

**THEOLOGICKÁ
REVUE
3/2012**

**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 FAKULTA**

Vydává

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE - HUSITSKÁ THEOLOGICKÁ FAKULTA

ISSN 12117617

83. ročník

Šéfredaktor: Prof. ThDr. Jan Blahoslav Lášek, Dr. h. c.
Zástupce šéfredaktora: ThDr. Kamila Veverková, Th.D.

Redakční rada

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);
ThDr. Kamila Veverková, ThD. (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, (AV ČR, v. v. i.);
Prof. ThDr. Karel Skalický, Th.D. (JČU TF).

Rev. Georgy Kochetkov - St. Philaret's Orthodox Christian Institute, Moscow;
Dr. L. J. Mussina - St. Philaret's Orthodox Christian Institute, Moscow;
Prof. Hans-Dieter Döpmann, Berlin;
Prof. zw. Dr. hab. Czesław Glombik - Slezská univerzita Katowice;
Dr. Theol. Wolfgang Stingl - Institut für Kirchengeschichte von Böhmen, Mähren und Schlesien, Nidda (SRN);
Dr. Peter Wörster - Herder-Institut, Marburg n/L.;
Prof. Dr. Thomas Kothmann - Universität Regensburg.

Adresa redakce

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

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.

Obálka: Josef Karhan
Technická redakce: Bc. Marketa Langer
Tisk: PBtisk a.s.

THEOLOGICKÁ REVUE

ČTVRTLETNÍK UNIVERZITY KARLOVY V PRAZE - HUSITSKÉ TEOLOGICKÉ FAKULTY

3/2012



OBSAH

| | |
|--|------------|
| EDITORIAL | 287 |
| Články | |
| JIŘÍ JANÁK I BOHOVÉ MOHOU VYHYNOUT VLIV KLIMATICKÝCH ZMĚN NA NÁBOŽENSTVÍ (STARÉHO EGYPTA) | 289 |
| HANA VYMAZALOVÁ, MOHAMED MEGAHED, JIŘÍ JANÁK HOJIVÁ VODA V EGYPTSKÉ TRADICI OD STAROVĚKU DODNES | 302 |
| JIŘÍ GEBELT BÁDÁNÍ O MANDEJCÍCH PROBLÉMY, TENDENCE A PERSPEKTIVY | 315 |
| MAREK VINKLÁT VÝZKUM MANDEJSKÝCH PREKLASICKÝCH TEXTŮ OD POČÁTKŮ PO SOUČASNOST | 340 |

| | |
|---|------------|
| KAMILA VEVERKOVÁ MISIE UNITÁŘŮ V INDII A JAPONSKU V 19. STOLETÍ. KONVERZE KE KŘESŤANSTVÍ | 358 |
| EVA MAŠKOVÁ OBRAT VE VÍŘE - OBRAT V ČLOVĚKU ROZMANITÉ POHLEDY NA NÁBOŽENSKOU KONVERZI | 373 |
| MARTIN WEIS DRUHÝ VATIKÁNSKÝ KONCIL NĚKOLIK STŘÍPKŮ Z OHLASŮ NA JEHO PRŮBĚH V ARCHIVNÍCH DOKUMENTECH | 382 |
| Recenze | |
| FÁREK, Martin: <i>Hnutí Haré Kršna: institucionalizace alternativního náboženství</i> (Jitka Schlichtsová) | 391 |
| BENEŠ, JIŘÍ: <i>Směrnice a řády, Zákoník v Páté knize Mojžíšově.</i> (Josef Dvořák) | 394 |
| BENEŠ, JIŘÍ (ed.): <i>Otevřené dveře, Leviticus 19.</i> (Josef Dvořák) | 397 |
| IANZITI, GARY: <i>Writing History in Renaissance Italy: Leonardo Bruni and the Uses of the Past.</i> (Kamila Veverková) | 401 |

EDITORIAL

Pomalů se nám podařilo dohnat zpoždění, které máme. Při všech problémech, které musíme v redakci vyřešit, to považuji za malý zázrak. Pozitivní je, že práci, kterou konají všichni zúčastnění buď zcela zadarmo, nebo za malou odměnu, se podařilo racionálněji organizovat a výsledek tohoto přístupu se téměř okamžitě dostavil. Chtěl bych zde výslovně poděkovat naší kolegyni Markétě Langer, která svým profesionálním přístupem umožnila, abychom se dostali do přijatelného harmonogramu. Věru nebylo ideálním shromažďovat soubory v Praze, graficky je upravovat na druhém konci světa, a pak je posílat zpět k tisku do Příbrami. Nicméně to bylo nutné. Pan nakladatel Marek zůstává ještě služebně v Asii, vše zařizuje, ale přece jen je lepší rukopisy kompletovat v Praze – je možné osobní jednání s autory, změna textu v korektuře po normální lidské konzultaci. Nejsme žádní staromilci a mailovou poštu samozřejmě běžně užíváme, jinak to není ani možné. Avšak osobní jednání zůstává osobním jednáním, zejména v případech, kdy se jedná o časopis z našeho oboru. Snad by elektronická komunikace stačila u textů z přírodních věd, ale v našem případě je třeba mnohdy s autory tvůrčím způsobem pracovat – a to na místě. Někdo by mohl říci, že je to nesmysl, že je to snad jedno. Zatím není, bohužel. Musíme si trochu postěžovat: není normální, že autoři dodávají své příspěvky nevyhovující normám akademického psaní. To by se v případě přírodovědných oborů nestalo. Příspěvků není tolik, abychom si mohli je automaticky vracet. Doufáme, že k tomu přece jen někdy dojde a autor nebude moci předložit svůj příspěvek k odborné recenzi, nesplní-li formální náležitosti.

Stejným problémem jsou anglická resumé. Prostě v jiných oborech je nemyslitelné, aby někdo jiný sestavoval, případně dokonce překládal resumé do angličtiny. Nebo aby to dělala redakce. Autor musí dodat příspěvek, odpovídající všem formálním požadavkům, včetně resumé, a teprve potom začíná obvyklé redakční řízení. Přece jen je vidět, že zde jsou velké rezervy, které ovšem je třeba co nejrychleji odstranit. Není tomu ještě tak dlouho, kde jsem po nocích předkládal resumé různých autorů do své zcela neoxfordské angličtiny sám. A to prostě v tempu dnešního akademického života nejde.

Staré přísloví říká, že časy se mění a lidé v nich. Kolega Hrdlička mi před časem poskytl některé archiválie z prvních let existence naší revue, z let třicátých 20. století. Normy tam byly samozřejmě jiné, žádná resumé se nepsala, nikdo nemusel dokazovat, že je Američan z Vysočan. Přesto však F. Kovář, který revui vedl, musel odvádět velmi slušnou redakční a autorskou práci (když mu něco chybělo, jedno-

duše to napsal). Ovšem dostával ji, jak dokazují pečlivé účetní zprávy, také řádně a slušně honorovanou. A právě to nelze říci o době dnešní. Práce obrovsky narostla, je třeba zachovávat různé standardy a normy, nicméně honorování není možné – ani redakce, ani autorů. Informační technika samozřejmě pomáhá, je to obrovská pomoc, ale určité věci nahradit nemůže. Dost však lamentování, všichni jsme přesvědčeni, že „jednou bude líp“. Bez vize a nadšení nelze dělat žádnou tvůrčí práci, tedy ani práci, kterou děláme všichni, kdo spolupracujeme na naší revui.

Číslo, které berete nyní do svých rukou, je zaměřeno spíše religionisticky. Jsme si vědomi, že náš časopis je především teologický. Avšak i religionistické příspěvky je možno někdy zařadit v rozumné míře, protože základní religionistické znalosti do kompendia teologických disciplín alespoň okrajově také bezesporu patří. Ostatně dějiny našeho časopisu o tom vydávají také dobré svědectví.

Jiří Janák se zabývá ve své studii nazvané „I bohové musí vyhynou“ vlivem klimatických změn na náboženství starého Egypta. Jeho příspěvek, přísně odborný a historický, evokuje celou řadu užitečných reflexí. Janák se spoluautorem (vedle Mohameda Megaheda a Hany Vymazalové) také další studie věnované Egyptu a nazvané „Hojivá voda v egyptské tradici od starověku dodnes“. Dvě studie jsou věnovány mandejské tematice: Jiří Gebelt, který se jí věnuje již léta, napsal metodologický článek „Bádání o mandejcích. Problémy a perspektivy“ a jeho žák Marek Vinklát pak příspěvek na téma „Výzkum mandejských preklasických textů od počátku po současnost“.

Kamila Veverková, která spolu se mnou revui již dlouhou dobu vede, se ve svém zajímavém příspěvku zabývá misíí unitářů v Indii a v Japonsku v 19. století a vůbec konverzí ke křesťanství v těchto zemích. Svými sondami do raných dějin unitářství navazuje na práce prof. Kaňáka a jeho kultivované a vzdělané ženy Aleny, kteří po dlouhá léta se v ČČSH tomuto tématu věnovali.

Eva Mašková pak přináší téma, které také není na stránkách naší revue nové. Rozvíjí téma náboženské konverze. Oddíl článků pak uzavírá příspěvek kolegy Weisse, kterým si chceme připomenout, že v r 2012 uplyne 50 let od zahájení tohoto důležitého náboženského setkání. Doufám, že k tématu II. vatikánského koncilu se v dalších ročnících ještě vrátíme, neboť je důležité po všech stránkách.

Revui tradičně uzavírají čtyři recenze na knihy autorů (Fárek, Beneš, Lanziti). Doufáme, že i toto číslo bude přijato laskavě a se shovívavostí. Moc bychom si přáli, abychom dostávali Vaše příspěvky, aby časopis mohl být ještě bohatší. Avšak moc prosíme, vezměte vážně první řádky tohoto editoria!

Všechny vás z UK HTF srdečně zdravíme a těšíme se na další dobrou a dělnou spolupráci.

Jan Blahoslav Lášek, šéfredaktor

I BOHOVÉ MOHOU VYHYNOUT

VLIV KLIMATICKÝCH ZMĚN NA NÁBOŽENSTVÍ (STARÉHO ĚGYPTA)¹

JIŘÍ JANÁK

Přestože tento článek vychází ze studia staroegyptského náboženství, zvláště egyptských představ o božství a posmrtné existenci člověka, bude věnován především výskytu dvou živočišných druhů v Egyptě třetího tisíciletí před Kristem a jejich významu pro formování egyptského písma a kultury. A právě tato zdánlivá odloučenost probíraného tématu od myšlenkového světa starých Egyptanů a jejich náboženství pomůže ukázat, jak byly tehdejší náboženské představy zasazeny do přírodního prostředí a jak s ním byly provázány.

Oba staroegyptské termíny, jimž se budeme v tomto článku zabývat, tedy *ach* a *ba*, náleží ke klíčovým pojmům staroegyptského náboženství a řadí se mezi výrazy, jimiž Egyptané označovali jak projevy božské a nadpřirozené moci, tak bytosti touto mocí obdařené. Shodou okolností byly oba termíny v egyptském písmu zapsány pomocí znaků zobrazujících ptáky; výraz *ach* jako ibis skalní a *ba* v podobě čápa sedlatého. Mnoho badatelů se pokoušelo o popsání a přesnější uchopení těchto pojmů, a někteří z nich se je dokonce snažili zjednodušujícím

¹ Tento článek vychází z výzkumu autora prováděného v rámci Programu rozvoje vědních oblastí na Univerzitě Karlově č. P 14 *Archeologie mimoevropských kultur. Výzkum civilizace starověkého Egypta. Kulturní a politické adaptace severoafrického civilizačního okruhu v průběhu starověku* a z jeho pedagogického a badatelského působení na Husitské teologické fakultě UK; dále navazuje na prezentace výsledků bádání uveřejněných na konferencích v Berlíně (*Visualizing Knowledge in Signs*, Freie Universität Berlin, 2010) a Jeruzalémě (*Analyzing Collapse*, Hebrew University Jerusalem, 2012).

způsobem překládat, přesto však zůstávají pouze částečně objasněné.² Oba totiž vyjadřují komplexní představy sestávající z mnoha různých, někdy i zdánlivě protichůdných aspektů. Pokud bychom měli význam termínů *ach* a *ba* připodobnit výrazům a pojmům jiných náboženství, mohly bychom s určitou formou nadsázky užít srovnání s termíny „duch“, „duše“, „anděl“ či „svatý“ v rámci (středověkého) křesťanství.

Jelikož jsem se symbolikou výše zmíněných ptáků, jejich vazbou k uvedeným náboženským pojmům věnoval v jiných publikacích,³ pojednávám zde (po stručném uvedení do probíraných náboženských pojmů a představ) danou tematiku spíše obecně se zaměřením na tři klíčové problémy:

- a) Zda, případně jak může studium znaků a jejich přírodních předobrazů rozšířit nebo zpřesnit naše znalosti o některých náboženských pojmech a představách starověkých národů;
- b) zda můžeme také získat nějaké nové přírodovědné informace studiem egyptského písma a analýzou náboženských textů starého Egypta (či jiných starověkých civilizací);

² K historii bádání o termínu *ach*, viz například G. Englund, *Akh: une notion religieuse dans l'Égypte pharaonique*, Uppsala: Uppsala Universitet 1978; F. Friedman, *On the Meaning of Akh in Egyptian Mortuary Texts*. Providence: The Brown University: nepublikovaná disertační práce 1981; F. Friedman, *Ax in the Amarna Period*, in: *Journal of the American Research Center in Egypt* 23, 1986, str. 99-106; K. Jansen-Winkel, "Horizont" und "Verklärtheit": Zur Bedeutung der Wurzel *Ax*, in: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 23, 1996, str. 201-215; F. Friedman, *Akh*, in: Redford, D. B. (Ed.), *Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, I, Oxford: Oxford University Press, 2001, str. 47-48; J. Assmann, *Tod und Jenseits im alten Ägypten*, München: C. H. Beck 2001, str. 36-7, 440-44; A. Loprieno, *Drei Leben nach dem Tod: Wieviele Seelen hatten die alten Ägypter*, in: H. Guksch - E. Hofmann - M. Bommas (Eds.), *Grab und Totenkult im Alten Ägypten*, München: C. H. Beck 2003, str. 200-225; M. Smith, *Traversing eternity: texts for the afterlife from Ptolemaic and Roman Egypt*, Oxford: Oxford University Press 2009, str. 4. *K ba*, viz L. Žabkar, *A Study of the Ba Concept*. Chicago: the University of Chicago Press 1968; E. M. Wolf-Brinkmann, *Versuch einer Deutung des Begriffes „b3ʿanhand der Überlieferung der Frühzeit und des Alten Reiches*. Basel: nepublikovaná disertační práce 1968; J. F. Borghouts, *Divine Intervention in Ancient Egypt and its Manifestation (baw)*, in: R. J. Demarée – J. J. Janssen (Eds.), *Gleanings from Deir El-Medina*, Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten 1982, str. 1-70; H. Bonnet *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*. Berlin – New York: W. de Gruyter 2000, str. 74-77; J. P. Allen, *Ba*, in: D. B. Redford (Ed.), *Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt* I. Oxford: Oxford University Press 2001, str. 161-162; J. Assmann, *Tod und Jenseits im alten Ägypten*, München: C. H. Beck 2001, str. 47, 112, 120-131, 161-163; A. Loprieno, *Drei Leben nach dem Tod: Wieviele Seelen hatten die alten Ägypter*, in: H. Guksch - E. Hofmann - M. Bommas (Eds.), *Grab und Totenkult im Alten Ägypten*, München: C. H. Beck 2003, str. 200-225; H. Roeder, *Das „Erzählen der Ba-u“*. Der Ba-u-Diskurs und das altägyptische Erzählen zwischen Ritual und Literatur im Mittleren Reich, in: B. Dücker – H. Roeder (Eds.), *Text und Ritual. Kulturwissenschaftliche Essays und Analysen von Sesostri bis Dada*, Hermeia 8, Heidelberg: Synchron 2005, str. 187-242.

³ J. Janák, *Staroegyptské náboženství I. Bohové na zemi a v nebesích*, Praha: Oikoymenth 2009; J. Janák, *Spotting the Akh. The Presence of the Northern Bald Ibis in Ancient Egypt and Its Early Decline*, in: *Journal of the American Research Centre in Egypt* 46, 2011, str. 17-31; J. Janák, *A Question of Size. A Remark on Early Attestations of the Ba Hieroglyph*, in: *Studien zur altägyptischen Kultur* 40, 2011, str. 143-153; J. Janák, *Staroegyptské náboženství II. Život a úděl člověka*, Praha: Oikoymenth 2012.

c) a zda některé přírodní změny mohly ovlivnit vznik, zánik či změnu vybraných náboženských představ, pokud předpokládáme úzké propojení mezi výše uvedenými náboženskými pojmy a jejich přírodními předobrazy a emblematickými zvířaty.

Termín *ach* byl některými badateli překládán jako „duch“,⁴ či dříve dokonce jako „zářící duch“⁵, přestože obsahoval různé jiné aspekty a poukazyval na mnoho dalších představ související s nadpřirozenou mocí, účinností, prospěšností, vlivem, rolí prostředníka mezi božským a lidským světem a přeměnou v blažené zesnulé.⁶ Jedním z charakteristických rysů *ach* byla velká účinnost⁷ a aktivita, jejíž zdroj zůstává lidským očím nepoznatelný⁸ a která procházela přes hranici tohoto a onoho světa.⁹

Egyptané nahlíželi na své mocné blažené zesnulé (*achu*) jako na „(opět) žijící“, jimž bylo po smrti umožněno vystoupit z temnoty podsvětí do onoho světa. Dosažení tohoto stavu však nepředstavovalo samozřejmou událost. Naopak, jednalo se o kritický moment rozhodující o věčně existenci člověka a jeho budoucím postavení, na který se Egyptané snažili podle svých možností co nejlépe připravit. Zemřelí se mohli stát blaženými, mocnými a vlivnými *achu* pouze tehdy, pokud byly na vstup do nové „nad-lidské“ existence náležitě vypravit a vybavit. Tato forma přípravy zahrnovala tělesnou a rituální služku, sestávající z očištění těla, mumifikace, rituálního uschopnění těla k opětovnému oživení (pro zásvětí). Sestávala však také z morálně-společenské roviny, ve které byla existence člověka vázána nejen na zodpovědnost a postavení ve společnosti a jeho dobré jméno mezi žijícími, ale také na jeho zařazení do státem podporovaného zádušního kultu.¹⁰ Pouze člověk, jehož skutky a společenské vazby byly v souladu s univerzálním

⁴ J. Assmann, *Tod und Jenseits im alten Ägypten*, München: C. H. Beck 2001, str. 17; M. Smith, *Traversing eternity: texts for the afterlife from Ptolemaic and Roman Egypt*, Oxford: Oxford University Press 2009, str. 4.

⁵ F. Lexa, *O poměru ducha, duše a těla u Egyptanů staré říše*, Kladno: Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění 1918.

⁶ J. Janák, *Staroegyptské náboženství I. Bohové na zemi a v nebesích*, Praha: Oikoymenh 2009, str. 238-250; J. Janák, *Staroegyptské náboženství II. Život a úděl člověka*, Praha: Oikoymenh 2012, str. 138-154.

⁷ F. Friedman, *On the Meaning of Akh in Egyptian Mortuary Texts*. Providence: The Brown University: nepublikovaná disertační práce 1981; též, Ax in the Amarna Period, in: *Journal of the American Research Center in Egypt* 23, 1986, str. 99-106; též, Akh, in: Redford, D. B. (Ed.), *Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, I, Oxford: Oxford University Press, 2001, str. 47-48.

⁸ A. Loprieno, Drei Leben nach dem Tod: Wieviele Seelen hatten die alten Ägypter, in: H. Guksch - E. Hofmann - M. Bommas (Eds.), *Grab und Totenkult im Alten Ägypten*, München: C. H. Beck 2003, str. 200-225.

⁹ J. Assmann, *Tod und Jenseits im alten Ägypten*, München: C. H. Beck 2001, str. 36-7, 440-44.

¹⁰ J. Janák, *Staroegyptské náboženství II. Život a úděl člověka*, Praha: Oikoymenh 2012.

a králem udržovaném řádu *maat*, člověk, který prošel rituály *sachu* – „ty, které činí (z člověka) *ach*“¹¹ –, a který byl řádně pohřben, mohl být přeměněn v *ach*.

V přeměně člověka v blaženého zesnulého a při jeho vstupu do zásvětí hrál významnou úlohu také horizont (*achet*), který představoval spojnicí mezi zemí, nebesy a podsvětím a který byl také pokládán za místo zrození slunce, obnovy řádu a vzkříšení jedince. Obzor byl podle Egyptanů také oblastí, odkud do světa vstupovali božské a zásvětní bytosti,¹² a proto v kosmologii zastupoval místo „zrození“ *achu*.¹³

Podobně jako *achet* propojoval nebesa se zemí, tak *achu* (mocný zesnulí) fungovali v roli prostředníků mezi sférou bohů a žijících, neboť byli sice součástí božského či nad-lidského světa, ale nadále si zachovali moc ovlivňovat dění na zemi mezi žijícími. A tak nejen chránili své příbytky věčnosti, tj. hrobky, ale mohli také pomáhat těm, kdo je o takovou pomoc řádným způsobem požádali.¹⁴ Lidé se na mocné zesnulé mohli obrátit i s prosbou, aby o ochranu či vymožení si spravedlnosti v zásvětí¹⁵ nebo přímo u bohů.¹⁶ Na druhou stranu však *achu* byli závislí na žijících, neboť to byli oni, kdo pro zesnulé zajišťoval mumifikaci, pohřební rity i zádušní obětiny.¹⁷ A právě tato úzká vazba mezi žijícími a mocnými, vlivnými zesnulými *achu* představovala jeden z hlavních pilířů staroegyptské civilizace.

¹¹ J. P. Allen, Reading a Pyramid, in: C. Berger, et al. (Eds.), *Homages à Jean Leclant. Volume 1: Études pharaoniques*, Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale 27, 1994, str. 27.

¹² F. Friedman, *On the Meaning of Akh in Egyptian Mortuary Texts*. Providence: The Brown University: nepublikovaná disertační práce 1981, str. 68-69; J. P. Allen, Reading a Pyramid, in: C. Berger, et al. (Eds.), *Homages à Jean Leclant. Volume 1: Études pharaoniques*, Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale 27, 1994, str. 17-21; K. Jansen-Winkel, "Horizont" und "Verklärtheit": Zur Bedeutung der Wurzel *Ax*, in: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 23, 1996, str. 203-205.

¹³ J. P. Allen, Reading a Pyramid, in: C. Berger, et al. (Eds.), *Homages à Jean Leclant. Volume 1: Études pharaoniques*, Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale 27, 1994, str. 27; H. Hays, Unreading the Pyramids. In *Le Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 109, 2009, str. 209-212.

¹⁴ R. J. Demarée, *The Ax iqr n Ra-stelae on Ancestor Worship in Ancient Egypt*, Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten 1983, str. 203-213.

¹⁵ M. O'Donoghue, The 'Letters to the Dead' and Ancient Egyptian Religion, in: *Bulletin of the Australian Centre for Egyptology* 10, 199, str. 87-104; U. Verhoeven, Post ins Jenseits: Formular und Funktion altägyptischer Briefe an Tote. In A. Wagner (Ed.), *Bote und Brief. Sprachliche Systeme der Informationsübermittlung im Spannungsfeld von Mündlichkeit und Schriftlichkeit*, Nordostafrikanisch-westasiatische Studien 4, Frankfurt am Main: Peter Lang 2003, str. 31-51.

¹⁶ J. Baines, Society, morality, and religious practise, in: Byron E. Shafer (Ed.), *Religion in Ancient Egypt*, Ithaca: Cornell University Press 1991, str. 151-161.

¹⁷ F. Friedman, *On the Meaning of Akh in Egyptian Mortuary Texts*. Providence: The Brown University: nepublikovaná disertační práce 1981, str. 137-138.

Pro zápis termínu *ach* Egypťané používali znaku v podobě ibise skalního (*Geronticus eremita*), který je díky svému nápadnému vzhledu (velikosti, postoji, zbarvení a především chocholce na týlu jinak holé hlavy) snadno rozpoznatelný mezi ostatními hieroglyfy ve formě ptáků. Přestože badatelé spekovaly o různých důvodech přiřazení ibise skalního k termínu *ach* (např. zbarvení peří),¹⁸ hlavní společnou charakteristikou mezi tímto ptákem a pojetím *achu* byl jejich společný habitat, tedy místo, kde – jak podle pozorování přírody, tak podle náboženských představ Egypťanů – ibisové skalní a mocní zesnulí přebývali a odkud do Egypta přicházeli.

Ibis skalní obvykle obývá polopouštní oblasti se skalními útesy, na nichž nocuje či hnízdí, přičemž preferuje místa vystavená polednímu a odpolednímu slunci. V Egyptě tak velmi pravděpodobně hnízdili na vápencových útesech nacházejících se na východním břehu Nilu, podobně jako svého času v Turecku a Maroku.¹⁹ Odtud ráno slétali k Nilu, aby se tam napojili a aby na přilehlých polích hledali obživu. Východní skalní útesy Egypťané považovali za místo, kde začínala oblast horizontu *achet*, a spojovali je s bohy, zesnulými a vzkříšením. Proto také stěhovavé ptáky, kteří tam jednu část roku ve velkých hejnech hnízdili, pokládali za zesulé přicházející ze zászvěti na tento svět, tedy za pozemské podoby mocných *achu*.²⁰

Pro objevení tohoto poměrně zřejmého a přijímaného vztahu však bylo nutné nejprve přesně identifikovat zvířecí druh skrytý za hieroglyfickým znakem *ach* a porovnat jeho vzhled, charakteristiku a životní návyky s náboženskými texty popisujícími charakteristiku a funkce *achu*. Kvůli (bohužel) časté separaci přírodních a humanitních věd i kvůli názoru různých Egyptologů, že staří Egypťané přiřazovali hieroglyfické znaky ke slovům a náboženským termínům bez hlubšího rozmyslu a vztahu mezi nimi, čekalo odhalení původního významu výrazu *ach* a jeho spojitosti s ibisem skalním na své objevení téměř 200 let.

Také *ba*, podobně jako *ach*, patřil mezi klíčové, obtížně vyložitelné termíny egyptského náboženství. V přístupu badatelů se objevují různé jeho interpretace a překlady, které se pohybují od pozemských projevů božství, manifestací zesnulých až po pojetí duše či společenského renomé.²¹ V některých publikacích je termín *ba* nepřesně překládán jako „duše“, což je – poněkud generalizující – interpretace,

¹⁸ Ch. Kuentz, *Autour d'une conception égyptienne méconnue: L'Akhit ou soi-disant horizon*, in: *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 17, 1920, str. 185-188.

¹⁹ K. Pegoraro, *Der Waldrapp: Vom Ibis, den man für einen Raben hielt*. Wiesbaden: AULA-Verlag 1996, str. 39.

²⁰ J. Janák, *Staroegyptské náboženství I. Bohové na zemi a v nebesích*, Praha: Oikoymenh 2009, str. 243.

²¹ Srov. publikace v poznámce č. 2.

jejíž kořeny sahají až do pozdní antiky.²² Význam pojmu *ba* se v průběhu egyptských dějin několikrát měnil, přičemž jeho základním rysem ve všech obdobích zůstávala myšlenka *ba* jako projevu božské či nad-pozemské moci na zemi.²³

V dokladech pocházejících z Archaické doby a Staré říše se termín *ba* objevuje pouze ve spojitosti s božstvy a panovníkem; jedinou dosud doloženou výjimku nese Herimeruova hrobka v Sakkáře, kde se objevuje nápis připisující jejímu majiteli vlastní *ba* již na konci Staré říše.²⁴ V *Textech pyramid*, jež byly poprvé zaznamenány v pohřební komoře Venisovy pyramidy a které představují nejstarší korpus náboženských textů na světě, jsou termíny *ba* a *bau* (plurál) vyhrazeny pro označení bohů a zesnulého panovníka jako nad-pozemských mocností.²⁵ Také nebeská tělesa a některé přírodní jevy mohly být pokládány za *bau* (projevy moci) bohů.²⁶ Od doby Nové říše se setkáváme i s doklady svědčícími o tom, že Egyptané mohli jednoho boha pokládat za *ba* (tedy projev) jiného božstva: Thovt tak mohl být zván *ba* boha Rea, Sokar představoval *ba* boha Usira atd.²⁷ Tato tendence umožňovala úzce propojit rozdílné místní kultury a zakotvit je ve sjednocujícím státním panteonu.²⁸

Pro vývoj egyptských náboženských představ však bylo důležitější, že s koncem Staré říše začal termín *ba* pronikat z božské a královské sféry náboženských textů do pohřebních ritů a zádušního kultu nekrálovských osob. V tomto společensko-náboženském kontextu se *ba* změnilo z označení božské moci v osobní projev nad-pozemské tajemné moci a schopností, jimiž měli disponovat blažení zesnulí (*achu*).

V obou rovinách – jak v případě projevů moci bohů a panovníka, tak u osobního posmrtného *ba* obyčejných lidí – patřilo mezi stěžejní charakteristiky *ba*, že se jím

²² F. Sbordone, *Hori Appollinis Hieroglyphica*, Napoli 1940, str. 15; L. Žabkar, *A Study of the Ba Concept in Ancient Egyptian Texts*, Chicago 1968, str. 48, 112-113.

²³ J. Janák, A Question of Size. A Remark on Early Attestations of the Ba Hieroglyph, in: *Studien zur altägyptischen Kultur* 40, 2011, str. 143-144.

²⁴ H. Altenmüller, 'Sein Ba möge fort dauern bei Gott', in: *Studien zur altägyptischen Kultur* 20, 1993, str. 1-15; L. Žabkar, *A Study of the Ba Concept in Ancient Egyptian Texts*, Chicago 1968, str. 60-61, 90-91.

²⁵ H. Roeder, *Mit dem Auge sehen. Studien zur Semantik der Herrschaft in den Toten- und Kulttexten*, SAGA 16, Heidelberg 1996, str. 291-315.

²⁶ H. Roeder, Das 'Erzählen der Ba-u'. Der Ba-u-Diskurs und das altägyptische Erzählen zwischen Ritual und Literatur im Mittleren Reich, in: B. Dücker – H. Roeder (Eds.), *Text und Ritual. Kulturwissenschaftliche Essays und Analysen von Sesostris bis Dada*, Hermeia 8, Heidelberg: Synchron 2005, str. 193.

²⁷ L. Žabkar, *A Study of the Ba Concept in Ancient Egyptian Texts*, Chicago 1968, str. 10-15.

²⁸ J. Janák, *Staroegyptské náboženství I. Bohové na zemi a v nebesích*, Praha: Oikoymenh 2009, str. 250-267.

projevovali skryté mocnosti na zemi a že mohlo přijímat různé podoby a volně se pohybovat mezi různými oblastmi světa. V textech Nové říše a pozdějších období se stále více setkáváme s odkazem na úzkou vazbu mezi hmotným tělem (nebo mumii) a *ba*, které k němu bylo poutáno a každou noc muselo sestupovat zpět do hrobky, aby se s ním spojilo. V *Knize mrtvých* se tento motiv objevuje v textu i obrazu například v kapitolách 85 a 89. Podobná představa je doložena i pro božstva, která měla v rámci kultu sestupovat do svých „pozemských těl“ (kultických obrazů),²⁹ nebo pro slunečního boha, jenž každou noc sestupoval do podsvětí jako *Ba*, aby se tam spojil se svým „mrtvým tělem“, bohem Usirem.³⁰ Kvůli těmto vlastnostem a schopnostem pokládali někteří badatelé *ba* za personifikaci (nebo manifestaci) životních projevů člověka, nebo „volnou duši“, která měla být součástí fyzické osobnosti člověka,³¹ anebo „pohybovou“ či „čिनorodou duši“.³²

Termín *ba* (stejně jako *ach*) se v egyptském písmu objevuje od prvních doložených hieroglyfických znaků až po jeho zánik v pozdní antice. V průběhu dějin Egypta byl však zaznamenávám různými znaky. Nejstarší a nejobvyklejší z nich měl podobu čápa sedlatého (*Ephippiorhynchus senegalensis*), další znaky pro výraz *ba* představovaly beran nebo sokol s lidskou hlavou, přičemž obě posledně zmíněná zobrazení byla výrazu *ba* přiřazena později než zmíněný čáp. Je však pozoruhodné, že oproti znakům berana a sokola se způsob zachycení, přesnost zachycení daného druhu čápa a jeho věrnost přírodnímu předobrazu s průběhu dějiny klesala.³³

Čáp sedlatý je vysokým a mohutným ptákem majestátního vzhledu, který může dosahovat výšky 150 cm a rozpětí blížícího se 3 m. Pravděpodobně se jedná o nejvyššího, možná také nejtěžšího z čápů. Vyznačuje se mohutným, výrazně zbarveným zobákem, na jehož horním kořeni má žluté „sedlo“, které stojí za jeho novodobým označením. Tam, kde se zobák stýká s krkem se u tohoto čápa nachází žluté vole zastupující další z jeho charakteristických vzhledových rysů. Jak sedlo, tak vole se (spolu se specifickým postojem, velikostí atd.) objevují i na

²⁹ F. Coppens, Temple Festivals of the Ptolemaic and Roman Periods, in: W. Wendrich (ed.) *UCLA Encyclopedia of Egyptology* 2009, <http://escholarship.org/uc/item/4cd7q9mn>.

³⁰ J. Assmann, *Tod und Jenseits im alten Ägypten*, München: C. H. Beck 2001, str. 117-131; E. Hornung, *Geist der Pharaonenzeit*, München 1993, str. 168-186.

³¹ J. Assmann, *Tod und Jenseits im alten Ägypten*, München: C. H. Beck 2001, str. 118-119.

³² K. Koch, *Geschichte der Ägyptischen Religion*, Berlin: Kohlhammer 1993, str. 177-178; E. M. Wolf-Brinkmann, *Versuch einer Deutung des Begriffes ‚b3‘ anhand der Überlieferung der Frühzeit und des Alten Reiches*. Basel: nepublikovaná disertační práce 1968, str. 87-90; L. Žabkar, *A Study of the Ba Concept in Ancient Egyptian Texts*, Chicago 1968, str. 90-114; J. Assmann, *Tod und Jenseits im alten Ägypten*, München: C. H. Beck 2001, str. 248-250.

³³ L. Keimer, Quelques hiéroglyphes représentant des oiseaux, in: *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 30, str. 1-30; J. Janák, A Question of Size. A Remark on Early Attestations of the Ba Hieroglyph, in: *Studien zur altägyptischen Kultur* 40, 2011, str. 143-153.

egyptských zobrazeních čápa sedlatého jako hlavní rozeznávací rysy. Tento pták žije v subsaharské Africe, a to osamoceně nebo v párech, v blízkosti vodních toků, kde si staví hnízda na vysokých stromech nebo budovách.

Právě majestátní, respekt budící vzezření tohoto čápa, který byl největším létavcem starého Egypta, nejspíše ovlivnilo postoj Egyptanů k tomuto opeřenci a zapříčinilo, že jej spojovali s myšlenkou majestátu, moci a síly. Tuto domněnku podporují také zobrazení čápa sedlatého doložené na artefaktech z raných období egyptských dějin. Jedná se o předměty spojované se silou a mocí, především o držadla několika nožů, palic a dalších (pravděpodobně rituálních) předmětů zdobených podobami zvířat symbolizujících moc a majestát. Tento čáp se na nich objevuje například vedle slonů, žiraf, býků, hyen a psů.³⁴ Podobně jako byl ibis skalní spojován s pojmem *ach* kvůli své vazbě na místo, odkud přicházejí zesnulí a bohové, stal se čáp sedlatý znakem pro „projev boží moci na zemi“ (tj. *ba*) kvůli svým přirozeným vzhledovým rysům a specifickému chování.³⁵

Na tomto krátkém shrnutí vztahu mezi staroegyptskými náboženskými termíny, jejich hieroglyfickými znaky a přírodními předobrazy jsem se snažil nejen poukázat na některá specifika egyptského myšlení, ale především zdůraznit, že bližší studium přírodního kontextu umožňuje lépe pochopit původ určité (náboženské) ideje i její pozdější vývoj. Může to však fungovat také opačně? Poskytnou nám hieroglyfy a staroegyptské náboženské texty nějaké nové informace, které by ocenili i badatelé z přírodních věd?

K tomu, abychom mohli dospět k přesnějším závěrům, musíme do analýz zahrnout veškerá dostupná data a poukázat na všechny doložitelné materiální, písemné a obrazové doklady. Zde se však dostáváme k největšímu překvapení (a problému) výzkumů týkajících se *ach* a *ba*. Jelikož jsem se podrobnému soupisu dostupných dokladů věnoval v jiných článcích,³⁶ můžeme se nyní soustředit pouze na stručný přehled získaných dat a z nich vycházejících skutečností:

a) Zobrazení ibise skalního a čápa sedlatého se v egyptském (hieroglyfickém, později hieratickém) písmu objevují ve všech historických obdobích starého

³⁴ K tzv. Carnarvonovu noži, viz G. Bénédite, The Carnavon Ivory, in: *Journal of Egyptian Archaeology* 5, 1918, 225-241; k tzv. Davisovu hřebenu, viz P. F. Dorman. – P.O. Harper – H. Pittman, *The Metropolitan Museum of Art: Egypt and the Ancient Near East*, New York 1987; k tzv. Brooklynskému noži, viz W. Needler, *Predynastic and Archaic Egypt in the Brooklyn Museum*, New York 1984, str. 268-270; k tzv. Pitt-Riversovu noži, viz W. M. Flinders Petrie - J. E. Quibell, *Naqada and Balas*, London 1895, str. 51; k tzv. palici ze Sayaly, viz C. M. Firth, *The Archaeological Survey of Nubia*, Cairo 1927, str. 201-208.

³⁵ J. Janák, A Question of Size. A Remark on Early Attestations of the Ba Hieroglyph, in: *Studien zur altägyptischen Kultur* 40, 2011, str. 143-153.

³⁶ Viz poznámka č. 3.

Egypta, od konce 4. tisíciletí před Kr. až po páté století po Kr. Jedná se však pouze o znaky písma, nikoli o „umělecká“ vyobrazení těchto ptáků.

b) Právě přítomnost obrazů obou živočišných druhů je v egyptském umění (tedy v zobrazeních, které nesloužila primárně jako písemné znaky) extrémně, až zarážejícím způsobem nízká. Taková zobrazení čápa sedlatého jsou doložena pouze pro konec 4. tisíciletí před Kr. V případě ibisa skalního nacházíme jeho vyobrazení na několika málo diadémech královen z doby cca. 2500-2350 př. Kr.³⁷ a na jedné ze scén života v houštinách na břehu Nilu ze 19. stol. před Kr.³⁸ V obou případech se však jedná o problematické doklady, neboť na diadémech, které byly podle kontextu užity posmrtně, mohl ibis skalní symbolicky zastupovat moc blaženého zesnulého (*ach*) a nikoli daného ptáka. Podobně nejisté je i svědectví zmíněné scény houštin u Nilu. Ibis skalní se na ní objevuje pouze v jediném případě, přestože počet dochovaných variant dosahuje desítek z různých historických období; navíc je tento ibis na zmíněné scéně zobrazen v pro něj nezvyklé pozici a na neobvyklém místě.

c) Dochované textové prameny hovoří pouze o náboženských pojmech *ach* a *ba* a neobsahují žádné informace o ibisu skalním či čápu sedlatém.

d) Přesnost zachycení obou ptáků se v doložených pramenech různí. Nejstarší zobrazení (konec 4. a počátek 3. tis. před Kr.) poměrně věrně zachycují příslušné živočišné druhy, od poloviny 3. tis. před Kr. (v případě čápa sedlatého), resp. počátku 2. tis. před Kr. (u ibisa skalního) však již znaky *ach* a *ba* neodpovídají svým přírodním předobrazům a jsou velmi schematické. Od Střední říše připomínají znaky *ach* a *ba* oba zmíněné ptáky pouze částečně a – pokud jsou vybarveny – zbarvení těchto znaků neodpovídá zbarvení peří uvedených druhů ptáků.³⁹ To ale na druhou stranu neplatí pro jiné živočišné druhy, např. ibise posvátného, sokola, kočku atd.

e) Podobně jsme na tom i v otázce materiálních dokladů. Kromě jednoho případu, kdy badatelé hovoří o kosterních pozůstatcích ibisa skalního z lokality Maadi na jih od Káhiry datovaných do 4. tisíciletí před Kr.⁴⁰ nemáme z Egypta k dispozici žádné kosterní, či jiné tělesné pozůstatky ibisa skalního nebo čápa sedlatého. Tato

³⁷ D. Dunham, An Egyptian diadem of the Old Kingdom, in: *Bulletin of the Museum of Fine Arts*, 1946, str. 23-29.

³⁸ D. Silverman, *The tomb chamber of Hsw the Elder I: Illustrations*, Winona Lake: American Research Centre in Egypt 1988.

³⁹ V rámci výzkumu vývoje významu termínů *ach* a *ba* byla zhotovena i stručná paleografie vývoje příslušných znaků, viz ; J. Janák, Spotting the Akh. The Presence of the Northern Bald Ibis in Ancient Egypt and Its Early Decline, in: *Journal of the American Research Centre in Egypt* 46, 2011, str. 17-31; J. Janák, A Question of Size. A Remark on Early Attestations of the Ba Hieroglyph, in: *Studien zur altägyptischen Kultur* 40, 2011, str. 143-153.

⁴⁰ J. Boessneck, *Die Tierwelt des Alten Ägypten*. München: Beck 1988, str. 23-24.

skutečnost je velmi důležitá především pro egyptskou Pozdní a Ptolemaiiovskou dobu, z níž se do dnešních dnů dochovaly statisíce mumifikovaných zvířat, od vrubounů posvátných a rejsků, přes sokoly, kočky a paviány až po býka a krokodýly. Mezi těmito zvířaty se na navíc ve velkých počtech – desítkách až stovkách tisíc – objevují ibisové (posvátní a hnědí).⁴¹

Z uvedených skutečností vyplývá, že Egyptané sice užívali termíny *ach* a *ba* v náboženských i profánních textech během více než tří tisíc let dějin staroegyptské civilizace, avšak pro existenci ibisa skalního a čápa sedlatého v tomto období nemáme k dispozici téměř žádné písemné, obrazové a materiální doklady. Jak tento zřejmý rozpor chápat a jak jej vyřešit?

V tomto ohledu nám nejvíce napomáhají paleografie znaků *ach* a *ba*, které jednoznačně ukazují kdy a jakým způsobem se oba znaky egyptského písma začaly měnit, resp. kdy začaly ztrácet svou původní přesnost. Je třeba také upozornit na to, že Egyptané v písmu, způsobu zobrazování a myšlení připisovali velkou váhu právě přesnosti, věrnosti a výpovědní hodnotě zobrazení. Ona pro Egyptany tak typická forma zobrazování postav, zvířat i předmětů, která zachycuje různé části těchto obrazů zřepu a jiné ze strany, vznikla kvůli potřebě zaznamenat vše s co největší vypovídající hodnotou. Vzhledem k magickému chápání obrazů jako projevů (nebo nositelů projevů) skutečnosti mohlo jakékoli zkreslení ohrozit vlastní existenci zobrazované skutečnosti (např. člověka nebo zvířete). Písaři a dělníci, kteří zapisovali a tesali zkreslené znaky v podobě ibisa skalního a čápa sedlatého (od pol. 3. tis. resp. poč. 2. tis. př. Kr.), tak činili z důvodu, že neměli možnost daná zvířata pozorovat v přírodě. To znamená, že čáp sedlatý se v Egyptě přestal vyskytovat zhruba v období 1. – 2. dynastie, kdy toto území opustil (spolu s jinými živočišnými druhy) kvůli dnes již vědecky doložené změně klimatu,⁴² a ibis skalní se nejspíš přestal v Egyptě vyskytovat (ze zatím neznámých důvodů) ke konci Staré říše.⁴³

Tyto informace, získané díky analýze vývoje písemných znaků, interpretaci náboženských pojmů a ověřené studiemi klimatických změn v oblasti severní Afriky a Předního východu, představují nová data, s nimiž mohou operovat jak egyptologové, tak především zoologové a ornitologové. Zvláště v případě ibisa skalního, který v současnosti bohužel náleží k nejohroženějším druhům naší

⁴¹ J. Boessneck, *Die Tierwelt des Alten Ägypten*. München: Beck 1988; S. Ikram (ed.), *Divine creatures: Animal mummies in ancient Egypt*, Cairo: American University in Cairo Press 2005, str. 153-154.

⁴² P. F. Houlihan, *The Birds of Ancient Egypt*, Cairo 1988, str. 23; J. Janák, A Question of Size. A Remark on Early Attestations of the Ba Hieroglyph, in: *Studien zur altägyptischen Kultur* 40, 2011.

⁴³ J. Janák, Spotting the Akh. The Presence of the Northern Bald Ibis in Ancient Egypt and Its Early Decline, in: *Journal of the American Research Centre in Egypt* 46, 2011, str. 17-31.

planety, se jedná o velmi důležitý poznatek. Je totiž možné, že migrační trasa tohoto ibisa, která vede z Etiopie do Sýrie a ze zatím neznámých důvodů se vyhýbá Egyptu,⁴⁴ vznikla právě v polovině třetího tisíciletí před Kristem. A právě odhalení důvodů jejího vzniku by mohlo pomoci v záchraně tohoto tak zajímavého živočišného druhu pro budoucnost.

Pokud tedy předpokládáme úzký vztah mezi termíny *ach* a *ba*, náboženskými představami, na které odkazují, a přírodními fenomény a živočišnými druhy, s nimi v písmu a ikonografii spojenými (a na základě dostupných informací se jedná o předpoklad nanejvýš odůvodněný), musíme se ptát také po tom, jakým způsobem změna příslušných přírodních podmínek zasáhla do vývoje významu oněch náboženských představ a pojmů.

Jako vhodná případová studie může sloužit právě analýza vývoje pojmu *ba* ve staroegyptském náboženství. Na počátku tohoto vývoje, na přelomu 4. a 3. tisíciletí před Kr., stojí koexistence čápa sedlatého (největšího létavce v Egyptě), znaku *ba* a představy *ba* jako projevu božské autority a moci. Z důvodu klimatické změny však čáp sedlatý – stejně jako další živočišné druhy – opustil Egypt v první třetině či polovině 3. tisíciletí př. Kr. Tato změna začala postupně ovlivňovat podobu znaku *ba*, neboť písaři ztráceli bezprostřední povědomí o podobě (především o velikosti a zbarvení) tohoto ptáka. Proto se od poloviny 3. tisíciletí na egyptských monumentech setkáváme s hieroglyfickou značkou *ba* ve formě, která již nepřipomíná majestátního čápa, ale stylizovanou husu s voletem na krku. A právě takové zjednodušení, které již nemohlo zdůraznit velikost a sílu daného zvířete, zapříčinilo postupné mizení významu „mocný, veliký a silný“ z pojmu *ba*. Na konci Staré říše a v První přechodné době (závěrečná třetina 3. tis. př. Kr.) již nebyl termín *ba* vázán pouze na bytosti s božskou a královskou autoritou, přestal tedy zastupovat projev božské moci, majestátu a síly na zemi, ale představoval projev (moci) jakékoli nad-lidské bytosti. V textech Střední říše a následujících období, zvláště pak od Nové říše v *Knihách mrtvých*, se s termínem *ba* setkáváme jako s označením pro posmrtný projev netělesné části lidské bytosti. O tom, že si sami Egypťané uvědomili posun, který ve významu pojmu *ba* nastal na konci 3. tis. před Kr., svědčí skutečnost, že od 2. tisíciletí začali k zapsání termínu *ba* užívat nového znaku. Tento nový hieroglyf měl podobu sokola s lidskou hlavou a lépe vystihoval základní aspekty egyptských představ o *ba* (volně se pohybující projev zesnulého). Vznikl tak „nový“ pojem *ba*, jehož důležitost pro další formování egyptského náboženství potvrzuje četnost písemného i ikonografického výskytu

⁴⁴ J. Lindsell – G. Serra – L. Peške – M. S. Abdullah – G. al Qaim – A. Kanani – M. Wondafrash, Satellite tracking reveals the migration route and wintering area of the Middle Eastern population of critically endangered Northern Bald Ibis *Geronticus eremita*, in: *Oryx* 43(3), 2009, str. 329 – 335.

i zprávy antických cestovatelů, historiků a učenců, kteří o něm hovoří jako o egyptské variantě termínu *psýché*.

Na této stručně přiblížené studii je patrné, jakým způsobem změna klimatu a následné zmizení některých živočišných druhů z Egypta 3. tisíciletí před Kristem ovlivnili myšlenkový svět starých Egyptanů, byť se projev této změny objevil až zhruba za tisíc let. S odkazem na nadnesenou parabolou, kterou jsem si dovolil v úvodu tohoto článku učinit poukázáním na podobný význam *ba* (či *ach*) ve starém Egyptě a výrazů duše, duch či anděl v křesťanství, předkládám ještě dvě, podobně nadnesená a nepřesná přirovnání v podobě řečnických otázek. Vypadala by křesťanská ikonografie Ducha svatého (a po několika staletích také teologie) stejně, jak ji známe, pokud by v prvním století po Kristu vyhynuly holubice? Uchovaly by si židovský svátek Pesach a křesťanské Velikonoce stále všechny své, v přírodním kontextu zakotvené aspekty, pokud by kvůli klimatické změně měsíc *nisan* přestal být jarním měsícem?

SUMMARY

**EVEN THE GODS CAN BECOME EXTINCT:
IMPACT OF CLIMATIC CHANGES
UPON ANCIENT EGYPTIAN RELIGION**

JIRÍ JANÁK

The terms *akh* and *ba* that represent two focal points of the present study belong to cardinal notions of ancient Egyptian religion. The Egyptians used these two terms to denote manifestations of divine and super-human powers and authorities, as well as the beings endowed with such powers. Coincidentally, both terms were written with signs in shape of birds in Egyptian script and both animal species in question (the northern bald ibis and the saddle-billed stork) disappeared from Egypt during the 3rd millennium BC. The present article thus represents a case-study on the interconnectivity between religious ideas or notions and their natural settings.

HOJIVÁ VODA V EGYPTSKÉ TRADICI OD STAROVĚKU DODNES

HANA VYMAZALOVÁ,
MOHAMED MEGAHED,
JIRÍ JANÁK

Egyptská civilizace se vyvíjí již po mnoho staletí, od předdynastických kultur, přes faraónské období trvajících tři tisíce let, až po přijetí křesťanství, byzantskou tradici a pozdější příchod islámu a s ním spojené arabské kultury.¹ Prožila zásadní změny přírodní, politické i hospodářské, společenské i náboženské, ale její obyvatelstvo si dodnes udrželo některé tradice, jež mají základ již ve starém Egyptě. Jedním z příkladů může být nábožensko-magická tradice používání hojivé, rituálně posvěcené vody. Podívejme se tedy na způsoby užití tohoto léčivého a ochranného prostředku v Egyptě v různých obdobích pěti tisíciletí, jež uplynuly od starověku po současnost. Zmíněnou hojivou či léčivou vodu můžeme vnímat jako jeden z aspektů pojetí „posvátné vody“ a s ním spojených představ objevujících se v mnoha rozličných kulturách po celém světě. Předmětem tohoto stručného článku však není – a ani nemůže být – snaha o popsání všech praktických, kultických a symbolických významů, kterých voda nabývá v různých myšlenkových, kulturních a náboženských tradicích světa. Nemůžeme se věnovat ani obecné symbolice vody v těch náboženstvích, které hlouběji zasáhly do vývoje egyptské

¹ K historii Egypta od starověku po novou dobu viz například L. Bareš – R. Veselý – E. Gombár, *Dějiny Egypta*, Praha: Lidové noviny 2009.

kultury, tedy staroegyptskému náboženství, helénistickým mysterijním kultům a gnózi, judaismu, křesťanství a islámu. Takto zaměřená studie by nutně musela vyústit v několikasetstránkovou monografii, a proto naše stručné pojednání o vodě v egyptské tradici omezíme na její funkci nositele hojivé, léčivé či jiné – rituálně či magicky nabyté – moci a zaměříme se především na přiblížení představ a rituálních aktivit spojených s posvěcováním, proměňováním či jinou formou rituální (či magické) aktivace vody v léčivou tekutinu. K dalším významům, aspektům a obecnější symbolice vody, především v rámci křesťanství a islámu, kde byla využívána mnoha různými způsoby zahrnujícími rituální i symbolickou očistu, křest, předávání svaté (či posvěcené) moci, léčení, exorcismus atd., si dovoluujeme odkázat čtenáře na další literaturu, encyklopedická hesla a obecnější studie.²

Základní aspekty posvátné vody v různých tradicích doložených na území Egypta lze velmi stručně (a velmi zjednodušeně) shrnout do několika bodů. Posvátná voda mohla svou charakteristiku nést sama o sobě (od počátku věků), neboť byla jako posvátná, očišťující či léčivá stvořena Bohem či bohy, nebo existovala již před nimi a před stvořením světa. S podobnými představami se setkáváme v různých lokálních náboženských tradicích starého Egypta týkajících se např. pravodstava *nu*,³ v biblickém Starém zákoně (*Gn* 1, 1–2) i v Koránu (súra 11, verš 7). Posvátná voda měla prýstít také z pramenů, zřídél a studní, jež vznikly nebo byly posvěceny (božím) zázrakem, kontaktem se svatou osobou nebo prostřednictvím kultovních (příp. magických) obřadů. Oba zmíněné druhy posvátné vody byly často spojovány s běžně nedostupnými, posvátnými, nebo dokonce svatými místy, a získání takové vody tak bylo mnohdy spojeno s poutí, zasvěcením či jiným významnějším rituálem. Nás však bude zajímat především taková voda, jež svou „posvátnou“, léčivou a ochrannou moc získávala podle potřeby potenciálních uživatelů. Taková voda mohla být proměněna či aktivována rituálem a kouzlem (zapsaným nebo proneseným), kontaktem s posvátným (nebo kouzlem obdařeným) místem, předmětem, textem, obrazcem nebo osobou.

HOJIVÁ VODA VE STAROEGYPTSKÉ TRADICI

Ve starém Egyptě hrála voda velmi významnou úlohu jak v běžném životě, tak měla velký symbolický význam v náboženství a myšlení vůbec. Jako *nu* zastupovala nezměrný, neaktivní a temný předpoklad stvoření, z nějž povstal stvořitel, svět,

² Např. T. Oestigaard, „Water“, in: T. Insoll (ed.), *The Oxford Handbook of the Archaeology of Ritual and Religion*, Oxford: Oxford University Press 2011, str. 38-50; T. Tvedt – T. Oestigaard (eds.), *A History of Water, Series 2, Vol. 1, Ideas of Water from Antiquity to Modern Times*, London: I.B. Tauris 2010.

³ Srv. J. Janák, *Staroegyptské náboženství*, I, Praha: Oikoymenh 2009, str. 86-87.

ale v němž přebýval i vykonavatel ne-řádu, had Apop.⁴ Voda tohoto pravodstva nejen obklopovala stvořený svět, ale také do něho vstupovala jako déšť či nilské záplavy. Představovala tedy zdroj obnovy i ohrožení v každodenním i kosmickém měřítku. Podle egyptské kosmologie vzešel z vody sám stvořitel, příp. se z ní (jako sluneční bůh) každý den znovu rodil.⁵ Proto měla voda nesmírný význam také v pojetí vzkříšení a dosažení posmrtného života.⁶ Přejít z života (skrže smrt) do nové blažené existence v zásvětí býval popsán termíny odkazujícími na přeplutí Nilu a dosažení přístavu (tj. hrobky či zásvětí).⁷ Jako materie sloužící k obnově života, plodnosti a vzkříšení hrála voda – symbolicky i jako praktická materie – nezapustitelnou roli v náboženských rituálech a sloužila k rituální očištění. Kněží sloužící v egyptských chrámech pravidelně takovou očišťu prováděli,⁸ přičemž rituální lázeň mohli podstupovat v posvátném jezírku, jež bylo součástí každého chrámového okrsku a symbolizovalo vody *nu*. To se samozřejmě týkalo také panovníka, který jako pravý prostředník mezi božským a lidským světem představoval ve starém Egyptě jediného (pravého) kněze. Scény doložené na stěnách chrámů zobrazují bohy, jak přijímají krále mezi sebe a přitom na něj rukama stříkají či lijí vodu, a tím jej obdarovávají životem.⁹ V některých případech bylo zobrazení tekoucí vody nahrazeno řadou znaků *anch* (život), které význam těchto vyobrazení ještě umocňovaly. Podobná očista byla též součástí rituálů obnovy prováděných na sochách, které kněží (mimo jiné) omyli, ozdobili a vykuřovali.¹⁰ Symbolický význam vody ve

⁴ J. Janák, *Chaos a ne-řád ve starém Egyptě*, in: T. Vítek – J. Starý – D. Antalík (vyd.), *Řád a chaos v archaických kulturách*, Praha 2010, str. 130–144; J. Assmann, *Egypt. Theologie a zbožnost rané civilizace*, Praha: Oikoymenh 2002, str. 84–85.

⁵ E. Hornung, *Conceptions of God in Ancient Egypt. The One and the Many*, London – Melbourne: Routledge / Kegan Paul 1982, str. 157–161, 179–183; J. P. Allen, *Genesis in Ancient Egypt. The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts*, New Haven: Yale Egyptological Seminar 1988, str. 1–14.

⁶ J. Assmann, *Death and Salvation in Ancient Egypt*, Ithaca – London: Cornell University Press 2005, str. 355–363.

⁷ J. Assmann, *Death and Salvation in Ancient Egypt*, Ithaca – London: Cornell University Press 2005, str. 304–305.

⁸ S. Sauneron, *The Priests of Ancient Egypt*, Ithaca: Cornell University Press 2000, str. 35–50.

⁹ R. H. Wilkinson, *Symbol & Magic in Egyptian Art*, London: Thames & Hudson 1999, str. 103, obr. 71.

¹⁰ F. Coppens, *The Wabet. Tradition and Innovation in Temples of the Ptolemaic and Roman Period*. Praha: Univerzita Karlova v Praze 2007; H. Vymazalová – F. Coppens, “The Clothing Rite in the Royal Temples of Abusir”, in: P. Maříková-Vlčková – J. Mynářová – M. Tomášek (eds.), *My Things Changed Things. Social Development and Cultural Exchange in Prehistory, Antiquity, and Middle Ages*, 64–73. Praha: Archeologický ústav AV ČR – Univerzita Karlova v Praze; M. Poo, „Liquids in Temple Ritual”, in: W. Wendrich (ed.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles 2010:

<http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz0025dxbr>; H. Vymazalová – F. Coppens, “The Clothing Ritual in the Royal Temples of Abusir – Image versus Reality”, in: D. Kurth – W. Waitkus (eds.), *IX. Ägyptologische Tempeltagung. Kultabbildungen und Kultrealität*, Königtum, Staat und Gesellschaft früher Hochkulturen 3/4, Wiesbaden: Harrassowitz, v tisku.

starověkém Egyptě a její spojení s obnovou přirozeně vedlo také k jejímu užívání v lékařství. Objevuje se v lékařských papyrech jako součást mnoha léčivých směsí.¹¹ Někdy měla napomoci rozpuštění a spojení dalších přísad, jindy však v léčivé směsi plnila svou vlastní specifickou roli. Například žena, která „vylučuje něco sraženého“ se měla posadit na kousky hlíny pokropené vodou (papyrus Ebers 786+787),¹² jež bezpochyby odkazovaly na plodnost a úrodnost egyptské země spojené s vláhou Nilu. Pokud žena trpěla vážným gynekologickým zánětem nebo bolestí, dostala lék vyrobený z různých přísad, které se smísily ve vodě a ponechaly přes noc „vystavené působení rosy“ (papyrus Ebers 814–819).¹³ Podle této instrukce lékař umístil nádobu obsahující lék na chladné místo, kde směs odpočívala tak dlouho, až se léčivé přísady rozpustily a dokonale smísily. Rosa, která se brzy ráno objevila, zřejmě symbolizovala požehnání bohyně Tefnuty, patronky žen a matek, která byla spojována s nocí, vláhou a rosou, ale rovněž s Jitřenkou a mocí Slunce.¹⁴ Tato symbolika odkazovala jak k počátečnímu stvoření, tak k jeho každodenní obnově, a je zřejmé, že léčivá směs připravená pro vážné ženské onemocnění byla tímto procesem magicky přeměněna a získala silnější hojivou moc. V egyptských léčebně-magických postupech lze najít ještě jiný způsob přeměny běžné vody v léčivou. Praktikoval se především ve velkých chrámových komplexech (např. v Denděře), zejména v chrámových sanatoriích, kam se lidé obraceli pro pomoc v případě různých zdravotních potíží. V takových případech se užívala i voda z chrámových jezírek zbudovaných v chrámových komplexech vedle dalších kultovních, administrativních a hospodářských budov. Voda chrámového jezírka symbolizovala pravodstvo *nu*, byla pokládána za posvátnou a užívala se k léčení. Nalévala se do nádrží různých velikostí, v nichž se nemocní mohli částečně i úplně smočít.¹⁵ Léčivý potenciál vody bylo navíc možné magicky zvýšit tím, že se tato

¹¹ Ke staroegyptskému lékařství obecně viz např. J. F. Nunn, *Ancient Egyptian Medicine*, London: British Museum Press 1996; W. Westendorf, *Handbuch der altägyptischen Medizin*, Handbuch der Orientalistik 36, Leiden: Brill 1999; E. Strouhal – B. Vachala – H. Vymazalová, *Lékařství starých Egyptanů I. Staroegyptská chirurgie. Péče o ženu a dítě*, Praha: Academia 2010.

¹² W. Westendorf, *Handbuch der altägyptischen Medizin*, Handbuch der Orientalistik 36, Leiden: Brill 1999, str. 680; E. Strouhal – B. Vachala – H. Vymazalová, *Lékařství starých Egyptanů I. Staroegyptská chirurgie. Péče o ženu a dítě*, Praha: Academia 2010, str. 129.

¹³ W. Westendorf, W., *Handbuch der altägyptischen Medizin*, Handbuch der Orientalistik 36, Leiden: Brill 1999, str. 684–685; E. Strouhal – B. Vachala – H. Vymazalová, *Lékařství starých Egyptanů I. Staroegyptská chirurgie. Péče o ženu a dítě*, Praha: Academia 2010, str. 132–133.

¹⁴ J. Janák, *Staroegyptské náboženství I. Bohové na zemi a v nebesích*, Oikúmené 151, Praha: OIKOYMENEH 2009, str. 91.

¹⁵ W. Westendorf, „Sanatorium“, in: Helck, Wolfgang – Westendorf, Wolfhart (eds.), *Lexikon der Ägyptologie* V. Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1984, str. 376.

tekutina přelila přes předmět pokrytý mocnými (magickými) texty. Mohlo se jednat o stély nebo sochy nesoucí zobrazení a texty, které měly ve své spodní části prohlubeň nebo nádobku k zachycení prolité vody. Jako příklad takového předmětu můžeme uvést slavnou Džedhorovu sochu z Athribis datovanou do Ptolemaiovské doby. Tato plastika, která se dnes nachází v Egyptském muzeu v Káhiře (JE 46341), sestává ze dvou částí – sochy a podstavce s nádržkou, přičemž obě části pokrývaly ryté nápisy.¹⁶ Některé z nápisů na této soše popisují Džedhorův život a jeho činy, jež vykonal pro slávu boha Chentichteje a jeho chrám v Athribis,¹⁷ další však představují magická zaříkání, jež měla „*zahnat jakékoli utrpení, jakékoli zlo, jakékoli opakování zla, jed každého hada mužského i ženského, každého štíra a každého plaza z kteréhokoli údu trpícího člověka...*“¹⁸ Tato zaříkání (podobně jako většina egyptských magických textů určených k léčení a ochraně) odkazují na mytologické příběhy a volají na pomoc mocná ochranná božstva, např. Hora, Rea či Atuma. Podstavec nesl nápisy odkazující na bohyně Selketu, Esetu a Nebthetu a připomínal příběhy o tom, jak Eset chránila a léčila svého syna Hora. Sochu i podstavec navíc vedle textů pokrývala také řada vyobrazení bohů a démonů plnících ochrannou funkci, jejichž moc se měla také přenášet na přelévanou vodu. Džedhor navíc ve svých rukou drží stélu typu *cippi*, která sama o sobě představuje významný magický předmět. Tyto staroegyptské stély, jež se objevují od druhé poloviny Nové říše a užívaly se až do Ptolemaiovské a Římské doby, se umísťovaly zpravidla v domech či hrobkách a měly magicky chránit před různými formami ohrožení, např. před nebezpečnými zvířaty.¹⁹ Tato funkce stél *cippi* souvisí s hlavním motivem jejich výzdoby, jímž byla postava boha Hora Dítěte (egyptsky Harpachered, řecky Harpokratés), jenž stojí na krokodýlech, a v obou rukou drží hady a štíry.²⁰ Jeho ochranné schopnosti se odvozovaly od magické moci jeho matky Esety, která jej chránila po celé dětství, kdy se oba skrývali v mokřinách delty před

¹⁶ G. Daressy, „Statue de Zeder le Sauveur“, *Annales du service des antiquités de l'Égypte* 18, 1919, str. 113–158. Další dvě Džedhorovy sochy jsou známy, jedna z nich je uložena v Egyptském muzeu v Káhiře (4/6/10/1) a druhá, z níž se dochoval podstavec, se nachází v Muzeu Orientálního ústavu v Chicagu (OI 10589).

¹⁷ S. Sandri, *Har-pa-chered (Harpokrates). Die Genese eines ägyptischen Götterkindes*, Leuven: Peeters 2006; R. K. Ritner, „Horus on the Crocodiles: a Juncture of Religion and Magic in Late Dynastic Egypt“, in: J. P. Allen (ed.), *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, New Haven: Yale Egyptological Seminar, Department of Near Eastern Languages and Civilizations, The Graduate School, Yale University 1989, str. 103–116.

¹⁸ G. Daressy, „Statue de Zeder le Sauveur“, *Annales du service des antiquités de l'Égypte* 18, 1919, str. 113–158.

¹⁹ L. Kákosy, „Horusstele“, in: Helck, Wolfgang – Westendorf, Wolfhart (eds.), *Lexikon der Ägyptologie III*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1980, str. 61.

²⁰ Například R. H. Wilkinson, *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*, London: Thames & Hudson 2003, str. 203.

zlobou boha Sutecha.²¹ Kromě Hora Dítěte se na stélách *cippi* objevují zobrazení (nebo emblémy) dalších ochranných a léčivých božstev, jakými byli například Nefertem, Bes nebo Harcherivadž, a jiných apotropaických symbolů a postav. *Cippi* obvykle pokrývaly magické texty žádající božskou ochranu před nebezpečím nebo pomoc pro trpícího, jehož uštkl had, bodl štír, kousl krokodýl atp. Tato zařikání se dovolávala zásahu výše uvedených ochranných božstev, často také vzývala Esetu a popisovala skutky, jimiž tato mocná bohyně pomohla malému Horovi. Mezi nejslavnější příklady stél *cippi* se řadí tzv. Metternichova deska, která se původně nacházela na zámku Kynžvart (v současné době je zde možné spatřit kopii) a dnes je v majetku Metropolitního muzea umění v New Yorku (MMA 50.85).²² Tato stéla pochází z doby Nektaneba II. a roku 1828 ji daroval egyptský místokrál Mohamed Ali rakouskému kancléři Metternichovi, který ji původně uložil na svém zámku v Kynžvartu. Metternichovu desku pokrývají magické texty, z nichž mnohá zařikání mají přímou paralelu v textech na Džedhorově soše. Voda, která se přelila přes stélu *cippi* (nebo přes sochu jako byla ta Džedhorova), měla – podle staroegyptských představ – získat kontaktem s magickými texty a vyobrazeními zvláštní ochrannou a léčivou moc. Trpící pacient mohl tuto vodu vypít nebo se s ní potírat, avšak taková léčba nebyla zapotřebí vždy. Lékařské papyry dokládají, že k úlevě pacientů se mnohdy užívaly přesné a efektivní lékařské postupy. Lékaři často uměli pomoci pacientům racionálními metodami léčby nebo bylinkovými léky.²³ Jindy však lékařské znalosti nestačily, jako v případě vážných vnitřních onemocnění nebo napadení nebezpečnými zvířaty. Hadí uštknutí a štíří bodnutí mohla být účinně léčena v případě méně jedovatých druhů, jak prozrazuje lékařský papyrus Brooklyn, jindy však byl jed pro lékaře příliš silným protivníkem. V takovém případě bylo třeba zvýšit a podpořit účinnost předepsané léčby užitím magicky obohacené hojivé vody. Ze starého Egypta se však dochovaly také misky ke krmení malých kojenců a malých dětí (pravděpodobně nemocných nebo ohrožených nemocí), jejichž celý povrch zdobí ochranné postavy, které měly děťátka chránit stejně jako vyobrazení na *cippi*-stélách.²⁴ Četná zařikání určená k ochraně dětí, jež najde-

²¹ L. Kákosy, „Horusstele“, in: Helck, Wolfgang – Westendorf, Wolfhart (eds.), *Lexikon der Ägyptologie III*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1980, str. 61.

²² K českému překladu (byť již staršímu) textů z Metternichovy desky viz F. Lexa, *Staroegyptské čarodějnictví*, Praha: Anomal 1996, str.186-202. N. E. Scott, „The Metternich stela“, in: *The Metropolitan Museum of Art Bulletin* 9, New York 1950/51, str. 201-217. Náhled na webových stránkách Metropolitního muzea v New Yorku: <http://www.metmuseum.org/Collections/search-the-collections/100002599>.

²³ E. Strouhal – B. Vachala – H. Vymazalová, *Lékařství starých Egyptanů I. Staroegyptská chirurgie. Péče o ženu a dítě*, Praha: Academia 2010; K léčení obecně, srv. H. Vymazalová – F. Coppens, *Moudrost svitků boha Thovta*, Praha: Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta 2010, str. 169-232.

²⁴ Metropolitan Museum of Art, New York, inv. č. 44.4.4 (<http://www.metmuseum.org/Collections/search-the-collections/100002599>).

me ve staroegyptských lékařských textech, odrážejí vysoké nebezpečí dětských nemocí, které nebylo tehdy možné účinně léčit.²⁵ Tyto misky zřejmě vyjadřovaly tentýž hojivý a ochranný motiv jako *cippi* nebo pozdější islámské magické misky, s využitím obrazů namísto textů. Další magické nádoby byly tvarovány do podoby bohů či bohyní. Některé z nich měly tvar bohyně Tuerety (například Louvre Ae E 14231²⁶) a uchovávalo se v nich mateřské mléko lidské. Většinou se asi jednalo o mléko ženy, jež porodila chlapce, neboť tato tekutina byla považována za univerzální magický lék a tvar nádoby jí měl dodat ještě více léčivých a ochranných vlastností.²⁷ Na možné spojení s vodou a podobné magické využití můžeme usuzovat také v případě egyptské nepálené misky (pravděpodobně z doby Nové říše), která na dně nese zobrazení devatera nejvýznamnějších bohů stojících na nebeské báře. Dochované zobrazení a známý kontext nám však neposkytují žádné bližší informace, které by mohly naše spekulace posunout dále.²⁸

HOJIVÁ VODA V TRADICI EGYPTSKÝCH KŘEŠŤANŮ

Kořeny některých významů a forem užití „léčivé vody“ mezi egyptskými křesťany lze dohledat v židovských pramenech křesťanství, především ve Starém zákoně, další navazují na pozdější židovské představy a zvyklosti, jiné odrážejí události a skutky Ježíšova života zaznamenané v Novém zákoně, další se objevily až spolu s raně křesťanskou tradicí a jiné mohou naopak pramenit ze starších pohanských představ nebo cizích kulturních zdrojů včetně staroegyptských.²⁹ V egyptském, tedy koptském křesťanství se setkáváme i s posvátnými prameny či studněmi, které jsou v místních tradicích pokládány za zdroje léčivé či přímo svaté vody (např. u kostela Panny Marie v Hárít Zuveile nebo kostela sv. Michaela v jižní Káhiře).

collections/100002480?rpp=20&pg=1&ft=MMA+44.4.4&pos=4).

²⁵ J. F. Nunn, *Ancient Egyptian Medicine*. London: British Museum Press 1996; E. Strouhal – B. Vachala – H. Vymazalová, *Lékařství starých Egyptanů I. Staroegyptská chirurgie. Péče o ženu a dítě*, Praha: Academia 2010.

²⁶ R. Jean – A. M. Loyrette, *La mere, l'enfant et le lait en Egypte ancienne*. Paris: L'Harmattan 2010, str. 137, obr. 32.

²⁷ J. F. Nunn, *Ancient Egyptian Medicine*. London: British Museum Press 1996; E. Strouhal – B. Vachala – H. Vymazalová, *Lékařství starých Egyptanů I. Staroegyptská chirurgie. Péče o ženu a dítě*, Praha: Academia 2010.

²⁸ M. Raven, *Egyptian Magic: The Quest for Thoth's Book of Secrets*, Cairo: The American university in Cairo Press 2012.

²⁹ Srv. Např. K. J. Torjesen – G. Gabra, *Claremont Coptic Encyclopedia* (on-line publikace: <http://ccd.libraries.claremont.edu/cdm/landingpage/collection/cce>); K významu a užití vody v koptské liturgii, viz O. H. S. KHS-Burmester, *The Egyptian or Coptic Church. A Detailed Description of Her Liturgical Services and Rites and Ceremonies Observed in the Administration of her Sacraments*, Cairo: publications de la Société d'Archéologie Copte 1967.

Podle legend měla být voda těchto (a podobných) míst posvěcena či požehnána Ježíšem a svatou rodinou při jejich pobytu v Egyptě. I další zdroje posvátné vody byly podle tradice objeveny či nějakým způsobem osobně aktivovány biblickými praotci, proroky nebo svatými.³⁰ Takovou vodu pak mohli věřící užívat k léčení a ochraně, a to buď jednorázově, nebo pravidelným pitím (např. každé ráno). Pátý měsíc koptského kalendáře zvaný *tóbi* nebo *túba* (ze staroegyptského výrazu *taabet*) byl tradičně spojován s čistotou a kvalitou vody Nilu,³¹ a to nejen mezi egyptskými křesťany, kteří jedenáctého dne tohoto měsíce slavili svátek křtu Páně a následující den navštěvovali hroby předků. Lidé si v tomto období plnili různé nádoby nilskou vodou, aby si tuto „posvátnou“ vodu měsíce *túba* (*majat túba*) uchovali pro různé příležitosti. Někdy křesťané přinášeli nádoby s touto vodou na pohřebiště, pokládali je na hroby světců či jiná poutní a posvátná místa, aby tam získala ještě větší léčivou moc. *Majat túba* mohla být následně užívána k léčení a ochraně.³² Z doby raného křesťanství v Egyptě máme k dispozici také písemné doklady pro užívání léčivé vody i pro víru v její proměnu, posvěcení či magickou aktivaci mocným (mluveným i psaným) slovem. Takové materiály však vypovídají spíše o lidové magické praxi než o oficiálních formách liturgie, a tak mohou odrážet (a velmi pravděpodobně odrážejí) prastaré, často pozdní faraonské zvyklosti a představy, neboť lidová víra a domácí náboženská praxe si v podobných případech podržela více starších tradic a motivů. Některá koptská nábožensko-magická říkání a s nimi spojované předměty odpovídají myšlenkové tradici doložené např. na výše uvedených stélách typu *cippi*, jiné texty obsahují návody k zapsání léčivého říkání na hladinu tekutiny, která měla být následně spolknuta pacientem.³³

Kromě zmíněných technik existovaly ještě jiné způsoby, jakými bylo možné magicky proměnit obyčejnou vodu v léčivou tekutinu.³⁴ Misky naplněné vodou (nebo olejem) byly užívány také při divinaci a v tomto kontextu se objevují i v raně křes-

³⁰ O. F. A. Meinardus, *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, Cairo: American University in Cairo Press 2002, str. 15-22. Podobné představy jsou doloženy také ve Starém zákoně a tradice a místní legendy spojují různé prameny či studně s biblickými postavami (např. 2 Kr 2, 19-22). Srv. Těž G. Bohak, *Ancient Jewish Magic. A History*, Cambridge: Cambridge University Press 2008, str. 21-22, 85.

³¹ Al Maqrízi, *Popsání pozoruhodností Egypta* (přel. B. Ostřanský), Praha: Academia 2012, str. 139.

³² S.-A. Naguib, „Survivals of Pharaonic Religious Practices in Contemporary Coptic Christianity“, in: W. Wendrich (ed.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles 2008: <http://escholarship.org/uc/item/27v9z5m8>

³³ M. Meyer – R. Smith, *Ancient Christian magic: Coptic texts of ritual power*, Princeton: Princeton University Press 1999, str. 79-82.

³⁴ Tamtéž, str. 102-104.

ťanských magických spisech.³⁵ Archeologická expedice Českého egyptologického ústavu FF UK objevila v lokalitě el-Héz v oáze Bahríja misku z 5. stol. po Kr., která je na své vnitřní straně zdobená znamením kříže.³⁶ Za současného stavu bádání však není jasné, zda tento předmět mohl být užíván podobným nábožensko-magickým způsobem, o kterém jsme právě pojednávali.

HOJIVÁ VODA V ISLÁMU

Rovněž v islámu je voda pokládána za velmi důležitý element a hovoří se o ní jako o prameni všeho živého. Představuje životodárnou, posilující, hojivou a očistnou materii, z níž povstal život na zemi: „... z vody jsme vše živé učinili...“ (Korán, súra 21, verš 30). Sedmý verš súry 11 navíc uvádí, že voda byla prvním elementem a existovala dříve než nebesa a země: „*A On je ten, jenž nebesa a zemi v šesti dnech stvořil, zatímco Trůn jeho se nad vodou vznášel...*“ (súra 11, verš 7). Tato představa souzní s biblickým textem v Gn 1,2 („*Země byla pustá a prázdna a nad propastnou tůňí byla tma. Ale nad vodami vznášel se duch Boží.*“) a připomíná i staroegyptskou představu o tom, že stvořitel (nebo ostrůvek benben) se na počátku vynořil z vod praoceánu *nu*. Některé koranické verše přímo hovoří o ochranných, očistných, léčivých a hojivých kvalitách vody a nabádají k jejímu užití: „*Vzpomeň též služebníka Našeho Jóba, když volal k Pánu svému: „Satan se mne dotkl strádáním a mukami.‘ Dupni nohou svou, a objeví se voda pro koupel chladivou i pro napití ...“*“ (súra 38, verše 41–42). Hojivá moc této vody pocházela přímo od Boha a tu-též moc měla také voda pocházející z deště a z řek. Zvláštní význam měla voda ze pramene Zamzam, jenž se nachází v saudskoarabské Mekce³⁷ a který byl podle islámské tradice stvořen božím zázrakem pro Abrahamova syna Ismaíla (či podle Starého zákona Izmaela), který bez vody pobýval v poušti Arabského poloostrova. Když Ismaíl takto žíznil a strádáním plakal, kopl do země a z oho místa zázračně vytryskla voda.³⁸ Podobně jako tomu bylo u posvátných pramenů v koptské tradici (viz výše), zázračný původ pramene Zamzam z něj navždy činí zázračnou, tedy léčivou vodu, kterou mnozí muslimové užívají ve víře v její hojivou moc. Milióny

³⁵ M. Meyer – R. Smith, *Ancient Christian magic: Coptic texts of ritual power*, Princeton: Princeton University Press 1999, str. 239-244. K překladům démotických divinačních textů, které představují předobrazy podobných koptských textů viz F. Lexa, *Staroegyptské čarodějnictví*, Praha: Anomal 1996, str. 238-239.

³⁶ M. Bárta a kol., *Ostrovy zapomnění. El-Héz a české výzkumy v západní poušti*, Praha: Dokořán, str. 244 obr. 25d, str. 298 obr. 1. Miska byla nalezena v obytném domě ve výklenku ve zdi.

³⁷ G. R. Hawting, „The Disappearance and Rediscovery of Zamzam and the Well of the Ka'ba“, *Bulletin of the School of Oriental African Studies, University of London* 43/1, 1980, str. 44–54.

³⁸ S. Almalik, *The Macca Holy Sanctuary*, Kingdom of Saudi Arabia 2011, str. 36–37.

poutníků tak přicházejí každoročně ke studni během posvátné pouti *hadždž*, aby se napili její vody v naději na požehnání a uzdravení.

Vedle posvátné vody, jež měla hojivou sílu od Boha, existují v islámské tradici různé rituální (či magické) způsoby, jak přeměnit obyčejnou vodu v hojivou tím, že přijde do kontaktu k verši z Koránu (obvykle se přes ně přelije).³⁹ Takovou moc měla například získat voda, kterou se omývaly dřevěné psací destičky používané k výuce Koránu, nebo voda, do které se ponořil kousek papíru popsaný koranic-kým veršem. Tento zvyk připomíná jak výše zmíněné starobylé egyptské praktiky, tak egyptský příběh o kouzelníku Naneferkaptahovi, jehož mladší sestra se kouzla učila tím, že požívala nápoje, v nichž její bratr nechal rozpustit prach ze spálených, kouzly popsaných svitků.⁴⁰ Podobnou představu o možnosti „pozření kouzelné moci“ však nacházíme také ve Starém zákoně, kde se na dvou místech objevují dokonce popisy spolknutí „kletby“ rozpuštěné v tekutině (Nu 5, 11-24; Ex 32, 20).⁴¹

Již ve starší islámské tradici se k léčbě nemocí rovněž používaly magické misky. K nejraněji datovaným příkladům patří ty, které nechal zhotovit Núr ad-Dín Zengí, vládce Sýrie z 12. století (1146–1174), avšak podobné misky jsou známy z různých historických období. Takové misky jsou zdobeny verši z Koránu a často nesou také magické čtverce, někdy prokládané řetězci kúfského písma. Některé misky mají připevněny kolíčky, jež nesou jména Boha. Misky se zpravidla vyráběly z mědi, nejčastěji na konci 12. a ve 13. století a hojně se užívaly během středověku. Jsou zdobeny rytinami zachycující různé obrazové motivy a nápisy slibující uzdravení. Nemocní měli z těchto misek pít vodu (někdy i mléko nebo olej), poté co v nich byla ponechána přes noc, aby vstřebala sílu magických symbolů.⁴² Někteří odborníci zdůrazňují, že vyryté texty nepřihlížejí k (vědecké) medicíně a upínají se k vyléčení z nemocí (především z otrav jedy) výhradně skrze víru v Boha. Tento jejich rys může souviset s tím, že se často užívaly k léčení neduhů, o nichž lidé předpokládali, že byly způsobeny nadpřirozenými bytostmi (*džiny*). Nápisy na dochovaných „hojivých miskách“ zmiňují štíří bodnutí a hadí uštknutí a v tomto

³⁹ A. El Tom, „Drinking“ from the Koran: The Meaning of Koranic Verses in Berti Erasure“, *Africa* 55(4), 1985, str. 414-429.

⁴⁰ „Přečetla jsem i jiné psané formule... ačkoli neumím psát. Zmínila jsem již svého staršího bratra Naneferkaptaha, který je dobrý písař a velmi moudrý muž. Nechal si přinést nový list papyru. Opsal na něj každé slovo, které ve svitku stálo. Spálil jej ohněm, rozpustil jej vodou. Poznal, že se rozpustil; vypil jej a poznal vše, co na něm stálo.“ Z démotického románu o Setne Chamuasovi (překlad R. Landgráfová), viz R. Landgráfová, *Magie, matka vědy. Magické a vědecké myšlení ve starém Egyptě*, in: M. Kutílek – R. Landgráfová – H. Navrátilová, *HOMO ADAPTABILIS (Lidé jsou přizpůsobiví)*, Praha: Dokořán 2013, v tisku. K představám o polykání v rámci egyptské magie, viz tamtéž.

⁴¹ G. Bohak, *Ancient Jewish Magic. A History*, Cambridge: Cambridge University Press 2008, str. 28-29.

⁴² I. Pfluger-Schindlbeck, *Welten der Muslime*, Berlin: Reimer 2011, str. 109-114 (s odkazy).

ohledu se islámské magické misky podobají staroegyptským magickým sochám a stélám *cippi*, kde byla tato zvířata rovněž často zobrazována. Magická síla obrazu štíra tak měla hojit štíří bodnutí a také před ním chránit. Bronzová miska, kterou si nechal zhotovit roku 1175 po Kr. (570 hidžry) vezír a vojevůdce Asad ad-Dín Širkúh, strýc slavného sultána Salah al-Dína al-Ajjúbího (Saladina), nese na vnitřní straně text líčící mnohá nebezpečí: „*Byla vyrobena a ozdobena, když byl měsíc ve štíru, na příkaz sultána al-Málika al-Mansúra Asada ad-Dína Širkúha v roce 570. Tato požehnaná miska (chrání) proti všem jedům. Obsahuje ověřené síly jako ty proti uštknutí hada a štíra a proti horečce ... a mnoha dalším zlým věcem ... porodním bolestem (žen) a kobyly a (špatnému) mléku kojících žen, proti kousnutí (zlého) psa, proti střevním potížím a kolice a proti migréně a epidemii, proti horečce v játrech a slezině, proti moci magických zaříkání, proti bolesti srdce, proti uhranutí, zánětu víček, proti zánětu očí a nachlazení v hlavě, proti hnisavému zánětu, plynům, nadýmání, hemoroidům a proti různým bolestem hlavy. Také k zastavení krvácení a na všechny nemoci a potíže. Ten, kdo byl uštknut nebo jeho posel, toto vypije a bude uzdraven s pomocí Boha Nejvyššího*“.

Tradice hojivé vody a užívání magických předmětů s ní spojovaných v Egyptě, především na hornoegyptském venkově, přetrvává dodnes.⁴³ Lidé tam věří, že nemocný nebo vyděšený člověk by měl projít zvláštním léčebným procesem, kterým jim ukládá použít misek zvaných *tasat al-khada*, jež se vyrábějí zpravidla z mědi a jsou popsány verši z Koránu. Jde o varianty středověkých misek představovaných výše. V různých částech Egypta se setkáváme s různými místními variantami procesu přeměny vody v takových miskách. Například v oblasti Minie ve středním Egyptě má podle tradice trpící osoba do *tasat al-khada* nalít vodu a vložit do ní datle, a to ve čtvrtek večer. Následujícího dne, tedy v pátek (posvátný den islámu), má datle sníst a vodu vypít. Celý proces je vhodné opakovat po několik týdnů. Jinde v Egyptě je však postup odlišný.

ZÁVĚR

Na příkladu hojivé vody jsme ukázali, že v Egyptě lze vysledovat kontinuitu tradice, zvyklostí lidového náboženství a způsobu uvažování od starověku až po moderní dobu. Podobný koncept hojivé vody a jejího užití, jaký najdeme ve faraónské kultuře, se objevuje také v křesťanské i islámské tradici, a nalezneme ji na dnešním egyptském venkově. V těchto případech získávala hojivá voda svou moc od Boha (resp. bohů) nebo kontaktem s posvátným (či magickým) textem nebo obrazem

⁴³ J. Berkey, „Tradition, Innovation and the Social Construction of Knowledge in the Medieval Islamic Near East“, *Past & Present* 146, 1995, p. 39.

a užívala se k ochraně a proti rozličným fyzickým i psychickým potížím. Je však zřejmé, že se tato myšlenková tradice nepředstavuje ani nepřerušovanou kontinuitu, ani uzavřený a neměnný fenomén, který by se beze změn od starověku předával z generace na generaci, z kultury na kulturu a z náboženství na náboženství. V průběhu staletí a tisíciletí byl naopak vystaven novým impulsům, vstřebával nové představy a musel se vyrovnávat s novými (náboženskými, kulturními, společenskými i hospodářskými) podmínkami. Proto se některé jeho aspekty a formy jeho užití v praxi měnily, přestože hlavní myšlenka a cíl zůstávaly stejné. Navíc musíme také předpokládat, že se podobná tradice mohla vyvinout v různých oblastech nezávisle na sobě⁴⁴ a postupně se prolínat prostřednictvím mezikulturních kontaktů.⁴⁵ Základní kontext i hlavní idea užívání „hojivé vody“ zůstaly v podmínkách Egypta stejné v průběhu několika tisíciletí, avšak předměty spojované s přeměnou vody se měnily; počínaje sochami a stélami *cippi* starého Egypta, přes misky křesťanského Egypta, misky a dřevěné destičky s koranickými verši v islámské tradici až po dnešní *tasat al-khada*. Odklon od soch a stél směrem k miskám můžeme připisovat například přechodu od pohanské víry k náboženství Knihy, které brojily proti idolům. Změna formy se však mohla přirozeně vyvinout díky dalšímu typu staroegyptské (později také helénistické či gnostické magické praxe) využívající k podobným účelům různé nádoby a misky. Shodná či velmi podobná tradice použití magických misek pokrytých posvátnými texty, jež měly dodávat vodě na hojivou podstatu, se kromě Egypta objevuje také jinde v arabském světě. Je přirozeně možné, že se tato představa vyvinula nezávisle v různých kulturních kontextech, neboť všudypřítomná potřeba a význam vody přirozeně vedl k jejímu užití v léčení. Na druhou stranu však nelze vyloučit, že to byla právě staroegyptská tradice, jež se rozšířila přes hranice starověkého Předního východu a vtělila se do magických praktik různých kultur v rámci křesťanské a islámské tradice. Nelze se proto vyhnout otázce, do jaké míry můžeme hledat původ naší vlastní kultury a našich tradic na březích Egypta před mnoha tisíci let.

⁴⁴ Můžeme například poukázat na starozákonní texty, které obsahuje návod na vytvoření (a užití) podobné magické misky, s jakými se setkáváme ve staroegyptské a později středověké egyptské tradici.

⁴⁵ Na jiném místě (J. Janák – M. Megahed - H. Vymazalová, „Healing Water in Egyptian Tradition: From the Ancient Egyptian *cippi* to the Modern *tasit il-khadda*“, in: H. Vymazalová – M. Megahed – F. Ondráš, *Ancient Echoes in the Modern Culture of Modern Egypt*, Praha: Karlova Univerzita v Praze 2011, str. 28-46) jsme do našeho výzkumu zahrnuly také předměty, které svým tvarem a zapsanými texty připomínají „hojivé misky“ a které pocházejí buď z Egypta (např. tzv. dopisy mrtvým) nebo Předního východu (tzv. babylónské magické misky). Jejich spjitost s vodou – a podobnost s užitím hojivých misek – se však nepodařilo prokázat.

SUMMARY

HEALING WATER IN EGYPTIAN TRADITION. FROM ANTIQUITY TO MODERN TIMES

HANA VYMAZALOVÁ,
MOHAMED MEGAHEH,
JIŘÍ JANÁK

The article deals with the topic of the “healing water”, a phenomenon that occurs in Egyptian culture and traditions from ancient times and stays until present days. It focuses magical, sacred, or even holy water mainly with regards to practices attested in ancient Egyptian religion, Coptic Christianity and Islam in Egypt.

BÁDÁNÍ O MANDEJCÍCH

PROBLÉMY, TENDENCE A PERSPEKTIVY¹

JÍŘÍ GEBELT

ÚVODEM

Záměrem studie je seznámit čtenáře s tím, jak od prvních zmínek cestovatelů a misionářů postupně vznikal náš obraz mandejství coby gnostického náboženství kladoucího důraz na baptistické praktiky. Cílem je popsat, o jaké zdroje a teoretické koncepty se konstruování tohoto obrazu opíralo a jakými záměry bylo vedeno. Popsány jsou jak zásadní tendence a problémy bádání, tak osobnosti, jež mozaiku našeho pohledu na mandejství postupně skládaly. Potřeba ohlédnout se za předchozím bádáním, rekapitulovat je, je žádoucí právě tehdy, kdy ve větší či menší míře dochází k přehodnocení obrazu stávajícího nebo kdy se minimálně objevují pohledy nové, jež taková přehodnocení slibují. Domnívám se, že právě takový je stav, v němž se současné bádání o Mandejcích nachází.²

¹ Výzkum mandejského náboženství podpořila Grantová agentura ČR (Projekt 401/05/0989). V prepisech mandejských jmen, pojmů a citátů textů se držím transliterace zavedené Macúchem a Drowerovou (Drower, Ethel Stefana – Macuch, Rudolf. *A Mandaic Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1963, xii), 'ajin však přepisují jako „e“.

² Studie záměrně až na výjimky netematizuje dějiny bádání preklasických textů, a to nikoli proto, že bych je považoval za méně podstatný předmět studia, nýbrž z toho důvodu, že právě na tuto problematika se zaměřuje studie Marka Vinkláta otištěná v tomto čísle Theologické revue. (Marek Vinklát, „Výzkum mandejských preklasických textů od počátků po současnost“, Theologická revue č. 83, 2012, s. 340-357.)

CESTOVATELÉ A MISIONÁŘI

Nejstarší známá evropská zpráva o Mandejcích pochází z konce 13. stol. Nalezne-
me ji v cestopisném pojednání (*Liber peregrinationis*) italského dominikána Ric-
colda de Monte Croce (1243 - 1320).³ V poslední kapitole pojednává Riccold také
o Mandejcích (*de Sabbeis*), s nimiž se měl osobně setkat. Podle něj mají překrásné
posvátné texty, vlastní písmo, odmítají obřízku, mají v úctě (*venerantur*) Jana Křti-
tele, praktikují rituální koupele, žijí v pouštích v okolí řek a jejich kultické roucho
sestává ze sedmi částí. Jeho popis tedy celkem přesně vystihuje některé aspekty
mandejské komunity a náboženství. Riccold dále dokládá přísné rituální předpisy
týkající se stravování, „mši“ (zřejmě *masiqta*), význam manželství a důraz na mod-
litbu, o Mandejcích hovoří pod tehdy zřejmě běžným označením „sabejci“ a na
rozdíl od pozdějších zpráv je neztotožňuje s křesťany.

Edice Riccoldova textu vyšla tiskem až v 19. stol. zásluhou J. C. M. Laurenta,⁴ ale
jeho vydání neobsahovalo poslední dvě kapitoly („De monstribus“ a „De Sabbeis qui
interpretantur batiste“). Evropě tak první poznatky o Mandejcích zprostředkovali
až portugalští, později španělští a italští jezuité. Jejich nejstarší zprávy pocházejí
z poloviny 16. stol. (1555)⁵ a je pro ně vesměs charakteristické, že Mandejce po-
važují za heretické křesťany, které je třeba přivést opět ke katolicismu. Na zákla-
dě důrazu na postavu Jana se o nich hovoří jako o „křesťanech svatého Jana“ či
„Janových křesťanech“, což je někdy chápáno jako totožné s označením „sabejci“.
Jenomže Janem je zde míněn (podle tradice) autor 4. evangelia a Mandejci jsou
misionáři považováni za pokračovatele křesťanství, jež vzniklo na základě Janova
domnělého působení v Mezopotámii, analogicky k Tomášovým křesťanům v Indii.
Teprve augustinián Antonio Gouvea roku 1609 a o něco později jezuita Sebastian
Gonçalves (1614) korigují tento názor a spojují Mandejce s Janem Křtitelem.⁶

Význačnou osobností karmelitánské misie, která v oblastech obývaných Man-
dejci vystřídala v první třetině 17. stol. působení jezuitů, byl portugalský mnich

³ Riccold de Monte Croce, *Pérégrination en Terre Sainte et au Proche Orient. Texte latin et traduction. Lettres sur la chute de Saint-Jean d'Acre. Traduction Par René Kappler*, (Textes et traductions des classiques français du Moyen Âge, 4), Paris: Champion 1997, s. 204 - 205.

⁴ J. C. M. Laurent, „Fratris Ricoldi de Monte Crucis Ordinis Predicatorum Liber Peregrinationis“, in: id., *Peregrinatores medii aevi quatuor: Burchardus de Monte Sion, Ricoldus de Monte Crucis, Odoricus de Foro Julii, Wilbrandus de Oldenborg*, Lipsiae (Lepizig): J. C. Hinrichs Bibliopola 1864, s. 101 - 141.

⁵ Svend A. Pallis, *Essay on Mandaean bibliography 1560 - 1930. Chronologically arranged, with annotations and an index; preceded by an extensive critical and historical introduction on the Mandaeans, their language and literature and on Mandaean research up to 1930*, London, Copenhagen 1933 (repr. Amsterdam: Philo Press 1974), s. 17.

⁶ Edmondo Lupieri, *The Mandaeans. The Last Gnostics*, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 2002, s. 75.

Basil od Svatého Františka (Basilio de S. Francisco, 1595 - 1644). U Basila najdeme trojí označení komunity, jež přibližně pro stejnou dobu dokládá i italský cestovatel Pietro della Valle.⁷ Katolický duchovní si je navíc vědom podmíněnosti jednotlivých označení: „křesťany svatého Jana“ jsou pro křesťany, jako „sabba“ jsou nazýváni muslimy a označení „mendaia“ užívají mezi sebou. Otec Basil byl dle vlastních slov v kontaktu s Mandejci a osobně prý znal tři výše postavené kněze (ganzibry). Zdá se, že tyto kontakty jsou dosvědčeny jeho relativně dobrými znalostmi mandejství: mandejštinu považuje správně za dialekt příbuzný syrštině, je obeznámen s písemnictvím (zná Ginzu a asi i Knihu Janovu). Mandejce již nepovažuje za křesťany, nýbrž za potomky křesťanských předků. Svou argumentaci opírá o fakt, že Mandejci stejně jako křesťané považují neděli za sváteční den a praktikují křest. Za pozůstalost křesťanské minulosti považuje i mandejské uctívání kříže. Myslí tím zcela jistě symbol mandejské obce, praporec, jež Mandejci označují z perštiny pocházejícím slovem „drabša“. Přestože tento symbol mandejské obce nemá s křesťanským křížem nic společného, sehrál jistě u misionářů či cestovatelů, kteří byli mandejským rituálům přítomni, důležitou roli při ztotožnění Mandejců s křesťany.

„Výklad počátků, rituálů a bludů křesťanů svatého Jana“ od italského karmelitána Ignáce od Ježíše (Ignazio di Gesù, 1596 - 1667) byl dlouhou dobu považován za nejstarší západní doklad o Mandejcích.⁸ Jedná se vlastně o jakousi misijní příručku, jež v první části popisuje Mandejce a jejich náboženství, ve druhé pak rozebírá jejich „omyly“. Text obsahuje i fiktivní dialog s knězem „šejchem Bahramem“, v němž jej Ignác úspěšně přesvědčuje o jeho omylech. Text byl publikován „Svatou kongregací pro šíření víry“ r. 1652 a jeho oblíbenost dosvědčuje překlad do perštiny a záměr přeložit jej do arabštiny. Ignác považuje Mandejce za pokračovatele učedníků Jana Křtitele, podle něj měli být ještě před 170 lety pod babylonským patriarchátem a řadu idejí sdíleli s chaldejskými křesťany. Heretický charakter jejich nauky přičítá Ignác pronásledování a vlivu islámu. Navzdory zmiňované „herezeologické“ struktuře obsahuje toto dílo řadu zajímavých informací:

⁷ S. A. Pallis, *Essay...*, 18. K postavě Basila od Svatého Františka a obecně k misii mezi Mandejci v 17. stol. viz Carlos Alonso, *Los mandeos y las misiones católicas en la primera mitad del S. XVII*, (Orientalia Christiana analecta, 179), Roma: Pontificum Institutum Orientalium Studiorum, 1967. E. Lupieri, *The Mandaeans...*, s. 85 - 90. Lupieri téměř nikdy neodkazuje na zdroje, z nichž čerpá. Zprávy Basila jsou ale snadno dostupné v příloze Alonsovy monografie na s. 241 - 248.

⁸ *Narratio Originis, Rituum, & Errorum Christianorum Sancti Joannis: Cui adjungitur Discursus Per modum Dialogi In quo confutantur XXXIII Erroris eiusdem Nationis*, Romae: Sacrae Congregationis de Propaganda Fide 1652. Srv. Wilhelm Brandt, *Die mandäische Religion. Eine Erforschung der Religion der Mandäer, in theologischer, religiöser, philosophischer und kultureller Hinsicht dargestellt*, Leipzig 1889, (repr. Amsterdam: Philo Press 1973), s. 3 - 4.

text např. dokládá povolání typická i pro Mandejce 20. stol. (obchodníci, zlatníci, tesáři). Neméně zajímavé je, že v Ignácově textu zastává mandejský kněz názor, že Mandejci pocházejí z Judei, odkud pak odešli do Persie a Arábie. Je otázkou, zda-li podnětem byly skutečně názory tehdejších Mandejců, byť i motivované očekávanými sympatiemi křesťanského světa, nebo Ignácova vlastní „hypotéza“ západního původu Mandejců.⁹ Za povšimnutí stojí rovněž jeho poznámka, že již tehdy, tj. v pol. 17. stol., je pouze několik Mandejců schopno číst a interpretovat mandejský text.¹⁰

K vyvrácení zavádějícího spojování Mandejců s křesťany přispěl maronita Abraham Ecchellensis (1605 - 1664), jenž již roku 1645 ve stručné charakteristice správně vyzdvihl dualistickou povahu mandejského náboženství¹¹ a v textu z roku 1660 pak věnoval Mandejcům několik stránek.¹² Stejně jako Ignatius i on se odvolává na osobní kontakty s Mandejci, zpochybňuje však jeho názor, že pocházejí od následovníků Jana Křtitele. Podle něj nepovažují Jana ani za zakladatele, ani za reformátora svého náboženství, označení Janovi křesťané přijali jen kvůli ochraně v islámských zemích, s křesťanstvím však nemají kromě několika pojmů nic společného. Abraham zmiňuje a charakterizuje tři mandejské knihy: Ginzu (*Sedra Ladam*), Knihu Janovu a Knihu znamení zvěrokruhů (*Sphar Maluasce*) a je asi prvním, kdo uvádí správně „a-formu“ jména Mandejců (*Mandaitae* nebo *Mandaj*).¹³

⁹ Srv. E. Lupieri, *The Mandaeans...*, s. 98.

¹⁰ *Ibid.*, s. 99, text v pozn. 82.

¹¹ *Concilii Nicaeni Praefatio, Una Cum Titulis, Et argumentis Canonum, ac Constitutionum eiusdem, qui hactenus apud Orientales nationes extant: nunc primum ex Arabica lingua Latine reediti ab Abrahamo Ecchellensi*, Parisiis: Vitre, 1645, s. 63.

¹² Abraham Ecchellensis, *De origine nominis Papae nec non de illius proprietate in Romano Pontifice adeoque de eiusdem Primatu*, Romae, 1660, s. 310 - 336. (Jedná se o 2. svazek díla s názvem *Eutyichius Patriarcha Alexandrinus Vindicatus, et suis restitutus Orientalibus, sive Responsio ad Ioannis Seldeni Origines*). Viz Wilhelm Brandt, *Die mandäische Religion...*, s. 5 - 6.

¹³ Abraham Ecchellensis, *De origine...*, 328. Pietro della Valle hovoří o „Menadi“, Ignatius o „Mendai“ (S. A. Pallis, *Essay...*, s. 24 - 25).

MODERNÍ BĀDÁNÍ

Mezi 16. stol., v němž byli Mandejci katolickými misionáři pro Evropu „objevení“, a bádáním zhruba 2. pol. 19. stol., v němž byly položeny základy, na nichž vlastně stavíme i dnes, byla publikována řada textů, z nichž většina upadla později v zapomnění a nehraje v současném bádání podstatnou roli. Roku 1856 však vyšla dvousvazková monografie litevského, německy píšícího orientalisty Daniela Chwolsohna (1819-1911), jež se nadlouho stala milníkem výzkumů.¹⁴ Právě při jejím prostudování si lze udělat obraz o tom, jak intenzivní byla již v 1. pol. 19. stol. diskuze týkající se původu Mandejců. Chwolsohn sebral a zanalyzoval všechny tehdy známé prameny o „sabejcích a sabeismu“ a došel k poznatku, že „sabejci“ (*šábi'ún*) zmíněnými v koránu jsou myšleni Mandejci („Mendaïten“), a stejně tak i všechny zprávy učenců a vykladačů koránu až do doby chalífy al-Ma'múna (813-833) nebo do pol. 9. stol. spojují podle něj označení „sabejci“ s jim celkem dobře známou mandejskou komunitou.¹⁵ Teprve v pozdější době je toto označení vztahováno na „cháránské pohany“. Tyto dvě skupiny však nelze ztotožňovat a doložit nelze ani jejich vzájemné kontakty. Na základě zprávy an-Nadíma ale Chwolsohn identifikuje mandejské sabejce se skupinou označovanou jako „mughtasila“ (omývající se), o nichž se v arabských pramenech hovoří rovněž jako o „sabejcích mokřin“. Jméno mughtasila stejně jako označení sabejci znamená „baptisté“, a muslimové tak prý pojmenovali Mandejce na základě rituálů, které u nich mohli často pozorovat.¹⁶ Protože jako vůdčí osobnost „mughtasila“ figuruje ve zmíněných zprávách Elkasai (Elchsai), identifikoval Chwolsohn Mandejce s elchasaity. Takto mohl argumentovat i na základě herezeologického textu, přičítaného v Chwolsohnově době ještě Órigenovi, v němž se hovoří o tom, že Elchasaie předal zjevenou knihu jakémusi Sobiaiovi.¹⁷ Chwolsohn považuje toto jméno za pouhou personifikaci pozdějšího (již aramejského) jména sabejců - Mandejců, a Elchasaie tudíž považuje za zakladatele mandejství, jehož vznik klade

¹⁴ Daniel Chwolsohn, *Die Ssabier und der Ssabismus*, Bd 1. *Die Entwicklung der Begriffe Ssabier und Ssabismus und die Geschichte der harranischen Ssabier oder der syro-hellenistischen Heiden im nördlichen Mesopotamien und in Bagdad zur Zeit des Chalifats*; Bd. 2. *Orientalische Quellen zur Geschichte des Ssabier und des Ssabismus*, St. Petersburg 1856.

¹⁵ D. Chwolsohn, *Die Ssabier...*, Bd. 1, 101.

¹⁶ *Ibid.*, s. 112.

¹⁷ Jednalo se ale o Hippolytovo *Refutatio omnium haeresium* (IX, 13, 2). Viz Miroslav Marcovich (ed). *Hippolytus. Refutatio omnium haeresium*, (Patristische Texte und Studien, 25), Berlin: de Gruyter, 1986, s. 357.

na konec 1. stol.¹⁸ Zprávu o tom, že Máního otec Patak byl stoupencem mughtasila, pak vztáhl na Mandejce a mandejství považoval za náboženství, z něhož vzešel i manicheismus.¹⁹ Chwolsohnova identifikace Mandejců s elchasaity byla vyvrácena především díky nálezů Kolínského Máního kodexu, ale skutečnost, že Mandejce - sabejce nelze ztotožňovat se sabejci Cháránu, potvrdily i nedávné výzkumy,²⁰ a to navzdory tomu, že se s nimi někdy identifikují i Mandejci samotní.²¹

Předpokladem přesnějšího poznání mandejství byly spolehlivé překlady hlavních mandejských děl. Chwolsohn, jemuž je vytýkáno, že mandejské náboženství dostatečně neznal,²² používal latinský překlad Ginzy, který publikoval na počátku 19. stol. švédský badatel a cestovatel Matthias Norberg.²³ Norberg vycházel z druhého nejstaršího rukopisu Ginzy (Code sabéen č. 2) z roku 1632/33, ale text považoval za pokaženou syrštinu a podle syrštiny jej také opravil. Dnes je proto jeho vydání považováno za zcela bezcenné,²⁴ ve své době však znamenalo velký zlom v bádání. Necháme-li stranou výpisky a parafráze pasáží mandejských textů ve zprávách misionářů, bylo to vůbec poprvé, kdy mělo evropské bádání k dispozici původní mandejský text.

Zásadní obrat v porozumění mandejskému písemnictví mohl nastat až poté, co německý orientalista Heinrich Petermann (1801-1876) publikoval mandejský text Ginzy.²⁵ Při práci nad textem zúročil znalosti mandejské nauky a také znalosti

¹⁸ *Ibid.*, s. 114.

¹⁹ *Ibid.*, s. 130.

²⁰ Şinasi Gündüz, *The Knowledge of Life. The Origins and Early History of the Mandaeans and Their Relation to the Sabians of the Qur'án and to the Harranians*, (Journal of Semitic Studies Supplement 3), Oxford: Oxford University Press 1994, s. 235 - 6.

²¹ Některé oficiální texty současných Mandejců chápou haránské učence jako své předky a „chlubí“ se jimi ve výčtech mandejských osobností. Zřejmě v návazání na sebepochopení Mandejců zastávala tento názor i Lady Drowerová. Viz např. informační leták *Mandaean Sabians* (vydal Mandaean Research and Studies Centre. Council of General Affairs, Baghdad 1999), jenž uvádí Thábita b. Kurrah (835 - 900), Thábita b. Sinán (z. 975) a řadu dalších učenců původem z Háránu jako významné osobnosti mandejských dějin. Ke stanovisku Drowerové viz Ethel Stefana Drower, *The Secret Adam. A Study of Nasoraean Gnosis*, Oxford: Clarendon Press 1960, s. 111 - 113.

²² Ş. Gündüz, *The Knowledge of Life...*, s. 15.

²³ *Codex Nasaraeus. Liber Adami appellatus, syriac transcriptus, loco vocalium ubi vicem leterarum gutturalium praestiterint his substitutis, latineque a Matth. Norberg*, tom I-III, Londoni Gothorum 1815 - 1816. K Norbergově textům o Mandejcích viz D. Chwolsohn, *Die Ssabier...*, Bd. 1, 56 - 59; Kurt Rudolph, „Die mandäische Literatur. Bemerkungen zum Stand ihrer Textausgaben“, in: id., *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte: Gesammelte Aufsätze*, (Nag Hammadi and Manichaean Studies XLII), Leiden - NewYork - Köln: E. J. Brill 1996, s. 339 - 362, s. 350.

²⁴ M. Lidzbarski, *Ginza...*, xiv.

²⁵ Julius Heinrich Petermann, *Thesaurus sive Liber Magnus, vulgo „Liber Adami“ appellatus, opus Mandaeorum*

mandejštiny, kterou se naučil od mandejského kněze během tříměsíčního pobytu v Iráku. Mandejci byli tehdy společně s Drúzy a Samaritány hlavním cílem jeho cesty po Předním Východu v letech 1852-1855. Mandejskou komunitu navštívil Petermann roku 1854. „Více jak tři měsíce jsem tam musel vydržet, abych dosáhl svého cíle...“,²⁶ poznamenává poté, co v cestopisném pojednání „Cesty Orientem“ vylíčil strasti svého tříměsíčního pobytu v Súq al-Šujúh. Jeho cílem bylo poznat nauku a zvyky „Janových učedníků“ (Johannisjünger), jak byli Mandejci tehdy stále ještě nazýváni. Petermannův text je prvním důkladnějším vylíčením nauky Mandejců opřeným o důkladnou četbu textů, doplněnou navíc o „nativní“ perspektivu díky výkladům Petermannova informátora, jímž byl Iahia Bihram. Petermann popisuje svatební i pohřební zvyklosti a rituály, křest (*mašbuta*) i iniciaci kněze, zná dobře rituální předpisy čistoty a předpisy týkající se stravování. Uvádí řadu mandejských legend, mimo jiné i asi nejznámější „most v Šuštaru“. Líčí mandejské svátky a detailně popisuje nejdůležitější z nich, který měl možnost pozorovat, svátek *Paruanaiia*. Počátky Mandejců je podle něj třeba hledat v křesťanství, což je dobře patrné na mandejské etice, jejíž přikázání odvozuje Petermann z dekalogu a z novozákonního „kázání na hoře“.²⁷ Za křesťany je však odmítá považovat, protože na jejich nauce nenachází nic křesťanského. Petermann uvádí, že označení Mandejci vykládají tito samotní jako „ti, kteří žijí v bohu“, podle něj je to ale patronymikum vytvořené analogicky ke křesťanství od jména mandejského „vykupitele“ *Manda d-Hiia*.²⁸ Petermann nevyločil možnost, že Mandejci vzešli z učedníků Jana Křtitele, kteří se obrátili na křesťanství.

Petermannovo vydání „Liber Adami“, tedy Knihy Adamovy, jak byl text na Západě často označován, je dodnes nenahraditelným základem pro překlady Ginzy. Když roku 1875 publikoval Theodor Nöldeke (1836 - 1930) gramatiku mandejštiny, byl tím položen druhý důležitý mezník vývoje mandeistiky. Nöldeke považoval toto dílo za „hlavní plod“ svého aramejského bádání²⁹ a faktem je, že jeho

summi ponderis I-II, Leipzig: Weigel 1867.

²⁶ Julius Heinrich Petermann, *Reisen im Orient*, Leipzig: Verlag von Veit & Comp. 1865 (2. Ausg.). Citovaná pasáž na s. 127.

²⁷ *Ibid.*, s. 99, s. 458.

²⁸ *Ibid.*, s. 99.

²⁹ Theodor Nöldeke, *Mandäische Grammatik*. Halle: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses 1875. (Repr.: Theodor Nöldeke, , *Mandäische Grammatik. Im Anhang: Die handschriftlichen Ergänzungen in dem Handexemplar Theodor Nöldekes bearbeitet von Anton Schall*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1964.) Nöldekeho autobiografii publikoval Hartmut Bobzin („Theodor Nöldekes Biographische Blätter aus dem Jahr 1917“, in: Werner Arnold - Hartmut Bobzin (hg.), „*Sprich doch mit deinen Knechten aramäisch, wir verstehen es!*“. 60 Beiträge zur Semitistik. Festschrift für Otto Jastrow zum 60. Geburtstag, Harrassowitz Verlag: Wiesbaden 2002, 91-104, zde s. 100, pozn. 60.

„Mandejská gramatika“ zůstává nepřekonána. Prvním důležitým badatelem, který z ní těžil, byl německý religionista Wilhelm Brandt. Brandt je autorem i dnes použitelného, přestože neúplného překladu Ginzy³⁰ a hlavně prvního moderního a dodnes vlastně jediného souhrnného pojednání o Mandejcích. Při své analýze vycházel ze sbírky Qulasta a především z Ginzy.³¹ Nauka Mandejců prodělala podle něj několik vývojových stadií, jež usiloval odkrýt: rozlišil přitom „starou mandejskou školu“ (altmandäische Schule),³² která byla polyteistická a vycházela ze semitského přírodního náboženství a „chaldejské filosofie“, a monoteistickou „školu Krále Světla“ (Lichtskönigslehre), datovanou jím do rozpětí mezi roky 300 až 600 n.l., jež onu starší nauku reformovala.³³ O Mandejcích hovoří Brandt jako o „národu“, jehož náboženství je podle něj starší než křesťanství a jehož počátky je třeba hledat v jižní Babylonii. Charakteristické bylo vírou v démony a jednoduchými křestními obřady pocházejícími právě z jižní Babylonie. Tento národ přišel do styku s gnostickými představami, jež převzal, a s „Mandejci“, o nichž tato tradice hovořila, se zotožnil. Své vlastní náboženské praxe se však nevzdal, texty, skrze něž se seznámil s touto naukou, přejal, přepracovával a posléze si sám osvojil tuto literární kompozici a písemnictví rozvíjel. Takto odůvodnil Brandt paralelní existenci různých naukových tradic v mandejských textech.³⁴

MEZI MANDEJCI

Brandtovo porozumění Mandejcům je téměř výlučně založeno na analýze jejich písemnictví a textově kritický - filologický přístup se stal dominantní perspektivou mandeistiky 20. stol. Celá diskuze o tzv. mandejské otázce proběhla až na výjimky (Peterman) bez zájmu o reflexi ze strany vlastních nositelů tradice, kněží či vzdělaných laiků. Jediným zástupcem linie výzkumu Mandejců, již můžeme odůvodněně nazvat „etnografickou“, je anglická badatelka Ethel Stefan Drowerová (1879 - 1972), jež vycházela z vlastních pozorování v terénu a zároveň kladla důraz na sebezpočopení aktérů. I Drowerová - především v poslední třetině svého života -

³⁰ Wilhelm Brandt, *Mandäische Schriften. Aus der grossen Sammlung heiliger Bücher Genza oder Sidra Rabba übersetzt und erläutert. Mit kritischen Anmerkungen und Nachweisen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1893 (repr. Amsterdam: Philo Press 1973).

³¹ Wilhelm Brandt, *Die mandäische Religion. Eine Erforschung der Religion der Mandäer, in theologischer, religiöser, philosophischer und kultureller Hinsicht dargestellt*, Leipzig: Hinrichs 1889, (repr. Amsterdam: Philo Press 1973).

³² W. Brandt, *Die mandäische Religion...*, s. 176.

³³ *Ibid.*, s. 39 - 59.

³⁴ Wilhelm Brandt, *Die Mandäer, ihre Religion und ihre Geschichte*, Amsterdam: Johannes Müller 1915, s. 36.

vydávala a překládala mandejské texty, ale své porozumění opírala o znalost živé tradice a nativních interpretací. Svým vzděláním však nebyla etnografkou či antropoložkou. S Mandejci se coby manželka britského diplomata v Iráku seznámila během svého dlouhého pobytu v této zemi (1921-46).³⁵ Podařilo se jí překonat pro Mandejce typickou nedůvěru vůči jinověrcům a díky tomu mohla nejen pozorovat mandejské rituály, nýbrž i postupně získat množství rukopisů, z nichž značná část byla do té doby v Evropě neznámá. Později je Drowerová věnovala Bodleian Library v Oxfordu, kde je sbírka uložena pod jejím jménem (Drower Collection).³⁶

Drowerová se kriticky stavěla vůči tehdejšímu modernímu bádání, které až na zmíněného Petermanna nebylo založeno na vlastních terénních výzkumech. Ostře se vymezila i vůči Nicolasu Siouffimu, jenž byl od roku 1873 francouzským konzulem v Mosulu a publikoval monografii o Mandejcích.³⁷ Spolehl se však výlučně na informace od odpadlíka a konvertity ke katolickému křesťanství a sám pravděpodobně nikdy nebyl žádnému mandejskému rituálu přítomen. Drowerové záměrem bylo „proniknout do ducha“ Mandejců a „dospět k vnitřnímu významu“ rituálů a lze snad říci, že se jí to podařilo způsobem, který ji řadí k největším postavám světové mandeistiky. Milníkem oboru se stala její práce *Mandejci Iráku a Íránu, jejich rituály, zvyky, magie, legendy a folklor* z roku 1937.³⁸ Význam této publikace spočívá mj. v tom, že zde Drowerová zachytila život mandejských komunit před migrací do velkých měst, především Bagdádu a Basry, a s ní souvisejícími změnami.

Po svém návratu do Anglie Drowerová přeložila a publikovala velké množství mandejských textů. Zmínit je třeba sbírku *Qulasta*, jíž rozšířila Lidzbarského vydání „Mandejských liturgií“ o více než dvě stě hymnů a modliteb.³⁹ Drowerové edice

³⁵ Rudolf Macuch, „Lady Ethel Stefana Drower (1879-1972)“, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 124, 1974, 6-12, 7. Informátorem a přítelem Drowerové byl ganzivra Šeich Negem, s nímž vedla i po svém odchodu z Iráku korespondenci. (Viz Jorunn Jacobsen Buckley, „A Mandaean Correspondence“, in: Holger Preißler - Hubert Seiwert (Hg.), *Gnosisforschung und Religionsgeschichte. Festschrift für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag. Unter Mitarbeit von Heinz Mürmel*, Marburg: Diagonal-Verlag 1994, 55-60.) Drowerové vědecká korespondence byla nyní editována Buckleyovou (Jorunn J. Buckley (ed.), *Lady E. S. Drower's scholarly correspondence An intrepid English autodidact in Iraq*, (Numen book series ; 137), Leiden: Brill 2012).

³⁶ Viz Ethel Stefana Drower, „A Mandaean Bibliography“, *Journal of the Royal Asiatic Society* 1953, s. 34 - 39.

³⁷ Nicolas Siouffi, *Études sur la religion des Soubbas ou Sabéens*, Paris: Impr. Nationale 1880. Drowerové kritika: Ethel Stefana Drower, „Rudolph, Kurt: Die Mandäer. II: Der Kult“, in: *Orientalistische Literaturzeitung* 59, 1964, s. 477 - 479, s. 477 - 478.

³⁸ Ethel Stefana Drower, *The Mandaeans of Iraq and Iran: Their Cults, Customs, Magic Legends, And Folklore*, Oxford: Clarendon Press 1937 (repr. 1962, 2002). (Kritika Siouffiho a citace ze stránek xv-xvi.)

³⁹ Ethel Stefana Drower, *The Canonical Prayerbook of the Mandaeans*, Leiden: E. J. Brill 1959. Drowerové sbírka obsahuje 414 hymnů a modliteb.

a stejně tak ani její překlady v mnohém nesplňují přísná kritéria západní filologie,⁴⁰ navzdory tomu je však jejich přínos obrovský. Přeložila totiž a Západu zpřístupnila řadu textů, jež náležejí ke specifickému žánru mandejského písemnictví určenému pouze pro zasvěcené a jejichž pochopení a převedení do západních jazyků je mnohdy velice obtížné. Důležitý je její překlad dívánu *Tisic a dvanáct otázek (Alf trisar šuialia)*,⁴¹ obsahujícího kromě výčtů rituálních pochybení kněží také výklady rituálů i spekulace, jež sama překladatelka přirovnává k úvahám židovské kabaly. Po dvouleté spolupráci s Rudolfem Macúchem dala Drowerová světu ještě tolik potřebný slovník mandejštiny.⁴²

Pozoruhodné na jejím výkonu je to, že byla autodidaktem. Publikovala sice řadu novel a cestopisů, ale teprve ve věku 52 let se seznámila s tehdy publikovanými mandejskými texty a sama začala studovat mandejštinu. Obdivovat je třeba i její rozsáhlé znalosti kultur náboženství Předního východu, díky nimž může uvádět své poznatky o Mandejcích, jejich nauce a rituálech do relevantních souvislostí. Snad nejlepším dokladem je kniha *Water into Wine*, v níž porovnává především mandejské rituální hostiny s rituály křesťanskými a zoroastrovskými.⁴³ Právě na základě srovnání mandejské nauky a rituálů dospěla již ve svých prvních pracích Drowerová k tomu, že kořeny mandejsství je třeba hledat v Íránu,⁴⁴ později však své stanovisko přehodnotila ve prospěch západního původu Mandejců. Počátky mandejské gnóze (*naširuta*) spatřuje v heretických kruzích Samaří, z Palestiny měli Mandejci podle ní odejít v 1. stol. po zničení Jeruzaléma.⁴⁵

⁴⁰ Jedná se většinou jen o fotokopie textů, nikoli o textově kritická vydání, varianty z jiných rukopisů jsou pouze doplněny v překladech v poznámkách pod čarou a někdy není jasné, z jakého rukopisu čerpá. Macúchova neúprosná kritika Drowerové překladu svitků Haran Gauaiata a Mašbuta d-Hibil Ziua (*The Haran Gawaita and The Baptism of Hibil-Ziwa. The Mandaic Text Reproduced Together With Translation, Notes and Commentary by E. S. Drower, (Studi e Testi 176), Citta del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana 1953.*) byla podnětem k několikaleté spolupráci obou badatelů. (Viz *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (NF 30), 105, 1955, 357-363.)

⁴¹ Ethel Stefana Drower, *The Thousand and Twelve Questions (Alf Trisar Šuialia): A Mandaean Text Edited in Transliteration and Translation*, (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für Orientforschung, 32), Berlin: Akademie Verlag 1960.

⁴² Ethel Stefana Drower – Rudolf Macuch, *A Mandaic Dictionary*, Oxford: Clarendon Press 1963.

⁴³ Ethel Stefana Drower, *Water into Wine. A Study of ritual idiom in the Middle East*, London: Murray 1956.

⁴⁴ E. S. Drower, *The Mandaean...*, 10; id., „The Mandaean To-day“, *The Hibbert Journal* 37, 1938 - 39, 435 - 447, 435.

⁴⁵ Ethel Stefana Drower, *The Secret Adam. A Study of Nasoraean Gnosis*, Oxford: Clarendon Press 1960, 100, xi.

MANDEJSKÁ OTÁZKA

Lidzbarského překlady stěžejních mandejských spisů publikované v rozmezí let 1905-1925 zpřístupnily ve 20. letech 20. stol. mandejské náboženství širšímu badatelskému okruhu orientalistů a teologů a byly důležitým podnětem k rozpoutání diskuze označované jako „mandejská otázka“. Jedná se o rozsáhlý komplex otázek, který lze redukovat⁴⁶ na dva spolu související okruhy problémů týkající se jednak stáří, a jednak původu mandejského náboženství: jak staré je mandejské náboženství, je mladší nebo starší než křesťanství? Odkud Mandejci pochází - z Babylonie, z Mezopotámie nebo ze Syro-Palestiny? Je legitimní používat mandejské texty k interpretaci Nového zákona, zvláště janovských spisů?

Mark Lidzbarski (1868 - 1928) nejenže tuto diskuzi umožnil, ale byl rovněž jejím důležitým aktérem, když fundovaně argumentoval ve prospěch západního původu Mandejců. Lidzbarski nevylučoval možnost historických kontaktů Mandejců s raným křesťanstvím,⁴⁷ mandejství však považoval za starší než křesťanství.⁴⁸ Terminologie mandejských textů je podle něj jak v nauce, tak v kultu ovlivněna do takové míry Starým zákonem a hebrejštinou, s jakou se mimo židovství nasetkáme.⁴⁹ Nicméně mandejské pojetí starozákonních představ, postav a dějů je velice svérázné, a proto počítá Lidzbarski s vlivem nějaké neortodoxní tradice a hledá počátky mandejství v „heterodoxních“ židovských kruzích.⁵⁰ Vodítkem při určení původní oblasti obývané Mandejci, za niž považoval Zajordání, byla Lidzbarskému bytost Světla jménem Hauran.⁵¹ Postava Haurana představuje podle něj zbožštění lokality z prostředí, které Mandejci znali. Na základě paralelních představ v semitském prostředí usuzuje na pohoří Haurán, a protože v mandejské náboženské terminologii je bohatě zastoupena původně zemědělská slovní zásoba,⁵² umísťuje sídliště prvních Mandejců do oblasti plodné hauránské pla-

⁴⁶ Hans-Martin Schenke, „Die Gnosis“, in: Johannes Leipoldt - Walter Grundmann, *Umwelt des Urchristentums*, Bd. I, Berlin: Evangelische Verlaganstalt (4)1975, 371 - 415, 400.

⁴⁷ Mark Lidzbarski, *Ginza: Der Schatz oder das große Buch der Mandäer*, (Quellen der Religionsgeschichte 13), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1925, x-xi.

⁴⁸ *Ibid.*, viii.

⁴⁹ Mark Lidzbarski, *Das Johannesbuch der Mandäer, Text/Einleitung, Übersetzung, Kommentar*, Gießen: Verlag von Alfred Töpelmann 1905/1915, xvi.

⁵⁰ M. Lidzbarski, *Ginza...*, ix.

⁵¹ Mark Lidzbarski, *Mandäische Liturgien* (Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. Neue Folge Bd. 17,1), Berlin: Weidmannsche Buchhandlung 1920, xix.

⁵² Mark Lidzbarski, „Uthra und Malakha“, in: Carl Bezold (Hrsg.), *Orientalische Studien. Theodor Nöldeke zum Siebzigsten Geburtstag*, Gießen 1906, 537-545, 544.

niny západně od pohoří Haurán.⁵³ Mandejce tak situuje do oblasti východního břehu Jordánu, nepřilíši vzdálené od území pravděpodobně výhradního působení Jana Křtitele.⁵⁴ A i když Lidzbarski popírá, že by mandejství vycházelo pouze z Jana Křtitele, možnost historických kontaktů s ním skutečně připouští.⁵⁵ Teorie o Hauránu jako původní oblasti Mandejců je ale důležitá ještě z jednoho důvodu: v předpokládané době vzniku mandejství (nazorejství) byla oblast, nazývaná rovněž Auranitis, obývána převážně nabatejským obyvatelstvem. Podobnost mezi mandejským a nabatejským písmem (především znakem pro álef), na niž upozornil již Brandt,⁵⁶ není přitom jediným faktem odkazujícím na souvislost s tímto prostředím. Lidzbarským rekonstruované, ale v textech nedoložené označení Nabatejců v mandejštině - *nbaṭ* je rovněž jménem jedné z bytostí Světa.⁵⁷

V určení původu se tak Lidzbarski shoduje se sebepochopením doloženým v mandejském písemnictví, jemuž přiznává historickou hodnotu a na jehož základě pak datuje i mandejský exodus z Palestiny. Historické jádro mají totiž podle něj i zprávy o pronásledování Mandejců Židy. Protože k pogromům, které texty líčí, mohlo sotva dojít v židovské diaspoře, odešli Mandejci údajně z Palestiny ještě před pádem židovské říše, jak potvrzuje i legenda o Židovce Miriai, jež konvertovala k mandejství.⁵⁸ Přitom se již tato protomandejská skupina mohla dle Lidzbarského vydat na cestu vybavena základními prvky mandejství, jak je známe z pozdějších textů - především důrazem na křest (*maṣbuta*) a rituálními hostinami zahrnujícími konzumaci chleba a vody (*pihta* a *mambuha*). Rovněž v textech

⁵³ M. Lidzbarski, *Mandäische Liturgien...*, xix; id., „Mandäische Fragen“, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 26, 1927, 70-75. Studie přetištěna ve sborníku *Der Mandäismus*, (Wege der Forschung 167), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1982, sestaveném Geo Widengrenem, 332-337, zde 334.

⁵⁴ Podle Stegemanna působil Jan výhradně na východním břehu Jordánu v Perei (Hartumt Stegemann, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus. Nachwort von Gert Jeremias*, Freiburg im Breisgau: Herder (10) 2007, 295).

⁵⁵ M. Lidzbarski, *Ginza...*, x, xi.

⁵⁶ W. Brandt, *Die Mandäer...*, 33.

⁵⁷ M. Lidzbarski, *Mandäische Liturgien...*, xx; id., „Mandäische Fragen...“, 334 - 335. E. S. Drower – R. Macuch, *A Mandaic Dictionary...*, 287. Lidzbarski poukázal na možné ovlivnění mandejské nauky o čtyřech světových věcích nabatejskými představami. „Nazorejce“ dává do souvislosti s Nabatejci např. Epifanos (M. Lidzbarski, *Mandäische Liturgien...*, xix, pozn. 1). Mandejci - sabajci jsou někdy označováni jako Nabatejci v arabských pramenech. Viz např. *The Fihrist of al-Nadim. A Tenth-Century Survey of Muslim Culture*. Bayard Dodge Editor and Translator, Vol. 1, New York - London: Columbia University Press 1970, 811. K Hauránu viz: Peter W. Haider - Manfred Hutter - Siegfried Kreuzer (Hg.), *Religionsgeschichte Syriens. Von der Frühzeit bis zur Gegenwart*, Stuttgart: Kohlhammer 1996, 176-184. K náboženství Nabatejců viz Miroslava Běhouňková: „Nabatejci a jejich náboženské představy“, *Theologická revue* 2/2004, 75. roč., str. 195 - 202.

⁵⁸ M. Lidzbarski, *Ginza...*, x.

doložené ideje společenství (*laupa*), pravdy či upřímnosti (*kušta*) a dobročinnosti (*zidqa*) spojuje Lidzbarski s těmito počátky mandejství.⁵⁹ Vznik písemnictví klade Lidzbarski až do Babylonie, především do doby před příchodem islámu,⁶⁰ nevylučuje však ani existenci ústně tradované literatury nebo fragmentů textů. Zdánlivý protiklad mezi Nöldekeho poznatkem, že mandejština je východoaramejský dialekt, jenž má blízko k aramejštině Babylonského talmudu,⁶¹ a tezí o západním, palestinském původu mandejství řeší Lidzbarski poukazem na centrální postavení několika západoaramejských pojmů v mandejských textech: pojmy *kušta* (pravda), *manda* (poznání) i jedno z nejstarších doložených sebeoznačení Mandejců - *našuraia* identifikuje jako pojmy, jež mají místo v západní aramejštině, tedy i v oblasti Syropalestiny.⁶² Hlavním argumentem ve prospěch západního původu Mandejců je význam řeky Jordán v mandejské tradici. Důsledně⁶³ užívání jména Jordán (*iardna*) pro proudící vodu v rituálech je podle Lidzbarského neodůvodnitelné bez konkrétního vztahu k tomuto toku, dané jednoduše tím, že Mandejci resp. nasorejci či jiná skupina, z níž mandejství vzešlo, sídlila v blízkosti Jordánu a byla donucena tuto oblast opustit.⁶⁴

Doba a lokalita, do níž Lidzbarski situoval vznik mandejství, společně s některými paralelami mezi mandejským a novozákonním písemnictvím, např. v oblasti etiky, otevíraly diskuzi o možnostech užití těchto textů k interpretaci Nového zákona a k lepšímu porozumění ranému křesťanství. Radikálním způsobem do ní vstoupil jeden z nejvýznamnějších křesťanských teologů 20. stol. Rudolf Bultmann (1884-1976). Ještě před ním však s využitím Lidzbarského a Brandtových překladů a v kritickém odstupu vůči religionistickým pracím druhého z nich zdůraznil předkřesťanský původ mandejství Richard Reitzenstein (1861-1931).⁶⁵ Ten považoval

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*, xii.

⁶¹ Th. Nöldeke, *Mandäische Grammatik...*, xxv-xxviii.

⁶² M. Lidzbarski, *Das Johannesbuch...*, xvii.

⁶³ V některých pasážích textů je Jordán jako označení křestní vody nahrazen Eufратem. Srv. Např. *Ginza iamina* 351:21-24/368:34-39 a Mark Lidzbarski, *Das Johannesbuch der Mandäer, Text/Einleitung, Übersetzung, Kommentar*, Gießen: Verlag von Alfred Töpelmann 1905/1915, 45, pozn. 2. Stejně jako Jordán je pak i pozemský Eufrat (*praš*) nápodobou Eufratu-Lesku (*praš ziuu*).

⁶⁴ M. Lidzbarski, *Das Johannesbuch...*, xix.

⁶⁵ Především: Richard Reitzenstein, *Das mandäische Buch des Herrn der Größe und die Evangelienüberlieferung*, (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse 1919,12), Heidelberg: Winter 1919; idem, *Das iranische Erlösungsmysterium. Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Bonn a. Rh.: Marcus & Weber 1921; idem, *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe*, Leipzig - Berlin, Teubner 1929. Reitzensteinovým přínosem pro mandeistiku se detailně zabýval Carsten Koch („Richard Reitzensteins Beitrag zur Mandäerforschung“, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 3, 1995, 49-80). Ještě před Reitzensteinem

mandejství za „gnostické náboženství spásy“,⁶⁶ jehož počátky situoval v navázání na Lidzbarského do oblasti Palestiny a jeho rozvoj spojoval s kruhy kolem Jana Křtitele.⁶⁷ Snad nejvíce pozornosti v souvislosti s „mandejskou otázkou“ vzbudila Reitzensteinova snaha prokázat vliv částí mandejského písemnictví na evangelijní tradici, konkrétně jeho teze, že pasáže tzv. mandejské apokalypsy byly základem pro pramen, z něhož čerpali evangelisté. Jako mandejskou apokalypsu označil Reitzenstein text doložený ve dvou variantách na začátku sbírky Pravá Ginza, který líčí dějiny světa ve čtyřech věcích až do jeho zkázy a obsahuje varování před cizími náboženstvími.⁶⁸ Jeho součástí je zjevení bytosti Světla Anoše (*anuš utra*) v Jeruzalémě v letech „Piláta, krále světa“ a zničení města. Reitzensteinovu argumentaci ve prospěch historického jádra mandejského textu ale zpochybnil ve svém vydání překladu Ginzy již Lidzbarski,⁶⁹ stejně tak i hypotézu, že novozákonní texty Mt 11,5, resp. Lk 7,22 představují přepracování původně mandejského pramene. Heinrich Schlier prokázal, že uvedené novozákonní pasáže v mandejských textech jsou spíše nepřímými citacemi z Nového zákona a již před ním Lietzmann zpochybnil spekulace o době i původu mandejství, které považoval za starší orientální gnostické náboženství, jež se pod vlivem nestoriánského křesťanství vyvinulo v křesťanskou synkretickou formu gnóze.⁷⁰

O odkrytí vazeb mezi mandejskými a raněkřesťanskými texty usiloval i Bultmann.⁷¹ Snažil se prokázat především na základě paralel Janova evangelia

těžil z Brandtových překladů jako jeden vůbec z prvních badatelů Wilhelm Bousset (*Hauptprobleme der Gnosis*, [Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 10], Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1907; *Die Religion der Mandäer*, in: *Theologische Rundschau* 20, 1917. Výběr textu přetištěn v Geo Widengren (hrsg.), *Der Mandäismus*, Wege der Forschung 167), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1982, 26-39.)

⁶⁶ R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium...*, 44, 62, 92.

⁶⁷ R. Reitzenstein, *Das mandäische Buch...*, 59.

⁶⁸ *Ginza iamania* 26:8-30:6/27:19-30:25 s paralelou 48:23-61:11/45:20-54:20. *Ginzu* citují dle textově kritického vydání Petermannova (Heinrich Julius Petermann, *Thesaurus sive Liber Magnus, vulgo „Liber Adami“ appellatus, opus Mandeorum summi ponderis* I-II, Leipzig: Weigel 1867) a Lidzbarského překladu do němčiny (M. Lidzbarski, *Ginza...*), *Ginza iamania* - Pravá Ginza; *Ginza smala* - Levá Ginza. R. Reitzenstein, *Das mandäische Buch...*, 62.

⁶⁹ M. Lidzbarski, *Ginza...*, xii.

⁷⁰ Heinrich Schlier, „Zur Mandäerfrage“, in: *Theologische Rundschau, Neue Folge* 5, 1933, 1-34, 69-92, 33; Hans Lietzmann, „Ein Beitrag zur Mandäerfrage“, *Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse* 27, 1930, 596 - 608, 608.

⁷¹ Rudolf Bultmann, „Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums“ in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 24, 1925, 100-146. Ve studii k úvodu do Janova evangelia se Bultmann nejprve snažil prokázat, že pramen, který autor evangelia použil pro prolog, původně pojednával o Janu Křtiteli jako zjeviteli a Božím synu. („Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannes-Evangelium“, *Eucharisterion. Festschrift für H. Gunkel*, Bd. II, Göttingen 1923, 3 - 26). Obě studie jsou přetištěny ve sborníku Bultmannových textů *Exegetica*.

s mandejskou literaturou a Ódami Šalomounovými, že toto evangelium předpokládá starší spasitelský mýtus, na jehož pozadí je třeba je interpretovat.⁷² Ideu, že mandejské texty mají klíčový význam pro pochopení čtvrtého evangelia, pak Bultmann důsledně realizoval ve svém komentáři k evangeliu.⁷³ Jím vyslovenou domněnku, zda právě v mandejství není třeba hledat kořeny janovského křesťanství,⁷⁴ rozvíjel dále Rudolf Macúch (1919-1993).⁷⁵ Tento původem slovenský lingvista se od konce 50. let 20. stol. radikálním způsobem zasazoval o přijetí Bultmannových a Lidzbarského myšlenek. Bultmann nacházel paralely mezi mandejským a janovským písemnictvím jak obsahové, tak i formální, resp. stylistické. Všiml si tak např. analogie či přesněji totožnosti pojmu *kušta* (pravda) a janovského *alétheia*, stejně tak i podobnosti sebezjevitelských výroků v Janově evangeliu a v mandejské knize Janově.⁷⁶ Macúch přijímá Bultmannovy důkazy v obou ohledech, doplňuje je dalšími lingvistickými argumenty a snaží se jeho teze uvést do dějinného kontextu. Postuluje existenci protomandejského či „nasorejského“ hnutí doby předkřesťanské, jež dalo vzniknout (nejméně) dvěma náboženským skupinám. První z nich - „palestinská“ - zůstává v původní oblasti svého působení a později podléhá vlivu křesťanství, uchovává ale některé původní mandejské (nasorejské) termíny (světlo, pravda, život, vinný kmen), dává jim však nový - křesťanský význam, jak dokládá janovské písemnictví. Druhá, „mandejská“ skupina odchází v 1. pol. 1. stol. našeho letopočtu do Mezopotámie a zde se pak

Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments. Ausgewählt, eingeleitet und herausgegeben von Erich Dinkler (Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1967).

⁷² R. Bultmann, „Die Bedeutung...“, 139. Bultmann tento spasitelský mýtus charakterizoval základními 28 výpověďmi, přičemž k jednotlivým pasážím textu Janova evangelia našel paralely především v Lidzbarského překladech mandejských textů a také v Ódách Šalomounových. Způsob komparace a její výsledky jsou však problematické jak z pohledu mandeistiky, tak z pohledu biblistiky.

⁷³ Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 2), Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1941.) Přínos mandejského písemnictví pro porozumění Janovu evangeliu zpochybňoval např. Charles H. Dodd. (*The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, University Press 1954, 115-130, shrnutí kritiky na str. 130.) K různým nábožensko-dějinným souvislostem výkladu evangelia viz: Jörg Frey, „Auf der Suche nach dem Kontext des vierten Evangeliums. Eine forschungsgeschichtliche Einführung“, in: Jörg Frey - Udo Schnelle (Hg.), *Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditions-geschichtlicher Perspektive*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 175), Tübingen: Mohr Siebeck 2004, 3-45.

⁷⁴ R. Bultmann, „Die Bedeutung...“, 142.

⁷⁵ Macúch vydal řadu publikací a studií z oblasti semistiky, iranistiky a arabistiky, vystudoval rovněž teologii. Životopis a bibliografii obsahuje sborník *Studia semitica necnon Iranica. Rudolpho Macuch septuagenario ab amicis et discipulis dedicata* (Maria Macuch - Christa Müller-Kessler - Bert G. Fagner (eds.), Otto Harrassowitz: Wiesbaden 1989, ix-xxxii.

⁷⁶ Rudolf Bultmann, „Johanneische Schriften und Gnosis“, in: *Orientalistische Literaturzeitung* 43, 1940, 150-175, 161.

dále vyvíjí, především pod vlivem babylonských, iránských a syrských-křesťanských tradic.⁷⁷

V modifikované podobě tuto tezi zastával i český orientalista Stanislav Segert. Také Segert se snaží vysvětlit obdobné myšlenky v křesťanství (především janovském) a mandejství pomocí „společného třetího“,⁷⁸ jež našel v esejsví.⁷⁹ Podle jeho hypotézy je třeba hledat původ „protojanovské“ či „protomandejské“ skupiny v hnutí esejců. Zatímco jedna část této skupiny odchází do Haránu, druhá se přidává ke křesťanství a rozvíjí zde své specifické tradice. Většina badatelů se však k bližší souvislosti mezi Mandejci a esejci staví kriticky, ostatně stejně jako k možnému vztahu mezi esejci a Janem Křtitelem.⁸⁰

Paralely k mandejským textům v janovské literatuře společně s dalšími lingvistickými argumenty dle Macúcha dokazují, že Mandejci si již spisy, které později tvoří základ liturgií, přinesli z Palestiny. Tyto „liturgické hymny nasorejců“ nebyly podle něj nijak rozsáhlé, nicméně jejich existence byla důvodem pronásledování (!) ortodoxními Židy.⁸¹ Pojmy *manda*, *našuraia*, *iardna* akcentuje Macúch v navázání na Lidzbarskeho jako „centrální pojmy, bez nichž je mandeismus nepředstavitelný“, a je tudíž důležité, že patří k aramejštině palestinské, stejně tak jako skutečnost, že Mandejci nepoužívali pro křest východní, syrské „termini technici“ odvozené od kořene *MD*, nýbrž západní - křesťansko-palestinské deriváty od kořene *ŠB*^c, resp. v mandejštině *ŠBA*, i když syrské termíny znali, jak ukazuje jejich užití v polemice vůči křesťanskému křtu (*mamúdíta*).⁸²

Západní původ Mandejců podporují dle Macúcha i externí, tj. nemandejské doklady. Mandejské písmo vykazuje podobnosti s písmem nabatejským, především však s písmem, jež byla používána ve státních útvarech rozkládajících se na územích prokazatelně obývaných Mandejci. Jedná se o mince, jež ve 2. a 3. stol.

⁷⁷ Rudolf Macuch, „Anfänge der Mandäer“ in: Franz Altheim - Ruth Stiehl (Hg.), *Die Araber in der Alten Welt. Bd. 2*, Berlin 1965, 76 - 190, 99-100.

⁷⁸ Heinrich Schlier, „Zur Mandäerfrage“, in: *Theologische Rundschau* 5, 1933, 1-34, 69-92, 81.

⁷⁹ Stanislav Segert, „Essenism and Christianity“, in: Iva Doležalová - Břetislav Horyna - Dalibor Papoušek (eds.), *Religions in Contact. Selected Proceedings of the Special IAHR Conference held in Brno, August 23-26, 1994*, Czech Society for the Study of Religions: Brno 1996, 77-86, 85-86.

⁸⁰ Kurt Rudolph, „War der Verfasser der Oden Salomos ein ‚Qumran-Christ‘? Ein Beitrag zur Diskussion um die Anfänge der Gnosis“, in: id., *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte: Gesammelte Aufsätze*, (Nag Hammadi and Manichaean Studies XLII), Leiden - NewYork - Köln: E. J. Brill 1996, 503-537; H. Stegemann, *Die Essener...*, 311.

⁸¹ R. Macuch, „Anfänge der Mandäer...“, 110.

⁸² Rudolf Macuch, „Gnostische Ethik und die Anfänge der Mandäer“, in: Franz Altheim - Ruth Stiehl (Hg.), *Christentum am Roten Meer. Bd. 2*, Walter de Gruyter: Berlin 1973, 254 - 273, 255-256.

razili králové characénské království, rozprostírajícího se na jihu Babylonie,⁸³ a o skalní nápisy v Tang-e Sarwak („Soutěska cypřišů“) oslavující panovníky elymejského království, jež se nacházelo přibližně na území dnešního Chúzistánu.⁸⁴ Svatyně v Tang-e Sarwak byla místem korunovace elymejských králů ve 2. stol. a přesto, že byla zbořena zakladatelem Sasánovské dynastie Ardaširem I., dochovala se zde řada reliéfů s aramejskými nápisy. Macúch spojil diskuzi o obou skupinách památek v argumentaci ve prospěch stáří, resp. originality mandejského písma, a rozpoutal tak jednu z mnoha dílčích diskuzí na poli „mandejské otázky“. Písmo, jímž jsou tyto památky psány, vychází dle Macúcha z písma nabatejského, zprostředkovaného však písmem mandejským.⁸⁵ Mandejci toto písmo museli přinést ze Syropalestiny, a protože datace těchto památek je celkem jistá, slouží Macúchovi jako „nejstarší, i když nepřímé doklady existence mandejského písma“ a následně pak podle něj rovněž dosvědčují, že Mandejci museli nejpozději ve 2. stol. obývat i oblasti jižní Mezopotámie.⁸⁶

Pro takové rané datování našel Macúch oporu ve svitku *Haran Gauaita*. Text byl znám již od 30. let 20. stol., kdy jeho obsah převyprávěla a z části i citovala Drowerová.⁸⁷ Ale teprve publikování textu a jeho překladu roku 1953 rozpoutalo novou vlnu diskuze o původu Mandejců. Svitek líčí osudy nasorejců, což je nejstarší doložené sebeoznačení Mandejců, v kontextu historicky doložených událostí takovým způsobem, že o jeho přínos pro rekonstrukci mandejských dějin se dodnes vedou spory. Macúch textu sice přikládá pouze 5% historické hodnoty,⁸⁸ přesto jej ale považuje za „klíč“ k řešení mandejské otázky.⁸⁹ Text potvrdil podle něj původ Mandejců v Palestině a nabídl spojující článek, totiž zprávu, že exodus se udál via Harrán. Macúch podobně jako Drowerová ztotožňuje sabejce Harránu s Mandejci, a v jeho pohledu je tak zpráva o odchodu do „Haránu“ potvrzením zpráv arab-

⁸³ Podobnost písma použitého na mincích s písmem mandejským byla předmětem analýz již v 1. třetině 19. stol. (R. Macuch, „Anfänge der Mandäer...“, str. 142/pozn.180) a zkoumal je i Lidzbarski („Die Münzen der Characene mit mandäischen Legenden. Mani auf Münzen seiner Zeit“, in: *Zeitschrift für Numismatik* 33, 1921, 83-96).

⁸⁴ Podrobněji o elymejských nápisích včetně jejich překladu a o characénských mincích: R. Macuch, „Anfänge der Mandäer...“, 139-158. K argumentům proti Macúchovi a k další diskuzi k tématu viz Kurt Rudolph, „Probleme der mandäischen Religionsgeschichte“, in: id., *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte: Gesammelte Aufsätze*, (Nag Hammadi and Manichaean Studies XLII), Leiden – NewYork – Köln: E. J. Brill 1996, 370-401, 385-386.

⁸⁵ Macúchovu teorii o mandejském písmu jako prostředníku mezi nabatejským a elymejským odmítl Coxon. (Peter William Coxon, „Script Analysis and Mandaean Origins“, *Journal of Semitic Studies* 15, 1970, 16-30.)

⁸⁶ R. Macuch, „Anfänge der Mandäer...“, 147.

⁸⁷ E. S. Drower, *The Mandaean...* 5-10.

⁸⁸ R. Macuch, „Anfänge der Mandäer...“, 117.

⁸⁹ Rudolf Macuch, „Alter und Heimat des Mandäismus nach neuerschlossenen Quellen“, in: *Theologische Literaturzeitung* 82, 1957, 401 - 408, 401.

ských autorů o existenci sabejské komunity v tomto městě.⁹⁰ Jako nejzávažnější však Macúch hodnotí skutečnost, že spis umožnil datování odchodu komunity. Polemické zmínky o Ježíšově narození stejně jako kritiku židovství chápe Macúch jako historické reminiscence na dobu Ježíšova působení. Odchod Mandejců z Palestiny datuje do doby po Ježíšově smrti a zmínku o „králi Artabanovi“, pod jehož ochranu nasorejci utíkají, pak vztahuje na Artabana II., který vládl v letech 10/11 - 38.⁹¹

Religionistou Kurtem Rudolphem (nar. 1929) dosahuje německé bádání o Mandejcích ve 20. stol. svého vrcholu. Vycházejí z přísně historicko-kritické, resp. filologické tradice přinesl Rudolph příspěvek do diskuze o mandejské otázce, který byl nadlouho přijat jako konsensus moderního bádání, a platnost jeho poznatků nebyla v mnohém vyvrácena. Rudolph jednoznačně navazuje na Lidzbarského, v zásadě trvá (až na výjimky) na jeho vývodech a snaží se je opřít o nové poznatky, popřípadě jimi korigovat. Jeho badatelské aktivity probíhají v kritickém, ale respektu plném vymezení se vůči Macúchovi, jehož některé odvážné závěry se Rudolph snaží usměrnit. Na rozdíl od Lidzbarského a Macúcha není Rudolph filologem, nýbrž historikem náboženství, je specialistou právě na gnózi a především na Mandejece. Tomu odpovídá i širší problematika, již zpracoval.⁹²

Rudolph předložil řadu pádných argumentů ve prospěch „západního“ původu Mandejců, když lingvistické argumenty Lidzbarského a Macúcha doplnil analýzou obsahu mandejských textů. Především prokázal originalitu mandejského křtu, již zpochybňovala řada badatelů v čele s Hansem Lietzmannem. Ten považoval mandejský křest včetně označení křestní vody jako Jordán za převzatý z rituálu syrského křesťanství.⁹³ Rudolph doložil, že křestní rituální praxe je až na některé sekun-

⁹⁰ *Ibid.*, 404.

⁹¹ *Ibid.*, 405. Macúch pracuje se starším „počítáním“ arsakovských vládců a hovoří o Artabanovi III., míní jím však -dle soudobého bádání - Artabana II. (Viz Klaus Schippmann, *Grundzüge der parthischen Geschichte*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1993, 50, k tomu pozn. 64 na str. 110.)

⁹² Rudolph se zapsal do dějin mandeistiky především třemi monografiemi o různých aspektech mandejského náboženství: Kurt Rudolph, *Die Mandäer I: Prolegomena. Das Mandäerproblem*, (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 56) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1960); id., *Die Mandäer II: Der Kult*, (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 57), Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht 1961; id., *Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften: Eine Literarkritische und Traditionsgeschichtliche Untersuchung*, (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 88), Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht 1965. K Rudolphovi viz Wolf B. Oerter, „Religionista Kurt Rudolph“, in: Kurt Rudolph, *Gnóze. Podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*, Praha: Vyšehrad 2010, 379-383.

⁹³ Hans Lietzmann, „Ein Beitrag zur Mandäerfrage“, *Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse* 27, 1930, 596 - 608, 601.

dární prvky (například pomazání olejem) původní komponentou mandejství, jež má kořeny v očištných ritech a rituálních koupelích pozdního židovstva. Ke stejnému závěru, totiž že křtitelské praktiky Mandejců vedou k baptistickým hnutím v údolí Jordánu, dospěl i Eric Segelberg ve své monografii věnované mandejskému křtu (*mašbuta*).⁹⁴ Rudolph toto hnutí datuje do období od 2. stol. př.n.l. až do 3. stol. n.l. a charakterizuje je těmito podstatnými rysy: upřednostnění tekoucí vody, koupele konající se volně v přírodě, magicko-sakramentální pochopení křtu, časté opakování rituálních omývání, odmítnutí obětního, resp. chrámového kultu. Po stránce ideové jsou pro tyto skupiny či jednotlivce kromě křesťanského a židovského rámce charakteristické synkretistické, často gnostické tendence, což má za následek skutečnost, že zůstávají na okraji oficiálního náboženství.⁹⁵ Právě s těmito kruhy spojuje Rudolph genezi mandejství.

Ve prospěch židovských kořenů mandejství hovoří některé „negnostické“, což ale znamená pouze námi konstruovanému ideálnímu typu „gnóze“ se protivící,⁹⁶ morální předpisy, jako jsou např. výzvy k manželství a k plození dětí. Židovské pozadí odkrývá i analýza mandejské nauky. Starý semitský pojem „života“ se u Mandejců stal mimosvětským bohem (*hiia*) a teprve později, pod vlivem íránského myšlenkového světa, byl nahrazen, resp. podřazen jiným představám (koncepte *mana*). K židovství odkazuje idea „černé vody“ coby původu Temnoty, mandejské pojetí stvoření pozemského světa zase dle Rudolpha představuje heretickou-gnostickou interpretaci kněžské zprávy o stvoření v Genesis. Vliv židovství nezapře ani stvoření prvního člověka Adama a role, již v nauce hrají Adamovi synové.⁹⁷ Důraznou protižidovskou polemiku v mandejských textech dává Rudolph do souvislosti s tím, že skupina, z níž mandejství, resp. nasorejství vzešlo, stála v opozici vůči oficiálnímu židovství.⁹⁸ Silná pozice kněžství v mandejství pak ukazuje, že nasorejství mohly založit „na okraj odsunutě kněžské kruhy“, ale vyloučit nelze podle Rudolpha ani proselyty nebo „bohabojné“.⁹⁹ Nositeli nasorejské gnóze

⁹⁴ Eric Segelberg, *Mašbuta. Studies in the Ritual of the Mandaean Baptism*, Uppsala: Almqvist and Wiksell 1958, 176.

⁹⁵ Kurt Rudolph, „Antike Baptisten. Zu den Überlieferungen über frühjüdische und frühchristliche Taufsekten“, id., *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte...*, 567-603, 599-600; id., „Der Mandäismus in der neueren Gnosisforschung“, in: id., *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte...*, 301-338, 320-321; id., „Das Verhältnis...“, 612.

⁹⁶ Michael Allen Williams, *Rethinking "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton, N.J.: Princeton University Press 1996, 29-53.

⁹⁷ K. Rudolph, „Probleme der mandäischen Religionsgeschichte...“, 393-4.

⁹⁸ *Ibid.*, 392.

⁹⁹ Kurt Rudolph, „Die Mandäer heute: Eine Zwischenbilanz ihrer Erforschung und ihres Wandels in der

byly kruhy níže situovaného kněžstva a učitelů moudrosti, jež se postupně otevřely cizím vlivům, řeckým, íránským, pozdně babylonským, gnostickým a syrským.¹⁰⁰

Pronásledování Mandejců Židy - tedy motivu, jenž se opakovaně vyskytuje v Ginze, Knize Janově i ve svitku Haran Gauaita - přikládá Rudolph historickou hodnotu a dává je do souvislosti s konsolidací ortodoxního rabínskému židovstvu ve 2. stol.¹⁰¹ Aby unikli pronásledování, opouštějí nasorejci svou „vlast v údolí Jordánu“ a odcházejí do „Cháránu“ a do „médkého pohoří“.¹⁰² Rudolph odmítl identifikaci mandejského „haranu“ s Hauránem a podobně jako Macúch jej identifikoval se severomezopotámským Cháránem.¹⁰³ Na rozdíl od Macúcha však odmítá ztotožnit Mandejce se sabejci Cháránu. Především se ale spolu rozcházejí v datování odchodu z Palestiny a následné migrace přes severní Mezopotámii na jih do oblasti Maišánu a Characéne a oba spolu vedli několik desetiletí trvající spor o to, který z arsakovských králů vzal Mandejce pod svou ochranu, resp. kterého Ardavána míní spis Haran Gauaita. Rudolph zdůrazňuje jako důležitý argument ve prospěch západního původu stylistické a frazeologické podobnosti mezi mandejskými texty a literaturou raně křesťanskou (Janovo Evangelium, Ódy Šalomounovy, Skutky Tomášovy),¹⁰⁴ a proto musí předpokládat, že Mandejci odešli z Palestiny ve 2. stol.¹⁰⁵ „Krále Ardavána“ spisu *Haran Gauaita* proto identifikuje s posledním parthským vládcem, Ardavánem IV. (213-222/4).¹⁰⁶ Macúch, který vychází z relativně časného usídlení Mandejců v oblastech jižní Mezopotámie (koncem 2. stol.), datoval jejich odchod z Palestiny za pomoci hypotézy o protomandejském hnutí časněji, a v textu zmíněného vládce proto ztotožnil s Artabanem II.¹⁰⁷ I Rudolph však musel později připustit, že mandejské pojmosloví, představy a rituály jsou v takové míře ovlivněny starými mezopotamskými a íránskými prvky, že je třeba předpokládat delší pobyt Mandejců ve východních, tj. mezopotamských

Gegenwart“, in: id., *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte: Gesammelte Aufsätze*, (Nag Hammadi and Manichaean Studies XLII), Leiden – NewYork – Köln: E. J. Brill 1996, 538-568, 550-551.

¹⁰⁰ K. Rudolph, „Die Mandäer heute...“, 550; id., „Probleme der mandäischen Religionsgeschichte...“, 393; id., „Das Verhältnis...“, 612.

¹⁰¹ K. Rudolph, „Das Verhältnis...“, 612.

¹⁰² K. Rudolph, „Die Mandäer heute...“, 551.

¹⁰³ K. Rudolph, *Prolegomena...*, 46, pozn.1; id., „Die Mandäer heute...“, 551; id., „Das Verhältnis...“, 612.

¹⁰⁴ Kurt Rudolph, „The Relevance of Mandaean Literature for the Study of Near Eastern Religions“, in: *ARAM* 16, 2004, 1-12, 4-5.

¹⁰⁵ K. Rudolph, „Das Verhältnis...“, 612; id., „Die Mandäer heute...“, 551.

¹⁰⁶ K. Rudolph, „Der Mandäismus in der neueren Gnosisforschung...“, 329, 336.

¹⁰⁷ R. Macuch, „Anfänge der Mandäer...“, 121.

nebo íránských oblastech ještě v době před vpádem islámu. Nakonec proto rezignoval na ztotožnění legendárního vládce svitku s jedním konkrétním vladařem arsakovské dynastie: Když text hovoří o Ardavánovi v souvislosti s pronásledováním a zničením Jeruzaléma, je podle něj třeba myslet na Ardavána III. (97-81), když jde o migraci do Mezopotámie přes Chárán a médské pohoří, pak je myšlen poslední parthský vládce, Ardaván IV.¹⁰⁸

Rudolph pracuje přísně historicko-filologicky, kromě pětítýdenní návštěvy Iráku v roce 1969¹⁰⁹ nepodnikal terénní výzkumy mezi Mandejci a svou pozornost věnuje primárně písemnictví. I on si však uvědomuje napětí uvnitř mandejských textů samotných a navíc rozpor mezi texty a praxí. Právě v tomto bodě otevírá nové perspektivy mandeistiky norská badatelka Jorunn Jacobsen Buckleyová, jak ostatně napovídá podtitul její publikace „Mandejci: Starobylé texty a moderní lidé“.¹¹⁰ V oblasti historicko-kritické práce je velice přínosný její výzkum kolofonů. Buckleyová je první badatelkou, jež kolofony mandejských textů doopravdy systematicky zkoumá.¹¹¹ Již Macúch prokázal, že nejstarší kolofony textů k rituálům *mašbuta* a *masiqta* vedou do 3. stol.¹¹² Buckleyová posouvá datování nejstarších textů ještě o něco dále, kolofony Levé Ginzy podle ní vedou až ke kopistce jménem Šlama (Šlama, dcera Qidry), jež měla působit na přelomu 2. a 3. stol.¹¹³ Její působení stejně jako osobnost Zazaie d-Gauazta, jehož činnost datuje do poslední třetiny 3. stol., spojuje Buckleyová již se systematizací mandejského náboženství v Médii. Stejně jako Macúch i ona tak počítá s velice raným rozvojem komunity a Mandejce považuje společně se Šimonem Mágem za první gnostiky.¹¹⁴ V souvislosti s tím volá po přehodnocení myšlenek Schou-Pedersena, jenž ve své disertaci z roku 1940 obhajoval historickou povahu kontaktů Mandejců s Janem Křtitelem a počáteční - byť velice krátký - pozitivní vztah mezi křesťanstvím

¹⁰⁸ Kurt Rudolph, *Der mandäische „Diwan der Flüsse“*. Abhandlung der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse, Bd. 70. Heft 1. Akademie-Verlag Berlin 1982. 6; týž: Mandäismus, 268, pozn. 75. Proti užití jména Ardaván jako eponimu arsakovské dynastie viz R. Macuch, „Anfänge...“, 126.

¹⁰⁹ Kurt Rudolph, „Die Religion der Mandäer“ in: Hartmut Gese – Maria Höfner – Kurt Rudolph, *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer*, (Die Religionen der Menschheit 10, 2), Stuttgart: Kohlhammer 1970, 403-462, 452-453.

¹¹⁰ Jorunn Jacobsen Buckley, *The Mandaeans. Ancient Texts and Modern People*, New York: Oxford University Press 2002.

¹¹¹ Jorunn Jacobsen Buckley, *The Great Stem of Souls: Reconstructing Mandaean History*, Piscataway: Gorgias Press 2005.

¹¹² R. Macuch, „Anfänge...“, 159.

¹¹³ J. J. Buckley, *The Great Stem...*, 36.

¹¹⁴ *ibid.*, 339-341.

a mandejstvím, resp. počátky mandejství spojoval právě s křesťanstvím.¹¹⁵ Ve starších textech Buckleyová ještě sdílí konsensus bádání 90. let, tzn. zdůrazňuje termíny *iardna*, *kušta* a *manda* coby argumenty ve prospěch západního původu Mandejců, kteří podle ní přišli do Iráku a Íránu v rané křesťanské době skrze oblast Cháránu.¹¹⁶ Později identifikuje *haran* textu *Haran Gauaita* s Wádí Haurán, téměř 400 km dlouhou řekou, jež protéká Syrskou pouští a vlévá se nedaleko města Khan Baghdadí do Eufratu. Buckleyová ale zároveň nechává otevřenou i možnost východního, tedy mezopotamského původu Mandejců.¹¹⁷

Kriticky se Buckleyová staví vůči zmíněné Rudolphově analýze mandejské nauky. Vytýká mu přílišný racionalismus a hodnocení textů založené na subjektivních estetických soudech. Rudolph podle ní neprovádí žádnou literárně kritickou textovou analýzu, ale pouze zkoumá pojmy a ideje. Trnem v oku je jí především jeho kritická pozice vůči rituálním komentářům (*šarh*) a některým svitkům, které Rudolph hodnotí jako „mladší“ vrstvy nauky, jež jsou výsledkem pozdní „klerikalizace“ a představují „degeneraci“ původních myšlenek.¹¹⁸

Neopodstatněné manipulace s fakty vyčítá zástupcům „západního“ původu mandejství i Christa Müller-Kesslerová. Podle ní jsou relevantní filologické důkazy užívány pouze selektivně k podpoření „religionistických“ tezí. Již od Lidzbarského jsou tak marginalizována fakta, jež hovoří ve prospěch východních kořenů mandejství. Müller-Kesslerová to dává do souvislosti s podceňováním literární povahy zaříkávacích textů, a tím i bagatelizováním jejich významu pro rekonstrukci dějin.¹¹⁹ Právě na základě analýzy magických mandejských textů dochovaných

¹¹⁵ *Ibid.*, 300, pozn. 10; 339. Viggo Schou-Pedersen opírá argumentaci ve prospěch historické vazby Mandejců na Jana Křtitele především o analýzu PG 5/4. Část jeho v dánštině sepsané práce *Bidrag til en Analyse af de mandaeiske Skrifter* (Aarhus: Universitetsforlaget 1940) byla v německém překladu publikována ve sborníku edice „Wege der Forschung“ pod názvem „Überlieferungen über Johannes den Täufer“ (Geo Widengren (hrsg.), *Der Mandäismus*, (Wege der Forschung 167), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1982, 206-226, především 210-212).

¹¹⁶ J. J. Buckley, *The Mandaeans...*, 3; ead., *The Great Stem...*, 318. Viz „Haurán, Wádí“, in: *Merriam-Webster's geographical dictionary*, Springfield: Merriam 2001, 477a.

¹¹⁷ J. J. Buckley, *The Great Stem...*, 339-441; ead., „Once More: Mandaean Origins and Earliest History“, in: Rainer Maria Voigt (Hrsg.), *„Und das Leben ist siegreich!“ Mandäische und samaritanische Literatur. Im Gedenken an Rudolf Macuch*, (Mandäistische Forschungen; Bd. 1), Wiesbaden: Harrassowitz 2008, 29-46.

¹¹⁸ *Ibid.*, 297-304. K. Rudolph, „Probleme der mandäischen Religionsgeschichte...“, 399.

¹¹⁹ Christa Müller-Kessler, „The Mandaeans and the Question of Their Origin“, *ARAM Periodical*, 16, 2004, 47-60. Heinrich Zimmern považoval mandejství za pozdní formu starého babylonského náboženství. Jeho pokus prokázat spojení mezi mandejským křesťanským obřadem a akadskými lustračními rituály pro boha Ea/Enki byl podle Müller-Kesslerové nepřesvědčivý a spíše posloužil jako výhodné východisko pro Lidzbarského a Rudolpha (Heinrich Zimmern, „Das vermutliche babylonische Vorbild des Pehta und Mambuha der Mandäer“, in: *Orientalistische Studien. Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag (2. März 1906) gewidmet von Freunden und Schülern und in ihrem Auftrag hrsg. von Carl Bezold*, Bd.2, Gießen: Verlag von Alfred Töpelman (vorm. J. Ricker) 1906, 959-967.

na kovových plátcích/svitcích a hliněných miskách argumentuje ve prospěch babylonského, tj. mezopotámského původu Mandejců. Již Geo Widengren (1907-1996) zdůraznil vliv mezopotámského (resp. pozdněbabylonského) prostředí na mandejství: konstatoval vliv akadštiny, z níž je podle něj v mandejštině odvozeno více jak 80 slov, a snažil se interpretovat mandejské rituály na pozadí babylonských. Např. rituál *mašbuta* podle Widengrena souvisí se sumerskými očištnými koupelemi, svatební rituál zase s intronizačním královským rituálem *bít rimki*.¹²⁰ Widengren však nevyklučoval ani jiné vlivy a genezi mandejství řešil za pomoci jeho tří základních vrstev, vedle babylonské rozlišil ještě „vrstvu“ židovskou-západosemitskou a íránskou.¹²¹ Podle Müller-Kesslerové vykazují „magické“ texty kontinuitu s babylonským prostředím jak jazykově, např. idiomy nebo slovní zásobou, tak obsahově. Démonizovaná mezopotámská božstva v zaříkávacích i v „klasických“ mandejských textech odkazují na pozdní parthskou dobu centrální Babylonie, kde ještě ve 2. a 3. stol. fungovaly babylonské chrámy.¹²² Navíc je podle ní slovní zásoba v inkantacích jednoznačně ovlivněna akadštinou. Pro rekonstrukci mandejských dějin jsou Müller-Kesslerové závěry přínosem již v tom, že potvrzují rozšíření Mandejců nejpozději ve 2., resp. 3. stol. na území pod vládou Parthů. Teprve následné diskuze prokáží, zda její argumenty skutečně mohou zpochybnit vliv západní aramejštiny¹²³ na mandejštinu a prokázat, že se v případě babylonských představ nejedná o sekundární vlivy. V každém případě zůstává „mandejská otázka“ na prahu 21. stol. stále otevřená.

¹²⁰ Geo Widengren, „Die Mandäer“, in: Berth Spuler (ed.), *Handbuch der Orientalistik, Bd. 8, 2: Religionsgeschichte des Orients in der Zeit der Weltreligionen*, Leiden: Brill 1961, 83-101. Cituji dle zkrácené verze otištěné in: G. Widengren, *Der Mandäismus...*, 56-66, zde s. 59-62.

¹²¹ Widengren uvádí v mandejštině více jak 125 slov odvozených z íránských jazyků. Pokud jde o vrstvu západosemitskou, tak kromě již známých argumentů je dle Widengrena v textech patrný vliv geografických poměrů Palestiny, dále existuje souvislost mezi mandejskými a samaritánskými výrazy a písemnictví Mandejců rovněž vykazuje řadu styčných bodů s nabatejským územím (*hauran*) (G. Widengren, *Die Mandäer...*, 62, 56-59.) Obecně lze podle Widengrena říci, že babylonský vliv se týká především kultických institucí a obrazné řeči, ovlivnění Íránem je patrné více na vnitřním smyslu obřadů, mýtů a náboženské řeči (*Ibid.*, 64).

¹²² Christa Müller-Kessler - Karlheinz Kessler, „Spätbabylonische Gottheiten in spätantiken mandäischen Texten“, in: *Zeitschrift für Assyriologie*, 89, 1999, 65-87, 84-87.

¹²³ Ch. Müller-Kessler, „The Mandaeans and the Question of Their Origin...“, 54-56.

NA ZÁVĚR

Převážnou část textu jsem věnoval konstrukci našeho obrazu mandejství a v závěru jsem naznačil některé současné body kritiky či možnosti jeho dekonstrukce. Společně s naposledy zmíněnými (staro)novými filologickými argumenty jsou to především snahy o přehodnocení stáří textů na základě výzkumů kolofonů, jež přinášejí nové impulsy. Obě dvě kritické linie argumentace tak ale více méně pokračují v důrazu, který považuji za charakteristický pro naprostou většinu bádání o Mandejcích, totiž v zaměření na historické otázky a především na problematiku původu mandejství. Ať se jedná o výzkum nauky nebo rituálů, v popředí zpravidla stojí zájem odkryt „původní“ a oddělit sekundární, pozdější vlivy. Navíc přehlédneme-li celé moderní bádání, je zarážející, že kromě Petermannovy zprávy z pol. 19. stol. a samozřejmě s výjimkou Drowerové nenajdeme zde jedinou analýzu, jež by vycházela z vlastních terénních výzkumů (nebo je alespoň zohledňovala) a využívala nativní reflexi.¹²⁴ Stalo se při výzkumu Mandejců „dobrým“ zvykem, že „současnost“ je prezentována na základě textů Drowerové z první třetiny 20. stol.¹²⁵ Přitom komunita prošla právě v období, které následovalo po jejím pobytu v Iráku, zásadními změnami,¹²⁶ jež musí bádání konečně přestat přehlížet.

¹²⁴ Odhlédneme-li od výzkumů novomandajských dialektů, jsou jedinou výjimkou v této oblasti vlastně jen výše zmíněné práce Buckleyové. Ale při pozorném pročetí její knihy čtenář zjistí, že jediným rituálem, který popisuje na základě vlastního pozorování, je malá rituální hostina (*laufa, lofani*) na třech stranách knihy, jinak tematizuje při líčení rituálů pouze texty. (Viz J. J. Buckley, *The Mandaean...*, 119-122.)

¹²⁵ Zvláště výmluvným příkladem takového postupu je Lupieriho kniha, která paradoxně vystupuje s nárokem tematizovat současný stav komunity. (E. Lupieri, *The Mandaean...*, xi.) Namátkou lze srovnat následující popisy mandajské „současnosti“ s téměř jedno století starými popisy Drowerové (E. S. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran...*): líčení úmrtí novorozence při *mašbuta* (Lupieri str. 18, Drowerová str. 44-46), zprávu o segregaci menstruuujících žen v mandajské domácnosti atp. (Lupieri str. 21 a menstruaci v rejstříku knihy Drowerové na str. 421) nebo příkazy týkající se rituální čistoty potravin a rituální porážky zvířat (Lupieri str. 13 a Drowerová str. 47-49).

¹²⁶ O některých z nich jsem informoval na stránkách časopisu *Religio*. (Jiří Gebelt, „Vývoj a proměny mandajské komunity“, *Religio. Revue pro religionistiku* 16, 2008, 33-55.)

SUMMARY

RESEARCH ON MANDAEANS: PROBLEMS, TENDENCIES AND PERSPECTIVES

JIŘÍ GEBELT

The paper describes how our image of the Mandaean religion as a gnostic religion with emphasis on baptismal practices has developed from first references of travelers and missionaries. Most of the text focuses on the construction of this image and at the end of the paper, possibilities of deconstruction are suggested. The author shows that the dominant tendency in the research on Mandaeans has been the problem of the origin of the Mandaeans. This orientation of the Mandaean studies is also apparent in the absence of analyses based on field research and native reflexion (except for the work of Lady Drower). The author also objects to still common practice to present Mandaean „presence“ in terms of Lady Drower’s descriptions from the first third of the 20th century whereas Mandaean community underwent crucial changes just after Lady Drower had left Iraq.

The author considers criticism of the „Western“ origins of the Mandaeans (Ch. Müller-Kessler) resting on philological arguments and a research of colophons of the Mandaean texts (J.J. Buckley) to be the most important tendencies in contemporary research on Mandaeans.

VÝZKUM MANDEJSKÝCH PREKLASICKÝCH TEXTŮ OD POČÁTKŮ PO SOUČASNOST

MAREK VINKLÁT

ÚVOD

Vývoj mandejského jazyka můžeme rozdělit na tři stádia: na preklasické, klasické a moderní. Podobně lze řadit i literaturu v tomto jazyce sepsanou.¹ Pod pojmem „mandejské preklasické texty“ tedy rozumíme magické hliněné misky a kovové amulety z období pozdní antiky. Za klasické texty jsou pak považovány především mytologické spisy a rituální scénáře a jejich příslušné komentáře.² Vzhledem ke svému stáří, jsou mandejské preklasické texty důležité pro pochopení počátků mandejské komunity a jejích náboženských představ. V následujících řádcích chci čtenáře seznámit s historií studia této pozdněantické mezopotámské literatury, o níž mají badatelé různých oborů zájem téměř dvě století. Chronologicky zde zmíním významné i méně významné akademiky, kteří mandejské preklasické texty objevovali, publikovali a překládali. V závěru pak stručně pojednám o důležitosti této literatury pro mandeistiku a poukážu také na možnosti současného bádání a také na úskalí, jež se pojí s nalézáním jednotlivých preklasických dokladů. Záměrně svou pozornost nesoustřeďuji na mandejské papírové amulety a magická kompendia, jelikož nepochází z preklasického období.

¹ MÜLLER-KESSLER, Christa. Mandaean V. Mandaic Language. In: *Encyclopædia Iranica: Online edition* [online]. 2009. vyd. [cit. 2012-12-31]. Dostupné z: <http://www.iranicaonline.org/articles/mandaeans-5-language>.

² Pro přehled mandejské literatury viz GEBELT, Jiří. Mandejské náboženství. Pro podrobnější analýzu mandejských rituálů viz GEBELT, Jiří. K mandejským rituálům; nebo GEBELT, Jiří, Masbuta: Mandejský 'křesť'.

Tyto moderní doklady sice obsahují i pozdněantickou látku, avšak chci se jim věnovat v samostatné studii.

ARCHEOLOGOVÉ A KAVALÍŘI

První zdokumentovaný objev mandejských kovových amuletů se uskutečnil teprve v roce 1853, kdy se **John George Taylor**, agent britské Východoindické společnosti a britský místokonzul v Basře, vydává do chaldejských mokřin na jihu Iráku s pověřením získat zde starověké artefakty.³ V místě jménem Abu Šudhr mezi městy Amara a Qurna tak v pohřebních nádobách nalézá celkem osm svinutých olověných ruliček.⁴ O Taylorově nálezu pojednává jeho nadřízený, britský asyriolog **Henry Creswicke Rawlinson**, v dopisu ze dne 4. března 1853:

Jediné novinky, které se mu podařilo opravdu získat, bylo několik rolek z olověného plechu popsanych chaldejskými znaky, jež se v této části země zřejmě ukládaly spolu s těly zesnulých do pohřebních nádob. Pokud mohou soudit z letmého přezkoumání těchto nápisů, jež jsou mimořádně drobné a vyškrabané hrotem do měkkého olova, obsahují pouze modlitby a zaříkávání k bohům a duchům. Nezvyklé druhy užitého písma ovšem poskytnou zajímavý přírůstek bádání o semitské paleografii a v tomto ohledu tyto malé rolky, které jsou prvními nalezenými svého druhu, budou zcela jistě hodny místa v muzeu.⁵

Rawlinson dokonce do Anglie zasílá přepis textu z jednoho nerozbaleného amuletu,⁶ čehož o rok později využívá profesor **Francis Dietrich** a pokouší se o jeho překlad.⁷ Ačkoliv o mandejském písmu v komentáři k překladu několikrát hovoří,⁸ interpretuje jazyk i písmo amuletu jako chaldejské.⁹ To považuji za důsledek toho, že na malé kovové plátky muselo být velmi obtížné psát ostrým a špičatým předmětem, a rukopis tvůrce amuletu se tak stal pro Rowlinsona obtížně čitelným. Nejedná se tedy o jiné písmo či předchůdce mandejského písma, jelikož mandejské magické misky téže oblasti i období jsou popsány daleko čitel-

³ SOLLBERGER, E. Mr. Taylor in Chaldaea, s. 129.

⁴ Proceedings of the Thirtieth Anniversary Meeting of the Society, s. xvi.

⁵ SOLLBERGER, E. Mr. Taylor in Chaldaea, s. 134.

⁶ Notes of the Month, s. 63.

⁷ DIETRICH, Francis. Inscriptions from Abushadhr, s. 360-374.

⁸ DIETRICH, Francis. Inscriptions from Abushadhr, s. 365-366.

⁹ DIETRICH, Francis. Inscriptions from Abushadhr, s. 364.

něji. Ačkoliv bylo roku 1853 při vykopávkách na návrší Amrán jižně od Babylónu nalezeno několik magických misek, pravděpodobně žádná z nich nebyla mandejská.¹⁰ Větší počet magických misek, včetně mandejských, však roku 1881 objevil ve starověkém městě Kutha asyrský křesťan, archeolog a Rawlinsonův asistent **Hormuzd Rassam**.¹¹ Jejich publikace ale musela více jak jedno století počkat.¹²

První mandejskou magickou miskou publikoval tedy až **Henri Pognon**, archeolog a francouzský konzul v Bagdádu, a to v roce 1894.¹³ Misku zakoupil od beduinů poblíž návrší Bismaja (či Mismaja), tehdy dvacet kilometrů jihovýchodně od Bagdádu, za řekou Dijála. Nejedná se ovšem o město Bismaya poblíž starověkého města Adab, jak se v současnosti mylně předpokládá,¹⁴ ale o místo, jež je v Kiepertově mapě označeno jako Mismaj,¹⁵ jak ostatně sám Pognon v poznámce upřesňuje.¹⁶ Francouzský konzul nejenže velmi zdařile miskou překládá, ale připojuje také její stručný slovník. Toho snad bylo možné dosáhnout především díky prvním mandeistickým publikacím, které v té době již byly k dispozici.¹⁷ O čtyři roky později připravuje Henri Pognon publikaci velkého souboru mandejských misek,¹⁸ kterou německý orientalista **Theodor Nöldeke** náledně označuje za „vzor příkladné důkladnosti“.¹⁹ Monografie obsahuje třicet jedna misek nalezených arabskými kopáči roku 1894 v místě jménem Khouabir, 55 kilometrů severozápadně od města Musajíb, na pravém břehu Eufratu. Židovští překupníci, od nichž Pognon misky

¹⁰ Publikované byly jen židovské misky a jedna syrská. LAYARD, Austen Henry. *Discoveries in the Ruins of Nineveh and Babylon*, s. 509.

¹¹ RASSAM, Hormuzd. *Asshur and the Land of Nimrod*, s. 411.

¹² SEGAL, J. B. a Erica C. D. HUNTER. *Catalogue of the Aramaic and Mandaic incantation bowls in the British Museum*, s. 163-164. Publikace obsahuje celkem patnáct misek z Rassamových vykopávek.

¹³ POGNON, Henri. Une incantation contre les génies malfaisants en mandaïte, s. 193-234. Je přiložena i faksimilie misky (mezi stránkami 206 a 207).

¹⁴ YAMAUCHI, Edwin Maseo. *Mandaic Incantation Texts*, s. 4.

¹⁵ KIEPERT, Johann Samuel Heinrich. *Nouvelle carte générale des provinces Asiatiques de l'Empire Ottoman sans l'Arabie*. 1:1.500.000. Berlin: Dietrich Reimer, 1884, mapa č. VI. Dostupné z: <http://imagebase.ubvnu.vu.nl/cdm/compoundobject/collection/krt/id/4279>.

¹⁶ POGNON, Henri. Une incantation contre les génies malfaisants en mandaïte, s. 193, pozn. 1.

¹⁷ BRANDT, Wilhelm, *Die mandaïsche Religion*. EUTING, Julius. *Qolasta oder Gesänge und Lehren von der Taufe und dem Ausgang der Seele*. PETERMANN, Julius Heinrich. *Thesaurus: sive liber magnus vulgo „Liber Adami“ appellatus*.

¹⁸ POGNON, Henri. *Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir*. Paris: 1898. Knihu recenzoval Theodor Nöldeke (H. Pognon, Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir. *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*. 1898, roč. 12, 141-147 a 353-361.) i Mark Lidzbarski (*Theologische Literaturzeitung*. 1899, roč. 25, s. 171).

¹⁹ NÖLDEKE, Theodor. H. Pognon, Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir, s. 147.

v Bagdádu koupil, jej však odmítli na místo nálezu doprovodit. Pognon se přesto 3. června 1896 vydává s průvodcem hledat naleziště misek, ovšem bez výsledku. Rozvodněný Tigris jim v cestě zabránil.²⁰ Henri Pognon si tak nikdy nemohl ověřit, zda byly misky opravdu nalezeny v dané lokalitě a zda se jednalo opravdu o hřbitov, jak podle popisku „toto je na hřbitov“ (*d-bit qubria hu*)²¹ na několika miskách usuzoval.²² Podle jmen klientů předpokládá, že misky pochází skutečně z téhož místa i doby.²³ Na základě arabských a perských prvků ve jménech klientů pak datuje misky do 7. až 9. století.²⁴

Další mandejské misky publikoval s transliterací a překladem německý semita **Mark Lidzbarski** roku 1902. Jedná se o tři exempláře z Berlínského muzea a o dva z pařížského Louvru, jejichž původ ovšem není znám.²⁵ V roce 1904 se v publikaci francouzského geologa a archeologa **Jacquesa de Morgana** objevily fotografie dalších dvou misek, k nimž ovšem překlad nebyl přiložen.²⁶ Podle popisků jedna pochází z okolí al-Amáry a druhá z oblasti kanálu Gharráf.²⁷ Mark Lidzbarski se roku 1906 vydává do Britského muzea za Tylorovými osmi olověnými amulety, které ale nejsou z důvodů přestavby muzea k nalezení.²⁸ Pracovník muzea **Alexander George Ellis** jej naštěstí seznamuje s mandejským olověným amuletem ze soukromé sbírky jakéhosi H. T. Lyona, který Lidzbarski následně přepisuje mandejským fontem a překládá do němčiny v roce 1909.²⁹ Nejprve jej datuje do 4. století,³⁰ krátce před svým skonek však dataci posouvá na 2. až 3. století.³¹ Lidzbarskému byly poskytnuty i další amulety, a to ze sbírky amatérského archeologa **Sidneyho Turnera Kleina**. Těchto dvanáct fragmentů amuletů si

²⁰ POGNON, Henri. *Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir*, s. 2.

²¹ Mandejštinu přepisují podle transliterace Macúcha a Drowerové (DROWER, Ethel Stefana a Rudolf MACUCH. *A Mandaic Dictionary*, s. xii). Písmeno 'ajin však přepisují jako „e“.

²² POGNON, Henri. *Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir*, s. 3.

²³ POGNON, Henri. *Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir*, s. 4.

²⁴ POGNON, Henri. *Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir*, s. 14.

²⁵ LIDZBARSKI, Mark. *Ephemeris für semitische Epigraphik*, s. 89-106.

²⁶ DE MORGAN, Jacques a Clément HUART, *Mission scientifique en Perse*, foto I. a II.

²⁷ DE MORGAN, Jacques a Clément HUART, *Mission scientifique en Perse*, s. XV.

²⁸ MÜLLER-KESSLER, Christa. *Interrelations between Mandaic Lead Rolls and Incantation Bowls*, s. 197.

²⁹ LIDZBARSKI, Mark. *Ein mandäisches Amulett*, s. 349-373.

³⁰ LIDZBARSKI, Mark. *Ginza*, s. XII.

³¹ LIDZBARSKI, Mark. *Alter und Heimat der mandäischen Religion*, s. 325.

Klein přivezl z Mezopotámie kolem roku 1890³² a některé z nich Lidzbarski cituje ve svém překladu Knihy Janovy.³³

Vedle třiceti židovských a sedmi syrských vydává **James Alan Montgomery** roku 1913 ve své velmi důležité monografii i tři misky mandejské.³⁴ Ty byly nalezeny během archeologické výpravy do starověkého Nippuru vedené americkým biblistou **Johnem Punnettem Petersem** v letech 1888 a 1889.³⁵ Jediná publikovaná fotografie blíže neurčených magických misek přímo v místě byla pořízena právě během této expedice.³⁶ Jak Peters sám dokládá, misky byly objeveny v osídlení pocházejícím podle mincí nejpozději ze 7. století.³⁷ Montgomery ovšem miskám vymezuje hranici koncem 6. století a předpokládá, že komunitu Židů a Mandejců, která se usadila na rozvalinách parthského chrámu, vyhnalo arabské tažení - Židy do větších měst a Mandejce do mokřadů jižní Babylónie.³⁸

POVÁLEČNÉ INTERMEZZO

Snad z důvodů obou světových válek se publikace mandejských preklasických textů omezují na více jak půl století jen na několik málo článků. Během té doby však Britské muzeum získalo roku 1924 dvanáct kusů mandejských kovových amuletů od podplukovníka britské indické armády **H. S. Alexandera** spolu s olovenou nádobou, v níž byly uloženy. V souboru, který Alexander objevil při soukromých vykopávkách poblíž města Qurna, nalezneme dokonce tři zlaté a tři stříbrné amulety.³⁹ O třináct let později zakoupilo Britské muzeum dva olovené amulety od překupnice mezopotámských starožitností madam **Helene Luiz**

³² Kleinův vnuk Mark Hammlton je roku 1962 prodal Britskému muzeu (dnes pod čísly BM 132947-58). Podle jejich čísel (bez písmen BM) je lze spolu s podrobnostmi (datace, velikost, počty fragmentů) dohledat na internetových stránkách sbírek Britského Musea: Collection database search. TRUSTEES OF THE BRITISH MUSEUM. *The British Museum* [online]. [cit. 2012-12-31]. Dostupné z: http://www.britishmuseum.org/research/search_the_collection_database/museum_number_search.aspx.

³³ LIDZBARSKI, Mark. *Das Johannesbuch der Mandäer, Bd. 2*, s. 12-13, pozn.1; s. 16, pozn. 3; s. 152, pozn. 3; s. 193, pozn. 3.

³⁴ MONTGOMERY, James Alan. *Aramaic Incantation Texts from Nippur*, s. 244-255.

³⁵ MONTGOMERY, James Alan. *Aramaic Incantation Texts from Nippur*, s. 13. Viz také: HILPRECHT, Hermann Volrath. *Explorations in Bible lands during the 19th century*, s. 337.

³⁶ HILPRECHT, Hermann Volrath. *Explorations in Bible lands during the 19th century*, s. 448.

³⁷ PETERS, John Punnett. *Nippur*, s. 183.

³⁸ MONTGOMERY, James Alan. *Aramaic Incantation Texts from Nippur*, s. 105.

³⁹ MÜLLER-KESSLER, Christa. Interrelations between Mandaic Lead Rolls and Incantation Bowls, s. 198. V online databázi Britského muzea je lze dohledat pod čísly BM 135791-135809.

de Sousa Barbosa.⁴⁰ Tyto, i Alexanderovy amulety, jsou muzeem datovány do 5.-7. stol. n. l., ovšem stále zcela nepublikovány. Od 20. let do 60. let 20. století bylo analyzováno a zveřejněno celkem patnáct mandejských misek a to v následujícím pořadí.

Britský orientalista **Godfrey Rolles Driver** překládá pouze jednu mandejskou misku, a to roku 1930.⁴¹ O sedm let později začíná svůj publikační maraton **Cyrus Herzl Gordon**, americký orientalista a Montgomeryho žák, ve slavném českém periodiku *Archív Orientální*, v němž analyzuje vedle pěti židovských i tři mandejské magické misky.⁴² V italském časopise *Orientalia* pak roku 1941 Gordon částečně publikuje šest mandejských misek a přesně za deset let pak svou misku poslední.⁴³ Dvě mandejské misky, z nichž jedna pochází z Nippuru a jiná z města Kammaz poblíž Bagdádu, nově přeložil **William Stewart McCullough** ve své dizertační práci z roku 1949.⁴⁴ K nim pak připojil dvě židovské a jednu další mandejskou a vydal tak po osmnácti letech monografii.⁴⁵

NOVÝ ZAČÁTEK

Jakoby nákup dvou olověných amuletů v roce 1965 Britským muzeem od jakéhosi Aduana Sadiqa Aliho⁴⁶ oživil po více jak padesáti letech zájem badatelů o olověné mandejské amulety. V roce 1967 totiž slovenský orientalista **Rudolf Macúch** publikoval rozsáhlé přepisy a německé překlady čtyř dalších olověných amuletů, které pocházejí z různých dob i míst.⁴⁷ První tři kusy předal Macúchovi v Teheránu už v roce 1962 telegrafista Sajíd Muhammad Husajn Bastani, jemuž je zapůjčil vášnivý sběratel a lékař dr. Sajíd Jusúf Najjeri z Ahvázu. Všechny tři kusy byly nalezeny v okolí íránského města Šuš (starověké Sûsy). Amulety č. I a II byly stále

⁴⁰ V databázi jako BM 125693 a BM 125694.

⁴¹ DRIVER, Godfrey Rolles. *A Magic Bowl*, s. 61-64.

⁴² GORDON, Cyrus Herzl. *Aramaic and Mandaic Magical Bowls*, s. 95–106. Misky označené jako M, N a O.

⁴³ GORDON, Cyrus Herzl. *Aramaic Incantation Bowls*, s. 276-278 a 344-358; GORDON, Cyrus Herzl. *Two Magic Bowls in Teheran*, s. 306-315.

⁴⁴ MCCULLOUGH, William Stewart. *Two Mandaean Incantation Bowls*.

⁴⁵ MCCULLOUGH, William Stewart. *Jewish and Mandaean incantation bowls in the Royal Ontario Museum* (vedle dvou misek z dizertace je zde pojednávána pouze jedna nová, viz recenzi: YAMAUCHI, Edwin Maseo. *Jewish and Mandaean incantation bowls in the Royal Ontario Museum* by W. S. McCullough, s. 141-144).

⁴⁶ Dohledatelné v katalogu muzea pod čísly BM 134699 a BM 134700 (rovněž datované do 5.-7. stol. n. l.).

⁴⁷ MACUCH, Rudolf. *Altmändaische Bleirollen*. In: ALTHEIM, Franz a Ruth STIEHL. *Die Araber in der Alten Welt: Bd. 4, Neue Funde*, s. 91-203; MACUCH, Rudolf. *Altmändaische Bleirollen*. In: ALTHEIM, Franz a Ruth STIEHL. *Die Araber in der Alten Welt: Bd. 5, Teil 1, Weitere Neufunde*, s. 34-72.

svinuty, ale amulet č. III byl Najjerim už rozvinut. Macúch oba dva nerozvinuté svitky v Berlíně rozevřel, avšak amulet č. II se rozpadnul na několik částí (IIa, b, c, d) a jádro ruličky tak bylo ponecháno raději svinuté.⁴⁸ Čtvrtý amulet získal Macúch po kouskách (IVa, b, c, d) od manželů Westphalových, kteří jej získali v roce 1955 ve městečku Gubur v iráckých mokřadech severně od Qurny,⁴⁹ což je velmi blízko místu, kde našel své amulety kdysi Taylor. Amulet č. I, který je napsán pro člověka jménem Aba, syn Martai, datuje Macúch do první poloviny 3. stol. n. l. Do 5. či 6. stol. n. l. zasazuje Macúch doklad č. II a doklad č. IV, jenž byl napsán pro Bar Šušin, syna Anahid. Stáří amuletu č. III nebyl bohužel Macúch schopen přesněji určit, ale podle písma předpokládá, že bude staršího data.⁵⁰ Opět se však v případě těchto předmětů domnívám, že odhadovat stáří dle rukopisu či ojediněle doložených jmen není na místě. Jediným spolehlivým vodítkem pro dataci jsou kontrolované a dobře zdokumentované výkopové práce, během nichž je možné využít i dalších nalezených předmětů, jako tomu bylo v případě expedice do Nippuru roku 1889.⁵¹

Americký historik a teolog **Edwin Maseo Yamauchi**, sepsal pod Gordonovým vedením dizertační práci o mandejských magických textech, kterou, podobně jako McCullough, publikoval roku 1967.⁵² První část knihy je věnována obsáhlému fenomenologickému a lingvistickému pojednání. Ve druhé části Yamauchi znovu překládá 17 Pognonových misek, 4 misky a jeden olověný amulet, jež publikoval Lidzbarski, 3 misky Montgomeryho a 7 Gordonových. Zcela nově přeložil Yamauchi pouze jednu mandejskou misku.

Po šesti letech pomáhá Rudolf Macúch s překladem dalšího olověného amuletu, který analyzoval francouzský orientalista **André Caquot**.⁵³ Olověnou ruličku mu svěřil do péče historik syrských rukopisů **Jules Leroy**, který ji získal společně se dvěma sasánovskými pečeti v roce 1954 u iráckého Kirkúku.⁵⁴ Specifikum Caquotova přístupu je, že srovnal obsah amuletu se dvěma formulemi z magické sbírky DC 43. Všechny tři texty vykazují velkou podobnost, ovšem nejedná se při-

⁴⁸ MACUCH, Rudolf. *Altmändaische Bleirollen*, s. 95.

⁴⁹ MACUCH, Rudolf. *Altmändaische Bleirollen*, s. 96.

⁵⁰ MACUCH, Rudolf. *Altmändaische Bleirollen*, s. 97.

⁵¹ PETERS, John Punnett. *Nippur*, s. 183.

⁵² YAMAUCHI, Edwin Maseo. *A Mandaic Magic Bowl from the Yale Babylonian Collection*, s. 49-63. Viz také YAMAUCHI, Edwin Maseo. *Mandaic Incantation Texts*, s. 297-305 (recenze: SMITH, Morton. *Mandaic Incantation Texts by Edwin M. Yamauchi*, s. 95-97).

⁵³ CAQUOT, André. *Un phylactère mandéen en plomb*, s. 67-87.

⁵⁴ CAQUOT, André. *Un phylactère mandéen en plomb*, s. 67.

mo o duplikáty. Amulet byl zhotoven pro Niundukt, dceru Guntai,⁵⁵ a má v sobě dokonce dvě dírky, snad pro zavěšení na krk, či do domu.⁵⁶

Joseph Naveh, předminulý rok zesnulý rodák z Československa a izraelský epigrafik, publikoval roku 1975 v pořadí sedmý olovený amulet, který byl údajně nalezen v jihoizraelském Negevu a byl nejprve považován za nabatejský.⁵⁷ Nalezení amuletu v této lokalitě je pro mne značným překvapením, vzhledem k tradičním lokalitám, na nichž se Mandejci v historii vyskytovali. Pokud by se dalo místo nálezu patřičně verifikovat a ideálně zde nalézt další mandejské artefakty, učinil by se veliký krok kupředu v tzv. „mandejské otázce“, jež se ptá po původu této komunity a jejího náboženství. Další olovený amulet s Navehem publikoval v moderní hebrejštině **Jonas Carl Greenfield**.⁵⁸ V roce 1989, tedy sto let po výpravě Petersově, byla znovu uskutečněna expedice do Nipurru, a to orientálním ústavem univerzity v Chicagu. Blízko židovského osídlení, kde objevil misky Peters, byly při nových vykopávkách odkryty celkem tři mandejské misky na nádvoří statku.⁵⁹ Jejich publikace jsme se však dočkali až po téměř dvaceti letech. Britské muzeum stačilo ještě roku 1993 získat několik stále nepublikovaných fragmentů mandejských olovených destiček od íránských starožitníků.⁶⁰

Od devadesátých let se zabývaly mandejskými magickými texty především dvě badatelky, australská orientalistka **Erica C. D. Hunterová** a německá orientalistka **Christa Müller-Kesslerová**. Právě kolem těchto dvou badatelek se bude na přelomu tisíciletí soustředit většina bádání o mandejských magických preklasických textech. Müller-Kesslerová vydala již v letech 1996 a 1999 dva amulety klienta Peir Nukraia z Kleinovy sbírky⁶¹ a z Alexanderovy sbírky roku 1998 jeden

⁵⁵ CAQUOT, André. Un phylactère mandéen en plomb, s.84 a s. 87.

⁵⁶ CAQUOT, André. Un phylactère mandéen en plomb, s. 68.

⁵⁷ NAVEH, Joseph. Another Mandaic Lead Roll, s. 47-53.

⁵⁸ GREENFIELD, Jonas Carl a Joseph NAVEH. ארץ ישראל. קמיע מנדעי בעל ארבע השבעות. s. 97-107. Stejný amulet přeložila do němčiny o dvacet let později Christa Müller-Kesslerová (*Die Zauberschalentexte in der Hilprecht-Sammlung*, s. 136-137).

⁵⁹ HUNTER, Erica C. D. The Language of Mandaic Incantation Bowls in the Early Islamic Era, s. 118.

⁶⁰ K dohledání jsou pod čísla 1993,0128.1; 1993,0128.2 a 1993,0128.3. Společnost Mahine Lak Limited tehdy vlastnili íránští manželé Mahine Lak a Iraj Lak, který pravděpodobně dříve pracoval snad na íránském ministerstvu kultury a umění (FUKAI, Shinji a Toshio MATSUTANI. Preliminary report of survey and soundings at Halimehjan, 1978, s. 150).

⁶¹ Pouze transliterace BM 132948 (MÜLLER-KESSLER, Christa. The Story of Bguzan-Lilit, Daughter of Zanay-Lilit, s. 186-193) a neúplný překlad BM 132947 a BM 132954, jež tvoří dohromady jeden amulet (MÜLLER-KESSLER, Christa. Interrelations between Mandaic Lead Rolls and Incantation Bowls, s. 199-202).

zlatý⁶² a roku 2002 dva olovené.⁶³ Roku 2005 vydala rozsáhlou monografii věnovanou magickým miskám a okrajově i oloveným amuletům. V ní přeložila jak mandejské, tak i židovské a syrské misky. Vedle jedné, již dříve publikované misky,⁶⁴ přeložila i čtrnáct nových, především ze sbírky americko-německého profesora asyriologie **Hermannu Volratha Hilprechta** v Jeně.⁶⁵ O pět let později pak publikovala dosud neznámý olovený amulet z Kelseyova muzea v Michiganu.⁶⁶ Právě Müller-Kesslerová zdůrazňuje důležitost mandejských preklasických textů pro osvětlení mandejské otázky, jelikož obsahují odkazy na babylónská božstva. Müller-Kesslerová také hovoří o vlivu akkadštiny na mandejskou slovní zásobu a původ mandejského náboženství tudíž předpokládá v Mezopotámii.⁶⁷

Po sérii článků⁶⁸ se na vydání velkého kompendia magických misek podílela i Erica Hunterová. Ve spolupráci s britským semitistou **Judou Benzionem Segalem** vznikl roku 2000 katalog sedmdesáti pěti židovských, čtyř syrských a čtyřiceti jedna mandejských misek pocházejících z Britského muzea.⁶⁹ Důležité opravy překladů dvou misek z tohoto katalogu doplnil o dva roky později **James Nathan Ford** z izraelské Ben Gurionovy univerzity v Negevu.⁷⁰ Dalším důležitým izraelským badatelem, který do mandeistiky v současné době vstupuje, je **Moše Morgenstern**,⁷¹ hebraista z univerzity v Haifě, který právě působí jako host na semináři semitistiky a arabistiky Svobodné univerzity Berlín. Morgenstern jakožto

⁶² BM 135791 (MÜLLER-KESSLER, Christa. A Mandaic Gold Amulet in the British Museum, s. 83-88). Amulet byl napsán pro klienta Mahadura Gušnaspá, známého i z nepublikovaného dokladu BM 135793 a z dalšího, Müller-Kesslerovou chybně a krátce označeného jako BM 13597 (MÜLLER-KESSLER, Christa. A Mandaic Gold Amulet in the British Museum, s. 84).

⁶³ BM 135793, MÜLLER-KESSLER. Jüdische und gnostische Beschwörungen medizinischen Inhalts aus der Spätantike des Ostens, s. 185. BM 135794, MÜLLER-KESSLER, Christa. A Charm Against Demons of Time.

⁶⁴ GORDON, Cyrus Herzl. Aramaic Incantation Bowls, s. 347 a YAMAUCHI, Edwin Maseo. *Mandaic Incantation Texts*, s. 284-287.

⁶⁵ MÜLLER-KESSLER, Christa. *Die Zauberschalentexte in der Hilprecht-Sammlung*, s. 110-147.

⁶⁶ MÜLLER-KESSLER, Christa. A Mandaic Lead Roll in the Collection of the Kelsey Museum, Michigan.

⁶⁷ MÜLLER-KESSLER, Christa. The Mandaean and the Question of their Origin, s. 54-60.

⁶⁸ HUNTER, Erica C. D. Combat and Conflict in Incantation Bowls; HUNTER, Erica C. D. Incantation Bowls: A Mesopotamian Phenomenon?; HUNTER, Erica C. D. Who are the Demons? The Iconography of Incantation Bowls; HUNTER, Erica C. D. Incantation bowls from Babylon and Borsippa in the British Museum; HUNTER, Erica C. D. Two Incantation Bowls from Babylon.

⁶⁹ SEGAL, J. B. a Erica C. D. HUNTER. *Catalogue of the Aramaic and Mandaic incantation bowls in the British Museum*.

⁷⁰ FORD, James Nathan. Another Look at the Mandaic Incantation Bowl BM 91715; FORD, James Nathan. Notes on the Mandaic Incantation Bowls in the British Museum.

⁷¹ MORGENSTERN, Matthew. Jewish Babylonian Aramaic and Mandaic: Some Points of Contact. MORGENSTERN, Matthew. The Mandaic Magic Bowl Dehays 63.

lingvista přikládá magickým textům důležitost proto, že nám dávají především nahlédnout do „běžné řeči Babylónie v první polovině prvního tisíciletí.“⁷²

VÝHLEDY DO BUDOUCNA A EXKURZ ZÁVĚREM

Badatelka Christa Müller-Kesslerová již několik let avizuje přípravu dalších dvou monografií zaměřených na preklasické texty. Další dílo věnované opět miskám má být sepsáno v angličtině (*A Handbook of Magic Bowls in Koiné Babylonian Aramaic*), a stejně tak i kniha zabývající se kovovými amulety z Alexanderova odkazu (*Incantations for the House of Pir Nukraya. Mandaic Leads Rolls from the British Museum*).⁷³ Právě díky vydávání podobných děl, které obsahují další a další nepublikované mandejské texty, můžeme narazit na nové informace osvětlující mandejskou otázku. Datum vydání obou monografií je však stále v nedohlednu. Izraelský íránista **Shaul Shaked**, jenž již dříve publikoval s Josephem Navehem dvě monografie o židovských miskách a amuletech,⁷⁴ vydá roku 2013 spolu s Jamesem Nathanem Fordem a britským judaistou **Siamem Bhayro** knihu *Aramaic Bowl Spells*. Ta bude prvním dílem chystané řady, jež má pokrýt všechny magické misky v Schøyenově sbírce. V úvodním díle bude publikováno 63 židovských misek spolu s fotografiemi a překladem.⁷⁵ Snad v příštích svazcích bude pozornost badatelského týmu obrácena i k miskám mandejským.

V závěru tohoto přehledu, který jsem jen řídce doplnil svými vlastními poznámkami, se chci věnovat krátkému zamyšlení nad studiem a důležitostí mandejských preklasických textů. Jak je z celé historie výzkumu zřejmé, jen část všech dokladů má dostatečně potvrzené místo nálezů. Mnoho amuletů i misek bylo během dvou minulých století nacházeno záměrně či náhodně místními obyvateli, kteří si samozřejmě nevedli podrobnou dokumentaci, jako profesionální archeologové. Velké výkopové práce vedené věhlasnými archeology 19. století zase mohou připomínat spíše honbu za poklady, než důkladnou vědeckou práci. Důležitá data, jako jsou např. přesná poloha misky v pozůstatku osídlení, její umístění ve vrstvě a vztah s ostatními nálezy, jež mohou osvětlit stáří mis-

⁷² MORGENSTERN, Matthew. *Diachronic Studies in Mandaic*, s. 506.

⁷³ Schriftenverzeichnis. UNIVERSITÄT JENA. *Priv.-Doz. Dr. habil. Christa Müller-Kessler* [online]. [cit. 2012-12-31]. Dostupné z: http://www.uni-jena.de/unijenamedia/Bilder/faculties/phil/iskvo/Publikationen+Mueller_Kessler+2010.pdf.

⁷⁴ NAVEH, Joseph a SHAUL SHAKED. *Amulets and magic bowls: Aramaic incantations of late antiquity*; NAVEH, Joseph a SHAUL SHAKED. *Magic spells and formulae: Aramaic incantations of late antiquity*.

⁷⁵ *Aramaic Bowl Spells: Jewish Babylonian Aramaic Bowls Volume One*. BRILL. *Brill* [online]. [cit. 2012-12-31]. Dostupné z: <http://www.brill.com/aramaic-bowl-spells>.

ky, jsou tak nenávratně ztracena. Studium těchto předmětů je v tomto případě relevantní pouze v ohledu náboženských představ jejich tehdejších uživatelů a v ohledu jazykovém. Pro rekonstrukci pomyslné či skutečné mapy míst, kde a v sousedství koho Mandejci pozdně sasánovské doby žili, je však možné využít pouze preklasické texty s ověřeným místem původu. Spolehlivé informace o stavu, v jakém byl artefakt nalezen, také více přispějí k diskusi, jak vlastně byly amulety užívány - zda byly skutečně vkládány do hrobek, či do jakých částí obydlí. Současná archeologie by mohla poskytnout mnoho zajímavých dat pro studium mandejského náboženství pozdní antiky ještě jiným způsobem. Dosud totiž nebyla např. zdokumentována hrobka Mandejce, jež by byla cenným zdrojem pro poznání mandejských pohřebních rituálů tehdejší doby, nebo starověká mandejská domácnost. Z mandejských amuletů jasné i nejasné provenience můžeme vyčíst zajímavá demografická data, a to ze jmen klientů a jejich příbuzných. V některých případech lze sestavit i rodokmeny až o čtyřech generacích. Následující diagram, vytvořený podle čtvrté Lidzbarského misky, takovýto rodokmen znázorňuje.⁷⁶



Pro budoucí bádání by mohlo být přínosné řadit amulety dle klientů a domácností, pro něž byly určeny, jak to chce činit Müller-Kesslerová v případě textů sepsaných pro Peir Nukraia, a nejen tedy podle typů zaříkání, které amulety obsahují.⁷⁷ Takovéto domácí archivy pak mohou nabýt nečekaných rozměrů. Z Rassamových vykopávek se dochovala doslova knihovna dvanácti misek zhotovených pro konkrétní manželský pár (Abdrhman, syn Mišuia a Bašnira, dcera Šahapid) a jejich potomky.⁷⁸ Lze tedy usuzovat, že v okolí města Kutha žila zhruba v 6. století početná mandejská rodina, jejíž hmotné zajištění bylo zcela určitě nadprůměrné. Dvanáct misek, které jistě nebylo levné pořídit, může svěd-

⁷⁶ LIDZBARSKI, Mark. *Ephemeris für semitische Epigraphik*, s. 100.

⁷⁷ Jak činil především Pognon a Segal.

⁷⁸ SEGAL, J. B. a Erica C. D. HUNTER. *Catalogue of the Aramaic and Mandaic incantation bowls in the British Museum*, s. 103.

čit o větším počtu budov či o jedné velké budově. Za důkaz příslušnosti rodiny k mandejské komunitě můžeme považovat výskyty tradičních mandejských frází „Ve jménu Života!“ (*bšumaiun d-hiia*), „A Život vítězí!“ (*uhiiia zakin*) a především miskou BM 91709 velmi bohatou na prvky mandejských náboženských představ. Nalezneme zde pojmy jako „příbytek světla“ (*škinata d-nhura*), „Jordán prvního Života“ (*iardna d-hiia qadmaia*) nebo „pokolení velkého ducha Života“ (*khna mana rba d-hiia*).⁷⁹

Studium již vydaných textů tak zůstává stále pro badatele v oblasti mandeistiky velkou výzvou a zdrojem nových podnětů a inspirací. Vedle současného převažujícího lingvistického přístupu k mandejským preklasickým textům zde chybí pohledy religionistické i teologické, které dokážou pracovat s prvky mandejského náboženství a zasazovat je do kontextu klasických rituálních a mytologických textů. Oba pohledy by však neměly s čím pracovat, kdyby nebylo nemalého úsilí archeologů a orientalistů, nálezců a prvních průkopníků ve studiu těchto velmi výjimečných a bezesporu důležitých svědků mandejské historie.

Tato studie vznikla v rámci řešení Specifického vysokoškolského výzkumu řešeného na Univerzitě Karlově Husitské teologické fakultě.

⁷⁹ SEGAL, J. B. a Erica C. D. HUNTER. *Catalogue of the Aramaic and Mandaic incantation bowls in the British Museum*, s. 108-109.

LITERATURA

- Aramaic Bowl Spells: Jewish Babylonian Aramaic Bowls Volume One. BRILL. *Brill* [online]. [cit. 2012-12-31]. Dostupné z: <http://www.brill.com/aramaic-bowl-spells>.
- BRANDT, Wilhelm, *Die mandaische Religion: ihre Entwicklung und geschichtliche Bedeutung*, Leipzig: J.C. Hinrichs, 1889.
- CAQUOT, André. Un phylactère mandéen en plomb. *Semitica*. 1973, roč. 22, s. 67-87.
- Collection database search. TRUSTEES OF THE BRITISH MUSEUM. *The British Museum* [online]. [cit. 2012-12-31]. Dostupné z: http://www.britishmuseum.org/research/search_the_collection_database/museum_number_search.aspx
- DE MORGAN, Jacques a Clément HUART, *Mission scientifique en Perse. Tome cinquième, études linguistiques. Deuxième partie, textes mandaïtes, une notice sur les Mandéens*, Paris: Ernest Leroux, 1904.
- DIETRICH, Francis. Inscriptions from Abushadhr. In: BUNSTEN, C. C. J. *Outlines of the philosophy of universal history applied to language and religion, vol. 2*. London: Longman, Brown, Green, and Longmans, s. 360-374.
- DRIVER, Godfrey Rolles. A Magic Bowl. *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale*. 1930, roč. 27, s. 61-64. ISSN 0373-6032.
- DROWER, Ethel Stefana a Rudolf MACUCH. *A Mandaic Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1963.
- EUTING, Julius. *Qolasta oder Gesänge und Lehren von der Taufe und dem Ausgang der Seele*. Stuttgart, 1867.
- FORD, James Nathan. Another Look at the Mandaic Incantation Bowl BM 91715. *Jerusalem studies in Arabic and Islam*. 2002, roč. 29, s. 31-47. ISSN 0334-4118.
- FORD, James Nathan. Notes on the Mandaic Incantation Bowls in the British Museum. *Jerusalem studies in Arabic and Islam*. 2002, roč. 26, s. 237-272. ISSN 0334-4118.
- FUKAI, Shinji a Toshio MATSUTANI. Preliminary report of survey and soundings at Hali-mehjan, 1978. *Orient: the reports of the Society for Near Eastern Studies in Japan*. 1980, roč. 16, s. 149-171. ISSN 0473-3851.
- GEBELT, Jiří. K mandejským rituálům. *Pantheon*. 2010, roč. 7, s. 139-154. ISSN 18032443.
- GEBELT, Jiří. Mandejské náboženství. *Religio. Revue pro religionistiku*. 1996, roč. 4, s. 37-66. ISSN 1210-3640.
- GEBELT, Jiří. Masbuta. Mandejský 'křest'. *Theologická revue*. 2009, roč. 80, s. 44-65. ISSN 1211-7617.

- GORDON, Cyrus Herzl. Aramaic and Mandaic Magical Bowls. *Archív Orientální*. 1937, roč. 9, s. 95-106. ISSN 0044-8699.
- GORDON, Cyrus Herzl. Aramaic Incantation Bowls. *Orientalia*. 1941, roč. 10, s. 276-278 a 344-358. ISSN 0030-5367.
- GORDON, Cyrus Herzl. Two Magic Bowls in Teheran. *Orientalia*. 1951, roč. 20, s. 306-315. ISSN 0030-5367.
- GREENFIELD, Jonas Carl a Joseph NAVEH. ארץ ישראל. קמיע מנדעי בעל ארבע השבעות. 1985, roč. 18, s. 97-107.
- HILPRECHT, Hermann Volrath. *Explorations in Bible lands during the 19th century*. Philadelphia: A. J. Holman and Company, 1903.
- HUNTER, Erica C. D. Combat and Conflict in Incantation Bowls: Studies on the Two Aramaic Specimens from Nippur. In: GELLER, Markham J., Jonas C. GREENFIELD a Michael WEITZMAN. *Studia Aramaica: New Sources and New Approaches: Journal of Semitic Studies Supplement 4*. Oxford: Oxford University Press, 1995, s. 61-75. ISBN 0199221944.
- HUNTER, Erica C. D. Incantation bowls from Babylon and Borsippa in the British Museum. *ISIMU*. 1999, roč. 2, s. 165-172. ISSN 1575-3492.
- HUNTER, Erica C. D. Incantation Bowls: A Mesopotamian Phenomenon?. *Orientalia*. 1996, roč. 65, č. 3, 220–233. ISSN 0030-5367.
- HUNTER, Erica C. D. The Language of Mandaic Incantation Bowls in the Early Islamic Era. In: MACUCH, Rudolf. *Und das Leben ist siegreich!: Mandäische und samaritanische Literatur: im Gedenken an Rudolf Macuch (1919-1993)*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2008, s. 117-126. ISBN 3447051787.
- HUNTER, Erica C. D. Two Incantation Bowls from Babylon. *Iraq*. 2000, roč. 62, s. 139-147.
- HUNTER, Erica C. D. Who are the Demons? The Iconography of Incantation Bowls. *Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico*. 1998, roč. 15, s. 95-116. ISSN 2239-5393.
- KIEPERT, Johann Samuel Heinrich. *Nouvelle carte générale des provinces Asiatiques de l'Empire Ottoman sans l'Arabie*. 1:1.500.000. Berlin: Dietrich Reimer, 1884.
- LAYARD, Austen Henry. *Discoveries in the Ruins of Nineveh and Babylon*. London: John Murray, 1853.
- LIDZBARSKI, Mark. Alter und Heimat der mandäischen Religion. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*. 1928, roč. 27, s. 321-327.

- LIDZBARSKI, Mark. *Das Johannesbuch der Mandäer, Bd. 2*. Giessen: Alfred Töpelmann, 1915.
- LIDZBARSKI, Mark. Ein mandäisches Amulett. In: *Florilegium: Receuil de Travaux dédiés á Melchior de Vogüé*. Paris: 1910, s. 349–373.
- LIDZBARSKI, Mark. *Ephemeris für semitische Epigraphik: Erster Band 1900–1902*. Giessen: J. Ricker, 1902.
- LIDZBARSKI, Mark. *Ginza: Der Schatz oder Das grosse Buch der Mandäer*. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1925, 619 s.
- LIDZBARSKI, Mark. *Theologische Literaturzeitung* 25. 1899, s. 171.
- MACUCH, Rudolf. Altmändaische Bleirollen. In: ALTHEIM, Franz a Ruth STIEHL. *Die Araber in der Alten Welt: Bd. 4, Neue Funde*. Berlin: De Gruyter, 1967, s. 91-203. ISBN 3110001195.
- MACUCH, Rudolf. Altmändaische Bleirollen. In: ALTHEIM, Franz a Ruth STIEHL. *Die Araber in der Alten Welt: Bd. 5, Teil 1, Weitere Neufunde*. Berlin: De Gruyter, 1968, s. 34-72. ISBN 3110001209.
- MCCULLOUGH, William Stewart. *Jewish and Mandaean incantation bowls in the Royal Ontario Museum*. Toronto: University of Toronto Press, 1967, 70 s.
- MCCULLOUGH, William Stewart. *Two Mandaean Incantation Bowls*. Toronto, 1949. Dizer-tace. University of Toronto.
- MONTGOMERY, James Alan. *Aramaic Incantation Texts from Nippur*. Philadelphia: University Museum, 1913.
- MORGENSTERN, Matthew. Diachronic Studies in Mandaic. *Orientalia*. 2010, roč. 79, č. 4, 505–525. ISSN 0030-5367.
- MORGENSTERN, Matthew. Jewish Babylonian Aramaic and Mandaic: Some Points of Contact. *ARAM Periodical*. 2010, roč. 22, s. 1-14. ISSN 0959-4213.
- MORGENSTERN, Matthew. The Mandaic Magic Bowl Dehays 63: An Unpublished Parallel to BM117872 (Segal 079A). *The Journal of the Ancient Near Eastern Society*. 2012, roč. 32, s. 73-90. ISSN 0010-2016.
- MÜLLER-KESSLER, Christa. A Charm Against Demons of Time. In: WUNSCH, Cornelia. *Mining the Archives: Festschrift Christopher Walker on the Occasion of his 60th Birthday*. Dresden: ISLET, 2002, 183–189.
- MÜLLER-KESSLER, Christa. A Mandaic Gold Amulet in the British Museum. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*. 1998, č. 311, 83–88. ISSN 0003-097x.

- MÜLLER-KESSLER, Christa. A Mandaic Lead Roll in the Collection of the Kelsey Museum, Michigan: Fighting the Evil Entities of Death. *ARAM Periodical*. 2010, roč. 22, s. 477-493. ISSN 0959-4213.
- MÜLLER-KESSLER, Christa. *Die Zauberschalentexte in der Hilprecht-Sammlung, Jena, und weitere Nippur-Texte anderer Sammlungen*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2005, 257 s. ISBN 34-470-5059-4.
- MÜLLER-KESSLER, Christa. Interrelations between Mandaic Lead Rolls and Incantation Bowls. In: ABUSCH, Tzvi a Karel VAN DER TOORN. *Mesopotamian magic: textual, historical, and interpretative perspectives*. Groningen: Styx Publications, 1999, 197–209. ISBN 9056930338.
- MÜLLER-KESSLER, Christa. Mandaean V. Mandaic Language. In: *Encyclopædia Iranica: Online edition* [online]. 2009. vyd. [cit. 2012-12-31]. Dostupné z: <http://www.iranicaonline.org/articles/mandaeans-5-language>.
- MÜLLER-KESSLER, Christa. The Mandaean and the Question of their Origin. *ARAM Periodical*. 2004, roč. 16, s. 47-60. ISSN 0959-4213.
- MÜLLER-KESSLER, Christa. The Story of Bguzan-Lilit, Daughter of Zanay-Lilit. *Journal of the American Oriental Society*. 1996, roč. 116, č. 2, s. 185-195. ISSN 0003-0279.
- MÜLLER-KESSLER. Jüdische und gnostische Beschwörungen medizinischen Inhalts aus der Spätantike des Ostens. In: KARENBERG, Axel a Christian LEITZ. *Heilkunde und Hochkultur 2: „Magie und Medizin“ und „Der alte Mensch“ in den antiken Zivilisationen des Mittelmeerraumes*. Münster: LIT Verlag, 2002, 183–208. ISBN 3825857522.
- NAVEH, Joseph a Shaul SHAKED. *Amulets and magic bowls: Aramaic incantations of late antiquity*. Jerusalem: The Magnes Press, Hebrew University, 1985, 304 s. ISBN 9652235318.
- NAVEH, Joseph a Shaul SHAKED. *Magic spells and formulae: Aramaic incantations of late antiquity*. Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University, 1993, 296 s. ISBN 9652238416.
- NAVEH, Joseph. Another Mandaic Lead Roll. *Israel Oriental Studies*. 1975, roč. 5, s. 47-53. ISSN 0334-4401.
- NÖLDEKE, Theodor. H. Pognon, Inscriptions mandaites des coupes de Khouabir. *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*. 1898, roč. 12, 141-147 a 353-361. ISSN 0084-0076.
- Notes of the Month. *The Gentleman's Magazine*. Sylvanus Urban. London: John Bowyer and Sons, 1853, roč. 40, s. 62-69.

- PETERMANN, Julius Heinrich. *Thesaurus: sive liber magnus vulgo „Liber Adami“ appellatus; opus Mandaeorum summi ponderis*. Leipzig: T.O. Weigel, 1867.
- PETERS, John Punnett. *Nippur: or, Explorations and adventures on the Euphrates; the narrative of the University of Pennsylvania expedition to Babylonia in the years 1888-1890, vol. 2*. New York: G. P. Putnam's sons, 1897.
- POGNON, Henri. *Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir*. Paris: 1898.
- POGNON, Henri. Une incantation contre les génies malfaisants en mandaïte. *Mémoires de la Société de linguistique de Paris*. 1894, roč. 8, s. 193-234.
- Proceedings of the Thirtieth Anniversary Meeting of the Society. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*. Cambridge University Press, 1855, roč. 15.
- RASSAM, Hormuzd. *Asshur and the Land of Nimrod: being an account of the discoveries made in the ancient ruins of Nineveh, Asshur, Sepharvaim, Calah, Babylon, Borsippa, Cuthah, and Van. Including a narrative of different journeys in Mesopotamia, Assyria, Asia Minor, and Koordistan*. Cincinnati: Curts & Jennings, 1897, 432 s.
- SEGAL, J. B. a Erica C. D. HUNTER. *Catalogue of the Aramaic and Mandaic incantation bowls in the British Museum*. London: British Museum, 2000, 239 s. ISBN 07-141-1145-7.
- Schriftenverzeichnis. UNIVERSITÄT JENA. *Priv.-Doz. Dr. habil. Christa Müller-Kessler* [online]. [cit. 2012-12-31]. Dostupné z: http://www.uni-jena.de/unijenamedia/Bilder/faculties/phil/iskvo/Publikationen+Mueller_Kessler+2010.pdf.
- SMITH, Morton. Mandaic Incantation Texts by Edwin M. Yamauchi. *American Journal of Archaeology*. 1969, roč. 73, č. 1, s. 95-97. ISSN 0002-9114.
- SOLLBERGER, E. Mr. Taylor in Chaldaea. *Anatolian Studies: Special Number in Honour of the Seventieth Birthday of Professor Seton Lloyd*. 1972, roč. 22, s. 129-139. ISSN 0066-1546.
- YAMAUCHI, Edwin Maseo. A Mandaic Magic Bowl from the Yale Babylonian Collection. *Berytus*. Beirut, Lebanon: The American University of Beirut, 1967, roč. 17, s. 49-63. ISSN 0067-6195.
- YAMAUCHI, Edwin Maseo. Jewish and Mandaean incantation bowls in the Royal Ontario Museum by W. S. McCullough. *Journal of Near Eastern Studies*. 1970, roč. 29, č. 2, s. 141-144. ISSN 0022-2968.
- YAMAUCHI, Edwin Maseo. *Mandaic Incantation Texts*. New Heaven: American Oriental Series, 1967, 422 s.

SUMMARY

RESEARCH ON THE MANDAIC PRE-CLASSICAL TEXTS FROM ITS BEGINNING TO PRESENT DAY

MAREK VINKLÁT

This paper represents first Czech attempt to comprise the history of research on the Mandaic pre-classical texts. These magic bowls and metal amulets are dated circa at the last four centuries of the antiquity and were found in Mesopotamia. The author writes first of all about early archaeological expeditions, their important figures and pioneering efforts to decipher the Mandaic magic texts. The works of such scholars as Henri Pognon, Rudolf Macúch or Joseph Naveh and their contributions are discussed. Also the views of contemporary researchers are mentioned. Christa Müller-Kessler, Erica Hunter and Matthew Morgenstern are the most sounding voices of the present day. At the end of the paper author speaks about the future publications on the Mandaic pre-classical texts. A short study about the clients and their families in this magical literature is also presented along with a debate on the relevance of the pre-classical texts for the Mandaic studies.

MISIE UNITÁŘŮ V INDII A JAPONSKU V 19. STOLETÍ. KONVERZE KE KŘESŤANSTVÍ

KAMILA VEVERKOVÁ

Studie si klade za cíl analyzovat misionářské snahy amerických a kontinentálních unitářů v období devatenáctého století na území tehdejší Indie a Japonska. Tyto snahy nepatřily k hlavním zájmům prvních unitářů, jejichž víra byla naplněna duchem lásky ke svobodě. Necítili však potřebu šířit své náboženské přesvědčení.

Jedním z těch, kteří viděli v tomto postoji slabé místo rodícího se amerického unitářství, byl Henry Ware mladší.¹ Kritizoval American Unitarian Association² pro nedostatečnou evangelizaci a neschopnost získat potřebné finanční prostředky. Později ve spise z roku 1835 svůj pocit z tehdejší situace vyjádřil slovy: „We are a community by ourselves.“³ V roce 1829 byl povolán Ralphem Waldo Emersonem a jako výborný i proslulý kazatel se stal jeho nástupcem. Byl však mužem velmi chatrného zdraví a o rok později mu byla doporučena ozdravná cesta do Evropy, kterou spojil s úkoly plynoucími z jeho funkce zahraničního tajemníka American Unitarian Association.⁴ Tato sedmnáctiměsíční cesta se ukázala pro budoucí misij-

¹ Henry Ware mladší (1794-1843) – pastor, roku 1830 jmenován profesorem pastorační péče na Harvard Divinity School. Významná osobnost amerického unitářství.

² Založenou 25. května 1825.

³ WARE, Henry. *Sober Thoughts on the State of the Times*. Boston: I. R. Butts, 1835.

⁴ Díky paměťm jeho ženy – spolucestovatelky máme poměrně přesné informace o jeho „evropské“ cestě. Srovnej: WARE, L. Mary. *Memoir of Mary L. Ware, wife of Henry Ware*. Boston: Crosby, Nichols, and Co., 1853, s. 211 a násl.

ní úlohu a spolupráci s unitáři v Anglii, Sedmíhradsku, Francii a dalších evropských zemích jako klíčová. Roku 1831 na výročním zasedání American Unitarian Association mohl referovat o výsledcích svého jednání,⁵ které vyústilo v rozvoj dobré spolupráce v následujících desetiletích.⁶

Indie

Počátky unitářství v Indii sahají do období konce osmnáctého století a jsou spojeny s osobou Thiruvenkatama, který přijal jméno William Roberts⁷ a roku 1795 založil Unitarian Christian Church v Madrásu, která si uchovala do dnešních dob mnohé tradice včetně používání anglikánské Book of Common Prayer. Roberts pravidelně podával zprávy hnutí v Anglii a vedl korespondenci se zakladatelem Calcutta Unitarian Society⁸ unitářským misionářem Williamem Adamem.⁹ Obecně přesvědče-

⁵ *Sixth Report of the Executive Committee of the American Unitarian Association*, 1831, s. 16. „The thoughts of the committee have been turned to their brethren in other lands. A correspondence has been opened with Unitarians in England, and the coincidence is worthy of notice, that the British and Foreign Unitarian Association, and the American Unitarian Association were organized on the same day, for the same objects, and without the least previous concert ... Letters received from gentleman who have recently visited England speak of the interest which our brethren in that country feel for us, and of their desire to strengthen the bonds of union.“

⁶ Například díky American Unitarian Association bylo v roce 1868 vytvořeno profesorské místo na teologické fakultě v Kolozsváru (Cluj-Napoca).

⁷ William Roberts (1768-1838), (vlastním jménem Thiruvenkatam Vellala, Tamil), zakladatel Unitarian Christian Church v Madrásu. Významný podporovatel British and Foreign Unitarian Association (BFUA). Životní osudy Thiruvenkatama jsou mimořádně poutavé, pokud jde o šíření unitářství v Indii. Thiruvenkatam byl při své první návštěvě v Londýně v roce 1789 - jako sluha jednoho z lodních důstojníků - pokřtěn v kostele svatého Jakuba, přijal jméno William Roberts a stal se členem Anglikánské církve. V roce 1793 při své druhé návštěvě Londýna se poprvé setkal s unitářstvím. Byl mu zapůjčen traktát, který obsahoval seznam publikací Josepha Priestleyho a Theophila Lindseye. Theophilus Lindsey (1723-1808) byl zakladatelem první unitářské církve v Anglii, vedoucím představitelem unitářského hnutí v jeho počátcích. Robertse zaujala jedna z Lindseyových knih, ve které posléze našel odpovědi na své otázky a pochybnosti. Srovnej: LINDSEY, Theophilus. *A List of the False Readings of the Scriptures: And the Mistranslations of the English Bible, which Contribute to Support the Great Errors Concerning Jesus Christ*. London: J. Johnson, 1790. Následujícího roku se vrátil do Madrásu, stal se komorníkem v rodině Harringtonů a usilovně studoval spisy unitářů. Od roku 1795 začal učit unitářství ostatní. Více BAYLY, Susan. *Saints, Goddesses, and Kings: Muslims and Christians in South Indian Society, 1700-1900*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

⁸ Z dopisu Williama Adama adresovanému R. Buttonovi ze dne 26. června 1827 se můžeme dozvědět podrobnější informace o vzniku výboru a jeho složení: „The Committee was formed in September, 1821... and its present members are Theodore Dickens, a barrister of the Supreme Court, George James Gordon, a merchant of the firm of Mackintosh Co., William Tate, an attorney, B. W. Macleod, a surgeon in the Company's service, Norman Kerr, an uncontented servant of the Company, Rammohun Roy, Dwarkanath Thakoor, Prusunnu Coomar Thakoor, Radhaprusad Roy, and myself.“ Srovnej COLLET, Sophia Dobson. *The life and letters of Raja Rammohun Roy*. 2d ed. Edited by Hem Chandra Sarkar. Calcutta, 1914, s. 74-75.

⁹ William Adam (1796-1881), narozen ve Skotsku, unitářský misionář v Indii. Spolu s Rammohun Royem a několika přáteli založil Calcutta Unitarian Society, která byla centrem unitářské misie po dobu celkem sedmi let. Vší silou se snažil u amerických a kontinentálních unitářů o podporu pro centrum v Calcuttě, která však v potřebě-

ní, že cílem misijní práce musí být pouze a jedině konverze nekřesťanů, vedlo na přelomu staletí k důrazu na kázání evangelní zvěsti. Během první třetiny devatenáctého století však pozorujeme stále silněji zaznívající názor, že samotné kázání již nestačí a je zapotřebí tamější lid vzdělat. Toto poznání vyplynulo z každodenní praxe misionářů, neboť mysl hinduisty či muslima silně zatížená předsudky tradičního náboženství prakticky znemožňovala přijetí křesťanské zvěsti. V celé zemi byl však „hlad“ po vzdělání a misijní školy se začaly zakládat na mnoha místech. Měla být tato misie sekulární nebo a priori již se zahrnutým prvkem křesťanské zvěsti? Tato otázka byla velice důležitá, neboť misionáři byli běžně obviňováni, že nutí cizí náboženské přesvědčení těm, kteří ho nemohou a mnohdy ani nechtějí pochopit natož přijmout.¹⁰ Je zajímavé pozorovat, jaká řešení byla praktikována: mnozí použili k výuce sekulárních osnov s argumentem, že tak nevyvolají náboženské spory.¹¹ Tento přístup byl však některými misionáři hodnocen velice kriticky, a to i zmíněným Williamem Adamem.¹²

Úspěšná misijní činnost byla podmíněna kladným přijetím významnými osobnostmi tehdejší indické společnosti, mezi kterými zřetelně do popředí vystupuje „otec moderní Indie“ Rammohun Roy (1772-1833),¹³ výjimečný vzdělanec, kterému věnujeme dále pozornost. Roy se ve svém myšlení a životě snažil integro-

ném rozsahu nebyla poskytnuta. Adam byl přesvědčen, že nebyla vůle vyslyšet jeho prosby o pomoc. Konec jeho života byl naplněn hořkostí a zklamáním. Litoval také, že Rammohun Roy a další indiští přátelé ve víře se nakonec odvrátili od unitářského křesťanství k Unitarian Hindu Faith. Dlužno však říci, že to byli právě ti, kteří měli rozhodující vliv na reformní náboženské hnutí Brahmo Samaj, jež ovlivnilo intelektuální a politickou kulturu celé Indie. Více COLLET, Sophia Dobson. *The life and letters of Raja Rammohun Roy*, s. 121 a násl. Kritický vhléd přináší Lynn Zastoupil. Srovnej ZASTOUPIL, Lynn. *Rammohun Roy and the Making of Victorian Britain*. New York: Palgrave Macmillan, 2010, s. 167 a násl.

¹⁰ Srovnej Collet, Sophia Dobson. *The Life and Letters of Raja Rammohun Roy*. 3rd ed. Edited by Dilip Kumar Biswas and Prabhat Chandra Ganguli. Calcutta: Sadharan Brahmo Samaj, 1962.

¹¹ Například London Missionary Society.

¹² „On the contrary, there should be a faithful exhibition of those great principles of religion and morality which the reason and conscience of men even when most corrupt and debased will seldom refuse to acknowledge, accompanied with the confirmations which every professed revelation more or less strongly supplies.“ WARE, Henry; ADAM, William. *Queries and Replies on the Present State of the Protestant Missions in the Bengal Presidency*. Calcutta: Sold by Thacker and Co, 1824, s. 60-61.

¹³ K jeho osobnosti a dílu srovnej: ROY, Rammohun Raja. *The English Works of Raja Rammohun Roy*. Vol. I. a II. Calcutta: Sadharan Brahmo Samaj, 1945. RĀYA, Rāmamohana. *The Essential Writings of Raja Rammohun Roy*, ed. Bruce Carlisle Robertson. Oxford: Oxford University Press, 1999. CARPENTER, Lant. *A Review of the Labours Opinions and Character of Rajah Rammohun Roy*. Bristol: R. Hunter, 1833. CARPENTER, Mary. *The Last Days in England of Rajah Rammohun Roy*. London: Whitfield, 1875. ADAM, William. *A Lecture on the Life and Labours of Rammohun Roy*. Calcutta: Sadharan Brahmo Samaj, 1879. Standardní monografií je COLLET, Sophia Dobson. *The life and letters of Raja Rammohun Roy*. 2d ed. Edited by Hem Chandra Sarkar. Calcutta, 1914. ROBERTSON, Bruce Carlisle. *Raja Rammohun Ray: The Father of Modern India*. Oxford: Oxford University Press, 1995. Vztahy mezi unitáři a Royem analyzuje LAVAN, Spencer. *Unitarians and India: A Study in Encounter and Response*. Boston: Beacon Press, 1977.

vat prvky západní kultury s nejlepšími tradicemi své země. Byl podporovatelem racionálního, etického, neautoritářského a sociálně-reformního hinduismu. Jeho díla vyvolala velký zájem mezi americkými a britskými unitáři, podpořila zásadním způsobem misii unitářů v Indii a ovlivnila transcendentalisty. V roce 1815 kolem sebe shromáždil skupinu *Atmiya Sabha* za účelem šíření náboženské pravdy a podpory svobodné náboženské diskuze. Vyzýval ke zrušení kastovního řízení, sáti¹⁴ a mnohoženství. Roy chtěl realizovat hinduismus jako moderní náboženství, které se může směle postavit výzvě křesťanství.¹⁵ Od svých hinduistických oponentů byl za tyto názory kritizován a nařčen z ničení náboženské tradice. Sám se o křesťanství dozvěděl okolo roku 1816 díky baptistickým misionářům ze Searpore poblíž Kalkaty, kteří by přivítali vlivného konvertitu. Roy v křesťanství¹⁶ nalezl myšlenkovou podporu pro svůj etický theism a zdůraznil Ježíšovy morální a etické výroky.¹⁷ Podle Roye vyložil Ježíš ve dvacáté páté kapitole Matoušova evangelia úplnou cestu ke spáse člověka, a to skrze službu. Historicko-kritickou metodou studia Písma svatého dospívá později Roy k názoru, že Ježíš Kristus nemá božskou přirozenost, a není tedy jedním z Trojice. Spása se zakládá v učení Ježíše Krista a nikoliv v zástupném vykoupení. Ježíš byl pouhým člověkem, nicméně s mimořádnými a zvláštními schopnostmi a postavením stojící nad anděly.¹⁸ Není sporu,

¹⁴ V roce 1812 byl svědkem násilného upálení své švagrové po smrti bratra Jaganmohana. Hluboce otřesen touto zkušeností pomohl při přípravě britského návrhu proti tradici sáti a napsal *A Conference between an Advocate for, and an Opponent of the Practice of Burning Widows Alive*. Srovnej: ROY, Rammohun Raja. *The English works of Raja Rammohun Roy*. Vol. II. Edited by Jogendra Chunder Ghose. Calcutta: Calcutta S. Roy, 1901, s. 121-138. Ve druhém pojednání *A Second Conference between an Advocate for, and an Opponent of the Practice of Burning Widows Alive* rozvíjí argumenty pro práva žen. Srovnej *Tamtéž*, s. 139-192.

¹⁵ Srovnej ROY, Rammohun Raja. *The English works of Raja Rammohun Roy*. Vol. I. Edited by Jogendra Chunder Ghose. Calcutta: Calcutta S. Roy, 1901, s. 1-24.

¹⁶ Je to zjevné z jeho dopisu svému starému příteli Digbymu: „I take this opportunity of giving you a summary account of my proceedings since the period of your departure from India. The consequence of my long and uninterrupted researches into religious truth has been that I have found the doctrines of Christ more conducive to moral principles, and better adapted for the use of rational beings, than any others which have come to my knowledge ; and have also found Hindus in general more superstitious and miserable, both in performance of their religious rites, and in their domestic concerns, than the rest of the known nations on the earth...“ Znění dopisu uvádí Collet. Srovnej COLLET, Sophia Dobson. *The life and letters of Raja Rammohun Roy*. 2d ed. Edited by Hem Chandra Sarkar. Calcutta, 1914, s. 36-37.

¹⁷ Srovnej například ROY, Rammohun Raja. *The precepts of Jesus, the guide to peace and happiness, extracted from the books of the New Testament ascribed to the four evangelists*. New York, B. Bates, 1825, s. 1-98. V tomto vydání jsou publikovány i dva první dodatky, kde se srovnává Roy s kritikou Joshuy Marshmana. Ve výboru *The precepts of Jesus...*, který byl poprvé vydán roku 1820, Roy záměrně vynechal pasáže o zázracích Ježíše, což vyvolalo nepříznivý ohlas u Marshmana. Roy se přirozeně obával, že Ježíš by mohl být chápán hinduisty jen jako další z avatarů. Joshua Marshman ve své reakci navíc popsal Roye jako inteligentního pohana, jehož mysl není otevřená pro velký úmysl vtělení Spasitele. Srovnej: COLLET, Sophia Dobson. *The life and letters of Raja Rammohun Roy*. 2d ed. Edited by Hem Chandra Sarkar. Calcutta, 1914, s. 61.

¹⁸ Srovnej ROY, Rammohun Raja. *The precepts of Jesus : the guide to peace and happiness, extracted from the*

že teologické názory Roye korespondují se základní doktrínou unitářství a setkání s jeho představitelem bylo otázkou času. Spolupráci s Williamem Adamem na společném díle Calcutta Unitarian Society jsme již zmínili.¹⁹ Britští a američtí unitáři slyšeli poprvé o tomto učenci a reformátorovi již v roce 1818 a roku následujícího publikovali překlad jeho spisu *Abridgment of the Vedant and Upanishad* s komentářem.²⁰ Dopisoval si s mnohými významnými unitáři své doby, jako s William Ellery Channingem, Harriet Martineau a Lant Carpenterem a část korespondence byla publikována autorkou jeho životopisu Collet.²¹ V roce 1823 se na Roye obrátil reverend Henry Ware ml.,²² profesor harvardské university, s řadou otázek, týkajících se možné konverze obyvatel Indie ke křesťanství.²³ Roy odpověděl dopisem ze dne 2. února 1824 zcela v duchu etického theismu: „... předpokládám, že křesťanství, pokud je správně vštěpováno, má větší tendenci zlepšit morální, sociální a politický stav lidstva, než jakýkoliv jiný známý náboženský systém.“²⁴

Rammohun Roy se mylně domníval, že Ježíšova přikázání mohou být oddělena ode všeho ostatního v evangeliích. To, co nabízel Roy, byl vlastně morální kodex a ne evangelium spásy. Nelze se divit, že jeho upřímná snaha o pochopení zvěsti Ježíše Krista se nesetkala s vřelejším přijetím u většiny křesťanů.²⁵ Byl přesvědčen, že konverze Hindů vyšší kasty k trinitární víře je morálně nemožná, zatímco pokud bude srozumitelně zprostředkován unitarianismus, je schůdné jej přijmout.²⁶ Jak ukázaly události pozdějších let, v této tezi se Roy mýlil. Vzdělaní Hindové nejvyšší kasty nacházeli odpovědi na své nehlubší otázky právě v učení o Trojici a unitari-

books of the New Testament ascribed to the four evangelists. To which are added, the first, second, and final appeal to the Christian public in reply to the observations of Dr. Marshman, of Serampore. London: The Unitarian Society, 1824, s. 349 a násl.

¹⁹ Srovnej poznámku 10.

²⁰ Vydáno v *The British Unitarian Monthly Repository*.

²¹ Srovnej COLLET, Sophia Dobson. *The life and letters of Raja Rammohun Roy*. 2d ed. Edited by Hem Chandra Sarkar. Calcutta, 1914.

²² Henry Ware vedl cílenou korespondenci s Williamem Adamem, která byla vydána v roce 1824. Tato publikace představující první konsistentní přístup k problému možné konverze Hindů ke křesťanství se stala důležitým pramenem pro pochopení misijních snah unitářů. Srovnej *Correspondence relative to the Prospects of Christianity and the Means of Promoting its Reception in India*. Cambridge: Hilliard&Metcalfe, 1824.

²³ Např. „Whether it be desirable that the inhabitants of India should be converted to Christianity?“ COLLET, Sophia Dobson. *The life and letters of Raja Rammohun Roy*. 2d ed. Edited by Hem Chandra Sarkar. Calcutta, 1914, s. 96.

²⁴ „I presume to think that Christianity, if properly inculcated, has a greater tendency to improve the moral, social, and political state of mankind than any other, known religious system.“ Tamtéž.

²⁵ PAREKH, M. C. *Rajamshi Ram Mohan Roy*. Rajkot, 1927, s. 50. Dále SCHOUTEN, Jan Peter. *Jesus as Guru The Image of Christ among Hindus and Christians in India*. Amsterdam - New York: Rodopi B. V., NY 2008, s. 5-34.

²⁶ SEN, Prosanto Kumar. *Biography of a New Faith. Vol. I*. Calcutta, 1950, s. 111-112.

anismus na konci dvacátých let rozhodně neprosperoval. Přes svůj pozitivní vztah k unitářství a obecně křesťanství však nepovolil, aby jím založená Anglo-Hindu School (1822) sloužila k misijním cílům jeho přátel. Rammohun Roy nikdy nepředstíral, že je nikým jiným. Věřil, že je jeho posláním přivést hinduisty k pravému pochopení jejich víry a odstranění všeho, co je s ní v rozporu.²⁷ Mínil, že Indové vychovávaní v západní kultuře mohou rozvíjet etické theistické hodnoty, které propagoval. I s touto myšlenkou založil společenství Brahma Samaj, ve kterém byla propagována univerzalita a monoteismus v rámci své vlastní náboženské tradice. Formálně se tak cesty Rammohuna Roye a unitářů rozešly, ale ne však zcela myšlenkově a společensky. Nakonec byl to unitář Lant Carpenter s dcerou Mary,²⁸ kteří mu ke konci života poskytli podporu a v jejichž domě v Bristolu zemřel; pohřební kázání četl reverend Carpenter.²⁹

V únoru 1825 byla založena společnost pro zjišťování stavu religiozity v Indii s cílem šíření unitářského křesťanství a získávání prostředků na vlastní misii;³⁰ prezidentem se stal Henry Ware ml. a sekretářem Joseph Tuckerman. Přes všechnu snahu, kterou unitáři v této době měli, se jejich misijní plány zcela nenaplnily a stagnovaly.

Významným mezníkem byla roku 1853 návštěva reverenda Charlese T. Brookse v Indii spojená s průzkumem zdejší situace ohledně znovuoživení misijní činnosti. Setkal se zde se synem Williama Robertse a navštívil několik misijních středisek, přičemž shledal, že nepříznivá situace byla především v Kalkatě. Jeho zpráva³¹ vyvolala v unitářských kruzích zájem o Indii a na základě toho již v roce 1855 reverend H. A. Dall³² mohl navázat na původní činnost misionářů. Po svém příjezdu do Kalkaty shromáždil místní unitáře a začal budovat kongregaci z britských a amerických místních obyvatel. Záhy založil Society for the Propagation of the Gospel

²⁷ „...the man who lays your scriptures and their comments... before you, and solicits you to examine their purport, *without neglecting the proper and moderate use of reason*; and to attend strictly to their direction by the rational performance of your duty to your sole Creator, and to your fellow-creatures, and also to pay respect to those who think and act righteously.“ Srovnej Tamtéž, s. 67.

²⁸ Mary Carpenter (1807-1877), významná britská sociální reformátorka. K tématu srovnej SARGANT, Norman C. *Mary Carpenter in India*. 1987.

²⁹ Více CARPENTER, Mary. *The Last Days in England of Rajah Rammohun Roy*. London: Whitfield, 1875.

³⁰ The Society for obtaining Information respecting the State of Religion in India.

³¹ Zpráva reverenda Brookse viz BROOKS, Charles T. *India's Appeal to Christian Unitarians*. *Christian Examiner*, LXIII., s. 36.

³² DALL, Charles Henry Appleton (1816 Baltimore, Maryland – 1886). V Indii jako misionář působil tři desetiletí, podporoval mezináboženský dialog a byl jedním z připravovatelů cesty moderní Indie. Jeho myšlení bylo formováno liberální křesťanskou zbožností a sociálním unitářským cítěním, který mu zprostředkoval svými kázáními William Ellery Channing. Po vzoru Josepha Tuckermanna účinně podporoval vzdělávání dělníků a dětí z dělnických rodin s využitím pokročilejších výukových metod.

in India a počal se stýkat se vzdělanými Hindy se společností Rammohuna Roye. Mnohým daroval knihy Channinga, Eliota a dalších unitářů. Unitářskou teologii jim představil v sérii přednášek, které byly roku 1856 vydány tiskem pod názvem *Some Gospel Principles: In Ten Lectures*.³³ Zajímavá je druhá přednáška,³⁴ týkající se křesťanské svobody, kterou člověk Boží milostí dostává zdarma a prožívá v bezvýhradné službě Bohu. Tento akt Boží lásky ve své plnosti však není člověk schopen pochopit. Podle Dalla je křesťanská svoboda nejvyšším Božím zákonem. Vzdělání Hindové hledali vysvětlení pro mnohost konfesí v křesťanském světě. Pokud je křesťanství pravdivé, proč jsou potom křesťané rozdělení? Jak je možné, že jedno křesťanské společenství hlásá pravdu, aby druhé tuto pravdu zanedlouho popřelo? Jak je možné, že dějiny křesťanství jsou plné bojů o pravdu? Tyto a další otázky kladli Hindové Dallovi pátrající po věrohodnosti křesťanské zvěsti. Dallova odpověď vycházela z jeho prožitě náboženské zkušenosti: Boží vůli nelze postihnout rozumově, ona přesahuje svojí jinakostí dimenzi lidského myšlení, není to záležitost našeho intelektuálního souhlasu nebo nesouhlasu. Stejně tak i Boží spravedlnost a svoboda, kterou Bůh člověku ve své milosti dává. Podle Dalla každé křesťanské společenství, a to i to, které je nebo bude nazýváno sektou, přináší ve správnou dobu člověku duchovní inspiraci, a děje se tak i pro nutný pokrok lidského pokolení. Ku pomoci si bere přísloví Šalamouna: Stezka spravedlivých je tak jasné světlo, které svítí stále víc, až je tu den. (Př 4,18).³⁵ Unitářské pojetí Krista vysvětluje v přednášce poslední, desáté. Poměr Krista k Bohu chápe jako odraz Boží duševní a mravní podoby, podobně jako se vtiskne odraz mravní a duševní podoby otce do dítěte. Cestou ke spáse člověka je následování Kristovy etiky a humanita lidského bratrství. Dall jako přesvědčený unitář odmítá doktrínu smíření jako pohanskou.³⁶ Ve třetí přednášce *Unitarian View of Christ* zdůraznil Dall spojitost mezi Ježíšem a Rammohunem Royem,³⁷ čímž se dotkl jak ortodoxních křesťanů, tak

³³ DALL, Charles Henry Appleton. *Some Gospel Principles: In Ten Lectures*. Calcutta: Unitarian Society for the Propagation of the Gospel in India, 1856. (Poznámka: paginace každé z přednášek je zvláštní; ve vydání není kontinuální paginace).

³⁴ Christian Liberty; Assent and Dissent; Sects or no Sects. In Tamtéž, s. 1-14.

³⁵ Tamtéž, s. 4-7.

³⁶ DALL, Charles Henry Appleton. *Some Gospel Principles: In Ten Lectures*. Calcutta: Unitarian Society for the Propagation of the Gospel in India, 1856. Přednáška: Christ our Lord, The Image and Fulness of God, s. 1-9.

³⁷ „One of India's best and noblest - spoke as I now speak, a quarter of a century ago. The Rajah Ram Mohun Roy declared to Dr. Marshman - in his First Appeal and Second Appeal and elaborate Third Appeal - that Christians were denying Christ to his countrymen : while he called them to the acceptance of the New Testament according to his (Unitarian) interpretation of it. Rajah Ram Mohun Roy called men to receive the precepts and parables and discourses of Jesus as a guide to peace and happiness, to God and heaven. And even to-day, there are men, not Christians, among those who are honored as guides in religion, who draw inspiration from the lips of Jesus and say privately - Never man spoke like this man - yet who confess that they do not speak of Jesus openly, and

i členů vlivného hnutí Brahma Samaj. Jako reakci na toto nepříznivé přijetí zakládá v roce 1857 Rammohun Roy Society (později nazvanou Hitoisini Sabha) a pokračuje v přednáškové činnosti, přičemž kontinuálně studuje místní jazyky, kulturu a náboženský systém. Jeho kritika britské nadvlády v Indii sice zapříčinila postupný zánik britsko-amerického unitářského sboru, ale jej přinutila k plnému soustředění na své bengálské příznivce a vlastní misi. V článku publikovaném zčásti v angličtině a tamilštině v jihoindickém listě Crescent se stavěl proti tendencím hinduismu mluvit o Bohu neosobně.³⁸ Pro Dalla bylo jedním z rozhodujících momentů setkání s Keshub Chunder Senem, novým vůdcem Brahma Samaj,³⁹ který byl velmi dobře obeznámen s myšlením Williama Elleryho Channinga a Theodora Parkera.⁴⁰ Dall znal jeho náboženské názory a nemohl pochopit, proč Keshub Chunder Sen nemůže přijmout Krista. V roce 1871 se připojil k hnutí Brahma jako „Brahmo follower of Christ“, aby lépe pochopil postoj nového vůdce hnutí. Jeho krok vyvolal odpor mezi hinduisty i unitáři a ukázal se nakonec marným; v roce 1878 se hnutí rozpadlo a Dall během sedmdesátých let ztrácel postupně vliv na liberální hinduistické náboženské reformní hnutí.

V průběhu šedesátých let se horlivě vrhl do vzdělavatelské práce a založil v Kalkatě postupně několik škol, jmenovitě School of Industrial Art, Useful Art's School, Hindoo Girl's School a školu pro bezprizorní děti ulice, které dobře posloužily i misijní činnosti unitářů. Tyto školy navštívilo asi osm tisíc žáků, většinou Hindů, kteří se vzdělávali v praktickém náboženství. V této činnosti Dall dosáhl velkých úspěchů, byl průkopníkem v dívčím vzdělávání a založení průmyslových škol.

Rostoucí unitářské hnutí vedl v severovýchodní Indii Hajom Kissor Singh,⁴¹ samouk, vzdělanec, korespondující dlouhodobě s Dallem, který ho zásobil značným

as they certainly should speak of him, but for the fact that Christians call him the Almighty God. Can we blame such men? Trinitarian Brothers (if there be such here) you know not what you do, in thus denying your master. May God forgive you and guide you to a nearer and better understanding of his holy child Jesus!" DALL, Charles Henry Appleton. *Some Gospel Principles: In Ten Lectures*. Calcutta: Unitarian Society for the Propagation of the Gospel in India, 1856. Přednáška: Unitarian View of Christ, s. 9.

³⁸ „I am a person, because I feel and trust and think and act, and year after year am the same I. If God gives these powers, he has them to give. God feels and trusts and thinks and acts, and forever is, at least, as able as his creature. If I am a person, he, too, is a person the infinite I AM.“ DALL, Caroline Wells, (Healey). *Memorial to Charles Henry Appleton Dall*. Boston: Beacon press, s. 21 [s. d.]

³⁹ Srovnej biografickou práci MOZOOMDAR, Protap Chunder. *The Life and Teachings of Keshub Chunder Sen* J. W. Thomas: Baptist Mission Press, 1887, s. 99.

⁴⁰ Tamtéž, s. 8, 102, 358.

⁴¹ Biografická data: 1865-1923. Narodil se v Khasi Hills ve státě Meghalaya, kde prožil celý svůj život jako příslušník primitivního kmene Khasi, který si zachoval své domorodé zvyky a náboženství (víra v demony). První křesťanští misionáři přijeli do Khasi v roce 1813. Srovnej NONGBRI, Renewlet. *Growth and Development of Unitarianism in the Khasi and Jaintia Hills*. Publication Committee of Unitarian Union North Eastern India, 1989.

množstvím unitářské literatury (především děl Channingových). Singh okolo sebe shromáždil skupinu přívrženců a ve svém domě vedl odpolední nedělní náboženské diskuze. Dall jej v této neúnavné činnosti podporoval, neboť konverze domorodců primitivní víry k unitářství, byla tou nejlepší vizitkou misijního díla. Smrt Dalla v červenci roku 1886 ho zasáhla nejen lidsky, ale brzy se ujala misie v Indii Helen Tomkins, zasílala mu kopii časopisu Magazine a posléze díky ní vstoupil v korespondenci s editorem Jabezem T. Sunderlandem. První unitářské bohoslužby vedl Singh ve svém domě v Jowai dne 18. září 1887 a následujícího roku bylo přijato vyznání víry. Sunderland se Singhem setkal v roce 1896 v Khasi, našel zde ke svému překvapení církevní budovy v pěti vesnicích, školy a dokonce sirotčinec. Sám byl velkou pomocí pro místní společenství, pro které získával i finanční prostředky. Khasi Unitarians⁴² bylo a je náboženské hnutí, které si významně zachovalo tradici domorodých mýtů a konceptů, které integrovalo do své religiozity. V současnosti je Khasi Unitarian Movement⁴³ třetím největším společenstvím v rámci unitářství se svými čtyřiceti pěti kongregacemi a věřícími, jejichž počet překračuje deset tisíc. Katechismus nezmiňuje Ježíše, ale jednoduše definuje náboženství jako službu Bohu a svým bližním.⁴⁴ Ze Singhova působení je zjevné, že již nebyla prioritní vzdělávací činnost a misionářské aktivity v Indii přešly pod kuratelu British Unitarian Association.

Japonsko

Japonsko se otevřelo pro misijní snahy unitářů v období Meidži (1868-1912),⁴⁵ se kterým je spjat počátek moderního národního státu. V období let 1880-1890 probíhaly vážné diskuze předních japonských vzdělanců, dotýkající se duchovní obnovy země. Japonští vzdělanci odhlíželi od rozkladu tradiční religiozity⁴⁶ směrem

⁴² Po smrti Singha v roce 1923 se postavila do čela Khasi Unitarians žena, absolventka Manchester College, Margaret Barr (1899-1973); široce uznávaná osobnost unitářského světa dvacátého století. Dnes je Khasi Unitarian Movement třetím největším společenstvím v rámci unitářství se svými čtyřiceti pěti kongregacemi a více než deseti tisíci věřícími.

⁴³ <http://international.blogs.uua.org/uu-judicatories/india/unitarians-in-the-khasi-hills/>

⁴⁴ REX, John. Khasi Unitarians of Northeast India. *Unitarian Universalist Ministers Association Selected Essays*, Boston: UUMA, 2000, s. 130.

⁴⁵ Srovnej TSUTSUI, William M. (ed.). *A Companion to Japanese History*. Malden – Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 20017, s. 137-262.

⁴⁶ Japonská religiozita se sestávala ze dvou velkých tradic: šintoistické a budhistické. Na počátku éry Meidži pozorujeme v zemi značné množství sekt vycházejících z obou tradic a přežívající lidové praktikování. ARIMICHI Ebisawa, ed. *Christianity in Japan: A Bibliography of Japanese and Chinese Sources. Part I (1543-1858)*. Tokyo: ICU and Tuttle, 1960.

na západ v souladu s typickou tendencí po celou éru Meidži. Křesťanství⁴⁷ se jim obecně jevilo jako moderní náboženství, které by mohlo duchovně obrodit celou zemi. V této době se dostávaly do země různé formy západního křesťanského myšlení včetně liberální teologie, která se stala největší výzvou tradiční religiozity. V roce 1884 Fukuzawa Yukichi,⁴⁸ prominentní státník a ředitel Keiogijiku University, se stal vůdcem hnutí pro kolektivní přijetí křesťanského náboženství japonským národem. Yukichi měl na vědomí pouze národní zájmy, rozhodně ne zájmy jednotlivce. Náboženství bylo obecně chápáno jako nezbytný prvek národní jednoty. Toto je nakonec charakteristický rys japonského myšlení stejně jako podmíněnost životních postojů.⁴⁹ Morální imperativ monoteistického náboženství je zde neznámý, vše je podmíněno danou situací. Japonští intelektuálové navíc nedokázali pochopit pojem náboženství v křesťanském smyslu. Tyto fakta musíme brát a priori v úvahu, pokud chceme pochopit jejich specifickou konverzi ke křesťanství. V roce 1886 po svém návratu z Anglie Fumio Yano⁵⁰ znovu naléhá na přijetí křesťanství, v něm vidí jediný prostředek morální spásy v národě. Nicméně, stejně jako většina japonských intelektuálů nemůže přijmout supranaturalismus implicitně přítomný v křesťanském myšlení. Byl však přesvědčený, že právě unitářství je pro svou racionalitu vhodnou formou křesťanské religiozity a vyzýval pro jeho přijetí. Navíc již existovalo v Japonsku povědomí o unitářství díky heslu v *Chambers's Encyclopædia*.⁵¹ Volání předního japonského intelektuála nezůstalo v unitářském světě bez odezvy. V roce 1887 reverend Arthur May Knapp odjel do Japonska⁵² prozkoumat situaci. Před svým odjezdem vydal toto prohlášení o účelu cesty do Japonska: „We come not to convert but to confer.“⁵³ Na jaře 1889 zveřejnil zprávu o výsledcích svého šetření.⁵⁴ Byl připraven systematicky připravit půdu pro konverzi Japonců

⁴⁷ IKADO, Fujio; MCGOVERN, James R. *A Bibliography of Christianity in Japan: Protestantism in English sources (1859–1959)*. Tokyo: The Committee on Asian Cultural Studies International Christian University, 1966.

⁴⁸ Biografická data: 1835–1901.

⁴⁹ Srovnej BENEDICT, Ruth. *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*. New York: Houghton Mifflin Harcourt, 1967.

⁵⁰ Fumio Yana byl žákem Yukichiho a editorem deníku *Yubin hochi shinbun*. O úloze Yana srovnej: THELLE, Notto R. *Buddhism and Christianity in Japan From Conflict to Dialogue, 1854–1899*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1987, s. 181.

⁵¹ Srovnej: *Chambers's Encyclopædia; a Dictionary of Universal Knowledge*. Vol. IX. London: W. & R. Chambers, 1868. Heslo Unitarian, s. 641–644.

⁵² Tamtéž.

⁵³ Tamtéž, s. 182.

⁵⁴ KNAPP, Arthur May. *Feudal and Modern Japan*. 2 vols. Boston: Colonial Press, 1896.

k unitářství. Mezi jinými ho podporoval i William Shields Liscomb, profesor na prestižní tokijské univerzitě Keiogijiku.

Knapp byl velice dobře přijat předními muži tehdejšího japonského světa, mezi kterými do popředí vystupovali Yano, Fukuzawa a Kentaro Kaneko,⁵⁵ sekretář Privy Council. Podle Kaneka éra obnovy císařství přijde s evropskou civilizací – vědou, filozofií, právem, politikou.⁵⁶

Ze vzpomínek misionáře MacCauleyho⁵⁷ je zřejmé, že cílem misie nebylo propagovat unitářství, tím bylo náboženské osvícení v duchu humanity náboženské pravdy a přesvědčení známého jako unitářství. Američtí unitáři svou misii vyjadřovali sympatií pro progresivní náboženské hnutí v Japonsku a byli ochotni poskytnout všechny potřebné informace. Nechtěli předávat pevnou doktrínu a konkrétní systém církevní organizace. Zdůraznili jednotu Boha a víru v etické učení Ježíše; akcentovali souhrn vědy a filozofie s pokrokem tehdejší doby. Pokud dříve unitáři kladli důraz na teologii, nyní byl posunut směrem k humanitě, k myšlence jednoty člověka, a to je pozoruhodné, neboť tato teze byla s velkou opatrností diskutována v unitářských kruzích. Můžeme soudit, že ke konci devatenáctého století unitářství, které se v Japonsku prezentovalo, neslo výrazné rysy moderní religiozity překračující v tomto smyslu podobu, kterou známe z Anglie a Ameriky. V Japonsku se modernistická vize univerzálních hodnot mísila s myšlenkou národní morálky a vytvářela tak platformu pro ekumenismus, který zde bude hrát rozhodující roli. Tento trend se projevil na konferenci o náboženství, která se konala v souvislosti se Světovou výstavou v Chicagu v roce 1893, kde japonští delegáti spolupracovali mezi sebou bez ohledu na náboženskou příslušnost.⁵⁸ V roce 1896 na konferenci svolané liberálními buddhisty a křesťany padla dokonce myšlenka syntézy buddhismu a křesťanství.⁵⁹

Misie měla v Japonsku obvyklé podoby: forma přednášek, korespondence, rozhovorů v místním tisku, ale byla rázu spíše publikačního a vzdělávacího než církevního, což korespondovalo s její strategií. Byla založena na myšlence: The Sympathy of Religions. Unitářští misionáři jako Knapp byli přesvědčeni, že jsou posly nejvyspělejších a nejpokročilejších myšlenek křesťanství, ne náboženskými propagandisty a za své posluchače přijímali všechny bez rozdílu. Usilovali o uni-

⁵⁵ Biografická data: 1853-1942.

⁵⁶ *The Christian Register*, 5 September 1889, s. 570.

⁵⁷ MacCAULEY, Clay. *Memories and Memorials: Gatherings from an Eventful Life*. Tokyo: Japan Unitarian Mission, 1914.

⁵⁸ BARROWS, John Henry. *The World's Parliament of Religions, vol. 1*. Chicago: Parliament Publishing, 1983.

⁵⁹ THELLE, Notto R. *Buddhism and Christianity in Japan From Conflict to Dialogue, 1854–1899*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1987, s. 201, 225.

verzální pravdu a věřili, že jejich snaha může mít vliv na dobro národa a jednotlivců. Nechtěli získat konvertity, ale šířit přátelství, studovat jiná náboženství a cítit s ostatními. Obvyklý záměr křesťanské misie dalece přesahovaly záměry Knappovy: studium náboženské situace mezi japonskými intelektuály; uvedení amerického liberálního myšlení mezi japonskou inteligenci a prezentaci liberální podoby křesťanství, se kterou by japonský intelektuální svět mohl spolupracovat.⁶⁰

Podle reverenda Claye MacCauleyho unitářství nepřišlo do Japonska nic ničit, ale naplnit.⁶¹ Má být „z křesťanství vyrůstajícím hnutím, které se snaží stát reprezentativní náboženskou silou přítomného věku.“⁶²

Unitářský postoj pramenící z myšlenky *The Sympathy of Religion* a důrazu na radikální monoteismus s sebou přinášel vyhraněný přístup ke křesťanské ortodoxii. Tím, že unitáři popřeli božství Ježíše Krista, mohli uznat jiné proroky a učitele za stejně rovné jemu. „Zákon lásky učil a názorně ukazoval Kristus a ostatní proroci...“ – takto přemýšlí MacCauley o Kristu.⁶³ Pro svůj tolerantní postoj a snahu se distancovat od ortodoxního křesťanství bylo přijetí unitářství intelektuálními japonskými kruhy usnadněno. Důraz na svobodné kritické zkoumání, morálku a odmítání všeho, co odporuje rozumu,⁶⁴ posiloval liberální tendence tehdejší japonské společnosti, pro kterou tím bylo unitářství přijatelné.

First Unitarian Church vznikla v roce 1890 a téhož roku začal vycházet časopis *Yunitarian*,⁶⁵ primárně zaměřený na sociální vědy a teologii. Roku 1894 byla v Tokiu postavena Unity Hall (Yuiitukwan)⁶⁶ a sloužila unitářské kongregaci; pořádaly se zde také přednášky a osobní setkání. O dva roky později byla založena Japanese Unitarian Association se třemi hlavními složkami, které se zaměřovaly na misii, publikování a vzdělávání. Každou neděli probíhaly v Unity Hall přednášky, které od roku 1890 byly systematizovány, aby Japonci získali důkladnou znalost moderního náboženského myšlení. Tyto přednáškové cykly byly transformovány do podoby

⁶⁰ Podle tamtéž, s. 183.

⁶¹ „Unitarianism has not come to Japan to destroy but to fulfill. Unitarianism is here to set men free, or rather to help the free minds of Japan to set all minds free in spirit, and to hasten the coming in the world, as far as may be, of the sublime empire of love and righteousness which will at last make of humanity a true brotherhood under the care of the infinite and eternal God, our Father.“ MacCAULEY, Clay. *Memories and Memorials: Gatherings from an Eventful Life*. Tokyo: Japan Unitarian Mission, 1914, s. 508.

⁶² Tamtéž, s. 509.

⁶³ Tamtéž, s. 478.

⁶⁴ Tamtéž.

⁶⁵ Srovnej: JENNINGS J. Nelson. *Theology in Japan: Takakura Tokutaro (1885-1934)*. Maryland:University Press of America, 2005, s. 106.

⁶⁶ Srovnej: *Memorial of the Dedication of Yuiitukwan, Tokyo, Japan, March 25th, 1894: Catalogue of Senshin Gakuin*. Tokio: American Unitarian Association, 1894.

školy Senshin Gaikun, která byla bohužel uzavřena již v roce 1895. Unitářství přijali významní muži země: Onishi Hajime, profesor univerzity v Kjótu; Kishimoto Nobuta, profesor etiky Imperial Normal School, Iso Abe, profesor Doshisha University a další.⁶⁷

Závěrem lze konstatovat, že zatímco v Indii unitářství bylo jednou ze samostatných podob religiozity bez rozhodujícího vlivu na tradiční víru, v Japonsku unitářství pomohlo vytvořit prostor pro vytvoření nové koncepce náboženství v zemi.

Tato studie vznikla v rámci řešení Programu pro rozvoj vědních oborů na Univerzitě Karlově Husitské teologické fakultě P01.

⁶⁷ Více *The Unitarian Movement in Japan: Sketches of the Lives and Religious Work of Ten Representative Japanese*. Tokio: Nihon Yunitarian Kōdōkai, 1900.

SUMMARY

UNITARIAN'S MISSION IN INDIA AND JAPAN IN THE 19TH CENTURY. CONVERSION TO CHRISTIANITY

KAMILA VEVERKOVÁ

The aim of this study is to analyse the missionary efforts of American and Continental Unitarians in the 19th century in what was at that time Indian and Japanese territories. These efforts were not among the primary aims of the first Unitarians, whose faith was filled with the love of freedom, and who did not feel the need to spread their religious belief.

The beginning of Unitarianism in India dates back to the end of the 18th century. One of its important personalities was Thiruvenkatam, who later took the name William Roberts and founded, in 1795, the Unitarian Christian Church in Madras. The success of the missionary activities was conditioned by a positive response of the important personalities of contemporary Indian society. Among these, Rammohun Roy (1772-1833), the "father of modern India" and an extraordinary scholar, is especially prominent. In his thought and life, Roy was trying to integrate aspects of Western culture into the best traditions of his country. He supported rational, ethical, non-authoritarian and socially reform Hinduism. His works met with great interest on the part of American and British Unitarians, and they boosted, in a fundamental manner, the Unitarian mission in India. His ideas influenced the Transcendentalists and also the reform religious movement Brahmo Samaj, which shaped the intellectual and political milieu of India in general.

In 1853, the Reverend Charles T. Brooks arrived to India and his visit proved to be an important milestone. Brooks was exploring the local situation regarding the revival of missionary activities. Subsequently, the Reverend H. A. Dall left for India and strongly supported the local missionary activities of the Unitarians. The study also touches upon the history of the Khasi Unitarian Movement which is nowadays the third biggest movement in Unitarianism.

Japan opened up for missionary efforts of the Unitarians during the Meidji period (1868-1912), and this era is also connected with the beginnings of the modern national state in Japan. Between 1880 and 1890, the foremost Japanese intellectuals were discussing the spiritual renewal of the country. Members of the Japanese intelligentsia were looking away from the disintegration of traditional religiosity and were seeking, in accordance with the tendencies characteristic for the Meidji period as a whole, inspiration

in the West. Christianity seemed to them a modern religion which could spiritually revive the whole country, and Unitarianism, with its rationality, appeared as a suitable form of Christianity. The mission's aim was not the promotion of Unitarianism, but rather religious enlightenment in terms of the *humanity* of religious truth and of the belief known as Unitarianism. The study also touches upon the activities of important missionaries, such as Arthur M. Knapp, and specific missionary approaches.

In India, Unitarianism was one of the independent forms of religiosity with no influence on the traditional beliefs, whilst in Japan, it helped to create the space for a new concept of religion in the country.

OBRAT VE VÍŘE - OBRAT V ČLOVĚKU

ROZMANITÉ POHLEDY NA NÁBOŽENSKOU KONVERZI

EVA MAŠKOVÁ

ÚVOD

Náboženská konverze je často opomíjenou, avšak stále velice atraktivní problematikou na pomezí několika věd. Tento článek má za cíl přiblížit pojem náboženské konverze v jeho historických obměnách a popsat vybrané pohledy, se kterými lze k náboženskému obrácení přistupovat.

POJEM NÁBOŽENSKÉ KONVERZE

Prolínání teologie, religionistiky, psychologie a dnes tolik populárních neurověd,¹ i tak by se dala vymezit náboženská konverze.² Pojem pochází z latinského *conversio*, což lze přeložit jako obrátit či otočit. Obecně, nehledě na konkrétní vyznání, můžeme za konverzi označit obrácení v mnoha jeho podobách. Jedinec se přihlašuje k určitému společenskému náboženskému proudu a přijímá hierarchii hodnot, představ a postojů, které ostatní členové tohoto společenství zastávají.

¹ Například SHANTZ, C. *Paul in Ecstasy: The Neurobiology of the Apostle's Life and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press. 2009.

² Česky také náboženské obrácení, angl. religious conversion, něm. Bekehrung

Náboženská konverze potřebuje svůj výkladový rámec a mluvíme o ní pouze ve společnostech nábožensky pluralitních.

Přístup k náboženské konverzi prošel svým vlastním dramatickým vývojem. Dříve byla konverze vnímána více jako radikální osobní změna a osobnostní transformace.³ V dnešní době se chápe spíše jako aktivní proces „pojení se“, který vede k dynamické organizaci a dotvoření různých lidských dimenzí. Pomáhá stabilizovat, zvnitřňovat a motivovat člověka. Je to proces, díky kterému si člověk dokáže uvědomit sám sebe. Vždy však ve spojení s náboženským vyznáním a s vírou, kterou si volí.⁴

V historickém pohledu Encyclopædia Britannica⁵ označuje konverzi určitou změnu z jedné náboženské víry ke druhé. Nebo, v užším slova smyslu, používá pojem konverze pro kompletní změnu postoje k Bohu, zahrnující hlubší přesvědčení o základních náboženských a morálních skutečnostech.

Přesnou souvislost mezi obrácením a pokáním opět považuje toto dílo⁶ za spornou otázku. A ptá se: Jak dalece a v jakém smyslu je člověk aktivně účasten na své vlastní konverzi? Na to nabízí odpověď, že ačkoliv počáteční fáze konverze je a může být dílem Ducha svatého, záleží dále jen na člověku, zda bude dokončena přijetím nabízené milosti v pokání a víře (Sk 7, 51 „*Jste tvrdší a máte pohanské srdce i uši! Nepřestáváte odporovat Duchu svatému, jako to dělali vaši otcové.*“). Již tehdy, v roce 1910,⁷ autor diferencuje vnitřní i vnější projevy konverze. Popisuje, že ve všech případech konverze jsou obecně považována dvě kritéria její platnosti. Jako první je to změna výsledného lidského charakteru, jak se projevuje ve způsobu života a myšlení. A druhým kritériem je absence od hříchu a oddanost dobrých skutků.

Některé současné názory se s těmi historickými v mnohém shodují. Poznamenávají, že často dochází k duchovní transformaci tehdy, jsou-li lidé konfrontováni s náročnými životními situacemi. A to takovými, které předpokládají výstavbu nového hodnotového systému, neboť na ten předchozí není již spolehnutí. Takové změny v hodnotovém systému mohou být pouze částečné, které nevedou k objektivně patrným výsledkům. Neboť některé vnitřní posuny zkrátka nejsou

³ SPILKA, B. H. (Eds.) *The psychology of religion: An empirical approach* (4rd ed.). New York: Guilford, 2009.

⁴ SLOBODZIEN, J. *Christian Psychotherapy & Criminal Rehabilitation: An Integration of Psychology and Theology for Rehabilitative Effectiveness*. Boca Raton: Universal Publisher, 2004. str. 21.

⁵ CRAIES, W. F. "Conversion" in *Encyclopædia Britannica*. 11th edition, New York: Encyclopædia Britannica, Inc., 1910–11, vol. 7, str. 47.

⁶ Tamtéž.

⁷ Tamtéž.

vyjádřeny ve zjevném chování. Nicméně, když se taková duchovní transformace vyskytne ve své plné podobě, budou patrné změny ve vnímání vlastní identity, životního určení, postojů, hodnot, budoucích cílů a také chování.⁸

I. KOŘENY STUDIA NÁBOŽENSKÉ KONVERZE

Konverze byla ve svém historickém vývoji podrobována dobovým výkladům, které korespondovaly s aktuálním stavem poznání. Po dlouhá staletí byla konverze pokládána za projev Božího povolání a Boží milosti. Na konci 19. století se stala objektem zájmu psychologů náboženství a vznikaly teorie konverze, o kterých dnes již mluvíme jako o těch klasických. A právě od vzniku psychologie náboženství byla konverze jedním z nejméně studovaných fenoménů tohoto oboru.

Již v roce 1881 zaměřil Granville Stanley Hall⁹ sérii svých přednášek na Harvardské universitě na téma náboženské konverze. Zkoumal ji z hlediska dospívání a adolescence a předpokládal, že konverze se ne náhodou odehrává v době sexuálního dozrávání.¹⁰ O celých osmnáct let později vydává americký psycholog Edwin Diller Starbuck knihu s příznačným názvem „Psychologie náboženství“.¹¹

I Starbuck se zabývá převážně tématem náboženské konverze a na základě 1265 respondentů zjišťuje, že průměrný věk konvertity je 16,4 let.¹² Starbuck dále uvádí i osm primárních motivačních faktorů k náboženské konverzi. Těmi jsou: strachy, motivy altruistické, motivy následující morální ideály, výčitky svědomí a přesvědčení o hříchu, reakce na učení, příklady a imitace, naléhání a sociální potěšení a jako poslední jsou jmenovány ostatní osobnostní motivy.¹³ Tyto pohnutky se staly inspirací pro mnoho dalších teorií a byly zapracovány do pozdějších a moderních konceptů konverze.

Ovšem klíčová publikace, která výrazným způsobem ovlivnila bádání v oblasti psychologie náboženství, byla kniha Williama Jamese „Druhy náboženské zkušenosti“.

⁸ PALOUTZIAN, Raymond F. (Ed); PARK Crystal L. (Ed). *Handbook of the psychology of religion and spirituality*. New York, NY, US: Guilford Press, 2005, str 334.

⁹ Mimo jiné i autor knihy „*Jesus the Christ in the Light of Psychology*.“ New York, Doubleday, Page & Co. 1917., která pojednává o mesianismu, eschatologii a nabízí pro svoji dobu zajímavé výkladové rámce.

¹⁰ ARGYLE, M. *Psychology and Religion: An Introduction*. London : Routledge, 2000.

¹¹ STARBUCK, E. D. *The Psychology of Religion*. London, 1899.

¹² GILLESPIE, B. V. *The Dynamics of religious conversion. Identity and transformation*. Birmingham: Religious Education Press, 1990.

¹³ STARBUCK, E. D. *The Psychology of Religion*. London, 1899, str 49-51.

ností“.¹⁴ James hovoří, ve vztahu ke konverzi, o určitých pocitech, cílech, potřebách a myšlenkách. Tyto byly doposud na okraji duševního pole a nyní se dostávají do středu duševního dění. Konverzi tak James spojuje zejména se změnou tzv. ohniska ve vědomí. Má tím v první řadě na zřeteli nové myšlenky, kterými se člověk usilovně zabývá. James svými pohledy ukotvuje psychologii náboženství a dává svým následovníkům nelehký úkol se s jeho pracemi v budoucnu vyrovnat.

II. PESTROST V PŘÍSTUPECH K NÁBOŽENSKÉ KONVERZI

Nejhlouběji do historie vědeckého studia konverze zasahují kořeny tohoto bádání, které jsme si uvedli v předešlých odstavcích. S rozsáhlou vnitřní diferenciací jednotlivých oborů jsme obohaceni o mnoho rozličných pohledů. Následující řádky stručně přiblíží některé z dalších zajímavých přístupů k náboženské konverzi. Ambice obsáhnout rámcově všechny dosavadní přístupy k náboženské konverzi by byla pro rozsah tohoto článku příliš vysoká. Zaměříme se proto jen na několik zajímavějších příkladů a jejich originálních metod.

Současníci G. S. Halla, E. D. Starbucka či W. Jamese, o kterých bylo pojednáno výše, byli také přední představitelé „**hlubinné psychologie**“. Sigmund Freud, ale i Carl Gustav Jung, do svého hlubinného výkladového rámce zahrnovali samozřejmě i náboženství a religiozitu. Freud vnímal náboženství jako kolektivní neurózu a obranný mechanismus. Touto do jisté míry zúženou optikou hleděl i na náboženskou konverzi a transformaci víry u člověka obecně.¹⁵ Freudův názor, že náboženská víra je cosi, čím se člověk stává závislým a regresně se vrací do svého dětství, může mít zajímavější pozadí, než se na první pohled zdá. Kriticky se na tuto oblast Freudových výkladů dívá Paul Clayton Vitz, v současnosti emeritovaný profesor na New Yorkské universitě. Ve své knize¹⁶ polemizuje s důležitostí role katolické chůvy Terezie, která malého Sigismunda opatrovala do jeho tří let. Často jej brala na katolické mše a když se vrátil z kostela, předváděl a vysvětloval rodičům vše, co viděl a všemi ostatními smysly načerpal. Alespoň tak vzpomíná na jeho raný vztah k náboženství Freudova matka. Jeho syn Martin však slyšel o chůvě zcela jinou historii. Stárnoucí Freud ji svému prvorozenému synovi popisuje jako ne příliš mladou a ne příliš hezkou katoličku, která jej brala na bohosluž-

¹⁴ JAMES, W. *The Varieties of Religious Experience*. New York: Mentor Books.1902.

¹⁵ KÜNG, H. *Freud a budoucnost náboženství*. Praha: Vyšehrad. 2010.

¹⁶ VITZ, C. P. *Sigmund Freud's Christian Unconscious*. New York: Guilford Press, 1988, str 3-21.

by, snad i s myšlenkou pro časnou konverzi.¹⁷ Možná právě to, že Freud sám měl spojeny náboženské zážitky s dětským věkem, jej vedlo k jeho pozdějším osobitým výkladům.

Jung již nebyl k náboženství tak kritický a respektoval uzdravnou sílu, kterou může mít na člověka. I to byla jedna z příčin, kvůli které se profesně i soukromě rozešel se Sigmundem Freudem. Náboženskou konverzi pak vnímal jako podlehnutí archetypu prareligiozity, který díky kolektivnímu nevědomí sdílíme všichni.¹⁸

V současnosti spojují moderní psychodynamické pohledy náboženskou konverzi s citovým připoutáním se k matce. V těchto teoriích je kladen důraz na kvalitu vazby k prvnímu pečovateli, tedy většinou právě k matce. Mezi výzkumníky však nepanuje jednoznačná shoda, která by potvrdila, že například jistá a bezpečná vazba k matce předurčuje jedince ke spíše postupné konverzi, či naopak. Proto probíhají četné výzkumy, mimo jiné i na Slovensku, kde jsou vedeny profesorem Halamou.¹⁹ Z těch lze vyvodit závěr, že bezpečný styl připoutání se k matce koreluje s klidným průběhem a pozitivními důsledky konverze. Nejistý styl připoutání zase souvisí s náhlou a emocionální konverzí a s přítomností krize před tímto vnitřním obrácením.

Některé další pohledy bychom mohli souhrnně nazvat jako **neuropsychologické**. Zde se při vysvětlení procesu náboženské konverze setkáváme s větším uplatněním přírodních věd. To může mít úskalí v tom, že na konverzi je nahlíženo jako na cosi od normy se odchylovícího, tedy patologického. Tuto patologii se snaží lékaři a psychologové vysvětlit například orgánovou nedostatečností, jakou je patologické fungování mozku. Dalo by se očekávat, že tyto přístupy využívající lékařskou vědu budou otázkou posledních desítek let. Ale již James ve svém stěžejním díle, o kterém bylo psáno výše, upozorňuje na to, že: „*Lékařský materialismus odprávuje sv. Pavla nazývaje jeho vidění na cestě do Damašku náhlým ochrnutím týlní míchy, protože Pavel trpěl padoucníci. Ohrnuje nos nad sv. Terezií jako hysterickou, sv. Františka z Assisi prohlašuje za dědičně zatíženého.*“²⁰

Později jsou studiu náboženské konverze a epilepsie věnovány rozsáhlé výzkumy. Například psychiatr Kenneth Dewhurst se svým kolegou uveřejnili článek,²¹

¹⁷ Tamtéž, str 19.

¹⁸ RAMBO, L. R. Theories of conversion: Understanding and interpreting religious change. In *Social Compass*. 1999. roč. 46, č. 3, s. 259-271.

¹⁹ HALAMA, P, SABO, M.: Attachment and Religious Conversion: Does Attachment Style Shape the Process of Becoming Religious? *Poster presented at the 14th European Conference on Psychology of Personality, Tartu, Estonia, July 16th – 20th, 2008.*

²⁰ JAMES, W. *The Varieties of Religious Experience*. New York: Mentor Books.1902. str 19.

²¹ DEWHURST, K., & BEARD, A. W. Sudden religious conversions in temporal lobe epilepsy. *British Journal of*

který se zabývá vztahem náboženské konverze a epileptického onemocnění. Podrobně zde popisují osm kasuistik těch jedinců, jejichž náboženská konverze je spojována s prožitkem epileptického záchvatu.

Jedním z nich je i epileptický mladík, který vysadil svá antikonvulziva²² a do šesti týdnů trpěl atakami epileptických záchvatů několikrát denně. Stal se zmateným a zapomnětlivým. Náhle byl přesvědčen, že právě on je Synem Božím a disponuje zvláštní schopností léčit, odstranit rakovinu ze světa a chápat druhé pomocí čtení jejich myšlenek. Při jednom z rozhovorů zmínil „svatou vůni“²³ a popsal konverzi následujícím zážitkem: „*Bylo krásné ráno a Bůh byl se mnou a já děkoval Bohu, mluvil jsem s ním... Byl jsem s Ním. Bůh není něco tvrdého, co by se dívalo na nás shora. Bůh jsou stromy a květiny a krása a láska...*“²⁴

Poněkud odlišný, než pohled hlubinné psychologie a medicíny, je přístup zaměřený na **zvládnutí náročné životní situace**. Copingové strategie, které má v určité podobě osvojeny každý z nás, nastupují jako regulační mechanismy při ohrožení našeho stálého prostředí. Díky nim adaptivně zvládneme stresovou situaci i zátěž. Zároveň se za pomoci těchto procesů vyrovnáváme i s nevyžádanými emocemi a nerovnováhou s nimi spojenými. Jako zdroj takových strategií může samozřejmě sloužit také náboženství a osobní víra.

Na tuto problematiku se zaměřuje profesor psychologie z Ohia Kenneth Pargament, který náboženskou konverzi zařazuje do souboru copingových strategií. Popisuje, jak radikální náboženské změně často předchází chronická či akutní tenze. Tu může způsobit i selhání dříve existujících zdrojů a strategií zvládnutí. Náboženskou konverzi pak vnímá jako individuální hledání způsobu, jak znásobit vlastní význam uprostřed sociálních, situačních a osobních sil²⁵. Ilustraci předkládá na rozhovorech s konvertity, kde si všímá jazyka těch, kteří mají autentický zážitek osobního obrácení: „*Najednou mě napadlo, že bych mohl být spasen, i když bych se přestal snažit dělat všechno sám a následoval Ježíše.*“ Či jak druhý konvertita vypovídá: „*Nakonec jsem se přestal bránit a vydal jsem se, ačkoliv to byl těžký boj. Postupně sílil pocit, že jsem udělal svoji část a Bůh byl ochoten udělat svoji.*“ Par-

Psychiatry, 1970, 117, 497-507.

²² Což je rozmanitá skupina léčiv, která se používá pro léčbu a prevenci epileptických záchvatů a křečí. Jejich žádaným účinkem je potlačit rychlou a výraznou aktivaci neuronů, která spouští záchvat.

²³ Při záchvatech epilepsie dochází často i k čichovým halucinacím, kdy má dotyčný nezvyklé pachové vjemy.

²⁴ DEWHURST, K., & BEARD, A. W. Sudden religious conversions in temporal lobe epilepsy. *British Journal of Psychiatry*, 1970, 117, str. 501.

²⁵ PARGAMENT, K. I. *The psychology of religion and coping: theory, research, practice*. New York: The Guilford Press. 1997, str. 259.

gament²⁶ upozorňuje, že mnoho profesionálů přes duševní zdraví se může dívat kriticky na ztrátu osobní kontroly, kterou lze ve výrocích vysledovat. Jsme naučeni, že vzdát se, je to poslední, co bychom navrhli jako řešení problému. Přesto existují chvíle, kdy může být upuštění od problému tou nejvhodnější formou, jak se se stresovou situací vypořádat.

Výklad, který může být opakem předešlého pohledu, kdy motivace vychází z vnitřních struktur konvertity, je model **mentálního programování**. Známe jej také pod pojmem „brainwashing“²⁷ a vysvětluje konverzi jako podlehnutí silnému nátlaku, který může mít mnoho podob. Od podnětové deprivace, kterou si můžeme představit jako naprostou izolaci osoby od okolního světa a jakékoliv smyslové stimulace. Až po přesycení podněty různých kvalit, které vede při nejmenším k fyzickému i psychickému vyčerpání.²⁸

Avšak koncept konverze jako důsledku pomnutí smyslů, či promyšlené manipulace a vymývání mozku byl již před lety vědecky zavržen. Mentální programování ale hraje do jisté míry stále svoji důležitou roli. Zejména pro blízké konvertitů, kteří nerozumí náhlým změnám, neboť původně společně sdílené hodnoty se najednou ztrácejí. Docent Vojtíšek ve své publikaci²⁹ upozorňuje na citlivý přístup blízkých, kdy je nutné vyvarovat se slovním argumentacím, citovému nátlaku, natož pak fyzickému omezování, které nemohou přinést úspěch³⁰. Toto je však již doménou spíše konverzí k těm náboženským hnutím, kdy můžeme objektivně hodnotit zvolený náboženský směr pro čerstvého konvertitu jako potenciálně nebezpečný.

Poslední z teorií, kterou si uvedeme v tomto stručném a výběrově zaměřeném přehledu, je **teorie sociálního posunu**. Zde také působí na konvertitu jeho okolí a lidé určitého náboženského vyznání. Ti jej pozitivně stimulují a ovlivňují sociálním a emocionálním poutem. Pro tuto teorii je klíčová postupná konverze na základě účinku sociálních vazeb, aniž by si to konvertita sám uvědomoval.

V současnosti se teoriím sociálního formování nového konvertity skupinou věnuje doktorka Caroline Plüss³¹ z Oxfordu. Píše o zahrnutí nových členů, kdy sku-

²⁶ Tamtéž str. 252.

²⁷ Či také „mind control“, v překladech „vymývání mozků“ nebo „ovládání mysli“.

²⁸ TAYLOR, K. E. *Brainwashing : manipulace s myšlením*. Praha: NLN, 2006.

²⁹ VOJTÍŠEK, Z. *Nová náboženská hnutí a jak jim porozumět*. Praha : Beta Books, 2007.

³⁰ Tamtéž str. 166.

³¹ PLÜSS, C. Analysing non-doctrinal socialization: re-assessing the role of cognition to account for social cohesion in the Religious Society of Friends. in *The British Journal of Sociology*. 2007. roč. 58, č. 2, s. 253-275

pina používá strategie socializace³² k transformování vlastností nováčka. To proto, že jej tak může přijmout s důvěrou, že jeho chování nebude ohrožovat skupinovou jednotu. Náboženské přesvědčení, se kterým se konvertita setkává, se stává postupem času čím dál více zvnitřněným a to prostřednictvím přátelství a společného trávení volného času. Dokazuje svými experimenty, že socializace a sociální soudržnost nejsou ani tolik otázkou kognice, jak se dříve myslelo, ale afektivity. Tedy příslušnost k náboženské skupině nemusí být vždy nutně záležitostí pouze myšlení, ale spíše citění.

ZÁVĚR

Existuje mnoho výkladů náboženské konverze, jejichž stručný souhrn by mnohonásobně přesahoval možnosti tohoto článku. Proto byl v úvodní kapitole krátce popsán pojem náboženské konverze a jeho historické formování ve vědeckých kruzích. Dále byla věnována pozornost počátkům studia tohoto fenoménu, který otevřel komunikaci teologie a exaktních věd, zastoupených především medicínou a psychologií. Tím bylo možné pozorovat i zajímavý zrod psychologie náboženství. V závěrečné části se tato práce věnuje vybraným výkladům náboženské konverze. Ty byly zvoleny pro svoji rozmanitost a vzájemný kontrast.

Samozřejmě, vždy bude důležité, jakou optikou se na náboženskou konverzi rozhodneme dívat. S určitou mírou nadsázky můžeme říci, že teolog vždy bude spatřovat v konverzi Boží milost, psycholog změnu vnitřní struktury jedince, biolog orgánovou odchylku nervového systému a sociolog se zaměří na důsledky pro jedince v rámci jeho sociálního okolí. Tím je neustále udržována atraktivita fenoménu náboženské konverze pro mnoho různých odvětví vědy.

Tato studie vznikla v rámci řešení Specifického vysokoškolského výzkumu řešeného na Univerzitě Karlově Husitské teologické fakultě.

³² Socializace označuje proces, během kterého se jedinec začleňuje do společnosti, zvnitřňuje normy, hodnoty a role svého sociálního okolí.

SUMMARY

TURNOVER IN FAITH - TURNOVER IN MAN VARIOUS VIEWS ON THE RELIGIOUS CONVERSION

EVA MAŠKOVÁ

The religious conversion is a phenomenon crossing many different disciplines and findings ranging from the medicine, through disciplines such as psychology, religious studies and theology. The aim of this paper is to meaningfully describe selected themes and trends of the religious conversion across its wide range. In the beginning chapter of this paper (I) is described the term religious conversion. Further (chapter II) are mentioned major scientific leaders who have dealt with this matter in its early stages. The final chapter (III) discusses mechanisms and circumstances under which the religious conversion takes place. Here are included various views from neuropsychological through sociological to depth-psychological.

DRUHÝ VATIKÁNSKÝ KONCIL

—

NĚKOLIK STŘÍPKŮ Z OHLASŮ NA JEHO PRŮBĚH V ARCHIVNÍCH DOKUMENTECH

MARTIN WEIS

Druhý vatikánský koncil byl bezesporu jednou z nejdůležitějších událostí života katolické církve v běhu 20. století. Od jeho zahájení uplyne v listopadu letošního roku 50 let. V této studii hodlám poukázat na několik archivních dokumentů z jihočeského regionu, které dokládají smutnou skutečnost, že domácí české a slovenské církvi nebylo umožněno „naplno“ prožívat tyto významné okamžiky. Vždyť čtení představitelů katolické církve byli v tehdejší době internováni a i mnohé závěry koncilních dokumentů nešlo uvést do praxe pro odpor komunistické státní moci.

Nejcennější zdroj informací k naší zkoumané problematice přináší archivy, ve kterých jsou uloženy materiály státních úředníků z našeho jihočeského regionu, kteří měli v kompetenci takzvaný dohled státu nad církvemi. Materiály z jejich činnosti jsou soustředěny ve Státním oblastním archivu v Třeboni a též částečně v okresních archivech. V oblastním archivu se jedná zejména o archivní fond JČ KNV České Budějovice. Tyto archivní materiály dobře dokumentují podmanění církve v padesátých letech 20. století, léta pozvolného politického uvolnění, léta v období konání II. vatikánského koncilu i léta období pokusu o reformu komunistické vlády režimem - takzvaného socialismu s lidskou tváří, tedy období let 1968 – 1969, kdy mohlo být mnohé ze závěrů koncilu uskutečněno v životě katolické církve na jihu Čech. Státní oblastní archiv v Třeboni obsahuje též velmi bohatý fond vzniklý z činnosti Komunistické strany Československa na jihu Čech. Pro naše

historické bádání mají význam zejména protokoly ze schůzí volených orgánů krajského výboru, neboť v projednávaných problémech se odráží mimo jiné i církevní politická situace v kraji. K našemu tématu byly prozkoumány zejména složky označené jako „krajské konference“ a „krajské aktivity KSČ“, které poskytly mnoho velmi cenných archiválií pro dokumentaci problematiky religiozity v řadách členů KSČ na jihu Čech. Při zkoumání těchto materiálů narazíme často na „kompromitující materiál“, jako například osobní svědectví duchovních, kádrové hodnocení apod. Je třeba ale mít na paměti, že státní úředníci měli jako jeden z úkolů takovéto materiály získávat a často je i „pomáhaly spoluformulovat“ aby vyzněly barvitě a významně. Tím de facto i příslušný státní úředník poukázal na svou nezbytnost a své zásluhy u nadřízených. Rozhodně proto nemůžeme přistupovat k těmto materiálům jako k stoprocentně objektivním. Přesto je nemůžeme pominout, neboť dokumentují zlobu doby a zákeřnost panujícího komunistického režimu.¹

Ve většině současných publikací pojednávajících o II. vatikánském koncilu se můžeme dočíst, že jeho vyhlášení přišlo takřkajíc jako „blesk z čistého nebe“ a že byl vyhlášen nečekaně papežem Janem XXIII. dne 25. ledna 1959 v římské bazilice sv. Pavla za Hradbami a zahájen 11. listopadu 1962 v bazilice sv. Petra. Opravdu bylo vyhlášení koncilu tak nečekané? Historik Josef Gelmi se v souvislosti s postavou papeže Pia XII. zamýšlí nad touto problematikou a uvádí, že papež Pius XII. vydal roku 1948 pokyn k zahájení přípravných prací na svolání koncilu. Po třech letech ale pak vydal pokyn, aby tyto práce byly přerušeny, neboť „*se domníval, že k dobré přípravě takovéhoho církevního shromáždění je nutné úsilí celé jedné generace*“ a že proto koncil nesvolal.² Znalec vatikánské politiky Mons. ThDr. Prantišek Planner v souvislosti s postavou papeže Pia XII. uvádí, že tento papež se snažil v poválečném období řešit aktuální problémy politického, hospodářského,

¹ Odborných studií a monografií, které se věnují problematice II.vatikánského koncilu je nepřeberné množství a jen jejich pouhý soupis by značně přesáhl prostor vymezený pro tuto studii. Proto na tomto místě uvedu jen ty, které úzce souvisí s tématem této studie a byly vesměs vydány před deseti lety v souvislosti s 40 výročím zahájení koncilu. V první řadě se jedná o monografii Aleš OPATRŇY, Kardinál Tomášek a pokoncilní proměna pražské arcidiecéze. Karmelitánské nakladatelství Kostelní Vydří, 2002. Dále nutno zmínit sborník studií Petr Fiala, Jiří Hanuš (eds.), Koncil a česká společnost. Historické, politické a teologické aspekty přijímání II. vatikánského koncilu v Čechách a na Moravě. CDK Brno, 2002. Slovenskou problematikou se zabírá monografie Jozef JURKO, Druhý vatikánský koncil a Slovensko. Bardějov 1999. Z novějších monografií lze upozornit na knihu Michal OPATRŇY, Charita jako místo evangelizace. TF JU České Budějovice 2010 (s. 58 – 84), kde se autor mimo jiné věnuje důkladnému rozboru vybraných koncilních dokumentů a dokumentů na ně navazujících z hlediska evangelizace. Ze studií si dovoluji upozornit na český překlad významné stati kardinála Avery DULLESE, Druhý vatikánský koncil – mýtus a realita. Tento text vznikl na základě kardinálových přednášek konaných v říjnu 2002 na Loyolově univerzitě v New Orleansu a Georgetownské univerzitě ve Washingtonu D.C. uveřejnil přední český teologický odborný časopis Teologické texty v roce 2003 ve svém prvním čísle.

² Srov. Josef GELMI, Die Päpste in Lebensbildern. Styria Graz, Wien, Köln, 1989, český překlad Papežové. MF Praha 1994, s. 280.

sociálního, vědeckého i uměleckého světa. Poukazuje na zajímavou skutečnost, že pokud „*prohlížíme dokumenty II. vatikánského koncilu, shledáme že nejčastější citáty, kromě Písma svatého, jsou z dokumentů Pia XII.*“³ Domnívám se, že můžeme za svou přijmout hypotézu, že papež Pius XII. položil význačné teologické základy ke konání II. vatikánského koncilu, ale že bylo zapotřebí nástupu nového papeže, který volání po církevní reformě uskutečnil svoláním koncilu. Můžeme konstatovat, že i v naší vlasti k počátkům novému vztahu mezi katolickou církví a státem přispěla smrt papeže Pia XII. a volba papeže Jana XXIII. Papež proslulý svým nesmiřitelným postojem ke komunismu byl vystřídán papežem přístupným dialogu i s bezvěrci. Tuto událost doprovázela v naší vlasti přísná bezpečnostní opatření. V kostelech se mohla vykonat jen běžná zádušní mše svatá, nikde nesměly být vystaveny obrazy zesnulého papeže ani papežské prapory. Průběh smutečních obřadů měl být církevními tajemníky přísně monitorován a jakékoliv vybočení ze státem stanovených mezí mělo být neprodleně hlášeno a potrestáno. Tuto skutečnost nám dokládá následující přípis ministerstva školství a kultury všem církevním tajemníkům: „*Mezi ministerstvem školství a kultury a římskokatolickou církví byla dohodnuta tato opatření k úmrtí papeže Pia XII.: Při ranních bohoslužbách dne 10.10. 1958 bude věřícím oznámeno úmrtí papeže Pia XII. V předvečer papežova pohřbu bude 10 minut vyzváněno, normální černé prapory budou vyvěšeny jen na vikariátních ordinariátech do dne pohřbu. V den pohřbu budou ve všech kostelech slouženy slavné zádušní mše v době obvyklých konání bohoslužeb. Církevní pracovníci a jejich spolupracovníci zajistí, aby dohodnuté ceremonie nebyly nikde zvětšovány a rozšiřovány, hlavně, aby nebyly přeneseny mimo kostel. Nepřipustit, aby byly vyvěšovány vatikánské prapory a obrazy papeže. Nepřipustit žádné shromažďování věřících, které by mohlo býti využito k politickým propagacím, ani žádné jiné akce než je výše uvedeno. Důsledně sledujte celý průběh a odezvu úmrtí papeže jak mezi duchovními, tak mezi věřícími a denně do odvolání bude KNV podávat telefonickou zprávu od 10. do 16. 00 hod.*“⁴

Konsistorní oběžník z 30. října 1958 přinesl radostnou zprávu, že papežem byl zvolen Angelo Giuseppe Roncalli, patriarcha benátský, který přijal jméno Jan XXIII. Dále oběžník uvedl stručný životopis nového papeže a pokyny k volbě a korunovací papeže.⁵ Volba kardinálského kolegia se ukázala šťastnou. Papež Jan XXIII. přispěl

³ František PLANNER, *Obrazy z dějin církve*. Křesťanská akademie Řím 1995, s.118.

⁴ Konsistorní oběžník čj 1894/58 ze dne 9. října 1958 - pokyny kapitulní konsistoře jsou shodné s výše uvedenou zprávou až na liturgické pokyny modlitby breviáře a oznámení slavnostního requiem v katedrále sv. Mikuláše .

⁵ *K volbě a korunovací Sv. otce stanovím: v nejbližší neděli po obdržení tohoto oznámení budiž věřícím před farní mší svatou sděleno, že byla zvolena nová nejvyšší hlava sv. církve. (k oznámení použijte tohoto oběžníku s papežovým životopisem, jak výše uvedeno). Po farní mši (kde je to zvykem zpívané), necht' je na poděkování pi*

svým láskyplným postojem ke všem lidem k navázání dialogu mezi západem a východem a k příznivému obrazu katolické církve i u nevěřících jak krásně uvádí ve své monografii církevní historik Jaroslav Polc: „*Jan XXIII. měl rád lidi. proto přes všechny dlouholeté a už zcela vžitě tradice se s nimi snažil slavit liturgii jak mu to jen bylo možné. Sám se vyjádřil, že během svých korunovačních obřadů 4. listopadu 1958 se na přenosném papežském trůně cítil mezi statisícovými zástupci zcela osamocen. Tehdy se snad zrodila i myšlenka na svolání církevního sněmu... Jako papež dával najevo od samého počátku pozoruhodný cit pro veřejnou bohoslužbu církve. Přitom ovšem nevycházel ze zásad hlásaných v oněch letech znalci liturgie. U Jana XXIII byla rozhodující snaha pochopit skutečné potřeby doby, jeho zkušenost, jeho láska k těm s nimiž jej spojovala sounděžitost k tajemnému tělu Kristovu na zemi...*“⁶

Jak již bylo konstatováno, dne 25. ledna 1959 oznámil papež Jan XXIII. úmysl svolat obecný církevní sněm a již 11. listopadu 1962 byl koncil zahájen. Sněmovní jednání probíhalo ve čtyřech obdobích, vždy na podzim v letech 1962 - 1965 a zúčastnilo se ho na 2.000 biskupů. Papež Jan XXIII. ale již na sklonku roku 1962 onemocněl a 3. června 1963 zemřel. Po konkláve, které trvalo jediný den byl novým papežem zvolen milánský arcibiskup Giovanni Batista Montini, který přijal jméno Pavel VI. a ihned po svém zvolení vyhlásil pokračování koncilu, přerušeném smrtí Jana XXIII.⁷

Z Čech a Moravy se mohl všech zasedání koncilu zúčastnit pouze jediný biskup a to František Tomášek, který na koncil přijel jako administrátor v Moravské Hůzové a vrátil se v roce 1965 jako apoštolský administrátor pražské arcidiecéze. Církevní historik Jaroslav Polc k tomu uvádí následující autentické vzpomínky: „*V roce 1962 přijel František Tomášek na zasedání koncilu, kdy jsem se zde připravoval na doktorát z teologie. Společně s ním přijeli biskupové ze Slovenska A. Lazík a E. Nescey. Ptali jsme se otce biskupa, jak se máme chovat ke kněžím z mírového hnutí, které bylo předchůdcem pozdějšího Pacem in terris. František Tomášek byl tehdy duchovním správcem v Moravské Hůzové a první bylo jeho varování před jejich „tajemníky“, kteří s nimi přijeli v hojném počtu. Do jednoho byli spolupracovníky StB. Vyprávěl nám, jak mu na letišti dali starý zelený klobouk se střapci,*

exposici nejsv. svátosti zapěň hymnus " Te Deum", při kterém budiž zvoněno po dobu 5 minut. Počínaje zvolením papeže, vyslovuje se opět v mešním canonu jméno Sv. Otce. Všichni majitelé titulu Monsignore podají ihned českobudějovickému ordinariátu žádost o obnovení titulu..." Konsistorní oběžník čj 2058/58 z 30. 10.1958

⁶ Jaroslav V. POLC, Posvátná liturgie, Křesťanská akademie Řím, 1981, s. 199 – 200.

⁷ Podrobněji možno například konzultovat Roger AUBERT a Claude SOETENS, der Konzilsverlauf in: Jean Marie MAYER (ed) Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur. Band XIII. Krisen und Erneuerung (1958 – 2000). Verlag Herder Freiburg im Breisgau 2002, s. 32 - 67.

později jsme zjistili, že je po biskupu Píchovi. Dostal také plechový pektorál, biskupský kříž, byl mu propůjčen i prsten a nakonec jakýsi římský kabát, jehož původ se nepodařilo odhalit. Jistý úředník ze Státního úřadu pro věci církevní jej ještě na letišti napomínal, aby se řádně choval, a že záleží výhradně na něm, zda se vrátí jako biskup, nebo farář z Moravské Hůzové...“⁸

Většina biskupů z tehdejšího Československa nemohla na koncil přicestovat, neboť byla násilím zbavena svého úřadu a uvržena do internace. Přípis z ministerstva kultury a školství dokládá, že v době zasedání konání koncilu byla učiněna přísná bezpečnostní opatření, aby internovaní biskupové se nedostali na koncil třeba vycestováním přes některý stát socialistického bloku: „*Vážený soudruhu, na III. část vatikánského koncilu v Římě v době od 14. 9. do 20. 11. t.r., byli pozváni všichni biskupové z ČSSR. Do oficiální delegace nebyli však zařazeni biskupové, kteří nejsou v duchovní správě (to jest nevykonávají církevní funkce). Je pravděpodobné, že tito biskupové se budou snažit využít možnosti rozšířeného turistického ruchu a budou chtít vycestovat z ČSSR jako turisté na fingoanou návštěvu známých, či jiným podobným způsobem. Není vyloučeno, že se budou snažit vycestovat i přes lidově-demokratické státy. Žádáme Vás proto, o projednání s příslušnými orgány krajské správy ministerstva vnitra, takových opatření, aby biskupům ubytovaným ve Vašem kraji, nebyl dán do konce tohoto roku souhlas k jakémukoli vycestování mimo území ČSSR. Vycestování oficiální delegace na koncil je zajišťováno ústředně...“⁹*

Ono „ubytování“ v kraji, zmíněné ve výše citovaném přípisu bylo internovaným poskytnuto v domě patřícímu České katolické charitě v Radvanově u Mladé Vožice. Tento „domov“, který byl svěřen do péče sester Premonstrátek III. řádu sv. Norberta se stal místem internace několika vysokých hodnostářů katolické církve. Byli zde internováni biskupové Stanislav Zela, světící biskup olomoucký, Štěpán Trochta, biskup litoměřický, Karel Skoupý, biskup brněnský, opat Augustin Machalka O. Praem a František Šilhan, S.J. provinciál jezuitského řádu. Od 2. května 1964 do 19. února 1965 byl v Radvanově internován i pražský arcibiskup Josef Beran. Bylo to již v období takzvaného částečného uvolnění internace, kdy internovaní hodnostáři z rozhodnutí prezidenta republiky Antonína Zápotockého byli částečně

⁸ Viz interview Petra Radosty s Mons. Jaroslavem Polcem „Moderní církevní historik“ in: Lidová demokracie z 19.11. 1993 s. 5

⁹ SOA Třeboň, fond JČKNV České Budějovice, sekretariát pro věci církevní 1959 – 1977, karton č.11, sig. 460. Přípis Ministerstva školství a kultury ze dne 26. 8. 1964 pod číslem jednací 015651/64, orig. signovaný byl určen k rukám předsedy KNV v Českých Budějovicích. Dle rukopisných poznámek učiněných na rubu přípisu dne 31.8. 1964 celou záležitost převzal k vyřízení krajský církevní tajemník Drozdek, který uvedenou záležitost projednal 1. 9. 1962 s bezpečnostním referentem s. Šrámkem.

navracení do svobodného života. Museli ale dodržovat přikázané místo pobytu, návštěvy, které chtěli přijmout byly legitimovány a šikanovány správcem domu, příslušníkem StB. Dohled tohoto příslušníka byl přirozený, neboť charitní domov v Radvanově za doby pobytu arcibiskupa Berana se stal centrem pozornosti zahraničních reportérů. Objektivně se musí přiznat, že internace v Radvanově, ze všech míst určeného pobytu, byla pro internované nejmírnější. Především díky obětavé péči řeholních sester bylo alespoň po hmotné stránce o internované dobře postaráno. Arcibiskup Beran ve svém římském exilu později často s láskou vzpomínal na svůj pobyt v Radvanově: „*Radvanov s kaplí sv. Kříže a s kapličkou bolestné Panny Marie se zapsal do srdce pana kardinála. Často se k němu ve vzpomínkách vracel a ve své neochvějně naději na návrat do vlasti netušil, že toto rozloučení s pozemskou vlastí právě v Radvanově bylo poslední a že se s drahým národem na této zemi už nikdy nesetká.*“¹⁰

Okresní církevní tajemník v Táboře, pod jehož dohled tento charitní domov patřil, musel pravidelně vypracovávat hlášení – takzvané situační zprávy, ve kterých popisoval situaci mezi internovanými, kdo navštívil internované a pod. pro dokumentaci z vcelku bohaté složky vyjímám jednu ze situačních zpráv, ve které se v úvodu píše: „*V Radvanově biskupové, opat a sestry tvoří jednu rodinu. Duší této rodiny jest opat Machalka – řádný zpovědník řádových sester, který jako jediný z duchovních má státní souhlas k výkonu bohoslužeb, ale jen v ústavní kapli. Machalka ovlivňuje život celého ústavu a má dojem, že svým vystupováním a jako zpovědník nutí sestry k přísnému řeholnímu životu a snaží se je izolovat od okolního dění, které by je mohlo nějak ovlivňovat v náš prospěch. Jeho pravou rukou je sestra Terezka, účetní, která je velice inteligentní, snaží se býti ke každému milá a přitom je úžasně rafinovaná. Řeholní život se vede v Radvanově velice přísně. Zásluhou opata a pochopitelně tomu napomáhá i přítomnost biskupů. Je to zřejmé z některých poznámek řádové sestry (její jméno zatím neznám), která pracuje ve včelíně. Často si posteskuje, že by z nich nejraději udělali nemyslicí tvory, ale že dnes je již jiná doba a oni jsou přece také lidé, i když přijali řeholi. Tak si občas posteskuje i vedoucímu ústavu. Mají snahu se jí zbavit, neboť pokládají ji za nepřátelský živel...*“¹¹ Po této základní „charakteristice poměrů“ se již ve své zprávě detailně věnoval problematice internovaných biskupů, ke kterým uvedl následující: „*Všichni biskupové mají svůj pravidelný denní režim. Zela: dopoledne čte a píše, po obědě po třetí hodině jde na procházku do okolí Radvanova a když je*

¹⁰ Srov. Velká Mše, Křesťanská akademie, Řím, 1970 s. 286.

¹¹ SOKA Tábor, fond ONV Tábor, karton č. 1262, sig. 435, složka Radvanov. Situační zpráva zasláná okresním církevním tajemníkem v Táboře s. Sezimou krajskému církevnímu tajemníkovi v Českých Budějovicích o situaci v charitním domově Radvanov. Originál, signovaný.

nejisté počasí, zdržuje se v parku. Zdravotně vypadá velmi dobře, ale je prý „cukrář“ a jezdí velmi často na kontroly do Tábora! Trochta : též dodržuje denní pravidelný režim. V 5 hod ráno mše, pak společně snídají u Zely, po snídani trochu spánku. Po obědě zase odpočinek a pak procházky a nebo něco dělá v parku. Práce v parku jej velmi baví, má dobrý vkus a jeho zásluhou má park estetický vzhled. Dodržují přísně životosprávu, není tučná masa ani příliš sladkostí. Je rád mezi lidmi, i když nenavazuje rád přátelství“¹² Poté ve své situační zprávě věnoval okresní církevní tajemník pozornost bývalému provinciálovi jezuitů Šilhanovi, ve které zmínil jeho onemocnění a operaci slepého střeva. Následně další odstavec svého elaborátu zaměřil na opata Machalku, který byl v charitním domově oficiálně veden jako „údržbář“: „Jak již v úvodu, Machalka je svědomím ústavu. V ústavu je veden jako údržbář, ale hlavně ovlivňuje duchovní život celého ústavu. Velmi rád a nevybíravě kritizuje, zvláště funkcionáře. Machalka má osobně dobrý poměr k práci, stále něco dělá, ale co se týká řemeslnické údržby, i když věci rozumí, raději zve na tyto práce řemeslníky. Jinak pracuje v zahradě a udržuje auto, o toto se stará opravdu svědomitě...“¹³ Internovaní hodnostáři se o jednání koncilu mohli dozvědět jen to, co přes přísnou cenzuru propustil domácí československý tisk, či co jako „horkou novinku“ přinesla návštěva, která čerpala nejčastěji ze zpráv zahraničního rozhlasu.

Na II. vatikánském koncilu biskup Tomášek pronesl celkem 5 příspěvků, které byly opatrně voleny s ohledem na možnou odezvu v Československu. Nejvýznamnější příspěvek se týkal ekumenismu - sblížení západní církve s pravoslavnými církvemi a navázal tak na unionistické snahy arcibiskupa Stojana. Jednání koncilu bylo sledováno s velkou pečlivostí v Československu a obzvláště jednotlivá vystoupení biskupů emigrantů byla podrobována kritice i v domácích církevních kruzích, jak dokumentuje zápis z mírové vikariátní konference v Táboře. Kněží podrobili ostré kritice vystoupení biskupa Hnilici a Rusňáka, jejichž vystoupení přineslo jen zhoršení vztahů mezi Vatikánem a vládou Československa. Tomáškovy vystoupení bylo hodnoceno jako okrajové a bezvýznamné.¹⁴

¹² Tamtéž.

¹³ Tamtéž.

¹⁴ Zápis z mírové vikariátní schůze katolického duchovenstva vikariátu Tábor konané dne 24. 11. 1965 v Táboře v hotelu Jordán: Přítomno 15 kněží, omluveno 7. kněží. Hosté : Vládní zmocněnec, KCT, OCT a kan. P. Trdla....

...Po uvítání a hlavním referátu probíhala diskuse :

- kanovník Trdla: ... je stav vyjednávání. Žádná strana nesmí střílet, musí zachovat aspoň neutralitu. Tu porušili emigranti a kardinál Beran. My ovšem můžeme dýchat před Hnilicou i po něm. Hnilica je jesuita, Rusňák vysvěcen v Římě, utekli kolem roku 1955. Za Jana XXIII. se nemohli dostat ke slovu. Až za Pavla VI. se změnila linie. Teprve předloni dostali biskupský mandát a tím začali vystupovat na koncilu. Hnilica mluvil jménem uvězněných biskupů a na to neměl právo.

Závěrem nutno konstatovat, že jako prvé se počaly uskutečňovat reformy ve slavení liturgie, neboť k jejich provedení nebylo zapotřebí složitějšího jednání mezi státem a církví. Teprve až po změně politických poměrů v roce 1968 a návratu internovaných biskupů na své biskupské stolce došlo k naplňování závěrů koncilu v plné šíři do života katolické církve v Československu. Jednalo se především o založení Díla koncilové obnovy a většího zapojení laiků do života diecéze v tzv. pastoračních radách. Dne 9. června 1968 při slavnostních bohoslužbách v českobudějovické katedrále nastoupil opět svůj úřad biskup Josef Hlouch. Biskup Hlouch se po svém návratu ihned dal do díla obnovy diecéze a náboženského života v duchu II. vatikánského koncilu. Uvedme, že zřídil diecézní organizaci Díla koncilové obnovy, na biskupském ordinariátu zřídil „úřad otevřených dveří“ a každému umožnil návštěvu ordinariátu a tím si zajistil bezprostřední styk s věřícími diecéze. Též byla ustanovena ze zástupců laiků pastorační rada diecéze, která se stala pomocným orgánem biskupa Hloucha při řešení závažných problémů života diecéze. Ve svém nástupním poselství z 29. června 1968 vybídl k intenzivnější práci za použití nových forem pastorační, tak jak určil II. vatikánský koncil: *„Koncil nám určuje ideální pohled na věřící. Ne poddaní, ale svěřeni lásce. Členové rodiny...“* Skutečnost, že českobudějovický biskup Josef Hlouch v duchu dokumentů II. vatikánského koncilu zaměřil svou pozornost na spolupráci s laiky dokazuje i vystoupení s. Pohanky, krajského náčelníka Sboru národní bezpečnosti, na krajské konferenci KSČ v Českých Budějovicích roku 1972. Pohanka aktivizaci laiků biskupem vnímal jako velké nebezpečí a „novou taktiku Vatikánu“: *„Bylo tady hovořeno o církvi. Skutečností je tolik, tam soudruzi nemůžeme vidět faráře, to je totiž velký omyl, kdybychom za církví viděli faráře. Myslím že začínají stále více používat těch zkušeností, které využila římskokatolická církev ve Francii, těch laických apoštolátů a lidí. Lidí – laiků, kteří pracují na závodech, institucích a tam realizují zájmy římskokatolické církve. Není náhodou, že zemřelý biskup Hlouch – dej mu pánbůh*

-
- P. Chum : K posouzení mám výhrady, za koho mluvili? za uvězněné biskupy. Neměli k tomu právo. jednali netaktně a neopatrně, bude to mít u nás odezvu k horšímu... kanovník Trdla: Podmínky pánů biskupů před odjezdem na koncil byly: 1. sami nerozhodovat o obsazování biskupských míst, 2. nestýkat se s emigrací.
 - P. Bouz : Koncil zavrhl 1.900 hlasy rezoluci o komunismu, neboť nejryzejší komunismus je v klášteřích. Mám zkušenost z prázdninové cesty. Emigranti si rozdělili funkce v budoucí republice....
 - kanovník Trdla : Stačí to, co víme. Beran srovnával komunismus s nacismem.
 - KCT: Podle jednání s Vatikánem mohli být připuštěni na koncil i páni mimo biskupské stolce. Zástupci Vatikánu se divili po prostudování našich církevních zákonů, co bránilo našim p. biskupům složit slib republice. beran řekl, že to bylo v rozporu s jeho svědomím. Vláda se vyjádřila negativně, aby se biskupové vrátili do svých sídel. nemá námitek, aby kapitulní vikáři byli jmenováni biskupy. Bylo by od nás amorální, abychom kap. vikáře, kanovníky a vikáře hodili přes palubu. Ne všechno co přichází z Vatikánu je prospěšné pro lidstvo a mír..." SOKA Tábor, fond ONV Tábor, materiály odboru pro věci církevní, karton č. 597, složka vikariátní konference, rukopis, orig., sign.

věčnou slávu, jak se říká, že po návratu z Vatikánu letos na jaře neměl schůzky s faráři. Ale hlavně s inteligencí v našem Jihočeském kraji. A to nebyly schůzky, že by jim dovezl nějaké dárky, nějaké to Cinzano, nebo něco podobného. To byly politické věci, které se tam diskutovaly a projednávaly. Přes ně se bude realizovat politika Vatikánu. Ne přes nějakého starého páprdu, který už dosluhuje, na nějaké té faře. Takže musíme být soudruzi opatrní...“¹⁵

SUMMARY

THE SECOND VATICAN COUNCIL - SOME FRAGMENTS FROM RESPONSES ON ITS PROCESS

MARTIN WEIS

The Second Vatican council was definitely one of the most important events of the Catholic Church within the 20th century. In November 2012, 50 years since its foundation will be commemorated. Based on the archive documents from the South Bohemian region, the author of this study proves that its actions could not be ‚fully‘ experienced by the Czech Church of which many representatives were interned in those times. Moreover, many of the conclusions of the council documents could not be carried out because of the communist regime.

¹⁵ SOA Třeboň, fond Jč KV KSČ, fascikl č. 43, signatura I/141, plénum KV Jč KV KSČ rok 1972, strojopis.

FÁREK, MARTIN:
Hnutí Haré Kršna: institucionalizace alternativního náboženství.

Vyd. 1. V Praze: Karolinum, 2008, 208 s.
 ISBN 978-802-4615-790.

Mgr. Martin Fárek, Ph.D. je vedoucím katedry religionistiky Filozofické fakulty Univerzity Pardubice. Badatelsky se zaměřuje především na indické, zejména višnuistické tradice, jejich odraz a aplikaci v západním světě, vztah kolonialismu a náboženství, komparativní metody a interpretaci náboženství, reflexi orientalismu. V letech 1993 - 1998 byl členem komunity Krišnův dvůr v Chotýšanech na Benešovsku. V knize se odráží osobní zkušenosti a vhléd do problematiky hnutí z pozice člena, spojená s kritickým myšlením akademika. Cílem knihy je především popsat historický vývoj hnutí v Severní Americe s přesahem do dalších zemí, kde hnutí Haré Kršna (ang. zkr. ISKCON - International Society for Krishna Consciousness) působí. Úplného obrazu dění v organizaci chce autor dosáhnout kritickým zkoumáním a srovnáváním několika typů pramenů. První skupinu tvoří materiály „zevnitř“ organizace (dopisy, knihy, sebrané spisy, přednášky A. Č. Bhaktivédanty Svámína Prabhupády a jeho žáků). Druhým zdrojem informací jsou výpovědi a svědectví bývalých členů hnutí. Třetím typem jsou pak studie sociologů, religionistů a indologů, kteří se hnutí Haré Kršna věnují. Východiskem se autorovi stala O'Connellůva typologie existence trojího druhu společenské interakce, která instituci dělí na tzv. měkkou, střední a tvrdou. Vzájemné prolínání těchto tři

typů instituce prochází celou publikací, čímž autor názorně ilustruje mechanismy dění v hnutí.

Publikace je přehledně rozdělena do šesti hlavních částí a podkapitol. V Úvodu (s. 7 - 23) autor nejprve nastíní nejběžnější zkušenost veřejnosti se členy hnutí Haré Kršna, tedy způsob jejich misijní činnosti především zpěvem, tancem, prodejem knih a sladkostí. Uvádí čtenáře do vztahů většinové společnosti k hnutí. Vymezuje se proti označení „cult“ a „sekta“ vzhledem k jejich pejorativním konotacím. Za vhodnější považuje pojmy „alternativní náboženství“, „kulturní import“ nebo „revitalizační hnutí“. Vzhledem k existenci několika možností přepisu názvu hnutí volí přepis „hnutí Haré Kršna“ podle sanskrtského znění přepisu prvních slov mantry. V podkapitole „Původ a historické pozadí hnutí Haré Kršna“ (s. 10 - 15) se věnuje indickým kořenům hnutí v čaitanjevském višnuismu, historickým poměrům a celkovému zařazení v mozaice tzv. hinduistických náboženství. Mapuje posloupnost významných osobností od zakladatele tradice Šrí Kršny Čaitanji, přes činnost reformátorů tradice až po zakladatele samotné ISKCON Bhaktivédantu Svámína Prabhupádu a jeho působení v Indii před odjezdem do USA. Podkapitola „Teoretický rámec, metodologie a zdroje“ (s. 15 - 23) uvádí čtenáře do východisek autorova zkoumání. Autor zde zdůvodňuje výběr právě O'Conellovy typologie, ve stručnosti ji představuje, uvádí filozofické pozadí zvoleného přístupu a nejdůležitější díla, která se tématu týkají. Předkládá také své osobní motivy a vztah k hnutí Haré Kršna.

Druhá kapitola nazvaná „Budování tvrdé instituce“ (s. 25 - 81) provází čte-

náře vývojem ISKCON v USA od založení až po současnost. Přibližuje atmosféru Prabhupádova vedení a postupného vzniku hierarchie, událostí po smrti zakladatele, vnitřních bojů o autoritu, období reformem až po současný stav hnutí. Důraz klade především na to, zda reálný vývoj hnutí odpovídal záměrům Prabhupády. Po téměř idylicky líčené době přímého vedení zakladatelem (podkapitola „Zakladatelská léta“, s. 25 - 31) a fungování hnutí jako měkké instituce na bázi osobních vztahů s guruem, roste s počtem členů také potřeba vytvoření řídicího orgánu (Governing Body Commission - GBC). V podkapitole „Moc přebírá vůdčí elita žáků“ (s. 31 - 53) autor líčí původní ideu fungování GBC jako střední instituce složené ze zvolených Prabhupádových žáků, kteří mají dohlížet na dodržování čistoty tradic a vysoký duchovní standard v rychle rostoucím hnutí. Důsledkem nepochopení obsahu guruovství a osobní snahy některých žáků chopit se moci, se z GBC postupně stává tvrdá instituce. Kapitola líčí též Prabhupádovu snahu dění ovlivňovat a mocenské boje svých žáků korigovat. Zakladatelovou smrtí v roce 1977 začíná třetí podkapitola s názvem „Od nástupnické krize po reformu guruovství“ (s. 54 - 81). Na povrch zde vyplouvá nezralost a nepřipravenost Prabhupádových žáků na převzetí autority. Fárek bez obalu líčí např. finanční problémy hnutí, aféry podvodného získávání peněz, pašování drog, zbrání a na základě toho také odchod mnoha členů, vznik odštěpených komunit, nakonec též čistky ve vedení a reformy, které měly více rozdrobit moc a zabránit jejímu dalšímu zneužívání.

Třetí kapitola „Sociální rozměr institucionizace“ (s. 83 - 123) se věnuje některým

sociálním problémům od počátku hnutí po současnost, které značně ovlivnily nejen život samotných členů, ale také obraz hnutí v očích veřejnosti. Na úvod je čtenář seznámen s původní indickou koncepcí životních rolí varnášramadharmy (vrození se do určitého postavení v materiálním světě - dalo by se říci kasty) a její pozdější čaitanjovské adaptace bhágavatadharmy (postavení v duchovním světě bez ohledu na kastovní systém) (s. 83 - 87). V dalších podkapitolách je zkoumána problematika manželství, rodiny a celibátu (s. 87 - 100), postavení žen (s. 100 - 112), dětí a jejich zneužívání (s. 112 - 123). Rostoucí moc tvrdé instituce složené z asketů a důraz kladený na prodej devocionální literatury je chápán jako hlavní příčina podřadného vnímání postavení ženatých mužů, dětí a žen. Aby se rodiče mohli naplno věnovat prodeji knih, byly děti v útlém věku odesílány do gurukul. Tam často docházelo k jejich zneužívání a týrání. Učiteli se totiž, jak Fárek píše, stávali především neúspěšní prodejci knih podle hesla: „Kdo umí, umí, kdo neumí, učí.“ (s. 119). Autor zde opět volí historický přístup. Ukazuje postupný vývoj problémů. Začíná vždy od původního pojetí sociálních vazeb a postavení jednotlivců v čaitanjovské tradici, její aplikaci a deformované či účelové přenesení do západních poměrů. Prabhupádova slova z dochovaných dopisů a nahrávek, kterými sociální souvislosti sám vysvětloval, konfrontuje Fárek s interpretací a reinterpetací žáků. Autor popisuje v příslušných podkapitolách také strategie hnutí vyrovnávání se s kritikou a následné pokusy o reformy.

Čtvrtá kapitola „Autorita, teologie a intelekt“ (s. 125 - 165) uvádí čtenáře do principů fungování autority a vztahů boha,

učitele a žáka v tradičním čaitanjojském pojetí (s. 125 - 131). Zde je představen koncept tzv. čaitjaguru (učitele v nitru člověka) a guruů (žijících učitelů několika úrovní, kterým všem mohou žáci naslouchat - díkšáguru a šikšáguru) tak jak jsou zakotveny v posvátných textech. Následně uvádí Prabhupádovo silně exkluzivistické pojetí autority na základě jeho fundamentalistického výkladu Bhagavadgíty, kterou považoval za neomylné dílo obsahující veškeré poznání, ale i dalších textů (s. 131 - 135). To je v další podkapitole (s. 135 - 146) srovnáno s méně dogmatickým pojetím Bhaktivinódy Thákura (otec Prabhupádova guru Maharádže). Zásadní rozdílnost Prabhupádova pojetí způsobovala roztržky s jeho gurubhái („duchovní bratři“), vedla Prabhupádu k omezování svých žáků ve čtení jiné než jeho vlastní tvorby a naslouchání jiným guruům, protože to považoval za nebezpečné pro jejich duchovní čistotu. S nepochopením významu instituce gurua zkomplikovaným ještě existencí chrámových vedoucích, rtviků a GBC se ISKCON potýkal od svého prvopočátku. Teologické spory, k nimž docházelo již za zakladatelova života, se po jeho smrti plně rozvinuly. Způsob jakým se s nejasností rolí hnutí vyrovnávalo zvláště pro západního člověka typickými konferenčními jednáními a rezolucemi je popisován v podkapitole „Teologické spory a institucionalizace organizace ISKCON“ (s. 146 - 158). Na závěr je zařazena podkapitola shrnující Prabhupádovy názory na moderní vědu (s. 158 - 165). Ty souvisí zvláště s jeho rigidním přesvědčením, že veškeré potřebné poznání je již zakotveno v písmech a věda má účel jen tehdy, dokáže-li je potvrzovat. Prabhupádovy kontroverzní výroky často budily úžas veřejnosti

a stávali se municí antikultovního hnutí.

Pátá kapitola (s. 167 - 177) shrnuje vývoj ISKCON v České republice. Popisuje hlavní události a formování hnutí, nastiňuje některé z problémů, s nimiž se česká pobočka ISKCON potýkala za svou dvaadvacetiletou historii. Zde je velmi přínosný autorův osobní vhled a účast na dění v organizaci. Navzdory tomu, že hnutí působí v ČR až od konce 80. let a mohlo by se z chyb a problémů poučit, vidí Fárek jeho vývoj jako analogický ke zbytku organizace ve světě, i když v menším měřítku. Ačkoli hnutí nakonec opustil a svá stanoviska čtenáři otevřeně předkládá, není přehnaně kritický, události popisuje věcně, bez emocí.

Kniha je doplněna rejstříkem, seznamem použitých zkratk, literatury a pramenů, poznámkami k přepisu cizích slov a překladu. Poznámkový aparát je uváděn přímo na příslušných stránkách, tedy čtenář nemusí zbytečně listovat. Podle názvů kapitol a podkapitol čtenář snadno dohledá i výběrové informace. Výhodný je historický přístup. Fárek vychází z velkého množství zpracovaných archivních materiálů, dopisů, vzpomínek, nahrávek a studií, čímž je jeho práce na poli zkoumání hnutí Haré Kršna ojedinělá. Umožňuje sledovat vývoj hnutí i jednotlivých problémů, proces jejich řešení v souvislostech kulturních, náboženských a sociologických, zvláště vzhledem k použitým zdrojům, které zohledňují stanoviska příznivců i odpůrců hnutí a konfrontují je s dlouholetými výzkumy. Kniha poskytuje komplexní informace, tvoří pevnou základnu pro další zkoumání dílčích problémů spojených s ISKCON i dalších odštěpených hnutí hlásících se k čaitanjojské tradici.

Jitka Schlichtsová

BENEŠ, JIŘÍ:

Směrnice a řády, Zákoník v Páté knize Mojžíšově.

Vydal Advent-Orion. Vydání první. Praha 2012. 226 stran. ISBN 978-80-7172-874-0.

Jiří Beneš obhájil v roce 2011 svou habilitační práci na HTF UK v Praze, jejíž prostřední část, ovšem rozpracovanější, vyšla tiskem pod názvem *Směrnice a řády*. Kniha je výkladem 12. až 26. kapitoly Páté knihy Mojžíšovy. Tento (samostatný) text, zvaný „*Deuteronomistický kodex*“, je autorem vnímán jako závazný a autoritativní pro starověkého *Hospodinova vyznavače* /s. 10/, ale považuje jej též za významný text pro dnešního čtenáře. /s. 8/

Úvod /s. 8–9/ upozorňuje, že Jiří Beneš vychází ze specifik hebrejského textu. Svého čtenáře zve na cestu k objevení toho, jakou zvěst text nese a své výklady předkládá co nejsrozumitelněji čtenáři *neznalému hebrejštiny a teologické mluvy, ale ochotnému věnovat svůj čas studiu*.

Kapitola *Deuteronomistický kodex* /s. 10–12/ ozřejmí charakter i svéráz studovaných textů a zdůrazňuje (mimo jiné) trojí: 1) že jde o těžiště Páté knihy Mojžíšovy; 2) že část instrukcí a ustanovení nemá v ostatních knihách Tóry obdoby... *A ty, které obdoby mají... jsou formulovány s jinými důrazy*; 3) že výrazné sociální rysy... *zcela nahrazují kultické instrukce z Druhé, Třetí i Čtvrté knihy Mojžíšovy*. Zásadní přístup předkládané studie (a tím jsou určeny i brýle, jimiž má být studie čtena) pramení z rozpoznání, že většina instrukcí je formulována jako *konstatování v oznamovacím... způsobu*, jinými slovy daný text po-

jednává o vyznavačově *spontánní, přirozené reakci* (odpovědi) na Hospodinovy činy.

Proč autor nazval svou studii *Směrnice a řády*? *Deuteronomistický kodex jsou... směrnice a řády*, tyto směrnice a řády obsahují to, co je *trvale platné a... co mělo být trvale uchováno v nezměněné podobě*. /s. 14/ *Směrnice a řády... jsou k uskutečňování (k realizaci) určeny samotným Hospodinem. Od každého jedince se čeká... život v souladu s Hospodinovým právem... v celém srdci a celou duší... Tady jde o duši. Deuteronomistický kodex tedy není zákoník, ale výpověď o kultivaci vyznavačovy duše pomocí směrnic a řádů*. /s. 218/

Nyní budou (výběrem) vyzdvíženy některé **tématické okruhy** (zpravidla opakující se v rozmanitých variacích), s nimiž se kniha *Směrnice a řády* potýká při výkladu 12.–26. kapitoly Deuteronomia. /s. 13–220/ Čímž bude dosaženo určitého vhledu do obsahu knihy i do přístupu výkladů.

/12. kap./ Velmi častým tématickým okruhem je *reforma Hospodinova kultu*, tedy **reinterpretace kultu** – *oběť již není obřad, nýbrž spíše postoj*. Výklad dá čtenáři nahlédnout, jakým způsobem se obětní úkon transformuje do *obětavosti, solidarity, sounáležitosti*. Pozoruhodné je zjištění, že *Deuteronomistický kodex s kultem v podstatě nepočítá*, že pojednává o změně v *záměru a podobě bohoslužby*.

/13. kap./ Náročnou starozákonní látkou je **otázka kamenování**. Jiří Beneš svým výkladem čtenáři rozkrývá důvody i smysl trestu smrti ukamenováním, rozkrývá, proč je stroze konstatováno, že *odvádění od Hospodina je... trestáno smrtí*. V jeho přístupu nově ožívá *spiritualizace právních ustanovení a tím i jejich aktualizace*. Kamenování slouží (kupříkladu) k ochraně vyzna-

vačova nitra, jelikož v nitru *přebývá Bůh. Proto nemá nárok na život někdo (něco)..., kdo (co) se ve vyznavačově nitru objeví na místo Hospodina.*

/14. kap./ Velkým tématem je v předkládaném rozboru biblických textů **problematika svatosti**. *Svatý lid* je určen tím co jí či nejí, desátkováním aj., přičemž příjemci desátků (oproti staré kultické formě) jsou *znevýhodnění a ohrožení lidé*. To jest *vdova, sirotek, bezdomovec*, ale též *lévijec*. Autor knihy doložil, že Deuteronomistický kodex *vykazuje znaky demokratizace a socializace kultu*. Ten nakonec totiž ústí do *hostiny, do společenství*.

/15. kap./ Důležitou oblastí života Hospodinova vyznavače je **dávání**: *dávání člověku a dávání Bohu. Dávání je výrazem odříkání si, skromnosti, štědrosti... a účinné solidarity (či spíše soucitu)*. Sociální situace uvnitř izraelské pospolitosti a pěstování *vzájemné sounáležitosti* má své konkrétní projevy: *promíjení dluhů, půjčky, propouštění otroků a zasvěcení prvorozených*. Princip *souladu Hospodina s jeho vyznavačem* je dán rovněž časově – *sedmiletý rytmus života: prominutí dluhů a propouštění otroků nastává každý sedmý rok... je to rok zisku, pomoci, pozdvihnutí nezajistěného a z kvalitněji života nuzných...*

/16. kap./ Podnětný výklad nalezne čtenář v perikopách **o svátcích**; výčtem *pesach, šavuot, sukkot*. Tyto svátky jsou tématem daleko dřívějších textů Tóry, ovšem deuteronomistické perikopy něco z *těchto předchozích liturgických ustanovení podstatně rozšiřují, něco reinterpretovaly, něco určitým způsobem zjednodušují, ale vždy Hospodinovy výroky o svátcích do nové situace aktualizují*.

/17. až 20. kap./ Analýza textu umožňuje čtenáři hlouběji “nahlédnout do Hospodina”. Konkrétněji vyjádřeno, čtenář se dozví, *co je to pro Hospodina ohavnost, co vyvolává Hospodinovu nechuť*. Přičemž ohavnost může být to (předběžně řečeno), *v čem je vada, zlé slovo, anebo samotný vyznavač*. Pro nakládání s ohavnostmi jsou pak zásadní role: **role kněze, soudce, krále**, nebo **proroka** (i lížproroka) či **svědka** (i křivého). Významnou úlohu v zápase s lidskou bídou a zlem (jež se ve své nejradikálnější podobě značí v zabití či vraždě) zaujímala tzv. **útočištná města** a pravidla (Hospodinova slova) pro vedení války, zvláště pak **svaté války**.

/21. kap./ Vážnou rovinou bytostných zápasů v lidském životě bývá **vína** i **zástupnost**. Mostem mezi nimi může být právě (nebo jen) **modlitba**. Totiž *konfrontace s neřešitelnou situací* či *s existenciálním problémem má... vyznavače vždy přivádět k modlitbě*. Výklad má záměr čtenáři ulevit tím, že *chce posunout zájem posluchače od problému a svých schopností k Hospodinu (naučit jej počítat s Bohem)*. Časté zastání ve studovaných pasážích nalezne **žena** (i jako zajatkyně či vdova), **dítě** (i marnotratné, sirotek či prvorozené), nebo křehké (ohrožené) **manželství**.

/22. kap./ Právním zastáním, přesněji zastáním Hospodinovým, se v pojednané látce těší taktéž vyznavačův **bratr**, ba dokonce i **zvířata**. Výklad podněcuje *souciti.. ohleduplnost k živým tvorům a respektování majetkových a vztahových poměrů... vyznavači není jedno, co se stalo jak jeho bratrovi, tak jeho dobytku*. Zdůrazňovány jsou životodárné hodnoty, jež se projevují v úctě ke zvířecí matce, v péči o vinici, ale rovněž je vy-

zdviženo životodárné jednání, jež je patrné v ochraně **panenství** a má dopad na Hospodinovým slovem kultivovaný **sexuální život** jedince i společnosti. Vždyť podle Tóry *soulož muže s vdanou ženou... představuje krádež života...krádež duše.*

/23. kap./ Studie upozorňuje na **význam bohoslužby**, konkrétněji *na omezení účasti na izraelské bohoslužbě pro určité lidi, jelikož na tom, kdo přijde a nepřijde do shromáždění Hospodinova, velmi záleží.* Studie je místy překvapivá. Který čtenář by očekával, že v Tóře spolu souvisí *svatá válka, zlé slovo, výtok a výkaly?* Právě i v tomto spočívá hodnota knihy – v hloubce i šířce zpracovaných témat. Ta v určitých momentech výkladu tvoří jakýsi shluk, propletenec asociací, témat, problémů tělesného i duchovního, individuálního i společenského života člověka, načež se látka uspořádá (tématický shluk se rozplete), aby došlo k reflexi života v celé jeho složitosti a v množství jeho odstínech.

/24. kap./ Pročišťující účinek vyvolává rozbor bolesti světa, jíž se míní **křivdy**, křivdy páchané lidmi (v *manželství, při půjčování*), křivdy života – nemoci a tragédie (*malomocenství* či *rozvod*) aj. Myšlenkově podnětnou je též *perikopa únos: kdo ukradne duši, hrubě s ní (dosl. „s ním“, tj. s ukradeným bratrem) zachází a prodá ji, nebo-li člověk, který něco takového dělá, je mrtvý... sám sebe zničil.* Křivdy, jež prožívá **vdova, sirotek, bezdomovec** jsou příležitostí pro Hospodinova vyznavače. Hospodinovo vyznavači jsou totiž *strážci lidskosti, nadějí na pomoc v nouzi... Díky nim není volání v čase nouze marné... Díky nim není obětavost považována za naivitu a hloupost.*

/25. kap./ **Právní zastání žen** se v Deuteronomistických textech prosazuje taktéž v ustanovení zvaném **levirátní zákon**, jenž je důležitý pro porozumění některým biblickým příběhům – Judy a Tamar, Bóaze a Rút. Pro hlubší vhléd do některých příběhů knih Samuelových či knihy Ester je zase podnětný výklad perikopy *Vyhlažovací válka*. A dosti aktuálně (povzbudivě, ba úlevně) do současných poměrů zaznívá perikopa *Dvojí metr*. To i následujícím konstatováním: *Vyznavač nepraktikuje žádné podvody proto, že všechno má (je Hospodinem obdarovaný...).*

/26. kap./ Závěrečná kapitola knihy dává značný prostor pojednání o textu zvaném *Malé dějinné krédo*. Je jakýmsi vyvrcholením Deuteronomistického kodexu, je *instruktivním textem, který rýsuje očekávanou podobu Hospodinova vyznavače. Lze říci, že záměrem vypravěče je vytvořit obraz (profil) Hospodinova vyznavače jako člověka jednajícího a mluvícího očekávaným způsobem, tj. člověka, který žije v řádu, ví, co je třeba dělat a říkat, který komunikuje s Bohem.* Zjevný důraz na *přibližování se Hospodinu vyrůstá ze zakoušení (osobního) a uvědomění si Hospodinova působení a obdarování.*

Knihy *Směrnice a řády* vykazuje stopy letité práce s biblickým textem. Způsob, kterým Jiří Beneš Bibli čte, se pohybuje mezi spirituální a odbornou četbou, přičemž autor se nebojí (Hellerovsky řečeno) stranit Pánu Bohu. Autor nechce vědcům dokazovat svou vědeckost, ani věřícím víru, prostě naslouchá Slovu a vydává počet z toho, jak Ono k němu mluví. Kniha je užitečná při přípravě kázání, biblických hodin, katechezi a to tím spíše, že se zabývá opomíjenými biblickými texty.

Kniha neposlouží lacinými návody na zbožný život, ale bude inspirovat k upřímnému promýšlení hodnot a postojů křesťanské víry. Její životodárnost je při četbě patrná, ale je zjevná též z jediného slůvka, z věnování – Kryštofovi. Nakolik autor recenze Jiřího Beneše zná, dovoluje si tvrdit, že na stránkách této knihy jakoby otec synovi (upřený pohled na novou generaci je studovaným biblickým textům typický!) předává, co pokládá ve svém životě za nejnaléhavější a sice: učit se při četbě Bible vidět člověka i jeho svět z Boží perspektivy a silou Slova brát na Boha (ve svém dobrotivém snažení) ohled. Jakoby výklad opakovaně říkal: Ať jakkoli ve svém životě zabloudíš (i vnitřně), ať se do čehokoli namočíš, nezapomeň odhlédnout od sebe i svých problémů a spíše naslouchej Pánu Bohu, hledej Jej navzdory dění v sobě i kolem sebe.

Josef Dvořák

BENEŠ, JIŘÍ (ed.):

Otevřené dveře, Leviticus 19.

Vydal L. Marek. Vydání první. Chomutov 2012. 228 stran. ISBN 978-80-87127-57-5.

Vysokoškolští učitelé Husitské teologické fakulty UK (katedry biblistiky) daly vzniknout další pozoruhodné knize nazvané *Otevřené dveře* – pozoruhodné pro úctu autorů k Písmu, jakožto k živé (přirozené) skutečnosti společenství víry (křesťanů i židů). Jde o knihu, v jejímž centru pozornosti je zájem o (aktuálně promlouvající) biblický text či tradici, nikoli sebeprezen-

tace vědomostí autorů. Kniha tak navazuje na soubor studií i článků vydaných v roce 2010 pod stejným názvem a souvislost je dána taktéž tím, že biblisté přizvali ke spolupráci i jiné, protentokrát duchovní Církve československé husitské, kteří ke vzniku knihy přispěli svými kázáními (na Leviticus 19 /s. 212–223/; patriarcha ThDr. Tomáš Butta Th.D., biskup pražský Doc. ThDr. David Tonzar, biskup brněnský ThDr. Petr Šandera Th.D., čtvrtá homilie náleží Mgr. Haně Tonzarové Th.D. působící na katedře).

Soubor statí o Třetí knize Mojžíšově – *Otevřené dveře* – není jen dalším popsaným papírem pro akademickou slávu, ba naopak, „*Editorial*“ doc. Jiřího Beneše a dr. Markéty Holubové /s. 7–11/ uvádí: „*Svého času jsem od prof. Amadea Molnára slyšel varování před tzv. vypouštěním učených plynů. Reagoval tím podrážděně na některé studenty a možná i své kolegy, kteří se vzhlíželi ve svých vlastních interpretačních schopnostech nebo byli oslněni vlastní vědeckou mocností, či učeně vypadající nesrozumitelností,*“ přičemž právě ohromující množství nastudované literatury může skrývat „*třeba vlastní tvůrčí neplodnost*“ /s. 7/ Prof. Karel Skalický v rozhovoru s recenzentem shodně jevy v teologické literatuře označil za „*vytváření umělé zeleně*“. Kniha *Otevřené dveře* je tedy v tomto smyslu jiná. Její autoři umožňují čtenáři nahlédnout do své vykladačské práce ohleduplnou (srozumitelnou) formou a dokázali též vyjádřit vzájemnou spolupráci (provázanost studií v knize je zcela zřejmá) i vzájemnou úctu: „*naše práce vzniká v určitém kontextu, ...existují mezi námi určité odborné i lidské vazby*“ /s. 8/

Součástí knihy vedle autorských studií jsou překlady cizojazyčných prací. První

z nich („*Kniha Leviticus jako střed Tóry*“ /s. 12–14/) pochází z pera Rolfa Rendtorffa, autorem druhé studie („*Recepce Třetí knihy Mojžíšovy je také otázkou kulturní paměti*“ /s. 15–23/) je Johannes Wachovski a té třetí („*Posvátné úkony*“ /s. 138–145/) autorský duel Marion Gardei/Andreas Nachama. Tito odborníci zdůrazňují význam Pěti knih Mojžíšových (soustředíce se na postavení Leviticu) pro židovskou tradici i tu křesťanskou: „*TÓRA je v židovské víře... postavena na místo chrámu. ...Také pro Ježíše a první křesťany měla TÓRA svou platnost. ... je... významné, že pro křesťanskou víru TÓRA nemá poslední slovo...*“ praví R. Rendtorff. /s. 13/ Ačkoli J. Wachovski uvádí, že „*reformace opět objevuje Starý zákon pro kazatelskou praxi,*“ že „*reformace požadovala to, aby se i kniha Leviticus brala vážně,*“ již Luterovými následovníky byl Leviticus „*dogmaticky uspořádán, a tím jasně zařazen: Bylo samozřejmé, že se jedná o lex temporaria (časově podmíněný zákon), jenž... je zrušen Kristem.*“ /s. 18/ A právě (kupříkladu stále kazatelky) opomíjená Třetí kniha Mojžíšova dochází v *Otevřených dveřích* ke svému „ocenění“ (objevení?), přesněji přichází ke slovu.

Studie dr. M. Holubové (nesoucí název „*Svatost, jež posvěcuje a učí oddanosti a vzájemnosti*“ /s. 24–46/) zprostředkovává čtenáři (mimo jiné) vhled do působení Třetí knihy Mojžíšovy v tradičním judaismu. Dokládá, že její vliv „*je nesmírně hluboký; ostatně téměř polovina (konkrétně 247) z 613 příkázání Tóry je soustředěna právě zde, a stejně tak přibližně polovina Talmudu komentuje nebo rozvíjí koncepty obsažené v Torat kohanim*“ (tj. v Leviticu). /s. 25/ Jedná se o rozbor celé 19. kapitoly Leviticu, v podstatě po verších, s poučením

z talmudických interpretací i z tradiční židovské literatury. Ač M. Holubová postihuje poměrně dlouhý biblický text, přitom sleduje jeho vnitřní provázanost a ve značné šíři vstupuje do židovské tradice (aniž by opomíjela hluboký ponor u dílčích výkladů), neztrácí ze zřetele základní téma – svatost. Nelze opomenout zajímavé vyjádření vztahu 19. kapitoly Leviticu s Desaterem z Ex 20. kapitoly a jejich srovnání. Nanejvýš inspirativními (z hlediska intelektuálních i spirituálních hodnot, v jejichž prvořadém zájmu je láska k Bohu Hospodinu) jsou (dosti zúženým výběrem uvedené) následující „*tématické okruhy*“: Jaký smysl obsahuje příkaz „*buďte svatí*“, co přináleží ke vztahu mezi svatostí Boží a lidskou, jak realizovat Boží obraz v člověku, co značí láska k Hospodinu, jak posvěcovat Boží jméno aj. Žel uvedený popis odborné statě spíše stírá myšlenkovou i duchovní hloubku, až krásu, dílčích výpovědí; kupříkladu: „*Bůh a člověk, který Jej následuje, se mohou díky Tóře setkávat a v ideálním případě se stávají blízkými přáteli.*“ /s. 44/

Výklad doc. J. Beneše Lv 19 (zejména veršů 1–4.23–25.30–31.; nazvaný „*Dvaadvacátý Hospodinův výrok*“ /s. 47–77/) je rozbohem hebrejského textu. Autor tak činí v kontextu i v dialogu s liturgickou praxí (tedy s bohoslužebným způsobem čtení Písma) synagogou. J. Beneš čte daný biblický text jako Hospodinovo promluvení, v němž vypravěč (ostatně i čtenář se svými všemožnými představami či předporozuměními, vkládanými při četbě do textu) ustupuje stranou: „*všechno, co je v 3 Moj 19 řečeno je jen Hospodinovou přímou řečí*“; ovšem Hospodinův (dvaadvacátý) výrok „*není určen pro každého... posluchače.*

Předpokládá náročného, tj. zralého, neboli Bohem připraveného, toho nej kvalitnějšího příjemce. O těchto lidech (svatých) pak Hospodin to, jak se chovají, jen konstatuje“. /s. 54/ Zásadní pro bytostné prožívání víry (mimo jiné) lze patrně shledat „v konstataování faktu. Ten je vyjádřen oznamovacím (nikoli rozkazovacím) způsobem... /svatí, vložil J.D./ „jste“; neboť „svatost, která je kvalitou Hospodinovou, nelze člověku přikazovat... Přívlastek „svatí“... označuje prolnutí se s Bohem...“ /s. 57/ Podnětnou část statě, rovněž pro každodenní (praktický) život, tvoří výklad výroků o „neobřezaných stromech“: „Na stromu jakoby se měl Izraelita učit, jak to má fungovat mezi lidmi: člověk, stejně jako strom je užitečný a plodný až poté, co je obřezán, tedy... Hospodinovým slovem poznamenán...“ /s. 72/ Precizní odborná práce s biblickým textem zde poodhaluje (nezatěmňuje) vlastní podmanivou sílu Hospodinova slova pro oslovení hledajícího člověka (čtenáře).

Dr. Eva Vymětalová Hrabáková ve svém odborném příspěvku (nadepsaném „Obětování v Izraeli s přihlédnutím k Ugaritským textům“ /s. 78–96/) uplatňuje přístup diachronní analýzy, při níž vychází najevo, že to, „co se v Leviticu ukazuje jako nové a jedinečné je aplikace obecně známého rituálního úkonu na vztah starozákonního lidu k Hospodinu“, míněna je starší liturgie ugaritská (přesněji oběť pokojná a oběť za vinu), leč „cíl oběti je zásadně odlišný...“ /s. 79/ Vývoj i modifikace obětování v Izraelské kultické praxi jsou tak vedeny v obsahové rovině (význam nespočívá v originalitě), přičemž pro čtenáře může být překvapivě objevná (například) souvislost mezi obětním rituálem zvaným „hod

oběti pokojné“ (Lv 19,5.6) a příběhem o maně (Ex 16,9–30). Analogie jsou zjevné také mezi ugaritskou a izraelskou liturgií smíření, ačkoli u „pospolitosti Izraelců jde... ještě o víc...“ /s. 94/ Autorka nenazírá víru starých Izraelitů z exkluzivního pohledu na úkor náboženských představ Ugaritánů. Ač jde mnohdy o snahu (řečeno s D. Antalíkem) „srovnávat nesrovnatelné“, v oblasti semitských náboženství má komparace jistě svou výpovědní hodnotu.

Na sociální tematiku je zaostřena badatelská práce dr. Marie Roubalové (nadepsaná „Dary z úrody pro sociálně slabé“ /s. 97–137/) a to jak v úrovni biblického textu, tak v jeho interpretacích a aplikacích generací rabinů do stále proměňujícího se světa. Pro biblické doby platí následující: „Forma, obsah, smysl i způsob naplňování norem sociální spravedlnosti se... odvíjely... od hodnot náboženských. Víra a poslušnost Bohu přinášela prosperitu..., nevěrnost... bídu... Oddělit otázku sociální od víry znamená znemožnit její řešení.“ /s. 98/ Vyznávání Hospodina v Tóře je provázáno příkazy i zákazy (odtud „posvátná konání a posvátná nekonání“): „V živočišné produkci existovaly zakázané druhy... V rostlinné... „zakázané doby“, kdy se produkce nesměla konzumovat a „zakázané části rostlinné produkce“, která nesměla být konzumována běžným způsobem,“ načež se autorka zaměřuje na produkci rozdělovanou pro „kněze, lévityce, sociálně slabé...“ /s. 99/ Oběť i právní nárok chudého mají svá přesná (biblická či rabínská) vymezení: komu je oběť určena, kdo jí smí či nesmí konzumovat apod., právní nároky i oběti jsou určeny rovněž časově, místně aj. Čtenáři se může prosvětlit dvojí: a) provázanost lidské práce s kultickou obětní praxí a se zohledňováním

nejohroženějších – tento shluk rovin lidského života (lépe řečeno Hospodinových nařízení) je nerozdělitelný, je realizován v rámci sedmiletého cyklu, též v cyklu svátků; b) velmi užitečná, též potřebná, je úcta nejen k biblickému textu, ale i k obdivuhodnému úsilí rabínů převést nároky Písma do života. M. Roubalová se svou statí neidealizuje ani neznehodnocuje, ale zastává se nekonečných rabínských diskusí (o darech chudým), vhodněji vyjádřeno kultivuje čtenářův cit pro naslouchání rabínským zápasům o halaku, neboť zprostředkovává pohled zevnitř: „*Diskuse o darech chudým se mohou zdát malicherné jen těm, kteří tyto dary neposkytují,*“ jedná se totiž o přístup, jenž považuje Hospodinovy nároky za nepřetržitě platné (živé), v jádru jde o svět, „*kde z bázně před Hospodinem je pečlivě váženo, co se má či nemá dát, stejně jako co si může vzít a co by již byla krádež.*“ /s. 116/ Nakonec sama ustanovení nejsou tím cílem, ona odkazují za sebe, tj. k člověku, ba ke společenství víry: „*cíl je daleko vyšší. Chudé učí pokoře a pracovitosti. Majitele učí spravedlnosti, milosrdenství, velkorysosti, empatii... Každý člověk, chudý a bohatý, se tak učí, že není sám, že patří do společenství vyvoleného lidu.*“ /s. 136/

Dr. Petr Melmuk vede etickou rozpravu nad ustanoveními v Lv 19,13–14 (ve své stati nazvané „*Důležité etické podněty Starého zákona*“ /s. 146–159/). Biblický text nejprve rozčlení a poté verš po verši vykládá. Vychází přitom z hebrejského znění, ale porovnává rovněž různé překlady české i cizojazyčné. Ze studie jest patrné, jak každý překlad je již svým způsobem výkladem a že Leviticus obsahuje při aplikaci do života značně aktuální zvěst (kérygma), jež odhaluje kořeny současného zblácknutí lidí;

za mnohé: Sloveso utiskovat „*označuje ve SZ násilí, nespravedlivé jednání, vydírání a šizení... Zajímavé je uvědomit si spojitost... s prorockými výroky... “běda těm, kdo... dychtí po polích – a uchvacují, po domech – a zabírají.”... Ekonomický útlak je rovněž realitou současnosti. Je třeba zamýšlet se např. vždy znovu nad tím, jak dalece jsou chráněna práva zaměstnanců, nakolik mohou v exekucích být lidé obráni o více, než sami dluží a pod.*“ /s. 150–152/

Dr. Jiří Lukeš zkoumá ohlas starozákonního verše Lv 19,18 v perspektivě Nového zákona a ve své studii (s titulem „*Leviticus 19,18 v recepci Nového zákona – text, který žije “novým životem”*“, podtitulem „*O intertextualitě v prostředí biblických textů*“ /s. 160–211/) nejprve učiní přehled o vývoji exegetické metodologie zvané intertextualita: „*společný koncept intertextuality prakticky neexistuje, avšak obecně je přijímáno, že každý text je ve vztahu k jinému textu a tyto vztahy jsou ustanovující pro utváření významů textu... intertextualita... ve své základní podobě prostupuje svět celé naší textem a diskursem zachycené existence, svět kultury, médií, zpravodajství, politiky, soudní praxe, prezentace vědeckých výsledků...*“ /s. 164–165/ Autor tento přístup vymezuje (definuje) v kontextu literární vědy, poté ve světě moderní biblistiky a působnost intertextuality analyzuje také v antické rétorice. Jiří Lukeš následně čtenáře vtáhne do konkrétního užití výkladové metody, když rozkryje užití starozákonního textu různými pisateli Nového zákona: „*Jak se ukazuje, text má schopnost prostoupit nejen ze století do století, ale i z jedné tradice do druhé, což lze těžko postihnout jinak, než právě zkoumáním intertextuality.*“ /s. 184/ Samotná interpretace verše Lv

19,18 v prostoru Nového zákona je vedena prostřednictvím pečlivé práce s biblickým textem, v polemice se soudobými komentáři a judaismem; ukázkou: „Rozdíl mezi etikou Ježíše z Nazaretu a judaismu je ten, že pro Ježíše... je láska k Bohu a bližnímu čímsi tak fundamentálním, že stačí k tomu, aby hříšník mohl být opět akceptován,“ přitom „je možné, že kombinace zmiňovaných dvou textů (Lv 19,18 a Dt 6,4–5) byla v judaismu Ježíšových dní přeci jen známa a roli pak hraje ne Ježíšova originalita daná jejich propojením, ale skutečnost, že Ježíš byl ochoten tento zákon... skutečně naplnit.“ /s. 193 a 196/ Soubor statí *Otevřené dveře* uvádí množství informací, které je třeba jinak pracně porůznu objevovat. Obsah studií nelze „vytěžit“ jediným přečtením. Opakované studium knihy čtenáře odmění inspirativními úhly pohledu i podnětnými souvislostmi, hloubkou ponorů a osobitě tvůrčími postřehy. Jednotlivé studie prozrazují o svých autorech mnohé. V první řadě odbornou zralost, jež se nabývá letitou „dřinou“, nesenou osobní disciplínou, prací s prameny i odbornou literaturou. Vedle toho jsou autoři knihy předmětem svého bádání hluboce zaujatí, pedagogická, též badatelská činnost je jim osobní cestou i posláním. Články tu stojí vedle sebe, aniž by působilo rušivě či soutěživě (tj. „kdo má pravdu“), že jeden zkoumá biblický text více z hlediska etického nároku, druhý jako micvu (jako příkaz či zákaz), další je spíše soustředěn na fakt konstatování (každý pohled má pak své legitimní důsledky). Pozoruhodným počinem je dialog i vzájemné obohacování se dvou tradic (což je dáno přístupem autorů): jakoby při četbě knihy pomínil dvoutisící bolestně smutný (ba nanejvýš tragický) rozkol mezi koste-

lem a synagogou. Rozmanitost je patrná i v představených typech intertextuality, nebo v šíři a metodě zohledňování života autoritativního textu v náboženských tradicích či kulturách. Značnou předností knihy je tedy pluralitní způsob zpracování totožného předmětu bádání – Lv 19 – textu naléhavého, v judaismu i křesťanství zcela zásadního. Kniha může být užitečná odborníkům i studentům bohosloví, judaismu, religionistům, jistě taktéž duchovním a zajímajícím se laikům.

Josef Dvořák

Ianziti, Gary:

Writing History in Renaissance Italy: Leonardo Bruni and the Uses of the Past.

Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 2012. xiii, 418 stran. ISBN 978-0-674-06152-1

Leonardo Bruni (1370-1440), žák Manuela Chrisolorase, tvůrce kritické filologie patnáctého století, autor *Historiarum Florentini populi libri XII* a řady dalších historických studií, je jednou z nejskvělejších postav raně renesanční epochy. Přes nepochybný Brunioho význam bylo jeho myšlení předmětem mnoha odborných diskusí převážně analytické povahy. Profesor Gary Ianziti (Centre for the History of European Discourses, University of Queensland) se poprvé pokusil o syntetický pohled na jeho život a dílo v rámci širšího bádání o původu a vývoji raně moderního dějepisce (s. 1).

Bruni byl nejen příslušníkem intelektuálního světa ve Florencii, ale i politikem evropského významu (ve funkci kancléře ve Florencii či ve službě papežů v době zásadních změn italského a evropského politického života). Lanziti v úvodu své studie vysvětluje, že při analýze Brunihho spisů vystupuje do popředí mnoho dalších faktorů (jako politická situace tehdejší doby, problém sponzorství, soupeření s ostatními humanisty apod.), které je nutné také vzít v úvahu. Těto strategii je podřízena i struktura kniha a každá z kapitol je vlastní analýzou jednotlivého Brunihho spisu v kontextu historického myšlení a doby (s. 2). Lanziti neustále sleduje jeho pozici v měnící se společenské situaci Florencie, naznačuje čtenáři propojení mezi jeho díly a politickými cíli, kterým má sloužit. Zjevná je tak podle Lanzitihho souvislost mezi „florentskou historií“ a vznikem nové politické kultury a státnosti v raně renesanční Florencii (s. 115nn).

Lanziti poukazuje na charakteristický rys Brunihho historiografie, kterým je jeho až „intimní“ znalost starověkých řeckých historiků Thucydidese a Polybia (s. 5). Bruni byl skutečně první západní historik od starověku, který četl a zevrubně studoval tyto autory. Ti podle Lanzitihho nesporně ovlivnili další vývoj jeho kritické metody pozoruhodně v pečlivé rekonstrukci vztahů mezi příčinou a následkem (s. 304). Lanziti se cítí oprávněn tvrdit, že Brunihho kritické přehodnocení obsahu florentských kronik bylo reakcí na požadavky tzv. politické třídy Florencie. Nicméně to nevyčerpává bohatost prvních šesti knih *Historiarum Floren-*

tini, zveřejněných v roce 1428, primárně zaměřených na florentskou oligarchii a teprve sekundárně určených širší veřejnosti. V dalších šesti knihách byly tyto priority obráceny ve smyslu zaměření se na propagandistické cíle (s. 308). Lanziti poukazuje na to, že Bruni sepsal první oficiální historii moderního státu, stal se průkopníkem techniky politické analýzy a dokonce i kritické prozíravosti ve vztahu k předchozí tradici. Všechny tyto prvky byly užitečné pro posílení nároků vznikajících elit (s. 308). Bruni tedy zahájil trend, který se v dlouhodobém horizontu stal platným v moderní Evropě. Dokončením *Historiarum Florentini* neuzavírá Bruni svou historiografickou práci. V jeho pozdějších spisech pozorujeme tendenci zdůrazňovat výhody dialogu a spolupráce mezi státy, odsouzení agresivní války jako zbytečně destruktivního zla. Do jisté míry odrážejí osobní názory Brunihho, nicméně mohou reflektovat nové cíle zahraniční politiky v těchto letech. Vzhledem k hrozící turecké hrozbě na východě a dlouhodobé mocenské strategii rodu Medici bych se přikláněla spíše ke druhé eventualitě.

Pro Lanzitihho je Bruni klíčovou postavou nejen pro pochopení raně moderní historiografie. Leonardo Bruni není pouhým shromažďovatelem faktů, naopak ví o důležitosti rétorických modelů a jeho rekonstrukce minulosti plasticky před čtenářem ožívá – tím se rozešel s tradičními metodami historiografické práce a právem je nazýván jedním z největších a nejvíce inovativních historiků rané renesance (s. 310).

Kamila Veverková