

# THEOLOGICKÁ REVUE

# THEOLOGICAL REVIEW

3/2019

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

THIS REVIEW HAS BEEN IN EXISTENCE SINCE 1929.  
ITS ORIGINAL TITLE WAS THE RELIGIOUS REVIEW OF THE CZECHOSLOVAK CHURCH,  
SINCE 1968 THE THEOLOGICAL REVIEW OF THE CZECHOSLOVAK HUSSITE CHURCH.  
THE CURRENT TITLE, THEOLOGICAL REVIEW, WAS ADOPTED IN 1991  
WHEN THE HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY TOOK OVER THE PUBLISHING

Issued by the  
**CHARLES UNIVERSITY**  
**- HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY**  
ISSN 1211-7617  
Registration: MK ČR E 644  
Volume 90

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

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

**Redakční rada | Editorial Board**

prof. PhDr. Alexander Kolesnyk, DrSc. (Berlin);  
prof. ThDr. Jan Blahoslav Lášek, Dr. h. c. (UK HTF);  
doc. ThDr. Jiří Vogel, CSc. (UK HTF);  
doc. ThDr. Kamila Veverková, PhD. (UK HTF);  
doc. PhDr. Bedřich Nosek, CSc. (UK HTF);  
doc. PhDr. Pavel Boček, CSc. (MU FF);  
ThDr. Petr Šandera, Th.D. (CČSH);  
PhDr. Jiří Beneš, (FLÚ AV ČR, v. v. i.);  
prof. ThDr. Karel Skalický, Th.D. (JČU TF).  
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 - Szlezská univerzita Katowice;  
Dr. Peter Wörster - Herder-Institut, Marburg n/L.;  
prof. Dr. Thomas Kothmann - Universität Regensburg;  
prof. PhDr. Peter Kónya, PhD. - Prešovská univerzita v Prešove,  
doc. ThDr. JUDr. Oleksandr Bilash, CSc. - Užhorodská národní univerzita

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

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

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

Unsolicited manuscripts will not be returned.

All articles in this issue have been reviewed.

The review process is mutually anonymous.

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

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

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

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

The journal is distributed by the editorial board.

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

Příspěvky a náměty zasílejte na adresu redakce.

Nevyžádané rukopisy se nevracejí.

Všechny články v tomto čísle jsou recenzované.

Recenzní řízení je oboustranně anonymní.

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

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

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

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

66661389/0800, variabilní symbol: evidenční číslo (z adresního štítku) - ročník (eventuelně číslo ročníku).

Objednávky celého ročníku

i jednotlivých čísel přijímá redakce.

Distribuce redakce.

© HTF UK

Cover design: Josef Karhan

Typography: ThDr. Marketa Langer, Ph.D.

Print: PBtisk a. s.

# THEOLOGICKÁ REVUE

ČTVRTLETNÍK UNIVERZITY KARLOVY  
≠ HUSITSKÉ THEOLOGICKÉ FAKULTY

## THEOLOGICAL REVIEW

QUARTERLY JOURNAL PUBLISHED BY THE HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY  
≠ CHARLES UNIVERSITY

3/2019



### OBSAH | CONTENTS

---

<b>EDITORIAL</b>	<b>277 – 280</b>
Články   Articles	
<b>JAROSLAV HRDLIČKA</b>	<b>281 – 287</b>
KE KNĚŽSTVÍ V UTRAKVISMU REGARDING THE PRIESTHOOD IN UTRAKUISM	
<b>JOHANA FRANKOVÁ</b>	<b>288 – 308</b>
PRAMENY VÝKLADU EX 20,4 V DÍLE ZDEŇKA TRTÍKA A V KATECHISMU ČČS(H) SOURCES OF INTERPRETATION OF EX 20.4 IN THE WORK OF ZDENĚK TRTÍK AND IN CATECHISM ČČS(H)	
<b>KATEŘINA MAJEROVÁ</b>	<b>309 – 318</b>
FEMINISTICKÁ THEOLOGIE OSVOBOZENÍ V KRITICKÉM DIALOGU S POSTKOLONIÁLNÍ PERSPEKTIVOU FEMINIST LIBERATION THEOLOGY IN CRITICAL DIALOGUE WITH A POST-COLONIAL PERSPECTIVE	
<b>DIANA MÍČKOVÁ</b>	<b>319 – 344</b>
VYŠLI MNE DO EGYPTA, ABYCH SPATŘIL TOHO, KDO TAM ČARUJE VZDĚLANCI, ČARODĚJOVÉ A ŠARLATÁNI V ZEMI NA NILU SEND ME TO EGYPT SO I CAN SEE THE ONE WHO PERFORMS MAGIC THERE: WISE MEN, WIZARDS AND CHARLATANS IN THE LAND ON NILE	
<b>LUKÁŠ NOSEK</b>	<b>345 – 356</b>
ROZMANITÉ MOTIVY DŽIHÁDU U USMÁNA DAN FODIA (1754-1817) DIVERSE MOTIVES FOR JIHAD ACCORDING TO 'USMAN DAN FODIO (1754-1817)	

<b>MILAN NAKONEČNÝ</b> FAUSTOVSKÁ MAGICKÁ DUŠE JAKO PROTOTYP OSOBNOSTI MÁGA FAUSTIAN MAGIC SOUL AS A PROTOTYPE OF THE MAGICIAN'S PERSONALITY	<b>357 – 367</b>
<b>MAREK DLUHOŠ</b> MAGIE A FENOMÉN DÉMONICKÉHO – CESTA K TRANSHUMANISMU 21. STOLETÍ MAGIC AND THE PHENOMENON OF THE DEMONIC – THE PATH TOWARDS THE 21 <sup>ST</sup> CENTURY TRANSHUMANISM	<b>368 – 379</b>
<b>MARTIN DOJČÁR</b> MÍLA TOMÁŠOVÁ A INVOCATIO DIVINA MÍLA TOMÁŠOVÁ AND INVOCATIO DIVINA	<b>380 – 385</b>
<b>PAVEL OTMAR KRAFL</b> ZPOVĚĎ V BUDÍNSKÝCH LEGÁTSKÝCH STATUTECH Z ROKU 1279 CONFESSION IN THE BUDA LEGATINE STATUTES OF 1279	<b>386 – 390</b>
<b>Recenze   Book Reviews</b>	
<i>MARKOVÁ, Vladimíra, KRAJČIŘÍKOVÁ, Jana, BUTTA, Tomáš, KUČERA, Zdeněk, RADOVÁ, Anna, NOVÁČEK, Oldřich. Kořínky víry. Učebnice náboženství Církve československé husitské. Praha: CČSH, 2019, 191 s.</i>	
<i>MARKOVÁ, Vladimíra, KRAJČIŘÍKOVÁ, Jana, BUTTA, Tomáš, KUČERA, Zdeněk, RADOVÁ, Anna, NOVÁČEK, Oldřich. Metodika k Učebnici náboženství Církve československé husitské. Kořínky víry. Praha: CČSH, 2019, 81 s.</i> (Jiří Vogel)	<b>391 – 393</b>
<i>KOTROSITS, Maia. Rethinking early Christian Identity. Affect, Violence, and Belonging.</i> (Johana Franková)	<b>393 – 399</b>
<i>Rupen Das a Brent Hamoud: Strangers in the Kingdom: Ministering to Refugees, Migrants, and the Stateless.</i> (Věra M. Miláčková)	<b>399 – 400</b>

## EDITORIAL

**P**odle našich edičních záměrů se snažíme publikovat výsledky široké palety bádání, která jsou spojena s badatelskou a výzkumnou prací, realizovanou v rámci různých projektů na Husitské teologické fakultě i v českém prostoru obecně. Zdaleka nejde jen o bádání historická, ale jde o to, s čím je spojena badatelská činnost s teologickým, filozofickým a religionistickým usilováním v přítomnosti. Tento úkol je velký a jsme si dobře vědomi, že ne vždy se daří jen naplňovat. Příspěvky otištěné v tomto čísle ukazují, že dobře motivovaná snaha tu je. Ostatně víme, že skutečně objektivní hodnocení této činnosti bude možné teprve s odstupem několika let.

Lépe je dělat některé věci nedokonale, avšak upřímně a se záplem, než se vymlouvat na to, co všechno nejde, či tvrdit, jak je to vlastně zbytečné. Badatelská činnost musí být konána všemu „navzdory“, protože jen tak budou její výsledky přispívat k dalšímu rozvoji poznání a k výstavbě otevřené společnosti.

Když se rozhlédneme kolem sebe, realita je značně neutěšená. Po zjevných výsledcích mezinárodního dialogu v devadesátých letech minulého století, kdy se zdálo, že idea jednoho světa, spolupracujícího ve všech oblastech, se přece jen podaří naplnit, dochází opět k dělení a animozitám, odvolávajících se na staré ideologické modely. Místo dialogu opět konfrontace. Upřímně toho litujeme a věříme, že nakonec přece jen zvítězí zdravý rozum. To, co se odehrává na mezinárodní scéně, se přenáší i do domácího prostředí. Zde se zdá, že vystupují dopředu nevypořádané otázky, spojené s minulostí našeho života ve všech oblastech. V každém případě nechceme žádné konfrontaci podlehnout a konstruktivní dialog bude tím, co i v budoucnosti povede naše kroky. Nikoliv konfrontace, ale dialog je to, co posunuje poznání i život společnosti kupředu.

Číslo, které máte před sebou, je sice různorodé, ale snaží se ze všech sil ukazovat k současným problémům a otázkám – buď starým, nebo nově položeným.

Jaroslav Hrdlička přispívá ve svém historickém článku „*Ke kněžství v utrakvistu*“ k dialogu nad starou utrakvistickou církví jako partikulární církví obecné křesťanské církve. Johana Franková se soustřeďuje (*Prameny výkladu Ex 20,4 v díle Zdeňka Trtíka a v katechismu CČSH*) na teologický problém, řešený v myšlenkovém vývoji Církve československé husitské: zobrazování Boha. Kateřina Majerová se věnuje problému, který je v současné ekumenické teologii stále živý. Jedná se o feministickou teologii osvobození, která je buď radikálně odmítána či hájena řadou příznivců. Její článek se jmenuje „Feministická teologie osvobození v kritickém dialogu s postkoloniální perspektivou“. Několik článků je zaměřeno spíše religionistiky. Diana Míčková přináší zajímavý přehled duchovního života starého Egypta,

což patří do dobového pozadí Starého a částečně i Nového Zákona: „*Vyšli mne do Egypta, abych spatřil toho, kdo tam čaruje. Vzdělanci, čarodějové a šarlatáni v zemi na Nilu*“. Nadějný křesťanský odborník na myšlení a dějiny islámu Lukáš Nosek otiskuje studii „*Rozmanité motivy džihádu u Usmána Dan Fodia (1714-1817)*“, která českému čtenáři zpřístupňuje velmi zajímavá fakta. Filozoficko-religionistické pojednání „*Faustovská magická duše jako prototyp osobnosti mága*“ napsal renomovaný a zkušený badatel Milan Nakonečný. Spíše na problémy současné či nedávné náboženské scény se zaměřují dva autoři: Marek Dluhoš (*Magie a fenomén démonického-cesta k transhumanismu 21. století*) a Martin Dojčár (*Míla Tomášová a invocatio divina*). Z tohoto schématu poněkud vybočuje původní badatelský článek Pavla Otmara Krafla: „*Zpověď v budínských legátských statutech z roku 1279*“, který je zajímavým příspěvkem k dějinám praktické teologie a proto jsme se rozhodli jej také zde otisknout. Standardně otiskujeme tři recenze. Je to recenze učebnice náboženství Církve československé husitské Kořínky víry a metodiky k ní (samostatná kniha) z pera doc. Jiřího Vogela, dále recenze anglické práce identitě prvotní církve (autorka Maia Kotrosits) od Johany Frankové a recenzi knihy o migrantech ve starověku a dnes (autoři Rupan Das a Brent Hamoud) od Věry M. Miláčkové. Dokument v tomto čísle neotiskujeme.

Jsme přesvědčeni, že i toto číslo najde u vás příznivé přijetí. Přejeme vám vše dobré a těšíme se v nakladatelském díle na spolupráci s vámi se všemi. Za všechny, kdo tento náš časopis připravují

**Jan Blahoslav Lášek,**  
šéfredaktor

V Praze, na podzim 2019

---

According to our editorial intentions, we try to publish the results of a wide range of research connected with scholarly and research work carried out within various projects at the Hussite Theological Faculty and in the Czech Republic in general. This is not only historical research, but also how research activities are connected to theological, philosophical, and religious endeavours in the present. This is a big task and we are well aware that it is not always possible to fulfil it. The contributions printed in this issue show that a well-motivated effort is underway here. We also know that a truly objective evaluation of this activity will only be possible after a few years.

It is better to do some things imperfectly, but honestly and with enthusiasm, rather than to make excuses for what is impossible or to say how unnecessary it is. Research activities must be done “in spite of” everything, because only in this way will their results contribute to the further development of knowledge and to the construction of an open society.

When we look around, reality is very dismal. After the apparent results of international dialogue in the 1990s, when it seemed that the idea of one world working together in all areas would be fulfilled, the divisions and animosities, referring to old ideological models, began to emerge again. Instead of dialogue there was confrontation. We sincerely regret this and believe that common sense will ultimately prevail. What is happening on the international scene is transferred to the home environment. Here, it seems that there are unsettled questions coming to the forefront relating to the past of our lives in all areas. In any case, we do not want to succumb to any confrontation and constructive dialogue will be what will guide our actions in the future. Not confrontation, but dialogue is what moves knowledge and the life of society forward.

The issue that you have in front of you is diverse, but it does its best to point out the current problems and questions – either those that are old or newly asked.

In his historical article *“Regarding the Priesthood in Utraquism”*, Jaroslav Hrdlička contributes to the dialogue over the old Utraquist Church as a particular church of the General Christian Church. Johana Franková (*Sources of Interpretation of Ex 20.4 in the work of Zdeněk Trtík and in Catechism CČSH*) focuses on the theological problem dealt with in the intellectual development of the Czechoslovak Hussite Church: the depiction of God. Kateřina Majerová deals with a problem that is still alive in contemporary ecumenical theology. This concerns the feminist theology of liberation, which is either radically rejected or defended by many supporters. Her article is called *“Feminist Theology of Liberation in Critical Dialogue*

with a Postcolonial Perspective". Several articles are focused more on religious studies. Diana Míčková provides an interesting overview of the spiritual life of ancient Egypt, which belongs to the period background of the Old, and partly the New Testament: *"Send me to Egypt so I can see those who perform magic there: wise men, wizards and charlatans in the land on the Nile"*. Promising Christian expert on the thought and history of Islam, Lukáš Nosek, publishes a study called *"Diverse Motives for Jihad according to Usman Dan Fodio (1714-1817)"*, which provides very interesting facts to the Czech reader. The philosophical-religious treatise *"The Faustian Magic Soul as a Prototype of the Magician's Personality"* was written by renowned and experienced researcher Milan Nakonečný. Two authors focus more on the problems of the current or recent religious scene: Marek Dluhoš (*Magic and the Phenomenon of the Demonic – the Path towards Transhumanism in the 21<sup>st</sup> Century*) and Martin Dojčár (*Míla Tomášová and Invocatio Divina*). The original research article by Pavel Otmar Krafl deviates slightly from this scheme: *"Confession in the Buda Legatine Statutes of 1279"*, which is an interesting contribution to the history of practical theology, and we therefore decided to print it as well. We usually publish three reviews. These are: a review of the textbook of religion of the Church of Czechoslovak Hussite Roots of Faith and its Methodology (separate book) by doc. Jiří Vogel, a review of English work on the identity of the early church (author Maia Kotrosits) by Johan Frank, and a review of a book on migrants in antiquity and today (authors Rupan Das and Brent Hamoud) by Věra M. Miláčková. We did not print the document in this issue.

We are convinced that this issue will also receive a favourable reception from you. We wish you all the best and look forward to working with you all in the publishing work. On behalf of all of those who prepare this journal.

**Jan Blahoslav Lášek,**  
*editor-in-chief*

In Prague, fall 2019



# KE KNĚŽSTVÍ V UTRAKVISMU<sup>1</sup>

JAROSLAV HRDLIČKA

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY  
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY

Jaroslav.Hrdlicka@htf.cuni.cz

## REGARDING THE PRIESTHOOD IN UTRAQUISM

**Abstract:** The Bohemian Utraquists reformed the church and the priesthood. The theology of the priesthood is related to the chalice theology. Artistic monument of theology: the Church of St. Gotthard, Slaný, and here the fresco of Jesus Christ as Lux mundi (the Light of the World), dated 1470-80. Jesus Christ is with the chalice. Normative text of theology: 1) The third article of Prague (Poverty of the clergy and expropriation of church property); 2) John Žižka's military articles.

**Keywords:** The Bohemian Utraquist Church; St. Gotthard (Slaný); the chalice theology; Jesus Christ-Lux mundi; Konrad of Vechta; Amedeo Molnár; the priesthood, John Žižka

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2019, Vol. 90, No. 3: p. 281 – 287.

Církevní rozkol, spjatý s evropskou reformací patnáctého století, vyvolal k životu novou utrakvistickou církev. Dynamická diferenciacie mezi kališnickou a katolickou stranou v Čechách vedla ke složitému a ne zcela důslednému konfesnímu štěpení střední Evropy 15. století.<sup>2</sup> Tento proces byl vedle společensko-politických příčin připraven instituční i ideovou situací v západní církvi. Přispěly k němu i některé důsledky velkého schizmatu let 1378-1417.<sup>3</sup> Se schizmatem spojenou krizí papežství se ke slovu dostal i po řadu desetiletí evropsky vlivný konciliaristický pokus řešit ji přebudováním vrcholných struktur západní církve.<sup>4</sup>

Střety konciliaristických a z druhé strany k obnově papežství zaměřených teologů, právníků a státníků jsou spojeny s reformními koncily 15. století (Pisa 1409, Kostnice 1414-1418, Basilej 1431-1437). Zde byly svedeny myšlenkové zápasy o přebudování vztahů ústředních mocí, jež měly uskutečňovat vládu nad církví.<sup>5</sup> Schisma bylo ukončeno roku 1417 na kostnickém koncilu, aniž by mnohé z toho,

<sup>1</sup> Tento příspěvek vznikl v rámci plnění programu rozvoje vědních oborů na UK HTF, Teologie jako způsob interpretace historie, tradic a současné společnosti (Progres Q01) v roce 2019.

<sup>2</sup> MARIN, Olivier. *Geneze pražského reformního hnutí 1360-1419*, Karolinum, Praha 2017, s. 92.

<sup>3</sup> FRENZ, Thomas. *Das Papsttum im Mittelalter*. Böhlau, Köln-Weimar-Wien 2010, s. 59.

<sup>4</sup> RAPP, Francis. *Církev a náboženský život Západu na sklonku středověku*. CDK, Brno 1996, s. 33-37, 42-44.

<sup>5</sup> MERZBACHER, Friedrich. Europa im 15. Jahrhundert. In: *Propyläen Weltgeschichte, Bd. 6*. Propyläen Verlag, Berlin-Frankfurt am Main 1991, s. 380-382.

co si účastníci reformních koncilů 15. století předsevzali v životě církve řešit a vyřešit, bylo realizováno.

Na cestu své reformy instituční církve se vydalo i české husitství. K ní patřilo i promýšlení teologie kněžství na základě Písma a tradice, nesené křesťansko-antickým a středověkým argumentačním základem. Tato teologie zdůraznila, že nosným projevem kněžství je funkční napomáhání Božimu působení. Rozpoznala, že k jádru kněžského působení patří kazatelská činnost, svátostná služba a rádcovské postavení na kajičné cestě hříšníků. Kněžské působení nemá zajištěno v jakémkoliv své činnosti, včetně výsluhy svátostí, správní postavení v církvi. To koná jediné Trojjediný Bůh a víra církve, kněží i laiků proto musí být důsledně zaměřena k němu. Pravda zjevení křesťany osvobozuje jedině za podmínky, že tato základní nastavení institučního života církve vnímají.<sup>6</sup>

Tato teologie kněžství se v Čechách v několika etapách střetů středoevropské konfesní války let 1420-1434 promítla do řady dobových pramenů. Pro omezenost přednáškového času zmíním jen jeden podstatný, třetí pražský artikul z roku 1419-1420. Jeho jádro pod Wyclifovým vlivem vyjádřil již M. Jan Hus v traktátu O církvi: „*Za třetí je záměrem naší strany, aby duhovenstvo žilo poctivě podle evangelia Ježíše Krista a zavrhló okázalou nádheru, lakotu a zhýralost. A za čtvrté žádá a hlásá naše strana, aby církev bojující sestávala poctivě ze složek, které ustanovil Hospodin, to jest z kněží Kristových, kteří zachovávají jeho zákon v čistotě, ze světských panů, kteří donucují zachovávat nařízení Kristovo, a z obecného lidu, který oběma těmto složkám slouží podle zákona Kristova.*“<sup>7</sup>

Program čtyř pražských artikulů složitě vykrytalizoval v konkrétní, revolučním pohybem dynamizované křesťanské společnosti, sebevědomě a mesianisticky se vydávající na cestu zápasů o prosazení husitského modelu reformy dobové církve ve střední Evropě. Jak upozornil prof. A. Molnár, naše znalosti jejich geneze, smyslu, implikací, dosahu, podnětů a proměn jsou nedostatečné.<sup>8</sup> Není úkolem tohoto konferenčního příspěvku se jim věnovat. Uvedme jen ve zkratce, že někteří badatelé více upřednostnili vliv Wyclifův, jiní české prereformační tradice na krytalizaci tohoto husitského programu.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> WERNISCH, Martin. *Husitství. Raně reformační příběh*. L. Marek, Brno 2003, s. 26-28.

<sup>7</sup> HUS, Jan. *O církvi*. Nakladatelství ČSAV, Praha 1965, s. 144; srov. též HUS, Jan. *Tractatus De ecclesia*. KEFB, Praha 1958, s. 149. „*Et tercio, intencio nostre partis est, quod clerus vivat sincere secundum ewangelium Ihesu Christi, pompa, avaricia et luxuria postergatis. Et quarto, optat et predicat nostra pars, quod militans ecclesia sincere secundum partes, quas ordinavit dominus, sit commixta, scilicet ex sacerdotibus Christi pure legem suam servantibus, ex mundo nobilibus ad observanciam ordinacionis Christi compellentibus, ex vlgaribus utriusque istarum parcium secundum legem Christi ministrantibus.*“

<sup>8</sup> MOLNÁR, Amedeo. „Život v dobré proměnití“ Nad čtvrtým pražským artikulem. *Theologická revue*, 1983, roč. 16, č. 2, s. 50.

<sup>9</sup> UHLIRZ, Mathilde. *Die Genesis der vier Prager Artikel*. Alfred Hölder, Wien 1914, 87 s. Žačka Johanna

Třetí pražský artikul vyjádřil církevně opravnou touhu teologů a státníků kališnické církve, zaměřenou na život a činnost duchovních.<sup>10</sup> Užil pro základ argumentace o pravém a nepravém kněžství Písma - kritéria pravdy. Opřel se nejprve o svědectví synoptických evangelíí (Mat. 10,9 a 20,25-27; Mar. 10,42-44). Argumentace artikulu spojená se synoptiky byla doplněna svědectvím apoštolů Petra (I. Pet. 5,3) a Pavla (I. Tim. 6,8 a 6, 11; I. Kor. 4,16; Filip. 3,17) i několika odkazy na Starý Zákon.

Pro obranu pravého kněžství využil artikul i autority „učitelů církve“ Ambrože Milánského (+ 397), Augustina (+ 430) a Jeronýma (+ 420), teologů hodnocených středověkou církví jako myšlenkově velmi spolehlivých. Ty, jak upozorňuje prof. A. Molnár, česká reformace vnímala především jako ji orientující vykladače Písma svatého.<sup>11</sup> V argumentaci následuje dobově vlivný i podnětný Bernard z Clairvaux (+ 1153).

Biblické texty tvoří zjevný základ argumentace artikulu opírající se o autoritu patristických i středověkých teologů a právnických děl, majících pouze nižší,

---

Losertha vliv anglického reformátora rozpoznala ve stavbě čtyř pražských artikulů; DVORSKÝ, František. *Počátky kalicha a artikule pražské již 1. 1417*. Nákladem vlastním, Praha 1907, 53 s.; LANCINGER, Luboš. Čtyři artikuly pražské a podíl univerzitních mistrů na jejich vývoji, AUC HUCP 1962, III., s. 3-61.

<sup>10</sup> Prohlášení veřejné čtyř artikulův Pražských. In *Archiv český, čili, Staré písemné památky české i moravské z archivův domácích i cizích*. Díl třetí. Kronbergr-Řivnáč, Praha 1844, s. 215. „Třetí, že mnozí kněžíe a mniše světským právem panují nad velikým zbožím tělesným, proti příkázání Kristovu a na přikazu svému úřadu kněžskému a k veliké škodě pánóm stavu světského: aby takovým kněžím to neřádné panování odjato a staveno bylo, a aby podlé čtenie nám příkladně živi byli a navedeni k stavu Kristovu a apoštolskému. Nebo psáno jest ve čtení (Mat. X): A zavolav Kristus dvanáct učedníkuov svých, poslal je, přikazuje jim a řka: „Nerodte vládnúti stříbrem, ani zlatem, ani peněžmi v měšcích vašich“; a (Mat. XX) die: „Kniežata pohanská panují jiným, a kdož moc mají nad jinými, jich slovú dobrodělci: ale vy ne tak, ale kdož jest z vás větší, buď jako nejmenší, a kdož jesti vuodci, buď jako slúha“; a to též die jinde (Marc X). K témuž die sv. Petr (I., kap. 5): „nepanujíc v žákovstvu, ale z úmysla jsúc příklad stádu“; též sv. Pavel Timoteovi biskupu (I., kap. 6) die: „majíc pokrm a to, jímž bychom se odieli, mějmež na tom dosti“; a I. Corinth. IV die: „následovníci moji buďte, bratřie, jako já Kristuov“; a (Filipen. III): „následovníci moji buďte a pozorujte těch, kteříž tak chodie, jakož máte způsob náš.“ Ale způsob apoštolský tento bieše, jenž die sv. Petr (Actorum III): „zlato a stříbro nepřislušie ke mně.“ K témuž jest Písmo (Numeri XVIII): „řek jest Pán k Aronovi v zemi jejich: „ničímž nebudete vládnúti, ani budete mieti dielu mezi nimi, já diel tvój a dědictvie tvé prostřed synuov Israhelských.“ Totéž psáno jest v Levitici XXV; Numeri XXVI; Deuteron. X et XII et XIV et XVIII; Josuae XII; I Paralipomenon VI, et Josuae XIV et XVIII et XXI; a Ezechielis XLIV die Pán Buoh: „nebude kněžím dědictvie, já jsem jejich dědictvie, a vladařstvie nedajte jim v Israheli, nebo jsem já jich vladařstvie“; a sv. Pavel die (primo Timothei ultimo): „ale ty, člověče Boží, těchto věcí utiekaj“, totiž bohatým býti a požitky časné vybierati; nebo tu die výklad obecný: „nic nenie tak ostré ani tak škodlivé, jakožto muž duchovní, a ten najvíce, jenž vysoké miesto drží, když jest pilen zbožie tohoto světa, nebo netoliko sám sobě, ale všem jiným škodí“, jimž odporný způsob dáva sv. Pavel, řka: „toho utiekaj“; a k témuž jest sv. Jeronym, Ambrož, Augustin, (jakož jest psáno in canon. XII quaest. I, cap. clerici, et capitulis sequentibus; et extra libro III, in titulo de vita et honestate clericorum, cap. fraternitatem); a též die S. Bernhard ku papeži Eugeniovi, a mnoho jiného jest k témuž svědectvie z Písma svatého.“

<sup>11</sup> MOLNÁR, Amedeo. Mírový aspekt patristického argumentu v české reformaci. *Křesťanská revue*, 1981, roč. 48, č. 5-6, s. 123.

doplňující výpovědní hodnotu. Argumentační nastavení artikulu je nesené teologií Husa a jeho kruhu.<sup>12</sup>

Zastavme se u Večeře Páně, jako nejviditelnějšího svátostného projevu kněžství bojovné utrakvistické církve. Jak konstatuje prof. Jan Royt, zobrazení mohou být stejně cenným pramenem jako listiny, či kronikářské zápisy.<sup>13</sup> Zobrazení christologického ukotvení kališnického eucharistického dějství lze nalézt v kostele sv. Gotharda ve Slaném u Prahy. V něm již na jaře roku 1420 arcibiskup Konrád z Vechty nechal strhnout kališnickou archu s monstrancí s Tělem Kristovým.<sup>14</sup> Kostel, pobořený pak v husitských válkách, byl v době, kdy vedle Prahy většího společenského a kulturního významu v zemi nabyla další města, tedy v 60. letech 15. století, opraven.<sup>15</sup>

Po roce 1470 zde byla realizována výstavba pozdně gotického presbytáře zaklenutého síťovou a hvězdnicovou klenbou, doplněnou malbami. Jejich části byly odkryty v roce 1890 během oprav, jež tu vykonal architekt Rudolf Štech (1858-1908).<sup>16</sup>

V kostele nad kněžištěm lze vidět velebněšskou polopostavu žehnajícího Ježíše Krista ve smyslu Lux mundi (Světlo světa), s kalichem v levé ruce. Obklopovaly jej symboly Evangelistů, z nichž se uchovali anděl (symbol evangelisty Matouše) a orel (symbol evangelisty Jana) a dva andělé s nástroji umučení Krista. Malby mohly vzniknout již po roce 1470. V Novém Zákoně je Kristovo velebněšství spojeno především s listem Židům. Ježíšův titul velebněš zdůrazňuje jeho oběť na kříži i její svátostné dějinné účinky. U Husa je to Pravda jako základní hodnota věroučné i etické autenticity, jež je opakovaně prožívána ve spojení s Kristem.<sup>17</sup> Je přítomna v Ježíšově velebněšském životě a zlomových událostech, jež jej provázely a završily i ve vzniku a dějinách církve.

Žehnající slánskou Ježíšovu polopostavu s kalichem lze vnímat jako zpodobnění jeho velebněšského ustanovení svátosti Večeře Páně i jejího přijímání pod obojí

<sup>12</sup> WERNISCH, Martin. Přemýšlení o knihách kacířů spolu s Janem Husem. In HUS, Jan. *Knihy kacířů se mají číst*. Kalich, Praha 2015, s. 26-35.

<sup>13</sup> ROYT, Jan. Ikonografie Mistra Jana Husa v 15. až 18. století. In *Husitský Tábor. Supplementum 1*. Husitské muzeum, Tábor 2001, s. 405.

<sup>14</sup> HORNÍČKOVÁ, Kateřina. Mezi tradicí a inovací. Náboženský obraz v českém utrakvismu. In *Umění české reformace (1380-1620)*. Academia, Praha 2010, s. 90.

<sup>15</sup> BARTLOVÁ, Milena. *Mistr Týnské kalvárie. Český sochař doby husitské*. Academia, Praha 2004, s. 126.

<sup>16</sup> VELC, Ferdinand. Soupis památek historických a uměleckých v politickém okrese Slánském, ČAVU, Praha 1904, s. 228, 235; CTIBOR, Antonín. Okres Slánský. In PRÁŠEK Justin V. (ed), *Království české I. Střední Čechy*. P. Körber, Praha 1907, s. 352; PODLAHA, Antonín. *Posvátná místa království Českého, díl VII. Vikariát Slánský*. Dědictví sv. Jana Nepomuckého, Praha 1913.

<sup>17</sup> WERNISCH, Martin. *Cit. dílo (2003)*, s. 29.

způsobou.<sup>18</sup> Symboly evangelistů zobrazení rámuje novozákonně biblicky. Andělé s nástroji Spasitelova umučení naznačují, že nad jeho velekněžským ustanovením Večeře Páně běžná lidská smrt již nemá moci. Ustanovení je prezentováno jako dějství přesahující každodenní život apoštolů a dalších generací křesťanů církve. Je zviditelním eucharistické svátostné osy dalšího směřování církve staletími, z nichž vytváří dějinný prostor spásy.

V zobrazení Krista ve Sv. Gothardu ve Slaném stejně jako předtím v argumentačním vybavení textu třetího artikulu o kněžství si můžeme jasně uvědomit dominantní význam Písma v kališnickém bohosloví i umění a jeho upřednostnění před další tradicí církve. Nastavení této argumentace není objevem teologů Husova kruhu, ale navazuje na biblický realismus a obhajobu služebního pojetí církve i kněžství vůči jejich úzce institučnímu chápání u reformně církevních teologů 14. století Jana Milíče z Kroměříže a jeho žáka, Mistra pařížské univerzity Matěje z Janova, právě tak jako na anglického univerzitního učenca Johna Wyclifa.<sup>19</sup>

Jak již bylo zmíněno výše, ústředním pojmem Husovy teologie se stala Pravda (tedy Trojjediný Bůh) přijímaná křesťany, osvobozující je i jejich Boží obec.<sup>20</sup> Reformátorovu kruhu i následovníkům v dějinách kališnické církve pokračuje Kristův velekněžský život v procesu uskutečňování pravého kněžství milováním, hlásáním a obranou Boží pravdy v míru i nekonečně vedených a krutých válkách. Dokladem krystalizace teologie svaté války v Husovu kruhu je již text *De bellis*, tvořící součást postily Jakoubka ze Stříbra na evangelia z let 1413-1414.<sup>21</sup>

Učit se pravdě pro teology Husova kruhu i jejich žáky neznamenal jen hledat porozumění Bohu, ale především jej uvádět do života pravé církve. Do podstatně odlišeného vztahu k Bohu jsou zde v Augustinových a Wyclifových stopách stavěny dvě církve, pravá a nepravá, Kristova a Antikristova. Objevování a vyjevování se pravé církve žijící dějinně vnitřní rytmus Kristova života se mezně děje i svatou válkou vedenou ve střetech s církví, žijící z velké části nepravé kněžství duchovních Antikristových. Nacionálně žitý mesianismus a fatalismus takto pojaté svaté války je ukotven eschatologicky.<sup>22</sup>

<sup>18</sup> PŘIBYL, Vladimír a kol. *1137-2007 Sv. Gothard ve Slaném v proměnách věků*, Královské město Slaný, Slaný 2007, s. 41; VŠETEČKOVÁ, Zuzana. Středověká nástěnná malba ve Středních Čechách. *Průzkumy památek*, 1999, ročník 6, č. 1, s. 9; VŠETEČKOVÁ, Zuzana a kol. *Středověká nástěnná malba ve středních Čechách*. Národní památkový ústav, Praha 2011, s. 279-281.

<sup>19</sup> BETTS, Reginald Robert. Vliv realistické filosofie na Jana Husa a jeho předchůdce v Čechách. In *Tři státi o hnutí husitském v Čechách*. Ústav Dr. Edvarda Beneše, Londýn 1952, s. 19; VALASEK, Emil. *Das Kirchenverständnis des Prager Magisters Matthias von Janow (1350/ 55-1393)*. Lateranum, Roma 1971, s. 160-181.

<sup>20</sup> WERNISCH, Martin. *Cit. dílo (2003)*, s. 29.

<sup>21</sup> Ze STŘÍBRA, Jakoubek. O válkách. *Theologická příloha Křesťanské revue*, 1967, roč. 34, č. 2, s. 33-36.

<sup>22</sup> SOUKUP, Pavel. Svatá válka v představách husitských mistrů. K formování a zdrojům husitského učení o válce. In *Husitský Tábor. Supplementum 3*. Husitské muzeum, Tábor 2007, s. 286.

Viditelným vyjádřením reformy církve a společnosti v eucharistickém následování Kristova velekněžství, se v husitství stal kalich, roku 1417 přijatý i pražskou univerzitou.<sup>23</sup> Ta s ním přijala i konkrétní eucharistické působení husitského kněžstva a jeho bohoslužebný, kazatelský a svátostný podíl na Kristově velekněžství. Přijala tím však i revolučně zvýrazněný podíl laiků na tomto Kristově velekněžství.

V husitských vojskách válčili laici i kněží, kteří před bojem i po něm společně přijímali pod obojí. Jak dokládají zobrazení z Jenského kodexu i Göttingenského rukopisu, fenomén častého eucharistického slavení byl zdůrazňován monstrancemi, nesenými kněžími v čele vojsk husitů, s rysy typickými pro duchovní Žižkových vojsk. Monstrance jsou na řadě těchto zobrazení pravidelně doplňovány kalichem na praporci.<sup>24</sup>

Kalich přijatý touto církví bojující (ecclesia militans) od velekněze Krista byl pro laiky i kněžstvo takto zápasivé církve stejně spasitelně nutným jako hostie. Nebyl jen osou každodenního bohoslužebného života, stal se i věcí volby, před níž byli stavěni všichni křesťané bojující církve bez rozdílu, v časech katastrofického zlomu církevních dějin, otvírajícího jim podíl na zápase mezi Kristovou a Antikristovou církví v době, kdy ten spěje ke svému dějinnému završení. Apokalypticko-eschatologický rys kališnického chápání velekněžství Kristova, kněžství duchovních i kalicha určeného všem laikům souvisí s revolučním prožitím husitského kněžství v první generaci husitství.

Do myšlenkového prožívání kněžství v tomto dynamickém církevním prostředí dále patřilo přesvědčení o narůstajícím neladu a nestabilitě světa předznamenávajícím eschatologické završení dějin.<sup>25</sup> Kněžství jim bylo v pravdě Boží účinným v jejich přechodné době, před blížícím se časem chaosu a zmaru. V rozkolísané době válek zaměřovalo věřící revoluční církve ke stabilitě a jistotě pravidel víry i mravnosti, k doufání v křesťanskou vládu Krista ve společnosti i církvi oddalující příchod předělového zlomu chaosu. Žižkův vojenský řád, soupis pravidel husitských polních vojsk z pozdního léta roku 1423, vedený snahou organizovat sociálně mnohvrstevné husitské vojsko, čtvrtý článek věnuje modlitbě před bojem. I když nezmiňuje husitské kněze, polní vojsko důsledně zachycuje jako bojující církve, zahrnující podstatný podíl kněžstva na svém církevně a společensky obnoveném usilování.<sup>26</sup>

<sup>23</sup> KEJŘ, Jiří. Deklarace pražské university z 10. března 1417 o přijímání pod obojí a její historické pozadí. *Sborník historický*, 1961, roč. 8, s. 133-156.

<sup>24</sup> SMRČKA, Jakub. K náboženské praxi husitského vojska. In *Husitský Tábor. Supplementum 3*. Husitské muzeum, Tábor 2007, s. 291-293. Antithesis Christi et Antichristi (tzv. Jenský kodex), KNM Praha, IV. B 24, fol. 76r. Analogická kresba je obsažena v Göttingenském rukopise, NSUB Göttingen, Cod. theol. 182, fol. 381.

<sup>25</sup> MAZALOVÁ, Lucie. *Eschatologie v díle Jana Husa*. FF MU, Brno 2015, s. 64-65.

<sup>26</sup> SVEJKOVSKÝ, František (ed.). *Staročeské vojenské řády: Hájek-Vlček, Žižka, listy a kronika*. Orbis, Praha 1952,

Apokalypticko-eschatologické výhledy husitské první, bojovné, generace zcela nesetřela ani přestavba pražských artikulů do podoby kompaktát. Přijetí basi-lejských kompaktát v Jihlavě roku 1436 však připravilo podmínky pro novou fázi procesu konfesionalizace střední Evropy.<sup>27</sup> Zbavilo tak tento prostor z velké části nebezpečí husitských svatých válek. Kompaktátní mír byl nastavením, který zcela neuspokojil ani jednu konfesně-politickou stranu. Jejich spory však měl v budoucnosti na českém území rozhodovat kompromis. Dlouhé války let 1420-1434 zásadním způsobem zasáhly a poznamenaly struktury české společnosti. Jejich politické i ideové důsledky se staly součástí náboženského soužití konfesí v Čechách a z části i na Moravě ve druhé polovině 15. a v 16. století. Na historickou i teologickou paměť utrakvismu dokázal z části navázat evropský reformační prostor 16. století, nesený humanismem obrozenou cestou k Písmu a dílům z dějin církve a společnosti.

---

s. 25. Potom, než by se ihned z města hnuli, prvé, než by které věci činili a rozkázali, aby se nejprv Pánu Bohu modlili, kleknouc a padnouc před tělem Božím a před tváří Boží, když vytržení bude z vojska anebo z města, aby Pán Bůh všemohoucí ráčil svou pomoc dáti a tu svou při svatou provést k své svaté chvále a k rozmnožení toho dobrého a věrným k spasení a ku pomoci.“; Petr ČORNEJ, Jan Žižka a východočeské husitství, *ČMM*, 1999, roč. 118, č. 2, s. 348. S pochopením pro generace se vyvíjející diskusi historiků autor vznik řádu datuje do vrcholícího léta 1423.

<sup>27</sup> MARIN, Olivier. *Geneze pražského reformního hnutí 1360-1419*, Karolinum, Praha 2017, s. 92-93.

# PRAMENY VÝKLADU EX 20,4 V DÍLE ZDEŇKA TRTÍKA A V KATECHISMU ČČS(H)

JOHANA FRANKOVÁ  
HUSITSKÁ THEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY  
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY  
*johana.frankova@post.cz*

## SOURCES OF INTERPRETATION OF EX 20.4 IN THE WORK OF ZDENĚK TRTÍK AND IN CATECHISM ČČS(H)

**Abstract:** According Zdeněk Trtík, the central motive of the Second Commandment (more precisely Ex 20.4) is the prohibition of depicting God. This paper describes the theological starting points that formed Trtík's reading, and searches for the sources he possibly built on. It also briefly introduces other interpretations of the Second Commandment in the Czechoslovak Hussite Church after Zdeněk Trtík, in which the motive of the prohibition of depicting God is supported by their use of the Czech Ecumenical Translation. The paper outlines some of the problems of such an approach and contributes to the clarification of the difference amongst those translations that understand Ex 20.4 as the prohibition of creating idols, and those that understand it as the prohibition of depicting God.

**Keywords:** Ex 20,4; Ten Commandments; Second Commandment; Image of God; Depicting of God; Zdeněk Trtík; Czechoslovak Hussite Church; ČČSH; Catechism; Czech Ecumenical Translation; Idolatry

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2019, Vol. 90, No. 3: p. 288 – 308.

## Úvod

Tato studie navazuje na článek K problematice modloslužby v pojetí Zdeňka Trtíka a katechismu ČČS(H), který analyzuje Trtíkovo pojetí 2. přikázání, respektive Ex 20,4 v jeho *Výkladu Desatera* a Návrhu katechismu.<sup>1</sup> Podle těchto výkladů je hlavním sdělením 2. přikázání zákaz zpodobování Boha. Navazující studie přibližuje teologická východiska, která Trtíkův výklad formovala, a hledá prameny, z nichž mohl čerpat. Stručně představuje i další výklady 2. přikázání v ČČS(H) po Zdeňku Trtíkovi, u nichž je motiv zákazu zobrazování Boha podpořen tím, že jako předlohu používají *Český ekumenický překlad*, který Ex 20,4 jako zákaz zobrazování (výlučně) Boha překládá. Studie nastiňuje některé problémy, které takové pojetí přináší, a chce přispět k objasnění rozdílu mezi překlady, které Ex 20,4 rozumí jako zákazu vytváření model, a překlady, které mu rozumí jako zákazu zobrazování Boha.

<sup>1</sup> FRANKOVÁ, Johana. K problematice modloslužby v pojetí Zdeňka Trtíka a katechismu ČČS(H). *Theologická revue* 2017, 88, s. 313-341. TRTÍK, Zdeněk. *Výklad Desatera*. Praha: Blahoslav, 1950, 47 s. TRTÍK, Zdeněk. Návrh katechismu. *Náboženská revue* 1954, 25, s. 194-228, 258-273.



Podle Zdeňka Trtíka, který v ČČS spolu s dalšími teology od 2. poloviny 40. let rozvíjel biblický personalismus, bylo křesťanství od svého vstupu do sféry zpředměťujícího řeckého filozofického myšlení deformováno. Osobní vztah já – Ty, jak jej prožívá Ježíš vůči Otci a v němž se setkávají s Bohem, Ježíšem i bližním novozákonní učedníci, byl zastíněn dogmaty. Předmětné myšlení dále zasahovalo celou historii křesťanství, a to včetně liberalismu a racionalismu zakladatelské generace ČČS, která se sice vůči důsledkům tohoto myšlení – mezi něž je nutno zahrnout špatné mezilidské vztahy v tehdejší katolické církvi – radikálně vymezila, ale protože ještě důsledně netematizovala a neodkryla jejich nejvlastnější původ, mohla při veškeré snaze přinést jen částečné řešení. ČČS minimalizovala míru závazného učení a dbala na jeho racionální přijatelnost a srozumitelný výklad, ale činila tak způsobem, který z pohledu personalismu někdy vedl až k náboženské povrchnosti. Dogmatická skepse, svoboda svědomí chápáná nejvíce jako možnost věřit podle subjektivních názorů a důraz na praktické křesťanství znamenaly upozadění role věrouky. Nakonec to však byla právě teologie, která se stala církvi oporou v době, kdy bylo totalitními režimy znemožněno její intenzivní společenské působení. Církev přišla o většinu prostoru, v němž se bratrské vztahy, o něž usilovala, mohly uskutečňovat. Zůstaly jí kostely a modlitebny a jako teologický základ Spisarovo *Učení církve československé*. Racionalismus, o který se *Učení* z velké části opírá, však podle Trtíka nemůže vést k víře. Církev bylo třeba sjednotit na hlubším a intuitivnějším základě. Tímto základem byl pro biblický personalismus vztah.

Důraz na kvalitu vztahů najdeme už v první generaci ČČS. Byly to právě špatné vztahy v katolické církvi, které Farského nakonec přiměly ji opustit.<sup>2</sup> Výrazněji zapracoval náboženskou dimenzi vztahu do své teologie František Kovář, podle nějž království Boží v jednotlivci má vliv na celou společnost, neboť skrze ně se mění mezilidské vztahy.<sup>3</sup> Trtík téma vztahů dále rozvíjí zdůrazněním osobní a nepředmětné povahy vztahu já – Boží Ty i vztahu já – ty bližního. Tento vztah nemůže být racionálně vysvětlen a nemůže být prostředkován, může být pouze osobně zakoušen. Církev proto nemá být primárně institucí, nýbrž společenstvím založeným na osobním vztahu k Bohu a k bližnímu.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Srov. FARSKÝ, Karel. *Přelom: vzpomínkové feuilletony k dějinám církve čsl. z r. 1918-20*. Praha: Nákladem vlastním, 1921, 80 s.

<sup>3</sup> Blíže ke Kovářovu pojetí Božího království srov. VOGEL, Jiří. *Církev v sekularizované společnosti: (studie k husitské eklesiologii)*. Brno: L. Marek, 2005, s. 36-43.

<sup>4</sup> Stejný názor najdeme i u Emila Brunnera, jehož pracemi se Trtík v době předcházející práci na *Návruhu katechismu* intenzivně zabýval. Srov. např. BRUNNER, Emil. *Das Missverständnis der Kirche*. Zürich: Zwingli-Verlag, 1951, 154 s. VOGEL, Jiří. Rukopis Zdeňka Trtíka o eklesiologii. In KUČERA, Zdeněk, TOTH, Daniel, VOGEL, Jiří. *Zdeněk Trtík: teolog Církve československé husitské*. Hradec Králové – Praha: Pedagogická fakulta UHK – Karolinum, 2005, 173 s.

Trtík tedy nehledá nový způsob, jak srozumitelněji vyložit starověká učení, ani způsob, jak učinit racionalistické postoje atraktivnějšími, aby byly s to duchovně oslovit. Neusiluje prohloubit zbožnost na dosavadních základech. Je nutné se vydat cestou biblických učedníků, kteří se bezprostředně setkali s Ježíšem a v Ježíšovi s Bohem – nikoliv jako s prostředníkem, nýbrž jako s pravým Božím obrazem.

Jakým způsobem však může biblické setkání zažít současný člověk? Co jej může inspirovat k víře nebo k tomu, aby se o křesťanství vůbec začal zajímat? Podle Trtíka je to slyšení evangelia a osobní svědectví.

## 2. Návrh katechismu

Když byl Zdeněk Trtík osloven, aby vypracoval nový katechismus<sup>5</sup>, byla to mimořádná příležitost, jak nejširší církevní obci biblický personalismus představit. Zároveň se však Trtík musel v souladu se zadáním ústřední rady pokusit skloubit postoje personalismu s často různorodými postoji první generace, a zejména se Spisarovým *Učením*, které bylo závazným církevním dokumentem a vůči němuž měl Trtík kritické výhrady. Můžeme si představit, že chtěl předložit takový katechismus, který by pozvedal, upevňoval a sjednocoval víru církve a pomohl překonat krizi její identity, ale musel se také pokusit získat důvěru těch členů církve, kteří se obávali návratu k ortodoxii.<sup>6</sup> Jaký byl v ČČS dosavadní pohled na 2. přikázání?

### 2.1 Tradice výkladu Ex 20,4 v ČČS(H) do doby Zdeňka Trtíka

Pokud jde o 2. přikázání, předchozí tradice výkladu v ČČS prakticky neexistovala. V *Československém katechismu* je Desatero zmíněno, ne však podrobněji vyloženo.<sup>7</sup> Ani ve *Stručných informacích o náboženských názorech, úkolech a organizaci církve československé* není k přikázání „Nezobrazíš“ připojen žádný komentář. Pouze v jejich Poznámkách na vysvětlenou najdeme vyjádření k obrazům s náboženským obsahem – nemají nadpřirozenou moc, nicméně slouží vzdělání a duchovní inspiraci. Z hlediska přikázání zřejmě žádný problém nepředstavují. Sochy jsou „vypouklé obrazy“ a platí pro ně totéž. S výjimkou děl nevkusných či zatížených historickým zneužitím, které se nemá stát příčinou jejich odstranění z kostelů, nýbrž mají být v takovém případě jen opatřeny vysvětlující tabulkou. Ani uctívání ostatků Farský neoznačuje přímo za modloslužbu, pouze uvádí, že připisovat jim

<sup>5</sup> Podnět k vytvoření nového katechismu vzešel z královéhradecké diecéze, která zároveň pro tento úkol navrhla Zdeňka Trtíka, tehdy již profesora a Spisarova nástupce na Husově československé bohoslovecké fakultě. Po souhlasu ideové rady jej ústřední rada vypracováním katechismu oficiálně pověřila.

<sup>6</sup> Že se to Trtíkovi nikdy úplně nepodařilo, o tom svědčí i jeho vlastní kritické vyjádření v *Theologické revue*. Srov. TRTÍK, Zdeněk. Písmo, církev a individualismus. *Theologická revue* 1980, 51, s. 103.

<sup>7</sup> FARSKÝ, Karel, KALOUS, František. *Československý katechismus: Učebnice pro mládež a věřící církve československé*. Příbram: Nákladem vlastním, 1922, 24 s.

nadpřirozenou moc je pověra.<sup>8</sup> Alois Spisar v *Ethice církve československé* v krátké kapitole věnované starověkému Izraeli Desatero zmiňuje, ale ani je nevyjmenuje, a když hovoří o nekradení, nezabíjení atd., s Desaterem je nespojuje.<sup>9</sup> Karel Statečný se ve svém *Úvodu do etiky a práva přirozeného* Desaterem rovněž nezabývá. Ani v jeho příspěvcích k morální teologii se s Desaterem nesetkáme.<sup>10</sup> Spisar i Statečný se soustředí zejména na filozofickou etiku. Příčinu menšího zájmu zakladatelské generace o výklad Desatera můžeme spatřovat v tom, že Desatero je vnímáno spíše z perspektivy novozákonní zvěsti, tedy jako završené Ježíšovým dvojím přikázáním lásky. Sám Ježíš je chápán jako „živý zákon mravnosti“.<sup>11</sup>

V přístupu první generace ČČS k Desateru tedy stojí za pozornost nejvíce skutečnost, že zvolila dělení Desatera podle pravoslavné či reformované tradice. Příčinou tohoto kroku, který se může zdát nelogický u církve založené většinou bývalými katolíky, kteří navíc změnu v dělení Desatera nijak nekomentovali a Desatero nevykládali, je s největší pravděpodobností počáteční spojení nové církve s církví pravoslavnou. Liberálům na způsobu členění Desatera patrně tolik nezáleželo, a naopak pro pravoslavné to mohlo být důležité. Zdeněk Trtík se později tohoto dělení přidržel, ačkoliv pravoslavné podněty již nebyly v ČČS aktuální. Kromě zadání ústřední rady udržet při práci na novém katechismu teologickou kontinuitu zde zřejmě působily i Trtíkovy osobní teologické motivy. Podkladem pro tuto domněnku je stejné dělení Desatera v Trtíkově *Výkladu Desatera* z roku 1952.<sup>12</sup> Kde leží hranice mezi pouhým převzetím tradice své církve a jejím vlastním zhodnocením? Abychom našli co nejpřesnější odpověď na tuto otázku, musíme si udělat představu o tom, jaké další výkladové tradice mimo ČČS Trtík mohl znát, a pokusit se určit důvody, pro které ho některá z těchto tradic mohla spíše ovlivnit.

<sup>8</sup> FARSKÝ, Karel. *ČČS: stručné informace o náboženských názorech, úkolech a organizaci církve československé*. Praha: ÚR ČČS – Blahoslav, 1925, s. 31-32, 52-53.

<sup>9</sup> Srov. SPISAR, Alois. *Ethika v duchu církve československé*. Praha: Blahoslav, 1948, s. 40-41.

<sup>10</sup> Fragment vznikl patrně v rozmezí let 1921-1924. Fond HČSEBF (1919–1944), K. č. 1, sign. C/b. 136 s.). Statečný ale *Úvod* nedokončil a chybějící strana 8 jeho dochovaného strojopisu s ohledem na předchozí text mohla alespoň zmínku obsahovat. Srov. FRANKOVÁ, Johana. *Vliv etiky Karla Statečného na etiku Aloise Spisara a na formování etiky Církve československé*. Praha, 2015. Bakalářská práce. UK HTF. Vedoucí práce Jiří Vogel. VOGEL, Jiří. Karel Statečný jako morální teolog a jeho pokus o novou koncepci etiky. *Studia theologica* 2014, 16, 4, s. 123-138.

<sup>11</sup> FARSKÝ, Karel, KALOUS, František. *Československý katechismus: Učebnice pro mládež a věřící církve československé*. Příbram: Nákladem vlastním, 1922, s. 10, 13, 14.

<sup>12</sup> TRTÍK. *Výklad Desatera*, s. 5.

### 3. Překlady a výklady Ex 20,4 v širší církevní tradici

#### 3.1 Překlad „katolický“

V historii křesťanského překladu Ex 20,4 je možné rozlišit dvě hlavní linie. První se drží původního hebrejského znění doslovněji, jako například *Bible kralická*: „Neučíš sobě rytiny, ani jakého podobenství těch věcí, kteréž jsou na nebi svrchu, ani těch, kteréž na zemi dole, ani těch, kteréž u vodách pod zemí.“<sup>13</sup> Tyto výroky mohou být dány do těsného spojení s předchozím přikázáním – celku lze potom rozumět tak, že božstva jsou nejprve odmítnuta (Ex 20,3), poté je ukázáno, jak při plnění tohoto nároku postupovat, jak je realizována pozemská existence božstev, co udržuje člověka pod jejich vlivem – vytváření kultických soch a dalších podobností toho, co je ve vyjmenovaných třech sférách (Ex 20,4), a jejich uctívání (Ex 20,5).<sup>14</sup> Takové rozvinutí výroku o bozích zároveň může naznačovat, jak závažné je to, co se zde sděluje.<sup>15</sup>

Kromě *Bible kralické* najdeme doslovnější překlad Ex 20,4 například ve *Vulgátě*, *Pešitě*, *Lutherově bibli* či *Bibli krále Jakuba*. Těsné propojení výroku Ex 20,3 a výroků Ex 20,4-6 se v katolické tradici projevuje tak, že Ex 20,4-6 je zde součástí 1. přikázání, nikoliv přikázáním samostatným. Ve stručné (Augustinově) podobě Desatera v katolickém katechismu nefiguruje. Pro snazší orientaci v jednotlivých typech pochopení Ex 20,4 budu v této studii doslovnější typ překladu nazývat „katolickým“.<sup>16</sup>

#### 3.2 Překlad „reformovaný“

Druhý typ překladu hovoří ve výroci Ex 20,4 o zákazu zobrazování Boha. Takto pojaté přikázání najdeme v biblických překladech poměrně pozdě – například

<sup>13</sup> Citováno podle *Bible svatá*. Podle posledního vydání kralického z roku 1613. ČBK, 1991.

<sup>14</sup> Pohled na Ex 20,4 jako na pouhý komentář předchozích výroků odmítá například evangelický teolog Jan Milíč Lochman. Srov.: LOCHMAN, Jan Milíč. *Desatero: směrovky ke svobodě: nástin etiky pod zorným úhlem Desatera*. Praha: Kalich, 1994. s. 39. Lze souhlasit s Lochmanovým názorem, že spolu zmíněné výroky nesplývají, ač jsou těsně spojené, i že Ex 20,4 nemá být jakožto pouhé vysvětlení dokonce vypouštěn. Pokud bychom však status komentáře Ex 20,4 chtěli přisoudit, myslím, že není nutné chápat to jako snížení významu tohoto výroku. Naproti tomu výklad Ex 20,4 jakožto zákazu zobrazování Boha může být vnímán jako reduktivní, kdy původní univerzálně orientovaný výrok je nahrazen zúženou interpretací.

<sup>15</sup> Podobně bychom mohli rozumět například pokynům ze starozákonního vyznání víry Šema Jisra'el jako vysvětlení způsobu, jakým bude Hospodinově služebníku neustále připomínán (a zároveň manifestován i navenek) základní příkaz milovat Hospodina. Druhou možností je chápat doslovnější překlad Ex 20,4 jako samostatný zákaz vytváření a uctívání model. Bohové, jejichž existenci (nikoliv uctívání) Ex 20,3 snad připouští, by se s modlami z Ex 20,4 nepřekrývali. Společně by jim bylo to, že nesmějí být uctíváni/uctívány.

<sup>16</sup> Jedná se skutečně o pracovní zjednodušení, jak je patrné i z uvedeného výčtu biblických překladů, nejde o ryze katolickou tradici.

v revizi *Curyšské bible*<sup>17</sup> z roku 1931, v některých ekumenických překladech jako *Einheitsübersetzung* nebo *Gute Nachricht Bibel*, v *Menge Bibel*, u nás v překladu katolického starozákonníka Josefa Hegera a v *Českém ekumenickém překladu*.<sup>18</sup>

U tohoto méně doslovného pojetí překladu dochází ke konkretizaci první části biblického výroku při zachování tradičního pojetí části druhé. Pokud je překlad na zákaz zobrazování Boha omezen, zobrazení Boha zůstává jedinou modlou, která se v 2. přikázání pojednává. Takové pojetí zvolil *Český ekumenický překlad*.<sup>19</sup> Jeho překlad zní takto: „Nezobrazíš si Boha zpodobením ničeho, co je nahoře na nebi, dole na zemi nebo ve vodách pod zemí“.<sup>20</sup>

Méně doslovné typy překladu budu nadále označovat jako „reformované“.<sup>21</sup>

<sup>17</sup> Srov. *Curyšská bible*: „Du sollst dir kein Gottesbild machen noch irgendein Abbild von etwas, was oben im Himmel, was unten auf der Erde oder was im Wasser unter der Erde ist.“ V této zmodernizované podobě je znění revize dostupné z [cit. 2019-06-20]: <http://cz.bibleserver.com/>. (Původní verze revize z roku 1931 zní takto: „Du sollst dir kein Gottesbild machen, keinerlei Abbild, weder dessen, was oben im Himmel, noch dessen, was unten auf Erden, noch dessen, was in den Wassern unter der Erde ist.“) Na *Curyšskou bibli* odkazují také v předcházející studii, neuvádím však, že verze se zobrazováním Boha není v původní *Curyšské bibli* ze 16. století, nýbrž až v její revizi.

<sup>18</sup> Překlad *Einheitsübersetzung* vznikl v letech 1962-1974, v letech 1975-78 byl přepracován. Na podobě společného vydání Starého zákona se s výjimkou Žalmů zúčastněné církve – katolická a Evangelická církev v Německu (EKD) – nakonec neshodly, a ekumenickou hodnotu tak má pouze překlad Nového zákona a Žalmů. Výrok o nezobrazování Boha byl však v revizi z roku 2016 nahrazen zněním blízkým kralickému překladu. Znění do roku 2016: „Du sollst dir kein Gottesbild machen und keine Darstellung von irgendetwas am Himmel droben, auf der Erde unten oder im Wasser unter der Erde“. Citováno podle *Die Bibel. Altes und Neues Testament in neuer Einheitsübersetzung. Bd. 1.* Salzburg: Andreas Verlag, 1975, s. 186. Revize z roku 2016: „Du sollst dir kein Kultbild machen und keine Gestalt von irgendetwas am Himmel droben, auf der Erde unten oder im Wasser unter der Erde.“ Dostupné z [cit. 2019-09-20]: <http://cz.bibleserver.com/>. *Gute Nachricht Bibel* vyšla v roce 1997 jako přepracování již provedené revize *Bibel im heutigen Deutsch* vydané roku 1982 (v tomto roce byl přeložen Starý zákon). Překlad zní: „Du sollst dir kein Gottesbild anfertigen. Mach dir überhaupt kein Abbild von irgendetwas im Himmel, auf der Erde oder im Meer.“ *Menge Bibel* (poprvé vyšla 1926): „Du sollst dir kein Gottesbild anfertigen noch irgendein Abbild weder von dem, was oben im Himmel, noch von dem, was unten auf der Erde, noch von dem, was im Wasser unterhalb der Erde ist!“ Vše dostupné z [cit. 2019-09-20]: <http://cz.bibleserver.com/>. Hegerovy překlady starozákonních knih vycházely v letech 1931-1947, *Český ekumenický překlad* vznikl od roku 1961, první vydání vyšlo roku 1979. V některých bibliích můžeme najít znění používající výrazy jako Götterbild (*Elberfelder Bibel*, *Neue evangelistische Übersetzung*), Götzenstatue (*Hoffnung für Alle*) nebo Götzenbild (*Neues Leben. Die Bibel*), vše dostupné z [cit. 2019-09-20]: <http://cz.bibleserver.com/>. Tyto překlady tedy nehovoří o obraze Boha, nýbrž boha, bohů či božstev. Jejich sdělení je blízké „katolickému“ typu překladu.

<sup>19</sup> V komentářích z let 1975 a 1991, které byly autory *Českého ekumenického překladu* vytvořeny, se uvádí, že „nejde jen o zpodobování jakéhokoli boha, ale přímo o zpodobení Hospodina“. Překlad Ex 20,4 samotných autorů ČEPu prošel určitým vývojem. Ve vydání komentáře z roku 1975 je vykládána tato verze Ex 20,4: „Neuděláš si modlu, totiž žádné zpodobení toho, co je nahoře na nebi, dole na zemi nebo ve vodách pod zemí.“ Ve vydání *Výkladů* z roku 1991 je použit již překlad nový, ten, který se objevil i v 1. vydání ČEPu: „Nezobrazíš si Boha...“. Komentář se však prakticky nezměnil. Srov. *Starý zákon: překlad s výkladem*. Svazek 2., Druhá a třetí kniha Mojžišova, Exodus - Leviticus. Praha: Kalich, 1975, s. 118-119. *Výklady ke Starému Zákonu*. Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium. Praha: Kalich, 1991, s. 268-269.

<sup>20</sup> *Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona*. 2. vyd. Praha: Biblická společnost, 1990.

<sup>21</sup> I na tomto výčtu biblických překladů je vidět, že katoličtí překladatelé někdy nacházejí porozumění pro tento

### 3.3 „Katolický“ a „reformovaný“ výklad modloslužby

Problém náboženského zobrazování a úcty k náboženským obrazům i jejich spojení s Ex 20,4 jsou v církevní historii dobře známé. Jejich vývoj prošel dvěma vrcholy – v době bojů o obrazy a ve švýcarské reformaci. V souvislostech této studie je potřebné zmínit alespoň základní obrysy postoje k těmto otázkám u církve katolické a u církví reformovaných.

Katolická církev náboženské zobrazování ani úcty k obrazům či ostatkům světců za projev modloslužby nepovažuje, respektive definuje přiměřený způsob úcty k těmto předmětům.<sup>22</sup> Platí, že Bůh je nezobrazitelný, zobrazený světec není totožný se svým předobrazem, uznána byla vzdělavatelná role obrazů.

Ve švýcarské reformaci se prosadilo pochopení Ex 20,4-6 jako samostatného příkázání, jehož obsahem je zákaz zobrazování Boha a vytváření model.<sup>23</sup>

Zobrazování Boha je motiv, který můžeme chápat jako užší vymezení náboženského zobrazování vůbec. Problematika zobrazování Boha a vytváření a uctívání jiných model se v mnohém překrývá, přesto zobrazování Boha má svoje specifika.<sup>24</sup> „Katolický“ typ překladu teoreticky může obsáhnout oba motivy v Trtíkově výkladu, zákaz zpodobování Boha i zákaz zpodobování božstev, ale zobrazování Boha nebude považovat za modloslužbu. „Reformovaný“ překlad zdůrazňuje zákaz zobrazování Boha, ale jeho výklady pod tento výrok nezřídka zahrnují různorodý rejstřík náboženských předmětů, případně přecházejí do výpovědí o božstvech, jako je například mamon.<sup>25</sup> Vytváření jiných model, než je modla vytvořená zobrazením Boha, a úcta k těmto modlům (nikoliv božstvům ve smyslu Ex 20,3) je tematizovaná méně, případně není tematizovaná vůbec.<sup>26</sup>

---

typ překladu.

<sup>22</sup> Například jde o rozhodnutí VII. ekumenického koncilu z 13. října 787 – úcta, která se vzdává obrazu, přechází na zobrazovaného. V rozhodnutí se hovoří o svatých, nikoli o božských obrazech. Srov. Definition über die heiligen Bilder. In DENZINGER, Heinrich, HÜNERMANN, Peter. *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. 38. Aufl. Freiburg im Breisgau: Herder, 1999, čl. 600-603, s. 276-278.

<sup>23</sup> Srov. KALVÍN, Jan. *Institute. Učení křesťanského náboženství*. Přel. F. M. Dobiáš. KEFB: Praha, 1951, s. 37-38. Výkladem zákazu zobrazování Boha se během švýcarské reformace zabývali také Leo Jud nebo Heinrich Bullinger. Oba, a přinejmenším Leo Jud zřejmě dříve než Kalvín, také vykládají Ex 20, 4-6 samostatně jako 2. příkázání. Blíže se jejich vlivu na motiv zákazu zobrazování Boha jako výkladu 2. příkázání věnuji v článku FRANKOVÁ, Johana. K problematice výkladu Ex 20,4 jako zákazu zobrazování Boha. In *In pluribus unitas 2019*, v tisku.

<sup>24</sup> Na některé poukazuji ve studii FRANKOVÁ. K problematice modloslužby v pojetí Zdeňka Trtíka a katechismu ČČS(H), s. 313-341.

<sup>25</sup> Podobného propojení si můžeme všimnout i ve výkladu Zdeňka Trtíka.

<sup>26</sup> Srov. např.: LOCHMAN, Jan Milíč. *Desatero: směrovky ke svobodě: nástin etiky pod zorným úhlem Desatera*. Praha: Kalich, 1994, s. 39-47 nebo BALABÁN, Milan a Šárka GRAUOVÁ. *Kvete-li vinný kmen*. Praha: Kalich, 2002, s. 379-395. Oba vykládají podle ČEPu. Martin Prudký připouští možnost chápat slovo *pesel* z hebrejského výroku Ex 20,4 jako *pesel* jak Hospodinův, tak i jako *pesel* jiného boha. Srov. PRUDKÝ, Martin. Dekalog

V těchto dvou stručně nastíněných variantách překladu a výkladu Ex 20,4 – zákazu vytváření model a zákazu zobrazování Boha – nejde jistě o rozdíl absolutní, a zobrazení Boha může být chápáno rovněž jako modla. Krátký náhled do problematiky rozdílu mezi dvěma přístupy k Ex 20,4 ukončíme konstatováním, že motiv zákazu vytváření a uctívání modly Boha je nepochybně biblický a ve spojení s 2. přikázáním známý už ve starověku, ale jako výklad první části výroku Ex 20,4 v souvislosti s jeho druhou částí není nepochybný a jako jeho výlučný výklad (*Český ekumenický překlad*) může být vnímán jako reduktivní. Rozdíl mezi zmíněnými tradicemi je každopádně zřetelný a promítá se i do výkladu Zdeňka Trtíka.

#### 4. Trtíkův výklad 2. přikázání ve *Výkladu Desatera* a v *Návrhu katechismu*

Trtíkův výklad Desatera je ve *Výkladu Desatera* i v *Návrhu katechismu* uveden zkrácenou podobou Desatera. Druhé přikázání zde zní takto: „Neučiniš sobě žádného podobenství čehokoliv, aby ses tomu klaněl!“ Stejně znění (s drobnou jazykovou úpravou)<sup>27</sup> je použito rovněž ve Farského – Kalousově *Československém katechismu* a vychází s největší pravděpodobností ze znění Ex 20,4 podle (v té době v ČČS nejpoužívanější) *Bible kralické*.<sup>28</sup>

V členění Desatera Trtík udržuje dosavadní tradici ČČS a považuje výroky Ex 20,4-6 za samostatné přikázání stejně jako tradice židovská, pravoslavná a reformovaná.

Ve *Výkladu Desatera* výkladům jednotlivých přikázání předchází komentář o Desateru jako celku: „I když legendární povaha biblického podání o odevzdání Desatera Mojžíšovi Bohem je zcela zřejmá, zůstává křesťanské víře a teologii faktem, že obsah Desatera přijal Mojžíš od Boha jako zjevení, jemuž podřídil izraelskou církev. ... Jsou to zajisté výsledky zkušenosti lidského svědomí mnohých generací. Ale právě svědomí, podrobující člověka přes všechnu svou porušenost a slabost bezpodmínečným mravním příkazům, je nám zřetelným poukazem na prvotní čili přirozené zjevení Boha v jeho díle, v tomto případě v člověku samém.“<sup>29</sup>

Vlastní výklad 2. přikázání najdeme v kapitole O modloslužbě. V jeho úvodu Trtík upřesňuje postavení Ex 20,4 v celku Desatera: „Druhé přikázání je rozvitím

v biblické teologii: Text Desatera a jeho význam pro bibli a její teologii [online], s. 19-20 [cit. 2019-10-05]. Dostupné z: [http://www.etf.cuni.cz/~prudky/pdf/Prudky-2010\\_SaT16-Dekalog.pdf](http://www.etf.cuni.cz/~prudky/pdf/Prudky-2010_SaT16-Dekalog.pdf); PRUDKÝ, Martin. Duo loci vel locus duplex unanimis. In BENEŠ, L. (Ed.) *Ministerium Verbi Divini: sborník k 60. narozeninám Pavla Filipiho*. Praha: Kalich, 1996, s. 113-117.

<sup>27</sup> Trtík na konci přikázání na rozdíl od Farského použil vykřičník. Tento drobný detail zde může, ale nemusí, mít vlastní teologický význam.

<sup>28</sup> Ve *Stručných informacích* jsou rovněž většinou drobné odlišnosti, asi největší změnou je, že namísto „dne odpočinku“ se hovoří o neděli. FARSKÝ. *ČČS: stručné informace o náboženských názorech, úkolech a organizaci církve československé*, s. 31.

<sup>29</sup> TRTÍK. *Výklad Desatera*, s. 8.

a dokončením prvního.“ Poté smysl přikázání stručně charakterizuje: „Bohové, v něž člověk nevěrný Hospodinu věří, jsou bohové nepraví a služba jim je modloslužbou. Nejhlubší její formou je zhotovování si viditelných podobenstein božstva čili model a klanění se těmto modlám.“ Modla je tedy pro Trtíka zpodobením božstva.<sup>30</sup> Božstvem by pak měly být kralické „ty věci“ na nebi, na zemi a pod zemí. Podle Trtíkova výkladu 1. přikázání jsou božstva psychologického původu. Ač ve světě mimo lidskou mysl tedy zřejmě neexistují, nad člověkem mají reálnou moc.<sup>31</sup> Těžiště Trtíkova výkladu spočívá v odmítnutí zpodobování Boha, které je podle něj projevem modloslužby v křesťanském prostředí.<sup>32</sup> Zpodobování Boha je však sporně definováno, je postaveno do souvislosti s obrazy světců a ostatky. Jeho příkladem je zřejmě také „klanění se konsekrované hostii jakožto přepodstatněné v tělo, krev i duši Páně“ nebo „pojmová modla“ a „bůh filosofů“. Důvod, proč nesmí být Bůh zobrazován, spočívá v tom, že to „porušuje Jeho dokonalost a snižuje Jeho svatost.“<sup>33</sup>

Návrh katechismu podrobnější úvod o povaze Desatera nemá. V oddílu O Božím přikázání se sděluje, že v Desateru jsou vyslovena Boží přikázání, „smysl a význam Desatera se nám plně otevírá v Ježíši Kristu“, „smysl celého Desatera je křesťanská láska k Bohu a k bližnímu“, „Ježíš Kristus naplňuje Desatero tak, že hříšníkům, kteří jsou vírou v něho spaseni, dává pravou lásku a uschopňuje je plnit Boží přikázání jakožto požadavky lásky“, „Láska nečiní Desatero zbytečným, nýbrž nutným, protože ji můžeme uskutečňovati jen plněním Božích přikázání.“<sup>34</sup>

Ke 2. přikázání Trtík uvádí: „V druhém přikázání nám Pán Bůh zakazuje zhotovovati si zpodobení Boha nebo božstev a klaněti se jim. Hřích, který je v druhém přikázání zapovězen, nazýváme modloslužbou. Do modloslužby patří služba

<sup>30</sup> V dalším výkladu se hranice mezi modlou a božstvem poněkud rozostřuje.

<sup>31</sup> Tamtéž, s. 21. Jak se vztahuje kralické „naohře na nebi, dole na zemi a ve vodách pod zemí“ k božstvům psychologického původu? Chápal Trtík sféry vyjmenované v *Kralické bibli* jako metaforu? Všimněme si, jaké příklady jiných bohů uvádí ve výkladu 1. a 2. přikázání: „na jedné straně jsou to bůžci moci, slávy, požitku či mamonu, na druhé svatí jako božstva římsko-katolického pantheonu.“ V Návrhu katechismu je výrok z kralického překladu o uctívání zpodobenin klaněním akcentován, ale žádné zpodobeniny bůžků moci, slávy a požitku (kterým by se bylo možno klanět) zde nenajdeme. Tato božstva svoje zpodobení, kterému by se člověk klaněl, v Trtíkově výkladu nemají, jedná se zřejmě spíš o vyjádření skutečnosti, že ani současní křesťané nejsou oproštěni od hrozby podlehnouti „jiným bohům“. Trtík však chápe 2. přikázání jako pokračování prvního a hovoří v něm o zpodobování Boha nebo božstev, jimž by se člověk mohl klanět, a v tomto smyslu není jeho výklad důsledný. Pokud jde o zpodobení Boha, příkladem, jemuž se lze klanět, by mohlo být zbožštění práce lidského rozumu (bůh filosofů a pojmová modla z *Výkladu Desatera*) povýšené například na poznání Boží reality. Představám se však lze jen těžko důsledně bránit a klaníme-li se Bohu, činíme tak snad nevyhnutelně na základě určitých představ. Například se klaníme Bohu, který je všemocný nebo vsudypřítomný. Každopádně však „filozofickou“ možnost zpodobení Boha Trtík v Návrhu katechismu již neuvádí.

<sup>32</sup> Tamtéž, s. 23.

<sup>33</sup> TRTÍK. *Výklad Desatera*, s. 23 a 24.

<sup>34</sup> TRTÍK. Návrh katechismu, čl. 190, 192, 219, 221.



mamonu, prokazování bohoocty obrazům, sochám a ostatkům, živlům chleba a vína při večeři Páně i knize Písma svatého. Úcta k Písmu svatému se stává modloslužbou tehdy, když místo svatého Boha, svobodně k nám ve svědectví Písma přicházejícího, jsou považovány za božské kniha a text Písma.<sup>35</sup>

V Trtíkově stručném vyjádření smyslu přikázání najdeme tedy nezpodobování Boha i božstev. Vzhledem k charakteru článků, které následují článek úvodní, není snadné říci, zda jsou s ním spojené jen volně, anebo jej přímo rozvíjejí a vysvětlují, a o které variantě (zpodobení Boha nebo božstev) je v tom kterém případě pojednáváno. Spíše jen s oporou ve *Výkladu Desatera* můžeme předpokládat, že s výjimkou mamonu je i v Návrhu katechismu těžištěm výkladu zákaz zpodobování Boha. Modla je pak definována jako „každá stvořená nebo lidmi učiněná věc hmotná nebo duchovní, které člověk slouží jako Bohu.“<sup>36</sup>

## 5. Možné zdroje Trtíkova výkladu

Víme již, že Zdeněk Trtík převzal od první generace své církve členění *Desatera*, v ČČS však neměl odkud převzít jeho výklad a nepřevzal ani Farského pragmatický postoj k náboženským obrazům, jak je formulován ve *Stručných informacích*, v jediném vyjádření k této otázce v dosavadní tradici církve. Farský sice nesdílí představy o nadpřirozené moci náboženských obrazů, obrazy v kostele však neodmítá.<sup>37</sup> O zobrazování Boha se Farský nezmiňuje, naproti tomu ve výkladu Zdeňka Trtíka je odmítnutí zpodobování Boha hlavním motivem. Jeho názor tedy postojem zakládající generace ČČS ke 2. přikázání přímo ovlivněn nebyl.

### 5.1 Reformovaná teologie

Zákaz zobrazování Boha je jako výklad Ex 20,4-6 jakožto samostatného 2. přikázání v západním křesťanství výrazně spojen se švýcarskou reformací. Toto pojetí zde rozvíjeli zejména Leo Jud, Heinrich Bullinger a Jan Kalvín. Zdeněk Trtík byl s reformovanou teologií v dlouhodobém kontaktu. Studoval ještě na nerozdělené Husově evangelické fakultě bohoslovecké, a zde se v roce 1947 i habilitoval. V době před vydáním *Výkladu Desatera* se intenzivně zabýval zejména Emilem Brunnerem. K odkazu reformace se ve *Výkladu Desatera* Trtík výslovně hlásí

<sup>35</sup> Tamtéž, čl. 197, 198, 199 a 200.

<sup>36</sup> Tamtéž, čl. 43. V *Základech víry* se ze stvořené věci stane „stvoření“. Ani v Návrhu katechismu není rozdíl mezi božstvem a modlou tak zřetelný jako v úvodní formulaci *Výkladu Desatera*. Všimněme si také, že Trtík v Návrhu katechismu nedefinuje modlu v oddíle O Božím přikázání, který vykládá *Desatero*, nýbrž v oddíle O Božím slovu čili zjevení (čl. 43). I tato vzdálenost mohla mít vliv na skutečnost, že obsah pojmu modla se ne vždy může jednoznačně či důsledně uplatnit při Trtíkově výkladu modloslužby.

<sup>37</sup> FARSKÝ. *ČČS: stručné informace o náboženských názorech, úkolech a organizaci církve československé*, s. 31-32, 52-53. V tomto komentáři není žádná přímá zmínka o jeho spojení s 2. přikázáním. Můžeme ho pouze předpokládat.

v kapitole: Já jsem Hospodin, Bůh tvůj, která vykládá 1. přikázání. Zároveň zdůrazňuje nutnost reformaci dokončit, což chápe jako úkol CČS.<sup>38</sup> V této studii se blíže zaměřím na podobnost některých motivů Trtíkova výkladu s výkladem v Kalvínově *Instituci* z roku 1536.<sup>39</sup> *Instituce* v Československu vyšla v roce 1951, nelze však vyloučit, že ji Trtík mohl číst již dříve v němčině, v angličtině či v latině, mohl ji znát i z pracovních překladů či opisů překladu Jiřího Strejce Zábřežského,<sup>40</sup> které mohly být na evangelické fakultě k dispozici. Kalvín odmítá zobrazování Boha a náboženské zobrazování vůbec. Námitka, že nikdo přece neztotožňuje materiální zpodobení Boha s Bohem, je podle Kalvína lichá a vytváření obrazů a jiných zpodobení neospravedlňuje, neboť věřící postupně na modle ulpí svou myslí a svým srdcem. Pokud si vytvoříme obraz Boha, máme o něm navíc určitou představu, a i o to zřejmě Kalvínovi jde – Boha si nepředstavovat. V těchto myšlenkách se výklady Kalvína a Trtíka přibližují. Trtík sdílí i Kalvínovu radikalitu, míří ostře proti tradici náboženského zobrazování a uctívání ostatků a jiných předmětů, a podobně jako Kalvín jakékoliv teoretické zdůvodnění této praxe odmítá. Trtíkova argumentace se ubírá částečně jinudy než Kalvínova: v Návrhu katechismu svůj výklad doplňuje biblickými odkazy: Lv 19,4, Iz 2,18, Lk 16,13, 1Kor 8,4, Kol 3,5 (v *Základech víry* poté přibýly k uvedeným veršům Sd 2,11-12 a Sk 19,24-28 a byl vynechán 1Kor 8,4).<sup>41</sup> Kalvínem vybrané příklady – Dt 32,18n, Iz 40,18n, Jer 2,27, Ez 6,13, Abak 2,18n – Trtík nevyužil.<sup>42</sup> To může naznačovat, že se Kalvínem neinspiroval těsně či se jím neinspiroval přímo, nýbrž z druhotné literatury či jiných evangelických zdrojů. Kalvín také kritizuje pochopení obrazů s náboženskou tematikou jako

<sup>38</sup> Programové heslo „Dokončit českou reformací“ formuloval Karel Statečný na 1. zasedání I. sněmu CČS v roce 1924. Navazoval tím patrně na Masarykovo programové vyjádření „pokračovat v české reformaci“.

<sup>39</sup> Kalvín vykládá 2. přikázání v tomto biblickém znění: „Non facies tibi sculptile, nec similitudinem aliquam eorum quae sunt in coelo sursum, vel in terra deorsum, vel in aquis que in sub terra sunt. Non adorabis ea nec coles.“ Text se podobá z větší části vulgátnímu znění Deuteronomia, mírně odlišná je pouze tato část: „quae sunt in coelo sursum, vel in terra deorsum, vel in aquis que in sub terra sunt“. Význam je však stejný. Pro srovnání s vulgátním textem citováno podle CALVIN, Jean. *Christianae religionis institutio* [online]. Basileae: [T. Platteru & B. Lasium], 1536 [cit. 2019-06-21]. Dostupné z: <https://archive.org/details/christianaerelig00calv/page/52>, s. 53. Na Kalvína se zaměřuji proto, že Trtíkova argumentace je Kalvínově blízká, a *Instituce* byla také v Československu zřejmě nejlépe dostupná, a to i v češtině. Nicméně vzhledem k tomu, že Trtík ovládal také němčinu a angličtinu a studoval v Oxfordu (do angličtiny byl Bullinger hojně překládán už v době reformace), mohl číst i další zmíněné autory.

<sup>40</sup> Tento překlad vyšel v letech 1614-1615.

<sup>41</sup> TRTÍK. Návrh katechismu, čl. 198, *Základy víry*, čl. 244.

<sup>42</sup> Zákaz zobrazování Boha jako smysl výroku Ex 20, 4 Kalvínovy příklady přímo neobjasňují, stejně jako příklady zvolené Trtíkem. Ty jsou většinou novozákonního původu a hovoří o mamonu apod. (Mamon ve svém výkladu 1. přikázání označuje za nejvšeobecnější modlu na zemi Martin Luther. Srov. LUTHER, Martin. *Veškerý katechismus* [online]. [cit. 2019-06-21]. Dostupné z: [http://www.ecav.sk/files/user/v\\_katechismus.pdf](http://www.ecav.sk/files/user/v_katechismus.pdf), s. 7. Jinak se však Lutherův výklad 1. přikázání, jehož je Ex 20,4 součástí, ubírá jinudy).

prostředku náboženského vzdělání.<sup>43</sup> K tomuto účelu náboženského zobrazování se ve *Výkladu Desatera* Trtík nevyjadřuje.<sup>44</sup>

Podobnost s Trtíkovým výkladem najdeme i v *Heidelberském katechismu* Zachariáše Ursina z roku 1563, jehož (již několikátý) český překlad vyšel v roce 1949, tedy zhruba v době, kdy Trtík pracoval na *Výkladu Desatera*.<sup>45</sup> I *Heidelberský katechismus* klade ve výkladu 2. přikázání důraz na nezobrazování Boha: „Bůh ve druhém přikázání chce, abychom ho nijak nezobrazovali ani nectili jinak, než nařídil ve svém Slově.“<sup>46</sup> Modlářství je v *Heidelberském katechismu* vyloženo jako součást 1. přikázání a v obecnější rovině, než je tomu u Trtíka: „Člověk se dopouští modlářství, když místo nebo vedle jediného pravého Boha, který se zjevil ve svém Slově, vybájlil nebo má někoho jiného, v němž by skládal svou naději.“<sup>47</sup>

Z novějších výkladů reformované teologie mohl Trtík znát například *Výklad Desatera* Stanislava Čapka z roku 1929.<sup>48</sup> V úvodu kapitoly Umění a náboženství Čapek vysvětluje „ty věci“ z kralického překladu jako věci z tohoto světa pouze v případě „těch na zemi“, zatímco ty „na nebi svrchu“ a „u vodách pod zemí“ chápe jako vrstvy světa duchovního, nebe a peklo.<sup>49</sup> Zde můžeme najít částečnou podobnost s Trtíkovým výkladem v tom smyslu, že Trtík kralické „ty věci“ zřejmě

<sup>43</sup> Vzdělávatelnou roli obrazů naopak oceňuje Jan Hus. Srov. HUS, Jan. *Výklady (Výklad delší na Desatero přikázání)*. Praha: Academia, 1975, s. 127-128.

<sup>44</sup> Kalvín se problému idolatrie věnoval intenzivně. Víra v zázračnou moc obrazů, relikvií, rituálů a pod. je podle něj urážkou Boha a odvratem od něj. Takový názor najdeme také v Trtíkově *Výkladu Desatera*. Přehled Kalvínových argumentů proti idolatrii podává EIRE, Carlos M.N. *War against the idols: the reformation of worship from Erasmus to Calvin*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989, 325 s.

<sup>45</sup> První český překlad vyšel v roce 1783, další v letech 1885, 1896 a 1903.

<sup>46</sup> Text *Heidelberského katechismu* již ve vydání z roku 1563 doplňuje biblický aparát. Původní vydání uvádí pouze kapitoly, pozdější vydání doplňují i verše, popř. je doplněn celý biblický text. U článků 2. přikázání jsou citovány: Dt 4,15-16, Iz 40,18, Ř 1,23, Sk 17,29. V dalších článcích výkladu následují 1S 15,23, Dt 12,30, Mt, 15,9, Ex 23,24, Ex34,13, Nu 33,52, Dt 7,5, Dt 12,3, Dt 16,22, 2Kr 18,4, Jr 10,8, Abak 2,18-19, 2Pt 1,19, a 2Tm 3,16-17. Srov. *Catechismus Oder Christlicher Vnderricht, wie der in Kirchen vnd Schulen der Churfürstlichen Pfaltz getrieben wirdt* [online]. Heidelberg, 1563. Dostupné z: <http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/catechismus1563>, s. 67; srov. český překlad: *Heidelberský katechismus to jest křesťanské učení* [online]. Brno: Českobratrské nakladatelství, 1949. Dostupné z [cit. 2019-06-20]: <https://www.refo500.com/wp-content/uploads/2017/04/HC-czech.pdf>, čl. 96. *Heidelberský katechismus* doplňuje: „Výtvarnému umění se věnovati můžeme, avšak Bůh nemůže a nesmí býti naprosto nijakým způsobem zobrazován. Stvořené bytosti mohou býti ovšem zobrazovány. Bůh však zakazuje tvořiti a míti jejich obrazy proto, abychom je uctivali a jemu jimi sloužili.“ „Obrazy nemůžeme v chrámech trpěti ani proto, aby sloužily k poučení lidu, neboť nemáme býti moudřejší než Bůh, který chce, aby jeho křesťanstvo nebylo vyučováno němými modlami, nýbrž živým kázáním jeho Slova.“ Čl. 97,98. Pokud jde o podporu v biblických odkazech, je Trtíkův výběr od výběru *Heidelberského katechismu* odlišný stejně jako od výběru Kalvína.

<sup>47</sup> Tamtéž, čl. 95.

<sup>48</sup> Srov. ČAPEK, Stanislav. *Výklad desatera*. Praha: Seniorát ČCE, 1929.

<sup>49</sup> Zda a jak starověký Izrael rozlišoval svět duchovní a vezdejší je otázka, jejíž zodpovězení by při výkladu 2. přikázání mohlo mít svůj přínos.

vnímá jako „božstva“. Čapkův hlavní argument proti náboženskému zobrazování se však od Trtíkova liší, poukazuje hlavně na to, že „zhmotnělý duchovní svět nepůsobí na ducha, nýbrž toliko na smysly.“<sup>50</sup> Rozvádí tak stanovisko reformace, které charakterizuje jako „přesvědčení, že náboženský život je duchovní a vniterný. Náboženské zážitky nesmějí se zaměřovat se smyslovými dojmy.“<sup>51</sup> Konkrétní Čapkovou argumentací se Trtík přímo neinspiroval, jeho odůvodnění zákazu zobrazování Boha má jiné důrazy a ani náboženský prožitek není tématem, kterým by se Trtík nejen při výkladu 2. přikázání zabýval – jde mu především o koinónii, společenství.

## 5.2 Katolická teologie

Výklad 2. přikázání v Trtíkově *Výkladu Desatera* je kriticky namířen proti některým prvkům katolické náboženské praxe a teologické argumentaci, která je podpírá. Katolickou inspiraci Trtíkova výkladu bychom tedy mohli označit za negativní. Přesto je možné zmínit alespoň dva případy, které mohly v Trtíkově výkladu sehrát i úlohu pozitivní – první je překlad starozákonních knih Josefa Hegera, který vycházel po částech v letech 1931 – 1947, tedy v době, kdy Trtík na svém pojetí 2. přikázání pracoval. Heger překládá Ex 20,4 slovy „Neuděláš si obraz Boha...“<sup>52</sup> Druhou možností je katechismus Antonína Podlahy. Mezi Podlahovým a Trtíkovým přístupem k modlářství jsou rozdíly, ale najdeme i zajímavé shody. Modlářství, jehož výklad je v Podlahově katechismu součástí 1. přikázání, je zde charakterizováno takto: „Modlářstvím se prohřešuje, kdo nějaké věci stvořené božskou poctou prokazuje.“ Božskou poctou patrně můžeme rozumět klanění, neboť v dalším Podlahově článku čteme: „Bohu se klaněti jest prokazovati Bohu poctu, která pouze jemu, jakožto nejvyššímu Pánu, přísluší.“ Modloslužba je u Podlahy hříchem proti povinnosti klanět se Bohu společně s pověrou, hádáním, čarami a kouzly, se sva-

<sup>50</sup> ČAPEK. *Výklad Desatera*, s. 36. V závěru příslušné pasáže však Čapek konstatuje, že „dnešní evangelické církve“ se na umění dívají s větším pochopením a přiznává umění možnou pozitivní roli v duchovním životě. Obrazy a sochy s duchovní tematikou však musejí být „pravdivé“, „mravné“, „duchovní“, nesmějí být „předmětem náboženské úcty“ atd. ČAPEK. *Výklad Desatera*, s. 39 a 40. Už Kalvín ostatně vybízí umělce, ať „své obrazy upraví alespoň o něco slušněji“. KALVÍN. *Instituce*, s. 38.

<sup>51</sup> ČAPEK. *Výklad Desatera*, s. 39.

<sup>52</sup> Srov. *Písmo svaté Starého Zákona*. Díl I., Knihy dějepisné. Přel. J. Heger. Praha: Česká katolická charita, 1958, s. 181-182. Jako celek překlad vyšel v letech 1955-1958. Překlad Jana Hejčla z roku 1930 zní: „Neučiniš si sochy ani jakéhokoliv obrazu něčeho, co je shora na nebi nebo dole na zemi, nebo těch věcí, které jsou ve vodách pod zemí.“ Srov. *Bible česká: (Lidové vydání)*. Díl první, Knihy Starého zákona. V Praze: Nákladem „Dědictví sv. Jana Nepomuckého“, 1930, 135 s. I nový katolický překlad Bible, jenž je revizí a doplněním nekompletního překladu Bognerova, překládá Ex 20,4 opět tradičně: „Neuděláš si modlu, ani žádnou podobu toho, co je nahoře na nebi, dole na zemi nebo ve vodách pod zemí.“ Srov. *Pentateuch (Pět knih Mojžíšových): český katolický překlad*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006, 548 s.

tokrádeží, pokoušením Boha, zanedbáváním modlitby a bohoslužeb.<sup>53</sup> Můžeme si všimnout, že zatímco ve *Výkladu Desatera* Trtík hovoří o něčem, co je tvořeno člověkem, Podlaha hovoří o věcech stvořených. Tento rozdíl se však v Návrhu katechismu ztrácí, stvořené věci jsou zde doplněny. V Návrhu katechismu v článku o modle Trtík uvádí, že se těmto věcem nesmí sloužit jako Bohu, ve vlastním výkladu 2. přikázání pak ve stejné souvislosti hovoří o klanění a o bohopoctě, která je u Trtíka pravděpodobně právě klaněním.<sup>54</sup> Srovnáme-li vyjádření Podlahy a Trtíka o božské poctě/bohopoctě, kdy obě navíc znamenají klanění, můžeme předpokládat, že Trtík Podlahův katechismus znal a při práci na Návrhu katechismu se mohl Podlahovými formulacemi inspirovat.<sup>55</sup>

Můžeme však z těchto podobností vyvozovat náznak tendence ke smíření či dokonce sladění s katolickou věroukou v době tvorby Návrhu katechismu? *Výklad Desatera* je v oddíle o 2. přikázání ke katolické církvi silně kritický. Návrh katechismu takto adresný již není, nicméně vyjmenované objekty modloslužby míří z velké části stejným směrem. Víme však také, že Trtík v ČČS prosazuje odvrát od liberalismu a racionalismu, znovuobrací pozornost církve ke starověkým dogmatům, má větší pochopení pro náboženské tajemství, než tomu bylo u první generace církve. Ve výkladu 2. přikázání zachovává i „katolickou“ část o božstvech, a můžeme předpokládat, že při přípravě svého katechismu listuje desítky let starým katechismem katolickým. Ani s ohledem na další Trtíkův teologický vývoj mu však nelze přisuzovat pokusy o sblížování s katolickou naukou o obrazech, ostatcích či transsubstančiaci nebo s příslušnou náboženskou praxí. Trtíkova katolická inspirace, pokud jde o výklad modlářství, spočívá nanejvýš v uplatnění některých formulací při přetrvávajícím rozdílu v pochopení konkrétních projevů modlářství. Můžeme současně poukázat na to, že se Trtík ani ve *Výkladu Desatera* nevymezuje vůči katolické církvi programovým způsobem, ale zůstává u jednotlivých, pro něj nepřijatelných prvků katolické víry a nauky. Jestliže pak v Návrhu katechismu výslovně kritické výhrady vůči katolické církvi nenacházíme, lze to spíše než zmírnění nebo změně Trtíkova názoru na modloslužbu přičíst tomu, že se jeho katechismus nese v pozitivním, nikoli kritickém duchu.<sup>56</sup>

<sup>53</sup> PODLAHA, Antonín. *Výklad velikého katechismu katolického náboženství*. Praha: Dědictví sv. Jana Nepomuckého, 1900, s. 396, čl. 366, 364. Dostupné z [cit. 2019-06-20]: <http://librinostri.catholica.cz/download/PodlahaObrazkovy-OCR.pdf>, s. 99-107.

<sup>54</sup> Klanění ve *Výkladu Desatera* ani v Návrhu katechismu Trtík nespecifikuje. Mohl mít tedy na mysli skutečnou úklonu či proskýzezi, zároveň je však možné, že použil tento výraz v přeneseném, širším smyslu, případně ve smyslu obojím. V *Základech víry*, (čl. 243) je již bohopocta definována, a sice jako přiklání srdce.

<sup>55</sup> Z Podlahova výkladu přímo nevyplývá, zda výklad modlářství je výkladem Ex 20,3 nebo Ex 20,4.

<sup>56</sup> Trtík například neuvádí nic kritického o narození Ježíše z panny, dokonce je ani výslovně neodmítá. Podle něj zde biblické vyprávění vyjadřuje skutečnost, že: „Bůh si Ježíše formoval od jeho vzniku v dokonalé jednotě s ním.“ (čl. 106). Ježíš však „byl synem Josefovým a Mariiným“ (čl. 105).

### 5.3 Pravoslaví

Když Zdeněk Trtík ve *Výkladu Desatera* kritizuje uctívání obrazů a ostatků světců, na rozdíl od katolické církve se o pravoslaví výslovně nezmiňuje. Kromě tohoto mlčení však není jiný důvod usuzovat, že by Trtík vycházel v otázce 2. přikázání pravoslaví vstříc. Spíše se pravoslavím příliš nezabýval, role a vliv teologie pravoslaví v našem prostoru byly v té době malé a konzervatismus pravoslavné teologie byl Trtíkovi, zaujatému moderní evangelickou teologií, vzdálený. Přesto je důvodné předpokládat, že byl seznámen také s pravoslavným pochopením modlářství tak, jak je vyloženo v Gorazdově *Pravoslavném katechismu*. Gorazdův výklad modlářství (u něj součást výkladu 2. přikázání), je Trtíkovi výkladu pojmu modla v Návrhu katechismu blízky: „Modlářství spočívá v tom, že se lidé místo Bohu klanějí přírodě nebo i věcem rukou lidskou zhotoveným.“<sup>57</sup> Rozdíl spočívá hlavně v tom, že Gorazdův katechismus hovoří o klanění, zatímco Trtíkův o službě Bohu. Ve vlastním výkladu 2. přikázání Trtík však již hovoří o bohopoctě, což je u něj zřejmě právě klanění, které v *Základech víry* definuje jako přiklání srdce. Dá se tedy říci, že v tomto obecném vyjádření se Trtíkův a Gorazdův pohled nijak neliší. Liší se však v jeho aplikaci, neboť ikony, konkrétní příklad uvedený v Gorazdově výkladu 2. přikázání, jsou z možnosti modlářství v pravoslaví vyjmuty. Pravoslaví také, podobně jako církev katolická, se zřetelem k rozlišování typů náboženského uctívání uznává i uctívání ostatků světců.<sup>58</sup> Otázka předpodstatných živlů při večeři Páně, jiné položky Trtíkova výčtu možných předmětů modloslužby, se pravoslaví přímo nedotýká. Trtíkovi námitku proti uctívání předpodstatných živlů v katolické církvi však můžeme vztáhnout i na proměněné živly pravoslavné, protože Trtíkovi v této námitce nešlo primárně o kritiku principu transsubstanciacie (který rovněž neuznává), nýbrž o božskou úctu prokazovanou matérii nahrazující či prostředkující přítomnost Boha. Nepochybnou shodou je Gorazdův dovětek o lakomství a požívačnosti, které můžeme ztotožnit s mamonem ve výkladu Trtíkově. Jedná se však o shodu nadkonfesní a není důvod se domnívat, že by Trtík odmítnutí mamonu čerpal právě z pravoslaví. Podobně jako v případě Podlahova katechismu tedy můžeme předpokládat, že Trtík znal Gorazdův výklad pojmu modla, hlubší spřízněnost mezi Trtíkovým a Gorazdovým postojem ke 2. přikázání však nenajdeme.

---

<sup>57</sup> GORAZD. *Pravoslavný katechismus* [online]. 2. vyd. Praha: ER PC, 1950. Dostupné z [cit. 2019-06-20]: [http://pravoslavi.cz/katechismus/Gorazdov\\_pravoslavnny\\_katechismus.pdf](http://pravoslavi.cz/katechismus/Gorazdov_pravoslavnny_katechismus.pdf), čl. 513.

<sup>58</sup> Trtík nepochybně argumentaci různými typy úcty znal, ale podobně jako Kalvín zřejmě nevěřil, že je v praxi takové rozlišení důsledně uplatňováno.

## 5.4 Shrnutí

Jaké konkrétní prameny Trtíka při výkladu 2. přikázání inspirovaly, s jistotou nelze určit. Nejvíce se však shoduje se stanoviskem reformovaným, s oporou zejména v Kalvínově výkladu a *Heidelberském katechismu*. Trtíkův svébytně rozpracovaný příklon k jedné ze dvou základních vykladačských tradic souvisí s jeho teologickou orientací. Důraz na osobní vztah k Bohu a odmítnutí zpředměťujícího myšlení v teologii jsou se zákazem zobrazování Boha ve zřetelném souladu.<sup>59</sup>

## 6. Přijetí a odezva Trtíkova výkladu 2. přikázání v ČČS

V době, kdy Zdeněk Trtík psal svůj *Výklad Desatera* a poté Návrh katechismu, byla nejčtenější Biblí v ČČS *Bible kralická*, kterou také Trtík použil jako svou vykladačskou předlohu a která Ex 20,4 jako zákaz zobrazování Boha nepřekládá. Trtíkův výklad proto mohl zapůsobit překvapivě. Vzhledem k tomu, že se po celocírkevních diskuzích nad novým katechismem formulace výkladu nezměnila, můžeme předpokládat, že souvislost 2. přikázání se zákazem zobrazování Boha byla v církvi známá a přijímaná. Zdrojem tohoto zázemí by podobně jako u Trtíka samotného mohl být zejména *Heidelberský katechismus*. Svou roli v bezproblémovém přijetí<sup>60</sup> Trtíkova výkladu mohlo hrát i to, že v době tvorby katechismu už početně sílila druhá generace členů církve, pro které byla ČČS většinou církví první, a proto nemuseli být orientováni katolickou tradicí, která Ex 20,4 jako zákaz zobrazování Boha nevykládala. V celocírkevní diskusi nad novým katechismem mohl také výklad jednoho z přikázání Desatera vyvolat jen malou pozornost – připomeňme si, že v ČČS se Desaterem až do Zdeňka Trtíka (a téměř současně i Františka Kováře) nikdo nezabýval. I Trtíkův hlavní zájem je především eklesiologický.<sup>61</sup>

## 7. Další výklady 2. přikázání v ČČS(H)

### 7.1 Výklad Františka Kováře

Ve stejné době, kdy psal Trtík *Výklad Desatera* a Návrh katechismu, napsal svůj výklad Desatera jako oddíl *Malé bible* také František Kovář. Přikázání cituje podle

<sup>59</sup> Zákaz zpodobování božstev z Trtíkova výkladu do jeho personalistické interpretace 2. přikázání nezapadá. Trtík také tento tématický okruh ve svém výkladu upozadňuje, respektive kde můžeme soudit, že hovoří o božstvech, jedná se skutečně spíše o božstva než o jejich zpodobeniny.

<sup>60</sup> Na bezproblémové přijetí lze usuzovat z toho, že se formulace z Návrhu katechismu v diskuzích změnily jen málo a změny mají spíše zpřesňující či vysvětlující charakter. Stežejní formulace o nezpodobování Boha nebo božstev zůstala beze změny.

<sup>61</sup> Spolková a jiná praktická činnost, na které byla církev do značné míry postavena, byla znemožněna a těžší životní církve se muselo přenést jinde – do kostela a k teologii. Ve změněných okolnostech bylo nutné najít nový smysl a charakter církve. Srov. VOGEL, Jiří. Služba laiků v ČČSH – projekt. *Theologická revue*, 2015, 86, s. 46-53; Perspektivy a poslání církve v současné společnosti. *Theologická revue*, 2015, 86, s. 36-45; Struktura identity ČČSH. *Theologická revue*, 2015, 86, s. 389-396 apod.

*Bible kralické*, v nezkráceném znění. Jednotlivá přikázání pak vykládá v Poznámkové části. U 2. přikázání uvádí: „Zapovídá se modloslužba, odmítá se i zobrazování Boha ...“<sup>62</sup> Výklad je velmi stručný. Kovář neobjasňuje, co přesně míní modloslužbou, ani nenaznačuje cestu od kralického překladu k zákazu zobrazování Boha. V době práce na *Malé bibli* – vyšla v roce 1953 – nemohl ještě číst Návrh katechismu, ale mohl znát Trtíkův názor na 2. přikázání z *Výkladu Desatera*. Není však příliš pravděpodobné, že by jej Trtíkovu pojetí tak rychle a zásadně ovlivnilo, pokud by zároveň nezapadalo do již existujícího Kovářova povědomí o spojení zákazu zobrazování Boha s 2. přikázáním. Spíše lze předpokládat, že Kovář již byl ovlivněn stejnými zdroji, z jakých se inspiroval také Zdeněk Trtík, a skutečnost, že necítil potřebu své pojetí blíže vysvětlit, naznačuje, že takové povědomí předpokládal i u svých čtenářů.

## 7.2 Výklad Rudolfa Medka

Desatera se v roce 1990 v rámci svého katechismu dotkl také Rudolf Medek.<sup>63</sup> Vychází rovněž ze (zkráceného) znění *Bible kralické* – 2. přikázání uvádí v tomto znění: „Neučiníš sobě podobenství čehokoliv, aby ses tomu klaněl.“<sup>64</sup> Není jisté, zda tomuto výroku Medek rozuměl jako zákazu zobrazování Boha nebo božstev, protože Desatero pouze vyjmenovává, ale nevykládá. Můžeme však říci, že zobrazení Boha do takto vymezeného okruhu spadá, stejně jako zpodobení božstev. Medek sám však uvádí jen to, že jeho katechismus je „věčně ... ve shodě“ se *Základny víry* a vůči Trtíkovu pojetí 2. přikázání se nijak nevymezuje.<sup>65</sup>

<sup>62</sup> KOVÁŘ, František. *Malá bible. Výbor hlavních míst z knih Písma svatého Starého i Nového Zákona. Díl I.* Praha: Blahoslav, 1953, s. 390. Kovář, v letech 1946-1961 patriarcha ČČS, byl v pojednávání době podobně jako Trtík stoupencem biblické teologie a na stránkách *Náboženské revue* tento směr obhajoval. Srov. KOVÁŘ, František. K naší theologické orientaci. *Náboženská revue*, 1954, 25, s. 274-292.

<sup>63</sup> MEDEK, Rudolf. *Katechismus v duchu církve československé husitské.* Praha: Blahoslav, 1990, s. 66. Medek použil *Bibli kralickou* přes oficiální doporučení církve používat pro podobné účely *Český ekumenický překlad*. Blíže k tomuto rozhodnutí srov. SÁZAVA, Zdeněk. K otázce závaznosti biblického překladu. *Theologická revue*, 1980, 51, s. 65 a 66.

<sup>64</sup> Ze samotného kralického překladu není snadné s jistotou stanovit, zda se zapovídá klanění „těm věcem“ ze tří sfér světa, anebo jejich „rytinám“. Zdá se však, že zapovězeno je již i samo zpodobení s tím, že druhá část výroku může zapovídat jak klanění „těm věcem“, tak jejich rytinám. Ze zkráceného znění vyplývá spíše zákaz zpodobování čehokoliv za účelem klanění se tomu. (Ani hebrejský originál není v tomto ohledu úplně jednoznačný).

<sup>65</sup> Srov.: tamtéž, str. 5. Trtíkův Návrh katechismu byl nejprve předložen k celocírkevní diskuzi a s úpravami byl v roce 1958 přijat jako katechismus ČČS pod názvem *Základy víry Církve československé*. Na VI. sněmu ČČSH v roce 1971 byly *Základy víry* přijaty jako závazný věroučný dokument.



### 7.3 Výklad Vladimíra Kubáče

Vladimír Kubáč věnoval Desateru v roce 1990 celou publikaci.<sup>66</sup> V úvodu vysvětluje svou motivaci takto: „Předkládám celé církvi nové znění Desatera a jeho výklad, neboť od posledního jeho vydání uplynulo téměř čtyřicet let a za tu dobu se mnohé změnilo a ztratilo svůj smysl a cíl. Ano i v církvi.“ Vzhledem k dataci můžeme předpokládat, že starým zněním Desatera Kubáč míní *Bibli kralickou* a starým výkladem výklad Zdeňka Trtíka ze *Základů víry*. Znění příkázání Kubáč volí – v souladu se směrnicemi církve – podle *Českého ekumenického překladu*. Používá zkrácenou verzi: „Nezpodobníš si Boha čímkoliv, aby ses tomu klaněl.“<sup>67</sup> Kubáč tedy vykládá pod silným „reformovaným“ vlivem.<sup>68</sup> Kde je v Trtíkově výkladu sklouben přístup „katolický“ (zákaz zpodobování božstev) a „reformovaný“ (zákaz zpodobování Boha) do celku, v němž zákaz zpodobení Boha může být křesťanskou variantou zákazu zpodobování božstev („těch věcí“ z kralického překladu),<sup>69</sup> Kubáč je svou vykladačskou předlohou orientován výlučně na zákaz zobrazení Boha. Jak argumentuje ve prospěch svého pojetí? „Příkaz nezobrazit si Boha zpodoběním ničeho má starobylý původ a svébytný ráz. V dávných dobách, kdy člověk byl na nižším stupni vývoje, přikládal těmto věcem mnohem větší význam. Výtvarné umění souviselo přímo s magií, která měla zajistit přítomnost neviditelného ‘božského’ fluida v soše. Tam, kde byla socha, tam bylo i božstvo, které tato socha reprezentovala.“ Kubáč připomíná i další magické úkony, ale těžiště jeho výkladu můžeme vidět zde: „V druhém příkázání nešlo jen o zpodobení jakéhokoli božstva, ale přímo samého Hospodina (Dt 4,12.15). Tento Bůh však nemůže být žádným způsobem zobrazen ani zpodobněn, jak ukazují i sžiravá slova prorocké kritiky proti bezduchým modlám a jejich tvůrcům (Iz 40,18-20 44,9-20 46,5-8 Jr 10,1-9). ... Proti jiným národům, které vzhlížely k obrazům či sochám božstev, byl Izrael odkázán pouze na slyšení Hospodinova slova (Dt 6,5 sr 30,14). ... Hospodin je Bůh všudypřítomný. Nelze jej spoutat žádným prostorem... Dnešní člověk bude nakloněn k tomu, že si bude vytvářet podobu Boha k svému obrazu, který by měl pochopení pro jeho slabosti. Tím si zároveň zpodobňuje místo živého Hospodina obraz dobrotivého, leč zcela neškodného ‘pánbíčka’ (Jr 10,5) ... Mýlí se tedy každý,

<sup>66</sup> KUBÁČ, Vladimír. *Desatero a jeho výklad*. Praha: Blahoslav, 1990. 23 s.

<sup>67</sup> 1. vydání ČEPu vyšlo v roce 1979. Na tomto biblickém překladu spolupracoval i Vladimír Kubáč.

<sup>68</sup> Připomeňme si, že jiné překlady „reformované“ linie, které v Ex 20,4 hovoří o zákazu zobrazování Boha, zároveň zachovávají druhou část výroku v doslovnější podobě.

<sup>69</sup> „Ty věci“ z kralického překladu je možné vyložit jako božstva na základě předpokladu, že pokud něčemu vytvoříme zpodoběninu, které se hodláme klanět, je „ta věc“ již předtím naším božstvem. Podobně např. PRUDKÝ. Duo loci vel locus duplex unanimes, s. 113-117.

kdo obrací svou zbožnost k čemukoli, co je tvořeno lidskýma rukama a má pomíjivou hodnotu.“<sup>70</sup>

Ve vlastním výkladu se Kubáč vůči Trtíkově názoru i částečně vymezuje – 2. přikázání sice vnímá, stejně jako Trtík, jako úzce navazující na 1. přikázání, ale na rozdíl od Trtíka podle něj „není jeho rozvitím či dokončením“. Ze všech Trtíkových myšlenek z výkladu 2. přikázání Kubáč připomíná tuto jedinou a odmítá ji. Důvod by měl být tedy pro Kubáče závažný, není však výslovně uveden. Je možné, že zdůrazňuje samostatnost 2. přikázání proto, že mu tento krok usnadňuje přesunutí těžiště výkladu ze zákazu zobrazování božstev na zákaz zobrazování Boha, jak mu ukládá jeho předloha, *Český ekumenický překlad*? V předchozích výrocích (Ex 20,3) se hovoří o božstvech a (Trtíkovo) zdůraznění toho, že Ex 20,4 pokračuje v tomto tématu, by zde nemuselo být optimální.

Kubáč ve svém výkladu rozebírá problém zobrazování Boha, nikoliv vztah zákazu zobrazování Boha a výroku Ex 20,4. Poukaz na starobylý původ příkazu nezobrazovat Boha a na jeho svéráz přímo nezdůvodňuje posun v důrazu samotného přikázání. Argument biblickým odkazem na Dt 4 je sporný – ani skutečnost, že Izrael Boha na Chorébu neviděl, nepůsobí jako výklad Ex 20,4, a především Kubáč svou pozornost končí u Dt 4,15, ale navazující verše až do Dt 4,18, respektive 19 jasně hovoří o tom, že si člověk nemá vytvářet zpodobení (v ČEPu sochy) všech vyjmenovaných věcí a klanět se tomu, co vytvořil Hospodin. Právě tato pasáž by přitom jako vysvětlení výroku Ex 20,4 (případně Dt 5,8) mohla být přínosná. Příliš však neposlouží výkladu Ex 20,4 tak, jak jej vyjadřuje *Český ekumenický překlad*, s kterým pracuje (a na němž spolupracoval) Vladimír Kubáč. Není vyloučeno, že verše z Deuteronomia necituje záměrně.

Přes jednoznačnou orientaci své biblické předlohy na zákaz zobrazování Boha Vladimír Kubáč nakonec ve svém výkladu hovoří rovněž o božstvech (ne o jejich zobrazování).

#### 7.4 Výklad Petra Šandery

Zatím posledním příspěvkem k pochopení 2. přikázání v CČSH je výklad Petra Šandery v publikaci *Základní texty duchovního života* z roku 2016.<sup>71</sup> Šandera rovněž vychází z *Českého ekumenického překladu*, a v jeho výkladu je proto dominantním motivem zákaz zobrazování Boha.<sup>72</sup> Také Šandera se výkladu zhostil nejprve pou-

<sup>70</sup> KUBÁČ. *Desatero a jeho výklad*, s. 11-12.

<sup>71</sup> Srov. BUTTA, Tomáš, ŠANDERA, Petr. *Základní texty duchovního života. Výklad Vyznání víry, Desatera a Modlitby Páně*. Praha: Církev československá husitská, 2016, s. 71-79.

<sup>72</sup> *Český ekumenický překlad* má na pochopení 2. přikázání u nás nepochybně významný vliv. Již několik desítek let jde o nejpoužívanější biblický překlad, a tato skutečnost „reformované“ pojetí (navíc s unikátním zněním druhé části výroku Ex 20,4) zafixovala v širokém povědomí. Univerzálně orientované pochopení přikázání,

kazem na starověká božstva: přikázání „míří proti kultickým sochám a reliéfům běžným ve všech starověkých kulturách jako způsobu přebývání božstev na zemi.“ Od božstev k nezobrazování Boha přechází takto: „Boží lid uctívá Boha, který je zcela jiný. Proto tak činí také jiným způsobem.“ Argumentem proti zobrazování Boha je jeho nezobrazitelnost, nepostižitelnost prostředky lidské mysli.

Šandera věnuje určitou pozornost ikonám, příslušné koncilní dokumenty shrnuje tak, že podle nich vtělení přináší zobrazitelnost. V Šanderově výkladu je jasně patrný vliv reformované teologie<sup>73</sup> a biblického personalismu – všimnout si můžeme například poukazu na souvislost Boží nepostižitelnosti se způsobem, jakým Bůh komunikuje s člověkem: „Bůh se zjevuje ve svém Slovu. ... Biblický Bůh se konkretizuje ... ve své lásce ... v příběhu Ježíše z Nazareta. Jediný legitimní obraz Boží představuje Kristus.“<sup>74</sup>

Uvedený stručný přehled výkladů 2. přikázání vydaných v ČČS(H) od Trtíkova *Výkladu Desatera* a *Návrhu katechismu do současnosti* ukazuje rostoucí příklon vykladačů k „reformované“ tradici výkladu, kterou v ČČS(H) poprvé uplatnil Zdeňk Trtík a kterou významným způsobem podpořilo znění Ex 20,4 podle *Českého ekumenického překladu*. I přikázání vyložené jako zákaz zobrazování Boha však v praxi někdy následuje výklad, který míří zpět do jeho původního, širšího vyznění a hovoří o modloslužbě v obecnější rovině.

## Závěr

Zdeňka Trtíka při jeho práci na výkladu 2. přikázání ovlivnila teologie biblického personalismu, kterou převzal zejména od Emila Brunnera a svébytně ji rozvíjel. Zákaz zpodobování Boha silně souzní s odmítnutím zpředměťujícího myšlení v křesťanské víře a teologii. Žádné materiální nebo myšlenkové prostřednictví nemůže podle Trtíka nahradit osobní vztah k Bohu. Uctívání takových prostředků se rovná uctívání model. Spojení myšlenek biblického personalismu s jedním z přikázání Desatera naznačuje, že zpředměťující myšlení zde není pouhým omylem, nýbrž nabývá povahu hříchu. A vždy je míjením Božího Ty.

Druhý motiv Trtíkova výkladu, zákaz zpodobování božstev, je ve srovnání s motivem zákazu zpodobování Boha upozaděn. Trtík jej pravděpodobně chápe jako sekundární, primární je neuctívání božstev samotné. Zpodobování božstev se

---

jak je u nás reprezentuje například *Bible kralická*, bylo zatlačeno do pozadí. Můžeme si všimnout, že dokonce katolická církev uvádí ve svém katechismu na internetu znění Ex 20,4 podle ČEPu, ačkoliv ani stará, ani nová Vulgáta jej tak nepřekládají a katolická církev náboženské zobrazování apriori neodmítá. Srov. [cit. 2019-06-20]: <http://www.katechismus.cz/desatero.php>.

<sup>73</sup> Šanderův výklad 2. přikázání je zřetelně ovlivněn již zmíněným výkladem Lochmanovým.

<sup>74</sup> BUTTA, ŠANDERA. *Základní texty duchovního života*, s. 77. Stejnou myšlenku vyjadřuje Trtík ve *Výkladu Desatera* – člověk byl stvořen k Božimu obrazu, ale nedostal této úloze, kterou naplňuje Ježíš. TRTÍK. *Výklad Desatera*, s. 23.

navíc zvláště nestřetává s principy personalistického myšlení. Díky zachování tohoto motivu však Trtíkův výklad zůstává ukotven v překladu *Bible kralické*, a zároveň je svým způsobem ekumenický: čerpá především z reformované teologie akcentující zákaz zobrazování Boha, avšak stále v jeho výkladu zaznívá i širší sdělení Ex 20,4, které je blízké katolické i pravoslavné tradici. Zároveň i tyto dvě tradice souvislost zákazu zobrazování Boha s Ex 20,4 znají, byť ji nerozvíjejí stejným způsobem jako teologie reformovaná. Žádná z velkých církví vůči tomuto pochopení Ex 20,4 nezaujímá zásadně odmítavý postoj, i když mu poněkud odlišně rozumějí a na praxi těchto církví má odlišný vliv.

Další výklady 2. přikázání v CČS(H) se použitím *Českého ekumenického překladu* jako předlohy ještě těsněji přimykají k pochopení Ex 20,4 jako zákazu zobrazování Boha. Přestože takto pojatý překlad a výklad může působit jako zúžení původního rozsahu přikázání, zdůvodnění takové interpretace není snadné nalézt.<sup>75</sup> Objasnění rozdílu mezi překladem Ex 20,4 podle *Kralické bible* a podle *Českého ekumenického překladu*, respektive objasnění cesty od hebrejského výroku Ex 20,4 k jeho pochopení jako zákazu (výlučného) zobrazování Boha by proto bylo přínosné.

*Tato studie je výstupem z projektu SVV č. 260 356 řešeného na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy.*

---

<sup>75</sup> Blíže k tématu překladu Ex 20,4 podle ČEPu srov.: FRANKOVÁ. K problematice výkladu Ex 20,4 jako zákazu zobrazování Boha.

# FEMINISTICKÁ TEOLOGIE OSVOBOZENÍ V KRITICKÉM DIALOGU S POSTKOLONIÁLNÍ PERSPEKTIVOU

KATEŘINA MAJEROVÁ

TEOLOGICKÁ FAKULTA JIHOČESKÉ UNIVERZITY V ČESKÝCH BUDĚJOVICÍCH

THE FACULTY OF THEOLOGY, UNIVERSITY OF SOUTH BOHEMIA

IN ČESKÉ BUDĚJOVICE

*katuska.majerova@seznam.cz*

## FEMINIST LIBERATION THEOLOGY IN CRITICAL DIALOGUE WITH A POST-COLONIAL PERSPECTIVE

**Abstract:** In connection with the events after the Second Vatican Council, the emergence of feminist theology, which aims to reflect the experience of women who have been marginalized and are invisible in traditional theology. Within the framework of feminist theology, the direction of feminist theology of liberation, which, as contextual theology, links visions of gender equality with visions affecting social, political and ecological areas, is also divided. Against the background of the accentuating virtues, relationship and reciprocity thematize the need to overcome hierarchical inequalities at the level of creation in order to improve the status quo. However, feminist liberation theology and feminist theology as such, in view of the explicit interest in reflecting women's experience, face critical reflection, particularly from post-colonial studies, which emphasize the need to focus not only on gender-related relations, but also on ethnicity, sexuality and class in a specific historical-social context. Taking into account the context that results in the declaration of diversity, post-colonial studies and, as a consequence, the established post-colonial feminist theology, accentuate the need to disrupt the monolithic image of women's experiences created by feminist theology and western feminism and replace it with real women's everyday experiences that are differentiated. In a sense, postcolonial feminist theology poses a challenge to feminist theology which, through the creation of new theological narratives, can contribute to the creation of universality based on diversity.

**Keywords:** feminist theology; criticism; postcolonialism; difference; experience

TEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2019, Vol. 90, No. 3: p. 309 – 318.

Feministická teologie, jejíž počátek se datuje kolem roku 1960, v sobě explicitně zahrnuje setkání teologie s feminismem. Podobně jako feministické hnutí, ani feministická teologie není směrem jednolitým, nýbrž existuje diferenciovaně, pouze v plurálu. Stejně tak jako feminismus i feministická teologie si klade za cíl reflektovat nejen teorii, ale i praxi, tj. uskutečňuje se v různých kontextech, v akademické i aktivistické rovině.<sup>1</sup> Směry křesťanské feministické teologie se

<sup>1</sup> Knotková-Čapková, Blanka. „Úvod: Ke genderové analýze náboženství“ in *Obrazy ženství v náboženských kulturách*. 2008. s. 5 – 15.

ve posledních desetiletích pak staly globálním a ekumenickým hnutím, jež má za cíl včetně esenciálního antidiskriminačního a emancipačního apelu reprezentovat kulturní, politické i náboženské perspektivy. Feministická teologie tak ve svém důsledku neabstrahuje teologii z života lidí, nýbrž se pokouší reflektovat náboženskou zkušenost v kontextu každodenní činnosti a života. Jinými slovy lze říci, že feministická teologie přivádí pohromadě akademiky, aktivisty, křesťany všech denominací, tj. ženy i muže rovně, s cílem transformovat nerovnosti a pokračovat ve zvěsti naděje evangelia.<sup>2</sup> Jako taková tak nereflektuje pouze praxi, ale snaží se být i transformativní formou praxe, jež je tvarována kontextem.<sup>3</sup>

Právě kontext a snaha realizovat teologii „zdola“, tj. východiskem je situace marginalizovaných, lze označit jako paradigma směrů křesťanské feministické teologie, a sice feministické teologie osvobození. Feministická teologie osvobození, ačkoliv byla „zrozena“ stejně tak jako myšlenky feministické teologie koncem roku 1960, etablovala se zejména v souvislosti s teologií Latinskoamerickou, politickou teologií v Evropě i teologií „černou“ v Severní Americe.<sup>4</sup> Podobně jako další teologie osvobození i feministická teologie osvobození uchopuje každodenní zkušenost, jakožto nástroj kritiky a rekonstrukce reality.<sup>5</sup> V centru jejich zájmu je pak zejména zkušenost žen, kterou na pozadí revize tradiční teologie akcentují jako zneviditelnovanou a marginalizovanou, tj. reflexe zkušenosti žen je stěžejním předmětem feministické teologie osvobození. Úkolem feministické teologie osvobození je pak zejména znovupromyšlení obsahů víry ve formě reinterpretace tradice a náboženských textů spolu s uplatněním feministické kritiky skrze revizi témat, související s genderovou otázkou.<sup>6</sup>

Právě tato revize a explicitní zacílení se na zkušenost žen, reprezentuje záměr feministické teologie osvobození a sice obnovení plnohodnotného statusu lidství žen a osvobození od těch společenských a církevních struktur, jež utlačují znevýhodněné. „...*Nestaví na ideálu neutrality, ale otevřené straní všem marginalizovaným a znevýhodněným, a proto straní ženám.*“<sup>7</sup> V perspektivě feministické teologie osvobození se osvobození odehrává v tomto světě, skrze aktivní participaci a zpo-

<sup>2</sup> Beattie, Tina. *Feminist Theology: Christian Feminist Theology*, Encyclopedia of Religion [online]. 2005. [cit. 20.6.2019]. Dostupné z <https://www.encyclopedia.com/environment/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/feminist-theology-christian-feminist>

<sup>3</sup> Björkgren, Malena. *Liberation Theology and Feminist Theology: Similarities and Differences*, Mozaik č.1.2004.

<sup>4</sup> Opočenská, Jana. *Z povzdálí se dívaly také ženy. Výzva feministické teologie*. 1995.

<sup>5</sup> Björkgren, Malena. *Liberation Theology and Feminist Theology: Similarities and Differences*, Mozaik č.1. 2004.

<sup>6</sup> Ruether, Rosemary Radford. „The emergence of Christian feminist theology“. In: *The Cambridge Companion to Feminist Theology*. 2004.

<sup>7</sup> Opočenská, Jana. *Z povzdálí se dívaly také ženy. Výzva feministické teologie*. 1995. s.8.

chybnění hegemonie a hierarchie, jež v důsledku zapřičiňuje i sociální nerovnost na úrovni stvoření. Přestože se feministická teologie osvobození explicitně zaciluje na reflexi zkušenosti žen, spolu s revizí a demystifikací obrazu žen v náboženských textech, své vize si klade za cíl vztahovat i k mužům a celému veškerenstvu, zejména v podobě prosazování ekologické perspektivy.<sup>8</sup> Cílem jejího teologického úsilí je tak deklarovat ústřední myšlenky vztahovosti a vzájemnosti, jež odkazují k lásce k Bohu.<sup>9</sup> „ *Pod jedním Pánem (1K 8,6 , 12,5) jsou si všichni rovni (Ga 3,28). Bratrství a sesterství Ježíše Krista, kde jeden nepanuje nad druhými, vylučuje každý rasismus, nýbrž i každý sexismus (znevýhodňování člověka kvůli jeho pohlaví).*“<sup>10</sup>

Skrze narušení dualit spojenými zejména s dichotomiemi duše a těla, přírody a kultury tak feministická teologie osvobození zdůrazňuje sounáležitost, propojenost a vzájemnou závislost, jež je odvozena zejména ze vztahu člověka k Bohu. Feministická teologie osvobození tak mimo jiné upozorňuje na dynamický proces záchran, jež se neodehrává odtržen od světa a vyžaduje lidskou participaci, ke které člověka zmocnil Bůh. Následováním příkladu Ježíše Krista, v němž spatřují revolucionáře a narušitele patriarchálních a hierarchických struktur společnosti, tak feministická teologie osvobození zdůrazňuje reciproční vztah člověka ke stvoření a k druhým, jehož předobrazem je právě vztah k Bohu. Bůh, v perspektivě feministické teologie osvobození milující a starostlivý, je pak s člověkem spojen skrze každodennost, tj. je přítomen v každodenním životě. V pojetí feministické teologie osvobození se tak transcendence uskutečňuje paralelně s imanencí, tedy transcendence je radikální imanence, nalézající svůj stěžejní smysl v angažovanosti, vzporu vůči nerovnosti a útlaku.<sup>11</sup>

V kontextu zohlednění i jiných forem marginalizace a útlaku se tak feministická teologie osvobození profiluje v konsensu s dalšími teologiemi osvobození, tematizující touhu po sociální spravedlnosti ve světě, budování míru, službu druhému a transnacionální solidaritu, vztahující se k úzu lásky k bližnímu jakožto paradigmatu feministické teologie osvobození.<sup>12</sup> „ *Teologie osvobození, jako každá opravdová teologie, se rodí ze spirituality, tj. ze setkání s živým Bohem v dějinách.*

<sup>8</sup> Feministická teologie osvobození v kontextu sensitivity vůči přírodě a stvořenému světu, jež je nutné chránit, užívá myšlenek ekofeminismu. Ekofeminismus, jeden ze směrů feminismu, ve svých argumentech nachází paralelu mezi útlakem žen a nadvládou nad přírodou. Je to pak právě hierarchie mezi přírodou a kulturou, jež se projektuje do nadvlády člověka nad přírodou, vůči níž se směry ekofeminismu vymezují a zdůrazňují nutnost obnovení vztahů napříč stvořením s cílem akcentovat angažovanost člověka ve světě, zejména ve formě ochrany a péče o stvoření. Srov. Opočenská, Jana. *Z povzdálí se dívaly také ženy. Výzva feministické teologie*, s. 129

<sup>9</sup> Heyward, Carter. *Und sie rührte sein Kleid an*, 1987.

<sup>10</sup> Pöhlmann, Horst, Georg. *Kompendium evangelické dogmatiky*. 2002.s. 387.

<sup>11</sup> Sölle, Dorothee. *Gott denken. Ein führung in die Theologie*. 1992.

<sup>12</sup> Srov. Tamtéž.

*Teologie osvobození se zrodila, když byla víra konfrontována s nespravedlností vůči chudým.*<sup>13</sup>

Právě skrze ekologické, ekonomické a politické přesahy feministická teologie osvobození akcentuje nutnost teologické reflexe každodennosti, v rámci které realizuje nezbytnost odmítnutí sexismu a systematického vyloučení žen spolu s dalšími formami útlaku a bezpráví páchaného na druhých. Včetně aktivního zacílení se na sociální realitu feministická teologie osvobození skrze induktivní metodu v rámci exegetické práce reinterpretuje momenty Bible, jež v důsledku mají za následek marginalizaci a vyloučení předně žen, namísto zohlednění její stěžejní role v rámci pastorální činnosti a sociální službě.<sup>14</sup> Spolu s biblickým textem a kontextem tak feministická teologie osvobození zohledňuje i hledisko sociální, tj. kontext, v rámci kterého se biblický text interpretuje. Bibli pak považuje za text spadající do patriarchální kultury, psaný androcentrickou řečí, přičemž stěžejní úlohou feministické teologie osvobození je reinterpretace utlačujících momentů s cíle zdůraznit zejména subverzivní momenty, jež mohou napomoci aktualizovat biblická poselství a zpřístupnit je ženám.<sup>15</sup> Explicitní cíl feministické teologie osvobození dekonstruovat mytizující obraz ženy v náboženských textech spolu s odmítnutím vnímání žen jako těch „druhých“<sup>16</sup>, jako doplňkového bytí, a připsování jim nižšího statusu je tak v důsledku aktivní snahou redefinovat sociální roli žen a zdůraznit jejich plnohodnotné bytí, jejich stvoření rovněž jako Imago Dei.<sup>17</sup> Nezbytným důsledkem úvah feministické teologie osvobození je pak realizace takové antropologie, jež se bude zacílovat na rehabilitaci obrazu žen, jejich zkušenosti i spirituality.

Ačkoliv se tak feministická teologie osvobození zavazuje reflektovat nejen zkušenost žen, nýbrž zkušenost i všech marginalizovaných a vyloučených, stále se pohybuje zejména v kontextu stranickosti pro ženy. Právě tato stranickost zacilující se na ženy je však důvodem mimo jiné kritické reflexe ze strany dalších směrů feministické teologie a feminismu vůbec, zejména v souvislosti s užitím homogen-

<sup>13</sup> Pelech, Marek. Kompatibilní původ teologie osvobození a její genealogie In *Mezinárodní symposium o teologii osvobození*. Sborník příspěvků. 2007.s.10.

<sup>14</sup> Opočenská, Jana. *Z povzdálí se dívaly také ženy. Výzva feministické teologie*. 1995.

<sup>15</sup> Opočenská, Jana. „Co je a co chce feministická teologie“ [online]. 2002. [cit. 20.6.2019]. Dostupné z <http://www.feminismus.cz/cz/clanky/co-je-a-co-chce-feministicka-teologie>

<sup>16</sup> S odmítnutím pohledu na ženy jako na „ty druhé“, tj. závislého, doplňkového bytí, se pojí jméno existenciální filosofky Simone de Beauvoir. Ve své knize akcentuje tendenci nahlížet na ženy jako na odchylku od normy, od muže, jež v důsledku ženy internalizovaly. Ženy v této optice představují objekt, pro muže, spojen s pasivitou a imanencí, přičemž Beauvoir deklaruje nutnost „osvobodit“ ženy ze schémat, jež je utlačují a vnucují jim druhotný status a nahradit je úctou a uznáním žen jako kreativních participantek na stvoření, rovné mužům. Srov. Beauvoir, Simone. *Druhé pohlaví*.1966.

<sup>17</sup> Ruether, Rosemary Radford. *Sexism and God-talk: towards a feminist theology*. 1989.s. 93.



ní a do značné míry generalizované kategorie ženy, nedostatečně reflektující další struktury útlaku, ale i vnitřní diference v rámci kategorie „zkušenost žen“, vázající se na konkrétní, specifický kontext.

### Postkoloniální feministická kritika

Výtka generalizace a homogenizace žen, tj. ignorace zkušenosti a hlasu žen třetího světa ze strany západního feminizmu i feministické teologie osvobození, úzce souvisí s výtka vůči západní teologii, ze strany církví třetího světa, jež zejména v kontextu ekumenických snah a shromáždění nenalezli prostor pro akcentování vlastní zkušenosti.<sup>18</sup> Kritika ze strany církví třetího světa vůči západnímu diskursu, jež nereflektoval potřeby a narůstající nerovnosti v těchto zemích, se pak stala základem i pro revizi optiky západního feminizmu. Západní feminizmus si v optice žen z třetího světa kladl nárok na objektivitu a univerzalitu, přičemž opomenul zohlednit sociální, historické a kulturní aspekty, jež do značné míry monolitickou kategorii ženy narušují.<sup>19</sup> Nedostatečné zohlednění kontextu spolu s neznalostí reálné zkušenosti žen z třetího světa je pak v důsledku výzvou nejen pro tradiční teologii a feminizmus vůbec, ale konkrétně i pro feministickou teologii osvobození, která ač si klade za cíl reflexi každodenní zkušenosti žen, se zkušeností žen mimo západní kontext často nepřijde do kontaktu.<sup>20</sup>

Kritika vůči teologii i feminizmu pak nejvýrazněji přichází z pozic postkoloniálních studií, jež se pokouší reflektovat nutnost zahrnutí i jiné, ne-západní perspektivy do feminizmu i teologie. „*Postkoloniální studia jsou zakotvena v historické reflexi kolonialismu a imperiální politiky a dekonstruuji mocenské vztahy mezi ovládajícími a ovládanými především na poli kulturních reprezentací s přihlédnutím k politickým, ekonomickým, sociálním a dalším relevantním kontextům... Tento epistemologický projekt, který se teprve v posledních dvou dekádách začíná výrazněji prosazovat, vyrůstá z historické specifčnosti a heterogenosti celého kontinentu.*“<sup>21</sup> Je to pak právě optika postkoloniální kritiky, jež zdůrazňuje nutnost zohlednění kategorií genderu, etnicity, třídy, sexuality a dalších ve vztahu k mocenským strukturám. Tyto mocenské struktury, jež nejsou zaměřeny výhradně na genderovou nerovnost, předpokládají jistou součinnost všech dimenzí, jež

<sup>18</sup> Neuner, Peter. *Ekumenická teologie*. 2001. s. 179.

<sup>19</sup> Björkgren, Malena. *Liberation Theology and Feminist Theology: Similarities and Differences*, Mozaik č.1. 2004.

<sup>20</sup> Podobnou neznalost kontextu a absenci osobní zkušenosti v rámci kontaktu s potřebnými zmiňuje i Zimmerling, Peter. *Evangelická mystika*. 2018. s.227. Zimmerling, tematizující pojetí mystiky Dorothee Sölle, jež se profilovala v rámci feministické teologie osvobození, diskutuje snahu Sölle reflektovat zkušenost potřebných a chudých. Avšak ač se Sölle pokoušela naplnit vizi angažovanosti feministické teologie osvobození, až na několik okamžiků, v realitě se zkušeností a kontextem chudých a nepřišla do styku.

<sup>21</sup> Knotková-Čapková, Blanka, Jiroutová Kynčlová, Tereza. *Postkoloniální a dekoloniální myšlení ve feminizmu a analýzy „zjiňujících“ reprezentací*. Gender a výzkum 2/ 2017, s.7.

se ve výsledku projektují do ekonomického, politického i sociálního útlaku. Jinými slovy, postkoloniální studia jsou v jistém smyslu i připomínkou existence mnohonasobného útlaku, jež není zaměřen pouze na genderový dualismus, ale reflektuje i útlak z důvodu rasy, třídy apod.<sup>22</sup>

Mnohodimensionální útlak se však neodehrává na jasně konturované úrovni vztahu ovládající-ovládaný, či v rámci dvou národů, nýbrž je internalizován i v rámci vnitřních struktur a schémat jedné společnosti.<sup>23</sup> Postkoloniální kritika pak v důsledku reflektuje imperialismus, heterosexismus, rasismus a eurocentrismus, které nalézá v praxi, akademické činnosti a produkci znalostí v západním feminizmu.<sup>24</sup> V kontextu feminizmu a jeho kritické reflexi postkoloniální diskurs zdůrazňuje nutnost překonání falešné universality žen a jejich zkušenosti s cílem zahrnout diferenci a intersekcionalitu<sup>25</sup> do feministického zkoumání. Je to právě generalizace žen, tendence vnímat je pouze jako apriori oběti pohlavně genderového řádu, patriarchy, jež v důsledku redukuje rozmanitost zkušenosti žen a zneviditelňuje zkušenost žen třetího světa.

Kritika kolonizujících, univerzalizujících tendencí v rámci feminizmu pak do značné míry odkrývá „spoluvinu“ feminizmu na produkci znalostí<sup>26</sup> o ženách a jejich zkušenosti z třetího světa, jež má za následek tvorbu nových hierarchických bariér a hranic.<sup>27</sup> Tendence generalizovat zkušenost a v důsledku tak zneviditelňovat a umlčovat rozdílné zkušenosti žen z třetího světa a dalších- mimo evropských kontextů je narušena zejména vznikem nových perspektiv<sup>28</sup>, prostupující femini-

<sup>22</sup> Björkgren, Malena, *Liberation Theology and Feminist Theology: Similarities and Differences*, Mozaik č.1.2004.

<sup>23</sup> Knotková-Čapková, Blanka, Jiroutová Kynčlová, Tereza. *Postkoloniální a dekoloniální myšlení ve feminizmu a analýzy „zjinačujících“ reprezentací*. Gender a výzkum 2/ 2017,s.7.

<sup>24</sup> Mohanty, Chandra Talpade. *Feminism without borders*.2003.

<sup>25</sup> Intersekcionalní hledisko reprezentuje mimo jiné i Kimberlé Crenshaw, jež zdůrazňuje nutnost nahlížet kategorie genderu ve vztahu k dalším kategoriím, jakými jsou etnicita, sexualita, třída apod.

<sup>26</sup> Produkce znalostí o ženách z třetího světa a jejich zkušenosti, jež je tvořena zejména západním feminizmem, tematizuje zejména Chandra Talpade Mohanty ve své stati *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses*. V této stati se Mohanty vymezuje vůči tendenci západního feminizmu konstruovat ženy třetího světa jako „ty druhé“, apriori závislé a negramotné, přičemž tuto konstrukci užívá zejména k zpětné deklaraci své vlastní identity, tj. sebedefinice západního feminizmu jakožto subverzivního, uvědoměného a rozvinutého. Včetně této kritiky, směřované západnímu feminizmu Mohanty diskutuje rovněž nutnost reflexe monolitické kategorie zkušenosti žen, jež se liší na základě specifického kontextu, spolu s nutností zohlednit i další dimenze útlaku, nikoliv výhradně jen genderovou. Mohanty tak v důsledku reflektuje postkoloniální perspektivu, která směřuje právě k rozsáhlé kritice západního feministického diskursu, jeho praxe i produkce znalostí. Srov. Mohanty, Chandra Talpade. *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses in Feminism without borders*.2003.

<sup>27</sup> Mohanty, Chandra Talpade. *Transnacionální feministické přechody: o neoliberalismu a radikální kritice*, *Gender, rovné příležitosti, výzkum*, vol 16, No. 2:4-16. 2015.

<sup>28</sup> Perspektivy konturující teologii v neevropských zemích reflektuje mezi jinými například Minjung teologie-korejská feministická teologie z perspektivy chudých a marginalizovaných, Mujerista- teologie reflektující

stickou teologií a zdůrazňující pluralitu a diversitu ženské zkušenosti v rámci rozdílných kontextů.<sup>29</sup> Je to pak rozmanitost hlasů spolu s mnoha tradicemi křesťanství, vázaných na konkrétní kontext, jež prostřednictvím nových perspektiv v rámci feministické teologie reflektují zkušenost žen v církvi i mimo ni. Tato zkušenost žen z třetího světa, jejich každodennost, rozdílné formy útlaku i subverze a narušení sociální nespravedlnosti pak do značné míry „obohacuje“ nové interpretace Bible, která je aktualizována, zpřítomněna v konkrétním místě a prostředí.<sup>30</sup>

Je tedy možné říci, že postkoloniální perspektiva spatřuje v západním teologicko –feministickém diskursu egocentrismus a dominanci, kterou je nutné skrze důslednou sebereflexi a rozmanitost decentralizovat. Diverzita je však obsažena již v samotném západním diskursu, neboť ač je tento diskurs konstruován homogenně, i v rámci něj existují etnické segmenty, jež jsou však většinou ignorovány.<sup>31</sup> Představa západní teologie jako jediné normativní teologie pro všechny je pak narušena zejména koncepty postkoloniální feministické teologie, jež aplikuje postkoloniální feministické teorie na teologii. Ve svých tezích se pak postkoloniální feministická teologie snaží vznášet kritické otázky ke kolonialismu, etnicitě, pohlaví i sexualitě v relacích k pojetí Boha. Zásadní snahou postkoloniální feministické teologie je tak snaha usilovat o nové pojmy a vztahy s Bohem, v rámci kterých se chtějí odchýlit od, dle ní, imperialistických, kolonizačních tendencí teologie a znovuoobnovit různorodé tradice spolu s rozvíjením teologické představivosti.<sup>32</sup>

Postkoloniální feministická teologie tak v důsledku zdůrazňuje nutnost narušit představu universální kategorie ženy, jež v důsledku upřednostňuje západní „bílý“ diskurs nad diskursem žen z třetího světa, spolu s dekonstrukcí falešné jednoty a univerzalizace, která v sobě zahrnuje nereflektovaný egocentrismus, s cílem nalézt univerzalitu a jednotu skrze solidaritu a akcentování diverzity.<sup>33</sup> Dle postkoloniální feministické teologie je imperialistická tendence, založena na vztahu ovládací-ovládaný, silně obsažena v teologických koncepcích, metodách a institucích a musí být revidována očima dekolonizační teologie. Taková teologie je v jistém smyslu výzvou pro církve, akademické instituce i pro každodenní praxi křesťan-

---

zkušenost Hispánsko-Amerických žen a další. King, Ursula (ed.). *Feminist Theology from the Third World: A reader*.1994.

<sup>29</sup> Beattie, Tina. *Feminist Theology: Christian Feminist Theology*, Encyclopedia of Religion [online]. 2005. [cit. 20.6.2019]. Dostupné z <https://www.encyclopedia.com/environment/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/feminist-theology-christian-feminist>

<sup>30</sup> King, Ursula (ed.). *Feminist Theology from the Third World: A reader*.1994.

<sup>31</sup> Kwok, Pui Lan. *Postcolonial Imagination and Feminist Theology*. 2005.

<sup>32</sup> Higgs, Eleanor Tiplady. Postcolonial Feminist Theologies in *Gender: God*. Hawthorne, Sían Melvill (ed.).2017,s. 79.

<sup>33</sup> Tamtéž.

ství<sup>34</sup>, snažící se odstranit koloniální prvky v rámci křesťanství.<sup>35</sup> Jinými slovy postkoloniální feministická teologie uvažuje o teologii jako o předmětu dekolonizace, v rámci které reflektuje a kreativně přepracovává imperiální kategorie křesťanství, přičemž v tomto smyslu je teologie i východiskem, prostředkem, jak lze dekolonizace, transformace křesťanství dosáhnout.<sup>36</sup>

Na pozadí revize kategorií, narušení eurocentrické pozice západní teologie jakožto universálního předpokladu, aplikovatelného a validního pro všechny kontexty, postkoloniální feministická teologie tvoří nové teologické narativy, které budou uznávat jak Božskou tak lidskou participaci. Oproti feministické teologii osvobození, která ač se rovněž zaciluje na zdůraznění lidské součinnosti v rámci změny ve statusu *qou*, postkoloniální feministická teologie markantněji akcentuje kontext, v němž musí konkrétně, nikoliv abstraktně, docházet ke změně a lidské participaci. V optice postkoloniální feministické teologie je teologie vždy uskutečňována ve vztahu k ostatním, nicméně na určitém místě, v konkrétním čase a ve vztahu k formacím etnicity, pohlaví, třídy, sexuality apod.<sup>37</sup>

Přestože se i feministická teologie osvobození též profiluje jako kontextuální teologie, dle postkoloniální feministické teologie se zaměřila zejména na genderovou nerovnost, avšak ne úzce spjatou s dalšími kategoriemi. Postkoloniální feministická teologie tak konstruuje jistý politicko-etický projekt, jenž by reformoval teologii z pozice nejen vyloučených žen, ale i z pozice „subalternek“, podrobených, jež nespádají výhradně do euro-amerického kontextu, spolu s reflexí zkušenosti kolonizace, rasismu, heterosexismu apod.<sup>38</sup> Narušením monolitické kategorie ženy, která nereflektovala zkušenost žen v postkoloniálních kontextech, postkoloniální feministická teologie vyzývá k důkladným analýzám procesů a vztahů, související s genderem, rasou a třídou s ohledem na konkrétní, historicko- společenský kontext, jež má být zohledněn i v lokaci jednotlivých badatelů a badatelek.<sup>39</sup> Postkoloniální feministická teologie je tedy v důsledku i výzvou k dekolonizaci teologie,

<sup>34</sup> Postkoloniální feministická teologie se nemusí zabývat výhradně křesťanstvím, avšak pro cíle tohoto příspěvku je reflektován diskurs odkazující ke křesťanství.

<sup>35</sup> Higgs, Eleanor Tiplady. *Postcolonial Feminist Theologies in Gender: God*. Hawthorne, Sian Melvill (ed.). 2017, s. 79-93.

<sup>36</sup> Tamtéž.

<sup>37</sup> Kwok, Pui Lan. *Postcolonial Imagination and Feminist Theology*, 2005. s.73.

<sup>38</sup> Kwok, Pui Lan. *Postcolonial Imagination and Feminist Theology*, 2005.

<sup>39</sup> V kontextu postkoloniální perspektivy, a feministické perspektivy samé, se prosazují myšlenky tzv. politiky lokace, jež odkazuje k nezbytnosti reflektovat výchozí pozice, z nichž badatelé a badatelky vycházejí a k nimž hovoří. Právě skrze sebereflexi své pozicionality a lokace lze akcentovat konkrétní diskurs, v němž je ukotvena výchozí pozice výzkumníků a výzkumnic a v důsledku i intencionalita a další faktory, jež mohou ovlivnit výzkum samý. Srov. Rich, Adrienne. „Notes Towards a Politics of Location” in *Blood, Bread and Poetry: Selected Prose 1979-1985*. 1986.

jež se spolupodílela na kolonizaci, která „zneužila“ pojetí Boha jako rétorické nařízení, k ospravedlnění nadvlády nad lidmi a národy.<sup>40</sup> Skrze narušení této narativní strategie imperialismu, přítomné i ve feministické teologii, pak postkoloniální feministická teologie akcentuje nutnost demytizovat teologii i feminismus spolu s důslednou sebereflexí, vztahující se nezbytně k žité, rozmanité zkušenosti.

Přestože postkoloniální přístup k teologii a jeho výzvy vůči západnímu feministicko-teologickému diskurzu lze nahlížet jako afirmativní výzvu k reflexi, lze se ptát, nakolik skutečně postkoloniální feministická teologie překračuje hranice mezi západní teologií a teologií třetího světa. Přestože postkoloniální feministická teologie zdůrazňuje nutnost nahlížet rozmanitost namísto „nepropustného“ univerzalizmu spolu s transcendencí hranic směrem k dialogu, v důsledku i na kontext západního teologického diskurzu a feministické teologie nahlíží prizmatem generalizace, bez hlubší reflexe různosti uvnitř definované kategorie západní teologie.<sup>41</sup> Zůstává tedy otázkou, zda se pozice postkoloniální feministické teologie, jež podléhá podobným aporiím jako feministická teologie osvobození s ohledem na sekularizaci hříchu<sup>42</sup>, posune od rekonstrukce a reprodukce oddělení diskurzů západu a třetího světa, či se skrze sebereflexi přiblíží vizi univerzalizmu na základě diference, kupříkladu v podobě solidarity a dialogu, překračující hranice třetího světa.

## Závěr

Feministická teologie osvobození, kterou lze řadit mezi teologie kontextuální, ve svých akcentech zdůrazňuje nutnost reflektovat tradiční teologii opomíjenou zkušenost žen, s cílem deklarovat jejich existenci v termínech plnohodnotného obrazu Božího. Skrze zaměření se na každodenní zkušenost žen, a dalších marginalizovaných, chce feministická teologie osvobození dospět k důsledné proklamaci ústředních hodnot vztahovosti a vzájemnosti, jež vztahuje k celému stvoření skrze své politické a ekologické apely. Feministická teologie osvobození však podléhá kritické reflexi a výzvě k dialogu ze strany postkoloniálních studií a v důsledku i postkoloniální feministické teologie, jež se vyhrazuje vůči konstrukci mono-

<sup>40</sup> Higgs, Eleanor Tiplady. *Postcolonial Feminist Theologies in Gender: God*. Hawthorne, Sian Melvill (ed.). 2017. s. 79-93.

<sup>41</sup> Podobnou myšlenku vznáší i Blanka Knotková-Čapková, když se ptá, zda li se nejedná o nepřípustnou generalizaci západního feminismu, které se někdy dopouštějí autoři a autorky postkolonialismu. Srov. Knotková-Čapková, Blanka. *Multikulturalismus a feminismus*. Fórum 50% [online]. 2007. [cit. 20.6.2019]. Dostupné z: <https://padesatprocent.cz/cz/zpravodajstvi/blanka-knotkova-capkova-multikulturalismus-a-feminismus>

<sup>42</sup> Podobně jako v kontextu feministické teologie osvobození i v rámci postkoloniální feministické teologie je hřích nahlížen zejména s odkazem na sociální realitu, tj. pohled na hřích v rámci obou směrů feministické teologie je předně pojen se sociální nespravedlností a má tedy spíše sekulární, politický či sociální charakter než-li ontologický základ. Srov. Zimmerling, Peter. *Evangelická mystika*. 2018.

litické, homogenní zkušenosti žen, tvořenou a reprodukovanou západním feminismem a feministickou teologií.

Ačkoliv koncept zkušenosti je klíčový jak pro feministickou teologii osvobození tak pro postkoloniální feministickou teologii, postkoloniální feministická teologie se snaží reflektovat zkušenost žen napříč hranicemi s cílem zviditelnit i zkušenost žen třetího světa, přičemž reflexe zkušenosti nemůže být nahlížena striktně v rámci kategorií genderu, kde muži jsou apriori utlačovatelé a ženy utlačovány, ale s diskutováním dalších kategorií, jakými jsou etnicita, třída, sexualita apod. Intersekcionální přístup postkoloniální feministické teologie pak úzce souvisí se znalostí a reflexí konkrétního scio-historického kontextu, který rovněž poukazuje na nutnost zohlednění diverzity namísto generalizace. Skrze destabilizaci monolitické zkušenosti žen a falešné univerzality pak postkoloniální feministická teologie představuje výzvu feministické teologii k důsledné sebereflexi, zabývající se jejich nároky na pravdu. Spolu s tím postkoloniální feministická teologie tematizuje riziko, v rámci kterého hrozí, že se feministická teologie stane dogmatickou a nekritickou, nicméně bez diskutování své vlastní sebereflexe, zejména s ohledem na generalizující pohled na západní diskurs feministické teologie.<sup>43</sup>

---

<sup>43</sup> Björkgren, Malena. *Liberation Theology and Feminist Theology: Similarities and Differences*. Mozaik č.1.2004.

# VYŠLI MNE DO EGYPTA, ABYCH SPATŘIL TOHO, KDO TAM ČARUJE<sup>1</sup> VZDĚLANCI, ČARODĚJOVÉ A ŠARLATÁNI V ZEMI NA NILU

DIANA MÍČKOVÁ

ČESKÝ EGYPTOLOGICKÝ ÚSTAV FILOZOFICKÉ FAKULTY UNIVERZITY KARLOVY  
CZECH INSTITUTE OF EGYPTOLOGY, CHARLES UNIVERSITY, FACULTY OF ARTS  
*diana.mickova@ff.cuni.cz*

**SEND ME TO EGYPT SO I CAN SEE THE ONE WHO PERFORMS MAGIC THERE: WISE MEN, WIZARDS AND CHARLATANS IN THE LAND ON NILE**

**Abstract:** The article deals with magicians and wizards in ancient Egypt. The first part of the paper focuses on the concept of magic and priestly titles connected with magical powers, and special attention is given to the title of lector priest – the person typically considered as scholar and magician. The second part presents some of the most famous magicians of Egyptian literature. Based on examples from texts of different periods (papyrus Westcar and tales of Setne I and Setne II) the deeds and practices of these wizards are described and discussed, taking into account the documented practices of really performed rituals and magic.

**Keywords:** ancient Egypt; magic; magicians; lector priest; ancient Egyptian literature  
THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2019, Vol. 90, No. 3: p. 319 – 344.

## Kněží a mágové starověkého Egypta

Magie měla v kultuře a myšlení starověkého Egypta důležité místo, tato země je ostatně často považována za kolébkou magie a nejrůznějších magických praktik, a to od starověku až po současnost. Cílem tohoto článku je stručně představit koncept „magie“, jak ji vnímali samotní staří Egyptané, stejně tak jako vybrané tituly a pole působnosti osob, které mohly být v Egyptě za mágy či čaroděje pokládány. Ve druhé části studie se čtenáři mohou seznámit s postavami několika slavných mágů starého Egypta a jejich (literárními) proměnami. Příklady jsou vybrány z nejznámějších literárních skladeb z různých období: na základě těchto textů si lze představit vcelku širokou škálu toho, jak mohli být mágové ve staroegyptské kultuře charakterizováni a vnímáni, stejně tak jako to, jaké konkrétní magické praktiky mohli používat. Kromě podrobného popisu jednotlivých příkladů se text

<sup>1</sup> Tato práce vznikla za podpory projektu Kreativita a adaptabilita jako předpoklad úspěchu Evropy v propojeném světě reg. č.: CZ.02.1.01/0.0/0.0/16\_019/0000734 financovaného z Evropského fondu pro regionální rozvoj.

bude zabývat také porovnáním těchto literárních zmínek se skutečně doloženou staroegyptskou magickou a náboženskou praxí.

Staroegyptské pojetí magie se může v mnohém značně lišit od představ, které známe z jiných kultur či židovsko-křesťanského kontextu, kde lze pozorovat jisté napětí či konflikt mezi magií a náboženstvím, nebo běžnými či přípustnými náboženskými praktikami. V Egyptě byla magie vnímána naopak jako součást náboženství, jako síla, která mohla svým působením pomoci zajistit požadovaný efekt nebo cíl a být tak standardní součástí rituální praxe.<sup>2</sup> Mnohdy tedy není možné mezi náboženstvím a magií v této kultuře ostře rozlišovat. Na tomto místě je třeba také zmínit, že v Egyptě se nesetkáme s žádným morálním hodnocením magie a jejím rozdělením na „dobrou“ a „zlou“ nebo „černou“ a „bílou“, stejně tak často nelze vymezit jasnou hranici mezi soukromými magickými praktikami a magií státní či chrámovou. Podobně je tomu s osobami, které magii vykonávaly. Známe kupříkladu mnoho titulů kněží, o nichž je známo, že provozovali nějakou formu magie, ale přesná kompetence těchto osob je často předmětem dohadů a mnohdy se velice těsně překrývá s jejich dalšími poli působnosti (viz níže). Překlady takových titulů jsou tudíž vždy do jisté míry egyptologickou konvencí, interpretací konkrétního badatele či jednou z možností, jak lze překládat slovo širšího významu; význam jednotlivých titulů se také mohl v různých obdobích egyptských dějin značně lišit. S přihlédnutím k tomuto faktu není v textu s pojmy jako „magický“, „náboženský“, nebo „kněz“, „čaroděj“, „kouzelník“, „mudrc“, či „magie“, „kouzelnictví“ atp. nakládáno podle jasně vymezených pravidel, založených na konkrétních definicích nebo kategoriích, neboť to v tomto kulturním kontextu a při současném stavu bádání není možné.

Staroegyptský výraz *heka*, který je tradičně překládán jako magie, má ostatně mnohem širší a komplexnější význam a tento překlad jej plně nevystihuje. *Heka* byla podle Egyptanů síla, která byla podle některých kosmogonií<sup>3</sup> dokonce prvotním hybatelem vesmíru,<sup>4</sup> stojícím mimo čas a prostor, starším než samotní bohové, a také udržujícím celý svět pohromadě a zajišťujícím jeho rovnováhu.<sup>5</sup> Podle

<sup>2</sup> K problematice vymezení pojmu magie ve starověkém Egyptě viz např. RITNER, Robert K. *The mechanics of ancient Egyptian magical practice*. Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 1995, s. 4-28; či RITNER, Robert K. The religious, social, and legal parameters of traditional Egyptian magic. In: *Ancient magic and ritual power*. Leiden, New York: E. J. Brill, 1995, s. 43-60.

<sup>3</sup> Ve starověkém Egyptě existovalo mnoho náboženských tradic a i takový mýtus jako je stvoření světa měl různé varianty. Ty byly mnohdy velmi odlišné a více či méně populární a známé a během různých dějinných období i v různých oblastech; zvláště ty neznámější se pak často objevují i paralelně.

<sup>4</sup> Texty rakví 261, CT III 382a-389e (BUCK, Adriaan de. *The Egyptian Coffin Texts, T. 3., Texts of spells 164-267*. Chicago: University of Chicago Press, 1947); blíže např. ALLEN, James P. *Genesis in Egypt: the philosophy of ancient accounts*. New Haven: Yale University, 1988, s.36-38

<sup>5</sup> Více viz např. LANDGRÁFOVÁ, Renata. Magie „matka“ vědy. In: *Homo adaptabilis. Lidé jsou přizpůsobiví*.



Naučení pro krále Merikarea, staroegyptského textu, dochovaného v několika opisech z doby 18. dynastie (cca 1543–1292 př. n. l.),<sup>6</sup> byla magie dokonce darem od bohů, který měl lidem pomáhat bojovat proti zlým silám: „stvořil (tj. stvořitel) pro ně (tj. lidi) magii jako zbraň, aby zabránila (všemu zlému), co se může stát, aby (nad nimi) bděla dnem i nocí.“<sup>7</sup>

Přestože *heka* byla něčím vzdáleným a mocným, byla zároveň součástí života Egypťanů a jejich poznávání světa, a díky své spojitosti s magickými texty, obrazy a hieroglyfy, které byly považovány za magické samy o sobě, se tato síla také vyznačovala jistou exkluzivitou, byla „vědou“ či „uměním“, které studovali vysoce postavení a vzdělaní lidé.<sup>8</sup> Mágové a kněží, kteří dovedli sílu *heka* ovládat, tak byli spíše než nějakými nadpřirozenými schopnostmi pověstní svou moudrostí, učeností a znalostí posvátných knih či rituálních praktik. Magický efekt a přetváření reality podle jejich představ pak bylo důsledkem vědomostí a jejich správné aplikace. Takovými vědomostmi mohla být myšlena celá škála věcí – od poznatků z astronomie a medicíny, které bychom dnes spíše zařadili na pole starověké vědy, přes přesné opakování dlouhých rituálních textů a znalost jejich obsahu, až např. po výrobu amuletů, různých dalších rituálních pomůcek nebo např. léčiv. To ovšem neznamená, že by magii v nějaké podobě nevyužívala i ostatní část populace, právě naopak: přestože faraon a příslušní kněží byli těmi, kdo dovedli sílu *heka* ovládat a disponovat s ní mnohem více než obyčejní lidé, s různými magickými praktikami se setkáváme i u nejnižších vrstev společnosti. V takových případech se většinou jedná o různé druhy zařikávání a kouzel, které měly dotyčnému zajistit běžné potřeby jeho života, jako např. ochranu před nemocemi, dobrou úrodu, atp.

Zůstává otázkou, zdali ve starověkém Egyptě skutečně existovali lidé, které bychom mohli označit za profesionální mágy či kouzelníky. Schopnost ovládat magii byla často vázána na nějakou specifickou funkci nebo vzdělání. Mimo elitu pak byl post mága spojen většinou s lékařstvím či léčitelstvím, „úřad“ takových léčitelů nebo kouzelníků byl zřejmě často předáván z generace na generaci, zdá se nicméně, že takovou úlohu nelze označit za specifické povolání. Z dokladů z Dér el-Medíny, vesnice stavitelů královských hrobek v Údolí králů, je známo několik osob, kterým byly udělovány dny volna na přípravu léků a zvláštní plat za léčitel-

---

Praha: Dokořán, 2013, s. 115-143; MÍČKOVÁ, Diana. Za slovy bohů: Šifra mistra Thovta. *Pražské egyptologické studie* XI/2013, s. 58-64.

<sup>6</sup> Absolutní data jsou v egyptologii až do pozdějších období dějin většinou velmi problematická. Uvedené letopočty se řídí podle Ilustrované encyklopedie starověkého Egypta (VERNER, Miroslav, BAREŠ, Ladislav a VACHALA, Břetislav. *Ilustrovaná encyklopedie starověkého Egypta*. Praha: Karolinum, 1997).

<sup>7</sup> Naučení pro krále Merikares XLVII, 7-8.

<sup>8</sup> RITNER, *The mechanics*, s. 14.

ské služby,<sup>9</sup> běžně ovšem pracovali stejně jako ostatní řemeslníci. S do jisté míry analogickou situací se setkáváme i v případě staroegyptských kněží. Většina běžných kněžských funkcí byla ve starověkém Egyptě dočasnou záležitostí, úřadem zastávaným určitými lidmi po určitou dobu, či pojícím se s nějakými specifickými dovednostmi a polem působnosti, kněží často zastávali administrativní a ekonomické funkce nebo se věnovali např. medicíně či písmu.

Přestože je existence profesionálních kouzelníků sporná, magie jako taková byla nezbytná pro staroegyptské fungování světa a v nějaké podobě se s ní setkáváme skrznaskrz celou egyptskou kulturu – každý jistě zná staroegyptské ochranné amulety; viněty z Knihy mrtvých a dalších zásvětních textů, které měly sloužit zemřelým při jejich cestě podsvětím; vešebty, figurky, které měly za člověka po smrti pracovat; nebo srdeční skaraby, jež měly magicky zajistit, aby jejich majitel bez úhony prošel podsvětním soudem. Mnohé z těchto předmětů jsou dnes jedněmi z nejznámějších symbolů starověkého Egypta. Magicky bylo nutné zajišťovat nejen potřeby jednotlivce, ale také zájmy celého státu, ochranu panovníka, ničení nepřátel a udržování kosmického řádu *maat*. Pomocí magických rituálů bylo například nutné zajišťovat úspěšný boj slunečního boha Rea s jeho nepřítelem, obrovským hadem Apopem, který jej každou noc ohrožoval a mohl tak způsobit, že slunce již nikdy nevyjde na oblohu, stejně tak jako bylo nutné magicky ničit nepřátele faraona a celého Egypta. Magické rituály a texty nezbytně provázely smrt a znovuzrození, ať již šlo o samotné pohřby, osud zemřelých na onom světě či komunikaci s nimi, nebo naopak jejich odhánění a zneškodňování. S magií byla také neodmyslitelně spjata staroegyptská medicína, kde je často hranice mezi praktickými poznatky a předpisy, mytologií a magií velmi tenká a všechny tyto vrstvy jsou těsně propojeny.<sup>10</sup> Magická síla *heka* mohla být i personifikována, a již od Staré říše (cca 2700-2180 př. n. l.) se objevuje jako bůh Heka se svým vlastním kněžstvem, nicméně magie byla spojena i s mnoha dalšími staroegyptskými tituly. Například Selketini kněží s titulem *cherep serek*, jejichž titul doslova znamená „ten, který má moc nad štírů“, byli pověstní zaříkávači štírů a hadů, spojovaní se znalostí kouzel. Díky dochované příručce, kterou tito kněží používali,<sup>11</sup> víme o jejich detailní znalosti různých druhů hadů a postupech při léčbě jejich uštknutí, tato kniha ale zároveň obsahuje mnoho magických zaříkání, která se většinou využívala jako

---

<sup>9</sup> PINCH, Geraldine. *Magie ve starém Egyptě*. Praha: Mladá Fronta, 2010, s. 54.

<sup>10</sup> Více viz více viz např. PINCH. *Magie*, s.133-146; EISENBERG, Jerome. Medicine and magic in ancient Egyptian art. *Minerva* 16 (6), 2005, s. 13-16; GYÖRY, H. Interaction of magic and science in ancient Egyptian medicine. In: *Egyptology at the dawn of the twenty-first century: proceedings of the Eighth International Congress of Egyptologists, Cairo 2000*, 2, Cairo; New York: American University in Cairo Press, 2003, s.276-283.

<sup>11</sup> Viz SAUNERON, Serge. *Un traité égyptien d'ophiologie: Papyrus du Brooklyn 47.218.48 et .58198*. Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1989.

pojistka, nebo v případě, že uštknutí nebylo možné léčit žádnými známými prostředky. Podobné praktiky používali i lidé s titulem *sunu*, který se běžně překládá prostě jako „lékař“. Mudrci, k jejichž schopnostem patřila samozřejmě i magie, bývají někdy označováni titulem *rech chet*, dosl. „ten, který je znalý věcí“, tedy jednoduše moudrý či učený člověk. Staroegyptský výraz pro „věc“ však v tomto kontextu může odkazovat i k rituálům a znalostem posvátných věcí, podle některých badatelů je pak tento titul vždy spojen s určitými magickými schopnostmi, neboť osoba, o které se skutečně chce říci pouze, že je moudrá nebo vzdělaná, by se označila pouze titulem *rech*, „moudrý“ či „znalý“.<sup>12</sup> Kněží s titulem *sau*, který v překladu znamená „ten, který chrání“ nebo „ochránce“, měli za úkol zajišťovat bezpečí (faraona) a často bývají také spojováni s výrobou amuletů a léčením, tento titul je dokonce doložen i v případě několika žen.<sup>13</sup>

Jak již bylo řečeno, magie byla těsně spjata s písmem, a tedy také s archivy a knihovnami, za mágy byli tedy také považováni kněží mající nějaký vztah k tzv. Domům života, egyptským institucím, spojeným většinou s nějakým konkrétním chrámem, kde se sepisovaly, uchovávaly a četly doklady a texty různého druhu. V Domech života se prováděly např. ochranné rituály a tato místa sloužila také jako centra vzdělanosti a místa výuky.<sup>14</sup> Lidé, kteří zde sepisovali a uchovávali svitky, mívali titul „písař Domu života“ a jejich pole působnosti je značně široké, od písařských dovedností až po diplomatické či poradní funkce. S Domem života však souvisí ještě další funkce, jež je s magií a kouzelnictvím spojena snad ze všech egyptských kněžských titulů nejvíce, a to tak těsně, že v pozdějších dobách se tento titul (díky hláskovým změnám v lehce pozměněné podobě) stal běžným výrazem pro čaroděje nebo kouzelníka. Standardně je tento titul překládán jako „kněz předčítatel“.

Kněží předčítatelé, případně vrchní kněží předčítatelé, byli považováni za největší mudrce a tedy i znalce magie a mocné kouzelníky. Jejich titul, v egyptštině *chery hebet* (Xr.j-Hb(.t)), doslova znamená „ten, který je pod svitkem“, tzn. ten,

<sup>12</sup> RITNER. *The mechanics*, s. 229-210.

<sup>13</sup> PINCH. *Magie*, s. 56. Otázka žen-čarodějek je stále předmětem debat. Odhlédneme-li od specificky ženských kněžských titulů, kromě titulu *sau*, spojeného spíše s léčitelstvími funkcemi a např. oblastí porodnictví, je také několikrát doložen titul či epiteton *rechet*, znamenající „učená“ či „moudrá (žena)“. Zdá se, že tyto ženy byly věstkyněmi či osobami, které dovedly vyvolávat duchy a komunikovat se světem zemřelých (viz např. BORGHOUTS, Joris F. *Divine intervention in Ancient Egypt and its Manifestation (bAw)*. In: *Gleanings from Deir el-Medina*. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 1982, s. 24-27). Existuje několik ojedinělých dokladů o ženách, účastnících se magických rituálů, jejich přesná funkce však není zřejmá a jasně není ani to, nakolik tyto ženy byly nebo nebyly výjimkami.

<sup>14</sup> Vice viz např. EYRE, Christopher. *The use of documents in Pharaonic Egypt*. Oxford: Oxford University Press, 2013, s.311-31; SAUNERON, Serge. *The priests of ancient Egypt*. Ithaca: Cornell University Press, Sauneron, 2000, s.132-136

který nese svitek. Jak již tento titul napovídá, jednalo se o osoby, které měly na starost rituální texty a tedy i jejich obsah. Byli to zřejmě oni, kdo takové texty sepišoval, pracoval s nimi a studoval je. Jejich důležitou funkcí bylo pak také provádět rituály v těchto textech popsané, ať již šlo o chrámové rituály spojené s celým Egyptem, nebo soukromé záležitosti jako např. pohřby, uzdravovací obřady či různé apotropaické rituály.<sup>15</sup>

Kněží předčitatelé by se tak dali označit za jakési rituální specialisty nebo osoby, jejichž hlavním předmětem zájmu byly magické a náboženské texty, jak již však bylo popsáno výše, egyptští kněží zastávali často i „světské“ funkce. První doklad o titulu kněz předčítatel pochází z nápisu zaznamenaném na fragmentu nádoby ze 2. dynastie (cca 2930-2700 př. n. l.),<sup>16</sup> o jeho přesné funkci ale nelze říci nic bližšího. Od Staré říše dále se už lidé s tímto titulem objevují v rituálních scénách a jsou také zmiňováni v různých dokumentech souvisejících např. s chrámovým provozem.<sup>17</sup> Většina osob s titulem kněz předčítatel však zastávala i jiné funkce – mohlo se jednat o další kněžské hodnosti, jiné tituly spojené s chrámy nebo písemnictvím, ale také o obyčejné dvorské tituly nebo úřady jako např. post nomarchy atp.<sup>18</sup>

Přestože se diskutovaný kněžský titul překládá slovem „předčítatel“, v praxi pravděpodobně tito kněží texty spíše předříkávali zpaměti, než že by je skutečně četli. I když na reliéfech bývají často zobrazeni se svitkem v ruce, zřejmě jde spíše o jakýsi jejich atribut nebo symbol jejich funkce a hodnosti, při rituálech totiž kněží často manipulovali s rozličnými (magickými) předměty, jak se ostatně můžeme v poznámkách k některým takovým textům dočíst, a jistě také prováděli různé pohyby a gesta.

Staroegyptský titul vrchních kněží předčítatelů, Xr.j-Hb(t)-Hr.j-tp, se pak stal základem pro pozdější výraz Hr.y-tb (*chery teb*), který v démotštině, kterou se v Egyptě psalo cca od 7. stol. př. n. l. do 2. stol. n. l., znamená již většinou zkratka „kouzelník“ či „čaroděj“ a na původní skutečnou kněžskou hodnost poukazuje celkem ojediněle, v lepším případě jej lze překládat jako „ten, kdo vykonává rituály“ či „rituální specialista“.<sup>19</sup> Tento výraz však nezůstal pouze ve staroegyptském

<sup>15</sup> Je možné, že vykonáváním rituálů pro soukromé osoby, samozřejmě v rámci elity, si kněží předčitatelé mohli (při)vydělávat (viz PINCH 2010, s. 58). Více ke kněžím předčitatelům viz FORSHAW, Roger. *The role of the lector in ancient Egyptian society*. Oxford: Archeopress 2014.

<sup>16</sup> Viz LACAU, Pierre L. a LAUER, Jean-Philippe. *La pyramide a degrés. T. 4, Inscriptions gravées sur les vases*. Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1959, s.14, pl.14.

<sup>17</sup> FORSHAW. *The role of the lector*, s. 61ff.

<sup>18</sup> Ibidem, s.63ff.

<sup>19</sup> Chicago Demotic Dictionary (dále CDD), s. 211. URL: <<https://oi.uchicago.edu/research/publications/demotic-dictionary-oriental-institute-university-chicago>> [cit. 2019-6-4]

jazyce, ale setkáme se s ním dokonce i v asyrských, akkadských a hebrejských textech. V asyrštině se objevuje v seznamu kněží a lékařů jako *chartibi*,<sup>20</sup> v korespondenci mezi Ramessem II. a chetitským panovníkem Chattušilim III. je pak tento egyptský výraz překládán akkadským slovem *ašipu*, které znamená kněze-kouzelníka.<sup>21</sup> V hebrejštině se pak na základě své fonetické hodnoty tento titul objevuje jako *chartumim* a označuje např. faraonovy kněží v Exodu.<sup>22</sup>

Titul kněz předčítatel nalezneme kromě skutečných osob, zastávajících tuto funkci, také u některých slavných mágů staroegyptské literatury. I z této skutečnosti je jasné, že takový titul byl s magií neodmyslitelně spjat. Tyto literární postavy a jejich schopnosti a dovednosti se od skutečných kněží předčítatelů značně liší, přesto je zajímavé podotknout, že mnoho z pověstných egyptských kouzelníků má základ ve skutečných postavách, které se v průběhu dějin staly legendárními mágy. Pro příklady nemusíme chodit daleko – začít se dá od jednoho z nejslavnějších jmen starověkého Egypta, stavitele Imhotepa, který se v pozdější tradici objevuje jako zbožštělý mudrc a mág, ale také jako hrdina literárních děl.<sup>23</sup> Podobný osud potkal např. i prince Hordedefa, syna faraona Chufua, jenž je znám především jako autor fragmentárního staroegyptského naučení, Amenhotepa, syna Hapuova, který byl vysokým hodnostářem a držitelem několika významných titulů za faraona Amenhotepa III. (cca 1387–1348 př. n. l.), nebo Chamvaseta, syna faraona Ramesse II. (cca 1279–1212 př. n. l.), který se stal základem pro literární postavu Setneho (viz níže).

### Figurky z vosku, rozdělování vod a připevňování utátých hlav

Papyrus Westcar<sup>24</sup> (p. Berlin 3033) je dokument datovaný přibližně do Druhého přechodného období (cca 1650–1550 př. n. l.), případně do počátku Nové říše (1550–1077 př. n. l.), jehož obsahem je narativní text, odehrávající se za dob faraona Chufua (vládl cca kolem roku 2600 př. n. l.). Papyrus je bohužel na několika

<sup>20</sup> RITNER, Magie, s.221; GARDINER, Alan H. The House of Life, *Journal of Egyptian Archaeology* 21, 1938, s.165; EDEL, Elmar. *Ägyptische Ärzte und ägyptische Medizin am hethitischen Königshof*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1976, s.56.

<sup>21</sup> EDEL. *Ägyptische Ärzte*, s. 53-63 a 68-69.

<sup>22</sup> QUAEGBEUR, Jan. On the Egyptian Equivalent of Biblical *HarTumim*. In: *Pharaonic Egypt, the Bible and Christianity*. Louvain: Éditions Peeters, 1985, s.162-1.; 364-365, RITNER, Magie, s.221; KITCHEN, Kenneth A. *On the Reliability of the Old Testament*. Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 2003, s.350-1; též CDD, s.211 [cit. 2019-6-4].

<sup>23</sup> RYHOLT, Kim. Life of Imhotep (P. Carlsberg 85). In: *Actes du IXe Congrès International des Études Démotiques: Paris, 31 août - 3 septembre 2005*. Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale, 2009, s. 305-315.

<sup>24</sup> Český překlad viz LEXA, František. *Beletristická literatura staroegyptská*. Kladno: Šnajdr, 1923, s.164-181; VACHALA, Břetislav. *Pověsti a legendy faraónského Egypta*. Praha: KPK, 1994, s. 10-19, MÍČKOVÁ, Diana a WOLLNEROVÁ, Dorotea. *Poslyš vyprávění z časů tvých otců: Příběhy ze starého Egypta*. Praha: Academia, 2019, s. 77-111.

místech poškozen a jeho začátek se vůbec nedochoval, některé části je tedy velmi obtížné či nemožné rekonstruovat. Dochovaný materiál obsahuje celkem pět příběhů či jejich fragmentů. Rámec těchto příběhů tvoří dvůr faraona Chufua, který zřejmě požádal své syny, ať mu vyprávějí příběhy o magii a kouzelnících. Jelikož z prvního příběhu se dochovalo jen několik posledních vět, a to ve velmi fragmentárním stavu, nelze říci, o čem pojednával, ani který mudrc v něm vystupuje. Víme však, že se příběh odehrává za dob faraona Necericheta, známějšího spíše pod pozdějším jménem Džoser (cca 2690/2640-2670/2620 př. n. l.). Tuto skutečnost někteří badatelé<sup>25</sup> uvádějí jako důvod, že mágem, který zde byl hlavní postavou, by mohl být slavný Imhotep, stavitel Džoserovy stupňovité pyramidy v Sakkáře, s jistotou to ovšem říci nelze.

I druhý příběh, vyprávěný budoucím faraonem Rachešem, je velmi poškozen, z dochované části je však jasné, že jeho hlavním hrdinou je jistý Vebainer, vrchní kněz předčítatel za dob jednoho z Džoserových předchůdců, faraona Nebky. V nedochované části textu Vebainer zjevně zjistí, že jej jeho manželka podvádí a rozhodne se ji i jejího milence vytrestat. Vyrobí z vosku figurku krokodýla, která se po vhození do vody (a zřejmě zarecitování správného kouzla – text je na tomto místě silně poškozen, ale postup kouzlení se téměř doslovně opakuje i v dalších příbězích) ožije a změní se v krokodýla skutečného. Tento krokodýl se pak zmocní milence Vebainerovy ženy, zřejmě při jeho koupeli v jezírku (?) a na Vebainerův rozkaz jej drží sedm dní pod vodou (?). Vrchní kněz předčítatel mezitím tráví čas u faraona Nebky, po sedmi dnech promění krokodýla opět ve voskovou figurku a následně faraonovi vše vypráví. Faraon posléze přikáže, ať si krokodýl onoho člověka vezme, načež se figurka opět změní v živé zvíře a i se svou kořistí zmizí do neznámých končin. Vebainerova žena je pak zřejmě potrestána faraonem, nikoliv Vebainerem, ale text je zde bohužel poškozen tak, že z něj nelze rekonstruovat ani souvislou větu, není tedy jasné, co se přesně stalo a nakolik je tato stále opakovaná interpretace správná.

Používání voskových figurek v magii nebylo ve starověkém Egyptě ničím neobvyklým. Protože vosk je samozřejmě materiál lehce podléhající zkáze, svědectví o nich pochází především z textů, to však nejen z literárních pramenů, ale i z magických a rituálních textů.<sup>26</sup> Velice častým jevem bylo využívání takových figurek v rámci apotropaických rituálů nebo dokonce při jakési formě exorcismu,

<sup>25</sup> SIMPSON, William, K. *The literature of ancient Egypt: an anthology of stories, instructions and poetry*. New Haven: Yale University Press, 1972, s.14, nebo BLACKMAN, Aylward M. a DAVIES, William V. *The story of King Kheops and the magicians: transcribed from Papyrus Westcar (Berlin Papyrus 3033)*. 1988, Reading: J. V. Books.

<sup>26</sup> Viz RAVEN, Maarten, J. Wax in Egyptian Magic and Symbolism. *Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden* 59-60, s. 251-296.

kdy byli nepřátelé ničení pomocí jejich zobrazení (především právě sošek), ať již se jednalo o nepřátele kosmického řádu, státu, panovníka nebo osobní nepřátele jednotlivce. Vcelku známým jevem jsou tzv. proklínací figurky, malé sošky v podobě svázaných nepřátel, někdy dokonce popsané magickými texty, jejichž účelem bylo samozřejmě jmenovaného nepřítele zneškodnit.<sup>27</sup> V některých rituálních textech si dokonce kromě samotných zaříkání, která se při takových rituálech pronášela, můžeme přečíst podrobné instrukce k výrobě těchto figurek a přesný postup, jak s nimi posléze pracovat. Jedná se například o rituály porážení Apopa, které byly prováděny jako pomoc slunečnímu bohu s tímto nebezpečným tvorem, a za něj pak byla žádána na oplátku ochrana faraona nebo Egypta jako celku; či texty pro porážení Sutecha, odvěkého nepřítele vládce podsvětí říše Usira, v nichž pak Sutech může zastupovat jak konkrétní nepřátele, tak zlo a chaos obecně. V papyru Bremner-Rhind se v části, kde je popisován rituál ničení Apopa, dočteme: „Vyrobí se had, jenž má ocas v tlamě, jehož tvář je vespod a jenž je na zádech popsán: *Apop, nepřítel (...)*“<sup>28</sup> V tzv. zaříkáních proti Sutechovi se přesný popis proklínacích figurek nachází hned na několika místech a zní například takto: „Pronáší se nad soškou Sutecha, zajatce, vyrobené z červeného vosku, která má na krku jeho jméno, (napsané) zeleným inkoustem, které říká *Tento Sutech, nepřítel*, spolu se stejným nápisem zelenou barvou po stranách.“<sup>29</sup> Již na začátku celého textu je také jasně řečeno, co se se Sutechovou podobou provádí: „Zaříkává se nad ní [a plive se na ni], zaříkává se nad ní a šlape se po ní levou nohou, zaříkává se a bije se oštěpem, zaříkává se a řeže se do ní nožem, zaříkává se a dává se do ohně, zaříkává se a plive se (u toho) do ohně, mnohokrát a znova.“<sup>30</sup> Jak je vidět, manipulace s figurkami a soškami byla jednou ze základních technik staroegyptských mágů, není tedy divu, že má takové zastoupení i v literatuře, jak ještě uvidíme níže.

Třetí příběh na papyru Westcar je již dochovaný o něco lépe. Odehrává se v době faraona Snofrua, Chufuova předchůdce, který se jednoho dne ve svém paláci nudí a dá si zavolat vrchního kněze předčitatele jménem Džadžaemanch, aby jej pobavil. Tento mudrc mu poradí, ať nechá připravit loď, přivést krásky z paláce a uspořádat plavbu po jezeře. Faraon tak učiní a dobře se baví, dokud jedné z dívek u vesel nespadne do vody tyrkysový náhrdelník. Dívka se tak rozesmutní, že odmítne dál veslovat a po odmítnutí faraonovy nabídky, že jí šperk

<sup>27</sup> Více např. PINCH. *Magie*, s.90-103.

<sup>28</sup> P. Bremner-Rhind 32, 44-45. Viz FAULKNER, Raymond, O. *The Papyrus Bremner-Rhind (British Museum No. 10188)*. Bruxelles: Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, 1933. Pokud není uvedeno jinak, je překlad staroegyptských textů můj vlastní.

<sup>29</sup> P. Louvre 3129, D, 4-7. Pro edici textu viz SCHOTT, Siegfried. *Urkunden mythologischen Inhalts*. Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung, 1929.

<sup>30</sup> P. Louvre 3129, B 44-48.

vynahradí, se panovník opět obrátí na Džadžaemancha. Vrchní kněz předčítatel tedy vyřkne kouzlo a překlopí jednu polovinu vody v jezeře na druhou, takže ztracený náhrdelník je možné ze suchého dna jezera zvednout: „A tu pronesl vrchní kněz předčítatel Džadžaemanch svá magická slova a přesunul polovinu vody z toho jezera na druhou. Našel rybí přívěsek ležící na dně, vzal jej a vrátil jeho majitelce. Co se týče té vody, měla dvanáct loktů ve svém středu a dosáhla dvaceti čtyř loktů poté, co se přetočila. Poté (opět) vyřkl svá magická slova a vrátil vody jezera na své místo.“<sup>31</sup>

Po tomto příběhu je s vyprávěním na řadě princ Hordedef. Staroegyptský čtenář již po zmínce o jeho jménu jistě tušil něco neobvyklého, neboť jak již bylo popsáno výše, sám Hordedef byl považován za velkého mága a mudrce. Je mu připisované jedno z fragmentárně dochovaných mudroslovných naučení<sup>32</sup> a také objevení několika kapitol z Knihy mrtvých, jednoho ze souboru textů, který sloužil zemřelým k tomu, aby bezpečně prošli podsvětím a všemi jeho nástrahami. Podobně jako Imhotep později vystupuje jako literární postava v jednom z demotických příběhů.<sup>33</sup>

Tento princ tedy, na rozdíl od svých bratrů, řekne faraonovi, že nebude vykládat o dávno mrtvých kouzelnících, ale předvede mu čaroděje, který stále ještě chodí po zemi. Poté začne vypravovat o mudrci jménem Džedi: „Je to člověk starý sto deset let.“<sup>34</sup> Ještě dnes sní pět set chlebů a maso z půlky býka a vypije sto džbánů piva. Dovede připojit useknutou hlavu (k tělu), přimět lva, aby šel za ním s vodítkem na zemi, a zná podobu (jednotlivých) komnat Thovtovy svatyně.“<sup>35</sup> Thovt byl božstvem spojovaným s moudrostí, knihami a písmem par excellence, odkazy na jeho tajné knihy a moudrost v nich obsaženou nalezneme skrz naskrz celou staroegyptskou literaturu, jak uvidíme níže. Chufu zatouží po tajných božských znalostech a začne po nich pátrat, zřejmě proto, aby si je mohl nechat zapsat do své hrobky, nechat podle nich provést nějaké zádušní rituály či postavit svůj zádušní komplex – z příběhu není zcela jasné, o znalosti jakého druhu se jedná, zdali jde

<sup>31</sup> P. Westcar 6,7-13. Překlad textu papyru Westcar byl vypracován ve spolupráci s Doroteou Wollnerovou, viz MÍČKOVÁ - WOLLNEROVÁ *Poslyš vyprávění*, s. 98. Pro edici textu viz ERMAN, Adolf. *Die Märchen des Papyrus Westcar. Bd. 1., Einleitung und Commentar*. Berlin: Spemann, 1890 a ERMAN, Adolf. *Die Märchen des Papyrus Westcar. Bd. 2., Glossar, Palaeographische Bemerkungen und Feststellung des Textes*. Berlin: Spemann, 1890.

<sup>32</sup> Viz např. HELCK, Wolfgang. *Die Lehre des Djedefhor und die Lehre eines Vaters an seinen Sohn*. Wiesbaden: Otto Harrasowitz, 1984; česky VACHALA, Břetislav. *Moudrost starého Egypta*. Praha: Knižní podnikatelský klub, 1992, s. 8-9.

<sup>33</sup> Viz TAIT, William J. *Papyri from Tebtunis in Egyptian and in Greek (P.Tebt.Tait)*. Texts from Excavations 3. London. London: Egypt Exploration Society, 1977.

<sup>34</sup> V egyptských představách jakýsi „ideální“ věk moudrých starců.

<sup>35</sup> P. Westcar 7, 2-6, viz MÍČKOVÁ-WOLLNEROVÁ. *Poslyš vyprávění*, s. 100.



např. o nějaké magické texty, architekturu svatyně atp. Nemá ovšem valný úspěch, a tak druhý den pověří svého syna, aby mu kouzelníka nechal zavolat. Když je mu Džedi přiveden, faraon chce, ať mu předvede své umění, a to na některém vězni, což však Džedi odmítne a připevňování useknutých hlav předvádí na husách. Následně dostojí i své pověsti krotitele zvířat (na býkovi) a je faraonem tázán na znalosti Thovtovy svatyně. „Džedi odpověděl: ‚Ctěný, neznám jejich podobu, vládcce, jenž jsi živ, svěží a zdrav, pane můj, [...] znám však místo, kde je to (zaznamenané).‘“<sup>36</sup> Následně kouzelník vypravuje o skříňce, v níž jsou uloženy dokumenty, kde jsou tyto znalosti zapsané. Chufu, jenž, jak je již jasné z výše zmíněného, v příběhu nevystupuje právě jako vzor ctnostného panovníka, Džedimu nepříliš vybíravě poručí, aby odtamtud dokumenty vzal, mág však odmítne a řekne faraonovi, že mu požadovanou skříňku přinese jeden ze tří synů, kteří se narodí ženě jménem Rudžedet a kteří se jednoho dne stanou panovníky Egypta. Následně se děj příběhu stočí k těmto třem budoucím králům a jejich zázračnému zrození, a k tajným znalostem ani mágům se již nevrací.

Necháme-li stranou Imhotepa, který mohl a nemusel být hrdinou prvního nedochovaného příběhu, je zajímavé podotknout, že ani jeden ze tří zmiňovaných mágů není doložen jako skutečná osoba. Jediným mudrcem, jemuž podle doposud známých dokladů sloužila za vzor žijící osoba, je zmiňovaný princ Hordedef. Je možné, že se jedná o čistě literární či folklorní postavy, na druhou stranu ale samozřejmě nelze vyloučit, že zmínky o těchto osobnostech se prostě jenom nedochovaly. V tomto ohledu je problematická celá charakteristika tohoto papýru (a obecně mnoha literárních děl starého Egypta). Přestože tento příběh bývá často označován za klasické dílo staroegyptské literatury, existuje jeho jediný opis a nelze tedy říci, nakolik byl příběh známý, případně nakolik byla známá či kanonizovaná jeho literární forma, nebo nakolik je dochování tohoto textu pouze náhodné.

Vebainer i Džadžaemanch mají titul „vrchní kněz předčítatel“, což vzhledem k jejich pověsti mocných mágů nepřekvapí, co ovšem překvapí je fakt, že Džedi, jehož příběh je zjevně vrcholem vypravovaných kouzelnických zkazek, tento titul nemá. Ba co víc, Džedi dokonce nemá titul vůbec žádný, ať již kněžský či jiný, a je označován slovem *nedžes*, které je tradičně překládáno jako „prostý člověk“. Interpretace tohoto pojmu je však poměrně nejasná. Rozhodně naznačuje nějaké nižší či podřízené postavení, v prvním příběhu je tak například označován milenec Vebainerovy ženy. V některých skutečných autobiografických<sup>37</sup> jím však úředníci

<sup>36</sup> Ibidem, 8, 2-4, viz MÍČKOVÁ-WOLLNEROVÁ. *Poslyš vyprávění*, s. 103.

<sup>37</sup> Žánr, který ve staroegyptském prostředí nazýváme autobiografií, se týká nápisů, které si na své hrobky nechávali vytesat různí hodnostáři. Text většinou popisuje jejich kariéru ve službách faraona a vyzdvihuje některé významné okamžiky jejich životů, jedná se ovšem o velmi idealizované životopisy a jako na historický pramen je třeba na ně vždy nahlížet s určitou kritikou a s přihlédnutím k dokladům z jiných zdrojů.

a hodnostáři označují sami sebe, význam tedy nemohl být, alespoň v určitém kontextu, explicitně pejorativní, mohl poukazovat např. na nízký původ dotyčné osoby nebo nějakou úřední funkci mimo oficiální administrativu.<sup>38</sup>

Přestože nic jiného se ohledně Džediho postavení nedozvíme, jeho umění a znalosti jsou velmi pozoruhodné, vlastní dokonce několik knih a je možné, že měl i okruh svých žáků, neboť když je povolán k faraonovu dvoru, požaduje, ať jsou s ním na loď naloženy „jeho děti a jeho knihy“, slovo „děti“ zde však může poukazovat na mladé lidi obecněji, jedna z možných interpretací tedy nabízí i tento výklad. Vzhledem k míře gramotnosti ve starověkém Egyptě (odhaduje se 1-5 %)<sup>39</sup> zmínka o knihách svědčí o Džediho vzdělanosti, možná dokonce i přímo kněžském vzdělání<sup>40</sup> a tedy zřejmě i význačném postavení. Tím pozoruhodnější je, že faraon Chufu o existenci tohoto mudrce a mága nemá ani ponětí a na panovníkovu otázku, proč tomu tak je, Džedi odpovídá prostě jen „Přichází ten, kdo je zavolán, vládce, jenž jsi živ, svěží a zdrav.“<sup>41</sup> Byl jsem zavolán a hle, přišel jsem.“<sup>42</sup> Je tedy zjevné, že tento mág působil naprosto mimo okruh dvora, není ovšem jasné jak a proč.

### **Pátrání po Thovtově knize**

Dalším velmi slavným egyptským literárním dílem, pojednávajícím o magii a čarodějích, jsou dva v démotštině zapsané příběhy, známé jako Setne I (p. Cairo 30646) a Setne II (p. BM EA 10822,1). Jedná se o dokumenty z Ptolemaiovské doby (305-30 př. n. l.), očíslované podle pořadí nálezu a pojmenované po jejich hlavním protagonistovi, jímž je Setne Chamvaset, syn slavného Ramesse II. Na rozdíl od mágů z příběhů na papyru Westcar, předlohou pro postavu Setneho byla skutečná osoba, čtvrtý Ramessův syn, princ Chamvaset, jenž byl mj. Ptahovým veleknězem v Memfidě (Mennoferu) a po jistou dobu i korunním princem, zemřel nicméně před svým otcem a tak se nástupcem Ramesse II. stal až jeho další (v pořadí třináctý) syn Merenptah.<sup>43</sup> Jméno Setne vzniklo pravděpodobně špatným

<sup>38</sup> QUIRKE, Stephen. *Egyptian literature 1800 BC: questions and readings*. London: Golden House Publications, 2004, s. 38; ANDRÁSSY, Petra. Überlegungen zur Bezeichnung s n njwt tn „Mann dieser Stadt“ und zur Sozialstruktur des Mittleren Reiches. In: *Proceedings of the VIIth International Congress of Egyptologists, Cambridge 3-9 September 1995*. Louvain: Peeters, 1998, s.49-58; QUIRKE, Stephen. „Townsmen“ in the late Middle Kingdom. On the term in the Lahun Temple Accounts. *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 118, 1991, s. 141-149.

<sup>39</sup> Např. BAINES, John. Literacy and Ancient Egypt Society. *Man, New Series* 18/3, 1983, s. 572-579 či BAINES, John a EYRE, Christopher. Four notes on literacy. *Göttinger Miszellen* 61, 1983, s. 65-96.

<sup>40</sup> RITNER. *The mechanics*, s. 222.

<sup>41</sup> Typická staroegyptská formule psaná za jméno žijícího panovníka, dále jen ž.s.z. Příběh byl samozřejmě sepsán v době, kdy byl faraon Chufu již dávno po smrti, nicméně jde o přímou řeč.

<sup>42</sup> P. Westcar 8, 11-12, viz MÍČKOVÁ-WOLLNEROVÁ, *Poslyš vyprávění*, s. 102.

<sup>43</sup> Více k historické osobě Setneho viz např. VINSON, Steve. *The Craft of a Good Scribe. History, Narrative and*

čtením kněžského titulu *sem*, spojeného s memfidskými kněžskými boha Ptaha.<sup>44</sup> Kromě svých kněžských funkcí byl skutečný Chamvaset znám svým zájmem a péčí o památky z dávných dob, je doložen nejeden nápis, kde tento princ zmiňuje, jak nechal opravit a rekonstruovat slavné monumenty.<sup>45</sup> Stejně jako výše zmínění Imhotep a Hordedef, i Chamvaset získal statut dávného mudrce a mága. V literatuře a folklóru<sup>46</sup> se však jeho postava proměnila ještě více – ve zmíněných povídkách vystupuje spíše jako folklorní trickster, mnohdy dokonce působí až dojmem jakéhosi nešikovného „čarodějova učně“, který se sice snaží zacházet s kouzly, ale kvůli své hlouposti a porušování pravidel, včetně morálních a sociálních norem, se často dostává do potíží, z nichž se není vlastní pomocí schopen vymanit. Jako skutečný mudrc a kouzelník pak v těchto příbězích vždy vystupuje někdo úplně jiný.<sup>47</sup>

Podívejme se nejprve na příběh Setne I. Prvním mágem, s nímž se v příběhu setkáváme, není Setne, ale Naneferkaptah, syn faraona, jenž je v příběhu pojmenován Mernebptah, což ovšem není jméno žádného skutečně doloženého panovníka.<sup>48</sup> Tento princ je v příběhu popisován pouze jako „dobrý písař a velmi moudrý

---

*Meaning in the First Tale of Setne Khaemwas.*, Leiden-Boston: Brill, 2017, s. 22-40 či SNAPE, Steven. Khaemwase and the Present Past: History and the Individual in Ramesside Egypt. In: *Ramesside Studien in Honor of K. A. Kitchen*. Bolton: Rutherford Press Limited, 2011, s.456.

<sup>44</sup> Podle některých autorů vznikla funkce kněze *sem* z postu jakéhosi šamana (HELCK, Wolfgang. Shamane und Zauberer. In: *Mélanges Adolphe Gutbub*, Montpellier: Université Paul Valléry de Montpellier, 1984 s.103-108, PINCH, *Magie* s.50-51), mezi jehož úkoly patřila mj. komunikace s druhou stranou (možná v nějaké formě transu), což je zajímavým detailem vzhledem k „duchašskému“ charakteru různých Setneho dobrodružství, viz dále v textu. Zajímavé je zde také zmínit tzv. Rituál otevírání úst, v němž byl kněz *sem* hlavním aktérem. Tento rituál byl prováděn především proto, aby byly zemřelému navraceny jeho smysly a životní funkce; některé jeho části (konkrétně scény 8 a 10) jsou jistými badateli pak spojovány právě s rituálním spánkem či transem (více viz např. SZPAKOWSKA, Kasia. *Behind Closed Eyes: Dreams and Nightmares in Ancient Egypt*. Swansea: Classical Press of Wales, 2003, s.244-263). K problematice „šamanismu“ v Egyptě viz např. MORENZ, Ludwig. Shamanismus in der Frühzeit Ägyptens? *Archiv für Religionsgeschichte* Arg 5, 2003; ve spojitosti s kněžskými *sem* viz např. FORSHAW. *The role of the lector*, s.59-60.

<sup>45</sup> SNAPE. Khaemwase and the Present Past, s.469-470.

<sup>46</sup> Je zjevné, že Setne byl v příbězích této doby dosti známou figurou. Je doloženo několik dalších textových fragmentů, v nichž Setne zjevně vystupuje, kvůli nedostatku a špatné kvalitě dochovaného materiálu však nelze určit jejich přesný charakter či obsah. V případě fragmentu Cairo 30692 (ZAUZICH, Karl-Theodor. *Die schlimme Geschichte von dem Mann der Gottesmutter, der ein Gespenst war*. *Enchoria* 6, 1976, s.79-82) je dokonce možné, že se jedná o část ztraceného začátku příběhu Setne I.

<sup>47</sup> Více viz VINSON. *The Craft*, s.224-5; LANDGRÁFOVÁ, Renata a MÍČKOVÁ, Diana. Setne Chamvaset – nezvedený syn faraona Vesermaatrea? *Pražské egyptologické studie* XX/2018, s.71-78.

<sup>48</sup> Zmiňování „neexistujících“ faraonů je v egyptské literatuře poměrně běžnou věcí, většinou se však nejedná o vymyšlení si nereálných historických postav, ale spíše o zkomolená či špatně čtená jména některých skutečných panovníků z dávných dob. Mernebptah by mohl například odkazovat na skutečného faraona Merenptaha, to ovšem do děje příběhu vůbec nesedí, protože Merenptah nastoupil na trůn až po Ramessovi II. V příběhu Setne II se zase objevuje panovník jménem Menechpare Siamon, přičemž Siamon je jméno skutečného panovníka 21. dynastie, který vládl přibližně v letech 978-959 př. n. l., panovník Menechpare pak není nikde doložen (mohlo by jít např. o zkomolené jméno thébského velekněze z doby 21. dynastie Mencheperrea (?), který byl u moci cca mezi lety 1053-1000 př. n. l., nebo o vymyšlené jméno/epiteton).

muž“, žádný jeho kněžský či administrativní titul zde není vůbec zmíněn. Jak je ovšem vidno z děje i z výrazů, které se v textu pro čarování používají, je jasné, že se nenaráží pouze na Naneferkaptahovu vzdělanost, ale touto moudrostí je myšlena právě také jeho magická moc a znalost kouzel. Jednoho dne princ v Ptahově chrámu potká záhadného starého kněze, jenž se mu vysmívá za to, že tráví tolik času čtením neužitečných textů, a nabízí mu, že pokud Naneferkaptah zařídí jeho pohřeb a rentu pro jeho syny, ukáže mu místo, kde se nachází svitek, jež sepsal samotný bůh Thovt.

Na rozdíl od papýru Westcar, kde se sice mluví o Dědiho znalostech jakýchsi Thovtových tajností, ale není vůbec jasné, o co by se mělo jednat, v příběhu Setne I jsou obsah i přesný úkryt Thovtovy knihy poměrně podrobně popsány. Starý kněz princovi svitek popisuje takto: „Jeho obsahem jsou dvě psané formule. Když [přečteš první formuli, ovládneš(?)]<sup>49</sup> nebe, zemi, podsvětí, hory a moře, a zjistíš vše, co si budou říkat ptáci na nebi a hadi. Uvidíš na ryby ve vodě, ačkoli nad [nimi bude 21 božských loktů vody]. Když přečteš druhou formuli, ocitneš se v podsvětí, ačkoli budeš stále ve své pozemské podobě; uvidíš Rea, jak vychází na obloze spolu se svým Devaterem a s měsícem, který září. (...) Onen papýrus je uprostřed vod v Koptu uvnitř železné skříňky. Ta železná skříňka je [ve] skříňce [z mědi, ta skříňka z mědi je] ve skříňce ze dřeva *ketet*, ta skříňka ze dřeva *ketet* je ve skříňce ze slonoviny a ebenového dřeva, ta skříňka ze slonoviny a ebenového dřeva je ve [skříňce ze stříbra], [ta skříňka ze stříbra je] ve skříňce ze zlata, a v ní je ten svitek, přičemž kolem té skříňky, v níž je ten svitek, jsou všemožní hadi, štíři a červi, a [kolem] té jmenované skříňky je [had věčnosti]“<sup>50</sup>. Z citované ukázky je jasné vidět, že člověk, který Thovtovu knihu přečte, získá moc nad všemi sférami Egyptanům známého světa, kniha tedy představuje jakési absolutní vědění, které však nepochází z tohoto světa a zřejmě proto zde také nemůže zcela „fungovat“. Jak uvidíme níže, takové znalosti přinášely lidem, kteří se jich zmocnili, také trest, a zároveň jejich moc nebyla v tomto světě zcela neomezená. Thovtova kniha a její znalosti patřily do říše bohů nebo do říše mrtvých, nikoliv do tohoto světa,

---

Podobně ve výše zmíněném papýru Westcar, v části, kde se mluví o legendárním zrození tří „slunečních králů“, kteří odpovídají třem skutečným panovníkům 5. dynastie (cca 2510-2365 př. n. l.), je správně uvedeno jméno pouze jednoho z nich.

<sup>49</sup> Nedochované části v hranatých závorkách jsou doplněny podle textu, který se dále v příběhu téměř slovo od slova opakuje.

<sup>50</sup> Setne I, 3,12-14 a Setne I, 3, 17-20. Překlady demotických textů Setne I a Setne II byly vypracovány ve spolupráci s Renatou Landgráfovou. Pro edici textů Setne I a Setne II viz GRIFFITH, Francis L. *Stories of the high priests of Memphis, the Sethon of Herodotus and the demotic tales of Khamuas*, Vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 1900 a GRIFFITH, Francis L. *Stories of the high priests of Memphis, the Sethon of Herodotus and the demotic tales of Khamuas: facsimiles of the demotic text of the second tale*. Vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1900.

a pokud s takovým textem zacházel někdo živý, pochopitelně tak porušil jakousi hranici a přivolal do tohoto světa síly, které do něj nepatří a které pak také dotyčný samozřejmě nedovedl ovládnout.<sup>51</sup>

Vraťme se však k příběhu. Naneferkaptah se samozřejmě rozhodne vydat se pro knihu, přičemž hojně využívá svého umění dobrého písaře – svých kouzel. Nejprve pluje do Koptu, kde si posléze nechá přinést vosk, a podobně, jako jsme to již viděli u Vebainera, z něj vymodeluje loď a veslaře, kteří ožijí a plují s ním doprostřed vod, jak mu poradil starý kněz. Zároveň s nimi pluje ještě další loď, na níž princ do Koptu přijel a která je nyní naplněna pískem. Písek pak Naneferkaptah hodí do Nilu, čímž vznikne v řece díra, skrze níž se dostane k havěti, střežící skříňku se svitkem. Hady a štíry hravě přemůže zaříkáním, nicméně „had věčnosti“ se jen tak nedá. Naneferkaptah jej dvakrát zabije, zda kouzlem či nějakou zbraní, není jasné, ale had vždy ožije, až jej princ konečně rozsekne na dva kusy, mezi něž nasype písek, takže had se již nemůže spojit dohromady.

Hadi jako strážci posvátného vědění nebo božských tajemství či osob nejsou ve starověkém Egyptě ničím neobvyklým. Vzhledem k tamním přírodním podmínkám měli Egypťané s hady bohaté zkušenosti a běžně se s nimi setkávali, tato zvířata byla samozřejmě považována za velice nebezpečná a takto se objevují i v egyptských náboženských představách – zmiňme například již jmenovaného hada Apopa nebo nejstarší soubor staroegyptských textů pro dosažení zászvěti, Texty pyramid, kde nalezneme celou sekvenci zaříkání proti hadům. Jak je ovšem ve staroegyptském vnímání světa běžné, nebezpečná moc mohla mít za jistých okolností vlastně pozitivní účinky, a to když se její síla obrátila k ochraně před zlými silami. Zmíněná „hadi“ zaříkání z Textů pyramid tak byla později také umístována ke vchodům do hrobek, kde tyto hadi sloužili jako strážci.<sup>52</sup> Stejně jako slunečního boha ohrožoval had Apop, jiné hadí stvoření, Mehen („Ten, který obtáčí“), Rea na jeho cestě podsvětím ochraňoval, božstva v podobě hadů také často střežila např. různé brány a portály. V Amduatu, „Knize o tom, co je v podsvětí“, jednotliví hadi střeží brány zászvětní říše,<sup>53</sup> v již zmiňovaném rituálním textu o přemáhání Apopa hadi také střeží různá tajemství a brány, např. v jedné části se popisuje tajná komnata jisté svatyně, v níž je ukryto Reovo tělo, které je dobře střežené právě hady: „Tito hadi *qerehet* jsou mu ochranou, aby svedli nepřítele z ústí jeho cesty.“<sup>54</sup>

<sup>51</sup> DIELEMAN, Jacco. *Priests, tongues and rites: the London-Leiden manuscripts and translation in Egyptian ritual (100-300CE)*. Leiden: Brill, 2005, s. 213.

<sup>52</sup> Viz např. LEITZ, Christian. Die Schlangensprüche in den Pyramidentexten, *Orientalia* 65, 1996, s.389-390.

<sup>53</sup> HORNUNG, Erik. „Söhne der Erde“ – Schlangen im Diesseits und Jenseits der Ägypter, in: *Die Weisheit der Schlange. Beiträge der Eranos Tagungen 2003 und 2004*. Basel: Schwabe, 2005, s.73.

<sup>54</sup> P. Louvre 3129, G 3-4.

Had věčnosti, který střeží Thovtovu knihu, bude zřejmě uroboros, jehož podobu měl právě Mehen, jehož úkolem bylo chránit Rea před mocí chaosu a zla, podobně jako v citovaném příběhu had věčnosti chrání Thovtovu knihu před případnými zloději či narušiteli. Když se Thovt dozví, že Naneferkaptah se zmocnil jeho tajné knihy a přečetl ji, vydá se za Reem a vše mu vypoví: „Věž mé právo a můj spor s Naneferkaptahem, synem faraona Mernebtaha! Šel do mého domu, vyloupil ho, ukradl moji skříňku a zabil mého strážce, který ji hlídal!“<sup>55</sup> Re vydá Naneferkaptaha a celou jeho rodinu do Thovtových rukou, přesněji řečeno sešle na zem „boží sílu“ (zřejmě jde o nějakého démona), která zabije princovu manželku a syna, načež Naneferkaptah sám zřejmě spáchá sebevraždu skokem z lodí.

Vraťme se však ještě k Thovtově knize. Poté, co princ Naneferkaptah získá kouzelný svitek a přečte jej, provede ještě jinou věc, která svědčí o staroegyptských magických praktikách. „Nechal si přinést kus nového papyru a napsal na něj vše, co bylo na tom svitku. Nechal ho shořet v ohni a rozpustit ve vodě. Když zjistil, že se rozpustil, vypil to a poznal vše, co na něm bylo (napsáno).“<sup>56</sup> Polykání bylo, stejně tak jako další činnosti úst, jako například plivání nebo olizování, jednou ze základních technik staroegyptské magie.<sup>57</sup> Spolknutí něčeho vyvolává představu absolutního vstřebání či pozření polknutého, zároveň také souvisí s představou polykání různých léčiv a jejich (magických) uzdravujících účinků, stejně tak jako s pojídáním obětí bohů a zemřelými.<sup>58</sup> Asi nejslavnějším příkladem této magické praktiky je tzv. Kanibalský hymnus, skládající se ze dvou říkání Textů pyramid (PT 273 a 274), kde je popisováno, jak zemřelý panovník pojídá a polyká bohy a další magické bytosti nebo části jejich těl, stejně tak jako své předky, a tím se zmocňuje jejich (magické) síly, která se tak vlastně stává jeho součástí.<sup>59</sup> Především od Nové říše bylo oblíbenou praktikou také přelévání vody přes tzv. *cippi*, malé stély zobrazující většinou boha Hora, držícího, a tedy ovládajícího různá zvířata, představující nebezpečí a chaos, jako byli krokodýli, hadi, štíři, lvi atp. Tyto stély byly popsány magickými texty, které měly zajišťovat ochranu a uzdravení.<sup>60</sup> Polykání či olizování

<sup>55</sup> Setne I, 4,6-4,7.

<sup>56</sup> Setne I, 4,3-4,4.

<sup>57</sup> RITNER. *The mechanics*, s. 73ff.

<sup>58</sup> Ibidem, s. 103.

<sup>59</sup> Více k tomuto textu viz EYRE, Christopher. *The cannibal hymn: A cultural and literary study*. Liverpool: Liverpool University Press, 2002).

<sup>60</sup> Viz např. JANÁK, Jiří, MEGAHED, Mohamed a VYMAZALOVÁ, Hana. Healing water in Egyptian tradition: from the ancient cippi to the modern *tāsīt il-khadd*. In: *Ancient echoes in the culture of modern Egypt*. Prague: Charles University, Faculty of Arts, 2011, s. 28-46; RITNER, Robert K. Horus on the crocodiles: a juncture of religion and magic in late dynastic Egypt. In: *Religion and philosophy in ancient Egypt*. New Haven: Yale Egyptological Seminar, 1989, s. 103-116.

magických textů a obrazů je technikou, která se objevuje ještě v řeckých magických papyrech, pocházejících ze 4. stol. n. l.<sup>61</sup>

Spolknutý magický text měl být dokonale a absolutně vstřebán a pochopen, stal se doslova součástí mága, který takovou věc provozoval, ostatně staroegyptské slovo *am* může znamenat „polykat“ či „vstřebat“ stejně jako „vědět“ nebo „pochopit“. Pokud se ovšem týká Thovtovy knihy, smrtelníkům zřejmě ani takovéto absolutní vstřebání jejího obsahu nestačilo – přestože Naneferkaptah text nejen přečte, ale ještě vypije rozpuštěný ve vodě, není schopen ubránit se trestající moci bohů. Jak již bylo řečeno výše, po smrti své ženy a syna se utopil v Nilu, nicméně ještě předtím si nechá přinést Iněné obinadlo, jímž přiváže magický svitek ke svému tělu a následně je i s ním pohřben.

A nyní přichází na scénu Setne Chamvaset. Celý Naneferkaptahův příběh se totiž odehrává v dávné minulosti a Setne, který stojí v princově hrobce, se celou historku dozvídá od ducha Naneferkaptahovy ženy, který jej varuje, ať svitek nechá tam, kde je, jinak mu přinese neštěstí. Setne si ovšem nedá říci a vyhrožuje, že si knihu vezme násilím, načež povstane sám Naneferkaptah a učiní Setnemu návrh, ať si o Thovtovu knihu zahrají deskovou hru: „Ten jmenovaný svitek, budeš si ho schopen vzít silou dobrého pásaře nebo raději tím, že mne obehraješ? Zahrajme si o něj způsobem hry pro dva hráče!“<sup>62</sup> Z výše citovaného textu není jasné, jakou hru přesně Naneferkaptah se Setnem hraje, jedinou další indicií by mohlo být, že figurky mají tvar psů, to ovšem nebylo nic neobvyklého. Je možné, že kvůli jeho spojitosti s podsvětní sférou by mohlo jít o *senet*, případně se nabízí hra *Psi a šakali*.<sup>63</sup> Hraje se třikrát a Naneferkaptah samozřejmě vždy vyhraje, po každé partii navíc vezme Setneho po hlavě hrací deskou a zarazí jej do země, až je v ní Setne zavrtnatý až po uši a nemůže vůbec nic dělat. Začne tedy volat na svého soukojence Inara, který jej při jeho dobrodružství doprovázel, a žádá jej: „Neváhej a spěchej na zem, vyprávěj faraonovi vše, co se mi stalo a přines amulety mého otce Ptaha a kouzelné svitky!“<sup>64</sup> Zde vidíme, že na rozdíl od Naneferkaptaha, který svou znalostí magie jednoduše vyrábí kouzelné lodě a poráží nadpřirozené bytosti, Setne nejen, že není schopen se pomocí kouzel zachránit, ale při svém zahrávání si s druhou stranou u sebe nemá ani žádný svitek, z něž by mohl nějaká kouzla přechít, a dokonce ani ochranné amulety. Nabízí se samozřejmě otázka

<sup>61</sup> RITNER. *The mechanics*, s.108.

<sup>62</sup> Setne I, 4,27-4,28.

<sup>63</sup> Více viz PICCIONE, Peter A. *The historical development of the game of Senet and its significance for Egyptian religion*. Nепublikovaná disertační práce, 1990. Ke hře Psi a šakali viz ZWANG, Danielle. *Hounds and Jackals: A Game from an Ancient Egyptian Tomb*, 2016, <https://www.metmuseum.org/blogs/metkids/2016/ancient-egypt-game>.

<sup>64</sup> Setne I, 31-4,32.

proč. Vzhledem k Setneho charakteru a motivům jeho chování skrze celý příběh je možné, že Setneho přístup k takovým knihám mohl být například nějak omezen, protože s nimi dříve nedovedl správně zacházet.<sup>65</sup> Představa o omezení přístupu k magickým textům do starověkého Egypta velmi dobře zapadá. Tato skutečnost je samozřejmě do jisté míry daná počtem lidí, kteří s takovými texty dovedli zacházet, nicméně vzhledem k magické moci, kterou měly obsahovat, se k nim nemohl dostat každý – například cizincům byl zakazován přístup do chrámů nebo některých jejich částí, případně vlastnictví magických textů, v některých zásvětních textech také najdeme přípisky o tom, že se jedná o tajné vědomosti, někdy jsou tyto tajnosti dokonce spojovány s Domy života.<sup>66</sup>

Inaros tedy Setneho pomocí zmiňovaných kouzel zachrání a Setne Thovtovu knihu i přes varování ukradne, navíc z ní pak začne předčítat každému, koho potká, což je porušení veškerých myslitelných pravidel, jak s takovými texty zacházet - jak je patrné již z výše zmíněného omezování přístupu k nim. Pokud se magické texty dostaly do rukou nepovolaným osobám, mohly pochopitelně nadělat mnoho škody, mohlo se ovšem také stát, že takové texty se znehodnotí, ztratí svou účinnost a pozbudou své magické moci.<sup>67</sup> Za své konání je Setne posléze náležitě potrestán: po nějakém čase se setká s krásnou ženou jménem Tabubu, kterou se rozhodne získat. Ta jej i přes jeho neslušné a výhrůžné návrhy pozve do svého domu, kde jej nakonec postupně přiměje podepsat dokumenty, jimiž jí odkáže všechny svůj majetek a vydědí a nechá zabít své děti. Celá epizoda se však odehrává jen v Setneho mysli jako jakási vize, sen, či halucinace způsobená např. intoxikovaným nápojem.<sup>68</sup> Setne se vzbudí nahý kdesi u cesty a spojí si dohromady příčinu a následek: když kolem jde jakýsi vznešený muž, který jej zjevně zná a připomíná mu faraona (zřejmě jde o samotného Naneferkaptaha, který na sebe vzal tuto podobu), a ptá se jej, jak to vypadá, odpovídá Setne: „To Naneferkaptah mi to všechno provedl!“<sup>69</sup> Neznámý pošle Setneho zpět do Mennoferu a ujistí jej, že jeho děti žijí a Setne pak jde poslušně vrátit Thovtovu knihu zpět do Naneferkaptahovy hrobky. Aby dostal své pověsti „egyptologa“, nechá pak na Naneferkaptahovo přání vypátrat hrob jeho ženy a syna a všechny nechá pohřbít do princovy hrobky v Mennoferu.

<sup>65</sup> LANDGRÁFOVÁ-MÍČKOVÁ. *Setne Chamvaset*, s.72.

<sup>66</sup> RITNER. *The mechanics*, s.203.

<sup>67</sup> Např. v tzv. Napomenutí egyptského mudrce, známém také jako Ipuverovy nářky, kde vypravěč běduje nad pádem Staré říše, je mezi jinými pohromami jmenováno i to, že „magická slova jsou odhalena, zařikání a kouzla pozbyla hodnoty, neboť si je pamatují (prostí) lidé“ (Ipuver 6, 6–7, k edici textu viz GARDINER, Alan H. *The admonitions of an Egyptian sage from a hieratic papyrus Leiden (Pap. Leiden 344 recto)*. Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung, 1969.).

<sup>68</sup> LANDGRÁFOVÁ-MÍČKOVÁ. *Setne Chamvaset*, s.73-74; QUACK, Joachim F. *Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte III. Die demotische und gräko-ägyptische Literatur*. Münster: Lit Verlag, s.34.

<sup>69</sup> Setne I, 5,32.



## Výprava do podsvětí a čtení zapečetěných dopisů

Podobně jako skutečným mágem v příběhu Setne I není Setne, ale Naneferkaptah, i ve druhém dochovaném příběhu o Setnem je skutečným kouzelníkem úplně jiná osoba – v tomto případě chlapec Siusire, Setneho (?) syn. Siusire je typické zázračné dítě, objevující se v mytologii a folklóru napříč mnoha kulturami. Začátek příběhu je, podobně jako v případě předchozího textu, nedochován, z fragmentů je nicméně jasné, že Setneho manželka Mehetveschet se vydala do chrámu, aby se jí ve snu dostalo od božstva (nevíme kterého) rady ohledně toho, že se Setnem nemají děti. Dostane se jí doporučení stran rostliny, z níž si (?) má připravit lék, načež se jí narodí syn, jenž dostane jméno Siusire („syn Usirův“) – podle rady, kterou dostane ve snu zase Setne. Jak ještě uvidíme níže, rad od bohů se ve snech dostávalo i mocným kouzelníkům.

Praktika komunikace s božstvy skrze sny či žádání je o radu tímto způsobem se v Egyptě skutečně prováděla. Nejznámějším příkladem je zřejmě sen prince Thutmose, budoucího faraona Thuthomse IV., který se mu zdál u sfingy v Gíze: sfinga v podobě božstva Harachteje, již tehdy prastará a zasypaná pískem, princů slíbila, že když nechá písek odstranit, učiní jej faraonem.<sup>70</sup> Ve snu se však s božstvy mohli setkávat i obyčejní lidé, a nikoliv jen králové či kněží, jak o tom svědčí staroegyptské doklady ze života některých hodnostářů, kteří své sny popisují,<sup>71</sup> i další doklady především z démotické literatury.<sup>72</sup> Především v Ptolemaiovské a Řecko-římské době se pak velice rozšířila praktika spaní v chrámu božstva, od něhož chtěli lidé dostat odpovědi.<sup>73</sup>

Setne tedy pojmenuje svého syna podle snu a Siusire je posléze v textu popisován takto: „Když byl chlapci [Siusirovi rok], říkali, že mu jsou dva, a když mu byly dva [roky], říkali, že mu jsou čtyři. (...) [Vyrosl a zesílil. Dali ho] do ško[ly]. [B]lížil se (svým uměním) písaři, kterého pověřili tím, aby ho učil.“<sup>74</sup> V následující části textu se zřejmě Siusirovy pozoruhodné schopnosti dále popisují, nicméně místo je velice fragmentární a souvislý text z něj nelze přesně rekonstruovat.

Netrvá dlouho a Setne se opět vydává na jedno ze svých dobrodružství s duchy zemřelých, tentokrát nikoliv v doprovodu svého soukojence Inara, ale svého syna

<sup>70</sup> Viz LANDGRÁFOVÁ, Renata. Spánek, sny a noční můry ve starém Egyptě. In: *Spánek a sny*. Praha: Hermann, 2008, s.70-73.

<sup>71</sup> Např. SZPAKOWSKA, Kasia. Altered states: an inquiry into the possible use of narcotics or alcohol to induce dreams in pharaonic Egypt. In: *A Delta-man in Yebu*. Boca Raton, FL: Universal Publishers, 2000, 225-237. nebo SATZINGER, Helmut. Zwei Weiner Objekte mit bemerkenswerten Inschriften. In: *Mélanges Gamal eddin Mokhtar 2*. Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1985, s.245-254

<sup>72</sup> QUACK. Einführung, s. 19.

<sup>73</sup> Např. LANDGRÁFOVÁ. *Spánek*, s. 73-74.

<sup>74</sup> Setne II, x+1, 11-12

Siusira. Epizoda, která je zde popsána, bývá často dávana do souvislosti s příběhem o boháči a chudákovi z Lukášova evangelia.<sup>75</sup> Z nepříliš dobře dochovaného začátku textu se dozvídáme, že Setne pozoruje z okna svého domu pohřeb bohatého a chudého muže, načež prohlašuje, o kolik lépe se bude mít bohatý člověk v říši mrtvých. V následující části je papyrus velice poškozen a lze z něj přečíst jen několik málo slov, není tedy jasné, co se přesně stalo, protože v místě, kde je souvislý text dále dochován, se se Setnem a Siusirem setkáváme ve chvíli, kdy procházejí čtvrtou síní podsvětí a míří do páté. Cestou pozorují různé lidi, trestané nejrozličnějšími způsoby, ale také duchy, kteří spokojeně žijí v podsvětí kolem jeho vládce, stejně jako „úředníky“, kteří ohlašují zprávy pánovi říše mrtvých. Když dojdou do poslední, sedmé síně, spatří samotného Pána Západu Usira a celou scénu podsvětího soudu: „Setne spatřil tajnou podobu Usira, velkého boha, kterak seděl na svém trůnu z dobrého zlata a byl k[orunován] (korunou) a[těf a A]nup, velký bůh, byl po jeho levici, velký bůh Thovt byl po jeho pravici a bohové [úředníků] západních lidí stáli nalevo i napravo od něj, a mezi nimi byla upevněna váha a oni vážili zločiny proti dobrým skutkům. Thovt, velký bůh, to zapisoval, a Anup mluvil ke svému druhovi (tj. diktoval mu výsledky vážení).“<sup>76</sup> Moudrý Siusire posléze vysvětluje Setnemu, že lidé jsou v podsvětí posuzováni podle svých skutků a nikoliv podle svého bohatství a ukazuje mu, jaký osud čekal v podsvětí na zlého boháče a dobrého chudáka, jejichž pohřby Setne pozoroval na zemi. Setne je z toho všeho naprosto zmatený a poté, co se dostanou z podsvětí, se neustále Siusira na něco vyptává, až ten zcela přestane odpovídat. Celá zkazka pak končí těmito slovy: „Setne nechápal nic z toho, v čem byl a řekl (si): ‚On bude vědět, jak se stát (jedním ze) vznešených *achů* (k termínu viz níže) a duchů, [takže půjdu] s ním a řeknu: ‚To je můj syn!‘ Setne přečetl [kouzlo z] knihy na zahánění *achů*, přičemž se divil [tomu,] co viděl na Západě a ty jmenované věci [ho] velmi tížily, ale nemohl je sdělit vůbec nikomu.“<sup>77</sup>

Kromě toho, že je zde jasně vidět, že Setne se opět spoléhá na znalosti a moc někoho jiného, v souvislosti s pojednávaným tématem je rozhodně třeba zdůraznit, že na rozdíl od příběhu Setne I zde má Setne s sebou na nekropoli a v říši mrtvých dalo by se říci až exorcistickou příručku. Kniha je v textu označena jako „kniha, která odhání *achy*“. *Ach* byl staroegyptský termín pro blažené zesnulé.<sup>78</sup> Nicméně v démotštině, v níž je příběh zapsán, už tento výraz, podobně jako je

<sup>75</sup> Lk 16, 19-31.

<sup>76</sup> Setne II, x+2, 4-6.

<sup>77</sup> Ibidem, x+2, 25-27.

<sup>78</sup> Více viz JANÁK, Jiří. *Staroegyptské náboženství I: Bohové na zemi a v nebesích*. Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 238-250.

tomu u zmiňovaného titulu kněze předčitatele, trochu posunul svůj význam a většinou označoval pouze ducha nějaké zemřelé osoby, popřípadě dokonce i ve smyslu „strašidlo“. Pokud se jednalo o dobrého ducha nebo ducha-*acha* v původním slova smyslu, tedy toho, kdo prošel všemi nástrahami zásvěti a mohl spokojeně žít na druhém břehu, bývá toto slovo upřesněno adjektivy jako „dobrý“ nebo „vznesený“. Sloveso „odhánět“ či „srážet k zemi“, které je v názvu použito, se běžně používalo (nejen) v titulech apotropaických a exorcistických rituálů, ať se to týkalo různých kosmických katastrof – rituály k porážení Apopa mají velmi často takový titul – nebo porážení nepřátel, ať již v podsvětí nebo na zemi. Je tedy jasné, že se jedná o knihu, jež má od člověka odehnat nějaká mocná nebezpečí. Tím spíš je nutno se zamyslet nad tím, že Setne knihu používá až ve chvíli, kdy se Siusirem bezpečně vyjdou z podsvětí zpět na zem. Setne se zřejmě obává, že by je duchové zemřelých mohli pronásledovat a nějak jim škodit, což se samozřejmě podle staroegyptských představ mohlo dít – mrtví byli často považováni za příčinu různých nemocí či neštěstí.<sup>79</sup> Proti takovým zásahům ze světa na druhé straně pak samozřejmě bylo nutné použít rituálů a kouzel.

Po této epizodě příběh pokračuje dále: Siusirovi je v tu dobu dvanáct let a předčí svými znalostmi každého kněze a mága v Mennoferu. V té době se jednoho dne stane, že před faraona přijde jakýsi posel z Núbie (dnešní Súdán), země, která byla Egyptány nahlížena jako území nepřátel a chaosu (ať už reálná politická situace byla jakákoliv), jenž má na těle připevněný zapečetěný dokument. Ptá se, zdali je v Egyptě někdo, kdo by text dovedl přečíst, aniž by dopis otevřel – pokud ne, odnese do Núbie zprávu, že egyptští kouzelníci nejsou tak mocní, jak se povídá, což by samozřejmě přeneseně znamenalo triumf Núbie nad Egyptem. To faraon nemůže dovolit a tak nechá povolát Setneho Chamvaseta (který si i přes své zjevné neúspěchy zřejmě udržuje pověst schopného kouzelníka). Setne samozřejmě jako obvykle neví, co si má počít, vyžádá si však od faraona deset dní na rozmyšlenou. Siusire zjistí, kvůli čemu se jeho otec trápí, načež se začne smát a oznámí Setnemu, že něco takového je pro něj hračka. Setne tomu samozřejmě nevěří a chce po něm důkaz. Siusire mu nabídne, ať jej klidně vyzkouší, a opravdu přečte každou knihu, kterou Setne vezme do ruky v jiné místnosti.

Pozoruhodná schopnost Siusira číst zapečetěné knihy poukazuje na představu o schopnostech kněží, mágů a vzdělavců. Skuteční kněží, kteří pracovali s magickými a rituálními texty, zřejmě znali jejich obsah nazpaměť, jak již bylo řečeno, a namísto předčítání je odříkávali z paměti, odtud pak už není daleko k představě kněží, kteří mají magické znalosti tak dopodrobna v hlavě, že čarodějné knihy nepotřebují ani otevírat. Zajímavý je i kontrast zmateného Setneho, který vytahu-

<sup>79</sup> Viz např. JANÁK, Jiří. *Staroegyptské náboženství II: Život a úděl člověka*. Praha: OIKOYMENH, 2012, s. 147.

je svou exorcistickou příručku, a Siusira, který s sebou žádnou čarodějnou knihu nosit nepotřebuje, protože si každý svitek přečte „v hlavě“. To, že staroegyptští mágové museli znát mnohé texty a postupy nazpaměť, naznačuje i zkratkovitý charakter některých magických textů, v nichž se někdy objevují například jen nadpisy nebo počáteční slova a zřejmě se tedy předpokládalo, že budou dotyčnému knězi sloužit pouze jako jakýsi paměťový háček pro znalosti, které měl již nastudované a dobře je ovládal.<sup>80</sup>

### Souboj kouzelníků

Siusire se tedy vydá před panovníka a začne číst obsah zapečetěného dokumentu - je zde popsána událost<sup>81</sup> z doby faraona Menechparea Siamona (viz pozn. 48) a jejími hlavními hrdiny jsou opět mocní kouzelníci.

Děj příběhu začíná v Núbii – núbijský vládce jednoho dne při procházce narazí na tři čaroděje, kteří se dohadují o tom, jak by svou mocí mohli uškodit Egyptu, aniž by byl faraon schopen je potrestat, a samozřejmě se snaží jeden druhého předčit. První kouzelník praví, že by dovedl seslat na Egypt tmu po dobu tří dnů a tří nocí. Druhý čaroděj navrhuje, že unese egyptského faraona do Núbie, nechá jej veřejně zbít pěti sty ranami bičem a odnese jej zpět do Egypta. Třetí pak říká, že dovede způsobit, aby egyptská pole po tři roky nenesla úrodu. Núbijský vládce si nechá tři čaroděje zavolat a vzhledem k satirickému ladění celého příběhu<sup>82</sup> si samozřejmě vybere prostředního z nich, jménem Hor, syn Núbijky, aby provedl to, o čem hovořil.

Přestože se zjevně jedná o mocné kouzelníky, kteří by si svými schopnostmi nezadali s egyptskými kněžskými předčiteli a „moudrými muži“, všichni tři zmínění kouzelníci jsou v textu označováni pouze „rebel z Núbie“ (a to i v případě, že s nimi mluví jejich, tedy núbijský vládce!), stejně tak je titulován Núbijec se zapečetěným dopisem, z něhož je příběh čten, přestože, jak se ukáže později, i on sám je mocný kouzelník. Důvodem je samozřejmě egyptská averze vůči všemu núbijskému a dalo by se říci téměř xenofobie – ve staroegyptských představách byl Egypt považován za výsostné území řádu *maat* a za jeho hranicemi, mimo moc faraona a egyptských bohů, se mnohem více projevoval chaos a neřád *isfet*. Zajímavé je také označení schopností čarodějů – když mluví sami, označují své umění prostě za „kouzla“, když však vládce přikazuje jednomu z kouzelníků, ať svůj kouzelnický kousek provede, označuje jej jako sp-n-Hjq[-n] sX,<sup>83</sup> doslova přeloženo „kouzelný

<sup>80</sup> Např. DIELEMAN. *Priests*, s. 79.

<sup>81</sup> Vkládání jednotlivých příběhů do sebe je častý motiv egyptských a obecně orientálních (folklorních) příběhů a jejich vypravěčského stylu.

<sup>82</sup> K satirě a humoru v příběhu Setne I viz např. VINSON. *The craft*, s. 204ff.

<sup>83</sup> Setne II, x + 4,14-15.

čin písma/v písmu“. Teoreticky by tedy mělo jít o nějaké (původně) psané kouzlo, tedy o magický text, který se někde nachází či nacházel v psané formě a kouzelník se jej v rámci svého vzdělávání naučil nazpaměť. V této době však toto slovní spojení už označovalo pouze jakékoliv kouzlo, bez ohledu na to, zda bylo psané či nikoliv, a doslovný překlad či etymologie pak naznačuje těsnou spjatost staroegyptské magie se vzděláním a písmem.

Jak už jsme mnohokrát viděli, Hor, syn Núbijky po příkazu od svého panovníka a slibu bohaté odměny vyrobí z vosku nosítka a čtyři nosiče, vyřkne nad nimi kouzlo a oživí je pomocí „dechu rozkladu“. Zde opět vidíme egyptskou averzi vůči Núbijcům, ale možná také jistou nadsázku a satiru autora či písaře nebo tvůrce textu: pokud taková kouzla provádějí egyptští kouzelníci (např. Naneferkaptah v příběhu Setne I), k ožívování voskových figurek jim dávají „dech života“, stejně jako měl moc dávat „dech života“ díky své božské osobě egyptský faraon.<sup>84</sup>

Po oživení čaroděj svým vykouzleným přísluhovačům - i oni jsou zde označováni prostě jako „kouzla“ - přikáže, ať unesou faraona, a vše se stane, jak slíbil: „Kouzla Núbijce vylétla nahoru do Egypta a stala se pány noci. Zmocnila se faraona, ž.s.z., Menechparea Siamona, ž.s.z., odtáhla jej do Núbie na místo, kde byl náčelník, ž.s.z., byl zbit pěti sty ranami bičem uprostřed před náčelníkem, ž.s.z., a byl vrácen nahoru do Egypta do šesti hodin: před tím, než skončí<ly>.“<sup>85</sup> Faraon následně vypráví svým dvořanům, co se mu přihodilo, ti mu samozřejmě nevěří, dokud se na vlastní oči nepřesvědčí. Nakonec je rozhodnuto, že proti tak mocnému mágovi může bojovat zase jenom mág. Je tedy povolán nejmocnější faraonův kouzelník, který příčinu faraonových potíží ihned odhalí: „Menechpare Siamon měl kouzelníka, kterému říkali Hor, syn Šakala, a to byl vskutku velice učený člověk. [Přišel na místo], kde se nacházel (faraon), vykřikl mocným hlasem a pravil: ‚Můj [velký pane], toto jsou čáry núbijské!‘“<sup>86</sup> Faraonův kouzelník nad svým pánem zarecituje kouzlo (na tomto místě označené jako sX, slovem, které je odvozeno od slovesa „psát“ a může znamenat jakýkoliv dokument) a vyrobí pro něj ochranné amulety – jak již bylo popsáno výše, takové úkony prováděli i někteří skuteční kněží.

Jelikož Núbijcova kouzla jsou však zřejmě tak mocná, že ani nejlepší faraonův kouzelník na ně sám nestačí (!), dostávají se znovu ke slovu božské rady. Hor, syn Šakalův, se vydá do Hermopole, kultovního centra boha Thovta, kde tomuto bohu obětuje a žádá jej o radu, jak zachránit faraona před zlými kouzly. Následně se v chrámu uloží ke spánku a čeká na božské zjevení (viz výše). A nyní, přihlédneme-

<sup>84</sup> Tento termín se skutečně objevuje například na zachycení scén, kdy faraon přijímá cizí vyslance, přenesené znamená milost nebo přízeň panovníka.

<sup>85</sup> Setne II, x + 4, 19-21.

<sup>86</sup> Ibidem, x+5, 2-4.

-li k charakteru Thovtovy knihy a její moci v předchozích příbězích, se setkáváme s něčím skutečně pozoruhodným. Když se totiž Thovt čaroději zjeví, praví: „Jsi Hor, syn Šakala, kouzelník faraona Menechparea Siamona? Až nastane ráno zítřejšího dne, jdi do knihovny hermopolského chrámu. Najdeš (tam) komnatu, která je zavřená a zapečetěná. Otevři ji. V té zmiňované komnatě najdeš skříňku, v níž je papyrový svitek, který jsem popsal vlastní rukou. Vynes jej nahoru, pořiď jeho opis a nech jej (opět) spočinout na svém místě. Jmenuje se Kniha kouzel. Chrání mne před rebely a je to ona, která ochrání faraona, ž.s.z., a zachrání jej před kouzly Núbijců.“<sup>87</sup> Kouzelník samozřejmě udělá vše, co mu Thovt poradí.

Hor, syn Šakalův, tedy nejen že není potrestán za to, že se zmocní Thovtovy knihy a používá její kouzla, ale je k tomu nabádán samotným božstvem, jež obvykle každého, kdo se jí zmocní, včetně těch nejmoudřejších, přísně trestá. Jde o nějakou jinou knihu s jinými vědomostmi, než o níž se zmiňují předchozí příběhy? Měl Thovt takových knih rozestých po Egyptě vícero? Na tomto místě je také třeba podotknout, že při každé zmínce se tato kniha nachází jinde – kniha popisovaná Džedim je v Héliopoli, kniha, kterou hledá Naneferkaptah, se nachází uprostřed vod poblíž Koptu a zde zmiňovaný svitek je v knihovně chrámu v Hermopoli. Jelikož se ovšem ve všech případech jedná o literární, a velice pravděpodobně folklorní příběhy, to, že kniha má pokaždé jiný obsah i umístění, by nebylo zase tak podivné, neboť do takových příběhů se často prolínají různé lokální příběhy a jejich verze a děj i obsah značně variiují vlivem času, místa i okolností. To ovšem neodpovídá na otázku, proč má najednou kouzelník dovoleno knihu, která do tohoto světa nepatří, použít. O co byl Hor, syn Šakalův, moudřejší, učenější či schopnější než Džedi nebo Naneferkaptah? (Chufua a Setneho můžeme ze zjevných důvodů vynechat). Je totiž dost dobře možné, že o osobu kouzelníka zde vůbec nejde. Zatímco všichni ostatní chtěli knihu získat „pouze“ kvůli znalostem v ní obsažených, ať již je chtěli využít k čemukoliv, zde jde o něco zcela jiného – o osud celého Egypta, a tedy zachování odvěkého řádu a také zachování existence samotných egyptských bohů. Zřejmě proto v tomto případě Thovt dovolí smrtelníkovi, aby manipuloval s jeho tajnou knihou – jen díky ní je již možno zachránit Egypt před zlými núbijskými kouzly.

Příští noc tedy Núbijcovy čáry nemohou faraona odnést, a aby byla vykonána pomsta, Hor, syn Šakalův, oživí své vlastní figurky („dechem zkázy“! – může jít o chybu písaře, ale také o skutečnost, že jde o pomstu či opakování núbijského kouzla) a učiní totéž núbijskému vládcovi. Ten si samozřejmě posléze nechá zavolat svého kouzelníka a žádá jej o ochranu, proti Horu, synu Šakala a Thovtově knize však samozřejmě Núbijec nic nezmuže. Vládce se zlobí a vyhrožuje svému čaroději

<sup>87</sup> Setne II, x + 5, 10-14.

smrtí, načež ten mu odpoví: „Můj pane, náčelníku, vyšli mne nahoru<sup>88</sup> do Egypta, abych spatřil toho, kdo tam čaruje! Budu čarovat proti němu a nechám ho pocítit zlo, které bylo způsobeno jeho rukou!“<sup>89</sup> Panovník s tím souhlasí a núbijský kouzelník se tedy vydává do Egypta, kde na dvoře faraonově začne skutečný kouzelnický souboj.

Nejprve se oba čarodějové předvedou jako páni živlů – núbijský kouzelník nechá v síni vzplanout oheň, načež Hor, syn Šakala, vyčaruje déšť, jenž oheň uhasí. Núbijec pak vyčaruje nad faraonovou síní tak hustou mlhu, že v ní není vidět ani na krok, faraonův mág ji ovšem opět odčaruje. Núbijec se tedy pustí do kouzel z jiného soudku – vyčaruje nad faraonem a jeho družinou obrovskou kamennou klenbu, která má oddělit Egypt od jeho panovníka. Tak by nastal chaos a zmar a Núbijec a jeho vládce by triumfovali. Hor, syn Šakalův, však vyčaruje papyrovou bárku, která na sebe celou klenbu naloží a odnese ji do egyptských vod. Núbijský čaroděj posléze pozná, že se s faraonovým kouzelníkem nemůže měřit a provede kouzlo, aby se učinil neviditelným a mohl prchnout zpět do Núbie. Hor, syn Šakalův, jej však odhalí a promění jej v ptáka, kterého se chystá zabít. Núbijcovi přichází na pomoc jeho matka, která také ovládá kouzla, nicméně i ona je bezmocná před faraonovým kouzelníkem a nakonec oba zoufale prosí o život. Milost jim je udělena pod podmínkou, že se do Egypta nevrátí po dobu 1500 let.

Zde končí slova textu, který čte Siusire ze zapečetěného dokumentu. Po dočtení však Siusire pokračuje: prozradí, že posel z Núbie je onen núbijský kouzelník, Hor, syn Núbijky, neboť právě uplynulo oněch 1500 let a zlotřilý čaroděj se tedy vrací do Egypta. Nikdo se ovšem nemusí strachovat – Siusire sám totiž není nikdo jiný než Hor, syn Šakalův, který se v podsvětí dozvěděl, že Egypt je ohrožen zlými kouzly a v celé zemi není jediný „dobrý písař a učený muž“, který by dovedl tuto hrozbu odvrátit. Uprosil tedy vládce podsvětí Usira, aby mu dovolil vrátit se opět na zem, načež se narodil jako syn Setneho Chamvaseta. Poté slavný kouzelník definitivně přemůže svého soka: „A Hor, syn Šakalův, maje podobu Siusira, udělal kouzlo proti núbijskému rebelu a obklopil jej ohněm, jenž jej strávil uprostřed síně.“<sup>90</sup> Následně Hor, syn Šakala, ze síně zmizí.

Egyptští mágové tedy dostáli své pověsti. V tomto příběhu je kromě magie samotné třeba poukázat na to, že náboženské představy zde uvedené často nejsou zcela egyptské, ale nesou prvky cizích vlivů – ať už jde o popis podsvětí a typů trestů a odměn v něm, nebo například skutečné převtělení a nové zrození slavného kouzelníka, nikoliv jen změna jeho podoby nebo například oživení pomocí něja-

---

<sup>88</sup> Núbie ležela jižně od Egypta.

<sup>89</sup> Setne II, x + 5, 36-37.

<sup>90</sup> Setne II, x + 7,4.

kého rituálu nebo pomocí zachování některé části jeho těla nebo moci. Vzhledem k době, v níž byl příběh zapsán,<sup>91</sup> nás taková skutečnost nepřekvapí – v té době se v Egyptě i po celém Středomoří setkávalo mnoho různých kultur, jež se vzájemně ovlivňovaly. Nelze ovšem popřít, že Egypt a egyptští mágové si udrželi svou pověst napříč prostorem a časem. Egyptské prvky, zmínky o egyptských kouzlech či čarodějích a egyptských hieroglyfech a jejich moci nalezneme ze soudobých zdrojů i v řeckých, židovských či dalších textech.

V roce 199 n. l., kdy byl Egypt již dávno pod římskou správou, byla magie zakázána. V dekretu Q. Aemilia Saturnina, praefecta Egypta za vlády Septimia Severa (193-211 n. l.), se dočteme, že provozování magie se trestalo smrtí. Ani poté však egyptská magie zcela nezmizela – o egyptských kouzlech věděli, báli se jich, ale někdy je i provozovali někteří koptští mniši,<sup>92</sup> řecko-egyptské texty jsou zase plné Herma Trismegista, což není nikdo jiný než bůh Thovt v jakémsi pozdně antickém a středověkém hávu. Následující egyptské prvky v hermetismu, alchymii nebo astrologii pak snad netřeba ani připomínat, nemluvě o různých interpretacích staroegyptského písma před rozluštěním hieroglyfů, tarotových kartách nebo vlivu představ o staroegyptských kouzlech na různá literární díla a posléze i filmy. Starověký Egypt tak zůstává zemí mágů a čarodějů až dodnes a v uších se nám při tom mohou s jistým pochopením ozývat slova núbijského kouzelníka: „Vyšli mne do Egypta, abych spatřil toho, kdo tam čaruje...“

---

<sup>91</sup> Dobu, z níž příběh pochází, je obtížné určit. Zjevně se jedná o folklorní vyprávění, které mohlo být součástí ústně předávaných a tím pádem také stále živých a měnících se vypravování, kromě toho je míra dochování staroegyptské literatury do velké míry náhodná. Čistě literární texty byly často součástí soukromých archivů a také se většinou nezapisovaly na trvanlivější materiály, jejich velká část tedy nutně podlehla zubu času.

<sup>92</sup> PINCH. *Magie*, s. 58, 170.



# ROZMANITÉ MOTIVY DŽIHÁDU U USMÁNA DAN FODIA (1754-1817)

LUKÁŠ NOSEK

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

## DIVERSE MOTIVES FOR JIHAD ACCORDING TO 'USMAN DAN FODIO (1754-1817)

**Abstract:** The study analyzes the biography of the religious reformer Usman Dan Fodio (1754-1817), according to secondary sources. Author presents his biography in a historical context and underlines the key moments in his life. The study underlines his ethnic origin, the social issues in this period, the crucial role of Usman's teacher Jibril b. 'Umar, and also his deep mystical experience and some millennialistic elements. On the background of mutual comparison between these moments, it occurs that Usman's concept of jihad was not driven solely by social or ethnic motives. It was primarily a religious movement associated with mystical experience and millennialism, as a primary motive for his jihad.

**Keywords:** jihad; Usman dan Fodio; mystical experience; hijra; Sokoto Califate  
THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2019, Vol. 90, No. 3: p. 345 – 356.

**P**ředstavit na malém prostoru život a dílo Usmána dan Fodia je úkol nad míru těžký. Dnes existuje k jeho jménu a dílu celá řada monografií, vydávají se kritické edice i překlady jeho děl. Protože v českém jazyce absentuje k jeho jménu odborná studie, příspěvek je spíše přehledem, který vědomě opomíjí hlubší ponor do primárních pramenů.

Nejprve si příspěvek všimne života a díla Usmána dan Fodia (kap. 1-2). Protože patřil mezi muslimské reformátory přelomu 18.-19. století, bude také zařazen do historického kontextu (kap. 3). Protože se Usmánovy reformátorské snahy často skloňují s termínem džihád,<sup>1</sup> cílem příspěvku bude představit povahu džihádu a rozmanité motivy, které ho k němu mohli vést. Protože nejde o studii na základě primárních pramenů, půjde spíše o pracovní nástin možných důvodů (kap. 4).

<sup>1</sup> Srov. Miloš Mendel, *Džihád. Islámská koncepce šíření víry*, Brno: Atlantis, 2010; Silvia Scaranari, *Jihād. Significato e Attualità*, Milano: Paoline Editoriale Libri, 2016; Lukáš Nosek, „Džihád. Několik poznámek ke kontroverznímu tématu“, in: *Verbum. Časopis pro křesťanskou kulturu* vol. XXX (2019) č. 1, s. 38-52.

## 1. Život Usmána dan Fodio<sup>2</sup>

Neexistuje ustálená transkripce jeho jména. Existuje celá řada způsobů opírajících se o transkripci z arabštiny, nebo z hauštiny či z fulbštiny, ale záleží i na jazyce přijímaném. Nejednota transkripce se tak projevuje i v češtině. Rozhodli jsme se pro nejrozšířenější a nejjednodušší formu, i přesto, že není nejpřesnější.

Život Usmána dan Fodia můžeme spolu s Murray Lastem rozdělit do čtyř etap:

- a) **1754-1774** (dětství a základní náboženské vzdělání);
- b) **1775-1794** (počátky kázání a výuky, pokračující studium, mystické vize);
- c) **1795-1809** (džihád, vyhlášení chalífátu);
- d) **1810-1817** (předání politické moci, odchod ze scény).<sup>3</sup>

### a) 1754-1774 (dětství a základní náboženské vzdělání):

Usáma dan Fodio se narodil v prostoru dnes patřícím do severní Nigérie a jižního Nigeru,<sup>4</sup> někdy je toto území pojímáno do širšího celku, jako západní a střední Súdán (bilád as-súdán).<sup>5</sup> Toto území bylo ovšem od 11. století osídleno hauským obyvatelstvem. Usmán se však narodil do rodiny etnických Fulbů.

O jejich samotném původu toho víme velmi málo. Existovala řada teorií, že šlo o rómské etnikum, blíže neurčené Indoevropany, Židy, Núbijce, Kelty, Indonésany či Íránce. V samotné fulbské tradici se traduje, že jsou arabského původu. To je

<sup>2</sup> Srov. 'Abdullah Ibn Muhammad Ibn Fúdí, *Tazjín al-waraqát* (ed. and transl., Mervyn Hiskett), Ibadan: University Press, 1963; Fathi Hasan El-Masri, „The life of Uthman b. Foduye before the Jihad”, in: *Journal of the Historical Society of Nigeria* (1963), s. 435–448; Ivan Hrbek, „Islámské revoluce a evropská okupace západního Súdánu”, in: Ivan Hrbek a kolektiv, *Dějiny Afriky. Kniha druhá*, Praha: Svoboda, 1966, s. 217-222; Humphrey Fisher, „The Western and Central Sudan”, in: P. M. Holt – Ann K. S. Lambton – Bernard Lewis (eds.), *The Cambridge History of Islam*, vol. 2A, Cambridge: University Press, 1970, s. 367-369; Mervyn Hiskett, *The Sword of Truth: The Life and Times of the Shehu Usman Dan Fodio*. Evanston: Northwestern University Press, 1973; Isma'íl A. B. Balogun, „The life and work of the mujaddid of West Africa, 'Uthmān b. Fūdī popularly known as Usumanu dan Fodio”, in: *Islamic Studies*, vol. 12 (1973), n. 4, s. 271-292; Murray D. Last, „Sokoto”, in: *The Encyclopaedia of Islam* (New Edition), vol. IX (San-Sze), Leiden – Boston: Brill, 1997, s. 711-712; Vladimír Klíma, *Nigérie*, Praha: Libri, 2003, s. 17-18; Murray Last, „'Uthman Dan Fodio”, in: John Middleton (ed.), *New Encyclopedia of Africa*, vol. V (Taboo and Sin–Zubayr. Index), Detroit-New York: Thompson and Gale, 2007, s. 165-166; Ulrich Rebstock, „West Africa (tenth twelfth / sixteenth eighteenth centuries)”, in: Maribel Fierro (ed.), *The New Cambridge History of Islam*, vol. II, Cambridge: University Press, 2010, s. 497-501; Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (third edition), Cambridge: University Press, 2014, s. 469-472; Abdalhaqq Bewley, „Biography of Shaykh 'Uthman dan Fodio”, in: Shaykh 'Uthman dan Fodio, *Handbook on Islam* (translated by Aisha Abdarrahman Bewley), Bradford: Diwan Press, 2017, s. 1-8.

<sup>3</sup> Srov. Murray D. Last, „'Uthmān b. Fūdī”, in: *The Encyclopaedia of Islam* (New Edition), vol. X (T-U), Leiden – Boston: Brill, 2000, s. 949-951.

<sup>4</sup> Srov. Pat I. Ndukwe, *Fulani*, New York: Rosen Publish. Group, 1996.

<sup>5</sup> Srov. Ivan Hrbek, „Úvod”, in: Ivan Hrbek a kolektiv, *Dějiny Afriky. Kniha první*, Praha: Svoboda, 1966, s. 9-27 (24-25); Ivan Hrbek, „Rozkvět velkých států v západním a středním Súdánu”, in: Ivan Hrbek a kolektiv, *Dějiny Afriky. Kniha první*, Praha: Svoboda, 1966, s. 388-419; Humphrey Fisher, „The Western and Central Sudan”, in: P. M. Holt – Ann K. S. Lambton – Bernard Lewis (eds.), *The Cambridge History of Islam*, vol. IIa, Cambridge: University Press, 1970, s. 345-405.

však až pozdější tradice spjata s konverzí k islámu, která probíhala v 18. a 19. století. Fulbové mají dodnes silný pocit vzájemné sounáležitosti, dokáží se sdružovat a vzájemně podporovat, dokonce i rekrutovat ze vzdálených končin. Než přijali islám byli většinou animisty. Dříve snad byli kočovnými pastevcí skotu. Teprve postupem času se usídlili a začali se zemědělstvím. Víme o nich již z 8.-9. století, kdy se objevují ve Futa Toro (dnešní Senegal). Právě z nich pocházeli později známí tzv. torodbe (doslova: prosící o milost, tj. žebrák, resp. fakír, dervíš).<sup>6</sup> Fulbové pak ze západu Afriky putovali na východ. Ve 13. století je nalezneme v Kaartě a Ňoru (dnešní Mauretánie a Mali), ve 14. a 15. století v Masině (dnešní Mali) a na středním Nigeru. Do námi sledované hauské oblasti, kde se narodil Usmán, se dostali někdy v 15. století. Později putovali i dále na východ, nalézáme je ve Wadaji a Dár-fúru na východ od čadského jezera, nebo dokonce i kolem Nilu.

Usmánova rodina měla kořeny ve Futa Toro, odkud v 15. století přišli na jih Nigeru. V inkriminovaném 18. století zde byla již početná enkláva Fulbů. Ta se pomalu vypracovala z nejchudší složky obyvatelstva, mezi majitele pozemků a otroků. Řada Fulbů také postupně zaujímala vysoká postavení ve zdejších městských státech. Úspěšnými byli i jako bojovníci a válečníci. Je důležité již nyní zmínit, že pozdější Usmánova reforma se týkala právě chudších Fulbů.

Usmán se narodil v neděli 15. prosince roku 1754 ve vesnici Maratta, která přináležela k jednomu z hauských městských států Gobir (dnešní Birni-Nkonni v jižním Nigeru). Za Usmánova mládí se i s rodiči vydali jižněji do Degelu (dnes cca třicet kilometrů od Sokota). Právě zde se Usmán učil číst a psát. Učitelem mu byl jeho vlastní otec, který ho učil i četbu Koránu. Text se – jak velí tradice - naučil velmi brzy, tedy kolem sedmi let. V dalších letech se seznámil s první súfijskou literaturou. Zvláště se údajně zajímal o legendaristicky zpracované příběhy o zázračných skutcích sufijských mistrů (tzv. karámát).

Po několika letech začal studovat klasické islámské vědy. Je poměrně dobře známý tehdejší způsob výuky v okolí kulturního centra Timbaktu (dnes Mali).<sup>7</sup> Po obecném úvodu do islámu, studenti (tálíb, pl. tálíbún) obcházeli jednotlivé učitele a u nich se vzdělávali v konkrétních vědách. Zde setrvali dokud nedosáhli stupně, jež je opravňoval získat tzv. licenci ('idžáza), aby sami mohli učit. Přičemž šlo o konkrétní licenci (pro četbu Koránu, tafsír Koránu, gramatiku, právo,...), kterých student mohl získat hned několik.

<sup>6</sup> Srov. Ivan Hrbek, „Rozkvět velkých států v západním a středním Súdánu“, in: Ivan Hrbek a kolektiv, *Dějiny Afriky. Kniha první*, Praha: Svoboda, 1966, s. 410-412.

<sup>7</sup> Srov. Ousmane Oumar Kane, *Beyond Timbaktu. An Intellectual History of Muslim West Africa*, London – Cambridge MS: Harvard University Press, 2016, s. 21-40.

**b) 1775-1794 (počátky kázání a výuka, pokračující studium, mystické vize):**

Zřejmě v roce 1775, kdy Usmán dosáhl 21 let, dosáhl licence a mohl sám vyučovat islámu. Nejprve to dělal v Kebbi (dnes severozápad Nigérie). I přesto, že by velmi mladý, měl záhy poměrně velký úspěch. Starší generace se na něj dívala nedůvěřivě a vyčítala mu, že káže a hlásá islám mužům i ženám. Usmán na to odpovídal, že je mnohem horší, když ženy zůstanou nevědoucí (džáhila).<sup>8</sup>

Období této jeho prvotní výuky probíhala paralelně s jeho dalším studiem u mistrů a učitelů. Některé známe i jménem. U šajcha 'Abd al-Rahmán ibn (b.) Hammada se učil gramatice, u 'Uthmána Bindúrího, který byl Usmánovým strýcem (z obou stran) se učil praktickým aplikacím práva stran koránských zákazů a příkazů, u Muhammada Thamba se učil rétorice a cvičení v paměti.

Klíčovou postavou však byl Džibríl b. 'Umar. Džibríl byl velmi zbožný, snad dvakrát navštívil Mekku. Lapidus uvádí, že zřejmě do Mekky lze zařadit zásadní Džibrílovu formaci, jejíž důrazy později předal právě Usmánovi. Džibríl se v Mekce měl nechat inspirovat reformistickými kruhy súfijců, kteří hlásali vnitřní očistu. Ta se podle nich nejdokonaleji realizuje skrze dvojí džihád (vnitřní a vnější, velký a malý), přičemž ten vnitřní má předcházet tomu vnějšímu. Dalším důrazem byl pohled na Korán a na prorocké tradice (tzv. hadíthy), jako jedině kritérium náboženské reformy. Podobně si zřejmě odnesl důraz na hidžru / na exodus z území nevěřících.

Sám Džibríl byl velmi halasným reformátorem islámu. Silně volal po zanechání kmenových kultických praktik a zvyků v tehdejších muslimských komunitách.<sup>9</sup> Čímž si vytvářel nepřátele mezi hauskou aristokracií. Nějakou dobu působil proto i severněji, mezi saharskými Tuarégy. Které vedl k tomu, aby opustili magické rituály a animistické praktiky spjaté s jejich kmenovým náboženstvím.

Vedle těch prvků, kterými se Usmán u Džibríla inspiroval a byl jimi ovlivněn, nalezneme i prvek, ve kterém spolu nesouhlasili. Šlo o rozdílné pojetí klasické teologické otázky islámu, zdali těžký hříšník je již nevěřícím, tzv. káfír (jak tvrdil Džibríl a teologická škola chárídžitů),<sup>10</sup> a nebo takovýto hříšník setrvává v komunitě věřících a je jen „hříšným“ tzv. fásiq,<sup>11</sup> či „neposlušný“, tzv. 'ásí (jak tvrdil Usmán).<sup>12</sup>

<sup>8</sup> Srov. Isma'íl A. B. Balogun, „The life and work of the mujaddid of West Africa, 'Uthmān b. Fūdī popularly known as Usumanu ḍan Fodio“, in: *Islamic Studies*, vol. 12 (1973), n. 4, s. 271-292.

<sup>9</sup> Srov. Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (third edition), Cambridge: University Press, 2014, s. 469-472.

<sup>10</sup> Srov. G. Levi della Vida, „Khāridjites“, in *The Encyclopaedia of Islam* (New Edition), vol. IV (Iran-Kha), Leiden – Boston: Brill, 1997, s. 1074-1077.

<sup>11</sup> Srov. Robert Caspar, *A Historical Introduction to Islamic Theology*, Rome: PISA, 1998, s. 150-161

<sup>12</sup> Srov. Usmán dan Fodio, *Ta'lim al-'ichwān bi-l-'umūr allatī kafarnā bi-hā mulūk al-sūdān*, s.l., s.a..

Na konci 80. let 18. století Usmán pobýval u dalšího učitele, kterým byl Hádždž Muhammad b. Rádž. U něho studoval hadíthy ze sbírky Sahíh Buchárí. Koránskou exegezi studoval u Ahmada b. Muhammada a Hášima al-Zamfarího. U něho zůstává po dobu dlouhých pěti let. Zároveň zde v Zamfaře (jihovýchodně od dnešního Sokota) i sám učí. Po získání dalších licencí v počátku 90. let zažívá zásadní a enormní úspěch. Hovoří se snad až o tisíci posluchačů. Tehdy se také začíná hovořit o Usmánově komunitě, tzv. džamá'a.

Právě v této době Usmán prvně oficiálně jednal s některými představiteli hauských vládců. Těm zřejmě nemohl zůstat lhostejným, třeba jen pro ten velký počet posluchačů, kteří mu byli věrní. Vždyť již tím byl potencionálně nebezpečným rivalem. Nejen to, Usmán tehdy přijímal nové poutníky a žáky i z řad vojáků jiných států, vč. dezertérů. Není se čemu divit, když sám zakazoval bojovat na straně „nevěřícího“ panovníka. Vedle těchto zběhlých vojáků byli mezi jeho příznivci nejen jeho blízcí Fulbové, ale zvětšoval se i počet Hausů, nespokojených s místní garniturou. Není také překvapivé konstatování, že hausští vládcí celkem jednoznačně odmítali jeho hlásání čistého islámu.

Jeden z legendárních příběhů hovoří o tom, že sultán Gobiru jménem Bawa nabídl Usmánovi zlato, aby odešel a přestal kázat na jeho území. Usmán však velmi sebevědomě odmítl a argumentoval svou vyvoleností a Božím povoláním a posláním.<sup>13</sup>

Kolem roku 1793 se vrátil do Degelu, kde vyrůstal a kde zůstal dalších deset let. I zde pokračovala sláva jedinečného Usmánova charismatu. To se, mj. opíralo o silné vědomí o tom, že je povolán Bohem. Kde najít klíč k pochopení tohoto sebevědomí? Zřejmě je správné zadívat se – nakolik to prameny dovolí - do Usmánova nitra. Do tohoto období je totiž datována řada mystických vizí, které Usmán dan Fodio prožil. Tak např. Lapidus hovoří o tom, že již v roce 1789 Usmán prožil vizi,<sup>14</sup> po které snad mohl vykonávat zázrak. Také mu při této vizi byl svěřen *wird*,<sup>15</sup> tedy súfijská modlitba spjatá s určitým řádem (*taríqa*). Klíčovou mystickou vizi pak prožil v březnu roku 1794.<sup>16</sup> Při ní se mu zjevil šejch 'Abd al-Qádir al-Džillání (z. 1166) zakladatel *taríqy qadiríja*.<sup>17</sup> Měl být vzat do nebe, kde měl projít iniciací vstupu do

<sup>13</sup> Srov. Fathi Hasan El-Masri, „The life of Uthman b. Foduye before the Jihad“, in: *Journal of the Historical Society of Nigeria* (1963), s. 435–448.

<sup>14</sup> Srov. Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (third edition), Cambridge: University Press, 2014, s. 469–472.

<sup>15</sup> Srov. Bronislav Ostřanský, *Malá encyklopedie islámu a muslimské společnosti*, Praha: Libri, 2009, s. 218–219.

<sup>16</sup> Srov. Fathi Hasan El-Masri, „The life of Uthman b. Foduye before the Jihad“, in: *Journal of the Historical Society of Nigeria* (1963), s.446.

<sup>17</sup> Srov. A. Huici Miranda, „Kādiriyya“, in: *The Encyclopaedia of Islam* (New Edition), vol. IV (Iran-Kha), Leiden – Boston: Brill, 1997, s. 380–384; Luboš Kropáček, *Súfismus. Dějiny islámské mystiky*, Praha: Vyšehrad, 2007, s. 217–220.

qadiríjského řádu. Bylo mu také svěřeno symbolické charisma vůdcovství. Usmán sám tuto vizi popisuje: „Když jsem dosáhl čtyřiceti let, pěti měsíců a několika nocí, Bůh si mne přitáhl k sobě...“ Usmán tehdy dostal také jakýsi meč pravdy (sajf al-haqq), aby s ním bojoval proti nepřítelům Boha.<sup>18</sup> Snad není od věci upozornit, že tato Usmánova interpretace se nápadně podobá tomu, že i Muhammad přijal první zjevení ve svých čtyřiceti letech a prožil mystickou cestu do nebe (tzv. mí'rádž).<sup>19</sup>

S tím také souvisí další prvek popisující Usmánovo nitro. Sám se totiž prohlašoval za tzv. mudžaddida (obnovitel, reformátor) čistého pravého islámu. Ti byli předpovězeni samotným Muhammadem. Podle slavného hadíthu se měl každých sto let muslimského kalendáře objevit jeden z takovýchto reformátorů.<sup>20</sup> Připomeňme, že rok 1200 muslimské hidžry, odpovídal roku 1785 po Kristu. Sám Usmán tedy sebe vnímal v rámci této symboliky, jako přesně toho, koho Muhammad předpověděl. Navíc často v jeho spisech vidíme povzbuzování k očišťování islámu, aby se tak připravila cesta pro příchod tzv. mahdího (očekávaného vůdce na konci světa).<sup>21</sup>

V tomto období (konce 18. století) také Usmán sepsal celou řadu knih. Jednou z nejslavnějších se stala *'Ihjá' al-sunna wa 'ichmád al-bid'a* (*Oživení sunny a vymícení novot*).<sup>22</sup> Jde o praktickou příručku pro každodenní muslimský život, kde je celá řada odkazů na Korán, na život proroka Muhammada a jeho prvních následovníků. Ve třiceti třech kapitolách (abwáb) hovoří o víře (kap. 4), o pilířech víry, včetně rituální očisty, svolávání k modlitbě (kap. 13-20), o závazcích vůči Bohu (nudzúr, kap. 22), oblékání (kap. 28), jídle a pití (kap. 29), ale i o sufismu (kap. 33). Prakticky ve všech kapitolách začíná správným tradičním pojetím (sunna), které později doplňuje pojetím chybným, tzv. novotou (bid').<sup>23</sup>

<sup>18</sup> Srov. Usmán dan Fodio, *Wa-lamá balaghtu (fí al-wird al-'uthmání al-qádirí)*, s.l., s.a..

<sup>19</sup> „Ramaḍān was the traditional month of retreat, and it was one night towards the end of Ramaḍān, in his fortieth year, when he was alone in the cave, that there came to him an Angel in the form of a man.“ Martin Lings, *Muhammad. His Life Based on the Earliest Sources*, Rochester, Vermont: Inner Traditions, 2006, s. 44.

<sup>20</sup> „Alláh na konci každého století pro tuto komunitu pošle toho, kdo obnoví náboženství [man judžaddidu lahá dína-há].“ Hadíth č. 4291, in: *Sunan Abí Dáwud*, vol. XXXIX (kitáb al-maláhim), hadíth 1 (viz <http://sunnah.com/abudawud/39/1>).

<sup>21</sup> Srov. Bronislav Ostřanský, *Malá encyklopedie islámu a muslimské společnosti*, Praha: Libri, 2009, s. 120-121.

<sup>22</sup> Srov. Isma'il A. B. Balogun, *A critical edition of the Ihyā' al-Sunna wa-Ikhamad al-Bid'a of 'Uthmān b. Fūdī, popularly known as Usmānu Ḍan Fodio* (PH.D. thesis), London: University of London, 1967.

<sup>23</sup> Srov. Usmán dan Fodio, *'Ihjá' al-sunna wa 'ichmád al-bid'a*, s.l., 2008.

Známa je také jeho *‘Ulúm al-mu‘ámala* (Kniha o chování).<sup>24</sup> Tuto zajímavou knihu Usmán nevěnuje právním aspektům povinnosti muslima k druhým lidem, jak by napovídala název (termín *mu‘ámala*). Svou knihu rozděluje do tří částí, podle třech rozměrů víry (*‘islám*, *‘ímán*, *‘ihsán*), známých z tzv. Gabrielova hadíthu.<sup>25</sup> První část tak věnuje podřízení se (*‘islám* - *jurisprudence*, tzv. *fiqh*) a myslí tím povinnosti muslima vůči Bohu (tzv. *‘ibádát*).<sup>26</sup> Dělí ji na deset částí (rituální čistota, modlitba, almužna,...). Druhou část věnuje víře (*‘ímán* – *tawhíd*), zde v osmi podkapitolách hovoří o všem, co je nutné vědět o jedinství Boží. Ve třetí části ve 14 kapitolách hovoří o spirituálním chování (*‘ihsán* - *sufismus*). Zde hovoří o očištění srdce, o zbožnosti, o důvěře.

### c) 1795-1809 (džihád, vyhlášení chalífátu):

Do roku 1795 je obvykle zařazena proměna Usmánova učení. Je totiž u něho patrný příklon k radikalitě a k důsledněji aplikovanému islámu. Svě posluchače pak volá dokonce k tomu, aby byli připraveni tasit zbraně (i když tou nejsilnější mu stále je islámská tradice, tzv. *sunna*). V těchto momentech lze vidět poměrně jasně, odkaz na mystickou vizi, kdy sám přijal meč pravdy (*sajf al-haqq*). Začíná také volat po džihádu proti nevěřícímu světu. Vidí svět v jednoduchých konturách černobílého vidění. Vše čistě islámské je třeba (pomocí džihádu) oddělit od světa neislámského - zkaženého nevěřícího. I proto začíná volat po hidžře, exodu z nevěřícího světa. Usmánův džihád ovšem není jen ozbrojeným bojem na stezce Boží (*fi sabíl Alláh*; tzv. malý džihád), jako mystikovi mu jde i o vnitřní kultivaci a očištění od zlých návyků (tzv. velký džihád), a zvláště mu jde o opuštění reziduí z kmenových náboženských praktik.

Tehdy píše své kratší praktické dílo *al-Masá‘il al-muhimma* (*Důležité otázky*). Ve třinácti částech vyjasňuje praktické názory, např. zdali muslimové musí být loajální k chalífovi (kap. 2), zdali je hidžra povinná (kap. 3), o majetku muslimů v zemích nevěřících (kap. 5), jaký existuje rozdíl mezi džihádem proti nevěřícím, proti džihádu proti odpadlíkům od islámu (kap. 7).<sup>27</sup>

<sup>24</sup> Srov. ‘Uthman dan Fodio, „The Kitáb ‘Ulum al-Mu‘ámala (The Book of the Science of Behaviour)“, in: Shaykh ‘Uthman dan Fodio, *Handbook on Islam* (translated by Aisha Abdarrahman Bewley), Bradford: Diwan Press, 2017, s. 13-84.

<sup>25</sup> Např. Abú Zakarijá Jahjá Ibn Šaraf al-Dín al-Nawawí, „al-hadíth al-thání“ (tj. hadíth č. 2), in: *al-‘Arba‘in hadíth al-nawawíja* (tj. 40 Hadíthů Nawawího), al-Qáhira: Maktaba al-mudžallid al-‘arabí, 2007, s. 9-12 (také např. vč. anglického překladu in: <http://sunnah.com/nawawi40/2>).

<sup>26</sup> Srov. Jan Potměšil, *Šarí‘a. Úvod do islámského práva*, Praha: Grada, 2012, s. 97-154.

<sup>27</sup> Srov. ‘Uthman dan Fodio, „The Kitáb al-Masá‘il al-Muhimma (Book of Important Points)“, in: Shaykh ‘Uthman dan Fodio, *Handbook on Islam* (translated by Aisha Abdarrahman Bewley), Bradford: Diwan Press, 2017, s. 87-112.

Celé Usmánem motivované náboženské vzednutí nyní začíná nabývat rysů jakési „sociální revoluce“. Počet konverzí k jím hlásanému islámu je velmi vysoký. Členy Usmánovy komunity (džamá'a) jsou rolníci, ale i otroci, kteří chtějí bojovat proti „nevěřící“ aristokracii hauských států.<sup>28</sup> Usmán nyní přikazuje řadu vojenský razíí proti „nevěřícím“, myšleno proti hauské aristokracii. Razie ospravedlňuje i teoreticky. Nejen odkazem na Muhammadovy razie, ale i knihou o povinnosti džihádu, či hidžry, např. *Baján wudžúb al-hidžra 'alá al-'ibád wa-baján nasb al-'imám wa-'iqáma al-džihád (Ustanovení povinnosti hidžry pro věřící, ustanovení imáma a přikázání džihádu)*.

Tyto vojenské akce se však záhy dočkají odpovědí. V reakci na ně totiž se zmnožují násilné odvety ze strany vládnoucí vrstvy. A tak Usmán dává pokyn k uskutečnění hidžry. Část komunity tak odchází z Degelu na sever k dnešní Kebbi v severozápadní Nigérii. Usmán sám uskutečňuje hidžru až později 21. února 1804. Na novém území se usídluje, vyhlašuje zde šarí'u a prohlašuje se za amíra al-mu'munín (kníže věřících, titul patřící chalífům), kterému má být prokázána loajalita a věrnost.<sup>29</sup> Následuje ozbrojený džihád v letech 1804-1808. Tehdy konsoliduje a upevňuje své území, ale četnými výboji ho i radikálně rozšiřuje. Jak připomíná Balogun, v Usmánově armádě tehdy byli četní zástupci Fulbů, Hausů, ale i Tuarégů a Núbijců. První slavnou bitvou byla u jezera Kwotto (dne 21. června 1804), kde Usmánovci porazili bojovníky sultanátu Junfa (dnes jižně od Sokota).<sup>30</sup> Je sice pravda, že hospodářská situace na těchto zemích nebyla tehdy nejlepší, což jistě pomohlo rychlosti a úspěšnosti raného Usmánova chalífátu. Propukl zde hladomor a zemřelo zde obrovské množství hospodářských a domácích zvířat.

Ovšem úspěch jistě stál i na chytré Usmánově politice. Často se ve spisech z tohoto období dovolává milenalistických vizí. Rázně brojí proti myšlence, že by on sám byl apokalyptickým Mahdím, na který islám čeká, stále říká, že je jen mudžaddid. Například z roku 1806 je dochován dopis, který Usmán zaslal svým bojovníkům. Zde je zpravuje o tom, že mají být připraveni na příchod jiného Mahdího. V roce 1809 Usmán získal pod svou kontrolu prakticky všechny hauské státy a za hlavní město zvolil Sokoto.

<sup>28</sup> Srov. Ismaël Hamet (ed. et tr.), „Nour-El-Eulbab (Lumière des Coeurs) de Cheïkh Otmame ben Mohammed ben Otmame dit Ibn-Foudiou“, in: *Revue africaine: Bulletins des travaux de la société historique algérienne*, vol. 41 (1897) s. 297-320 (francouzský překlad: s. 300-317); vol. 42 (1898) s. 58-81 (arabský originál 58-69); Patrick J. Ryan, „In My End is My Beginning: Muslim and Christian Traditions at Cross-Purposes in Contemporary Nigeria“, in: Benjamin F. Soares (ed.), *Muslim-Christian Encounters in Africa*, Leiden-Boston: Brill, 2006, s. 187-220 (195, pozn. 15).

<sup>29</sup> Srov. Muhammad Khalid Masud, „Shehu Usuman dan Fodio's Restatement of the Doctrine of Hijrah“, in: *Islamic Studies*, vol. 25 (1986) n. 1, s. 59-77.

<sup>30</sup> Srov. Isma'íl A. B. Balogun, „The life and work of the mujaddid of West Africa, 'Uthmān b. Fūdī popularly known as Usumanu ḡan Fodio“, in: *Islamic Studies*, vol. 12 (1973), n. 4, s. 271-292.



**d) 1810-1817 (předání moci, odchod ze scény):**

Poslední fáze Usmánova života je spjata s odchodem z aktivní politické scény. Chalífou byl však stále dál. Usmán přesídlil do Sifawy a své dobyté území rozdělil do dvou částí: východní s centrem v Gwandu ovládal Usmánův bratr 'Abd Alláh dan Fodio (z. 1828); západní s centrem v Sokotu ovládal Usmánův syn Muhammad Bello (z. 1837). Toto rozdělení pokračovalo prakticky až do konce chalífátu na začátku 20. století.

Usmán se nyní soustředil hlavně na náboženskou otázku, byl nyní aktivní jako učitel a spisovatel. Žil prý velmi skromně. Přijímal časté návštěvy a byl uctíván téměř jako „světec“. Lidé a poutníci se chtěli dotknout jeho pláště, chtěli vlastnit pár jeho vlasů. Pochopitelně, jako sám zastánce čistého tawhídu, byl proti všem těmto praktikám a odmítal je. V životopisech se z tohoto období také dochovala celá řada zázraků, která mu je připisována. Styl psaní z tohoto období je umírněnější.

V roce 1815 Usmán opustil Sifawu a vrátil se do Sokota, kde 20. dubna 1817 po roční nemoci umírá. Byl pohřben podle tradičního zvyku ve svém domě, který se záhy stal cílem mnoha poutníků. Jako následný amír al-mu'minín byl vyhlášen jeho syn Muhammad Bello.

**2. Dílo Usmána dan Fodio a jeho pokračovatelé<sup>31</sup>**

Usmán byl velmi vzdělaný, četl a psal od útlého věku. Hovořil a psal několika jazyky: fulbsky, arabsky i hausky. Jeho dílo je značně rozsáhlé a zaujímá přes sto padesát položek, včetně teologických děl, právních opusů, ale i stovky básní. Některá díla jsou systematická, některé exhortativní. Některá jsou krátká, čítající jen stránky, některá mají desítky stran.

Usmán ovšem dokázal imponovat nejen svým hlásáním, či písmem. Pozoruhodná je jeho početní rodina. Měl údajně třináct manželek a řadu konkubín, se kterými měl celkově na 37 dětí. Sexuálně aktivní byl i ve starším věku. Poslední syn

<sup>31</sup> Srov. Isma'íl A. B. Balogun, *A critical edition of the Ihyā' al-Sunna wa-Ikḥmad al-Bid'a of 'Uṭḥmān b. Fūdī, popularly known as Usumanu Ḍan Fodio* (Ph.D. thesis), London: University of London, 1967; Isma'íl A. B. Balogun, „The life and work of the mujaddid of West Africa, 'Uṭḥmān b. Fūdī popularly known as Usumanu Ḍan Fodio“, in: *Islamic Studies*, vol. 12 (1973), n. 4, s. 271-292; Muhammad A. al-Hajj, „The Writings of Shehu Uthman Dan Fodio. A plea for dating and chronology,“ in: *Kano Studies* (1974/77) s. 5-14; S. U. Balogun, „Arabic Intellectualism in West Africa: The Role of the Sokoto Caliphate,“ in: *Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs*, vol. 2 (1986) s. 394-409; Ibraheem Sulaiman, *A Revolution in History: The Jihad of Usman Dan Fodio*, London: Mansell Publish. Ltd., 1986; Ibraheem Sulaiman, *A Revolution in History: The Jihad of Usman dan Fodio*, New York - London: Mansell Publish. Ltd., 1986; Ahmad Tahir, *The Social Writings of Shaykh 'Uthman b. Fūdī: A Critical and Analytical Study* (Ph.D. Thesis), Montreal: McGill University, 1989; Ibraheem Sulaiman, *The African Caliphate: The Life, Works and Teaching of Shaykh Usman Dan Fodio (1754-1817)*, Bradford: Diwan Press, 2009; Shaykh 'Uthman dan Fodio, *Handbook on Islam* (translated by Aisha Abdarrahman Bewley), Bradford: Diwan Press, 2017.

se mu narodil, krátce po jeho smrti. Podobně plodní byli však i jeho synové. Jeden z nich měl dokonce 63 dětí.

Krátce také zmíníme, že Usmán své děti vedl ke vzdělání. Sám je učil číst i psát. Je zajímavé, že ve vzdělání nedělal rozdíly mezi pohlavími. Zdárně učil i své dcery. Vedle jeho syna Muhammada, který se stal jeho nástupcem, se zřejmě nejnámější stala právě jedna z nich Náná Asmá' (z. 1864). Ta se stala známou jednak pro hlasitou podporu veřejného vzdělávání žen, ale také kvůli tomu, že se stala úspěšnou básničkou jejíž poetické dílo můžeme obdivovat i v kompletním anglickém překladu. Příprava a vedení džihádu je jedním z témat její poezie. Ovšem píše také o historii, právu, sufismu, teologii či politice. Její poezie je pak ovlivněna i klasickou arabskou poezií.<sup>32</sup>

### 3. Zařazení do kontextu:

Encyklopedie Usmána dan Fodia zařazují do kategorie tzv. fulbských džihádů, tedy do řady muslimských reformátorských aktivit v rámci fulbského etnika.<sup>33</sup> Ovšem nemůžeme přehlédnout ani jeho zařazení do širšího přehledu islámských reformních hnutí, které se odehráli v Africe a Asii v 18. a 19. století.<sup>34</sup>

Tyto reformní myšlenky, z nichž nejnámější je zřejmě spjata s 'Abd Wahhábem (viz dále) mají celou řadu společných rysů. Nejprve je to vnitřní frustrace ze všeobecné krize, která zachvátila muslimský svět. Tato krize vyrostla pochopitelně nejen z dlouhodobého zaostávání muslimského světa za Evropou, ale právě proto nejmarkantněji krize vyrůstá z kolonialismu, kdy je muslimům vlastní území ovládnáno cizími mocnostmi a místní nomenklatury jim poklonkují.

<sup>32</sup> Srov. Jean Boyd – Beverly B. Mack (eds.), *Collected Works of Nana Asma'u, Daughter of Usman dan Fodiyo (1793-1864)*, East Lansing: Michigan State University, 1997.

<sup>33</sup> Srov. Joseph P. Smaldone, *Warfare in the Sokoto Caliphate. Historical and Sociological Perspectives*, Cambridge: University Press, 1977, s. 19-37; Ibraheem Sulaiman. *The Islamic State and the Challenge of History: Ideals, Policies, and Operation of the Sokoto Caliphate*, London: Mansell Publish. Ltd., 1987; Miloš Mendel – Attila Kováč, „Fulbské džihády“, in: Helena Pavlincová – Břetislav Horyna (eds.), *Judaismus – křesťanství – islám*, Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2003, s. 544-545; Sanusi Lamido Sanusi, „Politics and Sharia in Northern Nigeria“, in: Benjamin F. Soares - René Otayek (eds.), *Islam and Muslim Politics in Africa*, New York: Palgrave Macmillan Ltd., 2007, s. 179.

<sup>34</sup> Srov. Aziz Batran, „The nineteenth-century Islamic revolutions in West Africa“, in: Jacob F. Ade Ajayi (ed.), *General History of Africa, vol. VI: Africa in the Nineteenth Century until the 1880s*, Paris – Oxford: UNESCO - Heinemann Educational Books, 1989, s. 537-554; Murray D. Last, „Sokoto caliphate and Borno“, in: Jacob F. Ade Ajayi (ed.), *General History of Africa, vol. VI: Africa in the Nineteenth Century until the 1880s*, Paris – Oxford: UNESCO - Heinemann Educational Books, 1989, s. 555-599; Miloš Mendel, *Hidžra. Náboženská emigrace v dějinách islámských zemí*, Praha: Orientální ústav AV ČR, 2006, s. 164-183; Youssef M. Choueiri, *Islamic Fundamentalism. The Story of Islamist Movements - 3rd Edition*, London – New York: Continuum International Publishing Group, 2010, s. 13-33; Richard J. Reid, *Dějiny moderní Afriky od roku 1800 po současnost*, Praha: Grada, 2011, s. 77-105 (zvláště 94-98); Jan Klíma, *Dějiny Afriky. Vývoj kontinentu, regionů a států*, Praha: NLN, 2012, s. 96-97, 139-143.

Právě tehdy se v nespokojené reakci na neschopnost muslimské garnitury otěží samovolně ujímají náboženští učenci tzv. 'ulamá' a súfijci. Řada z nich okázale volá po džihádu a svůj program formuluje v dynamice očistění islámu. V celém muslimském světě se tehdy vynořuje řada ozbrojených povstání pod jménem džihád nejen za očistění islámu, ale i za vlastní nezávislost.<sup>35</sup>

Hans Küng ve své mohutné monografii věnované islámu Usmána dan Fodia představuje jako prvního z afrických reformistů.<sup>36</sup> To je ovšem přehnané. Jeho větu vnímáme spíše jako potvrzení nesporné důležitosti postavy Usmána pro budoucí reformní hnutí. Náboženští reformátoři se v Africe objevují již v 15. a 16. století v osobě Muhammada Túrah (z. 1538), v 18. století Karamoku Alfa (z. 1751) nebo Ibráhím Sori (z. 1784).<sup>37</sup> Ozbrojené džihády v západní Africe spadají k fulbskému etniku a první se objevují již na konci 17. století (Bondu r. 1680). Ovšem dva se objevili také v 18. století (Futa Ďallon r. 1725 a Futa Toro r. 1776).

V 19. století je pak aktivní nejen džihád sokotský (od r. 1804), ale i v Masině (r. 1810) a Kaartě (r. 1852). Právě tyto pozdější džihády jsou spjaty s postavami, které se více či méně odkazují na dílo Usmána dan Fodia. V první řadě to je al-Hádždž 'Umar Ta'íl (z. 1865), Muhammad 'Alí as-Sanúsí (z. 1859), či Muhammad Ahmad b. 'Abd Alláh (z. 1885), jinak známý jako tzv. súdánský Mahdí. V neposlední řadě sem lze zařadit i hnutí Sálihíja - somálské dervíšské hnutí r. 1899; případně somálského nacionalistického a náboženského vůdce Muhammada 'Abd Alláh Hassana (z. 1920). Samostatnou otázkou jistě zůstává nakolik je dnešní nigérijská Boko Haram vedena odkazem Usmána dan Fodia.<sup>38</sup>

Když odhlédneme od afrického kontinentu, pak jedním z těch nejvíce známých reformátorů je spjat s Arabským poloostrovem a jeho jméno je čtenářům jistě dosti známé. Jde o Muhammada b. 'Abd al-Wahhába (z. 1791). Na Indickém subkontinentě jsou zase známí Šáh Walí Alláh (z. 1762), Šáh 'Abd al-'Azíz (z. 1824), Sajjid Ahmad Barelvi (z. 1831), nebo Ismá'íl Dehlevi (z. 1831). I v Číně dochází k ozbrojeným džihádům. Nejprve proběhne pod vedením Ma Ming-hsina (z. 1781) povstání v Lan-čou, proti staré škole i proti čínské nadvládě Čching. Později vyhlásí Tu Wen-Siou (z. 1872) islámský stát v Jü-nanu, při tzv. chuejovské revoltě

<sup>35</sup> Vynikající přehled podává Francis Robinson, *Svět islámu. Kulturní atlas*, Praha: Knížní klub, 1996, s. 110-129.

<sup>36</sup> Srov. Hans Küng, *Islam. Passato, presente e futuro*, Milano: BUR Saggi, 2007, s. 474.

<sup>37</sup> Srov. Ivan Hrbek, „Úpadek říší v západním a středním Súdánu“, in: Ivan Hrbek a kolektiv, *Dějiny Afriky. Kniha druhá*, Praha: Svoboda, 1966, s. 64.

<sup>38</sup> Srov. Theo Brinkel - Soumia Ait-Hida, „Boko Haram and Jihad in Nigeria“, in: *Scientia Militaria, South African Journal of Military Studies*, vol. 40 (2012) n. 2, s. 1-21; Olumuyiwa Temitope Faluyi - Sultan Khan - Adeoye O. Akinola, *Boko Haram's Terrorism and the Nigerian State. Federalism, Politics and Policies*, Cham: Springer Nature Switzerland AG, 2019; John Azumah, „Boko Haram in Retrospect“, in: *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 26 (2015) n. 1, s. 33-52.

(jinak také Panthay rebellion) v letech 1856-73. A nakonec Ma Chua-lung (z. 1871) v Kan-su při tzv. Dunganské revoluci v letech 1862-1877.

### **Místo závěru: rozmanité motivy k džihádu**

V úvodu jsem naznačil, že jedním z cílů příspěvku je zmapovat rozmanité motivy k džihádu u Usmána dan Fodia. Zdá se, že lze rozeznat dva (primární a sekundární), přičemž podrobněji lze rozlišit pět konkrétních.

Primárním motivem je bezesporu ten náboženský. Jde jednak za 1) o islámský reformismus, ve smyslu snahy očistit islám od všech novot (*bid'a*) a navrátit islám k čisté původní zvěsti, především k *tawhídu*. S tím se však pojí další strana téže mince, totiž za 2) Usmánovo hluboké prožívání muslimské víry, které jednak vycházelo ze súfismu, ale zvláště bylo motivováno vnitřními mystickými vizemi a zásadními duchovními prožitky. Jak jsem již uvedl, právě zde tkvělo silné sebevědomí a nezpochybnitelné charisma, kterým Usmán oplýval. V neposlední řadě se na tuto vnitřní dynamiku napojuje za 3) apokalyptika a milenialismus. Konec islámského století probíhal v období, kdy Usmán přednášel a měl obrovský úspěch. Právě vědomí, že Usmán je tím Muhammadem slibovaným mudžaddidem, kterého Bůh posílá jednou za sto let, hrálo bezesporu klíčovou roli v davu jeho sympatizantů.

Sekundárními motivy se zdají být v první řadě, za 4) Usmánova fulbská identita, která mu pomohla sjednotit první sympatizanty a najít jednotný jazyk a identitu napříč hranicemi. Ovšem, jak jsme viděli, davy věřících a bojovníků patřili i k jiným etnikům. Proto ona pověstná fulbská solidarita a sounáležitost sice hrála důležitou roli, ale rozhodně nemůžeme říci, že se jednalo o hnutí vzešlé primárně z etnických pnutí. Takto můžeme hodnotit i motiv poslední, a tím je za 5) sociální nerovnováha a nespravedlnost. Ta byla silně přítomná u Fulbů i u Hausů, kteří byli přirozeně prvními posluchači Usmánova hlásání. Redukovat ovšem celé Usmánovo džihádické hnutí na vyřešení sociální nerovnováhy a nespravedlnosti by bylo příliš povrchní a zjednodušené.

Přesto, že se tato studie nevěnovala obecným koncepcím džihádu v islámu, došla jinou cestu k podobným závěrům. Muslimský džihád není jen tzv. svatou válkou, nebo násilím ve věcech náboženství, nejde jen o nespravedlivé vraždění nevinných, či o náboženskou povinnost, nebo akt vedoucí k rozšiřování muslimského území. Muslimský džihád může být i snahou odpovědět na výzvu prožitou v nitru duchovní zkušenosti.

# FAUSTOVSKÁ MAGICKÁ DUŠE JAKO PROTOTYP OSOBNOSTI MÁGA

MILAN NAKONEČNÝ

JIHOČESKÁ UNIVERZITA V ČESKÝCH BUDĚJOVICÍCH  
UNIVERSITY OF SOUTH BOHEMIA IN ČESKÉ BUDĚJOVICE  
*m.nakonecny@seznam.cz*

## FAUSTIAN MAGIC SOUL AS A PROTOTYPE OF THE MAGICIAN'S PERSONALITY

**Abstract:** The article brings an annotation to the theme personality of magus (magician) and comprehend it as a problem of primary typ (group of traits) with dominant generalized feature s.c. "the faustian soul" in the meaning of Goethe's epic poem Faust.

**Keywords:** magic; personality; type; "faustian soul"; "cardinal disposition"

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2019, Vol. 90, No. 3: p. stránka 357–367.

## Úvod

Následující článek je pokusem přispět k tématu konference o osobnosti kněze a mága konané na Husitské teologické fakultě UK v Praze a jedná s v něm tedy o **hledání psychické podstaty osobnosti mága**. V tomto hledání vycházím z historického pohledu na dějiny magie, což je jedno z více možných východisek, jak bude zřejmé z dalšího, je to východisko zcela adekvátní danému tématu. V souvislosti s tím pak vycházím dále z pojmu **prototyp**, to je původní typ, vzorec, v našem případě typ osobnosti již historicky daný a výrazný předobraz mága. Je jím legendární i historická postava doktora Johanna Fausta vystupující hlavně v proslulém básnickém díle J. W. Goetha (1790-1812), velmi výstižně vyjádřená pojmem „faustovská magická duše“ (K. J. Obenauer, 1922). Tento **faustovský prototyp mága** byl vyjádřen i v řadě dalších uměleckých děl (v dramatu Ch. Marlowa, opeře Ch. Gounoda, epické básni F. Pessoa a dalších). Není tím charakterizována jen duševní podstata Goethova Fausta, ale v řadě případů i duchovní podstata modální kategorie typu intelektuála západní kultury vůbec (zejména O. Spengler, 1919, česky 2010). V tomto smyslu je naše pojednání o faustovském prototypu mága spíše psychologický esej, než vědecko-empirické psychologické pojednání.

## Vymezení klíčových pojmů

Pojednáváme zde dále o osobnosti mága ve smyslu psychologického pojetí osobnosti jako hypotetického konstruktu, který vyjadřuje paradigma vnitřní organizace duševního života člověka jako dynamickou strukturu psychických dispozic, resp. psychických vlastností dvojího druhu:

1. deskriptivních a
2. explanačních (faktorů, typů, vnitřních determinant chování).

Na faktorové modely osobnosti však není jednotný názor a faktory či typy jsou pokládány také za **deskriptivní konstrukt** na vyšší úrovni zobecnění (např. introverze není chápána jako činitel, ale jako zobecňující pojem pro rysy projevu introverze, jako jsou např. uzavřenost, plachost a další). V tomto smyslu vystupuje také **prototyp jako deskriptivní konstrukt** pro určitý trs (syndrom) psychologických vlastností osobnosti.

Ve 20. stol. světově nejvýznamnější odborník na psychologii osobnosti Gordon W. Allport (1961) použil ve sporu o problém konsistence dispozic **pojem kardinální vlastnosti (dispozice) osobnosti**; jímž vysvětloval své pojetí konzistence vlastností osobnosti, a zdůraznil, že ačkoli subjekt vykazuje v chování protikladné vlastnosti - jako příklad uvedl „svatost a hříšnost“ (podle sv. Augustina „člověk nemůže nehřešit“) a poukázal na Goethova Fausta, kterého básník obdařil také „paradoxními rysy“. Dále zdůraznil, že chování se jeví jako rozporuplné jen z hlediska povrchního pozorování, a že **člověk je rozporuplná ego-centrická bytost** (avšak nikoli vždy nutně egoistická) a že tuto „dualitu“ lze vysvětlit jeho „kardinálními (motivujícími)“, tedy vnitřně determinujícími, dispozičními vlastnostmi a tedy jeho „kardinální sebevztažností“. Tyto **kardinální dispozice** mají pro duševní život člověka velký význam a mnoho aktů chování lze přisoudit jejich vlivu. Jedince může mít více nebo jen jedinou takovou kardinální dispozici: „*Existuje neobyčejná osobnost, která má takovou jedinou kardinální dispozici*“<sup>1</sup> Zkoumáme-li pak „nejhlubší (propriátní) dispozice“ člověka, jsou to jeho „kardinální dispozice“ čili **nejvýznamnější životní tendence**, např. „život ovládající vášně“, „ohniska“ jeho duševního života a lze zjistit, že jedince může ovládat také jedna jediná vášně. Takovou historickou osobností s kardinálními dispozicemi, které tvořily syndrom či prototyp „faustovské duše“, byl Goethův obraz mága Johanna Fausta.

Metodologickým východiskem našeho pojednání o osobnosti mága je jednak uvedený Allportův koncept kardinální (propriátní, nejvnitřnější) a nejpodstatnější charakteristiky osobnosti jako vnitřní dynamické struktury individuálního duševního života. Je to tedy dominantní psychologická vlastnost osobnosti, která může být společná určité skupině jedinců a tvoří tak určitý typ, a jednak, v našem případě **typ faustovského mága**, může mít také určité varianty, jako je např. mají typy introverta a extroverta u C. G. Junga (1921), u introverta je to např. varianta intuitivní, citová a další. Existují tedy i určité varianty faustovského typu mága (viz dále), protože existuje také vnitřní **interindividuální variabilita typu** a „ryzí

---

<sup>1</sup> Allport G.W. *Pattern and Growth in Personality*. New York-Chicago-San Francisco-Toronto-London: Holt, Rinehart and Winston, 1961. s. 357.

typ“ je spíše velmi vzácný případ typologie, takže takový výrazný typ je tedy spíše ideální konstrukcí. V tomto smyslu vypracoval velmi známý katolický teolog-potířista Walter Drewermann svou monografií o „klerikálovi“ (1989 – *Kleriker. Psychogramm eines Ideals*), o jeho ideálním psychologickém profilu, který by měl obohatit teologii o hlubinnou psychologii a přispět tak k řešení některých současných psychologických problémů katolické církve. Jeho **psychogram** zde znamená psychologický profil, tedy pojem významově ekvivalentní pojmu typ či prototyp. Budiž ještě poznamenáno, že Jung ke své vynikající typologii introverze-extroverze a jejích variant dospěl intuitivně na základě svých klinických zkušeností, ale platnost obou těchto typů byla potvrzena faktorovou analýzou.

Dále je třeba vymezit **pojem mága**, který ovšem musí být odvozen z pojmu magie, který má zásadně **dvě roviny výkladu**:

- **kulturně antropologickou**, jejíž klasickou formu, chápající magii jako systém pověr (např. E. B. Tylor, J. G. Frazer) odmítám, protože tu jde o mylnou záměnu magie s lidovým čarodějnictvím, sporně chápající „magii“ jen jako produkt inferiorního, resp. primitivního „magického myšlení“ – výjimku tvoří Claude Lévi-Strauss<sup>2</sup>, který chápal magické myšlení prostě jako specifický druh myšlení, které může být pro praktický život v přírodním prostředí velmi účelně využíváno (např. podle principu signatura rerum).
- **tradičně okultistické či esoterické chápání magie** jako pojetí existence transcendentních energií či životních forem, s nimiž je možno komunikovat a využívat to k účelům v duchu křesťanské etiky pozitivním (bílá magie) nebo negativním (černá magie). Je to velmi hrubé, zjednodušené pojetí, které není možné pro časové omezení tohoto sdělení podrobněji diskutovat. Vyjdeme-li pak z tradičního pojetí dějin magie (např. R. Muchembled)<sup>3</sup> nacházíme v těchto dějinách různé typy mágů. Ale z řady nemnoha kandidátů (jako jsou Lucius Apuleius, Šimon Mág, Merlin, Trithemius, Agrippa von Nettesheim, John Dee a další) soudím, že tímto výrazným prototypem mága může být Faust.

Dále zde abstrahujeme od historického vývoje magie a historických variant magie a soudíme, že tyto varianty jsou jen výše zmíněnými variantami absolutního faustovského prototypu mága.

### Duše Goethova Fausta jako prototyp mága

Lze patrně říci, že Johannes Faust (cca 1480-1540) je nejen legendární, ale zřejmě i historická osobnost (vlastním jménem Georgius Sabellicus, student teologie a magistr v Heidelbergu. V lidové tradici potulný černokněžník, kterého opat

<sup>2</sup> LÉVI-STRAUSS, Claude: *Myšlení přírodních národů*. Praha: Československý spisovatel, 1971.

<sup>3</sup> MUCHEMBLED, Robert. *Magie a čarodějnictví Evropy: od středověku po současnost*. Praha: Volvox Globator, 1997.

Trithemius, jeho starší současník, označil za podvodníka. Hans Biedermann<sup>4</sup> o něm napsal, že Faust „vstoupil do literatury jako prototyp epikurejskému životu oddaný černokněžník“. Tak je tomu v lidovém pojetí. Nepochybně však Faust jako velmi výrazný prototyp mága v historicko-psychologickém smyslu vystupuje v básnicko-filosofickém díle, Johanna Wolfganga Goetha *Faust*<sup>5</sup>. Tato výrazná legendární, ale i historicky reálná postava z období reformace byla, kromě množství lidových „faustiád“ (divadelních her a spisů) zpracována nejen literárně, dramaticky, hudebně, ale i filosoficky a byl z ní dokonce vytvořen **typ „faustovského člověka“** (zejm. Oswald Spengler<sup>6</sup>). Německý filosof K. J. Obenauer<sup>7</sup> dokonce píše, že pro Spenglera jsou Don Quichote, Goethův Werther a Stendhalův Julien Sorel „portréty epochy“, zatímco Goethův „*Faust je portrétem celé kultury ... Romantický styl, gotika, renesance a baroko jsou jen fáze faustovského stylu. Prásymbolem faustovské duše je prostor bez hranic; v nesmírných dálkách se tato duše pociťuje bezmezně opuštěná ... Její touhou je osvobodit se od země, ztratit se v dálkách prostoru, vzlétat ... faustovské je to bytí zde [„Dasein“], které je vedeno s nejhlubším vědomím vnitřního života a je sledováno jako nahlížení sebe sama ... faustovské oko zahrnuje obraz veškerého bytí světa.*“ Ptáme se, píše dále Obenauer, zda „faustovské“ je výrazem dožívající epochy, nebo je něčím víc a přežije ji. O. Spengler<sup>8</sup>, který zdůrazňuje, že vědy a technika vznikaly v celách mnichů, „kteří za modliteb a půstů vyrvávali Bohu jeho tajemství“, a že právě „zde vznikala postava Fausta, symbol pravé kultury vynálezců“ a v souvislosti s tím hovoří o „faustovské vášni, která změnila obraz zemského povrchu ... faustovská duše odváží se všeho“ a „je to životní pocit, který se dere ven a vzhůru, a proto je hluboce spřízněný s gotikou .... Faustovský člověk je tlačěn do dráhy, na níž neexistují žádná spočinutí a žádný krok zpět“<sup>9</sup>. Citovaný autor dospívá ve své charakteristice faustovského až k pojmu „**faustovská magická duše**“ jejímž „tělem“ je západní kultura a „domovem faustovské duše je bezmezná osamělost“ a „nejosamější hrdinové všech kultur jsou vedle Fausta také Siegfried, Parsifal, Tristan a Hamlet“. Posléze Spengler<sup>10</sup> soudí, stejně jako výše zmíněný Obenauer, že: „*Faust je portrétem celé kultury*“, přesněji snad, že Faust je portrétem západního tvořivého intelektuála

<sup>4</sup> BIEDERMANN, Hans. *Handlexikon der magischen Künste von der Spätantike bis zum 19. Jahrhundert*, II. sv. 3. Graz - Austria: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1986. s. 157.

<sup>5</sup> GOETHE, Johan, Wolfgang. *Faust*. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 1957.

<sup>6</sup> SPENGLER, Oswald. *Zánik Západu. Obrisy morfologie světových dějin*. Praha: Academia, 2010.

<sup>7</sup> OBENAUER, Karl, Justus. *Der faustische Mensch. Vierzehn Betrachtungen um zweiten Teil von Goethes Faust*. Jena: Diederichs, 1922. s. 5.

<sup>8</sup> SPENGLER, Oswald. *Zánik Západu. Obrisy morfologie světových dějin*. Praha: Academia, 2010. s. 674.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 154, 253, 674.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 99.



ovládaného touhou po stále hlubším poznávání světa a života. Psychologicky nejpreciznější a magii nejpřiléhavější, jakož i kulturně-historicky nejvýraznější je však nepochybně následující **Goethova charakteristika Faustovy osobnosti:**

- **duševní dichotomie**, či vnitřní rozporuplnost pudů a ducha, vyjádřená známými verši (I. díl, s. 112):

*„Dvě duší mně, ach, v hrudi přebývá  
a od sebe se touží odervati;  
ta jedna, lačná chapadla, jež má,  
drží se, chtičem rozdychtěna, světa;  
ta druhá rve z pout hmoty křídla svá  
a k božským otcům v prostor vzlétá.“*

- neukojitelná touha po absolutním poznání, vzniknuvší ze zklamání, které mu přineslo studium přírodních věd jeho doby, podávající **(obraz Fausta zklamaneho vědou a vábeného proto magií<sup>11</sup>**

*„Kvas nitra do dálek ho žene,  
a že je blázen, zpola zná;  
na nebi žádá hvězdy bezejmenné,  
na zemi rozkoše, co svět jich má,  
leč nablízku ni v dálce vytožené  
nedojde smíření hrud' jeho vzbouřené.“*

—

*„mne duchů vábí tiše vážná říš“*

—

*„A tak jsem se na vědu magie dal,  
zda by mi duchů zjev a ret  
nejeden taj moh povědět.“*

—

*„Vy duchové, vy nade mnou,  
musíte odpověď mi dát.“*

a právě proto, že „je nemožné, bychom cokoli znali!“ a protože „Tím hořem srdce se mu spálí“ a posléze, že: „z dábla a pekla necítí bázně“<sup>12</sup> Faust uzavře **pakt s ďáblem** a oddá se magii., neboť: „toho co nevíme je třeba nám“<sup>13</sup> existuje tedy něco, co nevíme a tedy to, co víme, že nevíme, a proto to chceme vědět, a je nám

<sup>11</sup> GOETHE, Johan, Wolfgang. *Faust*. I. Díl. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 1957. (Mefisto o Faustovi s. 75.), (Faust o sobě s. 64, 81, 83.)

<sup>12</sup> GOETHE, Johan, Wolfgang. *Faust*. I. Díl. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 1957. s. 81.

<sup>13</sup> GOETHE, Johan, Wolfgang. *Faust*. I. Díl. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 1957. s. 110.

to třeba, ale je to za hranicemi empirického vědění, a to je ono **transcendentno, doména magie**.

**Goethe jako esoterik či okultista:** je známo, že byl poučen v tehdejších okultních vědách, podnětem k tomu byla v době jeho nemoci (prosinec 1768 až březen 1769 - spolu se slečnou Susanne von Klettenberg) - četba významného díla Georga von Wellinga *Opus mago-cabbalisticum et theosophicum* (psané 1708-1721, vyd.1781), které ho inspirovalo ke studiu dalších okultních spisů, především Paracelsa a řady jiných, z nichž nejoblíbenějším mu bylo dílo *Aurea Catena Homeri (Homérův zlatý řetěz)*<sup>14</sup>, – obsahově bohaté esoterické dílo neznámého autora z období baroka).

**Goethův Faust jako prototyp mága** byl mnohokrát různě chápán a interpretován, např. C. G. Jung ho chápal jako archetyp a toto hlubinně psychologické **pojetí Fausta jako archetyp touhy po poznání** je charakterizováno v analytické psychologii jako „*archetypová postava, objevující se v nejrozmanitějších podobách ve všech kulturách. Představuje většinou ambivalentní postavu, které znalostí tajného vědění a magických technik navazuje aktivně kontakt s podsvětím i horními světy (s nevědomím), umí se spojit s tamními silami, aby je využila pro nejrůznější pozitivní i negativní účely*“<sup>15</sup>. Dále se zde zdůrazňuje, že **archetyp mága** má ještě vztahy s jinými „archetypovými personifikacemi“ jako např. moudrý stařec, moudrá stařena a s dalšími<sup>15</sup>. Podle mého soudu zde však není dostatečné rozlišení tradičního západního mága a šamana. Podle C. G. Junga<sup>16</sup>: archetypy či „*pra- obrazy jsou orgány duše ... byly a jsou to duševní síly života*“, dodávám k tomu jen to, že **archetypy** jsou fenomény funkčně analogické instinktům, ale instinkty jsou vrozené behaviorální sklony, kdežto archetypy jsou pravzory imaginace a cítění.

Teprve nyní se dostávám k tomu, co lze chápat jako **osobnost mága** ve smyslu jejího typu či prototypu, to je určité soustavy psychických vlastností osobnosti, či její dominantní (kardinální) vlastností osobnosti mága již je jeho „**faustovská duše**“, to je zvláštní druh neukojitelného intelektualismu ve smyslu touhy po poznání překračujícího hranice vědecké empirie, za nimiž je podle Heinricha Rombacha „propast“<sup>17</sup>: který tuto „propast“ - o níž věda ví (až na některé členy Klubu Sysifos), ale její metodologie ji neumožňuje zkoumat - nazývá „**hermetika**“ a konfrontuje ji s hermeneutikou., jako nástrojem vědeckého myšlení. Tato zásadní **konfrontace hermetiky a hermeneutiky** (široce pojaté jako vědecké vědění, či

<sup>14</sup> *Aurea Catena Homeri (Homérův zlatý řetěz)*. Praha: Volvox Globator, 2002.

<sup>15</sup> MÜLLER, Lutz et MÜLLER, Anette (ed.) . *Slovník analytické psychologie*. Praha: Portál, 2006. s. 193.

<sup>16</sup> JUNG, Carl Gustav. *Člověk a duše*. Praha: Academia, 1995. s. 44.

<sup>17</sup> ROMBACH, Heinrich. *Der kommende Gott. Hermetik – eine neue Weltansicht*. Freiburg im Breisgau: Rombach Verlag, 1991.

epistemologie vůbec) je terminologicky jinak vyjádřený **vztah mezi vědou a esoterikou**. Věří-li intelektuál, že „propast transcendentna“ je vědecky nepřekročitelná a a navíc inexistentní, pak je opakem faustovské duše, která věří ve smysluplné pronikání do oblasti „propasti transcendentna“. Soudím, že **gnoseologické hranice věd** poukazují nepochybně na to, že každá věda má svou esoterickou dimenzi a seriózní esoterika je legitimní obor činnosti, přinášející, kromě mnoha jiného, nové formy žádoucí spirituality a „vyplňování mezer ve vědecké empirii“ Toto **doplňování věd esoterikou** znamená doplňování jejich „prázdných míst“ identifikací transcendentního smyslu dění, na který věda rezignuje, když v ní, jako např. v evoluční psychologii, vystupuje **záměna teleonomie za teleologii**, to je popisu za vysvětlení. Takže **osobnost konkrétního mága** lze, ve smyslu již výše uvedeného prototypu „faustovské magické duše“, chápat jako zcela zvláštní **druh intelektuála** s dominantním zájmem o magii, resp. o transcendentno, ale současně interindividuálně více či méně interindividuálně daný odlišný prototyp v přidružených sekundárních psychických vlastnostech osobnosti. Má však onu dominantní kardinální vlastnost, kterou lze pak označit jako **faustovský intelekt**. Jinak řečeno: dominantní psychickou vlastností osobnosti mága je faustovský intelekt, či v širším smyslu, faustovská mentalita či duše.

Dalším důležitým aspektem osobnosti mága je **zájem subjektu o magii, který** má, zjednodušeně vzato, několik stupňů intenzity či následující gradace od nejslabší k nejsilnější:

- **Zájem o literaturu o magii** (jako je např. anglická „gotická literatura“, nebo trilogie Jiřího Karáska ze Lvovic *Romány tří mágů*, nebo Achilla de la Cámary *Černý mág* či *Ve spárech démonů* – tato literatura má ovšem různou hodnotu a je to zvláštní druh „napínavé četby“ či tzv. „černé romantiky“), Čtenář tohoto druhu či stupně zájmu o magii může nebo nemusí věřit v existenci magie a tato víra či nevíra může mít různou intenzitu a stabilitu v čase.
- Intenzivnější je zájem spojený s vážným studiem literatury o magii a okultismus, event. vyhledávání styku s jinými zájemci o stejný předmět a členství v různých věci odpovídajících sdruženích. Zvláštní variantou zájmu o studium literatury o magii je varianta v magii věřícího nebo nevěřícího badatele, která, jako shora uvedený případ, může mít různou intenzitu a stabilitu v čase. Tento druh zájmu o magii může být velmi proměnlivý v obou směrech, zeslabení tohoto stupně zájmu i jeho zvýšení na třetí stupeň.
- Nejjintenzivnějším je intelektuální zájem spojený s vírou v existenci magie a s jejím praktikováním, solitérním nebo kolektivním, případně se sdružováním v příslušných spolcích a lóžích, což ovšem může mít různé formy a cíle. Ve výjimečných případech, jak tomu bylo u některých členů italské skupiny Ur G. Evo-

ly, kde šlo o experimentální prověřování některých metod magické evokace, mohl být postoj některých členů k existenci magie ambivalentní nebo i kritický.

Neexistuje jediný, zcela jednotný typ mága, nýbrž jen typ s kardinální dispozicí magické duše a s různou variabilitou sekundárních vlastností (rysů a zvyků), jak již bylo poznamenáno výše, **osobnost konkrétního mága** je vždy bohatší než jeho prototypická „magická duše“, že každý člověk je somatopsychickou individualitou fungující jako bio-psychická a socio-psychická a historicky utvářená jednota. Proto jsou také velmi důležité **interindividuální varianty osobnosti mágů** utvářené duchem doby, tedy osobními zkušenostmi jednoho každého konkrétního subjektu, a tak vystupuje jedinečná **individuální konstelace vlastností** jeho osobnosti, jejímž jádrem je faustovská duše, společná všem, kteří jsou na úrovni nejintenzivnějšího zájmu o magii a mají pevnou vírou v její existenci.

Dosud jsme vycházeli z **Goethova pojetí faustovského mága**, které bylo nejen přijímáno a vysoce hodnoceno, protože Goethe patřil mezi nejvýznamnější německé básníky a jeho Faust patřil k vrcholům světové literatury vůbec. Ale ozývala se také **kritika Goethova pojetí Fausta** a to:

- **Různé pojetí Goethova faustovství** („des Faustischen“), také kriticky odmítavé, kdy je Goethův Faust charakterizován jako „homunculus“ („umělý člověk“), Naopak jak ukazuje Jochen Golz<sup>18</sup> v éře nacistického Německa „vyletěla vzhůru faustovská ideologie“ zdůrazňující nordickou vůli, statečnost a aktivitu (na podzim 1944 – lipský prof. filosofie Hans Volkelt), avšak podle marxisty George Lukáče<sup>19</sup> – Faust reprezentuje zavržení hodný iracionalismus německého romantismu.
- **Nové či alternativní pojetí faustovství** např. u významného portugalského básníka a filosofa jménem Fernando Pessoa (1888-1935) v jeho díle *Faust*<sup>20</sup>; který toto dílo, psal od r. 1908 a zanechal je jen ve fragmentech, z nichž bylo sestaveno a vydáno až r. 1937. Pessoa je zajímavý již tím, že to byl rozsáhlé praktikující okultista a přítel Aleistra Crowleye. Existuje řada alternativních interpretací jeho Fausta. Zásadní **rozdíl v interpretaci faustovství u Goetha a Pessoa**, ponecháme-li stranou Pessoaův temný symbolismus, je snad v tom, že utrpením Fausta, jak smýšlí Goethe, není podle Pessoa nemožnost vědeckého pojetí světa a života, nýbrž zoufalost, že nerozumí sám sobě, a nelze poznat, co je Bůh<sup>21</sup>. V pasáži Faust před zrcadlem píše: „*Bůh existuje, ale není Bůh, to je transcendentní klíč veškerého okultismu ... Kdyby byl Bůh, Bůh by byl míš*“

<sup>18</sup> GOLZ, Jochen (ed.). *Goethe Jahrbuch: Band 117*. Weimar: Verlag Hermann Böhlau Nachfolger, 2000.

<sup>19</sup> LUKÁČZ, György. *Goethe und seine Zeit*. Bern: A. Francke, 1947.

<sup>20</sup> PESSOA, Fernando. *Faust: Subjektivní tragédie (fragments)*. Praha: Argo, 1997.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 230.

*než tato myšlenka, jež otvírá v mé duši studnu bez okruží ... Ach, přestat myslet! Stanovit mez možného tajemství ? ...Ach, spánek, spánek, spánek myšlení nechť se mne zmocní !“* Avšak co Pessoa nejvíc trápí je **trýznivé tajemství smrti**: Celý život člověka je tajemství a celý jeho život provází iluze, ale tajemství se celý život vyhýbáme, píše Pessoa, asi proto, že nejvíce trýznivým tajemstvím je smrt. Pessoa<sup>22</sup> dále píše:

*„A v onu chvíli, kdy já a Smrt  
se náhle setkáme,  
co spatřím? A co zvím?  
Co nespatřím? A co se nedozvím?“*

Také Pessoa má scénu Fausta v krčmě, kde mu připisuje tato slova<sup>23</sup>

*„Už nemám duši, Světlu a hluku jsem ji dal. Cítím jenom nekonečné prázdno tam, kde jsem ji měl.  
Jsem jen cosi zevnějšího, sám si vědom, že již nejsem nic,  
přináležím k třeštění a zhýralosti noci.“*

...

*Horečka a prázdno, které ve mně jsou, přiznávají již mou smrt ... Kolem duše nahmatám  
jan fragmenty své bytosti.“*

Faustovi, jak píše dále Pessoa<sup>24</sup> zbývá z existence už jen „prázdné vědomí“ a „metafyzická hrůza činnosti“. Následuje Pessoaovo vyznání<sup>25</sup>

*„Toužím utéci před tajemstvím, kam uteču však, kam?  
Je to život, je to i smrt, ó bolesti má, kam se dám?“*

Nechci se dále zabývat Pessooovou interpretací Fausta, resp. psychologii faustovské duše, zdá se však, že **Goethův Faust** je více intelektuál než metafyzik (má blíže k Agrippovi z Nettesheimu – který vedle své učebnice magie napsal také knihu *De vanitate scientiarum – O lichosti věd*) kdežto Pessouův Faust je více metafyzik než intelektuál (má blíže k Johnu Deeovi, který napsal metafyzické pojednání *Monas hieroglyphica*). Nicméně to mohou být jen **dvě varianty magické duše**, nebo se mohu v tomto srovnání mýlit. Goethovo dílo o Faustovi je předmětem nespočetných a velmi různých pojednání, od ryze literárních analýz až k pojetí, že je to dílo esoterně iniciační (antroposof Rudolf Steiner).

Problém je však dále v tom, že **žijeme v postmoderní době** krize západní kultury a duchovního života vůbec, kdy náš **faustovský typ intelektuála s magickou duší** existuje již jen výjimečně a také skutečná magie se pěstuje převážně už nikoli

<sup>22</sup> Ibidem, s. 57.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 94.

<sup>24</sup> Ibidem, s.94.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 99.

v esoterních kroužcích, ale v uzavřených komerčních klubech a mágy nahradili placení iluzionisté. Konzumentům magie a okultna se nabízejí „taoistické kuchařky“ a „zážitky kosmického orgasmu“ a nejméně devadesát procent literárních „esoterik“ je brak.

### Magie ve světě kouzel zbaveném

Signálem nadcházející atmosféry tohoto zkomercializovaného úpadku duchovního života Západu signalizovalo dílo významného sociologa Maxe Webera *Wissenschaft als Beruf*<sup>26</sup> poukazem na „**odkouzlení světa**“ („Entzauberung der Welt“): „*Přibývající intelektualizování a racionalizování neznamena přibývající obecné poznání životních podmínek, v nichž stojíme. Znamená to něco jiného: vědění o tom, nebo víra v to, že bude-li se jen chtít, může se kdykoli seznat, že neexistují žádné tajuplné, nespočítatelné mocnosti ... že se většina všech věcí – v principu – může zvládnout počítáním. To ale znamená odkouzlení světa.*“ V západní kultuře dominuje **absolutní intelektualizování**, to bylo kdysi předpokladem rozvoje kapitalismu a lze to nazvat „*racionálně byrokratický duch kapitalismu*“; v industriální společnosti jde o racionalizaci a technizaci a o odložení tradic což se nazývá pokrokem, soudí Weber. Avšak „odkouzlení“ neznamena demytologizaci, **mýty zůstaly**, jen dostaly nový obsah a **víra ve všemocný rozum** znamená, že všechny záhady zmizí a věda vše důležité vysvětlí, že dosud nespočítatelné záhadné mocnosti přírody budou ovládnuty. Principiálně platí, říká Weber dále, že snad všechny problémy lze zvládnout „*vypočítáním*“ („Berechnen“) – pozoruhodné prorocství nadvlády počítačů. Odkouzlení světa dále znamená, že **moderní člověk už nemusí sahat k magii**, aby ovládl demony, nýbrž najde technické prostředky k ovládnání života (umělá inteligence). S intelektualizací pak vystupuje současně také **sekularizace a ekonomizace života** a z toho nutně dnes tak zdůrazňovaný konzumerismus – **zájem o magii se zužuje** na konzumaci zvláštního druhu zážitku napětí a její zdánlivá praxe se omezuje na „sexuální magii“, dnes tak milou fyzicky vyčerpaným podnikatelům všeho druhu.

Existuje i **návrat k okouzlení**, zatím ovšem více jako program než životní styl (Thomas Moore<sup>27</sup>), široce nábožensky pojatý, který uvedený autor charakterizuje takto: „*Okouzlení je magičnem, úžasem, kouzlem, které nás překonává, aurou fantazií a emocí, které jsou schopny usadit se hluboko v srdci a buď je znepokojit, nebo je uvrhnout do stavu vytržení a snění ... Okouzlení je stavem vytržení a extáze, v němž do popředí vystupuje duše sama a veškeré obavy o přežití a každodenní starosti alespoň na chvíli odplouvají stranou. Duše má absolutní, nepopíratelnou*

<sup>26</sup> WEBER, Max. *Wissenschaft als Beruf*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1992.

<sup>27</sup> MOORE, Thomas. *Návrat k okouzlení*. Praha: Talpress, 1997.

*potřebu pravidelných výletů do říše okouzlení. Vyžaduje je stejně, jako naše tělo potřebuje jídlo a mysl věci k přemýšlení*<sup>28</sup>. Magie je tu chápána jako druh zážitku, jako okouzlení spojené např. s erotickou láskou nebo estetickými city; magické se tu odehrává před onou výše zmíněnou propastí mezi empirickým a transcendentním a je to v tomto smyslu stále nově objevované druhy euforie v mezích empirična.

Nepochybně i dnes existují solitéři s „faustovskou magií duše“ a omezíme-li se jen na naše české poměry, zůstaly nám také vzpomínky na tyto **faustovské prototypy osobnosti mága**, na ušlechtilého, vlastenecky cítícího a křesťansky smýšlejícího intelektuálního giganta a theurga doktora **Jana Kefera**; na, v dobrém slova smyslu, světoběžníka, skutečně zasvěceného hermetika, experimentujícího magika a básníka-esoterika **Petra Kohouta** vystupujícího pod jménem Pierre de Lase nic; na široce a hluboce sebevzdělaného kabbalistu a především zvědnou magii praktikujícího člověka renesančního založení Františka Kabeláka.

**Napsání článku bylo navíc inspirováno těmito zdroji:**

BIRVEN, Henri. *Goethes Faust und der Geist der Magie*. Leipzig: Talisverlag, 1929.

MORASCH, Gudrun. *Hermetik und Hermeneutik. Verstehen bei Heinrich Rombach und Hans-Georg Gadamer*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 1996.

SCHERER, Ludger. *Faust in der Tradition der Moderne. Studien zur Variation eines Themas bei Paul Valéry, Michel de Ghelderode, Michel Butor und Edoardo Sanguineti mit einem Prolog zur Thematologie*. Frankfurt am Main: Europischer Verlag der Wissenschaften, 2001.

SCHMIDT, Jochen. *Goethes Faust. Erster und Zweiter Teil. Grundlagen – Werk – Wirkung*. München: Beck, 1999.

---

<sup>28</sup> Ibidem, s. 9.

# MAGIE A FENOMÉN DÉMONICKÉHO – CESTA K TRANSHUMANISMU 21. STOLETÍ

MAREK DLUHOŠ

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

## MAGIC AND THE PHENOMENON OF THE DEMONIC – THE PATH TOWARDS THE 21<sup>ST</sup> CENTURY TRANSHUMANISM

**Abstract:** This article analyses the transition of the divine and the demonic from the Middle Ages to their new conception in the present day. The Middle Ages were associated with a strong faith in God, in the demonic, and in angelic forces. In the centuries since medieval times, the gradual development of scientific thinking, cartesianism and positivism, has led to the current paradigm, in which the demonic and the angelic were, for the vast majority of the population, expelled to the realm of superstition and myth. However, great technological developments and an increase in the knowledge about the world have led to such scientific possibilities where old concepts like God, the devil, and demons emerge again in the new realities. A new world-view appears – transhumanism.

In light of the significant scientific progress of the 21st century, God and the Devil as the creations of Man (Artificial Intelligence) or as beings belonging to the world of virtual reality also have new conceptual contents. Thus, there are new impulses to re-visit the old concepts of magic and faith, of spiritual experiences and theology.

**Keywords:** transhumanism; magic; God; devil; Artificial Intelligence

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2019, Vol. 90, No. 3: p. 368 – 379.

## Úvod

Středověk byl spojen se silnou vírou v Boha i démonské a andělské síly. Tato víra přetrvávala v raném novověku, kdy nastalo období humanismu a renesance. Byl to přelom v dějinách Evropy. Protože zámořské objevy postupně přispěly k vedoucí roli evropských států v geopolitickém boji na Zemi, můžeme říci, že došlo k přelomu v dějinách světa. Postupný rozvoj vědeckého myšlení, kartezianismus a pozitivismus vedly v dalších staletích k současnému paradigmatu, které démonské a andělské pro naprostou většinu populace odkázalo do říše pověr a bájí. Velký technický pokrok a nárůst poznání o světě však vedly k takovým možnostem vědy, že se opět vynořují staré pojmy jako Bůh, ďábel a démon pro nové skutečnosti. Středověk viděl největší zlo v díle Satana a jeho následovníků, ať lidských či démonických. Vědci a elity dneška hovoří o největším nebezpečí v podobě probuzené



umělé inteligence a možnostech virtuální reality. Objevuje se nový světonázor – transhumanismus, některými badateli jako Fukuyama považovaný za nejnebezpečnější filosofii současnosti. Varuje se před možností modifikace lidské přirozenosti a reálném příchodu posthumana – bytosti po člověku, snad Bohočlověka. Tento příchod má mít možnost urychlit věda. Staré theologické a religiózní pojmy se objevují v nových souvislostech a s novým obsahem.

### **Konec středověku a počátek novověku jako počátek zlomu v religiózním uchopení světa**

Scholastická filozofie, která dominovala Evropě během středověku začala počátkem novověku ustupovat. Lidská bytost a přírodní svět se opět staly legitimním předmětem studia. Renesanční humanismus povzbuzoval lidi, aby se spoléhali na svá vlastní pozorování a svůj vlastní úsudek, spíše než aby se v každé věci vážali na náboženské autority. Výrazným představitelem tohoto období je Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), který v *Řeči o důstojnosti člověka* (1486) prohlašuje, že člověk nemá pevně danou formu a je zodpovědný za utváření sebe samého. Napsal: „Neučinil jsem Tě ani nebešťanem, ani pozemšťanem, ani smrtelníkem ani nesmrtelným, abys jako svéprávný a vážený sochař a výtvarník mohl utvářet sebe sama do takové podoby, jaké dáš sám přednost. Můžeš poklesnout na úroveň nižší, zvířecí, ale můžeš být také podle vlastního rozhodnutí znovu povznesen k vyššímu, Božskému.“<sup>1</sup> V díle Heptaplus Pico opět umísťuje člověka mimo hierarchii tří světů, andělského, nebeského a světa elementů, pojednává o něm jako o světě čtvrtém, který je světem sám o sobě, a velebí člověka a jeho schopnosti, ač ve zřejmějším theologickém kontextu.<sup>2</sup> Pico je tímto svým přístupem k přirozenosti člověka vyzdvihován v transhumanismu. V *Řeči o důstojnosti člověka* ještě dodává: „Vezměte si raději k srdci slova proroka Asafa: „Jste bohové, všichni jste synové Nejvyššího“.<sup>3</sup>

Jak tuto historickou situaci popsal Richard Cavendish: „V renesanci dosáhla svého vrcholu vyšší magie, došlo k obrození novoplatonismu, znovuobjevení hermetiky a přijetí kabaly křesťany. Tento rozvoj byl částečně výrazem vítězství humanismu, který v italské kultuře dominoval od roku 1450 a který se později rozšířil od Alp směrem na sever. Humanismus se vyznačoval novým přesvědčením o hodnotě a potencialní velikosti člověka. Toto přesvědčení bylo dovedeno do

<sup>1</sup> PICCO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. *O důstojnosti člověka*. Praha: OIKOYMENH, 2005. s 57. ISBN 80-7298-164-1.

<sup>2</sup> KRISTELLER, Paul Oskar. *Osm filosofů italské renesance*. Praha: Vyšehrad, 2007. s. 75. ISBN 978-80-7021-832-7.

<sup>3</sup> PICCO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. *O důstojnosti člověka*. Praha: OIKOYMENH, 2005. s 63. ISBN 80-7298-164-1.

krajnosti renesančními mágy, mezi něž patřili Marsilius Ficinus (1433-1499), Pico della Mirandola, Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486-1535), Paracelsus (1493-1541), John Dee (1527-1608), Giordano Bruno (1548-1600) a dokonce i legendární Faust (postava s pravděpodobnou existencí v 15./16. století). Tito mágové oprášili klasickou postavu „mocného muže“ jako mistra esoterické moudrosti a skutečného boha“. „Rozdíl mezi člověkem a Bohem spočívá v tom, „ řekl Pico, „že Bůh v sobě obsahuje všechny věci, protože je jejich zdrojem, zatímco člověk v sobě všechny věci obsahuje proto, že je jejich středem. „ Z toho plynulo, že „neexistuje žádná síla skrytá na zemi či na nebesích, kterou by kouzelník vhodnými podněty nemohl uvolnit.“<sup>4</sup>

Renesance představuje: „pocit ze světa, který byl vlastní helénismu. Jestliže hrdinou předchozího pojetí byl moudrý muž, který rozpoznal svou omezenost a přijal svůj úděl, hrdinou nového přístupu je spasitel, který nám umožňuje se z pout osudu vyvléci. Jestliže předchází kultura měla hrůzu z otevřeného prostoru a cítila se dobře v pevně ohraničeném městě, nyní se situace obrací: člověk si ve světě připadá klaustrofobně. Nebeské sféry, které donedávna dávaly světu pevný rámec a držely jej pohromadě, se nyní jeví jako okovy, které smrtelníkům brání ve volném pohybu. Ideálem se stává nekonečný prostor za těmito sférami.“<sup>5</sup> „Zatímco středověké křesťanství idealizovalo postavu mnicha, který zavrhl svět i své tělo a pokorně se zasvětil uctívání Boha, renesance se vrátila i ideálu všestranného člověka, který si váží všech stránek své přirozenosti a hrdě se pokouší vše zkusit a ovládnout, což byl dávný pohanský ideál vyšší magie.“<sup>6</sup> Že ovšem tato magie měla své problematické stránky se ukázalo na příkladu Giordana Bruna. Významná britská historička Frances Yatesová (1899-1981) o jeho posledním období před zatčením napsala: „Bruno po návratu do Itálie strávil zhruba tři měsíce v Padově, kde se připravoval na své poslání. V té době byl Bruno bezpochyby velice zapálený pro magii, jelikož praktikoval všechny její druhy, od démonické po magii přirozenou, za účelem umocnění sil vlastní osobnosti, jíž chtěl zapůsobit na papeže Klementa VIII (1536-1605). A naklonit ho velké reformě. Když v březnu 1592 odjel z Padovy do Benátek, načež zakrátko s přispěním Moceniga zmizel v žalářích inkvizice, v Padově se o jeho osudu určitě vědělo...“ a Yatesová dodává: „Blížil se konec století (1600) a vzduch byl prosycen očekáváním změny a reformy. Žaláře inkvizice v Římě byly přeplněné nebohými vizionáři, kterým se jejich očekávání nesplnila.“

---

<sup>4</sup> CAVENDISH, Richard. *Dějiny magie*. Praha: Odeon, 1994. s. 103. ISBN 80-207-05-09-0.

<sup>5</sup> CHLUP, Radek. *Corpus Hermeticum*. Praha: Herrmann & synové, 2007. s. 78-80. ISBN 978-80-87054-09-3.

<sup>6</sup> CAVENDISH, Richard. *Dějiny magie*. Praha: Odeon, 1994. s. 103. ISBN 80-207-05-09-0.

Ve stejné době zde byl vězněn autor dalšího významného politického, ale zároveň hermetického spisu *Sluneční stát* Thomas Campanella (1568-1639).<sup>7</sup>

### O přirozenosti démonů

V řeckém prostředí zavádí jednoznačné rozlišení mezi bohy a daimony jako první Platón (427-347 př.n.l.), který v Symposiu 202e-203a daimony popisuje: „jako nižší božské síly, jež stojí napůl cesty mezi bohy a lidmi a pomáhají mezi obojím zprostředkovat.

Platón sám – nakolik můžeme z jeho spisů soudit – viděl ještě daimony jako síly veskrze pozitivní, jako mocnější bytosti, které o člověka pečují a pomáhají mu. Již jeho bezprostřední žák Xenokratés (398-314 př.n.l.) však vedle toho hovoří o jiné kategorii daimonů, kteří působí jako síly rozkladné a disharmonické.

Vedle této řecké daimonologie hrál ovšem v pozdní antice důležitou roli též odlišné pojetí daimonů, jež má kořeny v judaismu a ve filosoficky rozvinuté podobě se s ním setkáváme u raných křesťanských myslitelů. Jádrem této koncepce je radikální protiklad mezi uctíváním jediného Boha a modloslužbou pohanických božstev. Pohanští bohové jsou v helenistickém judaismu interpretováni jako synové padlých andělů z Gn 6,1-4. Jsou to démoni, kteří si uzurpovali úctu náležející Bohu a navedli pohané národy, aby je rozličnými perverzními způsoby uctívali v nemravných a ponižujících kultech“.<sup>8</sup>

V textu pro západní magii velmi podstatném, v hermetickém dialogu Asclepius, jsou slovem „démon“ označovány bytosti: „na hierarchii stvoření nižší než bohové, avšak vyšší než lidé, síly pořádající svět v souladu se svou přirozeností. S nástupem křesťanství, a nemalou zásluhu na tom má zajisté svatý Augustin (354-430) (a jeho spis *O obci Boží*, dochází k silnému významovému posunu. Antičtí démoni byli na základě homonymie ztotožněni s démony Nového zákona, čímž veskrze neutrální pojem získal silné morální zabarvení“.<sup>9</sup> Dokonce i když si pohané neuvědomovali, že konají s pomocí zlých duchů, nebo když používali pouze léčivé byliny a amulety z drahých kamenů, křesťanský autor Augustin za tím ihned viděl spojení s démony: „Démoni totiž údajně vidí kouzelné předměty jako znamení, které je volají, aby konali svou práci. Právě démoni vytvořili magická umění a ukázali je lidem. A opět démoni plnili ve skutečnosti vůli kouzelníků. Tato témata patří mezi stěžejní v Augustinově klasickém spisu *O obci Boží*“.<sup>10</sup> Démoni nejsou žádní

<sup>7</sup> YATESOVÁ, Frances. *Giordano Bruno a hermetická tradice*. Praha: Vyšehrad, 2009. s. 348-357. ISBN 978-80-7021-908-9.

<sup>8</sup> CHLUP, Radek. *Corpus Hermeticum*. Praha: Herrmann & synové, 2007. s. 131-133. ISBN 978-80-87054-09-3.

<sup>9</sup> ZAJÍČEK, Samuel. Rozporuplnost praktické démonologie. In: *Sborník obce křesťanů Okruh a Střed*. Praha: Obec křesťanů, 2/2009, s. 35.

<sup>10</sup> KIECKHEFER, Richard. *Magie ve středověku*. Praha: Argo, 2005. s. 27. ISBN 80-7203-660-2.

prostředníci mezi bohy a lidmi, kteří by bohům nosili naše prosby a lidem božské dary. Podle Augustina musíme věřit, že démoni byli svrženi pro neodčinitelný přestupek z výšin vznešenějšího nebe na tuto zemi a v tomto svém žaláři jsou předem odsouzeni.<sup>11</sup> Křesťanství proměnilo pohanské bohy v dábly. Pro křesťany byli pohanští bohové podobami Satana. Nižší duchové byli silami podléhajícími Satanovi, nepřátelskými vůči Bohu a lidem. Právě jejich machinacemi si církve vysvětlovala jinak nevysvětlitelný odpor a nepřátelství, se kterými se setkávala, a nevysvětlitelné pustošivé kacírství, které ji sužovalo. Křesťanské přesvědčení osvětě plném zlých a děsivých sil ladilo s náladou doby. Zároveň to byla církev, která poskytovala obranu před armádou zla.<sup>12</sup> Křesťané tehdy už delší dobu ze všeho zla světa vinili dábla. Teologové zdůrazňovali obrovskou moc ďábla, jeho nekonečnou vynalézavost a nelítostnou nenávisť k lidstvu. Vilém z Auvergne (1180-1249) považoval lidský život za dlouhý zápas s ďáblými útoky. „Když čteme jeho popis činnosti různých druhů démonů, zdá se, že veškeré lidské špatnosti jsou jejich dílem. Tomáš Akvinský (1225-1274) se zabýval mocí démonů a jejich schopností způsobovat zdánlivě zázračné účinky.“<sup>13</sup> Církev se chtěla vyrovnat se skutečností, že ve světě stvořeném dobrým Bohem existuje zlo a pomohla si k tomu postavou ďábla, který maří boží dobré úmysly. Ďábel získával v představě středověku stále významnější moc. Aby ovšem neohrožoval postavení monoteismu a nedocházelo k dualistickým představám, musela být jeho moc omezená.<sup>14</sup> Hermetická daimonologie v sobě spojuje rysy obou právě nastíněných přístupů. „Na jedné straně tu nalezneme ryze pozitivní koncepci daimonů jako Božích služebníků, kteří mají své pevné místo v hierarchii universa a pomáhají spravovat náš svět. Vedle toho se zde objevuje opačné pojetí. Podle něho se do člověka pokoušejí mimo Boha zasít „semena“ i daimoni, kterých je celý Kosmos plný. Pokud tito daimoni oklamou naši mysl a zasejí do nás „símě svého vlastního působení“, zrodí se v naší duši cizoložství, vraždy, svatokrádeže a „všechny ostatní daimonské skutky“. Takovéto chápání daimonů také vychází ze židovských kořenů“.<sup>15</sup>

Základní spis inkvizice od XV. Století Kladivo na čarodějnice říká, že: „pravdivá víra nás učí, že jistí andělé, kteří padli z nebes, jsou ďáblové, přičemž nás váže vědomí toho, že ze samotné své podstaty mohou činit mnoho úžasných věcí, které

<sup>11</sup> AUGUSTINUS, Aurelius. *O obci Boží*. I. díl. Praha: Karolinum, 2007. s. 281. ISBN 978-80-246-1284-3.

<sup>12</sup> CAVENDISH, Richard. *Dějiny magie*. Praha: Odeon, 1994. s. 60-61. ISBN 80-207-05-09-0.

<sup>13</sup> CAVENDISH, Richard. *Dějiny magie*. Praha: Odeon, 1994. s. 100-101. ISBN 80-207-05-09-0.

<sup>14</sup> VOS, Nienke (ed.) et OTTEN, Willemien (ed.). *Demons and the Devil in Ancient and Medieval Christianity*. LEIDEN: Brill, 2011. s. 50. ISBN: 978-9004196179.

<sup>15</sup> CHLUP, Radek. *Corpus Hermeticum*. Praha: Herrmann & synové, 2007. s.134. ISBN 978-80-87054-09-3.

my činit nemůžeme. A ti, kteří se pokoušejí svést ostatní k uskutečňování takových dáblových divů jsou nazýváni čarodějníci“.<sup>16</sup>

Vrcholnou osobností, která v této souvislosti ukazuje činnost renesančního učenice s jeho snahou přesáhnou v touze po poznání všechny hranice a meze, je Faust. Právě ten naplňuje starou představu helénistických teurgů, že bytosti existující mezi člověkem a Bohem nás mohou dovést k jakémusi „nadlidskému“ poznání. Představy o možnostech démonů ve vztahu k člověku jsou popisovány nejen v příbězích o Faustovi, ale také ve středověkých příručkách mágů a čarodějů, takzvaných grimoárech. V České republice se v současnosti mezi nejtradičnějšími grimoáry zmiňují Šalamounovy klíče a *Magia Innaturalis*<sup>17</sup>. Svět byl v dané době zakouzlen do té míry, že cíle současných transhumanistů vystupují v představách středověku a raného novověku o možnostech andělských a démonických sil. Z popisů moci jednotlivých planetárních vládců jsou zřejmé touhy, které se postupně stávají i prioritami dnešní vědy – okamžité přemístování na velké vzdálenosti, proměna přirozenosti věcí.<sup>18</sup> Protože však člověk měl snahu tyto věci získávat ne přímo, skrze jiné lidi – dnešní vědce, ale nepřímo skrze jakéhosi démonického prostředníka, bylo toto poznání zavržováno jako dábelské. Dnes tento dábelský prostředník zmizel z obecného diskurzu a tyto neidealističtější touhy badatelů středověku se stávají realizovatelné na půdě nadnárodních firem a univerzitních pracovišť. Jak ukáží dále na vyjádření předního průkopníka moderních technologií a raketového průmyslu v USA Elena Muska (\*1971), opět se však zde i bez „démonského prostředníka“ minulosti na hranici dříve jen nemnohými tušených a mnohdy i netušených lidských možností objevuje představa démonského.

### **Odkouzlování světa od renesance směrem k 21. století**

Po období pevné víry v Boha i ďábla ve středověku a rozvoji magie a hermetismu v renesanci lze již od 18. století v době osvícenství a vědeckého pokroku hovořit o postupném odkouzlení světa. Německý sociolog Max Weber (1864-1920) mluvil o raném kapitalismu na přelomu 19. a 20. století jako světu „odkouzení“, kdy ustupuje vliv náboženství, mýtů a víry v něco vyššího na úkor technické racionality, efektivity a neustálého pokroku.<sup>19</sup> Weber chápe „Odkouzlení světa jako velký proces náboženských dějin, [...] počalo už starožidovskými proroctvími a [...] ve

<sup>16</sup> KRAMER, Heinrich et SPRENGER, Jakob. *Kladivo na čarodějnice*. Praha: Michal Zítka – Otakar II., 2000. s. 29. ISBN: 8086355829.

<sup>17</sup> FAUST, Johannes. *Magia innaturalis*. Praha: Eulis, 1940.

<sup>18</sup> *Claviculae Salomonis*. Praha: Trigon, 1990. s. 143-144. ISBN 89-85320-04-5.

<sup>19</sup> HROCH, Miloš. Alejandro Jodorowsky udělil Světu knihy lekci psychomagie, vzpomínal na Dunu a Incal [online]. Aktuálně, 2019 [cit. 15.6.2019]. Dostupné z: <https://magazin.aktualne.cz/kultura/literatura/alejandro-jodorowsky-svet-knihy/r~40bfe14c77ce11e9ab10ac1f6b220ee8/>

spojení s helénským vědeckým myšlením zavrhl jako pověru a rouhání všechny magické prostředky hledání spásy.<sup>20</sup> Na Webera navazují v tomto „odkouzlování“ další jako francouzský filosof a sociolog Marcel Gauchet (\*1946). Ten se na Weberovu teorii odvolává, zároveň ale říká, že Weberovu tezi chce chápat v širším smyslu jako „zánik vlády neviditelného“. Gauchet totiž bude odkouzlení dále pojímat spíše jako odnáboženštění, kdežto Weber by jím mínil spíše spiritualizaci (ve smyslu odmagičtění) náboženství.<sup>21</sup>

Đábel ani Bůh nebyli pozitivní vědou objeveni a u většiny evropské populace lze hovořit o ústupu víry v jejich existenci. Zůstalo slovo ďábelské i démonické jako popis nějakého působení, případně chování, bez mimolidské, personifikované existence zdroje zla, která by měla jakousi osobnost.

V 21. století ovšem znovu nastupuje doba, kdy se slovo démon v této formě začíná používat. A jsou to přední představitelé technologického rozvoje, kteří hovoří o největším nebezpečí pro lidstvo. Ve středověku mělo toto nebezpečí podobu ďábla, který chce zničit křesťany a proti obci Boží staví obec svou. Dnes má toto nebezpečí podobu takzvané technologické singularity.

„Technologická singularita je výraz pro okamžik, kdy vznikne autonomní samo-regulační superinteligentní počítač, který svými schopnostmi dalece překoná člověka. Singularistické hypotéza je založená na exponenciálním růstu ve vývoji nových technologií, tzv. Moorově zákonu. Nejedná se však o fyzikální zákon, ale o extrapolaci vyzozorovaných trendů, což není dostatečným potvrzením pro platnost hypotézy. Singularita je v pojetí transhumanistů označením pro průlomový bod v evoluci lidstva související s vytvořením umělé inteligence nebo s rozšířením inteligence lidí, který symbolizuje novou realitu provázenou explozí inteligence a změnou smyslu života a smrti. Zastánci teorie technologické singularity z řad transhumanistů sdílejí přesvědčení, že ve středně vzdálené budoucnosti dojde ke spontánnímu vzniku nebo záměrnému vytvoření počítačové superinteligence. Pokud bude tento proces pečlivě a obezřetně řízený, poslouží podle transhumanistů ve prospěch lidstva a umožní vývoj postčlověka.“<sup>22</sup> Elon Musk (hlavní představitel firem a projektů jako Tesla, Space X (současný úspěšný americký projekt raket), Starlink) uvedl na sympoziu MIT v roce 2014, že s AI (umělou inteligencí)

<sup>20</sup> HAVELKA, Miloš, 2012. Odkouzlení versus sekularizace. In: *Sociológia - Slovak Sociological Review*. 44(5), s. 573.

<sup>21</sup> HORSKÝ, Jan. *An Analysis of Macro-processes in History. Some Thoughts on the Issues of Connecting Sociological and Historiographical Methods in Studying Religious History* [online]. Urban people – Lidé města, 2011 [cit. 15.6.2019]. Dostupné z: <http://lidemesta.cz/archiv/cisla/11-2009-1/analyza-makroprocesu-v-dejepisectvi.html>

<sup>22</sup> PODROUŽKOVÁ, Jana. *Transhumanismus: myšlenka na pomezí vědy a fikce*. Brno, 2017. Dizertační práce. Masarykova univerzita. Fakulta filozofická. s. 32.

„přivoláváme démona“. Že se jedná o vyvolávání podobné Faustovi a stejně jako u Faustova Mefistofela může démon pomoci dříve, než bude nenávidět. Musk věří, že vyhynutí lidstva zprostředkované umělé inteligencí by mohlo být spíše „nezamýšleným důsledkem“ než záměrným cílem.<sup>23</sup>

Otázkami, které nás vrací zpět k představám světa renesančních mágů se zabývají vědci v Oxfordu a na MIT (Massachusetts Institute of Technology - přední americká technologická univerzita). Na Filosofické fakultě Oxfordské univerzity vznikl tzv. Institut budoucnosti lidstva, který vede jeho zakladatel filosof a futurolog profesor Nick Bostrom (\*1973). Abychom si učinili v ČR představu, jak intenzivně a s jakou podporou jsou tyto zdánlivě fantastické představy dnes v anglosaském světě rozvíjeny stačí uvést, že letos dostal tento Institut největší soukromý dar v dějinách Filozofické fakulty Oxfordu - 13 miliónů liber.<sup>24</sup> V roce 2019 v této souvislosti intenzivně nabíral spolupracovníky, doktorandy atd. Zde se rozpracovávají otázky, které mají mít podle badatelů Oxfordské univerzity zásadní vliv na budoucnost vývoje člověka. V kontextu hermetismu, magie a démonického bych rád poukázal na dvě zásadní oblasti, které Nick Bostrom a další badatelé rozpracovávají – AI (získání inteligence vyšší než lidská stroji) a teorie světa jako virtuální simulace vyšší civilizace. Tyto otázky jsou spojeny s novodobým světonázorem, který je pro některé filosofie a jiné náboženstvím – transhumanismem.

### **Současný transhumanismus a obnovení klasických teologických myšlenek v nové formě**

Transhumanismus se dnes šíří v technicky nejvyspělejších oblastech planety – USA, Anglii, Německu, Rusku mezi předními vědci, akademiky atd. Jeho cílem má být probádání a osídlení kosmu v jeho nejzazších hranicích, nesmrtelnost, dokonce v některých interpretacích kříšení mrtvých. Za vzory vizionářů v tomto směru jsou dáváni šéf Amazonu Jeff Bezos (\*1964), Elon Musk, první vnější investor facebooku Peter Thiel (\*1967) atd. O těchto lidech předvídajících vývoj technologií se dnes již hovoří jako o „prorocích“ technologií, kteří mluví pokud jde o umělou inteligenci (AI) v lexikonu magie, bohů a monster. Předpovídají každý scénář od utopii po apokalypsu, vládce světa i anděly.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> WARD, Tom. *Tech Experts Disagree Wildly on the Future Impact of AI* [online]. Futurism, 2017 [cit. 16.5.2019]. Dostupné z: <https://futurism.com/tech-experts-disagree-wildly-on-the-future-impact-of-ai>

<sup>24</sup> £13.3m boost for Future of Humanity Institute [online]. Future of Humanity Institute, 2019 [cit. 16.5.2019]. Dostupné z: <https://www.fhi.ox.ac.uk/grant-announcement/>

<sup>25</sup> WARD, Tom. *Tech Experts Disagree Wildly on the Future Impact of AI* [online]. Futurism, 2017 [cit. 16.5.2019]. Dostupné z: <https://futurism.com/tech-experts-disagree-wildly-on-the-future-impact-of-ai>

Americký politolog Francis Fukuyama (\*1952) označil transhumanismus ve zvláštním vydání deníku *Foreign Policy* za nejnebezpečnější myšlenku na světě.<sup>26</sup>

Na Západě na konferencích pořádaných americkým Národním úřadem pro letectví a kosmonautiku (NASA) badatelé jako Vernor Vigne předpokládají vznik tzv. nadlidské inteligence, tj. vznik nějaké bytosti s inteligencí vyšší než je lidská. Vzniká s představou člověka myslícího milionkrát rychleji než my: „Takovýto člověk by byl jistě inteligentnější než kdokoli jiný (test inteligence by jistě s bravurním výsledkem zvládl za pár vteřin, vlastně pokud by ho vyplňoval na papíře, tak by nejvíc času zabralo vlastní zaškrtávání). Toto Vinge pojmenoval jako „slabá nadlidskost“. Mluví také o „silné nadlidskosti“, která není jen velmi rychle myslící lidské myšlení, ale opravdu nějaká superinteligence, kterou vlastně nemůžeme ani pochopit. Jako jeden z prvních si tuto Singularitu s velkým S uvědomil právě Vinge, když na sympóziu VISION-21<sup>27</sup> v roce 1993 přednesl článek na toto téma pod názvem „Přicházející technologická singularita - Jak přežít v postlidské době“.<sup>28</sup> Další transhumanista, technický ředitel společnosti Google Ray Kurzweil (\*1948) na otázku: „Existuje Bůh?“ v kontextu předpokládaného vývoje techniky odpovídá: „Zatím ne!“<sup>29</sup>

K těmto religionistice a teologii blízkým hypotézám a teoriím je z hlediska hermetického a magického důležité přiřadit tzv. teorii počítačové simulace, která má své zastánce mezi elitou technických i humanitních věd. Bostrom říká: „můžeme konstatovat, že výpočetní výkon, který je k dispozici posthumanitní civilizaci, je dostačující k tomu, aby mohl provozovat obrovské množství simulací předků, i když na tento účel přiděluje pouze zlomek svých zdrojů. Tento závěr můžeme vyvodit, i když ve všech našich odhadech zanecháváme značnou chybovost. Posthumanitní civilizace by měly dostatek výpočetního výkonu, aby mohly běžet velmi mnoho simulací předků, i kdyby pro tento účel používaly jen nepatrný zlomek svých zdrojů“.<sup>30</sup>

<sup>26</sup> SAHOTA, Neil. *Human 2.0 Is Coming Faster Than You Think. Will You Evolve With The Times?* [online]. Forbes, 2018 [cit. 16.5.2019]. Dostupné z: <https://www.forbes.com/sites/cognitiveworld/2018/10/01/human-2-0-is-coming-faster-than-you-think-will-you-evolve-with-the-times/>

<sup>27</sup> *Vision-21. Interdisciplinary Science and Engineering in the Era of Cyberspace* [online]. [cit. 16.5.2019]. Dostupné z: <https://ntrs.nasa.gov/archive/nasa/casi.ntrs.nasa.gov/19940022855.pdf>

<sup>28</sup> VIGNE, Vernon. *Singularita* [online]. 1993 [cit. 12.4.2019]. Dostupné z: [http://www.phil.muni.cz/fil/texty/vernor\\_vinge\\_singularita.html](http://www.phil.muni.cz/fil/texty/vernor_vinge_singularita.html)

<sup>29</sup> Transcendent Man - Does God exist? In: Youtube [online]. 19.12.2014 [cit. 16.5.2019]. Dostupné z: [https://www.youtube.com/watch?v=G1KG5r\\_FoBE](https://www.youtube.com/watch?v=G1KG5r_FoBE). Kanál uživatele: Eternal Life Fan.

<sup>30</sup> BOSTROM, Nick. *Are You living in a computer simulation?* [online]. [cit. 13.6.2019]. Dostupné z: <https://www.simulation-argument.com/simulation.pdf>



Elon Musk dodává, že je šance jedna z miliardy, že nežijeme v počítačové simulaci. Že je vysoce pravděpodobné, že žijeme v simulaci vytvořené superinteligencí.<sup>31</sup>

Ačkoliv všechny prvky takového systému mohou být naturalistické, dokonce i fyzické, je možné vést jisté volné analogie s náboženskými koncepcemi světa. Nějakým způsobem, postlidé provádějící simulaci jsou jako bohové ve vztahu k lidem obývajícím simulaci: postlidé, kteří vytvořili svět který vidíme; mají nadřazenou inteligenci; jsou „všemohoucí“ v tom smyslu, že mohou zasahovat do fungování našeho světa i způsoby, které porušují jeho fyzikální zákony; a jsou „vševědoucí“ v tom smyslu, že mohou sledovat vše, co se děje. Všichni polobozi kromě těch, kteří jsou na základní úrovni reality, však podléhají sankcím silnějších bohů žijících na nižších úrovních.

Navíc bychom museli mít podezření, že postlidé, kteří provádějí naši simulaci, jsou sami simulovanými bytostmi; a jejich tvůrci mohou být také simulovanými bytostmi...

Další dohadování se o těchto tématech by mohlo vyvrcholit v naturalistické teogonii, která by studovala strukturu této hierarchie, a omezení uložená jejím obyvatelům možností, že jejich jednání na vlastní úrovni může ovlivnit chování, které se jim dostává od obyvatel hlubších úrovní.<sup>32</sup> K těmto s filosofií, teologií a religionistikou spojeným teoriím, publikovaným v nejvíce hodnocených recenzovaných časopisech badatel z Oxfordské univerzity bych si dovilil doplnit, že existuje možnost, že by tvůrci těchto virtuálních realit, potenciálně nadaní božskou mocí spojenou se schopností řídit tyto programy do nich vstupovali s do určité míry zahalenou pamětí. Podobně jak se to učí v židovské mystice – kabale. Midraš učí, že: „předtím, než se narodíme, prvotní světlo, které svítí z jednoho konce universa na druhý inspiruje naše duše božským věděním, nasycuje naši duši Tórou a osvětluje celou Tóru v nás. Nerodíme se jako nepopsaný list, ale jako nádoby naplněné kapacitou moudrosti. Ale když jsme se narodili na světě, anděl nás poklepal na philtrum - zářez na horním rtu a výsledkem bylo zapomenutí Tóry“.<sup>33</sup> Podle mystických učeních judaismu je Tóra spojením mezi horním a našim světem, kdo ji zná v dokonalé podobě, mohl by jak učil profesor Vladimír Sadek (1932-2008) podle renesančního židovského kabalisty Šloma Molcha (1500-1532) „tvořit a ničit světy“. Proto také na zemi údajně máme její přeházenou, nedokonalou

<sup>31</sup> KOEBLER, Jason. *Elon Musk Says There's a 'One in Billions' Chance Reality Is Not a Simulation* [online]. Vice, 2.6.2016 [cit. 15.5.2019]. Dostupné z: [https://www.vice.com/en\\_us/article/8q854v/elon-musk-simulated-universe-hypothesis](https://www.vice.com/en_us/article/8q854v/elon-musk-simulated-universe-hypothesis)

<sup>32</sup> BOSTROM, Nick. *Are You living in a computer simulation?* [online]. [cit. 13.6.2019]. Dostupné z: <https://www.simulation-argument.com/simulation.pdf>

<sup>33</sup> ARIEL, David S. *Kabbalah: The Mystic Quest in Judaism*. Rowman & Littlefield, 2006. s. 126-127. ISBN: 978-0742545649.

podobu.<sup>34</sup> Tyto nejnovější akademické teorie ukazují bádání v magii a hermetismu v naprosto jiném světle. Hledání permutací Abrahama Abulafii (1240-1291)<sup>35</sup>, stejně jako Enochianská magie Johna Dee<sup>36</sup> nebo sigilická magie Austina Osmana Sparea (1886-1956)<sup>37</sup> by se dalo chápat jako hledání klíče k virtuální realitě. Návrat k „vědění před pádem“ by byl návratem k bdělosti, jak ji popsal v románu *Zelená tvář* Gustav Meyrink (1868-1932). Patřil spolu s Karlem Weinfurterem (1867-1942) k těm, kdo s poslancem Říšské rady, baronem Adolfem Leonhardim (1856-1908) koncem 19. století na území Českého státu obnovovali a rozvíjeli bádání v mystice, magii a hermetismu.<sup>38</sup> Meyrink nechává číst v „tajemném svitku“ otevřeném hlavním hrdinou tato slova: „Teď však poslyš, co Ti mám říci: Vyzbroj se pro příští dobu! Záhy světový orloj bude odbíjeti dvanáctou, její číslo na ciferníku jest červené a zbrocené krví. Podle toho ji poznáš. Této nové první době předchází vichřice. Buď bdělým, aby tě nezastihla spícího, neboť ti, kteří přecházejí se zavřenými očima do nastávajícího dne, zůstanou zvířaty, jimiž byli a nebude je lze již probuditi... Po tisíc let, ba ještě déle učili se lidé pronikatí zákonem přírody a zužitkovati jej. Blaze těm, kteří pochopili smysl této práce a ujasnili si, že zákon nitra jest týž jako zákon vnějšku, pouze o oktávu vyšší. Jsou povoláni ke žnám, ostatní zůstanou orajícími otroky s nachýlenou tváří. Klíč k moci nad vnitřní přirozeností zrezavěl od časů potopy. Heslo jest: – bdíti. Býti bdělým znamená vše...Existovali mezi lidmi jednotlivci – a ještě existují – kteří příliš dobře věděli, že sní. Jsou to průkopníci, kteří pronikli až ke tvrzím, za nimiž se skrývá věčně bdělé Já, - vidci jako Goethe, Schopenhauer a Kant, ale neměli zbraní, aby pevnosti dobyli a jejich válečný pokřik neprobudil spáčku...Buď bdělý při všem svém konání! Nevěř, že jsi jim již. Nikoliv, spíš a sníš. Postav se pevně, seber se dohromady, a nuť se pouze na okamžik k pocitu tělem pronikajícímu: „teď bdím!“...To jest první vážavý krok k dlouhému, dlouhému putování od poroby k všemohoucnosti...

Od příčky vždy jasnějšího a jasnějšího bdění ke příčce, musíš vystoupiti', chceš-li smrt přemoci a její výzbroj – spánek, sen a omámení. Již nejnížší příčka tohoto nebeského žebříku nazývá se: genius. Jak teprve máme pojmenovati vyšší stupně. Zůstanou neznámý davu a jsou považovány za legendy...Prvním nepřítelem, který

<sup>34</sup> SADEK, Vladimír. *Židovská mystika*. Praha: Fra, 2003. s.121-122. ISBN 80-86603-05-9.

<sup>35</sup> SAGERMAN, Robert. *The Serpent Kills Or the Serpent Gives Life: The Kabbalist Abraham Abulafia's Response to Christianity*. Leiden: Brill, 2011 s. 91. ISBN-13: 978-9004194465.

<sup>36</sup> John Dee [online]. 15.5.2018 [cit. 12.6.2019]. Dostupné z: [https://www.newworldencyclopedia.org/entry/John\\_Dee](https://www.newworldencyclopedia.org/entry/John_Dee)

<sup>37</sup> VESELÝ, Josef, 1992. Einstein magie (Austin Osman Spare a jeho metoda sigillární magie). *Horus Revue*. Brno: Horus. 2, s. 46 - 66.

<sup>38</sup> NAKONEČNÝ, Milan. *Novodobý český hermetismus*. Praha: Eminent, 2009. s. 54-56. ISBN 978-80-7281-327-8.

se postaví proti tobě na cestě k probuzení, bude tvé vlastní tělo. Až do prvního kuropění bude s tebou bojovat. Spatříš li však den věčného bdění, který Tě oddálí od náměsíčníků, domnívajících se, že jsou lidmi a nevědoucích, že jsou spícími bohy, zmizí pro tebe i spánek tělesný a vesmír bude ti podroben. Pak můžeš činit zázraky, chceš-li, a nebudeš nucen čekati jako škemrající otrok, až se zlíbí kruté modle, aby tě obdarovala, nebo ti uťala hlavu“.<sup>39</sup>

### **Závěr**

Po období odkouzlování světa způsobeném rozvojem vědy a techniky od renesance přes osvětcenství k dnešku zřejmě nastává nové „zakouzlování“. Staré pojmy jako Bůh, ďábel, démon se objevují v příspěvcích předních badatelů v oblasti nejnovějších technologií (Bostrom, Musk) a používají se jako aktuální ve vědeckých centrech (Oxford, MIT). Ve světle značného vědeckého pokroku v 21. století dostávají také nové obsahy – Bůh i ďábel jako stvoření člověka (umělá inteligence), jako bytosti světa virtuální reality. Magie a víra, spirituální zážitky i teologie tak dostávají nové podněty k zpracovávání. Rodí se světonázory používající jakoby dávno odcházející pojmy. V USA, Rusku, Německu přichází jako nová výzva transhumanismus, v každé zemi s o něco jinými důrazy a záměry (USA více technicky zaměřen, Rusko i s ohledem na spiritualitu).<sup>40</sup> Věda a spiritualita se začínají stýkat v nových souvislostech.

*Tato studie vychází v rámci řešení projektu SVV č. 260 356 řešeného na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy.*

---

<sup>39</sup> MEYRINK, Gustav. *Zelená tvář*. Praha: B.Kočí, 1925. s. 152-155.

<sup>40</sup> Ke srovnání www stránky Americké transhumanistické strany a největší ruské iniciativy strany založené transhumanisty - Rusko 2045. U.S. Transhumanist Party. [online]. 2019 [cit. 14.6.2019]. Dostupné z: <https://transhumanist-party.org/> a Dmitry Itskov about "Russia 2045" and religion [online]. 2045 Strategic Social Initiative, 2011 [cit. 14.6.2019]. Dostupné z: <http://www.2045.com/articles/28608.html>

# MÍLA TOMÁŠOVÁ A INVOCATIO DIVINA

MARTIN DOJČÁR  
TRNAVSKÁ UNIVERZITA V TRNAVE  
TRNAVA UNIVERSITY  
martin.dojcar@truni.sk

## MÍLA TOMÁŠOVÁ AND INVOCATIO DIVINA

**Abstract:** Invocatio divina was an integral part of spirituality of Dr. Míla Tomášová. In his study, the author describes and interprets the phenomenon of evocation of the divine in the personal spirituality of this influential Czech mystic of the second half of the 20th century.

**Keywords:** Míla Tomášová; invocatio divina; spirituality; mysticism; self-transcendence  
THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2019, Vol. 90, No. 3: p. 380 – 385.

## Úvod

*Invocatio divina* bolo integrálnou súčasťou spirituality RNDr. Míly Tomášovej. S odkazmi naň sa stretávame v jej literárnej pozostalosti, aj keď sama tento výraz výslovne nepoužíva.

V prvej z trojice zbierok svojich esejí nazvanej *Za čas a priestor* píše, aby duchovne pomohla umierajúcej matke, „vzývala Boha o pomoc intenzívnym sústredjením myslí do svojho nitra, do jediného bodu, k Bohu“<sup>1</sup>. V tom istom diele spomína, ako jej sv. Terézia z Lisieux vyliečila zranenú ruku, keď sa k nej obrátila s prosbou o pomoc.<sup>2</sup>

Zďaleka však nevzývala Boha len kvôli konkrétnej potrebe. Evokácia božského stojí v samom centre spirituality Míly Tomášovej, ako ilustruje nasledujúci citát:

„Když jsem ještě bydlela v Olomouci, velmi často jsem si v duchu připomínala Dvořákovo *largo*. Měla jsem je vždy velice ráda, neboť jsem v něm cítila vroucné **vzepětí zbožné duše k Bohu**. Jeho první větu jsem si podkládala slovy: ‘Veliký Bože můj, Bože nezměrný’. Byla to jedna z mých oblíbených modliteb, přesvatá mantra, **volání a uctívání toho Jediného, ke kterému se moje srdce pozvedávalo každým dechem, každou myšlenkou.**“<sup>3</sup>

Pre osobnú spiritualitu Míly Tomášovej je typické toto „vzepětí zbožné duše k Bohu“<sup>4</sup>, či „horoucího citu – lásky k Bohu“<sup>5</sup>, alebo „soustředění zbožné, láskyplné

<sup>1</sup> TOMÁŠOVÁ, Míla. *Za čas a priestor*. Praha: Avatar, 1991, s. 136.

<sup>2</sup> Ibid., s. 51–54.

<sup>3</sup> Ibid., s. 54.

<sup>4</sup> Ibid., s. 54.

<sup>5</sup> Ibid., s. 60.

*mysli, obráčené k Bohu do svého nitra*<sup>6</sup>. Všetky tieto formulácie patria k pojmu *invocatio divina*. Otázkou je, aký obsah nadobudol tento pojem v spiritualite Míly Tomášovej – aké je jeho špecifikum? Cieľom tejto štúdie je opísať a interpretovať fenomén evokácie božského v osobnej spiritualite tejto významnej českej mystičky druhej polovice 20. storočia.

## 1 Osobná spiritualita Míly Tomášovej

A začneme osobne – predstavením hlavných kontúr osobnej spirituality Míly Tomášovej ako personálnym kontextom nášho skúmania.

V prvom rade treba mať na pamäti, že Tomášovej spiritualita bola napájaná z viacerých duchovných zdrojov – prevažne z kresťanských, jogových a buddhistických. Prvotným prameňom duchovnej inšpirácie jej bola **kresťanská symbolika**, a to najmä v detstve a dospievaní. V dospelosti pribudli ďalšie zdroje. Všetky tieto podnety zvnútorňovala a uskutočňovala s veľkým zánietením. „[K]dyž jsme začínali,“ spomína, „dělali jsme asi deset druhů cvičení – dechová, mantrická, střelné modlitby, různá a různá cvičení“.<sup>7</sup>

Táto prvá veľká etapa jej duchovného vývoja, inšpirovaná kresťanstvom, dala vzniknúť Tomášovej unikátnemu výkladu kresťanskej symboliky, založenému na skúsenostnom odkrytí jej významu, ako naznačuje nasledujúci citát: „*Křesťanská cesta mystická je zaznamenána v mnoha symbolech a mystériích, a je uchována pro všechna příští pokolení. Jakou moudrost vložili stáří křesťané do této symboliky! Na mnoha místech jsem se s ní setkávala. Všimla jsem si intuitivně těchto znamení a řídila se podle nich. Později jsem našla i srovnání s východní mystikou.*“<sup>8</sup>

Citát poukazuje tiež na bytostný záujem autorky o interspiritualitu. Tento záujem výstižne vyjadruje obraz, ku ktorému sa opakovane vracia – *obraz kruhu*, po obvode ktorého kráčajú stúpeni rozličných náboženstiev a spiritualít, vstupujú do vzájomných kontaktov a nevyhnutne aj konfliktov, keď konfrontujú svoje názory. Ako sa však blížia k stredu, navzájom sa zblížujú a svoje názory korigujú múdrosťou. Na obvode kruhu sú si vzdialení, bližšie k stredu sú si blízki.

Obraz kruhu naznačuje, prečo v dialogických stretnutiach dochádza k zblíženiu účastníkov medzináboženského dialógu s odlišnou náboženskou identitou. Avšak pre Mílu Tomášovú má tento obraz viac existenciálny ako interpersonálny význam: odkazuje na hlboko existenciálne jadro jej spirituality – na samotné Posvätno oživujúce všetky autentické náboženské formy a prejavy. K tejto

<sup>6</sup> Ibid., s. 69.

<sup>7</sup> TOMÁŠOVÁ, Míla. *Setkání 3*. Praha: Avatar, 2002, s. 41.

<sup>8</sup> TOMÁŠOVÁ, Míla. *Za čas a prostor*. Praha: Avatar, 1991, s. 36.

numinózne transcencii sa Míla Tomášová prednostne vzťahuje, na nej zakladá celú svoju existenciu.

Hlboké existenciálne ukotvenie jej spirituality vysvetľuje, prečo indiferentne odpovedá na otázku, akej mystike dáva prednosť: „*Jakékoliv a žádné. Přednost nedávám nikomu. Uznávám, kde je co dobrého.*“<sup>9</sup>

Totíž, človek, ktorý odvodzuje svoju identitu zo vzťahu k posvätej transcencii „*může být tím i oním*“ v prejave, ako hovorí naša autorka, ale „*v neprojevu není ničím*“<sup>10</sup>. Prečo? Pretože tento typ vzťahu prelamuje obmedzenia dané určitou, keď podmienenú identitu nahrádza nepodmienenou identitou. Z hľadiska tejto nepodmienenosti treba rozumieť aj Tomášovej výrok: „*nechci být a nejsem něčím vyhraněným tady na světě*“<sup>11</sup>, a tiež, „*v žádné kleci se mi nikdy nechtělo být, protože jsem šla za svobodou ducha*“<sup>12</sup>.

## 2 Fenomenologický opis *invocatio divina*

V tomto priestore hlbokého existenciálneho ukotvenia osobnej spirituality Míly Tomášovej nadobúda svoju špecifickú podobu aj Tomášovej forma vzývania božského. V knihe *Za čas a prostor* nachádzame tento opis evokácie božského:

„...v každém místě myšleného těla jsem **Boha uctívala a volala**. S největší **láskou** jsem v duchu vyslovovala tiše boží Jméno. Byl to vlastně jistý druh mantrického cvičení, prováděný intuitivně. Po každém **volání** následovalo **odevzdání sama sebe** v tiché vnitřní oběti. ... Posvátnou mantrou, tj. v duchu vroucně vyslovovaným Jménem, můžete Boha ve svém nitru přivolat, ozřejmit Jeho svatou přítomnost. Abyste se však v Něm mohli poznat, musíte se vzdát všeho, v první radě každé myšlenky, tedy i té nejsvatější mantry.“<sup>13</sup>

Opäť sa tu stretávame s prelínaním inšpiračných zdrojov, tak typickým pre Tomášovej spirituality. Hoci si volí prevažne jazyk kresťanskej spirituality, použije aj výraz rozšírený azda vo všetkých spiritualitách indického pôvodu – slovo *mantra*. *Mantra* doslovne znamená „nástroj mysle“ či „myšlienkový prostriedok“ – ide o výraz, ktorého účelom je evokovať transcenciu.<sup>14</sup> U Míly Tomášovej je to primárne Božie meno, ktoré je verbálnym vyjadrením jej „*vzepětí zbožné duše k Bohu*“<sup>15</sup>, jej obľúbeným nástrojom vzývania božského.

<sup>9</sup> TOMÁŠOVÁ, Míla. *Setkání 3*. Praha: Avatar, 2002, s. 131.

<sup>10</sup> *Ibid.*, s. 9–10.

<sup>11</sup> *Ibid.*, s. 9.

<sup>12</sup> *Ibid.*, s. 10.

<sup>13</sup> TOMÁŠOVÁ, Míla. *Za čas a prostor*. Praha: Avatar, 1991, s. 43.

<sup>14</sup> WERNER, Karel. *Malá encyklopedie hinduismu*. Brno: Atlantis, 1996, s. 124.

<sup>15</sup> TOMÁŠOVÁ, Míla. *Za čas a prostor*. Praha: Avatar, 1991, s. 54.

Úryvok ďalej ukazuje, že pre toto vzývanie božského sú charakteristické **tri znaky**: sú to **láska, sústredenie a sebaodovzdanie**. „*S největší láskou jsem v duchu vyslovovala tíše boží Jméno,*“ čítame v texte; „*v každém místě myšleného těla jsem Boha uctívala a volala,*“ čo je poukaz na sústredenie; „*[p]o každém volání následovalo odevzdání sama sebe v tiché vnitřní oběti,*“ čo je priama referencia na sebaodovzdanie.

Týmto trom motívom venuje naša autorka veľkú pozornosť: **láska je hybnou silou jej spirituality, sústredenie je jej metódou a sebaodovzdanie kulmináciou**. Takto láska, sústredenie a sebaodovzdanie spoločne tvoria triádu, ktorá charakterizuje Tomášovej formu evokácie božského.

V knihe *Třpyt prázdna*, v poradí druhej z trilógie svojich esejí, Míla Tomášová formuluje túto myšlienku synteticky: „*Jestliže člověk zpočátku hledá Boha jinde, na nebesích, nebo později v sobe, dokud je Pravda ve dvojnosti skrytá, je nutné, aby proud lásky v soustředění mysli vysílal jedním směrem, tedy k Bohu a zároveň se jemu odevzdával.*“<sup>16</sup>

Tieto tri znaky možno interpretovať z rôznych hľadísk. Ich duchovný význam načrtne na základe tradičnej exegetickej schémy, ktorá rozlišuje medzi významom morálnym, alegorickým a anagogickým.

### 3 Náčrt hermeneutiky *invocatio divina*

Morálny význam sa vzťahuje ku konaniu, anagogický k cieľu a alegorický, v klasickej biblickej hermeneutike situovaný uprostred medzi týmito dvoma, odkazuje k duchovnému daniu.

*Morálny význam* sa zrkadlí hneď v pojme láska – v prvom z troch znakov Tomášovej formy evokácie božského. Trojzložkový koncept *invocatio divina* u Míly Tomášovej však aj ako celok predpokladá mravnú dispozíciu ako podmienku svojej možnosti, ako ukazuje nasledujúci citát: „*Ačkoliv je Bůh všudypřítomný, jeho všudypřítomnost většina lidí nijak nevnímá, přestože v ni mnoho z nich věří. ... Jestliže jsou lidé zbožnější, pokornější, uvnitřnější a hlavně láskou k Bohu v myslích pročištěnější, pak Jeho svatou přítomnost již blíže vycitují. Těmito **cnostmi** se jim v mysli vytrácejí ty projevy, které překážejí ozřejmění Boha v jejich vědomí. Jestliže se tedy mysl vyčistí a zastaví se její promítání, zůstává vědomí, zrcadlící všudypřítomnost Boha, neboť On je základem tohoto vědomí. **Pročištěné lidské Já** se spojí se svým prazákladem, Bohem.*“<sup>17</sup>

<sup>16</sup> TOMÁŠOVÁ, Míla. *Třpyt prázdna*. Praha: Avatar, 1995, s. 102.

<sup>17</sup> TOMÁŠOVÁ, Míla. *Za čas a prostor*. Praha: Avatar, 1991, s. 55.

Česká mystička vidí účel mravnosti v úsilí „zbavit sa zátaží“<sup>18</sup> v morálnom zmysle, inými slovami, mravnosť človeka disponuje pre sústredenie a sústredenie je potom metódou Tomášovej formy evokácie božského. Na viacerých miestach svojho literárneho diela ho vysvetľuje prostredníctvom pojmov pochádzajúcich z tradičnej jogovej duchovnej anatómie. Aj tu nachádza paralely s kresťanskou mystikou. Symbolom sústredenia je jej „sursum corda“ – v latinskej tradícii katolíckej cirkvi liturgický prvok, ktorý uvádza do bohoslužby obety. V Tomášovej **alegorickej interpretácii** „[s]ursum corda je symbol pozvednutí srdca, ktoré svým vysoko zvednutým plamenem zažihá oheň čela“<sup>19</sup>, je teda alegóriou duchovného procesu vzývania božského.

Táto „[p]ředstava hořícího božského srdce, znázorněného na obrazech nebo sochách, ukazuje na Duchovní Srdce u člověka“<sup>20</sup>, vysvětluje Tomášová ďalej a dodáva: otvára „zprvu čtvrtý lotos (srdeční čakram – anahátu), středisko citu a lásky. Rovněž tak chladivý účinek svćené vody při vstupu do kostela, pro toho, kdo vstupuje s pokorou a láskou k Bohu a dělá si podle tradice křížek na čelo, pomáhá otevřít lotos šestý, středisko moudrosti (adžňa), který je umístován do čela mezi obočí, ne do fyzického, ale do psychického těla.“<sup>21</sup>

A kam tento duchovný proces smeruje? Opis jeho cieľa je Tomášovej originálnou interpretáciou *vianočného tajomstva* – prvého z dvoch ústredných tajomstiev kresťanskej viery. Tento **anagogický význam** zrkadlí nasledujúci citát:

„Později jsem se dozvěděla, že tyto dva ohně se ve světové symbolice jmenují horký a studený, nebo také oheň a voda. Znázorňují se dvěma trojúhelníky. První, špicí nahoru, znamená cit, lásku. Druhý, špicí dolů, znamená rozum, moudrost. Při doteku svými vrcholy tvoří kříž. Znázorněny barvami nebo světly jsou: srdeční červený, na čele modrý. Prořaty dávají fialové světlo. Prořaté trojúhelníky vytvářejí šestícípou hvězdu (hvězdu Davidovu), v jejímž středu se rodí světlo čiré, symbolizované Kristem nebo Zlatou květinou.“<sup>22</sup>

Zavřením mravného a koncentračného úsilia je sebaodovzdanie – tretí konštitutívny prvok Tomášovej formy vzývania božského. V jej poňatí ide o medzník medzi podmieneným a nepodmieneným, pomyselný prah medzi imanentným a transcendentným, ktorý charakterizuje takto: „od určitého stadia vývoje [musí] nastoupit milost Boží. Protože člověk Boha obsáhnou nemůže. Člověk je jenom výtvorem Božím, paprskem Božím, ale Bůh může člověka pojmut do sebe. Na

<sup>18</sup> TOMÁŠOVÁ, Míla. *Setkání 3*. Praha: Avatar, 2002, s. 112.

<sup>19</sup> TOMÁŠOVÁ, Míla. *Za čas a prostor*. Praha: Avatar, 1991, s. 38.

<sup>20</sup> Ibid., s. 36.

<sup>21</sup> Ibid., s. 37.

<sup>22</sup> Ibid., s. 38.



*této hranici je tudíž na místě, aby člověk svoje úsilí povolil, vzdal se ho, vzdal se Pánubohu.*<sup>23</sup>

### **Záver**

V tejto štúdií sme ukázali, že pojem *invocatio divina* možno v spiritualite českej mystičky Míly Tomášovej opísať troma znakmi: sú to láska, sústredenie a sebaodovzdanie. Ich duchovný význam sme naznačili v stručnom hermeneutickom expozé.

Tieto tri znaky spoločne tvoria štruktúru sebatranscendencie – transcendentného pohybu vedomia poza každú formu podmienenosti, ktorý človeka oslobodzuje od kauzálneho determinizmu prírody i spoločnosti, robí ho autonómnym subjektom a uspôsobuje ho konať suverénne v intenciách slobody a zodpovednosti. Míla Tomášová vydáva svedectvo o ľudskej kapacite pre sebatranscendenciu a sebatranscendenciu predstavuje ako *summum bonum* – sumu všetkého dobrého ľudskej existencie.

*Štúdia je výstupom z riešenia projektu VEGA 1/0056/19.*

---

<sup>23</sup> TOMÁŠOVÁ, Míla. *Setkání 3*. Praha: Avatar, 2002, s. 9–10.

# ZPOVĚĎ V BUDÍNSKÝCH LEGÁTSKÝCH STATUTECH Z ROKU 1279

PAVEL OTMAR KRAFL

INSTYTUT HISTORII IM. TADEUSZA MANTEUFFLA POLSKIEJ AKADEMII NAUK, VARŠAVA  
TADEUSZ MANTEUFFEL INSTITUTE OF HISTORY, POLISH ACADEMY OF SCIENCES, WARSAW  
paotk@seznam.cz

## CONFESSION IN THE BUDA LEGATINE STATUTES OF 1279

**Abstract:** The author of the article concentrates on the sacrament of Confession in the legatine statutes promulgated by the papal legate Philip of Fermo at his synod in Buda in 1279. The importance, which the publisher gave to the theme, is documented by a large number of provisions related to the Confession and Penance. For comparison, the legatine statutes promulgated for Poland at the synods of Wrocław in 1267 and Bratislava in 1309, contain no provision on Confession. A list of articles dedicated to the Confession was a useful tool for the priest-confessor. An interesting feature is description of the confessor's mandatory conduct and the conditions under which the confession proceeded. Philip of Fermo also included a list of issues where the priest was not authorised to grant absolution and had to send the penitent to the bishop.

**Keywords:** confession; Middle Ages; canon law; legatine statutes; Buda

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2019, Vol. 90, No. 3: p. 386 – 390.

Pro rozvoj partikulárního práva církevního, implementaci pravidel a norem obecné církve a v neposlední řadě pro christianizaci v hnězdenské a ostřihomské církevní provincii hrála velký význam legátská statuta, která vyhlásil na své synodě v Budě roku 1279 papežský legát Filip z Fermo.<sup>1</sup> Vyslání legáta Filipa z Fermo papežem Mikulášem III. S pravomocí pro Uhry a Polsko bylo reakcí na poměry v Uherském království. V zemi bujela anarchie, zemi ovládala šlechtická mocenská seskupení, aktivní byli pohanští Kumáni; důsledkem byl neutěšený stav partikulární církve.<sup>2</sup> Legátská statuta Filipa z Fermo mají vzhledem k široké-

<sup>1</sup> Edice statut viz *Kodeks dyplomatyczny Wielkopolski*, I., Kraków 1877, č. 487, s. 426-456 (dále KDW). K statutům viz GOLĄB, Cazimirus, *De Philippo Firmano episcopo eiusque statutis legatavis a. 1279*, Revista Española de Derecho Canónico 16, 1961, s. 187-200; KOSZTOLNYIK, Z. J., *Rome and the Church in Hungary in 1279: The Synod of Buda*, *Annuaire historiae conciliorum* 22, 1990, s. 68-85; BAK, János M., *National Synods in Hungary in the Arpad Age (With special reference to the Synodus Budensis of 1279)*, in: *Christianity in East Central Europe. Late Middle Ages*, eds. Kłoczowski, Jerzy – Kras, Paweł – Polak, Wojciech, Lublin 1999, s. 33-39; AVRIL, Joseph, *Les prescriptions consiliaires et synodales des pays de l'est de l'Europe au regard des législations françaises du XIII. siècle. Pour une première approche*, tamtéž, s. 20-25; KRAFL, Pavel, *Legátská statuta pro Polsko a provinciální statuta Hnězdna do konce 15. století*, *Sborník archivních prací* 51, 2001, s. 402, 414-416; KRAFL, Pavel Otmar, *Polské provinciální synody 13.-15. století*, *Práce Historického ústavu AV ČR*, řada A Monographia, sv. 70, Praha 2016, s. 96.

<sup>2</sup> LUKAČKA, Ján, *Cirkev a šľachta v Uhorsku na prelome 13. a 14. storočia*, in: *Sacri canones servandi sunt. Ius canonicum et status ecclesiae saeculis XIII-XV*, red. Krafl, Pavel, *Práce Historického ústavu AV ČR*, řada C Miscellanea, sv. 19, Praha 2008, s. 168-169.

mu záběru materie, kterou normativně upravují, charakter kodifikace. Upřeme pozornost na svátost zpovědi a kompetence při absoluci.<sup>3</sup> V Graciánově dekretu je problematice věnován *Tractatus de poenitentia*.<sup>4</sup> Důležité je ustanovení 4. lateránského koncilu *Omnis utriusque sexus* (1215).<sup>5</sup> V páté knize zákoníku Liber extra (1234) je relevantní titul *De poenitentis et remissionibus*,<sup>6</sup> z pozdější doby dále stejnojmenný titul v páté knize kanonickoprávních sbírek Liber sextus, Clementinae a Extravagantes communes.<sup>7</sup>

Zpovědi je věnována celá řada článků statut.<sup>8</sup> Legátská statuta též obsahují samostatný článek se soupisem kauz vyhrazených k absoluci diecéznímu biskupovi.<sup>9</sup> V článku statut, který uvozuje soubor ustanovení věnovaných svátostem, je ve vší stručnosti podán jejich výčet, včetně svátosti pokání.<sup>10</sup> Předtím v článku *O sedmero svátostech* jsou stručně zmíněny svátosti, kněží se mají snažit o nich lid pečlivě poučit.<sup>11</sup> V článku *O pokání* je vyloženo, že pokání spočívá ve zpovědi (*confessio*), lítosti nad hříchy (*contritio*) a zadostiučinění (*satisfactio*). Tak jako dítě není spaseno bez křtu, dospělý zase bez pokání, přinejmenším bez zkroušenosti, nemůže-li se vyznat slovy. Právě pokání člověka osvobozuje od ďábla, oproštuje od hříchu a navrácí Bohu.<sup>12</sup>

Před 1. nedělí postní (*Quadragesima*) mají kněží poučovat lid, že všichni farináři obojího pohlaví, poté co dospějí, jsou povinni se přinejmenším jednou za rok

<sup>3</sup> VAC., *Pokání*, in: Ottův slovník naučný. Illustrovaná encyklopaedie obecných vědomostí, XX. Pohora – Q.v., Praha–Litomyšl 2000, s. 22; FISCHER, E. H., *Absolution*, in: Lexikon des Mittelalters, I. Aachen bis Bettelordenskirchen, München–Zürich 1980, col. 57; ZACHOVÁ, Jana, *Absoluce*, in: Akademická encyklopedie českých dějin, I. A-C, red. Pánek, Jaroslav, Práce Historického ústavu AV ČR, řada E Encyclopaedica, sv. 2, Praha 2009, s. 13-14.

<sup>4</sup> C 33 q 3 de poenitentia.

<sup>5</sup> BARON, Arkadiusz – PIETRAS, Henryk (eds.), *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, II. (869-1312), Kraków 2004, s. 258.

<sup>6</sup> X 5.38.1-16.

<sup>7</sup> VI<sup>o</sup> 5.10.1-3; Clem 5.9.1-2; Extravag. com. 5.9.1-5.

<sup>8</sup> Konkrétně se jedná o články *De poenitentia*; *De confessione sacerdotum*; *Ut clerici confiteantur antequam ordines recipient*; *Ut in Quadragesima confiteantur fideles*; *De prudentia confessorum*; *De confessione in articulo mortis*; *Ut nullus debeat absolvere excommunicatum a De absolute infirmorum*.

<sup>9</sup> *De confessione homicidarum et aliorum hominum*. Některé další kauzy vyhrazené biskupovi jsou zmíněny v článku *De confessione clericorum et sortilegiis et incendiariis et simoniacis, et etiam furtive ordines recipientibus*.

<sup>10</sup> KDW I., č. 487, s. 449, čl. *Ut non queratur ratio de articulis fidei*.

<sup>11</sup> KDW I., č. 487, s. 448, čl. *De septem Sacramentis*. – Pro potřeby kněží vznikaly penitenciální příručky; KEJŘ, Jiří, *Summae confessorum a jiná díla pro foro interno v rukopisech českých a moravských knihoven*, Studie o rukopisech, Monographia, sv. 8, Středověké kanonické právo v rukopisech České republiky, sv. 1, Praha 2003; MACHILEK, Franz, *Návody ke zpovědní praxi, farní pastoraci a doprovázení umírajících ze 14./15. století (se zvláštním zřetelem k traktátům Jana ze Stříbra)*, in: Středověký kaleidoskop pro muže s hůlkou. Věnováno Františku Šmahelovi k životnímu jubileu, red. Doležalová, Eva – Sommer, Petr, Praha 2016, s. 560-565.

<sup>12</sup> KDW I., č. 487, s. 449, čl. *De poenitentia*.

svému knězi poctivě vyzpovídat se ze svých hříchů. Uložené pokání se mají snažit usilovně naplnit. Pokud by se někdo z oprávněného důvodu chtěl vyznat ze svých hříchů u jiného kněze, obdrží nejprve svolení od svého kněze; někdo jiný by jej jinak nemohl absolvovat. Kněz má být opatrný a moudrý, po způsobu lékaře vlévá do ran víno a oleje, pečlivě zkoumá okolnosti hříchu a hříšníka. Má se ovšem vystříhat toho, že by slovem, znamením či jakýmkoliv jiným způsobem hříšníka prozradil. Ovšem pokud je zapotřebí porady od zkušeného, má takového obezřetně vyhledat. Jestliže by se někdo odvážil dát rozhřešení za hřích spadající pod penitenciární soud, bude zbaven kněžského úřadu a navíc bude nucen konat pokání „v těsném prostoru“ kláštera.<sup>13</sup>

Legát Filip z Fermo činí opatření, aby kněží osobám, které se zpovídají, neukládali hromadně a obecně účast na mši. Legát ve snaze zabránit v tomto směru projevům hamižnosti přikazuje vyplatit chudým výnos, který bude výsledkem takového působení. Zpověď mají kněží konat na vyvýšených místech, aby mohli být všeobecně viděni, nikoliv v místech zatemněných, skrytých a utajených. Kněz má mít při zpovědi tvář skloněnou a oči směřující do země, nemá nezdvorně a často prohlížet tvář penitenta a obzvláště ženy, ale trpělivě naslouchat, co v povolném duchu řekne a vybízet jej všemožnými způsoby, aby se vyzpovídal v úplnosti. Je-li zpověď prováděna jiným způsobem, nemá váhu. Kněz se při zpovědi má vystříhat toho, že by zjišťoval jména osob, se kterými penitent hřešil, toliko okolnosti, které hřích mohou činit horším. Legát uvádí svoji zkušenost, a sice, že kněží přehlížejí nebo nedbají kanonická ustanovení a u smilstva (*fornicatio*) a nejtěžších hříchů neukládají pokání nebo jen minimální. Stanovuje, že kněz má pečlivě zkoumat běžné hříchy a běžné okolnosti hříchů, kterými je lidský rod sváděn, jako je labužnictví, prostopášnost a žádostivost.<sup>14</sup>

Nemocní v okamžiku smrti mají být toliko vyzpovídáni, bez pokání. Svých hříchů mají litovat nikoliv se strachem z trestu, ale protože si neodvážjí vzbudit nevoli u Boha Otce, Stvořitele a Spasitele. Pokud se ovšem zotaví, musí ke knězi a uloženo jim bude pokání.<sup>15</sup> Kněz má nemocného v nejvyšší tísní absolvovat ve všem, v čem je kompetentní.<sup>16</sup> Nikdo nesmí dát rozhřešení osobě exkomunikované papežskou stolicí či řádným nebo delegovaným soudcem, s výjimkou situace, kdy je před smrtí.<sup>17</sup>

<sup>13</sup> KDW I., č. 487, s. 449-450, čl. *Ut in Quadragesima confiteantur fideles*.

<sup>14</sup> KDW I., č. 487, s. 450, čl. *De prudentia confessorum*.

<sup>15</sup> KDW I., č. 487, s. 451, čl. *De confessione in articulo mortis*.

<sup>16</sup> KDW I., č. 487, s. 453, čl. *De absolutione infirmorum*.

<sup>17</sup> V článku jsou rozepsány podmínky, za nichž je možno udělit absoluci. KDW I., č. 487, s. 446, čl. *Ut nullus debeat absolvere excommunicatum*.

Sami kněží mají aspoň jednou ročně jít ke zpovědi u příslušného diecézního biskupa, klerici k nadřízené osobě, která má kněžské svěcení, nebo k jejím zpovědníkům. Mezitím se mohou se nechat zpovídat od svých kněží.<sup>18</sup> Klerici se předtím, než obdrží svěcení, mají vyzpovídat zkušenému zpovědníkovi; to proto, aby nebyli vysvěceni iregulárně v důsledku neznalosti zpovědníka.<sup>19</sup>

Je podán podrobný výčet záležitostí vyhrazených k absoluci biskupovi. Kněz, pokud je s nimi při zpovědi konfrontován, odešle penitenta k biskupovi. Jedná se o vrahy, jejich rádce a pomocníky, osoby, které vztáhly ruku na rodiče, kleriky nebo řeholníky, o osoby, které proti právu a svědomí poskytnou radu nebo pomoc, přičemž následkem je smrt člověka nebo poničení částí těla, a o ty, kteří k tomu dali příležitost či důvod. Zahrnuti jsou falsátoři listin a osoby, které sepisují diktují, píší či čtou listiny s cílem někoho poškodit nebo při tom poskytují podporu. Z pachatelů mravnostních deliktů jsou uvedeny osoby, které se dopustily incestu, a osoby, které zhřešily s mentálně zaostalými a s řeholnicemi.<sup>20</sup>

Část soupisu se týká deliktů náboženské povahy. K biskupovi mají být odesláni rouhači Boha, Panny Marie a svatých, svatokupci, schismatici, věštcí a osoby, které k nim pro věštbu přicházejí, osoby, které se dopouštějí zločinů se svátostmi nebo u nich pomáhají, osoby, které se dvakrát nechaly pokřtít, a ti, kteří při tom byli vědomě přítomni. Rozhřešení biskupa potřebují též osoby, které přijaly svěcení bez první tonzury, kněz nebo jeho služebník, jejichž nedbalost při nakládání se svátosti oltářní vede k jejímu zneuctění, osoby, které loupily v kostelích a hřbitovech, a svatokrádežníci a klerici, kteří konají bohoslužby přes suspenzi či exkomunikaci.<sup>21</sup>

Jiný článek statut Filipa z Fermo obsahuje popis kompetence biskupa udělit absoluci v případech věštb prováděných ze svátostí, v případech vyvolaných potratů, použití falešného svědectví při uzavření manželství nebo jeho rozpuštění, v případech žhářů, lupičů v kostelích a svatokrádežníků, vrahů, svatokupců a osob pokoutně přijímajících svátosti.<sup>22</sup>

Výslovně je zdůrazněno, že osoby, které jsou exkomunikovány pro násilné napadení klerika,<sup>23</sup> ať už ze zákona nebo výrokem soudce, biskup nemůže absolvovat, pokud není pověřen apoštolskou stolicí. Biskup je povinen osoby exkomunikované z kterékoliv příčiny poučit o tom, že se nesmí účastnit bohoslužeb. Veřejně je

<sup>18</sup> KDW I., č. 487, s. 449, čl. *De confessione sacerdotum*.

<sup>19</sup> KDW I., č. 487, s. 449, čl. *Ut clerici confiteantur antequam ordines recipient*.

<sup>20</sup> KDW I., č. 487, s. 450, čl. *De confessione homicidarum et aliorum hominum*.

<sup>21</sup> KDW I., č. 487, s. 450, čl. *De confessione homicidarum et aliorum hominum*.

<sup>22</sup> KDW I., č. 487, s. 446, čl. *De confessione clericorum et sortilegiis et incendiariis et simoniacis, et etiam furtive ordines recipientibus*.

<sup>23</sup> „pro violenta manu iniectione in personas ecclesiasticas“.

mají poučit, je-li jejich hřích veřejný, a neveřejně, pokud je hřích utajený. Musí je informovat o tom, že dispenzovat je může pouze papež. Bez papežského dispenzu též nemohou působit v nižších či vyšších svěceních a mít beneficium, s nímž je spojena duchovní péče.<sup>24</sup>

Ve statutech legáta Filipa z Fermo vyhlášených roku 1279 na synodě v Budě je značný prostor věnován svátostem. Vydavatel podává postupně výklad o jednotlivých svátostech, o křtu, biřmování, pokání, svátosti oltářní, manželství, posledním pomazání a svěcení. Větší či menší počet článků naznačuje míru potřeby upravit podobu podávání té či oné svátosti či zakotvit obecné zvyklosti církve. Poměrně velký počet článků a ustanovení týkajících se zpovědi a pokání ve statutech promulgovaných na budínské synodě z roku 1279 svědčí o důležitosti, kterou vydavatel tématu přisuzoval. Pro srovnání, v legátských statutech promulgovaných pro Polsko na synodě ve Vratislavi roku 1267 nenalezneme žádné ustanovení o zpovědi,<sup>25</sup> podobně se žádné nevyskytuje v legátských statutech vyhlášených s platností pro Uhry a Polsko na synodě v Prešpurku roku 1309.<sup>26</sup> Ustanovení legátských statut z roku 1279 jsou dokladem snahy o implementaci kanonických předpisů do praktického života uherské a polské církve a snahy o prosazení církevních zvyklostí u svátosti pokání normativní cestou, soubor příslušných článků představoval pro kněze-zpovědníka sám o sobě užitečnou pomůcku. Bezpochyby zajímavý je popis etikety zpovědníka a podmínek, za nichž se zpověď realizuje. Filip z Fermo do statut zahrnul též výčet záležitostí, v kterých kněz není oprávněn udělit rozhřešení a je povinen poslat penitenta k biskupovi.

<sup>24</sup> KDW I., č. 487, s. 450-451, čl. *De confessione homicidarum et aliorum hominum*. Srov. c 29 C 17 q 4. – K papežskému quasisoudnímu orgánu Sacra Poenitentiarum Apostolica viz GÖLLER, Emil, *Die päpstliche Pönitentiarie von ihrem Ursprung bis zu ihrer Umgestaltung unter Pius V.*, I. *Die päpstliche Pönitentiarie bis Eugen IV.*, Rom 1907; SCHMUGGE, Ludwig – HERSPERGER, Patrick – WIGGENHAUSER, Béatrice, *Die Supplikenregister der päpstlichen Pönitentiarie aus der Zeit Pius' II. (1458–1464)*, Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 84, Tübingen 1996, s. 8-11; POŘÍZKA, Aleš, *Repertorium Poenitentiarie Germanicum. Středověká papežská penitenciária opět v centru pozornosti*, *Mediaevalia historica Bohemica* 8, 2001, s. 97-120. Srov. též výběrovou edici *Repertorium Poenitentiarie Germanicum*, I.-VI., edd. SCHMUGGE, Ludwig – OSTINELLI, Paolo – BRAUN, Hans – Krystyna BUKOWSKA – Alessandra MOSCIATTI – Wolfgang MÜLLER – Patrick HERSPERGER – Béatrice WIGGENHAUSER – Peter CLARKE – MARSCH, Michael – SCHNEIDER-SCHMUGGE, Hildegard, Tübingen 1996-2005.

<sup>25</sup> KDW I., č. 423, s. 370-375. Srov. KRAFL, Pavel Otmar, *Polské provinciální synody*, s. 95.

<sup>26</sup> Srov. ABRAHAM, Władysław, *Statuta legata Gentilisa, wydane dla Polski na synodzie w Preszburgu 10 listopada r. 1309*, *Archiwum Komisji prawniczej*, vol. 5, Kraków 1897, s. 11-36. Srov. KRAFL, Pavel Otmar, *Polské provinciální synody*, s. 100-101.

**MARKOVÁ, Vladimíra, KRAJČÍŘÍKOVÁ, Jana, BUTTA, Tomáš, KUČERA, Zdeněk, RADOVÁ, Anna, NOVÁČEK, Oldřich.** *Kořínky víry. Učebnice náboženství Církve československé husitské.* Praha: CČSH, 2019, 191 s.

**MARKOVÁ, Vladimíra, KRAJČÍŘÍKOVÁ, Jana, BUTTA, Tomáš, KUČERA, Zdeněk, RADOVÁ, Anna, NOVÁČEK, Oldřich.** *Metodika k Učebnici náboženství Církve československé husitské. Kořínky víry.* Praha: CČSH, 2019, 81 s.

Náboženské vzdělávání dětí a mládeže patřilo vždy k důležitým úkolům Církve československé (husitské). Osvojit si schopnost formace náboženských postojů mladé generace bylo nezbytné pro utváření identity a budoucnosti nového společenství. Učebnice pro výuku náboženství na základních školách se objevily již v prvních deseti letech po založení církve. Karel Farský spolu s Františkem Kalousem vydali již v roce 1922 radikálně modernisticky laděnou příručku pro mládež *Československý katechismus*. Značného rozšíření dosáhla několikrát revidovaná Farského starozákonní *Biblická čítanka* pro základní školy z roku 1925. Koncem dvacátých let vydal Jaroslav Halbhuber moderními metodami výuky inspirovanou učebnici náboženství pod titulem *Seménka*. Ve třicátých letech doplnil Farského čítanku o Nový zákon Alois Spisar, který připravil k vydání i učebnice věrouky a mravouky a po válce i dva výbory ze Starého a Nového zákona. Otázkám výchovy a vzdělávání dětí a mládeže a tvorbě vzdělávacích pomůcek se věnovalo a věnuje v církvi mnoho dalších duchovních i laiků. Osobně bych rád zmínil

alespoň Rudolfa Urbana, Rudolfa Horského, Ottu Rutrleho, Jiřinu Kubíkovou, Zdeňka Svobodu, Jindřišku Buttovou, Davida a Adélu Frýdlovi a Tomáše Buttu.

Nová katecheticko-didaktická příručka *Kořínky víry*, která by měla sloužit jako učebnice náboženství Církve československé husitské pro mladší školní věk, navazuje na dostatečně pevnou tradici výuky náboženství v církvi. Její novum spatřuji v použitých metodách, přístupech, tematickém uspořádání a zejména ve snaze propojit biblickou naraci s fiktivním příběhem, který spěje k naučnému a etickému vyústění. To vše je vhodně zasazeno do schématu církevního roku tak, aby děti byly s to porozumět a mohly si být jasně vědomy národně křesťanských tradic a účastnit se jejich slavení. V duchu moderní didaktiky je výuka vedena dialogickou formou, která děti směřuje k samostatnému promýšlení náboženských otázek. Výuka je doplňována i různými písněmi, ilustracemi, hádankami, kvízy a hrami, probíraná témata jsou barevně odlišená. Nejde také o tradiční učebnici, nýbrž o kombinaci s pracovním sešitem. Učebnice nezapomíná ani na spirituální rozměr a na konci každé vyučovací hodiny je vymezen čas pro ztišení, modlitbu a meditaci.

Začátek školního roku je v učebnici věnován stvoření, přírodě, životnímu prostředí, společnosti a vlasti. V souvislosti se stvořením se texty vyrovnávají se stále živým tématem evoluce a neméně aktuální ekologie. Už z první kapitoly je zřejmé, že autoři učebnice mají zkušenost s tím, na co se děti ptají. V této souvislosti bych rád upozornil na německý odborný časopis *Jahrbuch für Kindertheologie*, ve kterém se tématu, jak děti interpretují stvoření, vě-

nuje hned několik studií. Oceňuji, že si církev připomíná nejen dožínkovou slavnost, ale i kněžnu Ludmilu a knížete Václava, a to dokonce svatováclavským chorálem. Vůbec se mi líbí, že se v učebnici dostávají ke slovu všechny velké národní křesťanské tradice, tj. nejen Hus a husitství, ale právě i tradice svatováclavská, cyrilometodějská a bratrská. Střety tradic a na nich postavené interpretace dějin, jak je zrodil národně obrozenecký romantismus 19. století, jsou tu nahrazeny jejich souzněním. Výchova dětí v této harmonii českých dějin působí osvěžujícím dojmem.

Měsíce říjen a listopad jsou věnovány křesťanské etice, která je zde zprostředkována Desaterem, a osobní spiritualitě, jež vrcholí modlitbou Otčenáš. Oba biblické texty, které se ve starých katechetických příručkách objevovaly jako součást tzv. *fides explicita*, čili jako texty, které by měl každý křesťan znát, jsou zde představeny nejen jako vybrané pasáže k zapamatování, nýbrž podrobně vyloženy v duchu oficiálních postojů církve. V tomto ohledu mě nejvíc zaujalo odmítnutí trestu smrti v příběhu ilustrujícím výklad přikázání: *Nezabiješ!* Asi ne každý člen církve se s tímto názorem ztotožní, ale měl by jej znát a respektovat. Podobně jasně mluví učebnice i na dalších místech, ať už se to dotýká otázky uprchlictví, digitalizace zábavy či vyrovnávání se se smrtí blízkých lidí. V této souvislosti nelze opominout text v kapitole 4.7 zaměřený proti xenofobii. Učit děti zaujímat jasné postoje k rasismu a odmítat předsudky vůči jiným náboženstvím by mělo být v církvi, zvláště když navazuje na masarykovskou tradici boje proti primitivnímu antisemitismu, naprostou samozřejmostí.

V učebnici jsou samozřejmě i místa, která by šla vylepšit. Mírnou kritiku bych vyslovil vůči úvodnímu fiktivnímu rozhovoru ve vánočním příběhu, který z mého pohledu překombinoval souvislosti Mariina panenství, nevěry a zamilované romantiky. Vánoční příběh je jinak zasazen do velice povedeného cyklu vyprávění zahrnujícího období od konce listopadu do dubna. Ježíšův příběh je zde představen v úzkém sepětí s centrálními úseky a svátky církevního roku, tj. od adventu přes vánoce, epifanii, půst, velikonoce až k letnicím. Poslední měsíce školního roku jsou věnovány svátostem, životu v církvi, bohoslužbě, specifikům CČSH a nejvýznamnějším osobnostem, s nimiž se církev identifikuje. V tomto úseku nejvíc moji pozornost upoutala poslední vyučovací hodina, ve které se hovořilo o *vokaci* k farářské službě. Ačkoli jde o poměrně důležité téma vzhledem k budoucnosti církve, obvykle se o něm příliš nehovoří. Přitom bez lidí, kteří si jsou vědomi svého duchovního povolání, nemůže církev existovat.

Nová učebnice může v učitelích náboženství vyvolat otázku, jak ji vlastně co nejlépe používat. Učebnice je sice doplněna metodikou, ta však nedává odpověď na všechno. Například: Co probírat s dětmi v následujícím školním roce? Dá se vůbec probíraný rozsah stihnout v jedné hodině? Bude se něco z předchozích hodin opakovat v dalších hodinách? Počítá se při výuce s nějakou samostatnou prací doma? Zkušeného učitele napadnou nejen možné odpovědi, nýbrž i další otázky. K jejich řešení přispěl katechetický seminář konaný na ÚR CČSH 25. června 2019, kde bylo prakticky prezentováno, jak učebnici používat. Tento, popř. další semináře by mohly



výrazně pomoci nejen se zaváděním učebnice do praxe, ale zároveň i poskytnout platformu pro zpětnou vazbu. Podobnou učebnici církev dosud neměla, a v tomto ohledu zde jistě své místo má, ovšem jakým způsobem se nová učebnice ujme v praxi, bude možné hodnotit až s dostatečným odstupem.

*Jiří Vogel*

**KOTROSITS, Maia. *Rethinking early Christian Identity. Affect, Violence, and Belonging.***

Fortress Press, Minneapolis, 2015. 265 s.

**Úvod – teoretická východiska**

Maia Kotrosits ve své práci zkoumá několik textů zařazovaných do skupiny textů rané křesťanských – novozákonní Skutky apoštolské, 1. list Petrův a Janovo evangelium, apokryfní Evangelium pravdy a Tajné zjevení Jana, a listy Ignatia z Antiochie – metodou afektivního čtení. Jak název této metody napovídá, hodlá se soustředit na jejich emoční vrstvu. Primárním záměrem její práce je prostřednictvím této metody objasnit nepřiměřenost pojmu rané křesťanství ve vztahu k těmto textům a naznačit způsob, jak bychom jim mohli rozumět bez tohoto pojmu. Míří zároveň dále za horizont tohoto primárního záměru a vstupuje na půdu epistemologie a hermeneutiky. Nahlíží pojmy (rané) křesťanství, židovství, gnóze a další jako pojmy badatelské, které nejsou přiměřené starověké dynamické až fluidní sociální realitě a vypovídají více o samotných badatelích, o určité „emoci v [našem] kolektivním těle.“ Kromě sociálních impulsů,

kteřé badatele vedou k tomu, že nalézají křesťanství tam, kde – jakožto kategorie sebeepochopení starověkých autorů – není zřetelné, autorka tématizuje i způsob, jakým k těmto textům přistupují: vytěsňují ze svého pohledu na historii a její texty vrstvu emocí, které však podle Mai Kotrosits nevyhnutelně zkoumanou realitu spoluutvářely, spoluutvářely naše poznání (jako jeho základ), a mají se tedy podílet i na zkoumání konkrétních skutečností.

Tradiční badatelé se tedy emoce a vlastní subjektivitu snaží eliminovat, a síce prostřednictvím technického aparátu exegeze, kritických metod apod. Poznání, které je propletencem racionality a emocí, je těmito postupy omezováno, neboť brání komplexnějšímu přístupu ke zkoumané realitě. Výsledkem reduktivních postupů jsou i zjednodušující pojmy, jako je právě (rané) křesťanství, židovství či gnóze. Odosobněný technický aparát, „bezpečná distance a chladný jazyk sociálních pozic a kategorií identity“ přitom mají podobný původ jako zkoumání historicity biblických událostí, které vzešlo z neochoty či obavy zabývat se morálními otázkami nad jedním biblických postav, a především biblického Boha. Maia Kotrosits nechce pojmy a metody z historiografie a biblistiky zcela odstranit, domnívá se však, že afektivní čtení, které pouští ke slovu emoce (přítomné ve zkoumaných textech i své vlastní), dodá tradiční historiografii potřebnou „energii“.

V procesu poznávání podle autorky nelze od sebe oddělit objekt zkoumání a subjekt zkoumajícího, a proto zároveň se studiem starověkých textů je zapotřebí zkoumat „sociální okruhy pocitů v současném náhledu na rané křesťanství“. Ta-

to „cítěná přítomnost“ má vliv na to, jak rozumíme textům a dějinám starověku. Nyní je v pracích badatelů nereflektovaně přítomna „mezi řádky“. Jde o určitý souzvuk zkušeností dnešních Spojených států amerických a starověkého Říma: zkušenost imperialismu, křesťanského a koloniálního násilí. Tato paralela umožňuje nejen lepší pochopení starověké situace, ale co více, může přinést i nové pohledy na situaci současnou. Americká zkušenost novodobého impéria jakožto specifické předporozumění by proto měla být při zkoumání raně křesťanských textů explicitnější, neměla by tvořit jen jakousi (přiznanou) optiku, ale mít rovnocenný podíl prostoru v badatelské reflexi. Vhodným postupem při takové práci by bylo psaní v 1. osobě.

Širší ambicí autorky je tedy přispět ke změně pohledu na historiografii či bibliotiku. V ještě širších souvislostech pak Maia Kotrosits svou práci chápe jako příspěvek do debaty o tom, „jak a proč čteme“, a součástí „kolektivní kritické sebereflexe a reflexivity.“

### **Diasporní trauma**

V pojednávaných textech Maia Kotrosits nalézá společného jmenovatele, jímž je diasporní trauma a s ním související problematika (především národního nebo státního) přináležení. Všechny tyto texty je vždy vlastním způsobem odrážejí. Diasporní trauma se týká situace vyhnání (tedy násilí), přesídlení a znovuusazení, vztahu k původní vlasti, k diaspoře a k impériu. Potomci vyhnanců, generace, které se již v diaspoře narodily, si na původní vlast již nevzpomínají, je to diaspora, která se stává zdrojem jejich (nestabilní, dynamické, fluidní) identity, pro niž je charakteristické

přetrvávající trauma ztráty a ambivalence ve vztahu k diaspoře i k Římu. Jak se to odráží v konkrétních textech a proč je kategorie raného křesťanství pro ně nevýstižná? Uveďme si několik příkladů:

Ve Skutcích apoštolských se jen dvakrát vyskytuje slovo křesťan, navíc v nejednoznačném významu, a nelze zde nalézt výrazy spojené s konverzí Pavla ke křesťanství. Jeho zatčení je třeba si vykládat jako důsledek překročení římského práva spíše než Pavlova křesťanství. Skutky nejsou „konstrukcí křesťanské identity“, nýbrž ilustrací diasporního „vášnivého diskurzu o autenticitě“. V textu si autorka všímá určité melancholie, zklamání diasporou, (marného) okouzlení impériem, ukazuje Pavla jako kazatele, který po velkém úsilí dopadá na dno neúspěchu. Svě komunitě se nábožensky vymyká, světskou spravedlnost předpokládá v Římě, je v obou světech a oba ho zavrhnou.

Ignatiový listy neobsahují žádnou zmínku, za co je na popravu do Říma veden, nic v listech jej přesvědčivě nezařazuje do křesťanství ve smyslu kategorie sebepochopení. Autorka se domnívá, že křesťanství v té době a místě v tomto smyslu neexistovalo, a když Ignatius oslovuje sedm církví, nadsazuje množství lidí, kteří se k Ježíšovi vztahovali. Navrhuje zvážít, zda Ignatius a další mučedníci nepoužívají příběh o Ježíšovi a jeho utrpení jako způsob, jímž uchopují utrpení vlastní, nesouvisející s křesťanstvím. Přiklání se zřejmě také k názoru, který řadí Ignatiový listy mezi pseudoepigrafy pozdější datace – tím by se musela neexistence křesťanství vztahovat i na konec 2. století. Autorka si každopádně v tom, co by mohlo být dááno do souvislosti s křesťanstvím, všímá vý-

lučně vlivů diasporního traumatu a jeho emocionálních souvislostí a ambivalencí.

V Evangelii pravdy podle slov Mai Kotrosits nelze najít zřetelné ozvy problémů přináležitosti k Izraeli či k impériu nebo jiný zřetelný poukaz na diasporní trauma. Autorka nicméně soudí, že jde o disociační mlčení a že ambivalencí plné trauma je v Evangelii pravdy sublimováno ve vysoký spekulativní jazyk „reasociující bolest a rozkoš“. Nepřítomnost klíčového motivu je zde tedy vyložena jako jeho psychologický projev.

Ani v Tajném zjevení Jana není podle autorky křesťanská tradice předpokládána. Jde o ambivalentní text, který v podobě zlého božstva kritizuje krutost, pompéznost a sebezbožšťování římských diktátorů, zároveň je ale prostoupen rovněž římským ideálem spravedlnosti, práva a pravdy. Frustrovaná diaspora se zde vztahuje po jiném, lepším místě k životu, „domovině“, ideálu, který s původní zemí přímo nesouvisí. Autorka zde uvádí paralelu se sikhskou diasporou ve 20. století, která se obracela k představě ideální, čisté země Khálistán. (Podobně se objevuje v Janově evangelii vztahování se k transcendenci). Pojem gnóze je ve vztahu k Tajnému zjevení Jana omyl, byl by starověku nesrozumitelný, neznali ho a nepoužívali. Je to navíc pojem s hodnotícím podkresem, neboť se pomocí něj konstruovala identita správného křesťanství nebo správného židovství. Autorka se zde vyslovuje i k monoteismu v tehdejšímu judaismu – podle ní to byl monoteismus podobný monoteismu řeckému, v němž je Zeus nejvyšší, nikoliv jediný bůh. V judaismu vedle Hospodina podle ní figurují další bohové: andělé, Mojžíš, Enoch a Ježíš.

### **K argumentaci Mai Kotrosits**

Pokud jde o jednotlivé starověké texty, nelze se zde vyjádřit ke všem dílčím autorčiným názorům. Domnívám se však, že několik příkladů uvedených výše naznačuje, že Maia Kotrosits nadhodnocuje některé aspekty těchto textů ve prospěch svojí hypotézy. Můžeme se například ptát, zda je nutné ve Skutcích apoštolských číst mnohokrát slovo křesťan, aby o nich bylo možno uvažovat jako o raně křesťanských, či zda v nich musí být obsažen jazyk konverze, aby bylo možno považovat Pavla za jednoho z raných křesťanů; zda je nezbytně nutné, aby Ignatius ve svých listech upřesňoval, zač je odsouzen, abychom, vzhledem k nikoliv okrajovým zmínkám o Ježíšovi či k Ignatiově předpokladu, že jeho okovy jsou milé Bohu, mohli usuzovat, že jeho odsouzení mělo něco společného se (vznikajícím) křesťanstvím; zda by se Ježíš stal Pánem a Spasitelem dalších mučených jen na základě pokorného postoje k utrpení vlastnímu; čím je odůvodněn předpoklad, že Ignatius pouze vyvolává optický dojem množství křesťanů, když píše „církvím“, když šlo pouze o malé skupinky. I kdyby to byly skupinky velmi malé, pestré co do dalších zájmů, národně, etnicky i nábožensky nejednotné, vylučuje to jejich souvislost s rodícím se křesťanstvím? Podobných otázek by bylo možné položit více. Je zároveň jasné, že ve všech pojednávaných textech lze nalézt i něco dalšího než přímé či nepřímé odkazy na vznikající křesťanství a že jsou mezi jednotlivými texty rozdíly v míře náznaků křesťanského sebeepochopení nebo v míře, v níž tyto texty počínající tradici křesťanství zachycují.

V teoretické rovině své práce se autorka vymezuje vůči některým pojmům

a vůči používání „kritických metod“, které podle ní slouží jako jakýsi nárazník mezi badatelem a předmětem jeho zkoumání. Sama aplikuje metodu afektivního čtení a přichází s vlastními pojmy (například navrhuje pojem křesťanské identity nahradit pojmy queerness nebo transgressiveness). Na rozdíl od kritizovaných pojmů podle ní lépe reflektují „devastující komplexitu života“, neboť se zabývají emocemi – v její knize redukovány na diasporní trauma. Sama rovněž kritizované pojmy (především právě pojem křesťanství a gnóze) průběžně používá, a sice způsobem, jako by skutečně odkazovaly na určitou realitu. Například zde můžeme nalézt vyjádření, že křesťanství bylo od počátku obrazem diaspory a pomáhalo vytvářet ideu přínalžitosti. Domnívám se, že není zcela bez problémů poukázat na faktickou neoprávněnost některého pojmu, a zároveň jej používat jako referenční rámec.

Používání jakéhokoliv pracovního postupu je metodou. Posuzovat metodu apriori jako prostředek odosobnění nemusí být vždy výstižné.

Maia Kotrosits považuje emocionalitu za základ poznání. Vliv emocí na poznávání je jistě velké téma, ale činit z nich jeho základ je v rozporu s hlediskem samotné autorky: rozdělení poznání na emocionální základ a racionalitu vychází z „karteziánského“ rozdělení na rozum a cit, které Maia Kotrosits odmítá s tím, že poznání je nerozpletným propletením obou. Mohlo by jedno být základem, na němž se teprve uplatňuje druhé?

Srovnání a předpoklad analogie mezi dnešní a starověkou situací (římské impérium – Spojené státy, židovská diaspora – diaspora Sikhů) je podnětem spíše

směrem k současnosti, nemůže přinést skutečné porozumění emočnímu stavu (i podle autorky plnému přesunu) starověkých příslušníků židovské diaspory pod nadvládou Říma. Může dojít k podsouvání našich nebo předpokládaných emocí do minulosti a navíc, protože jsou právě emocemi, je obtížné je věrohodně kategorizovat – ačkoliv proti kategorizacím autorka vystupuje, diasporní trauma zde určitou kategorií je. Dále, pokud se autorka například domnívá, že starověku by nebyl srozumitelný pojem gnóze, o co srozumitelnější by starověku byly pojmy jako trauma, ambivalence, sebepochopení apod. s jejich současnými obsahy?

Pojem gnóze jako nábožensky se vymezující nebo badatelský je jistě používán v posunutém významu, než v jakém jej znal a použil autor Evangelia pravdy, v tom má autorka nepochybně pravdu. Ale je v našich možnostech pěstovat vědu z historických pozic? Pojem navíc nikdy nemůže vyjadřovat celou realitu, nemůže nebýt reduktivní, svým způsobem právě v této reduktivitě spočívá jeho smysl.

Pokud jde o pojem rané křesťanství, autorka si je vědoma zjištění různých badatelů, kteří tento pojem používají, že šlo o pestrá uskupení. Taková rezerva ve vymezení pojmu raného křesťanství jí však nepřipadá dostatečná. Tuto pestrost vnímá spíše jako poukaz na skutečnost, že v pojednávaném období neexistovalo hnutí nebo uskupení, které by samo sebe chápalo jako křesťanské – autorčina argumentace v té věci mi přijde sporná, ale ačkoliv je to v zásadě dobře možné, přesto jsme, myslím, oprávněni ze zpětného pohledu zde nacházet základy toho, co se později křesťanstvím nazvalo – i s vědomím nedo-

statečnosti tohoto pojmu. Je přitom nutné mít na zřeteli, že rané křesťanství se od pozdějšího v mnoha ohledech liší a otázka kontinuity má své opodstatnění.

Místo pojmu křesťanství autorka navrhuje zavést pojem „queerness“ – výraz převzala z LGBT(Q) aktivismu, kde označoval minoritní sexuální orientaci, a zde jej předkládá v již volnějším významu jako označení zvláštnosti raných křesťanů a jejich postavení ve většinové společnosti. Na několika místech své práce však zároveň poukazuje na to, že zvláštnost raných křesťanů (kterou přesně nedefinuje a která snad ani nemůže být přesněji definována, pokud existenci něčeho jako rané křesťanství v dané době nenalezneme) nebyla ničím neobvyklá v poměru k jiným uskupením, a křesťanství také pravděpodobně nebylo příčinou jejich pronásledování.

Nalézt stopy či projevy ambivalentních emocí diaspory ve zvolených starověkých textech lze nejspíše ve Skutcích apoštolských, v dalších textech je otisk diasporního traumatu zřetelný méně nebo je spíše hypotetický, ale vždy se jedná o současnou představu o starověkém diasporním traumatu, něco konkrétního, co v daných textech autorka hledá a nachází. Autorčinu interpretaci mlčení Evangelia pravdy o národním přináležení jako projevu disociace diasporního traumatu a jeho emocí považují za smělou, ale obtížně průkaznou hypotézu.

Můžeme se také ptát, nakolik je oprávněná spiritualizace zaslíbené země, podle autorky jde spíše o ideu než o zemi skutečnou a další generace vyhnanců už k ní nemají konkrétní vztah. Připomeňme si však, že v případě judaismu se jedná o zemi zaslíbenou a darovanou Hospodinem,

jde o nábožensky zásadní skutečnost, která má charakter duchovní i materiální zároveň. Je to zřejmě právě tato konkrétní země, která má tento ideální charakter.

Zmíním se rovněž o radikalitě některých tvrzení Mai Kotrosits – jako zjednodušující vnímám názory, že holocaust je selháním křesťanství a Palestina selháním judaismu nebo že křesťanský univerzalizmus byl určitou strategií k přitáhnutí nových stoupenců, na rozdíl od univerzalistických tendencí židovských, které byly projevem diasporního traumatu. Rovněž výrok o tom, že „křesťanské přináležení je generováno a regenerováno skrze násilí“ vnímám v každé z jeho možných rovin jako jednostranný. Novozákonní setkání Ježíše a Samaritánky autorka hodnotí jako prodchnuté etnickou a geografickou arogancí, Boží všudypřítomnost je podle ní jen „stará dobrá stříbrná kulka neurčitosti“ a „pokus udržet pohromadě roztříštěnou společnost“. I zde bychom si mohli přát o něco hlubší argumentaci a snad o něco uvážlivější rétoriku.

### Shrnutí

Maia Kotrosits napsala svou práci v kulturním a akademickém prostředí od našeho prostředí značně odlišném. Jiná jsou zde hlavní témata dne, odlišná je struktura teologického vzdělání, jeho důrazy, portfolia vyučovaných předmětů na teologických fakultách, jiné (a zřejmě živější) jsou vztahy biblistiky a sociálních a kulturních věd. Celkově je prostředí americké biblistiky především rušnější a z hlediska veřejnosti otevřenější a viditelnější. Náboženství obecně je daleko více než u nás součástí každodenního života. Maia Kotrosits vychází z celé řady teorií (například z teorie diaspory a queer teorie), její pohled je

ovlivněn postkoloniálními studii, empiro-kritickým čtením Bible, feministickými přístupy, Freudem, Deleuzovou kritikou objektivního poznání, novým historicismem, postmoderními a poststrukturalistickými myšlenkami (někdy blíže nespecifikovanými). Úhel pohledu, který autorka reprezentuje, je do jisté míry charakteristický pro současné Spojené státy, kde otázky emocí a jejich manifestací, traumat a sociálních křivd nejrozličnějších minorit, identity jednotlivce (typicky v sexuální rovině) a identity národa (Kotrosits v jiném textu hovoří o USA v obrazech „střepů u našich nohou“) vycházejí zejména z levicově orientované části intelektuální scény. Autorka zároveň v omezeném prostoru jedné publikace otevírá množství zásadních témat, a ačkoliv v úvodu předesílá, že se chce svým stylem přiblížit běžnému čtenáři, píše nadprůměrně sofistikovaným jazykem. I když je záběr práce Mai Kotrosits široký a její terén spletitý, pokusím se shrnout její hlavní přínos a problémy: vždy je namístě mít na zřeteli omezenost našeho čtení a vůbec poznání. Prověřování zavedených předpokladů často přináší zajímavé nové poznatky. Z období rodícího se křesťanství se navíc dochovalo málo písemných pramenů. Může být proto užitečné se ptát, zda pochopení některých textů tohoto období jako raně křesťanských je oprávněné a na čem spočívá. Je přínosné zaostřit na takové roviny pojednávaných starověkých textů, které nelze jednoduše přivlastnit vznikající křesťanské tradici. Je přínosné zkoumat, jak civilizační situace badatelů ovlivňuje čtení těchto textů. Má nepochybně svůj význam zkoumat obecné předpoklady našeho poznání nebo roli metod a pojmů ve vědě. Je ino-

vativní a oprávněné tematizovat a vyzdvihnout emoční stránku ukrývanou za suchými historickými daty. Je namístě zkoumat kontinuitu toho, čemu říkáme křesťanství, či aktualizovat otázku křesťanské identity. Maia Kotrosits se pokouší všechny tyto a některé další roviny propojit. Některé motivy, nastíněné v úvodu, však nejsou dále příliš rozpracovány, například analogie mezi starověkým impériem a Spojenými státy ve vztahu k badatelskému postoji k raně křesťanské literatuře, která je naznačena jako jeden z dominantních zájmů práce, zůstává ve stádiu tohoto nástinu. Nevíme tedy, proč vlastně tito (kritizovaní) badatelé v daných textech raně křesťanství podle autorky nacházejí a co do takového čtení konkrétně promítají. Autorka raně křesťanství v daných textech nenalézá, ale její argumentace proti přítomnosti křesťanské tradice (třeba souběžně s odezvou diasporního traumatu) v těchto textech je někdy poněkud mělká. Hlavní přínos práce Mai Kotrosits tak spíše než v přesvědčivém vyvrácení indicí pro předpoklad vznikající tradice křesťanství v pojednávaných starověkých textech spatřuji v jejím zaostření na psychologicky a sociálně komplikovanou situaci diaspory pod římskou nadvládou a v poukazu na průnik této situace se zrodem a situací raně křesťanství. Tento pohled může být obohacením pochopení obsahu těchto textů i složitosti daného dějinného prostředí.

Sama autorka předpokládá značný, až přelomový význam své a podobných prací především v oblasti sebereflexe raně křesťanských studií a historiografie. Několik let po vydání její práce se zdá, že určitá část akademického spektra její výzvu k přehodnocení postoje k textům, o kterých

pojednává, přijímá k debatě. Celé téma je přitom propojeno s přítomností, s politickou a sociální situací současných Spojených států, a zřejmě právě zde také leží těžiště zájmu Mai Kotrosits – ostatně hned úvodní kapitola její knihy nese název „Making sense of ourselves“ – Porozumět sobě samým.

Johana Franková

*Tato recenze je výstupem z projektu SVV č. 260 356 řešeného na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy.*

**Rupen Das a Brent Hamoud: Strangers in the Kingdom: Ministering to Refugees, Migrants, and the Stateless.**

111 stran, Langham Global Library, 2017. ISBN: 978-1783682775.

Tato kniha představuje velmi aktuální téma přístupu církve k cizincům (strangers). Zodpovídá též otázku, jakou roli ve vztahu k nim může hrát církev a naddenominační organizace (faith-based organizations). Tato práce z oboru praktické teologie je napsána velmi čtivě s mnoha příklady z praxe a návody pro ty, kteří by se do práce s uprchlíky chtěli zapojit. Autoři, R. Das i B. Hamoud, mají letité zkušenosti s prací s migranty, uprchlíky a jejich kniha je vhodná jako základní manuál pro církev, církevní organizace i sociální pracovníky.

Knihy v základních konturách prezentuje právní, biblické, teologické a misio-logické přístupy k cizincům, migrantům a potřebným s cílem podpořit církev i církevní organizace. Na konkrétních příkladech ukazuje, jak taková pomoc může prakticky vypadat. Cílem takové pomoci je, aby cizinec znovu našel místo, kam náleží a kde se cítí doma. Na konci každé

ze sedmi kapitol jsou praktické otázky k reflexi a diskusi. Na příkladech ze života konkrétních lidí autoři demonstrují problémy, s nimiž se potýkají, zároveň poukazují na nedostatečnou mezinárodní právní i humanitární pomoc a důležitost pomoci různých církevních organizací.

Autoři knihy se nezaměřují na konkrétní etnikum, náboženskou skupinu nebo typ uprchlíků, ale na potřebné a marginalizované ve smyslu hebrejského slova *gér* (cizinec dlouhodobě pobývající v zemi).

První, úvodní kapitola vysvětluje důležitost tématu migrace ve vztahu k církvi ve třech základních premisách: Cizinci mohou být pro církev pozeňáním, každý člověk má potřebu někam náležet a církev je povolána ke službě.

Druhá kapitola ve zkratce udává přehled o největších odsunech (displacement) od konce 2. sv. války, jednak pojednává o čtyřech typech vysídlených (uprchlíci, vnitřně přesídlené osoby, migranti, lidé bez státní příslušnosti), jednak o mezinárodní právní úpravách, které popisují jejich status.

Následující kapitoly rozebírají základní biblické pasáže Starého i Nového zákona hovořící o cizincích s krátkým exkurzem do období prvotní církve (kapitoly 3 a 4). V páté kapitole se autoři opírají o „teologii místa“ (Theology of Place), která je základem jejich pohledu na cizince i vztahu k němu. V pojmu autoři zdůrazňují, jak biblické texty nahlíží na přináležitost k zemi, místu, domovu a jakou roli hraje absence „domova“ v životě jednotlivce.

Na teoretickou část navazuje sedmá kapitola uvádějící případové studie činností konkrétních organizací od Blízkého východu po Kanadu, které s cizinci pracují.

Tyto studie obsahují popis činností organizací (ministries) včetně jejich zkušeností a praktických rad, jak se do pomoci cizincům zapojit a vyhnout se některým chybným krokům.

Primárním cílem těchto organizací je pomoc naplnit cizincům jejich aktuální potřeby, od materiálních, právních, sociálních po duchovní. I přesto, že je misiálně-kérygmatický aspekt až druhotný, případové studie obou autorů ukazují, že komplexní pomoc církví umožní lidem mimo domov jak saturaci materiálních i profánních sociálních potřeb, tak i osobní setkání s Bohem v Kristu skrze vztahy s jejich pracovníky a jejich osobním svědectvím.

Autoři nekritizují politiku ani konkrétní právní nastavení jednotlivých zemí, spíše naznačují nedostatečnost těchto přístupů s ohledem na cizince (displaced people) a zdůrazňují povinnost a zodpovědnost věřících stát při marginalizovaných a být jim duchovním příkladem.

Na základě mnohaletých zkušeností s uprchlíky a cizinci považují tuto knihu za jednu z nejhodnotnějších a nejpřínosnějších pro praxi.

*Věra M. Miláčková*

*Tato recenze je výstupem z projektu Q05 Právní a společenské aspekty migrace a problémy postavení menšin řešeného na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy.*