similarities),²⁶ které překračují řadu těchto dílčích tradic.

Williams za analyticky přínosnou při hledání těchto podobností považuje kategorii „démurgická“ tradice/náboženství. Jako „démurgické“ označuje tradice/hnutí/texty, které připisují stvoření a správu světa nějaké nižší bytosti (bytostem) odlišné od nejvyššího boha. Protože takové vymezení zahrnuje časově i obsahově velice odlišné tradice, Williams je doplňuje o predikát „biblické“, čímž kategorii zužuje na oblast démurgických představ v židovských a křesťanských textech.²⁷

²³ K. L. King, *What is gnosticism?*, 207–208.

²⁴ Klement Alexandrijský, *Stromata IV*, Přeložila Veronika Černušková, úvod a poznámky k textu Miroslav Šedina. Řecko-české vydání, (Knihovna rané křesťanské tradice 9), Praha: OIKOYMENH 2008, IV 89,4, 280–283; Irenäus von Lyon, *Epidexis. Adversus Haereses. Darlegung der apostolischen Verkündigung. Gegen die Häresien I. Übersetzt und eingeleitet von Norbert Brox*, Freiburg im Briesgau: Herder 1993, 164–165 (1, 6, 2); M. A. Williams, *Rethinking „Gnosticism“*, 192.

²⁵ K. Rudolph, *Gnóze*, 127–128; A. Marjanen, „What is Gnosticism?“, 50.

²⁶ M. A. Williams, „Was there a gnostic religion?“, 62.

²⁷ M. A. Williams, *Rethinking „Gnosticism“*, 51. („But if we add the adjective `biblical,` to denote `demiurgical` traditions that also incorporate or adapt traditions from Jewish or Christian Scripture...“) Podle Williamse je výhodou takové kategorie a obecně kategorií vytvořených badateli (tj. nepřevzatých z předmětové

Williamsovu kritiku klíše považujeme za zásadní, důsledky, které z ní vyvozuje, za problematické. K zavržení jedné kategorie a jejímu nahrazení jinou se vrátíme později ve 4. kapitole, dílčí problémy jeho přístupu lze shrnout ve čtyřech bodech:

1) Konkretizací na „biblické“ texty se Williams dostává blízko k tomu, co moderní bádání tradičně označuje jako „gnózi“ — kategorie „biblical demiurgical“ má podle něj pojmout většinu stejných mýtů.²⁸ Nabízí se pochopitelně otázka, k čemu je pak dobré se zřítci jednoho termínu (gnóze/gnosticismus) a nahradit jej termínem téměř shodného obsahu (déliurgické biblické náboženství). Vlastně tak pořád pracujeme s podobnou množinou textů (jak Williams sám přiznává), navíc — a pro někoho to může být problém zásadní — takovou, kterou spoluge-nerovali ti, kteří se ji snažili potřit (herezeologové).²⁹

2) S výše uvedeným nahrazením jedné kategorie druhou se pojí druhý problém, a sice že z některých pasáží Williamsova textu se zdá, že již dopředu předpokládá, co je a co není „gnostické“, jen pro to hledá jiný termín. Toto podezření podporují pasáže, v nichž tvrdí, že není problém s daty („gnostickými prameny“), ale s kategorií (gnóze).³⁰ Nicméně právě kategorie (a teorie v jejím pozadí) rozhoduje o tom, co je relevantní „datum“. Aby nějaký pramen mohl být *gnostický*, musíme předem pracovat s nějakým vymezením *gnóze* (kategorie). Data a kategorie tak nejsou na sobě nezávislé entity!

3) Na samotné Williamsově intenci klasifikovat dle jasnějších a snadno odlišitelných kritérií („we would be looking for something rather specific and in principle easy to distinguish“) není nic špatného, ale považujeme za vhodnější formulovat charakteristiky přesněji nebo komplexněji. Klasifikace na základě jednoho kritéria má prostě analyticky omezený přínos.³¹ Williams sice ve svých pozdějších

roviny) to, že badatel snáze odolá pokušení ztotožnit kategorii s nějakým konkrétním historickým hnutím (Ibid., 52).

²⁸ Ibid., 265. („...it would be grouping most of the same myths together for study and comparison.“).

²⁹ Williams píše, že kategorie „biblické démiurgické“ implikuje důležitou konstelaci hodnot, jež se stala katalyzátorem kontroverzí v pozdní antice (*Rethinking Gnosticism*, 266.), nicméně Kingová upozorňuje, že právě tady Williams přebírá do své nové kategorie „kontroverze“ z pozic církevních autorů, a tím zpochybňuje vůbec přínos nové kategorie. (K. L. King, *What is gnosticism?*, 215.)

³⁰ M. A. Williams, *Rethinking „Gnosticism“*, 28. Tento problém souvisí s nejednoznačností jeho přístupu ke statusu a definování kategorií, v němž se někdy blíží pragmatickému pojetí, jindy zase esencialistickému: na jednu stranu je to badatel, který vymezuje, co rozumí „gnózi“ („...it is we who carve out by definition a certain aspect or slice of human expression. ... What we really mean is whether and in what ways any given act of defining is more or less analytically useful.“; „Was there a gnostic religion?“, 60.) a „gnóze“ je jen typologický konstrukt (Ibid., 31, 49) a tím se blíží pragmatickému pojetí kategorií, které zastáváme v textu. Jinde si stěžuje na pluralitu přístupů (Ibid., 27) a na to, že se badatelé neshodnou na jedné definici „gnóze“, což považuje za důvod, proč je třeba na užití termínu *gnóze* rezignovat (Ibid., 4, 27).

³¹ Například některé mandejské naukové tradice obsahují postavu démiurga Ptahila a zároveň nauka zahrnuje (různě interpretované) tradice z židovských a křesťanských textů, čímž uvedené texty splňují atributy „biblické démiurgické tradice“, přesto se však mandejské texty v řadě důležitých aspektů mohou odlišovat

textech doplňuje kritérium „biblického démiurgického“ o další charakteristiku (božská částice upadá do tohoto světa),³² nicméně problém vymezení kategorie na základě pouhých dvou charakteristik zůstává stejný a jeho limity lze ilustrovat na přístupu A. Marjanena. Marjanen totiž pracuje se stejnými dvěma kritérii jako Williams a na jejich základě pak může pouze klasifikovat valentinovský mýtus jako „gnostický“ (protože obsahuje obě charakteristiky), kdežto Tomášovo evangelium jako „negnostické“, neboť zde chybí idea stvořitele odlišitelného od nejvyššího boha.³³ Přičemž na tomto místě nám nejde o to, zda Tomášovo evangelium je či není „gnostické“, ale o limity takové „buď, anebo“ klasifikace. Distinktivnější je pochopitelně kategorie postavená na více charakteristikách.³⁴

4) Přítomnost/absence postavy démiurga je pochopitelně *naukovým* prvkem, a tak Williams hovoří o biblických démiurgických textech či (naukových) tradicích, nicméně jednotlivé „biblické démiurgické tradice“ chápe v návaznosti na sociologa R. Starka rovněž jako „nová náboženská hnutí“, čímž bez další reflexe postuluje sociální rozměr za texty: valentinovci, basilidovci, markionité a setovci atp. jsou podle něj démiurgická náboženská hnutí.³⁵

B. Gnostikové jako sebeoznačení/relevance sebeoznačení

Skutečnost, že výrazy gnóze, gnostikové, popř. gnostická škola figurují v textech pozdní antiky, je pro některé badatele důvodem k zavržení výrazu gnóze coby analytického termínu, pro jiné naopak předpokladem, který zakládá legitimitu jeho užití ve vědě. Svou metodologii „studia antické gnóze“ na posledně zmíněném předpokladu postavil koptolog B. Layton a na jeho přístup navázal později D. Brakke.

Layton chápe kategorii gnóze jako „induktivní“,³⁶ čímž dle vlastních slov myslí kategorii odvozenou z předmětové roviny. Kategorii gnóze lze podle něj vztáhnout legitimně pouze na ty skutečnosti (texty, nauky atp.), které jsou pramenně doloženy v sociálním kontextu, který se jako gnostický sám identifikuje.³⁷ Za klíčový

např. od *Tajné knihy Janovy*, kterou řada badatelů (viz níže) považuje za základ rekonstrukce „gnóze“.

³² M. A. Williams, „Was there a gnostic religion?“, 78.

³³ Antti Marjanen, „Gnosticism“, in: Susan Ashbrook Harvey — David G. Hunter (eds.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford: Oxford University Press 2009, 203–220, 211.

³⁴ Nicméně i dvě kritéria (a na nich založená kategorie gnóze) mohou být v určitém kontextu výzkumu dostatečným a užitečným analytickým nástrojem, záleží na intencích výzkumu.

³⁵ M. A. Williams, *Rethinking „Gnosticism“*, 236–241, 265–266.

³⁶ Bentley Layton, „Prolegomena to the Study of Ancient Gnosticism,“ in: L. Michael White — O. Larry Yarbrough (eds.), *The Social World of the First Christians: Essays in Honor of Wayne A. Meeks*, Minneapolis Fortress Press 1995, 334–350, 343.

³⁷ A vice versa platí, že označení gnóze nelze aplikovat na skupinu (a její texty), která by se tak neoznačovala. Proto např. o valentinovcích nehovoří Layton jako o gnostících.

(a zároveň nejstarší) doklad takové sebeidentifikace považuje pasáž dochovanou pouze v latinském překladu Eirénaiova spisu *Adversus haereses* (dále jako AH),³⁸ v níž se o stoupencích jisté Marcelliny píše, že „sami sebe nazývají gnostiky“ (*gnosticos se autem vocant*, AH 1,25,6). Stejnou logiku má přiřazení nauky této školy: protože mýtus popisovaný v AH 1,29 spojuje Eirénaioš s gnostiky (*multitudo gnosticorum barbello*), je možné jej podle Laytona považovat za „gnostický“. A protože má tento mýtus dle Laytona stejnou základní strukturu jako *Tajná kniha Janova*, kterou někteří badatelé užíli jako základ konstrukce tzv. setovské gnóze, dospívá nakonec Layton ve své argumentaci k identifikaci „gnostiků“ s tzv. setovskou gnózí.³⁹ Od tohoto „gnostického typu mýtu“ odliší mýtus valentinovský jako samostatný typ („distinktivní mutaci“), přičemž valentinovce považuje za reformní větve původních gnostiků.⁴⁰

Jak je výše zmíněno, Layton chce v konstrukci kategorie gnóze vycházet z empirie (based on these data alone), ale jeho postup je založen na řadě spekulativních předpokladů. Pasáže, v nichž Eirénaioš hovoří obecně o gnosticích (ὁι γνωστικοί) nebo o „gnostickém směru/škole“ (γνωστική αἵρεσις) (např. AH 1,29,1; 1,11,1), chápe Layton jako důsledek existujícího sebeoznačení, přičemž „gnostikové“ byli dle něj jako „gnostikové“ označováni na základě toho, že se takto sami označovali. Souhrnné označení ὁι γνωστικοί není tudíž polemický konstrukt, nýbrž označení, které zavedl dle Laytona „tvůrce této školy“.⁴¹ Pro první tvrzení však nemáme v pramenech podporu, stejně jako neznáme žádnou osobnost, kterou bychom mohli považovat za „zakladatele“ školy, navíc je problematické hovořit o nějaké gnostické škole v singuláru („single Gnostic *haireis* developing over time in many places“),⁴² s níž by údajně měly začínat dějiny „gnostického hnutí“ — žádná taková škola není doložena!

Obecně lze říci, že Layton nedostatečně tematizuje polemický kontext herezeologických zpráv a strategie Eirénaiova psaní. Projevuje se to v neproblematickém

³⁸ Celý název díla: „Odhalení a vyvrácení falešného poznání“ (Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνῶσεως), zpravidla citováno dle latinského zkráceného názvu *Adversus haereses* (Proti herezím). Irenäus von Lyon, *Adversus Haereses/Gegen die Häresien I–V: Übersetzt und eingeleitet von Norbert Brox*, (Fontes Christiani 8), Freiburg im Briesgau: Herder 1993–2001.

³⁹ Na základě obsahových podobností a na základě toho, že zprávy antických autorů zmiňují některé názvy „gnostických“ textů, dochází ve své argumentaci Layton ke korpusu „gnostických textů“ sestávajícímu ze 14 textů. (B. Layton, „Prolegomena“, 342–343.) K Schenkeho konstrukci viz např. Hans-Martin Schenke, „The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism“, in: Bentley Layton (ed.), *The rediscovery of gnosticism: Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Conn., March 28-31, 1978, Vol. 2, Sethian Gnosticism*, Leiden: E. J. Brill 1981, 588–616, 593–594.

⁴⁰ B. Layton, „Prolegomena“, 343.

⁴¹ Ibid., 338.

⁴² Ibid., 339.

historickém čtení Eirénaiova textu: „valentinovská škola“ je „historicky“ odvozena z gnostické školy v návaznosti na AH 1,11,1,⁴³ a dále mj. v tom, že Layton izoluje výraz gnóze od výrazu gnostik: zatímco poskytovat nebo mít poznání (γνώσις) mělo být banální,⁴⁴ tak kvalita, kterou vyjadřuje „obecné jméno“ gnostik (γνωστικός), musela být dle Laytona žádoucí — říci o někom, že je vědoucí (γνωστικός) muselo být pozitivní, ne polemické, a proto se mělo jednat o sebeoznačení, nikoli Eirénaiovu polemickou „nálepkou“.⁴⁵

Když mělo být takové sebeoznačení žádoucí, nabízí se otázka, proč se žádná pasáž nedochovala přímo v „gnostických“ textech. Layton uvádí pro podporu svého tvrzení několik dalších pasáží z textů antických autorů (Porfyrios, Kelsos, Kléméns Alexandrijský), které podle něj dokládají, že „γνωστικός bylo sebeoznačující vlastní jméno odkazující ke škole (*hairesis*).“⁴⁶ Jedná se však výlučně o zprávy o „gnosticích“, nikoliv o svědectví samotných „gnostiků“.⁴⁷ Skutečnost, že v textech z Nag Hammádí ani v kodexu Tchacos (či v jiných textech považovaných v bádání tradičně za „gnostické“) není „gnostikové“ jako sebeoznačení doloženo,⁴⁸ považujeme za zásadní argument ve prospěch toho, že výraz hrál coby sebeoznačení zcela marginální roli, byl-li takto vůbec užíván.⁴⁹ Layton tuto námitku

⁴³ Ibid., 343, 345, 339.

⁴⁴ Ibid., 338–339. Výraz *gnósis* označoval v dobové literatuře zjevené poznání, proč by to mělo být banální? (Viz např. Martin Hengel, „Die Ursprünge der Gnosis und das Urchristentum“, in: Ädna, Jostein — Feine, Gerlinde (eds.), *Evangelium - Schriftauslegung - Kirche: Festschrift für Peter Stuhlmacher zum 65. Geburtstag*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1997, 190–223, 193.

⁴⁵ B. Layton, „Prolegomena“, 338

⁴⁶ Ibid. 338–339. (Porfyrios, *Život Plótínův*, 16; Kelsos in Órigenés, *Proti Kelsovi*, 5,61; Kléméns Alexandrijský, *Strómata* 2,117,5 a jiné pasáže.)

⁴⁷ Navíc Laytonem zmíněné pasáže — „ἐπαγγελλόμενοι εἶναι Γνωστικοί“ (*Proti Kelsovi*, 5,61) ani „ἔφασκε γὰρ δὴ αὐτὸν καὶ γνωστικὸν εἶναι“ (*Strómata* 2,117,5) — nelze dle našeho názoru interpretovat jako jednoznačné doklady toho, že se nějaká škola sama označovala jako gnostická, popřípadě zda se vůbec jednalo o jméno nějaké skupiny, a ne o vyjádření/zpochybnění nároku na to být „vědoucí“. Řecký text: Miroslav Marcovich (ed.), *Origenis Contra Celsum libri VIII.*, (Supplements to Vigiliae christianae 54), Leiden: Brill 2001, 372; Klement Alexandrijský, *Stromata II-III: Přeložily Veronika Černušková a Jana Plátová. Úvod a poznámky k textu Miroslav Šedina*, Praha: OIKOYMENH 2006, 288. (České vydání však překládá „... nazývat sám sebe gnostikem“ (s. 289). K pasáži z Porfyria viz níže výklad Brakkeho.

⁴⁸ A. Marjanen, „What is Gnosticism?“, 2, pozn. 2.

⁴⁹ Existuje široká škála pohledů na historicitu Eirénaiových zmínek o gnosticích, resp. o „gnostické škole“. Geoffrey S. Smith (*Guilt by association: heresy catalogues in early Christianity*, Oxford: Oxford University Press 2014, 132.) ji odmítá — gnostická škola podle něj nikdy netvořila nějakou soudržnou sociální realitu, bylo to jen polemické označení pro ty, které Eirénaios zahrnul do aktualizované verze syntagmat. Podle Norberta Broxe („Γνωστικοί als Häresiologischer Terminus“, *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 57, 1966, 105–114, 109.) užívá Eirénaios γνωστικοί jako „zusammenfassende Gesamtbezeichnung“. Podle Williamse pracuje Eirénaios s termínem γνωστικός/γνωστικοί/γνωστική ve čtyřech významových souvislostech: škola nazývaná gnostická; lidé, kteří „se nazývají γνωστικοί“; dále hovoří o „multitudo gnosticorum“, kteří vzešli ze simonovců (AH I.29.1) a γνωστικοί užívá jako zkratku pro označení v zásadě všech „herezí“, na které útočí. (Michael A. Williams, „On ancient ‘Gnosticism’ as a problematic category“,

bagatelizuje odkazem na pseudoepigrafní a mytologickou povahu „gnostických“ textů, v nichž bychom dle něj ani nemohli očekávat tak nadřazené sebeoznačení („name par excellence“).⁵⁰ Ale texty, které Layton považuje za gnostické, obsahují řadu pasáží vypovídajících o sebezpočtení jejich autorů, a není důvod, proč by právě $\gamma\nu\omega\sigma\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$, kdyby hrálo tak zásadní roli, v těchto textech mělo chybět, když obsahují řadu jiných výrazů vyjadřujících sebezpočtení (nepohnuté pokolení, duchovní sémě, pneumatikové atp.)⁵¹ Navíc je sporné, zda se označení $\acute{o}\upsilon\ \gamma\nu\omega\sigma\tau\iota\kappa\acute{o}\iota$ — a to i v případě „sebeoznačení“ stoupců Marcelliny — vztahovalo na sociální útvar, nebo na kvalitu těch, již jsou součástí nějakého sociálního útvaru, tedy na nárok na to být „vědoucí“ ($\acute{o}\iota\ \gamma\nu\omega\sigma\tau\iota\kappa\acute{o}\iota$) nebo disponovat věděním.⁵²

Na Laytona navazuje jeho žák D. Brakke, jenž chápe gnózi jako „společenskou kategorii“, tedy jako kategorii, která vychází ze sebezpočtení a sebeoznačení konkrétního sociálního celku. Podle Brakkeho existovala konkrétní gnostická škola (někdy hovoří o „komunitě“, „sektě“, „hnutí“), která se jako „gnostická“ chápala — a byla tak chápána i jinými.⁵³ Tuto školu/komunitu (single religious community) ale Brakke uchopuje buďto na základě obsahu nebo na základě názvu několika literárních dokladů, přičemž základním kritériem je, že se jedná o texty připisované antickými autory „gnostikům“.

Východiskem mu je, podobně jako Laytonovi, mýtus, který líčí Eirénaios v AH 1,29,1–4, a který Brakke identifikuje jako *Tajnou knihu Janovu* známou z kodexů z Nag Hammádí a *Berlínského gnostického kodexu*⁵⁴ a dále Eirénaiova zmínka o tom, že „kainovci“ mají text s názvem *Jidášovo evangelium* (AH 1,31,1). I když je Eirénaiov popis velice stručný a jen částečně lze informace, které uvádí, ztotožnit s textem *Jidášova evangelia* obsaženého v kodexu Tchacos,⁵⁵ Brakke identifikuje

in: Garry W. Trompf — Gunner B. Mikkelsen — Jay Johnston (eds.), *The Gnostic World*, London - New York: Routledge 2019, 100–117, 101.)

⁵⁰ B. Layton, „Prolegomena“, 344.

⁵¹ K. Rudolph, *Gnóze*, 201–203. K typologii „sebeoznačení“ v textech z Nag Hammádí viz Folker Siegert, „Selbstbezeichnungen der Gnostiker in den Nag-Hammadi-Texten“, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 71, 1980, 129–132.

⁵² Takto též M. A. Williams, *Rethinking „Gnosticism“*, 41; G. S. Smith, *Guilt by association*, 150.

⁵³ „[R]ecognized itself as such—and was so recognized by others“. David Brakke, *The Gnostics: Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity*, Cambridge — London — Harvard University Press 2012, 27, 44.

⁵⁴ Taková identifikace není neproblematická, např. podle Zuzany Vítkové je z porovnání obou textů „patrné, že Eirénaios neznal celou *Tajnou knihu Janovu* v podobě, v jaké se nám dochovala, ale měl k dispozici text pouze podobný její první části, nejspíše jeden z jejích pramenů.“ (Zuzana Vítková, „Tajná kniha Janova, Úvod, překlad a komentář“, in: Wolf B. Oerter — Zuzana Vítková (eds.), *Rukopisy z Nag Hammádí* (5), Praha Vyšehrad 2018, 39–147, 44.)

⁵⁵ Johanna Brankaer — Hans-Gebhard Bethge, *Codex Tchacos: Texte und Analysen*, (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 161), Berlin: Walter de Gruyter 2007, 255–372, 257. Srv. však Gregor Wurst, „Das Evangelium des Judas (CT 3)“, in: Ursula Ulrike Kaiser — Hans-Gebhard Bethge

Eirénaiovu zprávu s textem *Jidášova evangelia* a následně hledá korespondence s mýty, které obsahují texty připisované (podle něj) v antické literatuře gnostikům. Protože křesťanští herezeologové, kteří psali po Eirénaiovi, jsou do značné míry závislí na jeho textu, ignoruje Brakke jejich zprávy a za druhý klíčový text pro rekonstrukci „gnostické školy“ považuje 16. kapitolu Porfyriova *Plótinova života*, která v kontextu polemiky vůči gnostikům zmiňuje (mj.) tři texty: *Zóstrianos*, *Allogenes* a spis *Zoroaster*, citovaný *Tajnou knihou Janovou*. Pouze mýtus rekonstruovaný v uvedených pěti textech spojuje Brakke přímo s gnostickou školou, přičemž jeho „odraz“ nachází v textech z Nag Hammádí, což jsou ale opět texty bádáním zpravidla řazené k tzv. setovské gnózi.⁵⁶ A tak i „hnutí“, jež dle něj „trvalo a šířilo se minimálně jedno století“, je hnutím označovaným v bádání (v návaznosti na Schenkeho) jako setovci či setovští gnostikové. Označení „setovská gnóze“ ale Brakke odmítá, neboť dle něj není dostatečně doloženo v antických pramenech, a navíc otevírá možnost pro existenci jiných než jen „setovských“ gnostiků, kterou on zavrhuje.⁵⁷

Jak je výše uvedeno, Brakke v mnohém navazuje na Laytona a sdílí s ním i řadu uvedených problémů. Překvapivé je, že jedinou pasáž, v níž Eirénaios hovoří o tom, že se nějaká skupina sama označovala jako gnostikové, nechápe Brakke jako doklad sebeoznačení. Protože se o žácích Marcelliny hovoří v souvislosti s Karpokratem a jeho stoupenci, je právě tuto (pro Laytona zásadní) pasáž podle něj třeba chápat jako označení kvality, tedy jako výraz sebeepochopení, nikoli sebeoznačení. V rámci interpretace Eirénaia si je Brakke sice vědom jeho „ideologické“ argumentace, přesto dle něj vedle „sarkastického“ užití termínu *γνωστικός* na křesťany, kteří nejsou členy „gnostické školy myšlení“, je třeba trvat na tom, že výraz odkazuje „ke konkrétní skupině křesťanů ..., která pro sebe téměř jistě zvolila označení `gnostikové`“.⁵⁸ Brakke kromě Laytonova tvrzení, že to muselo být chtěné a pozitivní označení, nenachází pro takovou sebeidentifikaci v *Adversus haereses* žádný doklad/konkrétní pasáž. Podle něj Eirénaios nabízí společně s Porfyriem „koherentní popis“⁵⁹ školy myšlení, jejíž členové byli známí jako gnostikové, nicméně 16. kapitola *Plótinova života*⁶⁰ obsahuje pouze informaci, že

(eds.), *Nag Hammadi Deutsch, Studienausgabe ; NHC I-XIII, Codex Bezae Cantabrigiae 1 und 4, Codex Tchacos 3 und 4*, Berlin: Walter de Gruyter (3., überarbeitete und erweiterte Auflage) 2007, 580–589, 580–581. Brakke problémy identifikace přiznává, přesto na ní staví svou argumentaci. (D. Brakke, *The Gnostics*, 39.)

⁵⁶ Sumarizace textů: *Ibid.*, 50–51.

⁵⁷ *Ibid.*, 31.

⁵⁸ *Ibid.*, 35. („...to a specific group of Christians ..., who almost certainly chose the term “Gnostic” for themselves.”)

⁵⁹ *Ibid.*, 40.

⁶⁰ Řecký text: *Plotins Schriften: Porphyrios: Über Plotins Leben und über die Ordnung seiner Schriften, Text*,

v Plótinově době žila řada křesťanů a stoupců škol (αἰρετικοὶ), kteří vlastnili mj. zjevené texty spojované s několika autoritami (Zoroaster, Zóstrianos, Nikotheos, Allogenés, Messos). Sami měli být pomýleni, mnoho jiných měli pomýlit, kritizovali Platóna, a Plótinus proti nim napsal spis, který Porfyrios pojmenoval „Proti gnostikům“. Výraz „gnostikové“ je tak v celé Porfyriově zprávě zmíněn pouze jednou coby název polemického spisu, což v žádném případě nutně neimplikuje, že „gnostikové“ bylo sebeoznačení těchto „stoupců škol“ (αἰρετικοὶ).

I zde platí to, co jsme konstatovali výše v kontextu výkladu Laytonova přístupu: nelze vyloučit, že existovala nějaká skupina, která považovala „gnostikové“ za sebeoznačení, ale ani Brakkeova interpretace pramenů ji dle našeho názoru hodnověrně nedokládá.

C. Polemický kontext, negativní konotace

Laytonovým a Brakkeovým východiskem jsou zprávy herezeologů, nicméně právě skutečnost, že obraz pozdně antické „gnóze“ byl v bádání konstruován na základě herezeologické literatury (a také pozdních mandejských a manichejských pramenů), je předmětem asi nejradikálnější moderní kritiky kategorie „gnóze“, jejíž autorkou je zmíněná Kingová.⁶¹ Tato skutečnost se dle ní odrazila ve dvou aspektech: a) s kategorií badatelé nekriticky a nereflektovaně převzali i charakteristiky a strategie herezeologů; b) především pod vlivem školy dějiny náboženství se etabloval obraz „gnóze“ jako „svébytného náboženství“ („religion in its own right“) pozdní antiky, jež časově předchází křesťanství a jehož poslední pozdně antickou odnoží je mandejství. Poslední zmíněný aspekt Kingová popírá,⁶² první aspekt podle ní implikuje, že definování gnóze se dělo na pozadí normativního vymezení identity křesťanství, jehož součástí byl pohled na gnózi jako na heretický protějšek (heretical other) ortodoxního křesťanství. Dle Kingové však nejsou „ortodoxie“ a „hereze“ esenciálními kvalitami, kterými by nějaké skupiny nebo ideje disponovaly, ale korelativními a navzájem se potvrzujícími kategoriemi, jež náleží k dynamice sociálně-politických a intelektuálních procesů vytváření hranic

*Übersetzung, Anmerkungen, Übersetzt von Richard Harder, Hamburg: Felix Meiner 1958, 34. K některým problémům překladu pasáže se věnuje Dylan M. Burns, *Apocalypse of the Alien God: Platonism and the Exile of Sethian Gnosticism*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2014, 161–163.*

⁶¹ K. L. King, *What is gnosticism?*, 216. I Kingová odkrývá v dějinách bádání stereotypní zavádějící charakteristiky: 1) dualismus; 2) gnostická etika, resp. libertinismus a asketismus; 3) doketická christologie.

⁶² „No religion called gnosticism existed in antiquity“. *Ibid.*, 2–3.

a utváření identity“.⁶³ Kategorie gnóze má tedy v bádání normativní a apologetické konotace a Kingová je ohledně její přínosnosti coby analytické kategorie a jejímu zachování coby součásti odborného jazyka skeptická.⁶⁴ Souhlasit lze jednoznačně s jejím názorem, že samotné zavržení termínu nic neřeší a nejprve je třeba reflexe starých problémů.⁶⁵

Na vybraných přístupech jsme nastínili argumenty badatelů, kteří kategorii gnóze jako nástroj odborné práce odmítají (Williams) nebo jsou minimálně vůči jejímu přínosu skeptičtí (Kingová). Důvodem jejich negativního postoje je analytická nepřesnost termínu a jeho normativní a apologetické konotace. Vyjádřili jsme svůj názor na ty přístupy, které chtějí redukovat užití termínu pouze na doklady, s nimiž lze spojit výrazy gnóze, gnostický, gnostik coby se sebeoznačením (Layton, Brakke). S předestřenými argumenty se vyrovnáváme v teoretické 4. části textu.

3 JANOVSKÉ KŘEŠŤANSTVÍ⁶⁶

Zatímco v případě kategorie gnóze bylo třeba typologizovat jednotlivé přístupy pro snazší orientaci v poměrně rozsáhlé literatuře reflektující danou problematiku, v případě kategorie janovské křesťanství je situace diametrálně odlišná. Přesto, že se spojení „janovské křesťanství“ stalo součástí každodenního jazyka novozákonních badatelů, není častým předmětem teoretické reflexe a diskuzí. Kategorii janovské křesťanství většina badatelů míní distinktivní náboženský směr uvnitř raného křesťanství z konce 1. století, na jehož pozadí vysvětluje, proč je čtvrté evangelium obsahově odlišné od synoptiků. V této části nastíníme, jakým způsobem je tato kategorie utvářena a používána, a stejně jako v případě gnóze i z této části textu vyvozujeme teoretické důsledky o povaze kategorií ve společenských vědách v závěru textu (4. kapitola).

Kategorie janovské křesťanství je v novozákonním bádání všudypřítomná přibližně od konce 60. let 20. století zásluhou dvou badatelů — J. L. Martyna⁶⁷ a R. E. Browna.⁶⁸ Martyn se ve své zásadní publikaci *History and Theology in the Fourth*

⁶³ „[E]ssential qualities that groups or ideas possess, but correlative and mutually reinforcing categories belonging to the dynamics of social-political and intellectual processes of boundary-setting and identity formation.“. Karen L. King, „Social and Theological Effects of Heresiological Discourse“, in: Eduard Iricinschi — Holger M. Zellentin (eds.), *Heresy and Identity in Late Antiquity*, Tübingen: Mohr Siebeck 2008, 28–49, 28.

⁶⁴ K. L. King, *What is gnosticism?*, 218.

⁶⁵ *Ibid.*, 6.

⁶⁶ K terminologii viz poznámka č. 4.

⁶⁷ Martyn používá záměnně výrazy jako „John and his church“, „John and his community“, „Johannine church“.

⁶⁸ I jiní dřívější badatelé (např. J. Lightfoot, R. Bultmann) s tímto výrazem pracovali, nicméně specifického významu, vůči němuž se v textu vymezujeme, nabyl až právě na konci 60. let 20. století.

*Gospel*⁶⁹ z roku 1968 pokusil o rekonstrukci konkrétních historických podmínek, ve kterých bylo čtvrté evangelium sepsáno, aby odpověděl na otázku, proč se čtvrté evangelium liší od synoptiků.⁷⁰ Martyn přitom dospěl k závěru, že evangelium je dvouúrovňovým dramatem, které „znázorňuje konflikt, jenž se současně odehrává na dvou historických úrovních — na úrovni Ježíše a jeho současníků a na úrovni věřících janovské komunity a židovských vůdců evangelistových dní“.⁷¹ V praxi to znamená, že jakákoliv pasáž,⁷² která dle Martyna nemá původ v historickém působení Ježíše, dle něj ve skutečnosti pojednává o janovské komunitě. Toto převádění na úroveň „janovské komunity“ je přitom dle Martyna nejodvážnější teologický krok, který evangelista učinil.⁷³ Z toho důvodu je kategorie janovské křesťanství produktem konkrétního způsobu interpretace čtvrtého evangelia, který jeho existenci pouze předpokládá, nikoliv dokazuje.⁷⁴ Protože je čtvrté evangelium obsahově odlišné od synoptiků, chápe Martyn i „janovskou komunitu“ jako „distinktivní“.

⁶⁹ Publikace prošla třemi revizemi, přičemž většina změn se týkala pouze poznámkového aparátu a bibliografie. Poslední, třetí revize z roku 2003, obsahuje studii „Glimpses into the History of the Johannine Community“ z roku 1979, v níž se Martyn detailněji zabývá janovskou komunitou. J. Louis Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*, Westminster: John Knox Press (3) 2003.

⁷⁰ Martyn jej popisuje např. jako „far more detached from its ancient setting“; „spiritual“. V jiných pasážích porovnává obsahové podobnosti a odlišnosti mezi čtvrtým evangeliem a synoptiky. *Ibid.*, 26–28; 31–32.

⁷¹ „[A] drama of conflict occurring simultaneously on two historically different planes, that between Jesus and his adversaries and that between believers within the Johannine community and Jewish leaders of the evangelist’s day“. Předmluva k J. L. Martyn, *History and Theology*.

⁷² Martynovi je východiskem devátá kapitola čtvrtého evangelia, kterou rozdělí na pasáže 1–7, jež jsou dle něj historické, a na pasáže 8–41, které jsou dle něj „bezpochyby“ sekundární. Martyn staví zejména na pasáži 9,22, dle níž kdokoliv, kdo vyzná Ježíše jako Mesiáše, bude vyloučen ze synagogy (ἀποσυνάγωγος). Toto vyhnání pak Martyn ztotožní s židovskou kletbou proti heretikům *Birkat ha-minim* z přelomu 1. století. *Ibid.*, 44–69. Kritika Martynova přístupu je dvojitá, 1) první skupina badatelů kritizuje jeho dataci a práci s *birkat ha-minim*, 2) druhá skupina argumentuje, že ἀποσυνάγωγος pasáže ve čtvrtém evangeliu pochází z Ježíšova života. Ad 1) Např. Reuven Kimelman, „Birkat ha-Minim and the lack of evidence for an anti-christian Jewish prayer in Late Antiquity“, in: Ed Sanders (ed.), *Jewish and Christian Self-Definition (2)*, Philadelphia: Fortress Press 1981, 226–244; Ruth Langer, *Cursing the Christians? A History of the Birkat Haminim*, Oxford: Oxford University Press 2012). Ad 2) Např. Jonathan Bernier, *Aposynagogos and the Historical Jesus in John: Rethinking the Historicity of the Johannine Expulsion Passages*, (Biblical Interpretation Series 122), Leiden: Brill 2013.

⁷³ J. L. Martyn, *History and Theology*, 124.

⁷⁴ Ve studii „Glimpses into the History of the Johannine Community“ Martyn existenci komunity rovněž automaticky předpokládá. Martynovo pojetí je v několika ohledech problematické (viz poznámka výše), nicméně zřejmě základní a největší závažností je právě jeho interpretace žánru čtvrtého evangelia, který nemá žádné historické a literární paralely. Martyn sice tvrdí, že evangelista nevytvořil literární formu dvouúrovňového dramatu a že se inspiroval židovskou apokalyptikou, ale přiznává, že se od ní odchyluje v jejích základních charakteristikách. V době, kdy Martyn psal své dílo, bylo běžné chápat kanonická evangelia jako žánr *sui generis*, nicméně v 70. letech Charles Talbert a později Richard Burridge, který se mimo jiné původně snažil Talberta popřít, na základě solidní a vyargumentované komparace demonstrovali, že evangelia spadají žánrem do antického životopisu. Ke kritice Martyna viz např. Tobias Hägerland, „John’s Gospel: A Two-Level Drama?“, *Journal for the Study of the New Testament* 25, 2003, 309–322.

Když však Martyn hovoří o „janovské komunitě“, popisuje ji velice obecně (původ v židovství, vyznání „Ježíš je Mesiáš“, preexistentní christologie) a nezdůvodňuje, proč mělo jít o distinktivní proud uvnitř raného křesťanství.⁷⁵ Ačkoliv v současnosti ustoupilo pojetí žánru čtvrtého evangelia jako dvouúrovňového dramatu do pozadí, nelze to samé říci o jeho dvouúrovňovém čtení (bez ohledu na pojetí žánru), jež komunitu stále produkuje.⁷⁶

Brown v 70. letech 20. století přejal Martynovo čtení čtvrtého evangelia jako dvouúrovňového dramatu a dospěl k závěru, že v evangeliu lze rozlišit čtyři fáze vývoje „janovské komunity“ a tři redakce evangelia.⁷⁷ Na rozdíl od Martyna však Brown ve svých publikacích místy zmiňuje, v čem se dle něj „janovští křesťané“ odlišovali od „většinového“ proudu raného křesťanství, nicméně tyto rozdíly a podobnosti jej ani většinu bádání nezajímají (a sám je de facto neguje)⁷⁸ a namísto toho se zajímá o *historii* „janovské komunity“. Jinými slovy — pro Browna

⁷⁵ Martyn ve svém pozdějším textu tvrdí, že „janovská komunita“ si byla vědoma „sebe sama“, ale nebyla monolitní. Jeho argumentace je však spíše rétorická než věcná. Říká, že s jistotou můžeme tvrdit, že jedna podskupina se skládala z těch, co byli vyhnáni ze synagogy a jejichž „milovaní příbuzní“ (loved kinkfolk) zůstali v synagoze. Martyn se tak ptá, jak se tyto „janovští křesťané“ cítili, když byl např. čten verš „Vy (židé) jste od Otce ďábla“ (ὁμοῦς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστέ, J 8,44) a říká, že tohoto verše litovali. Id., „The Johannine Community among Jewish and Other Early Christian Communities“, in: Tom Thatcher (ed.), *What We Have Heard From the Beginning*, Waco: Baylor University Press 2007, 183–191, 190.

⁷⁶ Typicky např. B. D. Ehrman, *The New Testament*, 157–161; Craig H. Koester, „The Spectrum of Johannine Readers“, in: Fernando Segovia (ed.), *What is John? Readers and Reading of the Fourth Gospel*, (Symposium Series 3), Atlanta: Scholars Press 1996, 5–21; R. Hakola, „The Johannine Community as a Constructed, Imagined Community“, 211–240.

⁷⁷ Raymond E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple: The Life, Loves and Hates of an Individual Church in New Testament Time*, New York: Paulist Press 1979, shrnutí na s. 168–169.

⁷⁸ „Janovští křesťané“ se od „apoštolského“ křesťanství dle Browna lišili přibližně ve třech aspektech. 1) Teologie: Zastávali „velmi vysokou christologii“ (very high christology), která se projevuje důrazem na Ježíšovu preexistenci, zatímco jiní křesťané zastávali „relativně vysokou christologii“ (moderately high christology). 2) Ekleziologie: Brown upozorňuje, že ve čtvrtém evangeliu chybí výraz apoštol, důraz na Petra a dvanáctku a známky institucionalizace, které jsou např. ve Skutcích apoštolských nebo v pastorálních listech. 3) Pro Browna je významnou odlišností „menší zájem o svátosti“, ačkoliv zastává názor, že je čtvrté evangelium obsahuje. (R. E. Brown, *The Beloved Disciple*, 45, 81–88, 168–169.) Ani jeden z bodů, který Brown uvádí, není dle našeho názoru přesvědčivý. Kromě toho, že se v současnosti v bádání prosadila raná vysoká christologie (známou výjimkou je James Dunn), paradoxně i sám Brown přiznává, že janovská christologie se stala dominantní christologií církve, tzn., že to nebyli „janovští křesťané“, kdo byli marginální, ale naopak. Podobně neprůkazný je dle nás jeho argument „menšího zájmu“ o svátosti, když, jak sám říká, evangelium svátosti obsahuje. K vysoké christologii viz např. Simon J. Gathercole, *The Preexistent Son: Recovering the Christology of Matthew, Mark, and Luke*, Grand Rapids: Wm. Eerdmans Publishing 2006; Martin Hengel, *Studies in Early Christianity*, London: Bloomsbury 1995; *Between Jesus and Paul: Studies in the Earliest History of Christianity*. Co se týče ekleziologie, zdá se nám tento argument nefér z několika důvodů — argumentace *ex silentio* by neměla mít takovou váhu, zejména pokud o životě církve evangelisty, popř. Janovy církve, svědčí pouze pár krátkých listů, které navíc dle nás známky institucionalizace obsahují. Více viz M. Vytlačilová, „Janovské křesťanství“.

není primární vymezení termínu, ale jeho instrumentalizace v interpretaci Janova korpusu.

Existence „janovské komunity“ se vlivem Martyna a Browna stala axiomem, který byl v posledních padesáti letech jen málokdy zpochybňován. S nadsázkou lze říci, že jedinou starostí bádání bylo (a je), zda nějaká pasáž čtvrtého evangelia patří do (domnělé) první, druhé nebo třetí fáze vývoje komunity/evangelia. Základní charakteristikou „bádání o janovských komunitách“ tak i po padesáti letech zůstává, že se náboženský proud („janovské křesťanství“) „dokládá“ literárními aspekty Janova korpusu (evangelium a tři Janovy listy).⁷⁹ Těmito aspekty jsou: 1) postava *milovaného učedníka* (13,23; 19,25; 20,2; 21,20), která se nevyskytuje v synoptických evangeliích, což dle badatelů implikuje, že si ji vytvořil nějaký náboženský proud/komunita, popř. že *učedník* byl historickým zakladatelem komunity,⁸⁰ a 2) dvacátá první kapitola čtvrtého evangelia, jež je dle badatelů pozdějším redakčním dodatkem komunity.⁸¹ 3) O literární kreativě „janovské komunity“ mají rovněž svědčit i tři Janovy listy, které mají dle většiny zastánců hypotézy „janovské komunity“ odlišné autorství než evangelium.⁸² Je přitom důležité si uvědomit, že i kdyby byly tyto doklady produktem nějaké komunity, nic nás neopravňuje k tvrzení, že jsou produktem *distinktivního* náboženského proudu. I přes to však ve většinovém bádání přetrvává neschopnost vyjádřit, proč by mělo být „janovské křesťanství“ distinktivním směrem uvnitř raného křesťanství.⁸³

⁷⁹ Někteří badatelé do korpusu řadí i Zjevení.

⁸⁰ Ismo Dunderberg, *The Beloved Disciple in Conflict? Revisiting the Gospel of John and Thomas*, Oxford: Oxford University Press 2006, 165–198; Raimo Hakola, „Imagined Community as a Constructed, Imagined Community“, in: Samuel Byrskog — Raimo Hakola — Jutta Jokiranta (eds.), *Social Identity in the Study of Early Judaism and Early Christianity*, (Novum Testamentum et Orbis Antiquus/Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 116), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2016, 211–240, 222–223. Někteří badatelé jsou ke čtvrtému evangeliu dle nás hyperkritičtí. Jen to, že nějaká pasáž nemá paralelu v synoptických, automaticky neznamená, že je fiktivní. K postavě *milovaného učedníka* a autorství čtvrtého evangelia viz Magdalena Vytlačilová, „Autorství čtvrtého evangelia“, *Pantheon* (2), 13, 2018, 73–92.

⁸¹ Např. Jörg Frey, *The Glory of the Crucified One: Christology and Theology in the Gospel of John*, (Studies in Early Christianity), Waco: Baylor University Press — Mohr Siebeck 2018, 125; Urban von Wahlde, *The Gospel and Letters of John (1–3): Commentary on the Three Johannine Letters*, Grand Rapids: William B. Eerdmans 2010, 376–385; R. A. Culpepper, *The Gospel and Letters of John*, (Interpreting Biblical Texts), Nashville: Abingdon Press 1998, 244–245; Carsten Clausen, „The Role of John 21: Discipleship in Retrospect and Redefinition“, in: Francisco Lozada — Tom Thatcher (eds.), *New Currents in John*, Atlanta: SBL 2006, 55–68. K dvacáté první kapitole viz M. Vytlačilová, „Autorství čtvrtého evangelia“, 77–79.

⁸² R. Hakola, *Reconsidering Johannine Christianity: A Social Identity Approach*, New York: Routledge 2015, 7–8; eadem, „Imagined Community“, 214; Martin C. De Boer, „The Story of the Johannine Community and Its Literature“, in: J. M. Lieu — M. C. de Boer (eds.), *The Oxford Handbook of Johannine Studies*, 63–82, 63.

⁸³ Kromě níže uvedených autorů existenci „janovského křesťanství“ zastávají např. D. Moody Smith, „Johannine Christianity: Some Reflections on its Character and Delination“, *New Testament Studies*, 21, 1975, 222–248; R. Alan Culpepper, *The Johannine School: An Evaluation of the Johannine-School Hypothesis Based on an Investigation of the Nature of Ancient Schools*, (SBLDS 26), Montana: Scholars

Současný autor R. Hakola např. v reakci na badatele, kteří volají po zrušení termínu „janovské křesťanství“ (viz níže), horlivě zastává názor, že odmítnutí janovských a dalších komunit by vedlo k homogenizaci raného křesťanství, a zdůrazňuje proto, že nějaké „janovské hnutí“ zkrátka existovalo.⁸⁴ V Hakolových textech však nenajdeme žádnou charakteristiku, kterou by se „janovské křesťanství“ odlišovalo od teologie/rituální praxe jiných novozákonních textů, jeho popisy paradoxně spíše potvrzují homogenitu. Hakola tak např. říká, že „janovské křesťanství“ mělo původ v židovství, ale postupně se od něj oddělilo,⁸⁵ místy „janovské křesťany“ označuje jednoduše jako „Ježíšovy následovníky“ (Jesus' followers)⁸⁶ a cílem jedné jeho publikace je ukázat, jak čtvrté evangelium přispělo k vytvoření nežidovské křesťanské identity.⁸⁷ Na takovém cíli samozřejmě není nic špatného, nicméně charakteristikou Hakolova díla zůstává, že o kategorii janovské křesťanství hovoří velice obecně.⁸⁸ Kdybychom proto v relevantních pasážích Hakolových textů, v nichž pojednává o teologii a rituální praxi „janovského křesťanství“, nahradili „janovské křesťanství“ „raným křesťanstvím“, význam by zůstal stejný.

Podobně ambivalentní v použití termínu janovské křesťanství je i jeden z předních badatelů janovského bádání P. N. Anderson. Ani ten ve své monografii explicitně nesděluje, co rozumí termínem janovské křesťanství (a proč je chápe jako něco distinktivního), přestože v knize čtenáři představí svou hypotézu vývoje „janovského křesťanství“, které dle něj mezi lety 30 až 100 prodělalo sedm krizí!⁸⁹

Press 1975; Judith Lieu, *The Theology of the Johannine Epistles*, Cambridge: Cambridge University Press 1991; Adele Reinhartz, „The Johannine Community and Its Jewish Neighbors“, in: Fernando F. Segovia (ed.), *What Is John? (2)*, Atlanta: Scholars Press 1998, 111–138; „Common Judaism, The Parting of the Ways and the Johannine Community“, in: Bob E. J. Becking (ed.), *Orthodoxy, Liberalism, and Adaptation*, Leiden: Brill 2011, 69–88; Bart D. Ehrman, *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writing*, Oxford: Oxford University Press 1999, 157–160; Larry Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids: William B. Eerdmans 2003, 349–427; Paul Trebilco, *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius*, Grand Rapids: Eerdmans 2004; Jörg Frey, *Theology and History in the Fourth Gospel: Tradition and Narration*, Waco: Baylor University Press 2018.

V podstatě všichni uvedení autoři hovoří o „janovském křesťanství“ jako o distinktivním, ale ani jeden z nich neukazuje na nějakou distinktivní náboženskou charakteristiku. Ukázkovým příkladem je glosář v publikaci *Jesus in Johannine Tradition* editované R. Fortnou a T. Thatcherem (Louisville: London 2001), v němž je „janovské křesťanství“ vymezeno jako „branch of Christian thought and fellowship with which the Fourth Evangelist was most closely associated“.

⁸⁴ R. Hakola, „Imagined Community“, 212.

⁸⁵ R. Hakola, *Identity Matters*, 228.

⁸⁶ *Ibid.*, 67, 70, 194.

⁸⁷ *Ibid.*, 32.

⁸⁸ Srov. např. pasáž, z níž je patrné, že nenachází žádné distinktivní rysy „janovského křesťanství“. „Jan[ovo evangelium] s jinými ranými křesťany sdílí mnoho přesvědčení, konkrétně je rozvíjí, a pokračuje tak v již probíhajícím procesu“. „John shares many common convictions with other early Christians, develops them further in a particular way, and thus continues a process that was already in progress.“ *Ibid.*, 236

⁸⁹ *Ibid.*

Stejně jako výše uvedení badatelé i Anderson o „janovských křesťanech“ v knize tvrdí, že měli zpočátku židovský původ, později se k nim připojili nežidé a vyznávali Ježíše jako preexistentního Syna Božího.⁹⁰ Anderson rovněž tvrdí, že čtvrté evangelium není určeno *pro konkrétní* komunitu nebo situaci a že mělo vliv na širší rané křesťanství.⁹¹

Poslední badatel, kterého uvedeme, je M. C. de Boer. Ačkoliv se jedná o staršího badatele, považujeme za důležité, že svým textem o „janovských komunitách“ přispěl do renomovaného sborníku *Oxford Handbook of the Johannine Study* z roku 2018. De Boer rovněž hovoří o „janovském křesťanství“, aniž by ho vymezil, a když jej „dokazuje“ skrze literární aspekty Janova korpusu, neváhá ho označit za „distinktivní“.⁹² V popisu historie „janovského křesťanství“ pak pouze obecně tvrdí, že „janovští křesťané“ byli ve sporu s židy, protože vyznávali Ježíše jako Syna Božího.⁹³

Čtenář by mohl namítnout, že uvedení moderní badatelé ve svých textech nepsali primárně o „janovském křesťanství“, ale na to lze jednoduše odpovědět, že ve všech jejich textech je čtvrté evangelium interpretováno na pozadí této kategorie. To pouze dokládá již výše vyřčené, a sice že zdůvodnění tohoto termínu je v bádání věnována marginální pozornost. Jestliže však má „janovské křesťanství“ hlavní roli v interpretaci čtvrtého evangelia, je takové opomenutí fatální.

Obecně lze dle našeho názoru říci, že bádání nereflektovaně zaměňuje obsahovou odlišnost (čtvrté evangelium versus synoptici) a specifickou jazyka čtvrtého evangelia za odlišnost v oblasti teologie, praxe a instituce.⁹⁴ Ostrá dichotomie mezi synoptickým „historickým“ Ježíšem a (ahistorickým) Ježíšem čtvrtého evangelia je dle našeho názoru neudržitelná, už jenom kvůli vzájemné literární závislosti synoptiků. Podobně považujeme za neudržitelné soustředit se *pouze* na jazyk čtvrtého evangelia a z něj vyvozovat závěry o „janovských křesťanech“.⁹⁵ Většinu výrazů, které najdeme ve čtvrtém evangeliu, nalezneme i v jiných novozákonních textech a z četnosti výrazů („světlo“ atp.) nelze dle nás činit závěry o „komunitě za

⁹⁰ Ibid., 129.

⁹¹ Paul N. Anderson, *The Riddles of the Fourth Gospel: An Introduction to John*, Minneapolis: Fortress Press 2011, 119.

⁹² M. C. de Boer, „The Story of the Johannine Community“, 65.

⁹³ Ibid., 69.

⁹⁴ Tedy v aspektech, na jejichž základě by bylo možné opodstatněně hovořit o „janovském křesťanství“ jako heterodoxním.

⁹⁵ Takto činí obecně autoři, kteří vycházejí např. ze sociologie vědění či jiných přístupů, které analyzují vztah symbolů a identity. Např. R. Hakola, „Imagined Community“, Wayne Meeks, „The Man from Heaven in Johannine Sectarianism“, *Journal of Biblical Literature*, 91, 1972, 44–72; Bruce Malina, „John’s: The Maverick Christian Group the Evidence of Sociolinguistics“, *Biblical Theology Bulletin: Journal of Bible and Culture* 24, 1994, 167–182.

textem“. Je to dílo autora, jak je u antických životopisů zvykem, nikoliv komunity! Podobně problematické jsou fabrikace „janovského křesťanství“ na základě např. vztahu k ženám, majetku či na základě sebeoznačení ve čtvrtém evangeliu.⁹⁶

Stručně řečeno — novozákonní badatelé postulují existenci nějakého náboženského proudu a na jeho pozadí interpretují literární aspekty Janova korpusu, takovou interpretaci potom zpětně považují za jeho dokázání. Tato argumentace se však pohybuje v kruhu a rozhodně nelze odvozovat nějaký náboženský směr čistě z literárních aspektů. Prevalence této metodiky v novozákonním bádání je dle nás viditelná i v přístupu těch badatelů, jako R. Bauckhama nebo E. Klinka III.,⁹⁷ kteří se paradoxně snažili existenci „janovského křesťanství“ vyvrátit. Bauckham na konci 90. let 20. století vystoupil proti tomu, že by kanonická evangelia byla sepsána pro konkrétní uzavřené komunity, a mj. kritizoval dvouúrovňové čtení, které komunity produkuje. Bauckham v návaznosti na R. Burridge zdůraznil, že kanonická evangelia jsou antickými životopisy (βίος), a jejich cílem tak není primárně „šifrovaně“ předat historii nějaké komunity. Kromě toho Bauckham poukázal na fakt, že dle raně křesťanských dokladů byly jednotlivé místní církve v neustálém kontaktu, a proto je předpoklad „statického evangelisty“ (tedy že znal a psal pouze pro jednu místní komunitu) nepodložený a nezapadá do pramenně doloženého obrazu raného křesťanství. Že je zbytečné hovořit o konkrétních „matoušovských“, „janovských“ atp. komunitách, Bauckham dokládá především svým důrazem na analýzu předpokládaného čtenáře, přičemž jeho programové heslo je „Gospels for all christians“.

Na Bauckhamovo pojetí navázal jeho doktorand Klink III., jenž ve své doktorské práci došel k závěru, že čtvrté evangelium žádného konkrétního recipienta (konkrétní komunitu) nepředpokládá. Ačkoliv souhlasíme se závěry Bauckhama i Klinka III., nelze je podle nás považovat za konkluzivní, tedy že by dokazovaly neexistenci „janovského křesťanství“/„janovské komunity“.

Ačkoliv nejsou dle nás v Janově korpusu taková specifika, na jejichž základě bychom mohli říci, že jsou produktem nějakého distinktivního náboženského proudu uvnitř raného křesťanství, je samozřejmě možné, aby někdo tuto kategorii vymezil tak, aby byla ve výzkumu přínosná. Většinové bádání však tuto kategorii dostatečně nevymezuje a utváří ji chybnou metodikou. Taková kategorie tak nemá a především nemůže mít žádný analytický přínos ve výzkumu raného křesťanství (k utilitární povaze kategorií viz níže).

⁹⁶ Takto P. Trebilco, *The Early Christians*, 384–392, 422–434, 473–490, 528–540, 569–577.

⁹⁷ Richard Bauckham, „For Whom Were Gospels Written?“, in: id. (ed.), *The Gospels for all Christians: Rethinking the Gospel Audiences*, Grand Rapids: William B. Eerdmans 1998, 9–48; Edward W. Klink III, *The Sheep of the Fold: The Audience and Origin of the Gospel of John*, (Society for New Testament Studies Monograph Series 141), Cambridge: Cambridge University Press 2007.

4 KATEGORIE VE SPOLEČENSKÝCH VĚDÁCH

Výše jsme ukázali, proč považujeme za problematickou kategorii janovské křesťanství, a kriticky jsme představili přístupy, které odmítají kategorii gnóze nebo její legitimitu zakládají na sebeoznačení. Každý z dílčích bodů kritiky/diskuze generuje problémy teoretické povahy, jimž se budeme nyní věnovat. Jde o otázku, zda jsou negativní politicko-mocenské konotace nějaké kategorie a její potencionálně problematické užití ve starších přístupech badatelů překážkou pro její aplikaci, a potom o dva dílčí problémy tvorby kategorií, totiž jakou roli hraje při jejich formování sebeoznačení a problematiku tvorby kategorií označujících nějaký distinktivní náboženský směr. Reflexe těchto problémů je východiskem pro pojetí kategorií ve společenských vědách, které nastíníme v následující struktuře: 1) nejprve se budeme zabývat tím, jak kategorie vytváříme; 2) tím, jaký mají status; a posléze 3) tím, jak s nimi pracujeme a dle jakých kritérií je hodnotíme.

A. Tvorba kategorií, kategorie 1. a 2. řádu

Výše v textu jsme ukázali, jak problematické je Laytonovo a Brakkeho odvození existence „gnostické školy“ z domnělého (sebe)označení užívaného v antických textech. Přesvědčení, že sebeoznačení má být základem pro tvorbu kategorií, je v bádání o gnózi překvapivě rozšířené. Určitou afinitu k tomuto pojetí, byť ambivalentní, ukazují i texty Williamse,⁹⁸ a také E. Thomassena, dle kterého nemůžeme při historické práci vycházet z ničeho jiného než ze sebeoznačení.⁹⁹

Samo o sobě není problémem vyjít při tvorbě kategorií ze sebeoznačení, a sebepochopení je samozřejmě důležitým datem/aspektem, který je třeba analyzovat. Je pro nás např. důležité, že (a proč) se scientologie považuje za „náboženství“,¹⁰⁰ a že K. Barth stavěl křesťanství jako odpověď na boží zjevení proti „náboženství“, jež chápal zcela negativně jako modlářství, nevíru atp.,¹⁰¹ ale ani sebepochopení, ani sebeoznačení nemůže být kritériem badatelské práce. Když výrazy křesťan nebo náboženství (a nebo také gnostik) užíváme v nějaké

⁹⁸ Když Williams píše, že výraz gnostikové, jak je doložen — pouze jako označení některých dílčích skupin — „coby sebeoznačení, nenabízí kvalitní ospravedlnění pro moderní kategorii gnosticismu“ [tj. gnóze], zdá se, že předpokládá, že, kdyby bylo doloženo lépe jako označení, považoval by kategorii gnóze za legitimní. (“... gnostic” as it is attested as a self-designation in the ancient sources does not provide a good justification for the modern category “gnosticism.”, M. A. Williams, *Rethinking Gnosticism*, 42.

⁹⁹ Badatelé podle něj při historické práci „cannot go beyond self-designation and empirical generalizations to essence.“ Einar Thomassen, Recenze: „Barbara Aland, *Was ist Gnosis? Studien zum frühen Christentum, zu Marcion und zur kaiserzeitlichen Philosophie*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 239), Tübingen: Mohr Siebeck 2009), *Theologische Literaturzeitung* 135, 2010, 12, 1330–1332, 1331.

¹⁰⁰ <https://dianetika.cz/o-nas/co-je-scientologie/> (15.10.2020).

¹⁰¹ Viz Karl-Josef Kuschel, „Křesťanství a nekřesťanská náboženství: Přehled základních modelů teologie 20. století“, *Theologická revue* 4, 1997, 54–59.

komparaci, klasifikaci (tj. jako kategorii, jako termín), „překládáme“ je z roviny předmětového jazyka do roviny metajazykové, tzn. užíváme je v jiném jazykovém/významovém systému/diskurzu, který má svá vlastní pravidla.

Brakke zavádí rozlišení mezi sociálními a interpretativními (heuristickými) kategoriemi. Interpretativními má na mysli analytické, klasifikační kategorie, vytvářené na základě jedné či více charakteristik, jako příklad uvádí „apokalyptiku“. Proti nim klade sociální kategorie, které mají, „byť nedokonale“, korespondovat s tím, jak lidé skutečně viděli a organizovali sami sebe.¹⁰² Brakke připouští, že i sociální kategorie jsou interpretativní, neboť je vytvářejí badatelé pro účely analýzy. Z toho pak ale musí plynout, že ani v sociálních kategoriích se zpětně nepoznají aktéři. Jediné, čím se pak Brakkeho sociální kategorie odlišují od interpretativních, je podle nás to, že „sociální“ odkazují k možnému původu termínu z předmětového jazyka. „Sociální“ povaha výrazů je ale (mnohdy) pouze hypotetická a vede k zavádějícímu podsouvání nějaké sociální formace za texty, jak ostatně ukazuje Brakkeho problematická snaha dokázat existenci „gnostiků“ jako sociologicky uchopitelné skupiny, a především příklad, na němž sám Brakke ilustruje sociální kategorii, totiž „janovské křesťanství“.¹⁰³ Podle nás je vhodnější hovořit jednoduše o nativních kategoriích nebo kategoriích prvního řádu, tedy kategoriích, s nimiž pracují předmětové jazyky, a od nich odlišit interpretativní kategorie, generické či kategorie druhého řádu, s nimiž pracujeme na rovině metajazykové.¹⁰⁴

Nativní kategorie jsou kategorie, s jejichž pomocí lidské společnosti a jednotlivci obecně uspořádávají své vědění. Sem patří výrazy jako magie, tabu, mana atp. Tyto nativní kategorie můžeme uvádět do vzájemného vztahu, zkoumat analogie, diference. Můžeme je rovněž podřadit pod nějakou námi vytvořenou kategorii, to už je však kategorie druhého řádu, interpretativní. Rozlišení mezi kategoriemi prvního (emickými) a druhého (etickými) řádu je jednoznačné a prosto zbytečných konotací spojených s Brakem navrhovaným rozlišením mezi sociálními a interpretativní kategoriemi, nicméně v práci s nimi je třeba reflektovat konkrétní rovinu práce (předmětovou nebo metajazykovou). Tento problém je patrný především u výrazů, s nimiž se setkáváme jak na rovině předmětové, tak i na rovině metajazykové, tedy u kategorií, které vznikly zobecněním výrazu pocházejícího z roviny předmětové (klasickými příklady jsou náboženství, svato/

¹⁰² D. Brakke, *The Gnostics*, 16. („... they believe correspond, usually imperfectly, to how ancient people actually saw and organized themselves.“)

¹⁰³ Paradoxně Brakke připouští, že ani „janovští křesťané“ by neidentifikovali sami sebe jako „janovské křesťany“. (Ibid.)

¹⁰⁴ Navíc, když pracujeme s tím, že metajazykové kategorie mají heuristickou povahu, pak na základě práce s nimi můžeme (v dalších krocích analýzy) v posledku dojít k identifikaci nějaké sociální formace (nebo její existenci také vyvrátit, viz k tomu níže).

posvátné a mnohé jiné).¹⁰⁵ Absence reflexe se zde promítá např. v podsouvání kulturně specifických singulárních rysů do odborné terminologie nebo v metodickém požadavku na to, aby se zkoumaní aktéři zpětně „poznali“ v odborných textech (mohou se samozřejmě poznat, když si osvojí pravidla metajazykového diskurzu).

Jak jsme v 3. kapitole zmínili, bádání dle nás pracuje s chybnou metodikou výzkumu náboženských směrů za textem, tzn. vytváří kategorie zavádějícím způsobem. Tato chybná metodika se přitom netýká pouze „janovského křesťanství“, ale potenciálně se může týkat i „gnóze“ nebo jiného domnělého *autonomního* náboženského proudu. V případě obou výše uvedených kategorií je základním problémem, že badatelé s nimi (mnohdy)¹⁰⁶ nakládají, jako kdyby označovaly nějaký distinktivní náboženský směr (v případě gnóze atř již uvnitř či vně) raného křesťanství, aniž by reflektovali kritéria pro vymezení autonomního náboženského směru. V případě křesťanství by dle našeho názoru formování kategorie nějakého autonomního směru mělo probíhat na pozadí toho, co považujeme za vnitřní strukturu náboženství (teologie, rituál, instituce). Proto z výše uvedeného důvodu „janovským badatelům“ vytýkáme, že o předpokládaném distinktivním náboženském směru hovoří nanejvýš obecně a namísto toho se zabývají literárními aspekty evangelia.

Williams sice formuloval ve své publikaci *The Immovable race*¹⁰⁷ metodu, s jejíž pomocí se snaží odpovědět na otázku, zda lze za texty předpokládat nějakou komunitu (náboženský směr), nicméně, jak jsme výše zmínili, jednotlivé „biblické démiurgické tradice“ chápe jako „nová náboženská hnutí“, čímž bez další reflexe postuluje za texty sociální/komunitní rozměr.¹⁰⁸ Williamsova kategorie tak nechává otevřenou otázku, zda např. démiurgická tradice s většinovým křesťanstvím (ne)sdílela institucionální strukturu, rituály nebo i pojetí Ježíše. Kdyby ano, měla by „démiurgická tradice“ s většinovým křesťanstvím více společného než odlišného. V takovém případě by se však nabízel otázka, zda není Williamsovo nahrazení kategorie gnóze „rozmanitostí nových

¹⁰⁵ Možné je pochopitelně, aby kategorie z odborného jazyka byla přejata do jazyka předmětového.

¹⁰⁶ V případě janovského křesťanství v podstatě téměř vždy.

¹⁰⁷ Michael A. Williams, *The Immovable Race: A Gnostic Designation and the Theme of Stability in Late Antiquity*, (Nag Hammadi Studies 29), Leiden: Brill 1985. Williams analyzoval pět v koptštině dochovaných textů (Tajná kniha Janova, Moudrost Ježíše Krista, Evangelium Egyptanů, Tři Setovy stély, Zostrianos), které obsahují sebeoznačení „nepohnuté pokolení“.

¹⁰⁸ Je překvapivé, kolik prostoru věnuje Williams především ve svých textech o „setovcích“ detailním analýzám textů s ohledem na potenciální sociální útvary v jejich pozadí, zatímco v *The Rethinking Gnosticism* bez dalšího přebírá Starkovo pojetí „náboženského hnutí“. Stark přitom jako náboženské hnutí chápe jakýkoliv „náboženský“ útvar — autonomní náboženský směr (křesťanství, islám), ale i dílčí proudy uvnitř náboženských útvarů (např. protestantské křesťanství). Viz Rodney Stark, „Why religious movements succeed or fail: A revised general model“, *Journal of Contemporary Religion* 11, 1996, 133–146.

náboženských hnutí“ kontraproduktivní a nečiní z „déliurgické tradice“ něco víc distinktivního, než co to má označovat. Nabízí se např. otázka — odkdy lze o valentinovství hovořit jako o autonomním, tedy z protoortodoxního křesťanství vyděleném hnutí?

Takto nastíněnou kritiku lze zobecnit do dvou následujících požadavků: 1) v případě definování dílčí kategorie (konkrétní náboženské hnutí, ale např. i filosofický, literární směr) je třeba postupovat na pozadí kategorie jí nadřazené. Tedy vysvětlit, v jakých náboženských charakteristikách se daný náboženský proud odlišoval atp. 2) Aby tímto způsobem vytvořená/definovaná kategorie druhého řádu byla legitimní, je třeba, aby měla analytickou užitečnost.

Zatímco kategorie prvního řádu, tj. na rovině předmětového jazyka, bývají (ze své povahy) normativní,¹⁰⁹ v empirických disciplínách bychom na rovině meta-jazykové měli pracovat s kategoriemi hodnotově neutrálními. Je tudíž nasnadě, že možné normativní konotace kategorií vyvolávají diskuze o přiměřenosti jejich užití v odborných analýzách, podobně jako takovým impulsem může být odkrytí jejich zavádějícího užití ve vědních přístupech (v dějinách bádání). Prvně zmíněný problém v našem textu v případě kategorie gnóze ukazuje Kingová, podle níž tím, že užíváme kategorii gnóze, pokračujeme v diskreditování určitých proudů raného křesťanství, nevědomě tak vlastně přijímáme strategie herezeologů.¹¹⁰ Druhý problém, tj. zavádějící užití ve vědě, je pro Williamse hlavním důvodem, proč se zříci kategorie gnóze. Obě zdůvodnění rezignace na nějakou kategorii, totiž její původ v normativním předmětovém jazyce a její zavádějící užití badateli, jsou závažná, obecně však přesto dle nás existuje několik důvodů pro zachování kategorií (až na několik výjimek) v daném vědním oboru užívaných (byť v nějakých ohledech problematických): 1) samotné zavržení starých termínů a jejich nahrazení novými nic nemusí řešit/měnit (jak ukazuje Williamsovo démiurgické náboženství) a může jen zastírat staré problémy studia; 2) zásadní je především reflexe problémů s užitím kategorie spojených,¹¹¹ a právě v tomto ohledu lze považovat za výhodu existenci několik desetiletí či století trvajících vědecké diskuze/reflexe nad danou kategorií a těžit z jejího dědictví, byť třeba negativně. Ostatně s ohledem na zakotvení společenských věd v křesťanském západním kontextu si lze sotva představit termín zcela zbavený negativních konotací. Navíc badatel musí vždy vymezit své užití termínu (viz dále), což mj. implikuje i možnost distancovat se od negativních konotací. 3) V neposlední řadě termíny ve vědě již zavedené mohou fungovat jako

¹⁰⁹ Michael L. Satlow, „Defining Judaism: Accounting for `Religions` in the Study of Religion”, *Journal of the American Academy of Religion* 74, 2006, 837–860, 843.

¹¹⁰ K. L. King, *What is gnosticism?*, 52.

¹¹¹ *Ibid.*, 6.

„návěští“. Příklad: Někteří badatelé volají po zavržení termínu „apoštolští otcové“ z důvodu, že ne všichni autoři, tradičně subsumovaní pod tuto kategorii, byli učedníci apoštolů. Přesto, hovoříme-li v diskuzi, názvu článku, encyklopedii atp. o „apoštolských otcích“, je jasný kontext, v němž se (jakkoli kriticky — v souladu s předchozím bodem) pohybujeme. Nicméně, je pochopitelně možné najít příklady, kdy právě zmíněné odkazování k známému problému hraje roli negativní, protože například brání nové perspektivě nebo — a důležité je, že se tak děje za absence řádné reflexe (tj. bez bodu 2) - udržuje/pomáhá udržovat iluzi existence oblastí/aspektů výzkumu, jež nemají korelát v empirickém materiálu a/nebo jsou vytvářeny chybnou metodikou. Posledně zmíněné je případem „janovského křesťanství“ a nebo např. tzv. „křtitelského hnutí“.

B. Status kategorií druhého řádu

Kategoriím druhého řádu (gnóze, janovské křesťanství, náboženství, apoštolští otcové) lze přisuzovat dvojí status. Můžeme je chápat jako kategorie, jimiž popisujeme nějaké dané skutečnosti (tj. jako reprezentace skutečnosti), a nebo jako kategorie, jimiž konstruueme schémata, která slouží pouze k porozumění. Toto rozlišení v zásadě odpovídá dvěma způsobům tvorby kategorií, totiž empirickému a konceptuálnímu.¹¹²

V empirickém způsobu se zpravidla proces formování („definování“) kategorií chápe jako dialektický proces (K. Rudolph, Colpe). Z jednotlivých dokladů a teprve na základě zobecnění dospívá badatel k metajazykovým výrazům a tyto obecné výrazy (termíny) by měly být otevřeny možnosti korekce empirickým materiálem.¹¹³ Dle J. Z. Smitha celý proces zahrnuje čtyři kroky: popis, komparaci, korigovaný popis a upřesnění kategorie (description, comparison, redescription, rectification).¹¹⁴ V praxi to znamená, že badatel popíše rituál/rituální jednání, porovná jej s jinými popisy rituálů, na základě porovnání upřesňuje svůj popis a dochází k upřesnění kategorie „rituál“. V tomto smyslu jsou kategorie „čistě“ výtvorem badatelova výzkumu. Jsou vytvořeny pro analytické účely badatele

¹¹² Michael Stausberg — Mark Q. Gardiner, „Definiton“, in: Michael Stausberg — Steven Engler (eds.), *The Oxford Handbook of the Study of Religion*, Oxford: Oxford University Press 2016, 9–32, 12.

¹¹³ Kurt Rudolph, „Inwieweit ist der Begriff ‚Religion‘ eurozentrisch?“, in: Ugo Bianchi (ed.), *The Notion of „Religion“ in Comparative Research. Selected Proceedings of the XVI IAHR Congress*, Roma: L'Erma di Bretschneider 1994, 131–139, 132–133; Carsten Colpe, *Das Siegel der Propheten: Historische Beziehungen zwischen Judentum, Judenchristentum, Heidentum und frühem Islam*, (Arbeiten zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte 3), Berlin: Institut Kirche und Judentum 1990, 38.

¹¹⁴ Jonathan Z. Smith, „Epilogue: The `End` of Comparison: Redescription and Rectification“, in: Kimberley C. Patton — Benjamin C. Ray (eds.), *A magic still dwells: Comparative religion in the postmodern age*, Berkeley: University of California Press 2000, 237–241, 239.

jeho imaginativním aktem komparace a zobecnění.¹¹⁵ M. Satlow upozornil na zacyklení celého postupu: kategorie představují zobecnění jednoho příkladu skrze komparaci, zobecněno je tedy to, co je náhodně/subjektivně vybráno, pak je zpětně kategorie upřesněna,¹¹⁶ přičemž kategorie je upřesňována s ohledem na danou skutečnost, jednání atp., z níž badatel vycházel při tvorbě kategorie („rectification of the academic categories in relation to which they have been imagined“).¹¹⁷ Toto zpětné upřesnění kategorie vede nejen k její větší užitečnosti, ale také k zobecnitelné hypotéze o povaze určitých sfér lidské činnosti.¹¹⁸ Znamená to, že na základě náhodně vybraných příkladů/dokladů se vymezuje, jaký/co rituál doopravdy je, resp. jakou funkci má.¹¹⁹

První uvedené pojetí kategorií zpravidla předpokládá nějaké esence lidského jednání, jeho zákonitosti, v krajní formě jeho univerzální rysy (*sui generis*), a ty se snaží uchopit. Od tohoto pojetí chceme odlišit pragmatický přístup, který chápe kategorie druhého řádu jako *utilitární konstrukty* vytvořené pro účely analýzy.¹²⁰ Na rozdíl od předchozího („reprezentujícího“) pojetí takto pojímané kategorie nemusí označovat nic „skutečného“, nejsou chápány jako reprezentace reality. Rozdíl mezi dvěma zmíněnými pojetími statusu kategorií (reprezentace skutečnosti, nebo pouhé schéma či model pro porozumění) lze znázornit za pomoci otázky „lze danou skutečnost definovat?“¹²¹ Chápeme-li kategorie jako reprezentace skutečnosti, může být otázka přiměřená a odůvodněná různě formulovanou „neuchopitelností“ daného „fenoménu“ (složitostí, pluralitou atp.). V případě

¹¹⁵ „[Categories are] solely the creation of the scholar’s study. It is created for the scholar’s analytic purposes by his imaginative acts of comparison and generalization“. Jonathan Z. Smith, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, Chicago — London: University of Chicago Press 1982, xi.

¹¹⁶ Michael L. Satlow, „Disappearing Categories: Using Categories in the Study of Religion“, *Method and Theory in the Study of Religion* 17, 2005, 287–298. Satlow kritizuje Smitha, že to není vlastně imaginativní akt, ale kategorie vytvořená z empirie (zobecněním). Ale tento bod kritiky není oprávněný, neboť Smith upřesňuje, že kategorie náboženství je vytvořena imaginativním aktem komparace a generalizace.

¹¹⁷ J. Z. Smith, „Epilogue“, 239.

¹¹⁸ M. L. Satlow, „Disappearing Categories“, 290. („This recursive sharpening of a category, in Smith’s view, leads not only to its greater utility, but also to a generalizable hypothesis about the nature of certain spheres of human activity.“)

¹¹⁹ Na problematiku výběru pramenů a *tertium comparationis* upozornil ve svém návrhu na reformulaci Smithova modelu O. Freiberger. (Oliver Freiberger, „Elements of a Comparative Methodology in the Study of Religion“, *Religion* 9. 2018, 1–14, 8–9.)

¹²⁰ Arie L. Molendijk, „In Defence of Pragmatism“, in: Jan G. Platvoet — Arie L. Molendijk (eds.), *The Pragmatics of Defining Religion*, (Studies in the history of religions 84), Leiden: Brill 1999, 3–19; M. L. Satlow, „Disappearing Categories“.

¹²¹ V kontextu výzkumu gnóze např. Christopher Tuckett, *The Gospel of Mary*, (Oxford early Christian Gospel texts), Oxford: Oxford University Press 2007, 45.: „...there is the general issue of whether ‘Gnosticism’ is a phenomenon which can be defined at all, and if so, how.“

pragmatického či utilitárního užití je taková otázka nesmyslná, protože definovat lze vše, chápeme-li definování jako objasnění toho, jak nějaký termín užíváme.¹²²

Utilitární přístup ke kategoriím zastává mj. Satlow, podle jeho pojetí po shromáždění údajů a provedení příslušných popisů přechází badatel k samotné komparaci dat, při níž už ale s kategorií nepracuje: „V tomto okamžiku kategorie `zmizí`; odvedla svou práci, když spojila zajímavé věci.“ (Satlow hovoří o „mizejících kategoriích“.) Na rozdíl od Satlowa se však nedomníváme, že se význam kategorií vyčerpává pouze ve sběru dat. Podle nás není důvod se kategorie zřikat v dalších krocích práce, může totiž posloužit nejen ke sběru dat, ale i v jejich komparaci (srovnáváme např. jednotlivé charakteristiky) a následné argumentaci. Příklad: kategorii gnóze vymezíme za pomoci dvou charakteristik: přítomnost nižšího boha stvořitele (démiurga) a božské jiskry (duše) v člověku. Takto vymezená kategorie 1) svede dohromady texty X, Y a Z; 2) za pomoci uvedených charakteristik texty porovnáváme (jakou roli zde hraje démiurg, zda tvoří z příkazu vyššího boha, nebo na základě vlastního rozhodnutí atp.), 3) analyzujeme rozdíly a shody; 4) shrnujeme — při použití kategorie „démiurgické náboženství“, která byla vymezena způsobem A, jsme došli k závěru B. Důležité je, že si nenárokuje, že je kategorie nějakým odrazem skutečnosti, její reprezentací, nýbrž pracujeme s kategorií jako s utilitárním či pragmatickým nástrojem analýzy, tj. víceméně ve smyslu Weberova ideálního typu, jako s konstruktem, který nemá reálnou existenci, je pouze prostředkem porozumění.¹²³ V návaznosti na Jensena to lze vyjádřit tak, že kategorie nebo konceptuální modely vytvářejí, co pojmenovávají, analogicky k ilokučním řečovým aktům.¹²⁴

C. Jak s kategoriemi pracujeme a jak je hodnotíme

Kategorie druhého řádu jsou dle nás konstrukty, jejichž konkrétní uchopení („definice“) záleží na motivech, cílech a zaměření konkrétního výzkumu. Kategorie definuje (konstruuje) konkrétní badatel pro konkrétní analytické cíle výzkumu. Z toho plyne, že pro jiné konkrétní cíle může být zapotřebí formulovat jinou definici, přičemž nejde o to, která z těchto dvou definic je „pravdivější“, ale o to, zda nabízí přínosné odpovědi na dané otázky. Jinými slovy řečeno: z různých pozic se budou jevit jako vhodnější jiná vymezení. Vymezení kategorií je v tomto smyslu

¹²² A. L. Molendijk, „In Defence of Pragmatism“, 9.

¹²³ Typologie představuje utřídění většího množství jevů do jednoho typu na základě podstatných společných rysů, „které nelze empiricky nalézt v jediné formě, ani se nezískají indukčním zobecněním“. Peter Prechtl — Franz-Peter Burkard, *Metzler Lexikon Philosophie: Begriffe und Definitionen*, Stuttgart — Weimar: Verlag J.B. Metzler (3) 2008, 629–630.

¹²⁴ Jeppe Sinding Jensen, „Conceptual Models in the Study of Religion“, in: Peter B. Clarke (ed.), *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, Oxford: Oxford University Press 2009, 245–262, 256.

„pragmatickou“ záležitostí. Důležité není, jak badatel definuje kategorie, ale jak mu v konkrétním výzkumu např. to, že pracuje s širším konceptem, dovolí pojmout do výzkumu i hnutí či problémy, jež tradičně zůstávají mimo pozornost bádání, a díky tomu vysvětlit např. logiku jejich jednání, nauky atp. Právě analytická užitečnost je v pragmatickém přístupu, který v textu zastáváme, důležitým kritériem posouzení legitimacy nějaké kategorie (odtud odkaz na biblické „podle plodů jejich poznáte je“ v podtitulu textu). V určitých kontextech výzkumu se lépe osvědčují funkcionální vymezení kategorií, v jiném typu výzkumu kombinace funkcionálního a substanciálního přístupu, někdy širší, někdy užší vymezení. Proto také nenavrhneme v textu nějakou výlučně správnou a jedinou možnou definici „gnóze“. V tomto smyslu se naše pojetí blíží tomu, které v návaznosti na pragmatický kontextuální přístup R. Abelsona aplikovala na výzkum gnóze Kingová, podle níž je vymezení kategorií pragmatické, provizorní a pozicionální.¹²⁵

Když budeme parafrázovat Satlowa, „gnóze“ či „janovské křesťanství“¹²⁶ je v kontextu konkrétní argumentace cokoli, co řekneme.¹²⁷ Vzhledem k tomu, že jedním z postulátů empirické vědy je, že její postupy a výsledky musejí být intersubjektivně kontrolovatelné, může se takové tvrzení jevit jako problematické, neboť bývá spojováno s existencí obecně sdílených kategorií. Nicméně, podíváme-li se na dějiny bádání, tak badatelé — byť s nárokem na uchopení esence daného jednání — různým způsobem vymezovali, co je modlitba, oběť, náboženství atp. A protože součástí každého odborného textu je reflexe užívaných kategorií a terminologie, není pragmatické pojetí kategorií překážkou komunikace o přiměřenosti zvolené interpretace vedené mezi badateli.

¹²⁵ Karen L. King, „The Origins of Gnosticism and the Identity of Christianity“, in: Antti Marjanen (ed.), *Was there a gnostic religion?*, (Publications of the Finnish Exegetical Society 87), Helsinki — Göttingen: Finnish Exegetical Society Vandenhoeck & Ruprecht 2005, 103–120, 112; ead. *What is Gnosticism*, 169. Kingová sice argumentuje ve prospěch provizorních a pozicionálních vymezení kategorií, ale překvapivě kritizuje, když je nějaká kategorie — v tomto případě „židokřesťanství“ — vymezována různými způsoby. („... one reason why it is so imprecise is that a single category is trying to serve a variety of different purposes...“, Karen L. King, „Which Early Christianity?“ in: Susan Ashbrook Harvey — David G. Hunter (eds.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford: Oxford University Press 2009, 66–84, 78.)

¹²⁶ Připomínáme — dle našeho názoru nejsou v Janově korpusu specifika, ze kterých bychom mohli soudit, že kdyby byl autoritativním pro jeden konkrétní náboženský směr, byl by distinktivní vůči většinovému křesťanství 1. století. Je však samozřejmě legitimní, aby někdo zastával existenci janovského křesťanství, pokud jej adekvátně vymezí. Martyn, Brown, Hakola, Anderson a mnozí další janovské křesťanství adekvátně nevymezili a konstruovali jej dle nás neadekvátně. Taková kategorie tak nemá a nemůže mít žádný analytický přínos ve výzkumu raného křesťanství.

¹²⁷ To je pochopitelně radikální příklad, jde primárně o to, že zdůrazňujeme konstruuující povahu historického poznání. Zároveň opakujeme — jestliže budeme „gnózi“ považovat za náboženský proud, je třeba ho tak i vymezit.

5 SHRUTÍ

Na základě analýzy vybraných přístupů ke kategorii gnóze v dějinách bádání a konsensuálního užití kategorie janovské křesťanství současnými badateli jsme nastínili dle nás adekvátní pojetí kategorií ve společenských vědách. Diskuze nad přístupy (Williamse, Brakkeho, Kingové či např. Browna nebo Hakoly) vedla k zformování několika problémů, jejichž řešením jsme se zabývali na obecné teoretické rovině, přičemž v případě obou kategorií spojujícím bodem diskuzí bylo vytváření a použití kategorií ve společenských vědách.

Adekvátní, resp. legitimní analytické kategorie jsou dle nás takové, které 1) jsou druhého řádu, tzn. nejsou primárně založeny na sebeoznačení/sebeepochopení, 2) nejsou chápány jako pravdivé nebo nepravdivé reprezentace skutečnosti, ale jako (utilitární) schémata k porozumění nějaké skutečnosti, 3) jsou řádně vymezeny a zdůvodněny. S ohledem na povahu, fragmentárnost a množství dochovaných pramenů ke studiu raného křesťanství má takové pojetí dle nás několik výhod.

Ad 1) Zřetelně se oddělí kategorie analýzy od potenciálních normativních kategorií prvního řádu a odpadá potřeba podsouvat zkoumaným dokladům nám vlastní potřebu nálepkování. Ad 2) Byť usilujeme o co nejadekvátnější poznání/uchopení zkoumaných skutečností, do popředí vystupuje vědomí toho, že data, s nimiž pracujeme, nemají nějakou nezávislou existenci, ale jejich podoba záleží na tom, jaké konceptuální nástroje užíváme. Ad 3) Ačkoliv řádně vymezená kategorie může být banální a může se to zdát jako samozřejmost, zejména pokud zastáváme pragmatické pojetí, viděli jsme, že janovské bádání víceméně nebylo a není schopno řádně vymezené a zkonstruovat kategorii, s níž interpretuje Janův korpus. Interpretace konkrétního materiálu bez řádného a reflektovaného vymezení kategorie, skrze níž se k pramenům vztahujeme, má za následek jejich ideologické zkreslení. Taková kategorie však nejen že zkresluje dané prameny (v našem případě Janův korpus), ale zkresluje i širší interpretovaný kontext (rané křesťanství). Nevymezenit proto řádně kategorii, kterou badatel následně použije na analýzu nějaké skupiny textů, tak může mít dalekosáhlé důsledky i pro interpretaci jiných textů.

REFORMOVANÁ CIRKEV A KNIEŽACIA MOC V SEDMOHRADSKU V 16.- 17. STOROČÍ¹

ANNAMÁRIA KÓNYOVÁ
PREŠOVSKÁ UNIVERZITA V PREŠOVE
UNIVERSITY OF PRESOV
annamaria.konyova@unipo.sk

THE REFORMED CHURCH AND PRINCELY POWER IN THE TRANSYLVANIAN PRINCIPALITY IN THE 16TH – 17TH CENTURY

Abstract: The Calvinist Reformation had its own specific character in Transylvania during the 16th and 17th centuries. The process of reformation was very narrowly connected with the process of the rising independent Transylvania. These processes were started after the Battle of the Mohács (1526) when the internal and international conditions allowed for the penetration of the ideas of Lutheranism and also the teaching of Calvinism in the 50s of the 16th century. The ideas of Calvinism were mainly accepted by ethnic Hungarians. In 1564 during the synod in Nagyenyed the followers of Lutheranism and Calvinism definitely separated, and the Calvinist established the first bishop, František Dávid. During the following years the Calvinist church had to fight with the radical teaching of Unitarianism, because many famous representatives of Calvinism accepted Unitarianism, for example František Dávid or Gašpár Heltai (who translated the Bible into Hungarian). The “golden age” for the Reformed church in Transylvania was the government of Gabriel Bethlen and Juraj I. Rákóczi. Both of them were wealthy supporters of Calvinism and established many schools (Sárospatak, Nagyenyed). In this period the Reformed church started reformation activities among the Romanian (Orthodox) population, but with not great success. The decline of religious freedom in Transylvania started during the 80s of the 17th century when the principality was coming back under the domination of the Habsburgs.

Keywords: calvinism; Transylvania; reformed church; Bethlen; Rákóczi; princeps

THEOLOGICAL REVIEW, Vol. 92, 2020, No. 2, Number of Article 2, p. 150 – 168.

DOI: 10.14712/12117617.92.2.2

Reformácia a najmä prenikanie švajčiarskej reformácie na územie Sedmohradského kniežatstva sa uskutočnilo takmer súbežne s konštituovaním sa Sedmohradska ako samostatného politického celku. V stredoveku bolo Sedmohradsko súčasťou Uhorského kráľovstva, ale po nešťastnej bitke s Osmanskou ríšou pri Moháči 29. augusta 1526 sa krajina o niekoľko desaťročí rozpadla na tri časti. Územie medzi Dunajom a Tisou postupne ovládla Osmanská ríša, Habsburgovci si svoje politické a územné nároky uplatnili v západnej časti krajiny

¹ Štúdiá vznikla v rámci riešenia grantového projektu VEGA 1/0477/20 Pramene k dejinám cirkví na Slovensku v ranom novoveku.

a na území dnešného Slovenska tvoriaceho tzv. Kráľovské Uhorsko a z východnej časti krajiny nazývanej ako aj „*východné Uhorské kráľovstvo*“ sa vytvoril nový politický útvar Sedmohradské kniežatstvo pod nadvládou rodu Zápoľský.²

Sedmohradsko vykazovalo už v stredoveku značnú etnickú a konfesiónálnu rôznorodosť. Z hľadiska etnickej skladby bola v polovici 16. storočia vyše polovica obyvateľov Sedmohradska maďarskej etnicity, asi tretina obyvateľov tvorili ortodoxní Rumuni na juhu, v horských oblastiach, 8% Sasov tvorilo obyvateľstvo vyspelých saských miest³ na juhu Sedmohradska. V 17. storočí sa tento pomer zmenil, klesol podiel maďarského etnika na 40-50%, v prospech rumunského tvoriaceho 30-40%, saské obyvateľstvo činilo 10-15%.⁴ Pestré etnické zloženie Sedmohradska malo významný vplyv na charakter a špecifické črty reformácie a na následný rôznorodý konfesiónálny obraz obyvateľstva.

Počiatky reformácie sa objavujú v Sedmohradsku už v predmoháčskom období, pretože nemecké obyvateľstvo bohatých obchodných a remeselníckych saských miest sa veľmi skoro dostalo do kontaktu s učením Martina Luthera. Už v 30-tych rokoch 16. storočia prebieha zápas medzi obyvateľstvom saského územia, najmä miest ako Sibiu (Sibiu, RO), Brašov (Brasov, RO), Šegešvár (Sighisoara, RO), Bistrica (Bistrita, RO) s miestnym katolíckym klérom, dochádza k častým stretom medzi svetskou a cirkevnou vrchnosťou. K najväčším odporcom reformácie v cirkevných kruhoch patrili v tomto počiatočnom období varadínsky biskup a kardinál Juraj Martinuzzi Fráter.

Rýchle šírenie reformácie mali vplyv nekonsolidované vnútorné pomery, ovplyvnené najmä zápasom Ferdinanda Habsburského a Jána Zápoľského o uhorskú korunu. Okrem toho aj Ján Zápoľský do istej miery inklinoval k reformácii, takže na svojom území jej šíreniu nebránil. Nemecká reformácia sa zo saského územia postupne rozšírila najprv do zmiešaných maďarsko-nemeckých, neskôr maďarských území. Dôkazom toho, že nemecká reformácia sa v Sedmohradsku veľmi rýchlo etablovala, je aj prvý snemový zákon o náboženskej tolerancii vydaný na krajinskom sneme v Torde (Turda, RO), následne v roku 1552 zákonné články č. 15.-18. sa vzťahovali len na katolíkov a evanjelikov, mali zamedziť ich vzájomným sporom a obidvom náboženstvám prikazovali toleranciu.

² Celý tento proces sa uskutočňoval postupne od polovice 16. storočia. Za medzník sa považuje uzavretie tzv. speyerskej dohody medzi uhorským panovníkom Maximiliánom I. a synom Jána Zápoľského Jánom Žigmundom v roku 1571, ktorá vymedzuje hranice Sedmohradského kniežatstva, uznáva kniežací titul Jána Žigmunda a tým potvrdzuje samostatnosť Sedmohradska.

³ Szászsebes (Mühlbach, Sabesium), Szászváros (Broos, Orastie), Nagyszeben (Hermannstadt, Sibiu), Brašov (Brasov, Kronstadt) atď..

⁴ PAPP, Klára: *Erdélyi Fejedelmek*. Debrecen : TKK, 2008. Bližšie *Erdély története a kezdetektől 1606-ig I*. Budapest : Akadémiai kiadó, 1988.

Kalvínske reformačné učenie začína vo väčšej miere prenikať na územie Sedmohradska v 50-tych rokoch 16. storočia, najmä z Debrecína (Debrecen, HU) a zo Zátisia, vplyvom pôsobenia reformátorov Martina Sántu Kalmácsehiho a Petra Juhásza Méliusa.⁵ Ojedinelé známky skoršej prítomnosti švajčiarskej reformácie možno badať už v 40-tych rokoch, keď napr. v Brašove stojí proti Jánovi Honterovi skupina prívržencov radikálnejšieho učenia na čele s Jeremiášom Jekelom.⁶ Medzi maďarským obyvateľstvom sa o rozšírenie kalvínskej reformácie pričínili paradoxne dvaja Sasi, Gašpar Heltai⁷ a František Dávid⁸.

Sasi nakoniec pod vedením kazateľa Jána Hontera (Honterus) zotrvali na nemeckom reformačnom učení a z politického i náboženského hľadiska sa ešte viac zomkli, väčšina maďarského obyvateľstva postupne prešla od nemeckého reformačného učenia ku švajčiarskej reformácii.

V Sedmohradsku od počiatkov šírenia kalvinizmu, proti nemu viedli luteráni netolerantnú politiku, na mnohých synodách, verejných dišputách sa snažili poukázať na nesprávnosť ich učenia priviesť jeho prívržencov späť k luteranizmu. Na saskej (luteránskej) synode v Sibini roku 1557 hneď prvý článok hovorí takto: „*Nových Nestoriánov a Sakramentárov, teda všetky bludy Berengara, Viklefa, Karlstadta, Zwingliho, Oekolampadia, Kalvína zatracujeme.*“ a zároveň nasledujúci článok potvrdzuje výklad Večere Pánovej podľa Wittenbergu. Ďalšia synoda sa uskutočnila v Koložvári (Cluj-Napoca, RO) 13. júna 1559, kde sa mala konať dišputa s prívržencami kalvinizmu. Keďže pozvaný Kalmácsehi sa jej pre chorobu nemohol zúčastniť, bol luteránmi označený za zbabelca a kacíra a znova sa potvrdilo nemecké učenie a zároveň všetkých sakramentárov vylúčili z cirkvi. I synoda maďarských a sikulských luteránov v Torde v máji 1559, aj keď sa jej zúčastnil

⁵ Bližšie LOESCHE, György: *Kálvin hatása és a kálvinizmus európa keleti országaiban*. Debrecen : Hegedüs és Sándor könyvkiadóhivatala, 1912. SZABÓ, S.József: *A helvét irányu reformáció elterjedése Magyarországon és Erdélyben*. Debrecen : Hegedüs és Sándor könyvkiadóhivatala, 1912.

⁶ RÉVÉSZ, Imre: *Magyar református egyháztörténet 1520 – 1608*. Debrecen : Debrecen és a Tiszántúli református egyházkerület könyvnyomdájá-vállalata, 1938, s. 83.

⁷ Gašpar Heltai (Helth) sa narodil niekedy na začiatku 16. storočia v Nagy Disznód (Heltau, RO) pri Sibini v saskej rodine. Študoval vo Wittenbergu. Najvýznamnejší počin spojený s jeho menom je preklad Biblie do maďarčiny, s ktorým začal už začiatkom svojej kazateľskej činnosti. Podarilo sa mu preložiť väčšiu časť Starého Zákona a celý Nový Zákon. Do konca 50-tych rokov viedol boj za zamedzenie šírenia kalvínskej reformácie, ale v roku 1558 sa sám stal jej prívržencom, o desať rokov na to prestúpil k unitárom. *Pallas Nagy Lexikona* 9. Budapest : Pallas irodalmi és nyomdai részvénytársaság, 1895, s. 34.

⁸ František Dávid (Hertel) sa narodil v roku 1520 v Koložvári v saskej rodine. Študoval vo Wittenbergu, po návrate sa stal luterským kazateľom a viedol ostré dišputy proti šíriteľom kalvinizmu. V roku 1559 však prestúpil ku švajčiarskej reformácii. S jeho menom sa spája vznik samostatnej reformovanej cirkvi v Sedmohradsku. V 60-tych rokoch sa stále viac dostáva pod vplyv antitrinitarizmu a nakoniec roku 1565 prestupuje k unitárom a stal ich prvým biskupom. *Pallas Nagy Lexikona* 5, Budapest : Pallas irodalmi és nyomdai részvénytársaság, 1893, s. 66.

Kalmáncsehi, snažiac sa obhájiť švajčiarske učenie, sa skončila ostrými vyjadreniami o sakramentároch. Kalmáncsehiho argumenty zapôsobili na prítomného koložvárskeho biskupa Františka Dávida tak výrazne, že sa vzdal svojho úradu a vyzval saskú cirkev ku korektnému usporiadaniu vzťahov s kalvínmi.⁹ I keď synoda v Medgyesi (Medias, RO) v auguste 1559 skončila jednoznačným odmietnutím akéhokoľvek kompromisu luteránskej cirkvi s kalvínmi, František Dávid a Peter Juhász Mélius sformulovali vo Veľkom Varadíne spis o kalvínskom chápaní Večere Pánovej a následne zvolali synodu uhorských a sedmohradských prívržencov kalvinizmu do Marosvásárhelyu (Tirgu Mures, RO) na 1. novembra 1559. Tu bolo prvýkrát v maďarčine vydané vierovyznanie podľa švajčiarskej reformácie.

Náboženské spory medzi luteránmi a kalvínmi, do ktorých sa začali zapájať i svetské osoby, neprispievali ku stabilite vnútorných pomerov i tak politicky nestabilného Sedmohradska.¹⁰ Preto knieža Ján Žigmund nariadil uskutočnenie ďalšej synody v Medgyes (Medias, RO) na 10. januára 1560 pod záštitou evanjelického biskupa Mateja Heblera. Kalvínske učenie na nej hájili František Dávid a Gášpar Heltai. Pretože synoda skončila bez výsledku, no snem zároveň potreboval istý záver (dohodu), aby mohol sformulovať svoje zákonné stanovisko k jednotlivým náboženstvám, opätovne nariadil konanie verejnej dišputy medzi oboma protestantskými učeniami, ktorej sa mali mimo cirkevných osôb zúčastniť šiesti šľachtici, snemová komisia a zástupcovia Sasov. Niekoľko dní trvajúca dišputa skončila nie dohodou, ale osobitnou formuláciou názorov na jednotlivé vieroučné záležitosti. Vieroučné články kalvínov mali 15 a luteránov 14 bodov a ukázali neprekonateľnú priepasť v zjednocujúcich snahách medzi obidvoma reformačnými učeniami.¹¹ I keď v tom čase mal ku kalvínskemu učeniu blízko i Ján Žigmund, na sneme v Koložvári roku 1563 nemal odvahu ešte verejne vystúpiť v prospech kalvinizmu a zákonne mu zabezpečiť legitimitu. Pretože v čase konania snemu bol odkázaný na saskú vojenskú pomoc, nemohol si dovoliť obrátiť sa proti nim v otázke náboženstva. Na sneme bola preto potvrdená všeobecná formulácia o náboženskej slobode, pojednávajúca o katolíkoch a evanjelikoch.¹²

⁹ KISS, Áron (ed.): A 16. században tartott magyar református zsinatok végzései. Ed. Budapest : Magyarországi protestanszegylet, 1881, s. 46.

¹⁰ V roku 1559 zomiera kráľovná Izabela, matka Jána Žigmunda a na sedmohradský trón nastupuje jej syn Ján Žigmund vo veku 19 rokov. S územnými nárokmi ihneď vystúpili Habsburgovci, v neistých časoch začiatku vlády k Habsburgovcom odišli niektorí prívrženci kráľovnej (Melíchar Balassa), v roku 1562 vypuklo povstanie medzi Sikulmi a v tom istom roku vtrhlo do Sedmohradska i kniežacie vojsko.

¹¹ KISS, Áron: c.d., s. 57.

¹² ZSILINSZKY, Mihály: *A magyar országgyűlések vallásügyi tárgyalásai a reformációtól kezdve 1.* Budapest : Hornyánszky Viktor könyvnyodája, 1891, s. 122.

Súbežne s účasťou širiteľov kalvínskeho učenia na protestantských synodách a dišputách, kde obhajovali svoje názory, podnikali kroky smerujúce k formulácii vlastných ucelených vieroučných článkov a vytvoreniu samostatnej cirkvi. Po stretnutiach v Medgyesi sa začali vedúci predstavitelia kalvinizmu tak v Sedmohradsku i Uhorsku spoločne organizovať, takmer súbežne sa v rokoch 1561 – 1562 uskutočnila synoda vo Veľkom Varadíne, Debrecíne a Jágri, kde boli prijaté obširné kalvínske vierovyznania, známe pod názvom Debrecínske alebo Debrecínsko-Jágerské vyznanie. V roku 1563 sa uskutočnila v sedmohradskej Torde ďalšia kalvínska synoda, ktorá bola pokračovaním synody v Tarcale¹³. V Torde boli prítomní sedmohradskí i uhorskí kalvíni a prijali Tarcalské vierovyznanie podľa učenia Teodora Bézu, ktoré sa preto zvykne nazývať i Tarcalsko-Tordské vyznanie.

Začiatkom roku 1564 sa v Šegešvári (Sighisoara, RO) uskutočnil sedmohradský snem a predmetom rokovania sa stala mimo iných vecí aj potreba usporiadania pomerov medzi protestantskými cirkvami. Po skončení snemu mala byť začiatkom apríla toho istého roku zvolaná synoda do Enyedu (Aiud, RO), kde sa mali definitívne vyriešiť vzťahy dvoch protestantských učení.

Synody v Enyede sa zúčastnilo i samotné knieža, predsedom synody bol jeho osobný lekár a poradca Juraj Blandrata.¹⁴ Synoda v podstate len potvrdila rozdelenie protestantov a skončila sa voľbou samostatných superintendentov: pre Sasov sa stal superintendentom Matej Hebler, pre evanjelických Maďarov a Sikulov Dionýz Alesius a pre kalvínov František Dávid.

Rozhodnutia synody dostali zákonnú podobu na sneme zvolanom už v júni 1564 do Tordy, 5. zákonný článok znel takto: „*Ďalej keďže v záležitosti viery, a hlavne vo veci Večere Pánovej boli medzi koložvárskou maďarskou cirkvou a sibiňskými kazateľmi saskej národnosti rôzne hádky, spory, boje a rôzne výklady viery, aby sa takéto nejasnosti odstránili a upokojilo sa svedomie obidvoch strán a zabezpečil sa pokoj pre obyvateľstvo, nariaďuje sa, že obidve, koložvárska i sibiňská cirkev môže slobodne vyznávať náboženstvo a učenie, ktoré sa im páči, ale tak, že ak chce koložvársky kazateľ kázať svoje vyznanie v meste alebo obci, nemôže ku tomu nútiť ľud, ale musí kázať podľa tej viery a učenia, ktoré si želá dané mesto alebo obec, ináč môže byť z miesta prepustený. To isté platí aj pre sibiňské cirkevne územie. Ak sa niekto chce pripojiť ku koložvárskej alebo sibiňskej cirkvi, alebo chce podľa nich prijímať Večeru Pánovu, môže zo sibiňskej superintendencie kvôli*

¹³ Na synode v Tarcali pod záštitou tokajského hradného kapitána Jána Žigmunda Františka Némethiho roku 1562 bolo prijaté kalvínske vyznanie viery pre oblasť Horného Uhorska.

¹⁴ Bol to taliansky lekár, pôsobil v Poľsku, neskôr prešiel do Sedmohradska, bol prívržencom radikálneho učenia antitrinitarizmu.

prijatiu Večere Pánovej ísť do obce s koložvárskou vierou, nikto nech mu v tom nebráni, nezosmiešňuje ho a nesmeje sa mu.“¹⁵

Sedmohradská reformovaná superintendencia vznikla teda po synode v Nagyenyede roku 1564 a jej prvým biskupom sa stal František Dávid. Po niekoľkoročných dišputách a bojoch o dosiahnutie uznania sa kalvínska cirkev natoľko posilnila a rozšírila svoj vplyv, že takmer ihneď po svojej konštitúcii začala vyvíjať snahy nielen na upevnenie svojich pozícií, ale aj o získanie dominantného postavenia v náboženskom i kultúrnom živote Sedmohradska. Keďže evanjelická cirkev mala svoje postavenie pevné, ambície kalvínskych predstaviteľov začali smerovať na „pohltenie“ zvyšného katolíckeho obyvateľstva. Katolíci sa vyskytovali najmä medzi sikulským obyvateľstvom. Tieto snahy boli podporené vývojom politických udalostí, pretože práve v tom období viedol Ján Žigmund a Maximilián Habsburský takmer permanentný boj, čím sa osoba nepriateľa - Habsburgovcov spájala s katolicizmom. Náboženská intolerancia kalvínskej cirkvi bola zároveň spätá i s hnutím puritanizmu, ktoré začalo do nej prenikať.¹⁶ Už v roku 1565 sa predstaviteľom kalvínskej cirkvi podarilo na sedmohradskom sneme presvedčiť Jána Žigmunda, aby vydal nariadenie, v ktorom sa katolíckych kňazov nariadila povinnosť platiť tzv. census cathedraticus, táto povinnosť ostala ponechaná i Sasom, no tento poplatok nemuseli platiť kalvíni. Nasledujúci snem roku 1566 v Torde priniesol ešte tvrdšie opatrenia voči katolíkom. Nariadil, aby všetky cirkevné katolícke osoby opustili krajinu, jedinou možnosťou ako ostať bola konverzia. Kvôli komplikovanej vnútropolitckej situácii však toto striktné opatrenie nikde nevstúpilo naozaj do praxe a už na nasledujúcom sneme toho istého roku 1566 bola znova obnovená sloboda vyznania pre všetky tri náboženstvá, čiže evanjelikov, kalvínov a katolíkov. Naproti tomu bolo zakázané ortodoxné vierovyznanie. Ďalšími prejavmi infiltrácie kalvinizmu i do verejného života bolo, že od roku 1565 až po zánik kniežatstva sa rokovacím jazykom sedmohradských snemov stala maďarčina ako jazyk dominantný pre kalvínsku „maďarskú vieru“, ako ju zvykli v Sedmohradsku nazývať. Miestom šírenia kalvinizmu sa stali školy, ktorých zriadenie a obnovu kalvínska cirkev súrila.¹⁷

Veľmi skoro sa však ukázalo, že nie zvyšok katolíckej cirkvi má byť tým, proti ktorému treba bojovať, ale stále viac sa ukazujúce prenikanie antitrinitarizmu do Sedmohradska alebo presnejšie do reformovanej cirkvi. Totiž práve z jej radov

¹⁵ ZSILINSKY, Mihály: c.d.1, s. 129.

¹⁶ S puritanizmom prenikal do kalvinizmu ešte väčšia striktnosť v cirkevnom, morálnom, verejnom živote, prísnejšia morálka, väčšia zjednodušenosť liturgie, ktoré samozrejme zvýraznilo negatívne vnímanie všetkého iného v cirkevnom živote, čoho najvýraznejším reprezentantom bola práve katolícka cirkev. Tak sa ničili v kostoloch orgány, oltáre, obrazy a pod.

¹⁷ POKOLY, József: *Az erdélyi református egyház története 1.* Budapest, 1904, s. 169.

prestúpilo najviac veriacich ku novým, ešte radikálnejším reformačným učeniam. Najväčšiu úlohu v tomto procese zohral Juraj (Giorgo) Blandrata¹⁸. Učenie popierajúce trojedinosť Boha šírilo v Uhorsku i Sedmohradsku už počas 50-tych rokov 16. storočia takisto taliansky humanista a učenec František (Francisco) Stancaró, ale nedokázal ešte v tom období získať väčšiu podporu.¹⁹ Blandrata prišiel do Sedmohradska koncom 50-tych rokov z Poľska a zvolil si inú taktiku. Najprv svojím vplyvom na mladého kniežaťa Jána Žigmunda urýchlil proces vzniku samostatnej kalvínskej cirkvi, aby potom mohol ľahšie presadiť unitarizmus. Blandrata pre nové učenie získal mnohé vplyvné cirkevné a svetské osoby, medzi nimi Františka Dávida, a dokonca aj mladého sedmohradského kniežaťa Jána Žigmunda. V osobe Františka Dávida získalo hnutie antitrinitarizmu²⁰ mocný nástroj, pretože ako uznávaná cirkevná autorita, vynikajúci rečník, erudovaný diskutér dokázal veľmi presvedčivo a rýchlo získať sympatie či už kazateľov, alebo laikov pre nové učenie. Kalvínska cirkev sa snažila proti tomuto radikálnemu učeniu viesť dišputy, synody, no nedokázala však zabrániť jeho etablovaniu.

V roku 1566 boli kvôli „nebezpečenstvu“ unitarizmu za sebou zvolané tri synody do Tordy, Karlovho Belehradu (Alba Iulia, RO) a Marosvásárhelyu (Tirgu Mures, RO). Tak ako to bolo v prípade rozdelenia sedmohradského protestantizmu na luteránov a kalvínov, ani v prípade kalvínskej cirkvi sa nepodarilo na synodách udržať jednotu, práve naopak. Synody a dišputy skôr napomáhali prezentovaniu učenia antitrinitarizmu a pomáhali k jeho stále väčšej popularite. Úspechom pre nové učenie bolo aj získanie náklonnosti samotného kniežaťa.²¹ Postavenie unitárov posilnil aj snemový zákon z roku 1568 vydaný v Torde, kde sa vlastne potvrdzuje sloboda vyznania a zdôrazňuje, „že kazatelia kázu a hlásajú Evanjélium podľa vlastného výkladu a keď spoločenstvo chce, tak ho nikto nemôže nútiť,... preto ani nikto zo superintendentov, ani iní nemôžu kazateľa ohrozovať, haníť kvôli religii....nikoho poslať do väzenia ani prepustiť z miesta nemožno kvôli jeho učeniu.“²² Zákon okrem slobodného hlásania akéhokoľvek učenia zamedzil právo superintendentov zasiahnuť vo svojich cirkevných dištriktoch proti kňazom, ktorí sa vo svojich učeniach odchyľovali od stanovenej dogmy. Tým sa dala voľná cesta šíreniu unitarizmu, ale aj ďalších nových reformačných smerov. Všeobecne sa

¹⁸ Pred pôsobením Blandratu v Sedmohradsku, Uhorsku a Poľsku písala ženevská cirkev varovné listy, v zmysle, že patrí k šíriteľom bludov, sektárom. Jeho veľkým odporcom bol samotný Kalvín, ktorý vyvinul veľké úsilie, aby mu zamedzil v činnosti.

¹⁹ RÉVÉSZ, Imre: *Magyar református egyháztörténet 1520 – 1608*. Debrecen : Debrecen és a Tiszántúli református egyházkerület könyvnyomdája-vállalata, 1938, s. 90.

²⁰ Niekedy sa označovalo aj arianizmus, od 17. storočia získalo v Sedmohradsku pomenovanie unitarizmus

²¹ KISS, Áron: c.d., s. 633.

²² ZSILINSZKY, Mihály: c.d. 1, s. 140.

uznáva, že po sneme v Torde bolo v Sedmohradsku zabezpečené slobodné vyznanie pre štyri náboženstvá: kalvínske, evanjelické, katolícke a unitárske.

Ani po vydaní snemového zákona z roku 1568 neutíchol boj medzi kalvínmí a unitármi. Za kalvínsku cirkev bol vedúcou osobnosťou týchto aktivít Peter Juhász Mélius²³, kým jeho protivníkom bol František Dávid. Naďalej sa konali dišputy, obidve strany vydávali obranné i útočné spisy, využili každú príležitosť na očistenie opozície. Tento stav ešte viac podporil nerozhodný výsledok (predsa len v prospech unitarizmu) krajinskej dišputy vo Veľkom Vardíne 20. októbra 1569. Ku koncu 60-tych rokov aj napriek veľkému vypätiu síl predstaviteľov kalvínskej cirkvi väčšina jej veriacich v Sedmohradsku spolu s kniežaťom a jeho najbližšími prívržencami prešla k unitarizmu. Dokonca v roku 1669 prešiel na staré kolená k unitarizmu i Gašpar Heltai.²⁴ Jediným chýbajúcim aktom pre ukončenie procesu konštituovania unitárskej cirkvi bolo vydanie zákonného článku sedmohradského snemu. Takýto snem bol kniežaťom zvolaný na 6. januára 1571 do Marosvásárhelyu, kde po búrlivej rozprave v miestnom kostole bol prijatý zákon zabezpečujúci slobodu náboženského vyznania pre unitárov.²⁵ Udalosti sa však nečakane zmenili, keď začiatkom marca 1571 Ján Žigmund náhle zomrel. Tak stratil unitarizmus vrátane Františka Dávida svojho ochrancu a tak väčšina veriacich sa postupne vrátila ku kalvinizmu. Po takmer desaťročie trvajúcom boji medzi kalvinizmom a unitarizmom sa nakoniec tot súperenie skončilo v prospech reformovanej cirkvi.

Po smrti Jána Žigmunda bol takmer jednohlasne za sedmohradské knieža zvolený Štefan Báthory. Ako presvedčený katolík mal za cieľ prinavrátanie strategických pozícií katolíckej cirkvi, ale keďže na trón nastúpil v zložitej vnútro politickej a zahraničnopolitickej situácii, v otázke náboženstva ponechal existujúci stav, čiže toleranciu štyroch cirkví, ale zároveň veľmi prísne dbal o zamedzenie šírenia nových učení, ktoré sa prejavilo vo vydaní troch tzv. inovačných zákonov. Paradoxne vďaka Báthoryho katolicizmu sa zachránil sedmohradský kalvinizmus pred úplnou likvidáciou unitármi. Proti unitárom nezasiahol priamo, ale prostredníctvom

²³ Mélius sa v sedmohradských záležitostiach angažoval i z obavy, že prílišné posilnenie unitarizmu v Sedmohradsku môže viesť k začiatku jeho väčšieho prenikania do Uhorska, čím by sa do ohrozenia mohla dostať i kalvínska cirkev. Preto už po synodách v roku 1566 podnikol kroky na posilnenie uhorského kalvinizmu, v dôsledku čoho zvolal synodu do Debrecína roku 1567, kde bolo prijaté II. Helvétske vyznanie viery a cirkevný zákonník.

²⁴ BUCSAY, Mihály: A magyar református egyház története. Sárospatak : Sárospataki Református Kollégium Teológiai Akadémiája, 1995. (Reprint 1. vydania z roku 1949), s. 79.

²⁵ Za zmienku stojí snem usporiadaný rok predtým v Medgyesi. Tu boli prijaté tvrdé zákony proti unitárom, ktorých jediným dôvodom bolo politické taktizovanie, totiž práve v tom roku mali Ján Žigmund a Maximilián uzavrieť mierovú dohodu, ktorá mala byť spečatená svadbou kniežaťa s jednou z Maximiliánových neteří. Keďže v danej dobe by k dobrému menu mladého kniežaťa nepridali správy o jeho otvorenej podpore „kacírskeho učenia (unitarizmu)“ rozhodol sa, že so snemovým potvrdením unitarizmu ešte počká. Mimo toho sa unitarizmus dal v Sedmohradsku vyznávať i bez toho, aby bol potvrdený zákonom.

svojich krokov ich značne oslabil. Pre kalvínsku cirkev vykonal tiež niekoľko pozitív, akým bolo povolenie vizitovať v celej krajine podľa 6. zákonného článku roku 1577.

Roku 1588 sa novým sedmohradským kniežaťom stal Žigmund Báthory. Mal jezuitskú výchovu, malý politický talent a svojou nerozhodnou a nepremyslenou politikou priniesol pre celé Sedmohradsko veľký úpadok, ktorý sa samozrejme prejavil aj v oblasti náboženského života.²⁶ Za jeho vlády začala za pomoci jezuitov rekatolizácia krajiny, v ktorej pokračovali aj jeho nástupcovia. K rozvratu krajiny prispela aj 15-ročná vojna s Osmanskou ríšou, ale aj plienenie cisárskych vojsk generála Barbiana Belgiojosa na území Sedmohradska.

Zmena pomerov nastala v Sedmohradsku v roku 1605, keď sa novým kniežaťom stal jeden z najvplyvnejších a najbohatších magnátov, ktorý bol kalvínskeho vyznania, Štefan Bocskai. Protireformačné aktivity prestali a koncom jeho vlády boli nariadením z krajiny vypovedaní jezuiti. Na čelo kalvínskej cirkvi sa za jeho vlády postavil biskup Michal Tasnádi Veres (Ruber), ktorý naštartoval proces konsolidácie a znovaupevnenia kalvínskej cirkvi v Sedmohradsku. Bocskai v decembri roku 1606 zomrel a jeho nástupcom sa stal Žigmund Rákóczi. S ním sa spája obnova slobodného náboženského vyznania v Sedmohradsku pre všetky štyri sedmohradské náboženstvá v roku 1607. Po niekoľko mesačnej vláde bol po abdikácii Žigmunda Rákócziho na sneme v Koložvári v marci 1608 za knieža zvolený mladý ambiciózný Gabriel Báthory. Na začiatku svojej vlády, pretože sa chcel oprieť o vojenskú podporu hajdúchov²⁷, sa javil ako veľký podporovateľ reformovanej cirkvi. Na sneme v roku 1608 zaručil kalvínskej cirkvi slobodné vyznávanie viery v Koložvári, kde dovtedy bol kalvínsky zbor pod vedením unitárov, rovnako v Dési a Torde oslobodil kalvínsku cirkev od unitárskej nadvlády. Báthory sa snažil kalvínsku cirkev v celej krajine podporovať i finančne.²⁸ Hoci sa Gabriel Báthory svojou politikou a mravným životom nezapísal najlepšie do dejín Sedmohradska, vo vzťahu k reformovanej cirkvi mu právom možno priznať, že za krátke obdobie vlády prispel k jej celkovému posilneniu.²⁹ Po jeho zavraždení hajdúchmi, ktorí sa

²⁶ Počas svojej vlády sa štyrikrát vzdal kniežacieho stolca a krajinu prenechal najprv kardinálovi Andrejovi Báthorymu, potom valašskému vajdovi Michalovi a nakoniec cisárovi Rudolfovi II. Za jeho vlády sa intenzívne vyvíjali snahy o uzavretie spojenectva s Habsburgovcami, v ktorom videl on i niektorí sedmohradskí magnáti možnosť oslobodenia sa od tureckej moci. Keď sa o týchto plánoch Turci dozvedeli, po víťaznej bitke pri Mezőkeresztesi, začali turecké jednotky i splienením Sedmohradska.

²⁷ Boli vojenským elementom zloženým z bezprístrešných vrstiev obyvateľstva, poddaných ale i schudobnejšej nižšej šľachty, pre vyšší žold boli ochotní bojovať za akúkoľvek stranu, po prepustení z vojska vytvárali nebezpečné, pustošiace skupiny. Spočiatku bojovali v cisárskom vojsku, potom prešli ku Bocskaiovi, ktorý ich usadil v Sabolčskej a Biharskej stolici, boli im udelené rôzne výsady a postupne zanechali vojenské zamestnanie.

²⁸ RÉVÉSZ, Imre: c.d. 1., s. 369.

²⁹ POKOLY, József: Az erdélyi református egyház története 2. Budapest, 1904, s. 52.

dozvedeli, že chce krajinu odovzdať do rúk Habsburgovcov, sa novým kniežaťom stal Gabriel Bethlen.³⁰

Vo vzťahu Bethlena a protestantizmu možno vyzdvihnúť dve základné skutočnosti. Sám ako veľmi zbožný človek, oddaný kalvínskej cirkvi a zároveň tolerantný voči iným náboženstvám prispel k rozkvetu nielen Sedmohradska, ale aj kalvínskej cirkvi v krajine. Po svojom zvolení za sedmohradské knieža v roku 1613 sa zaviazal k dodržiavaniu náboženskej slobody.³¹ Druhým faktom je, že v čase zúriacej tridsaťročnej vojny, keď inde víťazil katolicizmus, ubránil Sedmohradsko pred katolíckou reakciou a vytvoril zo Sedmohradska slobodný štát, ktorý sa stal ochrancom a „garantom“ protestantizmu v materskej krajine, v Uhorsku, ale aj pre zahraničných protestantských exulantov. Už v roku 1614 na sneme v Medgyesi vydal zákonné články povoľujúce slobodnú vizitáciu farností seniormi a biskupmi pre všetky povolené náboženstvá, vyzýval k zakladaniu a obnove škôl v celej krajine a nariadil vrátenie skonfiškovaných zvonov. 10. augusta toho roka zas vydal privilégium pre reformované a unitárske spoločenstvo veriacich v Háromszéku v Sikulsku. Vyzdvihol ich príkladné spolunažívanie a udelil im isté výsady v cirkevnej samospráve, cirkevných predstaviteľov oslobodil od niektorých finančných zaťažení. Týmto dokumentom položil základy pre bezproblémové spolužitie týchto komunít na niekoľko storočí.

Napriek svojej tolerantnosti bol Bethlen predsa len najviac naklonený svojej reformovanej cirkvi. Uvedomoval si, že okrem politických - zákonných krokov je potreba budovať ju a posilňovať vnútorne cez jej kňazov a školy. Hoci existovalo množstvo reformovaných škôl (Nagyenyed, Déva, Fogaras-Fagaras, významnejšie boli v Karlovom Belehrade a Marosvásárhelyi), v skutočnosti nedosahovali úroveň vhodnú pre vedúce náboženstvo v krajine. Ich najväčším nedostatkom bola absencia erudovanejších profesorov, učiteľov, jednoducho osôb, ktoré by mohli prispieť k ešte väčšiemu skvalitneniu výučby a vzdelanosti. Začal teda vyvíjať aktivity pre získanie známych profesorov z Uhorska, z iných miest Sedmohradska, hlavne Partia, ale i zahraničia, najmä pre budovanie vyššieho školstva. Mnohým kazateľom a študentom financoval štúdiá v zahraničí (najmä v Heidelbergu), medzi nimi bol jeho budúci dvorný kazateľ, senior Štefan Geleji Katona, alebo profesor a dvorný historik Gašpár Bojthy. Bohato finančne podporil školu v Koložvári, Fogarasi, Déva a Karlovom Belehrade, ktorá bola roku 1628 povýšená na kolégium³².

³⁰ Gabriel Bethlen bol predstaviteľmi reformovanej cirkvi označovaný ako kráľ Dávid, ktorý oslobodil krajinu od zlého tyrana v podobe Báthoryovcov. MURDOCK, Greame: *Calvinism on the Frontier 1600-1660. International Calvinism and the Reformed Church in Hungary and Transylvania*. Oxford _ Clarendon Press, 2000, s. 244-245.

³¹ ZSILINSZKY, Mihály: c.d. 2, s. 83.

³² Návrh na zriadenie kolégia bol predmetom rokovania koložvárskeho snemu v roku 1622, kde sa rozhodlo,

Bethlenova podpora reformovanej cirkvi a následné upevnenie jej postavenia malo za následok i prehĺbenie jej intolerancie k ostatným náboženstvám, prejavujúce sa najostrejšie voči unitárom. Reformovaná cirkev chcela vďaka kniežacej podpore získať vedúce postavenie medzi všetkými cirkvami. Po niekoľkých desaťročiach sa v roku 1618 znova zišli najvýznamnejší predstavitelia kalvínskej a unitárskej cirkvi na verejnej dišpute, z kalvínskej strany s cieľom odstrániť unitársku cirkev z radu povolených náboženstiev, pre ktorý sa stala argumentom údajná odchýlka vtedajšieho unitárskeho učenia od učenia povoleného ešte Jánom Žigmundom. Z reformovanej strany bol hlavným rečníkom rektor školy v Karlovom Belehrade, Štefan Katona Geleji a jeho protivníkom riaditeľ koložvárskej školy Pavol Csanádi. O rok nato vznikol ďalší škandál v stolici Háromszék, kde reformovaný biskup Ján Dajka Keserű zneužil Bethlenovo privilégium týkajúce sa spoluužívania kostolov a škôl kalvínmi a unitármi. V obciach, kde pôsobili dvaja kazatelia alebo učители, dal biskup toho unitárskeho odstrániť z postu. U kniežaťa sa mu podarilo dosiahnuť aj to, že približne 8-10 unitárskych zborov v tejto oblasti pripadlo pod správu reformovanej cirkvi.

Posilnenie reformovanej cirkvi pokračovala aj za vlády ďalšieho kniežaťa, Juraja I. Rákócziho. Spolu so svojou manželkou, hlboko veriacou kalvínkou Zuzanou Lorátfyovou³³ ďalej držali „ochrannú ruku“ nad sedmohradským protestantizmom. Na rozdiel od Bethlena však Rákóczi nebol až taký tolerantný k ostatným náboženstvám, hlavne katolicizmu a unitárstvu³⁴, sobotistov³⁵ otvorene prenasledoval. Za jeho vlády sa stal roku 1633 reformovaným biskupom už spomínaný Štefan Geleji Katona, známy kazateľ, spisovateľ, teológ, filológ, organizátor náboženského života a jedna z najvplyvnejších osobností sedmohradskej reformovanej cirkvi v danom období.

Za jeho pôsobenia vo funkcii biskupa sa začína v Sedmohradsku i Uhorsku rozširovať puritanizmus a v rámci toho presbyterské hnutie. Puritanizmus prenikal prostredníctvom študentov študujúcich v zahraničí, hlavne v Holandsku, Anglicku a prinášal reformy, novú ideológiu do spoločenského i politického života.

že na mieste katolíckeho kláštora má byť postavená akadémia, ku konkrétnej realizácii však došlo o niekoľko rokov neskôr, v roku 1628 s tým, že miestom kolégia sa stalo hlavné mesto krajiny J. Belehrad. Na miesto profesorov akadémie sa podarilo presvedčiť profesora z Herbornu Jána Henricha Alstedtia, Jána Henricha Bisterfelda a profesora z Heidelbergu Ľudovíta Piscatora. V roku 1631 za vlády kniežaťa Juraja I. Rákócziho bolo kolégium povýšené na vysokú školu a pri nej boli zriadené dve tlačiarne. POKOLY, József: c.d. 2, s. 90., 119.

³³ KÓNYOVÁ, Annamária: Inšpiratívny život a testament Zuzany Lorátfyovej. In *Historia Ecclesiastica*, 2015, č.2, s. 135-147.

³⁴ Proti unitárom podnikli kroky vo viacerých oblastiach: cez cirkevnú správu, prostredníctvom odbornej literatúry a v praktickej politike.

³⁵ Radikálne reformačné učenie blížiacie sa k judaizmu, oslavovali sobotu, uznávali Starý zákon a pod.

V náboženskom živote sa prejavil najmä v snahe priniesť väčšiu demokratickosť do cirkevnej správy a väčšiu zaangažovanosť veriacich - laikov v riadení cirkvi prostredníctvom volených orgánov, presbyterstiev. Napriek niektorým propagátorom (Ján Dali Tolnai, Pavol Medgyesi) boli tieto snahy potlačované a realizovali sa o niekoľko desaťročí neskôr. Najviac bol puritanizmus rozšírený v Zátiskej a Predtiskej reformovanej superintendencii, ale najintenzívnejšie snahy na jeho potlačenie boli vyvíjané v Sedmohradsku. Odporcom presbyterianizmu bol Katona Geleji i samotné knieža, preto zvolal do Szatmárnémeti (Satu Mare, RO) roku 1646 národnú synodu cirkevných predstaviteľov Predtiskej, Zátiskej a Sedmohradskej superintendencie. Za osobnej účasti samotného kniežaťa Juraja I. Rákócziho³⁶ a niekoľko stoviek cirkevných osôb sa rokovalo niekoľko dní. Výsledkom synody bolo síce uznanie pozitívnej úlohy presbyterstva, ale zároveň sa dodalo, že v danom období nie sú vhodné podmienky na zavádzanie takejto reformy do cirkevného života.³⁷ Uznesenia synody boli potom zapracované do nového zákonníka spísaného Štefanom Gelejim Katonom v roku 1649 známeho pod menom Gelejeho kánony, kde sa v teoretickej rovine znova potvrdila prospešnosť presbyterstva, ale v praxi sa nemala uskutočňovať. Zákonník bol kodifikovaný i na sedmohradskom sneme a bol prijatý nielen sedmohradskou reformovanou cirkvou, ale i v kalvínskej cirkvi v Uhorsku.³⁸

Počas vlády Juraja I. Rákócziho dosiahla v Sedmohradsku reformovaná cirkev svoj vrchol, zároveň podnikala kroky na misijnú činnosť aj medzi rumunským ortodoxným obyvateľstvom. Kalvínska cirkev pokračovala v reformačnej činnosti medzi rumunským obyvateľstvom v priebehu 17. storočia.³⁹ Keď v roku 1640 zomrel metropolita Ghenadie v Karlovom Belehrade, Štefan Geleji Katona napísal Jurajovi I. Rákóczi list, v ktorom ho ako „garanta náboženského života“ v Sed-

³⁶ Zástankyňou puritanizmu pod vplyvom kazateľa v Blatnom Potoku Pavla Meggyesiho sa stala i manželka Juraja I. Rákócziho Zuzana Lorántffyová. Bližšie PETRŐCZI, Éva: *Lorántffy Zsuzsanna és Megyesi Pál*. In: TAMÁS, Edit (ed.): *Erdély és Patak fejedelemszonya Lórántffy Zsuzsanna I. Sárospatak : Sárospataki Rákóczi Múzeum 2000. Tamže KÖPECZI, Béla: Medgyesi Pál és a „megalkuvó” presbyterianizmus.*

³⁷ MURDOCK, Greame: *Calvinism on the Frontier 1600-1660. International Calvinism and the Reformed Church in Hungary and Transylvania*. Oxford : Clarendon Press, 2000, s. 180-183.

³⁸ BUCSAY, Mihály: *A magyar református egyház története*. Sárospatak : Sárospataki Református Kollégium Teológiai Akadémiája, 1995. (Reprint 1. vydania z roku 1949).

³⁹ V otázke príčin misijnej činnosti kalvínskej cirkvi medzi Rumunmi nie je jednotný názor medzi historikmi Rumunská historiografia zväčša vykresľuje túto činnosť z čisto komerčného záujmu s jediným cieľom maďarizovať pôvodné obyvateľstvo. Hoci maďarskí historici odmietajú výklad, že zmenou viery sa sledovala i etnická transformácia obyvateľstva, obidva tábory sa zhodnú na tom, že nech už boli príčiny vedúce k reformačnej činnosti medzi rumunským obyvateľstvom akékoľvek, nevyhnutne sa museli skončiť neúspechom. CRACIUN, Maria: *Building a Romanian Reformed community in seventeenth-century in Transylvania*. In: CRACIUN, Maria – Ovidiu GHITTA – MURDOCK, Greame: *Confesional identity in east-central Europe*. Aldershot, Burlington, Vt : Ashgate, 2002, s.99-120.

mohradsku vyzýval, aby sa angažoval v ustanovení nového metropolitu, ktorým by sa mala stať osoba pozitívne naklonená reformačnej činnosti. Reformačná činnosť kalvínskej cirkvi medzi rumunským obyvateľstvom prebiehala v troch úrovniach: reforme inštitúcie, podpore škôl a propagácii kalvínskej doktríny. Výsledkom inštitucionálnej reformy bolo včlenenie rumunskej ortodoxnej cirkvi do sedmohradskej reformovanej cirkvi, s tým, že sa jej ponechala autonómia v niektorých oblastiach a cirkevná hierarchia. Od smrti spomínaného metropolitu v roku 1640 mala kalvínska cirkev značný vplyv na ustanovenie nového metropolitu, samozrejme pozitívne nakloneného kalvinizmu. Metropolita sa v priebehu 17. storočia dostal do závislosti od reformovaného superindudenta, ktorý mu povoľoval zvolávať synody, uskutočňovať vizitácie, ordinovať kňazov, rozhodovať v manželských sporoch a pod.. V liturgii sa nariadilo používanie rumunského jazyka.

V oblasti školstva sa jednak podporovalo štúdium ortodoxných kňazov na domácich, alebo uhorských kolégiách, neskôr sa realizovalo zakladanie škôl priamo na rumunskom etnickom území, kde sa prijal kalvinizmus, napr. v Lugosi (Lugoj, RO), Karánsebesi (Carnsebes, RO), vo Fogarasi bola škola ustanovená Zuzanou Lorántffyovou v roku 1650.⁴⁰

Tretou oblasťou pôsobenia sa stalo vydávanie náboženskej literatúry, katechizmov, prekladov Biblie. V roku 1648 bol Štefanom Fogarasim preložený Heidelbergský katechizmus, v to istom roku bol vydaný Nový zákon, v roku 1651 Žalmy. V roku 1638 boli zriadené tlačiarne v Karlovom Belehrade.⁴¹

Napriek všetkým iniciatívam a opatreniam nepriniesla reformačná činnosť kalvínskej cirkvi medzi rumunským obyvateľstvom trvalý úspech. I keď reformovaná cirkevná hierarchia získala formálnu kontrolu nad veriacim obyvateľstvom a snažila sa mu myšlienky reformačného učenia priniesť cez literatúru, školstvo, inštitucionálne reformy, ich akceptácia kalvinizmu bola len povrchná a dočasná. Chýbal základný článok zaručujúci úspech celého procesu, presvedčený a pre túto vec oduševnený kňazský stav, pretože okrem výnimiek ani samotní kňazi a metropolita sa vnútorne nestotožnili s protestantizmom ako takým. I jej prijatie v kruhu úzkej skupiny rumunskej šľachty bolo pravdepodobne skôr demonštráciou istej „modernosti“, alebo otázky „spoločenskej prestíže“ než skutočného presvedčenia. Šíreniu kalvínskej reformácie medzi rumunským obyvateľstvom bránili i aktivity zo zahraničia, z Moldavského kniežatstva. Napriek veľkému úsiliu v rôznych oblastiach ohľadom šírenia a prijatia kalvínskej reformácie medzi rumunským ortodoxným obyvateľstvom, nespĺnila táto iniciatíva očakávania

⁴⁰ MURDOCK, Greame: *c.d.*, s. 136-137.

⁴¹ POKOLY, József: *c.d.* 2, 175.

a skončila s minimálnymi úspechmi, jedným jej nepopierateľným úspechom však bol vplyv na rozvoj rumunskej národnej literatúry a kultúry.⁴²

Roku 1648 zomrel Juraj I. Rákóczi a tým sa uzatvorila jedna etapa dejín Sedmohradska i reformovanej cirkvi. Spolu so Štefanom Katonom Gelejim vytvoril knieža tandem, vďaka ktorému sa sedmohradská reformovaná cirkev dostala na vrchol svojej moci a stala sa v nej v podstate štátna cirkev, čo korešpondovalo s dobovou ideou absolutistického štátu s jedným štátom podporovanou konfesiou.

Po smrti starého kniežaťa nastúpil na trón jeho starší syn, už v roku 1642 zvolený Juraj II. Rákóczi,⁴³ o ktorom sa v historiografii väčšinou uvádza, že po otcovi nezdedil ani rozum, ani vôľu a jeho ľahkovážna a nepremyslená politika mala katastrofálne dôsledky pre Sedmohradsko a tým aj pre sedmohradsкую reformovanú cirkev. Knieža nemal po svojom boku ani takého nápomocného človeka, akým bol pre jeho otca Štefan Katona Geleji, ktorý zomrel v roku 1649. Novým biskupom sa stal Juraj Csulai, ten však schopnosťami zaostával za svojim predchodcom.

Za vlády Juraja II. Rákócziho sa znova do popredia snažil v rámci reformovanej konfesie dostať puritanizmus s očakávaním podpory od kniežaťa donedávna ešte sympatizujúceho s hnutím. Ten však v dôsledku niekoľkých skutočností názor zmenil a postavil sa otvorene proti presbyterianizmu.⁴⁴ Naďalej zotrval na svojom presvedčení potreby zvýšiť angažovanosť svetských predstaviteľov v cirkvi, avšak nie prostredníctvom presbytéria, ale iných orgánov, hlavného konzistória a generálnej synody. Geleji Katona ešte počas života viedol „boj“ s kniežaťom proti takýmto ambíciám, pretože si uvedomoval nebezpečenstvo plynúce z dosahu svetskej moci na cirkevné záležitosti, najmä v prípade, že by došlo k nepriaznivým zmenám na najvyšších štátnych postoch. Už za života Juraja I. Rákócziho začala činnosť na vytvorení jednotného a uceleného zákonníka pre Sedmohradsko, dokončená za jeho nástupcu. Tzv. *Approbata constitutiones regni Transylvaniae et partium Hungariae eidem annexarum* (Potvrdené závery Sedmohradska a ku nemu pripojených častí Uhorska) bola kniežaťom a sedmohradským snemom v Karlovom Belehrade potvrdená roku 1653, pričom jednu časť zbierky tvorí cirkevné právo.⁴⁵

⁴² CRACIUN, Maria: *Building a Romanian Reformed community in seventeenth-century in Transylvania*. In: CRACIUN, Maria – OVIDIU GHITTA – MURDOCK, Greame: *Confesional identity in east-central Europe*. Aldershot, Burlington, Vt : Ashgate, 2002, s. 103-106.

⁴³ Bližšie PAPP, Klára: c.d.

⁴⁴ Príčin prečo Juraj II. Rákóczi zmenil názor na puritanizmus je niekoľko: 1. mohlo to mať súvis so zhoršením vzťahov s jeho matkou Zuzanou Lorántffyovou v nejakej majetkovej záležitosti, ktoré mohli mať vplyv na vznik vzájomných rozporoch i v iných oblastiach, 2. udalosti v Anglicku, vypuknutie anglickej buržoáznej revolúcie a osud panovníka zrejme vyvolali i mladého kniežaťa obavy z možných dôsledkov rozšírenia puritanizmu a tým i názorov independentizmu, 3. skutočnosť, že by cirkev ostala bez dozoru a kontroly svetskej moci by mohlo znamenať, že by niektoré jej kroky neboli v súlade s požiadavkami štátu.

⁴⁵ SZILÁGYI, Sándor ed.: *Erdélyi Országgyűlési Emlékek 11. 1649-1658*. Budapest, 1886, s. 26-28.

Nový zákonník priniesol radikálne zmeny do života cirkvi. Zaviedol tzv. úrady hlavných magistrátov a patrónov ako predchodcov hlavného konzistória, s úlohou dohliadať a schvaľovať všetky zmeny a záležitosti v cirkvi, v praxi to znamenalo, že každé rozhodnutie synody muselo byť oznámené a schválené i týmito orgánmi. V prípade zavádzania nových učení, alebo porušovania cirkevných zákonov mal byť súd zložený nielen z cirkevných, ale aj svetských predstaviteľov a tresty mali byť ukladané podľa zákonov kajiny. Ďalšia časť zákonníka ustanovovala inštitúciu kurátora⁴⁶ spočiatku len pre kolégiá, neskôr sa táto funkcia rozšírila i do zborov. V čase Juraja II. Rákócziho bol za hlavného kurátora ustanovený biskup Juraj Csulai a zo svetských predstaviteľov Ján Daniel Vargyasi). Approbata teda veľmi radikálne znížila moc cirkvi v náboženských záležitostiach v prospech svetskej moci a mala rovnako negatívne dopady tak na reformované, ako i na ostatné náboženstvá. Po kodifikácii zákonníka sa začalo otvorené prenasledovanie presbyteriánov a ich nútenie k podpísaniu reverzu.⁴⁷

V roku 1657 s ambíciou získať poľskú korunu podnikol Juraj II. Rákóczi, i napriek výslovnému zákazu Porty, ťaženie do Poľska, ktoré sa skončilo porážkou.⁴⁸ Dôsledkom tohto ľahkovážneho kroku bola i snaha Porty prinútiť knieža abdikovať, krajinu zároveň pustošili osmanské jednotky. Pádom Veľkého Varadína roku 1660 sa časť územia Sedmohradska dostala pod tureckú moc a bol tu zriadený nový varadínsky vijálet.⁴⁹ Tieto vojnové udalosti negatívne poznačili i kalvínsku cirkev, ktorá prišla o svoj veľký majetok, kolégium v Karlovom Belehrade vyhorelo, obsadením Varadína stratil sedmohradský kalvinizmus jedno zo svojich najdôležitejších centier, mnoho kazateľov odišlo pred prenasledovaním do Uhorska, medzi nimi i biskup Csulai. Samotné knieža zomrelo v jednom z vojenských stretov s Osmanmi v roku 1660.

Posledným kniežaťom, za ktorého sa ešte na čas obnovilo, i keď nie úplne do predchádzajúcej miery postavenie kalvínskej cirkvi v Sedmohradsku bol Michal Apafy. Bol rovnako oddaným prívržencom svojej cirkvi, snažil sa ju podporovať, vrátiť jej stratené pozície, ale v nových politicko-vojenských podmienkach mal

⁴⁶ V súčasnosti funkciu kurátora zastáva svetská volená osoba, ktorá stojí na čele presbyterstva a spolu s kňazom spravuje cirkevný zbor. Kurátori (správcovia) stoja i na čele škôl.

⁴⁷ POKOLY, József: c.d.

⁴⁸ Juraj I. Rákóczi mal ambíciu získať pre svojho mladšieho syna Žigmunda poľskú korunu, ten však v roku 1652 zomiera a tým sa jeho bratovi Jurajovi II. Rákóczimu naskytla príležitosť uspokojiť svoje mocenské ambície. I keď pre túto vojenskú akciu nezískal súhlas Porty, bol presvedčený, že víťazstvo za podpory švédskeho panovníka Karola X., kozáckych jednotiek a jednotiek z rumunských kniežatstiev dosiahne rýchly úspech a nakoniec Portu odvráti od sankcií. SZABÓ, Péter. *Az erdélyi fejedelemség*. Budapest : Officina kiadó, 2013, s. 130-132.

⁴⁹ SZABÓ, Péter. *Az erdélyi fejedelemség*, s. 133.

manévrovací priestor už veľmi obmedzený. Po konsolidácii pomerov bolo prvorádym krokom v kalvínskej cirkvi doplnenie kňazského stavu, keďže mnoho kňazov počas vojnových udalostí ušlo, bolo zabitých, alebo odvedených do zajatia. Už na júnovej synode v roku 1661 nový biskup Gašpar Veresmarti uviedol do úradu štyridsať nových kazateľov.⁵⁰ Počet duchovných však ani potom nebol dostačujúci, a aj z tohto dôvodu sa začalo intenzívne úsilie o obnovu vyhoreného kolégia v Karlovom Belehrade. Kolégium bolo síce obnovené v roku 1662, ale sídlilo už v Nagyenyede. Knieža podporovalo i ostatné školské zariadenia, poskytuje peniaze na obnovu zničených farností, kostolov a pod.⁵¹

V náboženských pomeroch nenastali za Apafyho vlády nejaké výrazné udalosti, preto sa náboženské záležitosti riešili na snemoch len málo. Samozrejme, verejná mienka sa často zaoberala situáciou v Uhorsku, kde v dôsledku silnejúcej rekatolizácie bolo stále častejšie počuť sťažnosti protestantov, vedelo sa o ich prenasledovaní, násilnej rekatolizácii. Obzvlášť citlivo muselo Sedmohradsko vnímať silnú rekatolizačnú činnosť manželky Juraja II. Rákócziho Žofie Báthoryovej⁵² na východe krajiny, v Zemplínskej, Sabolčkej, Berežskej a Satmárskej stolici. Po posilnení postavenia katolíckej cirkvi v Uhorsku opierajúcej sa o habsburských panovníkov začala so svojimi požiadavkami smelšie vystupovať i katolícka cirkev v Sedmohradsku. Na snemových rokovaníach sa opakujúcimi žiadosťami katolíckeho kléru stalo povolenie vlastného biskupa, vpustenie jezuitov do krajiny, povolenia mať kostoly v mestách, slobodné nakladanie s cirkevným desiatkom, zrušenia všetkých zákonných článkov proti katolíckej cirkvi.⁵³ Ani Apafy nebol prívržencom učenia sobotistov, preto ich prenasledovanie pokračovalo naďalej, samozrejme v situácii, keď bola oveľa dôležitejšou úlohou obnova ortodoxnej-kalvínskej cirkvi sa neuskutočnili proti ním výraznejšie zásahy. Za svojej vlády sa Apafy snažil pokračovať v šírení kalvinizmu medzi rumunským obyvateľstvom a upevňovať úniu medzi rumunskou a kalvínskou cirkvou. Finančne podporil rumunských kalvínskych kňazov, stal sa štedrým donátorom školy vo Fogaraši, súril obnovenie

⁵⁰ POKOLY, József: c.d. II., s. 255.

⁵¹ Podľa 10. zákonného článku z roku 1664, ženy, alebo muži žijúci s iným partnerom sa mali podľa nariadenia kňaza vrátiť k bývalým partnerom, ak uzavreli manželstvo, už sa nemusia vrátiť k bývalému partnerovi, ale musia mu podľa práva dať, čo patrilo jemu. ZSILINSZKY, Mihály: c.d. 2, s. 281.

⁵² Žofia Báthoryová pred sobášom s Jurajom II. Rákóczim prestúpila ku kalvinizmu, ale nikdy sa z nej nestala oddaná kalvínska, vo svojom srdci ostala katolíčkou. Po smrti svojho manžela sa vrátila späť ku katolíckej viere a na svojich majetkoch začalo tvrdo prenasledovať protestantizmus, vyhánala kňazov, učiteľov, konfiškovala kostoly, nútila poddaných ku konverzii. KÓNYOVÁ, Annamária: Rekatolizačná činnosť Žofie Báthoryovej na Zemplíne. In: *Rekatolizácia, protireformácia a katolícka reštaurácia v Uhorsku* (Peter Kónya, ed.) Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2013, 62 – 71.

⁵³ ZSILINSZKY, Mihály: c.d.2.

zničenej tlačiarne. V roku 1674 ustanovil nového biskupa Gašpara Tiszabecsiho za hlavu celej rumunskej cirkvi a poveril ho zriadením novej tlačiarne.⁵⁴

Konsolidácia pomerov v kalvínskej cirkvi viedla znovu k obnove presbyterského hnutia, ktoré sa natoľko posilnilo, že po Gašparovi Veresmartim bol za biskupa zvolený prívrženec presbyterianizmu Peter Kovásznai, ale i do funkcií seniorov sa dostali osoby blízke k tomuto hnutiu. Z dôvodu urobiť poriadok v cirkevných pomeroch využilo knieža postavenie hlavného patróna cirkvi a zvolalo na 3. októbra 1671 stretnutie všetkých magistrátov, patrónov, profesorov, učiteľov a generálnu synodu reformovanej cirkvi. Z tohto stretnutia svetských a cirkevných osôb na riešenie cirkevných záležitostí vznikol neskôr cirkevný orgán reformovanej cirkvi tzv. Hlavné konzistórium.⁵⁵ Ani menšie vnútorné problémy v náboženských otázkach nemali dosah na celkový pozitívny vývoj a posilnenie kalvínskej cirkvi.

Porážka osmanskej armády pri Viedni roku 1683 bola jasným signálom začiatku úpadku tureckej moci v Uhorsku a tým aj konca samostatnosti Sedmohradska, ktoré v osmanskej moci stratilo garanta svojej nezávislosti. Na strane druhej sa Habsburgovcom po takmer stopäťdesiatich rokoch naskytna možnosť konečne zjednotiť Uhorsko vo svojich stredovekých hraniciach, teda aj s územím Sedmohradska pod svojou nadvládou. Zmena politického vývoja mala samozrejme dopad aj na náboženské pomery a domáce sedmohradské stavy sa snažili počas rokovaní s Viedňou udržať čo najviac politických i náboženských výdobytkov. Síce panovník Leopold I. spočiatku deklaroval ochotu zachovať existujúci stav, a garanciu náboženských slobôd pre existujúce štyri legitímne konfesie, no vývin v nasledujúcich desaťročiach jednoznačne prebiehal v intenciách habsburskej cirkevnej, teda rekatolizačnej politiky.

Sedmohradské kniežatstvo so svojimi dejinami predstavuje v rámci európskych ranonovovekých dejín v mnohých aspektoch špecifický štátny útvar. Jeho dejiny sa v podstate od začiatku odvíjali a boli závislé od existencie dvoch susedných mocností vtedajšej doby, Habsburskej monarchie a Osmanskej ríše, napriek tomu si tento pomerne malý a mladý štát dokázal zachovať svoju existenciu a v rámci nej viesť samostatnú náboženskú politiku. Zo Sedmohradského kniežatstva sa vyprofiloval ojedinelý „ostrov“ náboženskej tolerancie, ktorý v časoch 16.-17. storočia nemal v Európe obdobu. Už v poslednej tretine 16. storočia bol v krajine prijatý snemový zákon udeľujúci náboženskú slobodu pre štyri konfesie (katolicizmus, luteranizmus, kalvinizmus a unitarizmus), čo v nasledujúcich

⁵⁴ Odporcom únie bol vladyka Sáva Brankovič, ktorý sa roku 1656 stal biskupom – vladykom všetkého rumunského obyvateľstva v Sedmohradsku a Partiu. POKOLY, József: c.d. 2.

⁵⁵ SIPOS, Gábor. *Az erdélyi református Főkonzisztérium kialakulása 1668 – 1713 (1736)*. Kolozsvár : Erdélyi Múzeum Egyesület, 2000.

desaťročiach umožnilo ešte viac spestriť náboženský obraz kniežatstva o ďalšie reformačné učenia (socinianizmus, sobotizmus a pod.). Samozrejme na takomto vývine sa podieľala kombinácia niekoľkých špecifických skutočností. Už od stredoveku v krajine prevládala rôznorodosť etnických (maďarské, nemecké, rumunské obyvateľstvo) i náboženských pomerov (katolíci, ortodoxní, po reformácii široké spektrum učení), okrem toho v krajine žilo pomerne početné privilegované obyvateľstvo, disponujúce či už individuálnymi (príslušníci šľachty) alebo kolektívnymi privilégiami (saské obyvateľstvo), medzi ktoré prirodzene patrili aj práva v oblasti náboženského života. Po vzniku kniežatstva sa v politickom zriadení etabloval systém voľby kniežata sedmohradskými stavmi, čo prirodzene robilo kniežaciu moc závislou od záujmov stavov. Hoci sa v európskom politickom systéme raného novoveku vo väčšine krajín postupne presadil absolutistický systém vlády, ten z vyššie spomenutých dôvodov sa v Sedmohradsku nemohol uplatniť do takej miery, ako inde. To isté platilo aj v prípade uplatnenia absolutistického princípu na náboženské pomery krajiny, teda koncepciu jeden štát, jedno náboženstvo nebolo možné v Sedmohradsku uplatniť (alebo iba v značne obmedzenej miere). Z toho dôvodu väčšina sedmohradských kniežat s niektorými výnimkami rešpektovala túto skutočnosť a snažila sa vládnuť skôr formou politiky náboženskej tolerancie. Prirodzene kniežatá obvykle pristúpili k uprednostneniu svojej konfesie v zmysle väčšej podpory, či protekcionizmu, ale nie na úkor alebo v kontexte totálnej likvidácie ostatných náboženstiev.

Reformovaná cirkev vo vzťahu ku kniežacej moci zažila svoje zlaté obdobie v prvej polovici 17. storočia, keď na sedmohradský kniežací trón nastúpil Gabriel Bethlen a po ňom Juraj I. Rákóczi. Obdobie vlády týchto dvoch kniežat bol zlatým vekom nielen Sedmohradska, ale aj sedmohradskej reformovanej cirkvi. Vďaka nadštandardnej podpore kniežat sa reformovaná cirkev oslabená z predchádzajúcim bojom s unitarizmom a rekatolizáciou, dokázala rýchlo obnoviť a stať sa vedúcou konfesiou krajiny. Okrem samotnej kniežacej podpory svoju úlohu v budovaní reformovanej cirkvi zohrali mnohé významné osobnosti na pozíciách reformovaných superintendentov (napr. Štefan Geleji Katona), ale aj fungovanie kvalitných reformovaných škôl (Karlovo Belehrad, Sarospatak, Veľký Varadín) generujúcich intelektuálne kvalitne pripravené osobnosti s hlbokou zaniatenosťou pre svoju konfesiou. Pre toto obdobie dejín kalvinizmu v Sedmohradsku, teda pre prvú polovicu 17. storočia boli charakteristické dva procesy, jedným bol málo úspešný pokus o rozšírenie kalvínskeho učenia medzi rumunským, ortodoxným obyvateľstvom, druhým bol boj proti prenikaniu hnutia puritanizmu do teologických i cirkevno-správnych sfér reformovanej cirkvi.

Rezumé

Sedmohradské kniežatstvo so svojimi dejinami predstavuje v rámci európskych ranonovovekých dejín v mnohých aspektoch špecifický štátny útvar. Jeho dejiny sa v podstate od začiatku odvíjali a boli závislé od existencie dvoch susedných mocností vtedajšej doby, Habsburskej monarchie a Osmanskej ríše. Zo Sedmohradského kniežatstva sa vyprofiloval ojedinelý „ostrov“ náboženskej tolerancie. Už v poslednej tretine 16. storočia bol v krajine prijatý snemový zákon udeľujúci náboženskú slobodu pre štyri konfesie (katolicizmus, luteranizmus, kalvinizmus a unitarizmus), čo v nasledujúcich desaťročiach umožnilo ešte viac spestriť náboženský obraz kniežatstva o ďalšie reformačné učenia (socinianizmus, sobotizmus a pod.). Po vzniku kniežatstva sa v politickom zriadení etabloval systém voľby kniežata sedmohradskými stavmi, čo prirodzene robilo kniežaciu moc závislou od záujmov stavov. Väčšina sedmohradských kniežat s niektorými výnimkami rešpektovala túto skutočnosť a snažila sa vládnuť skôr formou politiky náboženskej tolerancie. Prirodzene kniežatá obvykle pristúpili k uprednostneniu svojej konfesie v zmysle väčšej podpory, či protekcionizmu, ale nie na úkor alebo v kontexte totálnej likvidácie ostatných náboženstiev.

Reformovaná cirkev vo vzťahu ku kniežacej moci zažila svoje zlaté obdobie v prvej polovici 17. storočia, keď na sedmohradský kniežací trón nastúpil Gabriel Bethlen a po ňom Juraj I. Rákóczi. Obdobie vlády týchto dvoch kniežat bol zlatým vekom nielen Sedmohradska, ale aj sedmohradskej reformovanej cirkvi. Vďaka nadštandardnej podpore kniežat sa reformovaná cirkev oslabená z predchádzajúcim bojom s unitarizmom a rekatolizáciou, dokázala rýchlo obnoviť a stať sa vedúcou konfesiou krajiny. Okrem samotnej kniežacej podpory svoju úlohu v budovaní reformovanej cirkvi zohrali mnohé významné osobnosti na pozíciách reformovaných superintendentov (napr. Štefan Geleji Katona), ale aj fungovanie kvalitných reformovaných škôl (Karlov Belehrad, Sarospatak, Veľký Varadín) generujúcich intelektuálne kvalitne pripravené osobnosti s hlbokou zaniatenosťou pre svoju konfesiou. Pre toto obdobie dejín kalvinizmu v Sedmohradsku, teda pre prvú polovicu 17. storočia boli charakteristické dva procesy, jedným bol málo úspešný pokus o rozšírenie kalvínskeho učenia medzi rumunským, ortodoxným obyvateľstvom, druhým bol boj proti prenikaniu hnutia puritanizmu do teologických i cirkevno-správnych sfér reformovanej cirkvi.

PŘEDSTAVENÍ DOKUMENTU „O LIDSKÉM BRATRSTVÍ“ A JEHO UPRAVENÝ PŘEKLAD DOKUMENT O LIDSKÉM BRATRSTVÍ - I

LUKÁŠ DE LA VEGA NOSEK
HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY
lukas.nosek@htf.cuni.cz

THE PRESENTATION OF THE DOCUMENT “ON HUMAN FRATERNITY” AND ITS ANNOTATED TRANSLATION. DOCUMENT ON HUMAN FRATERNITY I

Abstract: The paper presents the context of a Document on Human Fraternity for World Peace and Living Together which was signed in February 2019. This study notices the context of the conference in Abu Dhabi in February 2019 and introduces the life and works of both signatories: Pope Francis and Grand Imam of Al-Azhar Ahmad at-Tayyib. The second part of the paper presents the entire edited and annotated translation of the document into Czech. It is enriched by paragraph numbering and text structuring by headings. Finally, the study also presents practical fulfillments and useful impacts of the document on Muslim society and society as a whole.

Keywords: human fraternity; document of Abu Dhabi; pope Francis; great imam Ahmad at-Tayyeb; interreligious dialogue

THEOLOGICAL REVIEW, Vol. 92, 2020, No. 2, Number of Article 3, p. 169 – 188.

DOI: 10.14712/12117617.92.2.3

Příspěvek si klade za cíl představit a zhodnotit dokument *O lidském bratrství za světový mír a společné soužití*, který podepsali papež František a velký imám al-Azharu šejch Ahmad at-Tajjib v únoru 2019 v Abú Zabí. Příspěvek je rozložen do dvou na sebe navazujících a provázaných studií. V této první studii (*Představení dokumentu „O lidském bratrství“ a jeho upravený překlad. Dokument o lidském bratrství – I*) si představíme vznik dokumentu a jeho signatáře (1.), poté samotný text, který předložíme v úplné oproti originálu jemně upravené a okomentované formě (2.), závěrem předložíme několik praktických naplnění tohoto dokumentu (3.).

V navazující druhé studii (*Analýza a zhodnocení dokumentu „O lidském bratrství“*. *Dokument o lidském bratrství – II*) se zaměříme na analýzu a zhodnocení

dokumentu, když si všimneme pozitivních inspirací dokumentu, ale upozorníme na několik nejasných otázek i na slabší stránky tohoto krátkého textu.

Od jeho podepsání uběhly více jak dva roky, v českém tisku se dokument téměř nereflektoval, hlubší analytická sonda v češtině chybí. Prozatím žádný filosof ani teolog se k dokumentu výrazně nevyjádřili. Dokonce dosud neexistuje jediný český překlad vydaný tiskem.

I z těchto důvodů jsme se rozhodli, že součástí první studie bude i kompletní český překlad. Ten se sice objevil krátce po podepsání na Radiu Vatikán a je z pera Milana Glasera SJ,¹ ale pro účely této studie jsme ho mírně upravili, na což bude vždy upozorněno. Přihlíželi jsme k oficiální arabské a italské verzi, jen občasné jsme konzultovali překlady do jiných jazyků.²

Text jsme ovšem formálně upravili, když jsme doplnili nadpisy a očíslovali jednotlivé odstavce. K tomu jsme přistoupili kvůli lepší orientaci v celém textu, i pro lepší odkazování a citace.

1. Představení kontextu dokumentu

Nejprve si představíme kde, kdy a proč se dokument podepsal. Následně si představíme oba signatáře.

1.1 Mezináboženské setkání v Founder's Memorial v Abú Dhábí³

Poprvé v dějinách - zkraje února 2019 - římskokatolický papež navštívil Arabský poloostrov. Ve dnech 3.-5. února papež František vážil svou 27. zahraniční cestu do Spojených arabských emirátů (SAE). Byl sem pozván již v roce 2016, kdy ho ve Vatikánu navštívil korunní princ SAE Muhammad ibn Zájid Ál Nahján a později i ministryně pro toleranci SAE Lubna al-Qásimí. Iniciativa SAE byla velmi urputná a na důležitost návštěvy ukazovala celá řada detailů (přejmenování hlavní mešity v Abú Zabí podle Marie, matky Ježíšovy; nebo potvrzení nalezení archeologických pozůstatků křesťanských klášterů na území SAE; nebo chuť adekvátně reagovat na násilí páchané islámským terorismem).

Po příletu papeže došlo k okázalému přivítání, kdy mj. nad hlavami hostů přeletěly vojenské stíhačky, které vypustily bílou a žlutou barvu (barvy Vatikánu).

¹ Dosud jediný český překlad viz <https://www.radiovaticana.cz/clanek.php?id=28926>.

² Srov. http://www.vatican.va/content/francesco/en/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html (v deseti jazykových mutacích).

³ Srov. Renata Bedendo, „Documento Abu Dhabi 2019“, in: Renata Bedendo – Michael L. Fitzgerald, *Salvare insieme il creato. Cristiani e musulmani un dialogo i cammino*, Cantalupa (Torino): Effatà Editrice, 2020, s. 96-104; Antonio Spadaro, „Fratellanza: La sfida all'apocalisse“, in: *Fratellanza. Gli scritti della Civiltà Cattolica* (Collana: Accenti 11), Roma: La Civiltà Cattolica, 2020, s. 12-27; Antonio Spadaro, „Abu Dhabi: Sentinelle di fraternità nella notte“, in: *Fratellanza. Gli scritti della Civiltà Cattolica* (Collana: Accenti 11), Roma: La Civiltà Cattolica, 2020, s. 67-77.

Papež František navštívil jednu z největších mešit na světě, která nese od roku 2017 symbolický - Koránem inspirovaný - název mešita *Mariam Umm al-'Ísá* (Marie matka Ježíšova) a která pojme až 40 tisíc věřících. Papež se také setkal s místním apoštolským vikářem se švýcarským původem biskupem Paulem Hindlerem (nar. 1942). Ten je vikářem jižní části Arabského poloostrova (SAE, Jemen, Omán) a v jehož pastorační práci jsou zde žijící křesťané převážně pracovníci z jiných zemí (Filipíny, Indie, Evropa, Rusko...)⁴

V Abú Zabí se začátkem února 2019 konala mezinárodní konference o lidském bratrství, kterou organizovala nezávislá mezinárodní organizace Islámská rada starších (*Muslim Council of Elders*), a která diskutovala o třech tématech: principy lidského bratrství, společná odpovědnost za lidské bratrství a lidské bratrství jako výzva a příležitost. Předsednictvím konference byl pověřen velký imám al-Azharu Ahmad at-Tajjib. Konference se účastnilo na 500 představitelů různých náboženství z celého světa. Plénium bylo rozděleno do 21 pracovních skupin, jejichž práci koordinovalo 60 relátorů, z nichž 30 bylo muslimů a 30 židů a křesťanů z více denominací.

Vrchol konference se konal ve *Founder's Memorial* národním památníku věnovaném šejchovi Zájidu ibn Sultán Ál Nahjánovi (z. 2004). Po úvodních proslovech, se ujal řeči egyptský velký imám mešity al-Azharu a rektor zdejší univerzity Ahmad at-Tajjib,⁵ po něm i papež František.⁶ Po proslovech se odebrali k připravenému stolu, kde podepsali dokument *O lidském bratrství* v italské a arabské verzi.

Dokument se údajně připravoval asi rok a podílela se na něm pracovní skupina ve Vatikánu pod vedením papežova osobního sekretáře koptského katolického kněze Yoannise Lahzi Gaida. Další skupina sídlila na al-Azharu v Káhiře, kde pracovala pod vedením právníka Mohameda Mahmoud Abdel Salama.⁷ K vypracování dokumentu zřejmě nebyl žádný bezprostřední důvod, ale celá řada těch sekundárních a terciálních, jako např. terorismus a násilí ve jménu Boha, akty

⁴ Velmi zajímavý vhled do biskupské pastorační práce na Arabském poloostrově podává sám Hindler, viz Paul Hindler – Simon Biallowons, *Als Bischof in Arabien. Erfahrungen mit dem Islam*, Freiburg im Breisgau: Herder, 2016.

⁵ Srov. Ahmed al-Tayyeb, „Discorso del Grande imam Ahmed al-Tayyeb all'incontro interreligioso di Abu Dhabi. Founder's Memorial, 4 febbraio 2019“, in: *Fratellanza. Gli scritti della Civiltà Cattolica* (Collana: Accenti 11), Roma: La Civiltà Cattolica, 2020, s. 173-179. Český překlad proslovu Ahmada at-Tajjiba: „Proslov Velkého imáma Ahmada al-Tajjiba na mezináboženském setkání v Abú Zabí“, in *Salve. Revue pro teologii a duchovní život* 2021 [v tisku].

⁶ Srov. Papa Francesco, „Discorso di Papa Francesco all'Incontro Interreligioso di Abu Dhabi. Founder's Memorial, 4 febbraio 2019“, in: *Fratellanza. Gli scritti della Civiltà Cattolica* (Collana: Accenti 11), Roma: La Civiltà Cattolica, 2020, s. 180-187. Český překlad: <https://www.radiovaticana.cz/clanek.php?id=28922>.

⁷ Srov. Mohammad Abdulsalam, *The Pope and the Grand Imam: A Thorny Path. A Testimony to the Birth of the Human Fraternity Document*, Dubai: Motivate Publishing, 2021.

tzv. Islámského státu, snahy a iniciativy SAE, papežův přátelský vztah s at-Tajjibem (vzájemná setkání v letech 2016, 2017), papežův důraz na mezináboženský dialog a bratrství,⁸ ale i papežovo pojetí teologie,⁹ případně i současné důrazy katolické teologie.¹⁰

1.2 První signatář: papež František¹¹

Velmi krátce se pokusím představit papeže Františka, vlastním jménem Jorge Mario Bergoglio SJ. Narodil se v argentinském Buenos Aires v roce 1936 jako páté dítě italským imigrantům, kteří sem prchli před nastupujícím fašismem. Vystudoval střední chemicko-průmyslovou školu. V březnu 1958 vstoupil do jezuitského řádu. Následně pokračoval ve studiu filosofie, teologie a sociálních věd. Studium filozofie dokončil v roce 1960 a studium teologie v roce 1970.

Kněžské svěcení přijal Jorge Bergoglio dne 13. prosince 1969 z rukou córdobského arcibiskupa Ramóna Josého Castellana. Jezuitské věčné sliby složil 22. dubna 1973, ve stejném roce začal vyučovat teologii na jezuitské fakultě filozofie a teologie v San Migue, a stal se jezuitským provinciálem Argentiny (v letech 1973 až 1979). Po odchodu z funkce provinciála se stal děkanem teologické fakulty, kde vyučoval kromě teologie i literaturu, psychologii a filosofii.

Dne 20. května 1992 jmenoval papež Jan Pavel II. Jorge Bergogliu pomocným biskupem v Buenos Aires. Biskupské svěcení mu udělil v červnu 1992 arcibiskup Buenos Aires kardinál Antonio Quarracino. O pět let později v roce 1997 byl jmenován arcibiskupem-koadjutorem a po smrti kardinála Quarracina se v únoru 1998 ujal funkce arcibiskupa v Buenos Aires.

Při konzistoři v únoru 2001 ho papež Jan Pavel II. jmenoval kardinálem. V letech 2005 až 2011 byl předsedou Argentinské biskupské konference. Jako 266. papež římsko-katolické církve byl zvolen při konkláve dne 13. března 2013, kdy si vybral jméno František.

⁸ Srov. Diego Fares, „La fratellanza nell’itinerario di papa Francesco“, in: *Fratellanza. Gli scritti della Civiltà Cattolica* (Collana: Accenti 11), Roma: La Civiltà Cattolica, 2020, s. 129-141.

⁹ Srov. Pino Di Luccio – Francisco Ramírez Fueyo, „La teologia nel contesto del mediterraneo“, in: *Fratellanza. Gli scritti della Civiltà Cattolica* (Collana: Accenti 11), Roma: La Civiltà Cattolica, 2020, s. 142-152; Papež František, „Konstitutivním prvkem teologie je nenásilí. Promluva Svatého otce na sympoziu Papežské středomořské teologické fakulty, Neapol (21. června 2019)“, in: <https://www.radiovaticana.cz/clanek.php?id=29586> (český překlad M. Glasera SJ).

¹⁰ „La libertà della ricerca delle parole e dei segni della verità di Dio, e la passione per la fratellanza degli uomini, vanno sempre insieme.“ Commissione Teologica Internazionale, *La libertà religiosa per il bene di tutti. Approccop teologico alle sfide contemporanee* (21 marzo 2019), čl. 8 (viz také čl. 64, 78, 81) (https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20190426_liberta-religiosa_it.html).

¹¹ Základní přehled v češtině: Austen Ivereigh, *Papež reformátor*, Praha: Triton, 2016.

Je první papež, který pochází z jihoamerického kontinentu a má za sebou poměrně dlouhou pastorační zkušenost. V Argentině je také početná komunita muslimů a emigrantů z Blízkého východu. To vše má velký vliv na důrazy tohoto pontifikátu. Pro nás je klíčové, že František velmi často navštěvuje muslimské země (Turecko – 2014, Albánie – 2014, Jordánsko, Izrael a Palestina – 2014, Bosna a Hercegovina – 2015, Ázerbájdžán – 2016, Bangladéš – 2017, Egypt – 2017, Spojené arabské emiráty – 2019, Maroko – 2019, Irák – 2021).¹² Snad se zdá, že jde o jednu z jeho priorit.¹³

František se velmi silně staví za mezináboženský dialog, který vidí jako konstitutivní pro mír ve světě, a to ve všech rozměrech dialogu.¹⁴ Sociálního rozměru mezináboženského dialogu si všímá již v apoštolské exhortaci *Evangelii gaudium* (EG, čl. 238-258),¹⁵ ekologického rozměru s podtrženou péčí o společný domov zase podtrhává v encyklice *Laudato sí'* (LS, čl. 163-201).¹⁶ V apoštolské konstituci o církevních univerzitách a fakultách *Veritatis gaudium* zase hovoří o nutnosti dělat teologii v dialogu, ale i o zařazení kurzů o jiných náboženstvích do povinného penza studií na teologických fakultách, včetně kurzů mezináboženského dialogu.¹⁷ V neposlední řadě musíme zmínit Františkův zatím poslední dokument encykliku *Fratelli tutti*. Zde se explicitně k námi analyzovanému dokumentu o lidském bratrství vrací a inspiruje se v něm (FT 5), část z něho i přebírá do encykliky (FT, čl. 5, 29, 131, 136, 192, 275, 283, 285). Právě v této encyklice František explicitně uvádí, že

¹² Srov. Antonio Spadaro, „Egitto, terra di civiltà e di alleanze“, in: *Fratellanza. Gli scritti della Civiltà Cattolica* (Collana: Accenti 11), Roma: La Civiltà Cattolica, 2020, s. 52-66; Antonio Spadaro, „Marocco, La chiesa si fa colloquio“, in: *Fratellanza. Gli scritti della Civiltà Cattolica* (Collana: Accenti 11), Roma: La Civiltà Cattolica, 2020, s. 78-88.

¹³ Takto si toho všímá první muslimský profesor na papežské univerzitě Gregoriana a na římském Pontificio Istituto di Studi Arabi e d' Islamistica prof. Adnane Mokrani: „Il dialogo con i musulmani rappresenta una priorità per papa Francesco, ciò si manifesta nei suoi viaggi, come il viaggio in Bangladesh e l'incontro con i rifugiati rohingya.“ Adnane Mokrani, „Valori condivisi e missione interreligiosa“, in: *Fratellanza. Gli scritti della Civiltà Cattolica* (Collana: Accenti 11), Roma: La Civiltà Cattolica, 2020, s. 208-211 (208).

¹⁴ Podobně to vnímal Hans Küng: „Mír ve světě není možný bez míru mezi náboženstvími. Mír mezi náboženstvími není možný bez dialogu náboženství. Mezináboženský dialog není možný bez vzájemného poznání.“ Hans Küng, *Světový étos – Projekt*, Zlín: Archa, 1990, passim.

¹⁵ Srov. František, *Evangelii gaudium – Radost z evangelia*. (apoštolská exhortace o hlásání evangelia v současném světě, ze dne 24. listopadu 2013), Praha: Paulínky, 2014, s. 144-155.

¹⁶ Srov. František, *Laudato sí' - Buď pochválen* (encyklika o péči o společný domov ze dne 24. května 2015), Praha: Paulínky, 2015, s. 105-127.

¹⁷ Srov. Francesco, *Veritatis gaudium* (costituzione apostolica circa le università e le facoltà ecclesiastiche, 8 dicembre 2017), Proemio: čl. 4, odst. d; čl. 5; II. Část: čl. 72, §2; Norme applicative: čl. 55, odst. b, in: https://www.vatican.va/content/francesco/it/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html.

inspirací k jejímu sepsání byl velký imám nejslovnější mešity v sunnitském světě al-Azharu Ahmad at-Tajjib (srov FT 5, 29, 136, 192, 285).¹⁸

1. 3 Druhý signatář: Ahmad at-Tajjib¹⁹

Ahmad at-Tajjib se narodil do rodiny, praktikující súfismus v roce 1946 ve vesnici al-Qurna na západním břehu Nilu nedaleko Luxoru. Vystudoval Univerzitu al-Azhar, kde se specializoval na náboženské vědy a filosofii (M.A. 1971), aby následně studia doplnil o doktorát z filosofie (Ph.D. 1977). Následně odejel na roční studijní pobyt do Paříže na Sorbonnu. Po návratu začal učit v univerzitě v Qiná (*al-Džámí'a džunúb al-wádí*) severně od Luxoru a na Asuánské univerzitě (*al-Džámí'a Aswán*).

V roce 1999 odejel na profesorský pobyt do pakistánského Islámábádu, kde vyučoval na zdejší Mezinárodní islámské univerzitě (*al-Džámí'a al-islámíja al-'álamíja*). Právě zde dokončil svou více než 400 stránkovou monografii zabývající se významným muslimským filosofem Abú al-Barakát al-Baghdádím (z. 1164).²⁰

V roce 2002 byl jmenován Velkým muftím Egypta (*Muftí ad-dijár al-misríja*), když nahradil Nasr Faríd Wásila (zemř. 2003). V roce 2003 byl jmenován prezidentem Univerzity al-Azhar (*Ra'ís džámí'at al-Azhar*). Ve funkci velkého muftího ho nahradil Alí Gum'á (zemř. 2013).

Po smrti Muhammada Sajjid Tantáwího v roce 2010 jej ještě tehdejší egyptský prezident Husní Mubárak jmenoval 50. velkým imámem al-Azharu (*Šajch džámí'at al-Azhar*), tedy nejvyšším představitelem univerzitního i náboženského rozměru této slovné organizace.

Tento titul označuje podobnou funkci jako náš rektor univerzity, i jako náš tzv. velký kancléř, jak jej známe z UK, když pražský arcibiskup je zároveň velkým kancléřem Katolické teologické fakulty UK v Praze. Velký imám káhirského al-Azharu nemá mimo Egypt nijak zásadní autoritu. Což je pro sunnitský svět signifikantní. Ovšem nelze opomenout slovnost této instituce. Sama je velmi hrdá, že svůj zrod spojuje s rokem 970 (podle jiného počítání s r. 972) po Kr.. Sice jí byl oficiální univerzitní status udělen až v roce 1961,²¹ když se rozrostla i o nenáboženské obory (humanitní, technické, přírodovědné, medicínské...), ale to nic nemění na zdejším přes tisíc let staré tradici vzdělání v náboženských vědách.

¹⁸ Srov. František, *Fratelli tutti* (encyklika o bratrství a sociálním přátelství ze dne 3. října 2020), Praha: Karmelitánské nakladatelství, 2021, passim.

¹⁹ Srov. Lukáš Nosek, „Ahmad al-Tajjib: muž dialogu, inspirace a naděje“, in: *Salve. Revue pro teologii a duchovní život* (2021) [v tisku].

²⁰ Srov. at-Tajjib, Ahmad, *Al-Džánib al-naqdí fi falsafat Abí al-Barakát al-Baghdádí. Al-Qáhira: Dár al-Šurúq, 2004.*

²¹ K historii al-Azhar stále užitečná monografie viz Dodge, Bayard, *Al-Azhar: A Millennium of Muslim Learning*, Washington: The Middle East Institute, 1961.

Ahmad at-Tajjib je postava velmi zajímavá a rozhodně stojí za seznámení. Volá po modernizaci islámu, včetně jisté podoby sekularizace, ve které bude uchráněna role náboženství ve společnosti a bude odmítnuta jakákoliv politická kontrola nad věcmi náboženskými.²² Nejenom, že se mnohokrát setkal s papežem Františkem, se kterým ho pojí přátelství, ale pojí ho přátelství i s koptským papežem Tawadrossem II.. Italskému misionáři a velkému znalce súfismu Giuseppe Scattolinovi MCCJ (nar. 1942) zase napsal úvod k jeho obsírné antologii súfijských textů, kde oceňuje Scattolinovu znalost arabského jazyka, hovoří o něm velmi pozitivně, kdy oceňuje jeho znalosti súfismu.²³ I to sekundárně ukazuje na dialogičnost v at-Tajjibově přístupu.

2. Upravený překlad dokumentu o lidském bratrství

Než představíme text samotný, je třeba kriticky říci, že dokument není nijak strukturován. V originálním italském a arabském textu chybí nadpisy a absentuje i číslování odstavců. V originálním vydání (a platí to i pro překlady anglické, čínské, francouzské, německé, polské, portugalské, španělské) je pouze oddělena předmluva (*prefazione - muqaddima*) pro první tři odstavce, a text dokumentu (*documento – al-wathíqa*) pro navazujících 41 odstavců. To značně ztěžuje orientaci, potažmo pochopení textu. Nehledě k těžkostem s odkazováním na dokument.

Německý katolický teolog a islamolog Felix Körner jistou obsahovou strukturu nachází. Vedle úvodu hovoří o horizontech odpovědnosti, o poselství a o konkretizaci. V této jím navržené struktuře se však setkáváme spíše s jeho interpretací, než s objektivním členěním dokumentu samotného.²⁴ Každopádně se jím necháváme inspirovat, toto rozčlenění uijeme také, ale doplníme jej o nadpisy ucelených celků textu. Také jsme se rozhodli pro číslování jednotlivých odstavců, na to navážeme v druhé navazující studii, kde budeme přímo odkazovat na čísla jednotlivých odstavců. Tento návrh struktury a číslování odstavců je toliko pouze pracovní.

2.1 Návrh struktury dokumentu

Vše v hranatých závorkách je námi přidáno k originálnímu textu:

Úvod [odst. 1-3]

Text dokumentu:

[A. Horizonty odpovědnosti

²² Srov. Felix Körner, „Una riflessione sul Documento di Abu Dhabi“, in: *Fratellanza. Gli scritti della Civiltà Cattolica* (Collana: Accenti 11), Roma: La Civiltà Cattolica, 2020, s. 91.

²³ Srov. Ahmad at-Tajjib, „Tasdír“, in: Džúzíbí Skátúlín - Ahmad Hasan Anwar (eds.), *at-Tadžillíjât ar-rúhíja ff al-islám nusús súfíja ‘abra at-táríh*, al-Qáhira: al-Haj’ a al-misríja al-‘ámma li al-kitáb, 2012, s. 7-9.

²⁴ Srov. Felix Körner, „Una riflessione sul Documento di Abu Dhabi“, in: *Fratellanza. Gli scritti della Civiltà Cattolica* (Collana: Accenti 11), Roma: La Civiltà Cattolica, 2020, s. 90-104 (94-98).

- I. Ve jménu koho signatáři mluví, 4-13
- II. Metoda signatářů, 14
- B. Poselství
 - III. Na koho se signatáři obracejí a co požadují, 15-16
 - IV. Příčiny současné krize, 17-20
 - V. Řešení současné krize, 21-22
 - VI. Role náboženství, 23-24
- C. Konkretizace
 - VII. Prohlášení o svobodě, právech a dialogu, 25-37
 - VIII. Příklad signatářů, 38-39
- IX. Závěr: Dokument je pozváním, výzvou, svědectvím a symbolem, 40-44]

2.2 Upravený český překlad dokumentu

Dokument o lidském bratrství za světový mír a společné soužití²⁵

Společné prohlášení papeže Františka a vrchního imáma Al-Azharu Ahmada at-Ta-jjiba, ze dne 4. února 2019

Úvod

[1.] Víra vede věřícího k tomu, aby v druhém viděl bratra, kterého třeba podporovat a mít rád. Vírou v Boha, který stvořil veškerenstvo, tvory a všechny lidské bytosti, jež jsou si z Jeho Milosrdenství rovny, je věřící povolán vyjadřovat lidské bratrství, chránit stvoření a veškerenstvo a podporovat každého člověka, zejména slabé a chudé.

[2.] Vycházejí z této transcendentní hodnoty, jsme na různých setkáních, prostoupených atmosférou bratrství a přátelství, sdíleli radosti, smutky i problémy současného světa na úrovni vědeckého a technického pokroku, terapeutických úspěchů,²⁶ digitální éry, masmédií, komunikací; na rovině chudoby, válek a utrpení mnoha bratří a sester v různých částech světa v důsledku závodů ve zbrojení, sociálních nespravedlností, korupce, nerovností, morálního úpadku, terorismu, diskriminace, extrémismu a z mnoha jiných důvodů.

[3.] Z těchto bratrských a upřímných konfrontací, které jsme měli, a ze setkání plných naděje v zářivou budoucnost všech lidí, se zrodil nápad na tento „Dokument o lidském bratrství“. Byl upřímně a seriózně promyšlen, aby byl společným prohlášením naší dobré a poctivé vůle, vybídl všechny lidi, nosící v srdci víru

²⁵ „Documento sulla Fratellanza Umana per la pace mondiale e la convivenza comune – Wathīqat al-uchúwa al-insánija min adžli as-salám al-‘álamij wa-l-‘ajš al-muštarak“.

²⁶ Glaser překládá *terapeutické výdobytky*.

v Boha a víru v lidské bratrství, ke sjednocení a společnému nasazení a stal se průvodcem nových generací směrem ke kultuře vzájemné úcty, v porozumění veliké božské milosti, která všechny lidské bytosti sbratřuje.

Text dokumentu

[A. Horizonty odpovědnosti

I. Ve jménu koho signatáři mluví]

[4.] Ve jménu Boha, který stvořil všechny lidské bytosti rovnými co do práv, povinností a důstojnosti a povolal je, aby žili spolu jako bratři, naplnili zemi a rozšířili na ní hodnoty dobra, lásky a pokoje.

[5.] Ve jménu nevinné lidské duše, které Bůh zakázal zabíjet, když řekl, že kdokoli zabije člověka, jako by zabil lidstvo, a kdokoli by jej zachránil, jako by zachránil celé lidstvo.

[6.] Ve jménu chudých, bědných a marginalizovaných, jimž, jak nakázal Bůh, je třeba pomáhat, což je povinnost, která platí pro všechny a zejména pro každého, kdo je majetný a zámožný.

[7.] Ve jménu sirotků, vdov, lidí uprchlých a vyhnaných ze svých příbytků a svojí vlasti, všech obětí válek, pronásledování a nespravedlností, slabých a těch, kdo žijí ve strachu, válečných zajatců a těch, kdo jsou kdekoli na světě mučeni, bez jakýchkoli rozdílů.

[8.] Ve jménu národů, které ztratily bezpečí, mír a vzájemné soužití, staly se obětmi zmaru, zkázy a válek.

[9.] Ve jménu lidského bratrství, které zahrnuje, sjednocuje a činí rovnými všechny lidi.

[10.] Ve jménu tohoto bratrství drásaného politikami integralismu a rozdělování, systémy bezuzdného zisku a záštiplnými ideologickými tendencemi, jež manipulují činy i osudy lidí.

[11.] Ve jménu svobody, kterou Bůh daroval všem lidským bytostem, jež stvořil svobodnými a svobodou je vyznamenal.

[12.] Ve jménu spravedlnosti a milosrdenství, jež jsou základem vlády a podstatou užitečnosti.²⁷

[13.] Ve jménu všech lidí dobré vůle, přítomných v každém koutu země.

²⁷ Glaser se drží italské *fondamenti della prosperità e cardini della fede* a překládá jako *základy prosperity a stěžeje víry*. V arabském textu však nacházíme *asás al-mulk wa-džawhar as-saláh* s významem *základy vlády a podstata užitečnosti*.

[II. Metoda signatářů]

[14.] Ve jménu Boha a všeho zmíněného prohlašují Al-Azhar aš-Šaríf,²⁸ společně s muslimy Východu a Západu²⁹ – a katolická církev, společně s katolíky Východu a Západu, že přijímají kulturu dialogu jako cestu, spolupráci jako chování a vzájemné poznání jako metodu a kritérium.³⁰

[B. Poselství]

III. Na koho se signatáři obracejí a co požadují]

[15.] My – věřící v Boha, v závěrečné setkání s Ním a v Jeho Soud – vycházejíce ze svojí náboženské a mravní odpovědnosti a prostřednictvím tohoto dokumentu, žádáme od sebe a světových leaderů, tvůrců mezinárodní politiky a světové ekonomiky, aby se vážně zasazovali o šíření kultury tolerance, soužití a pokoje; aby zasáhli co možná nejdříve a zastavili prolévání nevinné krve; aby učinili přítrž válkám, konfliktům, poškozování životního prostředí, kulturnímu a morálnímu úpadku, který prožívá nynější svět.³¹

[16.] Obracíme se k intelektuálům, filosofům, náboženským činitelům, umělcům, pracovníkům médií a kultury ve všech částech světa, aby znovu objevili hodnoty pokoje, spravedlnosti, dobra, krásy, lidského bratrství a společného soužití, aby tak potvrdili důležitost těchto hodnot, jako záchranného kruhu pro všechny,³² a aby se zasadili o rozšíření těchto hodnot mezi lidmi celého světa.³³

IV. Příčiny současné krize]

[17.] Toto prohlášení, které vychází z hluboké reflexe současné reality, oceňuje její úspěchy a prožívá její bolesti, pohromy a kalamity, pevně věří, že mezi nejdůleži-

²⁸ *Al-Azhar aš-Šaríf* s významem: slovník Al-Azhar. Al-Azhar je jedno z klíčových míst, mešit a učilišť v sunnitském světě.

²⁹ Glaser překládá kostrbatě *Ve jménu Boha a toho všeho prohlašuje Al Azhar al Šaríf s muslimy Východu a Západu*.

³⁰ Klíčová věta dokumentu: *La cultura del dialogo come via; la collaborazione comune come condotta; la conoscenza reciproca come metodo e criterio*. Arabsky: *thaqáfát al-hiwár darban, wa-t-ta'áwun al-muštárik sabílan, wa-t-ta'áruf al-mutabádil nahdžan wa-tariqan*.

³¹ Glaser překládá: *...aby se přičiňovali o rozšíření kultury tolerance, soužití a pokoje a co nejdříve zasáhli, zastavili prolévání nevinné krve a učinili přítrž válkám, konfliktům, poškozování životního prostředí a kulturního a morálního úpadku, který prožívá nynější svět*.

³² Glaser se drží italského *ancora di salvezza* a překládá jako *kotva spásy*. V arabském textu však nacházíme *tawq nadžát* s významem spíše *záchranný kruh*.

³³ Glaser překládá: *...aby znovu objevili hodnoty pokoje, spravedlnosti, dobra, krásy, lidského bratrství a společného soužití, potvrdili tak důležitost těchto hodnot jakožto kotvy spásy pro všechny a snažili se je všude rozšířit*.

tějššími příčinami krize moderního světa je umrtvení³⁴ lidského svědomí a vzdálení se náboženským hodnotám, jakož i nadvláda individualismu a materialistických filosofí, které zbožšťují člověka a kladou světské a materiální hodnoty na místo nejvyšších a transcendentních principů.

[18.] My, ačkoli uznáváme pozitivní kroky, které naše moderní civilizace učinila na poli vědy, technologie, medicíny, průmyslu a blahobytu zejména v rozvinutých zemích, zdůrazňujeme, že spolu s tímto obrovským a cenným historickým pokrokem se oslabila etická pravidla,³⁵ která ovlivňují mezinárodní vztahy, a oslabily se duchovní hodnoty i smysl pro zodpovědnost.³⁶ To všechno přispívá k šíření všeobecného pocitu frustrace, osamocení a beznaděje, mnohé vrhá do víru buď ateistického a agnostického extrémismu nebo náboženského integralismu, slepého extrémismu i fundamentalismu a jiní se poddávají formám závislosti a individuální i kolektivní sebeustrukturaci.

[19.] Dějiny potvrzují, že náboženský extrémismus, nacionalismus a fanatismus³⁷ vedly ve světě – jak na Západě, tak na Východě – ke vzniku něčeho, co by bylo možno nazvat signály „rozkouskované třetí světové války“, které v různých částech světa a za tragických okolností začaly ukazovat svoji krutou tvář; situace, u nichž není přesně známo kolik obětí, vdov a sirotek vyprodukovaly. Kromě toho existují další oblasti, které se chystají stát dějištěm nových konfliktů, kde se rodí ohniska napětí, kde se hromadí zbraně a munice. A to vše za stavu světa ovládaného nejistotou, zklamáním a strachem z budoucnosti a kontrolovaného krátkozrakými ekonomickými zájmy.

[20.] Tvrdíme také, že silné politické krize, nespravedlnost a nedostatek spravedlivé distribuce přírodních zdrojů, z nichž těží pouze menšina bohatých na úkor většiny národů planety, byly a nadále jsou příčinou enormního množství nemocných, nuzných a mrtvých, vyvolávají vleklé krize, jejichž oběťmi jsou různé země, i navzdory

³⁴ Glaser se drží italského slova *anestetizzata* a překládá jako *znecitlivění*. V arabském textu však nacházíme nezvyklé *taghhib* (od slovesa: *ghajjaba, jughajjibu* – *odnést, odstranit, skrýt, učinit nepřítomným*, přeneseně i: *ležet mrtvý v hrobě, pohřbit*), spojení by se tedy mohlo přeložit i jako *znepřítomnění, omráčení, umrtvení, pohřbení*.

³⁵ Glaser se drží italského slova *deterioramento dell'etica* a překládá spojení jako *etický úpadek*. V arabském textu však nacházíme mírně odlišný akcent: *tarádža'at ma'ahá al-achlâq ad-dábita* s významem spíše *s pokrokem se oslabila etická pravidla*.

³⁶ Glaser překládá: *My, ačkoli uznáváme pozitivní kroky, které naše moderní civilizace učinila na poli vědy, technologie, medicíny, průmyslu a blahobytu zejména v rozvinutých zemích, zdůrazňujeme, že spolu s tímto obrovským a cenným historickým pokrokem, dochází k etickému úpadku, který podmiňuje mezinárodní aktivity, a k oslabení duchovních hodnot a smyslu pro zodpovědnost*.

³⁷ V italské *estremismo religioso e nazionale e l'intolleranza*; Glaser převádí: *náboženský a národní extrémismus a intolerance*. S poněkud odlišným důrazem v arabštině: *at-tatarruf ad-dínij wa al-qawmij wa-t-ta'ssub*; doslova: *náboženský a etnický extrémismus a fanatismus*.

přírodnímu bohatství a zdroji mladých generací, jimiž oplývají. Vůči těmto krizím, které způsobují smrt milionům dětí, z nichž se v důsledku chudoby a hladu staly lidské kostry, kraluje nepřijatelné mezinárodní mlčení.

[V. Řešení současné krize]

[21.] V této souvislosti je zřejmé, jak podstatná je rodina jakožto základní buňka společnosti a lidstva, která přivádí na svět děti, živí je, vychovává a poskytuje jim pevnou morálku a rodinnou ochranu. Napadání instituce rodiny, znevažování nebo pochybování o důležitosti její role, je zlo, které je v naší době jedním z nejnebezpečnějších.

[22.] Dosvědčujeme také důležitost probuzení náboženského cítění a nezbytnost jeho znovuoživení v srdcích nových generací pomocí zdravé výchovy a přílnutí k morálním hodnotám a solidnímu náboženskému učení,³⁸ aby se tak čelilo individualistickým, sobeckým a konfliktním tendencím, slepému radikalismu a extrémismu ve všech jeho formách a projevech.

[VI. Role náboženství]

[23.] Prvním a nejdůležitějším cílem náboženství je věřit v Boha, ctít Jej a zvat³⁹ všechny lidi, aby věřili, že veškerenstvo závisí na Bohu, který mu vládne a je Stvořitelem, jenž nás utvořil Svojí božskou Moudrostí, uděлил a svěřil nám do péče dar života. Nikdo nemá právo tento dar odejmout, ohrožovat či manipulovat podle své libosti, ba dokonce musí všichni tento dar života chránit od jeho početí až k přirozenému skonu. Odsuzujeme proto veškeré činy, které ohrožují život jako genocidy, teroristické útoky, násilné přestěhování, obchod s lidskými orgány, umělý potrat a eutanázii,⁴⁰ i takovou politiku, která to podporuje.

[24.] Dále – pevně – prohlašujeme, že náboženství nikdy nenavádějí k válce, nepodněcují nenávisť, zášť a extrémismus a nevyzývají k násilí či krveprolití. Tyto pohromy jsou výsledkem úchytky náboženských nauk, politického zneužívání náboženství a také interpretacemi nábožensky zaměřených lidí, kteří v určitých dějinných úsecích zneužili vlivu náboženského cítění na srdce lidí, aby je přiměli

³⁸ Glaser překládá: ...*přílnutí k morálním hodnotám a správnému náboženskému učení*. V arabštině však je jiné adjektivum, *at-ta'álím ad-dínija al-qawíma*, doslova: *pevné (stálé, solidní) náboženské učení*.

³⁹ Glaser překládá: ...*volat všechny lidi, aby věřili*. V arabštině je zpodstatnělé sloveso *haththa 'alá* (res. *haththu 'alá*) s významem *naléhat, provokovat, vyvolat, zrychlit*.

⁴⁰ V arabštině *wa-má jutlaqu 'alajhi al-mawt (al-lá) rahím*, tedy doslova: [odmítáme] *vše co se nazývá smrtí (ne) milosrdnou*. V arabštině se pro eutanázii vžil termín *al-mawt rahím*, tedy doslova: *smrt, která je milosrdná* (počeštěně pak: *milosrdná smrt*). Arabští editoři chtějí zřejmě zdůraznit „nemorálnost“ eutanázie, proto přidávají negaci *lá*. V češtině jsme ponechali Glaserův překlad, který vychází z italského, kde je termín eutanázie. Ten je uchován i v anglickém, francouzském, německém, španělském, polském i portugalském převodu.

k jednání, jež nemá co do činění s náboženskou pravdou, za účelem realizovat světské a krátkozraké politické a ekonomické cíle. Proto žádáme, aby všichni přestali zacházet s náboženstvími účelově a rozněcovat tak nenávisť, násilí, extrémismus a slepý fanatismus a neužívali už Boží jméno k ospravedlňování vražedných skutků, vyhnanství, terorismu a útlatku. Žádáme o to na základě naší společné víry v Boha, který nestvořil lidi proto, aby se mezi sebou zabíjeli nebo svářili, ba ani proto, aby byli mučeni či ponižováni ve svém životě a své existenci. Všemohoucí Bůh totiž nepotřebuje být někým bráněn a nechce, aby Jeho jméno bylo užíváno k terorizování lidí.⁴¹

[C. Konkretizace

VII. Prohlášení o svobodě, právech a dialogu]

[25.] Tento dokument ve shodě s předchozími mezinárodními dokumenty,⁴² které zdůraznily významnou roli náboženských vyznání pro budování světového míru, potvrzuje následující:

- [26.] Silné přesvědčení, že pravé učení jednotlivých vyznání vybízí k zakotvení v hodnotách míru; k podpoře hodnot vzájemného poznání, lidského bratrství a společného soužití; k opětovnému nastolení moudrosti, spravedlnosti a lásky a k probuzení náboženského citění mezi mladými lidmi s cílem bránit nové generace před nadvládou materialistického smýšlení a před nebezpečím chamtivé politiky bezuzdného zisku a lhostejnosti, založené na zákonu síly a nikoli na síle zákona.

- [27.] Svoboda je právem každého člověka: každý má svobodu vyznání, myšlení, vyjadřování a jednání. Pluralismus i rozdílnost náboženství, barvy pleti, pohlaví, rasy a jazyka jsou výrazem moudrosti božské vůle, s níž Bůh stvořil lidské bytosti. Tato božská Moudrost je počátkem, z něhož je odvozeno právo na svobodu vyznání a svobodu být odlišní. Proto je odsouzeníhodné nutit lidi k přijetí určitého náboženství nebo určité kultury, jakož i vnucovat civilizační styl, který druzí nepřijímají.

- [28.] Spravedlnost založená na milosrdenství je cesta, kterou je třeba se ubírat, aby se dosáhlo důstojného života, na které má právo každá lidská bytost.

- [29.] Dialog, porozumění, šíření kultury tolerance, akceptace druhého a soužití

⁴¹ Další klíčová věta dokumentu: *Infatti Dio, l'Onnipotente, non ha bisogno di essere difeso nessuno e non vuole che il suo nome venga usato per terrorizzare la gente.* Arabsky: *wa-annahu – 'azza wa-džalla – fí ghinan 'amman judáfí 'u 'anhu aw jurhibu al-ácharín bi-smíhi.*

⁴² V anglické, české, francouzské, italské, německé, portugalské, španělské verzi je termín „Mezinárodní Dokumenty“ s majuskulami. Majuskuly vynechává pouze polský překlad. Arabské písmo majuskuly nezná. Žel tyto dokumenty nejsou vyjmenovány, i proto jsme se rozhodli ponechat vše v malých písmenech a důraz zvýraznit jen kurzívou.

mezi lidskými bytostmi by značně přispělo k redukci mnoha ekonomických, sociálních, politických a ekologických problémů, které tíží velkou část lidstva.

- [30.] Dialog mezi věřícími znamená setkávat se v rozsáhlém prostoru společných duchovních, lidských a sociálních hodnot a prodchnout tato setkávání šířením těch nejvznešenějších morálních ctností, ke kterým volají náboženská vyznání; znamená to také vyhnout se neužitečným diskusím.

- [31.] Ochrana míst náboženského kultu – chrámů, kostelů a mešit – je povinností zaručovanou náboženstvími, lidskými hodnotami, zákony a mezinárodními konvencemi. Každý pokus o útok proti místům kultu nebo vyhrožování atentátem, explozemi či demolicemi je úchylnou od náboženského učení, jakož i zřejmým pošlapáním mezinárodního práva.

- [32.] Zavrženíhodný terorismus ohrožující bezpečnost lidí jak na Východě, tak na Západě, na Severu i na Jihu, a šířící paniku, teror a pesimismus, není způsoben náboženstvím - i když ho teroristé užívají - nýbrž je způsoben nahromaděnými, pomýlenými interpretacemi náboženských textů, politikou hladovění, chudnutí, nespravedlností, útisku a arogance; proto je nezbytné přestat podporovat teroristická hnutí penězi, zbraněmi, plány a jejich ospravedlňováním, i mediálním, a považovat toto všechno za mezinárodní zločiny, jež ohrožují bezpečnost a světový mír. Takovýto terorismus je třeba odsoudit ve všech jeho formách a projevech.

- [33.] Pojem občanství se zakládá na rovnosti práv a povinností, pod jejíž záštitou se všichni těší spravedlnosti. Proto je nezbytné zasadit se v našich společnostech o zavedení pojmu plného občanství a odmítnout diskriminační užívání termínu menšina, který s sebou nese zárodky izolace a podřadného postavení, připravuje terén pro nevráživost a nesvornost a odnímá některým občanům dobra náboženských a občanských práv tím, že je diskriminuje.⁴³

- [34.] Vztah mezi Západem a Východem, který je neoddiskutovatelně nezbytný, nemůže být nahrazen, ani přehlížen. Oba se mohou vzájemně obohacovat civilizovaností toho druhého, vzájemnou výměnou a dialogem kultur. Západ by mohl v civilizaci Východu nalézt protilek na některé svoje duchovní a náboženské choroby způsobené nadvládou materialismu. A Východ by mohl v civilizaci Západu najít mnoho prvků, které by mu mohly pomoci oprostít se od slabosti, rozdělení, konfliktu, i vědeckého, technického a kulturního úpadku. Je důležité věnovat pozornost náboženským, kulturním a historickým rozdílům, které jsou podstatnou složkou ve formaci osobnosti, kultury a civilizace Východu; je důležité upevnit vše-

⁴³ Je nezvyklé – o to více důležitější –, aby v náboženském dokumentu autoři odkázali na termín *občanství* (v originálních jazycích *cittadinanza* a *muwátana*). Navíc je tento termín postaven jako alternativa proti kritizovanému termínu menšina.

obecná a společná lidská práva a tak přispět k zaručení důstojného života všech lidí na Východě i na Západě, vyhýbaje se aplikování politiky dvojího metru.

- [35.] Je neodmyslitelně nutné uznat právo ženy na vzdělání, práci a výkon jejich politických práv. Kromě toho je třeba zasadit se o její vysvobození z historických a sociálních tlaků, které odporují principům její víry a její důstojnosti. Je nezbytné ji také chránit před sexuálním vykořisťováním a před jednáním, které s ní zachází jako se zbožím či prostředkem rozkoše či ekonomického zisku. Proto je nutné přestat se všemi nelidskými praktikami a nekultivovanými zvyky, které ponižují důstojnost žen, a snažit se změnit zákony, jež brání ženám plně uplatňovat jejich vlastní práva.

- [36.] Ochrana základních práv dětí na růst v rodinném prostředí, na výživu, na vzdělání a péči je povinností rodiny i společnosti. Tato práva musejí být zaručena a chráněna, aby nechyběla a nebyla upírána žádnému dítěti nikde na světě. Je třeba odsoudit jakoukoliv praxi, která porušuje důstojnost dětí nebo jejich práva.⁴⁴ Rovněž je důležité být ostražití před riziky, jimž jsou děti vystaveny zejména v digitálním prostředí, a považovat za zločin obchodování s jejich nevinností jakékoli zneuctění jejich dětství.

- [37.] Ochrana práv starých, slabých, postižených a utiskovaných lidí je náboženským i sociálním požadavkem a má být zaručena a ošetřena přísnou legislativou i aplikací příslušných mezinárodních konvencí.

[VIII. Příslib signatářů]

[38.] Za tím účelem katolická církev a al-Azhar touto vzájemnou spoluprací oznamují a slibují, že budou předávat tento dokument představitelům, vlivným leaderům, náboženským osobnostem celého světa, kompetentním regionálním a mezinárodním organizacím, organizacím občanské společnosti, náboženským institucím i myslitelům; a usilovat o šíření principů této deklarace na všech regionálních i mezinárodních úrovních ve snaze pobídnout k jejich uplatnění v politice, rozhodnutích, legislativních textech, studijních programech a v informačních materiálech.

[39.] Al-Azhar a katolická církev požadují, aby se tento dokument stal předmětem studia a reflexe ve všech školách, univerzitách, vzdělávacích a výchovných institutech s cílem přispět k utváření nových generací, přinášejících dobro a pokoj a bránících všude právo utiskovaných a posledních.

⁴⁴ Právě ukončenou větu Milan Glaser opomenul. V originálních jazycích zní: *Occorre condannare qualsiasi pratica che violi la dignità dei bambini o i loro diritti.* - *wa-an tudána annahu mumárisatin tanálu min karámatihim aw tudžilu bi-huqúqihim.*

[IX. Závěr: Dokument je pozváním, výzvou, svědectvím a symbolem]

[40.] Závěrem doufáme, že tato deklarace bude pozváním ke smíření a bratrství mezi všemi věřícími, ba i mezi věřícími a nevěřícími, a mezi všemi lidmi dobré vůle;

[41.] bude výzvou každému živému svědomí, odporující scestnému násilí a slepému extrémismu; výzvou tomu, kdo si váží hodnot tolerance a bratrství, prosazovaných a podporovaných náboženstvími;

[42.] bude svědectvím velikosti víry v Boha, který sjednocuje rozdělená srdce a pozvedá lidského ducha;

[43.] bude symbolem objetí Východu a Západu, Severu a Jihu a všech, kdo věří, že Bůh nás stvořil, abychom se poznali, spolupracovali mezi sebou a žili jako bratři, kteří se mají rádi.

[44.] V to doufáme a snažíme se uskutečňovat, abychom dosáhli všeobecného pokoje, z něhož se v tomto životě budou těšit všichni lidé.

Abú Zabí, 4. února 2019

Jeho Svatost papež František a šejch al-Azharu aš-Šaríf Ahmad at-Tajjib

3. Praktická naplnění tohoto dokumentu

Pozorný čtenář si jistě všiml, že dokument je adresován mj. politikům, světovým leadrům, ale i náboženským představitelům, umělcům (apod., viz odst. 14-15). Italský teolog z Gregoriánské univerzity v Římě Laurent Basanese si právě tohoto aspektu všimá a považuje jej za klíčový.⁴⁵ Dokument totiž není jen teoretickým proslovem dvou náboženských intelektuálů, ale snaží se být veskrze praktický a určený k aplikaci.

Nakolik je to projekt povedený, naivní či vágní a nedomyšlený si všimneme v navazující studii. Nyní si krátce představíme několik praktických naplnění tohoto dokumentu, který již tím dokazuje, že o něm a o jeho plodech budeme slyšet ještě dlouho.

- a) Na konci února 2019, tedy necelý měsíc po podepsání dokumentu, byla v Abú Zabí založena nadace *Zayed International Fund for Co-Existence*. Nadace, která se snaží financovat výukové programy se zaměřením na vzdělanost. V rámci těchto snah se nadace pokouší implementovat do výukových programů témata, jako pluralismus a bratrství.
- b) Poslední březnové dny roku 2019 se v Mekce konalo plenární zasedání Mus-

⁴⁵ Srov. Laurent Basanese, „La ricezione del Documento sulla Fratellanza“, in: *Fratellanza. Gli scritti della Civiltà Cattolica* (Collana: Accenti 11), Roma: La Civiltà Cattolica, 2020, s. 105-114.

lim World League při kterém se mimo jiné schválil dokument *The charter of Makkah (Wathíqat Makka al-Mukarrama)*. Zde se ve třiceti bodech autoři snaží vytvořit islámský soubor zásad, které brojí proti extrémismu, podtrhují Bohem chtěnou náboženskou a kulturní rozmanitost a zasazují se o právní předpisy proti jakékoliv formě nenávisti a násilí. Charta byla schválena všemi zdejšími muslimskými vůdci ze 139 zemí a podepsána byla přibližně 1200 významnými muslimskými osobnostmi. Z textu uvádíme např.: „1. *Všichni lidé, bez ohledu na etnicitu, rasu či národnost, jsou si pod Bohem rovni... 3. Rozdílnosti mezi lidmi v jejich víře, kultuře a přirozenosti jsou částí Boží vůle a moudrosti. 4. Náboženská a kulturní diverzita nikdy nesmí ospravedlňovat násilí....*“⁴⁶

- c) 9. června 2019 pak byla v Abú Zabí podepsána deklarace *Fraternity for Knowledge and Cooperation*. Tu podepsalo na 22 islámských intelektuálů z celého světa, kde se výslovně přihlašují k dokumentu o lidském bratrství. Mezi signatáři je např. generální sekretář *World Muslim Communities Council* Muhammad Bechari, bývalý nejvyšší muftí Bosny Mustafa Cerić, prezident italské muslimské společnosti *Comunità Religiosa Islamica Italiana* Yahya Pallavicini, anglický konvertita a zakladatel *Zaytuna College* Hamza Yusuf Hanson, či pakistánský velký imám Bádíšáhovy mešity v Láhauru šejch Syed Muhammad Abdul Khabir Azad, a další.

Jejich výzva se týká zvláště spolupráce mezi muslimy a křesťany. V prohlášení uvádějí: „*Důraz bude kladen na tematické regionální vzdělávací kurzy vzájemného poznávání, které propojí pochopení náboženských pramenů se současným vývojem sociálních kontextů. Náš úkol chce zahrnovat různé prestižní islámské a křesťanské mezinárodní instituce... jsme rádi, že můžeme zahájit komunikační platformu, na které lze sdílet projekty, výzkumy a zkušenosti mezi křesťany a muslimy zahrnující společného ducha stanoveného deklarací z Abú Zabí, konkrétně s důrazem v bratrství a kultuře dialogu.*“⁴⁷

K oběma předcházejícím bodům je dobré upozornit, že slova papeže Františka jsou velmi ceněná i u muslimů.⁴⁸ Nejenom podpis Ahmada at-Tajjiba, ale i morální kredit papeže Františka stojí za pozitivními reakcemi muslimského světa na dokument o lidském bratrství.

⁴⁶ Srov. <https://www.themwl.org/en/chartermakkah>.

⁴⁷ Srov. <https://www.christians-muslims.com/document>.

⁴⁸ „L'insegnamento del Papa sull'islam gli ha dato una grande credibilità tra i musulmani, soprattutto tra quelli che lavorano nel campo del dialogo, ma anche tra tutti quelli che si sono sentiti offesi e umiliati dalla confusione creata dal terrorismo e sfruttata dalle destre populiste in tutto il mondo.“ in: Adnane Mokrani, „Le promesse della fraellanza: una visione per una nuova umanità,“ in: Adnane Mokrani - Brunetto Salvarani, *Dell'umana fratellanza e altri dubbi*, Milano: Edizioni Terra Santa, 2021, s. 19-61 (27).

- d) Dne 19. srpna 2019 pak byla založena *High Committee for Human Fraternity*, jejímž sekretářem se stal egyptský právník Mohamed Mahmoud Abdel Salam, který se podílel i na samotném dokumentu. Tato rada si klade za svůj úkol prosazovat body dokumentu o lidském bratrství. Jejímí členy jsou židé i křesťané. Zmíňme např. Yoannise Lahzi Gaida papežova osobního sekretáře, nebo kardinála Miguele Ángel Ayuso Guixota současného prefekt papežské rady pro mezináboženský dialog. Rada se poprvé sešlo 11. září 2019, tedy přesně 18 let po útocích na World Trade Center v New Yorku. Dne 5. prosince 2019 se rada opět sešla v New Yorku, když se setkala s generálním tajemníkem OSN António Guterresem. Vedle předání dokumentu a tématizování lidského bratrství, došlo i k pronesení oficiální žádosti o vyhlášení mezinárodního dne lidského bratrství. OSN to schválila a 4. únor je takto slaven od roku 2020.
- e) Židé se pak sešli dne 8. listopadu 2019 na Gregoriánské univerzitě v Římě, kde proběhla konference *Human Fraternity: A Jewish Reflection for a Common Existence*. Prezident Světového židovského kongresu (*World Jewish Congress*) Ronald S. Lauder řekl, že hluboce souzní s dokumentem o lidském bratrství a sdílí jeho hodnoty a myšlenky.⁴⁹
- f) V prosinci 2019 se vznikla také z iniciativy šejcha 'Abdulláha ibn Bajji *Charter of the New Alliance of Virtue*.⁵⁰ Tu podepsala řada muslimských duchovních, ale i řada představitelů dalších monoteistických i jiných náboženství v prosinci 2019. V chartě chtějí navázat nejen na celou řadu podobně laděných muslimských deklarací z minulosti: připomíná *Hilf al-fudúl* (Liga čestných), což bylo určité mekkánské seskupení za účelem zachování poctivého jednání při obchodu, jejímž členem byl Muhammad kolem 590, tedy v době kdy mu ještě nebylo adresováno zjevení.⁵¹ Tato charta se dále odvolává na *Amman message* (listopad 2004),⁵² na otevřený dopis muslimů nejen papeži Benediktovi XVI. *A Common Word* (říjen 2007),⁵³ na *Marrakesh declaration* (leden 2016) a na washingtonskou výzvu *Aliance of Virtue* (někdy zvána *Washington declaration*

⁴⁹ Srov. Ronald S. Lauder, „«Lectio magistralis» del presidente del Congresso Ebraico Mondiale, Ronald S. Lauder, Pontificia Università Gregoriana, 9 ottobre 2019“, in: *Fratellanza. Gli scritti della Civiltà Cattolica* (Collana: Accenti 11), Roma: La Civiltà Cattolica, 2020, s. 203-207.

⁵⁰ Srov. <http://allianceofvirtues.com/>.

⁵¹ Srov. *As-Síra an-nabawíja li-Ibn Hišám* (Mustafá as-Saqqá, Ibráhím al-Ibjárí, 'Abd al-Hafíz Šalabí, eds.), Bajrút: Dár al-kutub al-'ilmíja, 2001, s. 111-118. Český krátce: Ivan Hrbek – Karel Petráček, *Muhammad*, Praha: Orbis, 1967, s. 32-33.

⁵² Srov. <https://ammanmessage.com/>.

⁵³ Srov. Jarosław Pastuszak, Jaroslav Franc, „A Common Word - Rovné slovo pro vás i pro nás. Úvod do dokumentu a poznámky překladatele,“ in: *Studia theologica* 10, no. 3 (2008) s. 64-87. Vynikající webové stránky viz <https://www.acommonword.com/>.

about Alliance of Virtue - únor 2018).⁵⁴ Tento dokument se také – pro některé překvapivě – odkazuje na *Všeobecnou deklaraci lidských práv*, a výslovně se odvolává také na dokument o lidském bratrství.

- g) Obsah dokumentu také řešil studijní den 25. února 2020, kdy se na římské Gregoriánské univerzitě sešlo mnoho příslušníků různých náboženství, aby se společně zamyslelo nad obsahem dokumentu o lidském bratrství. Součástí, nebyla jen reflexe obsahu dokumentu. Byla zde přítomna, i celá řada odborníků na jiná náboženství a na náboženskou pedagogiku a didaktiku. Společně se zabývali metodami, jak učit o lidském bratrství v jiných kulturách. Řešily se tak často i velmi teoretické, ale většinou velmi praktické otázky o judaismu, afrických kmenových náboženstvích, tematizoval se pohled hinduismu i buddhismu.⁵⁵
- h) V Abú Zabí z podmětu dokumentu o lidském bratrství vzniká společné modlitební místo všech tří monoteistických náboženství tzv. *Abrahamic Family House*. Mělo by jít o kostel, synagogu a mešitu postavené v podobném architektonickém stylu podle návrhu ghansko-anglického architekta *David Adjaye* a jeho spolupracovníků. Jemné architektonické detaily na každé stavbě zvýrazní svébytnost té které monoteistické tradice. Také by se zde měl postavit rozsáhlý hinduistický chrám s kulturním centrem v upomínce na setkání papeže a velkého imáma.

Závěr

Tato studie si dala za úkol, představit čtenářům dokument *O lidském bratrství*. Představili jsme jej v kontextu jeho vzniku a představili jsme i jeho signatáře. Poté jsme se pokusili celý text dokumentu předložit v ucelené a námi navržené formální úpravě s celou řadou poznámek a lexikografických vysvětlení. Ve třetí části jsme předložili heslovitý seznam několika praktických naplnování tohoto dokumentu.

Právě tento třetí bod ukazuje na jednu důležitou skutečnost: dokument nebyl jen výkřikem humanity dvou intelektuálů. Dokument o lidském bratrství dokáže podněcovat celou řadu rozdílných organizací – včetně těch muslimských – k zásadním prohlášení. Jakousi červenou nití je uznání rovnosti všech lidí a odmítání veškerých druhů násilí, včetně toho nábožensky motivovaného: „*Všemohoucí*

⁵⁴ Srov. <http://www.marrakeshdeclaration.org/>. <https://www.acommonword.com/> - český překlad a představení viz Jarosław Pastuszak, Jaroslav Franc, „A Common Word - Rovné slovo pro vás i pro nás. Úvod do dokumentu a poznámky překladatele,“ in: *Studia theologica* 10, no. 3 (2008) s. 64-87; <http://www.marrakeshdeclaration.org/>.

⁵⁵ Závěrečný sborník některé příspěvky otiskl: Laurent Basanese (ed.), *Educare a un'umanità più fraterna: il contributo delle religioni*, Roma: Pontificia Università Gregoriana – Pontificio Istituto Biblico, 2020.

Bůh totiž nepotřebuje být někým bráněn a nechce, aby Jeho jméno bylo užíváno k terorizování lidí.“ (24)

V navazující studii si chceme všimnout sporných momentů dokumentu, snad i přílišné naivity, ale také velmi důležitých postřehů a inspirací, které dokument nabízí. Již nyní připomeneme některé klíčové myšlenky o lidské jednotě (viz 1, 4), o sociální a ekonomické nespravedlnosti na světě (viz 20), o roli občanství pro budoucnost poklidného soužití dvou a více náboženství v jednom státě (viz 33), o důležitosti rovnoprávnosti a ochrany žen (viz 35), o ochraně dětí před vším zlem (viz 36).

V české kotlině se o dokumentu prozatím téměř nemluví, na světové úrovni dochází k praktickému uplatňování jeho závěrů. Snad je tato studie jednou z těch v češtině prvních vlaštovek oznamujících recepci dokumentu i u nás.

Tato studie vznikla v rámci plnění programu rozvoje vědních oborů na UK HTF, Právní a společenské aspekty migrace a problémy postavení menšin (Progres Q05) v roce 2021.

ANALÝZA A POROVNÁNÍ STARŠÍ SEKUNDÁRNÍ LITERATURY K FRANKISMU: HEINRICH GRAETZ A ALEKSANDER KRAUSHAR

ADAM BAUDIŠ / DOMINIKA ŠIMLOVÁ
HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY
adam.baudis@seznam.cz
simlova.d@gmail.com

AN ANALYSIS AND COMPARISON OF THE SECONDARY LITERATURE RELATED TO FRANKISM: HEINRICH GRAETZ AND ALEKSANDER KRAUSHAR

Abstract: Frankism, a new religious movement of the late 18th century, has presented a controversial theme in Jewish historiography nearly since its inception in the first half of the 19th century, and it is still controversial today, mostly because of continuous reiteration of the politicized statements made in those times and promoted by experts such as Gershom Scholem. In the paper presented here we aim to show the evolution of these interpretations evident in the example of two influential historians of Judaism—Heinrich Graetz and Aleksander Kraushar— whose opinions on Frankism were, as we argue here, highly influenced by their personal views on Judaism. While Graetz presents a more traditional approach based on his distrust towards Jewish mysticism, Kraushar represents the beginnings of the modern research influenced by his personal views on assimilation and his critique of traditional Judaism.

Keywords: Frankism; historiography of the 19th century; Heinrich Graetz; Aleksander Kraushar
THEOLOGICAL REVIEW, Vol. 92, 2020, No. 2, Number of Article 4, p. 189 – 200.
DOI: 10.14712/12117617.92.2.4

1. Úvod

Předmětem studie je analýza textů od Heinricha Graetze (1817–1891) a Aleksandra Kraushara (1843–1931), kteří se ve svých historiografických spisech zabývali frankismem. V předloženém výkladu lze frankismu rozumět jako synkretickému náboženskému hnutí, v jehož učení jsou zkombinovány prvky kabaly, šabatiánské teosofie, motivy odvozené z katolického mariánského kultu i aspekty tradičního rabínského judaismu.¹ V čele hnutí stál Jákob Lejbowicz (1720–1791), známý

¹ MACIEJKO, Paweł. *The Mixed Multitude Jacob Frank and the Frankist Movement 1755-1816*. USA: University of Pennsylvania Press, 2011. ISBN 978-0-8122-4315-4. s. 170.

pod jménem Jákob Frank, který byl jeho zakladatelem a také ústřední postavou, později spolu se svou dcerou Evou.

Frankismus je v literatuře běžně dáván do souvislosti se šabatianismem² a v jeho nauce je důraz kladen na význam učení knihy Zohar, klíčového díla židovské kabaly.³ Lze konstatovat, že frankismus byl tematizován badateli buď z pozice výzkumu židovské mystiky anebo z pozice výzkumu židovské historie. Obě pozice měly dalekosáhlý vliv na chápání tohoto hnutí v rámci židovských studií. Stěžejní teologickou reflexi frankismu z pozice výzkumu židovské mystiky a kabaly nabídl Gerhard Gershom Scholem (1897–1992). V případě jeho odkazu dochází v současnosti ke konsenzu badatelů, že Scholemovo uchopení kabaly bylo formováno ideologicky, konkrétně v rámci nacionální a anarchistické teologie.⁴ Z důvodu ideologického pozadí Scholema zůstává jeho dílo vhodnou ilustrací „politizace výzkumu studia židovské mystiky a kabaly“, které se věnuje náš projekt s názvem *Depolitizace studia židovské mystiky: teologická reflexe literatury pražských frankistů*.

Zájem této studie se soustředí na pozici židovské historiografie a reflexi frankismu v ní. Výchozím bodem jsou textové analýzy děl badatelů 19. století, H. Graetze a A. Kraushara, kteří svými pracemi značně přispěli k vytvoření obrazu frankismu v oboru židovských studií a spolu s Peterem Beerem⁵ byli jedni z prvních histori-

² Když ve své stěžejní knize *Major trends in Jewish Mysticism* hovoří G. Scholem o „frankismu“, myslí tím poslední fázi vývoje šabatianského hnutí viz SCHOLEM, Gershom. *Major trends in Jewish mysticism*. New York: Schocken Books, 1995. ISBN 0805210423. s. 315–320. Obdobně, v knize *The Wisdom of the Zohar* je slovník autora nepochybnou známkou jeho názorové spřízněnosti s dalšími kritiky šabatianismu a frankismu. Viz TISHBI, Isaiah; LACHOWER, Fischel. *The Wisdom of the Zohar: Volume I*. Transl. David Goldstein. Portland: The Littman Library of Jewish Civilization, 1991. ISBN 978-1-874774-28-0. s. 28 a 38–43.

³ Kabala jakožto „různorodá a měnící se kulturní formace dosahující značné symbolické moci“ v židovských komunitách a od svého vzniku/pojmenování byla objektem jak pozitivních, tak negativních přístupů. Za vyvrcholení přístupů ke studiu kabaly je pokládán Gerschom Scholem a jeho rozsáhlé dílo. Výčet přístupů ke kabele viz HUSS, Boaz. *Authorized Guardians: The Polemics of Academic Scholars of Jewish Mysticism against Kabbalah Practitioners*. In HAMMER, O.; STUCKRAD, von K. *Polemical Encounters: Esoteric Discourse and its Others*. Leiden: Brill, 2007. ISBN 978-90-04-16257-0. s. 82.

⁴ HUSS, Boaz. *The Theologies of Kabbalah Research*. *Modern Judaism*, 2014. 34(1): 3–26, s. 3. Další texty o ideologickém ukotvení G. Scholema viz BIELE, David. *Gershom Scholem Kabbalah and Counter-History*. Cambridge: Harvard University Press, 1979.; MAGID, Shaul. *Mysticism, History and a „New“ Kabbalah: Gerschom Scholem and the contemporary scene*. *The Jewish Quarterly Review*. University of Pennsylvania, 2011, 101(4): 511 – 525.; ATWOOD, Daniel. *Gerschom Scholem: Scholar or Ideologue?*. 2014.

⁵ Již roku 1823 publikoval pedagog a historik Peter Beer (1755/58–1838) druhý svazek spisu *Geschichte, Lehren und Meinungen aller bestandenenen und noch bestehenden religiösen Sekten der Juden und der Geheimlehre oder Cabbalah*, který obsahuje důležitá svědectví o frankistickém hnutí a jeho nauce. Důležité pasáže k frankismu viz BEER, Peter. *Geschichte, Lehren und Meinungen aller bestandenenen und noch bestehenden religiösen Sekten der Juden und der Geheimlehre oder Cabbalah*: Zweiter Band. Brno: Josef Georg Taßler, 1923. S. 309–401. Stručně k životopisu P. Beera a jeho odkazu viz LEININGER, Vera. *The Story of a Maskil in Bohemia: Peter Beer, 1755/58–1838*. *World Congress of Jewish Studies* 12.B (2000): s. 155–163.

ků, kteří tematizovali frankismus. Heinrich Graetz⁶ pocházel z tradiční rabínské židovské rodiny a působil jako učitel židovských dějin a biblických studií na půdě židovského teologického semináře ve Vratislavi.⁷ Řadil se k historicko-pozitivnímu směru v bádání, nicméně zastával tradiční stanoviska tehdejšího normativního, též ortodoxního, směru judaismu a vymezoval se vůči snahám reformního hnutí.⁸ Jeho dílo, zejména jedenácti svazková *Historie Židů*,⁹ dodnes představuje bázi a významný zdroj pro studium židovské historie. Graetzův, pro mnohé kontroverzní, způsob prezentace židovských dějin se stal objektem polemických diskuzí a terčem mnohých kritik.¹⁰ V kontextu reflexe frankismu se zvláště problematickým charakteristickým znakem v Graetzově odkazu ukazuje být jeho negativní postoj k formacím, jako byla kabala a (novověký) chasidismus, jež považoval za zhoubné skupiny v rámci judaismu.¹¹ O frankismu, v jehož nauce hrály kabalistické důrazy významnou roli, a jeho představiteli Jákobu Frankovi se v *Historii* nachází pouze pár zmínek.¹² Hlavní dílo o frankistickém hnutí představuje Graetzův kratší

⁶ Základní orientace v Graetzově životopise a přehled relevantní sekundární literatury je k dispozici v encyklopediích: ETTINGER, S.; PYKA, Marcus. Graetz, Heinrich. In SKOLNIK, Fred; BERENBAUM, Michael (ed.). *Encyclopaedia Judaica*. Detroit: Macmillan Reference USA in association with Keter Publishing House, Jerusalem 2007. ISBN-13: 978-0-02-865945-9 (vol. 8). s. 26-29.; nebo v GRAETZ, Michael. Graetz, Heinrich. In MÜLLER, Gerhard, ed. *Theologische Realenzyklopädie*. Band 14., Gottesdienst - Heimat. Berlin: Walter de Gruyter, 1985. ISBN 3-11-008583-6. s. 112-115.

⁷ VINKLÁT, Marek. Proměna rabínského vzdělání v období sekularizace. *Theologická revue*, 2013, vol. 84, s. 387.

⁸ Graetzova stanoviska k reformě judaismu lze vhodně ilustrovat na příkladu polemik, které vedl s čelním představitelům reformního hnutí, Abrahamem Geigerem (1810-1894), a které se objevovaly především v časopise *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben*. Historik M. Meyer analyzoval vztah obou badatelů. Jeho shrnutí viz MEYER, Michael A. From Combat to Convergence: The Relationship between Heinrich Graetz and Abraham Geiger. In WIESE, Christian; SMOLLET, Brian (ed). *Reappraisals and New Studies of the Modern Jewish Experience: Essays in Honor of Robert M. Seltzer*. Leiden: Koninklijke Brill, 2015. ISBN 978-90-04-28466-1. s. 145-161.

⁹ GRAETZ, Heinrich; BRANN, Marcus. *Geschichte der Juden von den Anfängen bis auf die Gegenwart*. Leipzig: Leiner, 1853-1870.

¹⁰ Metodou H. Graetze se zabýval německý historik Marcus Pyka, podle něj je Graetzova *Historie* běžně charakterizována jako „dějiny utrpení a učenců“ (z originálu „Leidens- und Gelehrten-geschichte“) viz PYKA, Marcus. Der Held als Schwächling? oder: Ein gemischter Charakter. Zur "biographischen Methode" in der Geschichte der Juden von Heinrich Graetz. In HÖDL, Klaus (Hrsg.). *Historisches Bewusstsein im jüdischen Kontext: Strategien - Aspekte - Diskurse*. ISBN 978-3706519298. s. 113.

¹¹ V rámci židovských studií existuje označení tzv. „hereziarchologie“ (z originálu „heresiarchology“), které označuje strategii vymezující se vůči „jiným“ židům (*the Other*), kteří nepatří do „správného“ (normativního, popř. ortodoxního) směru judaismu. Tuto strategii v židovské historiografii podle Rohrbacherové ustanovil a zastával H. Graetz. Viz ROHRBACHER, Angelika. Invisible Fences: The Construction of "Insiders" and "Outsiders" in Jewish Historiography. *Method and Theory in the Study of Religion* 28 (2016): s. 347.

¹² Konkrétně v 11. svazku *Geschichte der Juden von den Anfängen bis auf die Gegenwart: Beginn der Mendelssohnischen Zeit (1750) bis in die neueste Zeit (1848)*. Graetz se zde frankismu nevěnuje, odkazuje na svou práci *Frank und die Frankisten*, která se týkala pouze frankismu. Viz Graetz, H. *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, Band 11, Leipzig: 1870, s. 28. Dostupné online na: <https://>

spis *Frank und die Frankisten: Eine Sekten-Geschichte aus der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts*,¹³ který bude předmětem analýzy v další části studie.

Na rozdíl od Graetze pocházel polský historik, publicista, právník, básník a překladatel Aleksander Kraushar¹⁴ z asimilované židovské rodiny. Během lednového povstání roku 1863 pomáhal redigovat ilegální časopis *Prawda* a poloilegální *Niepodległość*. Roku 1867 dokončil studia práv a následně se až do poloviny 80. let věnoval advokátské praxi. Během ní se ale soustředil též na studium polské historie, a to zejména polských židů. Na tato témata vydal množství článků a publikací. Stal se také jedním ze zakladatelů Společnosti milovníků historie (Towarzystwo Miłośników Historii) a členem Lvovského dějepisného spolku (Towarzystwo Historyczne we Lwowie) a byl též členem Polské akademie věd. Již v letech 1865–1866 vydal dvoudílné dějiny polských židů¹⁵ a roku 1895 (opět dvoudílné) dějiny frankismu.¹⁶ Mimo to se věnoval také místní historii Varšavy. Svě menší práce a články často publikoval v časopisech podporujících asimilaci a sionismus, např. *Izraelita*.¹⁷ V letech 1900 až 1906 vydal osmivazkovou monografii o varšavském spolku přátel věd¹⁸ a roku 1921 získal Řád znovuzrozeného Polska čtvrté třídy.

Téma asimilace bylo pro Kraushara evidentně zásadní, již v některých svých raných básních upozorňoval na bídu neasimilovaných židů.¹⁹ Naplno se tomuto tématu začal věnovat někdy po roce 1885, kdy se díky naspøehnému majetku mohl uvolnit ze své advokátské praxe. V této době se jeho dům stal jedním z center varšavského kulturního života a také polského vlastenectví. Roku 1903 spolu

reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10570421_00001.html?contextType=scan&contextSort=score%2Cdescending&contextRows=10&context=Frank (3.10. 2020).

¹³ GRAETZ, Heinrich. *Frank und die Frankisten: Eine Sekten-Geschichte aus der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts*. Breslau: Verlag der Schletter'schen Buchhandlung, 1868.

¹⁴ Ke Krausharovu životopisu viz např. MATERNICKI, Jerzy. Aleksander Kraushar. In: ROSTWOROWSKI, Emanuel (red.) *Polski Słownik Biograficzny, T. XV: Kozłowska Zofia - Kubacki Stanisław*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich - Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1970, s. 241-244. ŻEBROWSKI, Rafał. Kraushar Aleksander. In: *Polski Słownik Judaistyczny. Żydowski Instytut Historyczny*. Dostupné na: https://www.jhi.pl/psj/Kraushar_Aleksander (29. 9. 2020). POLONSKY, Antony. Kraushar, Aleksander. In: *Yivo Encyclopedia*. Dostupné na <https://yivoencyclopedia.org/printarticle.aspx?id=551> (29. 9. 2020).

¹⁵ KRAUSHAR, Aleksander. *Historia Żydów w Polsce, T. 1: Okres Piastowski*. Warszawa, 1865. KRAUSHAR, Aleksander. *Historia Żydów w Polsce, T. 2: Okres Jagielloński*. Warszawa, 1866.

¹⁶ KRAUSHAR, Aleksander. *Frank i frankiści polscy, 1726-1816: monografia historyczna osnuta na źródłach archiwalnych i rękopiśmiennych*. Kraków, 1895.

¹⁷ Více k časopisu *Izraelita* a jeho tendencím viz např. WEEKS, Theodore R. The Best of both Worlds: Creating the Žyd-Polak. In: *East European Jewish Affairs*, Vol. 34, No. 2, Winter 2004, s. 11-14.

¹⁸ KRAUSHAR, Aleksander. *Towarzystwo Warszawskie Przyjaciół Nauk 1800-1832. Monografia historyczna osnuta na źródłach archiwalnych, T. 1-8*. Kraków-Warszawa, 1900-1906.

¹⁹ Viz např. báseň „Handel! Handel!“ publikovanou v KRAUSHAR, Aleksander. *Listki. Zbiorek poezyj Aleksandra Kraushara*. Warszawa, 1863, s. 49-52. Dostupné na: <https://polona.pl/item/listki-zbiorek-poezj-alexandra-kraushara,MTU3NDkwNjE/62/#info:metadata> (29. 9. 2020).

se svou manželkou Jadwigou (roz. Bersohnovou, 1853–1912), se kterou se oženil roku 1885, dokonce konvertoval ke křesťanství, čímž veřejně deklamoval svou vizi židovské asimilace. V této době se také přestává věnovat psaní o židovské historii. J. Shatzky označuje Krausharův přístup za „totální asimilaci“,²⁰ neboť se postupně zcela odtrhl od judaismu. Z jeho pohledu totiž de facto nebylo možné být zároveň židem i Polákem. Pokud Kraushar ve svých dílech hovoří o Polácích, zahrnuje sem, na rozdíl od zmínek týkajících se židů, i sám sebe.²¹ Tento přístup mu ale patrně z pohledu vědecké práce mohl pomoci se lépe odprostit od předsudků k „neortodoxním“ směrům judaismu, včetně židovské mystiky a také frankismu, jehož popis v Krausharově již zmiňované knize *Frank i frankiści polscy* vykazuje příklon k nezaujatému líčení či minimálně snahu o něj.

Cílem této studie je tedy srovnání děl o frankismu dvou zmiňovaných autorů a poukázání na rozdíly v jejich přístupu a práci s frankistickými texty i v náhledu na frankismus obecně, a to na základě analýzy a představení hlavních charakteristik těchto děl.

2. Reflexe frankismu v díle Heinricha Graetze

Na prvních stranách spisu *Frank und die Frankisten*,²² kterým lze rozumět jako úvodnímu slovu autora, vysvětluje Graetz svou „povinnost historika“ a seznamuje čtenáře s použitými prameny. Graetzův „nelehký a svědomitý úkol“ v podobě historické kritiky spočívá v tom, že musí být „ukázána tvář šejdiře“ (s. 1). Již z úvodních vět lze vyvodit Graetzovo negativní stanovisko k osobnosti Jákoba Franka, které je nejvíce patrné ve zvoleném slovníku autora. Pro ilustraci uvádíme větu, ve které je Frank charakterizován jako „mazaný egoista, který využíval lidí a situací za ziskuchtivým účelem“²³ (s. 3).

Podnětem vzniku knihy tedy byla nutnost posouzení „švindlíře“ a také potřeba vymezení se vůči „zbožné glorifikaci“ Franka, kterou níže uvedeným spisovatelům Graetz vytýká, jelikož jsou podle jeho názoru Frankovy „sprostoty a podvody dostatečně zaznamenány“ (s. 1-2). Graetz se ohrazuje proti apologiím, „romantizujícím fejetonům“ a dílům, které osobnost Franka vnímají pozitivně.

²⁰ SHATZKY, Jacob. Alexander Kraushar and his Road to Total Assimilation. In: YIVO Annual of Jewish Social Studies, Vol. 7, 1952, s. 146-7, cit. podle WEEKS, Theodore R. *The Best of both Worlds*, s. 15.

²¹ WEEKS, Theodore R. *The Best of both Worlds*, s. 15.

²² GRAETZ. *Frank und die Frankisten: Eine Sekten-Geschichte aus der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts*. 1868. V textu využívám úvozovek, do nichž zapisuji přeložené výrazy ze spisu, abych ilustrovala Graetzův slovník a použití slov. Odkazují na strany způsobem, že je vepisují do těla textu do závorek, jelikož zde analyzují pouze uvedený spis.

²³ „Er war nur ein schaluer Egoist und beutete die Menschen und Situationen zu gewinnsüchtigem Zweck aus.“

Mezi uvedená díla se řadí román *Odkaz rabína*²⁴ nebo monografický spis *Poláci v Offenbachu*.²⁵ Graetz rovněž obviňuje historika Petera Beera, který podle něho nese hlavní vinu na tehdejší vnímání Franka a jeho stoupenců, jelikož měl Beer podle Graetze ve frankismu jisté „zalíbení“, byl „zaujatý“ a neuvedl „své prameny“. Graetz se snažil vycházet z „autentických“ spisů archivářů a opírá se například o list Augusta Theinera z papežského dvora nebo polské prameny uvedené v monografii Skimborowicze (s. 5).²⁶ Beerova údajná „zaujatost“ není autorem blíže vysvětlena. Dále Graetz vychází z části spisu Jáкова Emdena,²⁷ kterého představuje jako člověka „charakteru spolehlivého a pravdu-milujícího“ (s. 8). Důvod, proč je pražský rabín a představitel normativního judaismu J. Emden (1697-1776) vnímán autorem pozitivně, není ve spisu objasněn.

Po citaci dalších použitých pramenů předkládá Graetz vlastní biografii Jáкова Franka, kterou lze považovat za jádro celého spisu. Z doby Frankova dětství upozorňuje Graetz zejména na Frankovy antipatie k Talmudu, které se u něj údajně projevovaly od útlého věku, anebo na oklamání vlastního otce, z čehož Graetz vyvodil širší závěr, totiž ten, že „lži a podvody“ jsou pro Franka „životními maximy“ (s. 12).²⁸

Dále Graetz popisuje Frankův zájem o židovskou mystiku, kterou označuje výrazy jako „kabalistický podvod“ (s. 16) nebo později jako „klam“ (s. 80) či „hokus pokus“ (s. 77). Z biografické části je rovněž patrný vztah Graetze ke knize Zohar, kterou nazývá „dílo lži Mošeho z Leonu“ (s. 15).²⁹ Frankismus je ve spisu identifikován s „kacířským hnutím“ (např. s. 40) nebo se „sektou“ (s. 11). Největší intencí přívrženců raného frankismu bylo podle Graetze získání ochrany a podpory královské moci a následné disputace s talmudisty, respektive rabínskými autoritami. Frank byl podle autora poháněn především „pomstychtivými pohnutkami“ a jeho počínání je ve spisu nejčastěji interpretováno jako „pokrytectví“ (s. 48), které společně s „touhou po materiálním zabezpečení“ motivovalo i jeho konverzi ke křesťanství (s. 54). V životopisu Jáкова Franka je důležitým obdobím jeho zajetí a uvěznění v pevnosti Čenstochová. Podle Graetze došlo k uvěznění v pevnosti z důvodu „odhalení Frankova pokrytectví“ (s. 60). V souvislosti se zajetím je Frank nazván „arci-lhářem“ a je zdůrazněno, že i ve vězení se projevovaly Frankovy „podvody“

²⁴ BECKER, August. *Des Rabbi Vermächtniss*. Vydal Otto Janke. Berlin, 1866.

²⁵ SCHENK-RINCK, A. G.. *Die Polen in Offenbach-am-Main*. Frankfurt am Main, 1866.

²⁶ Graetz odkazuje na: THEINER, August. *Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae*. Vaticanis. 1861.; SKIM-BROWICZ, Hipolit. *Żywot, skon i nauka Jakuba Józefa Franka*, Warszawa 1866.

²⁷ EMDEN, Jacob. *Gebet der Sabbatianer und Frankisten*.

²⁸ „Lügen und Betrügen, um schöne, blendende Hüllen zu haben, das war so ziemlich seine Lebensmaxime bis an sein Ende.“

²⁹ V originále jako „Lügenwerk des Mose de Leon“.

v podobě plánů, jak uniknout z pevnosti (s. 64-65). Ve spisu je uvedeno, že byl Frank osvobozen díky sledu historických událostí a následně se frankisté přesunuli na Moravu a dostávali peněžní podporu od Kateřiny II. z Ruska. Na tomto základě rozvíjí Graetz domněnku, že Frank byl i „ruským špiónem“ (s. 68). Cíle, které Frank kázal svým přívržencům v období na Moravě, byly podle Graetze „sprosté, jako (Frank) on sám“ (s. 71), přičemž „peníze“ a „pomsta“ byla jeho „nejoblíbenější témata“ (s. 71). Z celého spisu je Frank v této části nazýván nejvíce originálními přízvisky, například jako: „odhalený podvodník z Varšavy,... sabatiánský sektář ze Saloniky,... šarlatán“ (s. 77).

V závěrečné části Graetz popisuje přesun frankistů do Offenbachu, kde Frank koupil celý dvůr od zadluženého šlechtice. Zanedlouho potom Frank zemřel a chod sídla v Offenbachu vedla jeho dcera Eva, která se podle autora již dávno předtím propůjčila všem otcovým „švindlům“ (s. 78).³⁰ Graetz popisuje Evu jako „mazanou podvodnici“ (s. 84) a „kejklířku“ (s. 87), která náhle zemřela poté, kdy mělo dojít k vyšetřování zadluženého sídla v Offenbachu. Její smrt ale mohla být i podle Graetze jen dalším „podvodem“.

Shrnutí

Heinrich Graetz ve svém spisu *Frank und die Frankisten* nabízí jednostranné vysvětlení vnitřních motivací jednání Jákoaba Franka. Prostřednictvím hanlivého slovníku popisuje autor morální kvality čelních představitelů, Jákoaba a Evy Frankové. Jeho snahy o vysvětlení zejména Frankových pohnutek jsou zjednodušené a nic faktického o dějinách hnutí nevyprávějí. Východiskem Graetzova záporného hodnocení je podle našeho názoru důležité postavení kabalistického učení v rámci teologie frankismu, kterou Graetz vnímal apriori negativně. Dalším důležitým důvodem Graetzova důrazného odmítnutí hnutí je sociální postavení frankistů. Oproti zastáncům tehdejšího normativního, respektive ortodoxního, směru judaismu vedli frankisté velmi rozdílný způsob života, ostře kritizovali rabínské autority a život v ghettu.³¹ Důrazy frankistů byly zcela v rozporu s Graetzovými osobními postoji, který, jak bylo uvedeno výše, pocházel z tradiční rabínské židovské rodiny a zaujatě polemizoval s reformními zastánci judaismu. Prostřednictvím textové analýzy dějin frankismu v díle H. Graetze, tedy frankismu uchopenému jako hereze či kacírství, něčeho odlišného a morálně opovrženého v kontrastu s normativním směrem judaismu, lze předložit příklad strategie ideologického boje v rámci judaismu 19. století na území dnešního Německa, Polska a českých zemí.

³⁰ „Sie gab sich zu allen Schwindeleien ihres Vaters her und setzte das Geschäft nach dessen Tode fort.“

³¹ Zejména v tom pražském. Vycházíme z korpusu přeložených textů pražské frankistické literatury z projektu PRIMUS HUM/17/34. Připravovaná monografie k frankismu vyjde příští rok 2021.

3. Reflexe frankismu v díle Aleksandra Kraushara

Ve své knize věnované Frankovi a frankistům³² se Kraushar pokouší (v rámci možností dobového přístupu k vědě) o co nejvíce objektivní a historiograficky podložený popis tohoto tématu, což sám zmiňuje i v úvodní kapitole celého dvoudílného díla. Předchází autory, kteří se frankismu věnovali, zde osočuje z nedokonalé obeznámenosti s tématem a kritizuje je za jejich tenděčnost. Zvláště takto vyjmenovává své předchůdce Hipolita Skimbrowicze³³ a Heinricha Graetze (viz výše), kterému vytýká až fanatickou tenděčnost, špatnou práci se zdroji a špatnou znalost polštiny. Jeho hlavní výtkou je právě práce se zdroji a jejich nedostatečná reflexe. Kraushar se domnívá, že tito a další autoři, kteří na ně navazovali, se místo k původním textům uchýlili pouze k opisování starších prací (především díla H. Skimbrowicze) a šíření pomluv a legend,³⁴ které se během let okolo Franka a frankistů vyrojily. Oproti tomu se Kraushar zavazuje navrátit se ad fontes a znovu a pečlivě prostudovat zdroje k frankismu (sv. I, s. 7) a sám tvrdí, že jím předkládaná práce z těchto důvodů tenděční rozhodně není (sv. I, s. 32). Ve své knize následně pracuje s množstvím textů, pocházejících jak od Franka a frankistů (*Slova Pánova*, některé červené dopisy apod.), tak od různých protivníků či relativně nezávislých pozorovatelů (soudní spisy, pamflety, vzpomínky apod.). Nutno ovšem dodat, že Kraushar fakta zprostředkovaná přímo Frankem a frankisty příliš neproblematizuje.

I přes takto vytyčenou objektivitu je zřejmé, že Kraushar neměl o Frankovi valné mínění (jak lze vidět již z úvodu, viz sv. I, s. 10-15). Občas se o něm Kraushar zmiňuje jako o „dobrodruhu“ (např. sv. II, s. 16). Jednou je Frank označen dokonce jako „šílenec“ (sv. I, s. 237), ovšem ne ve smyslu duševní choroby, ale špatného chování. Pokud uvádí označení jako Pán, mistr či pravověrní (míněno frankisté), používá Kraushar zpravidla uvozovky. V průběhu knihy se také setkáváme s občasnými zmínkami o „tajemných obřadech“. Podle Kraushara neměly mít nic společného s judaismem ani s křesťanstvím, ovšem nijak konkrétněji je nepopisuje. Občas se zde setkáme s narážkami a obviněními spojenými s Frankovým vztahem k ženám, jedná se například o zmínky o harému („sultánské manýry“, sv. I, s. 238), služkách apod. Frank je také zmíněn jako sultán (sv. I, s. 113) s harémem vytvořeným „pod záminkou náboženského kultu“. Popisován je také sbor „sester“ („odali-sek“, např. sv. I, s. 115). Kraushar relativně otevřeně mluví o jeho sexuálním účelu.

³² Citujeme podle KRAUSHAR, Aleksander. *Frank i frankiści polscy, 1726-1816: monografia historyczna osnuta na źródłach archiwalnych i rękopiśmiennych*. Kraków, 1895. Při citaci se krom strany odkazujeme též na příslušný díl tohoto dvousvazkového díla.

³³ SKIMBROWICZ, Hipolit, *Żywot, skon i nauka Jakuba Józefa Franka*, Warszawa 1866.

³⁴ Chování Franka v Offenbachu a uzavřenost jeho dvora měly podle Kraushara vést k vytvoření mnoha legend, které následně přejali i někteří další autoři píšíci o frankismu (sv. II, s. 109).

Dále zmiňuje provozování polygamie a polyandrie (sv. I, s. 236) a hovoří i o orgiích a sexuálních praktikách, připomínajících zvyky, které „by bylo možné vidět“ mezi domorodci „na ostrovech Tichého oceánu“ (sv. I, s. 293). V Offenbachu se mělo pokračovat v „sodomitských praktikách“ a „panenském kultu,“ který „měl stejný význam jako na sultánském dvoře“ (sv. II, s. 108). Kraushar tyto věci většinou jen zmiňuje jako informaci, ale dále je nehodnotí.

Občas Kraushar užívá také slova „sekta“, ale spíše až v popisu pozdějších událostí, především po propuštění Franka z pevnosti v Čenstochové („sekta frankistů“ – např. sv. II, s. 24). Jako jeden z Frankových prohrěšků vidí také vytváření „sekty“ v moderním Polsku (sv. I, s. 115), což se zřejmě neslučovalo s Krausharovými vlasteneckými představami. Z kontextu, který je s těmito událostmi spojen, je evidentní, že tento pojem chápe negativně a spojuje jej jak se zastaralostí, tak také s přetvářkou, neupřímností víry a snahou ovládat ostatní (viz dále).

Frank je Krausharem často prezentován jako pragmatik – když je to potřeba, chová se jako křesťan, jindy zase jako muslim apod. Zároveň ho vidí jako charismatickou osobnost a člověka, který si jde za svým cílem. Občas ale nepřímou říká, že jeho chování nebylo zrovna čestné (působení na nevzdělané lidi, snaha je oslnit, viz sv. I, s. 114 apod.). Frank měl, podle Kraushara, sám sebe prezentovat jako ochránce prostých lidí. Zároveň zmiňuje Frankovu tvrdou ruku a vyžadování plnění jeho příkazů (sv. I, s. 124). Lidé kolem něj pak měli být pro Franka jako nevolníci (sv. I, s. 176). S postupujícím časem u Kraushara přibývají zmínky o Frankově despotismu a důrazu na to, aby bylo bezpodmínečně uposlechnuto každé jeho slovo (např. sv. I, s. 236-7). Změna situace, kterou Kraushar vnímá evidentně negativně, podle něj nastala během událostí čenstochovského věznění a po něm.

Na druhou stranu prezentuje Kraushar frankisty jako „novátory a antagonisty talmudické nauky“ (sv. I, s. 78), což souzní s jeho vlastním názorem na asimilaci a pohledem na tradiční normativní judaismus. Vnímá tak toto hnutí i jako boj proti zastaralým pořádkům představovaným rabíny, jako „smělé konání proti tradici předků“ (sv. I, s. 54). Během popisu sporu rabínů a frankistů se Kraushar nezastává ani jedné strany a je skeptický i k důvodům intervence biskupa. Zmiňuje také fanatismus rabínů proti frankistům (např. sv. I, s. 97). V popisu nunciova dopisu Kraushar upozorňuje na hanící výrazy (vč. obvinění z polygamie – sv. I, s. 182), které jsou v něm použity, ale nekomentuje je (sv. I, s. 180). Pouze konstatuje, že byly použity k obvinění Franka. Teze o rituální vraždě apod. dává Kraushar do uvozovek a zřejmě je nepovažuje za realistické. Spíše se podle něj jedná pouze o obvinění vznesená rabíny. S odkazem na Jonathana Eybeschütze Kraushar upozorňuje, že Frankovo hnutí nebylo jediné, které se snažilo nějakým způsobem reformovat a změnit tradiční judaismus, ale jako jediné se od něj odtrhlo. O odtržení mluví

jako o „sektářství“ (sv. I, s. 212). Eybeschützovo hnutí jako jedno z větví šabatiánství popisuje Kraushar v 21. kapitole I. dílu.

Kraushar příliš nehodnotí obsah Frankovy nauky jako takové. Dokonce říká, že se v jeho projevech občas nalézají i momenty filosofického myšlení. Celkově o ní nemá příliš vysoké mínění, ale na druhou stranu přiznává, že je možné v ní najít i zajímavé myšlenky a považuje ji za „filosofický systém sui generis“ (sv. II, s. 65). Celkově ale Frankovo učení každopádně nepovažuje v zásadě za příliš odlišné od jiných „náboženských nauk civilizovaného světa“ (sv. II, s. 45). Krausharovi zde primárně vadí, že se Frankovo hlásání velkých pravd neshoduje s jeho činy, které míří k ovládnutí ostatních lidí a nikoliv ke slibované spáse (např. sv. II, s. 45-46). Kvůli tomu se měl z Frankova učení stát pouze „tajemný kult“ postavený na „zvířeckých instinktech“ (sv. I, s. 293). Zároveň Kraushar upozorňuje, že Frank nebyl v dějinách jediným, kdo takto zneužíval náboženskou nauku k vlastním účelům (sv. II, s. 64). Frank je tak v Krausharově knize pojat jako člověk vypočítavý, konající jen pro svůj vlastní prospěch, využívající důvěru obyčejných lidí, kteří chtěli lepší život, či hledali novou formu zbožnosti. Frank sám se měl prohlásit za proroka (sv. I, s. 279) a zároveň se snažit, aby jen on sám byl mesiášskou postavou a ústřední postavou kultu (sv. II, s. 67). Svě vlastní nauce (a možná i některým legendám o sobě) měl sám Frank podle Kraushara začít naplno věřit až ve stáří v Offenbachu (sv. II, s. 112-113).

Vývoj nauky (hlavně po Frankově smrti) dává Kraushar do souvislosti s dobovým zájmem o mystiku a okultismus a rozvíjejícím se zájmem o alternativní zbožnost, např. svobodné zednářství a teosofii, ale také o začínající sociální změny v evropské společnosti (sv. II, s. 184). Ti, kdo přestoupili k frankismu, se tedy měli prostřednictvím mesianismu, který se vzpíral starým pořádkům, snažit o dosažení evropské osvícené společnosti. Cílem mělo být dosažení obnovy celého lidstva (sv. II, s. 220). Tuto epochu frankismu již Kraushar označuje jako chaotickou „pseudo-nauku“ z níž si prostý člověk neodnese téměř nic, což má být podle Kraushara i záměrem (sv. II, s. 185). Smrt Franka je pak popsána jako „konec první části komedie sehrané rodinou Frankových“ (sv. II, s. 153). Po smrti Franka je život v Offenbachu popisován jako parazitický, zneužívající dary a neproduktivní (jak ze strany Evy, tak i ostatních členů dvora), celý čas měl být vyplněn zahálkou (sv. II, s. 173-174). Evu Frankovou Kraushar popisuje jako nepříliš inteligentní (sv. II, s. 244-245).

Shrnutí

Celkově se tedy Kraushar snaží přistupovat ke zkoumané látce relativně objektivně. Je třeba ale říci, že občas až nekriticky přebírá některé zprávy vytvořené samotnými frankisty. Na druhé straně nepropaguje ani názory jejich odpůrců

a často je označuje za zaujaté a ovlivněné různými legendami, které se okolo frankismu vytvořily. V podstatě nezaujatě (alespoň relativně k dobovému podání) pak představuje frankistickou nauku. Ačkoliv o ní nemá příliš vysoké mínění, neupírá jí místo mezi jinými náboženskými systémy, ať již dobovými či staršími. Na rozdíl od jiných autorů ji nepovažuje za heretickou, ale dává ji do kontextu doby a jiných mystických směrů judaismu (např. myšlenky Šabtaje Cvi či Jonatana Eybeschütze). Pozitivně také vyzdvihuje motiv vzpoury proti zavedeným pořádkům a zastaralému rabínskému judaismu a snahu přivést židy do moderní Evropy. Co na frankismu Krausharovi vadí nejvíce, je ovšem vlastní postava Jákoaba Franka. Kraushar jej považuje za manipulátora pracujícího pouze pro vlastní zisk a snažícího se využít víru k ovládnutí ostatních lidí. Celkově je tak Krausharův spis dokladem o snaze o objektivitu v historiografii konce 19. století, která patrně pramení i z kombinace nacionalistických a asimilačních pozic, které Kraushar zastával.

4. Závěr

V této studii jsme se soustředili na zpracování dějin frankistického hnutí a jeho nauky v díle H. Graetze a A. Kraushara. Podle našeho názoru lze frankismus vhodně charakterizovat jako „nové náboženské hnutí“,³⁵ které vyvolalo několik kontroverzí za doby svého působení a není divu, že toto téma bylo z pohledu námi zkoumaných autorů (ale i jiných) značně atraktivní.

Zatímco Heinrich Graetz popisuje situaci frankismu z pozice tradičního židovského myslitele 19. století, Aleksander Kraushar píše o necelých třicet let později již z pohledu asimilovaného historika, který se navíc patrně považoval více za Poláka než žida. S těmito postoji se logicky pojí i badatelská východiska obou autorů. Jak již bylo uvedeno, pro Graetzovo dílo je charakteristická averze vůči nenormativním formám judaismu, proto je tato autorova zaujatost proti frankismu neskryvaně promítnuta do výkladu ve formě pejorativních označení. Ačkoliv Kraushar na Graetze navazuje, situaci vnímá již z jiného úhlu – jako zastánce a v podstatě i určitý propagátor asimilace se snaží bojovat nejen s předsudky, pověrami a pomluvami, ale také s rabínským judaismem jako takovým, neboť z jeho pohledu představuje vše, co jde proti modernímu způsobu života reprezentovaného tehdejší polskou společností. Normativní judaismus tak Kraushar vnímá jako zastaralý, jako minulost, od které je třeba se odtrhnout, podobně, jako to udělal i on sám, když konvertoval ke křesťanství. I přesto, že se Kraushar vlastní postřehy snaží zkrotit, na některých místech prosakují, například tam, kde může Kraushar text o frankismu použít ke kritice rabínů. Vzhledem ke svému asi-

³⁵ K frankismu jako novému náboženskému hnutí viz VINKLÁT, Marek. Frankismus jako nové náboženské hnutí v konfliktu. *Theologická revue*, 1/2019, str. 22-32. K novým náboženskými hnutími obecně viz např. VOJTÍŠEK, Zdeněk. *Nová náboženská hnutí a kolektivní násilí*, s. 38-44.

milačnickému světonázoru ale necítí nutnost kriticky se vyrovnávat s nenormativním judaismem, neboť jej dává na stejnou úroveň jako všechny jiné náboženské směry a ani nemá potřebu jeden konkrétní zdůrazňovat jako jediný správný.

Na závěr je třeba vyzdvihnout tezi o odlišnosti obou autorů, která je zcela patrná již z jejich osobních postojů a prostředí, ve kterém se nacházeli. Na základě této odlišnosti je proto nutně rozdílné i jejich badatelské psaní. Střetává se zde pohled normativního judaismu pěstovaného v tradiční německé komunitě s asimilačními tendencemi a polským nacionalismem. Graetzem předložený zaujatý obraz frankismu byl minimálně částečně formován na bázi osobních ideologických stanovisek. V rámci židovské historiografie měl jeho spis dalekosáhlý dopad a podle našeho názoru lze v jeho případě oprávněně hovořit o problému „politizace výzkumu studia židovské mystiky a kabaly“. Vedle díla H. Graetze jsme se ve studii věnovali dílu A. Kraushara, jelikož na Graetze v tematizaci frankismu navazoval. V Krausharově spisu o frankistech lze rovněž vysledovat ideologicky motivované hodnocení frankistického hnutí, nicméně jeho spis pod „politizaci výzkumu studia židovské mystiky a kabaly“ podle našeho názoru nelze subsumovat. Oba tyto texty lze tedy označit za „politizační“ ve smyslu popisu předmětu ze zaujatých pozic bez současného upozornění na prezentaci vlastního badatelova názoru. Závěry z našich analýz doplňují širší obraz prezentace frankismu v sekundární literatuře z oblasti židovských studií a jsou důležitou součástí projektu *Depolitizace studia židovské mystiky: teologická reflexe literatury pražských frankistů*.

Studie vznikala za podpory vnitrouniverzitní soutěže UK PRIMUS v rámci projektu „Depolitizace studia židovské mystiky: teologická reflexe literatury pražských frankistů“ (PRIMUS/17/HUM/3, hlavní řešitel: ThDr. Ivan Kohout, Th.D.).

RABI MOŠE CHAJIM LUZZATTO: DERECH HA-ŠEM¹ – KAPITOLA PRVNÍ – O STVOŘITELI, JMÉNO JEHO BUDIŽ POŽEHNÁNO²

MARKÉTA HOLUBOVÁ

HUSITSKÁ THEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY
marketa.holubova@htf.cuni.cz

**RABBI MOSHE HAYIM LUZZATTO: THE WAY OF THE LORD – CHAPTER ONE – THE CREATOR, BLESSED
BE HIS NAME**

Abstract:

This article is another part of the series focused on the life and works of Rabbi Moshe Hayim Luzzatto (1707—1746; has been known under the acronym RaMHaL), one of the greatest Jewish thinkers. This part brings the translation of Chapter One (focused on God’s Existence, truth and boundaries of human cognitive process) from Luzzatto’s religious philosophical treatise *Derech Ha-Shem* (i.e. *The Way of The Lord*; usually translated as *The Way of God*). The author of the translation tries to clarify RaMHaL’s way of thinking (via commentary as well as a system of comprehensive and detailed footnotes which takes into account the religious, philosophic, and historic context of Rabbi Moshe Hayim Luzzatto’s specific approach).

Keywords: Judaism; Moshe Hayim Luzzatto; Knowledge; Philosophy; Kabbalah

THEOLOGICAL REVIEW, Vol. 92, 2020, No. 2, Number of Article 5, p. 201 – 218.

DOI: 10.14712/12117617.92.2.5

- ¹ Základní informace k nelehkému životu a obdivuhodnému dílu tohoto všestranného učenice viz např. v DAN, Joseph – HANSEL, Joelle. *Luzzatto, Moses Hayyim*. In BERENBAUM, Michael – SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 13*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 0-02-865941-4, s. 281–286. Moše Chajim Luzzatto dokončil *Derech Ha-Šem* roku 1743 při svém pobytu v Amsterdamu. Bliže viz GA’ARV, Jehonatan. *Ha-Mekubal be-lev ha-se’ara: Rabi Moše Chajim Luzzatto*. Tel Aviv: Universitat Tel Aviv, 2014. ISBN 978-965-7241-62-2. Perek he: Tkufat Amsterdam, s. 229–270. Ibidem. Kitvej RaMCHaL – Rešima chronologit, s. 349–351. Pro účely tohoto překladu užívám vydání Moshe Ch. *Derech Ha-Šem. The Way of God*. New York: Feldheim Publishers, 1997. ISBN 0-87306-338-4. Rovněž pak text volně přístupný na Sefaria: https://www.sefaria.org/Derech_Hashem?lang=bi. Poslední aktualizace neuvedena. [cit. 2021-03-04]. Ohledně hebrejského názvu spisu srov. Gn 18:19; Iz 40:3. Viz též HOLUBOVÁ, Markéta. *Rabi Moše Chajim Luzzatto: Derech Ha-Šem – Úvod*. Theologická revue, 2020, sv. 91, č. 3, ISSN 1211-7617, s. 329–347.
- ² Většina edic *Derech Ha-Šem* před tímto názvem uvádí rovněž: *Chelek I. Al jesodot ha-meci’ut*; tedy: „Část 1. – O základech existence“. Srov. např. vydání Moshe Ch. *Derech Ha-Šem. The Way of God*. New York: Feldheim Publishers, 1997. ISBN 0-87306-338-4, s. 29.

1. Každý člověk³ ze [společenství] Izraele musí⁴ věřit a seznat, že existuje⁵ Prvotní Bytost,⁶ předvěká⁷ a věčná a [právě] ona dala vzniknout a [stále] dává vzniknout všemu, co jest.⁸ A touto [Prvotní Bytostí] je Bůh (budiž pochválen).
2. Dále je zapotřebí, aby [každý Žid] seznal, že výlučně tato Bytost, [tedy Bůh], Jeho Jméno budiž pozhánáno, opravdu chápe⁹ Své vlastní Bytí – mimo Něj, [tedy Boha], vůbec nikdo [Boží Bytí nechápe]. Pouze toto je [nám] o Něm známo: Že je dokonalým Bytím, dokonalým všemi způsoby¹⁰ dokonalosti

³ V textu se vyskytuje polyvalentní hebrejské substantivum *iš*, značící: „muž“, ale také „člověk“. Sousední *mi-Jisra'el* zdůrazňuje, že konkrétní jedinec je členem židovského společenství. Pokud bychom trvali na překladu „muž“, nesmírně zajímavé úvahy v souvislosti s pojetím maskulinity, náboženským poznáním (a zejména fungováním paměti) nabízí WOLFSON, Elliot R. *Re/membering The Covenant: Memory, Forgetfulness, and The Construction of History in The Zohar*. In CARLEBACH, Elisheva – EFRON, John M. – MYERS, David N. (eds.) *Jewish History and Jewish Memory: Essays in Honor of Yosef Hayim Yerushalmi*. Hanover and London: Brandeis University Press / University Press of New England, 1998. ISBN 0-87451-871-7, s. 214–246.

⁴ RaMCHaL užívá hebrejského sousloví *carich še*; to lze rovněž překládat jako: „je nutné“, „je třeba, aby“, „je zapotřebí, aby“ atp. Viz též další běh textu.

⁵ V textu se vyskytuje hebrejské sousloví *še ješ šam*; doslova tedy: „že tam je“, „že tam existuje“ atp. Zajímavá situace by nastala, kdybychom zvolili vokalizaci *šem*, tzn. „jméno“. Srov. např. IDEL, Moshe. *Defining Kabbalah: The Kabbalah of the Divine Names*. In HERRERA, Robert A. (ed.) *Mystics of the Book: Themes, Topics and Typologies*. New York: Peter Lang, 1993. ISBN 978-0820420073, s. 97–122.

⁶ Autor užívá polyvalentního hebrejského výrazu *macuj*; tento může mj. značit: „bytí“, „existence“, „jsoucnost“ atd. Rozlišování mezi výše uvedenými termíny (totiž „bytí“, „bytost“, „existence“, „jsoucnost“) může být někdy obtížné (ba ošemetné) neboť překlad může být „kontaminován“ osobním světovým názorem překladatele (což je vrcholně nežádoucí) a dále: Naše předporozumění může být ovlivněno např. povědomím o filosofii Martina Heideggera a dalších představitelů fenomenologické filosofie, jakož i filosofů existence. Předpokládáme, že RaMCHaLův obzor je naznačen především RaMBaMem, Avicenou, případně některými křesťanskými patristickými a scholastickými učenými. V žádném případě však v tomto konkrétním bodu nedohlédneme hloubku Luzzattova uvažování. V daném kontextu otázka překladu výrazu *macuj* [tzn. Bytost (případně bytost?), Existence (nebo existence?) atp.] nicméně mj. otevírá problematiku, zda je Ejn Sof osobní, či nikoliv atd. RaMCHaL zřejmě nechápe Ejn Sof jako neosobní, ale spíše transpersonální Bytí, které se může jevit i jako osobní. Srov. WOLFSON, Elliot R. *Retroactive Not Yet: Linear Circularity and Kabbalistic Temporality*. In OGREN, Brian (ed.) *Time and Eternity in Jewish Mysticism: That Which is Before and That Which is After*. Leiden / Boston: Koninklijke Brill, 2015. ISBN 978-90-04-29030-3, s. 15–50. Viz též další běh textu. Užitečná jest i etymologie samotného slova „existence“. Viz HARPER, Douglas R. *Existence*. In HARPER, Douglas R. *Online Etymology Dictionary*. Ostatní údaje neuvedeny. <https://www.etymonline.com/search?q=existence>. Poslední aktualizace neuvedena. [cit. 2021-02-02]. Srov. níže.

⁷ V textu se vyskytuje polyvalentní hebrejský výraz *kadmon*. V daném kontextu dále přichází v úvahu překlad: „prapůvodní“, „primordiální“ atp.

⁸ RaMCHaL užívá hebrejského sousloví *nimca be-meci'ut*; doslovněji tedy: „co existuje“, „co se nachází v [procesu] existence“ atp. Srov. výše.

⁹ V textu se vyskytuje hebrejský výraz *mušget*, odvozený od slovesného kořene *nun-sin-gimel*, primárně značícího „dosáhnout“, „pochopit“, „pochytit“, „zachytit“ atd. K důležitosti a výskytu uvedeného slovesného kořene v díle RaMCHaLově viz též dále.

¹⁰ Autor užívá hebrejského sousloví *be-chol minej šlemut*. Opětovně se ukazuje, jak zásadní postavení má v RaMCHaLově diskurzu polyvalentní slovesný kořen *šin-lamed-mem*, nejčastěji odkazující k integritě, celistvosti, úplnosti, završení, dokonalosti atp. Viz též další běh textu. Srov. GARB, Jonathan. *The Circle of*

a nenachází se v Něm nižádného nedostatku. Nicméně tyto záležitosti¹¹ jsme poznali díky tradici¹² [přijaté] od našich praotců¹³ a od proroků a pochytil¹⁴ je celý Izrael, když [byli Židé] sešikováni¹⁵ u hory Sinaj a jasně porozuměli¹⁶ jejich pravdivosti. A učili je, [totiž tyto záležitosti], své potomky – generace za generací – až po dnešek,¹⁷ neboť tak jim přikázal Moše rabejnu (mír s ním)¹⁸ z úst [Boží] Moci:¹⁹ „... abys nezapomněl na věci, které viděly tvé oči, [aby

Moshe Hayyim Luzzatto in Its Eighteenth-Century Context. Eighteenth-Century Studies, 2011, vol. 44, no. 2. ISSN 0013-2586, s. 189–202.

- ¹¹ V textu se vyskytuje polyvalentní hebrejský výraz *dvarim* (substantivum pl. m.); značí mj. „slova“, „věci“, „záležitosti“, „fenomény“ atp.
- ¹² Autor upotřebil hebrejské sousloví *be-kabala*; přičemž substantivum *kabala* primárně značí přijímanou, nebo přejímanou tradici a zdaleka nemusí mít konotace esoterní. Srov. níže. Srov. však i názor odlišný; viz např. IDEL, Moshe. *Defining Kabbalah: The Kabbalah of the Divine Names*. In HERRERA, Robert A. (ed.) *Mystics of the Book: Themes, Topics and Typologies*. New York: Peter Lang, 1993. ISBN 978-0820420073, s. 97–122.
- ¹³ Autor užívá hebrejského výrazu *ha-avot*.
- ¹⁴ V textu se vyskytuje hebrejský sufigovaný výraz *hisigum*, odvozený od slovesného kořene *nun-sin-gimel*, primárně značího „dosáhnout“, „pochopit“, „zachytit“ atd. K důležitosti a výskytu uvedeného slovesného kořene v díle RaMCHaLově viz též dále.
- ¹⁵ Autor užívá hebrejského sousloví *be-ma'amad* (slovesný kořen *ajin-mem-dalet* souvisí se stáním atp.); výraz *ma'amad* má rovněž konotace obětní a liturgické; velmi výrazný je nexus s pospolitostí a souručenstvím. Srov. např. TABORY, Joseph. *Ma'amadot: A Second-Temple Non-Temple Liturgy*. In CHAZON, Esther G. – CLEMENTS, Ruth – PINNICK, Avital (eds.) *Liturgical Perspectives: Prayer and Poetry in Light of the Dead Sea Scrolls*. Leiden – Boston: Brill, 2003. ISBN 978-90-04-12162-1, s. 235–261.
- ¹⁶ Autor užívá polyvalentního hebrejského výrazu *amdu al*. Slovesný kořen *ajin-mem-dalet* primárně značí „stání“ atp. (respektive obrat *amdu al*) lze překládat i výše uvedeným způsobem. Srov. např. JASTROW, Marcus. *Sefer milim DICTIONARY of the Targumim, Talmud Babli, Yerushalmi and Midrashic Literature. with an Index of Scriptural Quotations. volume I and volume II*. New York: The Judaica Press, 1971. ISBN 0-910818-05-3, s. 1086.
- ¹⁷ V textu se vyskytuje hebrejské sousloví *ka-jom ha-ze*, jež doslovně značí: „jako tohoto dne“ atp.; tedy: jako by se zjevení dělo právě dnes. Tento moment zpřítomňování židovské historia sacra je velmi důležitý pro pochopení židovského pojetí tradice. Dále např. JT Pes. 10:4, 37d; Mechilta 18; *Hagada šel Pesach*. Magid, Srov. např. *Nová pražská pesachová Hagada*. Přeložil Sidon, Efraim K. Praha: Sefer, 1996. ISBN 80-85924-08-0, s. 24–27.
- ¹⁸ Autor užívá hebrejského sousloví *alav ha-šalom*; doslova tedy: „mír na něj“, „pokoj na něj“ atp. Ke vzniku tohoto rčení (respektive čestného titulu významného zesnulého) srov. např. BROYDE, Michael J. *Is the Epitaph Acronym Ayin—He an Abbreviation of Eved Ha-Shem or Alav Ha-Shalom? Acronyms and Their Expansion in Jewish Law Texts*. In BUCHMAN, Asher B. (ed.) *Hakirah: The Flatbush Journal of Jewish Law and Thought*. Volume 3. New York: Hakirah, 2006. ISBN 0276-1114, s. 117–132.
- ¹⁹ V textu je užito hebrejského sousloví *mi-pi Ha-Gvura*. Srov. Mak. 24a; viz též Sanh. 99a; Ex r. 50:2 aj. Dále RaMBaMovo vyjádření v BEN MAJMON, Moše. *Hakdamat Ha-RaMBam le-perek „Chelek“*. Mahadurat internet arucha bi-dej Jehuda Aj'zenberg, 2004. Ostatní údaje neuvedeny. Přístupné z <http://www.daat.ac.il/daat/mahshevt/rambam/hakdamat-2.htm#5>. Poslední aktualizace neuvedena. [cit. 2021-02-02]. V neposlední řadě viz LUZZATTO, Moše Ch. *Sefer Razin genizin*. Jerušalajim: Bejt midrašo šel rabejnu Ha-RaMCHaL, 1991. ISBN neuvedeno, s. 179. K problematice výrazu „ústa“ (hebrejsky: *pe*; status constructus sg. m. *pi*) v některých spisech RaMCHaLových viz WOLFSON, Elliot R. *Tiqqun ha-Shekhinah: Redemption and the Overcoming of Gender Dimorphism in the Messianic Kabbalah of Moses Hayyim*

nevymizely z tvého srdce po všechny dny tvého života.] Oznam je tvým synům a synům tvých synů.“ (Dt 4:9)²⁰

Věru, všechny tyto koncepty²¹ se nám potvrzují dokonce i z hlediska probádání poučných příkladů;²² jakož i diskuse,²³ že je tomu tak – [vše je možné] díky²⁴ [stvořeným] entitám²⁵ a jejich poznávání,²⁶ [tedy posuzování], toho, co vidíme

Luzzatto. *History of Religions*, 1997, vol. 36, no. 4. ISSN 0018-2710, s. 289–332. Ohledně „úst Gvury“ jakožto symbolu vztahujícímu se Božímu pleromatu, respektive k sefirotickému uspořádání srov. GILLER, Pinchas. *Shalom Shar'abi and the Kabbalists of Beit El*. Oxford: Oxford University Press, 2008. ISBN 978-0-19-532880-6, s. 138–139. Dále viz WOLFSON, Elliot R. *Circle in the Square. Studies in the Use of Gender in Kabbalistic Symbolism*. Albany: State University of New York Press, 1995. ISBN 0-7914-2406-5. Chapter 1. Female Imaging of the Torah: From Literary Metaphor to Religious Symbol, s. 1–28. Srov. např. Ž 29:7, jakož i Zoh. 1:21b–22a, 236b; Midraš Tehilim 90:5 aj.

²⁰ V Českém ekumenickém překladu zní verš Dt 4:9 následovně: „Jenom si dej pozor a velice se střež zapomenout na věci, které jsi viděl na vlastní oči, aby nevymizely z tvého srdce po všechny dny tvého života. Seznam s nimi své syny i vnuky.“ Vzhledem k přítomnosti hebrejského výrazu *pen*, jsem se rozhodla pro lehce odlišný překlad jeho RaMCHaLem citovaných pasáží.

²¹ Autor užívá výrazu *ha-injanim*. Polyvalentní hebrejské substantivum *injan* lze dále překládat mj. jako: „záležitost“, „věc“, „objekt“, „pojem“, „zájem“, „případ“, „odpověď“, „dílo“, „souvztažnost“, „problematika“, „fenomén“, „podstata“ atp. Srov. výše. Viz též běh dalšího textu.

²² V textu se vyskytuje hebrejský polyvalentní výraz *moftim*, který lze mj. dále překládat jako: „divy“, „znamenání“, „zázraky“ atp. Srov. též níže.

²³ Autor užívá polyvalentního hebrejského výrazu *vikuach*. Zůstává otázkou, zda (a nakolik) souvisí „disputace“, „diskuse“, „debata“, ba „polemika“, či „spor“ a „nesouhlas“ atp. s výše zmíněnými „poučnými podivuhodnými příklady“ a zda tato exempla mohou sloužit jako důkazy Boží existence. Srov. GARB, Jonathan. *Clocks and Gardens: Turmoil and Order in Modern Kabbalah*. Politics, Religion & Ideology, 2017, vol. 18, Issue 1. ISSN 2156-7689, s. 91–93. Jakož i HOLUBOVÁ, Markéta. *Rabi Moše Chajim Luzzatto aneb Orloj v zahradě (harmonie, systém a zdánlivý chaos)*. Theologická revue, 2018, sv. 89, č. 3, ISSN 1211-7617, s. 281–310. Srov. též dále.

²⁴ V textu je užito hebrejského sousloví *mi-koach*. Ohledně důležitosti výrazu *koach* (ať již ve významu: „síla“, „moc“ nebo „úsilí“ atp.) pro RaMCHaL a členy jeho paduánského mystického bratrstva viz GARB, Jonathan. *The Circle of Moshe Hayyim Luzzatto in Its Eighteenth-Century Context*. Eighteenth-Century Studies, 2011, vol. 44, no. 2. ISSN 0013-2586, s. 189–202. GARB, Jonathan. *The Modernization of Kabbalah: A Case Study*. Modern Judaism, 2010, vol. 30, no. 1. ISSN 0276-1114, s. 1–22. GA'ARV, Jehonatan. *Ha-Model ha-politi ba-kabala ha-modernit: Ijun be-kitvej RaMCHaL u-sevivato ha-ra'ajonit*. In BRA'UN, Benjamin – ŠTERN, Jedidja (eds.). *Al da'at ha-kahal: Dat u-folitika ba-hagut ha-jehudit. Sefer ha-joel li-chevod profesor Avi'ezzer Ravicki*. Jerušalajim: Ha-Machon Ha-Jisra'eli le-demokratija, 2012. ISBN 9655191052, s. 533–566.

²⁵ V textu je užito polyvalentního hebrejského výrazu *ha-nimca'ot*.

²⁶ Autor užívá hebrejského sufigovaného výrazu *masigejhem*, odvozeného od slovesného kořene *nun-sin-gimel*, primárně značícího „dosáhnout“, „pochopit“, „podchytit“ atd. (překlad uvedený v hlavním textu v hranatých závorkách je však rovněž správný). RaMCHaL volí slova od tohoto kořene odvozená poměrně často, a to i v souvislosti se svými extatickými sklony. Srov. Luzzattovo pojetí *dvekut* v Derech Ha-Šem 3:4:4. Blíže např. TISHBY, Isaiah. *Messianic Mysticism. Moses Hayim Luzzatto and the Padua School*. Oxford/Portland: The Littman Library of Jewish Civilization, 2008. ISBN 978-1-874774-09-9. Chapter One. A Collection of Kabbalistic Works from the Unpublished Manuscripts of Rabbi Moses Hayim Luzzatto: MS Oxford 2593, s. 1–113 (zvláště s. 7–11) aj. Rovněž tak bychom v případě RaMCHaL měli brát v potaz „eschatologii vědomí“, podobně jako u Avrahama Abulafii. Srov. SAGERMAN, Robert. *The Serpent Kills Or The Serpent Gives Life: The Kabbalist Abraham Abulafia's Response to Christianity*. Leiden: Koninklijke Brill, 2011. ISBN 978-

našimi zraky prostřednictvím fyziky,²⁷ geometrie,²⁸ astronomie²⁹ a ostatních věd,³⁰ z nichž mohou být přejata spolehlivá³¹ prolegomena,³² ze kterých může být vyvo-

90-04-19446-5, s. 3–24. Nicméně v tomto konkrétním případě uvedený slovesný kořen zmíněný extaticky náboj nenese. I když samozřejmě zůstává otázkou, nakolik je „eschatologie vědomí“ nerozborně spjata s pravým poznáním. Srov. Maimonidovu předmluvu k Perek Chelek. Blíže BEN MAJMON, Moše. *Hakdamat Ha-RaMBam le-perek „Chelek“*. Mahadurat internet arucha bi-dej Jehuda Aj'zenberg, 2004. Ostatní údaje neuvedeny. Přístupné z <http://www.daat.ac.il/daat/mahshevt/rambam/hakdamat-2.htm#5>. Poslední aktualizace neuvedena. [cit. 2021-02-02].

²⁷ Autor užívá hebrejského sousloví *chochmat ha-teva* (srov. níže), jehož poněkud doslovnější překlad značí: „přírodní věda“, „nauka o přírodě“ atp. Vzhledem k faktu, že se v dalším textu vyskytuje astronomie (jakkoliv záleží na interpretaci užitého hebrejského výrazu – viz níže), která patří mezi přírodní vědy, rozhodla jsem se pro překlad uvedený v hlavním textu.

²⁸ V textu se vyskytuje hebrejský výraz *ha-handasa*, který zvláště v modernějších vrstvách jazyka značí: „strojírenství“, „inženýrství“, „technika“ atp. Jakkoliv se mi překlad zvolený v hlavním textu jeví adekvátní, nesmíme zapomínat ani na RaMChALovu zálibu v soudobých technických vynálezech atp. Srov. LUZZATTO, Moshe Ch. *Da'ath tevunoth. The Knowing Heart. the philosophy of God's oneness*. Jerusalem / New York: Feldheim Publishers, 1982. ISBN 0-87306-194-2, s. 168–169, 189–202. aj. Srov. též GARB, Jonathan. *Clocks and Gardens: Turmoil and Order in Modern Kabbalah*. Politics, Religion & Ideology, 2017, vol. 18, Issue 1. ISSN 2156-7689, s. 91–93. GARB, Jonathan. *Yearnings of the Soul: Psychological Thought in Modern Kabbalah*. Chicago: The University Of Chicago Press, 2015. ISBN 978-0-226-29580-0. One. The Return of the Soul: Psychology and Modern Kabbalah, s. 1–21. Ibidem. Four. National Psychology, s. 78–103. V každém případě zůstává otázkou, zda a nakolik souvisí *handasa* s Luzzattem hojně užívaným termínem *hanhaga*, který v RaMChALově specifickém pojetí odkazuje k „uspořádání“, „řádu“, „systému“, „[Božím] řízení“ atp. Srov. IDEL, Moshe. *Some Concepts of Time and History in Kabbalah*. In CARLEBACH, Elisheva – EFRON, John M. – MYERS, David N. (eds.) *Jewish History and Jewish Memory: Essays in Honor of Yosef Hayim Yerushalmi*. Hanover and London: Brandeis University Press / University Press of New England, 1998. ISBN 0-87451-871-7, s. 153–188. Srov. GARB, Jonathan. *The Modernization of Kabbalah: A Case Study*. Modern Judaism, 2010, vol. 30, no. 1. ISSN 0276-1114, s. 1–22, jakož i GA'ARV, Jehonatan. *Ha-Mekubal*. Perek dalet: Bejn Italija la-Amsterdam: 'Sod ha-hanhaga', s. 172–228. Dále GA'ARV, Jehonatan. *Ha-Model ha-politi ba-kabala ha-modernit: Ljun be-kitvej RaMChAL u-sevivato ha-ra'ajonit*. In BRA'UN, Benjamin – ŠTERN, Jedidja (eds.). *Al da'at ha-kahal: Dat u-folitika ba-hagut ha-jehudit. Sefer ha-jovel li-chevod profesor Aviezer Ravicki*. Jerušalajim: Ha-Machon Ha-Jisra'eli le-demokratija, 2012. ISBN 9655191052, s. 533–566.

²⁹ Autor užívá hebrejského výrazu *ha-tchuna*, jež se obvykle překládá jako: „kvalita“, „jakost“, „náležitost“, „charakter“, „vlastnost“, „atribut“, „rás“, „rys“, „příprava“ atp. Ve starších vrstvách jazyka však značí astronomii atp.

³⁰ Autor užívá hebrejského výrazu *ha-chochmot* (pl. f.); doslova tedy: „moudrosti“, „učenosti“ atp. V RaMChALově pojetí je každý projev moudrosti (včetně vědy) manifestací Boží moudrosti (respektive sefiry *Chochma*). Srov. např. GARB, Jonathan. *The Circle of Moshe Hayyim Luzzatto in Its Eighteenth-Century Context*. Eighteenth-Century Studies, 2011, vol. 44, no. 2. ISSN 0013-2586, s. 189–202.

³¹ Hebrejský výraz *amitjot* (pl. f.) je odvozen od slova *emet* (tzn. pravda, spolehlivost, neochvějnost atp.), respektive od slovesného kořene *alef-mem-nun*. Ohledně výskytu a důležitosti výrazů souvisejících s pojmem *emet* a s výše zmíněným slovesným kořenem v díle RaMChALově viz dále.

³² V textu se vyskytuje hebrejský výraz *hakdamot*; tzn.: „úvody“, „předmluvy“ atp. Domnívám se, že i zvolený překlad „prolegomena“ je v tomto kontextu přípustný. Vzhledem ke slovesnému kořeni *kof-dalet-mem* by snad bylo možné akceptovat překlad jako: „premisy“, „předpoklady“ atp. Srov. též běh dalšího textu.

zeno³³ vysvětlení³⁴ těchto pravdivých konceptů. Věru, tím, [totož pozorováním, posuzováním a porovnáváním s vědeckými poznatky], se však nebudeme [přilíši] dlouho zabývat, toliko nabídneme pravdivá prolegomena³⁵ a zevrubně uspořádáme záležitosti³⁶ (v souladu s tradicí,³⁷ již máme našich rukách,³⁸ a která je v našem

³³ RaMCHaL užívá hebrejského výrazu *jivaled*, odvozeného od slovesného kořene *jod-lamed-dalet*, jenž má význam: „rodit“, „plodit“, „produkovat“ atp. Pro překlad „vyvozeno“ jsem se rozhodla u vědomí jisté myšlenkové spřízněnosti Luzzattovy s Mikulášem Kusánským. Srov. např. WATTS MOFFITT, Pauline. *Nicolaus Cusanus: A Fifteenth-Century Vision of Man*. Leiden: E. J. Brill, 1982. ISBN 90-04-06581-4. Chapter Two. *Ut nocticoraci solem videre attemptanti: The Methaphysical Foundations of Cusanus' Vision of Man*, s. 33–86. *Ibidem*. Chapter Three. *Mens imago Dei: The Conjectural Art and the Dignity of Man*, s. 87–116. *Ibidem*. Chapter Four. *Sapientia clamat in plateis: Lay Wisdom and Artisan Creativity*, s. 117–152. Nesmíme však zapomínat ani na tradiční židovské vlivy; jednak můžeme opětovně vystopovat impakt Sefer Zohar, potažmo luriánské kabaly, jednak vliv Maimonidův. Srov. např. Zoh. 1:65b; 2:90a, 2:204a–b; 3:290a aj. K problematice luriánských theogonických konceptů viz např. MAGID, Shaul. *From Metaphysic to Midrash. Myth, History, and the Interpretation of Scripture in Lurianic Kabbala*. Bloomington: Indiana University Press, 2008. ISBN 978-0-253-35088-6. *The Lurianic Myth. A Playbill*, s. 16–33. Ohledně impaktu Maimonidova viz BEN MAJMON, Moše. *More ha-nevuchim. Targum le-ivrit Josef Ka'fich. Jerušalajim: Mosad ha-rav Kuk*, 1977. Ostatní údaje neuvedeny. *Chelek ri'šon. Perek 7. Da'at Limudej jahadut ve-ruach*. <http://www.daat.ac.il/daat/mahshevt/more/a4-2.htm#4>. Poslední aktualizace neuvedena. [cit. 2021-02-02], jakož i text RaMCHaLova spisu *Da'at tvunot a tamní citace Průvodce tápajících. Blíže LUZZATTO, Moshe Ch. Da'ath tevunoth. The Knowing Heart. the philosophy of God's oneness. Jerusalem / New York: Feldheim Publishers*, 1982. ISBN 0-87306-194-2, s. 220–221. Srov. např. některé pasáže dalších Luzzattových spisů. Konkrétně např. *Kla'ch pitchej Chochma, Petach 86 aj.* Srov. též HOLUBOVÁ, Markéta. *Rabi Moše Chajim Luzzatto: Derech Ha-Šem – Úvod*. *Theologická revue*, 2020, sv. 91, č. 3, ISSN 1211-7617, s. 329–347. *Luzzatto: Derech Ha-Šem – Úvod*. *Theologická revue*, 2020, sv. 91, č. 3, ISSN 1211-7617, s. 329–347.

³⁴ V textu se vyskytuje polyvalentní hebrejský výraz *berur*, který lze dále překládat např. jako: „objasnění“, „pročištění“, „zkoumání“, „bádání“, „šetření“, „pátrání“ atp. Slovesný kořen *bejt-reš-reš* však rovněž souvisí mj. s jistotou, ujištěním, či explicitností.

³⁵ Srov. výše.

³⁶ V textu se vyskytuje polyvalentní hebrejský výraz *ha-dvarim*. Srov. výše.

³⁷ V textu se vyskytuje hebrejský výraz *ha-masoret*, značící předávanou tradici. Srov. výskyt slova *kabala* (majícího primárně význam tradice přijímané) výše. Viz též HEGER, Paul. *The Pluralistic Halakhah: Legal Innovations in the Late Second Commonwealth and Rabbinic Periods*. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2003. ISBN 3-11-017636-X, s. 78–80.

³⁸ Hebrejské sousloví *be-jadejnu* lze chápat rovněž jako: „mít dispozici“ atp. Srov. též Dt 30:12; Ber. 8a; BM 59a-b aj. Viz také úvod ke každé kapitole mišnického traktátu *Avot* (např. Miš. Avot 1:1). Srov. však i GARB, Jonathan. *The Circle of Moshe Hayyim Luzzatto in Its Eighteenth-Century Context*. *Eighteenth-Century Studies*, 2011, vol. 44, no. 2. ISSN 0013-2586, s. 189–202. *Studies*, 2011, vol. 44, no. 2. ISSN 0013-2586, s. 189–202.

národě³⁹ proslulá).⁴⁰

3. Dále je [rovněž] zapotřebí, aby [každý Žid] seznal, že tato existence,⁴¹ [totiž existence Boha] (Jeho Jméno budiž požehnáno), ano, [Hospodinova] existence,⁴² jest existencí nutnou,⁴³ takže naprosto není možné, aby absentovala.⁴⁴
4. A dále je zapotřebí, aby [každý Žid] seznal, že Jeho existence, [totiž existence Boha], (Jméno Jeho budiž požehnáno) nezávisí vůbec na ničem jiném,⁴⁵ leč [Hospodin] je ze Svě podstaty⁴⁶ nutností [pro ostatní] existenci.⁴⁷

³⁹ Moše Chajim Luzzatto užívá hebrejský sufigovaný výraz *umatenu*, značící primárně: „náš národ“, případně „náš lid“. V této souvislosti je třeba znovu připomenout RaMCHaLovu důležitost pro formování novodobé židovské mystiky národa. Vliv jeho uvažování můžeme vyzorovat i v dílech rabiho Avrahama Jicchaka Ha-Kohena Kooka (1865–1935). Blíže viz GARB, Jonathan. *Yearnings of the Soul: Psychological Thought in Modern Kabbalah*. Chicago: The University Of Chicago Press, 2015. ISBN 978-0-226-29580-0. Four. National Psychology, s. 78–103. Srov. GARB, Jonathan. *The Chosen Will Become Herds: Studies in Twentieth Century Kabbalah*. New Haven: Yale University Press, 2009. ISBN 978-0-300-12394-4. 3. The Concept of Power in National Mysticism, s. 37–51.

⁴⁰ Tzn. Monoteismus ukotvený v Tóře Písemné i Ústní. srov. např. text Šm'a Jisra'el () jakožto židovské vyznání víry, případně Třináct článků víry dle RaMBaMa (viz např. DANIN, Danon. *Portals of Faith. An essential, in-depth guide to The Thirteen Principles of Faith, based of rabbinical sources from the Rishonim down to the present day*. New York: Feldheim Publishers, 2002. ISBN 1-58330-588-2, s. 384–410). atp. Zmíněné texty jsou součástí každodenní liturgie, a tudíž i modlitebních knih. Viz např. TAL, Šlomo. *Sidur Rinat Jisra'el. Nosach Aškenaz*. Mahadura revit'it metukenet. Jerušalajim / Tel Aviv: Morešet, 1983. ISBN neuvedeno. Ša'ar ha-boker. Šacharit le-chol. Šloša asar ikarim, s. 112–113. Dále např. Ibidem. Ša'ar ha-boker. Šacharit le-chol. Pesukej de-zimra, s. 43–57 (konkrétně s. 54).

⁴¹ Autor užívá polyvalentního hebrejského výrazu *ha-macuj*. Srov. výše.

⁴² V textu je užito hebrejské sousloví *hine meci'uto*.

⁴³ Autor užívá polyvalentního hebrejského výrazu *muchrach*. Koncept nutné existence úzce související mj. s důkazy existence Boží (srov. výše) jest formulován v platónské, aristotelské i novoplatónské filosofii; tudíž jsme s ním konfrontováni i v muslimské, židovské a křesťanské filosofii a teologii. Je velmi pravděpodobné, že rabi Luzzatto se v tomto případě opírá především o Maimonida. Srov. např. BEN MAJMON, Moše. *More ha-nevuchim*. Targum le-ivrit Josef Ka'fich. Jerušalajim: Mosad ha-rav Kuk, 1977. Ostatní údaje neuvedeny. Chelek ri'šon. Perek 57. Da'at Limudej jahadut ve-ruach. <http://www.daat.ac.il/daat/mahshevt/more/a16-2.htm#1>. Poslední aktualizace neuvedena. [cit. 2021-02-02].

⁴⁴ Autor užívá hebrejského sousloví *he'adro klal*. Lze samozřejmě uvažovat o odlišném způsobu překladu; např.: „aby čehokoliv postrádala“ atp. Srov. GARB, Jonathan. *Perfection and Lack in Religion: A Comparative View*. Images of Perfection: An Interdisciplinary Conference in the Study of Religion Mandel Scholion Interdisciplinary Center in the Humanities and Jewish Studies /The Martin Buber Society of Fellows, Hebrew University. January 5, 2015. Příspěvek byl volně stažen z dnes již zřejmě neexistující internetové adresy http://www.academia.edu/10051862/Perfection_and_Lack_in_Religion_A_Comparative_View. Poslední aktualizace neuvedena. [cit. 2021-07-07]. Srov. však pozvánku uloženou na <https://jewishphilosophyplace.files.wordpress.com/2014/12/perfection.jpg>. Poslední aktualizace neuvedena. [cit. 2021-07-07].

⁴⁵ V textu se vyskytuje hebrejské sousloví *ejno taluj be-zulato klal*.

⁴⁶ RaMCHaL užívá hebrejského sousloví *me-acmo*. Můžeme uvažovat i o jiných způsobech překladu; např.: „Sám o Sobě“, „Sám od Sebe“ atp.

⁴⁷ V textu je užito hebrejského sousloví *muchrach ha-meci'ut*. Srov. výše. Domnívám se, že tato formulace značí, že Boží existence je nutná pro existenci veškerých stvoření. Pokud jsme obeznámeni s tradičním židovským diskursem, je vhodné ptát se dále, a totiž: Nakolik uvedená formulace souvisí s meta-etikou;

5. A také je zapotřebí, aby [každý Žid] seznal, že Jeho existence, [totiž existence Boha], (Jméno Jeho budiž požehnáno) jest existencí jednoduchou,⁴⁸ bez jakékoli složitosti⁴⁹ a mnohosti. A jednoduchým způsobem⁵⁰ v Něm existují, [totiž v Hospodinu], úplně všechny [typy] dokonalosti.⁵¹ Výklad [je následující]: Hle,

byť se tzv. teorie Božích přikázání vyskytuje v židovském myšlení v modifikovaných podobách, respektive židovství jakožto orthopraktické náboženství ve svých úvahách většinou neodděluje halachu a racio – viz např. KAVKA, Martin – RASHKOVER, Randi. *A Jewish Modified Divine Command Theory*. The Journal of Religious Ethics, 2004, vol. 32, no. 2. ISSN 0384-9694, s. 387–414; srov. podnětné pojednání SZTUDEN, Alex. *Judaism and the Euthyphro Dilemma: Towards A New Approach*. Theologica: An International Journal for Philosophy of Religion and Philosophical Theology, 2018, vol. 2, no. 1. ISSN 2593-0265 (online), s. 37–50. Přístupné z <https://ojs.uclouvain.be/index.php/theologica/article/view/1703/1393>. Poslední aktualizace neuvedena. [cit. 2021-07-07]. Především se však jeví jako zcela adekvátní hledat nexus s jazykovou dimenzí židovské mystiky, teorií jazyka, sémantikou atp. Srov. např. WOLFSON, Elliot R. *Mystical Rationalization of the Commandments in the Prophetic Kabbalah of Abraham Abulafia*. In IVRY, Alfred L. – WOLFSON, Elliot R. – ARKUSH, Allan (eds.). *Perspectives on Jewish Thought and Mysticism. Dedicated to the Memory of Alexander Altmann*. Amsterdam: Harwood Academic Publishers, 1998. ISBN 90-5702-194-3, s. 331–380. WOLFSON, Elliot R. *Abraham Abulafia – Kabbalist and Prophet: Hermeneutics, Theosophy and Theurgy*. Los Angeles: Cherub Press, 2000. ISBN 0-9640972-7-3, s. 141. WOLFSON, Elliot R. *Venturing Beyond. Law and Morality in Kabbalistic Mysticism*. Oxford: Oxford University Press, 2006. ISBN 0-19-927779-6, s. 151. Dále IDEL, Moshe. *Language, Torah, and Hermeneutics in Abraham Abulafia*. Albany: State University of New York Press, 1989. ISBN 0-88706-832-4, s. 33. IDEL, Moshe. *Torah: Between Presence and Representation of the Divine in Jewish Mysticism*. In TIROSH–SAMUELSON, Hava – HUGHES, Aaron W. (eds.). *Representing God*. Leiden: Koninklijke Brill, 2014. ISBN 978-90-04-28077-9, s. 31–70. Srov. ABULAFIA, Avraham. *Sefer Mafteach ha-chochmot*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2001. ISBN neuvedeno, s. 38. Dále IDEL, Moshe. *Kabbalah. New Perspectives*. New Haven/London: Yale University, 1988. ISBN 0-300-04699-5. Chapter 6. Kabbalistic Theosophy, s. 112–155. MORLOK, Elke. *Rabbi Joseph Gikatilla's Hermeneutics*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011. ISBN 978-3-16-150203-3. 2 Tzerufeí 'Otiyyot, s. 36–134. Srov. s formulacemi uvedenými v Likutej Moharan 52:1. Blíže BEN SIMCHA, Nachman. *Likutej Moharan*. Likutej Moharan 52:1. Přístupné z https://www.sefaria.org/Likutej_Moharan.52.1?lang=bi. Poslední aktualizace neuvedena. [cit. 2021-07-07].

⁴⁸ RaMCHaL užívá hebrejského výrazu *pašut*, značícího „jednoduchost“, „prostota“, „oproštění“, „nezkallenost“, „nepokrytost“ atp. Slovesný kořen *pe-šin-tet* je ovšem polyvalentní a v uvažování rabiho Luzzatta hraje důležitou roli i jeho mnohoznačnost. Srov. např. HOLUBOVÁ, Markéta. *Da'at tvunot: pronikavé poznání rabiho Mošeho Chajima Luzzatta*. 1 vyd. Chomutov: L. Marek, 2018, 397 s. ISBN 978-80-87127-87-2, s. 75 aj.

⁴⁹ Hebrejský výraz *harkava* někdy odkazuje k mystické praxi kombinace Božích Jmen, potažmo k Merkavé. Srov. např. IDEL, Moshe. *Language, Torah, and Hermeneutics in Abraham Abulafia*. Albany: State University of New York Press, 1989. ISBN 0-88706-832-4. Chapter 2. The Meaning of the Torah in Abuladefinicefia's System, s. 29–81. Stejný termín se však používá pro roubování či řízkování. Srov. Zoh. 1:148a–b pojednávající o *sitra achra*. V daném případě značí „složenost“, „přidružování“ atp. Srov. hebrejský pojem *šituf*, Viz např. Suk. 45b; Sanh. 63a; Tosafot k Sanh. 63b aj.

⁵⁰ V textu se vyskytuje hebrejské polyvalentní sousloví *be-derech pašut*. Srov. výše.

⁵¹ Autor užívá hebrejského výrazu *šlemujot*. Ohledně častého výskytu a důležitosti polyvalentního slovesného kořene *šin-lamed-mem* v RaMCHaLově díle viz výše.

vždyť v duši⁵² se [obdobně] nachází mnoho rozličných sil,⁵³ přičemž každá jedna z nich⁵⁴ má vlastní pole [působnosti];⁵⁵ příkladně: Paměť [představuje] jednu potenci,⁵⁶ vůle další⁵⁷ potenci a imaginace⁵⁸ další potenci; ale [ani] jediná z nich nikterak nevstupuje na pole [působnosti] ostatních sil.⁵⁹ Protože pole [působnosti] paměti⁶⁰ jest jednou vymezenou oblastí a pole [působnosti] vůle

- ⁵² Autor užívá hebrejského výrazu *nefeš*. Zřejmě mívá duši v obecném a všezahrnujícím významu, nikoliv toliko její vitální či vegetativní potenci. Srov. např. SCHOLEM, Gershom. *Kabbalah*. First edition, 1978. New York: Meridian Penguin Books, 1978. ISBN 0-452-01007-1. Part One: Kabbalah. Chapter 3. The Basic Ideas of Kabbalah, s. 152–165. HALLAMISH, Moshe. *An Introduction to the Kabbalah*. Translated by Bar-Ilan, R., Wiskind-Elper, O. Albany: State University of New York Press, 1999. ISBN 0-7914-4012-5. Part Two: The Basic Concepts of the Kabbalah. Chapter 13. The Doctrine of the Soul, s. 247–280.
- ⁵³ V textu se vyskytuje hebrejský výraz *kochot*. Ohledně důležitosti výrazu *koach* (ať již ve významu: „síla“, „potence“, „moc“ nebo „úsilí“ atp.) pro RaMChLa a členy jeho paduánského mystického bratrstva srov. výše.
- ⁵⁴ Autor užívá hebrejského sousloví *kol echad*. Srov. další běh textu.
- ⁵⁵ V textu se vyskytuje hebrejské sousloví *gedero bi-fnej acmo*, jež lze chápat mj. jako: „střeží sebe sama“ atp. Polyvalentní slovesný kořen *gimel-dalet-reš* značí mj.: „ohradit“, „oplotit“, „oddělit“, „přepažit“, „vymežit“ atp. Rovněž může souviset s preventivním rabínským zákonem, potažmo snahou vystříhat se něčeho atp. V Jeruzalémském talmudu, konkrétně např. v JT Ber. 3:6c nese konotaci „mít vlastní pole působnosti“, „mít vymezenou oblast působnosti“ atp. Mnohdy překládám uvedený slovesný kořen (a od něj odvozené tvary) právě tímto způsobem. Viz též další běh textu.
- ⁵⁶ V textu je užitá hebrejský výraz *ve*; doslova tedy: „a vůle“.
- ⁵⁷ Autor užívá hebrejského výrazu *acher*, dále značícího: „jiný“, „cizí“, „odlišný“ atp. Srov. např. Ex 20:3, 23:13, 34:14; Dt 5:7 aj. Srov. též velmi podnětné KELLNER, Menachem. *We Are Not Alone: A Maimonidean Theology of the Other*. Boston: Academic Studies Press, 2021. ISBN 9781644696132. Chapter 5. Aher—Then, Now, and in the Future: Othering the Other in Judaism, s. 85–104.
- ⁵⁸ V textu se vyskytuje hebrejský výraz *ha-dimjon*. V díle Avrahama Abulafii (radikálního představitele tzv. prorocké kabaly – srov. níže) je právě *dimjon* často ztotožňován s nezkroceným intelektem, svádějícím člověka k modloslužbě. Viz např. IDEL, Moshe. *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*. Herndon/Dulles: State University of New York Press – SUNY Press, 1988–2012. ISBN 0-887-06-553-8, s. 95–114 aj. IDEL, Moshe. *Inner Peace through Inner Struggle in Abraham Abulafia's Ecstatic Kabbalah*. The Journal for the Study of Sephardic & Mizrahi Jewry, 2009, vol. 2, no. 2. ISSN 1935-0643, s. 62–96. Dále např. WOLFSON, Elliot R. *Abraham Abulafia – Kabbalist and Prophet: Hermeneutics, Theosophy and Theurgy*. Los Angeles: Cherub Press, 2000. ISBN 0-9640972-7-3, s. 150–153 aj. Srov. SAGERMAN, Robert. *The Serpent Kills Or The Serpent Gives Life: The Kabbalist Abraham Abulafia's Response to Christianity*. Leiden: Koninklijke Brill, 2011. ISBN 978-90-04-19446-5, s. 107–356. Srov. též ABULAFIA, Avraham. *Ocar Eden ganuz*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2000. ISBN neuvedeno, s. 57–58, 365–370 aj. Srov. též IDEL, Moshe. *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*. Herndon/Dulles: State University of New York Press – SUNY Press, 1988–2012. ISBN 0-887-06-553-8, s. 121. Dále např. ABULAFIA, Avraham. *Sefer ha-melamed*. Text je zahrnut v ABULAFIA, Avraham. *Sefer ha-chešek*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2002. ISBN neuvedeno, s. 7 (tj. s. 168 Sefer ha-chešek). Srov. např. ABULAFIA, Avraham. *Ocar Eden ganuz*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2000. ISBN neuvedeno, s. 159. Motiv lidské imaginace a představivosti je tudíž přinejmenším dvousečný, a právě proto velice zajímavý. Srov. též dále.
- ⁵⁹ Autor užil hebrejského sousloví *ve-ejn echad me-ele nichnas be-geder chavero klal*. Po zralé úvaze jsem se se rozhodla pro překlad uvedený v hlavním textu.
- ⁶⁰ Paměť, vůle a představivost jsou v souvislosti s dřívějším výskytem slov *echad* a *acher* (viz výše) vsutkuho zajímavou volbou. Ohledně hebrejského slovesného kořene *zajin-chaf-reš* spjatého s pamětí, ale také s maskulinitou, a tedy s plněním určitých *micvot* viz WOLFSON, Elliot R. *Re/membering The Covenant*:

jest jinou⁶¹ vymezenou oblastí a vůle nezasahuje do pole [působnosti] paměti a paměť nezasahuje do pole [působnosti] vůle a obdobně je tomu se všemi [duševními silami]. Nicméně Hospodin⁶² (Jeho Jméno budiž požehnáno) není „vlastníkem“⁶³ různých sil, navzdory⁶⁴ [faktu], že v Něm, [totiž v Bohu], skutečně⁶⁵ existují záležitosti,⁶⁶ jež se nám [jeví jako]⁶⁷ rozličné; leč hle, On,

Memory, Forgetfulness, and The Construction of History in The Zohar. In CARLEBACH, Elisheva – EFRON, John M. – MYERS, David N. (eds.) *Jewish History and Jewish Memory: Essays in Honor of Yosef Hayim Yerushalmi.* Hanover and London: Brandeis University Press / University Press of New England, 1998. ISBN 0-87451-871-7, s. 214–246. Srov. též WOLFSON, Elliot R. *Circle in the Square. Studies in the Use of Gender in Kabbalistic Symbolism.* Albany: State University of New York Press, 1995. ISBN 0-7914-2406-5. Chapter 2. Circumcision, Vision of God, and Textual Interpretation: From Midrashic Trope to Mystical Symbol, s. 29–48.

⁶¹ V textu se opakovaně vyskytuje hebrejský výraz *acher*. Srov. výše.

⁶² V textu je užito hebrejského výrazu *Ha-Adon*, který lze samozřejmě rovněž překládat jako: Pán, Panovník atp. Viz např. Joz 3:11, 13; Ž 97:5, 114:7; Za 4:14, 6:5 aj. Srov. též Dt 10:17 aj. Dále viz úvahy o tzv. *Jichuda Ila'a* a *Jichuda tata'a* např. v Zoh. 1:18b; 3:51b, 257b aj. RaMCHaL toto Boží Jméno užívá velice často. Ohledně možných křesťanských vlivů působících na rabiho Luzzatta viz např. GA'ARV, Jehonatan. *Ha-Mekubal be-lev ha-se'ara: Rabi Moše Chajim Luzzatto.* Tel Aviv: Universitat Tel Aviv, 2014. ISBN 978-965-7241-62-2. Perek gimel: Markivej ha-pulmus, s. 128–171. Ibidem. Perek dalet: Bejn Italiya la-Amsterdam: 'Sod ha-hanhaga', s. 172–228.

⁶³ Autor upotřebil polyvalentní hebrejské substantivum *ba'al*, jež lze dále překládat mj. jako: „majitel“, „disponent“, „manžel“ atp.

⁶⁴ Autor užívá hebrejského idiomu *af al pi*. Srov. však výše. Viz však i následující poznámku.

⁶⁵ V textu se vyskytuje hebrejské sousloví *be-emet*. Srov. výše. *Emet* (Pravda) jest alternativním pojmenováním sefiry *Tif'eret*. Srov. některé dedukce prof. Wolfsona v pojednání WOLFSON, Elliot R. *Tiqqun ha-Shekhinah: Redemption and the Overcoming of Gender Dimorphism in the Messianic Kabbalah of Moses Hayyim Luzzatto.* History of Religions, 1997, vol. 36, no. 4. ISSN 0018-2710, s. 289–332. V návaznosti na předchozí poznámku připomínám též důležitost výrazu „ústa“ (hebrejsky: *pe*; status constructus sg. m. *pi*) v některých spisech RaMCHaLových; viz rovněž výše. Srov. TISHBY, Isaiah. *Messianic Mysticism. Moses Hayyim Luzzatto and The Padua School.* Oxford – Portland: The Littman Library of Jewish Civilization, 2008. ISBN 978-1-874774-09-9. Chapter Three. The Messianic Ferment in Rabbi Moses Hayyim Luzzatto's Group in the Light of a Messianic Marriage Contract and Messianic Poems, s. 190–222.

⁶⁶ Autor opakovaně užívá polyvalentního hebrejského substantiva *injanim*. Srov. výše. Viz též běh dalšího textu.

⁶⁷ V textu se vyskytuje hebrejské sousloví *še-banu hem šonim*; doslova: „jež se odlišují v nás“ atp. Obdobně jako vyjádření TaNaCHu, Ústní Tóry, liturgie atd., která hovoří o dění „v nás“, „ve vás“ atp., tedy v lidských subjektech a v lidském společenství, je i tento výrok fascinující. Srov. např. Ž 46:6 aj. Srov. též znění Šm'a Jisra'el (tj. Dt 6:4–9, 11:13–24 a Nu 15:37–41). Viz např. TAL, Šlomo. *Sidur Rinat Jisra'el. Nosach Aškenaz.* Mahadura reviv'it metukenet. Jerušalajim / Tel Aviv: Morešet, 1983. ISBN neuvedeno. Ša'ar ha-boker. Šacharit le-cho. Ša'ar ha-boker. Kri'at Šm'a u-virchotejha, s. 58–66 (konkrétně s. 62–64; zvláště pak s. 63). Viz též formulaci *ki-ejn banu ma'asim* vyskytující se v modlitbě *Avinu malkenu* pro *Jamim nor'aim* a veřejné postní dny. Viz např. Opakovaná citace. Ša'ar ha-boker. Šacharit le-cho. Avinu malkenu, s. 80–82 (konkrétně s. 82).

[totiž Bůh], chce a On je moudrý a On může⁶⁸ [vše] a je dokonalý⁶⁹ s veškerou dokonalostí.⁷⁰ Věru, Jeho skutečná,⁷¹ existence, [totiž existence Hospodino-va], jest jedinečným fenoménem,⁷² jenž ve své pravdivosti⁷³ a poli působnosti;⁷⁴ tzn.⁷⁵ – pravdivosti Jeho, [totiž Boží], podstaty,⁷⁶ poněvadž k Němu, [totiž k Hospodinu] – On budiž veleben – nepřináleží mez,⁷⁷ leč z hlediska jazykové licence.⁷⁸; ⁷⁹ [Boží existence tedy] zahrnuje vše, co jest dokonalostí. A tak shledáváme, že v Něm, [totiž v Hospodinu], existuje veškerá dokonalost nikoliv jako záležitost přidaná k Jeho, [totiž k Boží], bytnosti⁸⁰ a k Jeho

⁶⁸ Hebrejský výraz *jachol* evokuje schopnost, sílu a moc atp. Srov. GARB, Jonathan. *The Circle of Moshe Hayyim Luzzatto in Its Eighteenth-Century Context*. Eighteenth-Century Studies, 2011, vol. 44, no. 2. ISSN 0013-2586, s. 189–202. GARB, Jonathan. *The Modernization of Kabbalah: A Case Study*. Modern Judaism, 2010, vol. 30, no. 1. ISSN 0276-1114, s. 1–22. GA'ARV, Jehonatan. *Ha-Model ha-politi ba-kabala ha-modernit: Ijün be-kitvej RaMCHaL u-sevivato ha-ra'ajonit*. In BRA'UN, Benjamin – ŠTERN, Jedidja (eds.). *Al da'at ha-kahal: Dat u-folitika ba-hagut ha-jehudit. Sefer ha-jovel li-chevod profesor Avi'ezer Ravicki*. Jerušalajim: Ha-Machon Ha-Jisra'eli le-demokratija, 2012. ISBN 9655191052, s. 533–566.

⁶⁹ Autor užívá hebrejského výrazu *šalem*. Ohledně častého výskytu a důležitosti polyvalentního slovesného kořene *šin-lamed-mem* v RaMCHaLově díle viz výše.

⁷⁰ Srov. výše. Viz též BEN MAJMON, Moše. *More ha-nevuchim*. Targum le-ivrit Josef Ka'fich. Jerušalajim: Mosad ha-rav Kuk, 1977. Ostatní údaje neuvedeny. Chelek ri'šon. Perek 53 aj. Da'at Limudej jahadut ve-ruach. http://www.daat.ac.il/daat/mahshevt/more/a14-2.htm#2._Posledni_aktualizace_neuvedena. [cit. 2021-02-02]. Dále např. Zoh. 2:42b aj.

⁷¹ V textu se vyskytuje hebrejské sousloví *omnam amitato*, odvozené od slovesného kořene *alef-mem-nun*. Srov. výše, jakož i níže.

⁷² Autor upotřebil polyvalentní hebrejské sousloví *injan echad*. Srov. výše.

⁷³ Autor užil hebrejského sousloví *ba-amitato*. Srov. výše. Viz též běh dalšího textu.

⁷⁴ RaMCHaL opětovně upotřebil polyvalentní slovesný kořen *gimel-dalet-reš* (srov. výše); respektive hebrejský sufigovaný výraz *gedero*. Odhodlala jsem se k překladu uvedenému v hlavním textu; takové řešení však otevírá otázku aktivity, a především Božího působení a vlivu (hebr.: *šef'a*). Srov. např. BLUMENTHAL, David R. *Maimonides' Philosophic Mysticism*. In TIROSH–SAMUELSON, Hava – HUGHES, Aaron W. (eds.). David R. Blumenthal. *Living with God and Humanity*. Leiden: Koninklijke Brill, 2014. ISBN 978-90-04-27973-5, s. 85–110.

⁷⁵ V textu se vyskytuje hebrejské substantivum *peruš*, nejčastěji překládané jako: „výklad“, „vysvětlení“ atp.

⁷⁶ Autor užívá polyvalentního sufigovaného hebrejského výrazu *injano*. Srov. výše. Viz též další běh textu.

⁷⁷ V textu se vyskytuje hebrejský výraz *gader*. Srov. výše. Bylo by jistě zajímavé promýšlet, zda a jak s tímto vyjádřením koreluje luriánská koncepce *cimcum*. RaMCHaL však hovoří o nejzazší Boží Podstatě, které se dramatická podobností ohledně *cimcum* netýkají. Srov. např. MAGID, Shaul. *Origin and Overcoming the Beginning Zimzum as a Trope of Reading in Post-Lurianic Kabbala*. In COHEN, Aryeh – MAGID, Shaul (eds.). *Beginning/Again: Toward a Hermeneutics of Jewish Texts*. New York – London: Seven Bridges Press, 2002. ISBN 1889119237, s. 163–214.

⁷⁸ Autor užívá hebrejské idiomatičké sousloví *heter lašon*. Jazyková, či autorská licence do jisté míry souvisí s problematikou imaginace. Srov. výše.

⁷⁹ Součástí Luzzattova textu jsou hranaté závorky, v českém překladu jsem však upotřebila kulaté závorky, aby nedocházelo k matení čtenáře (především vzhledem k výskytu hranatých závorek, které užívám, pokud v původním textu z hlediska srozumitelnosti chybí slovo, nebo sousloví, přičemž je třeba je doplnit, aniž by došlo k narušení vyznění originálu).

⁸⁰ Autor užívá hebrejského sufigovaného výrazu *mahuto*. V úvahu připadají alternativní překlady, např.:

skutečné podstatě,⁸¹ nýbrž z perspektivy Jeho skutečné podstaty⁸² samotné; jelikož v pravdě⁸³ zahrnuje veškerou dokonalost, anžto není možné, aby onen fenomén,⁸⁴ [totiž Hospodinova podstata], z pohledu sebe sama⁸⁵ postrádala cokoliv [z] dokonalosti. A hle, tento způsob⁸⁶ [bytí] je vskutku⁸⁷ velmi vzdálen našemu chápání⁸⁸ a naší představivosti⁸⁹ a jaksi⁹⁰ nemáme [adekvátní] cestu, abychom jej vyjasnili a vysvětlili slovy, protože naše imaginace⁹¹ a naše představivost⁹² podchycují⁹³ pouze fenomény⁹⁴ oslabené⁹⁵ omezeními příro-

„podstata“, „esence“, „přirozenost“, „povaha“, „charakter“, „řád“ atp.

⁸¹ V textu se vyskytuje hebrejské sousloví *amitat injano*. V úvahu samozřejmě přicházejí odlišné varianty překladu, daleko zajímavější je však dle mého opakované užití výrazu odvozeného od slova *emet*. Srov. výše. Viz též dále.

⁸² Viz předchozí poznámku.

⁸³ V textu se opětovně vyskytuje hebrejský výraz *emet*. Srov. výše. V kabalistickém diskurzu existuje nexus mezi sefirou *Tiferet* [zvanou též *Emet* (tj. Pravda), nebo *Rachamim* (tj. Soucítění; v českém jazykovém prostředí však většinou ne zcela šťastně překládáno jako Milosrdenství)], potažmo parcuferem Ze'ir Anpin] a Tórou. Srov. Mi 7:20; Ž 119:142, 145:18; Ex R. 33:7; Zoh. 1:16b, a také Zoh. 2:58b, 60a, 97b, 98b, 133b; Zoh. 3:16a, 34b, 53b, 73a, 107b a v neposlední řadě též výrok rabiho Mošeho Cordovera (viz CORDOVERO, Moše. *Pardes Rimonim* 23:1, 6d). Dále viz např. SCHOLEM, Gershom. *On The Kabbalah*. Chapter 2. The Meaning of the Torah in Jewish Mysticism, s. 32–86.

⁸⁴ Autor opakovaně užívá polyvalentního hebrejského substantiva *injan*. Srov. výše. Viz též další běh textu.

⁸⁵ V textu se vyskytuje hebrejské sousloví *mi-cad acmo*, jež lze také překládat např. jako: „z perspektivy Jeho samotného, [totiž Hospodina]“ atp. Srov. též ELIOR, Rachel. *The Paradoxical Ascent to God. The Kabbalistic Theosophy of Habad Hasidism*. Translated from Hebrew by J. M. Green. Albany: State New York University Press, 1993. ISBN 0-7194-1045-5, s. 43–47. Dále srov. TISHBY, Isaiah. *Messianic Mysticism. Moses Hayim Luzzatto and the Padua School*. Oxford/Portland: The Littman Library of Jewish Civilization, 2008. ISBN 978-1-874774-09-9. Chapter Ten. Traces of Luzzatto's Influence in Hasidic Doctrine, s. 486–527.

⁸⁶ Autor užívá polyvalentního hebrejského substantiva *ha-derech*. Srov. Iz 55:8. Srov. též další běh textu.

⁸⁷ Rabi Luzzatto opětovně upotřebil hebrejský výraz *be-emet*. Srov. výše.

⁸⁸ Autor užívá hebrejského výrazu *ha-sagotejnu*, odvozeného od slovesného kořene *nun-sin-gimel*. Srov. výše.

⁸⁹ V textu se vyskytuje hebrejský sufigovaný výraz *ciurejnu*. Substantivum *ciur* lze překládat rovněž jako: „popis“, „vykreslení“, „náčrt“, „vyličení“, „vyobrazení“, „obraz“ atp.; týká se tedy intelektu a obrazotvornosti. Srov. výše.

⁹⁰ Autor užívá hebrejského výrazu *chi-me'at*. Po zralé úvaze jsem se rozhodla pro překlad uvedený v hlavním textu; do úvahy připadají alternativní způsoby převedení do českého jazyka, jako např.: „nemáme, než převělice skrovny způsoby...“ atp.

⁹¹ Viz též výše.

⁹² Autor užívá sufigovaného hebrejského substantiva *dimjonotejnu*. Ohledně *dimjon* (totéž substantivum ve statu absolutu) srov. výše.

⁹³ V textu se vyskytuje hebrejský výraz *tofsim* (act. part. pl. m. kmene kal). Srov. též s častým užíváním slovesného kořene *nun-sin-gimel*.

⁹⁴ Autor opakovaně užívá polyvalentního hebrejského substantiva *injanim*. Srov. výše.

⁹⁵ V textu je užito hebrejského výrazu *munbalim*. Polyvalentní slovesný kořen *nun-vet-lamed* souvisí dále mj. se zánikem, zmizením, hnitím, tlením, zkažením, vadnutím, usycháním, chřadnutím, zmožeností, opotřebením, vyžilostí atd.

dy,⁹⁶ již stvořil On, [totiž Hospodin], (Jméno Jeho budiž požehnáno); neboť právě to,⁹⁷ [totiž záležitosti v mezích přírodních zákonů], vnímají naše smysly⁹⁸ a předkládají představu⁹⁹ Jeho, [totiž Boží existence, našemu] intelektu. A hle, ve stvořeních¹⁰⁰ se vyskytují mnohé a oddělené fenomény.¹⁰¹ Avšak už jsme předznamenal, že Jeho právě¹⁰² bytí, [totiž bytí Hospodinovo] (Jméno Jeho budiž požehnáno) nemůže být [lidským intelektem plně] podchyceno¹⁰³ a z toho, co pozorujeme ve stvořeních,¹⁰⁴ nelze činit závěry ohledně Stvořitele (Jméno Jeho budiž velebeno), poněvadž jejich entita¹⁰⁵ a jejich existence nejsou vůbec rovny¹⁰⁶ [bytí Hospodinovu], abychom je mohli vzájemně¹⁰⁷

⁹⁶ Autor užívá hebrejského sousloví *gvul ha-teva*. Můžeme samozřejmě uvažovat o nejrůznějších alternativách jeho překladu, volba tohoto výrazu však může ve čtenáři probouzet rovněž úvahy týkající se např. vztahu přírody a přirozenosti (což jsou v hebrejském jazyce pojmy vyjadřované právě synonymem *teva*), ale také Boží vůle a *cimcum*. Srov. např. FISHBANE, Michael. *Sacred Attunement: Jewish Theology*. Chicago: University Of Chicago Press, 2008. ISBN 0-226-25172-1, s. 156–205. Dále např. MAGID, Shaul. *Origin and Overcoming the Beginning Zimzum as a Trope of Reading in Post-Lurianic Kabbala*. In COHEN, Aryeh – MAGID, Shaul (eds.). *Beginning/Again: Toward a Hermeneutics of Jewish Texts*. New York – London: Seven Bridges Press, 2002. ISBN 1889119237, s. 163–214.

⁹⁷ V textu je užito hebrejského sousloví *šeze ma*; doslova tedy: „neboť toto je to, co“ atp.

⁹⁸ V textu se vyskytuje polyvalentní hebrejský sufigovní výraz *chušejnu*, dále značí např.: „naše instinkty“, „naše pocity“, „naše city“, „naše nadání“ atp. Slovesný kořen *chet-vav-šin* má často souvislost s pocítiváním bolesti, nepohodlí, ale také s uvažováním atp.

⁹⁹ V textu se vyskytuje hebrejský sufigovaný výraz *ciuro*. Srov. výše.

¹⁰⁰ Autor upotřebil hebrejské sousloví *ba-bru'im*. Snad by bylo možno přistoupit i na volnější alternativní překlad „mezi stvořeními“, „v případě stvoření“ atp. Došlo by sice k posunu některých myšlenkových důrazů, nikoli však ke změně celkového vyznění, či poselství. Srov. níže.

¹⁰¹ Autor opakovaně užívá polyvalentního hebrejského výrazu *ha-injanim*. Srov. výše. Pokud bychom přistoupili na alternativní překlad „mezi stvořeními“ atp. (srov. výše), pak by v úvahu přicházela translace: „entity“.

Viz výše.

¹⁰² V textu se vyskytuje hebrejské sousloví *amitat meci'uto*. Srov. výše.

¹⁰³ V textu se vyskytuje výraz *museget*, odvozený od hebrejského slovesného kořene *nun-sin-gimel*. Srov. výše.

¹⁰⁴ Autor opětovně upotřebil hebrejské sousloví *ba-bru'im*. Srov. výše.

¹⁰⁵ V textu se vyskytuje hebrejské sufigované substantivum *injanam*. Srov. výše. Vzhledem k mnohoznačnosti tohoto výrazu a způsobu, jakým jej RaMCHaL užívá, musíme brát v úvahu i alternativní překlady jako např. „koncepce“, „náležitost“, „relativita“ atd. K překladu „podstata“, „substance“ atp. se neuchylují záměrně, neb jsem si vědoma Luzzattova sklonu k monismu. Srov. též dále.

¹⁰⁶ Moše Chajim Luzzatto užil polyvalentního hebrejského výrazu *šave*, jenž lze dále překládat např. jako: „stejně“, „identické“ atp. Nepřikláním se k tomuto překladu, neb jsem si vědoma určitých RaMCHaLových tendencí. Srov. předchozí poznámku. Především však TISHBY, Isaiah. *Messianic Mysticism. Moses Hayim Luzzatto and the Padua School*. Oxford/Portland: The Littman Library of Jewish Civilization, 2008. ISBN 978-1-874774-09-9. Chapter Ten. *Traces of Luzzatto's Influence in Hasidic Doctrine*, s. 486–527. K výše uvedenému rozhodnutí jsem se odhodlala po důkladném zvážení. Víím, že v zacházení s originálním textem je třeba pokory a zdrženlivosti.

¹⁰⁷ Autor užívá hebrejského sousloví *la-dun mi-ze al ze*; doslova tedy: „vysuzovat z tohoto na toto“ atp. Domnívám se, že překlad „vysuzovat z jednoho na druhé“ atp. je rovněž možný, ovšem kvůli RaMCHaLovu důrazu na Boží Jedinost, mnohdy ústící v monismus, jej v daném případě neupřednostňuji.

posuzovat, [totiž Boha a stvoření]. Nicméně toto, [totiž informace o Bohu, mohou] také [být čerpány] ze záležitostí¹⁰⁸ známých z tradice¹⁰⁹ (jak jsme zmínili) a potvrzovány¹¹⁰ zkoumáním¹¹¹ přírody samotné – jejich zákonů a řádů,¹¹² [dojdeme k přesvědčení], že je v každém případě nemožné, aby neexistovalo jediné Bytí¹¹³ vymykající se¹¹⁴ celé přírodě, jejím zákonům a mezím, veškeré absenci¹¹⁵ a nedostatku, veškeré mnohosti¹¹⁶ a složitosti,¹¹⁷ jakémukoli vztahu a srovnání,¹¹⁸ [prosto] všech akcidentů,¹¹⁹ jež [nacházíme] ve tvorech; neboť Ono [Prvotní Bytí] jest příčinou veškerých [stvořených] existencí¹²⁰ a všeho, co se v nich rozvíjí.¹²¹ Vždyť nebýt tohoto [Prvotního Bytí], existence a trvání entit,¹²² které pozorujeme,¹²³ by byla zhola nemožnou.

6. A k tomu,¹²⁴ co by měl [každý Žid] dále seznat, [patří], že je nevyhnutelné,¹²⁵ aby toto Bytí, [totiž Bůh], Jeho Jméno budiž požehnáno, bylo jediné a žádné

¹⁰⁸ V textu se opětovně vyskytuje polyvalentní hebrejský výraz *ha-dvarim*. Srov. výše.

¹⁰⁹ Autor znovu použil hebrejského výrazu *kabala*. Srov. výše.

¹¹⁰ V textu se vyskytuje hebrejský výraz *me'umatim*, odvozený od polyvalentního slovesného kořene *alef-mem-nun*. Ohledně výskytu a důležitosti výrazů souvisejících s pojmem *emet* a se zmíněným slovesným kořenem v díle RaMChalově viz dále. Srov. též výše.

¹¹¹ V textu je opět užito hebrejské sousoví *al pi*. Srov. výše. V návaznosti na výskyt výrazu *teva* se můžeme např. ptát, jak ovlivňuje lidské poznání, že Keter a Malchut jsou Jedním a do jaké míry se Malchut zjevuje v přírodě. Srov. IDEL, Moshe. *The Privileged Divine Feminine in Kabbalah*. Berlin: Walter de Gruyter, 2019. ISBN 978-3-11-059744-8. Chapter 9. R. Moshe Hayyim Luzzatto: 1707–1746, s. 135–147.

¹¹² Autor užívá hebrejského sousoví *ve-chukotav u-mišpatav*. Srov. např. Dt 4:5.

¹¹³ V textu se opětovně vyskytuje polyvalentní hebrejský výraz *macuj*. Srov. výše.

¹¹⁴ Autor užívá polyvalentního hebrejského výrazu *mešolal* (sg. m.), který můžeme v daném kontextu překládat rovněž jako: „vyňatá“, „odloučená“, „vyloučená“, „zbavená“, „odporující“ atp.

¹¹⁵ Autor opětovně užívá polyvalentního hebrejského výrazu *he'eder*. Srov. výše.

¹¹⁶ V textu se vyskytuje hebrejské substantivum *ribuj*; v daném kontextu připadají v úvahu odlišné překlady: „mnohočetnost“, „multiplicita“ atp.

¹¹⁷ Autor znovu použil polyvalentní hebrejský termín *harkava*. Srov. výše.

¹¹⁸ V textu se vyskytuje polyvalentní hebrejský výraz *erech*. Slovesný kořen *ajin-reš-chaf* souvisí mj. s mírou, hodnotou, poměrem, uspořádáním atp.

¹¹⁹ Autor užívá polyvalentního hebrejského výrazu *mikrej*, který lze v daném kontextu překládat rovněž mj. jako: „nahodilosti“, „náhody“, „případky“ atp.

¹²⁰ Autor opakovaně užil polyvalentní hebrejský výraz *ha-nimca'ot*. Srov. výše. Viz též další běh textu.

¹²¹ V textu se vyskytuje hebrejské sousoví *ha-mitjaled bam*; doslova tedy: „co se v nich rodí“, „co je jimi zplozeno“ atp. Ohledně slovesného kořene *jod-lamed-dalet* v RaMChalově díle, možných konotací a souvislostí viz výše.

¹²² Autor opětovně upotřebil polyvalentní hebrejský výraz *ha-nimca'ot*. Po zralé úvaze jsem se rozhodla pro překlad uvedený v hlavním textu.

¹²³ Hebrejský výraz *ro'im*, můžeme dále překládat mj. jako: „vidíme“, „zříme“, snad i „chápeme“. RaMChal tedy míní existenci běžně přístupnou našim smyslům a intelektu.

¹²⁴ V textu se vyskytuje hebrejské sousoví *mi-ma*, značící: „z [toho], co“, „z čeho“ atp.

¹²⁵ Autor opětovně užívá hebrejského pojmu *muchrach*. Srov. výše.

jiné.¹²⁶ Výklad: Že není možné, aby existovalo více¹²⁷ Bytostí, jejichž existence by byla nutná¹²⁸ sama o sobě,¹²⁹ nýbrž musí existovat pouze tato Jediná nevyhnutelná a dokonalá Bytost. A pokud existují další¹³⁰ jsoucna, pak výlučně proto, že jim On, [totiž Hospodin], dává vznikat Svou Vůlí a úplně všechny [stvořené] existence na Něm, [totiž na Bohu], závisejí a neexistují samy o sobě.

Rozkryli jsme souhrn šesti základních poznatků,¹³¹ a totiž:

- Pravdivost Jeho existence, [totiž Hospodina], (Jméno Jeho budiž požehnáno)
- Jeho dokonalost
- Nutnost Jeho existence
- Jeho naprostou nezávislost
- Jeho jednoduchost

a Jeho Jedinečnost.¹³²

Kapitola „O Stvořiteli“ samozřejmě úzce navazuje na Úvod¹³³ traktátu Derech Ha-Šem. Rabi Moše Chajim Luzzatto se tentokrát explicitně zabývá Boží existencí a poznatky, jichž může člověk dosáhnout, co se týká Hospodinovy pravdivosti, dokonalosti, nevyhnutelnosti, nezávislosti, jednoduchosti a jedinečnosti.¹³⁴ RaM-

¹²⁶ Varianty překladu se samozřejmě mohou dosti lišit; mj. v závislosti na tom, zda užijeme výraz „Bytost“ atp. Srov. výše. Srov. též Dt 4:35 aj.

¹²⁷ V textu se vyskytuje hebrejský výraz *rabim*; doslova tedy: „mnozí“, „početní“ atp.

¹²⁸ Autor opětovně užívá hebrejského pojmu *muchrach*. Srov. výše. Viz též běh dalšího textu.

¹²⁹ V textu se znovu vyskytuje hebrejské sousloví *me-acmo*. Srov. výše.

¹³⁰ Autor upotřebil hebrejský polyvalentní výraz *acherim* (pl. m.). Srov. výše.

¹³¹ V textu je užito hebrejského sousloví *ha-jedi'ot ha-šorašijot ha-ele*.

¹³² Autor užívá hebrejského sufigovaného substantiva *jichudo*. Výraz *jichud* mj. značí Jedinost, Jedinečnost, ale také sjednocení; tudíž úzce souvisí s ideou *tikun olam* a má velice silný theurgický a eschatologický náboj. Blíže např. CHALAMIŠ, Moše. *Ha-Kabala ba-tfila ba-halacha u-va-minhag*. Ramat Gan: Bar-Ilan University Press, 2002. ISBN 965-226-223-4. Perek šeni: „Le-Šem jichud“ ve-gilgulav ba-kabala-u-va-halacha, s. 45–70. Dále např. IDEL, Moshe. *Sabbath: On Concepts of Time in Jewish Mysticism*. In BLIDSTEIN, Gerald J. (ed.). *Sabbath: Idea, History, Reality*. Beer Sheva: Ben-Gurion University of the Negev Press, 2004. ISBN 9653428799, s. 57–93. Rovněž pak WOLFSON, Elliot R. *Crossing Gender Boundaries in Kabbalistic Ritual and Myth*. In OSTOW, Mortimer (ed.). *Ultimate Intimacy: The Psychodynamics of Jewish Mysticism*. London: Karnac Books, 1995. ISBN 1-85575-051-1, s. 255–337. V neposlední řadě SCHOLEM, Gershom. *On the Kabbalah and Its Symbolism*. New York: Schocken Books, 1996 (c 1960). ISBN 0-8052-1051-2. Chapter 4. Tradition and New Creation in the Ritual of the Kabbalists, s. 118–157. Sám RaMCHaL radikálně rozvíjel motivy obsažené v Zoh. 3:73a; blíže viz TISHBY, Isaiah. *Messianic Mysticism. Moses Hayim Luzzatto and the Padua School*. Oxford/Portland: The Littman Library of Jewish Civilization, 2008. ISBN 978-1-874774-09-9. Chapter Nine. ‘Kudsha berikh hu orayta veyisra’el kola had’: The Origin of the Expression in Luzzatto’s Commentary on Idra rabbah, s. 454–485.

¹³³ Srov. HOLUBOVÁ, Markéta. *Rabi Moše Chajim Luzzatto: Derech Ha-Šem – Úvod*. Theologická revue, 2020, sv. 91, č. 3, ISSN 1211-7617, s. 329–347.

¹³⁴ Srov. výše.

CHaLovy úvahy se vždy vyznačují hloubkou ponoru, uměním pohybovat se na poli židovské tradice obecně, kabaly i filosofie.¹³⁵

Ráda bych upozornila na několik motivů, které chápu jakožto pozoruhodné, případně inspirativní:

Rabi Moše Chajim Luzzatto se v celém svém díle zabývá výše zmíněnou Boží Jediností a jedinečností, tentokrát se zabývá i nutností Hospodinovy existence. Domnívám se, že autorovo podvědomí se stáčí i k problematice důkazu (či důkazů) Boží existence (srov. užití hebrejských výrazů: *moftim*,¹³⁶ *vikuach*¹³⁷ aj.). Luzzato však v tomto textu slovo „důkaz“ (hebr.: *hochacha*, *re'aja*, *hagaha*) neužívá, což dle mého názoru dodává jeho pojednání vyšší kredibilitu. Jest zajímavé, že v případě RaMCHaLově by tzv. důkaz Boží existence (respektive řetězec důkazů) mohl být veden lehce analogicky¹³⁸ k tzv. „podobnosti o hodináři“.¹³⁹

Nic takového se ovšem neděje; Moše Chajim Luzzatto ví o nesouměřitelnosti Hospodina a Jím stvořeného světa; tudíž se odvolává na hodnotu a spolehlivost židovské tradice¹⁴⁰ (zároveň apeluje na nutnost kritického myšlení a uplatňování

¹³⁵ Op. cit.

¹³⁶ Viz text překladu a odpovídající poznámky výše.

¹³⁷ Viz text překladu a odpovídající poznámky výše.

¹³⁸ S počátky tohoto způsobu argumentace se mj. můžeme setkat již ve 13. století [Johannes Sacrobosco v traktátu *De Sphaera Mundi* tvrdí, že všehomír „machina mundi“ – viz např. POPFLOW, Marcus. *Setting the World Machine in Motion: The Meaning of Machina Mundi in the Middle Ages and the Early Modern Period*. In BUCCIANTINI, Massimo – CAMEROTA, Michele – ROUX, Sophie (eds.). *Mechanics and Cosmology in the Medieval and Early Modern Period*. Florence: Leo S. Olschki, 2007. ISBN 9788822256614, s. 45–70]. V kontextu s tím, že RaMCHaL zřejmě obdivoval některé motivy přítomné v myšlení Cartesia (viz výše) srov. DETLEFSEN, Karen. *Chapter 7. Descartes on the Theory of Life and Methodology in the Life Sciences*. In DISTELZWEIG, Peter – GOLDBERG, Benjamin – RAGLAND, Evan R. (eds.). *Early Modern Medicine and Natural Philosophy*. Dordrecht – Heilderberg – New York – London: Springer, 2015. ISBN 978-94-017-7352-2, s. 141–172. Ohledně RaMCHaLova užívání hebrejského výrazu *orlogin* (tzn.: „orloj“, „chronometr“ atp.) viz např. LUZZATTO, Moshe Ch. *Da'ath tevunoth. The Knowing Heart. the philosophy of God's oneness*. Jerusalem / New York: Feldheim Publishers, 1982. ISBN 0--194-2, s. s. 168–169 aj. Srov. též GARB, Jonathan. *Clocks and Gardens: Turmoil and Order in Modern Kabbalah*. Politics, Religion & Ideology, 2017, vol. 18, Issue 1. ISSN 2156-7689, s. 91–93. Dále HOLUBOVÁ, Markéta. *Rabi Moše Chajim Luzzatto aneb Orloj v zahradě (harmonie, systém a zdánlivý chaos)*. Theologická revue, 2018, sv. 89, č. 3, ISSN 1211-7617, s. 281–310.

¹³⁹ Srov. předchozí poznámku. Viz především PALEY, William. *Natural Theology: Or, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity, Collected from the Appearances of Nature*. London: R. Faulder, 1802. Republished: Farnborough: Gregg International Publishers: 1970, ISBN neuvedeno. Chapter I., s. 1–8. Srov. např. LUZZATTO, Moshe Ch. *Da'ath tevunoth. The Knowing Heart. the philosophy of God's oneness*. Jerusalem / New York: Feldheim Publishers, 1982. ISBN 0--194-2, s. 168–169 aj. Srov. též GARB, Jonathan. *Clocks and Gardens: Turmoil and Order in Modern Kabbalah*. Politics, Religion & Ideology, 2017, vol. 18, Issue 1. ISSN 2156-7689, s. 91–93.

¹⁴⁰ Proto nezabředává do diskusí týkajících se důkazů Boží existence, tudíž není ve svých úvahách „uvězněn“, ani nedospívá až k tzv. „slepému hodináři“. Srov. DAWKINS, Richard. *The Blind Watchmaker: Why the Evidence of Evolution Reveals a Universe without Design*. 388 stran. New York: W. W. Norton & Company, Inc., 1986. ISBN 0-393-31570-3. *Jakkoliv je nutné brát v potaz i kritické ohlasy, jelikož Dawkinsův zápal je*

logických principů při průbování skutečnosti).

Noetika představuje pro RaMCHaLa velikou výzvu: Např. je přesvědčen, že množství a rozmanitost stvořených entit tříští naši pozornost a vábí ji, aby zapomněla na zřídlo veškerého bytí, tedy na Boha.¹⁴¹

Rabi Luzzato si tedy zákonitě klade rovněž otázky ohledně pravdy a verifikace pravdy, přičemž lze opětovně vysledovat nexus mezi jeho ukotvením v židovství¹⁴² a důrazy některých jeho oblíbených nežidovských myslitelů.¹⁴³

Znovu musím akcentovat RaMCHaLovu touhu po integritě, celistvosti, úplnosti a zdokonalování (srov. upotřebení hebrejského slovesného kořene *šin-lamed-mem*),¹⁴⁴ za pozornost jistě stojí i jeho snaha verbálně podchytit Hospodinovu existenci (často mluví o Bohu jako o nejdokonalejším Bytí, nebo Bytosti, užívaje hebrejského výrazu *macuj*,¹⁴⁵ značícího právě existenci, bytí, bytost, jsoucnost atp.¹⁴⁶

Moše Chajim Luzzatto zvláštním stylem zachází s hebrejským polyvalentním

mnohdy přehnaný; což je částečně dáno tím, jakou pozici má kreacionismus v anglosaském jazykovém prostředí. Tento problém se však nikterak netýká RaMCHaLa, a tudíž jej nelze řešit na půdorysu tohoto článku.

¹⁴¹ Srov. obdobné motivy např. u rabiho Avrahama Abulafii. Viz např. IDEL, Moshe. *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*. Herndon/Dulles: State University of New York Press – SUNY Press, 1988–2012. ISBN 0-887-06-553-8, s. 95–114 aj. IDEL, Moshe. *Inner Peace through Inner Struggle in Abraham Abulafia's Ecstatic Kabbalah*. The Journal for the Study of Sephardic & Mizrahi Jewry, 2009, vol. 2, no. 2. ISSN 1935-0643, s. 62–96. Dále např. WOLFSON, Elliot R. *Abraham Abulafia - Kabbalist and Prophet: Hermeneutics, Theosophy and Theurgy*. Los Angeles: Cherub Press, 2000. ISBN 0-9640972-7-3, s. 150–153 aj. Srov. SAGERMAN, Robert. *The Serpent Kills Or The Serpent Gives Life: The Kabbalist Abraham Abulafia's Response to Christianity*. Leiden: Koninklijke Brill, 2011. ISBN 978-90-04-19446-5, s. 107–356. Srov. též ABULAFIA, Avraham. *Ocar Eden ganuz*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2000. ISBN nevedeno, s. 57–58, 365–370 aj. Dále např. ABULAFIA, Abraham. *Sefer ha-melamed*. Text je zahrnut v ABULAFIA, Avraham. *Sefer ha-chešek*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2002. ISBN nevedeno, s. 7 (tj. s. 168 Sefer ha-chešek). Srov. např. ABULAFIA, Avraham. *Ocar Eden ganuz*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2000. ISBN nevedeno, s. 159.

¹⁴² Ohledně výskytu a důležitosti výrazů souvisejících s pojmem *emet* (tzn.: „pravda“, „důvěryhodnost“, „spolehlivost“ atp.) a s hebrejským slovesným kořenem *alef-mem-nun* v díle RaMCHaLově viz též výše.

¹⁴³ Srov. význam noetiky (či gnoseologie) v díle Kusánského (viz MONACO, Davide. *Cusanus and The Analogy between Divine Creative Power and Human Knowledge*. Brunianana & Campanelliana: Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali, 2018, vol. 24, no. 1. ISSN 1125-3819, s. 189–199) a Cartesia [viz např. SPRUIT, Leen. *Applicatio mentis. Descartes' philosophy of mind and Renaissance noetics*. In FAYE, Emmanuel (ed.). *Descartes et la Renaissance. Actes du colloque international de Tours des 22-24 mars 1996*. Paris: Honoré Champion, 1999. ISBN 978-2-7453-0132-1, s. 271–291.

¹⁴⁴ Viz GARB, Jonathan. *The Circle of Moshe Hayyim Luzzatto in Its Eighteenth-Century Context*. Eighteenth-Century Studies, 2011, vol. 44, no. 2. ISSN 0013-2586, s. 189–202. Srov. výše.

¹⁴⁵ Srov. výše.

¹⁴⁶ Je možné, že RaMCHaL rovněž zná etymologii latinského slovesa „existere“, respektive „exsistere“ (srov. výše), značícího: „vyjevování“, „odkryvání“, „vystupování z něčeho“, „vynořování“, „vznikání“, „proměňování“, „bytí“ atp. Srov. HARPER, Douglas R. *Existence*. In HARPER, Douglas R. *Online Etymology Dictionary*. Ostatní údaje nevedeny. <https://www.etymonline.com/search?q=existence>. Poslední aktualizace nevedena. [cit. 2021-02-02].

substantivem *injan*,¹⁴⁷ užívá snad veškeré myslitelné konotace (a jejich nuance) uvedeného podstatného jména; v rychlém sledu je variuje (předpokládaný význam se mění). V žádném případě se nedomnívám, že by RaMCHaL podlehl intelektuální lenosti a oddal se jakési záměrné enigmatičnosti, spíše jsou zmíněné pasáže textu svědectvím o tehdy ještě nevyvinuté (nebo nezakořeněné) adekvátní terminologii v hebrejském jazyce.¹⁴⁸

Předkládané postřehy a zamyšlení (nebo snad krátký komentář) mají potenciálnímu čtenáři přiblížit složitou¹⁴⁹ a fascinující osobnost RaMCHaLovu – zapálenou pro Hospodina, jenž vtiskuje Svou Vůli a řád každému stvoření.¹⁵⁰

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

¹⁴⁷ Srov. výše.

¹⁴⁸ Ostatně hebrejštiny (především středověká hebrejštiny, přesněji vyjádřeno, hebrejštiny rabínské) vždy poněkud zápasila, pokud se vyrovnávala např. s filosofickým pojmoslovím. Srov. např. HALPER, Yehuda. *Chapter 4 "For the Earth Shall Be Filled with de'ah": Terminological Ambiguity and the Connection between Knowledge and Action in Maimonides's Commentary on the Mishnah and Mishneh Torah*. In LEICHT, Reimund – VELTRI, Giuseppe (eds.). *Studies in the Formation of Medieval Hebrew Philosophical Terminology*. Leiden / Boston: Koninklijke Brill, 2019. ISBN 978-90-04-41298-9, s. 76–103 (nicméně celá publikace je velice přínosná). Toto poznamenávám i u vědomí skutečnosti, že rabi Moše Chajim Luzzato patří k inspirátorům, ba zakladatelům, moderního hebrejského jazyka. Srov. např. ZINBERG, Israel. *A History of Jewish Literature. The German–Polish Cultural Centre*. Translated from the Yiddish by Martin, B. New York: KTAV Publishing House, 1975. ISBN 0-87068-464-7. Book Two. Chapter Three: Moses Hayyim Luzzatto, s. 173–190.

¹⁴⁹ Rabi Moše Chajim Luzzatto žil a působil v letech 1707–1746. Blíže k jeho pohnutému životu (včetně pronásledování ze strany některých rabínů) např. GA'ARV, Jehonatan. *Ha-Mekubal be-lev ha-se'ara: Rabi Moše Chajim Luzzatto*. Tel Aviv: Universitat Tel Aviv, 2014. ISBN 978-965-7241-62-2. Perek alef: Chajav u-tkufato šel RaMCHaL, s. 13–100. Ibidem. Perek bejt: Havaja ha-mistit-hitgalutit, s. 101–127. Ibidem. Perek gimel: Markivej ha-pulmus, s. 128–171. Předkládaný článek se však nesoustředí na RaMCHaLem vedené mystické bratrstvo, ani mesiášský skandál atp. (k tématu dále srov. např. CARLEBACH, Elisheva. *The Pursuit of Heresy: Rabbi Moses Hagiz and The Sabbatian Controversies*. New York: Columbia University Press, 1990. ISBN 878-0-231-07191-8, s. 195–255.

¹⁵⁰ Při psaní tohoto textu byly užity další prameny: *BIBLE Písmo svaté Starého a Nového zákona [včetně deute-rokanonických knih]* 2. katolické vydání. Přeložily ekumenické Komise pro Starý a Nový zákon. Praha: Zvon, 1991. ISBN 80-7113-009-5. ELLIGER, Karl – RUDOLPH, Wilhelm (eds.). *Tora Nevi'im u-chtuvim. Biblia Hebraica Stuttgartensia. editio Funditus renovata*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990. ISBN 3-438-05219-9. Rovněž byly užity následující slovníky: FEYERABEND, Karl. *Langenscheidt's Pocket Hebrew Dictionary to the Old Testament. Hebrew – English*. New York: Langenscheidt Publishers, 1985. ISBN 0-88729-082-5. JASTROW, Marcus. *Sefer milim DICTIONARY of the Targumim, Talmud Babli, Yerushalmi and Midrashic Literature. with an Index of Scriptural Quotations. volume I and volume II*. New York: The Judaica Press, 1971. ISBN 0-910818-05-3. Pokud není uvedeno jinak, při citaci Talmudu, midrašů, Sefer Zohar a dalších zdrojů, relevantních pro tradiční židovství, cituji z EDITORIAL STAFF. *The Torah CD-Rom Library (CD-ROM)*. Taklitor Torani. Version 2.4. Jerusalem: D.B.S. Computers Ltd, Copyright 1999–2001. ISBN neuvedeno. Případně z KANTROWITZ, David (ed.). *Judaic Classic Library (CD-ROM)*. Version II f. New York/Chicago: Institute for Computers in Jewish Life. Davka Corporation & Judaica Press Inc, Copyright 1991–1999. ISBN neuvedeno.

KAMILA VEVERKOVÁ
HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY
dekan@htf.cuni.cz

Děkanka fakulty Doc. Dr. Kamila Veverková PhD. poskytla u příležitosti výročí Husova upálení 6. 7. 2021 rozhovor paní redaktorce ČT Daniele Brůhové, který byl částečně ve zkráceném znění odvysílán ČT 2 během bohoslužby v Betlémské kapli. Jeho plné znění přinášíme jako dokument v tomto čísle.

Dá se říci, že od doby náboženské tolerance, tedy od konce 18. století a hlavně pak ve století 19. a 20. je Hus předmětem zájmu českého národa. Byl vykládán různě, jako národní hrdina, jako náboženský reformátor pak i jako předchůdce tzv. pokrokových tradic národa, dokonce předchůdce komunismu. Jaký byl Hus z dnešního pohledu a v čem může oslovit dnešní dobu?

Otázka je jasná, odpověď na ni není nijak lehká. Zejména v době postmoderní, kdy neexistuje jediné pevné hodnotící hledisko. Předně nesmíme ztrácet ze zřetele, že doba, ve které žil, je příliš vzdálená. Jeho svět byl jiný, než je ten dnešní. Abychom se v něm vyznali, je třeba vynaložit velké úsilí pro pochopení tehdejších reálií. Teprve potom můžeme přistoupit k pokusu o hledání aktuálních paralel s dneškem.

Důležitou otázkou pro Husa, pro jeho vrstevníky, ale i pro ty, kdo ho bezprostředně přežili, je: co je vlastně Boží zákon? Jak je to v Husově pojetí tedy s lidským právním řádem? O ten nám přece půjde nejvíce...Tento řád nemá podle Husa ani autoritu, ani sílu. Pro posouzení lidského právního řádu je Husa důležitá kategorie spravedlnost, která se ovšem u něho odvozuje z Božího zákona. Husův přístup je – kdybychom to chtěli vyjádřit světsky a bez teologie – mravní a subjektivní. Hus poznal i na vlastní kůži, že pojem spravedlnosti může být zvrácený. Je to v tom případě, kdy např. akt před soudem je formálně v pořádku, neodpovídá však spravedlivému jednání před Bohem. Pro něho je skutečná spravedlnost to,

co je spravedlnost před Bohem a jedině toto může být měřítkem vztahů. Co se za spravedlnost vydává, je spravedlnost fiktivní, je to lidský vynález, vedený zlobou. Hus se ztotožňuje s apoštolem Pavlem, který říká, že jen ten, kdo je spravedlivý před Bohem, bude žít. O spravedlnosti pochopitelně Hus ve svých dílech velmi často mluví. Rozhodujícím kritériem nejsou lidé ani instituce, ale vůle Boží. Bez propojení spravedlnosti s Božím zákonem není nic možné. Vůbec není divu, že všichni byli šokováni – pro Husa není právo, jak bylo tehdy chápáno, závaznou kategorií.

Jeho přístup byl ale vždy subjektivní, neboť nade vším mu byl zákon Boží.

Právo byly pro Husa abstraktní normy a s právem a jeho aplikací byli spojeni lidé-právníci. Proto vystoupil proti právníkému stavu. Zejména mu vadilo, že v církvi je ve vedoucích funkcích tolik právníků. Chce, aby i papež byl v první řadě teologem.

Celou Husovu tragédii ukazuje akt z roku 1412. Když byla nad ním vyhlášena velká klatba odvolal se ke Kristu. Proti podle tehdejších předpisů formálně dobře vyhlášenému rozhodnutí se odvolává k nesprávné instituci, kterou kanonické právo nezná. Právě proto vyzní jeho odvolání tak, jak vyzní – buřičsky.

To, co ho k tomu vedlo, můžeme sice dobře chápat teologicky nebo psychologicky.

Jaký vliv má tento hrdinský, avšak tehdy zcela marný pokus pro další lidské snahy? Naprosto rozhodující. Je to již novodobý přístup: roli nehrají formální předpisy, ať je možno je považovat za spravedlivé nebo nespravedlivé, ale svědomí. Husovo svědomí vystupuje proti nespravedlivé struktuře společnosti, neboť společnost se podle Husa neřídí Božím zákonem. Hus proto zavádí kritéria, která jsou církevnímu kanonickému právu neznámá. Ptá se, co je eticky správné, s čím o osobně může či nemůže ztotožnit. „Autority“ ho nezajímají. Jejich problémy nejsou jeho problémy.

Přes veškerou složitost té problematiky se domnívám, že právě toto zůstává z Husa aktuální v dnešní době: eticky jednat, aby to nebylo v rozporu s tím, co cítím jako správné. Všechno ostatní prošlo a prochází proměnou a všechny reálie s Husem spojené je možno vykládat nejrůznějšími způsoby. Toho však zůstává, s tím se může ztotožnit každý člověk.

Jak souvisí s Husem pozdější doba husitská? Neodklonila se od něho příliš?

Rozhodně si to nemyslím. K Husovi se přihlásila většina českých pánů, kteří v září 1415 píší koncilu „stížný“ list a vyznávají o Husovi, že to „ byl muž nevýslovný, skvoucí zrcadlo svatosti, pokorný, ve všech lidech provádějící dílo ryzí lásky a neporušené pravdy a všechny překonávající statečností slova i moudrostí, takže se všem jim stal mistrem života, jemuž nepoznali rovného.“ K Husovi se přihlásila

o něco později i univerzita. Je vlastně paradoxní, že znamením přihlášení se k Husovi se stal laický kalich – když víme, že Hus podobojí sám nevysluhoval a že tuto praxi podle pozdního svědectví Rokycanova Jakoubkovi ze Stříbra Hus schválil. Husité byli tváří v tvář zahraniční intervenci v roce 1420 formulovat svůj program, jímž jsou bezesporu Čtyři atrikuly pražské. To jsou ostatně známé věci. Situace byla složitá v letech 1415-1419, kdy se v Praze vehementně diskutovalo o to, co je Husův odkaz. Pak už muselo být jasno, zahraniční intervence byla za dveřmi. Koncil chtěl stůj co stůj implementovat svá protihusitská rozhodnutí (zákaz kalicha) v Čechách a strůjcem všeho byl být bratr Václava IV. Zikmund Lucemburský. Nepodařilo se to, a to vlastně zachránilo další rozvoj husitství.

A v artikulech, které byly střečovým programem všech husitských stran a na jejichž formulaci měl vliv právě Jakoubek, se projevil bezprostřední vliv Husův. Jsou to požadavky svobodného hlásání Božího slova (tedy bez zásahů církevních instituce), trestání zločinů pro všechny stejnou měrou (tedy i osob církevních), odmítnutí světského panování církve a v neposlední řadě přijímání podobojí způsobou. Ne doslovně, ale fakticky, staví tento dokument na odkazu M. Jana Husa a znamená jeho upřesnění a rozšíření. Důležitou roli hrála husitská šlechta, která přispěla k proměně českého státu ve stavovskou monarchii, kdy stavy měly rozhodující slovo v životě státu a při volbě panovníka. Artikuly se v modifikované formě staly jako Kompaktáta v roce 1436 zemským zákonem, který ovlivňoval v různých podobách podobu českého státu až do doby masivního zahájení protireformace. Věrnost Husovi zachovával i zvolený, ale nikdy římskou církví nepotvrzený husitský pražský arcibiskup Jan Rokycana (1396? – 1471) a neposlední řadě i český král Jiří z Poděbrad, zvolený českou šlechtou za krále v roce 1458.

Znamením husitské svobody je i tzv. Kutnohorská smlouva z r. 1485, která připouštěla, že podaný husitského pána mohl být katolík a opačně. Uprostřed západního křesťanstva to byl nebývalý jev.

V husitských Čechách hrály rozhodující roli sněmy, resp. zemské sněmy, které byly v době husitské naprosto rozhodující politickou silou. Skládaly se z jednotlivých stavů. Stavy, které nedávno předtím profilovaly svůj vzhled, zápasí o moc ve státě, mezi sebou, s panovníkem, eventuálně volí či přijímají panovníka. Ve státě není vyšší moci. Systém zůstává – až na výjimky, které rychle mizí – feudální. Když se konečně za Jiřího z Poděbrad a hlavně za Vladislava konsoliduje konečně moc, stojí tu proti sobě stavovská reprezentační vláda na straně jedné a panovník na straně druhé. Král není již absolutní suverén. Města byla odsouvána do pozadí a míra jejich vlivu závisela v rozhodujících letech husitské revoluce od jejich moci vojenské, později od moci hospodářské. Mezi stavy a jednotlivými panovníky vznikají spory o moc, které v době námi sledované znamenají, že panovník je na

těchto stavech závislý. Platí to pro všechny, Zikmundem počínaje. Vladislav se snažil od této moci emancipovat, ale nepodařilo se mu to. Konflikt se přiosťruje, zejména s nástupem Habsburků (1526). Habsburkové na počátku stavovskou moc respektují, bohužel do tohoto vztahu, který se vyvíjí organicky a zdálo by se, že nebude vykazovat zpátečnické tendence, zasahuje v 16. století protireformace. V říši pod vlivem politických událostí musí panovníci nekatolickou stavovskou moc respektovat, ale s reformací v Českém království se smířit nechtějí. Nekatolické stavy českého království nebral habsburský panovník vážně a právě to vedlo na počátku 17. století k tragickému epilogu stavovské monarchie, ke stavovskému povstání.

V čem navazuje Církev československá husitská na Husa a husitskou tradici?

Na první pohled by se zdálo, že bariéru staletí nelze překonat. Církev československá husitská přece vznikla v roce 1920. Nicméně k odkazu Husovu se hlásí hned ve svém „programovém prohlášení“ z ledna 1920, které nese název „Národu československému“. Je málo známé, že toto církev nazval poprvé husitskou T. G. Masaryk ve svém díle Světová revoluce. Masivní přihlášení Církve československé k husitství pak přichází v roce 1971, kdy sama přijímá tuto charakteristiku do svého názvu. Asi tím, co ji nejvíce pojí s Husem a husitstvím, je svoboda svědomí (chápána již samozřejmě v současném slova smyslu), dále svobodný vztah k církevní tradici, která je v duchu starých husitů poměřována Písmem svatým. Písmo je nejvyšší autoritou, stejně jak to v historické husitské době vyjádřil Soudce chebský z roku 1432: tam bylo určeno, že rozhodčím ve sporech husitů a římské církve bude Písmo.

Stejně jako Hus a husité chce CČSH být otevřena dobovým problémům a žít v pokoji a ekumenické spolupráci se všemi, kdo jsou stejně otevřeni.

FRANC, Jaroslav: *Nemohu říct, že jsem šťastný, ale nyní cítím pokoj. Matouš Chudý: kapitola z arabské teologie koptského křesťanství*

Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2018, 193 s. ISBN 978-80-244-5409-2

Poněkud opožděně chceme představit monografii olomouckého odborníka na koptské křesťanství doc. Jaroslava France. Předkládaná monografie je brilantním příspěvkem k mapování svěbytné východokřesťanské koptské identity. Jeho monografie představující Mattá al-Miskína (Matouše Chudého) není jen představením osoby a díla, ale i koptské církve jako celku, včetně dramatu její existence ve 20. století. I z tohoto pohledu jde o velmi unikátní práci, která nepředstavuje jen jediného autora na základě jediné analýzy, ale velmi dobře nastiňuje celý kontext koptského církevního (a teologického) života.

Monografie je strukturovaná do *předběžných poznámek* (s. 5-7), *úvodu* (s. 13-20), osmi hlavních kapitol a *závěru* (s. 165-166). V hlavních kapitolách se věnuje biografii Mattá al-Miskína (*Základní obrysy života a díla Matouše Chudého*, s. 23-52) a kontextu koptské církve (*Dějinný kontext života a díla Matouše Chudého v Koptské pravoslavné církvi*, s. 55-70). V následujících kapitolách Franc předkládá dobrou teologickou analýzu, zvláště s důrazem na spirituálně teologická témata. Nejprve je to analýza teologického termínu „zbožštění“ (*Sjednání člověka s Boha*, s. 73-93), kde tvrdí, že „*Matouš Chudý je ... představitelem alexandrijské tradice zbožštění člověka, která skrze křest, eucharistii a mravní život vede člověka k eklesiální participaci na eschatologic-*

ké perspektivě, která je předznamenána v každodenním životě.“ (s. 92).

V následné kapitole předkládá osobní i eklesiální charakter modlitby v Matoušově pojetí (*Soukromá a veřejná modlitba*, s. 95-112). Franc píše: „*definování modlitby je u Matouše Chudého motivováno dvěma pohyby: sebezjevujícího se Boha a odpovědí člověka. První pohyb je možné označit jako sestupující, katabatický rozměr Božího sebezjevení a druhý vystupující, anabatický pohyb jako theosis stvořeného člověka.*“ (s. 112). Právě zde Franc Matouše správně zařazuje do alexandrijské tradice s důrazem na *logos-sarx* (čehož si nevšímá jednou; viz s. 16-17, 20, 92, 103, 105, 117, 121, 129). Tak například: „*Protože i zde Matouš Chudý uvažuje v intencích christologie slovo-tělo (logos-sarx), jednalo se v Letnicích o nikoliv abstraktní nebo předobrazené sestoupení neosobní síly na člověka, ale reálné spočinutí osoby Ducha Svatého, které způsobilo změnu lidské přirozenosti v konkrétních osobách.*“ (s. 105)

Tomuto odpovídá i následná kapitola. Zde Franc analyzuje pojetí eucharistie (*Eucharistie a utrpení Ježíše Krista*, s. 115-121). Všimá si zde Matoušovy mohutné osmisetstránkové monografie o eucharistii. Škoda, že je její představení velmi povšechné. Snad by stálo za to právě tuto několika set stránkovou monografii pojmout analyticky celistvěji. Gró Matoušovy eucharistické nauky však Franc mistrně shrnuje v jejím trinitárním aspektu. „*Má-li dojít člověk dokonalé trinitární jednoty, potom není možné hovořit v kontextu utrpení pouze o osobě Ježíše Krista... Jeho koncepce je ale také trinitární. Pokud opět můžeme hovořit v pojmech evropské teologie, potom můžeme říct, že jednání*

božských Osob v ekonomii spásy rozlišuje. Vtělení Ježíše Krista je vrcholem zjevení a také vrcholem stvoření. Božská osoba Otce uděluje člověku věčný život tím, že naplňuje příslib, vede Syna na kříž a křísí ho z mrtvých. Duch Svatý následně přináší člověku věčný život, který je člověku sdělen skrze inkarnaci, kříž, smrt, vzkříšení a letnice.“ (s. 120)

Zásadní se zdá kapitola věnující se al-Miskínově pojetí ekumény (*Jednota křesťanů: ekumenické impulzy*, s. 123-136). Ta je sice dobově podmíněná, ale rozhodně stojí za to se s ní seznámit. „*Jeho koncept jednoty křesťanů byl poznamenán způsobem myšlení východních církví, které nahlížejí období prvních století jako dobu jednoty církve. Aktuálně je však jednota ztracena a její hledání má podobu obnovy prvotní dokonalosti. Její dosažení je prezentováno jako dar Ducha svatého, který čeká na vůli člověka ke spolupráci. Cílem jednoty církve je pro Matouše Chudého v kontextu jeho paradigmatu vtělení-vzkříšení-zbožštění sjednocení církví podle skutečného vzoru jednoty člověka s Bohem. Protože je pro něj sestoupení Ducha svatého nejen změnou přirozenosti člověka, ale také manifestací ekleziálního společenství, je pro něj jednota křesťanů možná pouze v církvi, a to i v její institucionální podobě.*“ (s. 135)

Velmi podnětně se autor také věnuje pastoračním myšlenkám studovaného autora (*Pastorační aplikace teologických tezí*, s. 139-150), kde si obzvláště pečlivě všímá Matoušova pohledu na porodnost, kontrolu porodnosti, případně kontrolu rozhodovacích procesů v rodině ze strany státu i církve. Právě zde jde o nebývale zajímavou sondu do egyptské společnosti.

V závěrečném pohledu do vnitrocírkevního dialogu koptské církve si Franc zase všímá sporů mezi Matoušem Chudým a tehdejší alexandrijským patriarchou Šenutem III., metropolitou Bišojem či skupinou mnichů z kláštera sv. Makárijia (*Teologické názory a obrana víry*, s. 153-163).

Kniha je doplněna rozsáhlým bibliografickým soupisem (s. 169-188), jmenným a věcným rejstříkem (s. 189-192). Celá monografie je také prošpikována řadou fotografií, často velmi zajímavých a uvádějících do cenné koptské tradice.

Vedle toho je třeba jednoznačně vy zdvihnout formální metodu práce, kdy ve valné většině Franc analyzoval původní arabské texty. Užil přes padesát arabských knih a třináct nearabských překladů (do francouzštiny, angličtiny i češtiny). Z tohoto pohledu je monografie srovnatelná se světovou produkcí a rozhodně stojí za uvážení, zdali by monografie neměla být přeložena alespoň do angličtiny.

Vadou na kráse je sporný autorův úzus do češtiny překládat arabská jména, nakladatelství i místa vydání v bibliografických poznámkách pod čarou a v bibliografickém soupisu (např. Údolí Natrún místo *Wádí an-Natrún*, Časopis Marek místo *Madžalla Marqus Indžílí*). I zvolený autorův překlad jména analyzovaného autora, Matouš Chudý místo nejen v arabském světě známějšího Mattá al-Miskín, budí spíše rozpačky. Jak však sám autor odůvodňuje, drží se české křesťanské tradice, například podle zažitých převodů jmen z patristické epochy (po vzoru např. Jan Zlatoústý, Řehoř Divotvůrce, viz s. 5-7).

Vadou na kráse je nekonzistentnost v psaní originální arabštiny a v užití transliterace. Např. na s. 19 je transliterace

ta'lih al-insán v pozn. 25 pak arabský originál. Oproti tomu na s. 25 je uveden český překlad „nedělní škola“ bez transliterace a v pozn. 37 arabský originál - ovšem nepřesný, totiž v plurálu: místo *madrasa* je uvedeno *madáris*. Naproti tomu je na s. 37 termín *waqf* ponechán jen v transliteraci, absentuje arabský originál. Všimněme si také, že je zde užito konsonanty *q* k transliteraci znaku *qáf*. Oproti tomu na s. 73 je termín se stejnou arabskou konsonantou transliterován s českým *k* (*khilkat* místo *chilqa*). Právě na straně 73 jsou i termíny *tadžassud*, *qijáma* (tentokrát zase s *q*, nikoliv s *k*), *ta'lih* v transliteraci a v závorce s arabským originálem, proč ale nejsou tyto arabské originály v poznámce pod čarou, jako na předešlých stranách?

Dále již zmíněné slovo *al-khilkat* na s. 73 vzbuzuje další otázky. Proč je toto slovo zapsáno s určitým členem (oproti třem předchozím termínům zapsaných bez členu)? Ve slově je také nepochopitelně užito anglického způsobu transliterace *kh* místo klasické zažité české *ch*, správně má být tedy *chilqa*. Další nepřesností může být překlad. Autor slovo *al-khilkat* překládá jako *stvoření*. Podle France jde o jeden z klíčových termínů Matoušovy teologie, spolu s termíny vtělení (*tadžassud*), vzkříšení (*qijáma*) a zbožštění (*ta'lih*). Překlad *stvoření* by odpovídalo kosmologickému pojetí. Ovšem stejný termín bychom mohli do češtiny převést i termíny jako „vnitřní dispozice / vrozená vlastnost / osobní přirozenost“. Pak by to zase podtrhovalo individuální pojetí v rámci teologické antropologie. To samo o sobě stojí za další možnou sondu do Matoušovy teologie, zřejmě by se i zde dali nalézt aplikace klasických christologických paradigmat *logos-sarx*

(překlad: *stvoření*) versus *logos anthropos* (překlad: *vrozená vlastnost*).

Několik postřehů k obsahové stránce práce. Franc nejprve polemizuje s údajně „rozšířeným omylem“, který napravuje konstatováním, že „navzdory rozšířenému omylu nebyli křesťané těmi, kteří vítali příchod muslimů a spolupracovali s nimi na jejich obsazení země“ (s. 64), přičemž odkazuje na monumentální *Dějiny Egypta* (Bareš, Veselý, Gombár z r. 2009). Tento „omyl“ však zmiňuje i Alois Musil (*Ze světa islámu*, s. 212) a mnozí další. Pravda je dle mého soudu mnohem komplexnější. Rozhodně je pravda to, že Byzanc vydatně pronásledovala (z jejich pohledu) heretiky (zvláště nestoriány – církve Východu, jakobity – miafyzity). Vedle toho platí, že právě křesťané sledují vstup muslimů do svých zemí s krajním podezřením. Interpretují ho ovšem hluboce teologicky a duchovně. Jde prý o důsledek vlastních křesťanských nevěrností, zažitých neřestí a hříchů, a je tedy třeba se napravit, konat pokání a žít křesťanštěji (viz např. Robert Hoyland, *Seeing Islam as Others saw it*; či Michael Ph. Penn, *When Christians First met Muslims...*). Vedle toho je ovšem také třeba říci, že arabská expanze se udála v „nejlepším“ možném momentu zdejších dějin. Po dlouho trvajících válkách mezi Byzancí a Sasánovskou říší (5.-7. stol.), po mnoha četném vnitřekřesťanském rozštěpení (následky efezského, chalcedonského, druhého a třetího konstantinopolského koncilu) je území Blízkého východu značně unaveno, znesvářeno a vyčerpáno. Zatímco Egypt vnímal jakousi vlastní identitu, podobně Svatá země, snad i území bývalé Mezopotámie, jinde mohlo opravdu tu a tam docházet k „přivítání“ arabské vo-

jenské jízdy, jako nového možného „dárce pořádku“. Vedle toho je také třeba říci, že záhy se jistě do arabské armády rekrutovala řada místních nemuslimů, kteří pomáhali „dobít“ původně křesťanská území (snad dále na severu Afriky, snad Irák, Anatolie, Persie). Otázka je však velmi široká a komplexní, žel v češtině dosud de facto nezpracovaná.

Autor také na s. 66 hovoří postupně arabizaci a islamizaci Egypta. Zde je dobré dodat, že zatímco islamizace byla pomalejší, arabizace se ustavovala rychleji (což platilo i platí i pro jiná území). Snad tedy můžeme s velkou pravděpodobností říci, že zatímco se islám dostává s arabskou „armádou“ do Egypta již ve 40. letech 7. století a arabsky se začne hovořit záhy (snad 8. století), pak o více jak padesáti procentní muslimské populaci v Egyptě můžeme hovořit až v 9. či 10. století (viz např. Mlada Mikulicová, *Biskup Severus z Ašmúnajnu...*, zásadněji pak George Anawati, *Factors and Effects of Arabization and Islamization in Medieval Egypt and Syria*).

Ještě jednu malou vadu na kráse této důležité monografie je třeba říci. Sice je naplněna úchvatnými citáty Matouše Chudého, ale pozorný čtenář by jistě přivítal antologii ucelenějších tematických textů. Snad se k tomu autor osmělí v budoucnu.

Závěrem mohu říci, že všechny námítky a polemiky se týkají většinou formální stránky, na obsahové kvalitě to nic nemění. Monografie je vskutku zásadním příspěvkem k českému studiu východního křesťanství a jeho postav prostřednictvím hlubších teologických analýz postavených na četbě původních děl v originálních jazycích. Jde o skvělou sondu do arabské křes-

ťanské teologie, a česká tradice bádání o arabské křesťanské teologii je tímto počinem nesmírně obohacena.

Lukáš Nosek

Tato recenze vychází v rámci řešení projektu PROGRES Q05 řešeného na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy.

BENEŠ, Jiří; VAĐURA, Petr. *Prameny pro divoké osly*. Edice Rozhovory nad biblí, sv. 10. Vyšehrad, Praha 2020, 342 stran, vyd. první, ISBN 978-80-7601-282-0.

V současné době je teologická literatura velmi bohatá, pestrá a dostupná všem čtenářům, kteří o ni projeví zájem. Mnozí z jejich autorů dokáží napsat velkolepé odborné studie a komentáře, při jejichž čtení jejich kolegové žasnou a tají se jim dech. Se čtenáři těchto děl, jejichž oborem teologie není, je tomu však zcela jinak. Takový text pro ně bývá příliš obtížný a nerosozumitelný. V tomto případě pak často knihu odloží a volí jinou, zpravidla méně obtížnou. Upřednostní autora, jehož dílo je pro ně přístupnější. Autora, jehož text plyne podobně lehce jako mluvené slovo. Čtenář pak často musí volit mezi kvalitním (pro něj však do značné míry nerosozumitelným) a jednoduchým (mnohdy však povrchním) textem.

Mimo to existuje ještě jedna kategorie autorů, kterých je však málo jako šafránu. Tito autoři dokáží téměř nemožné. Jsou schopni napsat odborný text, v němž zohlední rovinu jazykovou, historickou, sociálně-etickou, právní, filosofickou a náboženskou, aniž by spolu s tím text zatížili nadbytkem odborných výrazů, cizích slov, složitých větných konstrukcí apod. Zároveň v jejich textu nechybí humor, napětí

a jistá dávka tajemna. Jedním z takových autorů, který právě toto dokáže, je biblický teolog a hebraista Jiří Beneš, jak opět dokazuje ve své poslední knize „*Prameny pro divoké osly*“ připravené společně s Petrem Vaďurou.

Již sám název publikace – neobvyklý, tajuplný (skrývající v sobě odkaz na méně známý text Tanachu) a zároveň poetický – vzbuzuje pozornost a zájem čtenářů. Název je ovlivněn žalmem 104,10–11: „*Prameny vysíláš do potoků, které mezi horami se vinou. Napájejí veškerou zvěř polí, divocí osli tu hasí žízeň.*“ Jak z názvu vyplývá, kniha je určena všem „*divokým oslům*“, kteří nemají kde uhasit svou žízeň po vydatné potravě či spíše po spirituální péči a po duchovním rozměru života. Znamená to, že autoři míří ven ze statku? Že míří k těm, kteří nežijí ve stáji, nepasou se v ohradě, nemají plné břicho, pohotovou péči veterináře a přítomnost farmáře, ale musí v divočině, vystaveni zimě a ohrožení mezi predátory se umět o sebe postarat sami?

Knihu s takovým názvem tedy nelze na pultu knihkupce minout bez povšimnutí. Čtenář, který se u ní zastaví a otevře ji, je okamžitě lapen do její jemně tkané pavučinky souvislostí. A zájem čtenáře je udržován také v průběhu jednotlivých kapitol: Příběh o prvním hříchu bez zmínky o hříchu, bajka o mluvícím hadovi, situace státu, jehož vládce se zbláznil, hebrejské výrazy, které znamenají něco zcela jiného, než se domnívali celé generace teologů atd.

„*Prameny pro divoké osly*“ jsou psány formou otázek kladených dnes již dobře zavedeným redaktorem Petrem Vaďurou, na které Jiří Beneš odpovídá. Či spí-

še o textech Vaďura s Benešem společně přemýšlejí a zasvěceně si povídají. Jejich rozhovory byly vysílány v rámci pořadů Českého rozhlasu Vltava v letech 2003 až 2017. A po jejich zaznamenání a přepracování oběma autory jsou nyní vydávány knižně. Petr Vaďura se ptá tak, že se v otázkách čtenáři najdou: „*Jak to žalmista ví...?*“ /s.169/ „*Co mají lidé z toho, že uctívají Hospodina?*“ /s. 185/ „*Který národ a jednotlivec se mohl dovolávat Hospodina jako svého Otce a jako svého pána?*“ /s. 255/ „*... podle jakého kritéria se bude na posledním soudu rozhodovat?*“ /s. 278/ „*Je možno říci, že jedno přikázání Tóry je ze všech nejdůležitější?*“ /s. 292/ „*A jaký by dnešní čtenář mohl mít z četby tohoto textu užitek?*“ /s. 298/ „*Co je ve Starém zákoně řečeno o bohatství...?*“ /s. 303/ „*Co mají dělat lidé, kteří se ocitli na dně?*“ /s. 305/

Otázky však slyší i čtenář textu a tak se stává tichým účastníkem rozhovoru. Naslouchá ne proto, aby hotové odpovědi jen konzumoval, ale aby hledal vlastní řešení, aby sám přemýšlel či se vůči odpovědi vymezil. Za možností samostatně čerpat inspiraci do života víry vždy totiž stojí zápas.

Obdobnou formu má také dřívější publikace „*Pradějiny*“ od stejných autorů. A ve stejné edici (Rozhovory nad biblí) vyšla také kniha „*Nevystižitelný Bůh?*“ (čtvrtý svazek. Vyšehrad, Praha 2010, 284 stran), kde Petr Vaďura a Jiří Beneš stejně čtivým a zajímavým způsobem rozhovoru seznamují čtenáře s vybranými biblickými texty.

V „*Pramenech pro divoké osly*“ oba autoři pokračují studiem dalších čtyřiceti pěti biblických textů, které šikovně zpřístupňují současnému čtenáři. Přívětivým gestem vůči čtenářům je, že v každé ka-

pitole je citován vykládaný biblický text, protože se nepředpokládá, že každý čtenář při čtení automaticky používá Bibli. Tím se biblický text otevírá jako pozvání vydat se na krátké procházky s průvodci, kteří jako vynikající pedagogové vlastně své čtenáře učí, aby pak čtenáři mohli touto zajímavou cestou dále už pokračovat sami.

„*Prameny pro divoké osly*“ umožňují hlouběji, odborně a přitom srozumitelně i čtivě nahlédnout do všech částí bible: do Pěti knih Mojžišových, Proroků, Spisů, též do Nového zákona. Čtenář tak prochází Písmem v pestrých odstínech žánrů a situací, do nichž dané biblické texty hovoří.

„*Prameny pro divoké osly*“ chtějí však vystoupit z odborných vod a oslovit širší čtenářské spektrum. Primárně cílí na studenty a všechny ty, kteří chtějí vstoupit a lépe porozumět biblickému textu. Domníváme se, že „*Prameny pro divoké osly*“ mají potenciál přitáhnout pozornost ke čtení či studiu Bible a že mohou být vyhledávanou pomůckou duchovních i studentů teologie při přípravě kázání, biblických hodin či přednášek. Jim a nám všem ostatním čtenářům přinesou „*Prameny*“ radost z postupného odhalování významů biblických textů i přesto, že se necítíme být „*divokými osly*“.

To ovšem znamená, že „*Prameny pro divoké osly*“ mohou svými výklady i aplikacemi být blízce i nám, kteří patříme k domestikovaným „*oslům*“. To jest k takovým „*oslům*“, kteří bydlí na farmě, ve stáji, pasou se v ohradě, mají k dispozici veterináře a pravidelný přísun potravy, neboli touží po tom, aby je Farmář čas od času navštívil, pohladil a promluvil na ně, tedy aby si je skrze četbu Písma Pán Bůh přiváděl k sobě. K tomu přispívá osobní poloha roz-

hovoru, jak ukazují následující příklady: Na otázku Petra Vaňury – „*Je žalm určen člověku, který pokojně neuléhá a není schopen spát?*“ odpovídá Jiří Beneš: „*... já sám mám s podobnými texty osobní zkušenost, a vím, že když jsem se dostal do tísní, právě žalmy mi pomáhaly nepřerušit komunikaci s Bohem – a tedy i pokojně spát.*“ Protože protne-li se čtenářův příběh s řečí žalmisty, „*Bůh pak může pozvednout naši duši a může nám pomoci přenést se přes obtížné období. Tak spočineme v jeho náručí a možná se nám pak bude i dobře spát,*“ dodává Jiří Beneš. /s. 131/

Přístup obou autorů knihy k Bibli vyjadřuje následující vyznání: „*My totiž vůči žádnému biblickému textu nesmíme zaujmout pozici vzdáleného pozorovatele, který si řekne: ‚To je pěkně řečeno a platí to především tam na toho.‘ ...*“ /s. 242/

„*Prameny pro divoké osly*“ však jsou pozvánkou nejen k osobní četbě bible, ale též do církve a na bohoslužbu. Jiří Beneš totiž o četbě Písma v poslední větě knihy říká zřetelně a jasně: „*Individuální četba je samozřejmě také důležitá, ale společná četba v kostelích nebo modlitebnách ve společnosti ostatních je zcela nenahraditelná.*“ /s. 342/.

A někdy stačí nepatrné nakopnutí (např. věta – „*Utíkám se k tobě*“, kterou lze přeložit „*Choulím se v tobě*“ /s. 135/) a podnět pro samostatné duchovní zamyšlení je na světě. S touto myšlenkou pak lze jít spát, či s ní vstávat, popřípadě žít její silou celý den. A čtenáři coby schoulení v Bohu mohou přestat jen přijímat nové podněty, aby mohli začít Boha uctívat třeba „*hlaholením*“. /s. 195/ Nebo jiný příklad: duchovní život znamená „*investovat vztah*“. /s. 294 a 296/ Pak je mnohem

zřetelnější, že ona starozákonní niterná odevzdanost Bohu Hospodinu nachází svůj ohlas v Ježíšově výzvě ke svým následovníkům: „*Věřte až do mne. Víra je má strhnout, a to přímo do Ježíše.*“ /s. 307/

Kdo Jiřího Beneše již déle zná, je též obeznámen s jeho příznačným důrazem: upoutávat pozornost čtenářů i posluchačů na Hospodina Boha jako Krále. Snaží se, seč může, aby lidé zaslechli Boží hlas a stáli o něj. Aby neulpívali na náboženském mluvení. „*Naslouchat je totiž třeba především tomu, co Bůh říká..., kdo Bohu naslouchá, jej začne milovat.*“ /s. 294/

„*Prameny pro divoké osly*“ jsou nástrojem, který může čtenářům pomoci ztišit se, odlepit se od sebe samých, od povrchního užívání světa, od lpění na náboženských stereotypech, od hluku svých tužeb i cílů. Oba autoři nás svými rozhovory ve své nejnovější knize nejen občerstvují, ale také přivádějí k zamyšlení se nad životem a jeho smyslem v kontextu výpovědi o Bohu, Otci Ježíše Krista. A to není málo.

J. Dvořák, M. Roubalová

Tato recenze vychází v rámci řešení projektu PROGRES Q01 řešeného na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy.

Wendy E. S. North, *What John Knew and What John Wrote: A Study in John and the Synoptics*, (Interpreting Johannine Literature), Lanham — Boulder — New York — London: Lexington Books/ Fortress Academic 2020, 135 stránek. ISBN: 978–1–9787–0879–2.

Vztah Jana a synoptiků je dlouho diskutovaným problémem — již přes sto let se bádání pře, zda, Jan sepsal své evangelium

znaje nějakého ze synoptiků, nebo zda se synoptiky rozhodl přepracovat, anebo je na nich literárně nezávislý. V současnosti se můžeme setkat se všemi výše uvedenými druhy názorů — R. Bauckham zastává Janovu *obeznámenost* minimálně s Markem, J. Frey je zastáncem Janova *přepracování* Marka a P. N. Anderson pracuje s širokým modelem, ve kterém je Jan sice na synoptických literárně nezávislý, ale ve kterém se orální kanonické tradice navzájem ovlivnily. Wendy E. S. Northová ve své poslední publikaci čítající pět kapitol (včetně úvodu a závěru) zastává Janovo „ *kreativní přepracování synoptiků*“, zejména pak Marka, a na rozdíl od výše uvedených badatelů se nezabývá Janovým (k synoptikům) ne paralelním materiálem .

V první úvodní kapitole Northová krátce nastiňuje obsahové podobnosti mezi Janem a synoptiky (podobná struktura obsahu, sedm perikop, v nichž identifikuje doslovné shody) a obsahové rozdíly. Věnuje se dvěma badatelům, kteří v minulosti zastávali Janovu nezávislost (Ch. C. Dodd; D. M. Smith) a krátce shrnuje problémy jejich přístupů. V závěru kapitoly Northová dochází k názoru, že proto, že nelze vyloučit Janovu znalost nezávislé tradice, je obtížné vyloučit Janovu obeznámenost s Markem, a uvádí pro to několik důvodů (s. 8): 1) Kdykoliv se Jan shoduje se synoptiky, jeho text konzistentně vykazuje větší afinitu s Markem než s Matoušem či Lukášem, 2) Marka použil Matouš a Lukáš, a je tedy pravděpodobné, že koloval i v Janově době, 3) Jan měl schopnosti zpracovat cokoliv, co kolovalo, 4) jeho závěr dokládá, že si byl vědom jiných příběhů o Ježíšovi v psané formě. 5) Markův vliv na Jana je patrný až do pasáže, ve kte-

ré sám Marek končí („the fact that Markan influence on John ends where Mark ends“). Poslední důvod je však absurdní a nemožný — jak mohl mít Marek vliv tam, kde Janovo vyprávění nepokračuje?

Východiskem Northové analýzy je dobře známý aspekt Janova evangelia, a sice evangelistova repetitivnost. Ve druhé kapitole tak analyzuje způsob, jakým Jan pracuje s materiálem, který se v evangeliu objevuje opakovaně a všímá si rozdílů mezi prvními (Northová první výskyt chápe jako „originální“) a dalšími (sekundárními) výskyt. Postupně se zabývá postavami (Nikodém, Jidáš Iškariotský, Kaifáš, Milovaný učedník, s. 17–25), tématy (vztah lásky a skutků, nenapadnutelnost Ježíšových následovníků, hledání Ježíše, s. 26–32) a kompozicí vybraných perikop (vyléčení slepého, vzkříšení Lazara, příchod na velebných dvůr, s. 32–36). Northová dochází k dvanácti charakteristikám Janova stylu, z nich jako nejdůležitější chápe následující: Jan se dokáže výrazně odchýlit od slovní zásoby originální pasáže, dokáže spojit různé texty na základě slovních podobností a jen zřídka opakuje originální pasáž v plnosti (např. v prvním výskytu je Nikodém představen a uveden s několika charakteristikami, a ty pak v dalších pasážích chybí, s. 18).

Ve třetí kapitole se Northová zaměřuje na Janovu intertextualitu, a sice na to, jak ve vybraných pasážích pracuje s Písmem (prolog, 1,47–51; 3,14–15; 5,24–29; 5,42.44; 6,9; 8,49; 12,13; 19,28–30), a na paralelní pasáže mezi Janem a synoptiky. V případě intertextuality Northová dochází k závěru, že je velká podobnost mezi tím, jak Jan pracuje s vlastním obsahem a s Písmem. Charakteristické je pro Jana

dle Northové to, že když utváří aluze na Písmo, nejprve „vyšle silný signál“, čímž míní, že Jan nejprve zřetelně uvede výraznou aluzi/narážku na Písmo, která je pak doprovázena „dozvuky“ Písma. Poté, co Northová identifikovala Janův způsob práce s texty, ukazuje v krátkém rozsahu (zkoumá jedenáct pasáží na sedmi stránkách), že tento způsob práce lze najít i v pasážích Jana, které mají synoptické paralely.

V poslední čtvrté kapitole Northová již v delším rozsahu zkoumá čtyři paralelní perikopy Jana a synoptiků (nasyčení pěti tisíců, s. 71–82; Ježíšovo pomazání, s. 82–90; soud před Pilátem, s. 90–94; běh učedníků k prázdnému hrobu, s. 94–98). Aniž by vymezila kritéria pro doklad literární závislosti, uvádí Northová takové pasáže, které dle ní svědčí o možnosti Janovy závislosti na synoptických. Paralely však nejsou dle mého názoru přesvědčivé, jsou velice obecné a spíše odkazují k limitovaným možnostem vyjádření konkrétních situací. Když např. analyzuje perikopu nasycení pěti tisíců, uvádí paralelní fráze jako „mnohý lid“ (s. 75); „zbytky chleba“; „ječný chléb“ (s. 77) nebo frázi $\pi\epsilon\iota\rho\acute{\alpha}\zeta\omega\nu\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$, která se ale v Janovi a Matoušovi vyskytuje v jiném kontextu (s. 75). Všímá si zároveň odlišností paralelních pasáží, přičemž některé pasáže vysvětluje jako vliv Janova stylu (např. použití výrazu $\acute{o}\psi\acute{\alpha}\rho\iota\omicron\nu$ namísto $\iota\chi\theta\acute{\upsilon}\varsigma$), anebo jako vliv Janovy teologie (dle Northové je šestá kapitola Jana do evangelia přidána sekundárně a protože zdůrazňuje téma jednoty, evangelista nezmíní, že Ježíš lámal chléb, s. 77). Protože lze v paralelních pasážích najít charakteristiky Janovy práce s prameny, které identifikovala ve druhé kapitole,

dokládá to dle Northové jeho závislost na synoptících.

V závěrečné kapitole shrnuje hlavní závěry své studie a jejich implikace. Zajímavá a s ohledem na bádání inovativní, byť spekulativní, je dle mého názoru především myšlenka, že přesto, že Jan přepisuje („kreativně interpretuje“) synoptiky, nechápe to jako nějaký důvod nebo zdroj konfliktu. Ba naopak. Dle Northové totiž evangelista vlastní literární postup ospravedlňuje působením Ducha/Parakléta (s. 110), a stejně tak *mohl* (!) i chápat synoptiky jako Duchem inspirované. Jeho evangelium by pak svědčilo o pokračující aktivitě inspirace, a proto ani nebylo Janem chápáno jako nějaký dokončený produkt (s. 110). I přesto jsem však toho názoru, že Northová mnoho nového světla na Jana a synoptiky nevrhá. Kromě toho, že se jen zřídkakdy vyrovnává se současnými diskuzemi (jejímu pojetí má např. blízko J. Frey), je problémem celého textu právě použitá metoda a zacyklená (sebepotvrzující se) východiska. Jak jsem výše zmínila, Northová svou studii začíná zkoumáním Janova repetitivního stylu, ze kterého odvozuje jeho způsob práce s textem. Nicméně interpretovat první výskyt jakékoli informace v Janovi jako originální pasáž/znění je dle mého názoru problematické z několika důvodů, především pak na pozadí dobové kompoziční praxe. Pakliže Jan představí nějakou postavu/téma, proč Northová očekává, že jakékoliv další výskyty musí obsahovat všechny informace z prvního výskytu? A proč zrovna první výskyt chápe jako *originální*? Problémem přitom je, že fakt, že Jan variuje (styl) a zároveň zbytečně neuvádí s každým dalším výskytem všechny charakteristiky nebo aspekty nějaké postavy/

děje atp., interpretuje Northová jako výraz toho, že Jan s prameny pracuje s volností. Ale právě s takto široce/vágně vymezeným stylem bychom byli schopni „prokázat“, že Jan zpracoval *jakýkoliv* literární pramen, což je v případě čtvrtého evangelia bohatě doložené v dějinách bádání (viz například přístupy školy dějin náboženství). Zároveň jsem toho názoru, že *styl* psaní (repetitivnost), citace/aluze starozákonních pasáží a přebírání *obsahu* (nikoliv *stylu!*) jiných pramenů jsou tři odlišné procedury, mezi které nelze tak jednoduše postavit rovnítko, jako Northová činí.

Magdalena Vytlačilová

Tato recenze vychází v rámci řešení projektu PROGRES Q01 řešeného na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy.

Ondřej Vodička: *Exil českého a moravského duchovenstva za husitských válek*

Praha 2019, NLN ,s.r.o., Edice Středověk, sv. 5. ISBN 978-80-7422-730-5

Ondřej Vodička je vědecký pracovník Masarykova ústavu a Archivu Akademie věd ČR. Zaměřuje se na církevní historiografii pozdního středověku a právě od něho, po vynucené přestávce na začátku roku 2020, se na pultech knihkupectví objevila nová knížka vydaná Nakladatelstvím Lidové noviny, s.r.o. v Praze v rámci Edice Středověk, sv. 5 s názvem *Exil českého a moravského duchovenstva za husitských válek*.

Publikace vznikla s podporou Grantové agentury ČR v rámci řešení projektu č. 17 - 02610S *Katolická emigrační vlna z Čech a Moravy za husitských válek* a základem se stala autorova disertační práce. Také proto, bezprostředně po

zhlédnutí první stránky, čteme obsáhlé poděkování širokému okruhu školitelů, oponentů, lektorů a také rodinným příslušníkům.

„Druhý život“ katolických emigrantů je první kapitolou z celkových šesti, (nepočítáme-li čtyři přílohy, obsahující Katalog exilových konventů, Exulantů z řad světského kléru a univerzitánů, Edice listin a listů spjatých s Ebrašským dvorem v Norimberku a Seznam exilových rukopisů), ve které autor zprostředkovává pohled na katolický exil, jakožto první zdokumentovanou velkou migrační vlnu ze země Koruny české. Tento fenomén ohraničuje léty husitských válek 1419 - 1436. Zároveň se snaží vymezit pojem katolický exulant, což se mu exaktně nedaří a ani podařit nemůže, protože současné pojetí exilu se nekryje se sémantickým polem tohoto pojmu ve středověku a ani s výkladem současných sociálních věd. Z textu je však zřejmé, že tuto podstatnou okolnost si autor při svém bádání uvědomuje a na podkladě sneseného množství pramenů i odborné literatury uvádí variabilní možnosti výkladů zasazených do dobových souvislostí.

Následuje další, formálně stručná kapitola nazvaná Zahraniční exilové prostředí, která poměrně výstižně seznamuje s nelehkým postavením osob přicházejících do cizího prostředí z husitských diecézí. Všudypřítomná ostrážitost vůči husitům se odrazila i ve vztahu k exilovému kléru a tak mnozí duchovní byli ihned po příchodu do nové země uvrženi do vyšetřovací vazby. U dalších byl vyžadován slib, že se již do Čech nevrátí a jejich případná kázání byla provázena vizitacemi. Ve dvou zdokumentovaných případech došlo ze strany kurie dokonce i k odmítnutí supliky

o kněžské svěcení.

Samotná husitská teritoria byla postižena ekonomickým znevýhodňováním, negativní propagandou nebo v nich byl zaveden institut výchovných kázání. Výčet těchto skutečností není v knize blíže specifikován, ale budiž ke cti autora, že díky užitému poznámkovému aparátu lze, v případě zájmu, provést hlubší sondu do pramenné literatury a s problematikou se šířeji seznámit.

Předcházející kapitola předznamenala obsahové zaměření další, v pořadí již třetí kapitoly, která nese název Exilové struktury. Je rozdělena do tří částí. První, nazvaná Žitavská konzistoř, popisuje strukturu duchovenstva ve středověkých Čechách, a to s důrazem na pražskou diecézi, která byla nuceně přesunuta právě do Žitavy, aby zde zajišťovala exilovou církevní správu. Proč s důrazem na pražskou? Důvod autorova výběru je zřejmý - nedostatek pramenů zaměřených na Moravu, resp. olomouckou diecézi.

V části, Světský klérus v (domácím) exilu a Organizování exilu řeholníků jsou popsány záporné varianty přežití, které zvolili katoličtí klerikové, aby mohli setrvat v místech svého působení, neodcházet a revoluční události i období válek ve zdraví přežít. Při pozorné četbě můžeme zde, stejně jako v celé práci, objevit Vodičkovu tendenci, se kterou se u historiků jeho věku často setkáváme, a to snahu přeceňovat význam početně zanedbatelného množství dokumentovaných osudů nebo jiných skutečností, ovšem bez doložení širších souvislostí a dostatečné argumentace a na jejich podkladě se názorově konfrontovat se závěry uznávaných historiků a oponovat jim.

Exilová ekonomika se dvěma podkapitolami nazvanými Cennosti v rukou exulantů a Každodenní ekonomika exulantů je v pořadí již čtvrtou kapitolou recenzované knihy. Její obsah vychází ze základního pilíře husitského programu, tedy požadavku sekularizace církevního majetku. Sumarizuje informace o předmětech tvořících standardní provozní výbavu církevních institucí, které byly údajně vyvezeny z prostředí revoluční vřavy. Na konkrétních příkladech ilustruje osudy těchto kulturních pokladů, zejména křížů, plastik, monstrancí, ornátů, kalichů, opatské hole nevylímáje, které se ne vždy staly husitskou kořistí, ale byly mnohdy použity jako finanční zástava, dobře ukryty nebo také fiktivně uloupeny. Přestože autorovi jistě nelze upřít poctivý záměr vytěžit co nejvíce informací z dostatečného množství pramenů, působí tato část nevyrovnaně, co do poznatků o jednotlivých předmětech. Některé jsou uváděny detailně, téměř prozaicky, jiné informačně chudě. Za to, při rozboru nelehkých podmínek, které čekaly exulanty při zajišťování živobytí v novém působišti, si dal práci s převodem měn pomocí kurzů ze samotných pramenů a podařilo se mu barvitě vylíčit strasti katolického duchovenstva usazeného v nových lokalitách, co do jejich finančního zabezpečení.

Pátá kapitola nazvaná Osobní dokumenty a exilová tvorba sestává ze tří podkapitol, Dokumenty v exulantské brašně, Rukopisy v exilu a exil v rukopisech, Prožívání exilu. Autor zde přináší informace o překvapivém množství dokumentů, které s sebou exulanti odnášeli vyjma osobního listinného materiálu. Za všechny uvedme doklad o dosaženém stupni svě-

cení, propouštěcí list, deklaraci o umožnění převzetí officia - nejlépe v tom čase sepsaný, aktuální dokument o příslušnosti ke katolické církvi. Z hlediska archivační služby se těchto listin dochovalo v originále jen malé množství (devět kusů), proto byl autor nucen při činění závěrů vycházet z opisů a svých úvah. K tomu nezbývá než podotknout, že vzhledem k absenci používání reprodukcí techniky v té době a k chybovosti písařů, může být u výstupů zkusena vypořádací schopnost.

V brašnách nedobrovolných poutníků nebylo těžké objevit i různé rukopisy, neboť kniha měla ve středověku výsadní postavení symbolu vědění a pravdy. Zároveň byla cenným majetkem postaveným na roveň drahých kovů a stávala se tak předmětem oficiálního i spekulativního obchodu. Nesmíme opomenout ani tu skutečnost, že současně mohla být i šířitelem husitských myšlenek, zakomponovaných v textu a proto její vlastnictví při příchodu do exilu mohlo vzbuzovat nedůvěru k jejímu majiteli. Nejednou se tak kniha stala mlhavým svědkem lidského osudu. Jistým osvěžením této trudnomyslné kapitoly jsou příběhy klášterních knihoven, které byly stěhovány do důmyslných skrýší a úschov. Po skončení husitských válek se české instituce pokoušely získat své knihovny zpět. Centrální orgány jim byly nápomocny, ale mnohdy nastala paradoxní situace, jako v případě kartuziánů, kteří obnovily pražskou kartouzu, ale knihy a další předměty putovaly do rakouského kláštera v Mauerbachu, kde měl řád sídlo.

Stejně jako každá zásadní životní změna se emocionálně člověka dotkne, tak i odchod z domácího prostředí do exilu musel být poznamenán silnými emočními

prožitky. Ale to už je jiná oblast lidského života a námět pro jinou knihu, než je tato. Zde autor vychází z pramenů, které pojímají exil mechanicky, z úrovně ekonomických a správních vztahů a tudíž odosobněle.

Za shora uvedenými kapitolami následují pro dokreslení ještě čtyři přílohy - medailonky, které shrnují exilové osudy řeholí a osob z řad světského kléru i univerzitánů, dále listin a exilových rukopisů, a to v těch případech, kdy není pro jejich hlubší rozbor dostatek pramenů a nelze je ani na základě nepřímých indicií domýšlet.

Není chybou autora, že v některých momentech se informace obsažené v textech mohou zdát nevyvážené, nebo nesusměřitelné, to je zapříčiněno nedostatkem, nebo úplnou absencí adekvátních pramenů. Text je přes vysokou odbornost velmi čtivý až prozaický a za malý bonus lze považovat reprodukce dobových vyobrazení klášterních staveb ze XVII. a XVIII. století. Každopádně, tuto publikaci jsem si do své knihovny zařadila.

Anna Müllerová

Tato recenze vychází v rámci řešení projektu PROGRES Q01 řešeného na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy.

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 per-

spektivy, 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. Svě 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 rozboru 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 prvotin 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. Přesto rabíni pomocí 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 nevyovídá o době, jíž 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 reigionistická 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 verti-

kální rozměr. *Chrám* 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 svá zjištění dobře opřena o relevantní a aktuální, byť nepříliš 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 ČČSH a historii (Jan Hus, Fr. Bílek, K. Farský, T. G. Masaryk včetně reflexe dějin a poslání ČČSH). 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 odstupu 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 ČČSH, 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. Číst texty, v nichž 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.

Knihy o jeruzalémském chrámu představuje studijní materiál vhodný pro duchovní (faráře, kazatele), pro studenty bohosloví, judaistiky i religionistiky, ale s užitektem poslouží i poučenému laikovi. Jednotlivé studie jsou promyšlené, přehledně vystavěné a uzavřené. Nejsou roz-

vláčné, 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

Tato recenze vychází v rámci řešení projektu PROGRES Q01 řešeného na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy.

ŘEHÁKOVÁ, Veronika. *Buditel, historik, apologeta Matěj Procházka (1811 – 1889)*. Brno: CDK, 2021. 335 s. ISBN 978-80-7325-526-8.

Badatelská činnost na poli dějin české teologie 19. a první poloviny 20. století učinila v posledních třiceti letech významný posun. Mezi lety 1999 – 2009 získala má domovská Husitská teologická fakulta dva výzkumné záměry, které zapojily do tohoto úsilí poměrně velkou skupinu teologů a historiků, z jejichž činnosti vzešlo několik desítek knižních titulů. S tematicky podobnými badatelskými a publikačními aktivitami se lze setkat ve stejném období v podstatě na všech teologických fakultách, a to nejen v Praze, ale i v Olomouci a Českých Budějovicích. Tento zájem potvrzuje digitalizace důležitých periodik, které byly postupně zpřístupněny badatelské obci i široké veřejnosti. Pražská Katolická teologická fakulta na stránkách *depositum.cz* například umožnila volný přístup k *Časopisu katolického duchovenstva* či k revui *Nový život*. Olomoucká Cyrilometodějská teologická fakulta na to navázala na svém webu cmtf.upol.cz/veda/depozitum-cmtf zpřístupněním časopisů *Hlídka*, *Muzeum bohoslovců*, *Škola Božského Srdce Páně*

apod. Za významný počín lze považovat také hodnocení teologické produkce jmenovaného období v oblasti trinitární teologie, pneumatologie, dialogu přírodních věd a teologie od Ctirada Václava Pospíšila nebo práce brněnského historika Pavla Marka, který během několika desetiletí zmapoval nejdůležitější události českých církevních dějin od druhé poloviny 19. století. Tato badatelská a publikační činnost, z níž jsem uvedl jen nepatrný výtah, by si zasloužila hodnocení v nové větší samostatné studii. Navzdory rozsahu těchto aktivit je zde však stále řada oblastí, které si zaslouží hlubší vhledy a obsáhlejší monografická zpracování. Na tento požadavek reaguje i kniha Veroniky Řehákové, která zpracovala dosud nejdetailejší literární počín věnovaný moravskému buditeli, historikovi a apologetovi Matěji Procházce. Kniha Veroniky Řehákové je rozdělena do tří částí. První, zhruba třetina práce je věnována biografii Matěje Procházky, druhá, přibližně polovina monografie analyzuje jeho literární odkaz a poslední část hodnotí „druhý život“ Matěje Procházky. Kniha je vybavena také obrazovou přílohou a doplněna podrobnou bibliografií jeho literární činnosti.

Biografická část přibližuje nejen osobnost Matěje Procházky, nýbrž také dobovou atmosféru. Kniha obsahuje řadu exkurzů k situaci středního a vyššího školství na Moravě, k působení českého duchovenstva, k postavení dělníků v brněnské aglomeraci či k politickým událostem 19. století. Je uvedena poměrně rozsáhlým představením poměrů, do nichž se Procházka narodil. Řeháková se věnuje osudům jeho rodičů a sourozenců, zdrojům jejich obživy i majetkovým vztahům v ro-

dině. Je zjevné, že si nenechala ujít příležitost, kterou dnešním historikům nabízí archiv. Zvláštní pozornost věnovala jeho studijním počínům, a to jak gymnaziálním, tak jeho úspěchům na brněnském filozofickém a teologickém studiu v letech 1829 – 1833. Procházkovy působení rozdělila na dvě části. Na období, které strávil v duchovenské službě na různých místech mezi léty 1833 – 1850, a na brněnskou periodu, během níž vyučoval na místním gymnáziu a svou literární činností byl postupně vyneseno do čela moravských buditelských kněží. V biografické části se zaměřuje také na Procházkovy vztahy k osobnostem tehdejšího života. Čtenáře v tomto ohledu určitě zaujme hodnocení Procházkovy spolupráce s Františkem Sušilem, stejně jako postoje k jeho žákovi Tomáši Masarykovi. K oběma osobnostem se Řeháková vrací v závěru své knihy. V závěrečném oddílu, v němž se věnuje popisu Procházkovy povahy, provádí také srovnání s osobností Františka Sušila. Každému, kdo se zabývá Masarykem, by neměl uniknout exkurz na konci závěrečné kapitoly, v níž představuje vztah mezi Masarykem a Procházkou a porovnává jejich myšlenky z širší perspektivy a s řadou postřehů, které badatelům, jež neznají důkladně Procházkovy dílo, mohou snadno uniknout.

Na úvod druhé části knihy, v níž se analyzuje Procházkovy literární pozůstalost, vložila Řeháková metodologickou kapitolu, ve které roztříbila jeho kulturní, náboženské a badatelské práce a příspěvky do pěti základních okruhů. První okruh se zaměřuje na Procházkův zájem o dějiny se zvláštním zřetelem k církevním dějinám Moravy. Oceňuji, že autorka sleduje Procházkovy teologii dějin, ve které se

pokusil vytvořit model pro utváření náboženské, morální a národní identity. Hlavní roli v tomto modelu sehrávají moravští světcí, mezi nimiž vyniká Jan Sarkander a idea cyrilometodějství, která byla významně podpořena během Procházkovy života cyrilometodějskou encyklikou papeže Lva XIII. *Grande munus* (1880). Cyrilometodějstvím, respektive ideou unionismu se zabývá i v následující kapitole, ve které představuje Procházku jako apologetu katolického myšlení 19. století. Jeho postoje k náboženskému indiferentismu a k ateismu, k židům, k nekatolickým církvím, k východním církvím a k papežskému primátu se snaží vetknout do jednoho myšlenkového schématu, ve kterém vystupuje do popředí Procházkovy obhajoba exkluzivity české katolické tradice. V následující kapitole se zaměřuje na Procházkovy studie a články, ve kterých diskutoval přírodovědná témata, a to zejména otázky evoluce, darwinismu a paleoantropologie. Jak už poukázal ve své knize *Zápolení o pravdu, naději a lidskou důstojnost: česká katolická teologie 1850-1950 a výzvy přírodních věd v širším světovém kontextu* C. V. Pospíšil, věnoval Procházka přírodovědným tématům mnoho energie. Přínos Řehákové v této oblasti vidím hlavně v komplexnějším zpracování, v prostudování všech dostupných Procházkových statí, a tak i v určitém posunu hodnocení jeho díla. Předposlední okruh se zabývá asketikou a morálně teologickými pracemi, které sehrávaly důležitou roli zejména při jeho výuce na gymnáziu. Do této oblasti spadají hojně recenze morálně teologických prací a také překlady zahraničních děl, často státem schválených učebnic. V posledním okruhu Řeháková

hodnotí Procházkovy sociálně etické reflexe role pracovního vytížení žen, dětské práce, postavení dělníku ve společnosti apod. Mimořádnou pozornost věnuje jeho spisu *Otázka dělnická*, kterým se Procházka zařadil mezi průkopníky sociálního myšlení v české katolické církvi. Analýzu jmenovaného spisu srovnává se staršími i pozdějšími sociálně-etickými pracemi, z těch pozdějších zejména s první sociální encyklikou papeže Lva XIII. *Rerum novarum* (1891) a na závěr připojuje i komparaci z perspektivy dnešního sociálního učení církve, jak je shrnuto v aktuálním *Kompendiu sociální nauky církve*.

Závěr knihy tvoří podrobná úvaha nad druhým životem Procházkovy s příznačným titulem *Od glorifikace k pozapomnění*. Ukazuje, jak se Procházka spolu s Františkem Sušilem stali patrony

moravského katolicismu, ale i to, jak s vymíráním žáků docházelo i na postupné zapomínání Procházkova přínosu nebo jak byl tento přínos deformován a zneužit pod vlivem socialistického režimu. Za zvlášť zajímavou stať závěrečné kapitoly považuji autorčin pokus o Procházkův povahopis, ve kterém se pokusila vystihnout charakteristické rysy jeho osobnosti. Knihu Veroniky Řehákové vnímám jako zdařilý pokus o proniknutí do života, díla a myšlení jedné z nejvýznamnějších moravských osobností 19. století a čtenářům se zájmem o toto období ji mohu jen doporučit.

Jiří Vogel

Tato recenze vychází v rámci řešení projektu PROGRES Q01 řešeného na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy.