

THEOLOGICKÁ REVUE

THEOLOGICAL REVIEW

1/2019

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.
Tajemnice redakce | Secretary of the board of editors: Mgr. Lucie Davidková email: lucie.davidkova@htf.cuni.cz

Redakční rada | Editorial Board

Prof. PhDr. Alexander Kolesnyk, DrSc. (Berlin); Prof. ThDr. Zdeněk Kučera, Dr. h. c. (UK HTF);
Prof. ThDr. Jan Blahoslav Lášek, Dr. h. c. (UK HTF); Doc. ThDr. Jiří Vogel, CSc. (UK HTF);
Doc. ThDr. Kamila Veverková, Th.D. (UK HTF); Doc. PhDr. Bedřich Nosek, CSc. (UK HTF);
Doc. PhDr. Pavel Boček, CSc. (MU FF); ThDr. Petr Šandera, Th.D. (ČČSH); PhDr. Jiří Beneš, (FLÚ AV ČR, v. v. i.);
Prof. ThDr. Karel Skalický, Th.D. (JČU TF).
Rev. Georgy Kochetkov - St. Philaret's Orthodox Christian Institute, Moscow;
Dr. L. J. Mussina - St. Philaret's Orthodox Christian Institute, Moscow;
Prof. zw. Dr. hab. Czesław Glombik - Śląská 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 TEOLOGICKÉ FAKULTY

THEOLOGICAL REVIEW

QUARTERLY JOURNAL PUBLISHED BY THE HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY
≠ CHARLES UNIVERSITY

1/2019



OBSAH | CONTENTS

EDITORIAL	5 – 8
Články Articles	
IVAN KOHOUT ZÁVĚŤ GOTTLIEBA WEHLEHO: GERSHOM SCHOLEM A JEHO HODNOCENÍ PRAŽSKÉHO FRANKISMU The Testament of Gotlieb Wehle: Gershom Scholem and his Classification of Prague Frankism	9 – 21
MAREK VINKLÁT FRANKISMUS JAKO NOVÉ NÁBOŽENSKÉ Hnutí V KONFLIKTU Frankism as a New Religious Movement in Conflict	22 – 32
ADAM BAUDIŠ ŽIVOT V DOBĚ SOUDCŮ COBY IDEÁL DEUTERONOMISTY Life in the Age of Judges as the Deuteronomist's Ideal	33 – 40
DOMINIK DOSTÁL SÉMANTIKA NARATIVNÍHO PROSTORU V GN 2,4-11,9 V PERSPEKTIVĚ PROSTOROVÉHO OBRATU: APLIKACE KONCEPTU SÉMIOSFÉRY JURJE M. LOTMANA NA BIBLICKÝ NARATIV The Semantics of the Narrative Space of Gn 2,4-11,9 in the Perspective of Spatial Turn: An Application of Jurij M. Lotman's Concept of the Semiosphere on Biblical Narrative	41 – 80

VĚRA RAZÁKOVÁ ŽIDOVSKÁ KOMUNITA V EXTRÉMNÍ SITUACI OBLEŽENÉHO JERUZALÉMA Jewish Community in the Extreme Background of Besieged Jerusalem	81 – 91
RÁCHEL POLOHOVÁ CHASIDSKÝ NIGUN JAKO KOMUNIKAČNÍ PROSTŘEDEK Hassidic Niggun as a Communicative Medium	92 – 97
ANTONÍN ŠEDIVÝ NEBOŽ KVŮLI POHLEDU NA NĚ BUDE MÍT VE SVÉ DUŠI POSKVRNU: ŽIVOT V KOMUNITĚ Z POHLEDU RANÉHO CHASIDISMU His Soul Will Be Flawed from Looking at Them: Life in the Community from the Perspective of Early Hasidism	98 – 104
Dokument Document PROJEV DĚKANKY UK HTF DOC. THDR. KAMILY VEVERKOVÉ, PH.D. U PŘÍLEŽITOSTI ZAHÁJENÍ AKADEMICKÉHO ROKU 2018/2019 V AULE FAKULTY DNE 1. ŘÍJNA 2018	105 – 109
Recenze Book Reviews <i>FLEK ALEXANDR: PARABIBLE</i> (Michal Kotrba)	110 – 112
<i>Robin ROUTLEDGE: Old Testament Theology: A Thematic Approach</i> (Marie Ciprová)	112 – 115
<i>Shebuel VARGHESE. Batman and Theology.</i> (Filip Sedlák)	115 – 120
<i>HATINA, Thomas R. Novozákonní teologie a hledání její závažnosti.</i> (Dominik Dostál)	120 – 123
<i>Marek Tuszewicki: Żaba pod językiem: Medycyna ludowa Żydów aszkenazyjskich przełomu XIX i XX wieku</i> (Adam Baudiš)	123 – 125

EDITORIAL

Naše revue vstupuje do devadesátého roku své existence. Toto jubileum vzbuzuje, stejně jako jubilea další, stále znovu otázku, jaký postoj zaujmout k této tradici. V různých dobách se snažili vedoucí redaktoři Theologické revue reagovat na výzvu doby, mnohdy v časech velmi nepříznivých. Budiž zde alespoň uvést učence věhlasných jmen, jakými byli Prof. Kovář, Prof. Trtík a Prof. Salajka. A to je samozřejmě zářivým vzorem i pro nás, výzvy dnešní doby jsou také specifické. V prvních deseti letech mohla revue vycházet ve svobodných podmínkách a brzy se etablovala mezi českými odbornými časopisy, i když konkurence byla tehdy velmi silná. Následujících pět desetiletí bylo období velmi složité, ale ani za těchto okolností revue neslevovala nic z odbornosti. Po roce 1989 se podmínky opět změnily v tom smyslu, že nastalá svoboda znamenala nové příležitosti, do té doby neslýchané. Jako v minulých desetiletích, Theologická revue zůstává českým odborným časopisem. Nicméně globalizace nás přivádí k tomu, abychom se dostali do různých mezinárodních databází, které zařazují naši teologickou produkci do celosvětového kontextu. To je výzva, kterou bychom měli se ctí ustát, stydět se ostatně nemáme za co.

Postupně to však bude znamenat, aby strukturalizace našich výstupů byla trochu jiná. To nejde provést ihned, ale je to nutné provést. Dialog by měl být veden tedy nejen v českém, ale i v širším evropském a světovém kontextu. Teprve pak se bude stále znovu ukazovat, jaké je naše místo v globálním hledání pravdy. S vděčností i závazkem tak pokračujeme ve svěřeném dědictví a s nadějí doufáme, že budoucí generace budou hodnotit naše úsilí stejně pozitivně, jako i my přistupujeme k dědictví, které jsme přijali: s úctou, ale jinak. To vše patří do onoho úžasného procesu nalézání pravdy.

Na podobné křížovatce, kam jsme dospěli my, jsou ostatně všechny odborné časopisy, které jsou přibližně tak staré jako my, a zůstává jen na nich, jak se s výzvami současnosti vyrovnají. Bylo by smrtelné, kdybychom všichni výzvy dnešní doby nebrali vážně. Odborné časopisy by se nestaly živými nástroji při hledání pravdy, ale muzeálními kuriozitami. Alespoň za Theologickou revui mohu odpovědně prohlásit, že to nikdo z nás nechce. Anglické abstrakty a editoria jsou jen prvními krůčky k tomu, abychom mohli oslovit mezinárodní databáze.

V čísle, které nyní dostáváte do rukou, se nám podařilo soustředit monotématicky články, zabývající se judaistickou problematikou. Ukazují zřetelně, že judaistika je na Husitské teologické fakultě již pevně etablována a že tento obor se dále rozvíjí. Vzhledem k podmínkám, které máme, není možné zatím slíbit, že i další

čísla budou nomotematická – snad v budoucnu. **Ivan Kohout** otiskuje studii na téma „*Závěť Gottlieba Wehleho. Gershom Scholem a jeho hodnocení pražského frankismu*“. Téma domácí a současně i evropské. **Marek Vinklát** se zde též zabývá frankismem: „*Frankismus jako nové náboženské hnutí v konfliktu*“. **Adam Baudiš** se věnuje biblistice: „*Život v době soudců coby ideál deuteronomisty*“. **Dominik Dostál** se zabývá též biblickým hermeneutickým tématem: „*Sémantika narativního prostoru v Gn 2,4-11,9 v perspektivě prostorového obratu: aplikace konceptu semiosféry Jurije M. Lotmana*“. Kolegyně **Věra Razáková** přináší příspěvek na téma „*Židovská komunita v extrémní situaci obleženého Jeruzaléma*“, **Ráchel Polohová** pak článek „*Chasidský nigun jako komunikační prostředek*“. Tématický okruh judaistických studií pak uzavírá **Antonín Šedivý** článkem „*Neboť kvůli pohledu na ně bude mít ve své duši poskvrnu: život v komunitě z pohledu raného chasidismu*“.

Čas od času přinášíme některé dokumenty, které se týkají našeho akademického života. Dnes je to projev děkanky fakulty **Doc. Veverkové**, který přednesla u příležitosti zahájení akademického roku 2018/2019. Akademické oficiální projevy dávají nahlédnout těm, kdo stojí opodál, do našeho života a v budoucnu budou důležitým historickým pramenem. V této tradici chceme pokračovat i v budoucnu.

Číslo pak tradičně uzavírají recenze z pera Michala Kotrby, Marie Ciprové, Filipa Sedláka, Dalibora Dostála a Adama Baudiše.

Věříme, že i tento ročník zůstanete s námi. Prosíme vás taky všechny, získávejte nové čtenáře, které nutně potřebujeme. Přejeme všem klidný rok 2019 a hodně zdraví a spokojenosti v této neklidné době.

Jan Blahoslav Lášek, šéfredaktor

V Praze, v březnu 2019

Our revue is entering its 90th year of existence. Like other anniversaries, this anniversary again raises the question of the attitude to take regarding this tradition. At different times, the chief editors of the Theological Revue tried to respond to the challenge of the times, often during very unfavourable times. Here, at least, we must mention scholars with renowned names such as Prof. Kovář, Prof. Trtík and Prof. Salajka. This is, of course, a bright example for us. The challenges of today are also specific. In the first ten years, the revue was able to come out in free conditions and soon established itself among Czech professional journals, although the competition was very strong back then. The period was very complex for the next five decades, but even under these circumstances the revue did not lose any of its expertise. After 1989, conditions changed again in the sense that liberty had brought new opportunities that had been unheard of up to that point. As in previous decades, the Theological Revue remains a Czech professional journal. However, globalization is leading us to make our way into various international databases that put our theological production into a global context. That is the challenge we should be honoured to accept – we have nothing to be ashamed of.

Gradually, however, this will mean that the structuring of our outputs will be slightly different. This cannot be done immediately, but it must be done. There should be dialogue not only in the Czech, but also in the wider European and world context. Only then will it be once again shown what our place is in the global search for truth. Therefore, with gratitude and commitment we are continuing in our entrusted heritage and we are hoping that future generations will evaluate our efforts as positively as we approach the heritage we have accepted: with respect, but differently. This all belongs to the amazing process of finding the truth.

All professional journals that are about as old as we are at a similar juncture, and it is up to them to meet the challenges of the present. It would be fatal if we did not take seriously all of today's challenges. Professional journals would not become live tools in the search for truth, but rather museum curiosities. At least with regard to the Theological Revue, I can conscientiously say that none of us want this. English abstracts and editorials are just the first steps to reach international databases.

In the issue you are now holding, we have been able to concentrate monothematic articles dealing with the Judaic issues. They clearly show that Judaic Studies are already firmly established at the Hussite Theological Faculty and that this discipline is being further developed. Given the conditions we have, it is not yet possible to promise that the other issues will be monothematic - perhaps in the future. **Ivan Kohout** prints a study on the topic of *"The Testament of Gottlieb Wehle: Gershom Scholem and His Classification of Prague Frankism"*. Both a domestic and European topic. **Marek Vinklát** also deals with Frankism: *"Frankism as a New Religious Movement in Conflict"*. **Adam Baudiš** is engaged in biblical studies: *"Life in the Age of Judges as the Deuteronomist's Ideal"*. **Dominik Dostál** is also engaged in the biblical hermeneutic theme: *"The Semantics of the Narrative Space of Gn 2,4-11,9 in the Perspective of Spatial Turn: An Application*

of Jurij M. Lotman's Concept of the Semiosphere on Biblical Narrative". Colleague **Věra Razáková** brings a contribution on the topic of **"The Jewish Community in the Extreme Situation of Besieged Jerusalem"**, **Ráchel Polohová** provides the article **"Hassidic Niggun as a Communicative Medium"**. **Antonín Šedivý** concludes the topic of Judaic studies with the article **"His Soul Will Be Flawed from Looking at Them: Life in the Community from the Perspective of Early Hasidism"**.

From time to time we bring documents that relate to our academic life. Today, this consist of a speech by the Dean of the Faculty, **Doc. Veverková**, which she presented at the opening of the 2018/2019 academic year. To those who are close to us, official academic speeches give insight into our lives, and in the future they will be an important historical source. We want to continue this tradition in the future.

The issue is traditionally concluded by reviews from the pen of Michal Kotrba, Marie Ciprová, Filip Sedlák, Dalibor Dostál and Adam Baudiš.

We hope that you will stay with us this year. We would also like to ask all of you to help us acquire new readers - we need them. We wish you all a calm 2019 and a lot of health and satisfaction in this turbulent time.

Jan Blahoslav Lášek, editor-in-chief

In Prague, March 2019

ZÁVĚŤ GOTTLIEBA WEHLEHO: GERSHOM SCHOLEM A JEHO HODNOCENÍ PRAŽSKÉHO FRANKISMU¹

IVAN KOHOUT

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

The Testament of Gottlieb Wehle: Gershom Scholem and his Classification of Prague Frankism

Abstract: The goal of this paper is to portray the community of Prague Frankists and to point out certain problematic elements that can be found in Scholem's classification of the Prague Frankist circle. Prague Frankism is a specific phenomenon within the development of religious thought and so far it has not been properly analysed in Czech scientific literature. Prague Frankist literature has been analysed by foreign researchers, but the basics of their method are rooted in times when the *Wissenschaft des Judentums* established itself as a unique field of knowledge, standing between the realm of science and the sphere of religious experience. The *Wissenschaft des Judentums* was established as an ideological tool of the Reform and Conservative movement and this heritage has accompanied Jewish Studies until today. With regard to Frankism, Jewish Studies have been influenced by the normative Judaism of 18th and 19th century and its impact can be found primarily in the works of G. Scholem. One of the most visible examples of this tendency is Scholem's reflection of Gottlieb Wehle's testament. My paper shows the tabloid elements of Scholem's approach and presents the new direction that the discourse should follow.

Keywords: Frankism; Sabbatianism; Gottlieb Wehle; Prague; Gershom Scholem

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2019, Vol. 90, No. 1: p. 9 – 21.

Představení projektu

Cílem předložené studie je pojednat o komunitě pražských frankistů a poukázat na problematické momenty Scholemova hodnocení tohoto společenství, které jsou nejvíce patrné v jeho prezentaci testamentu Gottlieba Wehleho. Tento článek, poprvé přednesený 17.10. 2018 na HTF UK během konference „*Židovská civilizace: Modely komunitního života*“, vznikl v rámci grantového programu Pri-mus a v obecné rovině si klade za cíl předložit teze a směřování mého projektu akademické veřejnosti. Pražský frankismus je specifickým úkazem dějin religiozity, kterému v české vědecké literatuře doposud nebyla věnována větší pozornost. Projekt si klade za cíl tuto situaci změnit a poskytnout nezaujatou reflexi myšlení pražských frankistů, jejichž výsledky nebudou žádnému z dobových směrů judaismu stranit. Stěžejním předpokladem je v tomto ohledu přesvědčení, že judaistické

práce, zejména ty, které zkoumají oblast židovské mystiky, často nelze považovat za zcela rigorózní vědecký fenomén. Studie věnované kabale jsou v mnoha případech spíše výsledkem prolnutí světa vědy a náboženského prožitku. Popsaná teze se vztahuje i na literaturu zabývající se pražským frankismem.

Pražský frankismus

Pražská frankistická literatura byla a je zkoumána badateli zahraničními, základy jejich postupu však tkví v době, kdy se judaistika, označovaná jako „*Wissenschaft des Judentums*“, ustanovila jako specifický obor. Jeho směřování ovšem nebylo určováno jen vědeckým zájmem. *Die Wissenschaft des Judentums* vznikla jako prostředek k prosazení emancipace a též zastávala roli ideologického nástroje reformního a konzervativního hnutí.² Popsané dědictví judaistická bádání doprovází víceméně až do současnosti. Judaistika se proto místy stává nástrojem prosazování zájmů denominací židovského lidu a částečně ztrácí vědecký ráz. Z popsání základu vyšel i Gershom Scholem, který pod vlivem dobového judaismu označil šabatianismus a frankismus termínem „*mystická hereze*“.³ Sekulární akademik takto navázal na rétoriku náboženských autorit a spíše než čisté vědecké zkoumání rozvinul systém, jenž je ve své podstatě další fází rozvoje židovské mystiky, která na místo kabalistické terminologie dosadila vědecké pojmosloví a na místo theurgického plnění *micvot* položila úvahu o kabalistických konceptech. Jedním z dokladů popsání jevu jsou také ostrá a kritická vyjádření akademiků vůči narůstajícímu zájmu laiků o kabalou a vůči jejich snaze kabalou praktikovat. Jak píše B. Huss v článku „*Authorized Guardians*“, badatelé se ztotožnili se zkoumaným předmětem a od snahy interpretovat hodnotu kabaly přešli ke snaze ovládat její kulturní odkaz.⁴

Frankismus byl náboženským směrem 18. a 19. století. Jeho vůdčí postavou byl Jákob Frank, jenž žil v letech 1720 – 1791. Nejvíce stoupenců získal Jákob Frank v Polsku, v Českých zemích a v Německu. Důležitým centrem frankismu bylo Brno, kde Jákob Frank pobýval v letech 1773-1786. Později se společně se svými stou-

² VIZ STEMBERGER, Günter. *Úvod do judaistiky*. Praha: Vyšehrad, 2010. ISBN 978-80-7021-988-1. s. 11-18.

³ G. Scholem své tezi patrně přikládal značný význam. Takto lze usuzovat na základě toho, že slovy „*Sabbatianism and Mystical Heresy*“ pojmenoval v *Major Trends in Jewish Mysticism* celou relevantní kapitolu. Viz SCHOLEM, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books, c1995. ISBN 0805210423. S. 287-324.

⁴ HUSS, Boaz. "Authorized Guardians": The Polemics Of Academic Scholars Of Jewish Mysticism Against Kabbalah Practitioners. In: *Polemical Encounters: Esoteric Discourse and Its Others (Aries Book Series)*. Olav Hammer, Kocku. Von Stuckrad. Netherlands: Koninklijke Brill NV, 2007, s. 81-104. ISBN 978-9004162570; ISSN 1871-1405. Pro více informací o kabale v naší době viz také článek: KOHOUT, Ivan. *Knihy Zohar v moderní době: rabi Jehuda Lejb ha-Levi Ašlag*. *Theologická revue*. 2015, 86(3), s. 267-275. ISSN 1211-7617.

penci usídlil v Offenbachu, kde roku 1791 zemřel.⁵ Vedle Offenbachu byla významným centrem Frankismu také Praha, která s Offenbachem čile komunikovala. Spolupráce mezi Prahou a Offenbachem, jehož komunita měla částečně vojenský ráz, započala však až po smrti Jákoba Franka, v době, kdy se vůdčí role ujala jeho dcera Eva. Členové tohoto hnutí byli etničtí Židé, kteří rozvinuli náboženský směr na pomezí judaismu a křesťanství, přičemž mnozí přijali i křest. Frankistické hnutí zaniklo v první polovině 19. století a šlo o zánik do určité míry řízený. Dokladem jsou vzpomínky, které popisují, jak se frankisté snažili zajistit, aby jejich literární odkaz nemohl dále pokračovat. Filozof Fritz Mauthner, potomek frankistické rodiny z východočeských Hořic, v této souvislosti cituje vzpomínky své matky: „*Když vyslanci frankistů přišli do Hořic, byla má matka ještě malou dívkou. Přišli proto, aby si od dědy nechali vydat spisy a obrázek „Královny“ (samozřejmě Evy). Vzhledem k tomu, že opatroval důležité dokumenty a také tento velký a vážený obraz, lze usuzovat, že děda ve „vojsku“ zastával vyšší postavení.*“⁶ Snaha frankistů utajit svou náboženskou obrazivost však nebyla zcela úspěšná. Část jejich literárního díla se totiž přece jen zachovala. Jde především o díla významných a bohatých rodin Porges, Wehle a Hönigsberg. Výčet těchto písemností je poskytnut níže.

Literatura pražských frankistů

Důležitým záznamem představ pražských frankistů je několik verzí vzpomínek Mosese Porgese, kde M. Porges líčí svou cestu do Offenbachu, pobyt ve zdejším frankistickém „Táboře“ a následný útěk. Zmiňovaný text se dochoval ve dvou rozdílných německých opisech, které jsou dostupné v Leo Baeck Institute.⁷ Vedle Porgesových memoárů je k dispozici také protokol, údajně sepsaný rabínským soudem ve Fürthu, kde se Moses Porges se svými druhy na cestě z Offenbachu nějakou dobu zdržoval. Tento dokument byl publikován rabínem Dr. Samuelem

⁵ První vědecké zpracování dejin frankismu publikoval židovský historik a učitel Peter Beer, rodák z Nového Bydžova. Viz BEER, Peter. *Geschichte, Lehren und Meinungen aller bestanden und noch bestehenden religiösen Sekten der Juden und der Geheimlehre oder Kabbalah: Zweiter Band*. Joseph Georg Traßler, 1823. s. 309-339. Nejdůležitějším výsledkem vědeckého diskurzu poslední doby je publikace MACIEJKO, Paweł. *The Mixed Multitude: Jacob Frank and the Frankist Movement, 1755-1816*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, c2011. Jewish culture and contexts. ISBN 978-0-8122-4315-4.

⁶ MAUTHNER, Fritz. *Erinnerungen: I. Prager Jugendjahre*. München: Georg Müller, 1918. s. 306.

⁷ Citované archiválie jsou k dispozici v elektronické podobě. Viz Di Zikhroynes fun Moses Porges /Die Geschichte meines Grossonkels und meines Grossvaters. *Leo Baeck Institute* [online]. [cit. 2018-11-02]. Dostupné z: <http://www.lbi.org/digibaeck/results/?qtype=pid&term=499175>. Pro druhou verzi viz Salomon Benedikt Goldschmidt Family Collection. *Leo Baeck Institute* [online]. [cit. 2018-11-02]. Dostupné z: <https://archive.org/stream/salbgoldschmidt002f004#mode/1up>. Verze první je k dispozici též v transkriptu, viz Memoirs of Moses Porges: (from the original Gothic German handwritten document, in possession of the Leo Baeck Institute, New York). *Leo Baeck Institute* [online]. [cit. 2018-11-03]. Dostupné z: <http://www.lbi.org/digibaeck/results/?qtype=pid&term=5908897>.

Backem, jenž jej dle svých slov získal z archivu Pražské židovské obce.⁸ Německé opisy následně doplňuje také variantní líčení událostí, které Moses Porges sdělil ústně. Variantní líčení bylo zveřejněno a lze je dohledat ve sborníku *Achawa*.⁹ Vedle výše popsaných zpráv existuje ještě jidiš verze paměti a soudního protokolu, publikovaná v „*YIVO*“ Nahumem Gelberem.¹⁰ Dalším pramenem ke studiu myšlení pražských frankistů je stížnost pražské policii z pera Löwa Enocha von Hönigsberga, která byla sepsána v reakci na spory mezi pražskými Židy.¹¹ Krátkou zprávu o životě pražského frankistického společenství můžeme najít v Nitschkeho anglickém cestopisu, který byl otištěn v *The Jewish Expositor*.¹² Důležitou výpovědí doktrinárního charakteru je kázání ke svátku *Roš ha-Šana* 1802, které publikoval v Třebíči narozený právník a filosof Wolfgang Wessely.¹³ Nejrozsáhlejší doktrinární materiál pak představují dvě rukopisné památky, které jsou v současné době uchovávané v Národní knihovně Izraele. *Ms. Heb 80 2921* je sbírkou dopisů obsahující základy frankistické věrouky a frankistický pohled na nejrůznější momenty lidského života. Některé části citovaného souboru byly již zkoumány a o výsledcích se lze dočíst ve sbornících vědeckých příspěvků.¹⁴ S těmito rukopisy pak souvisejí také výpisky z dopisů, které ve svých *Meinungen* publikoval Peter Beer.¹⁵ Jejich nejkontroverznější momenty ovšem Peter Beer záměrně opomíjí. Materiál *Ms. 14610*, čili druhý dochovaný manuskript, je komentářem k agadické látce *Ejn Ja'akov*. K pražské frankistické literatuře dále patří závěť Gottlieba Wehleho, která vznikla kolem roku 1867 v USA, kam rodina Wehle emigrovala. Text závěti publikoval Gershom Scholem a rovněž jej opatřil komentářem.¹⁶ Závěť Gottlieba Wehleho

⁸ Viz BACK, Samuel. Aufgefundene Aktenstücke zur Geschichte der Frankisten in Offenbach. *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*. 1877, 26(4,5), 189-192, s. 232-240.

⁹ STEIN, L. Mitteilung über die Frankistensekte. In: *Achawa: Vereins-Buch für 1868-5628*. Leipzig: Oskar Leiner, 1868, s. 154-160.

¹⁰ GELBER, Nahum. Di zichrojnes fun Mozes Porges vegn des Frankistn-Hojf in Offenbach: I. In: *Historiše Šriftn: I*. 1929, s. 253-296. Elektronická verze je dostupná v již citované archiválii *Salomon Benedikt Goldschmidt Family Collection*, s. 29-71.

¹¹ Text zmíněné stížnosti byl publikován G. Scholemem, viz A Frankist Document from Prague. In: LIBERMAN, Saul. *Salo Wittmayer Baron - Jubilee Volume: On the Occasion of his 80th Birthday*. Vol. 2. Jerusalem: American Academy for Jewish Research, 1974, s. 787-814. ISBN 0231039115.

¹² NITSCHKE, J. F. Report of Rev. Mr. Nitschke's Journey. *The Jewish Expositor and Friend of Israel: Containing Monthly Communications Respecting the Jews and the Proceedings of the London Society*. Ogle, Duncan, and. Co. Partnernoster Row, 1819, (4), 22-37. Viz s. 30-32.

¹³ WESSELY, Wolfgang. Aus den Briefen eines Sabbatianers: Mitgetheilt von einem israelitischen Religionslehrer. *Zeitschrift für die historische Theologie: in Verbindung mit der von C. F. Illgen begründete historisch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig*. Leipzig: T. O. Weigel, 1845, 15(3), s. 136-152.

¹⁴ Pro bibliografii viz MACIEJKO, Paweł. *The Mixed Multitude*. s. 320.

¹⁵ Viz BEER, Peter. *Geschichte, Lehren und Meinungen*. Zweiter Band. s. 339-401.

¹⁶ SCHOLEM, Gershom. A Sabbathian Will from New York. In: *Miscellanies: Vol 5*. Jewish Historical Society of England, 1948, s. 193-211.

je hlavním pramenem mého článku. Ve Spojených státech, kde byla závěť sepsána, se rodině dařilo. Luis Brandeis, prasynovec Gottlieba Wehleho, se stal historicky nejvýznamnějším členem Nejvyššího soudu USA. Jeho matka, Frederika Dembitz, nám zanechala své memoáry.¹⁷ Od matky Frederiky soudce Luis Brandeis obdržel také portrét Evy Frankové, který byl některými frankistickými rodinami strážěn jako důležité dědictví.¹⁸

Jedním s výstupů představeného projektu bude zveřejnění rozsáhlých pasáží frankistické literatury v českém překladu. Vybrané texty budou podrobeny zevrubné teologické a religionistické analýze a výsledkem naší práce se stane publikování monografie k pražskému frankismu. Osudy a úvahy významných pražských židovských rodin 18. a 19. století se tak díky projektu opět navrátí na místa, která byla jejich domovinou.

Učení pražských frankistů

Nejdůležitějším židovským literárním zdrojem frankismu se stala kniha *Zohar*. Rabi Gabriel Porges, otec Mosese Porgese, jehož vzpomínky budou zveřejněny v plánované monografii, představil svému synovi knihu *Zohar* těmito slovy: „*Vedle Tóry existuje také svatá kniha Zohar. Ta nám odhaluje tajemství, jež jsou v Tóře jen naznačena, vede nás k duchovnímu zdokonalení a radí nám, jak jej dosáhnout.*“¹⁹ Pro své sepětí s knihou *Zohar* byli frankisté označováni dokonce za „*zoharity*“.²⁰ Ze strany katolického učení byla inspirací frankistů inkarnační teologie společně s trojiční naukou²¹ a také mariánský kult.²² Působení popsaných vlivů poté vyústilo ve vnímání Evy Frankové jakožto *Šechiny*.²³ Hlavním rysem frankistického myšlení byl vyhocený mesianismus.²⁴ V perspektivě dnešní doby bychom frankismus zřej-

¹⁷ BRANDEIS, Frederika Dembitz. *Reminiscences of Frederika Dembitz Brandeis: Written for her son, Louis in 1880 to 1886*. Privately Printed, 1943.

¹⁸ LENOWITZ, Harris. *The Jewish Messiahs: From the Galilee to Crown Heights*. New York: Oxford University Press, 1998. ISBN 0-19-511492-2. s. 175. Alice Goldmark, která je autorem uvedena jako matka Luise Brandeise, byla ovšem ve skutečnosti jeho manželkou. Matka Luise Brandeise se jmenovala Frederika Dembitz. Autor jména těchto osob omylem zaměňuje.

¹⁹ Viz transkript *Memoirs of Moses Porges: (from the original Gothic German handwritten document, in possession of the Leo Baeck Institute, New York)*. s. 2-3.

²⁰ Viz BEER, Peter. *Geschichte, Lehren und Meinungen. Zweiter Band*. s. 311. Viz také níže uvedený text závěti Gottlieba Wehleho.

²¹ Některé vůdčí osoby frankistického hnutí byly pokládány za členy Boží Trojice, viz BACK, Samuel. *Aufgefundene Aktenstücke zur Geschichte der Frankisten in Offenbach*. s. 191. Některé osoby byly také ztotožňovány se *sefirot*. Dle variantního líčení vzpomínek Mosese Porgese byla totiž součástí frankistického učení představa, že *sefirot* se na světě mohou objevit jako lidé. Viz STEIN, L. *Mitteilung über die Frankistensekte*. s. 158.

²² Viz MACIEJKO, Paweł. *The Mixed Multitude: Jacob Frank and the Frankist Movement*. s. 175n.

²³ *Ibid.* s. 179, s. 256.

²⁴ Poučení o blížící se spáse a o tom, jak se stát jedním z „vyvolených“, bylo hned první lekcí, která byla M.

mě označili za nové náboženské hnutí. Frankismus doprovázely jevy, které jsou pro nová náboženská hnutí typické.²⁵ Nejužší vedení frankistického hnutí vykořisťovalo své členy. Nespokojenci byli trestáni bitím a podle Backova dokumentu došlo také k sexuálnímu zneužívání, které bylo následně interpretováno jako spásitelský akt.²⁶ Popsané skutky byly však zřejmě páčány jen nejvyšším vedením. Řadoví frankisté se podle dochovaných literárních památek řídili přísnými pravidly. Vedli asketický život²⁷ a svým jednáním se vždy snažili přispívat k pokojnému soužití s bližními.²⁸

Frankismus ovšem nebyl zcela uniformní. Pražský frankismus, který s Jákobem Frankem nebyl v přímém kontaktu²⁹, představuje jeho specifickou větev. Jednou z důležitých památek, které nám o ní přinášejí svědectví, je závěť Gottlieba Wehleho. Diskutovaný dokument byl poprvé publikován G. Scholemem, který k textu připojil svou charakteristiku frankismu a šabatianismu. Má práce si klade za cíl poukázat na problematické momenty Scholemova hodnocení Wehleho testamentu. Český překlad textu závěti následuje níže.³⁰ Jakožto úvod nabízím krátké shrnutí její historiografické části: Gottlieb Wehle, hlava rodiny, se v obavě z brzké smrti obrací na členy svého početného klanu a svěřuje jim vzpomínky na rodinnou historii. Svou rodinu chápe jako elitu pražského židovstva, která dohlédla dále, než jeho tehdejší rabínské vedení. Ze strany některých rabínů byla pak dle Wehleho slov rodina vystavena bezdůvodnému pronásledování. Dále G. Wehle také předkládá učení, které jeho předci zastávali. Cílem závěti je povzbuzení členů rodiny povědomím o jejich velké minulosti.

Porgesovi v Offenbachu udělena. Viz, STEIN, L. Mitteilung über die Frankistensekte. s. 158.

²⁵ Viz charakteristika nového náboženského hnutí v publikaci VOJTÍŠEK, Zdeněk. *Pastorační poradenství v oblasti sekt a sektářství*. Brno: L. Marek, 2005. Pontes pragenses (L. Marek). ISBN 80-86263-69-x. s. 44-60.

²⁶ Viz BACK, Samuel. *Aufgefundene Aktenstücke zur Geschichte der Frankisten in Offenbach*. s. 192, s. 235. (4. a 1. odstavec)

²⁷ Dle vzpomínek Mosese Porgese byl v Offenbachu zcela zakázán kontakt s opačným pohlavím a zakázáno bylo také vstupovat do manželství. Viz transkript *Memoirs of Moses Porges: (from the original Gothic German handwritten document, in possession of the Leo Baeck Institute, New York)*. s. 10.

²⁸ Viz BEER, Peter. *Geschichte, Lehren und Meinungen. Zweiter Band*. s. 326.

²⁹ Viz MACIEJKO, Paweł. *The Mixed Multitude: Jacob Frank and the Frankist movement*. s. 255n

³⁰ Překlad jsem vyhotovil dle Scholemem publikovaného německého transkriptu, viz Scholem, A *Sabbathian Will from New York*, s. 199-204. Pro orientaci v životních osudech Wehleho rodinných příslušníků viz také Scholemovy poznámky na s. 209-211.

Závět Gottlieba Wehleho

Ve jménu Boha, jenž řídí lidské osudy!

Mé drahé, milované děti!

Dnes zahajuji práci na písemnosti, jejíž vytvoření odkládám již mnoho let. S každým dalším rokem se tato práce stává naléhavější a naléhavější. Chatrnost člověka se nám naneštěstí ukazuje až příliš často. Uspořádání záležitostí, dříve věc tak snadná, se nyní zdá být neproveditelné.

V každém člověku spočívá určitá úzkost – výrazu zbabělost bych v tomto případě raději neužil – která mu zabraňuje uvažovat o chvíli, kdy se bude muset rozloučit se vším, co pro něj zde dole bylo drahocenné a milované.

Jakmile otec rodiny dosáhne určitého věku, či postihne-li rodinu tragická příhoda, ovládne jej nutnost uvažovat nad tím, že před náhlým odvoláním z tohoto jeviště není chráněn ani on. Dospěje tak k závěru, že dokud je při zdravém rozumu, měl by pro své děti a rodinné příslušníky sepsat poslední „Vůli“. V běžném životě se této věci říká „závět“, čímž se rozumí pořízení, které sepíše či dá sepsat zámožný otec. Po jeho skonu se dle tohoto dokumentu rozdělí movitý a nemovitý majetek. Jsou zde však i další věci, o kterých si chce otec se svými dětmi při loučení se zdejším životem pohovořit. Ohledně svého majetku a stran jeho rozdělení sám nemohu říci či nařídít nic určitého. Takové věci se mění každým dnem. Snad něco oznámím později.

Prožil jsem nevýslovnou bolest. V prosinci 1831 jsem po tři dny přihlížel tomu, jak můj bratr Simon, společně se svou ženou Rosi (roz. Porges) a jejich třemi dětmi, umírají v mých rukou na cholera. Sestru Fanny, která se vdala za dr. Dembitze z Prešpurku v Maďarsku, jsem ztratil v prosinci 1840. Bratra Adolfa, který byl lékařem, jsem ztratil v dubnu téhož roku. Bratru Simonovi bylo 35 let, sestře Fanny 40 let a Adolfovi ještě ani 40 let nebylo. Mé drahé děti, dnes slavíte mé šedesáté první narozeniny! Tento věk je pro mne výstrahou. Necht' z Pánovy vůle žiji tak dlouho, dokud to pro vás bude prospěšné!

Dobře víte, mé drahé děti, že Prahu jsem se rozhodl opustit pod tlakem často se opakujících protijidovských demonstrací. Opustil jsem tak část světa, zemi a město, kde jsem se narodil a kde naši předkové po staletí vedli počestný a bohubíbný život. Místo, kde bez vlastního zavinění dlouho trpěli pro svou víru a národnost. Sdílet s nimi naši rodnou zemi, kde pokojně odpočívají, mi nebylo souzeno.

Mého ctihodného otce, který nás opustil v srpnu 1825, když mi bylo 23 let, jste nepoznali. Lotti a Tini, mé milované děti, si snad budou pamatovat mou laskavou matku, která zemřela v prosinci 1838.

Evropská šlechta přechovává sbírky portrétů svých předků, pořízené za tisíce dolarů a sestávající jen z kopií špatných originálů. Takovou sbírku nevlastním. Přes-

to vás však do své síně předků hodlám uvést. Uvedu vás do galerie, jež namísto portrétů sestává ze jmen bez hany a bez poskvrny. Vědomí, že jste potomky právě těchto osob, pro vás může být jediné zdrojem potěšení a hrdosti. Vaši předkové nedrželi žádné hraběcí a baronské tituly a nezastávali ani žádné funkce vysokých státních úředníků. Byli to totiž Židé, výhonky a potomci nejstaršího a nejúctyhodnějšího lidského rodu. Vaši předkové nebyli hrdinové nízkého původu. Své postavení nezískali zákeřnou vraždou a ohavnými intrikami. Svou dráhu nezačali jako pobertové a lapkové.

Pocházíte ze dvou nejvýznamnějších, nejúctyhodnějších a nejvyhlášenějších rodin velké a vzdělané obce pražské: Můj zesnulý otec Aaron Beer, pocházel ze slavné rodiny Wehle. Má zesnulá matka byla dcerou Bermanna Simona Frankla Spira, přičemž „Spiro“ pravděpodobně znamená, že pocházeli ze Špýru. Rodné jméno matky mého otce zní Landssopher (slovo „sofer“ v hebrejštině označuje písaře či notáře – v dřívějších dobách to bylo mezi Židy bezpochyby vážené postavení). Byla jedinou dcerou Jony Emanuela Landssophera. Můj děd, rabi Hersch Wehle, měl dva bratry: Ephraima a Isaaca. Ephraim byl otcem rabi Wolfa Wehliho, praděda vaší matky, dále také otcem Ernsta (Ephraima) a Samuela Wehliho. Bratři mého otce, respektive mí strýcové, se jmenovali Emanuel (Reb Mendel z Jičina) a Jonas (rabi Jona). Patřil mezi ně také Dr. Hermann Wehle a jeho bratři, totiž Adam, Joseph a Max (Klarenberg), děti strýce Jonase. Z dětí strýce Emanuela si snad budete matně pamatovat Louise Klarenberga, Fanny Dawidels a možná také Rosu.

Rod mých rodičů je v Praze známý již po mnohá staletí. Svou význačnost a věhlas si všichni tito předkové získali biblickou a talmudickou učeností, charitativní činností, poctivým a bezúhonným životem, zámožností a láskou k pokojnému soužití. Toliko jejich obecné náčrtky. Kruhům, v jejichž souvislosti mohou být tito čestní lidé vzpomenuť, jste však vzdáleni, proto pro vás zůstávají cizími. Byli to hodnostáři českého židovstva. Jejich dávná díla jsou i dnes stále chválena a v budoucnu tomu bude nejinak. Vzpomenout můžeme mnohá díla starého Jonase Landssophera, jakož i dílo starého Ephraima Wehleho, známé pod názvem „Ephraimovo vinobraní“. Byli to počestní lidé, směřovali k vysokému cíli a zastávali jasné stanovisko: tehdejší suchopárné studium Talmudu, jehož jediným cílem bylo překrucování významu a broušení ostrovtipu, nepovažovali za dostatečné. Podstatnou část Talmudu, pojednávající o náboženské etice a metafyzice, jejich současníci ponechali zcela bez povšimnutí! Všechny teologické záležitosti, systémy a pohledy našich starých mudrců, proto zůstaly neprozkoumány.

Nuže, vaši předkové vyložili, že starší i novější spisy, vykládající Talmud, byly z Talmudu zchytralými a mazanými komentátory vytěženy klamným způsobem.

Spíše než z výše stojícího jádra a ducha pravé židovské víry, těžili totiž z jejího pláště a obalu – z výkladů, z debat, otázek a řešení dávno zapomenutých obětních a stravovacích příkazů. Zmínění licoměrní „učitelé lidu“, kteří se označovali jako „rabíni“, prohlásili vaše předky za kacíře. Byli jimi pomlouváni, pronásledováni a osočováni. Tito pokrytci se dokonce odvážili podněcovat proti nim lid z kazatelny, přičemž záminkou bylo, že nauky a principy této „sektý“, jak je označili, byly křesťanského, či velmi podobného směřování. Zfanatizovali své posluchače a dokonce se objevily i pamflety, obsahující bezostyšná a smyšlená obvinění, která se bleskově rozšířila po větší části Evropy. Pronásledování a osočování licoměrníky, pokrytci a fanatiky, snažili tito „kacíři a šabatíáni“ popsanou nevraživost s ušlechtilou odevzdaností, aniž by se obrátili na úřady, které měly zajišťovat jejich ochranu. Je ovšem podivuhodné, že i nejfanatichťější odpůrci těchto kacířů jim museli přiznat vysokou inteligenci, bezúhonný způsob života, nejpřísnější morálku, poctivost a vlastnost dobročinnosti. Zkrátka všechny ctnosti, o které by měl občan pečovat.

Pronásledování, snažili tuto nevraživost se zbožnou a ušlechtilou odevzdaností. Jejich jediným cílem totiž bylo zkoumání principů a vznešeného smyslu Zjeveného náboženství, jakož i v budoucnosti skrytého osudu našeho národa. Náležitěho uznání své skvělé talmudické učenosti se rádi vzdali, neboť hledali duši náboženství. Své teologické studium zahájili ve stopách Bible a mnoha starých teologických děl a spisů, které vešly ve známost pod obecně opovrhovaným názvem kabala. Doktríny Tajného učení stavěli výše, než mrtvý rituál, přičemž se neustále snažili oživit jejich náhle objeveného ducha.

Učili, že *člověk, jenž je Boží podobou a Božím mistrovským dílem, se jednou vrátí do dokonalého stavu, ve kterém se nacházel, když vyšel z ruky Stvořitele. Bude osvobozen od všeho, co láme tělo, ducha a srdce. Prostý nepravosti a hříchů, bude nevinný, jako tomu bylo před Pádem*. Přibližně taková byla jejich snaha. Právě takto poznali Boha a poznávání Boha bylo cílem jejich studia. Za další: Jelikož Bůh působí nepřímo, je nutné, aby jakožto zástupce nejvyššího Pána působil vyvolený a pomazaný Mesiáš. Podle kabalistických představ se člověk může stát nástrojem Prozřetelnosti. Skrze člověka pak může Prozřetelnost působit. Jakmile je dotýčný k tomuto úkolu povolán, pak může i nepatrně vyhlížející skutek, který vykoná, nabýt velké důležitosti. Tito očerňovaní počestní lidé se proto skrze etický a mravní život snažili rozvinout schopnost přivést svět k výše popsanému velkému a vysokému cíli. Na své zneuznání pohlédli radostně, jako na příležitost přinést na oltář své víry pro svůj vysoký Účel oběť. Tuto oběť s pokorou a odevzdaností skutečně předložili.

Uplynula doba více než jednoho roku a opět mi bylo důrazně připomenuto, že vetšý a slabý člověk neví, co přinese následující den. Mé šedesáté druhé narozeniny jsou již za námi, ale nesly se v duchu jen mírné radosti. Dva měsíce před narozeninami prodělala má sestra závažnou operaci a osm dní na to odcestoval můj bratr Moritz. Je možné, že se již nikdy nevrátí. Tyto dvě události nedovolily mé beztak již sklíčené mysli radovat se. Síly mé trpící sestry každým dnem ubývalo. Předzvěst blízkého a úplného zvratu na mne v posledních týdnech působila sklíčujícím dojmem. Proti sklíčenosti jsem bojoval a opakoval si: „Tvá práce tady dole ještě není hotova. Než začneš své působení pokládat za dokončené, je třeba ještě vyřešit mnoho záležitostí“. Přesto se u mne však bezděčně objevuje nutkání myslet na chvíli, kdy vás budu muset opustit, moji milovaní! Je dokonce možné, že k tomu dojde náhle, či že budu odvolán skrze duševní a tělesný stav, který mi neumožní sdělit vám má poslední přání. Proč bych měl vaši blízkost opustit bez příležitosti říci „sbohem“? Měl bych snad odejít bez vřelého rozloučení, které je běžné i před odchodem na kratší dobu? Jelikož takto rád činím před každým rozloučením, mé poslední rozloučení nebude jiné.

Nyní pronesu tvrzení, jehož obsahem jsem si zcela jist, dalo by se dokonce říci že s jistotou matematickou, díky které nemusím pochybovat: Existuje věčný Bůh a člověk je jeho obrazem. Tento obraz, čili člověk, do záhuby a rozkladu upadnout nemůže. Až budete číst tyto řádky, mnozí z vás k mému zármutku zřejmě se skeptickými myšlenkami, shledám, že má očekávání již byla naplněna. Zvím a poznám, že božský Stvořitel neobdařil člověka duchem a srdcem proto, aby jej až do konce nechal žít jako nešťastného, ba dokonce ještě nešťastnějšího, než jak je tomu u obyčejných zvířat. Je skutečně jedinou výhodou člověka nad zvířetem, že může vzdělávat svého ducha, aby pečoval o tuto zemi a skrze vynálezy ji tak měnil v ráj, nucen zemi po krátké životní pouti opustit, bez naděje na další existenci? Je snad dílem náhody, že ti nejušlechtilejší a nejlepší lidé se musí bez jakékoli viny plni žalu a starostí pár let vléci po této zemské hroudě, aby s koncem tohoto života upadli do nicoty? Jakýsi vnitřní hlas, jestliže jej tedy násilně nezadusíme, nám říká: Po tomto životě bude život další. Jak bude tohoto čistě duchovního života dosaženo? To nevíme. Způsobilost k věčnému životu je totiž víra v posmrtný život samotná.

Mé milované děti, držte se této požehnané víry pevně! Bez ní budete vždy nešťastní, s ní však nebudete nešťastní nikdy. Za tuto radostnou víru vašich otců se nestyďte! Říkejte s hrdostí: „Cítíme v sobě zárodek věčného života!“ Bude-li vám někdo chtít tuto víru, zdroj mého pevného přesvědčení, vzít, oloupí vás o největší dobro a rozhodně není vaším přítelem. Takový člověk jistě není osobou, která s důvěrou upírá svůj pohled na budoucí bytí. Nejdříve se proto musí vážně snažit o zlepšení svého života pozemského a také pociťovat trpký smutek. Vůle žít výše

popsaným způsobem mnoha lidem chybí. Je pro ně totiž pohodlnější obestřít svou minulost i budoucnost závojem. (konec textu)

Bulvární charakter badatelského diskurzu

Citované pasáže jsou látkami apologetického charakteru a součástí obhajoby je také krátká prezentace učení pražského frankismu. Apologie pravděpodobně reaguje na protifrankistické dílo pražského dajana rabi El'azara Flekelese s názvem „*Ahavat David*“.³¹ Prezentované učení můžeme shrnout do několika bodů: 1. *Člověk, je Božím obrazem a disponuje nesmrtelnou duší.* 2. *Rituál judaismu je mrtvý – pravou hodnotou judaismu je jeho mystická tradice.* 3. *Člověk se může stát Mesiášem, jenž tento svět skrze vědecký pokrok a mravní jednání pozvedne k Bohu.* Jak již bylo řečeno, svou reflexi závěti Gottlieba Wehleho publikoval Gershom Scholem roku 1948 ve sborníku „*Miscellanies*“, vydávaného Jewish Historical Society of England, pod názvem „*Šabatiánská závěť z New Yorku*“. Ve svém článku G. Scholem tuto poslední vůli hodnotí jako hrdou deklaraci příslušnosti k šabatiánské sektě a k jejímu učení. Zmiňovaný Scholemův článek, který straní dobovému normativnímu judaismu, vnímám jako problematický text, který, ačkoli není bez díličního přínosu, naše povědomí o pražském frankismu spíše zatemňuje. Gottlieb Wehle ve své závěti prezentuje historii své rodiny, která částečně šabatiánská patrně skutečně byla, v učení, které zde předkládá, ovšem žádné explicitní stopy šabatianismu nenajdeme. Doktrinální část Wehleho závěti předkládá pouze abstrakt učení knihy *Zohar*, zejména podzních dodatků této knihy, které známe jako „*Tikunej Zohar*“ a „*Raja Mehemna*“. Ve zmiňovaných dílech lze pak najít i představu, dle které určí dobu příchodu Mesiáše především lidské konání. Mesianismus knihy *Zohar*, čili fundament v závěti prezentovaného učení, je konceptem, jenž zasahuje do všech dimenzí skutečnosti a zároveň ji transcenduje. Vedle sebe samé přisuzuje kniha *Zohar* mesiánskou roli také zoharické aramejštině, rabi Šim'ono-vi bar Jochajovi a také Odvrácené straně³² Závět G. Wehleho tedy nepředkládá nic radikálně nového. Tématika je pouze nahlížena optikou moderního člověka a nástrojem nápravy světa se tak vedle etického jednání stává i vědeckotechnický pokrok. Ověněním textu názvem „*Šabatiánská závěť*“ G. Scholem senzacechtivým způsobem probouzí vyhocenou atmosféru šabatiánské kontroverze kolem rabi J. Eybeschütze a pozdějšího pražského frankistického kruhu. Myšlenky textu

³¹ FLEKELES, El'azar. *Ahavat David* [online]. Praha, 1800 [cit. 2018-12-20]. Dostupné z: <http://hebrewbooks.org/6144>.

³² Pro více informací viz KOHOUT, Ivan. Mesiášské modely knihy Zohar. In: VOJTÍŠEK, Zdeněk. *Apokalypsa nebo transformace?: Mileniální koncepce v minulosti i současnosti*. Praha: Dingir, 2014, s. 141-164. ISBN 978-80-86779-39-3.

následně ustupují do pozadí. V tomto ohledu nese článek G. Scholema bulvární rysy, které podřívají jeho kritickou hodnotu. Popsaný jev má ovšem hlubší kořeny a lze jej dohledat již v díle P. Beera, prvního badatele o frankismu, na kterého G. Scholem po této stránce navazuje. Rozpad frankistického hnutí vylíčil P. Beer tímto bulvárním jazykem: *Společně s hercem zmizela i jevištní dekorace, přičemž nápo- věda a figuranti se schovali za kulisami. Třebaže v malém, je však tato komedie stále ještě uváděna. Frankovi stoupenci a jejich potomci dosud zcela nevymřeli.*³³

Další směřování projektu

Bulvární charakter dostupné vědecké literatury vnímám jako překážku, která nám nedovoluje vykreslit přesnější obrázek duchovního života pražských frankistických rodin. Bádání v tomto směru je proto třeba výrazně korigovat a především založit na poznacích získaných četbou frankistických doktrinálních textů. Důležitým kro- kem, který měl být vykonán, je odlišení šabatianismu a pražského frankismu. Mezi šabatianismem a pražským frankismem je určitá návaznost, především v osobě Evy Frankové, dcery Jáko- ba Franka, který sám sebe prohlásil za pokračovatele Šab- taje Cviho. Podstata těchto hnutí je však odlišná. Šabatianismus je antinomickou interpretací židovských mystických textů, kdežto pražský frankismus je třeba vní- mat jako synkretické a asimilační hnutí na pomezí judaismu a křesťanství. Rozvoj pražského frankismu je především výrazem touhy opustit pražské gheto, jehož atmosféru popisuje Moses Porges jako velmi tíživou a nesvobodnou.³⁴ Život praž- ských frankistů, který nepostrádá určité romantické rysy, bychom měli chápat jako snahu o ustanovení nonkonformního náboženského systému, který podtrhne aris- tokratický charakter těchto rodin a svou blízkostí ke křesťanství jim usnadní zařa- zení do většinové společnosti. Prezentovaný projekt se nyní zaměří na pražskou frankistickou literaturu a vedle překladů těchto děl poskytne jejich teologickou a religionistickou analýzu. Při překladové práci nebudeme pro výše uvedené důvo- dy záměrně šířeji reflektovat literaturu sekundární, čímž zajistíme tvůrčí nezávis- lost projektu. S korpusem budeme nakládat jako s literárním odkazem svébytného náboženského směru, který ve velké míře čerpá ze zoharické mystiky. Koncepty pražského frankismu systematicky sepišeme a uspořádáme, aby na výsledky pro- jektu mohli později navázat další badatelé. Jádrem analýzy religionistické se stane užití metod pro zkoumání nově se formujících náboženských komunit. Frankismus bude hodnocen jako nové náboženské hnutí, které z důvodu prudké reakce okolí nemohlo vstoupit do fáze normalizace a smíření s dominantními náboženskými

³³ Viz BEER, Peter. *Geschichte, Lehren und Meinungen. Zweiter Band.* s. 340.

³⁴ STEIN, L. Mitteilung über die Frankistensekte. s. 155n.

směry.³⁵ Hlavním cílem prezentovaného projektu depolitizace studia židovské mystiky. Výsledná monografie proto upozorní na momenty průniku současného vědeckého diskurzu s protifrankistickou literaturou 18. až 19. století.

³⁵ Jde o proces tzv. „denominalizace“. Pro více podrobností viz VOJTÍŠEK, Zdeněk. *Pastorační poradenství v oblasti sekt a sektářství*. s. 60-85.

FRANKISMUS JAKO NOVÉ NÁBOŽENSKÉ HNUTÍ V KONFLIKTU¹

MAREK VINKLÁT

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

Frankism as a New Religious Movement in Conflict

Abstract: In a preliminary study the author defines the already-religious community of Jacob Frank as the new religious movement with the help of relevant academic literature. This step was taken primarily because the often used term “sect” is not sufficient for current research. The author presents several key elements identifying new religious movements and explains them using an example of Frankism. For this purpose, translations of historical documents and testimonies are used. The second half of the study focuses on religious violence committed on the community and also within the community. Potential violent conflict with the surrounding society, very typical for some of the modern new religious movements, is also taken into consideration.

Keywords: frankism; new religious movements; violence; sects; cults

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2019, Vol. 90, No. 1: p. 22 – 32.

Východiska a záměry

O frankismu se na několika místech tehdejší i moderní literatury hovoří jako o sektě. Tak činí již Peter Beer ve druhém svazku svého historiografického díla z roku 1823.² Podobně i Isaak Markus Jost v *Geschichte der Israeliten*.³ Heinrich Graetz popisuje frankismus jako „podivnou sektu“⁴ a Fritz Mauthner pak jako „sektu vojensky organizovanou“.⁵ V polovině 20. století popisuje frankismus jako sektu také Gershom Scholem.⁶ Samozřejmě můžeme předpokládat, že tehdy nemusel mít pojem sekta natolik negativní konotace jako v 60. a 70. letech 20. století.⁷

¹ Studie vznikala za podpory vnitrouniverzitní soutěže UK PRIMUS v rámci projektu „Depolitizace studia židovské mystiky: teologická reflexe literatury pražských frankistů“ (PRIMUS/17/HUM/34, hlavní řešitel: ThDr. Ivan Kohout, Th.D.).

² Např. BEER, Peter. *Geschichte, Lehren und Meinungen aller bestandenenen und noch bestehenden religiösen Sekten der Juden und der Geheimelehre oder Cabbalah*. Brno 1823, s. 309-310 a 340-343.

³ JOST, Isaak Markus. *Geschichte des Judenthums und seiner Secten*, vol. III, Leipzig: Dörfling und Franke, s. 184.

⁴ GRAETZ, Heinrich. *Volkstümliche Geschichte der Juden*, vol. III. Leipzig: Oskar Leiner, s. 455.

⁵ MAUTHNER, Fritz. *Erinnerungen: Prager Jugendjahre*. Mnichov: Georg Müller, 1918, s. 111.

⁶ SCHOLEM, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books, s. 304 a 320.

⁷ VOJTÍŠEK, Z. *Pastorační poradenství v oblasti sekt a sektářství*. Brno: L. Marek, 2005, s. 43.

Z kontextu uvedených pasáží však jisté antipatie jejich autorů k frankismu bezesporu vyplývají. Je to právě z důvodu, že pojem „sekta“ slouží k vyjádření vztahu jednotlivce (pozorovatele, autora) či skupiny (majoritní náboženské tradice) k nově vznikajícímu náboženství či náboženské menšině. Pro tuto svoji funkci odolal pojem „sekta“ změnám, kterými si naše společnost za posledních sto let prošla.⁸ Přesto nás však může překvapit, že se tato terminologie vyskytuje průběžně i v díle současného badatele Pawła Maciejka.⁹

Abychom splnili nároky, které jsou kladeny na současné kritické a nezaujaté bádání, budeme se záměrně vyhýbat pojmu „sekta“ a nahradíme jej již v religionistice ustáleným pojmem „nové náboženské hnutí.“ Čtenáře však na tomto místě může právem zarazit skutečnost, že na již dávno zaniklé náboženské hnutí uplatňujeme také označení „nové“. Avšak podobně jako drtivá většina náboženství,¹⁰ byl i frankismus svého času novým náboženským hnutím - a to střední Evropy 18. a 19. století.¹¹ Účelem této studie je vyhledat a rozpoznat ve frankismu znaky nového náboženského hnutí a v budoucnu tak s frankismem moci podle této definice i pracovat a např. v jeho dějinách rozkrýt jednotlivá stádia v procesu směřujícímu k denominalizaci.¹² Z těchto důvodů chci ještě v této studii upozornit na násilnosti, kterým byla tato komunita vystavena, které páchala ve svých řadách a o možném budoucím konfliktu, na který se skupina mohla připravovat.

Po celou dobu studia frankismu se opírám o odbornou činnost Zdeňka Vojtíška, předního českého odborníka na téma nových náboženských hnutí a náboženského násilí a vedoucího katedry religionistiky na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy. Jelikož pro potřeby předkládané studie čerpám také z dobových svědectví odpadlíků od frankismu a z textů tehdejších ne příliš nestranných badatelů, nemůžeme studii chápat jako vyčerpávající a konečnou. Pro další zkoumání tohoto hnutí je zapotřebí prozkoumat jeho vlastní náboženské představy, které jsou ukryty v dochovaných rukopisech a roztroušených ve vědecké i krásné literatuře. Zmíněné rukopisy jsou nám k dispozici a budou podléhat dalšímu bádání a překladům. Ucelenější pohled na frankistické hnutí se tak jistě naskytne v nej

⁸ VOJTÍŠEK. *Pastorační poradenství*, s. 44.

⁹ MACIEJKO, Paweł. *The Mixed Multitude: Jacob Frank and the Frankist Movement, 1755-1816*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011.

¹⁰ Předpokládá se, že takřka všechna náboženství vznikala jako nová náboženská hnutí (ZABLOCKI, B. *The Birth and Death of New Religious Movements*).

¹¹ Jako s novými náboženskými hnutími se pracuje např. s novokřtenci, starověrci nebo se shakery (VOJTÍŠEK, Zdeněk. *Nová náboženství a násilí*. Praha: Karolinum, 2017).

¹² Procesu denominalizace se podrobně věnuje VOJTÍŠEK, Zdeněk. *Nová náboženská hnutí a kolektivní násilí*. Brno: L. Marek, 2009, s. 326-363.

bližší budoucnosti. Proto jsou následující řádky spíše studií předběžnou, která se snaží ohledat východiska dalšího studia.

Frankismus jako nové náboženské hnutí

Charismatická autorita je pro nová náboženská hnutí jeden z životně důležitých znaků. V případě frankismu v ní přirozeně spatřujeme postavu Jáкова Franka (1726-1791) a později i jeho dceru Evu Frankovou (1754-1816), která dle dobových svědectví požívala větší úcty, než její dva bratři Roch a Josef. Takovému vůdci jsou v nových náboženských hnutích přisuzována tzv. charismata - mimořádné kvality a nadpřirozené schopnosti. Řadoví stoupenci pak svou příslušností k hnutí a důvěrou v autoritu mohou pociťovat vlastní výjimečnost a participovat tak na zmíněných charismatech.¹³ Fritz Mauthner pojednává o posílení Frankovy autority během jeho pobytu ve vězení a dokonce o údajných zázracích: „Frank byl zavřený třináct let, zpočátku v řetězech, a bylo s ním těžce zacházeno. Pokus o útěk se nezdařil. I jeho stoupenci na tom byli zle. Ale jejich úcta k němu se zřejmě ještě prohloubila. Řetězy a mučení byly novým důkazem toho, že je mesiáš. Ve své pevnosti, na poutním místě v Čenstochové, učinil zázrak: uzdravil nemocného a vzkřísil mrtvého.”¹⁴

Jak popisuje Peter Beer, Frank se ke konci svého života od běžných věřících zcela izoloval a i tím posílil svou výjimečnost: „Přiblížit se k Frankovi nebylo možné. Zahlédnout jej mohli jedině v okně či v kočáru, kterým se každého dne ve čtyři hodiny vydával vykonat pobožnost. (...) U vchodu do domu měl vždy dva gardisty a dva gardisté s obnaženými šavlemi také stáli u dveří jeho pokoje. Přístup k němu měl pouze lékař, a sice když byl Frank nemocný. Všichni jeho poddaní mu prokazovali téměř božskou úctu.”¹⁵

Okázalost a citová vypjatost Frankova pohřbu popsaného také v díle Petera Beera rovněž dokazuje velkou závislost komunity na svém představiteli.¹⁶ O následném posmrtném uctívání Jáкова Franka hovoří Wolf Lippmann Hamburger ve svém svědectví, které podal na základě zpráv pražského rodáka Mošeho Porgese a jeho dvou souputníků, s nimiž utekl ze sídla Evy Frankové: „Jákoba Franka, jenž zemřel již před nějakou dobou, považovali za Boha. Mají jistou místnost, kde se nachází postel, červená sametová pokrývka a jedny kalhoty. Kdo do místnosti vstoupí, musí se vrhnout na zem a Jáкова Franka uctívat. Takto činili všichni Pražané, kteří

¹³ VOJTÍŠEK. *Nová náboženská hnutí a kolektivní násilí*, s. 38-39.

¹⁴ MAUTHNER. *Erinnerungen*, s. 302. Přel. Adam Baudiš.

¹⁵ BEER. *Geschichte, Lehren und Meinungen*, s. 325. Přel. Kamila Kohoutová.

¹⁶ BEER. *Geschichte, Lehren und Meinungen*, s. 328-329. Přel. Adam Baudiš.

se v Offenbachu zdržovali. Pokoj byl také vykuřován.¹⁷ Zmíněný pokoj se objevuje také přímo v pamětech Mošeho Porgese: „Vedle jídelny byla Svatá místnost, kde se stále ještě nacházela postel a oblečení svatého Otce (tak byl označován Jákob Frank, otec Geviry a jejích bratrů). V této místnosti byla tma a okna byla zatažená. Zde se lidé modlili. Horoucí modlitby byly pronášeny v pokleku před postelí. Vstup byl povolen po celý den.“¹⁸

Vysněné setkání s Frankovou dcerou a nástupkyní, tehdy čtyřiačtyřicetiletou Evou Frankovou, popisuje Moše Porges velmi emotivně: „Jak jsem byl pohnutý a jak mi bušilo srdce! (...) Pohlédnout Geviře do tváře jsem se neodvážil. Poklekl jsem, jak mi bylo přikázáno, a políbil jsem jí nohu. (...) Dojem, který na mne Gevira učinila, byl vznešený a příznivý. Měla líbezný obličej, který vyzařoval dobrotu, laskavost a shovívavost. Její oči, toť svaté nadšení! Přes pokročilý věk byla líbezného vzezření. Měla půvabné ruce a nohy. Jak jsem se později dozvěděl, našel jsem u ní milost. (...) Nabídla mi ruku k polibku a propustila mne. Při odchodu jsem plakal. Bylo mi devatenáct let a tuto vznešenou paní jsem uctíval a miloval.“¹⁹ Bez následovníků, žáků a dalších věřících by tak postava vůdčí autority logicky pozbyla na významu. Právě společenství jednotlivců nového náboženského hnutí tvoří spleťtí tou sít vztahů a motivací, v níž se vývoj nového náboženského hnutí uskutečňuje.

Nadšení konvertitů z nově objevených náboženských představ a názorů, z nových vztahů ve skupině a odpovědí na dříve zakoušené problémy, je zřejmým příznakem nových náboženských hnutí a jde ruku v ruce s osobním nasazením při práci pro skupinu.²⁰ Moše Porges popsal, že během ztráty své víry na dvoře Evy Frankové došel k přesvědčení, že právě „Mladí lidé byli zneužívání skrze jejich nadšenectví.“²¹ Sám však na počátku své cesty mohl podobné nadšení pocítit: „Všemi opuštěný, stál jsem v lesnaté krajině. Plakal jsem. Offenbach, cíl nastoupené cesty, mi však byl útěchou. Nejsou snad útrapy a zneuctění, ve kterých jsem měl takto obstát, zkouškou mé víry v nové učení? Od našich jsem dostal ve zlatě a stříbře šedesát guldenů. V menších mincích jsem pak měl ještě asi tři guldeny. Zde jsem

¹⁷ BACK, Samuel. Aufgefundene Aktenstücke zur Heschichte der Frankisten in Offenbach. *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*. 1877, 26(4,5), s. 232. Z němčiny přel. Ivan Kohout.

¹⁸ *Paměti Mošeho Porgese*. Z němčiny přel. Ivan Kohout s pomocí tří elektronických zdrojů: 1) Di Zikhroynes fun Moses Porges /Die Geschichte meines Grossonkels und meines Grossvaters. *Leo Baeck Institute* [online]. [cit. 2018-11-02]. Dostupné z: <http://www.lbi.org/digibaeck/results/?qtype=pid&term=499175>. 2) Salomon Benedikt Goldschmidt Family Collection. *Leo Baeck Institute* [online]. [cit. 2018-11-02]. Dostupné z: <https://archive.org/stream/salbgoldschmidtb002f004>. 3) Memoirs of Moses Porges: (from the original Gothic German handwritten document, in possession of the Leo Baeck Institute, New York). *Leo Baeck Institute* [online]. [cit. 2018-11-03]. Dostupné z: <http://www.lbi.org/digibaeck/results/?qtype=pid&term=5908897>.

¹⁹ *Paměti Mošeho Porgese*, přel. Ivan Kohout.

²⁰ VOJTÍŠEK, Z. *Nová náboženská hnutí a kolektivní násilí*, s. 41.

²¹ *Paměti Mošeho Porgese*, přel. Ivan Kohout.

v horlivosti učinil přísahu. I kdybych měl hladovět či žebrat, s těmito třemi guldeny do Offenbachu vystačím. Zmíněných šedesát guldenů přinesu božské Paní jako oběť. Kupředu jsem vyrazil odvážně a rozhodně.”²²

Touha patřit do komunity věřících je další charakteristikou nově vznikajících náboženských hnutí. Společenství se často považuje za novou rodinu, zatímco původní vztahy mimo společenství se věřícím mohou zcela vytratit.²³ Nastavování rodinných vztahů sleduje Moše Porges již od počátku vstupu na dvůr Evy Frankové: „Otevřel mi a uvítal mne mladý muž v tureckém oděvu. Objal mne, políbil, označil mne za bratra a řekl, že jsem byl očekáván.”²⁴ Od čerstvých příslušníků nového náboženského hnutí se očekává vysoká míra přizpůsobení.²⁵ Tito konvertité přijímají nové návyky, novou slovní zásobu a mravní hodnoty, jako je např. tělesná zdrženlivost popsaná u frankistů o několik stránek dále. Členové hnutí se mohou dokonce dle předepsaných norem oblékat. V komunitě frankistů bylo zvykem oblékat se exotickým až výstředním způsobem (vzpomeňme na muže oděného v tureckém oděvu zmíněného výše a dívky přestrojené za Amazonky níže). Bettina von Arnim popisuje v dopise Goethemu svůj dojem z návštěvy Offenbachu: „Mezi lidmi se tu prochází jakýsi mystický národ oděný v pestrobarevných, přenádherných šatech. Kmeti a muži s dlouhými vousy v purpuru a v zelených a žlutých talárech, polovinu roucha mají vždy odlišné barvy. Nádherní jinoši a chlapci ve zlatem lemovaných, těsně přiléhajících kabátcích, jednu nohavici zelenou, druhou pak žlutou nebo červenou.”²⁶

Na dobu před vstupem do komunity bývá pohlíženo negativně, zatímco na období po vstupu pozitivně. Stoupenec svým vstupem získává novou identitu, což může dokazovat i přijímání nových jmen a poslání v komunitě.²⁷ Je známým faktem, že frankisté během hromadného křtu v roce 1759 v polském Lvově přijímali nová jména.²⁸ Méně známé je ale pak svědectví Mošeho Porgese o přidělování jmen v Offenbachu (on samotný zde obdržel jméno Carl): „V létě 1798 přišli do Offenbachu tři synové Jonase Wehliho a s nimi také můj mladší bratr Juda Leopold. Wehliovi byli dobře vychovaní a vzdělaní mladí lidé. Jmenovali se Abraham,

²² Paměti Mošeho Porgese, přel. Ivan Kohout.

²³ VOJTÍŠEK, Z. *Nová náboženská hnutí a kolektivní násilí*, s. 40.

²⁴ Paměti Mošeho Porgese, přel. Ivan Kohout.

²⁵ VOJTÍŠEK, Z. *Nová náboženská hnutí a kolektivní násilí*, s. 40.

²⁶ ARNIM, Bettina von. *Tagebuch zu Goethe's Briefwechsel mit einem Kinde*. Berlin: Ferdinand Dümmler, 1835, s. 126. Přel. Kamila Kohoutová.

²⁷ VOJTÍŠEK, Z. *Nová náboženská hnutí a kolektivní násilí*, s. 41.

²⁸ Sám Jákob Frank tehdy přijal jméno Josef. MAUTHNER. *Erinnerungen*, s. 302. Přel. Adam Baudiš.

Jontef a Ekiba. Nyní obdrželi jména Joseph, Ludwig a Max. Můj mladší bratr obdržel jméno Carl Mladší.”²⁹

Mladá náboženská hnutí ve svých členech pěstují z počátku velmi jednoduché až binární vidění světa. Tento protestní světonázor je založen na nezpochybnitelných základních pravdách, které jsou podle Zdeňka Vojtíška předkládány a vyjadřovány „co nejjasněji a nejúderněji.“³⁰ Kritika a nepochopení těchto pravd ze strany členů i většinové společnosti mohou být vnímány jako nepřátelství. Hnutí má proto potřebu přesně vymezovat hranice mezi okolním světem a společenstvím svých věřících.³¹ Wolfgang Wessely poskytuje ve svém článku z roku 1845 kázání z pera představitele frankistické obce v Praze Löwa Enocha Hönig von Hönigsberga, jehož rétorika výše zmíněná tvrzení dokládá.³² Podle tohoto textu se frankisté vnímají jako semknuté uskupení vydělené z většinové společnosti: „Také bylo řečeno, že se musíme oddělit od veškerého světa. (...) Chceme uprchnout před současnými poměry. (...) Avšak jak moc musíme poděkovat Bohu za to, že nás nemnoho vykoupil ze zástupu a z pratemnoty, která způsobuje mísení s nečistými. Že ono vydělení učinil takovým způsobem, že nás vypudili sami od sebe a vypověděli do úzkého kruhu - k naší věčné spáse.”

Kázání také mluví o frankistech jako o držitelích pravé náboženské tradice s výjimečným vztahem k Bohu: „Nám přísluší, více jak všem Izraelcům, vychvalovati Pána. (...) Jsme to my, kdo s pomocí Boží dospěli k pevné a jasné víře, kdo vlastní to pravé náboženství. (...) Nám přísluší vychvalovati Pána. Více, jak kdokoliv jiný můžeme Boha nazývati všemocným a strašlivým. Neboť na nás se ukazuje jeho všemocnost a strašlivý majestát více, než kdekoliv jinde.” Ač jsou frankisté popisováni jako vyvolení, vnímáme v Hönigsbergově kázání pocit ohrožení a nepřátelství ze strany okolního světa: „Vprostřed odporu a nepřátelství nás zachoval a pevně sjednotil. (...) Kdyby k nám celý svět nepřistupoval s takovým opovržením, mnoho hořkosti by nám bylo ušetřeno. (...) Bůh nás v tomto čase vyvolil, jako jednou Izrael mezi národy, a obklopené a obklíčené světem nás nad ně vysoko a vznešeně vyvýší. (...) O kolik krásnější a výjimečnější je naše spojení, spojení věřících, kterých je tak málo. Jaké nevyslovitelné překážky a těžkosti musíme překonávat. Jak se každého snaží naši nepřátelé oddělit ze svazku.” Napětí mezi novým náboženským hnutím a většinovou společností popsané výše, je podle Zdeňka Vojtíška

²⁹ *Paměti Mošeho Porgese*, přel. Ivan Kohout.

³⁰ VOJTÍŠEK, . *Nová náboženská hnutí a kolektivní násilí*, s. 39.

³¹ VOJTÍŠEK. *Nová náboženská hnutí a kolektivní násilí*, s. 41.

³² WESSELY, Wolfgang. Aus den Briefen eines Sabbatianers: Mitgetheilt von einem israelitischen Religionslehrer. *Zeitschrift für die historische Theologie: in Verbindung mit der von C. F. Illgen begründete historisch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig*. Leipzig: T. O. Weigel, 1845, 15(3), 136-152. Přel. Marek Vinklát. Kázání cituje také MACIEJKO. *The Mixed Multitude*, s. 252.

způsobené novostí, protestní povahou náboženského učení skupiny a dalšími zmíněnými vlastnostmi. Pokud selže proces denominalizace, může tato tenze přerůst díky nejrůznějším okolnostem v otevřený konflikt.³³

Frankismus v konfliktu

V následující části studie se zaměříme na nábožensky ospravedlňované násilí konané většinovou společností na komunitě frankistů, o násilí a trestech uvnitř komunity a konečně také na potenciální konflikt, na který se mohl dvůr Evy Frankové v Offenbachu připravovat. O tom svědčí nejrůznější skutečnosti, jimiž se chci zabývat nakonec.

Od svých počátků čelí náboženské hnutí Jákoeba Franka pronásledování, žalobám a výpadům ze strany představitelů většinových denominací a okolní společnosti. Takové reakce na pobuřující učení, jeho konkurenceschopnost a popularitu přivedla frankisty k útěkům ze své domoviny a nakonec také ke hledání spojenců uvnitř katolické církve a v hromadném křtu.³⁴ Výrazným a konkrétním případem kolektivního nábožensky motivovaného násilí je událost, během níž zaútočila skupina pražských Židů na pohřební průvod zesnulého frankisty. Celý incident popisuje již zmíněný Löw Enoch Hönig von Hönigsberg v dokumentu ze dne 9. listopadu 1800 adresovaném policejnímu komisaři.³⁵ Podle zápisu byl nebožtík bit a vysmíván. Jeho syn, který zřejmě ani nebyl frankistou, byl pak davem přinucen nad hrobem děkovat Bohu za smrt svého otce a bylo mu zakázáno dodržovat dny truchlení a recitovat za zesnulého Kadiš. Toto počínání označuje Hönigsberg za ukrutnost a šílenou pomstu.³⁶ A právě z podobných epizod sestává tlak okolní společnosti na nové náboženské hnutí, který může ohrozit zdárný postup hnutí procesem denominalizace. Nemožnost či neschopnost nového náboženství stát se ve společnosti etablovaným a uznávaným hnutím, může mít za následek jeho postupný zánik, který však může být doprovázen násilnou srážkou s okolním světem.³⁷ Agrese hnutí však může být směřována i dovnitř komunity.

Existuje mnoho dokladů o fyzickém i psychickém násilí páchaném na členech nejrůznějších náboženských hnutí. Může se jednat o přísné tresty za přestoupení předepsaných pravidel, zastrasování, vytváření závislostí, omezování osobní svo-

³³ VOJTÍŠEK. *Nová náboženská hnutí a kolektivní násilí*, s. 41-44.

³⁴ Počátky persekucí hnutí jsou popsány např. v MACIEJKO, Paweł. *The Mixed Multitude*, s. 39.

³⁵ Jeho německý text je publikován v SCHOLEM, Gershom. A Frankist document from Prague. In: LIEBERMAN, Saul (ed.). *Salo Wittmayer Baron Jubilee Volume, on the Occasion of His Eightieth Birthday*. Vol. I-II. Jerusalem: American Academy for Jewish Research, 1974. s. 790-814.

³⁶ SCHOLEM. A Frankist document from Prague, s. 796.

³⁷ VOJTÍŠEK. *Nová náboženská hnutí a kolektivní násilí*, s. 353-354 a 383.

body, sexuální zneužívání věřících nebo dokonce zabití.³⁸ Podobně jako v případě americké komunity Svatyně lidu v Jonestownu 70. let 20. století,³⁹ bylo příslušníkům společenství v Offenbachu bráněno v útěku ozbrojenou stráží. Moše Porges, jeho bratr a další přítel mohli svůj útěk uskutečnit právě proto, že měli sami stát na stráži: „Útěk jsme se rozhodli vykonat přes zahradu a určili jsme si čtvrtou hodinu ranní. Takto jsme se rozhodli proto, že jeden Polák, který patřil k obci, byl nedávno chycen a potrestán. Jelikož jsme dříve drživali hlídky, věděl jsem, jak zařídit, aby chom já a Hofsinger mohli hlídku držet i tentokrát.“⁴⁰ Stráže byly zřízeny i uvnitř Isenburgského zámku, hlavního sídla komunity: „Před vstupem do jídelny byly se zbraní a s šavlí v ruce postaveny jako stráž dívky v oblečení Amazonek. Vybírány byly převážně dívky hezké a mladé.“⁴¹ Je otázkou, zda lze upřednostňování pěkných žen na pozice exoticky kostýmované stráže považovat za jakýsi předstupeň sexuálního zneužívání. Nezpochybnitelný případ tohoto jednání se nám však z Porgesova pobytu v Offenbašské komunitě přesto dochoval a pravděpodobně se jednalo o klíčovou událost, která jej přiměla utéct.

Z neznámých důvodů však Porges zneužil tři konvertitek dne 28. září 1800 ve svých pamětech nevyličil. O něm se zmiňují až Wolf Lippmann Hamburger a Beer Simon Ichenhäuser, tedy muži, kterým svůj pobyt v Offenbachu měl popsat Porges a jeho dva přátelé po útěku z komunity: „Vylíčili také, jak byly jednou u dětí Jáкова Franka o našem Dni smíření páchány ohavnosti. Drželi tehdy u dveří hlídku a vyslechli zde nejrůznější nepopsatelné hanebnosti. Dcera XY tehdy velmi plakala, poté však napsala do Prahy, jaké nesmírné štěstí jí potkalo. Vedle již popsaného viděli a slyšeli také mnohé další ohavnosti a hanebnosti.“⁴² Ichenhäuserova výpověď je pak velmi podobná: „Během našeho Dne smíření roku 560, tj. roku 1800, se Ruach dopustil zákonem zapovězených a lidem odporných věcí. Tři ženy, mezi kterými byla dcera XY, musely vykonat nejrůznější rituály a přípravy, předstoupit před něj a zůstat v jeho místnosti. Tři vyslychaní mladíci museli s tasenými šavlemi stát u dveří na stráži. Zde pak byly páchány nejrůznější neřesti a nepopsatelné zlé věci. Svě jednání Ruach omlouval tvrzením, že jednal dle prorockého sdělení, a sice proto, aby byli zachráněni před nepříznivým osudem těchto let. Dcera XY poté písemně sdělovala svému otci, jak je šťastná, že k tomu byla vybrána. Tři mladíci vylíčili i další pošetilosti a neřesti.“⁴³ Je důležité si povšimnout skutečnosti,

³⁸ VOJTÍŠEK. *Nová náboženská hnutí a kolektivní násilí*, s. 338-343 a 368-372.

³⁹ VOJTÍŠEK. *Nová náboženská hnutí a kolektivní násilí*, s. 83.

⁴⁰ *Paměti Mošeho Porgese*, přel. Ivan Kohout.

⁴¹ *Paměti Mošeho Porgese*, přel. Ivan Kohout.

⁴² BACK. *Aufgefundene Aktenstücke*, s. 235. Přel. Ivan Kohout.

⁴³ BACK. *Aufgefundene Aktenstücke*, s. 192. Přel. Ivan Kohout.

že popsané sexuální zneužití tří žen Rochem Frankem bylo ospravedlněno nábožensky. Zda bylo tak i skutečně motivováno, nemůžeme s jistotou nikdy určit.

Oproti tomu však byla po řadových věřících vyžadována sexuální zdrženlivost. Frederika Dembitz-Brandeis ve svých pamětech zmiňuje, že celibát byl u frankistů znakem zbožnosti.⁴⁴ Moše Porges pak vzpomíná, že myšlenky na opačné pohlaví byly v Offenbachu dokonce trestány: „Kontakt s opačným pohlavím nebyl vůbec žádný a vstupovat do manželství bylo přísně zakázáno. Jednoho dne bylo dokonce přikázáno, že kdo pocítí náklonnost k ženě, by si měl nechat dát deset ran holí. Zmíněné bití si nechali udělit skoro všichni mladí muži. Při této příležitosti musím poznamenat, že podobné vize byly dávány na známost téměř denně.“⁴⁵ Peter Beer zase zmiňuje, že věřící byli trestáni také za zneuznání vůdčí osobnosti Jákoeba Franka a za vyvolávání svárů a nepokojů v komunitě: „Všichni jeho poddaní mu prokazovali téměř božskou úctu. Kdo se v této věci dopustil pochybení, byl velmi tvrdě potrestán. Jeho poddaní tudíž žili nejen mezi sebou, ale i ve vztahu k ostatním, v nerušeném klidu a v přátelství. Nikdy nedávali záminku k hádce či sporu, aby na sebe tímto způsobem nepřivodili v vrchnosti stížnost.“⁴⁶ Beer Simon Ichenhäuser dokonce předkládá výpověď o věznění ve sklepení: „Bylo zde totiž několik lidí, kteří byli pro svou jedinou stížnost spoutáni a zanecháni ve sklepě. Každého dne byli bití a dostávali jen vodu a chléb. Jistě je tam stále ještě drží svázané.“⁴⁷ O násilných činech namířených dovnitř komunity a zcela nepochybně nábožensky vykládaných existuje tedy několik svědectví a dokladů.

Je evidentní, že offenbašská komunita nabyla postupem času určité moci a prostředků dostatečných pro udržení si nezávislosti a vlastních ozbrojených sil. Fritz Mauthner popisuje tento postupný proces následovně: „Malý Žid, který se postupně stal Turkem, katolíkem a ruským Řekem, a který teď ovládal neuznanou sektu, odkoupil od jednoho německého knížete, toho z Homburg-Birsteinu, jeho zámek v Offenbachu se suverénním právem vlastní soudní pravomoci a policie.“⁴⁸ Frankovo sídlo se tak mohlo roku 1787 stát novou základnou pro hnutí a pravděpodobně poskytovalo prostor pro rozvoj jakési vojenské síly s vlastní hierarchií: „Obklopil se vojenskou tělesnou stráží: chudí i bohatí Židé, kteří se stále hrnu-

⁴⁴ „Za projev zbožnosti bylo neženit se, ale očekávat mesiáše neobtěžkán pozemskými touhami. Teta Amalie obětovala tomuto přesvědčení štěstí svého mládí.“ Přel. Marek Vinklát z BRANDEIS, Frederika Dembitz. *Reminiscences of Frederika Dembitz Brandeis: Written for her son, Louis in 1880 to 1886*. Privately Printed, 1943, s. 8.

⁴⁵ *Paměti Mošeho Porgese*, přel. Ivan Kohout.

⁴⁶ BEER. *Geschichte, Lehren und Meinungen*, s. 325. Přel. Kamila Kohoutová.

⁴⁷ BACK. *Aufgefundene Aktenstücke*, s. 235. Přel. Ivan Kohout.

⁴⁸ MAUTHNER. *Erinnerungen*, s. 304. Přel. Adam Baudiš.

li, museli cvičit a poslouchat knížetem jmenované důstojníky.⁴⁹ Moše Porges ve svých pamětech zmiňuje národnost jednoho z nich a dokonce hovoří o utajování zbraní před francouzskou armádou: „Mladí lidé procházeli pod vedením polského šikovatele výcvikem. Když však do Offenbachu vtáhli Francouzi, byly všechny zbraně a šavle skryty.“⁵⁰ Podle Mauthnerových informací zde byla vojenská disciplína nejspíše součástí náboženského života: „Ale na zámku, kam se nikdo nepovolný neodvážil vkročit, vládou mystagogické obyčeje: nově příchozí jsou seznamováni s kabalistickými a nejspíše i alchymistickými tajemstvími a víra se tu připojuje k vojenské poslušnosti.“⁵¹

Mladí a nadšení lidé přicházející do Isenburgského zámku na své duchovní pouti za Evou Frankovou sloužili jako téměř nevycerpateľný zdroj financí, pracovní a vojenské síly. Mauthnerova zmínka o alchymii se nám může zdát jasnější ve světle sdělení Petera Beera: „Větší část jeho družiny, byly to asi tři až čtyři stovky lidí, s ním přebývala v jeho domě. V zahradách a ve sklepech se věnovali cvičení ve zbraních, jehož smysl není znám. Dále také naslouchali přednáškám o chemii, po kterých se pouštěli do chemických experimentů. Smysl těchto experimentů znám není a nejsou známy ani jejich výsledky.“⁵² Peter Beer tedy nejenže potvrzuje vojenský výcvik příslušníků komunity, ale také upřesňuje jejich zájem o alchymii jako zájem o chemii. Je velkou otázkou, co přesně bylo frankistům motivací proniknout do tajů této přírodní vědy. Zde si někteří mohou vzpomenout na další moderní nové náboženské hnutí jménem Óm Šinrikjó, které se svým zájmem o chemii tragicky proslavilo. Vlastnoručně vyráběnými chemikáliemi terorizovalo toto hnutí po několik let japonská města.⁵³ Je samozřejmě velkou výzvou spojovat bez jakýchkoliv dalších důkazů zájem offenbašských frankistů o chemii s přípravou na útok na okolní společnost. Chemické pokusy nemusely nutně vést k přípravě jedů nebo střelného prachu. Mohly být prováděny k výrobě neškodných látek pro vlastní potřebu či nemusely mít žádný konkrétní důvod.

Výhledy k odpovědím na otázky

Studie, která se právě nachýlila ke svému závěru nastínila více otázek, než odpovědí. Za dva výrazné body svého následného zájmu považuji především proces denominace, který se frankismu nepodařilo dokončit. V budoucnu bych se rád

⁴⁹ MAUTHNER. *Erinnerungen*, s. 303. Přel. Adam Baudiš.

⁵⁰ *Paměti Mošeho Porgese*, přel. Ivan Kohout.

⁵¹ MAUTHNER. *Erinnerungen*, s. 304. Přel. Adam Baudiš.

⁵² BEER. *Geschichte, Lehren und Meinungen*, s. 325. Přel. Kamila Kohoutová.

⁵³ VOJTÍŠEK. *Nová náboženství a násilí*, s. 212-215 nebo VOJTÍŠEK. *Nová náboženská hnutí a kolektivní násilí*, s. 138-148.

podrobně zaměřil na tuto problematiku, dohledal ve vývoji hnutí jednotlivá stádia, výzvy a překážky, které popisuje Zdeněk Vojtíšek.⁵⁴ Tímto chci vynést na světlo skutečnosti a události, které frankismu zabránily stát se etablovaným náboženstvím a které vedly k jeho postupnému rozpadu a zániku. Druhým bodem zájmu je odhalit v dalších pramenech, především v učení samotného hnutí, dostatečný počet indicií, které by nám pomohly odpovědět na otázku, zda frankisté skutečně připravovali či usilovali o násilný konflikt namířený proti většinové společnosti, který by podle svého učení vyložili jako konečný konflikt vedoucí k novému světovému řádu. Na posledních řádcích bych si však dovolil formulovat alespoň jeden stručný závěr. Zkoumání hnutí Jákoeba Franka optikou metod vypracovaných pro moderní nová náboženská hnutí a na nich pak dále precizovaných, mi přineslo nové pohledy a perspektivy, na nichž budu dále stavět. Chci proto povzbudit další badatele, aby se nebáli přistupovat ke krátce žijícím náboženským směrům minulosti jako k novým náboženským hnutím.

⁵⁴ VOJTÍŠEK. *Nová náboženská hnutí a kolektivní násilí*, s. 326-393

ŽIVOT V DOBĚ SOUDCŮ COBY IDEÁL DEUTERONOMISTY¹

ADAM BAUDIŠ

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY
adam.baudis@seznam.cz

Life in the Age of Judges as the Deuteronomist's Ideal

Abstract: While the Book of Judges seems to be highly influenced by real history at first glance, it is possible to say that it is very ahistorical, and it does not say much about the real life between the time of Moses and the age of kings. This paper shows the approach presented, for example, by Mario Liverani, who argues that while this is true, it is possible to view the Book of Judges as a document about the life, hierarchy, and of course the ideology of the Deuteronomist who lived in the Judean province in the era of the Achaemenid Empire. Through the comparison of what is written in the Book of Judges and what life was like during the Achaemenid Judea, we can see that it is highly probable that the Deuteronomist authors who edited the old stories about the judges of Israel actually based the background for them in their own period, which means they could fill the time gap between the Torah and the period of kings and also very easily present their ideology to their readers.

Keywords: Achaemenid Empire; Book of Judges; deuteronomistic literature; Old Testament; textual criticism

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2019, Vol. 90, No. 1: p. 33 – 40.

Společnost v době soudců

Na pozadí příběhů, jež popisuje kniha Soudců, se nám, alespoň částečně, vyjevuje určitý obraz toho, jakým způsobem měla v této době fungovat společnost na území starověkého Izraele. Podíváme-li se na strukturu společenského zřízení, respektive na její vůdčí role, zjistíme hned na počátku této knihy, že zde chybí postava krále, coby svrchovaného vládce. Tato skutečnost je dále reflektována např. v Sd 17:6 a 12:25, kde se dovídáme, že *v těch dnech neměli v Izraeli krále. Každý dělal, co uznal za správné.* Autor knihy nám tak sděluje, že bez existence svrchované autority dělal každý, co *on sám* uznal za vhodné, tedy i věci, které se nemusely shodovat s Boží vůlí. Pokud se již s králi v této biblické knize setkáváme, jedná se o krále cizích národů a tedy zároveň i o nepřátele Izraele. Tato absence

¹ Studie byla přednesena jako referát na konferenci „Židovská civilizace: Modely komunitního života“, konané 17. 10. 2018 na HTF UK.

Studie vznikala za podpory vnitrouniverzitní soutěže UK PRIMUS v rámci projektu „Depolitizace studia židovské mystiky: teologická reflexe literatury pražských frankistů“ (PRIMUS/17/HUM/34, hlavní řešitel: ThDr. Ivan Kohout, Th.D.).

israelského krále je v knize Soudců nahrazena systémem dvanácti kmenů, které měly koexistovat a navzájem se podporovat a vytvářet tak tedy určitou jednotu v mnohosti. Někteří badatelé, jako například M. Noth, se tento systém snažili vysvětlit coby určitou formu starořecké amfiktyonie, v níž vždy figurovala určitá konfederace městských států se společnými zájmy a společnou svatyní, jejíž hlavou bylo vždy jedno z těchto měst.² V dnešní době se ale od této myšlenky upustilo, neboť kmenový systém v Izraeli není v Bibli sjednocen pod králem, jako tomu bylo v Řecku a navíc v době soudců neexistovala žádná centrální svatyně.³

Ve verších Sd 8:6 a 14 se nám ukazuje další společenská role, kterou jsou knížata (*sarej*) v Sukátu. Více se ale o této společenské třídě nedozvídáme. Zvláštní úlohu hráli, podobně jako i v jiných obdobích biblického Israele, proroci (*neviim*). Určitá forma prorocké role byla patrně vlastní všem soudcům, ale pouze u Debory máme tento fakt přímo uveden. Na úrovni měst a kmenů se dovídáme o vůdčí roli soudců (*šoftim*) a starších (*zkenim*), přičemž soudci, po nichž je pojmenována i samotná kniha, měli mít v tehdejší společnosti roli zcela zásadní.

Z knihy Soudců lze též vyčíst několik skutečností týkajících se náboženského citění ve starém Izraeli. Víra v Hospodina je zde chápána jako nepřerušovaný kontinuální proud náboženského myšlení z dob Mojžíše a Jozue. Biblický autor tak nepočítá s možností jakékoli evoluce náboženské ideologie. Zároveň se ale Hospodinovi vyznavači dostávali do sporu s cizími kulty prostřednictvím svých nepřátel. Periodické oslabování víry, které autor knihy zmiňuje, navíc způsobovalo trvalé nebezpečí upadnutí do modloslužby, symbolizované především pomocí Baalova kultu. Autor nám ukazuje i konkrétní příklady boje s modloslužbou, jako např. v případě soudce Gideona, kterému Hospodin v Sd 6:25 prikazuje následující: *Zboříš Baalův oltář, který patří tvému otci, a skácíš posvátný kůl, který je u něho.*

Instituce soudců

Vzhledem k tomu, že, jak jsme viděli výše, byl v tomto období „Israel bez krále“, a hlavní roli měly mít kmeny, stali se tak hlavními představiteli Israele jejich vůdci, kterými byli soudci. Konkrétní náplň soudcovské funkce je pro moderního čtenáře ovšem minimálně záležející. Ač je užito právě termínu soudce (*šofet*), nedovídáme se z knihy Soudců o tom, že by tito kmenoví vůdci opravdu předsedali nějakým soudním sporům. Jedinou výjimkou, u které máme tuto charakteristiku jasně danou, je soudkyně Debora. Ta ovšem zase na druhou stranu plně nezastává

² NOTH, Martin. *Geschichte Israels*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963, s. 86.

³ LIVERANI, Mario. *Nie tylko Biblia: Historia starożytnego Izraela*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2016, s. 313.

mnohem výraznější funkci biblických soudců, a tou je role vojevůdců, která je evidentně paradoxně charakterističtějším znakem soudců než právě souzení.

Soudci jsou zároveň i silně charismatické postavy. V biblickém narativu se můžeme například dočíst o jejich výjimečné síle. Soudci jsou navíc ke své funkci vyvoleni Hospodinem a můžeme číst o tom, že na ně vstoupil „duch Hospodinův“. Toto charisma je navíc dotvářeno i jejich okolím, jak se o tom můžeme dočíst např. v Jiftáchově případě, kdy je tento vyvolen Hospodinem až poté, kdy je vybrán do funkce staršími Gileádu. Podobné potvrzení charismatu můžeme pozorovat i v dnešní době.⁴

Zvláštní je také fakt, že samotní soudci nejsou v knize Soudců označováni přímo slovem soudce. Jediným místem, kde se o nich tak hovoří, jsou verše Sd 2:16-19, ve kterých autor knihy shrnuje obecně charakteristiku soudcovských příběhů, konkrétně především koloběh záchran Israele pomocí soudců. Role soudců coby charismatických vůdců a zachránců Israele je též mnohem více zdůrazňována než jejich souzení. Přímo slovem soudce je tak označen pouze Hospodin v Sd 11:27. Lze tedy říci, že Hospodin měl v tomto pojetí jako jediný, na rozdíl od jeho lidských protějšků, opravdovou soudcovskou roli. S kořenem *š-p-t* ve významu soudit se na druhou stranu setkáváme běžně, neboť se nachází ve formulaci ukončující každý soudcovský příběh, jejímž obsahem je sdělení, kolik let ten který soudce soudil Israel, než zemřel.

Zajímavé je, že kořen *š-p-t* se vyskytuje i v dalších semitských jazycích. V Ugaritu se například v mýtu o Aqhatovi dovídáme, že hrdina Danel „*soudil soud* (idn dn) *vdovy, rozsuzoval případ* (išpt špt) *sirotka*.“⁵ Zároveň je výraz *špt* užíván i jako rovnocenný k pojmu *zbl* (kníže), s čímž se často setkáváme v epitetu boha Jama.⁶ Podobným způsobem byl zřejmě používán i termín *mišpat* v nápisech z Byblu, kde měl označovat vládu či autoritativní moc.⁷ Kartaginští *sufetes* měli mít podle dostupných antických překladů zase funkci jakýchsi správců v punských koloniích.⁸ Určité propojení soudcovské a vládcovské úlohy můžeme nalézt i v biblickém textu, např. v Ž 2:10 – *Nyní, králové, buďte rozumní, dejte na výstrahu, soudcové země*, či v Ž 148:11 – *vládci a všichni soudcové země*.

⁴ VOJTÍŠEK, Zdeněk. „Charisma a zneužívání.“ *Dingir* 3/2012, s. 74.

⁵ KTU 1.17.5, STEHLÍK, Oldřich. *Ugaritské náboženské texty: Kanaanské mýty, legendy, žalmy, liturgie, věštby a zařikávání pozdní doby bronzové*, Praha: Vyšehrad, 2003, s. 217.

⁶ DE VAUX, Roland. *Histoire ancienne d'Israël II.: La période de juges*, Paris: Librairie Lecofre, 1973, s. 82.

⁷ Ibidem, s. 81.

⁸ Ibidem, s. 81.

Kniha Soudců

Ačkoli se kniha Soudců na první pohled tváří jako velmi historicky akurátní kniha, respektive s velmi dobře podloženým pozadím, na kterém se odehrávají její příběhy, není tomu tak. Události, jež jsou v ní uvedeny, známe pouze a jen z biblického textu, mimobiblické doklady chybí. Spíše než se zachycením určitého historického období se tu tak setkáváme spíše s později vytvořeným jednotným rámcem, do něhož jsou jednotlivé příběhy zasazeny, a kterým je deuteronomisticky motivovaný cyklus hříchu Israele, pohromy seslané Hospodinem a záchrany z rukou Hospodinem vyvolaného soudce.

Podle motivů, které se v soudcovských příbězích objevují, lze také usuzovat na to, že se jedná o příběhy velmi staré, které byly následně druhotně použity během deuteronomistické redakce knihy. Setkáváme se zde např. s různými pohádkovými motivy či de facto bohatýrskými legendami. Najdeme zde i některé motivy objevující se u mnoha jiných národů, například motiv posla-vraha v případě Ehuda, Jiftáchův fatální slib⁹ či motiv nezodpověditelné hádanky u Samsona. Podobně jsou na tom zřejmě i počty „30 synů a 30 dcer“ u Ibsána či „40 synů a 30 vnuků, kteří jezdili na 70 oslech“ u Abdóna.¹⁰

Na starší původ nám poukazuje i styl, kterým jsou zaznamenány. Setkáváme se zde např. s archaismy či archaickými koncovkami sloves a přesto, že se jedná o knihu redigovanou možná až v poexilní době, se zde nachází velmi malé množství theofonních jmen, z nichž jen dvě jsou jahvistická.¹¹

Tyto starší látky každopádně nebyly zřejmě až do deuteronomistické redakce v 7. – 6. století př. n. l. považovány za příliš závažné. Dokonce ani knihy Kronik (datované cca do 5. století př. n. l.) se o soudcovské době vůbec nezmiňují a začínají své vyprávění až Saulem.¹² Finkelstein se domnívá, že přinejmenším některé z těchto textů pocházejí z oblasti Severního Israele.¹³

Kniha Soudců mohla zřejmě, kvůli svému místu v historii Israele mezi Mojžíšem a králi, vzniknout jako vysvětlení vzniku jednotného israelského státu a současně tvořit částečnou paralelu ke knize Jozue, v níž je tento proces popisován jako jednorázová a dynamická válečná událost. V knize Soudců můžeme naopak vidět

⁹ Tento motiv lze například nalézt v helénistické literatuře, viz RÖMER, Thomas C. „Why Would the Deuteronomist Tell about the Sacrifice of Jephthah's Daughter?“ *Journal for the Study of the Old Testament* 77/1998, s. 33.

¹⁰ LIVERANI. *Nie tylko Biblia: Historia starożytnego Izraela*, s. 311

¹¹ *Ibidem*, s. 310.

¹² BROWN, Raymond E., FITZMYER, Joseph A. a MURPHY, Roland E. (eds.). *The New Jerome Biblical Commentary*, London: Geoffrey Chapman, 1993, s. 132.

¹³ FINKELSTEIN, Israel. *Zapomenuté království: Archeologie a dějiny Severního Israele*. Praha: Vyšehrad, 2016, s. 171.

postupný proces, ve kterém sledujeme kmenové společenství, ze kterého se v knihách Samuelových stane jednotný stát spojený pod jedním vladařem.¹⁴

Doba deuteronomisty

Majíce výše uvedená fakta o knize Soudců na paměti podívejme se nyní na dobu, ve které žili její redaktoři, a na život v ní. Během achajmenovského panství v Izraeli byl postupně ustanoven guvernér v Samaří pro oblast původního severního království a později i judský guvernér¹⁵ v Jeruzalémě. Tito hlavní zastupitelé Izraelitů byli vybíráni z místních obyvatel, což můžeme vyčíst z biblického textu např. ze zmínek o Zerubábelovi či Nehemjášovi.¹⁶ Archeologicky jsou doloženy i pečetě s nápisy JHD či JHWD, přímo odkazující na existenci judské provincie.¹⁷

Na nižších lokálních úrovních jednotlivých komunit se setkáváme se známými postavami starších a soudců, kteří se s největší pravděpodobností vskutku zabývali právě soudnictvím. V této době se již setkáváme se známými poexilními termíny označujícími komunitu a její administrativu, zejména s pojmy (eda) či (kahal). Vůdci těchto místních komunit pak byli zřejmě vybíráni podle místních tradic,¹⁸ tj. nebyli dosazováni a potvrzováni shora perskými satrapy, kteří stáli nad výše zmíněnými guvernéry.¹⁹ Podobný systém lze vysledovat např. v Týru, kde byli představitelé místní komunity též označováni jako soudci (dikastai).²⁰

Oproti tomuto systému se můžeme setkat s autonomními správami na fénickém a pelištejském pobřeží, v jejichž čele stáli samostatní králové. Podobnou situaci můžeme vysledovat i u dalších státních celků obklopujících v této době Izrael, jakými byly například Ammon či Kedar.²¹

Deuteronomistická redakce

Navráťivší se z babylonského exilu měli podle Liveraniho v podstatě tři možnosti, jak se s nastalou situací vyrovnat a jakým stylem obnovit život ve své původní vlasti, ve které bylo zároveň třeba koexistovat se zde již usedlými a se Severním

¹⁴ BROWN, FITZMYER, MURPHY. *The New Jerome Biblical Commentary*, s. 132.

¹⁵ Doloženo pod výrazem PChW' či v aramejské formě (pecha), viz LIVERANI. *Nie tylko Biblia: Historia starożytnego Izraela*, s. 304.

¹⁶ Ibidem, s. 303.

¹⁷ Ibidem, s. 304.

¹⁸ Ibidem, s. 305.

¹⁹ Viz např. heslo Satrapa MCCLINTOCK, John. STRONG, James. *The Cyclopedia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, New York: Haper and Brother, 1880, dostupné z <https://www.biblicalcyclopedia.com/S/satrap.html> (cit. 10. 12. 2018).

²⁰ LIVERANI. *Nie tylko Biblia: Historia starożytnego Izraela*, s. 306.

²¹ Ibidem, s. 305.

Israelem. První možností bylo zachovat situaci danou achajmenovskou říší, tj. organizaci místních komunit v čele se soudci, což by ale zároveň zřejmě znamenalo administrační příslušnost judské komunity k Samaří. Druhou volbou pak bylo vyslyšet touhu mnoha vysídlenců po obnovení samostatného království pod vládou monarchy z davidovské dynastie. Třetí možnost, která se pak i stala skutečností, spočívala v de facto přetvoření Jeruzaléma na město-svatyni, kdy hlavní úlohu nehráli světší králové ani soudci, ale kněží.²²

Deuteronomistické texty každopádně obsahují narážky na všechny tři tyto možnosti, které v tehdejší době zřejmě představovaly ideální stav israelského státu. To se odráží i v knize Soudců. Je třeba si uvědomit, že autoři deuteronomistické redakce neměli k dispozici žádné historické zdroje týkající se starších období israelských dějin.²³ Museli se tedy spolehnout na pradávna vyprávění o bohatýrech, která ovšem sama o sobě neobsahovala žádnou ideologii ani společný rámec vyprávění. Všechny tyto věci tak bylo nutné doplnit a zároveň tak bylo možné propojit pomocí doby soudců pradějiny knih Mojžíšových s historickými událostmi knih Královských, a to jak historicky, tak ideologicky, a vytvořit z nich jeden celek. Knihu Soudců tak lze považovat za vyjádření jakési „liminální fáze“ Israele mezi těmito dvěma obdobími, kdy je Israel již popisován jako jeden celek, ale zároveň není ještě sjednocen pod jedním panovníkem.²⁴ Jde o období plné nebezpečí a nejistoty.²⁵

Deuteronomistická redakce tak z ideologických důvodů vytváří dojem vývoje, ve kterém nejprve Israel nemá žádného vládce a funguje čistě na bázi společenství dvanácti kmenů, následně získává dočasný vládce v podobě soudců a nakonec mu trvale vládne panovník. Tímto způsobem tak obrací reálnou historii, ve které nejprve vládli králové a až následně byly komunity spravovány soudci.²⁶ Vzhledem k tomu, že autoři redakce sami žili v době bez krále, nebylo pro ně tak těžké se do takové situace vcítit a modelovat historické pozadí orálně předávaných příběhů pomocí této perspektivy²⁷ a zároveň tím vytvořit podklad pro komentování soudobé politické problematiky, se kterou byli obeznámeni jak autoři, tak jejich čtenáři.²⁸ Co se týče samotných soudců, mohli jsme vidět výše, že vojevůdcovská role je soudcům mnohem bližší, než ta soudcovská. Tento vnitřní rozpor lze

²² Ibidem, s. 306.

²³ Ibidem, s. 309.

²⁴ BAUDIŠ, Adam, *Postava soudce ve Starém zákoně a s ním spojená ideologie* (v tisku).

²⁵ BROWN, FITZMYER, MURPHY. *The New Jerome Biblical Commentary*, s. 132.

²⁶ LIVERANI. *Nie tylko Biblia: Historia starożytnego Izraela*, s. 307.

²⁷ Ibidem, s. 307.

²⁸ Ibidem, s. 307.

vysvětlit právě tím, že došlo k překrytí soudcovské role, kterou známe např. právě z achajmenovského období, vojevůdcovskou úlohou, kterou autor znal ze starších příběhů.

Deuteronomistická ideologie a její využití v historických textech se nám v knize Soudců ukazuje v několika bodech.²⁹ Asi nejnápadnějším motivem je myšlenka, že neštěstí, které na Israel dopadá, si Israel de facto způsobuje sám tím, že hřeší proti Božím příkazům. Od tohoto bodu se také odvíjí celý rámeček knihy Soudců spočívající v cyklu pronásledování Israele cizími národy a jeho záchrany prostřednictvím Hospodinem pověřených soudců. Lid Israele je tak neustále zkoušen, zda je schopen zachovat věrnost svému Bohu i v takto ztížených podmínkách.

Dalším motivem, který kniha Soudců propaguje, je promonarchistické hledisko zastávané deuteronomistickou teologií. Tento fakt můžeme vidět již ve výše zmíněném biblickém citátu „neměli v Izraeli krále. Každý dělal, co uznal za správné,“ který nastavuje tón celé knihy a říká nám, že bez krále jsou lidé více náchylní ke svévolnictví a tím pádem i ke hříchu. Pouze idealizovaná postava krále tak může tento chaos zastavit. Postavu krále sice v knize Soudců najdeme, ale pouze u okolních národů, kde hrají čistě negativní roli nepřátelských vůdců. Jedinou výjimkou je sebezvolení Abímelecha králem, které ale funguje jako negativní příklad a dokládá, že vládce Israele musí být vyvolen a potvrzen Hospodinem.

Zásadním motivem deuteronomistické redakce knihy Soudců je také samotné společenství sestávající z dvanácti israelských kmenů, na které ostatně odkazuje i počet dvanácti soudců.³⁰ Toto uspořádání je zde v podstatě prezentováno jako ideální společenství Israele, jako jakýsi ideál zlatého věku, který měl existovat ještě před soudci, tedy před „světskou“ vládou nad Israelem, který v době deuteronomisty již neexistuje.³¹

Závěr

S institucí soudců se můžeme setkat i v Tóře, např. v Exodu či Deuteronomiu. Lze se tedy ptát, zda deuteronomističtí autoři pouze nevyužili instituci, kterou znali již z dřívější literatury, aniž by se snažili propojit realitu své doby se staršími dějinami Israele. Inspiraci zmínkou v Exodu zajisté není možné vyloučit, ale v případě knihy Soudců je potřeba počítat i s dalšími faktory, které jsme zmínili. Mezi situacemi v knize Soudců a historickou realitou deuteronomisty žijícího za perské nadvlády můžeme najít několik styčných bodů. Patrně nejvýraznějším společným prvkem je

²⁹ Ibidem, s. 308.

³⁰ WILLIAMS, Jay G. „The Structure of Judges 2:6 – 16:31.“ *Journal for the Study of the Old Testament* 49/1991, s. 79.

³¹ Ibidem, s. 313.

vedení komunity soudci (respektive soudci a staršími), jejichž soudcovská úloha je v knize Soudců víceméně překryta rolí vůdcovskou.

Méně patrným společným prvkem je politická situace soudcovské doby a israelských provincií. Israel je v obou případech bez krále, zatímco okolní národy vlastní krále mají. Oblast Kenaanu se zároveň v obou případech nachází pod jistými politickými tlaky a musí řešit spory se svými sousedy. Zároveň si můžeme povšimnout faktu, že nepřátelé Israele za perské nadvlády jsou většinou těmi samými, kteří měli údajně ohrožovat Israel za panování soudců (např. Pelištejci).

Je tedy velmi pravděpodobné, že deuteronomističtí autoři při své redakci knihy Soudců modelovali pozadí pro mnohem starší příběhy, které patrně znali z orální tradice, podle své vlastní každodenní reality. To bylo patrně způsobeno jednak nedostatkem historických dokladů z předkrálovské doby a zároveň možností lépe zprostředkovat tehdejšímu čtenáři svou ideologii, která vyžadovala (mimo jiné) postupný vývoj od kmenového společenství ke království a zdůrazňovala vliv hříchu Israele na jeho další osud.

SÉMANTIKA NARATIVNÍHO PROSTORU V GN 2,4-11,9 V PERSPEKTIVĚ PROSTOROVÉHO OBRATU: APLIKACE KONCEPTU SÉMIOSFÉRY JURIJE M. LOTMANA NA BIBLICKÝ NARATIV

DOMINIK DOSTÁL

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY
dostaldominik@centrum.cz

The Semantics of the Narrative Space of Gn 2,4-11,9 in the Perspective of Spatial Turn: An Application of Jurij M. Lotman's Concept of the Semiosphere on Biblical Narrative

Abstract: This study is devoted to the semantic significance of the following biblical spaces: the garden, the field, and the city, mentioned in the textual unit of Gn 2,4-11,9. The default methodological pre-understanding of this contribution consists of the “spatial turn” which considers, in a yet overshadowed category of space, an important structure which determines the significance of the narrative plots which always contain a certain spatial character. This study is based on the theoretical concept of semiosphere by Jurij Lotman, which is used as a semantic analysis of the textual forms of biblical spaces. Consequentially, an inherent part of this work will also present a problematic of portraying space in the medium of text and the impact of the mythical genre of the textual unit on the interpretation of space. In the closing chapters, the actions of the described narrative textual unit (the fall of man, Kain's murder of Abel, building of the tower of Babel) will be considered as a narrative display of the conflict between the “texts” of individual semiospheres which strive to occupy a dominant position in the system, and thus establish their own content as a structural code of a given space. Finally, the study also applies Lotman's process of assimilation of foreign texts in the semiosphere on the textual unit of a chosen biblical narrative and follows it in the exegetic part.

Keywords: Semiosphere; Jurij Lotman; semantics of space; spatial turn

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2019, Vol. 90, No. 1: p. 41 – 80.

Úloha prostoru v akademickém diskurzu

Doposud se většina úsilí humanitních věd zaměřuje na subjekt, jakožto zpředmětněného nositele onoho univerzálního lidství, které se v jejich pochopení stalo primárním cílem výzkumů. Prostor, který hodlám v této studii tematizovat, v němž se tyto subjekty nacházejí, byl brán v potaz jen zcela výjimečně. Příčina této skutečnosti bývá interpretována v dosavadním ukotvení lidské percepce v kartezián-

ském vnímání skutečnosti. Descartovo pojetí silně odděluje subjekt od jeho okolního světa¹ a není uschopněno k fenomenologickému vnímání reality.

Prostor v pojetí součtu všech okolo stojících jednotlivin lze pojímat jako uzavřenou nádobu o 3 dimenzích, v níž se vyskytují jsoucna. Toto objektivistické hledisko se však nijak významotvorně nevztahuje k člověku, který prostor obývá. Předporozumění předloženého objektivismu vychází z ontického rozumění fenoménu „svět“;² které se svoji atematizací člověka vzdává možnosti rozumění světu.³ Hranice této prostorové nádoby jsou v přirozeném světě podmíněny horizontem konkrétní osoby,⁴ jež se svým tělesným zasazením k okolnímu prostoru vztahuje. Objektivně reálný může být pouze takový svět, jež by byl nezávislý na individuích, jež ho obývají a jejich vnímání.⁵ Nejen pro literární prostor platí tvrzení, dle něhož množina entit (objektů, osob) nacházejících se v prostoru je organizována pomocí specifické sítě vztahů do jistého charakteristického principu uspořádání, jež se případně reorganizuje skrze děje v čase (situace a události).⁶ „Svět [prostor] jako systém entit a vztahů je autonomní oblastí v tom smyslu, že se dá odlišit od jiných oblastí s jinými množinami entit a vztahů.“⁷ Vpustíme-li do objektivistického světa vnímající bytost, pak tento objektivní svět ztratí svoji ostrost a nabude rozličných „zabarvení“ v závislosti na té které bytosti, jež je součástí tohoto světa.⁸ Cílem této následujících kapitol není nic jiného, než odhalit principy uspořádání biblických prostorů zahrady, pole a města. Tyto tři prostory v pojetí této studie odrážejí zároveň tři potenciální způsoby lidské existence.

¹ Zatímco je sféra *res cogitans* přiřčena studiu humanitních věd, tak sféra okolní *res extensa* je považována za nejvlastnější pole přírodovědného výzkumu, který přetrvávající v kartézském myšlení *more geometrico*, není schopen rozumění (mám zde na mysli rozumění ve smyslu Diltheova „verstehen“, jež stojí v opozici vůči „erklären“ přírodních věd) zkoumaným fenoménům.

² V této optice je svět pouhým součtem vyskytujících se jsoucen. Srov. HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. 2., opr. vyd. Praha: Oikoyomenh, 2002. Knihovna novověké tradice a současnosti. ISBN 80-7298-048-3. s. 86.

³ Opačně chápání, tedy tematizaci člověka vzhledem k prostoru, může představovat Heideggerovo pojetí člověka. „Pobyt jakožto „bytí ve světě“ vždy již odkryl nějaký svět.“ Tamtéž, s. 138.

⁴ Zmíněnému horizontu lze rozumět šířeji, a to nejen jako zornému poli jedince (perspektivě), ale také v jeho mentální rovině, kde tento horizont do sebe pojímá i ta jsoucna a jejich vzájemné prostorové uspořádání, které není vizuální percepce momentálně k dispozici, avšak je přítomno v jedincově retenční paměti.

⁵ DĚDINOVÁ, Tereza. *Po divné krajině: charakteristika a vnitřní členění fantastické literatury*. Brno: Filozofická fakulta, Masarykova univerzita, 2015. ISBN 978-80-210-7871-0. s. 22.

⁶ RONEN, Ruth. *Možné světy v teorii literatury*. Brno: Host, 2006. Teoretická knihovna. ISBN 80-7294-180-1. s. 17.

⁷ Viz. Tamtéž, s. 17.

⁸ DĚDINOVÁ, Tereza. *Po divné krajině... s. 22.*

Prostor jako determinant situací a událostí, jež se v jeho rámci odehrávají

Současný tzv. prostorový obrat společenskovedních disciplín konečně zohledňuje a fenomenologicky tematizuje prostor, v němž se všechny subjekty i objekty nacházejí. V literární teorii byla v prostoru rozpoznána jedna ze základních kategorií vyprávění společně s časem, postavou a vypravěčem.⁹ Historie literárněvědného úsilí nezapře svoje zaměření na děj a jeho nositele, jež se nejčastěji projevovalo studiem zápletky literárního díla. Nynější zaměření literárních teoretiků dává vzniknout novému odvětví studia, usilujícímu o tematizaci narativity prostoru.¹⁰ Zastřený význam prostoru v literární teorii vynáší na povrch následující tvrzení Davida Hermana: „Prostorová reference není doplňkový či okrajový rys příběhů, ale spíše centrální vlastnost, která pomáhá konstituovat narativní domény.“¹¹

Zmíněné objektivistické reduktivní chápání prostoru ve smyslu pouhé kulisy,¹² v níž se odehrávají jednotlivé děje, staví prostor do pozice pasivního recipienta událostí, na jejichž odehrávání se nemá vůbec žádný podíl.¹³ Po bližším ohledání kategorie prostoru „nelze totiž neodhalit jeho sémantickou hodnotu. Prostor se nám tak pod rukama mění ze statisty v hlavního hrdinu, z nepodstatného doplňku v mnohdy tematicky klíčový prvek narativu.“¹⁴ V narativním diskurzu je prostor nově pojímán jako literární figura, jež „koordinuje významové dění literárního textu k zamýšlenému účinku.“¹⁵ Podobně jako postava příběhu může být prostor charakterizován přímo či nepřímo. V případě přímé charakteristiky je prostor tematizován explicitně za pomoci vypravěče, nebo postavy příběhu. Nepřímá charakteristika užívá k označení významu prostoru implikované významy, jejichž

⁹ Filozofickým substrátem, z něhož toto členění pochází je Kantova filozofie, jež „pohlíží na čas a prostor jako na dvě základní kategorie, které strukturují lidskou zkušenost.“ Viz RYANOVÁ, Marie-Laure a Veronika ČURDOVÁ. Narativní prostor. *Aluze: Revue pro literaturu, filozofii a jiné* [online]. 2010, (3), 38-46 [cit. 2018-12-13]. ISSN 1803-3784. Dostupné z: http://www.aluze.cz/2010_03/06_studie_ryanova.php. s. 38.

¹⁰ Bliže k tomuto tématu viz HRABAL, Jiří. Perspektivizace narativního prostoru. *Slovo a smysl*. 2012, 9(18), 40-54. ISSN 1214-7915.

¹¹ HERMAN, David. *Přirozený jazyk vyprávění*. Brno: Ústav pro českou literaturu AV ČR, 2005. Theoretica. ISBN 80-85778-45-9. In: HRABAL, Jiří. *Perspektivizace...* s. 44.

¹² „Zatímco tradičně (z pohledu čtenáře) chápeme prostor fikčního světa jenom jako interpretačně irelevantní pozadí příběhu (zjednodušeně řečeno: uvědomujeme si jej pouze jako fixátor pro „to důležité“, jako něco, co pouze dokresluje pozadí vyprávění, aniž by se podstatněji podílelo na budování konečného významu),...“ ŠLAPÁKOVÁ, Michaela. *Typologie prostoru v narativních textech*. České Budějovice, 2011. Diplomová práce. Jihočeská univerzita, Filozofická fakulta. Vedoucí práce Vladimír Papoušek. s. 33.

¹³ „Prostorová reference není doplňkový či okrajový rys příběhů, ale spíše centrální vlastnost, která pomáhá konstituovat narativní domény.“ Herman, David. *Prostorová reference v narativních doménách*. 2005, s. 35.

¹⁴ ŠINCLOVÁ, Soňa a KUBÍČEK, Tomáš. *Sémantika narativního prostoru*. Olomouc, 2015. Univerzita Palackého v Olomouci. s. 33.

¹⁵ Tamtéž, s. 5.

nositeli jsou nejčastěji objekty, které se v daném prostoru nacházejí.¹⁶ Nepřímo se na charakteristice prostoru podílí i konfigurace (a její změny) ve smyslu vzájemných vztahů těchto objektů, „které produkují sjednocující význam v rámci textu (textové organizace) jako celku.“¹⁷ Konatelem literárního světa je postava, z toho důvodu ji lze synonymizovat s událostí. Jednání (či případně myšlení) této postavy se odehrává v nějaké situaci, která má nutně explicitní nebo jen implicitní prostorový charakter.¹⁸

Pohlédneme-li na prostor optikou činitele děje,¹⁹ pak docházíme ke zjištění, že všechny činnosti vyjadřující děj jsou svázány s určitým vnějším prostředím, v jehož rámci se tento děj (srozumitelně) odehrává.²⁰ Přenesení těchto činností z jejich „domovského“ prostředí do jiného prostoru brání porozumění sdělení, a nebo v lepším případě přivádí čtenáře k metaforickému procesu, jenž originalitou slovního spojení odkazuje k jeho (novému) nevšednímu významu. Následující věta, v níž byly vzájemně zaměněny oba prostory vznik non-sensu názorně demonstruje: „kácet ve vodě“ a „plavat v lese“. Zajisté lze nalézt mnoho činností, jež se mohou smysluplně odehrávat ve více prostředích. Většinou se jedná o univerzální pohyby lidského těla jako je např. chůze, sezení či mluvení. Přestože zde není prostor k zdoluhavému experimentálnímu dokazování této myšlenky,²¹ domnívám se, že intenci tohoto tvrzení může každý přezkoumat samostatně na základě vlastní zkušenosti.

Rozsah textové jednotky

Tato studie hodlá aplikovat výše předložené teoretické východisko na širší textové jednotce knihy Genesis vymezenou svým rozsahem verši Gn 2,4- 11,9.²² Jedná se

¹⁶ ŠINCLOVÁ, Soňa a KUBÍČEK, Tomáš. *Sémantika narativního prostoru*. Olomouc, 2015. Univerzita Palackého v Olomouci. s. 5.

¹⁷ Tamtéž, s. 6.

¹⁸ Tamtéž, s. 13.

¹⁹ „Avšak právě události jsou změny stavu jednotlivých skutečností, které samy o sobě představují tělesa obývající prostor a zároveň umístěná v prostoru.“ RYANOVÁ, Marie-Laure a Veronika ČURDOVÁ. *Narativní prostor*. Aluze: Revue pro literaturu, filozofii a jiné [online]. 2010, (3), 38-46 [cit. 2018-12-13]. ISSN ISSN 1803-3784. Dostupné z: http://www.aluze.cz/2010_03/06_studie_ryanova.php s. 38.

²⁰ „...všechny narativy zahrnují prostorový rozměr světa, a to dokonce i v případě, že je informace zamlčena (jako ve Forsterově: „Král zemřel a královna pak zemřela žalem.“).“ Viz RYANOVÁ, Marie-Laure a Veronika ČURDOVÁ. *Narativní prostor*. Aluze: Revue pro literaturu, filozofii a jiné [online]. 2010, (3), 38-46 [cit. 2018-12-13]. ISSN 1803-3784. Dostupné z: http://www.aluze.cz/2010_03/06_studie_ryanova.php s. 38.

²¹ Analýza by mohla nabýt podoby zmapování „prostředí“, v němž se vybraná činnost v biblickém kánonu nejčastěji vyskytuje.

²² Studie cituje biblické verše v překladu českého ekumenického překladu Bible. *Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona: český ekumenický překlad*. 19. (6. opravené) vydání. Praha: Česká biblická společnost, 2015. ISBN 978-80-7545-000-5.

o textovou jednotku, již Noth na základě tematického členění knihy Genesis označuje výrazem „biblické pradějiny.“²³ Primární předmět sémiologické analýzy však bude představovat textový úsek Gn 2,4-4,25 který odpovídá z literárního hlediska druhé „rodopisové formulí“ *Toledot*²⁴ a úsek Gn 11,1-9 pojednávající o stavbě Bábelské věže. V prvně zmíněné textové jednotce se (z hlediska chronologické četby) setkáváme s lebenswelty zahrady, pole a města vůbec poprvé. V historii lidstva sehrává tato textová pasáž úlohu významného interpretačního klíče, z níž povstává židovská, křesťanská i islámská antropologie.²⁵

Konstrukce textového světa

Prostor, jímž se tato studie hodlá zabývat, je ryze textového charakteru. Z toho důvodu není možné tento prostor empiricky ohledávat, neboť jediná cesta k jeho ohledání vede přes analýzu textu, který tento prostor tematizuje. Text jakožto soubor jazykových znaků je jedním z centrálních bodů sémiotického zkoumání, jež se specializuje na výzkum znakových systémů. Znak bývá nejčastěji definován jako „něco, za čím se skrývá něco jiného (signatur, referent, věc).“²⁶ Pro zakladatele sémiotiky není jazyk s jeho znaky pouhým „nástrojem k zachycení entit, ale je i aktivním systémem, který skutečnost tvoří, třídí, je pomůckou pro organizování světa do jistých kategorií a konceptů.“²⁷ „S charakterem znaku souvisí i fakt, že sémiotika nikdy nepostihuje skutečnost celkově, se vším, co k ní patří, ale vždy jako „její podmíněné a podstatně zjednodušené modely“, což jí dovoluje poměrně nekomplikovaně popsat, jak fungují i složité systémy.“²⁸ Pro záměr této studie spočívající v odhalení prostorových vztahů narativní reality a zhodnocení jejich vlivu na formování významu textu, bude využit koncept sémiosféry ruského sémiotika

²³ Textový úsek biblických pradějin pokrývá informace od stvoření světa až po stavbu Bábelské věže, na níž navazuje tematicky nový úsek popisující příběhy praotců. DILLARD, Raymond B. a Tremper LONGMAN. *Úvod do Starého zákona*. 2. vyd. Přeložil Vilém SCHNEEBERGER, přeložil Pavel JARTYM, přeložil Pavel ŠTIČKA. Praha: Návrat domů, c2011. ISBN 978-80-7255-244-3. s. 37

²⁴ Toto Hebrejské slovní spojení (*elle toledot*) se překládá jako: „Toto jsou generace, to je rodinná historie“ či jako „To je zpráva“, strukturuje knihu Genesis na jedenáct oddílů. Každý díl je uvozen osobním jménem biblické postavy (kromě prvního případu, jímž je prolog, v němž je osobní jméno nahrazeno „nebesy a zemí“) a zakončen zmínkou o její smrti. V případě našeho druhého oddílu je spojnicí textové jednotky postava Adama. Tamtéž, s. 41-42.

²⁵ Srov. WYATT, Nicolas. A Royal Garden: The Ideology of Eden. In: *Scandinavian Journal of the Old Testament*, 2014. Vol. 28, No. 1. p. 1.

²⁶ ČERNÝ, Jiří a Jan HOLEŠ. *Sémiotika*. Praha: Portál, 2004. ISBN 80-7178-832-5. s. 16.

²⁷ Sémiotika. In: *Metodologický rozcestník KFS* [online]. Praha [cit. 2018-12-20]. Dostupné z: <http://film.ff.cuni.cz/rozcestnik/teorie/semiotika.pdf>

²⁸ KACETLOVÁ, Klára. *Jurij Lotman – Sémiotika kultury a pojem textu*. Praha, 2010. Diplomová práce. Karlova univerzita, Filozofická fakulta. Vedoucí práce Libuše Heczková. s. 10.

Jurije Michajloviče Lotmana.²⁹ Dříve než bude možné Lotmanův teoretický model v této studii uplatnit, je třeba nejprve ohledat charakter předkládaného textového materiálu, k jehož specifikům bude nezbytné přihlížet v následném výkladu.

Zprostředkovanost jako způsob reprezentace určité skutečnosti, je neodmyslitelným druhovým znakem vyprávění. Zprostředkovanost odlišuje drama, jež skutečnost mimeticky znázorňuje, od vyprávění které je produkováno vypravěčem, jakožto referentem určité skutečnosti.³⁰ Vypravěč „symbolizuje gnozeologické pojetí běžně nám známé od dob Kantových, totiž že svět neobsahujeme takový, jaký je o sobě, nýbrž jaký prošel médiiem nazírajícího ducha.“³¹ Svět, který je prostředkován prostřednictvím textu je vždy nutně silně zredukován. V autorově/vypravěčově moci není schopnost předat čtenáři/posluchači celistvě svoji vizi pretextuálního či fikčního světa.³² „Vyprávěný prostor je vždy, jak ukázal již Roman Ingarden, „schematický útvar“, který je určen jen z jedné části, kdežto druhá část obsahuje „místa nedourčenosti,“ která zůstávají pro čtenáře otevřena; jejich konkretizace nebo zaplnění je z valné části ponecháno na fantazii čtenáře.“³³ Každá narace je tudíž selekcí toho, co se autorovi jeví z hlediska logiky příběhu, jako nutné či užitečné čtenáři sdělit. Autorská svoboda spočívající v možnosti případného velmi důkladného popisu je na druhou stranu vykupována ztrátou intenzity děje, o nějž ve většině typů narativů jde přednostně.³⁴ Nutnost selekce, však může mít i pozitivní dopad, neboť „... redukce a selekce jednotlivostí zobrazované skutečnosti způsobuje sémiotické povýšení těchto jednotlivostí.“³⁵

Autor ovšem nezačíná svůj textový svět stavět od základů, neboť společně s čtenářem sdílí téže předporozumění na základě svých zkušeností z aktuálního

²⁹ Pro více informací ohledně životopisných dat tohoto sovětského sémiotika židovského původu působícího především v Tartu viz AMÉRICO, Ekaterina Vólkova. *The Concept of Border in Yuri Lotman's Semiotics. Bhaktiniana* [online]. São Paulo: Universidade Católica de São Paulo, 2017, 12 (1) [cit. 26.11.2018]. ISSN 2176-4573. Dostupné z: http://www.scielo.br/pdf/bak/v12n1/en_2176-4573-bak-12-01-0005.pdf. p. 7.

³⁰ STANZEL, Franz K. *Teorie vyprávění*. Praha: Odeon, 1988. ARS. Literárněvědná řada. ISBN: 01-115-88 s. 12.

³¹ Tamtéž, s. 12.

³² „Textem produkován fikční svět je nutně omezený, neúplný a přetržitý.“ HRABAL, Jiří. *Fokalizace: analýza naratologické kategorie*. V Praze: Dauphin, 2011. ISBN 978-80-7272-390-4. s. 150. Výjimku tvoří pouze ty případy, kdy vypravěč se čtenářem sdílí tentýž časoprostor, který lze posluchači zprostředkovat v celé plnosti např. za použití deiktických prvků. „Pro literární perspektivizaci to znamená, že nemůže nikdy dosáhnout optické ostrosti perspektivizace jako prostorové umění.“ STANZEL, Franz K. *Teorie vyprávění*. Praha: Odeon, 1988. ARS. Literárněvědná řada. s. 144. „Vyprávěný prostor je totiž často neurčitý tam, kde např. film poskytuje téměř totální určenost zobrazeného světa.“ Tamtéž, s. 145.

³³ Viz STANZEL, Franz K. *Teorie vyprávění...* s. 144-145.

³⁴ Stanzel charakterizuje literární popis/zprostředkování prostoru tendencí k aperspektivismu, jež je literárnímu žánru vlastní. Překonání této aperspektivistické tendence má vyžadovat vynaložení určité energie navíc a to jak ze strany producenta textu, tak i od jeho recipienta. Tamtéž. s. 144.

³⁵ Viz STANZEL, Franz K. *Teorie vyprávění...* s. 144.

světa. Nepřetržitost a celistvost fikčního světa je výchozím předpokladem rozumnění jeho prostoru.³⁶ Aktuální svět je pretextem každého (i fikčního) světa, v případě odchylky autor na tuto skutečnost textově upozorní.³⁷ O mnohých skutečnostech literárního světa text mlčí³⁸ a na případné čtenářské/posluchačské dotazy není text schopen reagovat, neboť „narativní perspektivizace je zaměřena méně na objevování a zobrazování prostorového uspořádání věcí a jejich vzájemných relací než na selekci zobrazených objektů a na sémiotickém zvažování, rozdělování významových důrazů na jednotlivé předměty v prostoru.“³⁹ Přijmeme-li však výše popsanou premisu, že autor/vypravěč již všechny významné odchylky fikčního světa textualizoval, pak smíme legitimně předpokládat, že fikční stav světa bude velmi pravděpodobně odpovídat aktuálnímu stavu světa, tak jak ho známe ze své vlastní zkušenosti.⁴⁰ Tato nepopsaná skutečnost je však součástí čtenářské rekonstrukce textového prostoru.⁴¹ „Entity, události a také prostor, které nejsou textualizovány, mohou nabýt fikční existenci, vyžaduje-li si to naše rozumění fikčnímu světu.“⁴² Prostor v pozici narativní figury může být popsán také pomocí mimetické zkratky, jež odkazuje mimo daný text do oblasti zkušenosti čtenáře. Tato zkušenost nabývá jak empirické tak i kulturně encyklopedické povahy. „Prostorový objekt či prostorová konfigurace se dovolávají významu, který je pouze naznačen či impli-

³⁶ HRABAL, Jiří. Perspektivizace... s. 46.

³⁷ „... zatímco v literární teorii referenční svět se automaticky identifikuje se světem aktuálním – ať už „tento aktuální svět“ nazíráme jako kulturní konstrukt, jenž se trvale proměňuje, nebo ať při identifikaci „aktuálního světa“ předpokládá teoretik stálou epistemologii, která nám umožňuje neproblematický přístup k nějaké „realitě“. Viz RONEN, Ruth. *Možné světy...* s. 75. Kriteria poněkud vágního termínu „vhodnosti“ mohou být u různých autorů a různých děl velmi různorodá počínaje odchylkou od aktuálního světa, jež bude mít v budoucím vyprávění důležitou roli při utváření zápletky příběhu (v našem případě například skutečnost, že Ábelova krev křičí k Hospodinu ze země, vede k rozuzlení v němž je Kain Bohem odhalen jako vrah a za své jednání je následně potrestán) až po odchylky ryze estetického charakteru ozvláštňující daný textový svět jako je například informace o Adamově pojmenování všech živočichů (za odchylku od aktuálního světa zde považují skutečnost, že názvy vší fauny pocházejí z pojmenování jediné osoby). Tato informace má zcela jistě důležitou teologickou výpovědní hodnotu, avšak z narativního hlediska je zcela nadbytečná, neboť na tuto odchylku následující textové jednotky nijak dále nenavazují.

³⁸ Pro širší výklad tohoto fenoménu viz POKORNÝ, Petr, Mlčení textu. In: POKORNÝ, Petr. *Hermeneutika jako teorie porozumění: od základních otázek jazyka k výkladu bible*. Praha: Vyšehrad, 2006. Teologie (Vyšehrad). ISBN 80-7021-779-0.

³⁹ STANZEL, Franz K. *Teorie vyprávění...* s. 144.

⁴⁰ Podle principu minimální odchylky při rekonstrukci bílých míst fikčního světa postupuje na základě předpokladu, „že fikční svět se podobá světu aktuálnímu tam, kde to není explicitně či implicitně uvedeno jinak...“ DĚDINOVÁ, Tereza. *Po divné krajině...* s. 23.

⁴¹ ŠINCLOVÁ, Soňa a KUBÍČEK, Tomáš. *Sémantika narativního prostoru*. Olomouc, 2015. Univerzita Palackého v Olomouci. s. 16.

⁴² HRABAL, Jiří. Perspektivizace... s. 47.

kován v literárním textu, ale jehož „použití“ je pro porozumění podstatné.⁴³ Prostor kombinuje tudíž primární antropologické významy s významy kulturními.⁴⁴

Prostor jako lebenswelt

Již v úvodním výkladu jsme se setkali s mnoha výrazy, jež doposud ekvivalentně označovaly prostor a jeho možné různé podoby. Je-li pojem „prostor“ vyhrazen především pro geometricko-fyzikální pojetí, pak naratologický termín „svět“ mnohem více odpovídá prostoru lidské zkušenosti. Na druhou stranu pouhá textová realita naratologicky pojatého světa čtenáři prostředkuje zredukovaný obraz prostoru, který neodpovídá perspektivní ostrosti prostoru aktuálního světa.⁴⁵ Dalším z potenciálních označení, vyskytnuvších se v této práci, je sémiotický termín sémiosféra. I tento je však nevyhovující pro svoji abstraktnost, vázanost na kulturu a antropocentričnost, jež není uschopněna zohlednit životní prostředí, v němž se sémiosféra nachází. Z nedostatku vhodného termínu pro označení takového typu prostoru, jenž by odpovídal lidské zkušenosti prostoru v jeho jevové bohatosti, zavádí tato studie termín lebenswelt.⁴⁶

Historicky zatížený německý termín *Lebensraum* je zde nahrazen termínem *Lebenswelt*, jenž nahrazením objektivisticky chápaného prostoru (*das Raum*) termínem značícím svět (*der Welt*) podtrhuje posun v porozumění úlohy prostoru. Ve svém původním významu Friedricha Ratzela (1844-1904) se vztahoval termín *Lebensraum* k označení „uniformního činitele podtrhující biologické změny a vztahy mezi žijícími druhy a jejich prostředím.“⁴⁷ Po Ratzelově vzoru se termínem lebenswelt v této práci míní prostor jako struktura vztahů mezi entitami a prostředím, jež obývají. Z výše zmíněného vyplývá, že tyto vztahy mohou nabývat rozličných podob, čemuž odpovídá i typová různorodost lebensweltů. Snad nejvhodněji by se toto slovní spojení dalo přeložit jako „životní prostor“ či „svět našeho

⁴³ Viz ŠINCLOVÁ, Soňa a KUBÍČEK, Tomáš. *Sémantika...* s. 6.

⁴⁴ Tamtéž, s. 13.

⁴⁵ Literární prostor je vlivem textové zprostředkovanosti natolik zredukován, že v porovnání s přirozenou lidskou perceptivní redukcí prostoru se literární svět jeví schematicky. STANZEL, Franz K. *Teorie vyprávění...* s. 147. Literatura nemůže nikdy dosáhnout takové perspektivní ostrosti, jako filmová technika „oka kamery“, jež nejlépe napodobuje lidské perspektivní vnímání prostoru. STANZEL, Franz K. *Teorie vyprávění...* s. 148.

⁴⁶ Synonymem německého termínu lebenswelt by mohl být český pojem „místo“. Tento pojem však považuji za nevhodný nikoli pro jeho obsahovou stránku (v níž se s termínem lebenswelt z velké části překrývá), ale pro jeho příliš široké sémantické pole, jež zaujímá v českém jazyce. Srov. ŠINCLOVÁ, Soňa a KUBÍČEK, Tomáš. *Sémantika...* s. 14.

⁴⁷ SMITH, Woodruff. Friedrich Ratzel and the Origins of Lebensraum [online]. *German Studies Review* 3, no. 1, 1980. [cit. 2.7.2016]. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/1429483> doi: 1. s. 52. Z důvodu neexistence vhodného jednoslovného ekvivalentu tohoto slova v českém jazyce, jsem se rozhodl tento německý termín převzít v jeho pozměněné podobě *Lebenswelt*, v textu bude psán v „počeštělé“ formě, s „malým L“ a skloňovaně dle vzoru „hrad“.

života“. Reciproční vztah mezi člověkem a prostředím v němž žije je základní strukturou lebensweltu.⁴⁸ Na základě typu tohoto vztahu, jenž je zároveň i kvalitativním typem, vystávají ze zvolené textové jednotky tři typy lebensweltů, které nabývají podoby zahrady, pole a města.

Významnostní naladění lebensweltů

V moderním filozofickém diskurzu to byl právě Martin Heidegger, jenž jako první pod vlivem fenomenologie „nenahlížel na prostor jako na oddělenou kategorii, ale považoval jej za bytostnou součást člověka.“⁴⁹ Jeho analýza lidského pobytu (Dasein) tak zcela v duchu současného prostorového obratu předběhla svoji dobu. V Heideggerově ontologickém zaměření však vztah člověka a prostoru představoval pouze jeden z mnoha mezistupňů nezbytných k analýze jeho primárního zájmu, totiž bytí. Z toho důvodu si dovoluji označit jeho fenomenologické výdobytky v této oblasti za schematické a z hlediska našeho zájmu za nedostatečně rozpracované. Jeho určení zakládajícího strukturního pozadí každé lidské existence v podobě fenoménu strachu, netematizuje odlišná významnostní naladění pobytu, k nimž může přechodně docházet.⁵⁰

Rozdíly mezi typy naladění pobytu nespočívají zcela ryze v jejich prostorovém umístění, ale v celku dostačitelnosti prostředků, které v nich člověk odemýká.⁵¹ Z Heideggerovy existenciální analýzy vyplývá,⁵² že to, jaká jsoucna se člověku ve světě vyjevují, je dáno intencionální zaměřeností pobytu, který se může pohybo-

⁴⁸ V Heideggerově filosofii se termín lebenswelt překrývá s pojmem „krajina“. Krajina je ono „kam“ je vykazován celek prostředků, které mají charakter dostatečnosti. Je to místo, které předchází v něm vyjevující se jsoucna a tvoří tak jejich okolí. HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. 2., opr. vyd. Praha: Oikymen, 2002. Knižovna novověké tradice a současnosti. ISBN 80-7298-048-3. s. 130.

⁴⁹ VÁLOVÁ, Karolína. Přístupy k analýze prostoru v literatuře. *Akademický bulletin Akademie věd České republiky* [online]. Praha: Akademie věd ČR. ISSN:1210-9525, 13. 9. 2012. [cit. 20.12.2018]. Dostupné z: http://abicko.avcr.cz/sd/novinky/hlavni-stranka/news_0877.html.

⁵⁰ Heidegger si je sám dobře vědom, že má-li být vypracování existenciální a priori filozofické antropologie úplné, pak je nezbytné jeho analýzy ještě mnohostranně doplnit. Následně dodává, že tento program „však není cílem našeho zkoumání. *Náš záměr je fundamentálně-ontologický.*“ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas... s. 162.*

⁵¹ Celek dostatečnosti je jakýsi „záměr“ k čemuž je možné vyskytující se jsoucna využít (jsoucnum je myšlena „věc“ nevykazující způsob bytí pobytu tj. lidského bytí). Tento záměr však není pevně se jsoucnou spojen, ale daleko spíše je jsoucnům „podsouván“ subjektem, který s těmito jsoucnou přichází do styku. „Celek dostatečnosti sám pak vposled odkazuje na takové „k čemu“, u kterého již o *žádou* dostatečnost nejde, které samo není příručním jsoucnem uvnitř nějakého světa, nýbrž které je jsoucnem, jehož bytí je určeno jako „bytí ve světě“...“ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas... s. 108.*

⁵² V možnostech této studie není explikace cesty, jak Heidegger ke svým závěrům došel, ani podrobnější možnost vysvětlení termínu, jež ve své fenomenologické práci používá. Následující řádky se naopak, za cenu četných zjednodušení, pokouší pro tuto práci relevantní závěry existenciální analýzy podat, tak aby byly, alespoň rámcově srozumitelné i čtenáři neobeznámenému s Heideggerovou filozofií.

vat v různých sférách významnosti.⁵³ Právě významnost je konstitutivním momentem, jež perspektivizuje strukturu (celek dostačitelnosti v podobě soustavy příručních prostředků) námi obývaného světa,⁵⁴ na základě účelu, který člověk ve světě sleduje.⁵⁵ Jeden a tentýž „prostor“ se může člověku dávat různými způsoby, tj. vystaváním odlišných celků dostatečnosti,⁵⁶ podle toho na jakou významnost je pobyt naladěn.⁵⁷ Přesto se však domnívám, že různé typy prostorů/lebensweltů předkládají člověku skrze svá konkrétní noemata určité typy struktur, jež se v nich vyjevují jako dominantní a jež lze v daném prostoru snáze aktualizovat.⁵⁸ Významnostní naladění pobytu, tedy jakési intersubjektivní⁵⁹ pole mezi člověkem a celkem jsoucena, které ho obklopují, tvaruje noese a noemata, jež po určitý čas vstupují „do hry“. Významnostní naladění se tudíž na základě existenciální analýzy jeví jako rozhodující prvek strukturující podobu okolního lebensweltu.⁶⁰ Existenciální analýza podtrhuje roli lebensweltu na procesu utváření významnostního naladění pobytu, neboť se z podaného výkladu jeví, že lebenswelt se podílí na

⁵³ „Významnost je to, co tvoří strukturu světa, totiž toho, v čem pobyt jako takový vždy již jest.“ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas...* s. 112. Dále „významnost sama, s níž je pobyt vždy již důvěrně obeznámen, ukrývá v sobě ontologickou podmínku možnosti toho, aby rozumějící pobyt mohl jakožto vykládající odemykat něco takového jako „významy...“, HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas...* s. 112.

⁵⁴ Martin Heidegger fenomenologicky popisuje lebenswelt jako svět našeho okolí. „The subworld that is in each case "closest to" or "primary for" Dasein. It is Dasein's local subworld.“ Viz Environment. In: *Some Terminology from Being and time* [online]. Georgetown University, 2011. [cit. 20.12.2018]. Dostupné z: <http://faculty.georgetown.edu/blattnew/heid/terms.htm>

⁵⁵ Korunou každého řetězce poukazů příručních jsoucena, jež jsou vedeny otázkou „k čemu dostačují“, je limitní otázka „kvůli čemu“, jež vždy odkazuje k zabezpečení pobytu (existence) ve světě. Jelikož pobyt je Heideggerem definován jako bytí „ kterému v jeho bytí bytostně o toto bytí samo jde.“ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas...* s. 108.

⁵⁶ Heidegger mluví o celcích prostředků, neboť žádný jednotlivý prostředek se nevyskytuje samostatně, bez určitého celku, do něhož spadá a v jehož rámci je teprve tím, co je. HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas. 2., opr. vyd.* Praha: Oikoymenh, 2002. Knihovna novověké tradice a současnosti. ISBN 80-7298-048-3. s. 91.

⁵⁷ „Nálada jest prvotním modusem bytí pobytu, v němž je sobě samému odemčen před vším poznáním a před vším chtěním...“ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas...* s. 167. Rozumění, jakožto jakási forma reflexe subjektu sledujícího ve svém životě určitý cíl, je vždy nějak naladěno. Rozumění odemyká příslušné „zámký“ významnosti tj. struktury světa. HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas...* s. 174.

⁵⁸ Vycházím z předpokladu, že odkázanost noesí na noemata předurčuje způsoby naladění pobytu, neboť má-li se to které naladění pobytu prosadit, pak musí ve svém okolí nalézt odpovídající noemata (či snad lépe podklady noemat) v nichž se následně ustanoví.

⁵⁹ Intersubjektivní nikoli ve smyslu vztahu subjekt-subjekt, ale subjekt-objekt.

⁶⁰ Heidegger se vyhýbá Husserlovské terminologii, v níž jsou klíčovými termíny: intence, noese a noema, jež nahrazuje vlastní svébytnou terminologií. To co určuje významnost, Husserlovu intencionalitu, je dle Heideggera *naladění*, jež je „An affective condition in so far as it discloses to us what matters, what is important or relevant... . Note that "mood" (M&R's translation) is too narrow, since "attunement" ("Stimmung") is meant to cover all of Dasein's affective states (emotions, passions, and even, I think, important aspects of character traits and sensibilities). Viz Attunement. In: *Some Terminology from Being and time* [online]. Georgetown University, 2011. [cit. 20.12.2018]. Dostupné z: <http://faculty.georgetown.edu/blattnew/heid/terms.htm>

utváření existenciálního nastavení pobytu. Jinými slovy každému ze zmíněných lebensweltů je vlastní určitá sémiosféra, jejíž dominantní text se významnostnímu naladění pobytu „vnucuje“. Případy kdy pobyt toto významností naladění neaktualizuje, nelze považovat za standardní, neboť v nich je pobyt motivován přihlížet k nějakému odlišnému textu, který není v dané sémiosféře dominantní.⁶¹

Mytický charakter biblických prostorů

V této fázi naší analýzy je načase ohledat formu, v níž je prostor textové jednotky zachycen. Ohledání roviny textu, a to konkrétně určení literárního žánru tohoto textu, s sebou přinese další výkladové implikace. Dokazovat skutečnost, že vybraná textová jednotka nejen že nese rysy mytického vyprávění, ale dokonce sama o sobě je mytické povahy, nepovažuji na tomto místě za nezbytné,⁶² a tento prostor raději věnuji charakterizaci mýtu a implikacím, jež do této studie přináší.

Studiem a charakteristikou mýtu se v historii lidstva zabývala řada filosofických a vědních oborů. Většina z nich uchopovala mýtus metodou typickou pro daný obor, což v posledku vedlo, podobně jako u náboženských fenoménů, k vytržení mýtu z jeho vlastního prostředí⁶³ a k jeho převodu na paradigmatické skutečnosti jednotlivých věd.⁶⁴ Ke studiu mytologie jakožto samostatného odvětví vědy dodává Segal, že: „žádné zkoumání mýtu jakožto mýtu neexistuje.“⁶⁵ Východisko z tohoto redukcionismu spatřuji ve fenomenologické metodě, která se svojí pretencí nepopisovat nic víc než nazíraný jev pohybuje v oblasti lidského předinterpretacího prahu.⁶⁶ Podstatou a funkcí mýtu se mezi historiky *náboženství* zabýval velmi významně Mircea Eliade, jehož fenomenologický způsob práce souzní

⁶¹ K definici termínu sémiosféra viz kapitolu „Sémiosféra“ níže v této práci.

⁶² Neboť tyto závěry byly mnohokrát potvrzeny rozličnými typy bádání. Příkladem může být komparace události potopy světa v hebrejské, babylonské a řecké mytologii v ČERNÝ, Jiří a Jan HOLEŠ. *Sémiotika...* s. 254.

⁶³ Tímto prostředím je dle Eliadeho „především společenství, kde je mýtus – nebo do dnešní doby byl – „živý“ v tom smyslu, že poskytuje vzory pro lidské chování a právě tím dodává význam a hodnotu existenci.“ ELIADE, Mircea. *Mýtus a skutečnost*. Praha: OIKOYMENH, 2011. Oikúmené. ISBN 978-80-7298-462-6. s. 8.

⁶⁴ Slovní spojení „vědecké paradigma“ zde užívám v Khunově smyslu tj. souboru uznávaných vědeckých výsledků, ke kterému došlo konkrétní společenství odborníků na základě modelování problémů a jejich řešení. KUHN, Thomas S. *Struktura vědeckých revolucí*. Praha: OIKOYMENH, 1997. Oikúmené. ISBN 80-86005-54-2. s. 10. Tato paradigmatická uchopení vykazují silnou tendenci k redukcionismu, jenž bývá nejčastěji verbalizován slovním spojením, které by mohlo obecně vyjadřovat následující teze: „(mýtus/náboženství) není nic jiného než předvědecký výklad určité přírodní či sociální reality.“ Srov. SCHAEFFLER, Richard. *Filosofie náboženství*. Praha: Academia, 2003. ISBN 80-200-1195-1. s. 23.

⁶⁵ SEGAL, Robert Alan. *Stručný úvod do teorie mýtu*. Prah: ExOriente, 2017. Religionistická knihovna. ISBN 978-80-905211-3-1. s. 12.

⁶⁶ V otázce vyskytující se kritiky transcendentální metody zde odkazuji na úvahu Richarda Schaefflera o nezbytnosti subjektivní intencionality v komunikaci člověka. SCHAEFFLER, Richard. *Filosofie náboženství...* s. 205-207.

s metodologickým laděním této studie.⁶⁷ V následujícím odstavci se pokusím o shrnutí Eliadeho nejzásadnějších poznatků o významu mýtu.⁶⁸

Ve srovnání s obecným chápáním literární fikce, na níž bývá mýtus ne zcela právem redukován,⁶⁹ je mýtus ve svém vlastním prostředí archaického myšlení pojímán jako „pravdivý příběh, který je navýsost cenný, protože je posvátný, příkladný a významný.“⁷⁰ Mýtus svůj vztah ke skutečnosti dosvědčuje tím, že popisuje to, jak nynější skutečnost nebo jen její určitý celek začal existovat na základě činů nadpřirozených bytostí.⁷¹ Mýty odkrývají základní strukturu skutečnosti, a tudíž jsou vždy ontofanií, v nichž se vyjevuje pravá realita bytí, či způsobů bytí na tomto světě.⁷² Mytické zjevení struktury reality není popsáním evidentní zkušenosti, ale mysteriální událostí, při níž rekurzem na prvotní událost vzniku nějakého jevu je popsána základní struktura skutečnosti.⁷³ Etiologické mýty pojednávající vznik nějakého nového jevu (zvířete, instituce, způsobu obživy či přírodního jevu atp.) předpokládá, již existenci nějakého světa, který však ještě před vznikem daného jevu (jenž se vyskytuje dodnes) nebyl světem naším, neboť v něm nebyla aktualizována pojednávaná nová situace. Z toho důvodů je nezbytně každý mýtus o původu, zároveň mýtem kosmogonickým, na který se velmi často sám odkazuje.⁷⁴

⁶⁷ Spřízněnost Eliadeho a Lotmanových konceptů si je vědoma i Ekaterina Ameriko. Srov. AMÉRICO, Ekaterina Vólkova. The Concept of Border in Yuri Lotman's Semiotics. *Bhaktiniana* [online]. São Paulo: Universidade Católica de São Paulo, 2017, 12 (1) [cit. 26.11.2018]. ISSN 2176-4573. Dostupné z: http://www.scielo.br/pdf/bak/v12n1/en_2176-4573-bak-12-01-0005.pdf. p. 10.

Eliade se navíc ve svých výzkumech (vedoucích k tzv. totální hermeneutice) zaměřuje na ontologickou konstrukci světa, v jejímž rámci se zkoumané fenomény objevují a jejíž podstatu současně i zjevují. K Eliadeho způsobu práce viz HORYNA, Břetislav a Helena PAVLINCOVÁ. *Dějiny religionistiky: antologie*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2001. ISBN 80-7182-123-3. s. 139-141.

⁶⁸ Eliade staví svoji religionistikou teorii mýtu proti teoriím sociálně-vědním. SEGAL, Robert Alan. *Stručný úvod...* s. 11.

⁶⁹ Možné kritérium pro odlišení náboženských a mytických textů od fikce představuje záměr textu (potažmo autora). „Fantastické je takové dílo, které je psáno a má být čteno v prvé řadě jako beletrie.“ DĚDINOVÁ, Tereza. *Po divné krajině...* s. 27.

⁷⁰ ELIADE, Mircea. *Mýtus a skutečnost*. Praha: OIKOYMENH, 2011. Oikúmené. ISBN 978-80-7298-462-6. s. 8. Velmi podobně formuluje definici mýtu i Robert A. Segal, který považuje Eliadeho teorii mýtu za teorii, která je nejloubežji zakořeněna v náboženství. Srov. SEGAL, Robert Alan. *Stručný úvod do teorie mýtu...* s. 60. Segal má za to, že mýtus je především příběhem, v němž vystupují bohové, či bytosti bohům podobné, které jsou buď původci děje nebo jen pasivními recipienty dění. To co činí mýt mýtem je však vliv na své stoupence, který lze v nejobecnější rovině považovat za vliv mocný. SEGAL, Robert Alan. *Stručný úvod...* s. 13-15.

⁷¹ ELIADE, Mircea. *Mýtus a skutečnost...* s. 10-11.

⁷² „Každé, i to nejjednodušší náboženství je ontologií... ukazuje, co skutečně existuje, a přitom odůvodňuje svět, který již není pomíjivý a nepochopitelný...“ Viz ELIADE, Mircea. *Mýty, sny a mystéria*. Praha: OIKOYMENH, 1998. Oikúmené. ISBN 80-86005-63-1. s. 10

⁷³ Eliade podotýká, že každý mýtus etiologický mýtus je zároveň nutně mýtem kosmogonickým, neboť na kosmogonii navazuje a dovršuje ji. ELIADE, Mircea. *Mýty, sny a mystéria...* s. 22.

⁷⁴ ELIADE, Mircea. *Mýtus a skutečnost...* s. 22.

To co, opět v porovnání s fikčním vyprávěním, činí mýty významuplné pro komunitu, v níž se tradují, je předporozumění, že mýtus se týká každého člověka, jelikož nějakým způsobem vypráví o skutečnostech, které pozměnily lidský úděl.⁷⁵ „Člověk, *takový jaký je dnes*, je přímým výsledkem těchto mytických [kosmogonických a na kosmogonii navazujících] událostí, *je těmito událostmi utvořen*.“⁷⁶ Mýtus tedy zkrátka existenciálně ustavuje lidskou existenci,⁷⁷ například vyprávěním o tom „jak se svět změnil, čím se obohatil, či ochudil,“⁷⁸ tak jako je tomu v případě našeho textového úseku pojednávajícího o ztrátě rajské zahrady. Pretence na uchopení ontologické podstaty světa činí literární žánr mýtu nanejvýš vhodným k odhalení významové struktury popisovaných lebensweltů, jež představují tři modelové typy významnostního naladění člověka, a tudíž i tři typy biblické antropologie.

Mytický charakter lebensweltu

Ačkoli jsou námi zkoumané lebensweltly fiktivní povahy, nejedná se o modely světů,⁷⁹ jejichž „ontologické založení“ by bylo záležitostí individuální projekce jejich tvůrce. Fiktivní imaginace tvůrce je ohraničena okruhem možností, „jež pro znázornění nabízí konkrétní epocha a dobová žánrová pravidla.“ Z tohoto důvodu zvolená biblická textová jednotka nevyžaduje odvolávání se na psychologickou teorii archetypů, jelikož z funkčního hlediska je v tomto případě možné nahradit ono domnělé archetypální zakotvení typů lebensweltů v lidské psychice textovou zakotveností modelových světů (lebensweltů) v žánru a době jejich textualizace. Na základě datace naší textové jednotky a intertextuální komparace s mytologickým materiálem okolních národů Izraele je zřetelné, že tvůrce tzv. biblických pradážin vycházel při tvorbě svého textu z pretextů kosmogonických a kosmologických představ okolních národů.⁸⁰ Na základě tohoto zjištění je modelový mytický

⁷⁵ ELIADE, Mircea. *Mýtus a skutečnost...* s. 14.

⁷⁶ Tamtéž, s. 15.

⁷⁷ Tamtéž, s. 22

⁷⁸ Tamtéž, s. 22.

⁷⁹ Modelový charakter biblických lebensweltů se projevuje nejen ve schematičnosti popisu prostoru, jež je zapříčiněn faktem literární zprostředkovanosti, nýbrž i mytologickým nárokem zobrazovat makrokosmos v mikrokosmu. STANZEL, Franz K. *Teorie vyprávění...* s. 12. Optikou makrokosmu v mikrokosmu interpretuje nejen biblické mýty například současný religionista Nicolas Wyatt. Srov. WYATT, Nicolas. *Space and time in the religious life of the Near East*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001. The Biblical Seminar. ISBN 1-84127-288-4. s. 172.

⁸⁰ Tento předpoklad potvrzuje ikonografickým komparativním rozbořením mýtů Nicolas Wyatt například ve své práci: WYATT, Nicolas. A Royal Garden: The Ideology of Eden. *Scandinavian Journal of the Old Testament: An International Journal of Nordic Theology*. 2014, (28), 1-35. ISSN 0901-8328. p. 1-35. Gn 2-3 má dle Wyatta odrážet poexilní situaci před výstavbou Druhého chrámu. WYATT, Nicolas. A Royal Garden: The Ideology of Eden. *Scandinavian Journal of the Old Testament: An International Journal of Nordic Theology*. 2014, (28), 1-35. ISSN 0901-8328. p. 29.

charakter lebensweltů v této studii založen na nepsychologické realitě literární povahy. Lebenswelty, jakožto modelové malé světy jsou tvořeny pouze konečným množstvím předmětů a osob, což umožňuje zkoumat tyto modely do hloubky a nalézat tak jejich význam mnohem snadněji, než v jevově bohatém světě aktuálním.⁸¹

Vázanost imaginace na modelové lebenswelty literárních předloh

Modelová povaha lebensweltů, jež je vlastní mytickým textům, předem předurčuje tato místa k určitému „typickému chování postav nebo k rozvíjení schémat celých scén, k jejichž opakování na daném místě [lebensweltu] v textech takového druhu tradičně dochází...“⁸² Navzdory zdání, že zde mluvíme ryze o fikčních implikacích (předurčeních prostoru k určitému chování či situacím), které ten který fikční prostor v sobě obsahuje, takže by bylo oprávněné tyto implikace hledat v paměti žánru, tak mezi těmito literárními implikacemi a reálným světem existuje pevná vazba. Daniela Hodrová bystře registruje skutečnost, že ona zmíněná paměť žánru pramení z předliterární předlohy lidského zakoušení prostoru, kterou se texty určitého žánru pokouší převést do verbální symboliky.⁸³ V literárních žánrech tradovaná zkušenost prostoru, nabývá podoby nadindividuálního modelu.⁸⁴ Modelové lebenswelty „jsou metaforami určitých stavů a způsobů vnímání, postojů ke světu a k bytí.“⁸⁵ Rozpoznání mýtického charakteru lebensweltů naší textové jednotky z nich činí prostory modelové povahy, u nichž lze předpokládat vliv na dění a chování postav, které tyto modelové světy obývají.

Popis zahrady Eden

Popis zahrady Eden je zcela v područí vypravěče, jenž není součástí světa, o kterém podává informace, tudíž i jeho perspektiva je vnější a podoba líčeného světa

⁸¹ DĚDINOVÁ, Tereza. *Po divné krajině...* s. 24.

⁸² ŠLAPÁKOVÁ, Michaela. *Typologie prostoru v narativních textech*. České Budějovice, 2011. Diplomová práce. Jihočeská univerzita, Filozofická fakulta. Vedoucí práce Vladimír Papoušek. s. 34.

⁸³ Navzdory tomu, že Hodrová fenomenologicky zakotvuje žánrovou modelovou podobu lebensweltu ve zkušenosti (reálného) prostoru světa, tak její terminologie je psychologického charakteru. Namísto „modelu“ prostoru užívá slovního spojení „archetypální prostor“, který zde ze zmíněného důvodu důsledně nahrazujeme fenomenologicky a dle mého soudu i literárněvědně vhodnějším pojmem „model“.

⁸⁴ HODROVÁ, Daniela. Paměť a proměny míst. In: kol.: *Poetika míst*. Praha 1997. s. 14-15. In: ŠLAPÁKOVÁ, Michaela. *Typologie prostoru v narativních textech*. České Budějovice, 2011. Diplomová práce. Jihočeská univerzita, Filozofická fakulta. Vedoucí práce Vladimír Papoušek. s. 34-35.

⁸⁵ HODROVÁ, Daniela. Paměť a proměny míst. In: kol.: *Poetika míst*. Praha 1997. s. 15. In: ŠLAPÁKOVÁ, Michaela. *Typologie prostoru v narativních textech*. České Budějovice, 2011. Diplomová práce. Jihočeská univerzita, Filozofická fakulta. Vedoucí práce Vladimír Papoušek. s. 35.

a perspektivní.⁸⁶ Zmíněné způsoby zprostředkování vzájemně násobí distanci mezi perceptivním ohniskem (vypravěčem) a popisovaným faktem (zahradou). Zmíněný způsob podání tak představuje v mezích dobového žánru, z dnešního hlediska, nejobektivnější možný způsob zprostředkování informace. Biblický vypravěč tak dává na srozuměnou, že není součástí lebensweltu, o němž pouze čtenáři „fakticky“ referuje. Zahrada Eden je v pasáži Gn 2,8-14 popisována s (objektivistickým) nárokem na vyjevení mytické ontologie světa.

Popisná pasáž je charakteristická svoji nedělovostí, to však neznamená, „že by se nepodílela na vytváření emocionálního vztahu recipienta k textu, ale právě naopak. Často je právě prostorová reprezentace zdrojem či koproducentem textového napětí [...] či harmonie [...]“⁸⁷ K ohledání významů, jež nám skýtá popis, uijeme strukturalistický systém binárních opozic po vzoru Jurije Lotmana. Ten spatřuje základní konstitutivní rysy chápání prostoru v následujících opozitních dvojicích: vysoký – nízký, blízký – vzdálený, otevřený – zavřený, ohraničený – neohraničený.⁸⁸

Mapa zahrady Eden

Z hlediska uspořádání prostoru je prostorová orientace ukotvena ve středu zahrady, v níž je zasazen strom poznání a strom života. Z tohoto středu vyvěrá nepojmenovaná řeka, jež se vzápětí větví do čtyř proudů, jež jsou označeny jednak svými jmény a jednak zeměmi, do nichž tečou. Jak pojmenování řek, tak místa jejich toků mají za úkol prostor přehledně strukturovat do podoby pomyslné „mapy“ takto představovaného světa. Ovšem k faktické topografické skice tohoto lebensweltu schází v textu údaj, jakým směrem tyto řeky tečou. Vykладаčská tradice dosazuje za jména zemí, jimiž mají řeky dále vést, nejrůznější lokality.⁸⁹ Pouze díky určení mytologického charakteru této textové jednotky se smíme domnívat, že tyto čtyři řeky značí čtyři světové strany, ve významu veškeré země. Tyto řeky představují základní a jedinou strukturu členění Edenské zahrady pouze zdánlivě, neboť ve skutečnosti je s Edenem spojována pouze jediná, ona nepojmenovaná, řeka, z níž se ony čtyři řeky vydělují. Popis řek ve verších Gn 2,11-14, tak nepředstavuje popis

⁸⁶ Aperspektivnost tohoto popisu je však sporná, neboť situování stromu poznání do středu zahrady a směrový údaj o toku řeky Chidekel „východně od Asyrie“ jsou záchytné prostorové body. Na jejich základě však není možné vytvořit si představu o rozložení popisovaných prvků a prostorových vztazích mezi nimi, a tudíž není možné vytvořit grafickou skicu, která má být indikátorem perspektivizovaného zobrazení. Srov. STANZEL, Franz K. *Teorie vyprávění...* s. 150.

⁸⁷ ŠINCLOVÁ, Soňa a Tomáš KUBÍČEK. *Sémantika...* s. 16.

⁸⁸ LOTMAN, Jurij Michajlovič. *Struktúra umeleckého textu*. V Bratislave: Tatran, 1990. Okno. ISBN 80-222-0188-X. s. 251.

⁸⁹ Pro přehled lokací edenských řek v moderním bádání viz WYATT, Nicolas. *A Royal Garden...* p. 11.

zahrady Eden ve smyslu jejího prostorového středu, ale periferie zobrazovaného světa, jež nese vlastní topografická jména. Skicu prostorového uspořádání Eden-ské zahrady tudíž nelze vytvořit. Jediné, co text v této popisné pasáži umísťuje do prostoru zahrady, je *stromoví žádoucí na pohled s plody dobrými k jídlu*,⁹⁰ dva stromy ve středu zahrady a *Edenská řeka*.⁹¹

Umístění zahrady Eden na vyvýšenině

Řeka, jakožto zdroj sladké vody, nese v sobě nejen mytologický rozměr zdroje veškerého života. Vodní tok je zároveň překážkou v prostoru s úlohou hranice, jíž vykonává až do dnešní doby. Hranice tohoto lebensweltu jsou však obtížně zjištělné. Vypravěčský popis zahrady se explicitně o žádné hranici nezmiňuje. Břehy řek, jež by přirozeně tuto hranici mohly tvořit, se na základě našeho zjištění ubírají lineárně do čtyř stran směrem k periférii prostoru zahrady, čímž naopak umocňují vjem neohrazenosti prostoru.

S přihlédnutím k fenomenologické skutečnosti, že místo sloužící jako povodí čtyř řek musí mít nutně podobu vyvýšeniny, lze za hranici prostoru považovat úpatí, nad nímž se tento prostor tyčí. Relevanci tohoto fenomenologického předpokladu podporuje i Wyatt, jenž po Gordonově vzoru doporučuje Gn 2,6 číst jako „Jen *hora* vystupovala ze země a napájela celý zemský povrch” na místo rozšířeného překladu „Jen záplava...“.⁹² Principem zmíněného různočtení je odlišné porozumění hebrejskému výrazu *’ed*, za nímž není spatřována babylonská identifikace se sumerským termínem *id* ve významu řeky, ale výraz označující vyvýšené místo.⁹³ „Řeky [záplava/voda] nevystupují, ale stékají. To, co vystupuje ze země, aby zavlažovalo zemský povrch, je hora nesoucí své prameny k zavlažení okolní země.“⁹⁴ V tomto porozumění popisovaného prostoru by se pak vysazení zahrady Eden týkalo jediné vyvýšeniny, neboť žádné jiné místo není v popisu dosud uvedeno. V synchronní četbě je pak čtenářovo předporozumění utvořeno tak, že před zmínkou o řekách z ní vycházejících předpokládá výskyt zahrady Eden na vyvýšeném místě, jež se jeví být na základě následujícího popisu řek jediným vyvýšeným místem zastupujícím funkci jakési střechy světa, z níž pramení veškerá sladká voda. Zohledníme-li zmíněnou skutečnost při hledání hranice prostoru zahrady, pak je tato hranice přítomna pouze v podobě mimetické zkratky ve formě úpatí vyvýšeniny oddělující vlastní zahradu nacházející se nahoře od zbytku světa,

⁹⁰ Gn 2,9

⁹¹ Výrazem „Edenská řeka” je v této studii míněna ona nepojmenovaná řeka z Gn 2,10.

⁹² WYATT, Nicolas. A Royal Garden... p. 8.

⁹³ Tamtéž, p. 8-10.

⁹⁴ Tamtéž, p. 8.

jež se nutně musí nacházet kdesi dole ve směru dál od zahrady. Atematizace hranice strukturního fenoménu zahrady v textu staví tuto hranici do funkce prostupné hranice, která nepředstavuje bariéru mezi lebensweltem zahrady a okolním světem. Dokladem prostupnosti této hranice je řeka vyvěrající z Edenu, jež nese svou životodárnost do okolního světa. Překlad hebrejského výrazu *’ed* jako hory či vyvýšeniny, na rozdíl od překladu „záplava“, napomáhá sémantizaci následujícího popisu zahrady Eden a podporuje významotvorně dotvářet představu fikčního světa. Tímto je podán další ryze sémiologicko-narativní argument pro příklon k této variantě překladu,⁹⁵ jež se dále v této studii ukáže být strukturně významotvorná.

Mytický význam řek Gn 2, 10-14

Oproti aktuálnímu světu se v líčení rozvětvení *edenské* řeky setkáváme s anomálií. Edenská řeka se větví v další řeky, a to již ve svém korytu. V přirozeném světě řeka naopak během svého toku k sobě přibírá další vedlejší toky, jež se stávají její součástí a zmohutňují její tok. K členění jejího koryta dochází až v nejvzdálenějším místě řeky, jímž je delta, kterou se vlévá do moře. Prostorové líčení vzdálenosti „odtud dál“ (Gn 2,10b), kde dochází k rozvětvení řeky, přesouvá popis mimo dosud popisovanou oblast zahrady do míst, jež nesou svá vlastní jména řek i krajin. Srovnání popisu čtyř řek a zemí, jimiž protékají, vyzdvihuje zemi Chavíl, jíž protéká řeka Píšon, pro výskyt zlata v této zemi. Sestupná tendence na škále vedoucí z mytické fikce směrem k aktuálnímu popisu světa snad odráží i kvalitu lebensweltu těchto krajin a jejich toků. Je-li řeka Píšon prvním odtokem *edenské* řeky, pak v sobě nese nejvíce rajske kvality. Naopak poslední řeka Eufrat je zmíněna jakoby pouze do počtu a země, do níž teče, není zmíněna. Vynechání názvu země, jíž protéká Eufrat, může mít kromě praktického (vypravěč předpokládá u svého čtenáře znalost a umístění této řeky) či ideologického (země je považována za nepřátelskou a cizí, a tudíž nehodnou pojmenování) i svůj důvod ontologický, neboť odtok řeky Eufrat je posledním odtokem *edenské* řeky, jež svoji životodárnost již vyčerpala v odtocích předchozích řek, a tudíž nenese sílu ontologické kvality lebensweltu zahrady. V této hypotéze o odtocích řek vycházíme z popisovaného směru líčení vedoucího od středu směrem na periferii. Domněnce, podle níž by se řeky mohly rozpojovat z *edenského* toku v jediném společném místě a nikoli postupně, jak předpokládá tato hypotéza, brání předpoklad sémantického důrazu na textualizování prvků mytického světa. V popisu mytického světa má každý líčený prvek plnit nějakou funkci v relaci k líčenému systému, do něhož zapadá.⁹⁶ Strategie výkla-

⁹⁵ Pro argumenty intertextuální proveniencie viz WYATT, Nicolas. *A Royal Garden...* p. 9-10.

⁹⁶ „Umelecký text je zložito vybudovaný zmysel. Všetky jeho prvky sú významové prvky.“ LOTMAN, Jurij Michajlovič. *Štruktúra...* s. 23.

du textu, nehledající ve zmínce o Eufratu (s přihlédnutím k popisu předchozích řek) žádný význam, by byla přinejmenším silně reduktivní. K podpoře zmíněné domněnky ohledně postupného vydělování se řek z prvotního toku lze uvést fenomenologický poznatek (na jehož základě se mimo jiné pohybuje i směr líčení toku *edenské řeky*). Ve vjemu tekoucí vody v korytu určuje směr toku pomyslný počátek a konec ve shodě s prostorovým odkud (voda pramení) směrem kam (se vlévá). Postupné vydělování řek Píšon, Gíchon, Chidekel a Eufrat by tak mělo odpovídat pořadí, dle něhož se tyto řeky mají vydělovat z původního počátečního toku.

Stromoví

„*Hospodin Bůh dal vyrůst ze země všemu stromoví žádoucímu na pohled, s plody dobrými k jídlu, uprostřed zahrady pak stromu života a stromu poznání dobrého a zlého.*“⁹⁷ Stromoví, jež k sobě váže přívlastek „*všemu*“, zastupuje v mytickém myšlení veškerou faunu po způsobu synekdochy. S přihlédnutím k předcházejícímu kosmogonickému mýtu (Gn 1), v němž je stromoví stvořeno až po rozmanitých druzích bylin,⁹⁸ lze předpokládat, že fenomén stromoví reprezentuje vrchol stvořené fauny. Biblický kosmogonický mýtus je typický svou postupnou, stále podrobnější strukturací stvořených jevů, jež stojí vůči sobě v kvalitativním poměru. Čím později je daný jev stvořen, tím detailněji je strukturován, čímž je hodnotnější oproti jevům jemu předcházejícím. Stvoření člověka jako poslední Hospodinův stvořitelství je příčinou jeho výsadního postavení vůči stvořenému světu. Ve sféře fauny je tudíž stromoví nejhodnotnějším možným jevem, a z toho důvodu vyplňuje lebenswelt zahrady, zatímco v ostatních lebensweltech analyzované textové jednotky chybí.

Strom života a strom poznání dobrého a zlého jsou umístěny do středu zahrady, čímž splňují požadavky na přiznání religionistické kategorie *axis mundi*,⁹⁹ jež z nich činí střed světa, jehož situování si lze stěžít představit na jiném místě zahrady Eden, než na vrcholu vyvýšeniny. Střed vyvýšeniny se překrývá s jejím vrcholem. Stromu poznání dobrého a zlého je navíc atribuován tabuický charakter, jehož překročení má být potrestáno smrtí. V tomto tabu lze zřetelně spatřovat hranici, která se v líčeném podání rozprostírá v těsné blízkosti kolem centra zahrady, jež

⁹⁷ Gn 2,9

⁹⁸ Gn 1,12

⁹⁹ *Axis mundi* jakožto osa světa má procházet středem kosmu a umožňovat komunikaci tří oddělených oblastí vesmíru (nebes, země a podsvětí). Idea středu však nemusí být nutně ideou kosmologickou, neboť její původnější smysl je spatřován právě v možnosti přechodu do jiné oblasti/prostoru, „v němž se projevují skutečnosti (nebo síly, bytosti atd.), které nepocházejí z našeho světa, jež přicházejí odjinud, především z nebes.“ ELIADE, Mircea. *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*. Praha: Argo, 1997. ISBN 80-7203-153-8. s. 226-227.

bylo situováno na vrchol vyvýšeniny. Smysl této hranice je etického rázu, neboť klade požadavek pouze na člověka v podobě vzdání se konkrétního jednání. Tabuizace plodů stromu má člověka ochránit před smrtí, jež stojí v jakémisi kauzálním vztahu k poznání dobrého a zlého. Výsadní pozice umístění stromu poznání a jeho tabuický charakter z něj činí exemplární posvátný objekt, nesoucí v sobě moc¹⁰⁰ jak tvůrčího, tak destruktivního charakteru. Aktem jezení ze stromu poznání se obě tyto „kvality“ plodu stávají součástí lidství.¹⁰¹

Popis ostatních lebensweltů

V případě lebensweltu pole a města však vypravěčský popis téměř zcela chybí. Důvodem může být skutečnost, že vypravěč nepovažuje tyto lebensweltly za hodné pozornosti pro jejich „upadlý“ ontologický status. Stejně tak však vypravěč v rámci pragmatiky textu může předpokládat, že příjemce zprávy má s danými lebensweltly svou vlastní zkušenost. V tomto případě by absence popisu signalizovala analogický charakter těchto prostorů s přirozeným světem všední zkušenosti. V této studii se přikláníme k druhé zmíněné možnosti a k popisu těchto lebensweltů si vypomůžeme poznatky z (tehdejší) aktuální podoby světa. Zmíněné poznatky jsou především historického a fenomenologického charakteru.

Popis pole

Ve zvolené textové jednotce nenacházíme jedinou zmínku, již by bylo možné považovat za popis lebensweltu pole. Encyklopedie Bible uvádí popis pole následovně: „Pole může znamenat jak obdělanou zemi, tak otevřenou krajinu.“ V obou dvou kontextech užívá totiž biblická hebrejšťina pojmu *sádeh* a novozákonní řečtina výrazu *agros* a *georgion*. Asyrský pojem *sadu*, z něhož hebrejské *sádeh* vychází, značí louky a pastviny a ve své adjektivní formě je přívlastkem všeho, co se k pas-

¹⁰⁰ Ve smyslu *das Macht* Rudolfa Otta. Ostatně na základě promluv a jednání postav se zdá, že strom poznání dobrého a zlého v sobě nese všechny tři strukturální momenty posvátna (*das Heilige*) jimiž jsou: tremendum, vznešenost a energie (*das Macht*). OTTO, Rudolf. *Posvátno: iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě* [online]. Praha: Vyšehrad, 1998. ISBN 80-7021-260-8. s. 26-35.

¹⁰¹ Cílem této práce není interpretovat tuto událost, pouze zde naznačuji cestu možného religionisticky orientovaného výkladu pomocí analogie termínů Rudolfa Otta, kdy moment posvátna *fascinanc* přivádí Evu k jedení plodu, zatímco moment *tremendum* vede k ukrytí se lidského páru před Hospodinem. Srov. OTTO, Rudolf. *Posvátno: iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě* [online]. Praha: Vyšehrad, 1998. ISBN 80-7021-260-8. s. 26-35.

tvině vztahuje.¹⁰² Dále si encyklopedie všímá, že předmětem výsevu byly především obiloviny jako ječmen a pšenice.¹⁰³

Pole je primárním zdrojem obživy každé usazené kultury. Jedná se často o velký volný prostor, který býval nejčastěji získán vykácením lesa, čímž bylo uvolněno dostatečné množství úrodné půdy.¹⁰⁴ Proces zorání, setí a sklizně jsou jedinými činnostmi, jimiž se člověk podílí na získání své obživy z pole, to platí obzvláště na území starověké Palestiny, kde reliéf krajiny většinou nedovoloval budovat systém zavlažovacích kanálů, které by vyžadovaly celoroční údržbu. Vzklíčení, růst rostlin a dozrávání jejich plodů bylo ponecháno v kompetenci přírody. Ostatně už sama rozlehlost polí člověku neumožňovala poskytnut rostlinám takovou (někdy až individuální) péči, jako je tomu v případě zahrad. Oproti zahradě je pro pole typická absence stromů v jeho vnitřním prostoru. Práce na poli bez ochrany stínu je z toho důvodu pro člověka velmi fyzicky náročná. Zdroj vody, jímž je pole (případně) zavlažováno, se nemusí nacházet v blízkosti pole, takže člověk pracující na poli si musí nosit pitnou vodu s sebou.¹⁰⁵

Popis města

Nedostatečná textová deskripce neumožňuje jakoukoli konkrétnější konstrukci představy o podobě budovaného města. Jediná textová informace, jež poskytuje bližší detail, se nachází v Gn 11,3b „cihly měli místo kamene a asfalt místo hlíny.“ Zmíněná vypravěčova glosa podtrhuje skutečnost vysoké kulturní úrovně komunity, jež v aktuálním světě předpokládá vysokou organizovanost a přerozdělení práce, kterého je možné dosáhnout pouze za předpokladu vysoce rozvinutého komunikačního systému. Tento komunikační systém, ztvárněný v narativu jako jednota řeči, je i z perspektivy rozuzlení dějové zápletky dominantní strukturou lebensweltu, jež se jeho absencí hroutí. Ze sociologického hlediska přinesl vznik města novou formu společenské organizace, vyvázanou z tradičních systémů pokrevního příbuzenství. Ve městě poprvé vznikají společenské třídy se svou

¹⁰² Sadu. In: BRINKMAN, John A. *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago. Volume 15*. S. Chicago: The Oriental Institute - J. J. Augustin Verlagsbuchhandlung, 1984. ISBN 0-918986-40-0.

¹⁰³ Field. In: KLAUCK, Hans-Josef. *Encyclopedia of the Bible and its reception*. Berlin: Walter de Gruyter. vol. 9. 2009-. ISBN 978-3-11-018355-9.

¹⁰⁴ Van der Leeuw popisuje fenomén pole, jehož nejzákladnějším znakem je schopnost vyživovací, v úzkém propojení s ženstvím, a to především v podobě mateřství. Tuto nábožensky- dějinnou linii výkladu zde však nebudeme následovat. VAN DER LEEUW, Gerardus. *Fenomenologia della religione*. Torino. Boringhieri, 2 edizione. 1975. ISBN-10: 883390329X. s. 69.

¹⁰⁵ DOSTÁL, Dominik. *Fenomén zahrady ve Starém zákoně*. Praha, 2016. Diplomová práce. Karlova univerzita, Husitská teologická fakulta. Vedoucí práce Eva Vymětalová Hrabáková. s. 67.

náboženskou, politickou a vojenskou elitou.¹⁰⁶ Obdobně jako v případě zahrady chybí i zde jakákoli zmínka o vnějším ohraničení prostoru města. Věra Tydlitátová se dále domnívá, že hradby města představovaly spíše pokus sociální jednotky o zabezpečení svého bydliště, než snahu ohraničit jeho hranice.¹⁰⁷ Hradba je však strukturním fenoménem města, a tudíž nutně musí vstupovat do procesu tvorby fikčního světa pomocí mimetické zkratky. „Město je díky svým hradbám typickým příkladem „ohrazeného“ prostoru, což ho nesporně činí strukturně příbuzným fenoménem fenoménu zahrady.“¹⁰⁸

S ohledem na náš textový kontext je třeba upozornit na fakt, že podoba starověkého města na Blízkém východě měla svým urbanizačním rozvrhem a architekturou kopírovat „řád nebes,“ město ve spojení s tehdejšími náboženskými koncepcemi „je buď vnímáno jako přímo svaté, nebo alespoň tvoří předpolí svatyně.“¹⁰⁹ Zmínka o stavbě věže, jejíž vrchol se měl dotýkat nebes,¹¹⁰ odpovídá pretenci vyjádřené v narativu, s tím rozdílem, že věž v narativu není budována k počtě božstva, nýbrž k počtě svých stavitelů, kteří tímto dílem usilují o vlastní sebezbožštění.¹¹¹

Ecův „malý svět“ jako modelový svět

Textová existence fikčního světa způsobuje již zmíněné „ochuzení“ fikčního světa o fenomenální bohatost světa aktuálního. Termín italského sémiotika Umberta Eca „malý svět“, jehož užívá k označení fikčního světa, tuto ontologickou ochuzenost v sobě reflektuje.¹¹² Podobně jako Stanzel i Eco spatřuje, z hlediska interpretace, v redukci informací výhodu, jež činí malé světy transparentnějšími, neboť „prav-

¹⁰⁶ Archeolog Gordon Chiled nazývá zmíněný společenský posun tzv. „městskou revolucí.“ Tato revoluce má údajně stát v pozadí rozmachu řemesel, obchodu, právního vědomí i objevu písma, užitého umění. DOSTÁL, Dominik. *Fenomén zahrady...* s. 22. [„Město představuje nejdůležitější základnu života společenství v právním, politickém i společenském ohledu.“] RENDTORFF, Rolf. *Hebrejská bible a dějiny: úvod do starozákonní literatury*. Vydání čtvrté. Praha: Vyšehrad, 2015. ISBN 978-80-7429-541-6. s. 114. Detailní popis města ze sociologického hlediska podává biblická encyklopedie. KLAUCK, Hans-Josef. *Encyclopedia of the Bible...* s. 361.

¹⁰⁷ TYDLITÁTOVÁ, Věra. *Symbolika hradeb a bran v hebrejské bibli*. Praha: Triton, 2010. ISBN 978-80-7387-305-9. s. 20.

¹⁰⁸ DOSTÁL, Dominik. *Fenomén zahrady...* s. 72. „Ty „hradby“ [města] jsou jakoby vypůjčeny od zahrady, ale uvnitř města se především organizuje a vládne.“ HELLER, Jan a Ema SUCHÁ. *Hlubinné vrty: rozbor biblických statí a pojmů*. Praha: Kalich, 2008. ISBN 978-80-7017-083-0. s. 11.

¹⁰⁹ TYDLITÁTOVÁ, Věra. *Symbolika hradeb...* s. 25.

¹¹⁰ Gn 11,4a

¹¹¹ Neboť cílem komunity není monumentální stavbou oslavit, tj. učinit známé, jméno svého Boha, nýbrž oslavit sebe sama a tak uniknout zapomnění smrti. Dle Jana Hellera je má „výroba jména“ v tomto místě textu představovat program lidského společenství, jehož cílem je shromáždění se lidstva k životu. Více viz HELLER, Jan a Ema SUCHÁ. *Hlubinné vrty...* s. 283-284.

¹¹² DĚDINOVÁ, Tereza. *Po divně krajině...* s. 24.

divost v rámci fikčního světa je o mnoho méně komplikovaná než ve světě aktuálním...“.¹¹³ Tato omezenost malého světa má čtenáři umožnit zkoumání daného světa do hloubky,¹¹⁴ neboť textualizováno bylo pouze to, co bylo pro daný svět podstatné. Malé světy touto svoji definicí odpovídají požadavkům modelu, jenž představuje zjednodušené a pokud možno přehledné zobrazení určité reality.¹¹⁵

Aplikace Ecova poznatku na zmíněnou trojici činí z jednotlivých lebensweltů modelové světy založené na odlišných strukturách. Těmito odlišnými strukturami míním odlišné životní podmínky panující v jednotlivých lebensweltech. Snad nejpráhodnější prizma, z jehož úhlu by bylo možné tyto podmínky nahlížet, je prizma postav obývajících tyto světy.¹¹⁶ V našem případě se však vzhledem k prostorovému zájmu této studie prozatím přidržíme strukturalistického výkladu prostoru po vzoru Jurije M. Lotmana, který bývá díky svému konceptu sémiosféry považován za jednoho z anticipátorů prostorového obratu.¹¹⁷ Lotman se totiž zabýval fenoménem prostoru nejen v literárně teoretickém, ale i kulturologickém kontextu.¹¹⁸

Lotmanovo pojetí prostoru

Jurij Lotman považuje prostorové vztahy za jeden ze základních prostředků chápání skutečnosti.¹¹⁹ Má za to, že „zvláštný charakter zrakového vnímání světa má za následek, že denotáti slovesných znaků sú pre ľudí vo väčšine prípadov nejaké prostorové, viditeľné objekty.“¹²⁰ Tendence lidské mysli k názornému představování si čtených či slyšených slov vede k tvorbě imaginárního prostoru, do jehož rám-

¹¹³ Tamtéž, s. 24.

¹¹⁴ Tamtéž, s. 24.

¹¹⁵ „[...] text, aby mohl vést čtenáře k tomu, aby si o možném fikčním světě utvořili představu (*to conceive of a possible fictional world*), musí čtenářům předkládat relativně snadné „kosmologické“ úkoly.“ Viz UMBER-TO, Eco a Petr KAISER. Malé světy. *Česká literatura*. Praha: Ústav pro českou literaturu Akademie věd ČR, 1997, 45(6), 625-643. ISSN 00090468. s. 628.

¹¹⁶ „Péče o svět – jeho udržování, poznávání a rozvíjení – se nazývá **kultura**. Každá kultura tak představuje vztah ke skutečnosti, tj. k povaze bytí toho kterého světa. Takový vzájemný vztah – sepětí mezi člověkem a světem – se nazývá *religio*.“ NEUBAUER, Zdeněk. O posvátnosti místa - *genius loci*. *O posvátnu*. Praha: Křesťanská akademie, 1993. ISBN 80-85795-01-9. s. 57.

¹¹⁷ NÖTH, Winfried. The topography of Yuri Lotman semiosphere. *International journal of cultural studies*. 2015, 18(1), 11-26, p. 11.

¹¹⁸ Lotmanova teorie sémiosféry je i podle Umberta Eca svým tvůrcem míněna od počátku jako široká teoretická platforma, již je možné uplatnit v řadě vědeckých disciplín. Srov. LOTMAN, Yuri a Ann SHUKMAN. *Universe of the mind: a semiotic of the culture*. Bloomington and Indianapolis: Indiana university press, 1990. ISBN 0-253-33608-2. p. 7. „Z jistého úhlu pohledu lze všechny vědecké disciplíny považovat za jednotlivé aspekty *kulturní sémiotiky*, jakožto vědy zabývající se funkční korelací odlišných znakových systémů.“ LOTMAN, Jurij Michajlovič a Franciscu SEDA. *Tesi per una semiotica delle culture: a cura di Franciscu Seda*. Roma: Meltemi, 2006. ISBN: 978-88-8353-478-2. s. 107.

¹¹⁹ LOTMAN, Jurij Michajlovič. *Štruktúra...* s. 251.

¹²⁰ Tamtéž, s. 250.

ce mysl zařazuje denotace zmíněných výrazů. Lotman podtrhuje úlohu prostoru v procesu vnímání textu. Pro Lotmana není prostor pouze „súhrn rovnorodých objektů... mezi ktorými sú vzťahy podobné obvyklým priestorovým vzťahom“,¹²¹ ale primární, a tudíž elementární kategorií modelace textového světa. Důkazem pro toto tvrzení je mu reverzní postup zkoumání souhrnu objektů (umístěných v reálném či imaginárním prostoru), během něhož abstrahujeme od všech vlastností jednotlivých objektů a ponecháváme jim pouze ty vlastnosti, „ktoré sú podmienené pozorovanými priestorovo-podobnými vzťahmi.“¹²² Tento popsany princip modelování struktury prostoru textu umožňuje prostorově modelovat pojmy, jež samy o sobě nemají prostorovou povahu.¹²³ Pro tuto studii budou zásadní zejména prostorové pojmy obdařené hodnotícím kulturním příznakem.

V duchu již zmíněných binárních opozic postuluje Lotman následující základní prostorové opozice: vysoký – nízký, blízký – vzdálený, otevřený – zavřený či ohraničený – neohraničený.¹²⁴ Tyto prostorové opozice mu však nejsou deskriptivními prostorovými kategoriemi, ale mnohem spíše materiálem k výstavbě hodnotících modelů světa, zbavených svého původního prostorového obsahu. Právě pomocí prostorových protikladů má lidstvo utvářet svoje hodnotové vnímání okolního světa, jež vzápětí nabývá nejrůznějších náboženských, politických či etických modelů světa.¹²⁵ Stejně jako prostorové pojmy i kulturní příznak nabývá opět podoby binární opozice mezi hodnotným – nehodnotným, dobrým – zlým, vlastním – cizím či smrtelným a nesmrtelným.¹²⁶

Sémiosféra

Dříve než aplikujeme prostorově-hodnotící kategorie na vybraný text, je třeba tematizovat prostor, v němž se zmíněné opozice nacházejí. Vzhledem k záměru této práce tematizovat výpovědní hodnotu prostorů ve zvolené textové jednotce se k vytyčenému účelu zdá být nejvhodnější teoretický model sémiosféry, pocházející taktéž od Jurije Lotmana.¹²⁷ Na tomto místě je ovšem nutné upozornit na skutečnost, že koncept sémiosféry, o němž pojednává tato kapitola, byl vytvořen

¹²¹ Tamtéž, s. 250.

¹²² Tamtéž, s. 250.

¹²³ Za příklad uvádí Lotman pojmy typu „barevný prostor“ v optice, či „fázový prostor“ v elektrotechnice. LOTMAN, Jurij Michajlovič. *Štruktúra...* s. 250.

¹²⁴ Tamtéž, s. 251.

¹²⁵ Tamtéž, s. 251.

¹²⁶ LOTMAN, Jurij Michajlovič. *Štruktúra...* s. 251.

¹²⁷ Ačkoli se poznatky o hodnotovém prostorovém modelování literárního světa nenachází v Lotmanově díle společně s teoretickým modelem sémiosféry, tak oba koncepty na první pohled přislíbují značnou míru kompatibility.

k porozumění kulturním procesům odehrávajícím se ve skutečném světě. Aplikace teoretického modelu sémiotiky na fikční svět narativu bude tudíž vyžadovat určitá metodologická specifika.

K objasnění významu pojmu sémiotika si Lotman vypomáhá Vernandského koncepcí biosféry.¹²⁸ Ta je mu mechanismem, ne-li dokonce jednotícím organismem, zahrnujícím vše živé na povrchu země. Biosféra jako celek se má vyznačovat charakteristickou schopností proměňovat sluneční energii v chemické a fyzikální procesy vedoucí k přeměně anorganických látek v látky organické, které se takto stávají součástí biosféry, jež je ustavila.¹²⁹ Obdobně v rovině lidských významů se utváří tzv. sémiotika,¹³⁰ jež nabývá pro Lotmana abstraktní, neempirický prostor, ve kterém se odehrává znaková výměna v textové podobě.¹³¹ Nelze si nepovšimnout podobnosti sémiotiky s termínem kultura, jež je ve svém nejobecnějším smyslu: „To, co začíná a končí člověkem“,¹³² stěžejním pojmem sémiotiky.¹³³ Teoretický model sémiotiky je s kulturou chápanou jako soubor textů velmi úzce spjat, jelikož vyjadřuje ve vyšší abstraktní rovině principy její organizace a funkce.¹³⁴ Vnímání světa a tvorba jeho modelů nabývá pro Lotmana podoby textu. Denotace termínu „text“ byla Lotmanem rozšířena i na mimo textové jevy, takže pojem „text kultury“ je schopen označovat „četné manifestace lidské kultury.“¹³⁵ „Podle rozdělení „jazyk – řeč“ vznikly analogicky pojmy „kód“ a „text“. Textem („řečí“) označuje jakoukoli formu lidské činnosti ve společnosti, ať už se jedná o běžnou komunikaci v přirozeném jazyce, nebo o různé druhy umění, náboženské obřady, jednání v každodenním životě, módu či hry.“¹³⁶

¹²⁸ Vladimír Vernandský (1863-1945) byl ruský filozof, biolog a geolog. AMÉRICO, Ekaterina Vólkova. The Concept of Border... p. 8.

¹²⁹ LOTMAN, Jurij Michailovič a Wilma CLARK. On the semiosphere. *Sing Systems Studies* [online]. 2015, 33(1), 205-229 [cit. 2018-12-06]. ISSN 1736-7409. Dostupné z: <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.693.9961&rep=rep1&type=pdf>. s. 206-207.

¹³⁰ Roli, jež plní pro živočichy biosféra, naplňuje pro člověka, jakožto bytost zaměřenou na význam/smysl, sémiotika. AMÉRICO, Ekaterina Vólkova. The Concept of Border... p. 8.

¹³¹ Sémiotika. In: *Encyklopedie lingvistiky* [online]. ed. Kateřina Prokopová. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2014 [cit. 21.12.18]. Dostupné z: http://oltk.upol.cz/encyklopedie/index.php5/S%C3%A9miotika_a_kultura.

¹³² KACETLOVÁ, Klára. *Jurij Lotman...* s. 11.

¹³³ Tamtéž, s. 11.

¹³⁴ Kulturologie, pojatá jako sémiotika kultury, je produktem reflexe kultury a jejího popisu sebe samy [...], což znamená, že je metasémiotickým útvarem. Viz KACETLOVÁ, Klára. *Jurij Lotman...* s. 11.

¹³⁵ AMÉRICO, Ekaterina Vólkova. The Concept of Border... p. 8.

¹³⁶ KACETLOVÁ, Klára. *Jurij Lotman...* s. 10. Lotman vychází ve své definici z de Saussurova rozlišování mezi promluvou (*parole*) a jazykem (*langue*), významného pro celou Tartusko-Moskevskou školu. Odtud odpovídá text významu promluvy pronesené v určitém jazyce. Za jazyk, zde není považován pouze mluvený jazyk, ale každý systém sloužící k přenosu a tvorbě informace, např. jazyk znakový, umění, vědy, atd.

Kód odpovídající jazyku je základní sémiotickou skutečností vytvářející abstraktní systém pravidel, které si běžně neuvědomujeme.¹³⁷ Přirozený jazyk je tudíž chápán jako prvotní modelující systém skutečnosti, nad ním je budován druhotný sémiotický systém, jež za pomoci téže výrazů vytváří nové struktury s odlišným účelem. Tyto druhotné modelující systémy postupně proměňují i povahu samotného jazyka.¹³⁸ V Lotmanově pojetí není přirozený jazyk nástrojem přesného předávání informací, jako spíše zdrojem tvorby nových významů.¹³⁹

V této fázi výkladu je potřeba učinit malou odbočku a objasnit Lotmanovu typologii komunikace, jež se promítá i do jeho pojetí textu, které bude hrát stěžejní úlohu v závěrečné části této studie věnované analýze dominantní struktury sémiosféry. Dle Lotmana se setkáváme s dvěma typy způsobů přenosu zpráv, jimž odpovídá buď obsahově, nebo výrazově zaměřená kultura.¹⁴⁰ První z nich reprezentuje typ komunikace já – on(a), v němž „já“ je vlastníkem informace a subjektem komunikace a on(a) je adresátem. „Inými slovy, predtým, než komunikácia prebehne, existuje informácia, ktorá je známa mne a neznáma jemu/jej.“¹⁴¹ V tomto případě jsou zpráva a kód konstantou přenášenou v prostoru, zatímco emitent i adresát jsou proměnnými, a tudíž se mohou vzájemně nahradit. Text a kód zprávy jsou v tomto případě dominantním statickým prvkem nepodléhajícím změně a z toho důvodu se tyto typy textů nazývají „obsahové texty“. Kultyry zaměřené na obsahové texty lze ve zkratce charakterizovat jevem příručky, jakožto systémem „jasne formulovaných instrukcí, ktoré je nutné dodržať.“¹⁴² Druhým typem komunikace je autokomunikace, probíhající v rovině já – já,¹⁴³ jež přenáší zprávu v čase. Zde je text naopak proměnnou a je podrobován reinterpetaci na základě změny kódu, jímž je dešifrován a tak nabývá podoby nové zprávy. Tento typ komunikace tedy neklade důraz na obsah s jeho primárním kódem, ale na vliv sekundárního kódu, jenž zprávu textu transformuje a reformuluje. Tyto typy textů autokomunikace jsou označeny pojmem „výrazové texty“.¹⁴⁴ Kultura zaměřená na výrazové texty předchází fylogeneticky kulturu zaměřenou obsahově.¹⁴⁵ Výrazově

¹³⁷ KACETLOVÁ, Klára. *Jurij Lotman...* s. 10.

¹³⁸ Tamtéž, s. 17-18.

¹³⁹ JEZŇ, Samuel. *Analýza vybraných obsahovo a výrazovo orientovaných oddielov Tóry*. Praha, 2015. Diplomová práce. Karlova univerzita, Evangelická teologická fakulta. Vedoucí práce Petr Sláma. s. 15.

¹⁴⁰ JEZŇ, Samuel. *Analýza vybraných...* s. 21-22.

¹⁴¹ Tamtéž, s. 18.

¹⁴² Tamtéž, s. 35.

¹⁴³ „Případ, v ktorom subjekt prenáša informáciu sám sebe je na prvý pohľad paradoxný, napriek tomu sa (často nepozorovane) deje úplne bežne a v kultúre zohráva nezastupiteľnú úlohu.“ JEZŇ, Samuel. *Analýza vybraných...* s. 18.

¹⁴⁴ JEZŇ, Samuel. *Analýza vybraných...* s. 21-22.

¹⁴⁵ Tamtéž, s. 34.

zaměřená kultura „nemá zatiaľ diferencované obsahové jednotky a vytvára tak obsahovú hmlovinu /content nebula/.“¹⁴⁶ Příkladem autoregulace tohoto typu kultury jsou příběhy, které narativně předkládají vzory jednání, jež mají členové této skupiny následovat,¹⁴⁷ zatímco pro obsahově zaměřenou kulturu je typická kazuistika zákoníku.¹⁴⁸ Vztáhneme-li Lotmanovu typologii k biblickému materiálu, pak lze konstatovat, že: „Obsahové a výrazové zameranie sa v textech Tóry vzájomne doplňajú. Výrazovo zamerané texty sú vhodnejší pre tvorbu a udržanie identity Izraela, vďaka obsahovému zameraniu je možné túto identitu vyznať.“¹⁴⁹

Sémiosféra má být souhrnem všech individuálních textů nejrozličnějšího charakteru v jejich vztahu vůči sobě.¹⁵⁰ Charakteristikou sémiotiky je primát struktury nad jednotlivými znakovými soustavami a jejich dílčími znakovými jednotkami.¹⁵¹ Z toho důvodu není konstruována z jednotlivých dílčích prvků, jež by vzájemným zapojením do sebe utvářely nějakou vyšší významovou jednotu, nýbrž naopak význam jednotlivých prvků je jim sémiotikou „propůjčen“ v závislosti na jejich umístění v systému. „Souhrnem jednotlivých sémiotických úkonů nelze dosáhnout sémiotického univerza – sémiotiky – jež činí jednotlivé znakové úkony reálnými.“¹⁵²

Sémiosféra představuje dynamické kulturní časoprostorové kontinuum¹⁵³ umožňující společenský život skrze strukturaci světa obklopujícího určitou komunitu. Komunita sdílející téže kulturní pozadí rozumí, chápe a uchopuje svět pomocí stejných vzorců utvářejících specifika její sémiotiky.¹⁵⁴ Z toho důvodu je každá sémiotika charakteristická svojí specifickou strukturací sémiotických prvků,

¹⁴⁶ Tamtéž, s. 34.

¹⁴⁷ Tamtéž, s. 34.

¹⁴⁸ Tamtéž, s. 49.

¹⁴⁹ Tamtéž, s. 49.

¹⁵⁰ Sémiotická pole termínů sémiotiky a lebenswelt se překrývají jen zčásti. Lebenswelt se vztahuje spíše k faktické podobě prostorového uspořádání určitého životního prostředí, zatímco sémiotika je abstraktnějším konceptem vázaným na neempirickou oblast lidských významů.

¹⁵¹ Sémiotika. In: *Encyklopedie lingvistiky* [online]. ed. Kateřina Prokopová. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2014 [cit. 21.12.18]. Dostupné z: <http://oltk.upol.cz/encyklopedie/index.php5/S%C3%A9miotika>

¹⁵² LOTMAN, Jurij Michailovič a Wilma CLARK. On the semiosphere... p. 208.

¹⁵³ Hranice sémiotiky může nabývat nejen prostorové geografické podoby jako např. rozsah sémiotiky dnešní Ruské kultury, ale i časové: „den (jako čas obvyklých denních aktivit) je střídán nocí, jež představuje anti-čas doprovázený anti-chováním (jako například čarodějů a zločinců).“ AMÉRICO, Ekaterina Vólkova. The Concept of Border... p. 11.

¹⁵⁴ Lotman při formulaci konceptu sémiotiky vycházel i z dalšího pojmu filozofa Vladimira Vernandského z noosféry. Podle Vernandského: „noosphere encompass the universe of human thinking, which represents an increasingly powerful „geological force“ that can transform the planet and even the universe.“ AMÉRICO, Ekaterina Vólkova. The Concept of Border... p. 8.

s jejichž pomocí se současně vymezuje vůči svému okolí. Pro každou sémiosféru je proto charakteristická určitá sémiotická homogenita a individualita jejího časoprostorového kontinua.¹⁵⁵ Je to právě jinakost prostoru/kultury za hranicemi kontinua sémiosféry, jež plní funkci strukturální opozice, bez níž by nebylo možné sémiosféru ustavit.¹⁵⁶ „Sémiosféra není stabilní, nýbrž naopak, je extrémně dynamická. Jazyky a kulturní texty jsou v neustálém dialogu, v němž se [jejich texty] násobí a bojují o centrální pozici [v systému].“¹⁵⁷

Vnitřní struktura sémiosféry je obtížně popsatelná, neboť nejen že se nachází v neustálém pohybu, ale především je mnohoúrovňová. Jádro sémiosféry je tvořeno zpravidla několika strukturami a mnoha shluky sémantických prvků viditelně amorfnější povahy, z nichž se tyto struktury vynořují, ale jež se zároveň pohybují směrem k periférii sémiosféry. Hierarchie jazyků a textů je totiž v reálné sémiosféře distribuována tak, že jednotlivé sémantické prvky se vzájemně střetávají, jakoby existovaly v jedné jediné rovině. Texty určitého jazyka, se nachází jednak v interakcích s ostatními texty odlišné jazykové provenience, a jednak jsou dešifrovány pomocí odlišných jazykových kódů, z čehož vznikají další nové texty s novými významy uvnitř samotné sémiosféry. Pokud se jedna z vnitřních struktur sémiosféry rozvine do té míry, že je schopna vlastní autodeskripce i popisu dalších částí sémiosféry bez pomoci metajazyků, utvoří tak jakousi vyšší ideální superstrukturu, která se vůči nepravidelnostem reálné sémiosféry jeví být inertní.¹⁵⁸

Literárně fiktivní povaha zkoumaných lebensweltů přináší do našeho výzkumu značné zjednodušení. Ryze textuální existence lebensweltů zahrady, pole a města předpokládá zjednodušení domnělé reálné podoby případného pretextuálního světa do podoby zmíněného Ecova „malého světa“, jež textově zachycuje pouze základní struktury popisovaného světa, které se v rovině sémantiky dají ztotožnit s vnitřními strukturami sémiosféry.¹⁵⁹ V praktické rovině lze tudíž předpokládat, že textualizovaný popis lebensweltu představuje významonosnou strukturu jeho sémiosféry, a tudíž mizí potřeba tuto strukturu jakkoli konstruovat.

¹⁵⁵ LOTMAN, Jurij Michailovič a Wilma CLARK. On the semiosphere... s. 208.

¹⁵⁶ „Odlišné znakové systémy nefungují samostatně, k tomu aby byly struktury imanentní podoby, se vzájemně vyžadují. Žádný znakový systém nedisponuje mechanismem, jenž by mu umožnil samostatné fungování.“ LOTMAN, Jurij Michailovič. *Tesi per una semiotica*... p. 103. „Každá kultura vyžaduje jinou kulturu k definování své esence a svých omezení.“ AMÉRICO, Ekaterina Vólkova. The Concept of Border... p. 9.

¹⁵⁷ Viz AMÉRICO, Ekaterina Vólkova. The Concept of Border... p. 12.

¹⁵⁸ LOTMAN, Jurij Michailovič a Wilma CLARK. On the semiosphere... s. 213.

¹⁵⁹ Každý svět, a tudíž i textový svět lebensweltu, je nositelem určité kultury. Kultura je Lotmanem chápána jako sémiotický systém, jenž převádí bezprostřední zkušenost člověka za pomoci jazyka do systému znaků vzápětí nabyvších textové podoby, jež se teprve takto stávají součástí sémiosféry. Sémiosféra a kultura. In: *Encyklopedie lingvistiky* [online]. ed. Kateřina Prokopová. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2014 [cit. 21.12.18]. Dostupné z: http://oltk.upol.cz/encyklopedie/index.php/5/S%C3%A9miosf%C3%A9ra_a_kultura.

Hranice

Hranici oddělující protiklady přisuzuje Lotman nejzásadnější strukturální funkci, neboť je to právě ona, jež tvaruje daný prostor sémiosféry do jeho podoby, čímž ho současně ustanovuje.¹⁶⁰ Funkcí hranice není pouze prostory oddělovat, ale i spojovat. Hranice je tak zároveň i místem komunikace dvou oddělených sfér, jež se v hranici setkávají a zároveň na sebe recipročně působí.¹⁶¹ Přesněji řečeno se hranice vynořuje na pomezí sémiosféry a ne- či extra-sémiotického prostoru, jenž je zároveň z hlediska sémiosféry považován za ne-kulturu či dokonce anti-kulturu.¹⁶² Objektivní pozorovatel však v tomto prostoru za hranicí může spatřovat „jen“ odlišný druh textu ustavujícího odlišnou sémiosféru.¹⁶³ Funkce hranice tak spočívá jednak v: „... zabránění nekontrolovatelného přílivu „cizích“ prvků a za druhé [hranice] má za úkol vybírat, filtrovat a adaptovat (či překládat) určité „cizorodé“ prvky do jazyka dané sémiosféry.“¹⁶⁴ Hranice je z toho důvodu typická svou bilingvalitou, tj. schopností překládat text z jednoho prostoru do jazyka prostoru druhého.¹⁶⁵ Překlad je v tomto pojetí procesem semiotizace vnějšího prvku do jednoho z jazyků prostoru vnitřní sémiosféry a opačně. Schopnost překladu je jedním z mechanismů sémiosféry, díky němuž tak získává možnost navazovat vnější kontakt¹⁶⁶ a obnovovat sebe sama.¹⁶⁷

Centrum a periferie sémiosféry

Jak již z výše zmíněného výkladu vyplývá, tak každá sémiosféra navzdory své homogenitě vykazuje značnou míru heterogenity, jež do ní vstupuje z vnějšího prostředí. Tyto vnější heterogenní prvky však zřídka způsobují rozklad vnitřních struktur sémiosféry,¹⁶⁸ jelikož množství a typ přítomných heterogenních prvků reguluje právě míra dostupnosti hranice sémiosféry. Výsledným efektem

¹⁶⁰ „Hranice sémiotického prostoru je nejdůležitější funkčním a strukturálním bodem, dávajícím substanci své sémiotickému mechanismu“. LOTMAN, Jurij Michailovič a Wilma CLARK. On the semiosphere... s. 210.

¹⁶¹ AMÉRICO, Ekaterina Vólkova. The Concept of Border... p. 9-10.

¹⁶² Tamtéž, p. 9.

¹⁶³ LOTMAN, Jurij Michailovič a Wilma CLARK. On the semiosphere... s. 213.

¹⁶⁴ AMÉRICO, Ekaterina Vólkova. The Concept of Border... p. 10.

¹⁶⁵ „Proces přijmu nových informací pocházejících z vnějšího sémiotického prostoru (extra semiotic space) nazývá Lotman překladem.“ AMÉRICO, Ekaterina Vólkova. The Concept of Border... p. 10.

¹⁶⁶ LOTMAN, Jurij Michailovič a Wilma CLARK. On the semiosphere... p. 210-211.

¹⁶⁷ AMÉRICO, Ekaterina Vólkova. The Concept of Border... p. 19.

¹⁶⁸ Lotman na příslušném místě popisuje tuto heterogenitu jako vrozenou vnitřní nepravidelnost (inherited internal irregularity). LOTMAN, Jurij Michailovič a Wilma CLARK. On the semiosphere... s. 213.

heterogenního působení na sémiosféru je zdynamizování a postupné modelování jejích struktur v čase, jež by bez tohoto působení zestaticněly.¹⁶⁹

Lotman ve svém teoretickém modelu postuluje dvě prostorové kategorie, jimiž je centrum a periferie. Kritérium pro přiřazení určitého prostoru/prvku k jedné z těchto kategorií je vzdálenost či blízkost daného prostoru/prvku k hranici. Blízkost k hranici je tak charakteristickým znakem periferie, jež se z toho důvodu stává předmětem Lotmanových kulturních analýz. Periferie je prostorem intenzivní výměny informací mezi sémiosférou a vnějším prostorem, z toho důvodu je právě periferie místem vzniku nových významů, zatímco centrum sémiosféry představuje neaktivní jádro neschopné vývoje.¹⁷⁰ Texty vyskytující se na hranicích sémiosféry lze považovat za katalyzátory kultury, neboť díky své schopnosti skrze vzájemné interakce vytvářet nové významy, mohou tyto významy časem obsadit centrální pozici v systému a odsunout tak původní centrální texty směrem k hranicím sémiosféry.¹⁷¹

Hranice sémiosféry lebensweltů

Význam hranice jakožto strukturujícího jevu sémiosféry si vyžaduje upření naší pozornosti právě na tento jev. Skrze vytyčení prostorových hranic lebensweltů bude možné stanovit hodnotový příznak určující kvalitu jejich sémiotického prostoru. Hranice lebensweltu budou v následující tabulce porovnány ve svých nejelementárnějších podobách, tj. ve formě ohraničujících vertikálních a horizontálních os. Stejně tak i děje, k nimž v narativu dochází, jsou abstrahovány do totožné prostorové podoby. Zmíněné děje narativně ztvárňují významy obsahových textů konkrétních sémiosfér (které jsou předmětem analýzy následujících kapitol), jež jednak usilují o dominantní postavení v systému, ale i o export svého textu za hranici sémiosféry.

Přihlédneme-li komparativně k prostorovým vztahům uspořádávajícím prostor uvnitř lebensweltů, pak se paralely i rozdíly mezi lebenswelty stanou přehlednějšími. K vyjádření těchto vztahů slouží následující tabulka.

¹⁶⁹ Lotman dokonce tvrdí, že tam kde okolní vnější „chaotický“ prostor schází, je sémiosféra nucena tento prostor uměle vytvářet, neboť by bez něj, podle Ekateriny Vólkové Americo, ztrácela svoji vitalitu. LOTMAN, Jurij Michailovič a Wilma CLARK. On the semiosphere... p. 212. Srov. AMÉRICO, Ekaterina Vólkova. The Concept of Border... p. 11.

¹⁷⁰ AMÉRICO, Ekaterina Vólkova. The Concept of Border... p. 11.

¹⁷¹ AMÉRICO, Ekaterina Vólkova. The Concept of Border... p. 12.

	zahrada	pole	město
Vertikální osa:	Vyvýšenina v úrovni pobytu Hospodina	Rovina, k níž Hospodin shlíží	Věž dosahující nebe
Horizontální osa:	Prostupná hranice-etická	Žádná hranice	Neprostupná hranice-hradba
Charakter děje:	Pohyb směrem nahoru ústící v odstředivý pohyb a pád dolů	Horizontální pohyb	Dostředivý pohyb s následným pohybem směrem nahoru ústící v odstředivý pohyb

S přihlédnutím k Lotmanově tezi, že prostorový systém je současně systémem s hodnotovým příznakem,¹⁷² krystalizují v textu tři hodnotově odlišné lebensweltly. V případě prvního řádku tabulky je prostor nahoře reprezentovaný postavou Hospodina a nebesy privilegovaným prostorem, v němž se vyskytuje hojnost potravy a strom života oproti prostoru dole, reprezentovaným fenoménem pole, jenž je poznamenán neúrodou a ohrožením ze strany smrti. V lebensweltu města dochází ke snaze komunity pozvednout se z nízko položeného kletého prostoru, zpět do prostoru nahoře, reprezentovaným nebesy, s nímž jsou spojeny naděje na zachování života. Druhý řádek zachycuje horizontální hranice lebensweltů. Zahradu Eden záměrně, do okamžiku vyhnání, postrádá v textu svoji vnější hranici. Ta je přítomna pouze skrze mimetickou zkratku, jež vyžaduje ohraničení vyvýšeniny od okolního prostředí ve formě úpatí kopce. Pro zahradu je strukturní její vnitřní hranice, jež bude v dalším zkoumání definována jako etická.¹⁷³ Etická hranice je vždy hranicí, již je možné překročit, a tudíž je hranicí prostupnou. V případě lebensweltu pole hranice zcela schází. Naopak je tomu opět v případě lebensweltu města, v němž hradba představuje zcela neprostupnou hranici. Kromě zmíněné etické hranice v sémiosféře zahrady není žádná z horizontálních hranic v textu textualizována, na jejich přítomnost, či absenci lze usuzovat pouze skrze mimetické zkratky. Ostatně na již zmíněnou etickou hranici lze nahlížet též perspektivou vertikálního členění prostoru, jež se jeví být vhodnější k postižení tohoto typu hranice. Z hlediska pragmatiky textu tak absence horizontální hranice podtrhuje význam vertikálního členění daného prostoru. Třetí a poslední řádek tabulky mapuje možnosti pohybu člověka. Vztáhnutí ruky po plodu stromu poznání nabývá na prostorové mapě fikčního světa zahrady Eden pohybu, v němž Eva usiluje o dosažení nejvyššího možného prostorového bodu zahrady. Její počínání zapřičiňuje nejen

¹⁷² LOTMAN, Jurij Michajlovič. *Štruktúra...* s. 251.

¹⁷³ Viz příslušný úsek v kapitole „Proměna sémiosféry po vzoru Jurije Lotmana“ této práce.

nabytí studu, jakožto metafory pro vynořivší se mezilidský odstup¹⁷⁴ i odstup člověka od Hospodina, ale i pád lidského páru z lebensweltu zahrady do lebensweltu pole, jež se na vertikální ose nachází v nižší pozici. Pole neumožňuje člověku jiný než horizontální pohyb v prostoru. Uskutečňuje-li se tento horizontální pohyb v určitém vymezeném prostoru, pak není v biblickém kontextu zatěžkán negativní hodnotovou konotací tak, jako je tomu v případě neohraničeného horizontálního pohybu.¹⁷⁵ Záměrně je tento druhý typ pohybu akcentován v obsahovém textu Gn 4,11a a 4,12b,¹⁷⁶ který vyjadřuje nezakotvenost tohoto typu existence. Lebenswelt města znázorňuje stavbou věže úsilí sjednocené komunity dosáhnout privilegovaného prostoru nebe za pomoci svých vlastních sil, což se stane příčinou rozpadu komunity.

Ze zmíněného rozboru prostorových vertikálních a horizontálních os společně s analýzou lidského pohybu vyplývá strukturální podobnost lebensweltu i sémiosfér zahrady a města. Zatímco kulturní text zahrady představuje z hlediska chronologického členění narativu původní text, tak prostor pole je jeho zrcadlově převráceným obrazem, a tudíž ne-textem, v němž nic z toho co platilo v zahradě, nadále neplatí.¹⁷⁷ Text města nese sice strukturální podobnost zahrady, avšak jakožto ryze lidský výtvar usilující o náhradu ztraceného lebensweltu zahrady, jenž Hospodin daroval člověku, je i tento jejím vlastním zrcadlově převráceným obrazem.¹⁷⁸ Z toho důvodu je sémiosféra města antitextem zahrady, „Má stejnou strukturu, stejná pravidla, ale v protikladu ke „správné“ kultuře je toto všechno „nesprávné“.“¹⁷⁹ Závěr analyzované textové jednotky biblických pradějin ústí v Hospodinově destrukci člověkem vytvořeného textu, jenž je charakteristický svou schopností obejít se bez Hospodina i jeho daru plodnosti země. Z Hospodinova hlediska představuje město zcela cizí text, jenž se rozhodne odstranit a tak zabránit jeho šíření dále.¹⁸⁰ V Lotmanově terminologii došlo k překladu textu zahrady do sémiosféry města.¹⁸¹ Sémiosféra města užívající odlišného kódu přemodelovala původní

¹⁷⁴ Odstup v rovině mezilidského vztahu vykazuje Adamova obhajoba, spočívající ve snaze přenést svoji vinu na Evu. „Člověk odpověděl: „Žena, kterou jsi mi dal, aby při mně stála, ta mi dala z toho stromu a já jsem jedl.“ Gn 3,12

¹⁷⁵ Často je tento pohyb člověka přirovnáván k pohybu plevy, např. v žalmu 35,5 „Ať jsou jako plevy hnané větrem, až na ně udeří anděl Hospodinův.“

¹⁷⁶ „Budeš nyní proklet a vyvržen ze země...“ a „... Budeš na zemi psancem a štvancem“.

¹⁷⁷ Sémiosféra města je z perspektivy sémiosféry zahrady nesémiotickým systémem, neboť v něm nenachází žádnou podobnost s prvky typickými pro její vlastní sémiosféru. KACETLOVÁ, Klára. *Jurij Lotman...* s. 12.

¹⁷⁸ Srov. Tamtéž, s. 12.

¹⁷⁹ Tamtéž, s. 12.

¹⁸⁰ „Za určitou variantu protikladu „kultura – antikultura“ lze označit rozdělení na „své“ a „cizí“[...].“ KACETLOVÁ, Klára. *Jurij Lotman...* s. 12.

¹⁸¹ V případě jazyků/kódů s vysokou kreativní funkcí, jíž sémiosféra nepochybně je, dochází při překladu textu

významy textu zahrady do svého vlastního kontextu, v němž k vyjádření obdobných významům užívá diametrálně odlišné prostředky.¹⁸²

Obsahové verše ve funkci textu sémiosféry

K odhalení dominantního textu sémiosféry si vypomůžeme Lotmanovou tezí, podle níž je strukturním textem sémiosféry právě to, čím se odlišuje od svého okolí. Aplikace této teze v rovině naší textové jednotky bude spočívat v nalezení obsahových veršů, jejichž disobedience v narativní zápletce zapříčiňuje přesun narativního vyprávění do odlišného světa. Obsahovými verši jsou takové výroky, jež autoritativně formulují požadavky na dodržování určitého chování v daném lebensweltu. Mytický narativ naší textové jednotky je ve své převážné většině ztvárněn narativními, a tudíž výrazově zaměřenými verši. Avšak každá z našich sémiosfér explicitně formuluje v narativu svůj text pomocí obsahových veršů, které představují zkondenzovaný význam její dominantní struktury. Tato dominantní struktura však může být nahrazena textem odlišným, což má za následek proměnu celé sémiosféry. Každé níže zmíněné obsahové verše vyjevují podvojnou strukturu, v tom smyslu, že jedna část textu formuluje pozitivně požadavky, jimiž je třeba se řídit. Dodržování textu těchto požadavků současně zaslubuje určitý pozitivní efekt pro člověka. Druhá část obsahového verše sémiosféry naopak představuje negativní dopad, jež člověku hrozí, nebude-li se držet pozitivní formulace textu dané sémiosféry.

Text zahrady

Text sémiosféry zahrady Eden má strukturu Hospodinova výroku Gn 2,16-17. Tento výrok je autoritativní instrukcí adresovanou člověku ohledně povoleného a nepovoleného jednání v prostoru zahrady. Porušení instrukce v 17 verši má za následek vyhnání člověka z lebensweltu zahrady do prostoru pole, což je přirozeně spojenou s proměnou sémiosféry. Verš 16 představuje pozitivní formulaci, která má člověku zajistit živobytí. V narativu se toto téma stane místem navázání kontaktu s vnějším textem reprezentovaným hadovou promluvou, jež znění tohoto výroku pokřivuje a vede ve známé vyústění zápletky. Z toho důvodu jsou strukturním textem zahrady Eden právě verše 16 a 17.

T1 v jazyku L1 do jazyka L2 ke vzniku nové textu T2. Při zpětném překladu textu z jazyka L2 do jazyka L1 nebude získán původní text T1, ale opět nový text L3. JEZNÝ, Samuel. *Analýza vybraných...* s. 15.

¹⁸² „Každá kultura si překládá text (tj. historický fakt) jiné kultury do svého jazyka a tím vzniká (nebo přinejmenším může vzniknout) obrovské množství interpretací, které se od sebe vzájemně (i od původního textu) mohou lišit. Sdělení, předání nějakého faktu bez použití jazyka, který je pozměňuje, není možné.“ KACETLOVÁ, Klára. *Jurij Lotman...* s. 17.

Text pole

Strukturálním textem lebensweltu pole se stává požadavek na konání dobra a ne zla, tak, jak je obsažen v Gn 4,7. Tento požadavek navazuje na událost jedení ze stromu poznání, jež je aktem zmocnění se Hospodinova textu v podobě poznání dobrého a zlého. Hospodinův požadavek na činění dobrého je formulací jeho nároku vnímat tento svůj text jako stěžejní strukturu sémiosféry. Kainova vražda Ábela je narativním ztvárněním rebelie proti tomuto textu a opět vede k vyhnání z daného prostoru do prostředí spojeného s odlišnou sémiosférou. Za pozornost zde stojí skutečnost, že Kain není v kontaktu s žádným jiným textem odlišné provenience, ale jeho akt zabití je útokem na strukturu dominantního textu sémiosféry pole.

Text města

Oproti předchozím dvěma sémiosférám není původcem textu města postava Hospodina, ale celek lidského společenství, které ve verši Gn 11,4 deklaruje význam svého jednání. Obsahový text Gn 11,4 zakládající existenci nové sémiosféry města se rodí bez zásahu z vnějšího prostředí. Z výroku „abychom nebyli rozptýleni po celé zemi“ se ozývá aluze na Kainův osud psance, jež má být za pomoci tohoto textu rehabilitován. V synchronní četbě se čtenář s první zmínkou o lebensweltu města setkává již v Gn 4,17, kde se město stává lebensweltem Kainových potomků. Popis a líčení Kainovy genealogické linie je přerušeno nejprve v Gn 4,25, jež navrácí fokalizační hledisko příběhu zpět na postavu Adama a jeho Šetovskou genealogickou linii, načež formulí toledot v Gn 5,1 předpřipravuje Noého příběh, který začíná vlastní toledot formulí v Gn 6,9 a pokračuje až do Gn 9,29. Následná toledot formule Gn 10,1 Noého synů předpřipravuje děj jedenácté kapitoly vysvětlením vzniku pronárodů. Z tematického hlediska popisu lebensweltu města se tímto způsobem jeví textový úsek Gn 4,25-9,29 jako vložené vyprávění, jež přerušuje popis lebensweltu a sémiosféry města.

Proces asimilace vnějších textů v kultuře

Lotman ve svém článku Dialogue Mechanisms¹⁸³ popsal v několika bodech proces asimilace textů pocházejících z vnějšího prostředí do prostoru sémiosféry. Jednotlivé fáze recepce odpovídají svým pořadím časové posloupnosti, v níž se v dané sémiosféře postupně rozvíjí.¹⁸⁴

¹⁸³ LOTMAN, Yuri a Ann SHUKMAN. Dialogue Mechanism. In: Universe of the Mind: A semiotic Theory of Culture. Bloomington: Indiana University Press, 2009, p. 143-150.

¹⁸⁴ Následující členění a popis jednotlivých bodů je převzato z AMÉRICO, Ekaterina Vólkova. The Concept of Border... p. 12.

1. Texty, jež právě překročily hranici sémiosféry jsou považovány za cizí a zvláštní. V rámci přijímající kultury jsou považovány za velmi hodnotné. Znalost jazyka textu je znakem příslušnosti k elitě, zatímco texty napsané v jazyku přijímající kultury jsou v téže prostředí považovány za sekundární či podřadné.
2. Mezi přijatým textem a přijímající kulturou dochází k vzájemné adaptaci, jež vyústí v překlad textu do jazyka dané kultury.
3. Postupně se rozvíjí představa, že kultura, z níž byl text přejet, ho není schopna pravdivě realizovat, zatímco přijímající kultura ano. Z toho důvodu je na vysílající kulturu nahlíženo jako na kulturu nepřátelskou.
4. Nově importovaný text se stává pevnou součástí přijímající kultury, která začíná na jeho základě vytvářet své vlastní texty za pomoci kulturního kódu přijatého textu.
5. Přijímající kultura přesouvá své vlastní texty směrem k periférii sémiosféry, z níž mohou být vyslány směrem k ostatním sémiosférám.

Následující kapitola aplikuje Lotmanův teoretický koncept asimilace textu na zkoumanou textovou jednotku. Výchozím předporozuměním tohoto postupu je ztotožnění modelových světů zahrady, pole a města se třemi odlišnými sémiosférami, představujícími tři možné ontologické prostory lidského pobytu.

Proměna sémiosféry po vzoru Lotmanova modelu

Narativní zpracování předloženého textové jednotky respektuje ve svém syžetu chronologické řazení fabule. Poté, co jsme identifikovali obsahové verše sémiosfér reprezentující jejich texty, pokusme se nyní do naší doposud synchronní analýzy přidat i časové hledisko, díky němuž lépe vyvstanou na povrch vztahy působení textu na podobu sémiosféry.

Chronologicky první sémiosféra má podobu lebensweltu zahrady a reprezentuje jí text Gn 2,16-17, jenž je Hospodinovým výrokem, jehož smyslem je zajistit člověku prostředky nezbytné k jeho životu. S přihlédnutím na následující vývoj situace jsou v lebensweltu zahrady prostředky k životu darovány skrze úrodnost země, jež umožňuje růst plodům stromů, bez přičinění lidské práce.¹⁸⁵ Za povšimnutí stojí, že prvním plnohodnotným biblickým dialogem je až komunikace hada s postavou Evy.¹⁸⁶ Do onoho momentu je zahrada prostá jakéhoko-

¹⁸⁵ Vypravěčovo určení lidské existence v zahradě v podobě výroku Gn 2,15 „Hospodin Bůh postavil člověka do zahrady v Edenu, aby ji obdělával a střežil“. Není překvapivě primárním obsahovým veršem sémiosféry, neboť z naratologického hlediska, se jedná spíše o glosu vypravěče, jenž není součástí líčeného příběhu. Popisu rozdílů v podobě lidské práce v prostoru zahrady a pole se hodlám věnovat v budoucnu, proto zde není pro tuto analýzu prostor. Odkazují tak čtenáře pouze k introspekci vlastní zkušenosti.

¹⁸⁶ Jak bystře analyzuje Lotman, tak dialog nutně vyžaduje jistou míru jinakosti mezi subjekty. Předmětem dialogu je právě prostředkování této jinakosti partnerovi v dialogu. JEZŇY, Samuel. *Analýza vybraných...* s. 13-14.

liv jiného textu než Hospodinova výroku. Strom poznání, jakožto reprezentace odlišného textu, jenž nemá být člověkem poznán, se nachází za etickou hranici sémiosféry zahrady.¹⁸⁷ Text stromu poznání dobrého a zlého je vyhrazen pouze Hospodinu.¹⁸⁸ Narativní absence dialogu tak může značit absenci jinakosti mezi postavou člověka a Hospodina. Až teprve výskyt postavy hada rozehrává zápletku vyprávění. Postava hada však nemá svůj původ v lebensweltu zahrady, nýbrž v odlišném lebensweltu pole,¹⁸⁹ jež v následujícím vyprávění reprezentuje charakter odlišného uspořádání sémiosféry. Prostorová blízkost naznačená slovesy vidět a vzít vztahenými ke stromu poznání¹⁹⁰ umožňuje zasadit dialog hada a Evy do blízkosti stromu poznání dobrého a zlého, jehož pozice byla umístěna na samý vrchol vyvýšeniny.¹⁹¹ K dialogu tudíž dochází na samotné hranici textu Gn 2,16-17 a textu Gn 4,7 a jeho vyústěním je průnik textu Gn 4,7 do sémiosféry pole. Hadova řeč jakožto představitele cizího textu nabyla větší váhy než text vlastní Eviny sémiosféry. Poznání cizího textu zaslíbujícím příslušnost k elitě „Bůh však ví, že v den, kdy z něho pojíte, otevrou se vám oči a budete jako Bůh znát dobré i zlé.“¹⁹² Navíc atraktivnost cizího textu vyjádřená slovy „strom s plody dobrými k jídlu, lákavý pro oči, strom slibující vševědoucnost“¹⁹³ přesně odpovídá prvnímu bodu Lotmanova procesu asimilace cizích textů do sémiosféry přijímající kultury. Adaptace textu Gn 4,7 nabývá narativní podoby poznání vlastní nahoty a studu, jež ho snad nějakým způsobem připodobňuje svému pokušiteli.¹⁹⁴ Vědomí vlastní nahoty, jež je sym-

¹⁸⁷ Zákaz v podobě zdržení se určitého jednání vymezuje k hodnocení následného chování zřetelné hranice. Hospodinův zákaz určený člověku považují za zákaz etický, jelikož zpochybnění Hospodinovy dobroty vůči lidem, jež vstupuje do děje ústy hada, je etickou záležitostí. Podobně příběh interpretuje i Jan Heller viz HELLER, Jan a Ema SUCHÁ. *Hlubinné vrty...* s. 256-257.

¹⁸⁸ Z Hospodinova monologu Gn 3,22 „I řekl Hospodin Bůh: „Teď už je člověk jako jeden z nás, zná dobré i zlé...“ lze usuzovat na to, že Hospodinu byl text tohoto stromu znám již od počátku.

¹⁸⁹ „Had je totiž ve staroorientální symbolice bytost, která bydlí pod zemí a ze země vychází, a proto komunikuje mezi povrchem a podsvětím.“ HELLER, Jan a Ema SUCHÁ. *Hlubinné vrty...* s. 256.

¹⁹⁰ Gn 3,6

¹⁹¹ Geografické centrum prostoru se ne vždy musí překrývat s centrem sémiosféry. Podobně jako metropole jednotlivých států, jež se nenacházejí v geografické v blízkosti hranice, jsou periferiemi sémiosféry, neboť právě v nich dochází k neintenzivnějšímu kontaktu cizími prvky, z nichž povstávají nové kulturní fenomény. Geografické centrum mytického světa zahrady umístěné na nejvyšším bodě pahorku, je sémiotickou periferií rozprostírající se kolem etické hranice oddělující text náležející Hospodinu od lebensweltu zahrady.

¹⁹² Gn 3,5

¹⁹³ Gn 3,6

¹⁹⁴ Hebrejský výraz *arum* se objevuje v souvislosti s postavou hada (Gn 3,1), jíž má charakterizovat. Současně však tentýž kořen slova je užít v Gn 3,7 pro označení stavu, v němž se první lidský pár nacházel po události jedení ze stromu poznání. Český ekumenický překlad překládá výraz *arum* v Gn 3,1 jako „nejzchytralejší“ a *ejrumim* zase jako „nazi“, což dosvědčuje širší sémantické pole tohoto výrazu. „Lze jej dát do souvislosti s kořeny a-r-m (být chytrý, prohnaný, vtipný, zchytralý), a-r-m (nakupit se), a-v-r (být obnažen), a-v-r (oslepit, oslepnout, být nevidomý) a a-v-r (být bdělý, burcovat, vzbudit se).“ ŘÍHOVÁ, Kristýna. *Rozbor hebrejského textu Geneze 3*. Praha, 2009. Bakalářská práce. Karlova univerzita, Husitská teologická fakulta. Vedoucí práce

bolickým výrazem pro vědomí vlastní odlišnosti, způsobuje vyhýbání se postavě Hospodina v lebensweltu zahrady. Člověk se začíná v zahradě ukrývat podobně jako vetřelec před strážcem zahrady.¹⁹⁵

Druhý bod adaptace textu vyžaduje překlad do jazyka původní sémiosféry. Ten má podobu narativního dialogu lidských postav s Hospodinem, které vědomy si požadavku právě poznaného textu Gn 4,7 činit dobro a ne zlo, vůči kterému se prohřešily, svalují ze sebe vinu, pokoušejíc se v Hospodinových očích obstát jako ti dobří. Vyhánění člověka z lebensweltu zahrady bývá tradičně chápáno prostorovou metaforou jako pád člověka. Vezmeme-li v potaz umístění zahrady na vyvýšenině, pak je vyhánění ze zahrady možné jedině ve směru dolů, a tudíž je možno výrazu pád rozumět nejen jako hodnotící prostorové metafoře, nýbrž jako intuitivnímu průřezu pochopení narativu, jehož další zápletky se budou odehrávat v odlišném prostředí, které se nachází na pomyslné vertikální ose níže než lebenswelt zahrady. Přítomnost Hospodina v zahradě narativně vyjádřena jako procházení se zahradou, označuje vysokou frekvenci jeho přítomnosti v tomto prostoru. Navíc v porovnání s lebensweltem pole, do něž Hospodin „shlíží“, se zdá být prostor zahrady, do něhož byl člověk stvořen, situován do oblasti blízkosti Hospodinu. Oddělenost vyvýšeného prostoru zahrady od níže položeného pole demonstruje dříve netematizovaná hranice vyjádřená narativem jako cesta ke stromu života, střežená cheruby s míhajícími se plamenným mečem.¹⁹⁶ Ostatně o jistém druhu prostorového pádu lze mluvit i v souvislosti s postavou hada, jehož rovina existence se má vlivem trestu nově odehrávat v prachu země.

Třetí bod adaptace textu je charakteristický hostilitou vůči vysílající kultuře (jíž v našem případě zastupuje postava Hospodina, jež byla původním vlastníkem textu Gn 4,7), která je přijímající kulturou považovaná za nezpůsobitou k pravdivému uskutečnění textu. Kain vnímá Hospodinovu přízeň Ábelovi jako křivdu, z níž viní Hospodina jakožto toho, jenž nedokáže adekvátně uplatňovat text Gn 4,7. Kainova zlost vyústí v akt vraždy, jež je sice popřením znění daného textu, ale jeho platnost zůstává nezpochybněna „Kain Hospodinu odvětil: „Můj zločin je větší, než je možno odčinit.““¹⁹⁷ Kainův hněv bude lépe pochopitelný, uvědomíme-li si skutečnost, že lebenswelt pole je místem usilování o Hospodinovu přízeň. Tento záměr prozrazuje Eva hned zkraje líčení příběhu o Kainu a Ábelovi svým výrokem „... získala jsem muže a tím Hospodina“¹⁹⁸ Kain se na rozdíl od Ábela řídil přesně

Jiří Beneš. s. 10.

¹⁹⁵ Gn 3,10

¹⁹⁶ Gn 3,23

¹⁹⁷ Gn 4,13

¹⁹⁸ Gn 4,1b

dle Hospodinových výroků odsuzujících lidstvo k namáhavé práci na poli, zatímco Ábel se svým pasteveckým způsobem života tomuto prokletí vyhýbal. Iniciativa přinést Hospodinu oběť je v líčení taktéž přisouzena Kainovi, avšak nedostává se mu kýžené Hospodinovy přízně, zatímco jeho bratru ano.¹⁹⁹ V neohraničeném prostoru pole je Hospodinova přízeň garancí pokračování života a ochranou před smrtí,²⁰⁰ jejímž riziku se člověk neuposlechnutím textu Gn 2,16-17 vystavil. Kainova vražda Ábela je v tomto kontextu zpochybněním kvalit Hospodina jakožto vykonavatele platného textu Gn 4,7. Kain svým konáním sobě i Hospodinu dokazuje, že Hospodin nebyl schopen ochránit toho, na jehož obětní dar shlédl. Jako trest je Kainovi vzata možnost jeho obživy a je odsouzen k životu vyhnance, pozitivní prvek tohoto nově ustanoveného textu je ochrana Kaina před zabitím pod pohrůžkou sedmeronásobné pomsty.

Obsahovými verši sémiosféry vyhnance jsou Gn 4,12-15. Lebenswelt vyhnance není pravděpodobně totožný s lebensweltem pole, pro což svědčí dvě textové zmínky. Za první, půda, na níž má psanec pobývat, má být neúrodná a neschopna mu zajistit obživu. Za druhé je Kain vyhnán do země Nód,²⁰¹ jež má být umístěna mimo Hospodinovu tvář.²⁰² V tomto nehostinném typu lebensweltu, jež je charakterizován jako neúrodné pole, se Kain ihned pouští do stavby města, jež má svůj zdroj obživy zakotven v řemeslné práci. Lebenswelt města se v souladu s Hospodinovým prokletím země žádným způsobem nevztahuje k zemědělské produkci, o čemž svědčí i povolání některých Kainových potomků, mezi něž patří hra na citeru a flétnu či obrábění mědi a železa.²⁰³

Dříve než přejdeme k sémantickému výkladu města v 11. kapitole, nacházíme v Gn 4,24-25 Lámechovu reinterpetaci Hospodinova textu z obsahového verše Gn 4,15. Lámech je jakožto potomek Kaina vztažen k sémiosféře města, v níž zcela očividně dezinterpretuje pozitivní prvek původního textu a autoritativně ustavuje text nový: „Bude-li sedmeronásobně pomstěn Kain, tedy Lámech sedmdesátkrát

¹⁹⁹ Oběť se v lebensweltu pole stává jediným prostředkem nahrazujícím funkčně hranici, jakožto místem potenciálního kontaktu s odlišnou sémiosférou. V tomto případě představuje onu odlišnou sémiosféru přímo postava Hospodina, od níž obětník očekává průnik jejího textu v podobě požehnání do vlastní sémiosféry pole

²⁰⁰ Heller interpretuje Hospodinovo shlédnutí na obětovanou oběť jako akt požehnání. HELLER, Jan a Ema SUCHÁ. *Hlubinné vrty...* s. 263.

²⁰¹ „Nód je hebrejsky vyhnanectví, země vyhnanectví; není to tedy nějaké území, které bychom mohli najít na mapě.“ HELLER, Jan a Ema SUCHÁ. *Hlubinné vrty...* s. 266.

²⁰² Tento hojně se vyskytující biblický antropomorfismus, označuje prostor nacházející se před nějakým subjektem. Ve vztahu k Hospodinu, je tento prostor požehnaný, neboť je na něj upřena Boží pozornost/Boží pohled jako v případě Abelovi oběti.

²⁰³ Gn 4, 21-22

a sedmkrát.²⁰⁴ Lámechův text explicitně cituje Hospodinův výrok Gn 4,15 a přeznačuje jeho význam. Toto Lámechovo zákonodárné počínání se odehrává zcela v duchu čtvrté fáze kulturní asimilace textu, jež původně vnější text přijímá a na jeho základě počíná vytvářet své vlastní texty.

Konečně se dostáváme k poslední fázi asimilace, kterou představuje biblický text Gn 11, 1-9. Pro tuto poslední fázi je typická snaha exportovat své texty mimo hranici vlastní sémiosféry. Obsahový verš Gn 11,4 narativně demonstuje toto úsilí snahou vybudovat město a věž, jejíž monumentalita učiní své stavitele nezapomenutelnými a tak ochrání jejich text vůči všem vnějším vlivům.²⁰⁵ K ochraně tohoto lebensweltu před vnějším prostředím je budována hradba. Materiál užitý k její stavbě, pálené cihly, demonstuje zcela přeznačený význam země typický pro tuto sémiosféru. Skutečnost, na základě jakého původního lebensweltu je město budováno, se jeví z hlediska významu textu jako podružná. Narativ vyzdvihuje fakt, že komunita svým jednáním reaguje na text určený Kainovi Gn 4,12 a nikoli na obsahový verš sémiosféry lebensweltu pole Gn 4,7. Původní význam země v lebensweltu zahrady, v němž je její úrodnost příčinou dostatku potravy, je sémiosférou pole umenšen, neboť země v tomto lebensweltu dává člověku obživu jen za cenu vynaloženého úsilí. Hospodinův text 4,12 nakonec úrodnost země zcela anihiluje. V reakci na znehodnocení jejího významu nachází komunita její (nový) význam, jenž spočívá opět v zabezpečení života, tentokrát je však tento význam realizován odlišným kódem pomocí pálení cihel. Hradba sémiosféry města má činit její text odolný před průnikem textů z vnějšího prostředí. Izolace městského prostoru je patrná ze skutečnosti, že tento lebenswelt jako jediný nijak neusiluje o komunikaci s Hospodinem. Text sémiosféry města je ustavena tak, aby se obešel bez Hospodina a plodnosti země, jež představují kvality lebensweltu zahrady.

Významnostní naladění semiosfér jednotlivých lebensweltů

Provedená analýza prostorových struktur biblických lebensweltů ve vymezené textové jednotce, odhaluje skrze definici obsahových veršů daných sémiosfér typ významnostního naladění postav, jež daný lebenswelt obývají. Zahrada Eden plní funkci prostorového pretextu lebensweltu pole a města, jež se vůči její struktuře každý vlastním způsobem vymezují. Nahota, mlčení a pobyt postav ve sféře umístěné poblíž vrcholu vertikální osy vyvýšeniny jsou jevy odkazující na jednotu a vzájemnost v rovině vztahů mezi obyvateli semiosféry zahrady. Tuto vzájemnost vyjadřuje systematická teologie termínem *perichoreze*.²⁰⁶ Významnostní naladě-

²⁰⁴ Gn 4,24

²⁰⁵ „... Tak si učiníme jméno a nebudeme rozptýleni po celé zemi.“ Gn 11,4b

²⁰⁶ Srov. POSPIŠIL Ctirad Václav. Jako v nebi, tak i na zemi: Náčrt trinitární teologie, Praha: Krystal OP; Kostelní

ní tohoto harmonického spolupobytu přesahuje ze vztahové roviny do okolního lebensweltu, jenž je charakterizován samovolnou produkcí plodin sloužících k obživě. Průnik textu pole do sémiosféry zahrady tuto harmonii narušuje. Pro sémiosféru pole a jeho významnostní naladění je typická snaha o přisvojení si Božího požehnání, jež z důvodu vzdálení se člověka z preferovaného lebensweltu zahrady, není udělováno samozřejmě, ale na základě správného lidského jednání. Sémiosféra pole tak odpovídá takovému významnostnímu naladění pobytu, jež má sledovat svůj cíl v obdržení požehnání skrze konání dobra. Narušení mezilidských vztahů v této sémiosféře dosahuje vrcholu v narativním líčení aktu vraždy. Trest za překročení obsahového textu pole postihuje nejen viníka, ale opět i celý lebenswelt, jehož už tak problematická úrodnost je zcela potlačena. Lidskou reakcí na tento stav je rozhodnutí vzít svůj osud do vlastních rukou. Záměr obsahového textu sémiosféry města spočívá v přetvoření kletého prostředí v nový lebenswelt, jenž by se ve své struktuře shodoval s lebensweltem zahrady. Snaha o budování vertikální osy v podobě věže i akcentovaná jednota jazyka lidské komunity, jakožto i předpokládaná reorientace na nové zabezpečení obživy v městském prostředí tuto podobnost podtrhuje. Avšak Hospodin, jenž je v textu této sémiosféry zcela opomenut, zabraňuje znemožněním komunikace tento typ sémiosféry a lebensweltu budovat, čímž zároveň znemožňuje člověku setrvání v tomto sebezbožstující významnostním naladění.

Souhrn bádání

Předkládaná studie analyzovala sémantické hodnoty prostorů zahrady, pole a města v biblickém narativu, a to konkrétně v: Gn 2,4-11,9. Vzhledem k současnému prostorovému obratu, byl prostor v této práci pojímán jako zásadní významotvorný prvek konstruující porozumění biblickému textu. Za nezbytnou součást této práce se ukázala být i charakteristika specifik, jež s sebou nese zobrazování prostoru v médiu textu a tematizace mytického žánru zkoumané textové jednotky. Analýzou vertikálních a horizontálních prostorových os narativu, vyjadřujících kulturní hodnotový příznak, byl zkonstruován význam jednotlivých biblických prostorů. Na jednotlivé biblické prostory je zde nahlíženo nejen jako na specifická životní prostředí (lebensweltly), ale především jako na tři odlišné sémiosféry, jež jsou ustanoveny svými vlastními *obsahovými* texty, které usilují o formování významnostního naladění postav obývajících tyto světy. Zmíněné prostory stojící svými texty vůči sobě v určitém tvůrčím napětí, zároveň ale představují tři typy kvalitativně odlišných životních prostředí (lebensweltů). Tato studie skrze aplika-

ci Lotmanova teoretického konceptu sémiosféry prokázala nejen možnost, nýbrž i plodnost tohoto interdisciplinárního přístupu, jemuž je blízký stávající prostorový obrat společenskovedních disciplín. Právě díky úsilí o tematizaci prostoru bylo možné lokalizovat zahradu Eden na vyvýšeninu a podat tak ryze sémiologicko-narativní argument pro překlad hebrejského výrazu *ʿed* jako vyvýšeniny. Lokalizace zahrady Eden na vyvýšeninu se ukázala být v následujících analýzách biblických prostorů interpretačně závažným počinem. Aplikace Lotmanova kulturologického modelu asimilace textu v prostoru sémiosféry dokázala svoji funkčnost i mimo pole kulturní antropologie. Možnost nahlížet na děje narativu optikou textů usilujících o sebeprosazení v konkrétní sémiosféře vyústila v exegezi narativu. Tato exegeze textového prostoru zahrady, pole a města, zohledňuje prostory narativních světů a prokazuje jejich podílení se na tvorbě významu biblického textu.

Zpracováno za podpory grantu SPECIFICKÉHO VYSOKOŠKOLSKÉHO VÝZKUMU GA UK č. 260 356 na Husitské teologické fakultě UK.

ŽIDOVSKÁ KOMUNITA V EXTRÉMNÍ SITUACI OBLEŽENÉHO JERUZALÉMA¹

VĚRA RAZÁKOVÁ

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY
razakova@seznam.cz

Jewish Community in the Extreme Background of Besieged Jerusalem

Abstract: This study analyses selected classical Jewish texts dealing with the destruction of Jerusalem and the Jerusalem Temple. It concentrates on the stories and legends (“aggadot ha-churban” in Hebrew) which deal with the suffering of the Jewish inhabitants living in besieged Jerusalem during attacks by the Babylonians or by the Romans. The paper concentrates on the behaviour of the Jewish community in the extreme atmosphere of war, bringing death, massive suffering and the threat of the community’s continued existence, or the existence of the nation as such. In short, it firstly mentions general (non-Jewish) ancient and biblical texts. The second part focuses on several texts from classical rabbinic literature with emphasis on the story of Rabbi Johanan ben Zakkai and his escape from besieged Jerusalem, comparing these stories in terms of how they appear in various literary sources. The final part provides a conclusion and gives us a lesson for the present time. The selected texts speak for the people and community nowadays in a time of both war and peace.

Keywords: Jerusalem Temple destruction; besiege of Jerusalem; war suffering of people; rabbinic Judaism; Johanan ben Zakkai

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2019, Vol. 90, No. 1: p. 81 – 91.

„Aggadot ha-churban“² jsou příběhy odehrávající se na pozadí doby zničení Jeruzalémského chrámu a města Jeruzaléma. Jedná se o agady vyprávějící o obležení a následném zničení Jeruzaléma a Chrámu nejprve vojskem babylónského krále Nebúkadnesara³ (587/6 př. o. l.) a poté i římským vojskem Vespasiana⁴ a jeho

¹ Obsah této stati byl přednesen jako příspěvek na konferenci mladých vědeckých pracovníků HTF UK „Židovská civilizace: Modely komunitního života“, konané dne 17.10.2018. Zpracovávané téma spadá do tématu mé disertační práce „Zánik Jeruzalémského chrámu (zpracování tématu v klasických židovských textech)“.

² Hebr. „churban“ je specifický termín, který se používá k označení události zničení Jeruzalémského chrámu (prvního i druhého). Samotný hebrejský slovesný kořen *ch-r-b* znamená v této souvislosti „ničit, pobít, ležet v troskách“.

³ Nebúkadnesar II (vládl v letech 605 až 562 př. o. l.) vystupuje zejména v Druhé knize královské, v První knize kronik, v knihách Jeremjáš a Daniel.

⁴ Titus Flavius Vespasianus byl římským císařem v letech 69-79 o. l. Proslavil se zejména úspěšnou vojenskou kampaní v Británii (49 o. l.)

syna Tita⁵ v době tzv. první války židovské (v letech 66-70 o. l.) proti Římu. Jedním z konkrétních témat jsou příběhy popisující těžkou situaci obyvatel obleženého Jeruzaléma. Z hlediska komunity (tj. obyvatel Jeruzaléma) se jedná extrémní situaci v extrémních podmínkách války.

Příběhy a popisy obléhání města nejsou ve starověké literatuře ničím výjimečným, neboť umění dobytí opevněného města patřilo k základním vojenským dovednostem starověku (a samozřejmě i později). Jde o úkol dobýt opevněné město v delším čase, kdy vítězství nelze dosáhnout jediným mocným útokem, ale naopak se uplatňuje trpělivost a vytrvalost, a to na obou stranách. Díla věnující se tomuto tématu bývají často díly historickými, nebo vojensko-historickými, ale nikoliv výlučně. I v klasických židovských textech nacházíme řadu příkladů.

Biblické texty

Jeden z neznámějších (a časově nejstarších) popisů dobytí obléhaného města najdeme v 6. kapitole knihy Jozue – jde o příběh pádu Jericha.⁶ Přesně podle Hospodinova plánu obcházeli Izraelité i s archou úmluvy opakovaně město, až se nakonec za troubení polnic kněžími a válečného pokřiku lidu hradby zhroutili a město bylo dobyto. Nalézáme zde i typický motiv obležení a izolování města a také zničující výsledek bitvy: „Tak dobyli město. Všechno, co bylo v městě, vyhubili ostřím meče jako klaté, muže i ženy, mladíky i starce, též skot a brav i osly. Město se vším všudy vypálili. Jen stříbro a zlato i bronzové a železné předměty dali na poklad Hospodinova domu.“⁷

Barvitě popisný je příběh obléhání a dobytí města Kaspin makabejskými ve dvanácté kapitole Druhé knihy makabejské. Popis obsahuje typickou terminologii, hovořící o opevněných náspech, obehnaných hradbách, beranech a bořících strojích a také o významu zásob: „Juda také zaútočil na jedno město opevněné náspey a obehnané hradbami. Jmenovalo se Kaspin a žila v něm směsice nejrozličnějších národů. Obyvatelé, spoléhající na pevné hradby a množství zásob, vyzývavě se posmívali Judovým vojákům, spílali jim, tupili je a vedli zlojavné řeči. Oni však vzývali velikého Vládce světa, který za časů Jozuových rozbořil Jericho bez beranů a bořících strojů, a jako lvi se vrhli na hradby.“⁸ Ukazuje ovšem i na následky, které obvykle konečné dobytí města doprovází: „S pomocí Boží města dobyli a způsobili

⁵ Titus Flavius byl římským císařem v letech 79-81 o. l. V roce 70 o. l. oblehl a dobyl Jeruzalém.

⁶ Jz 6:1-21.

⁷ Ibidem 6:20-21, 24.

⁸ 2Mak 12:13-15.

takové krveprolití, že se zdálo, jako by blízké jezero v rozloze dvou stadií bylo plné tekoucí krve.⁹

Popis obléhání a následného zničení samotného Jeruzaléma a Prvního chrámu nacházíme v Druhé knize královské: „V devátém roce Sidkijášova kralování přitáhl Nebúkadnesar, král babylónský, s celým svým vojskem proti Jeruzalému, položil se proti němu a zbuovali dokola obléhačí val. Město bylo obleženo do jedenáctého roku vlády krále Sidkijáše. Devátého dne čtvrtého měsíce, když už tvrdě doléhal na město hlad a lid země neměl co jíst, byly hradby města prolomeny.“¹⁰ A také v Druhé knize kronik: „Přivedl na ně kaldejského¹¹ krále, jenž mečem vyvraždil ve svatyni jejich mladé muže, neměl soucit s mladými muži ani s pannami, ani se starci a kmety; Bůh mu všechny vydal do rukou.“¹² Další, spíše stručné, zmínky nacházíme v knize Jeremjáš: „Královský dům i domy lidu Kaldejci vypálili, jeruzalémské hradby zbořili.“¹³ a na samotném začátku knihy Daniel: „Ve třetím roce kralování Jójakíma, krále judského, přitáhl Nebúkadnesar, babylónský král, k Jeruzalému a oblehl jej.“¹⁴ Podrobnější (a také expresivnější) popis utrpení lidí pod blokadou nalézáme v Ezechielových vizích: „Otcové budou jíst uprostřed tebe syny a synové budou jíst své otce,¹⁵ „třetina v tobě zemře morem a zajde uprostřed tebe hladem, třetina padne okolo tebe mečem,¹⁶ „vystřelím na vás zhoubné šípy hladu, které přinesou zkázu.“¹⁷

Utrpení v obléhaném a zničeném Jeruzalémě je pak věnována celá kniha Ejcha (Pláč). Ve druhé a čtvrté kapitole nalézáme popis hladomoru, který ústí až v kani-balismus matek na jejich dětech.¹⁸ Text obsahuje vysoce expresivní scény zká-

⁹ Ibidem 12:16.

¹⁰ 2Krá 25:1-4.

¹¹ Tedy babylónského.

¹² 2Pa 35:17.

¹³ Jr 38:8.

¹⁴ Da 1:1.

¹⁵ Toto praví Panovník Hospodin: „To je Jeruzalém. Postavil jsem jej doprostřed pronárodů a okolo něho jsou země. (Ez 5:5) Pro všechny tvé ohavnosti vykonám v tobě, co jsem ještě nevykonal a už nikdy nic takového nevykonám. ... Otcové budou jíst uprostřed tebe syny a synové budou jíst své otce. (Ez 5:10)

¹⁶ Třetina v tobě zemře morem a zajde uprostřed tebe hladem, třetina padne okolo tebe mečem a třetinu rozvějí do všech větrů a s taseným mečem jim budu v zádech. (Ez 5:12)

¹⁷ Vystřelím na vás zhoubné šípy hladu, které přinesou zkázu, vystřelím je k vaší zkáze, uvedu na vás hlad a zlámu vám hůl chleba. (Ez 6:16) Pošlu na vás hlad a dravou zvěř, a budeš bez dětí; projde tebou mor a krev, uvedu na tebe meč. Já, Hospodin, jsem promluvil.“ (Ez 5:17)

¹⁸ Neboť skomírá pachole a kojeneček na prostranstvích města. Svých matek se ptají: „Kde je obilí a víno?“ když jako smrtelně raněný skomírají na prostranstvích města a na klíně svých matek vypouštějí duši (Pl 2:11-12). I šakalí matky podávají prs, kojí svá mláďata, dcera mého lidu je však krutá jako pštrosové na poušti. Kojenci se žízní lepí jazyky k patru, pacholátka prosí o chléb, a nikdo jim nenaláme. Ti, kdo jídali lahůdky, budí úděs na ulicích. Ti, kdo byli chováni v purpuru, válejí se v hnoji. (Pl 4:3-5) Lépe jsou na tom skolení mečem nežli

zy a utrpení, které na Jeruzalém padly v důsledky obléhání a následného dobytí města Babylónským vojskem: „Povstaň a běžuj za noci na počátku hlídek, vylévej své srdce jako vodu před tváří Panovníka. Zvedej k němu své dlaně za život svých pacholátek, skomírajících hladem na každém nároží. Pohleď, Hospodine, popať, s kým jsi kdy tak naložil! Což mají ženy jíst svůj plod, pacholátka, jež hýčkají? Což v Panovníkově svatyni má být vražděn kněz a prorok? Na zemi po ulicích leží mladík i stařec, mé panny a moji junáci padli mečem. Zahubil jsi je v den svého hněvu, pobíjel jsi bez soucitu.“¹⁹

Rabínská literatura

Co se týká zkoumaného tématu v klasické rabínské literatuře, čerpá svoje náměty z tradic vzniklých jako reakce na zničení chrámu Prvního (Babyloňany) i Druhého (Římany). Příklady legend zkázy Chrámu nalézáme roztroušené v různých rabínských textech. Nenacházíme totiž samostatné dílo, které by se touto natolik významnou událostí židovských dějin zabývalo výhradně. Komplexnější agady nacházíme v gemaře Babylónském talmudu (v traktátu Gittin²⁰) a v midraši Ejcha rabba²¹, dále pak a v díle Avot de-rabi Natan (v jeho dvou verzích)²². Některé tyto texty obsahují i zpracování stejných témat s různými rozdíly i shodami. Pro účely této stati analyzujeme právě tyto vybrané texty období starověku zhruba od 1. do 6. st. o. l.,²³ a to na konkrétním příběhu rabi Jochanána ben Zakaje a jeho útěku z obleženého Jeruzaléma.

Vedle těchto rabínských textů lze pro srovnání postavit text Josefa Flavia²⁴ v jeho „Židovské válce“²⁵, která mimo jiné rozsáhle popisuje obléhání Jeruzaléma i jeho pád a zničení samotného Chrámu. Jedná se o velmi zajímavý a podnětný

skolení hladem, ti, kteří vykrváceli probodení, než ti, kdo zemřeli pro neúrodu pole. Ženy, které bývají tak milosrdné, vařily vlastníma rukama své děti a pojídaly je při těžké ráně dcery mého lidu. (Pl 4:9-10)

¹⁹ Pl 2:19-21.

²⁰ *Babylónský talmud*, oddíl Našim (Ženy), traktát Gittin, folia 55b-58a.

²¹ *Midraš Ejcha rabba*. Tento midraš k textu biblické knihy Ejcha (Pláč) je datován do období zhruba 5. až 6. století o. l.

²² *Avot de-rabi Natan* (Avot [podle] rabiho Natana), mimokanonický traktát v oddíle Nezikin (Škody). Midraš k mišnaickému traktátu *Pirkej avot* (Výroky otců). Sepsán v období zhruba 650-950 o. l. Zachoval se ve dvou verzích, označovaných A a B (podle Solomona Schechtera, prvního kritického editora obou verzí, vydaných v roce 1887).

²³ Problémy s přesnou datací rabínských textů jsou jejich obecným rysem: jedná se o tradiční původní materiály pozměněné a rozšířené pozdějšími kompilacemi, editacemi, redakcemi – neumožňují tak přesnou dataci a stanovení posloupnosti. Obsahují starší i novější materiály spojené ve výsledný dochovaný text.

²⁴ Josef Titus Flavius, narozený jako Josef ben Matitjahu, židovský historik 1. století o. l. (37 o. l. – 100 o. l.).

²⁵ *Kniha Josefa Flavia o dějinách židovské války proti Římanům*. Původní text vznikl kolem roku 75 o. l. v hebrejštině nebo aramejštině, ale nedochoval se. K dispozici je řecká verze díla, které vzniklo zřejmě pod dohledem samotného autora.

zdroj i vzhledem k tomu, že sám Josef působil zpočátku jako vojenský velitel na straně židovských povstalců proti Římanům, a byl tak přímým svědkem mnoha popisovaných událostí. Na druhé straně je třeba mít na paměti, že se nejednalo o svědka nestranného. Josef Flavius viní ze zkázy Chrámu a města horlivé fanatiky, vzbouřence (zélóty²⁶), pro které byla vidina vítězství více než obrovské utrpení obecného lidu, než smrt tisíců a tisíců obyvatel Jeruzaléma. Podle Josefa chtěli všechno nebo nic. Sám Josef upřednostňoval loajalitu, rozum a realistické posouzení situace, tedy i dohodu s nepřítelem.

Útěk Jochanána ben Zakaje z obleženého Jeruzaléma – verze a souvislosti

Jedná se o známý příběh z doby židovské války (66-70 o. l.), kdy rabi Jochanán pózuje jako mrtvý v rakvi, aby se tak dostal z obleženého Jeruzaléma. Volí právě tento způsob, protože radikálové v Jeruzalémě bránili útokům z města. Prchající civilisté byli považováni za dezertéry a byli zabíjeni vlastními vojáky jako odstrašující varování. Posledním impulsem k činu bylo spálení zásob jídla. Jochanán nesouhlasil s tím, jak radikálové válku vedli, totiž terorem vůči vlastnímu obyvatelstvu. V situaci strachu si nedovolil protestovat. Zvolil jinou cestu, jak zachránit, co se dalo.

Verze příběhu v textu traktátu Gittin (folio 56a-b):²⁷

Aba Sikara byl v Jeruzalémě vůdcem zélótů, syn sestry rabana Jochanána ben Zakaje. [Jochanán mu poslal mu zprávu:] Přijď v tajnosti ke mně. [Aba Sikara k němu] přišel. [Jochanán] mu řekl: „Dokdy to budete dělat, že zabijete každého hladověním?“ Řekl mu [Aba Sikara]: „Co mohu dělat? Když něco řeknu, zabijí mne.“ Řekl mu [Jochanán]: „Porad mi způsob, jak se dostat z města, a skrze to přijde malá záchrana.“ [Aba Sikara] mu odpovéděl: „Předstírej, že jsi nemocný, a nech [k sobě] každého přijít. Přines něco shnilého a umístí to blízko sebe, tak že lidé řeknou, že jsi zemřel. A [pak] ať vstoupí tvoji žáci, ne nech vstoupit nikoho jiného. Aby si nevšimli, že jsi lehký, protože vědí, že žijící je lehčí než mrtvý.“ Jochanán tak učinil. Rabi Eliezer se postavil z jedné strany a rabi Jehošua z druhé. Když přišli k východu z města, chtěli [strážci] ho [tělo] propíchnout. [Aba Sikara] jim řekl: „Řeknou, že propichují svého učitele.“ Chtěli do něho strčit, řekl jim: „Řeknou, že strkají do svého učitele.“ [Strážci] otevřeli bránu. [Rabíni] ho [tělo] vynesli ven. Když tam [Jochanán] dorazil, [řekl Vespasianovi]: „Pozdrav tobě, králi, pozdrav tobě, králi.“ [Vespasian] mu řekl: „Hrozí ti dva tresty smrti, jeden, protože já nejsem král a přesto mě nazýváš králem, a další, jsem-li král, proč jsi ke mně až dosud nepřišel?“ [Jochanán] mu odpověděl: „K tomu, co jsi řekl. Že nejsi král, po pravdě, ty jsi král. K tomu, že nejsi král, věz, že Jeruzalém bude vydán do tvých rukou, protože je psáno:²⁸ «Libanón padne rukou Vznešeného.»

²⁶ Hebr. „birjonej“.

²⁷ Vlastní překlad autorky příspěvku z dvoujazyčné edice *Koren Talmud Bavli: Gittin*, folio 56a-b, str. 315-317.

²⁸ Železem bude vysekáno lesní houští, Libanón padne rukou Vznešeného. (Iz 10:34)

A „vznešený“ – je jenom král, protože je psáno:²⁹ «Jeho vznešený vůdce bude pocházet z něho.» A Libanón? To je Chrám, neboť je řečeno:³⁰ «Ta dobrá hora a Libanón.» Jochanán pokračoval: „K tomu jak jsi řekl: když jsem král, proč jsi dosud ke mně nepřišel? Jsou mezi námi zélóti, a ti nám to nedovolí.“ [Vespasian] mu řekl: „Je-li barel s medem a kolem něj je obtočen had, což nerozbijí barel, aby zabili hada?“ [Jochanán] mlčel. Rav Josef o něm řekl, někteří říkají [že] rabbi Akiva: „Obrací mudrce nazpět a jejich poznání mate.“³¹ Měl říct: „Vezmeme kleště, odstraníme hada, zabijeme ho, a barel ponecháme.“ Mezitím přijel posel z Říma, řekl Vespasianovi: „Povstaň, císař zemřel a urození Říma plánují dosadit vůdcem tebe!“ [Vespasian] měl nazout jen jednu botu. Když se pokusil nazout druhou, nepadla mu na nohu. Pak se pokusil tu druhou sundat, ale nešla mu sundat. Řekl: „Co to znamená?“ [Jochanán] mu řekl: „Nezneklidňuj se, potkal tě dobrý zvrát, neboť je psáno: „Dobrá zpráva vzpružuje kosti.“³² „Ale jaké je řešení?“ „Nech někoho, koho nemáš rád, přijít a projít se před tebou, jak je psáno: „Ubitý duch vysušuje kosti“.³³ Udělal to, a šla [nazout]. [Vespasian] řekl: „Jelikož jsi tak moudrý, proč si ke mně už nepřišel dříve? Odpověděl mu: „Což jsem ti to už neřekl?“ [Vespasian] odpověděl: „Já jsem ti také řekl.“ [Vespasian] mu [Jochanánovi] řekl: „Pojedu [do Říma] a pošlu [za sebe] někoho jiného. Ale přej si něco od mne, a já ti to splním. Jochanán odpověděl: „Dej mi Javne a jeho učence, a rod rabana Gamaliela, a lékaře, aby vyléčili rabiho Cadoka“.³⁴ Rav Josef o něm [o Jochanánovi] řekl, a někteří říkají, že [to byl] rabbi Akiva: „Obrací moudré muže nazpět, jejich poznání mate.“³⁵ [Rabi Jochanán] měl říct [tj. požadovat], aby tenkrát nechal židy být. [Gemara to komentuje, že totiž rabi Jochanán] předpokládal, že by [Vespasian] tolik neudělal a nezachránilo by se vůbec nic.“³⁶

Příběh ilustruje možnosti činu jednotlivce. Úspěch mise si vyžadoval nejen odvahu, ale i moudrost a znalosti. Musel se totiž obhájit před Vespasianem a získat si jeho respekt. Rabínské komentáře zdůrazňují, že rabi Jochanán uspěl na základě znalosti Tóry a Proroků. Přesvědčil Vespasiana, že císařův osud je zaznamenán v židovských textech jako proroctví. Jochanán je tak prototypem člověka – učence, který je schopen zachránit budoucnost komunity. Cílem bylo zachovat judaismus i ve změněné situaci židovské společnosti bez Chrámu a chrámového obětního

²⁹ Jeho vznešený vůdce bude pocházet z něho, jeho vládce vzejde z jeho středu. Dovolím mu přiblížit se a on bude ke mně přistupovat. Kdo by se sám mohl odvážit ke mně přistupovat? je výrok Hospodinův. (Jr 30:21)

³⁰ Kéž smím přejít Jordán a spatřit tu dobrou zemi, co je za Jordánem, dobrou hornatou zemi a Libanón! (Dt 3:25)

³¹ Hospodin ruší znamení žvanilů a z věštců činí pomatence, obrací mudrce nazpět a jejich poznání mate. (Iz 44:25)

³² Zářivý pohled vlévá do srdce radost, dobrá zpráva vzpružuje kosti. (Př 15:30)

³³ Radostné srdce hojí rány, kdežto ubitý duch vysušuje kosti. (Př 17:22)

³⁴ Rabi Cádok (z druhé generace tanaitů) se postil čtyřicet let, aby zabránil proroky předpovídaného zničení Jeruzalémského chrámu.

³⁵ Iz 44:25.

³⁶ Verze legendy v *Ejcha rabba* dokonce tento požadavek ze strany rabi Jochanána obsahuje, Vespasian ho však odmítne.

kultu. Javne se tak postupem stala střediskem učenosti rabínského judaismu a příběh útěku rabi Jochanána zakládající legendou rabínského judaismu.

Ve zmíněném traktátu Gittin je celá sekvence samostatných příběhů, které se odehrávají v obleženém Jeruzalémě. Nejznámější z nich je právě příběh útěku rabiho Jochanána ben Zakaje.³⁷ Tento příběh se postupem času stal zakládající legendou rabínského judaismu.

Příběh sám zpočátku balancuje na hranici zrady a dezertérství. Srovnajme si osud této legendy s příběhem Josefa Flavia a jeho přejitím na stranu Římanů a jeho setkáním s Vespasianem. Josef byl jednoznačně odsuzován současníky i dalšími generacemi. Ze strany rabínů a judaismu upadl do zapomenutí. I sám Josef Flavius si byl vědom složitosti vlastní situace, o čemž svědčí i silně apologetický tón jeho díla. Co je v této souvislosti řečeno na obhajobu Jochanána? Nasažuje vlastní život (mohli ho zabít vlastní lidi i Vespasian), aby zachránil vyšší cíl – judaismus. Čin Josefa Flavia je chápán jako snaha zachránit si jen vlastní život. Text setkání Josefa Flavia s Vespasianem obsahuje některé výrazné shody s příběhem setkání Jochanána ben Zakaje s Vespasianem, nabízí se tak otázka, zda Josef Flavius ovlivnil rabínskou legendu. Závěr není jednoznačný: je to možné, nelze to ani dokázat ani vyloučit. Zásadní rozdíl příběhu je, že je to sám Josef Flavius, který se nechá zajmout Římany a předvést k Vespasianovi. Je to on, kdo mu předvídá, že se stane vládcem. Je držen jako zajatec, dokud se tak nestane. Získá tak postavení v samotném Římě, kde dožívá svůj život ve výsadním postavení. Jako odměnu získává výhradně pro sebe respekt a postavení. Za svého pobytu v Římě pak napsal své dílo, které je obhajobou judaismu v římském světě.

Verze příběhu Josefa Flavia:

(398) Vespasian ovšem nařídil, aby byl Josef velmi pečlivě střežen, protože jej chtěl hned poslat Neronovi. (399) Když to Josef uslyšel, pravil, že chce promluvit s ním samotným. Když pak Vespasian vzdálil od sebe všechny ostatní kromě syna Tita a dvou přátel, (400) řekl Josef: „Ty si, Vespasiane, myslíš, že jsi vzal Josefa jako pouhého zajatce. Já však k tobě přicházím s poselstvím o větších věcech. Neboť kdybych nebyl poslán od boha – dávno znám židovský zákon a vím, jak se sluší, aby umíral vojevůdce. (401) Neronovi mě posíláš? A proč? Neronovi nástupci jimi zůstanou jen až do tvého nastoupení. Ty jsi caesar, Vespasiane, tys vládcem a tento tvůj syn. Dej mě nyní spoutat co nejpečlivěji a střežit. (402) Neboť ty, caesare, jsi pánem nejenom mým, nýbrž i země, i moře, i všeho lidského pokolení. Já pak si přeji, abych byl dokonaleji střežen, abych mohl být potrestán, jestliže si vymýšlím dokonce i výroky boží.“ (403) Když to řekl, zdálo se, že tomu Vespasian pro tuto chvíli nevěří a že se domnívá, že si to Josef vymýšlí, aby se zachránil. (404) Po krátkém čase však dospíval k tomu, že mu věřil, protože jej bůh již pozvedal k moci a skrze jiná znamení mu předem oznamoval dosažení hodnosti vladařské. (405) Dovídal se, že Josefovy předpovědi jsou přesné i v jiných

³⁷ Jochánán ben Zakaj, významný židovský učenec (generace tanaitů) období Druhého chrámu. V rabínské literatuře je uváděn čestným titulem Rabban.

věcech. Jeden z přátel totiž pravil v důvěrné rozmluvě, které se zúčastnil, že se diví, jak to, že nepředpověděl ani lópatským dobytí města, ani sobě zajetí, není-li to snad prázdný tlach člověka, který chce od sebe odvrátit hněv. (406) Josef odpověděl, že i lópatským předpověděl, že jejich města bude dobyto po sedmačtyřicátém dni, i o sobě, že bude Římany zaživa zajat. (407) Vespasian dal o těchto věcech pro sebe vyslechnout zajatce, a když shledal, že je to pravda, začal věřit i věcem, které se týkaly jeho. (408) Josefa ovšem nepropustil z vazby a z pout, podaroval jej však oděvem a jinými cennostmi. Stále s ním jednal s přátelskou úctou a Titus mnoho k té počtě přispíval.³⁸

Nový Jeremjáš

V příběhu útěku z obleženého Jeruzaléma lze vysledovat motivy chování Jeremjáše, který působil v Jeruzalémě v době obléhání Jeruzaléma Babyloňany v době Prvního chrámu. Někteří učenci dokonce nazývají Jochanána ben Zakaje Jeremjášem Druhého chrámu. Tak jako Jeremjáš propagoval dočasný ústupek v rámci zachování budoucnosti, ve kterou věřil na základě prorockých vizí, tak i Jochánán se stal obrazem naděje do budoucnosti. V Javne zbudoval jakýsi most do budoucnosti od doby Chrámu do doby rabínského judaismu. Do role nového Jeremjáše se pasoval i sám Josef: „Když král babylónský toto město obléhal, dal se s ním náš král Sidkijáš do boje proti proroctvím Jeremjášovým a sám byl zajat a město i s chrámem spatřil vyvrácené.“ Josef připomíná varování a výzvy Jeremjáše a nenávisť kterou vyvolala. Ale aspoň ho nezabili, ale jeho Josefa, když poukazoval na jejich přečiny a vyzýval je k umírněnosti a kapitulaci, tak ho chtěli zabít (a stříleli na něj). Josef také poukazoval na vlastní prorocké schopnosti:

(391) A toto: když král babylónský toto město obléhal, dal se s ním náš král Sidkijáš do boje proti proroctvím Jeremjášovým a sám byl zajat a město i s chrámem spatřil vyvrácené. A přece oč byl onen král umírněnější než vaši vůdci, a oč i jeho lid než vy! (392) Když totiž Jeremjáš volal, že si boha znepřátelili svými hříchy, jichž se proti němu dopustili, a že budou poraženi, jestliže město nevydají, ani král ani lid jej neusmrtili. (393) Ale vy, ať pomínu, co uvnitř provádíte, neboť bych ani nemohl vaše nepravosti náležitě vylíčit, když vám radím k vaší záchraně, spíláte mi a střílíte po mně a jste na mně rozhořčení proto, že vám připomínám vaše zločiny, a nesnášíte slova o tom, co denně činíte.³⁹

Čtyři verze legendy

Je zřejmé, že legenda se v čase vyvíjela. Zachovala se s odlišnostmi ve čtyřech základních verzích: v traktátu *Gittin Babylónského talmudu*, v midraš *Ejcha rabba*, a ve dvou verzích traktátu *Avot de-rabi Natan* (ARN). Ani zkoumání podobností a odlišností, ani analýza historických souvislostí jednotlivých textů nedává jedno-

³⁸ *Válka židovská* I, kniha třetí, kapitola osmá, str. 259-260.

³⁹ *Válka židovská*, díl II, kniha V, kapitola devátá, str. 132-133.

značnou odpověď, který text je snad původní, nebo jak v čase vznikaly. Nabízí se i teorie, že všechny zkoumané čtyři verze vycházejí z jednoho prapůvodního textu.⁴⁰ Většina názorů rozděluje zdroje do dvou skupin: *Gittin* a *Ejcha rabba* na straně jedné (s tím že text v *Ejcha Rabba* je pouhým rozvinutím textu v traktátu *Gittin*) a obě verze ARN na straně druhé (představují snad novější tradice).

Všechny verze legendy obsahují společné prvky: na začátku se konstatuje obléhání Jeruzaléma Vespasianem. Následuje popis tíživých podmínek uvnitř města – to vede k rozhodnutí rabi Jochanána z obleženého města utéci a pokusit se (doslova) zachránit judaismus. Rabíni Eliezer a Jehošua (jedná se o dva rabíny z Mišny, kteří byli často názorově v konfliktu!) nesou tělo Jochanána k bráně. Proběhne jednání se strážci brány. Jochanán se setkává s Vespasianem v jeho táboře a zdraví ho jako vládce. Vespasian to odmítá, protože je to akt podléhající trestu smrti. Jochanán cituje z Izajáše. Po několika dnech přichází posel se zprávou, že Vespasian se stal císařem. Vespasian vyzývá Jochanána, aby vyslovil přání, že ho splní. Jochanán žádá o možnost založit školu v Javne.

Srovnajme umístění legendy v rámci celého textu: v *Avot de-rabi Natan*⁴¹ je napojena na výrok Šimona Spravedlivého⁴² z *Mišny Avot*,⁴³ totiž že „na třech věcech stojí svět – na Tóře, na chrámové bohoslužbě, a na skutcích milosrdenství.“ Příběh rabi Jochanána je vztažen k institutu chrámové bohoslužby a důsledcích zániku Chrámu. Pasáž v gemaře traktátu *Gittin* se zabývá různými příčinami zničení Chrámu a Jeruzaléma. Obsahuje sled několika samostatných příběhů, které jsou uvedeny frází „Kvůli Kamcovi a bar Kamcovi byl zničen Jeruzalém.“⁴⁴ V *Ejcha rabba* je text o útěku zasazen do diskuse o Vespasianovi, Titovi a o pádu Jeruzaléma. Midraš komentuje verš knihy *Pláč* „Její protivníci nabyli na vrchu, její nepřátelé žijí v klidu.“⁴⁵

Text verze příběhu v *Avot de-rabi Natan* (verze B):⁴⁶

Když Vespasian přišel a oblehl Jeruzalém, zaujal pozici vůči hradbám Jeruzaléma. Řekl pak obyvatelům Jeruzaléma: „Pošlete z Jeruzaléma jeden luk a šíp a nechám vás na pokoji.“ Řekl jim to jednou, a pak podruhé, ale oni to nepřijali. Raban Jochanán ben Zakaj řekl [těm] mužům Jeruzalémě: „Vy budete příčinou toho, že toto město bude zničeno a Chrám bude spá-

⁴⁰ Tento názor prosazoval např. Anthony Saldarini. Naproti tomu Jacob Neusner byl toho názoru, že ARN (verze B) je kompilací ARN (verze A) a talmudického textu v *Gittin*.

⁴¹ Čtvrtá kapitola ve verzi A, pátá kapitola ve verzi B (*Avot de-rabi Natan*).

⁴² Podle *Mišny* patřil k posledním členům Velkého shromáždění (Sanhedrinu).

⁴³ *Mišna Avot* 1:2.

⁴⁴ „Kvůli Kamcovi a bar Kamcovi byl zničen Jeruzalém, kvůli kohoutu byla zničena Tur Malka, kvůli tyči od nosítek byl zničen Bejtar“. (*Babylónský talmud, traktát Gittin*, folio 55b).

⁴⁵ Její protivníci nabyli vrchu, její nepřátelé si žijí v klidu, neboť Hospodin ji zarmoutil pro množství jejích nevěrností. Její pacholátka odešla před tváří protivníka do zajetí. (Pl 1:5).

⁴⁶ *The Fathers According to Rabbi Nathan*. Kapitola šestá, str. 60-63.

len.“ Řekli mu: „Jako jsme vyrazili proti předchozím vojevůdcům a pobili je, tak vypadneme proti tomuto a zabijeme ho.“ Všechno, co řekl raban Jochanán ben Zakaj mužům Jeruzaléma, sepsali do dokumentů [tito římsí agenti], ty připevnili k šípům a vystřelili za hradby, hlásíce, že raban Jochanán ben Zakaj je přítel císaře. Když raban Jochanán ben Zakaj viděl, že lidé nejsou ochotni mu naslouchat, řekl svým učedníkům: „Přátelé, hned mě odsud dostaňte!“ Dali ho do dřevěné rakve. Rabi Eliezer ho uchopil u hlavy, rabi Jošua u nohou. Pokračovali v cestě, dokud nedorazili k městské bráně. Když dorazili k městské bráně, řekli [strážím]: „Otevřete nám hned, ať můžeme vyjít ven a pohřbít ho.“ [Stráže] jim řekli: „Neotevřeme dříve, nežli propíchneme tělo mečem.“ Učedníci odpověděli: „Budete odpovědní za šíření zlé pověsti o svém městě. Zítra lidé řeknou: dokonce probodli rabana Jochanána!“ Nakonec se stráže zvedli a bránu jim otevřeli. Jakmile se raban Jochanán ben Zakaj dostal ven za bránu Jeruzaléma, šel a pozdravil Vespasiana tak, jak se zdraví panovník. Řekl mu: „Ať žije [můj] pán, císař. Vespasian se ho zeptal: „Takže TY jsi ben Zakaj?“ Odpověděl: „Ano.“ Vespasian řekl: „Ty jsi mě zahnal do kouta.“ Jochanán odpověděl: „Neobávej se se. Naše Písmo říká, že Chrám bude zničen jen rukou krále, neboť Písmo praví: «Libanón padne rukou Vzneseného.»⁴⁷ Jochanán byl vzat do vazby se dvěma žalářníky. Za tři dny přišel z Říma Vespasianovi dopis, oznamující: „Císař Nero je mrtvý a Římané tě učinili císařem.“ [Vespasian] přivolal rabana Jochanána a řekl: „Požádej mě o jakoukoliv laskavost.“ Jochanán odpověděl: „Žádám tě o Javne, kde budu moci studovat Tóru a dodržovat nařízení třásní a plnit i všechna ostatní příkázání.“ [Vespasian] mu řekl: „Tady je, je to tvoje, tvůj dar.“

Historické problémy příběhu

Vespasian sice se svým vojskem přitáhl k Jeruzalému, ale potom odjel do Říma a Jeruzalém byl obležen a nakonec i dobyt Titem. V době útěku Jochanána (za Vespasiana) ještě nemohla být situace v Jeruzalémě tak tíživá. Ovšem protože se jedná o legendu, není toto podstatné. Položme si otázku, co se tedy stalo. Realisté tvrdí, že Vespasian umožnil Židům, kteří se vzdali (tedy všem židům), shromáždit se v Javne. Tam přišel i rabi Jochanán a začal tam učit. Teprve postupem času tam vzniklo větší centrum judaismu. Toto centrum postupem času iniciovalo formulaci základních tezí rabínského judaismu, judaismu bez Chrámu, bez chrámového obětího kultu.

Poselství textů

Líčení těžké situace v obleženém městě se nachází v příbězích traktátu *Gittin*, v midraši *Ejcha rabba*, v *Avot de rabbi Natan* i v díle Josefa Flavia *Válka židovská*. Jde tu o téma komunity, která je v čase krize rozdělená, obsahuje znepřátelené frakce, různé skupiny, které hájí vlastní zájmy. Taková nejednota má (jako obvykle) katastrofální důsledky. Otázkou ale zůstává, zda by měla šanci být i semknutá jednotná komunita. Válka se totiž zdá být nad síly lidí, přináší vždy utrpení, zká-

⁴⁷ Iz 10:34.

zu a často dlouhodobé následky i pro další generace. Dokud je čas, zdá se řešením spíše válce zabránit, aby vůbec nevypukla. Když k ní dojde, možnosti jsou omezené.

V případě zkázy Jeruzaléma a našich zkoumaných textů se ovšem jedná o texty teologické (s výjimkou textů Josefa Flavia). Jde zde tedy teologicky o B-ží zásah do dějin, kdy Babyloňané i později Římané byli pouhým nástrojem B-žím, skrze který Hospodin Izrael potrestal, když je předtím opakovaně a marně skrze proroky varoval. Teologický text určený vyznavačům daného náboženství, judaismu, předkládá poučení, že cestou jak zabránit válce a následné zkáze je studium Tóry, dodržování Zákona (dodržování micvot - náboženských příkázání), případně tešuva“ (pokání a náprava). Není to záruka, ale je to zřejmé maximum, co lze udělat. Na tom pak stavěl rabínský judaismus, který postupně nahradil judaismus centrálního Chrámu.

Jako obecné řešení se nabízí i přístup mystický, totiž tikun olam (náprava světa), každodenní, ale dlouhodobé působení národa, komunit i každého jednotlivce tak, aby k událostem jako jsou války nedocházelo. Nejednota v komunitě⁴⁸ v čase krize má fatální důsledky. Válka však přináší utrpení a zkázu vždy, a to samozřejmě i válka obranná. Zároveň je ovšem zřejmé, že nelze nečinně přihlížet zlu, které se ve světě nalézá. Nezanedbatelná není ani úloha jednotlivce, záleží na jeho schopnostech a možnostech. Je třeba být připraven. V časech beznaděje i zdánlivě malá věc může mít dalekosáhlé pozitivní důsledky, jako v legendě o rabi Jochanánovi ben Zakajovi jeho přání založit v Javne dům studia.

⁴⁸ Nakonec nejčastěji uváděnou příčinou zkázy Druhého chrámu v rabínské literatuře je „sin'at chinam“ (bez-důvodná nenávisť).

CHASIDSKÝ NIGUN JAKO KOMUNIKAČNÍ PROSTŘEDEK¹

RÁCHEL POLOHOVÁ

HUSITSKÁ THEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY
PolohovaRachel@seznam.cz

Hasidic Niggun as a Communicative Medium

Abstract: This article was originally a talk presented at the conference “Jewish Civilization: Models of the Community Live” at the Hussite Theological Faculty of the Charles University in Prague, and it is based on the diploma thesis titled “Niggunim in the Hasidic Tradition”. Included in the introduction is a new typology of Hasidic niggunim, based on contemporary theories and arranged according to their usage in Hasidic practice. The main theme of the article is niggun as a communicative medium and a tool for expressing emotions. This topic is illustrated on four different examples of the Hassidic community. The text of this article includes a sheet music sample.

Keywords: Jewish Mysticism; Hasidism; Jewish Music; Hasidic Music; Niggun
THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2019, Vol. 90, No. 1: p. 92 – 97.

Slovo *nigun* (ניגון) pochází z hebrejského kořene נ-ג-נ a jedná se o stejný kořen, jako má sloveso používané v souvislosti s hrou na hudební nástroj. V moderní hebrejštině se výraz *nigun* používá ve významu melodie, resp. hraná melodie. V chasidském judaismu se však toto slovo stalo označením pro svébytný hudební druh – melodii, která je přednášena vokálně a obvykle dokonce a cappella (tedy bez doprovodu nástrojů). Ve skutečnosti však v chasidské rétorice bývá někdy kořen tohoto slova používán zároveň jak pro vokální, tak pro instrumentální přednes melodie.² Ačkoliv je možné, aby *nigun* byl přednášen jak individuálně, tak v rámci komunity, dnes převažuje především komunitní zpěv při tzv. *tiš*,³ tedy společných setkáních chasidů při různých příležitostech, jako jsou například svátky nebo šabaty. Při těchto setkáních se vykládá Tóra, vypráví se příběhy, pije a zpívá, mají však také důležitý duchovní rozměr.

¹ Následující příspěvek byl přednesen 17. října 2018 na konferenci *Židovská civilizace: Modely komunitního života na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy*.

² POLOHOVÁ, Ráchel: *Niguny v chasidské tradici*, Praha, 2018. Diplomová práce. Univerzita Karlova, Husitská teologická fakulta. s. 14

³ V jidiš (doslova: stůl)

Můžeme se setkat s různými pokusy o klasifikaci a rozdělení nigunů. Osobně navrhuji následující rozdělení nigunů podle jejich funkce, respektive podle jejich užití s ohledem na mystickou praxi chasidů:⁴

1. Jedním ze zásadních úkolů nigunu, je napomoci dosažení *devekut*⁵, tedy přiblížení se Bohu. Takové niguny se často přímo nazývají „nigun devekut“. V tomto smyslu slouží nigun chasidům jako skutečný mystický prostředek. Nigun se stal již v podstatě neoddělitelnou součástí *devekut*.⁶
2. Další význam má nigun v souvislosti s *tikun olam*. Tak, jako obsahuje rozptýlené božské světlo každá věc a každé stvoření, tak i každá melodie, z níž lze její interpretaci toto světlo zachránit. Tento typ často souvisí s fenoménem přejímání světských melodií z nežidovského okolí. Proto je někdy také popisován jako záchrana melodií, které byly původně židovské a dostaly se do exilu po zboření jeruzalémského chrámu. V tomto smyslu je jejich posvěcení a návrat k původnímu účelu ve službě Bohu chápán jako *micva*.
3. Nigun nemusí mít žádnou jinou úlohu než jen to, že je vyjádřením emocí, ať už smutku nebo radosti. Jeho úkolem je formulovat něco, co člověka přesahuje, a tak nemůže být vyjádřeno slovy. Této funkce nigunu (melodie) si všiml již roku 1932 Abraham Zevi Idelsohn v 10. svazku svého Lexikonu hebrejských orientálních melodií (*Thesaurus of Hebrew Oriental Melodies*), kde popisuje vyjádření emocí skrze „sladké melodie i taneční a pochodové rytmy“.⁷ Hudba, podle mnoha chasidských výroků, dokáže vyjádřit více než slova.

A nejde jen o oprostění se od slov. Důraz na čisté vyjádření emocí a vnitřní podstaty duše potvrzuje i fakt, že chasidská interpretace nezávisí na hudebních pravidlech ani na osobním hudebním nadání interpreta. Takto hovoří například Yitzhak Ofen, rabín chabadské ješivy v Jeruzalémě, který je zároveň významnou osobností v rámci hnutí ChaBaD Lubavič: „(...) melodie nigunů někdy nenásleduje akceptovaná hudební pravidla, protože jejím hlavním záměrem je vyjádření duše chasida.“⁸ O tom, že sami chasidé pojmají nigun jako vyjádření emocí, svědčí také formulace, že stav duše chasida a její emoce „dláždí cestu“ pro vznik nigunu.⁹

⁴ podle POLOHOVÁ, Ráchel: *Niguny v chasidské tradici*, Praha, 2018. Diplomová práce. Univerzita Karlova, Husitská teologická fakulta. s. 17-18

⁵ Hebrejsky דבקוּת (doslova: přilepení, přilnutí)

⁶ BIALE, David, et al.: *Hasidism: A New History*. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2018. ISBN: 9781400889198, s. 211

⁷ IDELSOHN, Abraham Zevi: *Thesaurus of Hebrew Oriental Melodies: Volume X – Songs of the Chassidim*, Leipzig: Friedrich Hofmeister, 1932, (ISBN: není uvedeno), s. 10

⁸ BEN-MOSHE, Raffi. *Experiencing Devekut: the Contemplative Niggun of Habad in Israel*, Jerusalem: Jewish Music Research Centre – The Hebrew University of Jerusalem, 2015. ISBN: 9789659200023, s. 21

⁹ BEN-MOSHE, Raffi. *Experiencing Devekut: the Contemplative Niggun of Habad in Israel*, Jerusalem: Jewish

V jistém smyslu pak právě niguny takto fungují jako komunikační prostředek. A to ať už mezi chasidy a jejich cadikem, nebo ve vztahu k Bohu.

Příkladem toho je také příběh ze sebraných promluv modžického rebeho Jisraela Tauba (1849-1920), který nalezneme v Sefer divrej Jisrael al ha-Tora.¹⁰ Ten vypráví, jak byl jednou modžický rebe se svými stoupenci na cestách, když náhle uslyšel pastýřskou píseň. Nechal zastavit vůz a poslechl si melodii až do konce. Udiveným chasidům pak vysvětloval, že každá melodie je osobním vyznáním konkrétního člověka a jako taková musí být vyslyšena.¹¹ S podobným pojetím se setkáme i u dalších modžických cadiků. Uvedme jako příklad vyprávění ve spise Imrej Šaul o nové, neznámé melodii, která dovede vyjádřit i to, co knihy nedokážou.¹² A podobně to popisuje Šaul Jedidia Eleazar (1886-1947), který mluví o nigunu jako o „jazyku duše“ a popisuje ho jako *cimcum* (tedy kontrakci), neboť „jedna melodie dovede vyjádřit to, co ani tisíce slov“.¹³

Nigun známý jako Ezkera ha-gadol, který podle tradice složil na slova pijutu Ezkera Elokim Jisrael Taub je takéž zvláštním vyjádřením emocí. Podle různých vyprávění totiž jeho vznik souvisí s Jisraelovým steskem nad městem Jeruzalém, které ztratilo svou slávu a zároveň je vyjádřením utrpení, které prožíval v souvislosti se svou nemocí, která vedla až k operaci amputace nohy.¹⁴ Melodie nigunu Ezkera ha-gadol je nezvykle dlouhá, jak napovídá již název. Obvykle se dělí na 32 částí (tzv. *bavot*¹⁵), které jsou pravděpodobně analogií ke stejnému počtu „stezek vzácné moudrosti“, na jejichž základě byl podle Sefer jecira vytvořen svět. Bezeslovné části zpívané na tradiční slabiky (například „aj-aj-aj“ nebo „bam-bam-bam“) jsou prokládány slovy z první sloky pijutu Ezkera Elokim.

Mezi lubavičskými chasidy je rozšířeno přesvědčení, že niguny by měly být prováděny vždy zcela přesně do nejmenšího detailu. Do jejich melodie totiž cadik ukryl svou duši, a tak se skrze ni může chasid s jeho duší propojit.¹⁶ To poukazuje také na způsob užití nigunu jako prostředku komunikace rebeho s jeho chasidy.

Music Research Centre – The Hebrew University of Jerusalem, 2015. ISBN: 9789659200023, s. 45

¹⁰ viz TAUB, Jisrael me-Modžic: *Sefer divrej Jisrael al ha-tora*, Brooklyn, New York: Machon Išei Jisrael, 2007. (ISBN není uvedeno), s. 410

¹¹ POLOHOVÁ, Ráchel: *Niguny v chasidské tradici*, Praha, 2018. Diplomová práce. Univerzita Karlova, Husitská teologická fakulta. s. 45

¹² viz TAUB, Šmuel Elijahu ed.: *Imrei Šaul*, Tel Aviv: Jisrael Dan Taub, 1959, (ISBN není uvedeno), s. 311

¹³ *Ibidem*, s. 316

¹⁴ viz POLOHOVÁ, Ráchel: *Niguny v chasidské tradici*, Praha, 2018. Diplomová práce. Univerzita Karlova, Husitská teologická fakulta. s. 45-46

¹⁵ Z aramejštiny בבות (doslova: brány).

¹⁶ FREEMAN, Tzvi: *Music, Spirituality and Transformation – The centrality of song in Chabad*, in Chabad.org, dostupné on-line na: https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/67814/jewish/Music-Spirituality-and-Transformation.htm, [cit. 20. 6. 2018]

(Patrně proto mají také chabadští chasidé potřebu nejen všechny niguny uchovávat, ale také je pečlivě zaznamenávat do not – aby nedošlo k žádnému pochybení při jejich interpretaci.)

V rámci hnutí ChaBaD, které se samo usilovně zabývá popisem teorie nigunu, se rovněž setkáme s vysvětlením, že nigun je způsobem komunikace člověka s Bohem. Ovšem ne naopak – tedy Bůh nekomunikuje s člověkem pomocí nigunu.¹⁷ Dle pojetí chabadských chasidů má hudba potenciál dosáhnout dál, tam, kde rozum nestačí a slova modlitby se nedostanou.¹⁸ Je také zřejmé, že lubavičtí chasidé si jsou vědomi potenciálu hudby ztvárnit emoce. V této souvislosti nelze nezpomenout alespoň na slavný citát rabiho Šneura Zalmana z Ljady o tom, že „hudba je perem duše“.¹⁹

Také pro karlinské chasidy jsou hudba a melodie nigunu vyjádřením hlubokých emocí. V karlinském společenství je pak hudba nejčastěji vnímána podobně, jako modlitba a je s modlitbou ztotožňována. Z tohoto pojetí v podstatě vyplývá, že mezi karlinskými chasidy převažuje užití nigunů, jakožto prostředku komunikace s Bohem.²⁰ Najdeme však také doklady použití nigunů v komunikaci mezi rebem a jeho chasidy. Setkáme se totiž s výpověďmi o tom, že rebe pomocí nigunů něco snáší z nebe na zem a zprostředkovává to svým chasidům.²¹ Pokud přijmeme tvrzení, že cadik je prostředníkem mezi Bohem a chasidy, pak hudba (alespoň v rámci dynastie Karlin) je jeho nástrojem.²²

Tradice nigunů v komunitě braclavských chasidů je poměrně unikátní. Nicméně i zde najdeme doklady o tom, že hudba je součástí komunikace. V zásadě se vztah k hudbě a pojetí nigunu u braclavských chasidů řídí ústřední postavou tohoto hnutí, tedy cadikem Nachmanem z Braclavi (1772-1810), a jeho výroky. Zajímavostí těchto výroků je například to, že Nachman připouští i komunikaci od Boha k člověku prostřednictvím melodie. V podstatě tedy připisuje Bohu užívání nigunu.²³

¹⁷ viz *Ibidem*

¹⁸ viz BEN-MOSHE, Raffi: *Experiencing Devekut: the Contemplative Niggun of Habad in Israel*, Jerusalem: Jewish Music Research Centre – The Hebrew University of Jerusalem, 2015. ISBN: 9789659200023, s. 21-22

¹⁹ ZAKLIKOWSKI, Dovid ed.: *The Rebbe's Melodies*, in Chabad.org, dostupné on-line na: https://www.chabad.org/therebbe/article_cdo/aid/1168661/jewish/The-Rebbs-Melodies.htm [cit. 5. 7. 2018]

²⁰ viz POLOHOVÁ, Ráchel: *Niguny v chasidské tradici*, Praha, 2018. Diplomová práce. Univerzita Karlova, Husitská teologická fakulta. s. 63

²¹ JISRAELI, Jakov: *Bejt Karlin Stolín – praktik be-masechet chajejhem šel admorej ha-šošelet ve-ijunim be-mišnatam ha-chasidit*, Tel-Aviv: Keren Jakov ve-Rachel (Penina), 1981. (ISBN není uvedeno), s. 301

²² POLOHOVÁ, Ráchel: *Niguny v chasidské tradici*, Praha, 2018. Diplomová práce. Univerzita Karlova, Husitská teologická fakulta. s. 63

²³ POLOHOVÁ, Ráchel: *Niguny v chasidské tradici*, Praha, 2018. Diplomová práce. Univerzita Karlova, Husitská teologická fakulta. s. 78

Jeden z vůbec nejcitovanějších textů v souvislosti s hudbou v komunitě brac-lavských chasidů je povídka „O sedmi žebrácích“. Tento příběh, připisovaný rabi Nachmanovi, je poměrně dlouhý a složitý a plný alegorií, a k jeho výkladu je potřeba znát chasidskou mystickou nauku a lurijánskou kabalou. Mimo jiné je v příběhu melodie, resp. nigun, užíván jako prostředek komunikace. Do hudby, do melodie, je ukryta moudrost, kterou lze jejím prostřednictvím předat dál. Pomocí písní spolu komunikují také pramen a srdce světa, které jsou v příběhu pravděpodobně právě obrazem komunikace mezi Bohem a člověkem.²⁴

V roce 2008 byl v kyjevském archivu nalezen rukopis dosud neznámého brac-lavského nigunu. Také tato nově objevená melodie, je příkladem jistého způsobu komunikace mezi rebem a chasidy. Rukopis totiž nese označení (v jidiš) „*Nigun, jímž doprovázíme cadiky do Gan Eden*“. Někteří braclavští chasidé autorství melodie připisují dokonce samotnému Nachmanovi z Braclavi. Jeho stoupenci melodii nahráli v moderní interpretaci a vydali roku 2010 na CD (níže je přiložen notový přepis melodie).

Často se hovoří o nigunech například v souvislosti s praxí *devekut*. Tento princip má v chasidské nauce důležité místo, navíc mnohé melodie nesou přímo označení „nigun *devekut*“. Komunikace a předávání emocí jsou však také podstatné a běžné funkce nigunu. Výmluvný je v této souvislosti také příběh, který se vypráví o jednom nejmenovaném cadikovi (někdy připisován rabi Nachmanovi²⁵), který namísto odpovědí na rozličné otázky všech přítomných, zaspíval před shromážděnými jeden jediný nigun. V tu chvíli všichni dostali odpověď na svou otázku – ačkoliv naslouchali stejné melodii.

Pro ilustraci užití nigunu jakožto prostředku komunikace zde byly postupně vybrány příklady ze čtyř různých chasidských společenství: Modžic, ChaBaD, Karlin a Braclav. Tyto chasidské dvory jsou hodně rozdílné, ale spojuje je důraz, který přikládají hudebnímu vyjádření a nigunu. Ačkoliv je i hudební tradice každého z těchto společenství specifická, u všech nalezneme použití nigunu jako nějakého způsobu komunikace.

²⁴ viz KREKULOVÁ, Tereza ed. a překl.: *Příběhy rabi Nachmana*, Praha: Argo, 2005. ISBN: 8072036793, s. 169-192

²⁵ STAIMAN, Mordechai: *Niggun – Stories Behind the Chasidic Songs that Inspire Jews*. Lanham: Rowman and Littlefield Publishers, 2004. ISBN: 1568210477, s. 19

Nigun, jímž doprovázíme cadiky do Gan Eden²⁶

6

11

16

21

Fine

D.S. al Fine

Zpracováno za podpory grantu SPECIFICKÉHO VYSOKOŠKOLSKÉHO VÝZKUMU GA UK č. 260 356 na Husitské teologické fakultě UK.

²⁶ Převzato z *Nigunej breslav / ha-nigun ha-avud ba-derech le-gan Eden*, in *Patiphon*, dostupné online na: <http://patiphon.co.il/Res/Artists/1154/1/d337b50e-d463-4218-b0aa-31ea4ad4c32b.JPG> [cit. 10. 7. 2018] a upraveno autorem.

NEBOŤ KVŮLI POHLEDU NA NĚ BUDE MÍT VE SVÉ DUŠI POSKVRNU: ŽIVOT V KOMUNITĚ Z POHLEDU RANÉHO CHASIDISMU

ANTONÍN ŠEDIVÝ

HUSITSKÁ THEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY
antonin.sedivy@gmail.com

His Soul Will Be Flawed from Looking at Them: Life in the Community from the Perspective of Early Hasidism

Abstract: The article *His Soul Will Be Flawed from Looking at Them: Life in the Community from the Perspective of Early Hasidism* deals with the recommendations of Hasidic book *Tzava'at Ha-RIBaSH ve-hanhagot yesharot* about the behaviour of a pious Jew in his community. It consists of a brief introduction to *Tzava'at Ha-RIBaSH*, and mainly of a translation of eight short texts from it that are supplemented with commentary focused on the relationship of the pious Jew with others in his community. The aim of this article is to show the opinions of *Tzava'at Ha-RIBaSH*, one of the first Hasidic books, on the pious way of community life.

Keywords: Judaism; Hasidism; Jewish Mysticism; Community; Worship

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2019, Vol. 90, No. 1: p. 98 – 104.

Tento článek¹ si klade za cíl představit některá doporučení pro život příslušníků východoevropského chasidismu² v rámci komunity, vychází při tom z textů zapsaných v raném chasidském spisu *Cava'at Ha-RIBaš ve-hanhagot ješarot* (dále jen *Cava'at Ha-RIBaš*). Jak by se tedy měl podle raného chasidismu, tak jak je prezentován ve výpovědi *Cava'at Ha-RIBaš*, chovat ve své komunitě zbožný žid?³

¹ Předložená studie vychází z příspěvku předneseného na konferenci *Židovská civilizace: Modely komunitního života* pořádané Husitskou teologickou fakultou Univerzity Karlovy dne 17. 10. 2018. Název příspěvku je shodný s názvem této studie.

² Novověký východoevropský chasidismus (hebrejsky *chasidut*, příslušník sg. *chasid*, pl. *chasidim*, doslova „zbožnost, zbožný“) představuje židovské nábožensko-mystické lidové hnutí, jehož vznik je datován do 18. století na tehdejší polsko-litevském území. (EDITORIAL STAFF. *Hasidism*. In *Encyclopaedia Judaica* (2nd ed.). Volume 8, s. 393-431.)

³ Překlady a komentáře textů zveřejněné v tomto článku vycházejí ze druhé kapitoly připravované disertační práce *Cava'at Ha-RIBaš ve-hanhagot ješarot: Vliv ne-luriánské kabaly na novověký východoevropský chasidismus*. V článku je použit přepis hebrejských slov do latinky, jehož autorem je docent Bedřich Nosek a jenž je uveden v NEWMAN, Ja'akov, SIVAN, Gavri'el. *Judaismus od A do Z. Slovník pojmů a termínů*. Praha:

Cava'at Ha-RIBaŠ ve-hanhagot ješarot. *Cava'at Ha-RIBaŠ* představuje jednu z nejstarších knih chasidismu, její první vydání je datováno do roku 1793, tedy do období třetí generace *chasidim*. Přestože je dílo ve svém názvu připisáno BeŠTovi,⁴ jeho autor není znám, s největší pravděpodobností však pocházel ze školy Magida z Mezriče.⁵ *Cava'at Ha-RIBaŠ* se řadí mezi spekulativní a homiletickou literaturu, jejímž úkolem bylo šířit myšlenky chasidismu. Přestože se v ní objevuje množství konceptů ovlivněných židovskou mystikou, její zaměření je spíše etické. Mezi hlavní témata tohoto spisu patří správná služba Bohu, přimknutí *devekut*, modlitba, studium, radost, skromnost a další.⁶

Abychom mohli úspěšně porozumět poselství *Cava'at Ha-RIBaŠ* ohledně správného chování *chasidim* v jejich komunitě, musíme se tázat po hlavním účelu jejího vydání. Jak již bylo napsáno výše, *Cava'at Ha-RIBaŠ* bychom mohli řadit mezi etická díla raného chasidismu. K tomu ostatně odkazuje i druhá část jejího názvu, úsloví „hanhagot ješarot“ lze přeložit jako „správná vedení“. Zároveň má kořen nun-hej-gimel význam „jednání, chování“. Termín *jašar* je pak již od biblických dob spojen s významem „přímý, spravedlivý, čestný“ před Boží tváří. Druhou část názvu *Cava'at Ha-RIBaŠ* tak můžeme přeložit jako „vedení k přímému jednání před Bohem“. V textu prvního oddílu pak dále čteme: „Odkazem rabiho Jisra'ela Ba'al Šem [Tova], nechť na něm spočine pokoj, je být zcela ve službě Jemu, On budiž veleben, [tedy] „úplná bohoslužba“. (Joma 24a)“⁷ Tento spis si tedy klade za cíl učít a vést své čtenáře k tomu, aby se v každé chvíli chovali tak, jak je to správné před Bohem, aby Bohu sloužili v každém okamžiku a aby jejich služba byla úplná, vše zahrnující. Toto poselství *Cava'at Ha-RIBaŠ* je více či méně explicitně obsaženo ve všech jejích textech.

Představení jednotlivých textů Cava'at Ha-RIBaŠ. Z textů *Cava'at Ha-RIBaŠ* jsem vybral celkem osm kratších úryvků, které velmi pregnantním způsobem ilustrují postoj autorit raného chasidismu, tak jak je zachycen v *Cava'at Ha-RIBaŠ*,

Sefer, 2009, s. 9-12. ISBN 80-900895-3-4. Takto přepsané termíny jsou uvedeny kurzívou. V překladech textů z hebrejštiny užívám hranaté závorky tak, jak je běžné. K Bohu se ve svých překladech vztahují zájmeny s velkým počátečním písmenem. Vzhledem k tomu, že původní pramenný text *Cava'at Ha-RIBaŠ* není rozdělen na jednotlivé oddíly, vycházím ze Schochetovy hebrejské edice. (*Sefer Cava'at Ha-RIBaŠ*. 5th Revised Edition. New York: Kehot Publication Society, 1998. xxiv, 208 s. ISBN 0-8266-5459-2.)

⁴ Jisra'el ben Eli'ezer zvaný Ba'al Šem Tov, zkráceně BeŠT, (c. 1700-1760) byl lidovým učitelem a zakladatelem chasidismu. (BEN-SASSON, Haim Hillel, RUBINSTEIN, Avraham. Israel ben Eliezer Ba'al Shem Tov. In *Encyclopaedia Judaica* (2nd ed.). Volume 10, s. 743-748.)

⁵ Dov Ber z Mezriče, zvaný (Velký) Magid z Mezriče (zemřel 1772) byl žákem BeŠTa a jednou ze stěžejních postav raného chasidismu. (LIEBES, Esther. Dov Baer (the Maggid) of Mezhirech. In *Encyclopaedia Judaica* (2nd ed.). Volume 5, s. 766-768.)

⁶ Více informací o *Cava'at Ha-RIBaŠ* lze nalézt v mém předchozím článku. Viz ŠEDIVÝ, Antonín. *Cava'at Ha-RIBaŠ ve-hanhagot ješarot*. *Theologická revue*, 2018, 89, 4. ISSN 1211-7617.

⁷ *Cava'at Ha-RIBaŠ*, oddíl 1.

k chování zbožného člověka v jeho komunitě. Překlady pramenných textů jsou doplněny krátkými komentáři, v nichž je kladen důraz zejména na zvolené téma.

A. „Ať se [člověk] nedívá do tváří lidí, jestliže nejsou jejich myšlenky neustále přimknuty ke Stvořiteli, budiž veleben, [a to] dokonce [ani tehdy] když s nimi mluví. Neboť kvůli pohledu [na ně] bude [mít] ve své duši poskvrnu. Avšak na zbožné lidi, jejichž myšlenky jsou přimknuty ke Stvořiteli, budiž veleben, nechť se naopak dívá. A [poté] obdrží svatost do své duše.“⁸

KOMENTÁŘ: Jako první text jsem vybral 50. oddíl, z něhož zároveň pochází část názvu této studie. Poselství tohoto textu je jednoznačné, autor v něm nabádá *chasidim*, kteří jsou zcela oddáni službě Bohu, aby omezili kontakt s těmi, jejichž priority jsou soustředěny na světské záležitosti. Nejde však o vybídnutí k omezení veškerého kontaktu s dalšími členy komunity. Čtenáři jsou naopak povzbuzeni, aby se sdružovali s *chasidim*, kteří se ve své službě zcela oddali a přimknuli⁹ k Bohu. Příkladem takových lidí mohli být především *cadikim*, spravedliví.¹⁰ Pobývání s těmito lidmi může lidskou duši posvětit a pozdvihnout nad materiální svět blíže k Bohu.

B. „Ten, kdo příliš mluví, způsobuje hřích.“¹¹ (Avot 1:17) Výkladem [toho je] nepřítomnost¹² [zvuku]. [Vždyt] mlčení je krásnější i než rozmlouvání s lidmi o moudrosti Tóry. Neboť [člověk] může mlčky přemýšlet o Jeho velikosti, On budiž veleben, a spojovat se s Ním spíše, než když mluví.“¹³

KOMENTÁŘ: Slova, i ta na první pohled zaměřená na svaté záležitosti, mohou člověka odvádět od jeho jediného a pravého úkolu, od služby Bohu. Proto je vhodné mlčet. Jinými slovy: Pokud musí člověk mluvit, pak ať rozmlouvá o moudrosti Tóry

⁸ *Cava'at Ha-RIBaš*, oddíl 50.

⁹ Přimknutí (hebr. *devekut*) odkazuje na mystickou techniku či ideál, kdy se člověk přimyká k Bohu ve snaze o úplné splynutí a sjednocení (*unio mystica*). V chasidismu jde o zcela zásadní ideál, který je nejen cílem celé služby Bohu, ale i jejím výchozím bodem, bez *devekut* nelze v plnosti sloužit Bohu. (DAN, Joseph, IDEL, Moshe. *Devekut*. In *Encyclopaedia Judaica* (2nd ed.). Volume 5, s. 628-629.) V celém textu se držím jednotného překladu „přimknutí, přimknout se“. Je-li tedy použito sloveso „přimknout“ a odvozené tvary, v hebrejském textu se nachází slovesný kořen dalet-bet-koř.

¹⁰ *Cadik* (pl. *cadikim*, doslova „spravedlivý“) je titul připisovaný člověku, který je vnímán jako zcela spravedlivý před Bohem. V průběhu dějin se význam tohoto pojmu zásadně proměňoval. V chasidismu hraje postava *cadika* ústřední roli, jde o prostředníka spojujícího nejvyšší Boží svět a člověka na zemi. (ROTHKOFF, Aaron. *Zaddik*. In *Encyclopaedia Judaica* (2nd ed.). Volume 21, s. 437.)

¹¹ Srov. Př 10,19: „Mnohomluvnost nezůstává bez přestoupení, kdežto kdo krotí své rty, je prozíravý.“ (Srov. *Pirkej avot. Výroky otců*. Z hebrejských originálů přeložil Bedřich Nosek. Praha: Sefer, 1994, s. 38. ISBN 80-900895-7-7.)

¹² Hebr. *chisaron*. Tento výraz je pravděpodobně narážkou na hebrejský termín *ajin* (doslova „nicota, nic“). Pro více informací viz KAPLAN, Aryeh. *Meditace a kabala*. Praha: Volvox Globator, 1998, s. 279-284. ISBN 80-7207-100-9.

¹³ *Cava'at Ha-RIBaš*, oddíl 133.

a ne o světských věcech, které jej mohou vést až ke spáchání určitého přestoupení, např. pomlouvání. Avšak pokud má možnost mlčet, ať mlčí a přimyká se k Bohu.

C. „Když se [člověk] dívá [kolem sebe], je [potřeba] chovat se [takto]: Jestliže zničehonic zpozoruje krásnou ženu, ať si ve své mysli uvědomí: ‚Odkud [pochází] krása [této ženy]? [Vždyť] pokud by zemřela, [již] by neměla tento vzhled. Jestliže je tomu tak, odkud [pochází] její [krása]? [Zřejmě musela] přijít z vlastností Božích šířících se¹⁴ v [této ženě]. [Byl to] On, [kdo] jí dal vlastnost krásy a červených [lící]. [Neboť] existuje kořen krásy, který je vlastností Boží. Proč jsem tedy přitahován za [pouhým] dílem [této Boží vlastnosti]? [Vždyť] je pro mě dobré přimknout se ke kořeni a k podstatě [této krásy], neboť On, [budiž veleben,] vložil krásu do všech světů.‘“¹⁵

KOMENTÁŘ: Materiální bytí člověka je v chasidismu vnímáno v pozitivním i negativním světle.¹⁶ Pro člověka je důležité, aby si uvědomil materiální, fyzickou stránku své existence, a aby se skrze ni naučil lépe sloužit Bohu. Pokyn je v tomto případě jasný: Pokud se člověk dívá na krásné věci žádostivě kvůli své vlastní touze, slouží pouze sobě a dopouští se modloslužby. Proto je potřeba, aby při pohledu na vše dobré, vše krásné a vše milé obracel svůj zrak k Bohu, ve kterém mají všechny tyto vlastnosti svůj základ. Vždyť z Boha vyvěrá veškerá krása na tomto světě a pouze bláhový hlupák se rozhodne směřovat za jejím drobným odleskem viditelným na krásné ženě, a nepřimknout se k jejímu kořeni, k Bohu.

D. „Ať se [člověk] neporovnává s učencem a spravedlivým, neboť spravedlivý, když se probudí ze svého spánku, [ihned] začne studovat a modlí se jako předtím a pozvedá všechna [svá zdánlivě] prázdná slova [ke Stvořiteli]. Avšak ty jsi člověk, který vidí [spravedlivého a nerozumí tomu], člověk prostý, ty ani trochu neznáš tajemství služby Stvořiteli, budiž veleben. Jak [může] tvé srdce naplnit [představa, že by ses mohl] porovnávat [se spravedlivým]?“¹⁷

KOMENTÁŘ: Úryvek z dalšího textu nás přivádí k postavě *cadika*, spravedlivého. *Cadikim* se zásadně odlišují od běžných *chasidim* a vymykají se měřítkům jejich zkušeností, jejich skutky nelze interpretovat optikou běžného člověka. Jsou obdařeni většími duchovními schopnostmi než prostí židé, a díky nim stojí blíže k Bohu.

¹⁴ Kořen pe-šin-tet má taktéž význam „svlékat se“.

¹⁵ *Cava'at Ha-RiBaš*, oddíl 90.

¹⁶ K tělesnosti (hebr. *gašmijut*) se v chasidismu vážou koncepty *avoda be-gašmijut* (doslova „služba v tělesnosti“, tedy služba Bohu skrze fyzický aspekt stvoření) a *hitpašut ha-gašmijut* (doslova „svlékání tělesnosti“). Jak je již ze samotných názvů patrné, v prvním konceptu je lidská tělesnost vnímána pozitivně, zatímco ve druhém jde o překážku správné službě Bohu. (SHATZ-UFFENHEIMER, Rivka. Hasidism. In *Encyclopaedia Judaica* (2nd ed.). Volume 8, s. 410-411. HESCHEL, Abraham J. *Prophetic Inspiration After the Prophets: Maimonides and Other Medieval Authorities*. Hoboken: Ktav Publishing House, 1996, s. 27-28. ISBN 9780881253467.)

¹⁷ *Cava'at Ha-RiBaš*, oddíl 96.

To ovlivňuje jejich službu Bohu i jejich úlohu v komunitách *chásidim*. Běžní lidé by si měli tuto skutečnost uvědomit a neměli by se snažit svým chováním *cadikim* napodobovat, neboť by je to mohlo svést na scestí. Běžný člověk má mít neustále na paměti své místo v Božím stvoření a podle toho jednat.

E. „Když [člověk] slouží [Hospodinu] v přimknutí, ať si ve svém srdci neříká, že je větší než jeho druh. Neboť byl [stejně] jako vše ostatní stvořen za účelem služby Jemu, On budiž veleben. A Hospodin, budiž veleben, dal rozum jeho druhovi [stejně], jako dal rozum jemu. A v čem je [člověk] důležitější než červ? Vždyť červ slouží Stvořiteli, budiž veleben, vším svým rozumem a vši svou silou. Také člověk je larvou a červem, neboť je psáno: ‚Já však jsem červ a ne člověk.‘ (Ž 22,7) A kdyby mu Hospodin, budiž veleben, nedal rozum, nebyl by Mu [člověk] schopen sloužit [více než] pouze jako červ. Jestliže je tomu tak, člověk není [svou] hodnotou důležitější než červ, tím spíše [pak není větší] než [ostatní] lidé.

Ať si [člověk] pomyslí, že je [podobně jako] červ a další malá zvířata [svou] důležitostí [roven svým] druhům na [tomto] světě. Neboť všichni jsou [Božím] stvořením a nemají [jinou] schopnost než tu, kterou jim dal Stvořitel, budiž veleben. A tuto záležitost nechť má [člověk] neustále na mysli.“¹⁸

KOMENTÁŘ: Důležitým předpokladem pro správnou službu Bohu je plné vědomí toho, že člověk je součástí Božího stvoření, stejně jako všichni další lidé a vše ostatní. Proto by se člověk neměl nad jiné povyšovat, neměl by se pyšnit, protože vše, co má, pochází od Boha. Tato pýcha se nesmí týkat zejména lidských schopností projevujících se při službě Bohu, v tomto konkrétním textu schopnosti dosáhnout *devekut*. Je přeci nesmyslné, aby se člověk pyšnil něčím, co není jeho zásluhou. Naopak by měl být vděčný a skromně děkovat Bohu za vše, čím jej obdařil.

F. „„Hospodina stále před oči si stavím.‘ (Ž 16,8) [Výraz] stavím¹⁹ je označením [pro] vyrovnanost.²⁰ Vše, co se [člověku] přihodí, nechť je pro něj stejné;²¹ [ať nevnímá rozdíl] mezi tím, když [jej] lidé chválí, a tím, [když] jej ponižují. A [stejně] tak [ať] je [tomu] ve všech ostatních záležitostech, [například] s veškerým pokrmem: [Ať člověk nevnímá rozdíl] mezi [tím], když jí pochoutky, a když jí jiné věci.

¹⁸ *Cava'at Ha-RIBaŠ*, oddíl 12.

¹⁹ Hebr. *šiviti*. Kořen slova je šin-vav-hej, na použití stejného slovesného kořene upozorňuji v poznámkách níže.

²⁰ Hebr. *hištavut*.

²¹ Hebr. *šave*.

Vše nechť je v jeho očích stejné,²² neboť [kvůli své vyrovnanosti] byl zbaven zlého pudu²³ ve všech [záležitostech].²⁴

KOMENTÁŘ: Vyrovnanost *hištavut* představuje jeden z chasidských ideálů. Jde o duchovní stav, kdy je člověk zcela oproštěn od vlivů vnějšího světa a pevně si uvědomuje svůj účel – službu Bohu. Tento stav spočívá v určité lhostejnosti či netečnosti vůči podnětům přicházejícím zvenčí, ale také z nitra člověka. Člověk nemá vnímat světské věci jako pro něho dobré či špatné, nemají v něm vzbuzovat pýchu, žádostivost, úzkost. Místo toho si má připomínat skutečnost, že vše na světě pochází od Boha. Tato vyrovnanost a pochopení ho poté přivádí k tomu, že vše co koná, činí pro Boha, tedy s úmyslem *la-šem Šamajim*:²⁵ pro zvětšení Boží slávy a pro potěšení Boží. To je správná služba Bohu. Nic jiného nemá poutat lidskou pozornost, člověk se dále nezabývá podružnými věcmi, ale plně se soustředí na to důležité. Pro člověka, který je oproštěn od vnějších tužeb v tomto světě, je služba Bohu mnohem snadnější, neboť jej nic nevyrušuje. Při svém životě v komunitě nemá člověk usilovat o slávu v očích druhých, naopak mu to má být zcela lhostejné, protože jej to odvádí od oddanosti a služby Bohu.

G. „Ať [člověk] smýšlí, že je [jedním] ze synů nejvyššího světa. Ať nejsou v jeho očích důležití žádní lidé žijící v tomto světě, neboť celý svět a vše v něm je ve srovnání s nejvyšším světem [pouze] jako hořčičné semínko. A nechť je v jeho očích stejné,²⁶ zda jej [lidé] milují nebo nenávidí, neboť jejich láska a jejich nenávisť nejsou ničím.“²⁷

KOMENTÁŘ: Podobně jako přechází text se i tento vztahuje k ideálu vyrovnanosti *hištavut*. Sám sebe má člověk vnímat jako Božího potomka, a tím si připomínat svůj úkol na tomto světě. Ač by se tak na první pohled mohlo zdát, text nenavádí člověka ke lhostejnosti vůči ostatním lidem. Člověk se však má zaměřit na to, jak se na něj a na jeho skutky dívá Bůh, nikoliv ostatní lidé. Poté nebude muset činit ve svém životě kompromisy, které marní jeho službu Bohu.

²² Hebr. *ješave*.

²³ Zlý pud (hebr. *jecer ha-ra*) je opakem dobrého pudu (hebr. *jecer ha-tov*). Tyto dva protikladné sklony jsou obsaženy v každém člověku. (KASHER, Hannah. Inclination, Good and Evil. In *Encyclopaedia Judaica* (2nd ed.). Volume 9, s. 756-757.)

²⁴ *Cava'at Ha-RiBaš*, oddíl 2.

²⁵ Významem spojení *la-šem* či *li-šma* (doslova „pro jméno“) je vykonání činnosti pouze pro ni samotnou, bez ohledu na další možný výsledek či zisk. *Šamajim* (doslova „Nebesa“) je zástupným jménem Boží. V tomto kontextu jde tedy o vykonání skutku pro větší slávu Boží.

²⁶ Hebr. *šave*.

²⁷ *Cava'at Ha-RiBaš*, oddíl 6.

H. „Důležitým pravidlem je vyrovnanost.²⁸ Výkladem [toho je], že pro [člověka] bude stejné,²⁹ zda jej [lidé] vnímají [jako majícího] nedostatek vědění nebo [je respektují] pro znalost celé Tóry a všeho v ní. Příčinou tohoto [smýšlení] je časté přimknutí ke Stvořiteli, vždyť kvůli starosti [o] přimknutí nemá [člověk žádný] volný čas, aby přemýšlel o [jiných] věcech, neboť je neustále zaneprázdněn přimykáním se k Němu, On budiž veleben, na [nebeské] Výšině.“³⁰

KOMENTÁŘ: Poslední text je opět zaměřen na vyrovnanost *hištavut*. Je zde vyřčeno doporučení, aby člověk věnoval svou pozornost přimykání k Bohu spíše než tomu, jak ostatní lidé smýšlí o jeho moudrosti. To je základem správné a úplné služby Bohu.

Shrnutí. Z výše předložených textů krystalizuje poměrně jasná představa o pohledu raného chasidismu, tak jak je prezentován v *Cava'at Ha-RIBaŠ*, na správné chování jednotlivce v rámci komunity. Texty nevybíjí člověka k tomu, aby se stranil ostatních; úzké soužití s dalšími *chasidim* je jedním z nezpochybnitelných základů chasidismu. Spíše však nabádají člověka, aby si uvědomil, co je hlavním účelem a smyslem jeho života: úplná služba Bohu. Od tohoto pohledu se pak odvíjí vše ostatní, jsou tomu podřízeny všechny aspekty lidského života. Člověk by si tohoto měl být vědom a neměl by se nechat odvádět světskými záležitostmi týkajícími se jeho komunity. Důraz je zde také kladen na uvědomění, že Bůh je Stvořitelem veškerenstva a jeho kořenem; vše, co existuje, z Něho vychází. Na to by měl člověk ve svém životě neustále pamatovat a mělo by ho to vést k nahlédnutí věci z vyšší perspektivy. Dalším bodem, který stojí za zmínku, je upozornění na výjimečné postavení *cadikim* v chasidské společnosti. Pro duchovní život ostatních členů chasidských komunit bylo důležité si tyto rozdíly uvědomit a vyvarovat se tak možných přestoupení. Mimo to vše je v *Cava'at Ha-RIBaŠ* kladen velký důraz na ideál chasidské vyrovnanosti *hištavut*, která je jedním ze zásadních předpokladů správné služby Bohu. Člověk přebývá ve společnosti dalších lidí, zejména však žije ve světě, jehož vládcem je Bůh, a to by měl mít neustále na paměti.

Tato odborná studie vychází v rámci řešení programu PROGRES Q01 Teologie jako způsob interpretace historie, tradic a současné společnosti.

²⁸ Hebr. *hištavut*.

²⁹ Hebr. *šave*.

³⁰ *Cava'at Ha-RIBaŠ*, oddíl 10.

PROJEV DĚKANKY UK HTF DOC. THDR. KAMILY VEVERKOVÉ, PH.D. U PŘÍLEŽITOSTI ZAHÁJENÍ AKADEMICKÉHO ROKU 2018/2019 V AULE FAKULTY DNE 1. ŘÍJNA 2018

Vážené akademické shromáždění, milí kolegové, vážení hosté!

Vítám vás všechny v tomto tradičním čase u příležitosti zahájení akademického roku 2018/2019.

Ve funkci děkanky zde stojím před vámi již počtvrté a každý rok podávám zprávu o aktuálním stavu fakulty. To je rutinní procedura, ke které mě zavazují jak zákon, tak příslušné další předpisy. O činnosti fakulty ostatně vychází každý rok tisková zpráva, která je sice dílem kolektivním, kterou však podepisuji. Jistým paradoxem je, že výroční zpráva je podávána nikoliv za akademický, ale za kalendářní rok. Teprve teď je k dispozici po všech schváleních a úpravách zpráva za minulý kalendářní rok. Univerzita jako celek zveřejnila svou zprávu o prázdninách, my tak činíme nyní.

Přesto však mé letošní vystoupení je v mnohém ohledu výjimečné. Nedávná změna univerzitní legislativy znamenala v českém vysokém školství velmi podstatné změny, které se hluboce dotýkají prakticky ve všech oblastech i naší fakulty. Jsou srovnatelné se změnami, jimiž prošlo české vysoké školství při dvou dosavadních školských reformách, které jsme zažili od roku 1989. První reforma v roce 1990 se snažila odstranit pokřivení, která vznikla v oblasti vysokoškolského

vzdělávání po roce 1948, druhá podstatná reforma v r. 1998 se snažila upravit nedostatky reformy první a více profilovat akademické kvalifikace i výuku.

Poslední reforma, ke které došlo v loňském roce, je velmi podstatná. Hlavní krok spočívá v tom, že neexistuje již státní akreditační komise, která udílela akreditaci jednotlivým oborům a s níž musely jednotlivé fakulty i univerzity jako celek vést mnohdy nepřijemný dialog, ale vznikl Národní akreditační úřad, který udílí institucionální akreditaci jednotlivým vysokým školám – v našem případě Univerzitě Karlově – která prostřednictvím svých orgánů udílí sama akreditace jednotlivým studijním programům. Musí být zachována vysoká standardizace, neboť jinak by byla Národním akreditačním úřadem odebrána akreditace nikoliv konkrétnímu studijnímu programu na konkrétní fakultě, ale celé univerzitě. Nechci vás nijak unavovat legislativními postupy, které jsou s celým novým přístupem spojeny. Není to nic zábavného, ani spektakulárního. Nicméně zmínit to musím, neboť pro celou naši fakultu, pro její vedení i pro garanty jejích studijních programů to znamenalo rok tvrdé práce. Tento rok byl naplněn vytvářením studijních programů pro akreditaci tak, aby do 30. 9. 2018 byly Radou pro vnitřní hodnocení UK přijaty a abychom mohli od 1. 10. 2019 podle nich vyučovat. Po obrovské práci, po jednání s univerzitou a s ostatními fakultami, kde se realizují podobné studijní programy, se nám nakonec podařilo celý proces úspěšně završit: všech třináct studijních programů, včetně kombinací Rada pro vnitřní hodnocení akceptovala, ve většině na deset let. Vy z vás, kdo se spolu se mnou účastnili tohoto procesu, sami dobře víte, jak nelehká jednání to byla, zejména u takových programů jako je sociální pedagogika, sociální a charitativní práce a učitelství náboženství, filozofie a etiky. Z tohoto místa všem, kdo se na tomto procesu podíleli, upřímně jménem celé akademické obci fakulty děkuji.

Nechci ani nemohu se zde zabývat legislativními podrobnostmi, spíše se pokusím vidět to, čím jsme procházeli, z určitého nadhledu. Tak či onak, všechny tyto kroky nás vedou k novému zamýšlení nad tématem teologie a univerzita, k novému chopení toho, o co se pokoušely minulé generace. Je to naprosto pochopitelné, neboť přítomnost musí reflektovat aktuálně generace každá. Složitost a převratnost přítomnosti spočívá v tom, že elektronizace, která čím dále, tím více prostupuje celý univerzitní život, posunuje způsob myšlení i metodologii vědecké práce. Musíme si znovu klást otázku, zda a do jaké míry je nadále nosný humboldtovský model univerzity tak, jak se vyvinul v devatenáctém a zejména v 1. polovině 20. století. V něm měla teologie své pevné místo, neboť tento model bere v úvahu schleiermacherovské dělení věd. Nová doba si samozřejmě žádá dynamický přístup, avšak to neznamená, že věda bude zúžena na přírodovědné a exaktní poznávání. Tento tlak je v posledních desetiletích pociťován nejen teo-

logií, ale prakticky všemi humanitními disciplínami. Není sporu o tom, že technokratické zúžení vědy není správné, ale že je v globalizované společnosti přímo nebezpečné. Jsme přesvědčena, že je třeba v nových podmínkách hledat novou cestu, která bude ctít toho, co bylo dosud dosaženo, ale současně bude reflektovat nynější stav poznání i metodologické postupy jednotlivých vědních disciplín tak, aby bylo možné zachovat jednotné univerzitní vzdělání a univerzitu jako celek obecně. Univerzita je veliký dar v cestě za poznáním a jediné kultivované pěstování tohoto radu může vést nejen k rozvoji vědy obecně, ale především k rozvoji společnosti, která bude lidská a svobodná. Není náhodou, že obě velké diktatury ve 20. století opovrhovaly humanitním vzděláním, ze kterého se snažily vytvořit nástroje k ideologickému ovládnutí společnosti. Musíme se jen radovat z toho, že se jim to, přes značné vyvinuté úsilí, nepodařilo. Domnívám se současně, že bude nutné obnoveně definovat význam teologie na evropských univerzitách. Teologie – to nejsou pouhá religious studies (náboženská studia), nýbrž hluboká kulturní a osobní reflexe lidských dějin a lidského myšlení, kterou nelze nahradit pouhým náboženským studiem. Jakým způsobem se přistoupí k tomuto úkolu je zatím otázkou, nicméně otázkou, na kterou musí být hledány odpovědi co nejdříve.

Při všem nutném univerzalizmu, o který usilujeme, je zde náboženská zkušenost různých konfesí evropské křesťanské civilizace, která přispěla v kladném smyslu k dosažení všech vymožeností naší přítomnosti, ale současně nás dovedla i do krize přítomnosti. Laciným církevním ekumenismem, který by neměl hlubinné teologické a myšlenkové základy, věc nevyřešíme, jak to ostatně dokazuje současná světová ekumenická scéna a současný ne příliš plodný mezináboženský dialog.

Pouze jsem se dotkla uvedené problematiky, abychom si uvědomovali stále znovu složitost přítomné doby.

Vrátím se opět k naší konkrétní realitě. S radostí musím konstatovat, že naše fakulta participuje na všech důležitých celouniverzitních projektech. Jsou sice kapitoly, kde je to jen v počátcích (ale přesto), ale jsou kapitoly, které plně dokazují naši integraci do celouniverzitního i celoevropského univerzitního života. Výjezd studentů je samozřejmostí, rovněž tak výjezd učitelů. Přijíždějí i studenti a učitelé za zahraničí – byli bychom však rádi, aby těchto hostujících pobytů na naší fakultě bylo více. Pomalu, ale jistě se rozvíjí institut hostujících profesorů, konkrétní smlouvy máme s Kanadou, chystají se další. Tak, jak bylo zvykem na staré Husově fakultě, naši pedagogové přednáší v zahraničí, v minulém roce to byly přednášky jak v EU (Německo, Rakousko, Polsko, Slovensko a další), tak mimo EU (v tzv. třetích zemích, jako je namátkou uvedená Jihoafrická republika, Izrael, Kazachstán, Ukrajina, Ruská federace). Na počátku prázdnin nás v červenci 2018 navštívila například početná delegace studentů a profesorů Svatofilaretovského institutu z Mosk-

vy v čele s rektorem; trvalé jsou styky s Univerzitou v Regensburgu – seminář, který spolu s nimi pořádáme, se bude na jaře příštího roku konat již podvanácté. Všechny tyto ukazatelé jsou znamením toho, že vývoj naší fakulty se ubírá kýželným směrem. Naši pedagogové vyjíždějí na konference a ráda konstatují, že i my pořádáme každý rok několik konferencí mezinárodního charakteru. Právě na nich máme možnost seznamovat přednášející z různých vědeckých tradic s tradicí naší a nabízet jim stále šířeji se rozvíjející spolupráci.

Vedle tradiční Theologické revue, která vstupuje do svého osmdesátého devátého ročníku (a kterou vydává již dvacet sedm let fakulta) byl založen nový religiozní časopis v anglickém jazyce péčí docenta Vojtíška a doktorky Kostičové. Pokračuje fakulturní edice Pontes Pragenses, která dosáhla osmdesáti svazků. Naši učitelé publikují v zahraničních časopisech i nakladatelstvích.

Co se nám zatím nedaří, je získat doktorandy pro doktorské studium v cizím jazyce, které máme akreditováno. Ale zkušenost posledních let ukazuje, že i zde je cesta otevřená. Dva cizinci dosáhli v posledním roce doktorského titulu v českém programu, doufáme proto, že bude zájem i o cizojazyčný doktorský program.

Velmi si vážím toho, že se nám daří zachovávat dobré vztahy s Církví československou husitskou, s níž pořádáme každý rok odbornou konferenci. Je většinou dobře navštěvována, což je jasným svědectvím ČČSH o zájmu o fakulturní teologickou práci. Uvítala bych další spolupráci v rámci placeného celoživotního vzdělávání podobně, jak jsou podobně podniky organizovány na jiných profesně zaměřených fakultách.

Letošní rok je rokem významným – připomínáme právě v těchto dnech 100. výročí založení samostatného československého státu. Není třeba zdůrazňovat, že naše univerzitní společenství věnuje tomuto výročí také patřičnou pozornost. Na základě dobrých styků, které nás spojují v Komenského univerzitou v Bratislavě, jsem se rozhodla udělit medaili Františka Kováře Jeho Magnificenci, rektorovi této univerzity, profesorovi Mičietovi. Předání bude provedeno při nejbližší příležitosti.

Stalo se již dobrou tradicí, že fakulta je otevřená všem dobře myšleným projektům i všem lidem, kteří přicházejí s dobrou vůlí. Nemusím zdůrazňovat, že tento trend budu ze všech sil podporovat, abychom všichni společně vytvářeli to, čím univerzita má být – společenství studentů a učitelů tak, jak tomu bylo od založení univerzity v roce 1348.

Přeji vám všem, aby se vám na fakultě dobře studovalo, bádalo, odborně pracovalo a přednášelo. Zavazuje nás nejen práce generací před námi, ale především úkoly, které stojí před námi. Potřebuje-li kdokoliv z akademické obce odbornou radu či pomoc, nemusím zdůrazňovat, že jsem k dispozici.

Přeji nám všem, abychom naše případné spory, které jsou v životě akademického společenství normální, řešili otevřeně a se vzájemnou úctou jeden k druhému, jak se na ty, kdo se hlásí k Husovu odkazu, sluší. Budu-li spolu s Josefem Dobrovským parafrázovat antického autora, pak řeknu závěrem: „Obhajuj každý co říkáš, tvé úsudky jsou svobodné“.

Quod bonum, faustum, felix, fortunatumque eveniat!

FLEK ALEXANDR: PARABIBLE

Praha: Biblion, 2018.

Autor Parabible vynikl nejprve jako jedna z nejnáměniteljších postav eskoslovenského a eského evangelikálního hnutí konce 80. a 90. let. Někdejší zakladatel či spoluzakladatel a vedoucí křesťanských paraspolečenství (chcete-li - sekt) Vody života, Slova života, Cesty života a společenství TaCesta přirozeně prošel za dlouhá léta vývojem. Původně pouliční kazatel opovrhující faráři a teology zavedených církví málo koho zaujal, spíše odpudil i věřící jarmarečním stylem vystoupení. Dnes teolog a překladatel s několika akademickými grady. Naposledy na sebe upozornil vydáním překladu Bible: překlad pro 21. století, za který sklídl uznání našich předních biblistů.

Parabible vyšla na podzim minulého roku v nakladatelství Biblion. Název knihy vysvětluje v předmluvě M. C. Putna: Ježíš je paraořech s chutným a výživným jádrem. Ne každý má však louskáček nebo trpělivost k tomuto jádru se propracovat. Oním jádrem je styl biblických vyprávění, jejich poetika a reálie. Proto je potřeba zbavit jádro slupky a nově ho obalit do nových chutí čokolády a chilli. Putna připomíná, že tradice parabibli začíná Septuagintou, která přinesla nové významové posuny. Parabibli byly dále středověké bible pauperum, vyobrazující biblické postavy v současných šatech se současnými reáliemi. Parabibli jsou všechny překlady do moderních jazyků, ale i „hollywoodské velkozbožnofilmy.“ Tolik M. C. P.

V knize najdeme tři texty. Na levé straně nalezneme novozákonní pasáže v řeckém originále paralelně s překladem

Bible pro 21. století. Na pravé straně pak můžeme číst parafráze vybraných novozákonních textů. Ty pokládám většinou za neobyčejně zdařilé, tzn. nejen vtipné, ale nejednou skutečně přibližující a osvětlující smysl původního textu. Zcela chápu nadšení františkána Bonaventury Ondřeje Čapka: „Nově jsem pochopil význam slov, která jsem slyšel již stokrát. Geniální, místy přímo Boží!“ (Ze zadní strany přebalu Parabible). Někdy je efekt parafrází až dojemný. Například podobenství o spravedlivém hospodáři je podáno jako podobenství o paní učitelce, která na povzbuzení slabších žáků dala z písemky všem jedničku. To se pochopitelně nelíbilo nejlepšímu žákovi. Přímou ve mně hrklo, když jsem četl o podobenství, v němž Ježíš odkazuje místo na odbojného Davida, který znesvětil svatyni, na naši moderní historii - na příběh parašutistů v pravoslavném chrámu v Resslově ulici. Často jsem se neubráníl smíchu, např. když jsem četl podobenství o deseti družičkách: v Parabibli o deseti fanynkách čekajících na přelet Justina Biebera, z nichž pět bylo moudrých, neboť si vzaly nejen mobily, ale i powerbanky. Podobenství o zakopaných hřivnách zazní ve smyslu „komu se nelení“ a vypráví se o třech manažerech.

Když jsem četl namísto o setkání Ježíše se samaršskou ženou o setkání s alkoholičkou, zřejmě jsem zakusil, co to je „událost slova“. Žena se nejprve diví, že od ní chce Ježíš napít. K tomu se podává vysvětlení v závorce: „(Křesťané se totiž s alkoholy nebaví).“ Potom jí Ježíš řekne: „kdo pije v hospodě, bude mít zase žízeň.“ Není divu, že žena zatouží po vodě, kterou jí nabízí Ježíš, neboť její žízeň jí říká: „že musí být něco víc.“ Ježíš také vyléčí deset HIV

pozitivních feťáků, ale jen jeden mu přijde poděkovat. V noci jej potají navštíví farář ThDr. Novotný, ThD.. Nedovede ale pochopit: „Jak může začít znovu, když už má toho tolik za sebou.“ Zpoza fikusu u okna své kanceláře Ježíše zvědavě pozoruje exekutor Zdeněk, v jehož domě Ježíš nakonec povečeří. Atd.

Na zadní straně přebalu Parabile čteme: „Jak by mohl vypadat Ježíšův příběh, kdyby se odehrál dnes, tady u nás?“ V novodobé parafrázi se Ježíš již pochopitelně nehádá s farizeji a zákoníky, nýbrž s křesťanskými teology. Obdobně nabílenými hroby nejsou již rádoby zbožní židé, ale soudobí „pámblíčkáři“. Po krátkém působení v Praze a po několika nešťastných výrocích (např. „Můžu zrušit církev a pak ji zase založit.“) je Ježíš zatčen členy arcibiskupské ochranky a předveden na arcibiskupství, kde je vyslýchán, bičován a následně převezzen na úřad vlády. Vzniklo totiž důvodné podezření, že zneužije ke zviditelnění nastávající svátky jara. Nakonec je odsouzen ke smrti oběšením na hoře zvané Pankrác.

Zatímco se Ježíš barokních apokryfů najednou objevuje v obci v doprovodu sv. Petra, aby vykonal několik milosrdných zázraků, a zase neznámo kam mizí, dříve než stačí vzbudit pozornost svaté inkvizice, v podmínkách svobody vyznání a svobody slova se hrdina novodobé parafráze konfrontuje s církví a státem. Už Karel Havlíček Borovský měl odvahu v Kutnohorských epištolách načrtnout, jak by Ježíš pochodil dnes, kdyby se konfrontoval s představiteli církve a státu. Nepochybně by byl odsouzen C. a K. vojenským soudem k šibenici (VII. epištola). Mimoto církevní pány nazýval Havlíček farizeji a zákoníky a církev

(hierarchii) naopak Izraelem. Motiv Krista navráťivšího se na zem v současnosti rozvinul později F. M. Dostojevskij v Bratřích Karamazovch (kniha V., kap. V., Velký inkvizitor). Originálně pojal Ježíšův návrat na zem Jan Křesadlo v knize Dvacet snů. V VII. snu zmaří Kristovu (Davidsohnovu) misi v současném světě psychiatr, který na církevní objednávku vypracoval posudek. Tím Krista zachrání před rozsudkem smrti, která by pro lidstvo měla „nedozírné následky.“

Jestliže v Parabibli působí svěže zejména parafráze podobenství, naopak dogmaticky působí konzervativní podání celého Ježíšova příběhu, počínaje jeho zázračným zrozením z Panny a konče jeho zmrtvýchvstáním. Čekal jsem, že se po Ježíšově smrti učedníci budou zase scházet, modlit se Žalmy, číst proroky a přitom objeví smysl Ježíšovy smrti, nebo, že si budou připomínat jeho slova, vzpomínat na chvíle s ním, a najednou ucítí, že není mrtev, že je stále s nimi, především, když si připomínají poslení večeří s ním. Namísto toho tu máme téměř doslovné převzetí původního příběhu přesazeného do moderních kulís bez sebemenší snahy tyto výpovědi víry nově pochopit a přetlumočit jinak než zase doslovně. Projevuje se tak dosud nepřekonaný fundamentalismus autora, který nápadně podvazuje jeho kreativitu. Autorova kreativita a jinde patrná vykladačská invence tak troskotá na dogmatickém vztahu k posvátnému textu, tj. na jeho doslovném chápání. Litera zabíjí, ale oživení náhle chybí. Tím se Parabile dostává mimo literaturu.

Jestliže M. C. Putna zmiňuje v předmluvě k Parabibli vlámského spisovatele Felixe Timmermanse a jeho knihu Ježíšek

ve Flandřích (1917, česky 1939) není to zcela adekvátní asociace. Timmermansova kniha je půvabným uměleckým dílem. Takové ambice Parabile nemá. V jejím případě jde o pouhou ukázkou kazatelského stylu či metody evangelizačních kázání autora. Mimoto se v Parabilu ukazuje autorův vztah k tradičním církvím, zejména k církvi Římsko-katolické.

Závěrem si dovoluji připomenout ještě dílo Gerharda Hauptmanna „Blázen v Kristu Emanuel Quint“ z roku 1919 (česky 1975). Zde není líčen život Kristův v současnosti, nýbrž život jeho věrného následovníka, entuziastického kazatele, který působil ve Slezsku a vytvořil svou malou křesťanskou obec. Příběh je velmi realistický a vysoce pravděpodobný je i konec takového kazatele v moderním světě. Nepodlehli poslednímu pokušení, nezaložil rodinu a nedočkal se vnoučat, nestal se z něho teolog ani guru dobře prosperující sekty. I v této parafrázi, jež je ovšem literárním skvostem, se pašijový příběh odehraje ve formě zatčení a vyšetřování. Nikoli však z iniciativy církve ale státu. Kazatel Quint - Syn člověka – je nejprve obviněn z vraždy mladé dívky. Přátelé jej opustí a jeden mladý pár spáchá sebevraždu. Přestože se Quint nařčení nebrání (ba přišlo mu vhod), nakonec je obvinění zproštěn, neboť se našel skutečný pachatel. Po propuštění z vazby putuje od města k městu. Klepe na dveře, žádá o přístřeší a o chléb. Když se však představí jako Kristus, pokaždé mu dobří křesťané přívrou zase dveře.

Parabile více či méně pobaví a něko- ho možná i pobouří. Budeme-li v ní však hledat něco více, než misijní didaktickou pomůcku, budeme zklamáni. Jestliže čtenář otevře Parabilu na náhodném místě,

a zrovna tam, kde se parafrázovaný text ztotožňuje s Biblií, je možné, že knihu rychle zavře. Kdo máš uši ke slyšení, slyš!

Michal Kotrba

Robin ROUTLEDGE: Old Testament Theology: A Thematic Approach

Downers Grove: InterVarsity Press, c2008. ISBN 978-0-8308-2896-8

Jak napovídá podnázev, Robin Routledge svou teologii Starého zákona uchopil do určité míry tématicky. Lépe řečeno tématicky uchopil rozložení průzkumu starozákonní látky. Co se týče výběru jednotlivých témat a jejich řazení (které kupodivu nikde nevysvětluje, ani nezmiňuje v metodě svého přístupu), dle prvního tématu se zdá, jako by postupoval spíše dle systematické teologie, jde totiž o téma Bůh. Oproti tomu dále spíše tématicky sleduje linii kánonu, ne však striktně. Poslední kapitoly gradují k jeho zřejmě hlavnímu záměru, a to zasadit Starý zákon do rámce budoucnosti a ostatních národů (mimo Izrael) – tedy do rámce našeho, vztáhnout Starý zákon k dnešní době. To je patrně to nejdůležitější, co chce čtenáři sdělit, totiž, že Starý zákon je autoritativní a aplikovatelný i pro církev dnešní doby. Dokládá to i nezvykle širokým zájmem o texty odkazující (zřejmě) ke vzdálené budoucnosti, z nichž vyvozuje dokonce budoucí rovnost všech národů s Izraelem. Tato část však vyvolává otázky, zda autor nedal nevyvážený důraz na některé texty a tudíž zrovna v tomto místě nesklouzl k harmonizaci textů tak, aby z nich bylo slyšet právě to, co on chtěl slyšet. Udržení rovnováhy v důra-

zu na texty v míře odpovídající důrazům kánonu Starého zákona rozhodně není jednoduché.

Již ze zběžného pohledu je patrné, že kniha je psána na poctivé a detailní práci s textem, ta je zřejmě pro autora zásadní. Uvnitř každého tématického okruhu začíná jistou základní částí tím, co je pro téma hlavní, a též, co zabírá hodně biblického textu. Postupně se pak dostává k okrajovým částem tématu, které jsou i v Písmu také spíše okrajově zmíněny. Při popisu všech jevů, které komentuje, zpravidla uvádí přehrše biblických odkazů, takže si čtenář může dohledat přesně z čeho vychází a nakolik to, co uvádí, je s Písmem v souladu. Oproti autorům, kteří své již hotové teologické koncepty spíše předkládají, Routledge má zjevně snahu je zároveň též dokládat. A to je jistě dobré, protože chce-li čtenář číst kriticky a s autorovými náhledy případně polemizovat, má k tomu velmi dobrou příležitost. Tyto odkazy také pomáhají u některých podrobnějších a složitějších záležitostí lépe autorova slova pochopit (například v části o Šeolu). Co se týče již zmíněného Šeolu, je to též jedno z velmi mála míst, kde autor nechává výklad alespoň trochu otevřený, tedy nechává prostor pro více možností, nechává tu napětí mezi některými texty (které vyznívá až tak – že něco zkrátka ani při nejlepší snaze zcela jednoznačně není). Což je pro jeho výklad velmi netypické a vlastně to ve své podstatě snad až odporuje jeho přesvědčení a snahám. Jedním ze základních důrazů je pro něj totiž jednota a soudržnost Starého zákona, díky kterým tento může být onou autoritou, z které lze prakticky vycházet v církvi. Ze stejného důvodu se vcelku kriticky staví

především k postmoderním přístupům a vlastně všem přístupům, které dovolují více stejně důležitých výkladů. Ohledně Šeolu se však zdá, že sám překračuje svá pravidla. Lze to snad brát jako věrnost textům Písma, která v tomto případě převládla i nad vlastními autorovými názory?

Celkově je v díle zajímavý rozpor mezi tím, jak autor představuje svou práci, tedy jak říká, že chce pracovat a s čím, a tím, jak výsledná práce působí. Jak již jsem naznačila výsledná práce se velmi podrobně zabývá texty Písma, zdá se, že stojí jen na nich (až na výjimky). A zmiňuje-li autor, že exegeze je pro něj nedílná část práce, na které teprve pak dále buduje, pro čtenáře je nepřehlédnutelné, že tato dle autora spíše přípravná část zcela jistě nebyla opomenuta ani zanedbána, naopak, vypadá to, jakoby důkladná práce s textem přehlušila vše ostatní. Ani nemnohé odkazy na dobové pozadí textu nepřehlušují hlas textu samotného, spíš jsou často něčím jako okolostojícími poznámkami. Zřejmě jen v jednom kritickém místě se ukáže nebezpečí přílišného důrazu na dobové pozadí. Tímto místem je takzvaný boj s chaosem. Nejenže řeč o něm často vyznívá tak, jakoby Hospodin s něčím bojoval – zápasil, zatímco především ve stvoření Hospodin vystupuje naprosto svrchovaně. Nejvíce se však problematičnost tohoto konceptu projevuje, když Routledge dotahuje boj s chaosem ve stvoření dále, a nakonec dojde k závěru, že hřích a odmítnutí Božích záměrů může otevřít cestu, aby se svět opět vrátil do chaosu. To však staví moc lidského hříchu nad moc Božího slova a tvoření. Toto je zřejmě nejproblematictější část celé knihy.

Nyní již však konečně k samotnému představení autorova přístupu dle něj samého. Jak již jsem zmínila svůj tématický přístup nikde nepopisuje, nerozvádí ho jako způsob práce. Vyjadřuje se však k jiným přístupům, což je, předpokládám, cesta, jak lze jeho přístup k starozákonní teologii definovat. Jako první zmiňuje kanonický přístup. Cení si na něm toho, že bere celek Písma ve své kanonické podobě jako autoritu, oproti práci s fragmenty a nejistými zdroji, která vede k porovnávání jejich stáří a nakonec i jejich váhy. Kanonický přístup však dovoluje pro teologii i exegezi hledat význam v celém textu. Navzdory námitkám proti narativnímu přístupu, uvádí ho též jako důležitý. Nesouhlasí s tímto přístupem, pokud popírá relevanci či existenci světa za textem a pokud se zaměřuje na svět před textem tak, že dochází k více stejně hodnotným významům, ale dle Routledge toto není v jádru narativního přístupu. To hlavní a pro autora cenné je, že tento přístup je zaměřen doopravdy na text, že vyzývá k pohledu na jeho strukturu, jazyk a nuance. Zároveň je dle něj mnohem věrnější obsahu Starého zákona i teologické metodologii jeho pisatelů. Právě příběh je klíčem ke starozákonnímu porozumění Bohu i tomu, co znamená být Boží lid. Třetím důležitým přístupem je pro Routledge historická kritika a tedy i svět za textem. Říká, že text vznikl v určitém kontextu a to je tím, co z historické kritiky čerpá. Věřit totiž, že čím více ví o historickém kontextu a o záměru pisatelů či redaktorů, tím lépe může text aplikovat – i pro dnešek.

To, že se právě dobový kontext stal pro autora největší pastí, již bylo zmíněno. Jeho práce se vyznačuje stálým zřetelem k celku kánonu Starého zákona (je to něco

neoddělitelného ze způsobu, jak pracuje) a i drobnými pokusy navázat k Novému zákonu. Routledge mluví o tom, že novozákonní pisatelé byli zakořeněni ve Starém zákoně a stavěli na něm. A právě v tomto smyslu jsou často směřována jeho propojení kánonů: Starý zákon jako první utvořený a Nový staví na něm. Zdá se to být cesta, která mnohem více odpovídá stavbě celého Písma než křečovitá snaha některých autorů dostat oba kánony naprosto na roveň, aby jejich vztah byl oboustranně stejný.

Co se týče vlivu narativního přístupu, i v autorově práci je vidět, že se zaměřuje na text a jevy v něm. Často se orientuje třeba dle fráze, která se opakuje a propojuje tak texty. Jeho pozornost k struktuře textu a podrobnostem je obdivuhodná. Jeden zajímavý příklad je fráze o odpočínutí od všech okolních nepřátel – v Deuteronomiu 12,10 a 2. Samuelově 7,1 – v obou případech následována zmínkami o centralizované bohoslužbě, avšak v jistém napětí vzbuzujícím otázky. Podobně napětí v otázce krále autor zvládá s ohledem na všechny texty (včetně Deuteronomia 12,8, Soudců 17,6 a 21,25 – které jsou propojeny frází – „co sám každý pokládá za správné“) tedy bez zjednodušování.

O svých vlastních metodách říká, že základní premisa je pro něj jednota a spjitost Starého zákona a dále to, že Starý zákon je zjevením pravdy o povaze a bytí živého Boha a jeho jednání s lidmi a se světem. Proto podle něj má stále platné pravdy i autoritu pro dnešní církev. Dle teologických principů, které nachází pod textem a též s užitím typologie, hledá shody v rámci Starého zákona i směrem k Novému. Takto spojuje texty i nachází linky

až k aplikacím pro církve. Avšak zdůrazňuje, že teologický princip musí vždy zůstat v původním narativním kontextu po celou dobu, co s ním pracuje.

Jakkoli tento způsob práce zní zvláštně, zřejmě je to právě autorova věrnost kontextu daného úseku Písma, díky které jeho dílo jako celek působí především jako dopodrobna připsané k textu Starého zákona.

Marie Ciprová

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

Shebuel VARGHESE.

Batman and Theology.

Leipzig: Faith Colloquium, 2016. 91 s.

„Jsou v Batmanově příběhu nějaké teologické pravdy? Co se mohou křesťané naučit z filmů o Batmanovi? Co mají Batman a Ježíš společného?“¹ Takto se ptá zadní strana knihy Shebuela Varghese, z jejíhož přebalu na nás upřeně hledí Ježíš a Batman pospolu. Vrchol postmoderny a totální úlet řeknete si. Ovšem otázka vztahu teologie a superhrdinského žánru není za mořem ničím na tolik anomálním. Existuje množství publikací vycházejících v prestižních nakladatelstvích, které se tímto tématem zabývají. Nikoli pouze jako s raritou se setkáváme s pracemi o vztahu křesťanské víry a Supermana či hrdinů Marvelu² a tak

ani práce o Batmanovi a teologii v tomto kontextu nevybočuje nijak zásadně, ačkoli se to může českému čtenáři zdát jakkoli podivné. V komiksech či filmech o superhrdinech totiž nejde předně o superschopnosti. O všechny ty velké epické záležitosti, které jsou na první pohled tak uchvacující a zjevné. Celý žánr spíše ukazuje na vyexponované lidství a snaží se dát odpovědi na otázky: Co to znamená být člověkem, jaké jsou důsledky lidského jednání, jaký je rozdíl mezi hrdinou a padouchem? To vše je vyjádřeno předimenzovaným způsobem, který však pomáhá lepšímu porozumění podstatě problému, který se dotýká každého z nás.³

Přestože, jak řečeno, nejde o naprosto ojedinělou knihu na podobné téma, tak si Varghese uvědomuje problematičnost spojování teologie a populární kultury, konkrétně žánru superhrdinů v podání komiksů i filmografie, proto na začátek celé práce obhajuje, proč je právě takové počínání správné a vhodné, přičemž začíná v úvodu vyloženě osobním svědectvím spojitě důležitosti postavy Batmana a křesťanské víry pro něho samého.

V první kapitole se pak posouvá k odbornému teoretickému zdůvodnění. Prvním důvodem je, že církve od počátku používala koncepty uvažování své doby. Varghese vidí užití komiksu pro teologickou interpretaci analogicky vůči teologickému využívání filozofie. Druhým důležitým důvodem je pro něj vhodnost

¹ VARGHESE, Shebuel. *Batman and Theology*. Leipzig: Faith Colloquium, 2016. přebal.

² Např. MILLS, Anthony R. *American Theology, Superhero Comics, and Cinema: The Marvel of Stan Lee and the Revolution of a Genre*. New York: Routledge, 2014; SKELTON, Stephen. *The Gospel according to the world's greatest superhero*. Eugene, Or.: Harvest House Publishers, 2006; MORRIS, Thomas V a Matt MORRIS. *Superheroes and philosophy: truth, justice, and the socratic way*. Chicago, Ill.: Open Court, 2005.

³ Srov. VARGHESE, Samuel. *Batman v Superman: A Reason for Hope* [online]. 20. 9. 2016 [cit. 2018-12-07]. Dostupné z: <http://www.faithcolloquium.com/2016/09/batman-v-superman-reason-for-hope.html>.

užití narativu pro sdělení pravd víry oproti suchému teoretickému vyjadřování filozofie. S odkazem na takové postavy jako je C.S.Lewis, Augustin či Hauerwas, Dodd a N.T.Wright poukazuje na narativní povahu zvěsti Písma (i Ježíš používal podobnoství!), jejíž zživotnění a aktualizaci je lépe provádět pomocí dalších narativů namísto teoretické filozofie. Neopomíjí také zmínit, nakolik je právě příběh Batmana vhodným komunikačním prostředkem evangelia, totiž proto, že dosah a sledovanost Nolanovy trilogie (předně na její interpretaci se v práci zaměřuje) přesahuje světařily i kultury a tak vytváří vhodný a srozumitelný rámec.

Dalo by se říci, že obhajobou svého konceptu autor pokračuje i v další kapitole. Spíše již jde však o vytyčení styčných bodů superhrdinského žánru a křesťanské víry, které nachází v transcendentně zdůvodněné morálce. Odkaz na objektivní transcendentní morálku nalézá v Batmanově příběhu v celkové jeho motivaci, která spočívá v zážitku vraždy rodičů před vlastníma očima. Bruce Wayne (Batmanovo občanské jméno) následkem této zkušenosti zasvěcuje svůj život boji proti zločinu právě proto, říká Varghese, protože odmítá zlo, které je v rozporu s objektivním dobrem, které, ačkoli není přímo zkušenostní ani viditelné, je jedinečně správné a je třeba o něj usilovat. Wayne se tak dává na cestu boje proti nespravedlnosti s úmyslem o naplnění transcendentního ideálu objektivního dobra, čímž dle autora jedná z perspektivy nikoli pouze naturalistického světonázoru. Je však třeba říci, že Vargheseho argumentace v zásadě nenechává prostor pro

existenci člověka, který by dokázal rozlišovat dobro a zlo, být morální a zároveň byl svým jednáním a myšlením omezen pouze na imanenci. Poukazuje však pěkně na rozpor mezi Batmanem a Jokerem, který spočívá právě v rozporu mezi vírou či nevírou v existenci nějakých objektivních pravidel a norem, kdy spojuje Jokerův pohled na svět s naturalistickým světonázorem, který konkrétně představuje na myšlenkách Bertranda Russella.

Vlastní jádro knihy, tedy jakým způsobem nám může Batman dávat svědectví o Ježíši, začíná krátkou obecnou kapitolkou o smíření, protože právě obraz smíření je tím, co budeme spolu s autorem v Batmanově příběhu hledat. V rámci tohoto přehledu poukazuje na pozadí přístupu Gustava Auléna na tři základní pojetí. Prvním je právě Aulénovo pojetí Krista Vítěze postavené na církevních otcích, druhým Anselmovo pojetí zástupné oběti a třetím Abélardova teorie mravního vlivu. Na rozdíl od Auléna je však Varghese toho názoru, že tyto tři přístupy se nutně nevylučují, ale naopak se vhodně doplňují.⁴ Tyto přístupy k otázce smíření jsou také dle autora všechny obsaženy v Nolanově batmanovské trilogii. V důsledku této metody Varghese Nolanovy filmy interpretuje nikoli jako po sobě chronologicky následující sérii, ale jako tři relativně nezávislé způsoby nahlížení na problém hříchu a spásy.

Následují tři rozsáhlejší kapitoly tvořící samotné jádro práce, které analyzují jednotlivé díly trilogie se zaměřením právě na vyobrazení smíření. Všechny tři hlavní kapitoly zachovávají stejnou strukturu, která začíná krátkým úvodem shrnujícím

⁴ Aulénovo pojetí ve vztahu k Anselmovi a Abélardovi viz např. zde: LANE, Tony. *Dějiny křesťanského myšlení*. Praha: Návrat domů, 1996. s. 226-227, 97-98, 100-101.

děj celého filmu, následovaná podrobnou analýzou pojetí smíření v každém konkrétním díle.

Smíření v *Batman začíná* (*Batman Begins* 2005): Gotham reprezentuje porušené lidstvo, které bylo sice Bohem stvořeno, na některých místech je stále možno spatřit jeho původní skvělost a vztah k Bohu, ale v celku je podmaněno hříchu. Bruce Wayne přesto Gotham miluje a touží po jeho nápravě, na rozdíl od svého „mistra/učitele“ Ra’s Al Ghula, který je přesvědčen, že Gotham je zralý jedině a pouze na ukončení jeho existence, neboť tak jako tak směřuje jistě a nezadržitelně v kurzu zla směrem k zániku.

Varghese zde ukazuje na několik paralel mezi Batmanem a Ježíšem: Za prvé připomíná, že Wayne je, předně díky svému velkému majetku jediný, kdo může městu reálně pomoci, ale zároveň, ze stejných důvodů, k tomu není nijak nucen. Stojí na vrcholu společnosti a kriminalita a korupce se jej nedotýká nějakým zásadním způsobem. Bez obtíží může svůj majetek vzít a přesunout se jinam. Zde Varghese spatřuje paralelu s Ježíšem/Bohem, který jediný může zachránit lidstvo a který k tomu také není žádným důvodem donucován, ale záleží pouze na jeho milosti motivované vztahem ke světu. Boží milost také vyjevuje Boží láska ke spravedlnosti, na jejímž základě by mohl celé lidstvo soudit soudem, z něhož nikdo nevyjde, přesto tak nečiní, a to z lásky k lidem a z touhy po jejich přivedení zpět na správnou cestu. Batman se také vyznačuje láskou ke spravedlnosti, která ho ovšem nevede k touze odsouzení lidí, ale naopak k úsilí o jejich vyvedení z porušení, korupce, kriminality a násilí. Batman také obdobně

jako Ježíš má téměř „královský“ původ. Žije život v bohatství, luxusu, moci a je stále obsluhován, přesto z lásky k lidem a spravedlnosti, ke které je chce opět přivést, se dobrovolně noří do bahna hříchu. Další paralelou je, že Bruce Wayne trpí ve vězení, nikoli proto že je k tomu přinucen, ale z dobrovolného rozhodnutí zde být. To ovšem nic nemění na opravdovosti utrpení, které prožívá.

Jak zde tedy probíhá samotné smíření?: Město je sevřeno strachem a reálným ovládnutím zločinci až do těch nejvyšších míst. Batman začíná své působení tím, že dopadne a předá doposavad neschopné policii nejvyššího zločineckého bossa Carmine Falconeho, kterého přiváže ke světlometu, aby dal znamení všem široko daleko, že poměry se mění. Nyní můžou obyvatelé Gothamů žít spravedlivě, protože absolutní nadvláda zla byla poražena. Varghese poukazuje na fakt, že i dle Písma je člověk v sevření sil zla, které musí být Bohem skrze Krista přemoženo na kříži, aby člověk byl vysvobozen. Další rovinou smíření je Batmanovo zástupné postavení se mezi lid Gothamů a síly nemilosrdné spravedlnosti směřující k totální zkáze města reprezentované Ra’s Al Ghulem a Ligou stínů. Varghese upozorňuje na pokušení hledat paralelu právě mezi Ra’s Al Ghulem a Bohem Otcem, který musí být usmířen. Takové uvažování, které je dle něj třeba jasně zavrhnout, přirovnává k defektní teologii Markionově. Dle Vargeseho je však správné identifikovat Ra’s Al Ghula se Satanem/Ďáblem a zákonem, protože představuje právě nemilosrdnou moc zákona, před kterou nikdo nemůže obstát. V této snaze Ra’s Al Ghula o potrestání a zničení Gothamů stojí Batman

v kristovské pozici jako prostředník mezi lidmi Gotham a jejich zkázou. Bruce Wayne je také jedním z lidí Gotham, přestože do něj tak úplně nepatří. Je lepší a jiný než jeho ostatní obyvatelé, ale tak je stále jedním z nich. Skrze Batmanovo působení a sebeobětování je Gotham uchráněn soudu i s jeho fatálními následky. Stejně tak je vysvobozen od utlačitelské moci zákona. *Batman začíná* v sobě tak snoubí dva modely smíření, a sice Krista Vítěze i model zástupně oběti.

Smíření ve filmu *Temný rytíř (The Dark Knight 2008)*: V rozboru druhého dílu nolanovské trilogie hledá Varghese paralelu mezi státním návladním Harvey Dentem a Adamem. Dent je příkladem všeho dobrého a vznešeného a zraky mnohých se k němu upínají, právě proto si ho Joker vybírá jako cíl, obdobně jako zaútočil Ďábel na Adama. Pokud padne Dent, pokud všichni uvidí, že selže, že i v něm dlí zlo, které nedokáže ovládnout, rozloží se celá společnost Gotham. Vargheseho uvažování v této paralele pokračuje směrem k tomu, že Batman jako Ježíš na sebe zástupně bere Dentovy hříchy a stává se psancem, aby Dent jako příklad všeho dobrého zůstal zachován. Autor si také všimá dalšího prvku v tomto příběhu, a sice že Batman se vypořádává se svými napodobiteli, kteří často působí více škody než užitku. A to proto, že pro Bruce Wayne je Batman důležitý jako příklad k následování pro druhé. Jeho obraz musí být čistý a nezkalený. Tento motiv je také ve filmu následován množstvím příkladů lidí jednajících dobře po příkladu Batmana. Batman však usmíruje Gotham také právě skrze zástupné nesení trestu, který by měl padnout na Harveyho Denta za jeho pád a klesnutí do

hříchu. Varghese nachází v tomto modelu několik přímých paralel mezi Batmanem a Ježíšem. Oba jsou nevinní, oba jsou pokoušeni, ale pokoušení nepodléhají. Ježíš je jako kriminálník ukřižován a Batman jako kriminálník pronásledován, přestože ani jeden neučinil nic, za co by si to zasloužil. Oba se rozhodují vydat sami sebe na místo hříšníků k trestu.

Smíření v *Temný rytíř povstal (The Dark Knight Rises 2012)*: V autorově výkladu zde hlavní záporák Bane opět reprezentuje síly zla a dokonce Ďábla samého. Upozorňuje na Baneovu nadlidskou sílu a její paralelu s biblickým popisem Satana jako „silného muže“. Někdy může autorova snaha o hledání souvislostí působit až přehnaně - např. Baneova maska prý vypadá jako zuby zvířete a Petr mluví o Ďáblu jako o obcházejícím řvoucím lvu. Ovšem myslím, že můžeme říci, že se autor drží v naprosté většině jasných a relativně zřejmých paralel. Poukazuje na to, že Bane i jeho souputníci se skrývají pod zemí v prostoru vyhrazeném peklu. Ve chvíli, kdy Bane obsadí město, stává se jeho vládcem - paralela k Satanu vládci tohoto světa - 2.Kor 4,4 a J 12,31. Bane také jako Satan disponuje silou smrti v podobě neutronové bomby určené ke zničení Gotham. Způsob pojetí spásy v tomto třetím díle spočívá v otevřeném boji Batmana s Banem a Banea s Batmanem, na kterém Bane ztroskotá. Bane jako silnější bojovník v zápase poraní Batmanovi páteř, což v příběhu vypadá jako Batmanova jasná prohra, ve skutečnosti jde však o odstartování Baneovy porážky. Zde vidí Varghese paralelu s Ježíšovým zápasem se zlem na dřevě kříže. Opět jde dle mě autor až příliš daleko, když poukazuje na to, že jako byl Ježíš vyzdvižen na kříž, tak je Bat-

man zdvižen Banem vysoko do vzduchu předtím, než je sražen k zemi. Zřejmější paralelou je už fakt, že zraněný hrdina neschopen pohybu je uvržen do jámy/podzemního vězení, kde dlouho pobýval sám Bane. Zde vidí autor paralelu mezi Ježíšovým pohřbením a sestupem do pekel. Batman/Bruce zde však zesílí a podnikne nemožný výstup z jámového vězení ven. Spoluvězni při jeho výstupu dokonce volají: „Rise! Rise!“ A „risen“ (vzkříšený) Bruce se pak vrací zpět do zápasu s Banem a k záchraně Gothamů silnější než předtím. Než tak však učiní, hodí seshora lano vězňům, aby i oni mohli z vězení ven - opět paralela s Ježíšem, který propouští z vězení smrti.

V závěrečné kapitole autor opět hodnotí smysl teologického a vůbec křesťanského vyrovnávání se s komiksovým žánrem. Vliv komiksů a jimi inspirovaných filmů je obrovský a křesťané by zde měli být i proto, aby komiksovým nadšencům bez jakéhokoli odsuzování, ale naopak s velkým porozuměním dokázali říci, že: „Je zde někdo větší, než je Batman.“⁵ Jeden z dalších podstatných dopadů těchto filmů vidí např. v tom, že křesťanství dnes velmi často ztratilo cit pro to, co to znamená, že Ježíš se za nás vydal jako zástupná oběť, že nesl náš hřích. Batmanovy filmy to představují jako cosi, co zdaleka není cizí našemu chápání, jako něco, co na rozdíl od často nesrozumitelné církevní doktríny, je nám blízké a uchopitelné, a skutečně se nás to emocionálně i existenciálně dotýká.

Na úplném konci knihy nalezneme ještě dodatkovou kapitolku, ve které se chce autor krátce zabývat jinou teologickou problematikou a poukázat tak na to, že otázka

smíření není jedinou paralelou mezi Batmanem a Ježíšem. Vybírá otázku inkarnace a na ní navazující problém dvou Kristových přirozeností, a to proto, že stejně jako otázka smíření, je dle něj i tato pro dnešního člověka problematická. Tato závěrečná paralela se mi zdá pěkným pokusem, ale, a není to myslím pouze omezeným prostorem, který jí může být věnován, v tomto případě trochu pokulhává. Tam kde v otázce smíření a vykoupení můžeme nacházet takové paralely a podobnosti, jako by snad Nolan psal scénář s Biblií v ruce, tak snaha hledat paralelu mezi dvojí identitou superhrdiny a dvojí přirozeností Krista se mi nezdá úplně šťastná. Autor mluví o tom, že stejně jako Bůh se „nestává“ člověkem, ale přichází k lidství, které je pak „oboheceno“ o božskou přirozenost, tak v tomto případě obráceně, Bruce člověk přibírá k sobě ještě transcendentní přirozenost „netopyřihohrdiny“, který kromě boje se zločinem se stává symbolem, který přežívá a působí, i kdyby Bruce Wayne sám selhal či zemřel. Wayne jako miliardář sestupuje mezi obyčejné lidi, aby jako Batman bojoval se zločinem.

Jak ukázalo i nedávné vydání *Parabible*,⁶ současný člověk si nějakým způsobem žádá parafrázování zvěsti evangelia v jazyce, který je mu srozumitelný. Nikoli každý se může stát odborníkem na Písmo a teologii, dokonce ani zbožní křesťané ne. Příběhy Batmana stejně jako ostatních suberhrdinů se jistě nachází už daleko za mezí parafráze, jakou se snaží být např. právě Flekova *Parabible*, přesto jak je vidět, i takovéto popkulturní médium má jistou schopnost přenašení relativně kom-

⁵ VARGHESE, Shebuel. *Batman and Theology*. Leipzig: Faith Colloquium, 2016. s. 76.

⁶ FLEK, Alexandr. *Parabible: Tisková zpráva o našem prezidentovi Ježíši z Nošovic*. Praha: Biblion, 2018.

plikovaných teologických obsahů, které pro obyčejného smrtelníka ze zvěsti Písma samotné, dokonce i z mnohých populárně-teologických knih, nejsou jednoduše pochopitelné. Shebuel Varghese ukazuje, že Batman dokáže zřejmým a emotivně patetickým způsobem poukázat na mnoho podstatného z křesťanské zvěsti. Stejně tak v sobě však obsahuje potenciál pokřivení či posunutí významu. Proto má jistě vědecké, teologické bádání v tomto rámci dnes své podstatné místo. Abychom mohli jednoduše říci: „Ano na ten film se podívejte, řekne vám mnoho o tom a tom a ak si o něm můžeme společně promluvit, co vám to dalo.“ nebo můžeme říci: „Ano je to dobrý film, ale dejte si pozor na to, že Batman na rozdíl od Ježíše nekoná to či ono, ačkoli jinak je zde zjevná podobnost.“ Osobně to nepovažuji vůbec za málo, ba naopak odmítnout význam popkultury pro teologii a zvěst církve považuji v dnešní době za zkratkovité a nezodpovědné. A kniha Shebuela Varghese přináší dobrý materiál pro uvažování nad jednou ze stálých a dlouhodobě velmi vlivných superhrdinských postav.

Filip Sedlák

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

HATINA, Thomas R. *Novozákonní teologie a hledání její závažnosti.*

Praha: Univerzita Karlova, nakladatelství Karolinum, 2018. Teologie. ISBN 978-80-246-3201-8. 289 stran.

Publikace novozákonního kanadského teologa s českými kořeny Thomase R. Hatiny vychází jako první zahraniční dílo a zároveň jako třetí kniha nově ustanovené ediční řady nakladatelství Karolinum. Edice, jež nese název Teologie, záměrně postrádá konfesní ukotvení a klade si za cíl seznámit se současným stavem akademického bádání v oblasti teologie, a to nejen tuzemské bohoslovce a teology.

Autor recenzované monografie Thomas Hatina je profesorem působícím na Trinity Western University v Langely v kanadské Britské Kolumbii a zároveň hostujícím profesorem na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze. Kromě stěžejních oblastí svého oboru, jakými jsou například vztahy mezi synoptickými evangelií, sociokulturní realita raného křesťanství a otázky spojené s postavou Ježíše Nazaretského, se zabývá především metodologií intertextuality, hermeneutiky, *mythmaking theory* a v současné době i *memory studies* a jejich aplikací na poli biblických studií.

Již na počátku své recenze považují za důležité upozornit, že navzdory očekávání plynoucímu z názvu knihy, zde čtenář nenalezne formulaci novozákonní teologie tak, jak bývá u podobných titulů zvykem. Monografie je svým záměrem i obsahem mnohem spíše prolegomenu k historii a metodologii novozákonní teologie, jež vytyčuje cíle novozákonních bádání a seznamuje se způsoby, jimiž se disciplína

pokoušela a i v současnosti pokouší tyto cíle naplnit. Autorův zájem mnohem spíše leží v druhé části názvu knihy a strukturuje se do podoby dvou ohnisek. První z nich usiluje o nalezení jednoty mezi teologiemi jednotlivých novozákonních spisů a druhé zase o nalezení jejich smyslu pro současný svět. Pomyslnou červenou nití táhnoucí se celou monografií je právě toto druhé ohnisko vyjadřující autorovo přesvědčení o nezbytnosti relevance výsledků novozákonního bádání pro praktický rozměr života věřících i společnosti, v níž žijí.

Publikace je určena především studentům teologických fakult, kteří se seznamují s oblastí novozákonního bádání. O tomto záměru publikace svědčí větší výskyt redundantních informací, což může být zapříčiněno jednak strukturou knihy (viz níže), ale i pedagogickým záměrem, který je na místě ocenit, neboť málokterý světově uznávaný odborník na vrcholu kariéry přistoupí na psaní prací úvodového charakteru. Z předloženého popisu se zcela vymyká závěrečná kapitola monografie, jejíž ambicí je položit základ pro novozákonní teologii v současné pluralitní společnosti. Právě tato kapitola může být velmi inspirativním příspěvkem do celosvětového bádání a měla by být přinejmenším alespoň reflektována odborníky působícími v tomto oboru.

Monografie je rozčleněna do tří na sebe navazujících kapitol, jež však současně mohou zdařile fungovat jako oddělené samostatné celky. Kniha je opatřena předmluvou k českému vydání a náležitým úvodem, jež osobním svědectvím autora vtahuje čtenáře do rýsující se problematiky. Publikaci neschází ani autorská závěrečná reflexe na jejím konci. Monografie

je taktéž opatřena bibliografií, jmenným rejstříkem a rejstříkem pramenů ve kvalitě odpovídající akademickému prostředí. Struktura publikace si zaslouží ocenění za četný výskyt autorových závěrů v podobě samostatných podkapitol, které přehledně rekapitulují předchozí poznatky. Za povšimnutí stojí taktéž seznam možných otázek k diskusi, vyskytující se na konci každé kapitoly.

V první teoreticky zaměřené kapitole autor pojednává současný závažný stav oboru, jenž podle jeho mínění trpí krizí identity. Na základě vydobyté dialektické definice novozákonní teologie formuluje svůj nástroj, s jehož pomocí člení celek novozákonní teologie do dvou přístupů. Tzv. fundacionalistický přístup je charakteristický pro protestantskou teologii spjatou s historickokritickou metodou, zatímco dialektický přístup, jehož se Hatina osobně přidržuje, představuje chronologicky mladší a progresivnější směr bádání. Tyto dva přístupy nejsou ničím jiným, než obdobou kategorií známých z literárních věd. Jedná se o teorie zaměřené na odhalení autorské intence a opozitní teorie orientované na recepci čtenáře. Druhý jmenovaný přístup podtrhuje reciproční působení čtenáře na text a textu na čtenáře. Oba přístupy mají ztělesňovat dva možné způsoby, s jejichž pomocí novozákonní teologie usiluje o překonání odlišností mezi teologiemi jednotlivých novozákonních spisů a nalézání jejich normativního smyslu pro současnou generaci.

Druhá kapitola mapuje předložený teoretický rámec dvou přístupů na konkrétních snahách jednotlivých autorů o formulaci novozákonní teologie. Přínos fundacionalistického přístupu považuje

Hatina v současné situaci za přínos pouze historický, neboť jeho autoři nespátřují potřebu překlenout časovou propast zejíci mezi současností a prvním stoletím a dále tento přístup v podstatě rezignuje na snahu o nalezení teologické souvztažnosti mezi jednotlivými spisy Nového zákona. Naopak teologové reprezentující dialektický přístup, jako například Oscar Cullmann, Rudolf Bultmann či Nicholas Thomas Wright, usilují o dosažení jednoty a normativity novozákonní teologie postulováním rozličných struktur například: dějin spásy, dogmatiky či existencialismu. Autor rozpoznává, a v tom spatřují hlavní přínos této knihy, že všechny zmíněné pokusy vycházejí v posledku ze subjektivních kategorií, jež badatelé vnucují Novému zákonu. Tato kapitola je koncipována s ohledem na diachronní vývoj disciplíny a může tak sloužit i jako případný historický přehled novozákonních teologií. Ostatně celou knihu prostupující četné poznámky pod čarou, čtenáři nabízejí vhodné odkazy k hlubšímu studiu předkládané problematiky.

Poslední třetí kapitola knihy nadepsaná *Novozákonní teologie v pluralitní době* opouští charakter úvodu do studia předchozích dvou kapitol a usiluje o formulaci adekvátní hermeneutiky, s jejíž pomocí by se mělo přistupovat k interpretaci novozákonního materiálu. Popisná první část této kapitoly se věnuje nejen charakteristice sociálního kontextu západní pluralitní společnosti a definici termínů *náboženství* a *teologie*, ale i celým paradigmátům teologie a religionistiky. Tímto postupem autor názorně demonstrovuje svůj požadavek na tematizaci metodologie, neboť právě toto metodologické „odkrytí karet“ není dle jeho mínění v tomto oboru pravidlem.

Hatina má za to, že chce-li být novozákonní teologie aktuální a má-li její naléhavá zvěst nalézt ohlas v současném světě, pak nejprve sama musí lépe porozumět přítomnosti, do níž chce promlouvat.

Zmíněná teologická hermeneutika si má k oslovení současného postmoderního světa dopomoci hlubším porozuměním náboženských fenoménů. V religionistickém studiu náboženství, jakožto sociálně univerzálnímu jevu, jež je vlivně přítomen i v postmoderní společnosti spatřuje autor cestu, která má novozákonní teologii vyvést ze slepé uličky a navrátit jí tak možnost normativního působení ve společnosti. Přisvojení epistemologického paradigmatu religionistiky má novozákonní teologii otevřít cestu k dialogu se současnou kulturou skrze otupení hrotů její náboženské exkluzivity. Religionistická interpretace náboženských fenoménů v širším komparativním horizontu, má v Hatinově konceptu hermeneutiky představovat důležitou fázi bádání. Zmíněná fáze má mít své pevné místo mezi prvotní popisnou částí zbařenou badatelova předporozumění a závěrečnou teologizací získaných poznatků, jež mají mít zmiňovaný společenský normativní dopad.

Budovaná argumentace publikace vrcholí v závěru poslední kapitoly, v níž je formulován vlastní autorův přístup pracující s religionistikou teorií mýtu Hermana Northropa Frye. Autorem deklarovaný výstup takto rozpracované hermeneutiky má spočívat ve formulaci normativní teologie Nového zákona (s. 220). Tého normativní formulace však není v publikaci dosaženo. Autorův zájem o výklad druhého metodologického kroku, spočívajícího v interpretačních možnostech aplikace Freyovi

teorie mýtů na novozákonní materiál, zcela upozadil avizované metodologické fáze, jež mají předcházet a následovat. V místech, kde čtenář očekává závěrečnou normativní theologizaci poznatků studia, se nachází pouze *závěrečná reflexe*, jež shrnuje vytěžené poznatky monografie. Tímto se přesouvám k hodnotící části recenze.

Z hlediska překladu vykazuje kniha určité nedostatky stylistického charakteru, které narušují plynulé porozumění v průběhu četby. Na ukázkou zde uvádím pouze jeden namátkově vybraný příklad. „*Pro bádání o historickém Ježíši je klíčové porozumět významu a vnímání historie v kulturách, které byly orientovány převážně orálně*“ (s. 139).“

Čtenář obeznámený se situací na českém knižním trhu, jistě nebude rozporovat můj názor, že autorovo dílo nemá v tuzemském prostředí konkurenci. Publikace vyniká vědomou a jasně formulovanou snahou o interdisciplinární pojetí Novozákonní teologie. Především svoji ochotou formovat předmět svého studia pomocí religionistického diskurzu, jenž bývá tradičně považován za neslučitelný s teologií, jeví se Hatinova pozice výjimečná i v kontextu celosvětového bádání. Dovolují si zde zmínit svůj názor, že profesor Thomas Hatina touto svoji knihou avizuje redefinici metodiky novozákonního bádání, která má v budoucnu potenciál ustanovit progresivní odnož novozákonního způsobu práce. O této vizi budoucnosti může svědčit i nedávné jmenování Thomase Hatiny do čela katedry náboženských studií na jeho domovské Trinity Western University v Langely. Slabina zvolené metodologie může spočívat právě v její přednosti, již je zmíněný velmi progresivní přístup, který

považuje religionistické studium za integrální součást novozákonní hermeneutiky. Zvláště konzervativnější ladění badatelé se s tímto požadavkem pravděpodobně nebudou ochotni ztotožnit.

Po té, co v této publikaci věnované metodologii, byla nalezena náležitá hermeneutická metoda, nezbyvá než s potěšením očekávat budoucí dílo, v němž bude nastíněný postup práce odhalen v celé své bohatosti.

Dominik Dostál

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

Marek Tuszewicki: *Żaba pod językiem: Medycyna ludowa Żydów aszkenazyjskich przełomu XIX i XX wieku*

Austeria, Kraków 2015.

ISBN: 9788378660149. 570 stran.

Marek Tuszewicki pracuje na katedře judaistiky Jagelonské univerzity v Krakově, kde se zabývá jazykem jidiš a lidovou kulturou aškenázských židů. Jeho kniha *Żaba pod językiem*, která je zároveň jeho prvním velkým projektem, vychází z etnologického materiálu, který shromáždil během práce na své disertaci. Kniha se primárně zabývá lidovým léčitelstvím u aškenázských židů na přelomu 19. a 20. století, jak napovídá i titulní „*żaba pod jazykiem*“, označující napučené spodní patro úst (str. 193), ale její záběr je mnohem širší.

Kniha je rozdělena do pěti obecnějších kapitol, dále se dělí na konkrétní podkapitoly, a dále obsahuje úvod a závěr.

Dále je doplněna rejstříky osob a míst a samozřejmě seznamem literatury. Mezi čtvrtou a pátou kapitolou je vložena nečíslovaná barevná příloha s ilustracemi k textu, které vhodně doplňují autorův výklad, přičemž nemalou část z nich představují typické jidiš pohlednice k novému roku obsahující ve svých textech právě tématiku léčby.

V celkem rozsáhlém úvodu (25 stran) nás Tuszewicki seznamuje se stavem bádání o lidovém léčitelství východoevropských židů a lidové medicíně obecně. Ačkoli se jedná o oblast zkoumanou etnology již od 19. století, konkrétnímu tématu medicíny v Aškenázu přílišná pozornost věnována nebyla. Tuto mezeru tak napravuje právě tato kniha. Nakonec autor představuje židovské prameny, ze kterých vycházel při psaní své práce. Jedná se především o manuskripty a další díla aškenázké provenience, která dosud stála na okraji zájmu etnologů zabývajících se lidovým léčitelstvím.

První část knihy se zabývá vnímáním zdraví a nemoci v kultuře aškenázkých židů. Kromě pojetí nemoci v Bibli a Talmudu zde Tuszewicki popisuje různá lidová rčení v jidiš, která se týkají právě otázky zdraví. Zároveň se věnuje i textům kabalistickým a mystickým. Velká část této kapitoly také zachycuje léčící osoby a jejich pojetí ve východoevropském judaismu od léčebných praktik v rodině přes léčitele až po cadiky a jejich vztah k profesionální medicíně.

Druhá kapitola je věnována sympatické medicíně, tedy léčitelství pracujícím s podobností nemoci a jejích příznaků a prvků v přírodě. V první části se tak Tuszewicki zabývá otázkou vnímání mikrokosmu a makrokosmu v judaismu a jeho

odrazem v léčitelství. Následuje podobně laděná podkapitola věnovaná teorii čtyř prvků a s nimi spojeným čtyřem tělesným šťávám, které v souladu s antickými a středověkými naukami ovlivňovaly zdraví člověka. Závěrečná část se pak zabývá vlivem nebeských těles v pojetí lidové medicíny. Velká část je zde věnována negativnímu vlivu měsíce.

Z hlediska výzkumu židovské lidové kultury je pak velmi zajímavá třetí kapitola, ve které se autor věnuje lidové démonologii a negativnímu vlivu démonických bytostí, kleteb a čar na lidské zdraví. Jedná se tak o velmi podnětný, ač samozřejmě nekompletní, popis této oblasti lidové zbožnosti východoevropských židů, která není příliš často zpracovávána. Nemalá část je zde také věnována pojetí nemoci jako důsledek kletby skrze ajin ha-ra (či ajn-hore v jidiš verzi).

Poslední dvě kapitoly se obě zabývají primárně lidovými zvyky aškenázkých židů obecně než přímo lidovým léčitelstvím, ačkoliv tento prvek je přítomen i zde. Čtvrtá kapitola je věnována židovským svátkům. Hlavní část zde tvoří šabat a druhou polovinu představují ostatní svátky. Většina obyčejů spjatých s lékařstvím je v těchto případech spojena především s ochranou člověka či s dietetickými předpisy. Velká část se věnuje odhánění zlých bytostí.

V poslední kapitole se Tuszewicki věnuje rodinnému životu a přechodovým rituálům východoevropského judaismu. Opět se jedná především o ochranná opatření proti démonickým mocnostem, které mohou člověka v těchto důležitých okamžicích ohrozit. První část je zde věnována narození a obřízce, druhá pak popi-

suje vstup do dopělosti a svatební obřad. Závěrečná část této kapitoly se zabývá umíráním a smrtí v pojetí židovské kultury. Spolu s tím jsou zde popsány i zvyky týkající se nakládání s mrtvým tělem a chování se na hřbitově.

Tuszewicki se ve své knize ukazuje nejen jako odborník na kulturu aškenázu, ale také jako vynikající etnolog. Tyto dvě odbornosti tak mohl velmi dobře propojit právě v pojednání o lidové medicíně aškenázských židů, přičemž se v této oblasti jedná o vsutku záslužný počin. Tato oblast je, jak již bylo zmíněno, na okraji badatelského zájmu a to především kvůli své specifčnosti. Zatímco pro judaistiku bývá většinou nejdůležitější „vysoká kultura“ judaismu,¹ většina etnologů na druhé straně nemá dostatečnou jazykovou průpravu a vzhled do židovské kultury, aby se mohli tímto tématem zabývat.

Žaba pod językiem tak přináší jedinečný vhlad nejen do lidové medicíny ale i lidové kultury východoevropských židů obecně. Vzhledem ke své koncepci je možné ji využít jednak jako teoretickou práci a zároveň i jako sbírku výroků, pověr, přísloví a další lidové moudrosti týkající se lidového léčitelství zaznamenané primárně v jazyce jidiš a užívané židy v oblasti Haliče a Polska.

Co může být mírně problematické, je zařazení kapitol o lidových obyčejích týkajících se svátků a přechodových rituálů. Ačkoliv jsou zpracovány stejně pečlivě jako zbytek knihy, je otázkou, zda by si vzhledem ke svému zaměření nezasloužily svůj vlastní výzkum. V podobě, jaké je nacházíme zde, sice doplňují zbytek knihy a jsou v nich aplikovány některé motivy zmíněné dříve (především z kapitoly o démonologii), ale větší částí svého obsahu se vymykají tématu knihy, kterým má být lidová medicína. Podobně by si patrně zasloužila rozšířit i (jinak více do tématu zapadající) kapitola o démonologii, neboť se též jedná o nesmírně zajímavé téma. Doufejme, že v budoucnu se autor navrátí právě i k těmto tématům.

Knihla zatím není přeložena do českého jazyka, ale můžeme doufat, že se to jednoho dne podaří, neboť v ní zmíněná témata nejsou nutně vázána pouze na oblast východoevropské Haliče a Polska, ale i na židovské komunity v naší zemi.

Adam Baudiš

Recenze vznikla za podpory vnitrouniverzitní soutěže UK PRIMUS v rámci projektu „Depolitizace studia židovské mystiky: teologická reflexe literatury pražských frankistů“ (PRIMUS/17/HUM/34, hlavní řešitel: ThDr. Ivan Kohout, Th.D.).

¹ Podobně je na tom ostatně i většinová religionistika a do obratu zprostředkovaného školou Annales i historiografie.

Edice PONTES PRAGENSES obsahuje svazky vzniklé především jako výsledek badatelské a učitelské práce Husitské teologické fakulty UK v Praze. Publikace je možno objednat na adrese: nakl. L. Marek, Bezručova 97, 430 03 Chomutov (e-mail: lubosmarek@hotmail.com).

Sv. 55

Průka, Miloslav: Péče o oikos. Dům v dějinách myšlení. ISBN 978-80-87127-19-3. Brož., 124 stran.

Sv. 56

Noemi Bravená: Ježíš Kristus, bratr a bližní jednají na mém místě. Zástupnost v teologii Dietricha Bonhoeffera. (ISBN 978-80-87127-23-0)

Sv. 57

Sázava, Zdeněk: Termín o` avpo, stoloj v Lukášově díle. Apoštolové a Pavel ve třetím evangeliu a Skutcích apoštolů; Lukáš – historik sui generis. Aplikace Redaktionsgeschichtliche Methode na mladší část Lukášova dvojdíla. Předml. J. Lukeš (ISBN 978-80-87127-34-6)

Sv. 58

Masarik, Albín: Aby smútili s nádejou. Vybrané aspekty pohrebných kázní. ISBN 978-80-87127-35-3. Brož., 180 stran.

Sv. 59

Zdeněk Kučera, Jiří Vogel [et al.]: Víra a služba. Společenství Církve československé husitské v myšlení a praxi. (ISBN 978-80-87127-38-4), 2012.

Sv. 60

Jiří Vogel, Zdeněk Kučera, Dalibor Vik [et al.]: Náboženství a teologie ve filosofické reflexi: mezi modernou a postmodernou. (ISBN 978-80-87127-39-1), 2012.

Sv. 61

Jiří Vogel: Karl Heim v diskusi teologie a přírodních věd a jeho pokus o mnohodimenzionální pochopení skutečnosti. (ISBN 978-80-87127-40-7), 2013.

Sv. 62

Zdeněk Kučera: Zarůst do kmene: teologické a etické úvahy naší doby pro duchovní a sociální pracovníky. (ISBN 978-80-87127-41-4), 2013.

Sv. 63

Jiří Beneš (ed.): Otevřené dveře: Leviticus 19. (ISBN 978-80-87127-57-5). Brož. 224 s.

Sv. 64

Bedřich Nosek, Kamila Veverková, Jan B. Lášek a kolektiv: O společné evropské dědictví. (ISBN 978-80-87127-58-2). Připravuje se.

Sv. 65

Anna Hogenová: Čas jako problém. (ISBN 978-80-87127-43-8). Brož. 208 stran.

Sv. 66

Jiří Vogel, Dalibor Vik: Kapitoly z dialogu mezi vědou a vírou. Publikace z per teologických a společenskovedních badatelů se snaží o dialog mezi přírodními vědami a teologií. (ISBN 978-80-87127-65-0) Brož.

Sv. 67

Markéta Holubová: HA-RO'E / ŽIDOVSKÝ SNÁŘ. Výbor z talmudického traktátu Berachot (část Ro'e) opatřeny překlady; jazykovým rozbořem; vysvětlivkami a poznámkami. (ISBN 978-80-87127-61-2)

Sv. 68

Církev – společnost - sekularizace. (ISBN 978-80-87127-66-7)

Sv. 69

Anna Hogenová: Nesmíme pospíchat. (ISBN 978-80-87127-62-9).

Sv. 70

Kamila Veverková a kolektiv. Bible a etika v kontextu doby a myšlení. 1 vyd. Chomutov : L. Marek, 2014. (ISBN 978-80-87127-60-5)

Sv. 71

Dalibor Vik: SLOVO, NA KTERÉM ZÁLEŽÍ Člověk a etika podle Emmanuela Lévinase. (ISBN 978-80-87127-67-4).

Sv. 72

Petr Živný, O.P.: Teoretické, praktické a výzkumné aspekty homiletické komunikace - katolické a protestantské pojetí. (ISBN 978-80-87127-68-1)

Sv. 73

Ján Liguš, Tomáš Butta, Pavel Kolář a kol.: KAZATELSTVÍ V KONTEXTU TRADICE A PŘÍTOMNOSTI. Studie z homiletiky. (ISBN 978-80-87127-69-8) Brož., 318 stran.

Sv. 74

Jan B. Lášek, Kamila Veverková, Jiří Vogel (ed.): Gratia autem Dei sum id quod sum et

gratia eius in me vacua non fuit. Pocta profesorovi Zdeňku Kučerovi k osmdesátým pátým narozeninám. (ISBN 978-80-87127-70-4)

Sv. 75

Jiří Beneš: Kniha o Bohu a soudci. Teologie knihy Daniel. 1. vydání, 2015, 178 stran, anglické resumé ISBN 978-80-7172-762-0 (Advent-Orion). – ISBN 978-80-87127-72-8 (L. Marek, Chomutov).

Sv. 76

Jaroslav Hrdlička: Životem a dílem historika Františka Michálka Bartoše. 1. vydání, 2015, 144 stran, ISBN 978-80-87127-73-5 (L. Marek, Chomutov).

Sv. 77

Ján Liguš: CHRISTUS PRAESENS: Ecclesiology of Dietrich Bonhoeffer. Between Liberalism and Nationalism. (ISBN 978-80-87127-77-3) 1. vydání, 224 stran.

Sv. 78

Jiří Beneš: Jozue: Svatá slova v knize Jozue. V r. 2017 vydalo nakladatelství Návrat domů, 1. vydání, váz., 226 stran. ISBN 978-80-7255-380-8

Sv. 79

Ladislava Říhová: Adversus nationes Arnobia ze Sikky a Octavius Minucia Felixe. V r. 2017 vychází v nakl. L. Marek, 1. vydání, cca 570 stran.

Sv. 80

Stanislav Příbyl: Počátky hierarchického uspořádání v rané církvi. V r. 2017 vydalo nakl. L. Marek, 1. vydání, 224 stran, ISBN 978-80-87127-84-1

Sv. 81

Markéta Holubová: DA'AT TVUNOT. Pronikavé poznání rabiho Mošeho Chajima Luzzatta. 1. vydání, 480 stran, ISBN 978-80-87127-87-2

Sv. 82

Hogenová, Anna: Současnost, dějiny, fenomenologie. 202 stran. ISBN 978-80-87127-88-9