

Náboženství světa I

Západní tradice

Kolektiv autorů

Masarykova univerzita

Brno 2014



INVESTICE DO ROZVOJE VZDĚLÁVÁNÍ

Náboženství světa I

Západní tradice

Kolektiv autorů

Masarykova univerzita
Brno 2014



evropský
sociální
fond v ČR



EVROPSKÁ UNIE



MINISTERSTVO ŠKOLSTVÍ,
MLÁDEŽE A TĚLOVÝCHOVY



OP Vzdělávání
pro konkurenceschopnost



INVESTICE DO ROZVOJE VZDĚLÁVÁNÍ

Dílo bylo vytvořeno v rámci projektu Filozofická fakulta jako pracoviště excelentního vzdělávání: Komplexní inovace studijních oborů a programů na FF MU s ohledem na požadavky znalostní ekonomiky (FIFA), reg. č. CZ.1.07/2.2.00/28.0228 Operační program Vzdělávání pro konkurenceschopnost.

Autoři: Aleš Chalupa, Miloš Mendel, Miroslav Vrzal, David Václavík,
Dalibor Papoušek, David Zbírál

© 2014 Masarykova univerzita



Toto dílo podléhá licenci Creative Commons Uveďte autora-Neužívejte dílo komerčně-Nezasahujte do díla 3.0 Česko (CC BY-NC-ND 3.0 CZ). Shrnutí a úplný text licenčního ujednání je dostupný na: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/cz/>.

Této licenci ovšem nepodléhají v díle užitá jiná díla.

Poznámka: Pokud budete toto dílo šířit, máte mj. povinnost uvést výše uvedené autorské údaje a ostatní seznámit s podmínkami licence.

ISBN 978-80-210-7199-5 (brož. vaz.)

ISBN 978-80-210-7200-8 (online : pdf)

ISBN 978-80-210-7201-5 (online : ePub)

ISBN 978-80-210-7202-2 (online : Mobipocket)

Obsah

Úvodem	5
Cesta Izraele k monoteismu (Dalibor Papoušek).....	7
Antická mystéria: Od Eleusíny až po Mithrova mystéria (Aleš Chalupa).....	27
Písmo a zákon v dějinách judaismu (Dalibor Papoušek).....	45
„Strom poznání dobrého i zlého“: Starověká gnóze a její pokračovatelé (Aleš Chalupa).....	61
Formování křesťanství a jeho vývoj do konce středověku (David Zbíral).....	79
Vývoj křesťanských rituálů (David Zbíral).....	87
Křesťanství na prahu moderní doby – reformace, její příčiny a konsekvence (David Václavík).....	97
Islám a jeho svět: dějiny vzestupů a pádů (Miloš Mendel).....	117
Soudobý islám: Od „papírového tygra“ k reálným problémům (Miloš Mendel).....	131
Nová náboženská hnutí (Miroslav Vrzal).....	141
Seznam doporučené studijní literatury	153

Úvodem

Studijní podpora, kterou držíte v rukou, přináší několik vybraných pohledů do nejvýznamnějších náboženských tradic Západu od starověku až po nejaktuálnější současnost. Hlavní pozornost je podle očekávání věnována třem monoteistickým náboženstvím – judaismu, křesťanství a islámu, jež se nejvýrazněji podílela na utváření současné euroamerické civilizace. Přesto je určitý prostor věnován i starověkému kontextu polyteistických náboženství, stejně jako nejnovějším proměnám globalizované náboženské scény.

I když několik nabízených kapitol nemůže přesáhnout rozměr dílčích sond, pokouší se jednotlivá témata podávat problémově a nutit k přemýšlení o náboženských souvislostech, jež formují jednotlivce i velké skupiny lidí. Ostatně, problémové napětí je založeno již samotným názvem předmětu vzhledem k tomu, že tzv. západní náboženské tradice, mají svůj nejvlastnější původ na východní periferii současného evropského prostoru, ať už jde o judaismus (centrální vysočina Palestiny), křesťanství (Galilea a jižní Sýrie) nebo islám (městske oázy na úpatí Hidžázu).

Kurz RLB400 Náboženství světa I: Západ je součástí širšího záměru pracovníků Ústavu religionistiky FF MU a blízkých kolegů a kolegyně představiv fakultní i univerzitní veřejnosti obor, který se pokouší přistoupit k náboženství jako k předmětu vědeckého studia. Překonaní oborových stereotypů, spojených s jeho výukou, s sebou nese celou řadu potíží, ale i pedagogických výzev, metodologických podnětů a zajímavých mezioborových průniků. Dosavadní zájem o kurz skýtá naději, že podobné zaujetí je i na straně studujících.

Každá z dílčích přednášek i odpovídajících kapitol této studijní podpory současně buduje návaznost na samostatný religionistický kurz, který se danými otázkami zabývá podstatně podrobněji, a to (ještě stále) bez komplikujících prerekvizit. Zároveň je třeba upozornit na pandán tohoto kurzu v podobě předmětu RLB401 Náboženství světa II: Východ, který poskytuje vskutku planetární rozšíření záběru.

Poděkování všech autorů patří Šárce Vondráčkové, která se ochotně ujala technické redakce i celkové koordinace příprav. Jen původci předkládaných textů totiž vědí, jakou trpělivost a péči musela věnovat dotažení projektu do kýžené podoby.

Dalibor Papoušek

Cesta Izraele k monoteismu

Dalibor Papoušek

Vymezení monoteismu

Jakkoli se judaismus, křesťanství a islám obvykle označují jako náboženské systémy nejtýpistiěji reprezentující monoteismus, téměř vždy se současně poukazuje na jejich různé prvky, které „čisté“ vymezení monoteismu narušují, ať už jde o víru v anděly, kult svatých nebo „rozpad“ Boha do tří osob v podobě křesťanského trinitárního dogmatu. Důvodem tohoto napětí mezi „krystalickým“ vymezením a žitými podobami náboženství jsou **dějiny samotného pojmu „monoteismus“**, který se poprvé objevil ve filozofii náboženství 17. století jako součást snah racionálně čelit nastupujícímu deismu.¹ Širšího uplatnění však dosáhl až s rozvojem religionistiky a kulturní antropologie ve druhé polovině 19. století, kdy byl zapojen do evolučních schémat vývoje náboženství, v nichž zpravidla představoval nejvyšší vývojovou formu (srov. tab. 1).

animismus démonismus / polydémonismus polyteismus henoteismus / monolatrie monoteismus (inkluzivní, exkluzivní)

Tab. 1: Příklad evolučního schématu vývoje náboženství.

Kulturní evolucionismus stavěl na **předpokladu univerzálních dějin náboženství**, v jejichž rámci lze přiřadit každé konkrétní náboženství k příslušnému stupni, kterého ve svém vývoji dosáhlo. Vývoj náboženství v tomto zobecňujícím pohledu směřoval

1 Pojem „monoteismus“ pravděpodobně poprvé užil významný představitel školy cambridgeských platoniků, Henry More (1614–1687), v díle *An Explanation of the Grand Mystery of Godliness. or, A True and Faithfull Representation of the Everlasting Gospel of Our Lord and Saviour Jesus Christ* (London: s.n. 1660). K dějinám pojmu „monoteismus“ viz např. Bernhard Lang, „Monotheismus“, in: Hubert Cancik – Burkhard Gladigow – Karl-Heinz Kohl (eds.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* IV, Stuttgart: W. Kohlhammer 1998, 148–165; Břetislav Horyna, „Monoteismus. Krátké dějiny jedinobožství“, in: Helena Pavlincová – Břetislav Horyna (eds.), *Judaismus, křesťanství, islám*, Olomouc: Nakladatelství Olomouc 2003, 11–33.

od nejrannějších, neteistických forem (animismus, animatismus, dynamismus, fetišismus, manismus, totemismus atd.) přes navazující fázi (poly)démonismu, který charakterizuje uctívání démonických bytostí vyskytujících se ještě v nerozlišených skupinách (andělé, džinnové, zlí duchové apod.), až po systémy vyznačující se stále zřetelnější personifikací nadlidských sil. V této evoluční perspektivě vývoj náboženství ústil do teistických forem, v nichž se již objevili bohové a bohyně s individuálními jmény, kterým byly někdejší démonické bytosti zpravidla hierarchicky podřízeny, případně z božských panteonů zcela vymizely.

„Monoteismus“ (z řec. *monos* – „jediný, sám“, *theos* – „bůh“; tj. „jedinobožství“) začal být v evolučním smyslu užíván jako kontrastní pojem k „polyteismu“ (z řec. *polys* – „mnohý, četný“, *theos* – „bůh“; tj. „mnohobožství“). Z hlediska dějin náboženství tak vyvstala **otázka historického vývoje konkrétních náboženství směrem k monoteismu**, tedy k takovému náboženskému systému, v němž je vyznáván a uctíván jediný bůh, na rozdíl od polyteismu, v němž je předmětem víry a uctívání více bohů. V souvislosti s řešením tohoto problému bylo mezi polyteismus a monoteismus vsunuto několik zjemňujících pojmů, jejichž pomocí se badatelé pokoušeli vývoj k monoteismu přesněji uchopit a popsát.

Jako přechodová fáze mezi polyteismem a monoteismem byl do evolučního schématu zapojen pojem „henoteismus“ (z řec. *heis* – „jeden“, *theos* – „bůh“; tj. „jedinobožství“),² pro který je charakteristické výběrové uctívání jednoho boha, aniž by však byla popírána existence dalších bohů. Významově blízký pojem „monolatrie“ (z řec. *monos* – „jediný, sám“, *latreía* – „služba, bohoslužba“), kladoucí důraz na rituální rozměr téhož jevu, je často chápán jako synonymum henoteismu, případně jako jeho „přísnější“ modifikace přímo zakazující uctívání jiných bohů, ale nepopírající jejich existenci.³

Z jiného úhlu bylo užití pojmu „monoteismus“ zpřesněno rozlišením jeho inkluzivní a exkluzivní podoby. **Inkluzivní monoteismus** je ve starověkých kulturách celkem běžným jevem, který spočívá v postupném pohlcování panteonu jedním ústředním bohem, který často jména někdejších samostatných božstev přebírá jako svá epiteta. Tento proces většinou souvisí s centralizací státní moci a může nabývat různých podob, od mechanického řetězení božských jmen až po monistickou spekulaci o jednotném základu světa. Naproti tomu **exkluzivní monoteismus** je poměrně výjimečným jevem, který zásadně otrásá tradičním obrazem světa, neboť principiálně popírá existenci jiných božstev.

2 Pojem „henoteismus“ poprvé použil německý filozof Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854), do širšího povědomí jej však uvedl až jeden ze zakladatelů religionistiky, Friedrich Max Müller (1823–1900), v díle *Chips from a German Workshop I. Essays on the Science of Religion* (London: Longmans 1867).

3 „Monolatrie“ se často považuje za opozitum k „idolatrii“ (z řec. *eidólōn* – „obraz, podoba“, *latreía* – „služba, bohoslužba“; tj. „uctívání idolů, uctívání model, modloslužba“). Zatímco vůči pojmu „monolatrie“ by bylo vlastně adekvátní očekávat (nepoužívaný) pojem „polylatrie“ (analogicky vztahu „monoteismu“ a „polyteismu“), pojmu „idolatrie“ (uctívání zobrazených božstev) by jako opozitum spíše odpovídal pojem „anikonismus“ (z řec. *an* – zápornka, *eikón* – „obraz, podoba“; tj. „zákaz zobrazování božstev, zákaz uctívání obrazů božstev“). Opozice „monolatrie“ a „idolatrie“ vychází z biblické tradice, podle níž byla všechna „pohanská“ náboženství – na rozdíl od náboženství Izraele – idolatrická. Tato dichotomie tedy stojí na hodnotících předpokladech. Srov. André Lemaire, *The Birth of Monotheism. The Rise and Disappearance of Yahwism*, Washington: Biblical Archaeology Society 2007, 9.

Zatímco exkluzivně monoteistická náboženství zdůrazňují hodnotu božské jednosti a z ní odvozovaného výlučného postavení, pro polyteistické systémy mnohost bohů žádnou zvláštní hodnotu nepředstavuje. Podsouvání moderních hodnot tolerance, plurality nebo dialogu starověkému polyteismu je čirým anachronismem.

Izrael a Judsko v kontextu starověké Syropalestiny

Existence Izraele jako blíže nespecifikovaného společenství je poprvé doložena na vítězné stéle egyptského panovníka Merenptaha (1213–1203 př. n. l.), kterou nechal vztyčit v Thébách v pátém roce své vlády.⁴ Tato letmá zmínka je na dlouhou dobu jedinou historickou referencí o Izraeli, přesahující o několik staletí nejstarší vrstvy biblického textu. Jako celek stéla oslavuje Merenptahovo tažení proti tzv. mořským národům, blíže neznámým etnickým skupinám tlačícím se z oblasti Egeidy a Malé Asie do Syropalestiny a Egypta. Pohyb mořských národů na přelomu doby bronzové a železné (srov. tab. 2) způsobil rozsáhlé změny, v jejichž důsledku kolem roku 1200 př. n. l. skončila v Syropalestině nadvláda dvou velmocí – Chetitské říše, která ustoupila ze severní Sýrie a posléze zanikla, a Egypta, jenž byl pod tlakem mořských národů donucen stáhnout se z oblasti jižní Sýrie a Palestiny.

Archeologická období	Hlavní období ve vývoji Izraele
Raná doba bronzová (3100–2100 př. n. l.)	První osidlovací vlna na centrální vysočině
Střední doba bronzová (2100–1550 př. n. l.)	Druhá osidlovací vlna na centrální vysočině
Mladší doba bronzová (1550–1200 př. n. l.)	Krise osídlení na centrální vysočině
Doba železná I (1200–900 př. n. l.)	Třetí osidlovací vlna na centrální vysočině Vznik Izraele (1200 př. n. l.), doba soudců
Doba železná II (900–586 př. n. l.)	Izraelské království (do 722 př. n. l.) Judské království (do 586 př. n. l.)
Babylonská a perská doba (doba železná III, 586–332 př. n. l.)	Babylonský exil (586–538 př. n. l.) Perská nadvláda (538–332 př. n. l.)

Tab. 2: Chronologie Izraele.

⁴ Blíže k Merenptahově stéle viz např. Kenneth A. Kitchen, „The Victories of Merenptah, and the Nature of Their Record“, *Journal for the Study of the Old Testament* 28, 2004, 259–272. Český překlad vybrané části textu stély (řádky 26–28) viz Alfred Jepsen, *Královská tažení ve starém Orientu. Prameny k dějinám starověké Palestiny*, Praha: Vyšehrad²1997, 102.

Jeden z mořských národů, označovaný v egyptských pramenech jako Pelešet, je zřejmě totožný s biblickými Pelištejci, kteří se usadili v jižním pobřežním pásu Palestiny, zatímco v dalších oblastech severního pobřeží a celého palestinského vnitrozemí zůstávalo většinové semitské obyvatelstvo. Ve starověkých pramenech je celá tato oblast označována jako Kanaán.



Obr. 1: Zeměpisná pásma Palestiny. Zdroj: Israel Finkelstein – Neil Asher Silberman, *Objevování Bible. Svátá Písma Izraele ve světle moderní archeologie*, Praha: Vyšehrad 2007, 27, obr. 1.

Součástí těchto změn bylo také nové osidlování výše položených oblastí centrální vysočiny, rozkládající se mezi přímořskou rovinou a údolím Jordánu (viz obr. 1). Jde o oblast, kterou pozdější biblické prameny spojují s územím hebrejských kmenů Efrajim, Manases a Benjamín na severu a Juda a Šimeon na jihu. Na rozdíl od tradičního

biblického podání, dochovaného zejména v knihách *Exodus*, *Numeri* a *Jozue*, však nové osídlení nebylo výsledkem odchodu Izraelitů z Egypta, jejich putování Sinajskou pouští a násilného uchvácení zaslíbené země, nýbrž pozvolným přerodem většinově autochtonního obyvatelstva, které z původního nomadismu přešlo pod tlakem proměňujících se podmínek k usedlému způsobu života v prostých zemědělských vesnicích.⁵ Život nejstarších Izraelitů se zřejmě nijak podstatně nelišil od podobného osídlení v Zajordání nebo v Negevu. Jediným jejich specifikem, které se archeologicky podařilo zachytit a odlišuje Protoizraelity od Pelištejců i kmenů v Zajordání, je absence prasečích kostí na sídlištích centrální vysočiny, jež naznačuje, že zákaz požívání vepřového, tak charakteristický pro dietické předpisy pozdějšího judaismu, má velmi hluboké kořeny.



Obr. 2: Izraelské a Judské království v 9. století př. n. l. Zdroj: Israel Finkelstein – Neil Asher Silberman, *David a Šalomoun. Počátky mesianismu ve světle moderní archeologie*, Praha: Vyšehrad 2010, 89.

⁵ K rekonstrukci počátků Izraele na základě biblických a archeologických pramenů viz podrobněji např. Lester L. Grabbe, *Ancient Israel. What Do We Know and How Do We Know It?*, London – New York: T & T Clark 2007, 65–122; Israel Finkelstein – Neil Asher Silberman, *Objevování Bible. Svatá Písma Izraele ve světle moderní archeologie*, Praha: Vyšehrad 2007, 37–116.

Třebaže podle Merenptahovy stély nelze původní Izraelity přesněji lokalizovat, je zřejmé, že se severní a jižní části centrální vysočiny podílely na dalším vývoji různou měrou (viz obr. 2). Vzhledem k příznivějším přírodním podmínkám a většímu ekonomickému potenciálu začal sever brzy předstihovat jih. Již v 9. století př. n. l. je na severu doloženo vyspělé **Izraelské království**, které dosáhlo svého prvního vrcholu za vlády Omrího (884–873 př. n. l.) a jeho syna Achaba (873–852 př. n. l.), o nichž se zmiňují i mimobiblické prameny. Vedle hlavního města Samaří, založeného samotným Omrím (1Kr 16,24), byla za vlády Omríovců budována opevněná města s výstavnými paláci také v Megidu a Jizreelu.⁶

Navzdory velkolepému biblickému líčení spojeného království za Davida a Šalomouna odhalily archeologické výzkumy jižní judské oblasti podstatně skromnější vývoj. I když lze historickou existenci Davida a Šalomouna připustit, třebaže o nich referují pouze biblické prameny, šlo nejspíše jen o lokální judské vládcy, které teprve pozdější projudské redakce biblických tradic vynesly na úroveň mocných vladařů 10. století př. n. l.⁷ **Judské království** v podstatě až do sklonku 8. století př. n. l. zůstávalo nevýznamnou periferií, a to včetně Jeruzaléma, který byl jen malým horským městem. Obrat v rozvoji judského státu nastal až po roce 722 př. n. l., kdy Samaří vyvrátili Asyřané a přivodili tak zánik severního Izraelského království.

Počátky jahvismu

Již v 18. století si kritičtí badatelé povšimli, že **Bůh má v hebrejské Bibli (Starém zákoně) dvě různá jména** – *Jahve* (v českých překladech „Hospodin“)⁸ a *Elohim* (v českých překladech „Bůh“). Na tomto základě usoudili, že dvě různá jména **odrážejí rozdílné prameny**, z nichž byl biblický text sestaven a jež mnohdy nerespektují tradiční

6 Vývoj severního království Izraele zpracovává nejnověji Israel Finkelstein, *The Forgotten Kingdom. The Archaeology and History of Northern Israel*, Atlanta: Society of Biblical Literature 2013; srov. I. Finkelstein – N. A. Silberman, *Objevování Bible...*, 156–178.

7 K postupnému utváření biblických tradic o Davidovi a Šalomounovi viz Israel Finkelstein – Neil Asher Silberman, *David a Šalomoun. Počátky mesianismu ve světle moderní archeologie*, Praha: Vyšehrad 2010; srov. I. Finkelstein – N. A. Silberman, *Objevování Bible...*, 117–135.

8 Přepis Božího tetragramu JHVH jako „Jahve“ je konvencí, která se opírá o řecký přepis Božího jména v podobě *Iaúe/Iaúai* (Kléméns Alexandrijský, *Stromata* V,6,34,5) nebo *Iabe/Iabai* (Epifanos ze Salamíny, *Adversus haereses* I,3,40,5). Vzhledem k tabuizaci Božího jména, jež se zřejmě prosazovala již od perského období, nelze původní výslovnost přesvědčivě rekonstruovat. Stejně nejasný je význam jména *Jahve*, navzdory tomu, že je v Bibli zachována sebezjevující formule, kterou se Bůh „představuje“ Mojžíšovi: „Jsem, který jsem (*ehje ašer ehje*)“ (*Ex* 3,14). České „Hospodin“ je jazykově ustrnulým překladem opisu Božího jména hebrejským titulem *Adonaj* („Můj Pán“; v řeckém překladu hebrejské Bible *Kyrios*), který při hlasitém přednesu hebrejského textu Bible Boží jméno tradičně nahrazuje.

členění biblických knih, nýbrž procházejí napříč dochovaným textem.⁹ I když se členění na jahvistický a elohistický pramen osvědčilo v dalším bádání jen částečně a bylo v 19. a 20. století zásadně zpřesňováno,¹⁰ otevřelo podstatnou otázku jahvistických a elohistických vlivů na utváření náboženského života Izraelců i Judejců.

Ze srovnání s okolními starověkými státy vyplývá, že se náboženský život Izraele a Judska nijak zvlášť nevymykal z kontextu kultur severozápadních Semitů. V čele státních útvarů obvykle stáli ústřední bohové, jako byli například tyrský Baal, moábský Kemóš, amónský Milkóm či edómský Kós. Jak v Izraeli, tak v Judsku vystupoval v této roli bůh Jahve, a jak naznačuje i biblický text, existence jeho protějšků u sousedních národů nebyla principiálně zpochybňována, třebaže byli často považováni za rivaly (srov. *1Kr* 11,5.33; *2Kr* 23,13).

Tomu odpovídá i nejstarší doklad uctívání Jahva Izraelci, který pochází z Měšovy stély, datované přibližně k roku 840 př. n. l. a nalezené již v roce 1868 na území někdejšího Moábu v jižním Zajordání. Moábský král Měša na stéle oslavuje svá vítězství nad izraelskými Omríovci a ve výčtu vlastních úspěchů mimo jiné uvádí, že ukořistil oltář (?) Jahva a „odvlekl jej před Kemóše“ (ř. 18).¹¹

Starohebrejské nápisy, objevené v letech 1975–1976 na velkých skladových nádobách (*pithoi*) v Kuntillet Adžrúd na severovýchodě Sinajského poloostrova a datované přibližně do první poloviny 8. století př. n. l. (obr. 3), uvádějí jahvistické žehnací formule, které dokládají uctívání Jahva na severu i jihu. Nápis na první zásobnici (*pithos* A) zní: „Požehnání buďte skrze Jahva Samařského a jeho Ašeru“, zatímco neúplný nápis na druhé nádobě (*pithos* B) zachoval část: „... skrze Jahva Témanského a jeho Ašeru“.¹² Výraz „Téman“ je v hebrejské Bibli užíván ve smyslu „jih, jižní“ a zpravidla označuje samotný jih Palestiny či Edóm (srov. *Am* 1,12; *Jr* 49,7), obývaný podle biblického podání potomky Ezaua (*Gn* 36,11.15.42). Na jižní původ Jahva odkazují také biblická vyprávění o Mojžíšovi, který se údajně s Jahvem poprvé setkal v Midjánu (*Ex* 3), tj. na arabském území východně od Akabského zálivu, a svůj lid poté vedl kolem Edómu (*Nu* 20) do jižního

9 Průkopníkem literárně kritického rozboru biblického textu, označovaného později jako dokumentová hypotéza, se stal zejména francouzský lékař Jean Astruc (1684–1766), který své názory anonymně publikoval v díle *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroît que Moÿse s'est servi pour composer le livre de la Génèse. Avec des remarques qui appuient ou qui éclaircissent ces conjectures* (Bruxelles: s.n. 1753).

10 Klasickou syntézu bádání, soustředěného od počátku na rozdílná Boží jména, předložil koncem 19. století německý starozákoník Julius Wellhausen (1844–1918) v tzv. nové dokumentové hypotéze. Srov. Julius Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin: s.n. 1883.

11 Blíže k Měšově stéle viz např. Nadav Na'aman, „Royal Inscription versus Prophetic Story. Meshah's Rebellion according to Biblical and Moabite Historiography“, in: Lester L. Grabbe (ed.), *Ahab Agonistes. The Rise and Fall of the Omri Dynasty*, (Library of Hebrew Bible / Old Testament Studies 421; European Seminar in Historical Methodology 6), London – New York: T & T Clark 2007, 145–183. Český překlad vybrané části textu stély (ř. 1–21) viz A. Jepsen, *Královská tažení...*, 143–144.

12 Shrnutí diskuse k interpretaci zásobnic z Kuntillet Adžrúd podává např. Ziony Zevit, *The Religions of Ancient Israel. A Synthesis of Parallaxic Approaches*, London – New York: Continuum 2001, 370–405; souborné zpracování výzkumu lokality poskytuje Ze'ev Meshel, *Kuntillet 'Ajrud. An Iron Age II Religious Site on the Judah-Sinai Border*, Jerusalem: Israel Exploration Society 2012.

Zajordání až k hoře Nebó, na níž zemřel (*Dt 32,48–52; 34*). Ohlas jižního původu Jahva zaznívá i v některých poetických textech Bible, například v tzv. Debóřině vítězné písni (*Sd 5,4–5; srov. Ž 68,8–9*) či Abakukově proroctví (*Ab 3,3.7*).



Obr. 3: Skladová nádoba (*pithos A*) z Kuntillet Adžrúd. Starohebrejský nápis „Požehnání budete skrze Jahva Samařského a jeho Ašeru (*brkt 'tkm ljhvh šmrn vlšrth*)“ byl zčásti překryt pozdější kresbou dvou postav, původně interpretovaných jako zobrazení Jahva a jeho družky. V současnosti se většina badatelů kloní k závěru, že jde o zdvojené zobrazení egyptského božstva nazývaného Bes, které s původním nápisem zřejmě nijak nesouviselo. Zdroj: Ziony Zevit, *The Religions of Ancient Israel. A Synthesis of Parallactic Approaches*, London – New York: Continuum 2001, 382, obr. 5.7.

Pozoruhodné jsou zmínky v egyptských pramenech, které již za vlády Amenhotepa III. (1390–1352 př. n. l.) a Ramesse II. (1279–1213 př. n. l.) mluví o „Jahu v zemi kočovníků Šasu“, lokalizovaných právě do oblasti Midjánu a Edómu.¹³ I když je zde „Jahu“ použito jako toponym, je pravděpodobné, že šlo původně o jméno božstva, které se stalo označením konkrétního území, nebo se naopak původní pojmenování dané oblasti přeneslo na božstvo.

¹³ Detailní rozbor proměňujících se vztahů mezi Egyptem a Syropalestinou nabízí Donald B. Redford, *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times*, Princeton: Princeton University Press 1992.

Řada různorodých, byť fragmentárních pramenů tak naznačuje, že Jahve původně nebyl izraelským bohem, ani nebyl uctíván v Palestině, nýbrž v Midjánu nebo Edómu. Nabízí se otázka, jak se vyrovnal s kanaánským prostředím poté, co se nejpozději v 9. století př. n. l., jak dokládá Měšova stéla, ocitl na centrální vysočině Palestiny.

Vztah Jahva k elovským božstvům

Významnou oporou při řešení této otázky se staly mytologické texty, objevené při výzkumech přístavního města Ugarit na syrském středomořském pobřeží a datované povětšinou do 13. století př. n. l.¹⁴ Na vrcholu ugaritského panteonu stál nebeský bůh El se svou družkou Atirat, které v Bibli i na starohebrejských nápisech odpovídá Ašera. Tento božský pár byl nadřazen ideálnímu počtu svých sedmdesáti božských potomků tvořících ugaritský panteon.

Proces postupného Jahvova vstupu do podobného shromáždění bohů nejlépe ilustruje biblický text vymezující jeho místo uprostřed lidu Izraele (*Dt 32,8–9*):

- (8) Když Nejvyšší (*Eljon*) přiděloval pronárodům dědictví,
když rozsazoval lidské syny,
stanovil hranice každého lidu
podle počtu synů Izraele [synů Božích (*bene Elohim*)].
(9) Hospodinovým podílem je jeho lid,
vyměřeným dílem jeho dědictví je Jákob [tj. Izrael].¹⁵

Ve starších verzích této pasáže, předcházejících kanonizovanou podobu hebrejského textu, tj. v řeckém překladu ještě nekanonizované podoby (*Septuaginta*) a v kumránských textech (*4QDeut^j = 4Q37*), je doloženo původnější čtení ve smyslu „podle počtu synů Božích (*bene Elohim*)“, což umožňuje interpretovat Jahva jako Elova syna,¹⁶ jemuž je přidělen jen jeden z mnoha národů, totiž Izrael. To také vysvětluje, proč se v Bibli nikde nevyskytují výpady proti Elovi, zatímco Baal, jenž jako Elův syn zaujímá postavení podobné Jahvovi, je úhlavním nepřítelem (srov. *1Kř 18,1–40*).

14 Blíže k ugaritským náboženským textům, včetně jejich překladu do češtiny, viz Ondřej Stehlík, *Ugaritské náboženské texty. Kanaánské mýty, legendy, žalmy, liturgie, věštby a zařikávání pozdní doby bronzové*, Praha: Vyšehrad 2003.

15 Všechny biblické citace vycházejí z českého ekumenického překladu. Viz *Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona*, Praha: Česká biblická společnost³ 1985 ad.

16 Výraz *el* má prasemitské kořeny a v obecném smyslu znamená „bůh“ (srov. arabské *Alláh* s předsaženým určitým členem). Jak v ugaritském, tak v biblickém prostředí však může *el* současně nabývat významu vlastního jména. Vždy jen z kontextu lze tedy odvodit, zda má být výraz *el* interpretován jako „El“ (*proprium*) nebo jako „bůh/Bůh“ (*apelativum*). Biblické *elohim* je plurálem výrazu *eloah*, který vznikl rozšířením původního kořene *el*.

Další vývoj naznačuje změna Jahvovy pozice ve shromáždění bohů (Ž 89,7–9):

(7) Vždyť kdo v oblacích se může Hospodinu vyrovnat?

Kdo z Božích synů (*bene Elim*) se podobá Hospodinu?

(8) Strašný je Bůh v kruhu svatých,
nesmírný, budící bázeň ve všech kolem sebe.

(9) Hospodine, Bože zástupů (*Jahve, Elohe cva'ot*), kdo je jako ty?

Z „řadového člena“ božského shromáždění se Jahve stává vůdčí postavou, které jsou ostatní bohové podřízeni a jíž je přiznána zásadní soudní pravomoc, třebaže ještě respektuje Elovu zastřešující pozici (srov. Ž 82,1.6). Nakonec však proniká do čela „nebeského zástupu (*cva ha-šamajim*)“ a plně disponuje soudním dvorem bohů (srov. *1Kr* 22,19–22).¹⁷ **Z někdejší podřízenosti Elovi se Jahve postupně posunul ke ztotožnění s Elem**, což je demonstrováno majestátním plurálem jeho „druhého“ jména *Elohim*.¹⁸ V dalším vývoji se pak bohové soudního dvora proměnili v jednoznačně podřízené anděly.

Po ztotožnění s Elem Jahve zřejmě převzal i jeho družku Ašeru, jak naznačují starohebrejské nápisy z Kuntillet Adžrúd v Negevu (obr. 3) i z Chirbet el-Kóm poblíž Hebronu.¹⁹ Uctívání Ašery, dokonce přímo v Jeruzalémském chrámu, dokládají v polemickém napětí i biblické texty. Většinou však rozlišují mezi vlastní bohyní (*Ašera*; srov. *1Kr* 18,19; *2Kr* 23,4.7) a jejím kultovním objektem v podobě posvátného stromu či dřevěného kůlu (*ašera*; srov. *Dt* 16,21).²⁰

Inkluzívně monoteistické tendence se ve vývoji jahvismu projevíly i přebíráním kosmogonických funkcí. Podobně jako Baal v ugaritských textech, také biblický Jahve přemáhá mocnosti vodního chaosu a nastoluje řád. Zatímco Žalmy tento proces podávají ještě v tradičních obrazech *teomachie* – božského boje s vodním živlem a jeho personifikacemi (*Livjatan*, *Rahab*; srov. Ž 33,7; 74,13–14; 89,10–11; 104,6–7), v mladší, kněžské „zprávě o stvoření“ (*Gn* 1,1–2,4a) je reprezentace chaosu již teologicky přetavena do osobního obrazu „propastné tůně“ (*tehom*; *Gn* 1,2).

17 Srov. Mlada Mikulicová, *Nebeské shromáždění ve Starém zákoně. Dědictví kultur Předního východu*, Praha: Karolinum 2009.

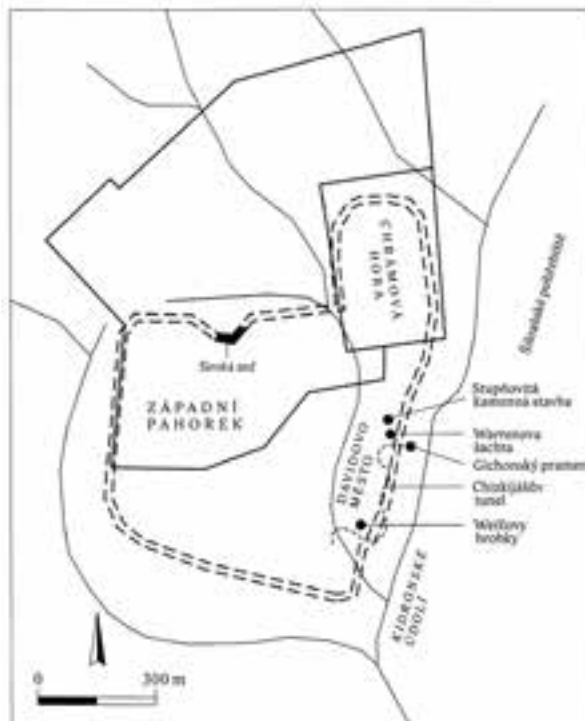
18 Naznačený proces podrobně rozebírá Mark S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism. Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, Oxford – New York: Oxford University Press 2001; id., *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, Grand Rapids: Eerdmans – Dearborn: Dove 2002. Srov. Klára Břeňová, „Věřím v jednoho Boha. Ze současných pohledů na vznik izraelského monoteismu“, *Religio. Revue pro religionistiku* 12/1, 2004, 65–76.

19 Shrnutí diskuse k nápisu z Chirbet el-Kóm viz např. Z. Zevit, *The Religions of Ancient Israel...*, 359–370.

20 Z rozsáhlé literatury k Ašeře viz např. Saul M. Olyan, *Asherah and the Cult of Yahweh in Israel*, (Society of Biblical Literature, Monograph Series 34), Atlanta: Scholars Press 1988; Judith M. Hadley, *The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah. Evidence for a Hebrew Goddess*, Cambridge: Cambridge University Press 2000; Bob Becking, *Only One God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah*, (The Biblical Seminar 77), London: Sheffield Academic Press 2001; William G. Dever, *Did God Have a Wife? Archaeology and Folk Religion in Ancient Israel*, Grand Rapids: W. B. Eerdmans 2005. Srov. Dalibor Antalík, „Jahve a jeho paredros v náboženství předexilního Izraele“, *Religio. Revue pro religionistiku* 4/2, 1996, 127–138; Ondřej Stehlík, „Jahve a (jeho) Ašera. Probíhající reorientace starozákonní bibliistiky“, *Teologická reflexe* 6/2, 2000, 159–169.

Chizkijášova a Jóšijášova náboženská reforma

S pádem severního Izraelského království v roce 722 př. n. l. se pro Judské království otevřely nové perspektivy, podpořené přílivem uprchlíků ze severu. V poslední čtvrtině 8. století př. n. l. prošel judský stát prudkým rozvojem, jenž se nejvýrazněji projevil v samotném Jeruzalémě (obr. 4). Osídlení Jeruzaléma, soustředěné dosud na skalní ostroh Chrámové hory a Davidova města, se rozšířilo na dříve neobydlený západní pahorek a celý komplex byl obehnán hradbou. Strategické zajištění města bylo též posíleno prokopáním tzv. Chizkijášova tunelu spojujícího Gíchonský pramen, ležící vně města, s vodní nádrží uvnitř hradeb (srov. 2Kr 20,20). Rozsáhlá stavební činnost probíhala i v oblasti Šefely (Lakíš) a Beerševského údolí (Arad a Beerševa). Archeologické výzkumy dokládají napojení judského státu na dálkový obchod, rozvoj státní administrativy a centralizovanou redistribuci zdrojů.



Obr. 4: Rozšíření Jeruzaléma v druhé polovině 8. století př. n. l. Zdroj: Israel Finkelstein – Neil Asher Silberman, *David a Šalomoun. Počátky mesianismu ve světle moderní archeologie*, Praha: Vyšehrad 2010, 110.

Přestože významným faktorem nadregionálního vzestupu Judska byla jeho vazalská vazba na Asýrii, biblické texty vztahují největší rozmach k vládě judského krále Chizkijáše (asi 727–698 př. n. l.), jenž se pokusil z asyrského područí vymanit. Bible vyzdvihuje především jeho reformní náboženská opatření (2Kr 18,4–5):

(4) Odstranil posvátná návrší (*bamot*), rozbil posvátné sloupy (*macevot*), skácel posvátný kůl (*ašera*), na kusy roztloukl bronzového hada, kterého udělal Mojžíš a jemuž až do oněch dnů Izraelci pálili kadidlo; nazvali jej Nechuštán. (5) Doufal v Hospodina, Boha Izraele. Po něm už nebyl mezi všemi judskými králi žádný jemu podobný, ani mezi těmi, kteří byli před ním.

Je však obtížné rozlišit, které z náboženských změn mohly náležet již do doby Chizkijáše, jehož protiasyrské vystoupení skončilo drtivou porážkou Judska,²¹ a které spadají až do doby krále Jóšijáše (639–609 př. n. l.), jenž vládl na samém sklonku asyrské moci. Archeologické doklady záměrného zrušení svatyně v Aradu a druhotné použití demonstovaného oltáře v Beerševě nicméně naznačují, že k určitým změnám ve státním kultu došlo již za vlády Chizkijáše.²² Dřívější rozlišování mezi očistou jahvistického kultu za Chizkijáše (polyjahvismus) a rušením jahvistických svatyní mimo Jeruzalém za Jóšijáše (monojahvismus)²³ se tak ukazuje jako přílišný schematismus.

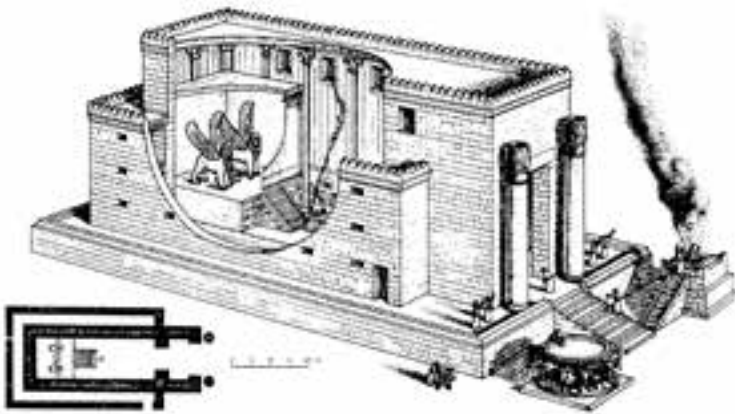
Snaha Jóšijáše využít mocenského vakua a ovládnout severní oblasti někdejšího Izraelského království se projevila v radikální proměně státní ideologie a náboženského provozu judského státu. Podle biblického podání byly Jóšijášovy reformní kroky inspirovány „náhodným“ objevem „Knihy zákona“, který při opravě Jeruzalémského chrámu učinil velekněz Chilkijáš (2Kr 22,8–23,3). Nález „Knihy zákona“ spadající do osmnáctého roku Jóšijášovy vlády, tj. k roku 622 př. n. l., však sloužil spíše jako propagandistické stvrzení reformy než její počáteční inspirace. Objevený text, nesoucí formální znaky vazalské smlouvy mezi Hospodinem a lidem Izraele, byl s velkou pravděpodobností totožný s jádrem biblické knihy *Deuteronomium* (Dt 4,44–28,68), jež byla jako celek posléze legitimizována podobou Mojžíšovy předsmrtné řeči.

21 I když biblické texty líčí Chizkijáše jako úspěšného náboženského hrdinu, konfrontace s asyrskými prameny i archeologickými doklady ničivého asyrského vpádu ukazují spíše opak. K vojenskému střetu Chizkijáše s asyrským králem Sinacheribem viz podrobněji Lester L. Grabbe (ed.), *Like a Bird in a Cage. The Invasion of Sennacherib in 701 BCE*, (European Seminar in Historical Methodology 4; Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 363), London – New York: Sheffield Academic Press 2003.

22 Shrnutí diskuse k chrámu v Aradu a oltáři v Beerševě viz např. Z. Zevit, *The Religions of Ancient Israel...*, 156–176, 298–302. Srov. I. Finkelstein – N. A. Silberman, *Objevování Bible...*, 224; iid., *David a Šalomoun...*, 230–232.

23 Srov. Georg Fohrer, *Geschichte der israelitischen Religion*, Berlin: Walter de Gruyter 1969.

Zákoník *Deuteronomia* představoval zásadní impuls pro revizi a nové redakční zpracování dosavadních tradic, jež se v kritickém bádání označuje jako deuteronomistické dějiny a jež zásadně ovlivnilo dochovanou podobu biblických knih *Jozue*, *Soudců*, 1. a 2. *Samuelovy* a 1. a 2. *Královské*.²⁴ Judské ambice, spojené s davidovskou dynastií v Jeruzalémě, se mohly napříště opřít o koncept jednotného lidu Izraele, který se bezvýhradně přimyká k Hospodinu. Územní nároky Judska byly v deuteronomistických dějinách posíleny retrospektivním konceptem násilného zaboru zaslíbené země Jozuem a jednotného království za Davida a Šalomouna. Předcházející izraelští i judští králové pak byli zpětně podrobni přísné náboženské kritice sledující kontury deuteronomistické teologie.²⁵



Obr. 5: Ideální rekonstrukce Jeruzalémského chrámu. Vzhledem k tomu, že na Chrámové hoře nelze provést archeologický průzkum, opírají se všechny rekonstrukce Jeruzalémského chrámu jen o písemné prameny. V případě prvního, tzv. Šalomounova chrámu je východiskem biblický popis (*1Kr 6*) v konfrontaci s jeho nejbližšími archeologickými analogiemi v severní Sýrii (Ajn Dara) a jižním Turecku (Tel Tajinat). Zdroj: Jiří Prosecký (ed.), *Encyklopedie starověkého Předního východu*, Praha: Libri 1999, 163.

24 Termín „deuteronomistické dějiny (*Deuteronomistisches Geschitswerk* [DtrG])“ zavedl ve 40. letech 20. století německý starozákoník Martin Noth (1902–1968), který však jejich vznik kladl až do exilního období (6. století př. n. l.). V roce 1968 americký biblista Frank Moore Cross (1921–2012) rozlišil v deuteronomistických dějinách dvě vrstvy – starší, spadající do konce 7. století př. n. l. (Dtr1), a mladší, utvářenou až v exilním období (Dtr2). Viz M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Halle: Niemeyer 1943; M. Noth, *The Deuteronomistic History*, Sheffield: University of Sheffield 1981; F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge – London: Harvard University Press 1973, 274–288. K současnému stavu bádání viz např. Thomas C. Römer, *The So-Called Deuteronomistic History. A Sociological, Historical and Literary Introduction*, London – New York: T & T Clark 2005.

25 Srov. Lester L. Grabbe (ed.), *Good Kings and Bad Kings. The Kingdom of Judah in the Seventh Century BCE*, (European Seminar in Historical Methodology 5; Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 393), London – New York: Sheffield Academic Press 2005.

Hlavním bodem Jóšijášovy náboženské reformy byla centralizace jahvistického kultu výlučně do Jeruzaléma a eliminace kultu jiných božstev. Monolatrickou tendenci, soustředěnou výhradně na Jeruzalémský chrám (obr. 5), jasně ukazují i základní teze textu Desatera (*Dt* 5,7–11; srov. *Ex* 20,3–7), jež bylo poprvé zaznamenáno právě v této době:

- (3) Nebudeš mít jiného boha mimo mne.
- (4) Nezbrazíš si Boha zpodoběním ničeho, co je nahoře na nebi, dole na zemi nebo ve vodách pod zemí.
- (5) Nebudeš se ničemu takovému klanět ani tomu sloužit.
- ...
- (7) Nezneužiješ jména Hospodina, svého Boha.

Existence jiných bohů není v Desateru popírána, ale jejich uctívání „žárlivě milující“ Hospodin tvrdě postihuje. Desatero nejenže vytlačovalo kult jiných bohů, ale také bránilo magické manipulaci s Jahvem, ať už prostřednictvím jeho zobrazení nebo jména.²⁶

Deuteronomistické dějiny připisují Jóšijášovi řadu radikálních kroků, které státní monolatrii posilovaly (*2Kr* 23,4–14):

- (4) Nato král přikázal veleknězi Chilkijášovi a kněžským zástupcům i strážcům prahu, aby vynesli z Hospodinova chrámu všechny předměty zhotovené pro Baala, Ašéru a veškerý nebeský zástup. Venku za Jeruzalémem na polích kidrónských je spálili a prach z nich odnesli do Bételu. (5) Zakázal činnost žrecům, které dosadili judští králové a kteří pálili kadidlo na posvátných návrších (*bamot*) judských měst a v okolí Jeruzaléma, i těm, kteří pálili kadidlo Baalovi, slunci, měsíci, souhvězdím a veškerému nebeskému zástupu. (6) Dal vynést z Hospodinova domu posvátný kůl (*ašera*) ven za Jeruzalém do Kidrónského úvalu. V Kidrónském úvalu jej spálil, rozdrtil na prach a prach z něho rozházel po hrobech prostého lidu. ... (10) Poskvrnil i Tófet v Údolí syna Hinóмова, aby už nikdo neprovedl svého syna nebo dceru ohněm k počtě Molekově. ... (13) Těž posvátná návrší (*bamot*) naproti Jeruzalému, jižně od Hory zkázy [Olivová hora], jež vybudoval Šalomoun, král izraelský, pro Ašoretu, ohyzdnou modlu Sidónanů, pro Kemóše, ohyzdnou modlu Moábců, a pro Milkóma, ohavnou modlu Amónovců, král poskvrnil. (14) Posvátné sloupy (*macevot*) roztříštil, posvátné kůly (*ašerim*) skácel a místa po nich naplnil lidskými kostmi.

26 K otázce zobrazování Jahva viz Eva Janáčková, „Ikonická a anikonická tradice v náboženství starověkého Izraele“, *Religio. Revue pro religionistiku* 14/1, 2006, 69–86.

Výčet těchto opatření mimoděk prozrazuje značnou polyteistickou různorodost dosavadního náboženského života v Judsku, která měla být reformou monolatricky omezena ve prospěch centralizace judského státu. Dosah Jóšijášovy reformy však nelze přeceňovat vzhledem k tomu, že se na deuteronomistickém utváření biblických pramenů zřejmě podílela jen nevelká skupina stoupců „hnutí za jediného Jahva“,²⁷ jakkoli blízká – alespoň v některých obdobích – královskému dvoru. Četné nálezy ženských figurek s prsy v dlaních, dávané obvykle do souvislosti s kultem Ašery,²⁸ naznačují, že většinu judských domácností Jóšijášova reforma přímo nezasáhla.

Babylonský exil

Po nečekaném Jóšijášově skonu v Megidu, kde se judský král postavil egyptskému faraonu Nékovi II. (610–595 př. n. l.), spělo Judské království k rychlému zániku. Postupně bylo vystaveno narůstajícímu tlaku Novobabylonské říše, jež v oblasti Mezopotámie nahradila zaniklou moc Asýrie. V roce 586 př. n. l. babylonský král Nabukadnezar II. (604–562 př. n. l.) dobyl Jeruzalém, pobořil jeho hradby a zničil Jeruzalémský chrám. Jako součást anexe Judska nechal do Babylónie deportovat nejen krále (jako již o deset let dříve při prvním dobytí města), ale také značný počet příslušníků judských elit včetně kněžstva.

V běžném dobovém chápání měla tato událost jednoznačný význam: Hlavní babylonský bůh Marduk se osvědčil jako mocnější božstvo v konfrontaci s judským Jahvem, jehož palác, tj. chrám v Jeruzalémě, dokonce zbořil.²⁹ Judské společenství, odvečené do babylonského exilu, se muselo vyrovnat s rozpojením místa a kultu v důsledku přerušení chrámových obětí, centralizovaných navíc krátce předtím výlučně do Jeruzaléma. **Exil v obklíčení nepřátelských bohů vyvolal řadu změn v náboženském životě deportovaných Judejců**, jež se odrazily zejména v dobových prorockých textech zachovaných v biblických knihách *Ezechiel* a *Izajáš*. Exiloví proroci svorně ujišťují,³⁰ že příčinou katastrofy nebylo Hospodino selhání, nýbrž odpadnutí Izraele a Boží trest, který Hospodin na svůj nevěrný lid seslal.

V mladší vrstvě *Izajáše*, spadající do poslední třetiny 6. století př. n. l. a označované jako *Deuteroizajáš* (dosl. „druhý Izajáš“; *Iz* 40–55), se poprvé objevily náboženské proklamace, které tváří v tvář zničující porážce pozdvihly jedinou zbývající zbraň – **popření existence jiných bohů**. Ústy proroka Jahve zjevuje (*Iz* 45,5.21–22):

27 Klasické rozpracování této teze viz Morton Smith, *Palestinian Parties and Politics That Shaped the Old Testament*, New York: Columbia 1971.

28 Srov. Raz Kletter, *The Judean Pillar-Figurines and the Archaeology of Asherah*, (BAR International Series 636), Oxford: Tempus Reparatum 1996.

29 Srov. Dalibor Papoušek, „Pád Jeruzalémského chrámu a konec světa“, in: kol., *Konec světa*, Brno: Masarykova univerzita 2014, 7–21.

30 Jeremjáš, třetí z velkých exilových proroků, působil v Egyptě.

(5) Já jsem Hospodin a jiného už není,
mimo mne žádného Boha není.

...

(21) Kromě mne jiného Boha není!
Bůh spravedlivý a spasitel
není mimo mne.

(22) Obratě se ke mně a dojdete spásy,
veškeré dálavy země.
Já jsem Bůh a jiného už není.

Důsledky této exkluzivně monoteistické proklamace nechal Deuteroizajáš dopadnout na babylonská božstva a jejich pohanské vyznavače, kteří se klanějí pouhým výtvořům vlastních rukou (srov. *Jr* 10,1–5), se zničující ironií (*Iz* 44,9–10):

(9) Výrobci model (*pesel*) jsou všichni k ničemu; modly, které mají za žádoucí, jim nijak neprospějí. Jejich svědkové, ti nic nevidí a nic nevědí, jsou jen pro ostudu. (10) Kdo si boha vyrábí, jen modlu si odlévá; nebude z toho mít žádný prospěch.

Deuteroizajáš nenechal nikoho na pochybách, že konkrétními adresáty těchto invektiv jsou právě vládcové babylonského panteonu, bůh Marduk a jeho syn Nabu (*Iz* 46,1):

Bél³¹ klesl, Nébo se zhroutil,
jejich modlářské stvůry
byly naloženy na zvěř a na dobytek[.]

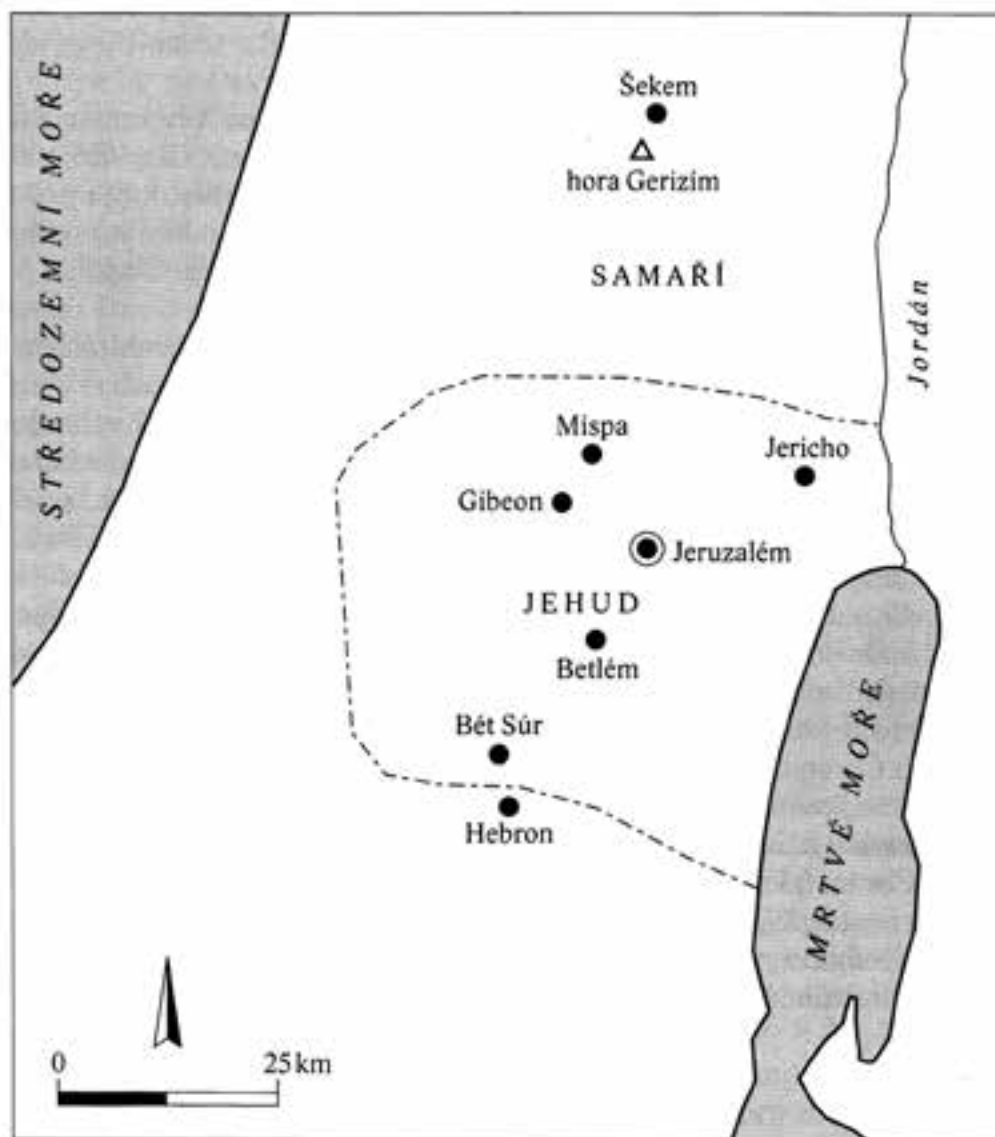
Text *Deuteroizajáše* byl dotvořen v těsně poexilním období jako aktuální reakce na osvoboditelský čin perského krále Kýra II. (559–530 př. n. l.), který v roce 539 př. n. l. vyvrátil Novobabylonskou říši a o rok později dovolil judským exulantům návrat do Palestiny (srov. *Ezd* 1,1–4). Mechanismus exkluzivního monoteismu³² dokonce Deuteroizajáš dovilil označit Kýra za „Hospodinova pomazaného“ (*mašiach Jahve*; *Iz* 45,1), který – s ohledem na pohanská, reálně neexistující božstva – nakonec může jednat pouze z Hospodinovy vůle.

31 Mardukův titul „Bél“ znamená „Pán“, podobně jako opis Jahvova jména „Adonaj“ („můj Pán“, Hospodin). Obdobný výraz severozápadních Semitů *baal*, původně s tímž obecným významem „pán“, si ve funkci vlastního jména Baal podržel bůh bouře Hadad, hlavní Jahvův konkurent v syropalestinských panteonech.

32 Podrobný rozbor monoteistické rétoriky Deuteroizajáše viz např. Mark S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism. Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, Oxford – New York: Oxford University Press 2001, 179–194.

Politické prosazení monoteismu

Přes revoluční význam Deuteroizajášových proklamací zůstával exkluzivní monoteismus pouze na úrovni prorocké rétoriky a širší společenské uplatnění mohl nalézt až po konsolidaci judských poměrů v rámci perské nadvlády. Z někdejšího Judského království se v perském období stala provincie s aramejským názvem Jehud (obr. 6), jejíž obyvatelé začali být označováni jako *Jehudim*, tj. Židé. U prvních židovských představitelů, Šešbasara a zvláště Zerubábela, s nímž byla spojena obnova Jeruzalémského chrámu přibližně v letech 520–515 př. n. l. (srov. *Ezd* 6,15), se ještě zdůrazňovala jejich rodová souvislost s davidovskou dynastií. Jejich následovníci Ezdráš a Nehemjáš však již působili „jen“ jako vysocí úředníci v perských státních službách. Úvahy o obnovení království se v podmínkách perské nadvlády přesouvaly na rovinu mesianistických očekávání. Především s Ezdrášem a Nehemjášem bylo spojeno postupné a bolestné prosazování nového pojetí náboženského života, které lze v tomto období již považovat za nejranější podobu judaismu. Jeho těžištěm však bylo především **praktické uplatňování exilem inspirovaných náboženských změn, jež se soustředily spíše na rituální čistotu a obnovu chrámového provozu než na exkluzivní monoteismus v dogmatickém smyslu.** Součástí tohoto procesu bylo i vyloučení Samařanů z obnovy Jeruzalémského chrámu a nakonec jejich vypuzení z rámce judaismu. Novým samaritánským centrem se stala svatyně na hoře Gerizím mimo území provincie.



Obr. 6: Perská provincie Jehud. Zdroj: Israel Finkelstein – Neil Asher Silberman, *David a Šalomoun. Počátky mesianismu ve světle moderní archeologie*, Praha: Vyšehrad 2010, 184.

Řada proměn, pevněji usazujících exkluzivní monoteismus v samotném judaismu, se zřejmě odehrála později, až v helénistickém a římském období.³³ Nejstarším nežidovským pramenem, který zmiňuje monoteistický a anikonický charakter judaismu, je dílo *Peri Iúdaión* (O Židech) řeckého autora Hekataia z Abdér, sepsané kolem roku 300 př. n. l. a fragmentárně dochované u Diodóra Sicilského (XL,3,1–7).

33 Přehled vývoje poexilního judaismu, opřený o detailní výčet dostupných pramenů, podává např. Lester L. Grabbe, *Judaic Religion in the Second Temple Period. Belief and Practice from the Exile to Yavneh*, London – New York: Routledge 2000.

Antická mystéria: Od Eleusíny až po Mithrova mystéria

Aleš Chalupa

Antická mystéria představují zvláštní projev religiozity starověkého světa, který až do dnešních dnů podněcuje představivost evropského člověka. Z pohledu religionistické taxonomie se v případě antických mystérií, někdy rovněž nazývaných jako mysterijní kulty, jedná o náboženské instituce, ke kterým se člověk přikláněl na základě svého osobního rozhodnutí a která poskytovala určité řešení lidského údělu skrze navázání blízkých vztahů k některému ze starověkých božstev.³⁴ K tomu, aby lépe vynikla specifičnost antických mystérií, však bude nezbytné nejprve alespoň v krátkosti představit hlavní rysy starověké religiozity a zasadit tak antická mystéria do obecnějšího historického, sociálního a náboženského kontextu.

Náboženství ve starověkém Řecku a Římě

V představách současného evropského člověka je náboženství obvykle spojeno s vírou v Boha, která s sebou přináší přijetí specifické vize světa a dodržování určitých etických pravidel. Smyslem náboženského snažení člověka pak je dosažení spásy, která je situována mimo tento svět a je odpovědí na zásadní existenciální otázky lidského života. Toto pojetí náboženství a jeho cílů je však značně etnocentrické a anachronické, neboť se do něj promítají důsledky specifických historických a sociálních procesů, které Evropa prodělala (především) v průběhu 18. a 19. století.³⁵ Ve společnosti starověkého Řecka nebo Říma však hrálo náboženství poněkud jinou roli a vyznačovalo se proto odlišnými rysy a důrazy.

Starověká náboženství byla **především náboženstvími polyteistickými**. Počítala tedy s uctíváním většího množství božstev ženského i mužského pohlaví, která se specializovala na jednotlivé oblasti lidské aktivity a zároveň se nacházela v nějakém vztahu s danou náboženskou komunitou. Zadržte, starověká náboženství byla **náboženstvími komunitního typu**, kdy se nejzásadnější část náboženských aktivit odehrávala ve veřejném prostoru. Jednotlivec se mohl v případě potřeby na jednotlivá božstva obracet i sám, ve většině případů tak ale činil

34 Walter Burkert, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1987, 12.

35 Viz např. Jonathan Z. Smith, „Religion, Religions, Religious“, in: Mark C. Taylor (ed.), *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago: Chicago University Press 1998, 269–284.

jako součást nějakého většího celku, ať již rodiny, domácnosti, rodu, občanů města nebo jako člen některé z mnoha dalších pospolitostí. Tento komunitní aspekt starověkých náboženství je mnohdy vykládán pomocí **modelu „náboženství polis“**, tedy náboženství řeckého městského státu, neboť je to právě občanská příslušnost a příslušnost k určité sociální skupině v rámci dané politické komunity, co určuje náboženská práva a povinnosti jednotlivých lidí.³⁶

Zatřetí, starověká náboženství byla **především rituálními, nikoli věroučnými systémy**. Rozhodující bylo, jestli člověk v náboženské oblasti náležitě a svědomitě koná, nikoli jak o těchto úkonech smýšlí. Základním prostředkem komunikace mezi člověkem a bohy potom byla oběť. Ta mohla být buďto nekrvavá, například v podobě pálení kadidla, úlitby vína (či jakékoli jiné tekutiny), daru zemědělských plodin, nebo krvavá v podobě usmrcení některého z hospodářských zvířat.³⁷ Božstva však bylo možné naklonit i poskytnutím jakéhokoli jiného daru či pocty, ať již hmotného nebo nehmotného charakteru, například ve formě stavby chrámu nebo uspořádání sportovních či divadelních her. S jistou mírou nadsázky tak můžeme říci, že starověká náboženství byla zvláštním systémem směny konkrétních rituálních úkonů a vyjádření úcty za konkrétní prospěch v podobě božské ochrany a prosperity. A tato ochrana a prosperita se pak týkaly především života na tomto světě, ať již v současnosti nebo blízké budoucnosti.

Tyto zájmy a cíle jsou patrné nejen v kontextu veřejného náboženství, ale rovněž v osobní rovině. Další často navrhovanou možností, jak uchopovat a popisovat starověká náboženství, je **model „votivního náboženství“**.³⁸ Jelikož náboženství *polis* nebylo schopné adresovat všechny problémy spojené s individuální existencí člověka, běžnou a účinnou strategií se stalo činění slibů vybraným božstvům. Člověk se zavazoval tomuto božstvu věnovat předem specifikovaný dar v případě, že božstvo na oplátku vyplní jeho prosbu. Tento vztah byl svou povahou reciproční a jeho podoba se téměř blížila právnímu kontraktu. Pokud božstvo splnilo svou část dohody, mělo nárok na odměnu, pokud ne, člověk nebyl povinován svůj slib vyplnit. Sliby byly běžně činěny především před důležitými životními rozhodnutími nebo třeba v případě zdravotních potíží. Chrámy některých božstev se na poskytování léčitelských služeb přímo specializovaly a získávaly tímto způsobem podstatnou část svých příjmů. O této praxi jsme dobře zpraveni například díky nálezům terakotových modelů problematických tělesných partií, které si mohli návštěvníci chrámu zakoupit a v případě úspěšné léčby božstvu věnovat. Votivní dary vystavené v chrámu v obrovském množství pak demonstrovaly léčitelskou moc božstva.³⁹

36 Christiane Sourvinou-Inwood, „What is Polis Religion?“, in: Oswyn Murray – Simon R. F. Price (eds.), *The Greek City from Homer to Alexander*, Oxford: Oxford University Press 1991, 295–322; ead., „Further Aspects of Polis Religion“, in: Richard Buxton (ed.), *Oxford Readings in Greek Religion*, Oxford: Oxford University Press 2000, 38–55.

37 Jan Bremmer, „Greek Normative Animal Sacrifice“, in: Daniel Ogden (ed.), *Blackwell Companion to Greek Religion*, Malden, MA: Blackwell 2007, 132–144; John Scheid, „Sacrifices for Gods and Ancestors“, in: Jörg Rüpke (ed.), *Blackwell Companion to Greek Religion*, Malden, MA: Blackwell 2007, 263–271.

38 Folkert T. van Straten, „Gifts for the Gods“, in: Hendrik S. Versnel (ed.), *Faith, Hope and Worship: Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leiden: E. J. Brill 1991, 65–151.

39 Pavel Titz, „Zdravotní problémy obyvatel střední Itálie jako předmět některých kultů doby římské republiky“, in: Iva Doležalová et al. (eds.), *Náboženství a tělo*, Brno: Masarykova univerzita – Malvern 2006, 131–138.

Představy o posmrtném životě ve starověkých náboženstvích

Soteriologická a eschatologická stránka starověkých náboženství rovněž skýtá pro moderního čtenáře mnohá překvapení. V pohanských náboženstvích starého Řecka a Říma nejenom nenalezneme nic, co by se blížilo židokřesťanské nauce o fyzickém vzkříšení zemřelých a jejich věčném životě v Království Božím či ráji, ale ani vizi věčného trestu v podobě pekelných muk. **I v náhledu na posmrtnou existenci zde převládá ryze praktický aspekt.** V antickém Řecku a Římě se pokládalo za dané, že část člověka (obvykle nazývaná jako duše) přežívá fyzickou smrt těla a pokračuje ve své existenci v podsvětí. Život duše na tomto místě však byl líčen velmi pesimisticky jako pouhé přežívání, které obvykle nesneslo srovnání s životem člověka na tomto světě.⁴⁰ Podle některých představ se duše nerozpomínala na svůj předchozí život a trávila svou existenci v podsvětí v podobě mátožného stínu. To, co ale bylo nutné důsledně zajistit a na co staří Řekové a Římané úzkostlivě dbali, byl řádný přechod zemřelého ze světa živých do světa mrtvých. Zesnulý musel být řádně pohřben svou rodinou nebo blízkými příbuznými (případně někým, kdo tyto příbuzné zastoupil) a pravidelně uctíván během svátků, které kontakt živých se zemřelými v dané komunitě formalizovaly, oba světy dočasně přibližovaly a jejich kontakt rituálně ošetřovaly. Neobvyklé nebylo ani pravidelné konání obětí u hrobů předků nebo hostiny pořádané na jejich počest, zřejmě spojené s představou, že duše předků nachází v těchto darech potěšení a zdroj jisté síly, která činí jejich posmrtný život snesitelnějším. Pokud z nějakého důvodu k řádnému pohřbu nedošlo, nemohla duše zemřelého opustit tento svět a stala se tak zdrojem nebezpečného znečištění, které poškozovalo vztah komunity s božským světem a ohrožovalo existenci ostatních lidí. Zůstat nepohřben pak představovalo jednu z nejčastěji vyjadřovaných existenčních obav starověkého člověka. Odepřít zemřelému pohřeb pak bylo buďto jedním z nejkrutějších trestů, nebo jedním z nejtrestuhodnějších příkladů zpuštěné bezbožnosti.⁴¹

40 Sarah Iles Johnston, „Death, The Afterlife, and Other Last Things: Greece“, in: Sarah Iles Johnston (ed.), *Religions of the Ancient World: A Guide*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press 2004, 486–488; John Bodel, „Death, The Afterlife, and Other Last Things: Rome“, in: Sarah Iles Johnston (ed.), *Religions of the Ancient World: A Guide*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press 2004, 489–492.

41 Sarah Iles Johnston, *Restless Dead: Encounters Between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley – Los Angeles: University of California Press 1999.

Mysterijní kulty jako alternativa k veřejné zbožnosti

Jak si však v porovnání s veřejnou zbožností stojí antické mysterijní kulty? Byly nějakým zásadním způsobem odlišné od ostatních forem antických náboženství? Stručná odpověď zní: ano i ne. I v případě většiny mysterijních kultů byly obvykle benefity, které měly svým zasvěcencům přinášet, **orientovány na dosažení spokojené a bezpečné existence na tomto světě**. V některých případech se však se zasvěcením do některého z těchto kultů rovněž pojil **příslib lepšího osudu zemřelého po jeho odchodu do podsvětí**. Tohoto zlepšení posmrtného osudu bylo možné dosáhnout dvěma způsoby (které je záhodno chápat spíše jako komplementární než protikladné alternativy).

Zprvė, prostřednictvím zasvěcení byl navozen **těsný vztah mezi zasvěcencem a příslušným božstvem**, často až na bázi příbuzenského vztahu, který vedl k zajištění privilegovaného postavení v podsvětí (lepšího místa než jaké bylo vyhrazené nezasvěceným zemřelým). Navázání tohoto blízkého vztahu však záviselo na vstřícném kroku ze strany mysterijních božstev, která se vyznačovala zvláštní citlivostí k lidskému údělu. Panovala totiž představa, že na rozdíl od olympských božstev, která nezakusila blízkost smrti nebo utrpení a od smrtelníků si udržovala patřičný odstup, božstva uctívaná v mysterijních kultech tuto zkušenost vlastní lidskému údělu podstoupila. V jejich životech nastal okamžik těžké zkoušky spojený s překonáváním nástrah a utrpení, který tato božstva vedl k ustavení iniciačních obřadů a předání části své těžce nabitě zkušenosti smrtelníkům. Asi nejpříhodněji tuto myšlenku vyjadřuje následující pasáž z Plútarchova spisu *O Ísidě a Osíridovi*:⁴²

Ani nedovolila [tj. Ísis], aby její zápasy a boje a mnoho odvážných a statečných činů upadlo v zapomnění, ale ve svých nejposvátnějších obřadech spojila obrazy, napomenutí a upomínky svého trápení v onom čase a posvětila je. Jednak pro poučení o božském, a potom také jako povzbuzení pro muže a ženy, kteří se sami ocitli ve spárech podobných pohrom.

Patřičná mysterijní praxe pak byla legitimizována tradovaným mýtem a často vazbou božstva na konkrétní místo, kde bylo zasvěcení prováděno. Typickým zástupcem mysterijního kultu tohoto druhu byla **eleusínská mystéria**.

Zadruhé, zasvěcení s sebou mohlo přinášet **očistění a specifické vědění**, které mělo moc pozměnit posmrtný osud zasvěcence. Díky zasvěcení se mohla duše zasvěcence vyvarovat jednání, které například vedlo ke ztrátě paměti, a tudíž k zapomnění předchozího života. Zasvěcenci rovněž mohla být během obřadů předána hesla, která mu zjedнала přístup do jinak zakázaných míst, nebo jiné specifické informace o pohybu v podsvětí. Mystéria tohoto typu obvykle nebyla vázána na konkrétní místo, ale byla

42 Plútarchos, *De Iside et Osiride* 27 (přel. Aleš Chalupa).

šířena a provozována putujícími rituálními specialisty. Typickým zástupcem mysterijního kultu tohoto druhu byla **orfická mystéria**.

Eleusínská mystéria

Eleusínská mystéria se těší výsadnímu postavení nejstaršího a také nejproslulejšího mysterijního kultu antického světa. Přestože tento nárok patrně není nezasloužený, zůstává otázkou, jak hluboko do minulosti je možné jejich počátek klást. První archeologicky doložitelná Démétrina svatyně v Eleusíně, jejíž postupné proměny lze sledovat i v dalších staletích, pochází až z 8. století př. n. l. Šlo o malý chrám postavený na uměle vybudované vyvýšené platformě obehnané obvodovou zdí (*peribolos*). Zvláštní status tohoto místa dokládá především skutečnost, že ve všech dalších archeologických fázích, které můžeme v archeologickém materiálu identifikovat, zůstala pozice této místnosti nezměněna. *Telestérion*, Démétrin chrám, prošel několika významnými přestavbami, které zcela pozměnily jeho architektonický ráz. Vždy však v sobě zahrnoval archaický *anaktoron*, který veškeré úpravy omezoval a zároveň do určité míry diktoval jejich podobu.⁴³

Podle mínění mnoha badatelů je nejdůležitějším textem, který nám napomáhá pochopit dění během eleusínských mystérií, **homérský hymnus na Démétrovi** (sepsán v rozmezí let 650–550 př. n. l.).⁴⁴ Hymnus začíná prozrazením tajné dohody, kterou bez vědomí Démétrý uzavřeli nebeský vládce Zeus a podsvětní bůh Hádés. Podle ní se měla Persefoné, dcera Dia a Démétrý, stát Hádovou manželkou. Hádés následně Persefonu unesl. Svědky tohoto činu byli sluneční bůh Hélios a bohyně Hekaté. Rovněž Démétér zaslechla srdceryvné volání své dcery, kterou bezvysledně hledala s pochodní v ruce po dobu devíti dnů, během nichž se stranila požívání ambrózie, pití nektarů a očištěných koupelí. Teprve poté ji Hekaté a Hélios vyložili, co se stalo a jaký osud Persefoné uchystala dohoda Dia s jeho bratrem Hádem. Tento skutek Démétrovi rozhněval. Vzdálila se ze společenství bohů a zkormoucená žalem putovala krajinou, až se ocitla v Eleusíně, kde v tuto dobu vládl král Keleos. Zde usedla u Panenské studně, kde ji našly Keleovy dcery. Keleovy dcery ji uvedli do otcova domu, kde byla uvítána královnou manželkou Metaneirou a vyzvána, aby usedla do jejího křesla. Démétér však odmítla a usadila se až na prostou židli, kterou pohotově přichystala služka Iambé. Zde dlouho v zármutku seděla, s rouškou spuštěnou přes tvář a o hladu a žízni, dokud se ji Iambé nepodařilo rozesmát a obveselit „němým a žertovným posunkováním“. Metaneira ji poté nabídlá číši vína, kterou však Démétér odmítla a místo ní požádala o *kykéon*, nápoj z ve vodě rozmixované ječné mouky a čerstvých listů máty. Poté se Démétér v dobré mysli uvolila stát se, na Metaneirinu prosbu, chůvou jejího malého synka Démofóonta. Pojala totiž záměr učinit jej nesmrtelným a rovným bohům: potírala jej ambrózií a na noc jej potají „nořivala jako polínko do žáru ohně“. Jedné noci však Metaneira do komnaty nahlédla a poté, co spatřila svého synka v ohništi, vykřikla a začala hlasitě lkát ze strachu o jeho

43 Georges E. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton: Princeton University Press 1961, 111.

44 Český překlad Otakar Smrčka, in: *Homérské hymny. Válka žab a myší*, Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění 1959.

život. Démétér se rozzlobila, vlastnoručně vyňala Démofóonta z plamenů, položila jej na zem a obrátila se na Metaneiru s následujícími slovy:

Nevědomí vy lidé a neschopní poznati napřed,
ani v čem šťastný úděl k vám přichází, ani v čem špatný.
Tak jsi z nerozumnosti i ty teď zbloudila těžce.
Neúprosný proud Stygu, ta přísaha bohů, mi svědkem:
Chtěla jsem nesmrtelným a nestárnoucím tvé dítě
učinit po všechny dni a čest mu propůjčit věčnou;
nyní však není mu možno již uniknout smrti a zhoubě.
Ale ta trvalá čest mu navždycky zůstane přece,
na můj že vzat byl klín a v mých že spočíval loktech.
Na jeho počest, když v oběhu let se přiblíží jaro,
jinoši eleusinští tu spolu vždy sváďeti budou
navzájem tuhý boj a zápas po všechny věky.
Jsem já Démétér, věz, jež uctívána je všude,
bohům i smrtelníkům vždy největší radost a spása.
Slyš tedy, veliký chrám a v něm oltář nechať mi zřídí
veškerý lid zde pod městem tím a pod jeho strmou
hradbou na návrší, jež nad Kallichorem se zdvíhá;
sama já slavnostní určím obřady, abyste příště,
s úctou konajíce, mou přízeň si hleděli získat.

Po vyřčení těchto slov odložila svou stařeckou podobu a opět se proměnila v mocnou bohyni. Keleos nechal povolat početný lid a rozkázal mu vystavět chrám podle Démétrí-
na přání. Když byla stavba dokončena, Démétér, znovu zkroušená steskem po ztracené
dceři, se usadila uvnitř a způsobila, že půda po celém světě pozbyla své plodivé síly. Pole
zůstala ležet pustá a zaseté zrní nevzklíčilo. Lidstvo bylo sužováno hladem a důsledky
této situace pocítili i olympští bohové: lidé nemohli vykonávat oběti a bohové tak byli
připraveni o své žádoucí pocty. Zeus se pokoušel prostřednictvím mnoha poslů přemlu-
vit Démétér k návratu na Olymp, avšak bezvýsledně: Démétér se nevrátí, dokud znovu
nespatří svou dceru. Zeus tedy musel ustoupit. Povolal boha Herma a uložil mu, aby se
vydal do podsvětí a přiměl Háda k vydání Persefony. Hádés souhlasil, lstivě však pone-
chal Persefonu pozřít několik zrníček granátového jablka: jelikož Persefoné v podsvětí
pojedla, bude v budoucnu muset vždy dvě třetiny roku trávit na světě ve společnosti
matky a ostatních olympských bohů, jednu třetinu však spolu s ním jako jeho man-
želka v podsvětí. Persefoné usedla do zlatého vozu řízeného Hermem, který ji přivezl
k eleusínskému chrámu, kde došlo k radostnému shledání dcery s matkou. Démétér se
Persefony dotazuje, zda pozřela v podsvětí některé z jídel, když zjišťuje, že ano, vyjevuje
Persefoně její další osud. Matka i dcera se s tímto údělem smiřují a na Diovy prosby
se Démétér uvolí k návratu na Olymp a do společenství ostatních bohů. Hladomor je
zažehnán a plodivá síla přírody obnovena. Ještě před svým návratem však Démétér po-
nechá lidem pokyny, jež vedou k založení eleusínských mystérií:

Sama pak ukázat šla hned knížatům chránícím právo,
 Triptolemovi a Diokleovi, zdatnému jezdcí,
 silnému Eumolpovi a mocnému Keleovi,
 obětní služby rád a svěčila obřady svaté
 všem, zas Triptolemovi a s Dioklem Polyxeionovi,
 taje, jež porušit nesmí ni vyzvídat nikdo ni zjevit;
 mocnát je před bohy bázeň, že hlas již zaráží v hrdle.
 Blahoslavený ten, kdo z pozemských lidí je viděl;
 kdo však nezasvěcen jich účasten nebyl, ten nikdy
 po smrti v podzemí dusném tak dobrý úděl pak nemá.

Po ustavení mystérií se obě bohyně, matka i dcera, navrací na Olymp. Celý hymnus pak končí chvalozpěvem na Démétrovi a Persefoně a dalším příslibem prospěchu, který se však, na rozdíl od výše zmíněné pasáže, projevuje již na tomto světě:

Je přešťasten, z pozemských lidí,
 koho si oblíbí ony a věnují jemu svou přízeň;
 do jeho velkého domu mu pošlou k ochraně krbu
 Plúta, jenž přináší zdar a blahobyť smrtelným lidem.

Badatelé obvykle pokládají *homérský hymnus na Démétrovi* za „zakládající listinu“ eleusínských mystérií, která velmi blízce odráží oficiální teologii rozpracovávanou a šířenou eleusínskými kněžími. Není pochyb o tom, že některé události, které mýtus popisuje, se staly předobrazem činností, které tvořily součást eleusínských mystérií nebo přípravných rituálů, které jim předcházely. Již toto těsné propojení zakládajícího mýtu s konkrétním rituálem, v řeckém světě zpravidla velmi vágní a upozaděné, lze pokládat za výjimečné. Mýtus, který nám sděluje *homérský hymnus na Démétrovi*, je však jako celek patrně produktem spojení několika původně nezávislých mytologických tradic, které jsou uměle propojeny s lokální eleusínskou tradicí.

První dějové vlákno tvoří heroický mýtus o únosu Persefony a o tom, jak se z Diovy vůle stala královnou podsvětí, kde tráví třetinu roku, a jak došlo k jejímu opětovnému setkání s matkou. Druhé dějové vlákno se zabývá spíše obecnou lidskou zkušeností a údělem, které jsou alespoň na této rovině propojeny s osudem bohů: únos Koré („Dívky“) je analogií situace, kdy je řecká dívka vytržena z mateřské péče a provdána za svého muže; šance na dosažení lidské nesmrtnosti je promarněna v důsledku lidského omylu; přírodní vegetační cyklus je vysvětlen na základě osudů hlavních božských protagonistů. Třetí dějová linie pak vágně zasazuje předchozí motivy do eleusínské topografie a kontextu zdejších mystérií.

Stěžejní roli v tomto mytologicko-rituálním komplexu sehrává podvojný aspekt Persefony, který je důsledkem neschopnosti Démétér zcela vymanit svou dceru z moci podsvětního boha Háda, a rovněž neúspěšný záměr Démétrý učinit Démofóonta nesmrtným, který poskytuje původně nezávislým motivům funkční jednotu. Jak uvádí ve svém rozboru homérského hymnu na Démétrovi Robert Parker: „protože lidé nemohou být ve skutečnosti učiněni nesmrtnými, rituály, které jim napomohou po smrti, jsou nutné,

a protože Koré ve skutečnosti neunikla z podsvětí, jsou i možné⁴⁵. V *homérském hymnu na Démétru* však hraje Koré/Persefoné jen podružnou roli a její podsvětní osud není nikterak rozpracován. Co naopak hymnus akcentuje, je vztah Démétér, Démofóonta a obyvatel Eleusíny, kolem kterého je založení mystérií soustředěno. Ta v sobě spojují, jak je z *homérského hymnu na Démétru* jasně patrné, agrární a vegetační motivy pozemského blahobytu s eschatologickým příslibem zlepšení posmrtného osudu člověka.

Do jaké míry však některé aitiologické mýty, které nacházíme v *homérském hymnu na Démétru*, odpovídají skutečné rituální praxi během eleusínských mystérií, zůstává nevyřešenou otázkou. Podle názoru některých badatelů homérský hymnus na Démétru odráží reálnou rituální praxi eleusínských mystérií jen velmi nepřesně. Hymnus opomíjí některá místa, která – jak víme na základě pozdějších pramenů – hrála v mýtu a rituálu eleusínských mystérií důležitou roli: např. Bezúsměvnou skálu (*agelastos petra*), jež se měla nacházet poblíž Studny krásných tanců (*Kallichoros*) a na kterou Démétér usedla během svého pátrání po Persefoné; nejsou v něm zmíněna některá z prominentních božstev eleusínských mystérií, jinak hojně doložená nápisně a ikonograficky, např. bůh Eubuleus.⁴⁶

Jak však samotné **zasvěcení do eleusínských mystérií** probíhalo? Přípravné zasvěcení (*myésis*) mohli jednotliví uchazeči získat individuálně kdykoli v průběhu roku, s určitostí v athénském Eleusínionu. V ideálním případě se pak uchazeč (*mystés*) zúčastnil nejprve Malých mystérií v Athénách a posléze, přibližně o půl roku později, pak i Velkých Mystérií v samotné Eleusíně. Nejdříve po roce se mohl zasvěcenec zúčastnit Velkých mystérií znovu a dosáhnout tak druhého stupně zasvěcení nazývaného *epopteia*. Tento postup však byl patrně pokládán za ideální a nikoli povinný. Zdá se, že účast na Malých mystériích nebyla – na rozdíl od přípravného zasvěcení – nezbytnou podmínkou k účasti na Velkých mystériích.

Malá mystéria se obvykle konala jedenkrát do roka, a to v průběhu měsíce *anthesteriónu*, odpovídajícího přibližně období konce února a počátku března. Místem konání Malých mystérií nebyla Eleusína, ale chrám některé z bohyní v Agrách jihozápadně od Athén. O důvodech zavedení Malých mystérií vypráví dva odlišné aitiologické mýty, které se oba týkají boha Hérakla. V jedné z verzí byla Malá mystéria zavedena na počest boha Hérakla, který vyjádřil své přání nechat se zasvětit do eleusínských mystérií. To však nebylo možné, neboť tehdejší zvyklosti neumožňovaly zasvěcovat cizince. Zavedení nového obřadu umožnilo tuto překážku překonat. Jiná verze připisuje zavedení Malých mystérií primárně purifikační funkci. Héraklés, stejně jako mnoho dalších uchazečů, musel být před svým zasvěcením do eleusínských mystérií očištěn, neboť v průběhu svého předchozího života prolil mnoho krve, která jej poskvřňovala a činila rituálně nečistým.

Velká mystéria se konala každoročně během posvátného měsíce mystérií *boédromiónu*, kryjícího se přibližně s obdobím konce září a počátku října. Úkony a činnosti, které zahrnovala, byly rozloženy do období devíti dnů, od 15. až po 23. den měsíce

45 Robert Parker, „The ‚Hymn to Demeter‘ and the ‚Homeric Hymns‘“, *Greece & Rome* 38, 1991, 1–17: 11.

46 Kevin Clinton, „The Author of the Homeric Hymn to Demeter“, *Opuscula Atheniensia* 16, 1986, 43–49.

boédromiónu. Den před počátkem Velkých mystérií, 14. dne měsíce *boédromiónu*, byly v průvodu z Eleusíny do Athén přepraveny posvátné předměty (*ta hiera*), jinak uložené v *anaktoru* Démétrína chrámu. Posvátné předměty, nesené kněžkami, se nacházely uvnitř uzavřených košů (*kistai*) převázaných rudými stuhami a zůstávaly tak ukryty před zraky ostatních účastníků. Při příchodu do Athén byl průvod přivítán athénskými občany a hodnostáři a posvátné předměty byly uloženy v městském Eleusínionu, situovaném v severozápadním cípu athénské akropole.

První den Velkých mystérií, který připadal na 15. den měsíce *boédromiónu*, byl rovněž znám pod jménem *agyrmos*. Na tento den svolal *archón basileus* shromáždění lidu do Pestrého sloupořadí (*stóa poikilé*) na athénské agóře. Zde v přítomnosti *hierofanta* a *dádúcha* pronesl *hierokéryx* proklamaci (*prorrhésis*), ve které vyzval shromážděné k účasti na mystériích. Nutnou podmínkou účasti byla znalost řečtiny, bez které nebylo možné porozumět verbálním instrukcím nutným ke zvládnutí některých rituálních úkonů nebo pronášeným „svatým slovům“, a stav minimální rituální čistoty. Velkých mystérií se proto nemohli zúčastnit ti, kteří se provinili vraždou nebo jiným činem, který si vyžadoval patřičnou očistu. Těm z uchazečů o zasvěcení, kteří vyhověli oběma těmto podmínkám, bylo po omytí rukou umožněno vstoupit do Eleusínionu.

Činnost vyplňující druhý den Velkých mystérií, připadajících na 16. den měsíce *boédromiónu*, započala již brzy ráno. Hlasatelé vyzvali uchazeče o zasvěcení, aby se za doprovodu *epimelétoi* (svých patronů) vydali k očiště k blízkému moři. Z těchto důvodů byl druhý den Velkých mystérií také někdy nazýván jako *elasis* („pochod“) nebo *halade mystai* („vzhůru k moři, mystové!“). Každý z uchazečů o zasvěcení si s sebou k moři přinesl vlastní selátko, jehož očištná oběť byla nutnou podmínkou dalších aktivit.

Třetí a čtvrtý den mystérií představovaly jistě zvolnění a byly vyplněny činnostmi, které zapadaly především do kontextu athénské veřejného náboženství. Po uplynutí čtvrtého dne se program Velkých mystérií pozvolna přesunul do jejich vlastního centra, Eleusíny. Z Athén se vydaly na cestu dva průvody, první z nich 19. dne měsíce *boédromiónu*, v pátý den Velkých mystérií – odtud jeho pojmenování *pompé* („průvod“). Poutníci se shromáždili u městského Pompeionu u Dipylské brány, kde se nacházel počátek přibližně 22 kilometrů dlouhé svaté cesty spojující Athény s Eleusínou. Tuto vzdálenost musel průvod urazit přinejmenším částečně pěšmo, i když v pozdějších dobách bylo povoleno absolvovat alespoň její část na vozech. Poutníci byli slavnostně oblečeni, s hlavami ozdobenými věnci z myrtových listů. V rukou třímali mystický *bacchos*, zhotovený z větví myrty svázaných na těsně vlněnými motouzy. V čele průvodu pak kráčeli eleusínští kněží a kněžky s posvátnými předměty, které se v tento den znovu vracely na místo svého obvyklého uložení, do eleusínské Démétriny svatyně. Za nimi *theoroi* zúčastněných řeckých pospolitostí a po nich nejdlejší část průvodu sestávající z uchazečů o zasvěcení. Stejně jako na jejich cestě do Athén doprovázeli průvod athénští efébové v plné zbroji.

Svatá cesta se vinula Rharskou rovinou a posléze procházela horským průsmykem mezi pohořím Aigalos a horou Poikilé. Odtud strmě klesala k moři a k mostu přes jezera Rheitoi, dějišti rituálu nazvaného *krokósis*. Potomci z rodu bájného Krokóna, syna

Triptolemova, zde každému z poutníků, který hodlal most překročit, převázali přes pravou ruku a levou nohu vlněnou stuhu šafránové barvy (*kroké*). V blízkosti Eleusíny pak musel průvod překonat další z mostů, tentokrát přes říčku Kéfisos, místo proslulého rituálu známého pod označením *gefyrismos*. U úpatí mostu stáli zahalení muži a procházející poutníky, především ty nejurozenější a nejmávanější z nich, častovali vulgarismy a posměšky. K večeru téhož dne dorazil průvod do Eleusíny. Uchazeči o zasvěcení strávili zbytek večera a část noci tancem na počest bohyní Démétrý a Persefony u studny *Kallichoros* („Studně krásných tanců“), kde podle mýtu došlo k prvnímu setkání Keleových dcer s truchlící bohyní Démétrou. V době římské se Studně krásných tanců nacházela na prostranství v těsné blízkosti Velkých propylejí. Poté mohli již značně znavení poutníci vstoupit do chrámového okrsku Démétriny svatyně a ulehnout ke spánku.

Velká mystéria pak vyvrcholila nocí jejich šestého dne a rovněž nocí dne následujícího, připadajícího na 21. den měsíce *boédromiónu*, samotným obřadem dokončujícího zasvěcení (*teleté*) a – pro ty ze zasvěcenců, kteří se mysterijní noci účastnili po druhé – zasvěcujícím obřadem druhého stupně známého jako *epopteia* („zření“). Co přesně se během dvou mysterijních nocí dělo a z jakých rituálních úkonů jejich program sestával, zůstává komplikovanou otázkou. Zatímco předchozí dny byly vyplněny veřejnými aktivitami, při jejichž rekonstrukci se můžeme opřít o informace z děl antických autorů nebo napsů regulujících jejich provádění, samotných mysterijních obřadů se týkal závazek mlčenlivosti.

Orfická mystéria

Na rozdíl od eleusínských mystérií, která byla vázána na jedno konkrétní místo a předem daný čas, užívají orfická mystéria zcela jiný druh organizace a šíření. Orfická mystéria byla praktikována orfickými kněžími, kteří putovali z místa na místo a své služby nabízeli za úplaty vhodným zájemcům, kdykoli k tomu vyvstala příležitost nebo potřeba. Pro svou nezakotvenost ve strukturách náboženství *polis* a fakt, že pracovali za peníze, z nich činil v očích mnoha antických intelektuálů nedůvěryhodná a podezřelá individua. I přes tuto kritiku však byla bakchická a orfická mystéria v řeckém světě velmi rozšířenou náboženskou alternativou. Svou legitimitu tito *orfeoteléstai* odvozovali ze znalosti patřičných rituálů obsažené v knihách, které vyprávěly o původu člověka a jeho posmrtném osudu. Autorství těchto knih bylo přisuzováno bájnemu pěvci Orfeovi.⁴⁷ Orfické zasvěcení mělo zbavit člověka zátěže z předchozích zrození a poskytnout důležité informace o tom, jak se má chovat duše po svém odchodu do podsvětí. Podle orfické nauky byly totiž první okamžiky v podsvětí zásadní pro její další osud.

Orfická mystéria nacházela svůj **základ v mýtu o Dionýsovi Zagreovi**. V tomto mýtu však Dionýsos není synem Dia a smrtelné ženy Semelé (jak to známe z jiných variant mýtu), nýbrž synem Dia a jeho sestry Persefony. Malý Dionýsos je prohlášen za vládce dalšího božského věku a usazen na trůn. Héra, Diova žárlivá manželka, však proti Dionýsovi pošle Titány. Ti Dionýsa s pomocí hraček a zrcadla odlákají, usmrtí jej, roztrhají

47 Fritz Graf – Sarah Iles Johnston, *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*, London: Routledge 2007, 165–184.

na kusy a snědí. Rozhněvaný Zeus za trest Titány sežehne bleskem a z jejich popela stvoří člověka. Dionýsos je pak následně oživen. Člověk je tedy titánskou bytostí, která musí svou existenci splatit dluh vůči Persefoně za usmrcení jejího dítěte. Jelikož však popel, ze kterého byl člověk stvořen, obsahoval i zbytky Dionýsova těla, člověk může dosáhnout „záchranu“ probuzením svého dionýsovského aspektu a očištěním se od všeho titánského. Této očisty je možné dosáhnout buďto skrze koloběh mnoha znovuzrození (pracná cesta) nebo právě očiistou navozenou během zasvěcení.⁴⁸

O podobě fungování orfických mystérií toho víme jen velmi málo, právě pro jejich nezakotvenou a mnohdy marginalizovanou povahu. Důležitým aspektem orfických mystérií, který můžeme sledovat díky jeho zachytitelnosti v archeologickém materiálu, bylo **pořizování zlatých destiček**.⁴⁹ Tyto tenké a malé zlaté plíšky (o velikosti několika málo centimetrů) nacházíme často v hrobech. Jako příklad je možné uvést text doložený na zlaté destičce z Hipponionu.⁵⁰

Toto je úkol paměti, když se blíží okamžik smrti
a cesta do bytelného příbytku Hádova,
po pravé straně tam nalezneš pramen,
u něho do výše roste a pne se bělostný cypřiš.
Zemřelých duše sem chodí a hledají chladivý doušek.
K tomuto prameni do blízka nechoď a přiblížit střez se.
Nalezneš další. Zde z širého jezera Paměti čerpej
proudící chladivou vodu, sem hlídači sami tě pustí.
Budou se oni tě tázat, co přivádí do těch míst tebe,
jim ty pak po pravdě vypovíš všechno, co budou chtít vědět.
Řekneš: „Jsem potomek země a rovněž tak hvězdného nebe,
nebeský tedy mi původ byl dán, to známo vám budiž!
Žízeň mě souží a až k smrti trápí, tak dejte mi rychle
chladivou vodu, jež v širém se jezeru Paměti skrývá.“
Strážci pak povolí tobě se z božského pramene napít.
S jinými slavnými mysty a bakchy se posvátnou cestou
budeš společně ubírat dále...

V tomto případě jasně vidíme, že zlatá destička, kterou si zemřelý odnášel s sebou do hrobu (a symbolicky i do podsvětí), poskytovala informace o topografii podsvětí (jak se vyvarovat pití z vod jezera zapomnění) a příslušné heslo, se kterým si zemřelý zjednal přístup k jezeru Paměti. V důsledku této znalosti pak duše zemřelého

48 Podrobný rozbor mýtu o Dionýsovi Zagreovi viz F. Graf – S. I. Johnston, *The Ritual Texts...*, 66–93.

49 Přehledné edice těchto nálezu viz např. Giovanni Pugliese Carratelli, *Les lamelles d'or orphiques. Instruction pour le voyage d'outre-tombe des initiés grecs*, Paris: Les Belles Lettres 2003; F. Graf – S. I. Johnston, *The Ritual Texts...*, 4–49; Alberto Bernabé – Ana Isabel Jiménez san Cristobal, *Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets*, Leiden: E. J. Brill 2008, 245–271; Radcliffe G. Edmonds III (ed.), *The „Orphic“ Gold Tablets and Greek Religion*, Cambridge: Cambridge University Press 2011, 15–50.

50 Český překlad Radislav Hošek, in: Růžena Dostálová – Radislav Hošek, *Antická mystéria*, Praha: Vyšehrad 1997, 118.

nepozbyla vědomostí o svém předchozím životě a mohla ve speciálním úseku podsvětí spolu s ostatními dušemi zasvěcenců slavit orfická a bakchická mystéria. Jiné zlaté destičky však nesou mnohem kratší poselství, obvykle pouze vlastní jméno a označení *mystés*. Destičky tohoto typu pak hrály zřejmě roli jakýchsi „potvrzení“, která dokládala zasvěcení držitele.

Mystéria „orientálních“ božstev

Eleusínská a orfická mystéria byla v antickém Řecku rozšířená již v období archaicím a klasickém. V období helénistickém se začínají postupně objevovat mystéria dalších božstev, která původně nebyla řeckého původu. Povědomí o těchto božstvech se v řeckém světě silněji rozšířilo po výbojích Alexandra Velikého a ustavení nástupnických dynastií v oblasti Egypta, Malé Asie a Persie. Mysterijní aspekt však představoval vždy (s výjimkou Mithrových mystérií) jen specifický doplněk, který byl nabízen pouze úzké vrstvě vhodných kandidátů. Kult těchto božstev se jinak adaptoval na podmínky řecko-římského světa a převzal jeho obvyklou podobu soustředěnou kolem chrámů, obětí a veřejných svátků, byť s určitými specifickými rysy plynoucími z jejich cizokrajného původu. Právě prvek cizosti a exotičnosti zřejmě do značné míry přispíval k atraktivitě těchto „nových“ božstev. Především v období helénistickém totiž začaly být z pohledu Řeků a Římanů prastaré kultury Egypta, Persie nebo Sýrie pokládány za zdroj dávné moudrosti, která svou hloubkou vysoce přesahovala moudrost dostupnou na Západě a představovala tak značné intelektuální lákadlo. A na reálnosti těchto očekávání nic nemění ani skutečnost, že mnohé ze „starobylých“ prvků v těchto orientálních kultech se po bližším prozkoumání ukazují jako západní inovace vycházející z často mylných představ o tom, co tyto tradice obsahovaly a dělaly ve své domovské vlasti.

Mystéria bohyně Velké Matky a Attida

Jedním z těchto nových božstev byla bohyně Velká Matka, původně uctívaná v oblasti maloasijské Frygie.⁵¹ Šlo o bohyni velmi starobylou, která dokonce mohla mít v některých svých aspektech až neolitický původ. Zdá se však, že její charakterové rysy prodlaly mnoho proměn a z původní bohyně ochránitelky fryžského státu se postupnou transformací stala bohyně plodnosti s extatickými prvky ve svém kultu. Její kult se začal šířit do oblasti pevninského Řecka již v průběhu 5. století př. n. l., narážel však zpočátku na znatelný odpor kvůli své exotické povaze a absolutním závazkům, které od svých vyznavačů vyžadoval.

51 Lynn E. Roller, *In Search of God the Mother. The Cult of Anatolian Cybele*, Berkeley – Los Angeles 1999, 27–115.

Do Říma byla Velká Matka oficiálně uvedena v roce 205/204 př. n. l. na popud proroc-
tví obsaženého v sibylských knihách. Její kult v místě chrámu Velké Matky na Palatinu byl
podroben přísné kontrole a některé kněžské funkce zůstaly doménou maloasijských kně-
ží.⁵² Pro řecký a římský svět představovali problém především potulní kněží jejího kultu
nazývaní *galloi*, kteří v okamžiku svého zasvěcení do služby bohyni podstupovali kastraci.
Svou obživu získávali výběrem almužen. Účastnili se rovněž extatických tanců za zvuků
píšťal, kastanět a cimbálů, během kterých se do krve zraňovali dýkami, sekerami nebo bi-
či.⁵³ Postupem času však byly i tyto prvky integrovány do řeckého a římského náboženství.

V průběhu 3. století př. n. l. bohyně rovněž získala svůj mužský protějšek, boha
Attida. Zdá se, že právě **mýtus o Velké Matce a Attidovi legitimizoval určité prvky
v kultické praxi** (patrně ex-post, protože není vůbec jisté, že měly maloasijský původ)
a poskytoval i **prostor k zapojení mysterijních prvků**. Mýtus o Velké Matce a Attido-
vi známe v nejucelenější podobě ze spisu *Proti národům* z pera křesťanského autora
Arnobia. Tato verze spojuje několik různých verzí a vyznačuje se jistou nekonzistentnos-
tí. Mýtus začíná příběhem o Diovi, který se zamiloval do Velké Matky a chtěl se jí zmoc-
nit, když ji viděl spát na hoře Oreia v Malé Asii. Velká Matka však Diovu chtíci úspěšně
vzdorovala a Diovo semeno, když již nebyl schopen ovládat své vzrušení, zkropilo skálu,
která následně otěhotněla a porodila oboupohlavní monstrum Agdestis. To v sobě spo-
jovalo negativní aspekty obou pohlaví. Agdestis pořádalo loupežné výpravy a plenilo
okolí široko daleko. Bohové se rozhodli zakročit. Dionýsos proměnil vodu v prameni,
kam Agdestis chodilo hasit svou žízeň, ve víno. Když Agdestis upadlo do opileckého
spánku, Dionýsos ovázal kolem jeho varlat jeden konec provazu, druhý pak kolem jeho
kotníku. Když Agdestis procitlo z opilosti a rozběhlo se, zbavilo se svého mužství. Z mís-
ta, kde ulpěla krev nebohého monstra, pak vyrostl granátovník. Když pod ním jedno-
ho dne usedla Nana, dcera krále Sangaria, jedno z jablek jí spadlo do klína a zmizelo.
Nana počala a porodila syna Attida. Jelikož král Sangarios tomuto příběhu neuvěřil,
nechal jejího syna pohodit v horách. Zde jej však krmila lesní zvěř a později našli
pastýři, kteří jej vzali na vychování. Nakonec je jeho královský původ odhalen. Attis je
pokládán za vynikajícího lovce, ve skutečnosti ale všechny úlovky dostává od Agdestis,
která se do sličného mladíka zamilovala. Attis v opilosti svůj svazek s Agdestis prozradí,
což vede krále Midu k rozhodnutí oženit jej se svou dcerou a zabránit tak pokračování
Attidova vztahu s Agdestis. V den svatby však Agdestis pronikne do uzamčeného města
a způsobí mezi svatebčany šílenství: muži včetně krále Midy se vykastrují, ženy si uřezají
prsa. Když Attis procitne a uvědomí si, co se stalo, vykastruje se pod piniovým stromem
a umírá. Agdestis (Velká Matka) svého činu lituje a společně s královou dcerou Attida

52 Erich Gruen, „The Advent of the Magna Mater“, in: id., *Studies in Greek Culture and Roman Policy*, Lei-
den: E. J. Brill 1990, 5–33; Lynn E. Roller, *In Search of God the Mother...*, 263–285; Philippe Borgeaud,
Mother of the Gods: From Cybele to the Virgin Mary, Baltimor – London: The Johns Hopkins University
Press 2004, 57–71.

53 Jaime Alvar, *Romanising Oriental Gods: Myth, Salvation and Ethics in the Cult of Cybele, Isis and Mi-
thras*, Leiden: E. J. Brill 2008, 246–261.

pohřbí. Na jeho mohyle poté nevěsta spáchá sebevraždu. Velká Matka se snaží přimět Dia, aby Attida oživil, ten to ale odmítá, neboť nikdo, ani bohové, nemohou uniknout svému osudu. Způsobí však, že Attidovo tělo nepodlehne rozkladu, stále mu rostou vlasy a vousy a jeho malíček se na věky pohybuje.⁵⁴

Tento mýtus, přes svou bizarnost, zjevně poskytoval nejen legitimizaci určitých prvků v rámci kultu (sebekastraci kněží), ale i **mytologický základ některých veřejných svátků**, které nabyly na oblibě především v období římského císařství. V této době byl kult Velké Matky a Attida již plně integrován do římského náboženského kalendáře a Megalensie, Attidovy březnové slavnosti, oblíbeným svátkem. Zvláštním rituálem v kultu Velké Matky a Attida, známým z období římského císařství a patrně mysterijní povahy, bylo *taurobolium*. Na rozdíl od představy ražené křesťanským básníkem Prudentiem nešlo o křest v krvi, který zasvěcenec podstupoval v jámě zakryté proděravělými prkny, nad kterými byl usmrčen býk proříznutím hrdla. S největší pravděpodobností šlo o standardní oběť býka, která však zahrnovala neobvyklou manipulaci s býčími varlaty, jejichž krví byl zasvěcenec poznačen na čele. Smyslem *taurobolia* bylo zajistit tomu, kdo jej podstoupil, ochranu a blahobyt na tomto světě a možná rovněž po smrti.⁵⁵ O přesné podobě mystérií Velké Matky a Attida víme jen velmi málo. I zde se z našeho pohledu v negativním slova smyslu projevil závazek mlčenlivosti, který byl až na výjimky dodržován. Jistou náповědu poskytují *symbola* (slova, která měli pronášet zasvěcenci), doložená u křesťanských autorů Klémenta z Alexandrie a Firmika Materna: „Pojedl jsem z tympanu, napil jsem se z kymbalu, kernos jsem nosil, do svatyně vstoupil (nebo v jiné verzi: „do manželské ložnice“) a „Pojedl jsem z tympanu, napil jsem se z kymbalu, zrodil jsem se jako zasvěcenec Attidův.“ Co bližšího se však během těchto iniciací dělo, nám zůstává utajeno.

Mystéria bohyně Ísis a boha Sarápidy

Snad žádná jiná země nefascinovala představivost Řeků a Římanů více než starověký Egypt. Nebylo proto divu, že poté, co se vlády nad touto zemí zmocnila dynastie Ptolemaiovců, došlo k helénizaci některých božstev, která se stala populární součástí řeckého panteonu. Jedním z těchto božstev byla i egyptská bohyně Éset, známější spíše pod svým řeckým jménem Ísis, a její božský manžel Sarápis (nebo Osíris). Centrem kultu této bohyně byla Alexandrie, nově založené hlavní město ptolemaiovské říše. Odtud se kult této bohyně a dalších egyptských božstev šířil po námořních trasách nejprve na ostrovy v Egejském moři, posléze i do pevninského Řecka a Říma.

Ísis byla bohyně s mnoha funkčními oblastmi, mezi kterými však dominuje ochrana mořeplavců, společenského řádu a ochrana žen a rodiček. Nejslavnější veřejným svátkem Ísidina kultu bylo *navigium Isidis*, slavené v období římského císařství 5. března. Tento svátek zahajoval plavební sezónu a zdůrazňoval jak aspekt Ísidy – ochránkyň mořeplavby, tak Ísidy – dárkyně bohatství a blahobytu plynoucího z přísunu obilí a dalšího zboží do Říma. Jak postupem času obliba bohyně rostla, stalo se, že Ísis začala

54 Viz Philippe Borgeaud, *Mother of the Gods...*, 31–56.

55 J. Alvar, *Romanising Oriental Gods...*, 261–276.

být ve zvýšené míře pokládána za univerzální bohyni, která má mnoho jmen a podob a zahrnuje do sebe mnohá z dalších známých božstev. Původně egyptský kult se postupem času helénizoval a romanizoval, uchoval si však některé exotické rysy. Ísidinými kněžími byli rodilí Egyptané, kteří si holili hlavy a nosili oděvy z lněné látky. Její chrámy se vyznačovaly určitými architektonickými a kultickými zvláštnostmi, například nádrží na nilskou vodu, která byla do Ísidiných chrámů dopravována z Egypta.⁵⁶

Mýtus o Ísidě a Osíridovi, který položil základ některých pozdějších mysterijních aspektů Ísidina kultu, známe v ucelené podobě až z Plútarchova spisu *O Ísidě a Osíridovi* (počátek 2. století n. l.). Je však nepochybné, že části tohoto mýtu pochází minimálně z období egyptské střední říše. Tento mýtus líčí úklady Séta, Osíridova bratra, který ve snaze chopit se moci nastrojí důmyslnou léčku. Vyrobí nádherný sarkofág, který nabídne jako odměnu tomu, komu nejlépe padne. Ve chvíli, kdy nic netušící Osiris ulehne dovnitř, Sét víko zaklapne a sarkofág hodí do moře. Ten doplave až do nilské delty a odtud do vod Středozemního moře, k foinickému městu Byblos. Ísis po svém zmizelém manželovi pátrá a po mnoha peripetiích sarkofág, který se mezitím stal součástí obrovského stromu, nalezne. Ještě předtím, než však může být Osiris oživen, je kmen uloupen Sétem a sarkofág rozřezán na třináct částí, které jsou rozházeny po celé egyptské zemi. Ísida však dvanáct částí nalezne, sestaví je dohromady a s náhražkou chybějící třinácté části (penisu) za pomoci magického obřadu zplodí s Osíridem boha Hora, který v dospělosti vyzve Séta na souboj a porazí ho.

O Ísidiných mystériích toho opět víme jen velmi málo. Zdá se, že zájemci o **zasvěcení do Ísidiných mystérií** museli čekat na znamení od samotné bohyně, nejspíše prostřednictvím věštného snu. Přípravné období tak mohlo zahrnovat chrámovou inkubaci (přespávání v chrámu). V tomto období se uchazeči rovněž museli postit a dodržovat další očistné praktiky. Jediným literárním dílem, které o zasvěcení do Ísidiných mystérií obšírněji hovoří a prozrazuje mnohé z očekávání s ním spojených, je jedenáctá kniha Apuleiova románu *Proměny* (nebo též *Zlatý osel*). Tento román líčí bloudění a dobrodružství římského mladíka Lucie, který byl nešťastnou náhodou proměněn v osla. Příběh vrcholí ve chvíli, kdy se Lucius/osel úpěnlivě modlí k Luně za své vysvobození a dosáhne jej poté, co v procesí k oslavě Ísidy (během svátku nazývaném *navigium Isidis*) pozře květy růží ze slavnostního věnce. Po své transformaci zpět do lidské podoby se na znamení díků za své vysvobození z nástrah rozmarného osudu nechává zasvětit do Ísidiných mystérií. Autor však opět dodržuje pravidla mlčelivosti a omezuje se pouze na barvitý popis zkušenosti, kterou zasvěcenec (nebo alespoň Lucius) během své iniciace zakusil.⁵⁷

Došel jsem na rozhraní života a smrti, vkročil jsem na Proserpinin práh, prošel jsem všemi živly a vrátil jsem se. Uprostřed noci jsem spatřil slunce jiskřící jasným světlem. K bohům podsvětním i nebeským jsem přistoupil na dosah ruky a vzýval jsem je z bezprostřední blízkosti.

56 Robert A. Wild, *Water in the Cultic Worship of Isis and Sarapis*, Leiden: E. J. Brill 1981.

57 Apuleius, *Metamorphoses* XI.23. Český překlad Václav Bahnik, in: Apuleius, *Zlatý osel*, Praha: Svoboda 1974.

V tomto krátkém úryvku se znovu zrcadlí téma typické pro některé z mysterijních kultů: překročení obvyklých lidských limitů, které umožňují navázat úzký kontakt s božským světem a získat z něj vyplývající výhody. Tento eschatologický aspekt, jakkoli musel být důležitý, by však neměl zastřít onu skutečnost, že byl znovu doplňkem mnohem obecnějšího příslibu blahobytu a bezpečí na tom světě. Spojení obou těchto prvků je explicitně zmíněno ve stejném textu, jen o několik oddílů dříve.⁵⁸

Tvůj život... bude šťastný, tvůj život bude pod mou ochranou slavný, a až prožiješ dobu, která ti je určena, a sestoupíš do podsvětí, budeš sídlit na élysejských polích, a i tam, v té podzemní polokouli, stále se budeš modlit ke mně, kterou teď vidíš před sebou, jako ke své ochránkyni...“

Mithrova mystéria

V porovnání s ostatními antickými mysterijními kulty jsou Mithrova mystéria výjimečná hned v několika směrech. Především šlo, jak můžeme soudit na základě votivních nápisů, o čistě mužský kult, do kterého nebyly přijímány ženy.⁵⁹ Zadruhé, Mithrova mystéria byla, na rozdíl od kultu maloasijských nebo egyptských božstev, **důsledně mysterijní**. Zdá se, že Mithrova mystéria působila ve skrytu, bez veřejně přístupných svátků a slavností, a účast na jejich rituálech byla podmíněna zasvěcením.⁶⁰ Zatřetí, kult Velké Matky nebo Ísidy bezpochyby navazoval na starší kultickou praxi, byť v její přeznačené helénistické podobě. Mithrova mystéria však s největší pravděpodobností navazují na perský kult boha Mithry jen velmi okrajově.⁶¹ Zdá se, že Mithrova mystéria v té podobě, v jaké je známe z území římské říše, vznikla až na sklonku 1. století n. l. jako **produkt řeckého a římského myšlení, který odkazem na starobylou perskou moudrost především legitimizoval svou existenci a zakrýval svou novost**.⁶²

Mithrova mystéria se v římském světě vyznačovala **třemi charakteristickými prvky**. Prvním z nich bylo *mithraeum*, malá „jeskyně“ obdélníkového půdorysu, obvykle situovaná do sklepení nebo podzemních prostor. Mithraistické jeskyně jednak symbolizovaly ptolemaiovský kosmos, často metaforicky nazývaný jako „jeskyně“, zároveň však sloužily i k ryze praktickému účelu, a to jako „jidelny“, kde mithraisté v přítomnosti svého boha společně jedli.⁶³ Druhým charakteristickým prvkem byla **bohatá ikonografie**, přede-

58 Apuleius, *Metamorphoses* XI.6.

59 Aleš Chalupa, „Henas or Lionesses? Mithraism and Women in the Religious World of the Late Antiquity“, *Religio: Revue pro religionistiku* 13/2, 2005, 199–230.

60 W. Burkert, *Ancient Mystery Cults...*, 41–43.

61 Richard L. Gordon, „Franz Cumont and the Doctrines of Mithraism“, in: John R. Hinnells (ed.), *Mithraic Studies I*, Manchester: Manchester University Press 1975, 215–248.

62 Manfred Clauss, *The Roman Cult of Mithras. The Gods and His Mysteries*, Edinburgh: Edinburgh University Press 2000, 3–8; Roger Beck, „The Mysteries of Mithras: a new account of their genesis“, *Journal of Roman Studies* 88, 1998, 115–128.

63 M. Clauss, *The Roman Cult...*, 42–61. Mithraeum jako model kosmu, viz Roger Beck, *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire: Mysteries of the Unconquered Sun*, Oxford: Oxford University Press 2006, 102–152; založeno na interpretaci informací doložených u novoplatónského filozofa Porfyria z Tyru (*Jeskyně nymf* 6).

vším pak zobrazení scény, kterou nazýváme *tauroktonie* a která zobrazovala ústřední epizodu z Mithrova posvátného příběhu: stvořitelskou a spásonosnou Mithrovu oběť býka.⁶⁴ Posledním z charakteristických rysů pak byl **systém sedmi po sobě jdoucích iniciačních stupňů**, z nichž každý se nacházel pod ochranou jedné ze sedmi planet helénistického kosmu.⁶⁵

I když i Mithrova mystéria poskytovala svým zasvěcencům běžný servis spojený s jejich bezpečím a prosperitou na tomto světě, zdá se, že nabízela i jinou **podobu spásy, která byla výrazně orientována mimo tento svět**. Do mithraistické nauky a rituální praxe bylo zřejmě zapracováno novoplatónské pojetí sestupu lidských duší do zrození a jejich posmrtného výstupu mimo materiální kosmos, obohacené navíc o poznatky a symboliku helénistické astrologie. Zasvěcení do mystérií a získání tajného vědění o skutečné povaze světa a procesů, které se v něm odehrávají, pak mělo mithraistické zasvěcení na tento výstup připravit. Postupné zasvěcování do iniciačních hodností pak navíc mohlo symbolicky reprezentovat postupný progres zasvěcení na této cestě. Astrologická symbolika se pak promítla i do vytvoření hlavního ikonografického motivu kultu, tedy *tauroktonie*. Ta na jedné rovině bezpochyby reprezentuje mytickou událost, zdá se však, že v esoterické rovině může představovat hvězdnou mapu odkazující ke konkrétní části oblohy a specifickému období v roce, kdy se planeta Slunce nachází ve znamení Lva a získává svou největší sílu. Do této mapy potom měl být zakódován souboj mezi Sluncem a Měsícem (planetárním domem Měsíce je Býk), který reprezentoval protiklad mezi horkým a chladným principem. Podle představ novoplatoniků totiž chladný element vtahoval duše do zrození, zatímco horký element usnadňoval jejich vzestup.⁶⁶

Závěr: Antická mystéria, „sekty“ starověkého světa?

Antické mysterijní kulty, především ty, které se nestaly součástí tradice některého z náboženství *polis* nebo se vztahovaly k božstvům „orientálního“ původu, se mohly stát **předmětem polemiky ze strany starověkých intelektuálů nebo filosofů** (především těch zabývajících se teorií státu). Ti kritizovali především jejich vysoký emoční náboj, z jejich pohledu iracionální nauku a potenciálně destabilizující vliv na jednotu státu. Důvěru nebudili ani potulní kněží, kteří byli opět vyvázáni z kontroly sociopolitických elit. V ojedinělých případech mohli být tito „řemeslníci posvátna“ vyháněni či potlačováni,

64 M. Clauss, *The Roman Cult...*, 79–90.

65 Aleš Chalupa, „Seven Mithraic Grades. Initiatory of Priestly Hierarchy?“, *Religio: Revue pro religionistiku* 16/2, 2008, 177–201.

66 R. Beck, *The Religion of the Mithras Cult...*, 190–239.

ve většině případů však jejich působení nebyly kladeny zásadnější překážky, neboť poskytovali potřebné služby v rámci systému, který se o osobní potřeby jednotlivců staral jen v omezené míře.

Nejznámějším a také nejkrvavějším zásahem proti některému z antických mysterijních kultů je **senátní potlačení bakchanálií v roce 186 př. n. l. v Římě**. Z důvodů, o kterých můžeme pouze spekulovat, se v tomto roce římský senát rozhodl k potlačení určité formy Bakchova kultu nejenom v Římě, ale po celé Itálii. Zdá se, že římským autoritám bylo trnem v oku především společné slavení svátků muži a ženami společně a z něj vyplývající podezření z páchání nepravostí, případně nepřijatelné míšení příslušníků aristokracie s nižšími společenskými vrstvami. Z dalších historických pramenů však lze vyvodit, že hlavním důvodem k zásahu bylo vytváření struktur, které se nacházely mimo kontrolu senátu a které umožňovaly provádění právních úkonů v podobě uzavírání smluv, dědictví atd. Výsledkem zákroku, který nám barvitě popisuje římský historik Titus Livius, bylo zatčení a popravy několik stovek osob a zásadní omezení možností, za jakých bylo povoleno bakchanálie slavit. O účinnosti tohoto opatření lze jen spekulovat, archeologicky doložitelné projevy Bakchova kultu však na určitou dobu po roce 186 př. n. l. skutečně mizí.⁶⁷ Dalším příkladem zásahu vůči některému z těchto kultů, tentokrát proti kultu Ísidy a Sarápida, je událost z období vlády císaře Tiberia. Ten nechal chrám egyptských božstev v Římě zničit a jejich kněží ukřižovat, protože napomáhali mladému římskému aristokratovi spáchat smilstvo s počestnou římskou matronou, a to uvnitř chrámu.⁶⁸

Přes tyto občasné problémy však antická mystéria, ať již v podobě starobylých institucí ve formě eleusínských mystérií nebo v podobě iniciací prováděných v rámci kultů „orientálních“ bohů a bohyní, představovala důležitou a hojně vyhledávanou podobu náboženské praxe. I v tomto případě se většina očekávání spojených se zasvěcením do některého z těchto mystérií upírala na tento svět, i když určitá očekávání eschatologického rázu byla s největší pravděpodobností rovněž výrazným komponentem a lákadlem. **Antická mystéria tak starověkému člověku poskytovala některé doplňkové možnosti, které nenacházel ve veřejných kultech Řecka a Říma, a umožnila mu tak účinně překonávat krizové životní okamžiky, smířovat se s omezeními lidského údělu nebo uspokojovala jeho emoční a intelektuální potřeby.**

67 Mary Beard – John North – Simon Price, *Religions of Rome I. A History*, Cambridge: Cambridge University Press 1998, 91–96.

68 Iosephus Flavius, *De antiquitate Iudeorum* 18, 65–80.

Písmo a zákon v dějinách judaismu

Dalibor Papoušek

Obecná charakteristika hebrejské Bible

Třebaže se judaismus původně utvářel jako starověké náboženství, soustředěné na Jeruzalémský chrám a obětní rituál zajišťovaný vrstvou kněží, rozvinul záhy také svěbytnou kulturu náboženského písemnictví, z níž během staletí vyrůstala hebrejská Bible. Židé ji obvykle označují akronymem **Tenach**,⁶⁹ které je tvořeno počátečními písmeny tří hlavních biblických oddílů, jež se hebrejsky nazývají *Tora* (Zákon), *Nevi'im* (Proroci) a *Ktuvim* (Spisy). Podle tradice odpovídají tři oddíly Tenachu hlavním částem Jeruzalémského chrámu zničeného v roce 70 n. l. Římany (tab. 1). Tato přelomová událost se stala důležitým impulsem pro kanonizaci textu hebrejské Bible, jež byla završena patrně až v průběhu 2. století n. l.

Tora	Zákon	veľsvatyně chrámu
E Nevi'im	Proroci	chrámová loď
A Ktuvim	Spisy	chrámová předsíň

Tab. 1: Tradiční členění hebrejské Bible.

Prostřednictvím řeckého překladu, nazývaného *Septuaginta*, byla hebrejská Bible převzata křesťany jako Starý zákon. Bible v židovském pojetí tedy přibližně odpovídá pouze Starému zákonu, Nový zákon Židé nepovažují za posvátný text. V členění

69 Další běžná označení Bible představují v judaismu výrazy *Kitvej ha-kodeš* (Písmo svaté) a *Sefer ha-sfarim* (Kniha knih).

hebrejské Bible⁷⁰ a křesťanského Starého zákona se projevuje především odlišný postoj k postavě Ježíše Krista, kterého Židé odmítají jako Božího syna i jako mesiáše. Na rozdíl od křesťanů, kteří ve Starém zákoně kladou prorocké texty na konec souboru jako předzvěst Kristova příchodu, Židé prorocké knihy zařazují do jeho střední části.

I když má dnes Bible podobu jediné knihy,⁷¹ ve skutečnosti představuje soubor různorodých textů – dějpravných, mudroslovných, liturgických, prorockých, nábožensko-právních, milostných atd. Jednotlivé biblické spisy (označované obvykle jako „knihy“ podle původní podoby samostatných svitků) však obsahují nejen **různé literární žánry, ale i rozdílné textové vrstvy, jež vznikaly v různých dobách a prostředích a teprve druhotně byly propojovány pod jednotícím teologickým úhlem.**

Většina biblických spisů je anonymní. I když řada z nich nese v záhlaví osobní jméno, nelze zpravidla jejich autora zjistit. Vyplývá to ze samotného mechanismu vzniku většiny biblických textů, jež často navazovaly na dlouhou ústní tradici a teprve později byly v různých kombinacích písemně fixovány. Jejich pisatelé tak působili především jako redaktori pořadající starší tradici. Mnohem častěji než jména redaktorů či autorů jsou v nadpisech biblických knih uváděna jména významných postav, kterým byl spis z různých důvodů teprve dodatečně připsán.

Tóra

Vlastní jádro a současně první část hebrejské Bible tvoří „Pět knih Mojžíšových“, označovaných nejčastěji jako *Tóra* (hebr. *tora* – „návod, vodítko, směrnice, zákon“) nebo *Pentateuch* (z řec. *pentateuchos* [*biblos*] – „pět svitkových knih, pětikniží“). Zatímco křesťané označují jednotlivé Mojžíšovy knihy, tradičně připisované Mojžíšovi jako ústřední postavě zákonodárce, řecko-latinskými názvy odkazujícími na jejich obsah, Židé užívají k jejich označení incipitů, tj. prvních slov hebrejského originálu (tab. 2).

70 V textu je užíván konvenční termín „hebrejská Bible“, třebaže námitky, které nejnoveji uvádí Petr Sláma, mají svou relevanci: (1) Některé pasáže židovského kánonu Bible byly původně sepsány v aramejštině (*Ezd* 4,8–6,18; 7,12–26; *Da* 2,4–7,28), nikoli v hebrejštině; (2) označení „hebrejská Bible/Hebrejská bible“ navozuje představu, že jediným rozdílem oproti křesťanskému Starému zákonu, který vychází z řeckého překladu Septuaginty, je jazyková stránka. Navrhuje proto označení „Židovská bible“. Srov. P. Sláma, „Starý zákon“, in: Jana Mynářová – Jan Dušek – Pavel Čech – Dalibor Antalík (eds.), *Písemnictví starého Předního východu*, (Starověké písemnictví Levanty 1), Praha: Oikúmené 2011, 366–395: 366–367, pozn. 2.

71 Charakteru Bible, skládající se z mnoha knih, odpovídá i její označení, které vychází z řeckého *ta biblia* – „knihy“, příp. z jeho zdobně podoby *biblion* – „knížka“. Prostřednictvím latinského *biblia* přešlo toto označení do většiny evropských jazyků.

Berešit	Genesis	První kniha Mojžíšova
Šemot	Exodus	Druhá kniha Mojžíšova
Va-jikra	Leviticus	Třetí kniha Mojžíšova
Bemidbar	Numeri	Čtvrtá kniha Mojžíšova
Dvarim	Deuteronomium	Pátá kniha Mojžíšova

Tab. 2: Tradiční členění Tóry.

První kniha Mojžíšova (řec. *Genesis* – „zrození, stvoření“; hebr. *Berešit* – „na počátku“) pojednává o trojím počátku – zrodu světa, člověka-Adama a Božího lidu Izraele. Razantním způsobem přeznačuje kosmogonické mýty starověkého Předního východu a současně využívá staré ústní tradice o nejstarších dějinách Židů koncentrovaných v osudech mytických patriarchů Abrama-Abraháma, Izáka a Jákoba-Izraele. Kniha končí sestupem Izraelitů do Egypta zasazeným do barvitého příběhu jednoho z dvanácti Jákobových synů, Josefa.

Druhá kniha Mojžíšova (řec.-lat. *Exodus* – „vyjítí“; hebr. *Šemot* – „jména“) líčí vysvobození Izraelitů z Egypta, přechod přes Rákosové moře a počátek putování pouští. V čele Izraelitů stojí na Boží příkaz Mojžíš, jehož prostřednictvím na hoře Sínaj uzavírají Izraelité s Bohem smlouvu, stvrzenou přijetím zákona, zvláště v jeho koncentrované podobě Desatera.

Třetí kniha Mojžíšova (řec.-lat. *Leviticus* – „lévijský, levitský [podle kněžského kmene Lévi]“; hebr. *Va-jikra* – „i zavolal“) přerušuje linii předchozího děje a téměř celá je věnována kultickým a rituálním předpisům.

Čtvrtá kniha Mojžíšova (řec. *Arithmoi*; lat. *Numeri* – „výčty, počty“; hebr. *Bemidbar* – „na poušti“) pokračuje v líčení putování pouští od hory Sínaj k zaslíbené zemi Kanaánu. Řecký a latinský název knihy odkazuje na množství nejrůznějších výčtů (bojovníků, zastávek, obětí apod.) včleněných do vyprávění.

Pátá kniha Mojžíšova (řec.-lat. *Deuteronomium* – „druhý zákon“; hebr. *Dvarim* – „slova“) je pojata jako Mojžíšova předsmrtná řeč k Izraeli na prahu zaslíbené země, kam již Mojžíšovi nebylo dovoleno vstoupit.

Proroci

Druhou část hebrejské Bible tvoří knihy tradičně označované jako „Proroci“ (hebr. *Nevi'im*), třebaže jejich první skupina, nazývaná „Přední proroci“ (hebr. *Nevi'im rišonim*), obsahuje především dějepavné spisy, a teprve druhá skupina, nazývaná „Zadní proroci“ (hebr. *Nevi'im acharonim*), zahrnuje vlastní prorocké spisy.

Prvním spisem **Předních proroků** (tab. 3), označovaných v moderním bádání jako „deuteronomistické dějiny“, je kniha *Jozue* (hebr. *Jehošua*; řec. *Iésús*; lat. *Iosua*), nadepsaná jménem hlavního hrdiny, který po Mojžíšově smrti vedl Izraelity při dobývání Kanaánu. Přímo na ni navazuje kniha *Soudců* (hebr. *Šoftim*; řec. *Kritai*; lat. *Judicorum*), jež líčí osudy dvanácti hrdinů (soudců) hájících lid Izraele před nepřáteli, přičemž největší pozornost je věnována Gedeónovi a Samsonovi. Obě knihy nesledují historický popis událostí, nýbrž především teologické zřetele. Přesto jsou – v konfrontaci s archeologickými výzkumy – významným pramenem pro poznání předexilního Izraele.

Kníha Samuelova (hebr. *Šmu'el*), nadepsaná jménem proroka, kněze a soudce, který ustavil obřadem pomazání prvé dva krále Izraele, byla později křesťany rozdělena na dva spisy podle královských postav. *První kniha Samuelova* (řec. *Basileión A*; lat. *Samuel I*) zahrnuje vládu krále Saula, zatímco *Druhá kniha Samuelova* (řec. *Basileión B*; lat. *Samuel II*) je věnována vládě krále Davida. Úsilí obou králů se soustřeďuje na boj proti Pelištejcům (Filištinům) a posílení královské moci. Jeho vyvrcholením je konečná porážka Pelištejců za Davida a volba Jeruzaléma, dobytého na Jebúsejcích, za hlavní město.

Děj následující *Knihy královské* (hebr. *Mlakim*), členěné křesťany na *První knihu královskou* (řec. *Basileión C*; lat. *Reg[nor]um I*) a *Druhou knihu královskou* (řec. *Basileión D*; lat. *Reg[nor]um II*), je rámován existencí prvního Jeruzalémského chrámu vybudovaného za krále Šalomouna. Po Šalomounově smrti se údajně jednotné království rozpadlo na severní Izraelské království s pozdějším centrem v Samaří a jižní Judské království s centrem v Jeruzalémě. Obě království byla zmítána vnitřními rozpory, do kterých významně zasahovali někteří proroci – Elijáš, Ámos, Ozeáš na severu a Izajáš, Micheáš, Nahum, Abakuk, Sofonjáš a Jeremjáš na jihu. Zatímco severní Izraelské království podlehl již v roce 722 př. n. l. Asýrii, jižní Judské království odolalo a definitivně bylo vyvráceno až roku 586 př. n. l. Babylonií. Jeruzalémský chrám byl v témže roce zničen a značná část Judejců deportována do Babylonie (tzv. babylónské zajetí).

Křesťané ke *Královským knihám* ještě připojují dvě knihy *Letopisů* (řec. *Paraleipomenon A* a *B* – dosl. „dodatky“; lat. *Paralipomenon I* a *II*), doplňující údaje knih *Samuelových* a *Královských*, a spisy *Ezdráš* (řec. *Esdrás A*; lat. *Es[d]ra*) a *Nehemjáš* (řec. *Esdrás B*; lat. *Nehemia*). Židé tyto knihy řadí ke Spisům, přičemž *Ezdráše* a *Nehemjáše* považují za jednu knihu (hebr. *Ezra*), stejně jako *Letopisy* (hebr. *Divrej ha-jamin*).

Zadní proroci (tab. 3) se tradičně člení na tři velké (*Izajáš*, *Jeremjáš* a *Ezechiel*) a dvanáct malých proroků (*Ozeáš*, *Jóel*, *Ámos*, *Abdijáš*, *Jonáš*, *Micheáš*, *Nahum*, *Abakuk*, *Sofonjáš*, *Ageus*, *Zacharjáš* a *Malachiáš*).

Prorok Izajáš byl současníkem pádu severního Izraelského království (722 př. n. l.) i asyrského vpádu do Judska (701 př. n. l.). Struktura knihy *Izajáš* názorně ukazuje, že soubory prorockých textů nebyly sestavovány na principu autorství, nýbrž na základě obsahové příbuznosti, často bez ohledu na jejich původce a dobu vzniku. Spis *Izajáš* (hebr. *Ješajáhú* – „Spása je Hospodin“; řec. *Ésaiás*; lat. *Isaias*) sestává přinejmenším ze tří vrstev datovaných do 8. století (Protoizajáš, *Iz* 1–39), 6. století (Deuteroizajáš, *Iz* 40–55) a 5. století př. n. l. (Tritoizajáš, *Iz* 56–66). Z teologického hlediska texty *Izajáše* spojuje

myšlenka spásy, proto byly nakonec vtěleny do jediného spisu (obr. 1). Prorok Jeremjáš (hebr. *Jirmjahu*; řec. *Hieremiás*; lat. *Ieremias*) působil za vlády posledních judských králů na přelomu 7. a 6. století př. n. l. Jeho prorocké výroky jsou doplněny i narativními pasážemi popisujícími prorokovo demonstrativní veřejné vystupování. Kniha *Ezechiel* (hebr. *Jichezkel*; řec. *Iezekiél*; lat. *Ezechiel*), obsahující podrobnou vizi ideálního chrámu (Ez 40–48), vyjadřuje zkušenost exilu po prvním dobytí Jeruzaléma v roce 597 př. n. l., tedy deset let před definitivním koncem Judského království.



Obr. 1: Svitek Izajáše. Úplný svitek *Izajášova prorocství* (1QIsa^a) nalezený v první kumránské jeskyni u Mrtvého moře. Patří k vůbec nejstarším biblickým rukopisům, datovaným přibližně do let 150–100 př. n. l. Dnes je uložen ve Svatyni knihy (*Hejchal ha-sefer*), součásti Izraelského muzea v Jeruzalémě. Zdroj: Philip R. Davies – George J. Brooke – Phillip R. Callaway, *The Complete World of the Dead Sea Scrolls*, London – New York: Thames & Hudson 2002, 164.

Různorodá sbírka dvanácti malých proroků představuje spisy spadající do předexilního i poexilního období a pocházející jak ze severní izraelské, tak z jižní judské oblasti. Jejich označení „malí proroci“ nijak neumenšuje jejich význam vůči „velkým prorokům“, jde pouze o odkaz na jejich malý rozsah, který umožňoval celý soubor umístit na jediný svitek.

Přední proroci (<i>Nevi'im rišonim</i>)		Jehošu'a Šoftim Šmu'el Mlakim	Jozue Soudců Samuelova Královská
Zadní proroci (<i>Nevi'im acharonim</i>)	Velcí proroci	Ješajahu Jirmjahu Jichezkel	Izajáš Jeremjáš Ezechiel
	Malí proroci	Hoše'a Joel Amos Obadja Jona Micha Nahum Abakuk Cefanja Chagaj Zecharja Mal'achi	Ozeáš Jóel Ámos Abdijáš Jonáš Micheáš Nahum Habakuk Sofonjáš Ageus Zacharjáš Malachiáš

Tab. 3: Tradiční členění Proroků (*Nevi'im*).

Křesťané, na rozdíl od Židů, připojují k prorockým spisům i knihu *Daniel* (hebr. *Dani'el*), nejmladší spis hebrejské Bible pocházející až z poloviny 2. století př. n. l. Kniha, inspirovaná událostmi makabejského povstání proti helénistické dynastii Seleukovců, má již charakter apokalypsy, typický pro židovskou (i křesťanskou) literaturu obou století kolem přelomu letopočtu. Židé ji řadí ke Spisům.

Spisy

Spisy (hebr. *Ktuvim*) představují třetí, nejméně utříděnou část hebrejské Bible (tab. 4). Jejich obsah je velmi různorodý, sahá od duchovní a milostné lyriky až po spekulativní mudrosloví.

	Tehilim Ijob Mišlej	Žalmy Jób Příslloví
Pět svátečních svitků (<i>Chameš megilot</i>)	Rut Šir ha-širim Kohelet Ejcha Ester	Rút Píseň písni Kazatel Pláč Ester
	Dani'el Ezra Divrej ha-jamin	Daniel Ezdráš, Nehemjáš Letopisy

Tab. 4: Tradiční členění Spisů (*Ktuvim*).

Duchovní lyrika je ve Spisech zastoupena především Žalmy (z řec. *Psalmoi*; lat. *Psalmi*; hebr. *Tehilim* – „chvalozpěvy“), jež byly zpívány při bohoslužbách, často v doprovodu hudebních nástrojů. Většina ze sto padesáti žalmů je připsána Davidovi, nikoliv však ve smyslu autorství, nýbrž jako určení liturgické role pro davidovského krále.

Do souboru mudroslovných textů patří především kniha *Příslloví* (hebr. *Mišlej*; řec. *Paroimiai*; lat. *Proverbia*), spis ovlivněný vyspělým egyptským mudroslovím a tradičně připisovaný Šalomounovi proslulému svou moudrostí. Větší část knihy však prošla poměrně pozdní helénistickou recenzí. Do helénistického období spadají i knihy *Jób* (hebr. *Ijob*; řec. *Iób*; lat. *Iob*), fiktivní příběh trpícího muže zkoušeného ve víře, a *Kazatel* (hebr. *Kohelet*; řec. *Ekklesiastés*; lat. *Ecclesiastes*), nejskeptičtější biblický spis dovádějící otázku po smyslu lidského života až na samé dno víry.

Jedinečným dokladem hebrejské milostné poezie je *Píseň písni* (hebr. *Šir ha-širim*; řec. *Ásma*; lat. *Canticum*), soubor svatebních písni z různých dob, tradičně spojovaný s postavou Šalomouna. Do biblického kánonu byl přijat jen za cenu alegorizace, podle níž byl v židovském pojetí ženich ztotožněn s Hospodínem a nevěsta s lidem Izraele.⁷²

V židovské tradici jsou knihy *Kazatel* a *Píseň písni* součástí souboru Pěti svátečních svitků (hebr. *Chameš megilot*), který je liturgicky využíván o hlavních židovských svátcích. Text *Písně písni* se čte o Svátku nekvašených chlebě (*Pesach*) slaveném v jarním

⁷² V křesťanském pojetí *Písně písni* představoval ženich Krista a nevěsta církev.

měsíci *nisan* na paměť exodu Izraele z Egypta.⁷³ Kniha *Rút* (hebr. *Rut*) je přednášena o Svátku týdňů (*Šavu'ot*) v měsíci *sivan*,⁷⁴ *Kazatel* o Svátku stánků (*Sukot*), který je upomínkou na putování Izraele pouští a slaví se v podzimním měsíci *tišri*. Soubor žalozpěvů nazývaný *Pláč* (hebr. *Ejcha*; řec. *Thrénoi*; lat. *Lamentationes*) a tradičně připisovaný pro roku Jeremjášovi, je smuteční četbou pro výroční den dvojího zničení Jeruzalémského chrámu, který připadá na předvečer devátého dne měsíce *av* (*Tiša be-av*). Naproti tomu kniha *Ester* (řec. *Esther*; lat. *Esther*) je radostnou četbou k jarnímu Svátku losů (*Purim*), připomínajícímu svým průběhem karneval.

Utváření tradic hebrejské Bible⁷⁵

Počátky kritického studia jsou spojeny s dílem židovského filozofa **Barucha Spinozy** (1632–1677), který ve svém polemickém spise *Tractatus Theologico-Politicus* (1670)⁷⁶ jako jeden z prvních zpochybnil Mojžíšovo autorství Pentateuchu. Průkopníkem literárně kritického rozboru biblického textu, označovaného v 19. století jako dokumentová hypotéza, se stal zejména francouzský lékař **Jean Astruc** (1684–1766), který si povšiml zdvojení některých narativních celků Pentateuchu a spojil je se dvěma různými jmény, jež má Bůh v hebrejské Bibli – *Jahve* (v českých překladech „Hospodin“) a *Elohim* (v českých překladech „Bůh“). Podle Astruca šlo o dva memoáry – memoár A (v pozdějším badání *Elohista*) a memoár B (v pozdějším badání *Jehovista*), které prý Mojžíš spolu s dalšími látkami sestavil do čtyř sloupců, jež byly teprve další redakcí propojeny, avšak jejich paralelnost zůstala do jisté míry zachována.⁷⁷

Klasickou syntézu badání, soustředěného od počátku na rozdílná Boží jména, předložil koncem 19. století německý starozákoník **Julius Wellhausen** (1844–1918) v tzv. nové dokumentové hypotéze.⁷⁸ Podle ní byl Pentateuch a některé další biblické texty původně tvořeny čtyřmi rozdílnými okruhy pramenů, které se teprve postupně spojovaly, jak soubor rostl. Tzv. *Jahvista* (J – podle dominantního jména Jahve) pocházel z judského prostředí, kde vznikl asi v 10.–9. století př. n. l. Tzv. *Elohista* (E – podle dominantního jména Elohim) pocházel asi z 8. stol. př. n. l. a vznikl v efrajimském prostředí severního Izraele. Po pádu

73 Křesťané tento svátek po vnitřních úpravách převzali jako Velikonoce.

74 Obdoba křesťanských Letnic.

75 K vývoji badání a jeho teologických souvislostech viz nejnověji Petr Sláma, *Nové teologie Starého zákona a dějiny*, Praha: Vyšehrad 2013.

76 Baruch Spinoza, *Traktát theologicko-politický*, přel. Josef Hruša, Praha: Tribuna [1922].

77 Jean Astruc své názory publikoval anonymně v díle *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroît que Moïse s'est servi pour composer le livre de la Génèse. Avec des remarques qui appuient ou qui éclaircissent ces conjectures* (Bruxelles: s.n. 1753).

78 Srov. Julius Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin: s.n. 1883.

Samaří v roce 722 př. n. l. byly oba okruhy v Judsku spojeny do tzv. *Jehovisty* (JE). K těmto látkám přibyl později tzv. *Deuteronomista* (D), jehož kořeny spadají do doby Jóšijášovy náboženské reformy kolem roku 622 př. n. l. a jehož prorocky orientovaný vliv se uplatňoval ještě po babylónském exilu (586–538 př. n. l.). Nejmladší, poexilní okruh tvořil tzv. *Kněžský kodex* (P – z něm. *Priesterkodex*) uzavírající kolem roku 400 př. n. l. vznik Pentateuchu. Přestože základní výkladové schéma Wellhausenova pojetí bylo zvláště ve druhé polovině 20. století hojně kritizováno jako příliš mechanické, znamenala jeho hypotéza zásadní průlom v dějinách kritického bádání. Klíčová námitka, že Wellhausen pracuje s představou již písemně fixovaných dokumentů, vedla k rozvoji bádání o ústní tradici, které ukázalo, že řada biblických tradic měla poměrně dlouhou dobu pouze orální podobu.

Do diskuse o vzniku Pentateuchu ve čtyřicátých letech 20. století významně zasáhl německý starozákoník **Martin Noth** (1902–1968), který rozpracoval koncept „deuteronomistických dějin“ (*Deuteronomistisches Geschichtswerk* [DtrG]).⁷⁹ Tímto termínem označil rozsáhlý dějpravý epos zahrnující celé Přední proroky (*Jz, Sd, 1Sm, 2 Sm, 1Kr, 2 Kr*) a čerpající svou teologickou inspiraci právě z *Deuteronomia*. Jeho vznik kladl až do exilního období (6. století př. n. l.). V roce 1968 americký biblista **Frank Moore Cross** (1921–2012) rozlišil v deuteronomistických dějinách dvě vrstvy – starší, spadající do konce 7. století př. n. l. (Dtr1), a mladší, utvářenou až v exilním období (Dtr2).⁸⁰

Na konci 20. století vstoupil do neutuchající „wellhausenovské“ diskuse o Pentateuchu **Erhard Blum** (nar. 1950), který dospěl k závěru, že je Pentateuch výsledkem dvou kompozičních vrstev. První z nich nazval deuteronomistickou kompoziční vrstvou (K^D) a datoval ji na začátek poexilního období (konec 6. století př. n. l.). Druhou, kterou nazval kněžskou kompoziční vrstvou (K^P), považuje za mladší.⁸¹ Novější práce přes všechny modifikace ve směs zachovávají koncept deuteronomistické a kněžské vrstvy Pentateuchu. Dekompoziční kritika je zaměřena spíše na starší „wellhausenovské vrstvy“, zvláště Jahvistu.⁸²

79 Martin Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*, Halle: Niemeyer 1943.

80 Frank Moore Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge – London: Harvard University Press 1973, 274–288.

81 Erhard Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuchs*, Berlin – New York: Walter de Gruyter 1990.

82 Srov. např. Thomas B. Dozeman – Konrad Schmid (eds.), *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation*, (Society of Biblical Literature, Symposium Series 34), Leiden – Boston: E. J. Brill 2006.

Proces kanonizace hebrejské Bible

V moderním bádání se svého času objevil názor, že byl kánon hebrejské Bible ustaven na konci 1. století n. l. v městečku **Javne** (řec. Jamnia) ležícím v přímořské rovině Palestiny, kde po pádu Jeruzaléma v roce 70 n. l. založil Jochanan ben Zakaj novou rabínskou školu. I když jsou k Javne dochovány v Mišně sporé zmínky o diskusích, zda knihy *Kazatel* a *Píseň písní* „neznečišťují ruce“ (*m.Jadajim* 3,5),⁸³ které svědčí o řešení kanonických otázek, současně je z nich zřejmé, že proces kanonizace, jehož kořeny lze hledat už v perském období,⁸⁴ nebyl ještě ukončen. Původní jádro kánonu zřejmě představoval dvojčlenný soubor „Zákona a Proroků“, který dokládají zmínky v židovských i křesťanských pramenech sahajících od 2. století př. n. l. až do 1. století n. l. (*Sír* 1,1,3; *2Mak* 15,9; *Mt* 5,17; 7,12; 11,13; 22,40). Základem trojího členění kánonu byl patrně soubor „Zákona, Proroků a Žalmů“, jak to naznačuje evangelista Lukáš v první polovině 2. století n. l. (*L* 24,44).

Zvýšená pozornost věnovaná biblickému textu byla vyvolána obdobnou událostí jako před půl tisíciletím – zničením Jeruzalémského chrámu po neúspěšném protiřímském povstání v roce 70 n. l. V členění hebrejské Bible na Zákon (*Tora*), Proroky (*Nevi'im*) a Spisy (*Ktuvim*) spatřovali Židé symbolickou analogii s rozvržením Jeruzalémského chrámu na velesvatyni (*kodeš ha-kodašim*), chrámovou loď (*hejchal*) a předsíň (*ulam*) (srov. tab. 1). Těžištěm židovského společenství se tak místo Chrámu natrvalo stala Bible, ať už v synagogálním kultu nebo exegetickém rozvíjení.

83 Překlad uvedené pasáže viz Petr Sláma, *Tanu rabanan. Antologie rabínské literatury*, (Světová náboženství), Praha: Vyšehrad 2010, 221–222.

84 K širšímu kontextu židovské písařské kultury a kanonizace hebrejské Bible viz např. Karel van der Toorn, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*, Cambridge – London: Harvard University Press 2007.



Obr. 2. Synagogální čtení ze svitku Tóry. Chlapec poprvé předčítající z rozvinutého svitku Tóry (*Sefer Tora*) při obřadu *bar micva*, kterým je ve třinácti letech uváděn mezi dospělé. Na hlavě má čepičku (*kipa*) a kolem ramen modlitební plášť (*talit*). Rabín drží ukazovátko ve tvaru ruky (*jad*), které umožňuje sledování textu, aniž by se předčítající přímo dotýkal pergamentu. Zdroj: Nicholas de Lange, *Svět Židů. Kulturní atlas*, Praha: Knižní klub 1996, 87.

Péče o hebrejský text Bible se soustředila především na ustálení souhláskového znění, jež proběhlo nejdříve počátkem 2. století n. l. Přibližně do dnešní podoby uvedli hebrejský text Bible středověcí **masoreti** (z hebr. *masora* – „tradice, podání“) kodifikující pomocí systému bodů (punctace) výslovnost samohlásek, kterou hebrejšтина původně nezapisovala. Rozsáhlejší masoretské texty Bible pocházejí až z 10. a 11. století (*Allepský kodex* z roku 930, *Leningradský kodex* z roku 1008). Objevy biblických textů rukopisů v kumránských jeskyních u Mrtvého moře, které spadají ještě do předmasoretského období a představují dnes vůbec nejstarší biblické rukopisy, však ukázaly poměrně malé odchylky.⁸⁵

Vedle hebrejského kánonu ovlivnily dnešní podobu Bible i některé **překlady**. Vzhledem k tomu, že Židé byli po návratu z babylonského exilu vystaveni působení aramejštiny, kterou Peršané zavedli jako úřední jazyk Perské říše, klesala v samotné Palestině znalost hebrejštiny, jež posléze zůstala pouze bohoslužebným jazykem. Snad již od 1. století př. n. l. byly proto pořizovány aramejské překlady biblických knih nazývané *targumy*. K nejznámějším patřily *targumy Onkelos* a *Jonatan*.

85 Blíže viz *Rukopisy od Mrtvého moře. Hebrejsko-česky*, (Knihovna antické tradice 4), Praha: Oikúmené 2007 (přel. Stanislav Segert, Robert Řehák a Šárka Bažantová).

Podstatně významnější byl však řecký překlad Bible, jehož jádro, spočívající v Tóře, bylo zřejmě pořízeno již ve 3. století př. n. l. pro potřeby židovského obyvatelstva Alexandrie, které mluvilo helénistickou řečtinou. Podle legendy, zachované zejména v apokryfním *Aristeově listu* (301–316),⁸⁶ byl překlad proveden pod patronací egyptského krále Ptolemaia II. Filadelfa (285–247 př. n. l.) v 72 dnech 72 židovskými učiteli. Z toho důvodu je řecký kánon, jehož celkový překlad byl dokončen patrně až v 1. století př. n. l., nazýván **Septuaginta** (lat. „sedmdesát“) a značen LXX. Oproti hebrejskému kánonu v masoretské verzi do něj bylo zařazeno více spisů.

Přestože byla Septuaginta vytvořena pro potřeby Židů, nejvíce ji rozšířili křesťané, kteří ve své většině jediné jejím prostřednictvím byli schopni vnímat biblický text. Hebrejský a řecký kánon proto určují základní podoby dnešních biblí. Zatímco židovské bible důsledně vycházejí z hebrejského kánonu v masoretském znění, křesťané navazují širším pojetím Starého zákona na řecký kánon.⁸⁷

Talmud

Výkladová tradice judaismu vyšla především z **hnutí farizeů**, jež dosáhlo svého počátečního vrcholu v díle učenců Hilela a Šamaje, žijících přibližně kolem přelomu letopočtu. Po pádu Jeruzaléma a zničení Jeruzalémského chrámu v roce 70 n. l. byli farizeové jedinou stranou, která byla sto – vzhledem ke svému napojení na síť synagog – zajistit kontinuitu židovství v podmínkách rozptýlení (diaspory) a narůstajícího římského tlaku.⁸⁸

Výklad Bible se v této době soustředil především na další rozvíjení ústních komentářů Pentateuchu, které měly přiblížit tradiční text současným podmínkám. Farizeové

86 Viz „Aristeův list“, přel. Jiří Farský, in: Zdeněk Soušek (ed.), *Knihy tajemství a moudrosti. Mimobiblické židovské spisy: pseudepigrafy I*, Praha: Vyšehrad 1995, 19–77.

87 Protestantské církve opírající se od počátku o hebrejské znění Starého zákona plně respektují rozsah hebrejského kánonu. Knihy, které nebyly zahrnuty do hebrejského kánonu, avšak jsou součástí Septuaginty, proto označují jako apokryfy, přičemž knihy, které neobsahuje ani hebrejský ani řecký kánon, označují jako pseudepigrapha. Naproti tomu katolická církev vychází z řeckého kánonu a za kanonické tak považuje i ty knihy, které protestanté označují jako apokryfní. Od Tridentského koncilu (1546) však rozlišuje mezi knihami protokanonickými (prvokanonickými), obsaženými v hebrejském i řeckém kánonu, a knihami deuterokanonickými (druhokanonickými), obsaženými pouze v Septuagintě. Jako apokryfní pak označuje knihy, jež nebyly zařazeny do žádného z obou původně židovských kánonů. Význam starozákonního apokryfu je tedy v katolicismu a protestantismu odlišný. K deuterokanonickým spisům, které činí rozsah katolické Bible větší než protestantské, patří knihy *Tóbit* (*Tobijáš*), *Júdit*, *přídavky ke knize Ester*, *Knihy Moudrosti*, mudroslovný spis Ježíše ben Síracha (*Sírachovec*, lat. *Ecclesiasticus*), *knihy Báruk*, *Jeremjášův list*, *přídavky ke knize Daniel* a *První a Druhá kniha Makabejská*.

88 Zevrubnější údaje k vývoji farizejství a rabínského judaismu poskytují např. Peter Schäfer, *Dějiny Židů v antice. Od Alexandra Velikého po arabskou nadvládu*, Praha: Vyšehrad 2003; Günter Stemberger, *Klasičtí židovství. Kultura a historie rabínské doby*, (Světová náboženství), Praha: Vyšehrad 2011.

proto začali rozlišovat mezi písemnou tórou (hebr. *tora še-bi-čtav*) a ústní tórou (hebr. *tora še-be-al*). Zatímco ústní soubor komentářů věnovaných zejména zákonným ustanovením Tóry se nazýval *halacha* (hebr. „chození, kráčení“), komentáře věnované všem zbývajícím částem Tóry se označovaly jako *agada* (aram. „vyprávění; hebr. *hagada*).

Základní předpoklady k písemnému zachycení obou proudů vytvořil zřejmě již rabi⁸⁹ Akiva ben Josef (asi 50–135 n. l.) působící v Bnej Brak nedaleko dnešního Tel Avivu. Po Bar Kochbově protirímském povstání (132–135 n. l.), jehož se rabi Akiva aktivně účastnil a na jehož konci zahynul mučednickou smrtí, tento úkol v plné míře připadl až škole v galilejském městě Uša, v jejímž čele stanul rabi Šim'on ben Gamali'el. Za horších se podmínek se centra rabínské vzdělanosti definitivně přesunula z Judska do Galileje. Kolem roku 200 n. l. utřídil a sepsal dosavadní výkladové tradice syn Šim'ona ben Gamali'ela, rabi Jehuda ha-Nasi (asi 135–220 n. l.) působící v galilejském Bet Še'arim. Jeho rozsáhlá halachická kompilace, jež zásadně ovlivnila další vývoj judaismu, se nazývá **Mišna** (hebr. „učení, opakování“). Šest tradičních rabínských generací, které se v prvních dvou stoletích n. l. podílely na utváření výkladových tradic směřujících k Mišně, se označuje jako **tanaité** (aram. *tana'im* – „učitelé“).

Mišna je sepsána pobiblickou hebrejštinou s četnými aramejskými vlivy. Tematicky se dělí do šesti oddílů (hebr. *seđarim*), členěných dále na různý počet traktátů (tab. 5).

Zera'im	Semena	předpisy o zemědělství
Mo'ed	Svátek	ustanovení o šabatu, svátcích a půstech
Našim	Ženy	ustanovení o manželství
Nezikin	Škody	civilní a trestní právo
Kodašim	Posvátné	předpisy o obětech a chrámové službě
Toharot	Čistoty	předpisy o rituální čistotě a nečistotě

Tab. 5: Přehled oddílů Mišny.

Mišna se stala základem dalšího židovského života. Jejím výkladovým rozvíjením se zabývali **amoraité** (aram. *amora'im* – „vykladači“), generace učenců, které působily v Palestině a Babylonii. Zatímco hlavními palestinskými středisky byla města jako Kaisareia, Tiberias, Sepforis a Uša, v Babylonii, kde panovaly podstatně příznivější podmínky, patřila k nejvýznamnějším centrům města Súra, Nehardea a Pumbedita.

Z činnosti amoraitů postupně krystalizovaly dva aramejské soubory zvané **Gemara** (aram. „učení podle tradice“). Koncem 5. století n. l. vznikl spojením Mišny a palestinské gemary **Jeruzalémský talmud** (hebr. *Talmud Jerušalmi*), který je vzhledem k obtížnějším podmínkám v Palestině méně obsáhlý a systematický. Až na přelomu 6. a 7. století n. l. byl

⁸⁹ *Rabi* (hebr. „můj učitel, můj mistr“), jež se stalo zdrojem obecného pojmenování rabinů (hebr. *ha-rav* – „učitel, mistr“), původně označovalo učence, kteří obdrželi oprávnění k vyučování obřadem ordina-ce (hebr. *smicha*). Nejvýznamnějším rabinům, jejichž vliv měl univerzální dosah, se dostalo čestného titulu *raban* (hebr. „náš učitel, náš mistr“).

ukončen podstatně významnější **Babylonský talmud** (hebr. *Talmud Bavli*), který vznikl spojením Mišny a babylonské gemary. O jeho písemné zachycení se mimořádně zasloužil rabi Aši (352–427 n. l.), v jeho díle však ještě pokračovaly dvě rabínské generace savoriatů (aram. *savora'im* – „myslitelé, badatelé“) a částečně i gaonů (hebr. *ga'on* – „slovutný [titul představeného talmudické akademie v Babylonii]“).⁹⁰

Spolu s Biblií se stal Talmud (hebr. „učení, nauka, studium“)⁹¹ jedním ze základů židovské kultury a náboženství (obr. 3). Jeho výkladové rozvíjení, rámované takovými postavami, jako byli Raši (1040–1105)⁹² nebo Josef Karo (1488–1575),⁹³ vytvořilo osu, kolem níž se utvářejí halachická studia až do současnosti.

90 Detailní uvedení do studia Talmudu a souvisejících otázek nabízí např. Günter Stemberger, *Talmud a midraš. Úvod do rabínské literatury*, (Světová náboženství), Praha: Vyšehrad 2011; viz též Charlotte Elisheva Fonrobert – Martin S. Jaffee (eds.), *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, Cambridge – New York: Cambridge University Press 2007.

91 V úplnosti je do češtiny přeložen jediný talmudický traktát. Viz *Pirkej avot – Výroky otců. Traktát Babylonského talmudu s paralelním českým překladem a komentářem*, (Texty 1), Praha: Sefer 1994 (přel. Bedřich Nosek); srov. též Petr Sláma, *Tanu rabanan. Antologie rabínské literatury*, (Světová náboženství), Praha: Vyšehrad 2010.

92 Srov. Pavel Sládek, *Raši (1040–1105). Vznik biblického komentáře ve frankoporýnských židovských centrech*, (Judaica 6), Praha: Academia 2012.

93 Dílo Josefa Kara, *Šulchan aruch* (Prostřený stůl), se často považuje za poslední halachické kompendium, které oslovilo jak sefardské, tak aškenázské Židy; zvláště poté, co je pro potřeby Aškenázů adaptoval krakovský rabín Moše Iserles (1525–1572) v díle *Mapa* (Ubrus).



Obr. 3: Stránka Talmudu (*Megila* 25a). Popis: (1) Číslo folia. Talmud není stránkovaný, nýbrž foliován a příslušné stránky jsou označeny číslem folia a písmeny „a“ nebo „b“ (zde se jedná o folio 25a). (2) Název traktátu, číslo a název kapitoly (zde *Megila*, třetí kapitola, Ha-kore omed). (3) Vlastní text Talmudu. (4) Označení textu Gemary zkratkou Gm (4a) a textu Mišny zkratkou Matni (4b). (5) Rašiho komentář. (6) Tosafot. Zdroj: Bedřich Nosek, „Talmud“, in: Helena Pavlincová – Břetislav Horyna (eds.), *Judaismus, křesťanství, islám*, Olomouc: Nakladatelství Olomouc 2003, 202–204: 203.

„Strom poznání dobrého i zlého“: Starověká gnóze a její pokračovatelé

Aleš Chalupa

V antických náboženstvích bylo předloženo mnoho možných scénářů dosažení záchrany či spásy. Některé z těchto strategií se od sebe dramaticky lišily. Na rozdíl od dnes v západním světě běžné představy, že primární podoba spásy v náboženství je orientována mimo tento svět, byly ambice antického člověka většinou mnohem skromnější. **Záchra-
na či spása byly velmi často očekávány již na tomto světě, v podobě božské ochrany a zajištění hmotné prosperity a zdraví. Antická náboženství tak mají povětšinou čisté praktické cíle s okamžitými nebo krátkodobými výhledy.** V některých případech však přece jen nalezneme zájem o problémy lidské existence, které byly situovány mimo tento svět. Nejmarkantnější a nejvýznamnější oblast představuje v tomto ohledu otázka posmrtné existence lidské duše v podsvětí. Její osud je obvykle líčen ve velmi pesimistických barvách a některé z náboženských směrů antického Řecka se pokoušely alespoň o jeho částečné zlepšení. Nejúspěšnějšími náboženskými institucemi v této oblasti byla antic-
ká mystéria. Ta s pomocí zasvěcení umožňovala člověku navázat těsný vztah s některým z božstev, která se vyznačovala zvláštním pochopením a citlivostí vůči lidskému údělu. Duše zesnulého zasvěcence pak směla pobývat v privilegované části podsvětí, ve společnosti ostatních zasvěcenců, slavit příslušná mystéria a těšit se přízni patronského božstva.⁹⁴

V jiných náboženských a filosofických tradicích se však objevilo radikálnější pojetí mimosvětské spásy. Ve starověkém judaismu a některých formách raných křesťanství se postupem času ujala představa o fyzickém vzkříšení zemřelých v době po příchodu Me-
siáše, nebo v Království Božím, tedy poté, co bude podoba současného světa ukončena a radikálně proměněna. V jiných tradicích se pojetí spásy úzce propojilo se soudobými vědeckými poznatky o podobě světa a kosmu. Filosofické a náboženské systémy, jež přijaly za svůj ptolemaiovský model kosmu, často tíhly k podobě mimosvětské spásy, která spočívala ve výstupu duše zemřelého mimo materiální kosmos do oblastí za sférou stálic, kde se měl podle vizí starověkých astronomů a filosofů nacházet dokonalý božský svět. Mezi nábožensko-filosofické proudy pozdní antiky, kde se toto pojetí spásy prosa-
dilo, patří především plátónistická filosofie nebo starověký gnosticismus. A právě tomuto nábožensko-filosofickému proudu pozdní antiky je věnována tato kapitola.

94 Viz kapitola „Antická mystéria: Od Eleusíny až po Mithrova mystéria“ v této publikaci.

Starověký gnosticismus: Stručné vymezení

S rozdílným pojetím spásy se pojily i rozdílné strategie jejího dosažení. Náboženské systémy, které usilovaly o zajištění bezpečí a prosperity na tomto světě, volily strategii pečlivého vykonávání obětí božstvům, od kterých bylo na oplátku očekáváno poskytnutí kyžených protislužeb a ochrany. Rovněž antická mystéria, která usilovala o zlepšení posmrtného údělu člověka, kladla důraz na rituální stránku věci, na zasvěcení zasvěcence. To sice mnohdy zahrnovalo i jistou formu vědění (například v orfických mystériích), nebylo však pokládáno za stěžejní a jeho význam byl spíše praktický. V dalších náboženských tradicích, například v některých formách křesťanství (jak to dokládají třeba listy apoštola Pavla), byla akcentována důležitost živé víry v Krista, které byl přisuzován spásonosný účinek, pokud byla upřímná. **Ve starověkém gnosticismu byl naopak přisouzen zásadní spásonosný význam „poznání“ (řec. *gnósis*).**

Důležitost poznání byla zdůrazněna i v jiných filosoficko-náboženských systémech než ve starověkém gnosticismu, například v Platónově filosofii a v pozdějším novém platonismu. U Platóna je však možné dosáhnout skutečného poznání světa a věcí s pomocí racionální introspekce o ideálních formách ve světě idejí, která má povahu rozpomínání se duše na pobyt v božském světě, ze kterého pochází. Ideální cestou k dosažení poznání pak bylo podle Platóna filosofické studium. Ve starověkých gnostických systémech se však setkáváme s odlišným druhem poznání, kterému je přisouzena zcela stěžejní důležitost. Bez obdržení tohoto poznání člověk nemůže dosáhnout konečné spásy. Podle gnostiků člověk navíc toto poznání nemůže získat sám svým vlastním usilováním či filosofickým studiem. **Poznání musí být člověku zjeveno prostřednictvím zásahu Nejvyššího Boha, nejčastěji skrze učení některého z jeho poslů či proroků. Toto poznání pak má zásadní gnoseologický a existenciální aspekt: vyjevuje nejhlubší pravdu o skutečné povaze materiálního kosmu, světa a role člověka v něm.**

Veškeré gnostické uvažování se tedy odvíjí od **centrálního axiomu**,⁹⁵ který může být stručně shrnut následujícím způsobem:

Část člověka pochází od Boha a sdílí jeho podstatu; musí být navrácena zpět, ale setrvává uvězněná v hmotném světě (pod nadvládou osudu); odcizila se svému původu a vyžaduje vysvobození (podmíněné poznáním povahy stávající existence).

Z výše uvedeného axiomu vyplývá několik závažných skutečností. Podle gnostiků existuje Nejvyšší Bůh, který je dokonalý a nekonečně dobrý. Jeho existence a podstata natolik překračují meze lidského chápání a možnosti pojmového vyjádření v lidské řeči, až se gnostici uchýlovali k užívání tzv. negativní teologie: vytrvale popisovali, co tento Nejvyšší Bůh není. Část člověka je božské podstaty. Tato část je nehmotná a dokonale

95 Roelof van den Broek, *Gnostic Religion in Antiquity*, Cambridge: Cambridge University Press 2013, 136–137.

duchovní, neboť pochází z božského světa. Ona božská částička, někdy připodobňována k „božské jiskře“, je držena v zajetí hmotného těla. Toto „vtělení“ brání světelné částičce v návratu zpět k Nejvyššímu Bohu.

Materiální svět, kosmos, pak nebyl stvořen tímto Nejvyšším Bohem (který je dokonale duchovní), ale buďto omylem, v důsledku kosmické katastrofy, nebo úmyslně některým z nižších božstev, obvykle nazývaným *démiúrgos* (řec. doslova „řemeslník“), jako nástroj zajetí a ujařmení božského světla v temném světě hmoty a temnoty. Kosmická katastrofa potom byla často líčena jako důsledek pýchy některého z božských *aiónů*, nejčastěji nazývaného Sofia („Moudrost“), který se rozhodl zplodit svůj protějšek bez svolení a požehnání Nejvyššího Boha. Výsledkem je nedokonalá a často monstrózní bytost, která je vytěsněna z božského světa do oblasti materiálního kosmu, naneštěstí ale i s částí duchovního světa. Tyto částičky se v důsledku dalších peripetií ocitly v lidských tělech a úkolem gnostiků je tyto částičky shromáždit a navrátit zpět do místa, odkud pocházejí. Podle gnostiků je lidská existence v materiálním kosmu zcela neuspokojivá a plná nikdy nekončícího utrpení. Aby mohl být tento úkol splněn, je třeba nejprve získat poznání o skutečném stavu věcí, neboť lidé na tomto světě žijí v nevědomosti a o svém božském původu nic netuší. Teprve ve chvíli, kdy dojde k „procitnutí“ člověka, může být nastartován postupný proces spásy, vedoucí ke konečnému znovuoddělení duchovního principu od hmoty. Tento centrální axiom byl ve starověkých gnostických systémech rozpracován různým, mnohdy originálním způsobem. Ještě předtím, než se však budeme podrobněji věnovat některým z těchto gnostických proudů, bude vhodné představit hlavní prameny, ze kterých se o existenci a podobě starověkého gnosticizmu dovídáme.

Prameny ke studiu starověkého gnosticizmu

Od počátků moderního bádání o gnosticizmu byly hlavními prameny, ze kterých badatelé čerpali základní informace, **polemické spisy proti heretikům sepsané křesťanskými autory (tzv. církevními otci) působícími v období římské říše**. Tato skutečnost s sebou přinášela četné problémy, které do značné míry ztěžovaly objektivní popis jednotlivých gnostických skupin a pochopení jejich myšlenek. Šlo o spisy, které sepsali názoroví odpůrci gnostiků, a je proto zjevné, že jejich líčení nebylo zcela objektivní a nepředpojaté. Křesťanští autoři sice občas z děl svých oponentů citovali, z relativně krátkých úseků však často nebylo jasné, v jakém kontextu se daná pasáž nacházela a zda nebyl její význam záměrně pozměněn. Po dlouhou dobu bylo tedy vědecké studium gnosticizmu omezeno skutečností, že badatelé měli k dispozici pouze minimum pramenů pocházejících od vlastních gnostiků nebo příslušníků skupin, které církevní otcové za gnostické pokládali.

Za nejvýznamnějšího starověkého hereziologa je obvykle pokládán **Eirénaios Lyónský** (zemřel 177/178 n. l.). Tento křesťanský biskup, původem z Malé Asie, během svého působení v Lugdunu (dnešní Lyón ve Francii) sepsal polemický spis *Adversus haereses* („Proti herezím“), ve kterém vyvracel bludné názory některých křesťanů. Mnozí z jeho názorových oponentů náleželi právě mezi zastánce starověké gnóze. Druhým významným hereziologem byl **Hippolytos Římský** (zemřel 235 n. l.), který se svého času dokonce neúspěšně ucházel o funkci římského biskupa. Ve svém díle *Refutatio omnium haeresium* („Vyvrácení všech herezí“) zanechal popis mnoha gnostických systémů, včetně mnoha úryvků z jejich jinak nedochovaných děl. Poslední z významných hereziologů, **Epifanios ze Salamíny** (cca 310–405 n. l.), působil již v době po vítězství křesťanství. Jeho spis *Panarion omnium haeresium* („Lékarnička proti všem herezím“) tak do určité míry představuje završení hereziologické tradice.

Hereziologická literatura sice obsahovala autentické úryvky gnostických spisů, jejich celková délka však tvořila naprostý zlomek z rozsáhlé produkce nejvýznamnějších představitelů antické gnóze. V průběhu 19. a 20. století se však postupně podařilo nalézt několik děl, která pocházela od starověkých gnostiků. Mezi nejvýznamnější nálezy tohoto druhu patří objevení Bruciánova kodexu a Askewova kodexu v 18. století. Tyto papyrové kodexy s několika traktáty v koptštině obsahovaly např. gnostický spis *Pistis Sofia* („Víra moudrost“) nebo *Dvě knihy Jeú*. Další z významných nálezů představuje *Berlínský gnostický kodex 8502* (získaný v roce 1896, publikovaný ale až po mnoha peripetiích v roce 1955), jehož součástí je i patrně nejdůležitější gnostický text *Tajná kniha Janova* (svého druhu gnostické pokračování kanonického *Janova evangelia*).

Naprostou revoluci ve studiu gnosticizmu pak způsobil **nález rukopisů z Nag Hammádí** (poblíž antického města Chenoboskion – „Gazelí louka“), ke kterému došlo v roce 1945. Velbloudář Mohammad Ali es-Samman spolu se svým bratrem našli poblíž Hamra Dúmu na úpatí Džebel el-Táریف ve středním Egyptě zapečetěný hliněný džbán, ve kterém se nacházelo celkem 13 papyrových kodexů v deskách z kozí kůže. Kodexy I až XI se dochovaly v úplnosti, byť v rozdílné kvalitě sahající od vynikající až po velmi špatnou. Kodex XII byl poškozen v době po svém nalezení, kodex XIII nebyl úplný již v době uložení knih. Nález obsahuje celkově 1153 stran papyru z předpokládaných 1257 (dochovalo se tedy více jak 90 % obsahu).

Obsah kodexů z Nag Hammadí

Kodex I	I/1 Modlitba apoštola Pavla; I/2 Tajná kniha Jakubova; I/3 Evangelium pravdy, I/4 Traktát o vzkříšení; I/5 Trojdílný traktát
Kodex II	II/1 Tajná kniha Janova; II/2 Tomášovo evangelium; II/3 Filipovo evangelium; II/4 Podstata archontů; II/5 O původu světa; II/6 Výklad o duši; II/7 Tomášova kniha
Kodex III	III/1 Tajná kniha Janova; III/2 Evangelium Egypťanů (nebo též Svatá kniha velkého neviditelného ducha); III/3 Požehnaný Eugností; III/4 Moudrost Ježíše Krista; III/5 Rozhovor se Spasitelem
Kodex IV	IV/1 Tajná kniha Janova; IV/2 Evangelium Egypťanů (nebo též Svatá kniha velkého neviditelného ducha)
Kodex V	V/1 Požehnaný Eugností; V/2 Zjevení Pavlovo; V/3 První zjevení Jakubovo; V/4 Druhé zjevení Jakubovo; V/5 Zjevení Adamovo
Kodex VI	VI/1 Skutky Petra a dvanácti apoštolů; VI/2 Hrom: Dokonalá mysl; VI/3 Authentikos logos; VI/4 Myšlenka naší veliké moci; VI/5 Platónova Ústava 588a–589b; VI/6 Výklad o osmém a devátém nebi; VI/7 Hermetická modlitba z traktátu Asklépios; VI/8 Asklépios
Kodex VII	VII/1 Parafráze Sémova; VII/2 Druhý traktát velkého Séta; VII/3 Zjevení Petrovo; VII/4 Poučení Silvanova; VII/5 Tři Sétovy stély
Kodex VIII	VIII/1 Zóstrianos; VIII/2 Petrův list Filipovi
Kodex IX	IX/1 Melchisedek; IX/2 Nórea; IX/3 Svědectví pravdy
Kodex X	X/1 Marsanés
Kodex XI	XI/1 Výklad poznání; XI/2 Valentinovský výklad; XI/3 Allogenés; XI/4 Hysifroné
Kodex XII	XII/1 Výroky Sextovy; XII/2 Evangelium pravdy; XII/3 [fragmenty]
Kodex XIII	XIII/1 Protennoia ve třech tvarech; XIII/2 O původu světa

Třináct kodexů obsahuje celkem 52 traktátů, z nichž některé se v nich objevují ve více kopiích (dvakrát nebo dokonce třikrát). Jazykem traktátů je koptština, poslední fáze egyptštiny psaná upravenou řeckou abecedou, konkrétně pak lykopský a sáhidský dialekt. Původně však byly tyto texty sepsány v řečtině. Celkem 42 traktátů bylo zcela neznámých. Zbylé byly buďto dochovány i v jiných kodexech, nebo se alespoň vědělo o jejich existenci. Přesná data vzniku a uložení textů není možná. Vzhledem ke skutečnosti, že desky některých kodexů byly vyztuženy papyrovými kvitancemi (potvrzeními o dodávkách obilí), které lze datovat v rozmezí let 333–348 n. l., lze v případě kodexů I, VII a XI za *terminus post quem* pokládat rok 378 n. l. (kvitance musely být archivovány po dobu 25 let). Za *terminus ante quem* celého nálezu je na základě datace talíře, kterým byl džbán s kodexy přikryt, možné pokládat rok 400 n. l. Někdy v tomto rozmezí byly kodexy pečlivě uskladněny v hliněném džbánu a ukryty. Komu rukopisy v této době patřily a proč došlo k jejich uložení, zůstává nevyřešenou otázkou.

Gnostická antropologie a soteriologie

Gnostická antropologie vychází z předpokladu, že člověk má trvalou vazbu na vyšší božský svět. Velmi často se v gnostických textech objevuje **myšlenka božské (nemateriální) částičky, která je uvězněna v hmotném těle**, někdy nazývaná jako „světelná jiskra“ (řecky *spinthér*) a představující skutečné „vnitřní já“. Představa, že tento „vnitřní člověk“ vlivem tragických okolností upadl do fyzického světa a zůstal uvězněn v materiálním těle, je pokládána za jednu z typických představ starověkého gnosticizmu. Člověk však o existenci této božské částičky, a tudíž i o svém božském původu, nic netuší, a proto mu musí být pravda o tomto stavu vyjevena prostřednictvím Vykupitele a spásonosného poznání, které s sebou přináší.

Na základě této představy vypracovali někteří gnostici **nauku o třech typech lidí vystavěnou právě na základě míry vazeb k božskému světu a schopnosti člověka uvědomit si svou božskou podstatu**: 1) hylikové (z řeckého slova *hylé* – „hmota“), případně též sarkikové (z řeckého slova *sarx* – „tělo“) nebo choikové (z řeckého slova *choikos* – „země, hlína“); 2) psychikové (z řeckého slova *psyché* – „duše“); 3) pneumatici (z řeckého slova *pneuma* – „duch, dech“). Hylikové a pneumatici stojí vůči sobě navzájem v ostrém protikladu. První jsou odsouzeni ke smrti, druzí ke spáse. Psychikové se nalézají na půli cesty, v zásadě však náleží k hylikům. V rámci mnoha křesťanských gnostických skupin je označení psychikové vyhrazeno „konvenčním“ křesťanům, kteří „nemají poznání“ a nedojdou tak konečné spáse.

V gnostických textech také často nacházíme představu o totožnosti Nejvyššího Boha a člověka, tzv. **nauka o božstvu Člověk**.⁹⁶ Můžeme rozlišit dvě varianty. Podle první verze je Bůh sám kosmickým Adamem, předobrazem pozemského člověka. Podle druhé verze Nejvyšší Bůh stvořil kosmického Adama, jenž posléze posloužil nižším božským bytostem, které se podílely na stvoření světa a pozemského člověka (tzv. třetího člověka), jako prototyp. Z toho podle gnostiků vyplývá, že člověk se těší vyššímu postavení než Démiúrgos, neboť existoval před ním a není jeho dílem. Podle Hanse Jonase tak v gnosticizmu došlo k pozoruhodnému „povýšení člověka“.⁹⁷

Gnostici často hovoří o stavu, ve kterém se nachází nevědomý člověk, jako o „spánku“ nebo „opilosti“. Dosažení poznání je proto popisováno jako „procitnutí“ nebo „vystrážlivění“. Gnostické pojetí spáse tak nespočívalo v odpuštění hříchů a prvotního provinění, ale v rozptýlení stavu nevědomosti a v konečném vysvobození duchovní složky člověka ze zajetí těla a hmotného světa. Křesťanští otcové o gnosticích někdy tvrdili, že zastávali myšlenku „spáse skrze přirozenost“, tedy představu, že lidé mohou být spáseni skrze přítomnost božské „jiskry“, která se v nich nachází. Pokud je toto tvrzení

96 Petr Pokorný, *Počátky gnose: Vznik gnostického mýtu o božstvu Člověk*, Praha: Academia 1969.

97 Hans Jonas, *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Boston: Beacon Press 2001 [první anglické vydání 1958].

hereziologů pravdivé, znamenalo by to, že se přinejmenším někteří gnostici domnívali, že možnost lidské spásy je zaručena již na základě této skutečnosti. Situace však byla patrně mnohem komplikovanější. Z četby gnostických textů lze vyvodit, že samotná přítomnost božské „jiskry“ v člověku podle jejich autorů ještě neznamenala automatickou jistotu „procitnutí“. K tomu bylo zapotřebí rovněž poznání (které gnostici pokládali za zjevení) a poté, co jej bylo dosaženo, podle mnoha gnostiků také i správného způsobu života (tedy takového, během kterého se pneumatik vyhýbal věcem a činnostem, které by jej znovu připoutávaly ke hmotnému světu). V některých textech se navíc objevuje také představa, že stav „procitnutí“ a uvědomění si božské „jiskry“ v člověku musí být dále rozvíjen pod vedením gnostického duchovního učitele.

Spásonosné poznání bylo lidem obvykle zjeveno některým z Vykupitelů, poslem vyslaným Nejvyšším Bohem Otcem. Těchto postav můžeme v gnostických textech objevit velké množství. Může jít buďto o osoby nebo o personifikované koncepty. V případně křesťanských gnostických skupin je Vykupitel (Spasitel) velmi často ztotožněn s postavou Ježíše Krista. V gnostických textech je však jeho smrt a ukřižování obvykle vykládáno v dokérickém smyslu. Podle tohoto pohledu měl Ježíš pouze zdánlivé tělo a smrt na kříži tedy podstoupil jen v podobě jakéhosi přeludu. Tato představa však není v gnosticismu jediná: podle jiných gnostiků měl Kristus skutečné lidské tělo a na kříži zemřel. Jeho smrt a oběť jsou pak chápány jako konečné vysvobození jeho pneumatické podstaty z okovů fyzického těla.

Vlastní vyvrcholení gnostické cesty ke spáse však představuje **návrat božské částičky zpět do Plérómatu** (Božské plnosti). K této události fakticky dochází až po gnostikově smrti, prakticky však spásy dosáhl již za svého života, ovšem pouze za předpokladu, že dospěl do stavu „procitnutí“ a že se v něm dokázal udržet až do své smrti. V případě, že pneumatik stavu „procitnutí“ nedosáhl a neuvědomil si svou božskou podstatu, zůstal v zajetí hmoty: po smrti se jeho duše znovu vtělila do některého z dalších těl a tento cyklus pokračoval až do doby, kdy došlo k „procitnutí“ a vyvedení božské částičky zpět do *Plérómatu*. Speciální trest ale čekal, alespoň podle *Tajné knihy Janovy* (NHC II.1.27), ty, kteří dosáhli poznání, ale zřekli se jej. Tyto hříšníky pak čekala věčná muka a trápení bez možnosti vysvobození.

Výstup procitnuté duše zpět do *Plérómatu* probíhal skrze planetární sféry a jejich brány. Vzestup byl možný pouze za předpokladu, že duše zemřelého znala hesla a pečete, které průchod na často nepřátelsky naladěných strážcích, služebnících Démiúrge, vymohly. Gnostické rituály se tak v jistém smyslu podobaly rituálům magickým a theúrgickým.⁹⁸ Tyto pečete a hesla detailně popisují *Dvě knihy Ježíše*, dochované v Bruceho kodexu, a text je zde rovněž doplněn o jejich vyobrazení. Příchod duše do *Plérómatu* je pak často popisován jako *anapausis* („spocínutí“ nebo „odpočínutí“), kdy duše spočívá v Otcí a Otec v ní (srov. *Evangelium pravdy*, NHC I.3.42). Některé gnostické texty, především valentínovské-ho původu, rovněž toto spojení popisují jako svého druhu manželství duše a Boha Otce.

98 R. van den Broek, *Gnostic Religion in Antiquity...*, 139–150.

Část gnostických textů potvrzuje mínění hereziologů, kteří tvrdili, že někteří gnostici sami sebe pokládali za **vyvolený lid předurčený ke spáse**. Tato představa gnostiků měla vést ke dvěma odlišným důsledkům, které se projeví ve dvou rozdílných způsobech praktického chování a etiky, z nichž oba dva raně křesťanští otcové zavrhovali jako nevhodné. Gnostici se měli buďto oddávat přísné umrtvující askezi, plynoucí z jejich negativního náhledu na svět a projevující se mimo jiné v naprostém odmítání sexuality a plození potomstva, anebo naopak v nevázaném a bezuzdném chování především sexuální povahy, které se přičilo dobovým normám a konvencím. Zvláště příznačné je v této souvislosti Epifaniovo (*Panarion* 26.4–5) líčení praktik karpokratovců a borboritů. Jeho fakticitu je ovšem nutné brát s velkou rezervou, s největší pravděpodobností jde o Epifaniovu projekci vyplývající ze zkresení některých gnostických rituálů. Vlastní gnostické texty totiž poskytují poněkud plastičtější obraz gnostických norem a etiky. Žádný z textů neobsahuje výzvy k nevázanému chování. Mnohé z nich naopak skutečně kladou důraz na asketické chování a jeho „striktnost“ se, pokud můžeme posoudit, nijak podstatně nelišila od požadavků, které na chování a morálku křesťanů kladly patristické spisy. Rovněž neodpovídá pravdě, že všichni gnostici zavrhovali manželství a plození potomstva. V některých skupinách (např. ve valentínovské gnózi) bylo manželství dokonce vnímáno jako pozitivní instituce, která může nabývat duchovního rozměru.

„Klasický“ gnostický mýtus: *Tajná kniha Janova*

Za nejvýznamnější a podle mnoha badatelů i nejtypičtější gnostický spis vůbec je pokládána *Tajná kniha Janova*. Na její důležitost by mohla poukazovat skutečnost, že se dochovala ve čtyřech exemplářích (tříkrát v rukopisech z Nag Hammádí a jedenkrát v *Berlínském gnostickém papyru*) a dvou redakcích, dlouhé (*NHC* II.1; IV.1) a krátké (*NHC* III.1; *BG*.2), což svědčí o intenzivní redaktorské práci s tímto textem. Svůj význam může mít rovněž i fakt, že ve všech rukopisech z Nag Hammádí, ve kterých se tento traktát nalézá, je toto dílo uvedeno v příslušném kodexu na prvním místě. Z hlediska žánru jde o **apokalypsu, jejímž proklamovaným autorem je Jan, syn Zebedeův**, „učedník, kterého Ježíš miloval“. Jde o tajný komentář ke *Genesis* 1–7, který polemizuje se standardním židovským i křesťanským výkladem. Dílo je kompilací z více zdrojů a objevují se v něm drobné nekonzistentnosti. Postupem času bylo pokřesťanštěno (úvod, závěr a některé dílčí glosy ztotožňující Spasitele s Ježíšem), většina badatelů však pokládá tyto křesťanské prvky za druhotné.⁹⁹

99 Viz např. Michael A. Williams, „Sethianism“, in: Antti Marjanen – Petri Luomanen (eds.), *A Companion to Second-Century Christian „Heretics“*, Leiden: E. J. Brill 2005, 32–63: 51.

Tajná kniha Janova začíná líčením událostí po Ježíšově ukřižování a v jistém smyslu může být pokládána za pokračování kanonického *Janova evangelia*. Jan, syn Zebedeův, přichází do chrámu, kde je stíhán posměšky farizeje Arimania. Arimanius obviňuje Ježíše z podvodu a z toho, že svedl velké množství lidí na scestí. Jan v zoufalství odchází do horské pustiny, kde hledá odpověď na mnohé otázky (Kdo byl Otec, o kterém hovořil Ježíš? Proč byl Ježíš povolán na tento svět?). Zjeví se mu světelná bytost, která neustále proměňuje svou podobu. Vytýká Janovi jeho pochybnosti a představuje se jako „Otec, Matka a Dítě“, „Nezničitelný a Neznečistěný“. Bytost prohlašuje, že přišla, aby vyjevila tajemství kosmu určené Janovým „duchovním přátelům“, kteří pochází z „neotřesitelného pokolení dokonalého člověka“. Tato bytost se pouští do komplikovaného popisu Nejvyššího Boha a nebeského světa.

Neznámý Bůh je dlouze popisován, vesměs za pomoci negativní teologie: je chápán jako neohraničený, nerozlišitelný, nezměřitelný, neviditelný, věčný, nevýslovný, nepojmenovatelný atd. Není tělesný ani netělesný, ani velký ani malý, je zcela mimo možnosti lidského chápání. Jediný Bůh promítá svůj obraz, kamkoli upře svůj zrak. Přemítá o sobě a „zamiluje se“ do sebe. Z jeho myšlenky se okamžitě stává bytost, která je věrným obrazem Otce, obrazem „dokonalého a neviditelného panenského Ducha“. Tato bytost, nazývaná zároveň jako Pronoia a/nebo Barbeló (z hlediska rodu jde o femininum), je pokládána za první mocnost. Společně s Otcem zplodí čtyři oboupohlavní aióny ve formě duchovních atributů (Nezničitelnost, Pravda, Předvědění a Věčný život). Těchto deset výsledných aiónů (Panenský Duch/Barbeló a čtyři androgynní atributy) jsou Otec. Posléze Otec s Barbeló zplodí Syna, jediného potomka. Tato bytost je pojmenována jako Autogenés („Samozrozený“). Samozrozený získává vlastnosti svého Otce, o které požádá, a tyto personifikované vlastnosti mu dobrořečí. Samozrozený sám stvoří (se souhlasem Otce) čtyři světelné bytosti, nazývané Harmozel, Oroiael, Daveithai a Eleléth, a umístí je do jejich věčných království. Každá z těchto světelných bytostí v sobě zahrnuje tři aióny. Skrze Samozrozeného a jeho dvanáct aiónů pak bylo učiněno vše. Autogenés posléze stvoří dokonalého člověka, který je nazván jako (Pi)geradamas. Pobývá v prvním věčném království pod ochranou první světelné bytosti, Harmozela. Pigeradamas se sklání před Neviditelným Duchem a dobrořečí mu. Svého syna, (Nebeského) Seta, umístí do druhého věčného království, pod ochranu druhé světelné bytosti Oroiaela. Ve třetím věčném království pod ochranou světelné bytosti Daveithai se nachází duše svatých, které vzešly ze Seta. Ve čtvrtém věčném království pod ochranou světelné bytosti Eleléth se nachází duše těch, kteří nevěděli o plnosti a nepodstoupili okamžité pokání.

Sofia („Moudrost“), poslední z aiónů čtvrtého věčného království, chce zplodit sama ze sebe svůj obraz, avšak učiní tak bez svolení Neviditelného Ducha. Její potomek je zohavená bytost, která se Sofii vůbec nepodobá. Má podobu hada a tvář lva. Vylekaná Sofie tuto bytost od sebe odmrští, obklopí ji jasným oblakem a posadí na trůn v jeho středu, aby ji nikdo nespátril. Tuto bytost pojmenuje Jaldabaóth. Jaldabaóth se ustanoví prvním vládcem a jelikož po matce zdědil její moc, pustí se do tvoření dvanácti vlastních aiónů. Tyto aióny odpovídají dvanácti znamením zvěrokruhu. Ustanoví rovněž sedm králů (tj. planet),

každého pro jednu nebeskou sféru, a pět pro hlubinu propasti. Stvoří i 365 andělů (podle počtu dní v roce) a sedm mocností, jednu pro každý den v týdnu. Jaldabaóth je popisován jako nevědomá temnota. Světlo, které zdědil po matce, se smísilo s temnotou a vytvořilo šero. Archont šera Jaldabaóth má i dvě další jména, Sakla (aramejsky „Hlupák“) a Samaél („Slepý Bůh“). Ve své nevědomosti pronáší slova „Já jsem Bůh a kromě mě jiného už není!“ nebo „Jsem žárlivý Bůh a kromě mě jiného Boha není!“ (srov. Iz 45: 5–6, 45:21, 46:9).

Sofia si uvědomuje, že během těchto událostí došlo k tragické chybě, že ztratila část sebe samé. Její božské světlo potemnělo. Sofie se začala kát a cítit zahanbení. Uvědomila si, že její syn jí odcizil část její síly. Začala se modlit k Neviditelnému Duchu a ten jí odpustil, ale ani tak se jako nedokonalá nemohla navrátit do svého království (čtvrté věčné království světelné bytosti Eleléth). Sofia musí dočasně setrvat v devátém nebi, dokud neobnoví svou původní dokonalost.

Do světa, který stvořil Jaldabaóth, dolehne hlas z nebeského království, který zvěstuje: „Člověk existuje a také Syn Člověka“. Jaldabaóth hlas slyší, ale neví, odkud pochází. Základy propasti (tedy materiálního kosmu) se otřesou a Démiúrgos spatří ve vodách oddělujících materiální svět od duchovního světa ozářený obraz Člověka. Poté, co Jaldabaóth spatří tento obraz, řekne svým archontům: „Pojďme a stvořme člověka k obrazu Božímu a nám podobného, aby nám jeho podoba dala světlo!“ (srov. Gn 1:26). Stvoření pozemského Adama je popisováno jako dílčí proces, během kterého každý z Jaldabaóthových 365 andělů tvoří některou z částí člověka nebo ji uvádí v činnost. Pozemský Člověk je stvořen z hmoty, Onorthochras, která je bez hranic.

Stvořený Člověk však není zcela „funkční“. Není schopen pohybu a bezvládně leží na zemi, neboť Démiúrgos a jeho andělé nemají skutečnou moc poskytnout psychickému tělu oživujícího ducha. Neviditelný Duch posílá v reakci na modlitbu Sofie do světa prvního archonta pět světelných bytostí, aby Jaldabaóthovi poradili, jak člověka oživit. Rada zní: „Vdechni svůj dech do tváře Adama a jeho tělo povstane.“ Jaldabaóth radu poslechne a Adam se pohne. Jaldabaóth si ale neuvědomil, že duch, kterého Adamovi předal, byl duchem jeho Matky, a že Adam tak dosáhl osvícení. Jaldabaóth pak ztratil božskou část své bytosti. Člověk je proto dokonalejší než mocnosti tohoto světa, neboť od této doby v sobě ukrývá osvícený Vhled, nazývaný Život (část Sofie). Skrze člověka tak může být Sofie navrácena do své původní plnosti.

Jaldabaóth se zmocnila závist a uvrhl Adama do spodní části hmotného světa. V ráji žije Adam ve stavu zapomnění a lenosti, vystaven rozkoším, které uvádějí člověka v smrt. Může jíst ze stromu života, jeho plody však fakticky přinášejí zmar a zánik. Je mu rovněž zapovězeno jíst ze stromu „poznání dobrého a zlého“. Jaldabaóth jej uspí a pokouší se z jeho těla vyjmout Vhled. Částečně se mu to podaří a stvoří ženskou bytost podle podoby onoho Vhledu, kterou spatřil. Poté, co Adam procitnul, spatřil vedle sebe ženu a poznal, že je jeho protějškem. Adam pronesl tuto větu: „Toto je nyní kost z mé kosti a tělo z mého těla!“ (srov. Gn 2:22). Spasitel poté způsobí, že Adam a Eva pojí ze stromu „poznání dobrého a zlého“ a jsou oba probuzeni. Jaldabaóth si znovu uvědomí, že byl oklamán, a proklíná hmotu, ze které stvořil Adama a Evu.

Za trest jsou Adam a Eva Jaldabaóthem vyhnáni z ráje. Jaldabaóth však pojal k Evě zalíbení a chtěl se stát jejím manželem, aby se tak skrze ni zmocnil osvíceného Vhledu. Ten však byl Evě včas odňat. Jaldabaóth se Evy zmocnil a zplodil s ní dva syny – Elohima, který má tvář medvěda (Jaldabaóth mu dává jméno Kain), a Jahveho, který má tvář kočky (Jaldabaóth jej pojmenuje Ábel). V tomto aktu se ukrývají počátky lidské sexuality, touhy po plození, která člověka poutá ke hmotě. Adam pak s Evou zplodil Seta, který má v sobě osvícený Vhled a může se tudíž navrátit do *Pléromatu*. Od tohoto člověka odvozovali svůj původ ti gnostici, které spojujeme s texty setovské gnóze.

Spasitel pak na Janovu otázku, zda budou spaseni všichni lidé, odpovídá, že na světě existují dva druhy lidí, tělesní, kteří mají falešného ducha (tj. od Jaldabaótha) a budou zatraceni, a ti, kteří mají božského ducha a obdrží věčný život. Po smrti se duše těch lidí, kteří díky Spasiteli dosáhnou poznání, vrátí zpět do věčného království, kde spočinou na věky. Neprobuzených duší se po smrti chopí mocnosti tohoto světa, spoutají je a uvrhnou do dalšího „vězení“ (tj. do dalšího těla). Duše neprobuzených tak podstupují dlouhý proces znovuzrovnání, pokud však jsou díky poznání napraveny, mohou dojít spásy. Jedině duše těch lidí, kteří obdrželi poznání, ale pak jej odvrhli, budou pro své rouhání zatraceny a budou na věky trápeny a mučeny.

Když si Jaldabaóth uvědomil, že někteří lidé jsou mu nadřazeni, zosnoval spolu se svými archonty plán, jak jim ve vysvobození zabránit. Spolu s ostatními mocnostmi smilnili se Sofii a zplodili Osud (*Heimarmené*). Osud je pokládán za bytost mocnější než bohové, andělé nebo démoni a je onou příčinou, proč na světě existuje útlak, hřích, nespravedlnost a proč i lidé, kteří jinak mají božského ducha, tíhnout k zapomnění své skutečné podstaty. Následně se Jaldabaótha zmocnila lítost nad vším, co učinil. Rozhodne se zničit svět potopou. Nejvyšší Duch však varuje Noého. Ten zvěstuje jeho poselství všem lidem, málo kdo z nich jej však poslechne. Noé a lidé „neotřesitelného pokolení“ se ukryjí na místě, které je zahaleno oblaky, kde potopu v bezpečí přečkají. Jaldabaóth se poté pouští do snování dalších plánů. Pošle na svět anděly, aby zplodili potomky s lidskými dcerami. Zpočátku se plán nedaří, ale poté, co se andělé naučí brát na sebe podobu manželů lidských dcer, zplodí s nimi potomstvo lidí oddaných temnotě. Andělé na svět rovněž přinášají zlato, stříbro, dary, železo, měď a ostatní věci, kterými jsou lidské duše porušovány a poutány ke hmotě.

Dlouhá verze *Tajné knihy Janovy* rovněž obsahuje hymnus na nebeskou Prozřetelnost, božskou Matku a Spasitele, který je ztotožněn s Ježíšem. Po vyjevení těchto věcí je Jan vyzván, aby si vše dobře zapamatoval a zaznamenal. Spasitel se navrácí do nebeského království. Jan vyhledá ostatní učedníky Ježíše a zjevuje jim tajemství, která obdržel. Na samém konci textu stojí název traktátu (jak bývalo zvykem): *Tajná kniha Janova*.

Setovská gnóze aneb „klasický gnosticismus“

Mezi rukopisy z Nag Hammádí lze nalézt skupinu textů, které spolu sdílí některé motivy a textové závislosti. Na základě těchto podobností proto někteří badatelé soudí, že existoval určitý ucelený gnostický proud, který může být označen jako setovská gnóze nebo „klasický gnosticismus“. Za hlavní **charakteristiky setovské gnóze** jsou pokládány např. 1) Představa o tom, že existuje skupina vyvolených lidí, kteří se považují za duchovní potomstvo Seta, Adamova syna (Gn 4:25, 5:3); 2) Set je zde pokládán za Spasitele, který je spřízněn s prvotní božskou triádou; 3) Božskou trojici tvoří Otec (jehož jméno je Nevýslovný), Matka (někdy nazývaná jako Barbeló) a Syn, označovaný jako Autogenés („Nezrozený“) nebo Adamas, Setův otec; 4) Zlý Démiurg se obvykle jmenuje Jaldabaóth a má lví rysy (přesněji tělo hada a tvář lva); 5) Spása přichází skrze tři potomstva Spasitele a skrze tři kritická období: potopu, oheň a poslední soud; 6) Texty zmiňují praxi extatické modlitby; 7) Je kladen důraz na rituál křtu pěti pečetí. Křesťanský charakter textů je ve většině případů povrchní.¹⁰⁰

Tak zvaný „setovský korpus“ tvoří jedenáct textů. Některé z nich neobsahují prakticky žádné křesťanské prvky. Patří sem *Zjevení Adamovo*, *Nórea*, *Tři Sétovy stěly*, *Zóstrianos*, *Allogenés*, *Marsanés*. V dalších spisech lze nalézt křesťanské motivy. Do této skupiny náleží *Tajná kniha Janova*, *Protennoia ve třech tvarech*, *Podstata archontů*, *Evangelium Egyptanů*. Jeden ze spisů byl doplněn o setovské prvky patrně druhotně: *Melchisedek*. Jisté stopy setovských vlivů vykazují rovněž *Bezejmenný traktát* (dochovaný v kodexu Brucianus) a traktát z kodexu Tchacos (nazývaný rovněž jako *Allogenés*). Tři texty je možné pokládat za pseudoepigrafa, která za autora označují Seta: *Evangelium Egyptanů*, *Zjevení Adamovo* a *Tři Sétovy stěly*.

Problémem pro přesné vymezení setovské gnóze zůstává skutečnost, že není zcela jisté, do jaké míry můžeme texty, které na základě sdílení určitého množství společných rysů řadíme do korpusu textů setovské gnóze, smysluplně spojit s reálně existujícími gnostickými komunitami. Svědectví hereziologů o skupinách, které označovali jako setovce, jsou s charakteristickými rysy setovské gnóze v té podobě, v jaké je konstruuje moderní bádání, spíše neslučitelné.¹⁰¹ Někteří badatelé se přesto o vytvoření sociální historie setovské gnóze pokusili. Za nejvýznamnějšího z nich lze pokládat **Johna D. Turnera**.¹⁰² Turner a ostatní badatelé vycházející z předpokladu předkřesťanského původu setovského mýtu se domnívají, že v setovské tradici mohou odlišit jednotlivé

100 Hans-Martin Schenke, „Das sethianische System nach Nag-Hammadi-Handschriften“, in: Peter Nagel (ed.), *Studia Coptica*, Berlin: Akademie Verlag 1974, 165–173.

101 Winrich A. Löhr, „Sethians“, in: Wouter J. Hanegraaff et al. (eds.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Leiden: E. J. Brill 2006, 1064–1069: 1064–1066.

102 John D. Turner, „The Setting of the Platonizing Sethian Treatises in Middle Platonism“, in: John D. Turner – Ruth Majercik (eds.), *Gnosticism and Later Platonism*, Atlanta: Society of Biblical Literature 2000, 179–224; id., *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*, Louvain: Peters 2001, 255–304.

chronologické vrstvy. Svou argumentaci zakládají na existenci „literárních švů“ v textech řazených do setovského korpusu, které poukazují na intenzivní redakční práci a možné sekundární pokřesťanštění setovských textů. Domnívají se rovněž, že z jednotlivých setovských textů dokáží extrahovat samonosné „základové“ mýty, které byly až později sekundárně redakčně zaobaleny do novějších tradic a motivů.

Podle Turnerova mínění je tedy možné na základě rozboru setovských textů a jejich chronologického rozřazení dospět k závěru, že setovští gnostici vznikli spojením dvou původně nezávislých skupin působících v 1. století n. l. Podle Turnera se mělo jednat o následující skupiny: 1) Barbeloity (*Barbeloites*), kteří učili, že „křest pěti pečetí“ poskytuje poznání, které pochází od Barbeló, První myšlenky Neviditelného Ducha; 2) Setovce (*Sethites*), kteří se zabývali problémem praktické morálky a pokládali se za vyvolené Setovo pokolení. Tyto skupiny působily nejprve samostatně, ale na počátku 2. století n. l. se barbeloité spojili s křesťany praktikujícími křest a posléze i se setovci. Výsledkem tohoto splynutí bylo křesťanství se setovskými prvky. Vzhledem k tomu, že se v průběhu 2. století n. l. dostávali příslušníci setovského křesťanství do stále většího konfliktu s křesťanskou proto-ortodoxií a byli postupně vytlačováni na okraj dění, reagovali na vzniklou situaci příklonem k novému platónismu. Právě na základě platónské filosofie vytvořili svůj charakteristický bohatý mytologický systém, za což ale byli ve 3. století n. l. kritizováni některými novoplatónskými filosofy, především Plótínem. Ve 4. století pak došlo k rozpadu setovské gnóze do izolovaných skupin, o jejichž existenci nás zpravují pozdně antičtí hereziologové, jako například Epifanos ze Salamíny (*Panarion* XXV.2.7–XXVI.13.7, XL.1.1–8.2), a kam by spadali například archontici, borborité nebo fibionité.

Předložené řešení je v mnoha ohledech velmi zajímavé a věrohodně vysvětluje přítomnost židovských, křesťanských a platónských prvků v dílech setovského korpusu. Turnerův scénář je však založen na velmi hypotetické dataci jednotlivých textů a jejich redakci, pro jejíž oprávněnost ale ve skutečnosti existuje jen velmi málo spolehlivých historických důkazů. Vylíčení konfliktu s proto-ortodoxním proudem křesťanství se pak vyznačuje zkreslující retrospektivností, která podle mnoha badatelů problematizuje správnost našeho nazírání na průběh a okolnosti diferenciaci raně křesťanských skupin.¹⁰³ Další možnost představuje, že setovská gnóze ve skutečnosti pocházela z gnóze valentínovské a byla tak až relativně pozdním projevem starověkého gnosticizmu.¹⁰⁴ Tato hypotéza vychází především z informace obsažené ve *Výňatcích z Theodota* Klémenta Alexandrijského, která zmiňuje existenci valentínovské skupiny, jejíž členové se pokládali za Setovy potomky.

103 David Brakke, *The Gnostics: Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity*, Cambridge, MA: Harvard University Press 2010, 6–7. *The Gnostics: Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity*

104 Alastair H. B. Logan, *Gnostic Truth and Christian Heresy: A Study in the History of Gnosticism*, Peabody, MA: Hendrickson 1996; Simone Pétrement, *A Separate God: The Christian Origins of Gnosticism*, San Francisco: HarperCollins 1990.

Valentínovská gnóze

Jde bezesporu o nejvýznamnější gnostický systém 2. a 3. století n. l. Jeho vliv lze lokálně vysledovat ještě v 7. a 8. století n. l. Valentínovská gnóze je jako samostatná myšlenková škola zmiňována již v dílech hereziologů, kde lze nalézt např. označení „ti, kteří následují Valentína“ nebo „Valentínova škola“. Za zakladatele této školy je pokládán **Valentínos**, křesťanský teolog a učitel, který působil přibližně v polovině 2. století n. l. v Římě (přesněji patrně v letech 140–166 n. l.). Pocházel z Egypta, nejspíše z Alexandrie, kde získal vzdělání v platónské filosofii. Valentínos byl velmi plodným autorem a dokonce ani jeho oponenti mu neupírají literární nadání, které se projevilo v dílech mnoha literárních žánrů, od kázání, žalmů, hymnů, dopisů až (patrně) po evangelia. K dispozici však máme jen několik málo zlomků, které s vysokou mírou pravděpodobnosti pocházejí z jeho nyní ztracené rozsáhlé literární produkce. Žádné z jeho děl se v úplnosti nedochovalo.

Valentínovské gnostické skupiny se objevují prakticky po celém území římské říše, s centry aktivity především v Římě, Severní Africe a Malé Asii. Podle hereziologických pramenů mělo jít o skupiny, které se vyznačovaly svébytným sociálním uspořádáním a kulticko-rituálním systémem. Valentínovská gnóze zjevně prošla mnohovrstevnatým a často bouřlivým vývojem, naše prameny však podrobnější sledování tohoto procesu neumožňují. Prameny se různí ve svých názorech a přesnou dataci informací, které podávají, je v mnoha případech nemožné provést. Někteří badatelé dokonce přijímají dělení valentínovské gnóze na západní a východní, založené na informaci u Klémenta Alexandrijského.

Dostupné prameny bohužel neposkytují obraz koncizní a jasně definované doktríny s ustálenou formou mýtu. Tato nesourodost ale byla v případě gnostických skupin spíše typická. Naše informace o valentínovské gnózi si tak velmi často protirečí. Zdá se, že **valentínovci sami rozlišovali dvě roviny své nauky**: exoterní (tedy veřejnou), která se mohla velmi dobře podobat většinové křesťanské nauce, a esoterní (tedy tajnou), ve které se zabývali hlubším výkladem „známých skutečností“. **I v případě antropologie a soteriologie je možné vysledovat dvě koncepce.** Obě z nich řeší problém vztahu svobodné vůle a spásy, resp. predestinace a spásy. Varianta A předpokládá dělení lidí na tři skupiny a tři mentality (Kain = hýlikové; Ábel = psychikové; Set = pneumatici). Zdá se, že ne všichni lidé jsou stvořeni stejně: někteří obdrží *pneuma*, ale mechanismus, jakým se tak děje, není vysvětlen. Jen pneumatici můžou dojít pravého poznání a vysvobození sami, skrze svůj odvrát od světa. Ani pozice psychiků není zcela beznadějná, musí se však obrátit ke Kristu a svou víru (je pro psychiky stěžejní!) demonstrovat mravním životem. Hýlikové jsou zcela oddáni vášním a spasení být nemohou, neboť se nedokážou obrátit ani ke Kristu.

Toto členění mělo implikace pro praktickou etiku. Pneumatici byli vyvázáni z dodržování pozemských zákonů, ale psychici je dodržovat museli na důkaz své víry v Krista (konvenční křesťané). Podle církevních otců byli ti, kdo se pokládali za pneumaticy, známi

svým libertinismem a odporem ke světským normám (sexuální nevázanost, požívání masa z pohanských obětí, účast na gladiátorských hrách atd.). Rovněž nepokládali za problém zřítí se Krista, byli-li k tomu nuceni hrozbou perzekuce. Podle varianty B má každý člověk tělo a duši, ta však byla během stvoření naplněna démony. Před příchodem Krista tak byli všichni lidé hýlikové. Kristus však z některých lidí démony vyhnal a vznikli psychikové. Sestoupením Milosti pak mohou někteří z psychiků obdržet pneuma a následně i spásenosné poznání. V tomto systému je tak význam svobodné vůle značně umenšen, zatímco v systému A je zachována její důležitost alespoň v případě psychiků.

Pokračovatelé antického gnosticizmu: Manicheismus a mandejci

Za nejvýznamnější náboženský systém, který byl silně ovlivněn gnostickými myšlenkami a viděním světa, je často pokládán **manicheismus**. Jeho zakladatel **Mání** se v něm pokusil o propojení několika tehdy existujících náboženských tradic. Svůj náboženský systém vnímal jako doplnění a překročení křesťanství. Manichejci se chápali jako církev a systematicky se věnovali náboženské misi. Mání samotný se narodil roku 216 n. l. Jeho otcem měl být Pattek, který pocházel z Ekbatany, hlavního města Parthské říše. Prameny uvádějí několik jmen jeho matky (Mays, Awtahím nebo Mar Maryam [Marie] a rovněž skutečnost, že měla pocházet z rodu Arsakovců (parthské vládnoucí rodiny).¹⁰⁵

Když jeho otec pobýval v Seleukii-Ktésifóntu a navštívil jeden z místních chrámů, zaslechl hlas, který jej nabádal, aby se zdržel požívání masa, pití vína a styku se ženami. Pattek tento hlas vyslyšel a stal se členem asketické židovské komunity, která praktikovala vegetariánství a křest (v podobě pravidelného rituálního omývání). Tato komunita je v současné době obvykle identifikována jako komunita elchasaitů.¹⁰⁶ Elchasaité byli židokřesťanskou skupinou působící v oblasti Mezopotámie, živil se bezmasou stravou, pracovali na polích a navíc klasifikovali veškeré plodiny na mužské a ženské. Pojídát se mohly pouze mužské, a to po náležitém omytí a posvěcení. Kromě těchto praktik se jinak zásadně přidržovali židovského zákona (obřízka, důsledný monoteismus, modlitební směr k Jeruzalému, svěcení sabatu a půstů atd.). Kromě toho přijali Ježíše jako jednoho z židovských proroků a jeho výroky (*logia*) byly zapojeny do učení komunity. Na straně druhé však odmítali učení Pavla z Tarsu (pro jeho zamítnutí platnosti židovského Zákona).

Čas je v manicheismu chápán lineárně a dění ve světě je představeno jako kosmické drama, ve kterém dochází k **postupnému vysvobození božského světla z temnoty**.

105 Henri-Charles Puech, *Le manichéisme: Son fondateur – sa doctrine*, Paris: Civilisations du Sud 1949, 17–57.

106 Michel Tardieu, *Manichaeism*, Urbana – Chicago: University of Illinois Press 2008, 6–8.

Člověk hraje v tomto procesu důležitou roli, neboť na něm leží značná část odpovědnosti za uskutečnění tohoto plánu. **Člověk si musí uvědomit svou skutečnou podstatu a dojít k poznání**, že pokud spasí sám sebe, napomůže konečně spásu celého božského světa. Podle Máního od prvopočátku existuje **protiklad světla a temnoty**, reprezentovaný dvěma božskými postavami – Velkým Duchem, Bohem Světla a Pravdy, jehož říše se nachází na severu, a Bohem Temnoty, který vládne své říši na jihu. Každá z těchto bytostí v sobě obsahuje pět aiónů. Mání rovněž rozeznává tři časy: první, kdy jsou Světlo a Temnota odděleny; druhé (současné), kdy jsou promíšeny; a třetí, kdy opět dojde k jejich trvalému oddělení.

Konflikt těchto božských sil vzniká z popudu Hmoty, která přichází k hranicím světelné říše a chce Světlo obsahující život pohltit. Aby s ní mohl Velký Duch bojovat, musí vytvořit další emanace. První z nich je Moudrost (Matka života), která stvoří Óhrmazda, prvotního člověka. Óhrmazd disponuje živoucí duší, sestávající z pěti elementů (oheň, voda, vítr, světlo, éter). Óhrmazd sestupuje do hmoty, aby proti ní bojoval. Je však poražen a zanechává zde živoucí duši, jejíž prvky jsou rozptýleny v hmotném světě. Podle Máního je však tato porážka pouze zdánlivá a je součástí božského plánu.¹⁰⁷ Velký Duch přichází s další emanací, nazývanou Živoucí Duch (Světelný Adamas). Na popud Velkého Ducha oživuje Světelný Adamas ztraceného prvotního člověka. Óhrmazd je probuzen jeho voláním a vystupuje zpět do Říše světla. Živoucí Duch potom stvoří deset nebes, osm zemí a sedm planet, z nichž Slunce a Měsíc jsou dobré. Vesmír se dává do pohybu a začíná proces shromažďování světelných částic. Zintenzivnění tohoto procesu má na starost další emanace, Panenské světlo (má podobu krásné nahé ženy), která získává od démonů částičky světla a posílá je na Měsíc, kde jsou sesbírány a posléze odeslány do božského světa (měsíční cyklus).

Bůh temnoty se však brání. Pověří své dva zástupce, nazývané Saklas a Nebroél, aby stvořili pozemského Adama a Evu a do jejich hmotných těl ukryli světelné částičky, které budou připoutány k tomuto světu. Veliký Duch vysílá dalšího posla, který je nazýván jako Zářivý Ježíš. Ten odhaluje člověku jeho skutečnou povahu a uvádí tak do chodu závěrečnou fázi spásy. Člověk musí pochopit, že sestává z božské duše a materiálního těla, a toto poznání je nezbytnou podmínkou vykoupění. Pokud člověk nezíská toto poznání, jeho duše se musí převtělit. Tento koloběh trvá až do Soudného dne, kdy jsou neprobuzené duše souzeny.

Manichejská ideologie vyžadovala od svých vyznavačů **striktní zavržení některých způsobů chování** (zdržovat se požívání masa a pití vína, jakýchkoli projevů sexuality, dodržování přísného etického kodexu atd.). Vzhledem k jejich přísnosti se manichejská církev rozdělila do dvou skupin. První z nich tvořili *electi* („Vyvolení“), kteří se zdržovali práce a jejichž cílem bylo studium a šíření manichejské nauky (včetně opisování a studia textů). Řídili se pěti příkázáními (pravdomluvnost, neubližování, cudnost, čistota úst, chudoba) a dodržovali pravidlo tří pečetí (pečeť úst, rukou a srdce). Živili se vegetariánskou stravou, jejíž přijímání bylo pokládáno za vysvobození světelných částic z hmoty.

107 Jason BeDuhn, „The Leap of the Soul in Manichaeism“, in: Alois van Tongerloo (ed.), *Il Manicheismo: Nuove Prospettive della Ricerca*, Turnhout: Brepols Publishers 2005, 9–26.

Druhou, značně početnější skupinu, tvořili tzv. *auditores* („Naslouchající“), kteří se normálně účastnili běžného života a dodržovali méně striktní etická a dietetická pravidla (půst pouze v neděli, zatímco Vyvolení v neděli a pondělí). Mohli se oženit, mít potomky a pracovat. Jejich náboženské zásluhy byly vytvářeny podporou Vyvolených, kterým dávali potraviny. Po smrti nebyli přímo spaseni, ale získali lepší šanci zrodit se v podobě rostlin nebo Vyvolených.¹⁰⁸

Nejvýznamnější liturgickou událostí byl každoroční **svátek Béma**, kterému předcházela měsíční půst. Béma byla připomínkou Máního mučednické smrti a byla chápána jako soudný stolec Kristův s pěti schody (srov. 2K 5:10), v praxi pětistupňová zdobená platforma s podobiznou Máního. Každý věřící se před ní musel každoročně objevit. V manichejské církvi tento rituál nahradil Velikonoce. Manichejci rovněž reaktualizovali pět božských archetypů v podobě pojmů, gest a akcí. Náleželi sem „pokoj“, „pravice“, „polibek“, „pozdrav“, „vkládání rukou“.

Jedinou náboženskou skupinou, u které se předpokládá, že vzešla z gnostického hnutí a přetrvala až do současnosti, jsou **mandejci**.¹⁰⁹ Označení mandejci pochází z aramejského slova *manda* („poznání“), zdá se však, že toto pojmenování je relativně pozdní (není doloženo v nejstarších mandejských textech). Otázka vzniku mandejského náboženství představuje složitý historický problém. Je zřejmé, že mají svůj počátek v některé židovské komunitě, která kladla zvýšený důraz na rituál křtu. Vzhledem k jazykovému rozboru některých termínů a vlastním zmínekám v mandejských textech tato skupina musela působit v oblasti Palestiny, odkud byla v blíže neurčeném čase vyhnána (snad v 1. století n. l.; zničení jeruzalémského chrámu je pokládáno za trest za jejich pronásledování). Badatelé spekulovali o jejich napojení na janovské křesťanství, odvozené od postavy Jana Křtitele. Sami mandejci jej však za zakladatele svého náboženství nepokládají. Mandejci vedli tvrdou polemiku s rabínským judaismem a rovněž s křesťanstvím (Ježíš je v mandejských textech hodnocen velmi negativně). Mandejské komunity byly a jsou aktivní především na území dnešního Iráku a (v menší části) Íránu.

Liturgickým jazykem mandejců je východoaramejský dialekt s prvky řečtiny, arabštiny a (ve významnější míře) perštiny. Mandejci **pokládají své náboženské texty za zjevené**. Tato skutečnost z nich v době arabské nadvlády učinila tolerovanou náboženskou menšinu. Nejstarší z jejich textů lze datovat nejpozději do 3. století, některé části však mohou pocházet z poloviny 2. století. Hlavním a nejdůležitějším textem mandejců je *Ginza* („Poklad“). Dělí se na pravou část (*Ginza iamina*) a levou část (*Ginza smala*). *Ginza iamina* obsahuje převážně mytologicko-kosmologické texty. *Ginza smala* pak obsahuje dvě knihy zpěvů popisujících posmrtný osud duše. Druhým nejvýznamnějším textem je *Drašia d-iahia* („Kniha Janova“), známá též pod názvem *Drašia d-malkia* („Přednášky králů“).

Rovněž mandejci vycházejí z **přísného dualismu**. Svět je rozdělen na Říši světla a Říši temnoty. Říši světla vládne Život (*haiia*), v pozdějších textech označovaný jako Velký Duch (*mana rba*). Prvotní jednota této Říše světla je porušena a záhy vznikají tři

108 Jason BeDuhn, *The Manichaean Body*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press 2000.

109 Edmondo Lupieri, *The Mandaeans: The Last Gnostics*, Grand Rapids, MI: William B. Eerdmanns 2002.

další světelné světy. Vládcem Říše temnoty je Král temnoty (*malka d-hšuka*). Je ztotožněn s chaosem. Je popisován jako drak a spolu se sedmi planetami a dvanácti zname-ními Zvěrokruhu vládne hmotnému světu. Roli Démiúrga sehrává čtvrtý světelný svět (*ptahil*), který tíhne k temnotě a odpadne. Velký Duch nemůže vzniku čtvrtého světa zabránit, vysílá však posla (*manda d-hiia*), který spoutá vládce temnoty a zastaví tak proces úpadku světa.

Mandejská antropogonie sleduje antropogonii židovskou. Tělo prvního člověka (*adam pagria*) je stvořeno *ptahilem*, jeho duše, vnitřní oživující substance (*adam kasia*) však pochází z Říše světla. Duše jsou spoutány v hmotném těle a musí být probuzeny poslem (*manda d-hiia*) a jeho pomocníky (syny Adama se jmény *hibil*, *šitil* a *anus*). Spá-sa prvního člověka je modelem spásy pro všechny lidi. Lze ji dosáhnout díky zjevené-mu poznání a po smrti, kdy duše prochází „strážními domy“ (*matarta*). Duše hříšníků jsou zde uvězněny, duše spravedlivých projdou do Říše světla. Duše hříšníků čekají až do doby konce času, kdy bude rozhodnuto o jejich osudu. Posléze dojde k obnovení pů-vodního stavu: oddělení Říše světla a temnoty. *Ptahil* bude pokřtěn v nebeském Jordánu a navrácen do Říše světla. Poznání je důležitý prvek, ne však jediný nutný k dosažení spásy. Duše se musí prokázat rovněž znameními, která dosvědčují, zda prošla některými rituály (především křtem).

Etika mandejců nese silné židovské a také gnostické prvky. Svět je obecně zavrhován jako démonický a negativní. Je odmítáno světské bohatství, hudba, tanec a pití vína. Přísná askeze jako taková však není doporučena: manželství a rozšiřování rodu je chvá-lyhodné. Manželství musí být monogamní a nelze jej rozvést. Spása je podmíněna koná-ním dobrých skutků a poskytováním almužen.

Jádro mandejského kultu sestává ze křtu (*masbuta*) a **ze mše za zemřelé** (*masiqta*). Křest se koná každou neděli, často během slavnostních událostí (svatba, vysvěcení kněze atd.). Musí být prováděn v „živé vodě“ (tj. tekoucí vodě). Voda tohoto typu nese pojme-nování *iardana* (Jordán). Kromě křtu mandejci rovněž praktikují denní omývání těla *rišama* nebo ponoření do vody *tamaša*, které provádí mandejec po spáchání závažného hříchu. Očistný aspekt křtu ukazuje na kontakt s židovskou tradicí. Druhým důležitým obřadem je *masiqta*, „mše za mrtvé“. Jde o komplikovaný obřad s mnoha přípravnými činnostmi. Provádí se ještě v přítomnosti umírajícího za přítomnosti kněze. Smyslem obřadu je připravit duši na průchod strážními domy. Za tímto účelem obdrží umírající nádobku s olejem, která mu průchod uvolní.

Hlavním liturgickým dnem je neděle. Kultickým centrem mandejské obce je chrám *maškna*. Tvoří jej ohraničený areál s nádrží, do které kanál přivádí a ze které odvádí „ži-vou vodu“. V tomto areálu se konají křty, do vlastní budovy chrámu však mohou vstupovat pouze kněží. Mandejská obec (*šurbat*) se považuje za „obec Života“, „děti světla“ atd.

Formování křesťanství a jeho vývoj do konce středověku

David Zbírál

Úvod

Křesťanství je **nejrozšířenějším náboženstvím současného světa**. K jeho různým denominacím se hlásí přibližně 2,2 miliardy lidí, tedy asi třetina světové populace, a to nejen v Evropě a Severní Americe, kde demografický podíl i politický význam křesťanství v posledních sto letech spíše klesá, ale stále významněji i na všech ostatních obydlých světadílech.

V této kapitole se dovíte, jaké jsou hlavní proudy křesťanství, jak se křesťanství postupně formovalo v prostředí antického Středomoří a jak se proměňovalo během středověku.

Co je to křesťanství a jak se vyznat v různých křesťanských proudech, církvích a denominacích?

Křesťanství je spolu s judaismem a islámem řazeno mezi **monoteistická náboženství**. To znamená, že se vyznačuje vyznáváním **jediného Boha**. S vyznáváním více bohů (polyteismem) tato tři monoteistická náboženství během svých dějin v různých historických kontextech ostře polemizovala. S judaismem a islámem se křesťanství dále řadí mezi takzvaná **biblická náboženství**, tedy náboženství založená na biblické tradici. Tato tři náboženství se také označují za náboženství **abrahamovská**, tedy dovolávající se – ač samozřejmě různým způsobem a ve vzájemně dosti odlišných interpretacích – staroizraelského odkazu a starozákonní postavy Abrahama.

Křesťanství se vedle víry v jediného Boha vyznačuje vírou ve **vykupitelskou úlohu Ježíše Krista**, historické osobnosti žijící v 1. století, již křesťané považují za Božího syna a mesiáše (spasitele), postavu zásadního významu, se kterou spojují mnohé ze svých hodnot,

životních cílů i interpretací životních situací. Podobně jako jiná náboženství tedy křesťanství svým stoupencům poskytuje především (1) **identitu**, s jejíž pomocí se vymezují, (2) **systém orientace ve světě** a (3) **systém interpretace a uspořádávání životních zkušeností**.

Jednotlivé křesťanské proudy se vyznačují **společnými rysy**, ale také **rozdíly**. Křesťanství je vnitřně velmi **rozrůzněné**, a to **již od svého vzniku**. Historicky vždy zahrnovalo **nejrůznější proudy a skupiny**, které se samy většinou označují za **církvě**. Křesťanské proudy vycházejí ze společných tradic, nicméně v konkrétních otázkách organizace, institucí a věrouky se mohou často i významně odlišovat. Různé křesťanské proudy během svých dějin tyto odlišnosti někdy zdůrazňovaly – případně dokonce považovaly jiné proudy za kacířské – jindy se spíše snažily podle možností hledat společnou řeč a směřovat ke svornosti a jednotě. **Hlavními křesťanskými proudy jsou pravosláví, katolictví a protestantismus.**

Pravosláví patří spolu s takzvanými starobylými východními církvemi do širší rodiny **východního křesťanství**. Vyznačuje se dlouhými a bohatými dějinami teologické tradice a propracovanými rituály (**liturgií**). Prosadilo se jako státní náboženství někdejší východořímské, respektive byzantské, říše a zůstalo jím během celého období její existence od roku 395. Přetrvalo i zánik byzantské říše po dobytí Konstantinopole Turky v roce 1453. Vedle Řecka si pravosláví udržuje vůdčí postavení například v Rusku, kam se následkem pádu Konstantinopole fakticky přesunulo jeho mocenské centrum. Jednotlivé pravoslavné církve (např. bulharská, srbská atd.) se nicméně těší značné **autonomii**: jednotliví vrcholní představitelé pravoslavných církví (**patriarchové**, hlavy patriarchátů) nejsou z právního hlediska podřízeni moskevskému ani konstantinopolskému patriarchovi.

Starobylé východní církve zahrnují například církve koptskou (egyptskou), etiopskou, arménskou, západosyrskou a východosyrskou. Jde o církve navazující na tradice křesťanů, kteří se na sklonku antiky vyznačovali volnějšími nebo přímo odmítavými vztahy k centralismu východořímské říše a její státní církve a v návaznosti na to nepřijaly některé závěry říšských **koncilů** (slavnostních shromáždění církevních hodnostářů, na nichž se rozhoduje o zásadních otázkách věrouky a praxe). Část příznivců některých starobylých východních církví se během dějin za různých okolností sblížila s katolictvím a uzavřela s Římem **unii**.

Katolictví je proud navazující na křesťanské tradice **západořímské říše**. Jeho hlavou je římský biskup, který se později začal nazývat **papež**. Od 4. do poloviny 11. století bylo západní křesťanství a křesťanství východořímské (respektive byzantské) říše vnímáno většinou jako společná tradice. Avšak rostoucí kulturní a náboženské rozdíly i nové politické zájmy vyvrcholily v roce 1054 tzv. **velkým schizmatem**, tedy rozkolem mezi pravoslávím a katolictvím. Jak v návaznosti na tuto krizi, tak i v rámci křížových výprav pak došlo k událostem, které obě tradice ještě více vzdálily a znepřátelily. Až 20. století zaznamenalo úspěšné směřování k jejich znovuusmíření v rámci **ekumenismu**, tedy hnutí pokoušejícího se nastolit přátelské vztahy mezi různými křesťanskými církvemi.

Během středověku i novověku vznikala v západním křesťanství celá řada **reformních hnutí**, která se snažila o nápravu církve a návrat k původnímu křesťanství. V 16. století vyústily na Západě reformní tendence pozdního středověku v **reformaci**, jež vedla k založení

nových, tzv. **protestantských církví**, které se shrnují pod označení **protestantismus** (další informace najdete v kapitole „Křesťanství na prahu moderní doby – reformace, její příčiny a konsekvence“). Protestantské církve nepřijímají autoritu římského papeže.

Všechny tyto hlavní proudy křesťanství – pravoslaví, katolictví i protestantismus – se dále člení na celou řadu církví a skupin. Nyní se však vraťme do 1. století, na samý počátek formování křesťanské tradice. Už tehdy byla křesťanská tradice pluralitní a rozrůzněná.

Muž bez tváře – Ježíš z Nazareta

Ježíš z Nazareta má v raných křesťanských pramenech tolik tváří, že je vlastně mužem bez tváře. Šlo o **židovského učitele a náboženského reformátora**, který působil v oblasti Syropalestiny, konkrétně římské provincie Judeje, v 1. století křesťanského letopočtu (jak jinak, když je tento letopočet odvozen právě od předpokládaného roku Ježíšova narození). Ježíš sám po sobě nezanechal žádné spisy ani nezaložil žádné organizované náboženství či školu. Ježíše jako postavy i jeho učení se dovolávají spisy vzešlé z prostředí různých křesťanských skupin 1.–2. století, pocházející od autorů, kteří Ježíše osobně neznali a obvykle ani nebyli jeho současníky. Jejich obraz Ježíšovy osobnosti, působení a života se v jejich očích snaží o co nejvěrnější zprostředkování a navazuje nepochybně na starší ústní i písemné tradice, zprostředkovává však především významy a očekávání, jež s touto osobností různé křesťanské skupiny 1.–2. století spojovaly. Z hlediska **pramenné kritiky** jako základní metody historických věd (tudíž i historické religionistiky) proto okamžikem zrodu křesťanství není působení Ježíše z Nazareta, ale **hledání identity v různých skupinách, které se Ježíše dovolávaly**. Ty se co do pojetí Ježíše často diametrálně odlišovaly. Redaktora *Evangelia podle Tomáše* kupříkladu – na rozdíl třeba od *Evangelia podle Matouše* – vůbec nezajímalo Ježíšův život ani se nezmiňuje o jeho smrti na kříži: Ježíšův význam a cestu ke spáse hledal spíše ve skrytém, na první pohled nezřejmém významu jeho výroků. Pro apoštola Pavla (Pavla z Tarsu) nebyl důležitý ani Ježíš z Nazareta, ani jeho výroky a učení, ale Ježíš jako Kristus (Pomazaný), nadsvětská vykupitelská postava, která sestoupila na svět, aby lidstvo vykoupila z moci hříchu skrze svou smrt na kříži a své zmrtvýchvstání.

Není důvod pochybovat o Ježíšově historičnosti, ale z hlediska pramenné kritiky tato osobnost postrádá jasné historické obrysy. Dějiny křesťanství v historických vědách proto nemohou začínat Ježíšem, nýbrž tvorbou obrazů Ježíše a jeho učení v křesťanských skupinách 1. století tak, jak o nich dochované prameny, zejména spisy zařazené do Nového zákona, podávají zprávu.

Vznik křesťanství

Křesťanství se zformovalo v 1. století n. l. v **různých oblastech Středomoří**. Již nejstarší vrstva pramenů, kterou jsou dopisy Pavla z Tarsu z poloviny 1. století (nikoli evangelia, ta vznikla až po roce 70) umožňuje docenit působivou intelektuální činnost skupin, které se dovolávaly Ježíšova odkazu na různých místech Středomoří, kupříkladu v syrské Antiochii, Jeruzalémě, Římě, řeckém Korintu nebo maloasijské Galatii. Jinými slovy, zformování křesťanství nelze vystihnout jako zformování jedné prvotní církve v Jeruzalémě, třebaže autor *Evangelia podle Lukáše* a *Skutků apoštolských* dělá v dobré víře všechno pro to, aby o tom své čtenáře přesvědčil. Již nejranější pramenná vrstva ukazuje křesťanství zcela jasně jako **pluralitní útvar**, který nemá jediné centrum a vzniká na základě **intelektuálního a organizačního experimentování skupin hlásících se k Ježíšovi na různých místech antického Středomoří**.

Křesťanství tedy bylo od počátku **rozzrůzněnou, pluralitní tradicí**. Někteří považovali Ježíše za **lidského učitele a reformátora židovství**, jehož působení není přerývkou, ale obnovením a nápravou židovské tradice. O tomto proudu se hovoří jako o **židovském křesťanství**. Jiní Ježíše chápali jako **nadsvětskou bytost** zásadního významu, případně dokonce jako **Božího syna a mesiáše**, tedy vysvoboditele či vykupitele, jehož příchodem nastala zcela nová doba.

Proudy, které chápaly křesťanské poselství spíše jako reformu židovství, ve 2. století již výrazně slábly a ustupovaly pavlovské myšlence **univerzální misie**, tedy snaze o co největší rozšíření křesťanství i mezi Nežidy.

Úřady a autorita v křesťanských skupinách

V rodícím se křesťanství existovaly **různé způsoby organizace a různé osoby, jimž byla připisována autorita**. Rituální stolování, z něhož se postupně vyvinula křesťanská bohoslužba, například mohl původně vést i hostitel (pán domu), aniž by k tomu přijal nějaké speciální pověření či vysvěcení. Velké úctě se těšili putující **proroci**.

Už v 1. století nicméně existovaly určité **úřady**, které se postupně prosadily jako dominantní a zvítězily nad jinými. **Biskup** (řecky *episkopos*) vedl rituály a měl na starost praktický chod své lokální církve. V jeho činnosti mu pomáhali **jáhni** (diákon) a **jáhenny**. Velkou autoritu měl **sbor starších (presbyterů)**, který volil biskupa a byl jeho poradním orgánem. Od 2. století **episkopální uspořádání** sílilo, až ve 4. století definitivně převážilo. Dodnes charakterizuje pravosláví, katolictví, starobylé východní církve i část

církvi protestantských. Prosadilo se ve formě, která se nazývá **monarchický episkopát**. To znamená, že každá lokální církev má právě jednoho biskupa a jemu jsou přímo podřízeni všichni presbyteri (kterým se posléze začalo říkat také **kněží**) a jáhni.

Raně křesťanská literatura a utváření křesťanské Bible

V nejranějším křesťanství **neexistovala Bible tak, jak ji známe dnes**. Spíše kolovaly různé texty a ucházely se o přízeň posluchačů a čtenářů. Zároveň se však různí představitelé křesťanských církví, především biskupové, snažili **křesťanské spisy utřídit** a sestavit **závazný seznam posvátných knih (kánón)** a v neposlední řadě odmítnout spisy, které považovali za věroučně nepřijatelné nebo z jiného důvodu nevhodné. Tyto spisy dovolávající se apoštolské autority a vznášející nárok na přímé svědectví o Ježíšovi nebo apoštolech, ale nezařazené do kánónu, jsou označovány za **apokryfy**. Apokryfy byly v prvních staletích existence křesťanství (a často i později) dosti rozšířené a oblíbené, ale postupně byly většinovým a mocensky nejsilnějším, episkopálním proudem křesťanství odmítnuty jako nepřijatelné. V tomto **procesu třibení a výběru** se mezi 2. a 4. stoletím za použití různých kritérií zformoval **křesťanský kánón**, tedy soupis zvláště významných knih, které se staly měřítkem křesťanského života i pravověrnosti jednotlivých osobností. I přes autoritu, které se kánón těšil u velké většiny křesťanů, si ovšem nezískal přízeň všech. Například **gnostičtí křesťané** jej nebrali v potaz a vytvářeli si vlastní literaturu (viz kapitolu „Strom poznání dobrého i zlého: Starověká gnóze a její pokračovatelé“).

Křesťanský kánón má **dva oddíly**. Prvním oddílem je tzv. **Starý zákon**, což je soubor starověkých židovských spisů, které křesťané četli v řeckém překladu, jež si pořídili pro vlastní potřebu Židé v egyptské Alexandrii mezi 3. a 1. stoletím př. n. l. (tomuto řeckému překladu knih řazených křesťany do Starého zákona se říká **Septuaginta**). Druhý oddíl křesťanského kánónu, tzv. **Nový zákon**, je výběr z původní křesťanské literatury 1.–2. století, psané řecky. Proč tato dvoudílnost a odkud se vzalo označení Starý a Nový zákon? Celá myšlenka dvoudílného kánónu i samotné označení Starý a Nový zákon vznikly na základě toho, že křesťané pojímali Ježíšovo působení jako **završení prorockých předpovědí o příchodu mesiáše**, které jsou obsaženy ve starých židovských spisech. Navazovali proto na Zákon a Proroky (viz kap. „Písmo a zákon v dějinách judaismu“), ale dodávali těmto starým židovským spisům nový význam a doplňovali k nim vlastní spisy.

Od nepovoleného náboženství k náboženství státnímu

Reakce nekřesťanského okolí na šíření křesťanství v římské říši byly různé. Někteří obyvatelé impéria ani netušili, že nějací křesťané existují, další je považovali za židovskou sektu, jiní však také za nepovolené náboženství, jehož činnost je zapotřebí omezovat, případně zastavit. Na různých místech říše byli křesťané čas od času vystaveni ústrkům nebo otevřenému **pronásledování**. Nebyli pronásledováni ani tak kvůli své víře v Ježíše Krista (ač tak starověká křesťanská literatura o mučednících tento konflikt podává), jako spíše kvůli **podezření z nezákonných aktivit a z neloajality vůči státu** (křesťané například odmítali prokazovat císařům božské pocty a odmítali službu v armádě). Svou roli sehrál také **nesmlouvavý křesťanský postoj k ostatním náboženstvím** a jejich projevům, které křesťané odmítali jako falešné nebo modloslužebnické.

Přes nedůvěru a často nelehké postavení se křesťanství po území impéria šířilo a během 2. a zejména 3. století **nabývalo na síle**. Po několika vlnách státních perzekucí ve 3. a na počátku 4. století se začali římstí císařové přiklánět spíše ke strategii spojenectví než pronásledování. Zásadní obrat v postavení křesťanství nastal ve 4. století. V roce 313 vydali císařové Konstantin Veliký a Licinius tzv. **milánský edikt**, kterým **zrovnoprávnili křesťanství** s ostatními náboženstvími římské říše. Začíná tím **nová etapa** v dějinách křesťanského náboženství, kdy se z něj stalo nejprve jedno z mnoha povolených náboženství pozdně antického světa a posléze jej císař Theodosius (379–395) v roce 380 prohlásil za **státní náboženství**, zastavil podporu kultů jiných bohů a zahájil ostrý postup proti nim.

Během pokonstantinovského období došlo ke **sblížení křesťanství se státní mocí**, což přineslo rozsáhlé změny v oblasti **církevní správy**, která navázala na administrativní členění impéria, i v oblasti **věrouky a rituálů**, kde byl napříště kladen větší důraz na dosažení **jednoty**. Formující se **státní církev** využila svého nového postavení jak v soupeření s kulty antických božstev, tak i v boji s konkurenčními křesťanskými proudy, označovanými polemicky za **heretické**.

Prvních sedm **ekumenických** (všeobecných, celocírkevních) **koncilů**, které se konaly ve 4.–8. století a uznává je pravoslavná i katolická církev a také část církví protestantských, stanovilo **základy křesťanské dogmatiky**, které dodnes představují základ dominantní věroučné pozice. Jejich jádrem je víra v **Trojici Boží** (Otce, Syna a Ducha svatého), v božskou a lidskou přirozenost v jedné osobě Ježíše Krista, kanonizovaný text Nového zákona a princip **apoštolské poslušnosti** (sukcese) v úřadu biskupa. Princip apoštolské sukcese znamená, že biskup může být ustanoven (vysvěcen) jedině jinými biskupy.

Křesťanství od konce starověku do 13. století

Další směřování křesťanství hluboce ovlivnil rozpad římské říše. Západní křesťanství se na troskách západořímské říše přimklo k papežství s centrem v Římě, jehož postavení stabilizoval papež Řehoř Veliký (590–604) a také dlouhotrvající spojenectví mezi papežstvím a franckou říší. Pravoslaví se mohlo opřít o centrum v Konstantinopoli (Cařihradě) a byzantskou říši.

Jak ve východním, tak i západním křesťanství měly ve středověku velký kulturní význam i velkou prestiž **asketické** (odříkavé) **tendence**, které nabývaly dvou základních forem – **mnišství** (cenobitství), což byla organizovaná podoba společného asketického života v **klášterech**, a **poustevnictví** (eremitství). Tradice křesťanského asketismu se zformovala ve 3.–4. století v Egyptě a Sýrii a odtud se rychle rozšířila po křesťanském světě. Mnišské řády sehrály významnou úlohu také při **christianizaci Evropy**, což byl proces trvající mnoho staletí a ukončen byl až po roce 1000.

Západní křesťanství prošlo mezi 11. a 13. stoletím rozsáhlou **církevní reformou**, tzv. gregoriánskou, vedoucí k efektivnější a centrálnější církevní správě a také k zavedení povinného celibátu kněží, což zakládá jednu z odlišností mezi křesťanstvím východním a západním. **Narůstající moc papežů** a náboženská očekávání Západu vedla mimo jiné ke snaze obnovit křesťanský vliv na Předním východě, ovládaném od 7. století muslimy. Řada **křížových výprav**, vedených od konce 11. století, však skončila neúspěchem. **Ekonomické a kulturní změny ve 12. a 13. století** se projeví rozvojem **městské kultury**, jehož nejviditelnějším vyjádřením je stavba gotických katedrál a rozkvět univerzit. Na půdě univerzit se formovala **scholastika** jako nová podoba křesťanské teologie, která usilovala o rozpracování a systematizaci křesťanské nauky.

Jednou z výzev středověkému východnímu i západnímu křesťanství byly **nesouhlasné a reformní křesťanské proudy**. Na rozdíl od východního křesťanství, které takovým proudům čelilo v průběhu celých svých dějin, se v západním křesťanství datuje vzestup nekonformních a reformních hnutí až do 11. století, působila zde však s o to větší silou. K nejvýznamnějším nesouhlasným hnutím v západním křesťanství patří **kataři**, **valdenští** nebo **husité**, spíše okrajovou zajímavostí je reformní program **vilemínitů**, následovníků Vilemíny z Milána, kteří na sklonku 13. století snili o nastolení nové církevní hierarchie, v níž by klíčové funkce, včetně funkce papežské, zastávaly ženy. Vilemínité i mnohá další reformní hnutí byla ovlivněna **apokalyptikou**, tedy myšlenkovou tradicí očekávající zásadní světový přelom, v němž bude stav církve a světa vůbec napraven a zlí dojdou potrestání. Podezření z nepravověrnosti často čelili i mystikové a mystičky. **Křesťanská mystika** je typ religiozity (a zároveň myšlenková a literární tradice) usilující o **osobnější vztah k Bohu**, prožívaný často skrze symboly mystické svatby s Ježíšem či sdílení jeho utrpení na kříži. Navzdory tomu, že mystika v obecné rovině docházela uznání a ocenění, zůstávala jak ve východním, tak i západním křesťanství pod neustálým dohledem, stejně jako zmíněná reformní hnutí. Jen v západním křesťanství se však za účelem

vykonávání tohoto dohledu a za účelem represe nekonformních hnutí vyvinula specializovaná **inkviziční procedura**, určená k vyhledávání, vyšetřování a potlačování hereze. Ve středověku byla využívána spíše proti nekonformním křesťanům; nechvalně proslulé procesy proti čarodějníkům a čarodějnicím, ač se objevovaly již od sklonku středověku, byly převážně záležitostí novověkou a vedly je častěji světské než církevní soudy.

Západní křesťanství na sklonku středověku a výhled k reformaci

Dvě poslední století středověku se na Západě nesla ve znamení **nových možností**, ale zároveň i **krizi a výzev**. Efektivní byrokratický aparát církevní správy a církevních financí čelil **krizi důvěry** nejen v očích reformátorů, k jakým patřil například Jan Hus, ale i u širší společnosti. Mezi laiky se šířil vliv písemné **vzdělanosti** a laikové, často nespokojení se svým okrajovým postavením v životě církve, hledali své náboženské sebeurčení. Vedle toho sílily **centralizované monarchie**, jejichž vládcové usilovali o významnější vliv na církevní dění na svém území a církve již často pojímali nikoli jako sjednocující rámec křesťanstva, ale jako jeden právní subjekt mezi jinými. Kritické hlasy zaznívaly hlasitěji, někdy i z univerzit, které se v takových případech mohly stávat určitou protiváhou církevní hierarchie. Někteří křesťané se uchýlovali k niterné zbožnosti, kterou považovali za důležitější pro vlastní spásu nežli vnější skutky nebo obřady. Časy se měnily. Jeden model náboženské ekonomiky kolísal pod vlastní vahou i pod náporem kritiky a zkoumal možnosti svého upevnění a postupné proměny, nový se pozvolna připravoval, než našel svůj výraz v evropské reformaci.

Vývoj křesťanských rituálů

David Zbiral

Rituály a jejich význam v křesťanství

Křesťanství bývá někdy považováno za tradici založenou především na textech a dogmatech. Takový pohled je ale dosti jednostranný a neprávem upozaduje význam **rituálů**, které ve skutečnosti zaujímají velmi důležité místo v dějinách křesťanství i v životě křesťanů – jako **tělesná aktivita**, jako nástroj **členění času** i jako předmět **interpretace**, která rituálům dodává různé symbolické významy a spojuje je s určitými hodnotami a životními výhledy.

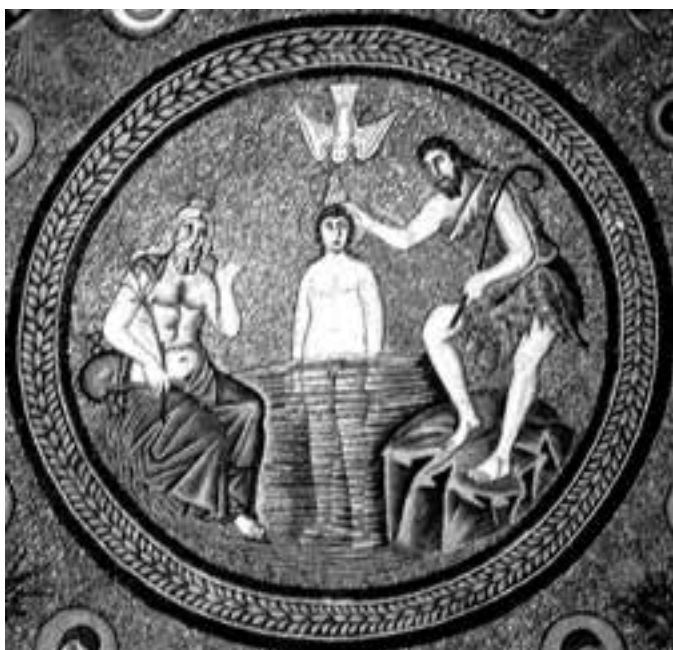
Pro souhrn rituálů (obřadů) a dalších aktivit s rituály spojených se v religionistice a antropologii užívá označení **kult**. Sami křesťané hovoří spíše o **liturgii**. Dalším termínem, se kterým se lze v souvislosti s křesťanskými rituály setkat, je termín **svátost**. Ten označuje některé zvláště významné rituály, jejichž počet se během středověku ustálil na sedmi. V seznamu vzniklém okolo roku 1150, jehož autorem je Petr Lombardský, jde o **křest, biřmování, eucharistii, smíření, svěcení, manželství a pomazání nemocných**. Právě tento seznam svátostí se prosadil v katolictví a pod zčásti odlišnými názvy i v pravoslaví. Velká část protestantských církví naopak mezi svátosti počítá jen křest a Večeři Páně, tedy obřady, které lze doložit v Bibli. Úkony z teologického hlediska méně významné se v katolictví označují za **svátostiny**. Teologické hledisko se ovšem nemusí vždy krýt se společenskovedním: kupříkladu pohřeb křesťané nepovažují za svátost, a přitom je v křesťanských společnostech (stejně jako v naprosté většině ostatních lidských kultur) prokazatelně rituálem sociálně i psychologicky velmi významným.

Některé křesťanské rituály, například křest či rituální stolování, mají velmi staré kořeny; jiné, například uzavírání manželství či rituály pokání, se vyvinuly až v průběhu staletí.

Křest

Křest patří mezi tzv. **iniciační rituály**, to znamená rituály, jež vyznačují začátek nějakého nového údobí v životě jedince. Křtem se člověk stává křesťanem a získává právo účastnit se eucharistie (o které bude řeč dále).

Dějiny křtu lze sledovat až do 1. století n. l. Raně křesťanská literatura tento úkon spojuje s osobou židovského reformátora **Jana Křtitele**, kterého křesťané považují za Ježíšova předchůdce a který podle některých evangelií pokřtil v řece Jordánu i samotného Ježíše. Vyprávění o Ježíšově křtu se tak stalo určitým narativním předobrazem křesťanského křtu.



Obr. 1: Ježíšův křest v Jordánu (mozaika v Ariánském baptisteriu v Ravenně). Foto David Zbiral, 2012.

V prvních staletích křesťanských dějin probíhalo křtění **ponořováním do vody**, ať už v řece, domácí lázni nebo jiném vodním zdroji. Během tohoto ponořování byla pronášena – a i dnes pronášena je – **křestní formule**. Nejstarší křestní formule hovoří o křtění „ve jméno Pána Ježíše“, s rozvojem teologických představ o Svaté Trojici se však záhy prosadilo křtění „ve jméno Otce i Syna i Ducha svatého“. Tato změna ve formulaci používané při křtu byla provázena zavedením trojího ponoření namísto jediného. Vedle

ponořování je adept také pomazán **olejem** (před křtem, po křtu, nebo před i po něm). Po křtu následuje účast na eucharistii. Typickým obdobím, kdy se odehrávaly křty, se staly **Velikonoce**, tedy doba, kdy si křesťané připomínají utrpení, smrt a zmrtvýchvstání Ježíše Krista. Křest v křesťanském výkladu **smývá hříchy**, čímž obnovuje společenství křtěnce s Bohem a otevírá mu cestu ke spáse. Křtěnec se symbolicky připodobňuje Ježíšovi sestupujícímu do hrobu a posléze vstávajícímu z mrtvých k novému životu.

Ve 4. století prošlo křesťanství značnými proměnami: stalo se legálním a společensky významným, posléze dokonce státním náboženstvím. Tyto proměny pochopitelně zasáhly i křesťanské rituály, které nabyly slavnostnějšího a veřejnějšího charakteru. Ve snaze o základní sjednocení křesťanské praxe napříč římskou říší došlo ve 4. století také k určité standardizaci průběhu křtu. Prosadila se rovněž instituce **katechumenátu**, tedy doby, po kterou je uchazeč (tzv. **katechumen**) připravován na křest, především vzděláván v základech křesťanské věrouky, již posléze při křtu osvědčuje recitací **vyznání víry**. V závěru katechumenátu a během samotného křestního rituálu katechumen podstupoval tzv. **křestní exorcismy**, které z něj vymítaly ducha zla, aby jej připravily na naplnění **Duchem svatým**. Tyto exorcismy jsou založeny na představě, že před přijetím křtu je člověk pod nadvládou zlých sil, z níž je třeba jej nejprve vymanit. Křestní exorcismy se během dějin křesťanství čas od času stávaly předmětem diskusí a kritiky. V novověku je zavrhl protestantské církve a po Druhém vatikánském koncilu (1962–1965) byly výrazně revidovány i v katolictví, takže již nejde o formule oslovující ďábla a vyzývající jej, aby z křtěnce vyšel.

Od 4. století se ke křtění začala využívat **baptisteria**, stavby s centrálním půdorysem, v jejichž středu se nachází vodní nádrž, kde se konalo ponořování. Při křtu asistovali jáhni, případně jáhenky. Křtěnec se po křtu oblékal do bílého oděvu na znamení očištění od hříchů.



Obr. 2: Křestní nádrž baptisteria v Emauzích-Nikopoli (Izrael) ve tvaru kříže se schody k sestupu do vody. Zdroj: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Emmaus_Nicopolis_Byzantine_baptistery.JPG>, [7. 3. 2014].

Původně byli křtěni výhradně **dospělí**. S tím, jak se měnilo postavení křesťanství a jak přibývalo lidí, kteří ke křesťanství nekonvertovali, nýbrž se již do křesťanské rodiny narodili, však rostla poptávka po **křtění dětí**. Okrajově se tato praxe objevuje již ve 2. a 3. století, významněji je dosvědčena ve století 4. a 5., v dalších staletích se již stala zcela běžnou. Ve východním křesťanství, katolictví i značné části protestantských církví křtění dětí převažuje i dnes, třebaže se během dějin objevovala různá hnutí, která tuto praxi kritizovala a navracela se ke křtění dospělých (například kataři, novokřtěnci či baptisté). Vzhledem k tomu, že převážnou většinu křtěnců již tvořily malé děti, ustoupila baptisteria během středověku **křtitelnicím**, menším nádržkám z různých materiálů umístěným v kostele. Katechumenát se samozřejmě týkal jen dospělých.

Ve východním křesťanství se udržela starší křesťanská praxe, kdy křtěnec téhož dne prochází třemi iniciačními rituály propojenými do jednoho celku, totiž **křtem, pomazáváním myrem** (protějšek západního biřmování) a **prvním přijímáním** (účastí na eucharistii). Na Západě naopak mezi 7. a 12. stoletím začal tyto úkony postupně oddělovat delší čas, takže v katolictví dnes v případě křtu malých dětí probíhá první přijímání a biřmování až mnoho let po křtu a tyto tři rituály jsou propojeny jen v případě křtu mladistvých a dospělých. Západ se také během středověku místo trojího ponořování přiklonil k trojímu polévání hlavy vodou, což byla praxe přípustná již ve starověku, ale spíše jako řešení mimořádné než standardní.

Rituální stolování a křesťanská bohoslužba

Ve značné části křesťanských skupin prvních staletí mělo velký význam scházení se ke **společnému jídlu** v soukromých domech. V mnohých společenstvích bylo slavnostní součástí této hostiny **požehnání chleba a kalicha**, takzvané **díkůvzdání** (řecky **eucharistie**). Toto požehnání zpravidla obsahovalo symbolickou interpretaci propojující chléb a víno s Ježíšem. Největší oblibu si získala **obětní symbolika eucharistie**, tedy interpretace chleba jako Ježíšova těla a vína jako jeho krve, jejichž obětí Ježíš podle křesťanské víry vykoupil lidstvo z nadvlády hříchu.

Vedle toho existoval ještě další typ rituálního stolování, který modlitbu díkůvzdání neobsahoval, nýbrž v něm spíše vystupoval do popředí motiv **dobročinnosti**, jelikož šlo o hostinu, na níž se mohli méně movití křesťané najíst ze společného stolu. Této formě rituálního stolování se často říkalo **agapé** (řecky „láska“). Hranice mezi *agapé* a eucharistií nicméně není až tak ostrá, jelikož stejný dobročinný aspekt mohly mít i hostiny, které jsou v pramenech označovány za eucharistii a díkůvzdání zahrnovaly.

Kromě toho se mezi antickými křesťany rozvinulo ještě **stolování u hrobů zesnulých** o výročí jejich úmrtí. Křesťané věří, že mrtví budou **vzkříšeni k věčnému životu**, podobně jako podle evangelijních vyprávění vstal z mrtvých Ježíš Kristus, a v tomto duchu

chápali při těchto hostinách zesnulé jako své spolustolovníky. Tato praxe se však záhy stala předmětem kritiky některých křesťanských autorů a postupně vymizela.

K modlitbě díkyvzdání byly na křesťanských shromážděních připojovány **další části**, především modlitby, zpěvy a čtení ze starozákonních nebo křesťanských spisů. Ve 4. století se z těchto shromáždění vyvinula **křesťanská bohoslužba** (ve východním křesťanství se hovoří o **svaté liturgii**, v katolictví o **mši**). Ze shromáždění se tak stala daleko slavnostnější událost. Její konání se z domů přesunulo do staveb k tomu zvláště určených – **kostelů**. V tomto slavnostnějším prostředí již nepřicházelo v úvahu, aby žehnání prováděl někdo jiný než osoba vysvěcená, tedy biskup, postupně též řadoví kněží. Také zde již neměly místo některé běžné rysy dřívějších hostin, jako například konzumace vína v množství větším než malém. Celý prvek hostiny se posouvá do spíše **symbolické roviny**: součástí bohoslužby zůstává eucharistie a rozdělení chleba a vína, ale lidé se na bohoslužbu nepřicházejí najíst. Ve 4. století rovněž definitivně převážila **obětní symbolika eucharistie** a v textech eucharistických modliteb nově začal být připomínán evangelijní příběh Ježíšovy Poslední večeře jako vyprávění zakládající eucharistii. Takto se ve 4. století zformovala křesťanská bohoslužba, která se dělí na dva hlavní celky. Klíčovou složkou prvního je vedle různých modliteb **čtení z Bible**, ústřední částí druhého pak **eucharistie** následovaná **přijímáním**. Z účasti na eucharistii jsou vyloučeni nepokřtění (včetně katechumenů, tedy těch, kdo se na křest připravují).

Křesťanská bohoslužba byla tedy ve svých základech dotvořena na sklonku antiky. Během středověku se nicméně dále proměňovala. V **pravoslaví** se například místo odděleného přijímání chleba a vína začal s použitím lžičky podávat chléb rozmělněný ve víně. V **západním křesťanství** se pod vlivem obav, aby nedošlo ke znesvěcení, začalo ve 12. století namísto kvašeného chleba užívat méně drobného chleba nekvašeného, který nabyl podoby malých oplatek, tzv. **hostií**. Hostie se ve 13. století kromě toho začaly podávat do úst místo do ruky a od téže doby laikové na Západě přijímali pouze chléb, kdežto z přijímání i vína (tedy z takzvaného přijímání podobojí) byli vyloučeni. Tato změna budila u některých nelibost; nejznámější jsou kritické hlasy zaznívající z českého reformního hnutí 15. století. Ve 20. století římskokatolická církev opět povolila podávání hostie do ruky i podávání laikům podobojí.



Obr. 3: První svaté přijímání s podáváním do úst. Zdroj: Joe Zachs, First Communion. Pod licencí CC BY 2.0 (viz <http://creativecommons.org/licenses/by/2.0/legalcode>); <http://en.wikipedia.org/wiki/File:Girl%27s_first_communion.jpg>, [8. 3. 2014].

Církev vzešlé z reformace přišly s odlišnými interpretacemi eucharistie (protestanti hovoří spíše o Večeři Páně), než jaká byla obvyklá ve středověkém západním křesťanství, a některé začaly Večeři Páně začleňovat do bohoslužeb vzácněji, třeba jen několikrát do roka.

Kult světců a poutnictví

Křesťanské rodiny i celé církve chovaly v úctě své významné mrtvé, zejména pak **mučedníky**, tedy ty, kdo padli za oběť pronásledování. Tuto úctu a udržování památky lze sledovat již ve 2. století, ale teprve ve století 3. a 4. přerostly ve skutečný soubor rituálních aktivit. U mrtvých spíše rodinného významu mohlo mít jejich připomínání povahu společného rodinného jídla o výročí jejich smrti (o této hostině se zemřelými již byla řeč výše), existovali však i mrtví, kteří svým významem přesahovali jedinou rodinu a připomínala si je v den jejich smrti i širší křesťanská obec.

Následkem proměny postavení křesťanství v římské říši během 4. století mučednictví přestalo být běžné a kategorie **svatých** (světců a světic) vedle mučedníků nově zahrнула i jiné význačné zesnulé. Křesťané v této době začali zaměřovat velkou pozornost na tělesné ostatky svatých (**relikvie**), které sloužily jako jejich zpřítomnění, záruka jejich

pomoci a ochrany i jako symbolický zdroj moci biskupů. Bez ohledu na římské zákony zakazující narušování hrobů křesťané postupně začali ostatky svatých i přemísťovat, především z odlehlejších hřbitovů do městských kostelů, případně je i rozdělovali a distribuovali. I skrze tento oběh ostatků se kult svatých šířil a posiloval.

Rozvinula se také praxe **poutnictví**. Poutníci mířili buď do Svaté země (k místům spojovaným s Ježíšovým životem), nebo za předměty spjatými s jeho osobou (předpokládanými úlomky ze dřeva kříže, na němž byl ukřižován, apod.), nebo za ostatky významných světců. Pouť byla příležitostí, jak posílit zbožnost, kráčet v Ježíšových šlépějích, navštívit neznámá místa a přinést si z nich vzpomínky a suvenýry, dotknout se posvátna vlastníma rukama.

Jak kult světců, tak i poutnictví bylo pevnou součástí křesťanské praxe i během středověku a barokní doby a je jí dodnes. Některá reformní křesťanská hnutí nicméně kult svatých zpochybňovala. Odmítavý postoj k němu zaujala většina církví vzešlých z reformace, které se sice nevzdaly úcty k některým významným postavám křesťanských dějin, ale odmítají uctívání zpodobení svatých nebo uchylování se k nim jako k prostředníkům mezi člověkem a Bohem.

Týdenní a roční rytmus křesťanského kultu

Křesťanská rituální praxe sleduje pravidelný časový rytmus a obdařuje tak různé dny a období specifickými významy.

Týdenní rytmus křesťanského kultu je určen zejména protikladem mezi nedělí a všedními dny. Od 2. století lze sledovat zvyk pořádat eucharistická shromáždění přednostně v **neděli**, která se díky tomu v křesťanské interpretaci stala dnem připomínajícím **Ježíšovu oběť a zmrtvýchvstání**. Křesťanský císař Konstantin I. Veliký v roce 321 určil neděli za volný den, aby křesťanům usnadnil účast na bohoslužbě. Volným dnem zůstala ve společnostech s křesťanskými kořeny dodnes.

Neméně důležitý je rytmus roční. Během tzv. **liturgického roku**, tedy křesťanského ročního kalendáře, si křesťané připomínají především různé **události z Ježíšova života** a jednotlivé **světky**, zejména výročí jejich smrti. Nejdůležitějšími obdobími liturgického roku jsou **Velikonoce**, kdy si křesťané na základě evangelijních vyprávění připomínají a různými rituálními úkony a performancemi zpřítomňují Ježíšovo zajetí, odsouzení, ukřižování, pohřbení a zmrtvýchvstání; **Letnice**, kdy slaví seslání Ducha svatého; a **Vánoce**, oslava Ježíšova narození, která vznikla ve 4. století (o něco později než oslava Velikonoce, jejíž počátky sahají do 2. století). Přípravou na Velikonoce je čtyřicetidenní období **půstu**, přípravou na Vánoce je **advent**. Z výročních oslav křesťanských světců, kteří jsou považováni mimo jiné za ochránce svých jmenovců, vzniklo slavení jmenin (svátku).

Hmotná kultura křesťanského kultu

Křesťanské rituály mají nejen svůj rámec časový, ale i prostorový. V návaznosti na křesťanský kult také vznikla řada **předmětů**, které jsou během rituálů využívány a hrají roli jak v jejich praktickém průběhu, tak i v jejich interpretaci.

Již byla zmínka o **specializovaných stavbách** určených k provádění určitých rituálních celků: o kostelech (chrámech), kde se odehrává bohoslužba, a baptisteriích, kde se (převážně v antice a raném středověku, v Itálii ale i za renesance) konal křest. Tyto stavby bývají opatřeny různou **výzdobou a mobiliářem**, například mozaikami, relikviáři (schránami s ostatky svatých), sochami či obrazy, které mají přitáhnout pozornost k určitým událostem nebo postavám křesťanství. Významnou součástí vybavení chrámů je **oltář**, na kterém probíhá eucharistie (Večeře Páně). Některé protestantské církve zavedly místo oltáře jen přenosný stůl, který se připravuje podle potřeby.



Obr. 4: Moderní oltář v řeckokatolickém Chrámu sv. Josefa v Chicagu. Zdroj: <http://en.wikipedia.org/wiki/File:At_altar.JPG>, [8. 3. 2014].

Tyto objekty a výzdoba se stávají ohniskem rituálních aktivit, například se u nich odehrávají modlitby k osobě, kterou zpodobňují. Některé reformní proudy ve východním i západním křesťanství toto konání během dějin kritizovaly jako skryté modloslužebnictví, případně takové objekty, například obrazy svatých, i ničily (tento odmítavý postoj se nazývá **ikonoklasmus**; silné ikonoklastické bouře zaznamenal křesťanský Východ v 8. století, ikonoklastickým hnutím bylo také husitství). K opatrnosti vůči zobrazování Krista, jeho matky Marie a svatých se přiklonila také značná část **protestantských církví**. Proto se mnohé protestantské kostely vyznačují spíše strohou výzdobou, jejímž základem bývají často texty, zejména citáty z Bible.

Křesťanství také přetváří a utváří **krajinu**. Zabydluje ji kostely, kláštery, hřbitovy, poutními kostely na vrcholcích kopců, v západním křesťanství například také tzv. **křížovými cestami**, jejichž jednotlivá stanoviště připomínají epizody z evangelijních vyprávění o Ježíšově umučení.

Vedle výzdoby křesťanských staveb a utváření krajiny existuje celá škála předmětů křesťanské hmotné kultury, které jsou určeny k **osobnímu použití**. Může jít o nejrůznější medailónky z poutních míst, ikony, křížky, schrány s kousky ostatků svatých, barvotiskové svaté obrázky, posvěcené svíčky a podobně. Navzdory příležitostným lamentacím své vlastní intelektuální elity se křesťané během dějin vždy tu a tam přikláněli i k jaksi magickému pojetí takovýchto předmětů a v tomto ohledu se nijak neliší od ostatních „domorodců“, tedy od nás všech.

Křesťanství na prahu moderní doby – reformace, její příčiny a konsekvence

David Václavík

Příčiny světové reformace

S přelomem 13. a 14. století se západní křesťanství přehouplo do nové fáze. Po období velké systematizace, institucionální i teologické, díky níž se katolická církev dostala na vrchol své moci, nastalo více než dvousetleté období krizí, zmatků a vnitřního rozkladu. Na jeho symbolickém počátku stál, možná poněkud paradoxně, **Bonifác VIII.** (asi 1234–1303), papež s velkými ambicemi, který v roce 1302 vydal bulu *Unam Sanctam*, která nejvýrazněji **vyjadřuje velké ambice triumfující katolické církve** předchozích dvou století.¹¹⁰ Tento skvělý jurista v ní explicitně formuloval myšlenku, že církevní moc reprezentovaná papežem je ve všem nadřazená moci světské, a tudíž papež může rozhodovat o osudech všech světských vládců. Tato ambice, s níž pracovaly generace předchozích papežů, však na začátku 14. století tvrdě narazila na stále sebevědomější a cílevědomější panovníky, kteří se definitivně odmítali smířit s univerzalistickou koncepcí středověké církve a oproti ní se krůček po krůčku přibližovali **novému pojetí uspořádání evropské společnosti**, pro které se později vžilo označení „národní stát“.

Prvním panovníkem, který dal jasně najevo nelibost vůči mocenským ambicím římských biskupů a zároveň začal stavět svoji politiku mimo rámec univerzalizmu, byl Bonifácův současník, francouzský král **Filip VI. Sličný** (1268–1314). Jejich střet skončil nejen jednou z největších potup, které se kdy papež dožil (Filipovi vojáci Bonifáce zajali a jeho rádci mu údajně při této příležitosti uštedřili několik políčků), ale znamenal i **počátek mocenského a podle mnoha autorů i morálního úpadku katolické církve**. Bonifácovi následovníci nejenže rezignovali na mocenské ambice středověkého papežství, ale postupně se dostali do politicky podřízeného postavení, které jen podtrhla skutečnost, že v roce 1309 přesunuli své sídlo do jihofrancouzského Avignonu. Toto tzv. **avignonské zajetí církve**, trvající až do roku 1377, bylo již ve své době (např. básníkem Petrarcou,

110 Srov. např. Küng, Hans. *Malé dějiny katolické církve*. Praha: Barrister&Principal – Vyšehrad 2005, s. 78n.

filosofem William Ockhamem či politickým myslitelem Marsiliem z Padovy) považováno za období velkého úpadku církve.¹¹¹ Terčem kritiky se stalo zejména „zesvětšování“ církve projevující se v narůstající zálibě církevních hodnostářů ve finančních aktivitách, morální úpadek (především porušování celibátu, všudypřítomný nepotismus a simonie) a přivírání očí nad potřebou „očistit“ církev. Z dnešního hlediska by hodnocení tzv. avignonského zajetí církve nebylo tak příkré. **Církev se díky němu institucionálně a organizačně připravila na novou situaci**, v níž již nebude přímým mocenským konkurentem světských panovníků. Díky krokům, které postupně do praxe zaváděli avignonští papežové, se katolická církev stala efektivně centralizovanou institucí s funkční a v jistém ohledu i velmi účinnou byrokracií a dobře fungujícím ekonomickým aparátem. Podle některých autorů tak vlastně avignonské papežství anticipovalo procesy, kterými projde většina evropských společností v následujících staletích.



Obr. č. 1: *Papežský palác v Avignonu.* Jde o jednu z největších gotických staveb na světě, která je i přes svoji zdánlivou vnější strohost skvělým příkladem luxusního pozdně středověkého sídla. Zdroj: Archiv autora.

Průvodní projevy těchto změn (nárůst církevní byrokracie či „ekonomizace“ činnosti církve), ale ve své době **ještě více prohlubovaly nedůvěru některých věřících vůči církvi** a vedly k vystoupení dalších ostrých kritiků církevních poměrů. K prvním patřili výše uvedení **William Ockham** (1287–1347) a **Marsilius z Padovy** (1275–1342). Terčem jejich kritiky se stalo především tzv. světské panování církve a výrazný odklon avignonské církve od ideálu prvotní církve, a to především v oblasti hromadění majetku. Marsilius pak své výtky a rovněž návrh na jistou podobu reformy církve představil v jednom z nejzajímavějších polemických spisů té doby, traktátu *Defensor pacis* (1324). Podle Marsilia

111 Dobré analýzy tzv. avignonského papežství je možné nalézt např. v Wallace, Peter G. *The Long European Reformation*. New York: Palgrave MacMillan 2004, s. 23–54 nebo Pettergree, Andrew. Reformacja i kontrreformacja. In. Hastings, Adrian. *Historia chrześcijaństwa*. Warszawa: Książka i Wiedza 2002, s. 275nn.

je třeba zásadně změnit fungování církve ve smyslu omezení moci papeže ve prospěch všeobecného koncilu (stal se tak jedním z iniciátorů tzv. konciliárního hnutí), podřídit církevní jurisdikci všeobecné jurisdikci světské a rovněž zásadně omezit ekonomické aktivity církve.

Návrat papežů do jejich tradičního sídla, Říma, kritiku ani nezastavil, ani nezmírnil. Již rok poté (1378) totiž došlo k události, která situaci v katolické církvi ještě více zhoršila. Nově zvolený papež Urban VI. (1318–1389) se ukázal být pro významnou část církevních hodnostářů špatnou volbou, a tak se pokusili ho sesadit a místo něj zvolili nového papeže, Klementa VII. (1342–1394). Urban VI. a s ním i část evropské politické reprezentace však tento akt striktně odmítli. Došlo tak k situaci, kdy katolická církev měla dva papeže se zhruba stejně silnou podporou, kteří se vzájemně exkomunikovali a zahájili boj. Toto rozpolcení, tradičně označované jako **Velké západní schizma**, trvalo dalších několik desetiletí a bylo po dlouhých sporech ukončeno až v roce 1417.

Velké západní schizma bylo pro značnou část kriticky naladěných myslitelů jen dalším **dokladem o vnitřním rozkladu církve a nutnosti její zásadní nápravy**. Jejich volání po reformě se postupně stávalo stále hlasitějším a populárnějším, zvláště poté, co soupeřící papežské strany, které byly po neúspěšném **koncilu v Pise v roce 1409** již tři, se stále větší frekvencí vypisovaly všeobecné odpustky, aby získaly prostředky na vzájemný boj a vlastní nákladnou politiku. Zároveň s tím vedla tato konfrontace několika mocenských center katolické církve k dalšímu úpadku i na úrovni nižších stupňů církevní hierarchie. Dlouhodobě kritizované praktiky, jako například *simonie* (prodej církevních úřadů) či *mnohoobročnictví* (zastávání několika církevních úřadů zároveň), se rozrostly do obrovských rozměrů a začaly paralyzovat efektivní fungování církve. Mezi mnoha jejich negativními důsledky byla i poměrně výrazná pauperizace části katolického kléru, která vedla k jeho radikalizaci a stále zřetelnějšímu ztotožňování se s voláním po reformě.

Nejhlasitějšími a nejvýznamnějšími reprezentanty těchto reformních hlasů byli na konci 14. a na začátku 15. století **John Wycliffe** (asi 1320–1389) a **Jan Hus** (asi 1370–1415). První z nich, John Wycliffe, ostře vystoupil proti narůstajícímu bohatství církve, stejně jako proti papežskému centralismu. Ve svém spise *O moci papežské* (*De potestate papae*, 1379) zcela **odmítá papežský primát**, který podle něj nemá žádnou oporu v Bibli, a je proto třeba papeže (stejně jako ostatní církevní hodnostáře) klást na roveň ostatním věřícím. Nemůže tudíž garantovat žádné zvláštní odpuštění hříchů a prodej odpustků je tak od počátku podvod. Zároveň s tím Wycliffe tvrdil, že **autorita církevních hodnostářů nemůže vyplývat automaticky z jejich úřadů**, ale jen a jen z jejich konkrétních skutků a života v souladu s evangeliem. Svoji kritiku poměrů v církvi postupem času **rozšířil i na další fenomény, jakými byly např. poutě, úcta k ostatkům a kult svatých**. Svoje názory opíral o přesvědčení, že jediným adekvátním zdrojem poznání v oblasti náboženství je Bible (viz dále princip *Sola scriptura*), která má být přístupná každému věřícímu. Proto inicioval překlad Bible do tehdejší angličtiny.

Na Wycliffa úzce navazoval Jan Hus, který se s myšlenkami oxfordského učenice důkladněji seznámil na počátku 15. století.¹¹² Podobně jako Wycliff i Hus **zpochybňoval papežský primát a za hlavu církve, kterou chápe jako společenství předurčených ke spáse, považuje Krista**. Kromě toho ostře kritizoval mnohé kontroverzní praktiky tehdejší církve, zejména prodávání odpustků, morální úpadek kněží a mnohoobročnictví. Kvůli svým radikalizujícím se názorům a postojům ztratil Hus nakonec podporu reformám nakloněných představitelů církve a dostal se do přímé konfrontace s církevní (ale i světskou) mocí, která vyvrcholila jeho upálením na kostnickém koncilu v červenci 1415. Zde je malá ukázka jeho myšlenek ze spisu *O církvi*:¹¹³

„Naše strana nemá v úmyslu svádět lid od jeho pravé poslušnosti, ale aby byl lid jeden, svorně spravovaný zákonem Kristovým. Za druhé je záměrem naší strany, aby antikristovská ustanovení neohlupovala lid nebo jej neoddělovala od Krista, nýbrž aby poctivě vládl Kristův zákon spolu se zvykem lidu, schvalovaným zákonem Páně. Za třetí je záměrem naší strany, aby duchovenstvo žilo poctivě podle evangelia Ježíše Krista a zavrhlo okázalou nádheru, lakotu a zhýralost. A za čtvrté žádá a hlásá naše strana, aby církev bojující sestávala poctivě ze složek, které ustanovil Hospodin, to jest z kněží Kristových, kteří zachovávají jeho zákon v čistotě, ze světských pánů, kteří donucují zachovávat nařízení Kristovo, a z obecného lidu, který oběma těmto složkám slouží podle zákona Kristova.“

Právě **kostnický koncil** (1414–1418) měl být (a v mnoha ohledech i byl) pokusem o nápravu církve. Jeho iniciátoři, mezi nimiž nebyl ani jeden z tehdy úřadujících papežů, si od něj slibovali konec papežského schizmatu a nastartování reformních mechanismů, jejichž **základem se mělo stát konciliární hnutí, k němuž se klonila většina klíčových postav tohoto koncilu**. Koncil schizma v roce 1417 skutečně odstranil (za velkého přispění římského krále Zikmunda Lucemburského), a dokonce přijal i dekret *Haec Sancta* (1415), který oficiálně prohlásil konciliaristické myšlenky, zejména pak nadřazenost všeobecného koncilu nad papežem, za součást církevní nauky. Faktický dopad reformních kroků založených na konciliarismu byl však mnohem menší, než se jejich tvůrci domnívali. Koncilem zvolený papež **Martin V.** (1368–1431) totiž záhy po svém uvedení do úřadu některé závěry koncilu odmítl akceptovat a jeho nástupci pak konciliarismus postupně vytlačili na okraj.¹¹⁴ I přesto však **znamenal kostnický koncil jistou stabilizaci katolické církve na dalších zhruba sto let**.

Jakkoli kostnický koncil a po něm následující **koncil basilejský** (přesněji Basilejsko-ferrarsko-florentský koncil, 1431–1445) znamenaly zlepšení situace a vyvedení církve z největší krize, neutišily sílící kritické hlasy, z nichž mnohé se dovolávaly Wycliffových

112 Dobré a přístupné rozborů Husova života a myšlení je možné nalézt v František Šmahel, *Jan Hus. Život a dílo*. Praha: Argo 2013. Zajímavé poznámky o vlivu husitství na vznik reformace viz Cameron, Euan. *The European Reformation*. Oxford: The Clarendon Press 1991, s. 70–74.

113 Jan Hus: *O církvi*, kap. 17. Citováno podle František Šmahel, *Jan Hus. Život a dílo*. Praha: Argo 2013, s. 163.

114 Ke kostnickému koncilu a jeho dopadům více viz např. Wallace, Peter G. *The Long European Reformation*. New York: Palgrave MacMillan 2004, s. 54–82.

a Husových názorů. Naopak, tato kritika postupně přerostla do protestních hnutí, jakými bylo hnutí anglických lollardů či českých husitů, kteří v mnohém předznamenali systematictější a úspěšnější světovou reformaci 16. století. Nebyla to ale jen tato hnutí, která se ocitla mimo rámec oficiální církve, kdo pokračoval v kritice situace v církvi a hledal možnou alternativu. **Patřila k nim i řada hnutí a proudů působících sice na okraji oficiální církve**, ale stále v jejím rámci. Mezi ně patřilo například i hnutí *Devotio moderna*¹¹⁵ (nová zbožnost), jehož pojetí zbožnosti, především pak důraz na silný osobní prožitek Boží přítomnosti, ovlivnilo pojetí typické pro mnoho protestantských myslitelů.¹¹⁶

Dalším obrodným hnutím uvnitř církve 15. století byl **biblicismus**, který hlásal život podle biblických zásad a jeho ideálem byla obroda církve podle principů představených v knihách Nového zákona (evangelia, Skutky apoštolů, epištoly). V souladu s těmito požadavky se v rámci biblicismu záhy **objevily požadavky jak na podrobné studium Bible v původních jazycích** (hebrejšтина, aramejšтина, řečtina), tak **na překlady Bible do národních jazyků**, aby mohla být zdrojem „posvěceného“ života jednotlivých věřících, které anticipovaly další protestantskou zásadu – *Sola scriptura* (viz dále). Díky **vynálezu knihtisku** (kolem roku 1445) se tento požadavek stal technicky, ale také ekonomicky možným,¹¹⁷ zvláště pro městské obyvatelstvo, u něhož postupně rostla i míra gramotnosti.

V průběhu 15. století zasáhly do otázek spojených s požadavkem reformy církve i další myšlenkové proudy, které však většinou bezprostředně nesouvisely s napětím uvnitř katolické církve. Šlo především o **humanismus** a počínající **renesanci**, které svým **antropologickým obratem zásadně změnily pohled na člověka a jeho vztah ke světu**. Tato proměna ale neměla vždy jen podobu pozitivně formulovaných tezí a požadavků. Svoji specifickou roli totiž sehrál i fakt, že počínaje **Mikulášem V.** (1397–455) se papežové stále více identifikovali s renesančním životním stylem, který začal zdůrazňovat pozemský rozměr lidského života. Mnohé do té doby kritizované nešvary, které byly často vysokou církevní hierarchií přehlíženy a marginalizovány, se nyní stávaly součástí životního stylu. Nešlo přitom jen o okázalou nádheru papežského dvora, ale i o otevřený **nepotismus** (protežování vlastních příbuzných), simonii a u většiny tzv. renesančních

115 *Devotio moderna* bylo hnutí za obnovu a prohloubení duchovního života projevující se ve vyspělých oblastech na sever od Alp od začátku 14. století. Hnutí se vyvíjelo polycentricky (významnou roli sehrály i české země) a největšího rozmachu dosáhlo v Nizozemí. Za nejvýznamnější představitele hnutí jsou považováni Geert de Groote (1340–1384) a Tomáš Kempenský (1380–1471), autor populárního spisu *Imitatio Christi* (Následování Krista). Hnutí *Devotio moderna* kladlo velký důraz na bohatý vnitřní život podněcený utrpením Krista a navazovalo na myšlenky sv. Augustina, sv. Bernarda z Clairveaux a sv. Bonaventury. Navenek se hnutí projevovalo podporou volných asociací kněží a laiků (Bratři společného života) a mělo značný vliv v augustiniánských klášterech (např. Windesheim). Bez zajímavosti není fakt, že iniciátor světové reformace, Martin Luther, byl původně augustiniánský mnich. *Slovník judaismus – křesťanství – islám*

116 K pozdně středověkým duchovním hnutím viz např. McGrath, Alistair E. *Reformation Thought. An Introduction*. Oxford: Blackwell Publishing 2006, s. 26–39.

117 K roli knihtisku na rozšíření změn v evropském myšlení a náboženské kultuře viz např. Lindberg, Carter. *The European Reformations*. Oxford: Blackwell Publishing 2006, s. 24–56.

papežů i o velmi uvolněnou sexuální morálku, díky níž se celibát stal pokryteckým požadavkem, protože většina z nich měla několik milenek a s nimi celou řadu potomků.¹¹⁸

Není proto divu, že **kritika církevní hierarchie a s ní spojená nespokojenost rostla**. Koneckonců i mnoho současných katolických historiků a teologů považuje toto období za jedno z nejproblematičtějších v dějinách papežství a pontifikáty papežů jako např. **Alexandra VI.** (1431–1503) či **Julia II.** (1444–1513) zmiňují s velkými rozpaky. K nejvýznamnějším postavám, které kritizovaly úpadek papežství v této době, patřil dominikánský řeholník **Girolamo Savonarola** (1452–1498), který ostře vystupoval proti církevním nešvarům, jejichž ztělesněním byla podle něj právě prostopášnost papežů, a požadoval nastolení Kristovy republiky jako přísně teokratického a mravně rigidního státu. Ten začal po vyhnání vládnoucího rodu Medicejských budovat ve Florencii. Jeho pokus byl však neúspěšný a v roce 1498 byl jako heretik popraven.



Obr. č. 2: *Portrét Alexandra VI.* Alexandr VI., vlastním jménem Rodrigo Borgia, se stal papežem, podobně jako mnozí jeho předchůdci pomocí úplatků a intrik. S velkou nelibostí byly vnímány jeho sexuální aféry a zejména protěžování vlastních dětí – Caesara, Lucretie, Joffreho a Juana. Mnozí současní historici jej ale hodnotí jako úspěšného politika, který byl schopen prosazovat papežskou autoritu i ve složitých zahraničně politických otázkách. Jako příklad bývá udáván jeho podíl na uzavření *Tordesillaské smlouvy* v roce 1493, která v souvislosti se zámořskými objevy vymezila zájmové oblasti Španělska a Portugalska. Zdroj: <http://en.wikipedia.org/wiki/File:Pope_Alexander_Vi.jpg>, [21. 4. 2014].

118 Fenoménu renesančního papežství se věnuje např. Dawson, Christopher. *Rozdělení, nebo reforma západního křesťanstva*. Praha: Vyšehrad 1998; Küng, Hans. *Malé dějiny katolické církve*. Praha: Barrister&Principal – Vyšehrad 2005, s. 78–98; Lindberg, Carter. *The European Reformations*. Oxford: Blackwell Publishing 2006, s. 53–56.

Renesanční církev a její nešvary **narážely na kritiku zejména v oblastech na sever od Alp**. Podle některých autorů (např. u nás poměrně známého Christophera Dawsona¹¹⁹) by dokonce bylo možné vznik reformace vysvětlit jako důsledek „kulturního nedorozumění“ mezi renesančním jihem a stále ještě středověkým středem Evropy. Takové vysvětlení, jakkoli zní zajímavě, je ale velmi zjednodušující a nebere ohledy na komplikované dějiny pozdně středověké a raně novověké evropské společnosti. Světová reformace byla totiž hnutím, jež reagovalo nejen na aktuální krizi uvnitř katolické církve, která, jak jsme viděli, měla velmi hluboké kořeny, ale byla rovněž důsledkem zásadních sociokulturních, demografických, politických a ekonomických proměn, kterými v této době evropská společnost procházela.

Mezi ně patřilo výrazné **posílení vlivu měst**, která se stala na přelomu středověku a novověku jednoznačným motorem ekonomického a kulturního rozvoje. S růstem ekonomické moci měst rostla ale i nespokojenost jejich obyvatel s dominancí tradičních mocenských struktur – zejména pak církve, která byla mimo jiné pro mnoho evropských měst velkým ekonomickým konkurentem. Města se také definitivně stávají centrem vzdělanosti. V mnoha z nich v této době vznikají nové univerzity, které se od těch starších, založených v průběhu 12. až 14. století, lišily především větším sepětím s regionem, ve kterém působily, ale také větší flexibilitou a otevřeností k mnoha reformním proudům, jakými byly výše uvedené hnutí *Devotio moderna* či *biblicismus*.¹²⁰

Nebyli to však jen měšťané, kdo se stále větší nedůvěrou sledoval neochotu církevní hierarchie provést reformu církve. Byla to i část šlechty, která se – více než s tradičním katolickým univerzalismem – ztotožňovala se **vznikajícím ideálem národního společenství** a byla jí tak bližší koncepce národní (či v té době spíše ještě státní) církve. Není vůbec náhodou, že v této době vzniká ve velké části Evropy silné národní vědomí, které sice ještě zdaleka nedosahuje rozměru pozdějšího nacionalismu a má především regionální (zemský) a jazykový charakter. V tomto kontextu je pak dobré vnímat nejen „český nacionalismus“ v průběhu husitských válek, ale také vznikající národní identitu Francie, Anglie či Španělska.

Do tohoto bouřlivého „mixu“ volání po zásadní reformě církve vstupují na začátku 16. století klíčové postavy světové reformace – Martin Luther, Ulrich Zwingli a o něco později i Jan Kalvín a Tomáš Cranmer.

119 Srov. Dawson, Christopher. *Rozdělení nebo reforma západního křesťanstva*. Praha: Vyšehrad 1998.

120 Více viz Lindberg, Carter. *The European Reformations*. Oxford: Blackwell Publishing 2006, s. 24–56.

Počátky světové reformace – Martin Luther a Ulrich Zwingli

Začátek 16. století zastihl evropskou společnost v situaci přerodů a zmatků, kdy se postupně začínají vytrácet staré jistoty a známý svět přestává být samozřejmý a uchopitelný. Kromě výše popsaných událostí, které zásadním způsobem „rozvracely“ starý řád a vedly ke stále intenzivnějšímu volání po reformě a obnovení jistoty, se na přelomu 15. a 16. století začal definitivně měnit obraz samotného světa. Zámorské objevy odstartované Kolumbovou cestou na západ v roce 1492 zásadně proměnily většinu tehdejších představ o světě. Svět se nejen zásadně zvětšil, ale dostal i nový tvar a zároveň s tím se objevilo velké množství nových výzev a s nimi i nových otázek.

Postupem času se k těmto novým výzvám týkajícím se podoby Země, lidí a kultur, které ji obývají, a jejich vztahu ke křesťanskému Bohu (měli obyvatelé nově objevených částí světa vůbec nějakou možnost setkat se s „pravým“, tj. zjeveným náboženstvím, které v našich částech reprezentují biblická náboženství, jak by mělo vyplývat z tehdy rozšířené koncepce, nebo bude třeba přehodnotit celou koncepci?), přidaly další, v mnoha ohledech ještě znepokojivější výzvy týkající se charakteru vesmíru (je zpochybněna jeho konečnost), jeho uspořádání (Země přestává být jeho středem) či jeho podoby (trajektorie nebeských těles nejsou kruhovitě, ale mají tvar elipsy a nemohou proto již být v tradičním smyslu výrazem dokonalosti světa).¹²¹

Jinými slovy řečeno, **svět v této době vstupoval do období nejen sociálních či politických turbulencí, ale také do období zásadní proměny intelektuálního a ideového paradigmatu**. Světová reformace, která v této době propuká, je jeho součástí a nikoli důsledkem, jak se stále ještě často tvrdí. V této souvislosti je pak dobré si uvědomit, že aktéři podobných změn si svoji skutečnou roli neuvědomují a naopak jejich myšlenky a činy jsou nesené étosem návratu ke kořenům a obnovy domněle zkaženého ideálu. To je příklad i **Martina Luthera** (1483–1546) a dalších reformátorů.

Když na konci října roku 1517 údajně přibil tento augustiniánský mnich a profesor teologie na nedávno založené univerzitě ve Wittenbergu na dveře místní katedrály svých slavných **95 tezí**, zcela jistě to nedělal s očekáváním vzniku náboženské revoluce.¹²² Jakkoli to může znít poněkud paradoxně, Luther byl ve své podstatě konzervativní učenec, který byl ale natolik poctivým a senzitivním myslitelem, že si dobře uvědomoval to, že se tehdejší církev a s ní i celá evropská společnost ocitla na křižovatce. Bylo mu jasné, že v této situaci je třeba se rozhodnout, co bude dál, a že pokračování v dosavadní praxi je

121 Srov také např. Brown, Colin. *Christianity & Western Thought. A History of Philosophers. Ideas & Movements. From the Ancient World to the Age of Enlightenment*. Downers Grove: InterVarsity Press 1990, s. 143–159.

122 K Lutherově životu a zejména pak jeho životním přelomům viz např. McGrath, Alister E. *Reformation Thought. An Introduction*. Oxford: Blackwell Publishing 2006, s. 87–91.

nadále neudržitelné. Řešení problému našel v ideálu prvotní křesťanské církve a jeho obnově. Je také zřejmé, že jeho veřejné vystoupení nebylo důsledkem nějakého náhlého vzplanutí, ale spíše logickým vyústěním jeho postupně zrajících úvah na téma církve, spásy a podoby vztahu člověka a Boha.

Záminkou, díky které přetekl pověstný pohár trpělivosti, se stalo nové kolo prodeje odpustků, na němž se dohodli papež Lev X. (1475–1521), který chtěl prostředky z nich získané použít na velkolepou přestavbu chrámu sv. Petra v Římě, a Albrecht Braniborský (1490–1545), mohučský a magdeburský arcibiskup, který nutně potřeboval peníze na zaplacení dluhů vzniklých v důsledku kumulace několika církevních úřadů, za něž musel odvést římské kurii tučné poplatky (= simonie). Luther své námítky vyjádřené ve slavných 95 tezích směřoval nikoli jen proti tomuto jednomu případu, ale zpochybnil celou praxi vydávání plnomocných odpustků za hříchy vyplývající z porušování Božího zákona. Byl přesvědčen, že k něčemu takovému je oprávněn pouze Bůh. Tím tak otevřel klíčové téma zprostředkovatelské role katolické církve a jejích představitelů, na prvním místě papeže, ale také role tzv. skutků v procesu spásy. Za skutky byly v této době považovány nejen „etické“ a „morální“ činy, ale především rituální a liturgické úkony, jako například modlitby, poutě, zpovědi, ale také právě odpustky.

Na druhou stranu je třeba říci, že Lutherovy teze nejsou žádným „buřičským“ textem, který by vybízel k okamžitému svržení papeže a zásadní proměně církve. Naopak jde o poměrně umírněné formulování některých problematických otázek, které podle všeho mělo sloužit jako podklad pro vyvolání hlubší debaty o obecné nápravě církve, a to stále v rámci stávající struktury katolické církve. Lutherovi, jinými slovy řečeno, **nešlo v žádném případě o vznik nové, reformované církve, ani o likvidaci katolické církve, ale o její obnovu a očistu, zcela v duchu pravidla *ecclesia semper reformanda***. Přesto však jeho vystoupení nakonec vedlo k rozkolu, který západní křesťanství definitivně rozdělil do několika vzájemně soupeřících proudů. Papežská kurie, výrazně ovlivněná Lutherovými kritikami ze samotného Německa (např. dominikán Johann Tetzel), po počátečním váhání striktně odmítla požadavky wittenberského profesora a vyzvala ho, aby se plně podřídil církevní autoritě a své učení odvolal. **Na rozdíl od Jana Husa však měl Luther za sebou mocné a odhodlané ochránce v čele se saským kurfiřtem Fridrichem III. Moudrým**, kteří byli rovněž velmi nespokojeni se stavem církve. Mohl si tak dovolit výzvy Říma ignorovat, a dokonce i stupňovat své požadavky týkající se reformy církve. Zde je malý výběr z 95 tezí Martina Luthera:¹²³

1. Když náš Pán a mistr Ježíš Kristus řekl: Čiňte pokání, chtěl, aby celý život věřících byl pokáním.
2. Tomuto výroku nelze rozumět ve smyslu pokání svátostného, tj. zpovědi a dostiučinění, udílených kněžími.
8. Církevní ustanovení o pokání jsou vložena pouze na žijící lidi. Nic se podle nich nemá ukládat umírajícím.
11. Přeměny kanonického trestu v trest očišcový je koukol, jistě zasetý v době, kdy biskupové spali.

123 (Martin Luther, *Výběr z 95 tezí*.)

20. Jestliže tedy papež prohlašuje plné prominutí všech trestů, nerozumí tím doslovně všechny tresty, nýbrž pouze ty, které sám udělil.
21. Hlasatelé odpustků bloudí, tvrdí-li, že papežské odpustky osvobozují a zachraňují člověka od všech trestů.
22. Papež nepromíjí duším v očistci žádný trest, který by byli měli podle církevních ustanovení odpykat v tomto životě.
27. Jen lidské učení hlásají ti, kdož tvrdí, že „sotva cinkne peníz o dno truhlice, ihned vyletí duše z očistce“.
28. Je jisté, že jakmile zazní peníz v pokladnici, vzrůstá lakota a žádostivost, ale přímluvná modlitba církve je závislá pouze na svobodné vůli Boží.
33. Je třeba se varovat před těmi, kdo hlásají, že ony papežské odpustky jsou nějakým neocennitelným darem, jímž je člověk smiřován s Bohem.
36. Každý opravdu vnitřně usebraný křesťan má nárok na plné odpuštění trestu a viny, a to i bez odpustkových listů.
41. O papežských odpustcích je nutné kázat opatrně, aby lid neměl nesprávně za to, že je třeba dávat jim přednost před ostatními dobrými skutky lásky.
91. Kdyby se odpustky hlásaly podle ducha a záměru papežova, snadno by se daly všechny naznačené námitky vyvrátit, ba dokonce by se ani nevyskytovaly.
95. A tak aby raději mnohou strážní vcházeli (křesťané) do nebe, nežli spoléhali na falešný smír.

Začínající konflikt přerostl definitivně v roztržku v roce 1520, kdy papež vydal bulu *Exsurge Domine*, v níž Luthera naposledy vyzval k tomu, aby se zřekl svého učení, a pokud by tak neučinil do určeného data, měla být nad ním vyhlášena církevní klatba. Luther to nejenže neučinil, ale dokonce se svými žáky a stoupenci teatrálně v den, kdy mělo uplynout papežské ultimátum, bulu za hradbami Wittenbergu spálil.

V této době už Lutherův spor překročil hranice církve a stal se problémem politickým i společenským a **ukázal tak prohlubující se rozpory v tehdejší německé a potažmo celé evropské společnosti**. Ani snahy nového německého císaře **Karla V.** (1500–1558) vyřešit tento rozkol silou nikam nevedly, takže když **v roce 1521 vyhlásil nad Lutherem říšskou klatbu** (*acht*), minulo se toto opatření účinkem. Lutherovi stoupenci mu poskytli azyl na hradě Wartburgu, kde v relativním klidu přečkal následující dva roky. Během toho období Luther pilně pracoval na překladu Bible, především Nového zákona, do němčiny, stejně jako dále do hloubky promýšlel teologické konsekvence svých reformních požadavků, které postupně představoval v textech, jakými byly *O svobodě křesťanského člověka* (1520), *O babylónském zajetí církve* (1520) či *Křesťanské šlechtě německého národa* (1520).

Jejich jádrem se staly principy tři sola – *sola scriptura* (pouze Písmo), *sola gratia* (pouze milost) a *sola fide* (pouze víra). ***Sola scriptura*** je klíčový „metodologický“ princip, podle něhož je jediným adekvátním zdrojem teologického poznání Písmo/Bible.¹²⁴ Vše ostatní, tedy tradice či filosofie, jsou jen nezávaznými doplňky, o něž není možné opírat žádné klíčové zásady křesťanského učení. **Jde tedy o návrat ke zdroji křesťanské**

124 K principu *sola scriptura* více viz McGrath, Alister E. *Reformation Thought. An Introduction*. Oxford: Blackwell Publishing 2006, s. 145–169; Cameron, Euan. *The European Reformation*. Oxford: The Clarendon Press 1991, s. 136–145.

zvěsti, která se podle mínění reformátorů díky staletým teologicko-filosofickým spekulacím stala nesrozumitelnou, odtažitou a především přestala být autentickou. S podobným požadavkem obrácení se k Písmu jako výlučnému zdroji křesťanství je možné se setkat už v dílech Johna Wycliffa a Jana Husa, na něž se koneckonců Luther i odvolává. Je to ale právě Luther, kdo tento požadavek **přetaví do systematicky propracovaného principu, majícího zásadní konsekvence nejen v podobě teologie, ale i každodenního života.**

Bible se stává středobodem, z něhož má každý věřící čerpat inspiraci a sílu, a přestává být exkluzivním nástrojem v rukou specialistů, tedy kléru. V tomto ohledu Luther navazuje nejen na své předchůdce, Wycliffa a Husa, ale také na pozdně středověký biblicismus (viz kapitolu „Formování křesťanství a jeho vývoj do konce středověku“). Díky rychlému rozšíření knihtisku se pak tento požadavek stává technicky i ekonomicky proveditelným. Zároveň s tím se Bible stává jediným měřítkem toho, co je autentické, a tudíž akceptovatelné. Vše ostatní, tedy to, co v Písmu není, je pak třeba zásadně přehodnotit a ve svém důsledku nakonec odmítnout. S odkazem na tuto skutečnost **Luther odmítá celou řadu institucí, představ a požadavků soudobé církve.** Patří mezi ně učení o sedmi svátostech, z nichž ponechává jen ty, které jsou explicitně zmiňovány v Bibli, tedy křest a eucharistii; představa o očištcí, kněžský celibát či papežský primát.



Obr. č. 3: Vydání Lutherovy Bible z roku 1534. Luther začal na překladu Bible pracovat během svého vynuceného exilu na hradě Wartburgu, kde se věnoval překladu Nového zákona. Ten vyšel v roce 1522. Poté se ve spolupráci s dalšími věnoval překladu Starého zákona. Celý text byl dokončen a vydán v roce 1534. Zdroj: <<http://en.wikipedia.org/wiki/File:Lutherbibel.jpg>>, [24. 5. 2014].

Lutherův princip *sola scriptura* má ale ještě jednu významnou konsekvenci – má-li být Písmo středobodem života každého křesťana, pak musí jít o Písmo v jeho autentické podobě a zároveň **musí být srozumitelné pro každého věřícího**. Konkrétně to znamená jak revizi biblického textu, tak požadavek na co nejlepší překlad do národních jazyků. Revize se týkala především Starého zákona, z něhož Luther odstranil ty texty, které neobsahuje hebrejský kánon zvaný TENAK (většinou šlo o texty vzniklé v období helénismu) a které se dnes označují jako texty deuterokanonické. Patří k nim např. knihy Makabejských, kniha Tóbit, Sírachovec nebo doplňky ke knize Daniel. Takto „očištěný“ text měl být poté přeložen z původních jazyků (hebrejštiny, aramejštiny a řečtiny) do jazyků národních. Latinský překlad Bible zvaný Vulgáta, který byl do té doby považován za inspirovaný a rovnoprávný originálu, byl odmítnut jako nepřesný.

Další „pilíř“ Lutherova učení, princip *sola gratia*, je **základem jeho pojetí spásy**.¹²⁵ Koncepčně vychází z epistol apoštola Pavla, především jeho listu Římanům. Podobně jako on je Luther přesvědčen, že **spása každého člověka je odvislá jen a jen od Boží milosti. Žádný lidský skutek ji nemůže ani přiblížit, ani oddálit**. Vše je totiž závislé na vůli svrchovaného a člověka zásadně transcendingícího Boha. Kromě toho je Luther jako dobrý žák sv. Augustina přesvědčen o **predestinaci** (předurčení) lidských bytostí, jejichž svobodná vůle je tak v procesu spásy minimalizována. Jinými slovy řečeno, člověk je ve všem plně závislý na Bohu, kterému se musí absolutně odevzdat a jen tak může překonat propast, která ho od něj dělí. **Spása je proto dar, o který se člověk svojí vůlí a přičiněním nijak nezasloužil**. Nepomohou mu k ní žádné „obezičky“, za které Luther považoval právě skutky v tehdejšímu chápání – rituály, modlitby, poutě či odpustky.

S tímto ve své době dosti radikálním a nekompromisním pojetím závislosti lidské spásy na Boží milosti úzce souvisí i třetí z Lutherových sol – *sola fide*. **Tato zásada je vlastně „logickým“ důsledkem zásady předchozí**. Jestliže je totiž spása závislá jen na Boží milosti a ničem jiném, pak jediné, co člověka ospravedlňuje a ke spáse ho tak přivádí, je jeho víra. I zde Luther navazuje na teologii spásy apoštola Pavla, v jejímž centru stojí právě víra, kterou Pavel staví do protikladu k Zákonu a jeho mechanickému dodržování: „Nyní však je zjevena Boží spravedlnost bez zákona, dosvědčovaná zákonem i proroky, Boží spravedlnost skrze víru v Ježíše Krista pro všechny, kdo věří. Není totiž rozdílu: všichni zhřešili a jsou daleko od Boží slávy; jsou ospravedlňováni zadarmo jeho milostí vykoupením v Kristu Ježíši“ (Ř 3,21–24).

Výše uvedené zásady označované jako *particulae exclusivae* se **postupně staly základem protestantismu, který akceptuje většina jeho proudů, od lutheránů až po baptisty**. Jejich prosazení však Lutherovi nějakou dobu trvalo, stejně jako trvalo, než se Lutherovi stoupenci, označovaní od roku 1529 jako **protestanti**¹²⁶, stali plnoprávnou součástí ně-

125 K principu *sola gratia* více viz např. Cameron, Euan. *The European Reformation*. Oxford: The Calderon Press 1991, s. 101–132; Filipi, Pavel. *Křesťanstvo. Historie, statistika, charakteristika křesťanských církví*. Brno: CDK 2001, s. 111–179.

126 Označení „protestanti“ se odvozuje od události proběhlých na říšském sněmu ve Špýru, na němž Lutherovi stoupenci ostře vystoupili, protestovali proti pokračující diskriminaci a trvajícím klatbám vůči jejich mistrovi.

mecké společnosti a vyjasnilo se jejich postavení a vztah ke katolické církvi. Jak jsme již poukázali, Luther neměl původně žádnou ambici či jen snahu rozbít katolickou církev. Chtěl ji jen reformovat ve smyslu očistit ji a vrátit ji ke kořenům. Postupem času se ale stále jasněji ukazovalo, že rozdíly mezi tím, jak situaci vidí Luther a jeho stoupenci, a tím, jak ji vidí papežská kurie, jsou natolik velké, že reforma stávající instituce není uskutečnitelná.

Nic na tom nezměnila ani snaha císaře Karla V., který pochopil, že rozdělení jednotné církve pro něj bude znamenat vážný politický problém, ani vstřícnost některých Lutherových spolupracovníků k dialogu. Od 30. let 16. století bylo jasné, že Lutherovo vystoupení podnítilo nejen volání po zásadní reformě církve, ale vedlo i k definitivnímu rozdělení západního křesťanství. V roce 1530 protestanti přijali vlastní vyznání víry, tzv. **Augsburské vyznání víry**, které vytvořil Lutherův nejbližší spolupracovník Filip Melanchton (1497–1560). To je dodnes základním dogmatickým textem lutherských církví. Na obranu nově vznikajícího proudu vznikl o rok později *Šmalkadský spolek*.



Obr. č. 4: *Filip Melancthon* Melancthon (jde o řecký „pseudonym“ vzniklý z jeho původního jména Schwarzerdt) byl významný učenec a znalec klasických jazyků, který spolupracoval s Martinem Lutherem téměř od samotného počátku. Na rozdíl od mnoha dalších spolupracovníků (např. Karlstadta) zůstal svému mistrovi věrný až do konce. Klíčovou roli sehrál při formulaci Augsburského vyznání víry, které původně zformuloval jako „kompromisní“ podklad pro jednání na říšském sněmu v Augsburgu. Věnoval se ale také reformě školství a jeho myšlenky pak přijala většina univerzit, které se postavily na stranu Lutherova učení. Zdroj: <<http://commons.wikimedia.org/wiki/File:PhilippMelanchthon.jpg>>, [24. 5. 2014].

Napětí mezi stoupenci nově vznikající církve a katolíky dále narůstalo, až nakonec přerostlo v řadu konfliktů, které vyvrcholily v tzv. Šmalkadské válce (1546–1547). Tu sice protestanti prohráli, ale císař nebyl tak mocný, aby provedl násilnou rekatolizaci. Nakonec byl proto nucen s protestanty uzavřít v roce 1555 mírovou dohodu nazývanou **Augsburský náboženský mír**, jejímž základem se stalo respektování statutu quo a přijetí zásady, že náboženskou afiliaci bude napříště určovat politická reprezentace toho či ono území. Jde o známý princip *cuius regio, eius religio* (či [je] vláda, toho [je] náboženství), který v Evropě platil v podstatě až do druhé poloviny 18. století.¹²⁷

Lutherovo vystoupení způsobilo velký rozruch nejen v Německu, ale velmi brzy se jeho ozvěny rozšířily i do dalších evropských zemí, do některých dokonce s mnohem větší razancí a zásadnějšími konsekvencemi. Jednou z prvních zemí bylo Švýcarsko, kde klíčovou roli při zavádění a etablování reformace sehrál curyšský kazatel **Ulrich Zwingli** (1484–1531).¹²⁸ Zwingli se s Lutherovými myšlenkami seznámil již před rokem 1520 a velmi záhy je začal jako nový kaplan v curyšském *münsteru* (hlavním městském chrámu) prosazovat. Bylo by ovšem velmi zjednodušující jej považovat jen za pouhého Lutherova epigona. Jakkoli totiž Zwingli na Luthera navazuje, je **originálním myslitelem, který základní reformační principy formulované wittenberským mistrem dále rozvíjel a domýšlel**, a to především ve dvou oblastech – v **pojetí rituálu**, konkrétně křesťanské liturgie, a dále **osobního vztahu člověka a Boha**.

V první oblasti výrazně překročil limity vymezené samotným Lutherem, který se sice ostře vyhranil vůči „spásné“ roli mši a dalších obřadů, ale v mnoha ohledech zůstal spíše konzervativní. Oproti tomu Zwingli neváhal s odkazem na *particulae exclusivae* **zaútočit nejen na tradiční pojetí liturgického prostoru a účtu k obrazům, ale i na samotnou podstatu eucharistie**, kterou i Luther stále považoval za ústřední a klíčovou součást křesťanské liturgie. Zwingli byl totiž přesvědčen, že eucharistie (přijímání) není ničím jiným než **symbolickým připomenutím** Poslední večeře, s nímž by se mělo jako se symbolickým připomenutím nakládat. Proto také doporučoval, aby se eucharistie konala jen asi čtyřikrát do roka, a především pro něj přestala být vyvrcholením mše. Tím se stává šíření Božího slova, tedy kázání.¹²⁹

V důsledku této poměrně zásadní „rekonstrukce“ mše, která přestává být ritualizovanou replikou „velikonočních“ událostí, se zásadním způsobem proměňuje i prostor určený k setkávání křesťanů. Pro Zwingliho a jeho následovníky přestává být chrám, kostel či modlitebna posvátným prostorem, který je symbolickým vyjádřením světa (*imago mundi*)¹³⁰, a **stává se pragmaticky pojatým shromaždištěm**, místem setkávání a šíření

127 Podrobněji k náboženským konfliktům spojeným s reformací viz např. Lindberg, Carter. *The European Reformation*. Oxford: Blackwell Publishing 2006, s. 229–249.

128 K Zwingliho životu a zejména pak jeho životním přelomům viz např. McGrath, Alister E. *Reformation Thought. An Introduction*. Oxford: Blackwell Publishing 2006, s. 91nn.

129 K různým reformačním pojetím eucharistie více viz např. McGrath, Alister E. *Reformation Thought. An Introduction*. Oxford: Blackwell Publishing 2006, s. 169–197.

130 Srov. např. Mírcea Eliade *Posvátné a profánní*. Praha: ČKA 1995.

Božího slova, kterým se v podstatě může stát jakýkoli prostor – již existující kostel, stejně jako zasedací místnost městské rady či dokonce obyčejný dům. Ústředním bodem takto nově pojatého liturgického prostoru už také není oltář, který díky reinterpretaci eucharistie a otevřenému obrazoborectví dokonce zmizí úplně, ale stává se jím kazatelna.

Už zde se ukazuje jistá nekompromisnost až možná radikalita švýcarského pojetí reformace i její odlišnost, která již za Zwingliho života vedla k jistému napětí mezi ním a Lutherem. Oba reformátoři se v roce 1529 dokonce setkali v německém Marburgu, aby odstranili vznikající rozpory, především právě v oblasti liturgie. Výsledek tohoto setkání, tradičně označovaného jako **Marburská disputace**, však spíše jen potvrdil rozdíly v obou reformačních proudech. Podle rozšířeného podání ztroskotalo jednání obou reformačních myslitelů na Zwingliho radikalitě a Lutherově neústupnosti, kterou dobře ilustruje výrok, kterým zakladatel světové reformace odbyl curyšského kazatele: „*Bůh si nehraje se symboly!*“

Podobně zásadní konsekvence mělo i Zwingliho „domýšlení“ tématu víry a Boží milosti v procesu spásy. Jednoznačně souhlasil s Lutherem, že spása je plně závislá na Boží milosti a člověku nezbývá než tuto skutečnost přijmout aktem víry. Byl ale také přesvědčen, že **víra má být vědomým aktem, který s sebou nese přijetí jistého závazku**. Jde tedy o zásadní rozhodnutí, které vede jak k jakési „**vnitřní konverzi**“, tak také k dodržování celé řady pravidel, postojů a hodnot, které jsou s touto konverzí spojené. Ty ale není možné chápat jako skutky, které je nutné splnit, aby mohl dotyčný člověk dosáhnout spásy. **Jde totiž o projevy či důsledky aktu víry, která ve své podstatě člověka zavazuje ke „křesťanskému způsobu života“.**

Toto propojování víry, vnitřního obrácení se a lidského chování bylo určitě jedním z nejoriginálnějších příspěvků curyšského reformátora k protestantské teologii, na kterou pak velmi úspěšně navázal i další významný představitel švýcarské reformace Jan Kalvín a proudy z něj vycházející. Klíčovou roli pak sehrál v konceptu náboženského závazku (*commitment*), který je typickým znakem velké části amerických protestantských skupin, zejména pak těch hlásících se k tzv. **evangelikálnímu křesťanství**.¹³¹ Ty jsou podle mnoha ukazatelů jednou z nejdynamičtější se rozvíjejících křesťanských skupin současnosti.¹³²

131 Evangelikálové jsou protestantské hnutí zdůrazňující doslovnou autoritu Bible a osobní prožitek víry projevující se jako obrácení, probuzení či duchovní obroda. Jako evangelikálové byli v 18. století označeni stoupenci obrodného hnutí uvnitř anglikánské církve, z nich se později rekrutovali metodisté. Vliv evangelikálů bezprostředně se prolínající s německým pietismem pronikl v té či oné formě do většiny protestantských církví. Na počátku 20. století inspiroval vznik amerického fundamentalismu. Důrazem na bezprostřední náboženskou zkušenost také přímo souvisí se vznikem letničního hnutí. Papoušek, Dalibor. „Evangelikálové“. Pp. 289 in Pavlincová, Helena – Horyna, Břetislav (eds.). *Slovník judaismus – křesťanství – islám*. Nakladatelství Olomouc 2003.

132 Srov. např. Cameron, Euan. *The European Reformation*. Oxford: The Calderon Press 1991, s. 111–136.

Zároveň ale tyto myšlenky inspirovaly i mnohem radikálnější skupiny, které se záhy ocitly na okraji reformačního hnutí a staly cílem útoků a kritiky ze strany klíčových postav světové reformace – Luthera, Melanchtona, Zwingliho, Bullingera a dalších. Šlo především o tzv. **anabaptisty**¹³³ (novokřtěnce), kteří se objevili nejprve právě v Curychu. Podle jejich přesvědčení musí být fakt, že se člověk svým vnitřním obrácením hlásí k víře v Ježíše Krista a přijímá Boží milost, vždy **vědomým aktem, který má být potvrzen křtem**. Proto odmítali křest dětí jako odporující křesťanství a kromě výše uvedených teologických důvodů se odvolávali i na to, že v Novém zákoně se mluví vždy o křtu dospělých, kteří aktem křtu symbolicky potvrzují svoji vědomou víru v Ježíše Krista.

Díky Ulrichu Zwinglimu se reformace rozšířila do další evropské země, v níž pevně zakotvila a z níž se poměrně rychle šířila dál, a to bez ohledu na to, že Zwingli relativně brzy umírá (1531) v jedné z prvních náboženských válek novověké Evropy (tzv. Kappel-ská válka). Již na začátku 30. let 16. století tak významná hornoněmecká města Štrasburg, Kostnice, Lindava a Memmingen přijala Zwingliho pojetí reformace v dokumentu zvaném *Confessio Tetrapolitana* (*Vyznání čtyř měst*). Především ale tento curyšský myslitel ukázal další možnosti a důsledky světové reformace, na něž originálním způsobem navázal třetí z velkých reformátorů Jan Kalvín.

Jan Kalvín (1509–1564) byl o generaci mladší než jeho dva výše uvedení předchůdci.¹³⁴ Své vzdělání získal na humanisticky zaměřených školách v rodné Francii, kde se také začal seznamovat s klíčovými myšlenkami vznikající reformace, k nimž začal brzy inklinovat (podle dochovaných zpráv k protestantismu konvertoval na podzim roku 1533). Z Francie musel ale záhy utéct (1534), poté co byl, jako ostatní francouzští protestanti, v důsledku tzv. *plakátové aféry* obviněn ze spiknutí proti králi. Odchází do Štrasburku, který byl v této době součástí rozdrobené Římské říše národa německého a zároveň se stal jedním z klíčových reformačních center (viz jeho podíl na vzniku *Confessio Tetrapolitana*), a posléze do dalšího centra reformace, Basileje. Zde se seznamuje s mnoha významnými mysliteli, především s Vilémem Farelem a Heinrichem Bullingerem, pokračovatelem Ulricha Zwingliho. Během svého prvního basilejského pobytu vydal první verzi svého klíčového spisu *Institutio religionis christianae* (*Instituce křesťanského náboženství*), který doplňoval a přepracovával až do konce svého života (poslední Kalvínem redigované vydání vyšlo v roce 1559).

133 *Anabaptisté* (novokřtěnci) představovali radikální odnož reformace 16. století, jejíž stoupenci odmítali křest v dětském věku a znovu křtili dospělé. Hnutí vycházelo z biblicky motivovaného požadavku dobrovolnosti víry, nezávislosti církve na státu, individuální náboženské svobody a tolerance. Hnutí vzniklo ve Švýcarsku (*Konrad Grebel, Michael Sattler*) a Německu (*Thomas Müntzer*), odkud se rychle šířilo zejména do Nizozemí. Pro svůj radikalismus, který se projevil např. během krátké existence anabaptistické komuny v německém Münsteru, která měla představovat dokonalou křesťanskou obec, byli členové a příznivci tohoto hnutí pronásledováni jak protestanty, tak katolíky. *Slovník judaismus – křesťanství – islám*. Nakladatelství Olomouc 2003.

134 Ke Kalvínovu životu a zejména pak jeho životním přelomům viz např. McGrath, Alister E. *Reformation Thought. An Introduction*. Oxford: Blackwell 2006, s. 96–101.

Myšlenky obsažené v *Instituci* zaujaly jeho kolegy natolik, že byl jedním z nich, Farelem, osloven, aby s ním odešel do Ženevy a podílel se tam na zavádění reformace. Kalvín tuto nabídku přijal a odchází s ním do tohoto města na břehu Ženevského jezera. Po počátečním nadšeném přijetí se však postupně většina obyvatel Ženevy obrátila zády k přísnému pojetí reformace, které Kalvín s Farelem zaváděli, a po dvou letech, když se obměnila městská rada, byli oba z Ženevy vykázáni. Kalvín znovu odchází do Štrasburku, kde působí jako kazatel. V roce 1541 se na něj však znovu obrátila ženevská městská rada s žádostí o návrat a provedení důsledné reformy. Kalvín žádost akceptoval, ale zároveň si stanovil jasné podmínky svého návratu, díky nimž se stal faktickým vládcem města. Ihned po návratu začal s reformou náboženského, ale i politického a společenského života, jejímž cílem bylo vytvoření dokonalé křesťanské obce. Teologicky reformu opřel o svoji *Instituci* a především o text, který byl jakýmsi „manuálem“ pro fungování křesťanské obce a který nesl název *Ordonnances ecclésiastiques (Církevní řád)*.¹³⁵

Podle toho textu byly v Ženevě reformovány veškeré úřady, a to tak, že **nebylo rozlišováno mezi církevními a světskými institucemi**. Vznikly čtyři základní typy obecních úřadů/institucí – **jáhni** mající na starosti sociální otázky, především péči o chudé, nemocné a staré; **presbyteři**, kteří dohlíželi na dodržování morálky a fungování obce v této oblasti; **kazatelé**, jejichž úkolem bylo pravidelné kázání Božího slova a provádění náboženských obřadů; a konečně **doktoři**, kteří dbali na teologické otázky a čistotu víry. Specifickou úlohu připsal rovněž náboženskému soudu nazvanému konsistoř, v němž zasedali presbyteři a kazatelé.

Postupně se mu tak podařilo vytvořit dobře fungující mechanismus schopný prosazovat jeho pojetí reformace do praxe každodenního života a kontrolovat její dodržování. O nekompromisnosti, s níž Kalvín své myšlenky a představy prosazoval, svědčí i to, že během jeho života bylo z Ženevy vyhnáno několik desítek jeho odpůrců, mnozí z nich byli uvězněni a v několika případech neváhal Kalvín a jím řízené instituce sáhnout i k trestu smrti. To se týkalo např. významného španělského lékaře a teologa **Michaela Serveta** (1509–1553).

135 Srov. např. Cameron, Euan. *The European Reformation*. Oxford: The Calderon Press 1991, s. 145–156.



Obr. č. 5: *Michael Servet* Michael Servet byl významný renesanční polyhistor, který vynikal v mnoha vědeckých oborech (historie, geografie, kartografie, botanika či anatomie). Jeho nejznámějším objevem je odhalení a popis tzv. malého (plicního) krevního oběhu. Kromě toho byl ale také náboženský nonkonformista, který ve svých teologických dílech napadal tradiční nauku o Boží trojici či křest dětí. Jeho nejvýznamnějším teologickým spisem je *Christianismi restitutio* (*Obnovení křesťanství*), který byl jasnou polemikou s Kalvínovou *Institucí*. Zdroj: <http://cs.wikipedia.org/wiki/Michael_Servetus#mediaviewer/Soubor:Michael_Servetus.jpg>, [24. 5. 2014].

Je ovšem třeba říci, že **Kalvínova „přísnost“ nikterak nepřesahovala postupy obvyklé v této době a všechny snahy ho líčit jako nelítostného radikála jsou součástí polemik**, které vytvářeli většinou jeho (především katoličtí) oponenti. Zároveň je nutno podotknout, že Kalvínův význam nespočívá jen v institucionální reformě církve, ale především v originalitě jeho teologie.

Její jádrem je koncepce tzv. **dvójí predestinace** (lat. *predestinatio gemina*),¹³⁶ která je radikalizovanou verzí Lutherova pojetí predestinace (viz Lutherův spis *O nsvobodné vůli*, v němž wittenberský teolog odmítá svobodu lidského konání, jak ji ve svém spisu *O svobodné vůli* formuloval humanistický myslitel a původně velký Lutherův sympatizant Erasmus Rotterdamský). **Podle Kalvína totiž Bůh předurčuje nejen ty, kteří budou prostřednictvím jeho milosti spaseni, a to bez ohledu na jejich skutky či domnělé zásluhy, ale předurčuje i ty, kteří budou zatraceni.** Lidstvo je tak nutně rozděleno na spasené a zatracené. Jakkoli může taková myšlenka vypadat absurdně, jde jen

¹³⁶ Ke Kalvínovu pojetí predestinace více viz např. McGrath, Alister E. *Reformation Thought. An Introduction*. Oxford: Blackwell Publishing 2006, s. 132–145.

o důsledné domýšlení naprosté Boží svrchovanosti a role Boží milosti v procesu spásy. Stručně řečeno, Kalvín tím jasně říká, že jediné, na čem záleží spasení člověka, je Boží a nikoli lidské rozhodnutí. Toto **Boží rozhodnutí je nemanipulovatelné, ale také veškrze spolehlivé**. V jeho světle se spása stává naprostou jistotou a je tak možné odložit veškeré pochybnosti – Boží vyvolení je dokladem Božího milosrdenství.¹³⁷

Boží milost a s ní spojené spasení však není podle Kalvína nějakým skrytým tajemstvím, které se vyjeví až během Božího soudu. Je něčím, o čem se člověk dozvídá postupně prostřednictvím toho, jaký život vede. **Mravný a spořádaný život v souladu s Božími příkázáními není tak podmínkou spásy, ale jejím projevem**. Povinností křesťana je pak podle Kalvína pečovat o tyto projevy, a to v duchu otázky: „*Co mám udělat, abych přijatému ospravedlnění svým životem dostal a nezmannil je?*“.

Přísné Kalvínovo učení o dvojím předurčení však často naráželo na rozpaky a nesouhlas i u jeho vlastních následovníků, mezi nimiž vynikal především **Jakob Arminius** (1560–1609), který jej považoval za příliš demotivující a **byl přesvědčen, že člověk je přeci jen nadán svobodnou vůlí, která mu umožňuje rozhodovat se mezi dobrem a zlem, mezi spásou a zatracením**. V mnoha ohledech se tak přiblížil stanovisku Erasma Rotterdamského. Jeho učení označované jako arminiánství¹³⁸ však bylo odmítnuto a posléze se rozšířilo mezi některými disidentskými skupinami, např. americkými baptisty.

Díky Kalvínovi se v polovině 16. století stala Ženeva významným centrem světové reformace, jehož pozici podtrhla i existence teologické **Akademie**. Ta svým významem a popularitou časem zastínila i taková protestantská centra, jakými byly např. Wittenberg či Heidelberg. Zároveň se jeho myšlenky začaly velmi intenzivně šířit po celé Evropě a v průběhu několika desetiletí začaly dominovat v zemích jako Nizozemí, Skotsko či dokonce v mnoha německých knížectvích. Po Kalvínově smrti pak ve Švýcarsku došlo ke spojení kalvinistických a zwingliánských sborů pod jednou konfesí (1566).

V každém případě se působením Jana Kalvína uzavřela základní podoba protestantismu, na níž budou v následujících desetiletích a staletích navazovat další myslitelé. V naprosté většině však stále zůstanou v teologických a myšlenkových mantinelech vymezených Lutherem, Zwinglim a Kalvínem. Světová reformace však neznamenala jen změnu v teologické interpretaci křesťanství. Přinesla s sebou totiž i zásadní proměnu chápání člověka, jeho vztahu ke světu a neposlední řadě i nové pojetí společnosti – **proměnu, na kterou byla nucena reagovat i katolická církev, která sama prošla v průběhu 16. století zásadní transformací**.

137 Filipi, Pavel. *Křesťanstvo. Historie, statistika, charakteristika křesťanských církví*. Brno: CDK 2001, s. 129.

138 Nauka arminiánů vychází z díla holandského protestantského teologa *Jakoba Arminia* (1560–1609), který byl přesvědčen, že ortodoxní kalvinistická nauka o dvojí predestinaci upírá mnohým lidem naději na jejich spásu a jiným dává naopak falešnou jistotu vyvolení. Podle Arminia Ježíš jako prostředník Boha zemřel za všechny lidi, ale Bůh předem věděl, že vyvolení uvěří a vytrvají do konce, zatímco zavržení se nebudou kát a neuvěří. Arminiánství se dostalo do střetu s kalvínskou ortodoxií a jeho následovníci uveřejnili v roce 1610 tzv. *Remonstraci* (odtud také označení remonstranti). *Dordrechtská synoda* (1618–1619) arminiánství odsoudila. *Slovník judaismus – křesťanství – islám*. Nakladatelství Olomouc 2003.

Islám a jeho svět: dějiny vzestupů a pádů

Miloš Mendel

Pravděpodobně roku 570 n. l. se v Mekce, obchodnické oáze v srdci arabského pohoří Hidžáz, narodil **Muhammad Ibn Abdulláh**. Až do svých čtyřiceti let se ničím výjimečným neproslavil. Vyrostl jako příslušník jednoho z neprivilegovaných rodů **kurajšovského kmene**, který v Mekce vládl. Teprve v roce 610 vystoupil s prorockým posláním – novým, veskrze revolučním učením založeným na víře v jediného Boha a reformě dosavadních společenských vztahů.¹³⁹

Muhammadovo učení se záhy stalo nejen základem složitého věroučného a etického systému nového náboženství, nýbrž také základním inspirativním zdrojem modelu státoprávního uspořádání a ideologickým rámcem stále mohutnější arabsko-islámské říše. **Islámské náboženství jako jednota rituálu, věrouky, etiky, práva, každodenních zvyklostí a politické teorie mělo v příštích stoletích podstatně změnit společenský a kulturní charakter celé oblasti Blízkého a Středního východu, Střední Asie, části indického subkontinentu, saharské a východní Afriky, jihovýchodní Asie a mnoha dalších oblastí světa, včetně nemalých území Evropy.**

Do prostředí kočovných Arabů, uctívajících různé polyteistické modly, astrální božstva, stromy a studně, a do arabských městských států, jakými byla Mekka či Jathrib (pozdější Medína) se svým panteonem rodových a kmenových božstev, vstoupil Muhammad s monoteistickým učením o jedinství Boha (arabsky *Alláh*). To byla sice idea, již předislámští Arabové, vyznačující polyteistických kultů, okrajově znali od židů a křesťanů, ale jejím spojováním s kritikou společenských poměrů v rodné Mekce si Muhammad vysloužil nevráživost vládnoucího kmene Kurajšovců. Troufalý prorok, kterého mnozí zprvu měli za pošetilého věštce či kazatele (*káhin*, pl. *kahana*), nakonec roku 622 z Mekky s několika stovkami svých věrných odešel, když jej pozvali představení dvou znesvářených kmenů v zemědělské oáze Jathrib, aby mezi nimi rozsuzoval spory výměnou za to, že se oni ztotožní s jeho reformním učením. **Uskutečnil tzv. *hidžru* (odchod, emigrace), čímž fakticky i symbolicky zpřetrhal rodové a kmenové vazby svých stoupců s Mekkou** ve prospěch utváření vztahů nové kvality. V Medíně se z jeho mekčanských druhů (*muhádžirín*) a tamních konvertitů k islámu (*ansár*) stalo společenství

139 V češtině k životu a dílu proroka Muhammada viz Ivan Hrbek – Karel Petráček, *Muhammad*, Praha: Orbis 1967; Michael Cook, *Muhammad*, Praha: Odeon, Argo 1994 (s doslovem Luboše Kropáčka); *Korán*, Praha: Odeon 1972, další vyd. 1991, 2000 (přeložil a obsáhlým úvodem a komentáři opatřil Ivan Hrbek).

(*džamáa*), respektive obec věřících (*umma*), které se během jediného desetiletí změnilo v zárodečný sociálně politický útvar, vzor příštího státního uspořádání.¹⁴⁰

Muhmmadovo učení se nazývalo islám – pokoření se Bohu, odevzdání se do Jeho vůle. Semitské kulturní prostředí tak po judaismu a křesťanství zrodilo třetí monoteistický náboženský systém, který výrazně vstoupil do arény světových dějin. Jestliže se však křesťanství zprvu utvářelo v podmínkách opozice vůči politické moci římského impéria a nábožensko-politické praxi farizeů, tehdejších židovských vazalů Říma, a svůj profil nejprve budovalo spíše na mravních a duchovních hodnotách okrajové a pronásledované židovské (později „pohanokřesťanské“) sekty, islám svůj boj o místo na slunci vítězně zahájil už nějakých pětadvacet let poté, kdy Muhammad poprvé vystoupil jako „posel zjeveného slova Božího“ (*rasúl kalimat Alláh*), jako „pečeť proroků“ (*chátim al-anbijá*), jak se sám nazýval.¹⁴¹

Ve druhé polovině 30. let 7. století se pod hesly nové ideologie vyvalila z centra Arábie muslimská vojska tvořená elitními jednotkami z měst a oddíly kočovníků, kteří islám nakonec přijali, ačkoli po Muhammadově náhlé smrti roku 632 se musel zárodečný stát vyrovnat s neukázněností některých kmenů, přinutit je k zachování loajality a zabránit jejich odpadlictví (*ridda*). Ať už to bylo upřímné nadšení šířit novou víru, nebo spíše vidina nábožensky zdůvodněného získání snadné kořisti, či ještě jiné historicky podmíněné důvody, zelené vlajky islámu se začaly vztyčovat na územích, patřících dosud mocným říším – zejména ve východních provinciích říše byzantské (Sýrii a Palestině) a v srdci říše sásánovské (perské, v Mezopotámii). Na jihu byla první fáze výbojů dokončena dobytím Jemenu.

Na rozdíl od některých jiných demografických pohybů a jimi ovlivňovaných kulturních proměn té doby, jakými byl provázen proces, známý v dějinách jako „stěhování národů“, arabský výboj nebyl poznamenán rozsáhlým ničením materiálních statků nebo devastací přírodních zdrojů. Arabové se na dobytých územích chovali velmi pragmaticky. Nad uvážlivostí expanze bděl zejména druhý chalífa **Umar Ibn al-Chattáb (vládl 634–644)**, který pro ty z muslimů, kteří chápali novou expanzi jen jako další příležitost k uskutečňování klasických beduínských razíí (*ghazw*), neměl slitování, úzkostlivě dbal na zachovávání vojenské kázně a prohřešky proti ní nechával tvrdě trestat.

Mekkánští obchodníci, nynější vojevůdci, prostředí Levanty i Mezopotámie dobře znali. Ke zdejšímu arabskému (převážně křesťanskému) obyvatelstvu i k aramejsky hovořícím etnikům měli jazykově i kulturně blízko. Levantské Řeky dobře znali a vážili si jich jako dobrých obchodních partnerů. Totéž platilo o zbytcích autochtonního židovského obyvatelstva, které tam po vlnách římských odsunů z oblasti Palestiny ještě

140 Blíže k odchodu proroka Muhammada (*hidžra*) a významu tohoto aktu jakožto paradigmatu politického chování v průběhu islámských dějin viz Miloš Mendel, *Hidžra. Náboženská emigrace v dějinách islámských zemí*, Praha: Orientální ústav AV ČR 2006.

141 K životu a učení proroka Muhammada a formativnímu období islámu, včetně jeho teritoriální expanze a vzniku arabsko-islámského impéria (chalífátu), existuje v rámci západní islamologické produkce množství monografií a odborných studií. Některé z nich jsou uvedeny v Seznamu doporučené studijní literatury. Zde uvedme jen dvě nejvýznamnější historické práce v češtině: Bernard Lewis, *Dějiny Blízkého východu*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1996; Felix Tauer, *Svět islámu. Jeho dějiny a kultura*, Praha: Vyšehrad 1984, 2. vyd. 2006.

zůstalo. Arabští dobyvatelé se zprvu s místním obyvatelstvem příliš nemísili. Vedle staroslavných městských center kultury (Damašek, Jeruzalém, Caesarea) zakládali vlastní stanová ležení, jakási garnizonní města (Basra či Kúfa v Iráku, Fustát – nejstarší část Káhiry, později Kajruwán v Tunisku), jež se teprve pozvolna měnila v nové křižovatky obchodu, střediska řemesel, později vědy a vzdělanosti.

Islám se během dvou až tří století rozvinul jako kultivovaný věroučný soubor, všestranně propracovaný náboženskoprávní systém, jako světový názor a způsob života – a také jako efektivní státní ideologie. Arabové, kteří své nové a kreativní náboženství předali mnohem vyspělejšímu civilizacím, jež vojensky ovládli, poznamenali celou oblast jednou provždy myšlenkově či kulturně, částečně pak jazykově a etnicky. Na ruinách říší a jejich provincií vznikl pod vlivem nového státopisného učení mocný **chalífát – arabsko-islámská říše**, sahající někdy kolem roku 750 od muslimského Španělska (Andalusie) až k břehům Indu, od stepí Kazachstánu až po Jemen a pobřeží východní Afriky. Měla etnicky i nábožensky pestrý, kulturně synkretický charakter, ekonomickou a obchodní dynamiku, v mnohých oblastech byla rodištěm náboženských i profánních vědních oborů a myšlenkových proudů, středisek vzdělanosti a sebevědomého kulturního prolínání s hodnotami okolních civilizací.¹⁴²

Z hlediska vztahu etnických a jazykových komponentů říše se jednalo o pozvolný, ale pozoruhodný proces prorůstání jednotlivých substrátových společenských a kulturních celků s arabsko-islámským hodnotovým systémem. Arabská „kmenová šlechta“, která ještě v době slávy **umajjovské dynastie (661–749)** ovládala z Damašku rozsáhlé oblasti, a kdy arabsko-islámský živel vévodil rozvoji vědy a kultury v rámci nové civilizace, se postupně integrovala do kulturně svébytného prostředí starých civilizací na území Íránu a Střední Asie. Jinde Arabové vstúpili danému prostředí svou etnicitu i jazyk (Syropalestina, Mezopotámie).

142 V 9.–12. století byl arabsko-islámský chalífát klíčovou oblastí tehdy známého světa, pokud jde o rozvoj profánního myšlení – především filozofie (*falsafa*). Ta se v islámu začala rozvíjet v návaznosti na etapu překladů řeckých spisů do arabštiny, která byla završena v 9. století. Spočívala zejména v komentování a interpretování těchto překladů a v asimilaci myšlenek zde obsažených do ideového fondu islámu. Klasické období arabsky psané filozofie sahá do konce 12. století, kdy se uzavřelo dílem Ibn Rušda (lat. Averroes), córdobského současníka Maimonidova, hlavně jeho učením o dvojí pravdě – filozofické a náboženské. K nejslavnějším představitelům *falsafy* patří rovněž al-Kindí (Alkindus), al-Fárábí (Alfarabius), Ibn Hazm (Abenhazem) a zejména Ibn Síná (Avicenna). Ke klasické tradici *falsafy* se později hlásily další generace, ale její kvalitu už dále nerozvinuly, snad s výjimkou Ibn Chaldúna (14. století), který ve své *Mukaddimě* (Úvodní poznámky) zpracoval patrně první známý pokus o filozofii dějin. Obecně se uznává význam arabsky psané filozofie jako základ pro poznávání a uchování antického myšlenkového odkazu pro středověkou Evropu. Na východě islámského světa se vývoj *falsafy* uzavřel dílem al-Ghazzálího, kterému se podařilo vymezit pole působení racionalistického myšlení pro soužití s rozpačitou sunnitskou teologií, jež nikdy nedosáhla kvality té křesťanské. Kromě toho zásadních úspěchů dosáhli islámští vědci na poli matematiky, chemie, astronomie, geografie, botaniky, finančnictví, medicíny nebo zvěrolékařství. Množství termínů a vědeckých postupů se promítlo do evropského středověkého vědění, mnohé z nich poznamenaly západní vědeckou terminologii dodnes (alchymie, chemie, alkohol, algebra, tarif, nafta, driják).

Abbásovská dynastie (750–1258), jež vyvrátila umajjovskou dynastii v Damašku a centrem chalífátu učinila Bagdád (založen 756), nebyla etnicky arabská, ale kategorie etnicity už nebyla v žádném ohledu důležitá, ačkoli abbásovskou revoluci proti Umajjovcům, vzešlou z íránského Chorásánu, významně prosazovaly tamější jednotky složené z Arabů. Ti Umajjovcům vytýkali příliš vlašný vztah k principům víry a rozvíjení etického a doktrinálního rámce státu. Jakkoli tyto výtky byly dílem nespravedlivé, nová moc se mnohem houževnatěji zasazovala o unifikaci a průnik duchovních hodnot do organismu nové říše.

To se však v průběhu staletí dařilo jen někde a dílčím způsobem. Od 9. století jsme naopak svědky postupné eroze kdysi jednotného chalífátu, v jehož stále nezávislejších provinciích a státních útvarech se islámské hodnoty prolínaly a dále rozvíjely v propojení se staršími tradicemi. Důsledkem této kulturní a myšlenkové synkreze v kontextu politické fragmentace dosud jednotného impéria byl vznik kvalitativně nových hodnot v nejrůznějších sférách tamějšího společenského mechanismu. To vše se ovšem odehrávalo v rámci základního a nezpochybnitelného ideového paradigmatu – islámské věrouky, etiky a práva.

Abbásovská revoluce sice potřela „frivolní“ přístup „Syřanů“ k ideovému odkazu první generace muslimů, avšak stále se cítila arabskou z hlediska jazykového a islámskou z hlediska světonázorového, třebaže mnozí její stoupenci již byli Peršané, Kurdové či příslušníci dalších indoevropských a tureckých etnik. **Arabština**, jejíž váha spočívala v tom, že právě ona je jazykem, jímž Bůh promlouval k Prorokovi a kterým je sepsán Korán, ještě řadu století zůstala jediným nebo hlavním přirozeným jazykem úředního styku, vědy, profánní literatury a dalších projevů kultury, nezpochybnitelně však jazykem kultu a náboženské či právní literatury.¹⁴³

V průběhu 9. století došlo k zvláštnímu vyrovnání všech etnických a kulturních oblastí říše. Podstatné už napříště nebylo, že jeden je Arab a druhý Peršan, Berber, Kurd či Turek. Základním hlediskem byla příslušnost k islámu. **Vytvořila se svěbytná kultura, která v sobě shromáždila a uplatnila to nejhodnotnější, co do ní jednotlivé oblasti a etnika chalífátu vložily, a vše přetavila v novou hodnotu „islámské civilizace“.** Zásadní význam pro ono kulturní prolínání měl sklon muslimů k cestování, ať už za obchodem,

143 Arabština je nejrozšířenější ze skupiny semitských jazyků v oblasti jihozápadní Asie a severní Afriky. Pro Arabů a muslimy obecně neplní jen funkci komunikačního prostředku. V islámské věrouce má jasně náboženský rozměr, je jazykem, jímž Bůh (*Alláh*) promlouval k proroku Muhammadovi, jazykem konečně zvěsti o jedinství Boha. V arabštině je zapsán Korán jakožto autentické slovo Boží. Posvátný statut arabštiny způsobil ve vývoji arabsko-islámské civilizace řadu charakteristických jevů. Teprve 10.–11. století bylo v některých oblastech ve znamení určité národní a kulturní obrody, kupříkladu dílčím návratem k perštině. Arabština však vždy byla a dodnes zůstává „liturgickým“ jazykem modlitby, svolávání k ní, rituální recitace Koránu, náboženské literatury a známkou vzdělanosti tradiční muslimské inteligence i v nearabských zemích (srov. s latinou nebo řečtinou v křesťanství či vztahem k biblické hebrejštině). Jako dorozumivací prostředek je používána jen v arabských zemích. Jako jazyk Koránu a kultu však v průběhu dějin ovlivnila slovník všech národních jazyků, jejichž mluvčí vyznávali islám. Projevilo se to v náboženské a právní terminologii, krásné literatuře, toponymech i běžné slovní zásobě. Zásadně ovlivnila tvorbu osobních i rodinných jmen v civilizačně tak rozdílných oblastech jako je Bosna, Mali, Indie nebo Malajsie.

nebo – a to především – za vzděláním a získáváním zkušeností. Vytvořil se pojem *rih-la* (**cesta, cestování, putování**), který představoval důležitý komponent vztahu věřícího muslima k životu. Cestovatel či cestující (*rahhála*) byl souborný výraz pro člověka nebo skupinu lidí, kteří se – třeba s minimálními finančními prostředky – vydávali do světa za poznáním, věděním a setkáním se souvěrci ve vzdálených částech chalífátu. Takové *rihly* trvaly roky. Někteří na své cestě strávili jeden či dva „semestr“ na některé z věhlasných dobových *madras*, jiní pracovali a diskutovali s místními obyvateli a představenými místních mešit, mnozí obohatili svou *rihlu* vykonáním pouti ke Ka'bě v Mekce. Někteří po cestě rádi vcházeli ve styk s příslušníky jinověreckých komunit (křesťany, židy, zoroastrovci nebo indickými „pohany“, stoupenci panteonu tamějších božstev). „*To be on the road*“ – tento životní styl amerických beatníků v padesátých a šedesátých letech 20. století – byl po celá staletí průvodním rysem života a tmelem arabsko-islámské civilizace.

Nemalým dílem přispěl k utváření oné kosmopolitní kultury i tzv. „lid Knihy“, totiž židé, křesťané a později i iránsští zoroastrovci. Ti všichni byli muslimy ctěni jako lidé, jimž se dostalo Božího zjevení před islámem v podobě Tóry, evangelia a Avesty. V islámském zákonodárství měli zcela zřetelně vymezen občanskoprávní status, na jehož základě sice byli obyvateli „druhého řádu“, ale měli nezpochybnitelná práva v oblasti vlastního náboženského života, kultury, vztahu k orgánům muslimské moci i muslimům ve smyslu „občanském“ či ve smyslu každodenních zvyklostí. V oblasti ekonomických a obchodních aktivit se na ně dokonce nevztahovaly zákazy, jimž ze zákona podléhali muslimové. Například nemuseli sloužit ve státních ozbrojených silách, měli právo půjčovat na úrok nebo pěstovat vinnou révu za účelem výroby a konzumace nápojů s obsahem etylalkoholu.

Od 10. století začali centrum politiky již nesourodé islámské říše ovlivňovat Íránci, kteří prožívali jakýsi proces opětovného „národního“ sebeuvědomění (*šu'úbija*) ve smyslu jazykovém a částečně politickém – i když už plně v islámském ideovém rámci. V polovině 11. století vstoupili do dějin chalífátu seldžučtí **Turci**, kteří se v oblasti Mezopotámie, Levanty a Malé Asie usazovali, přicházejíce ze středoasijských stepí již jako stoupenci ortodoxní sunny. Roku 1055 obsadili abbásovský Bagdád, který dosud okupovali „vlažně šířící“ **Bújovci**, aniž zpochybnili duchovní legitimitu tamějších abbásovských chalífů. Také turečtí **Seldžukové** ponechali Bagdád symbolickým sídlem politiky již rozdrobené říše. Abbásovské chalífy nadále ctili jako duchovní autority celého muslimstva a seldžučtí sultáni jim při inauguraci skládali hold.

„Nearabská“ etnika přispěla k rozpadu neudržitelného kolosu, jakým islámská říše ještě koncem 8. století byla, na fakticky nezávislé státní útvary, třebaže tyto formálně uznávaly za duchovní hlavu bagdádského chalífu (s výjimkou Andalusie – umajjovského Španělska), jehož politická elita zůstala formálně věrná umajjovskému Damašku. Konečnou etnickou a kulturní podobu Přednímu východu ovšem vtiskl turecký živel, když Seldžukové v průběhu 12. a 13. století postupně turkizovali téměř celou Malou Asii a promísili se s tamějším řeckým, arménským a kurdským obyvatelstvem. Turecké etnikum pak v závěru 13. století dalo vzniknout novému státnímu útvaru, osmanskému sultanátu, který po příštích šest set let zásadně ovlivňoval dějiny celé Evropy – a také

arabských oblastí kdysi slavného islámského chalífátu. Definitivní konec někdejší prosperitě středověké arabsko-islámské civilizace ovšem způsobil již nájezd Mongolů do Střední Asie ve dvacátých letech a pak na Střední východ v padesátých letech 13. století. **Mongolové**, jimž velel Hülägü, vnuk chána Čingize, roku 1258 vyvrátili abbásovský Bagdád a na dlouhá desetiletí způsobili východním provinciím a státům islámského světa hospodářskou stagnaci a trvalou ekologickou katastrofu.

Na muslimském Západě, v Andalusii, přivodil nezvratný konec někdejší velikosti arabsko-islámské civilizace až postupný rozklad a hašteření tamějších emírů. Roku 1031 se někdejší svorný **umajjovský chalífát ve Španělsku** rozpadl na soupeřící emiráty. Tento vývoj, spolu s kulturní zjemeností a bezbranností, místní muslimskou politickou moc oslabil natolik, že křesťanským státům (nejprve Navarra, León, Kastilie a další), později zejména Kastilii, se po staletích soupeření podařilo v roce 1492 dobýt Granadu, ukončit existenci kulturně vyspělé, avšak politicky slabé nasrovské dynastie a dovršit triumf **katolické reconquisty**.¹⁴⁴

Nový nástup islámu jako ideologického a kulturního rámce mocných říší a jim vládnoucích dynastií lze datovat až do počátku 16. století. Tehdy se ve Středomoří a jihovýchodní Evropě definitivně prosadila **osmanská říše**, jejíž jádro zpočátku tvořili nábožensky sunnitští a etnicky maloasijské **Turci**, ale jejíž etnicita se právě v 16. století definitivně proměnila s tím, jak se do teritoriálně expandující říše začali integrovat **balkánští Slované, Řekové, Albánci a další etnika**. Roku 1501, v době, kdy se již klasické islámské oblasti ekonomicky a kulturně vzpamatovaly z mongolského záboru, se na území Íránu a dalších přilehlých oblastí zrodila **safíjovská (etnicky persko-turkmenská) říše**, jež si za státní ideologii zvolila **š'iu dvanácti imámů (ithná ašaríja)**.¹⁴⁵ V oblasti dnešní severní a střední Indie, Pákistánu a částech Afghánistánu pak vznikla mocná a kulturně vyspělá **říše Velkých Mughalů (1526–1858)**.¹⁴⁶

Kromě toho se islám od 16. století v neztenčené míře šířil do oblastí, kde jeho státotvorná podstata nahrazovala dosavadní polyteistické náboženské systémy – ať to byl kulturně vyspělý hinduismus, nebo polyteistické kultury Afriky. Dělo se tak vesměs misijní činností, jež se uskutečňovala ruku v ruce s obchodními aktivitami muslimských (často arabských) představitelů dobového „islámského kolonialismu“. Islám se historicky prosadil v saharské části Afriky, na východním pobřeží i ve vnitrozemí tohoto kontinentu

144 O dějinách muslimského Španělska existuje v češtině pouze několik dílčích studií a částí monografií, ačkoli se jedná o jednu z nejatraktivnějších epoch evropských středověkých dějin. Pro základní informaci viz Hans Kaufmann, *Maurové a Evropa. Cesty arabské vědy a kultury*, Praha: Panorama 1982 (s doslovem Ivana Hrbka). Blíže v češtině viz Felix Tauer, *Svět islámu...*, viz Seznam doporučené studijní literatury; Luboš Kropáček, *Duchovní cesty...*, 180–199.

145 Blíže v češtině viz Felix Tauer, *Svět islámu...*, viz Seznam doporučené studijní literatury; Luboš Kropáček, *Duchovní cesty...*, 180–199.

146 Pro zevrubnou informaci o dějinách islámu v Indii viz Jaroslav Strnad – Jan Filipický – Jaroslav Holman – Stanislava Vavroušková, *Dějiny Indie*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2003; zejména kapitoly J. Strnada. Koncizní a kontextuálně vytríbený výklad poskytuje rovněž Bernard Lewis, *Dějiny Blízkého východu*, Nakladatelství Lidové noviny 1996.

i v celé jihovýchodní Asii – především na Sumatře, Jávě a na Malajském poloostrově. Tak se stalo, že dnes je nejpočetnější zemí islámského světa Indonésie a nejvýznamnější menšinu muslimů tvoří 120–130 milionů obyvatel Indické republiky.

Většina západních prací o dějinách a kultuře arabsko-islámské civilizace si nejráději všímá období zrodu islámu a slavné éry jejího civilizačního vzestupu.¹⁴⁷ Období zhruba mezi 16. a 19. stoletím, pro něž je z historického hlediska příznačný pozvolný, avšak nezvratný úpadek, bývá někdy historiky přehlíženo nebo je mu v normativních výkladech věnována jen okrajová pozornost, jako kdyby se v těchto stoletích v dané části světa nic podstatného nestalo. A když, tak se kupříkladu dějiny arabských a jiných islámských teritorií v této etapě popisují jako zcela okrajové epizody historie osmanské, safíjovské (perské) nebo mughalské říše.

Těžiště politických dějin tehdy skutečně nespočívalo v Egyptě, Tunisku nebo Sýrii, tím spíše ne v Iráku, ačkoli od 16. století všechny tyto oblasti náležely k osmanské říši jako její provincie. Osmanské armády se ovšem spíše angažovaly na severních pomezích – v Podunajské nížině, kde soupeřily s habsburskou monarchií, a také na Východě, kde roku 1501 osmanským sultánům vyvstal nový a houževnatý nepřítel v podobě safíjovské (nábožensky šíitské) dynastie.

Od 16. století se po pádu muslimské Granady do rukou Kastilie, provázeném postupným vyhnáním muslimů a židů, změně mocenských priorit tehdejších velmocí – Španělska a Portugalska – a po poměrně rychlém odklonu obchodních tras ze Středomoří dostala severní Afrika a s ní celá osmanská říše na periferii tehdejší velké politiky. Osлаbené severoafrické arabsko-berberské státy se staly předmětem soupeření mezi Osmany, italskými obchodními republikami a ambiciózními katolickými králi ve Španělsku, kteří předtím – bez valného zármutku muslimské Konstantinopole – roku 1492 dobyli Granadu, poslední baštu islámu na Pyrenejském poloostrově, a v následujících desetiletích ze své říše odsunuli nebo donutili odejít stovky tisíc muslimů. Mnozí z nich (a s nimi rovněž andaluští židé) se usazovali ve městech na severoafrickém pobřeží nebo se uchylovali pod ochranu osmanské moci na Balkáně – hlavně do Sarajeva a Banja Luky.

Osmané si ovšem osudovost tehdejšího vývoje logicky neuvědomovali. Jejich politická moc na Balkáně se po několika osudových bitvách (Kosovo polje 1389, Nikopol 1396 a Varna 1444) upevnila. Roku 1460 Osmané dobyli Jajce, hlavní město bogomilské Bosny, a tamější srbští odpůrci srbské ortodoxie hromadně konvertovali k islámu. Ve službách osmanské říše pak na západním Balkáně i jinde sehráli významnou úlohu při utváření ekonomické a správní prosperity impéria, které už tou dobou těžko můžeme nazývat „tureckým“.

147 Pro politické dějiny chalífátu a jeho samostatných státních útvarů a dynastií v češtině blíže viz Rudolf Veselý, *Přehled politických a kulturních dějin islámských zemí*, Praha: skriptum UK 1971; Felix Tauer, *Svět islámu...*, Praha: 1984, 2. vyd. 2006; k arabsko-islámským dějinám severní Afriky viz Jamil M. Abun-Nasr, *A History of the Maghrib in the Islamic Period*, Cambridge, New York, Melbourne 1987.

Roku 1526 si schopný sultán **Süleyman II. Zákonodárce** (v Evropě zvaný **Nádher-
ný, vládl 1520–1566**) otevřel cestu do Uherské nížiny a k Vídní, když u Moháče na hlavu porazil nepřipravené vojsko, které vedl polský a český král Ludvík Jagelonský. Ale ještě předtím, v letech 1514–1516 sultán Selim I. zabral celou Levantu. Ze Sýrie, Palestiny, Iráku a dalších arabských oblastí na Východě vytvořil několik správních celků (*vilayetů*) rozsáhlé říše. Roku 1517 osmanská vojska vstoupila do Káhiry a uzavřela významnou epochu mamlúckého Egypta. V následujících letech se osmanští sultáni vyhlašovali za „ochránce dvou svatých míst“ (Mekky a Medíny) a přivlastnili si po mamlúcích titul chalífy, duchovní autority reálně již neexistujícího chalífátu, čímž se, alespoň formálně, prohlásili za vládce celého islámského světa.

Vzdor postupnému směřování západní Evropy k nové kvalitě ekonomicko-společenského uspořádání se ani v provinciích osmanské říše čas nezastavil. I tehdy se zde psaly dějiny a v kultuře se leccos zajímavého přihodilo, nikoli však v kontextu celosvětového vývoje. Egypt se na téměř tři století proměnil v politicky okrajovou a historicky nevýznamnou oblast. A právě na Egypt – území, které ve středověkých i moderních dějinách islámu hrávalo významnou politickou a kulturní roli – se často vztahují hodnocení těch historiků, kteří tvrdí, že 16.–19. století v této zemi i jinde znamená „temné období“, kdy islámský svět zaostal za Západem.¹⁴⁸

Proč vlastně došlo k úpadku dříve prosperující arabsko-islámské civilizace? Proč se její etnický a jazykově arabská část dostala na sám okraj dějin novověku, ačkoli byla geograficky tak blízko centřum vytvářejícím novou kvalitu? Proč se kdysi slavná mughalská říše na území severní a střední Indie zhroutila pod ekonomickým náporům Východoindické společnosti a pak pod technicky vyspělejší útokem pravidelných vojsk britského impéria? Proč se Osmané i perská (sásánovská a poté kádžárovská) říše museli sklonit před carskou koloniální expanzí na Kavkaz a Krym? Proč se islámský svět v moderních dějinách stal tak snadnou kořistí západního kolonialismu? Byl to vůbec úpadek, nebo jen zpomalený či dokonce jen „jiný“ historický vývoj, jakýsi kvalitativně odlišný stav, který nemá smysl korektně srovnávat s vývojem v západní a později i střední Evropě jinak než zcela akademicky? Měl islámský svět své vlastní, vnitřní předpoklady či impulzy, které by mu umožnily přechod ke kapitalistické struktuře ekonomických vztahů a s tím souvisejícímu rozvratu tradiční sociální struktury, nebo tyto impulzy musely opravdu přijít zvenčí, až po bolestném střetnutí s koloniální Evropou ve „století páry“, kdy se tato snažila kapitalismus a s ním související hodnoty liberální demokracie a parlamentarismu problematicky naroubovat na organismus islámského světa?

Redukovat osmanský svět 16.–18. století na feudální řád podobný středověkému evropskému by bylo chybou, která by nám znemožnila pochopit řadu zvláštních rysů synkretické osmanské civilizace v 19. a na počátku 20. století. Ještě větší chybou by bylo vztahovat „historický neúspěch“ islámského světa jen k „umrtvujícímu“ vlivu islámského náboženství, jakkoli i islám jakožto ideový rámec námi sledované civilizace má

148 K problematice „úpadku“ islámské civilizace v 16.–19. století v češtině viz Reinhard Schulze, *Dějiny islámského světa ve 20. století*, Brno: Atlantis 2007.

na jejím vývoji v 17.–19. století nezanedbatelný vliv. Islámská společnost se – při vědomí všech místních specifik – nacházela ve stavu, kdy byla umrtvována především vládnoucí vojensko-byrokratickou vrstvou, jež nepřipouštěla decentralizaci politické a ekonomické moci ani efektivnější využívání zdrojů, jež by se opíraly o „evropsky feudální“ dědičný způsob držby půdy a řemeslnou výrobu ve městech založenou na dělbě práce a mobilitě pracovní síly. Osmanský lenní (timarský) systém držby půdy, založený na „rotaci kádrů“, vylučoval dlouhodobou kvalitu a efektivitu jejího rozvoje a znemožňoval vytváření zemědělské nadprodukce, jež by přinášela konstantní strategický zisk, rozvoj hospodářství pomocí akumulace finančních zdrojů, flexibilitu výběru daní a fiskální politiky státu. Obrovské plochy úrodné plochy byly rovněž umrtveny existencí systému **náboženských nadací (wakf, pl. awkáf)**. Na těchto pozemcích se zakládaly mešity, *madrasy* a další objekty, jejichž smyslem bylo rozvíjet státem nezpochybnitelnou náboženskou vzdělanost, prostor pro praktikování muslimských obřadů a alternativní střediska sociálních služeb.

Řemeslná výroba ve městech měla staletou tradici a netrpěla nekvalifikovanou pracovní silou, ale její aktéři neznali smysl vkládání finančních zdrojů či zisků zpět do výroby v zájmu jejího rozšiřování a intenzifikace. Přetrvával **samozásobitelský způsob výroby**. Za těchto okolností již od 18. století nemohl prosperovat místní obchod, který trpěl především chronickou neschopností konkurovat efektivnější výrobě, sortimentu a nabídce lacinějšího zboží ze Západu, resp. západních výrobních kapacit budovaných přímo na území osmanské říše (tzv. systém kapitulací), což místní řemeslnou i zemědělskou výrobu ničilo. Zásadní roli sehrála i tzv. **cenová revoluce**, vyvolaná poté, kdy Španělsko a další západní země v 16. století vyrabovaly indiánské stříbro a v následném procesu znehodnocování evropských měn osmanská říše nebyla schopna v obchodní a finanční konkurenci obstát.¹⁴⁹

K tomu samozřejmě připočteme i zkosnatělý a nefunkční ideový rámec impéria – těžkopádnou legislativu a neschopnost náboženskoprávních struktur vnést do systému nové impulzy a interpretace. To vycházelo ze známé skutečnosti, že náboženství a stát v islámském prostoru téměř nikdy nepřestaly tvořit spojitě nádoby, i když o dílčí reformy náboženskoprávních mechanismů se kupříkladu Osmané pokoušeli již v 16. století, když zmíněný sultán Süleyman – k tiché nelibosti svých *ulamá* – obcházel šarí‘u pomocí direktivního uplatňování různých „světských“ zákonů (tzv. *kanunů*).

Tehdejší osmanské impérium přinejmenším od 18. století nejenže nebylo schopno prostřednictvím svých místních reprezentací pochopit to, co se děje za Středozezemním mořem, ale sultáni v paláci Topkapı na Bosporu dokonce o tom nechtěli nic vědět. Když pak vzhledem k zaostávání v ekonomické (především vojenské) sféře začali ztrácet teritoria, která po celá staletí plošně exploatovali formou výběru daní, přesto trvalo až do období osvícenství a Velké francouzské revoluce, než se zbavili své mocenské bohorovnosti

149 Příliv drahých kovů do Evropy, který nastal po objevení Ameriky a drancování indiánského stříbra, způsobil prudký pokles hodnoty peněz a došlo k cenové revoluci. Osmanská říše se svou fiskální politikou a rezervami v drahých kovech na takový vývoj nebyla připravena a její obchod s evropskými státy postupně značně ochabl, aniž si to Osmané byli schopni věcně analyzovat.

a zahájili reformy ve vojenství a státní správě. Avšak bylo již pozdě. Osmanská říše byla s evropskými mocnostmi konfrontována stále bolestněji. Již v sedmdesátých letech 18. století byl zahájen proces, který evropská historiografie nazývá „**východní otázkou**“ – tedy proces postupného dělení kdysi slavné osmanské říše. Skutečnost, že jednotlivé evropské velmoci (carské Rusko, revoluční Francie, systematicky koloniální Velká Británie, váhavé Rakousko a další) tuto skomírající říši nezdolaly dříve než koncem první světové války, lze přičíst na vrub jejich vzájemnému soupeření a nadbíhání Osmanům při řešení mocenských geopolitických sporů.

Na poli vojenském byla osmanská říše v kontaktu především s carským Ruskem, Rakouskem (později Rakousko-Uherskem), prostřednictvím svých tatarských vazalů rovněž s Polskem a zároveň na východě se safíjovským (později kádžárovským) Íránem. Se státy, od nichž chtěli Osmané něco opravdu kvalitního pochytit (Velká Británie, Francie, později sjednocené italské a německé státy), nebyli v první konfrontační linii až do druhé poloviny 19. století, kdy už bylo na reformy a spolupráci ve vojenství pozdě.

Vládnoucí dynastie, ačkoli sídlila ve vzdálené Konstantinopoli (Kusantina, teprve od první poloviny 19. století Istanbul), byla v ideovém smyslu tmelem jednoty impéria. Její ideologie – sunnitská ortodoxní verze islámu s množstvím dílčích úprav ve sféře legislativy – ovládala veškerý společenský, kulturní a státoprávní život říše. V době, kdy se alespoň v některých částech Evropy rozhořel renesanční a reformační boj o svetonázorové směřování a vymezení role církve, kdy se vedly rozhořčené diskuse o pojetí člověka a jeho místa ve světě, kdy se svářely názory na základní otázky nenáboženského vědeckého bádání, v islámském světě se již nic takového nepřipouštělo.

Éra „zlatého věku“ abbásovského chalífátu a s ní spjatý rozkvět filozofie, geografie, medicíny a přírodních věd – to vše nenávratně odeznělo a nebyl nikdo, kdo by chtěl na toto myšlenkové dědictví navázat. **Zbylo jen neplodné plagiátorství v hranicích klasických islámských vědních disciplín (memorování a recitace Koránu, opatrná exegeze Koránu, gramatika arabštiny, metody právní vědy, polemiky s domácím i „bezvěreckým“ racionalismem), napodobování nedostižného vzoru života proroka Muhammada a prvních generací jeho současníků a následovníků.** Etický i společenský ideál se v islámu pozdního středověku a raného novověku spatřoval již jen v myšlenkové sterilitě, nanejvýš v návratu k pravzoru – do praxe a duchovní kultury 7. století. Realita tomuto ideálu sice v podstatě nikdy neodpovídala, ale existující ekonomický a státoprávní model vznik jakékoli nové kvality neumožňoval. Jinými slovy – **islámská civilizace nevytvořila kvalitativně nový společenský řád, který by se podobal tomu dravému a kreativnímu modelu, který jsme v evropských podmínkách zvyklí nazývat kapitalismem.**

Výše zmíněné rysy v islámském světě způsobily pozoruhodnou unifikaci vysoké a střední kultury. Po celá staletí se od Maroka až po maghalskou Indii uplatňovaly téměř totožné formy základního vzdělání, spočívající ve statické výuce arabštiny a memorování koránského textu bez sebemenší snahy vést děti k samostatnému tvořivému myšlení nebo je seznamovat se základy přírodních věd, novými výzkumy a objevy. Ve společnosti

převládlo klima fatalismu a cílené izolovanosti od „bezvěreckých“ nepřátel. Vývoj se chápal v naprosto atomizované podobě, každý okamžik života na tomto světě byl jedinečným a neopakovatelným Božím výtvozem nezávislým na vůli člověka. Mezi jednotlivými jevy nebyla shledávána příčinná souvislost, kauzalita. Kontextuální vidění světa a vývoje bylo islámské společnosti novověku cizí. Tomu odpovídaly i dobové reflexe vlastních dějin.

Tento postoj k životu se projevil i v arabské a obecně islámské kultuře, tehdy natolik unifikované, že po několik století v ní jen těžko nalzáme něco originálního – až už se jedná o arabskou filozofii, náběhy k plnohodnotné teologii nebo didaktickou či zábavnou prozaickou literaturu, která byla ve „zlatém věku“ chalífátu jedním z předních a tvořivých literárních žánrů. Průvodním rysem islámské kultury 16. až 19. století se – alespoň ve srovnání s Evropou – stala tvůrčí sterilita, pasivita a strach z čehokoli nového, neplodná zahleděnost do vlastní „dokonalosti“, sklon k plagiátorství a naprostý nedostatek originality.

Kulturní konzervatismus nemohly prolomit ani různé nekonformní podoby **lidového islámu**. Neoficiální projevy religiozity a alternativní cesty k prožívání duchovních potřeb bujely v nepřehledném množství **mystických řádů** (*taríka*) a kultů místních světců. Zpočátku tento trend oficiální sunnitští učenci (*ulamá*) zavrhovali a světské státní orgány příležitostně stíhaly. Později však byly mystické řády nejen tolerovány, nýbrž dokonce integrovány do sociálního a politického systému – nejsoustavněji v osmanské říši. V tom směru vynikali osmanští sultánové, kteří pochopili, že mystická (súfijská) hnutí a řády je lépe napojit na státní zřízení a učinit z nich významné a loajální složky společenského vyžití, než je zahánět do ilegality a riskovat odpor těžko čitelných struktur, jež ovládaly umění konspirace. Osmanská správa zde byla mimořádně pragmatická a státotvorná. Nakonec se súfijské *taríky* staly běžnou formalizovanou součástí života „občanské společnosti“.¹⁵⁰

Kulty místních svatých, k jejichž kenotafům a hrobkám se konaly poutě spjaté s lidovými slavnostmi, kvetly po celém islámském světě. Do prostoru lidové zbožnosti, kde nevládla pravidla oficiální dogmatiky a strohého náboženského práva, se uchýlovala většina středních a nižších společenských vrstev. Pouze v tomto prostoru totiž mohli obyčejní lidé čas od času popustit uzdu své fantazii, kreativě a touze po alternativním společenském a duchovním vyžití. Ale ani v lůně mystiky a lidových podob islámu nevznikla kvalita, jež by se stala hybatelem takových změn, jakými prošla Evropa v 16.–19. století.

150 Mezi nejznámější súfijské taríky na území osmanské říše patřila *bektašija*, mystický řád působící od 13. století na území Malé Asie a na Balkáně. Vzhledem k značnému synkretismu její doktríny se někdy spíše považovala za heterodoxní sektu. Založení bektašije je spojováno se jménem proslulého tureckého potulného dervíše Hadži Bektaše Velího. Byla od počátku považována za bratrstvo sunnitského směru. Její doktrína i obřady však byly volnou směsí prvků křesťanských a polyteistických. Nesporné je uctívání čtvrtého chalífy Alího a dvanácti ší'itských imámů (*isná ašaríja*), což přibližuje *bektašiju* k ší'itské větvi islámu. Před pronásledováním byl řád ochráněn těsným sblížením se sbory janičárů – elitními pěšími oddíly, oporou osmanské moci. *Bektašija* měla podíl na tom, že se institucionalizovaná mystika stala výrazným rysem společenského a kulturního života v osmanské říši. Blíže k islámské mystice (súfismu) viz Luboš Kropáček, *Súfismus. Dějiny islámské mystiky*, Praha: Vyšehrad 2008.

Hranice ve Středomoří se během 16.–18. století zafixovala a fungovala, i když to neznamenal žádnou „železnou oponu“. Bylo to však ještě horší – šlo o dlouhodobou oponu civilizační. Na sever od ní se odehrávaly ekonomické a politické procesy, které měly v budoucnosti osmanské říši zlomit vaz. Jižně od této hranice panovalo po jistou dobu uspokojení nad tím, že „bezvěrecký nepřítel“ (*káfir*) není schopen osmanské impérium vojensky porazit. Sice už bitva u Lepanta roku 1571 ukázala, že ani v námořních střetnutích Turci nejsou suveréni, avšak trvalo více než další dvě století, než se i v reálné politice ukázalo, že osmanská říše je oním „nemocným mužem na Bosporu“, jak symbolicky nazval dobovou osmanskou politiku a stav zdejšího hospodářství ruský car Mikuláš I. Pavlovič. O jeho porážku a rozdělení evropské mocnosti hrály „šachovou partii“, známou nejčastěji jako „východní otázka“.¹⁵¹ Nejprve muselo dojít k **bitvě u Vídně roku 1683**, jež znamenala potupnou, patrně zlomovou porážku Osmanů, pak ještě k dalším bitvám, jež v průběhu 18. století předznamenaly definitivní ústup Osmanů z Balkánu a konec „tureckého nebezpečí“ pro střední Evropu. Poté už Osmané jen ztráceli území, zvyšovali daně a vyhlášovali reformy armády a správy. Jejich mezinárodní prestiž však už jen upadala ve prospěch jednotlivých evropských států, když s nimi podepisovali popupné mírové dohody a přepouštěli jim svá území.

V polovině 18. století stihl brutální zásah zjemnělou islámskou mughalskou říši, když v roce 1757 britské jednotky pod vlajkami Východoindické společnosti u Palásí (angl. Plassey) porazily „cingrlátkovou“ armádu Velkých Mughalů. Přesně o sto let později Angličané v krvi utopili indické „národní povstání“ a ukončili existenci zmíněné dynastie. V téměř časovém rozpětí safijovská (později kádžárovská) říše těžce odolávala územním aspiracím carského Ruska. Podobně na tom byla osmanská říše, která roku 1783 za vlády carevny Kateřiny Veliké přišla o spojenectví s vazalským tatarským krymským chanátem a některými oblastmi na Balkáně, územní ztráty utrpěla i na Kavkaze.

Koncem 18. století první vlna evropského impaktu zasáhla arabské provincie osmanské říše. Po něm následovala epocha reálného kolonialismu. Symbolický počátek koloniálního vlivu na blízkovýchodní provincie islámského světa se spatřuje v **expedici Napoleona Bonaparta do Egypta v roce 1798**. Tehdy došlo k bolestnému střetu dvou již zcela odlišných civilizačních okruhů s naprosto rozdílnými pohledy na svět. V Gíze, nedaleko Káhiry, se postupujícímu expedičnímu sboru postavila s vytasenými šavlemi mamlúcká jízda a chabě vyzbrojené pěší jednotky. Francouzská taktika a jednoznačná převaha v palebné síle ručních zbraní i dělostřelectva tehdy slavily triumf. Tzv. „bitva u pyramid“ se asi právem považuje za začátek nerovného střetu technicky vyspělé Evropy a tradicionalistického arabského světa.¹⁵² Výsledek bitvy, mnohoúčelové posláni

151 Blíže k „východní otázce“ v češtině viz Eduard Gombár, *Moderní dějiny islámských zemí*, Praha: Karolinum 1999.

152 Počátkem července 1798 přistála poblíž Alexandrie flotila 232 francouzských válečných lodí s palebnou silou dvou tisíc hlavních palubní i pozemní artilerie. Kromě 31 tisíců vojáků se vyloďilo 175 inženýrů a příslušníků různých vědeckých oborů, z nichž se do dějin nejvýznamněji zapsali badatelé v oblasti egyptologie. Francouzskou flotilu sice záhy zničil zásah britského loďstva pod vedením ad-

expedice i následný, byť postupný, vliv Evropy na materiální i duchovní život Arabů byly oněmi důvody, proč byl islámský svět všestrannou převahou Západu zdrčen a nad svou realitou se začal zamýšlet.

Tradiční intelektuální elity arabských a dalších islámských zemí a s nimi spjaté politické garnitury se mohly právem domnívat, že nastal čas demontáže autentické islámské *ummy*, totiž tzv. *fitna* – doba rozvratu a pokušení zradit autentické hodnoty a ideály islámu. Vzdělanci v arabských zemích, kteří se neřadili k tradiční náboženskopravní vrstvě učenců (*ulamá*), se začali dělit na ty, kteří v západním způsobu života a sekularizovaném vztahu k náboženství hledali jistou inspiraci, a na druhou skupinu, znechucenou západním myšlením a sekularizací veřejného života, ačkoli její příslušníky zároveň nikdy nepřestaly fascinovat výsledky vědeckotechnické revoluce. Nejednalo se o dva ideově vyhraněné tábory. Byli to především Egypťané, částečně Syřané a Libanonci, kteří v průběhu 19. století odjížděli na zkušenou (často na studijní stipendijní pobyty) do Francie, méně do jiných zemí. Provokovala je především vojenská a obecně technická převaha Západu, jež je dílem ponižovala, dílem ohromovala. Zároveň se seznamovali s ideály Velké francouzské revoluce, západními modely politického a státoprávního uspořádání, s racionalismem a materialismem filozofického a politického myšlení, s rozdíly mezi katolickými a protestantskými koncepty moderny.

Vlastní podstatě úspěchu Západu, spočívající v badatelských úspěších na poli exaktních věd a podnikatelské dynamice kapitalismu, však arabští vzdělanci nebyli schopni porozumět. Kladli si mučivé otázky, proč se svět islámu k podobnému vývoji nepropočoval rovněž, a hledali často lichá zdůvodnění toho, v čem tradiční islám pochybil, nebo zase eklektické konstrukce a příklady toho, že veškeré evropské úspěchy na poli vědy, techniky a politiky už měly dávno svůj prazáklad v islámu – včetně demokracie. Soupeření se Západem stále nebyli schopni nahlížet jinak než v náboženských kategoriích – jako střet mezi z podstaty pozitivním světem islámu a momentálně úspěšnějším světem nevěřících.¹⁵³ Mnozí z nich si ovšem během evropských pobytů osvojili některé zdejší kritické badatelské metody, zejména v oblasti společenských věd jako byla literární věda, historie a biblistika. Těžiště těchto změn v pojmání vědy a moderního myšlení však leží až v prvních dekádách 20. století, kdy se v Egyptě i jinde prosadila nová generace badatelů, intelektuálů a politických vůdců.

Důležitý byl postoj **islámských právních učenců (*ulamá*)**, kteří sice neměli téměř žádný skutečný vliv na chod politických událostí, ale stále tvořili společensky nezanebatelnou vrstvu, kterou musely (přinejmenším formálně) respektovat všechny politické špičky, včetně centra osmanské říše. Aby dodala svým krokům ve vnitřní i zahraniční

mirála Nelsona, ale obě události znamenaly, že nejen Egypt, nýbrž celé arabsko-turecké východní Středomoří se propříště stalo sférou ekonomického a vojenského soupeření obou evropských velmocí.

153 Mezi nejzdařilejší monografie k problematice počátků reformního myšlení v arabském světě v 19. a na počátku 20. století stále patří Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939*, Oxford: Oxford University Press 1970. Dále viz např. Suha Taji-Farouki – Nafi Basheer M. (eds.), *Islamic Thought in the Twentieth Century*, London: Salem Rd.; New York: St. Martin's Press 2004.

politice dostatečnou váhu, obracela se světská moc na špičkové učence (později úřady typu Nejvyšší rady pro vydávání *fatw*), aby svými náboženskoprávními stanovisky její politickou praxi podpořily a ospravedlnily. Tím spíše konformní učenci, jakožto představitelé modernisty odsuzovaného právního tradicionalismu, mylně a schematicky hodnotili koloniální vliv a vojensko-politickou expanzi Evropy jako hmatatelný důkaz odvěkého „křesťanského spiknutí“ a jeho snahy přivodit islámské *ummě* onu *fitnu* – rozvrat. Tento paranoidní výklad, podporovaný řadou účelově vybíraných veršů z Koránu a věrohodných prorockých tradic (*hadíthů*), jim umožňoval vytvářet jednoduchá vysvětlení a nedovoľoval rozvíjet vlastní náboženství a *šaríu* oduševnělejšími způsoby, které by směřovaly k rozvoji plnohodnotné teologie, reformě náboženského práva, nemluvě o pochopení rozdílu mezi náboženskou a světskou politickou praxí.

Od reality odtržené návrhy učenců, co dělat, když se islámská *umma* ocitne v područí bezvěrců, odpovídaly tomuto tradicionalistickému vidění světa. Ke slovu tu přicházela patetická varování před rozvratem, případně opatrné *fatwy*, které nejednoznačně hodnotily průběh a ideovou náplň bojovných reformačních hnutí na periferii nebo v sousedství osmanského impéria, ačkoli tazatelé (*mustaftí*) z řad těchto hnutí od „svých ulamá“ chtěli v jejich *fatwě* slyšet výzvu k radikální reformě víry a potvrzení oprávněnosti jejich boje proti nevěřícím uchvatitelům. Místo toho se jim však dostávalo zamlžených výzev k uvážlivosti a varování, aby se neprotivili vlastní světské moci, třebaže právě ta bývala tazateli označována za kolaborantskou, a tudíž „odpadlickou“.

Tyto „uvážlivé“ a „státotvorné“ postoje ovšem přesto vtahovaly ulamá do nechtěné diskuse o nově vzniklých poměrech. Její osou se po dlouhých staletích staly nově formulované postoje k právním a politickým pojmům jako *džihád*, *hidžra*, návrat k tradici ctihodných předků (*salaf*), ale také vlastní interpretaci takových termínů jako revoluce, národ, nacionalismus, republika, parlament, kapitalismus, socialismus, ateismus apod. Takové termíny totiž islámský svět ještě v první polovině 19. století vůbec neznal.¹⁵⁴

154 Blíže k reformačnímu pojetí *hidžry*, *džihádu*, *ummy* a dalších klíčových témat islámské politické teorie v češtině viz Miloš Mendel, *Hidžra. Náboženská emigrace...*, Praha: Orientální ústav AV ČR 2006; též autor *Džihád. Islámské koncepce šíření víry*, Brno: Atlantis 2010. V obou případech viz především rozsáhlou bibliografii, rejstřík a poznámkový aparát. K danému tématu viz též Bernard Lewis, *The Political Language of Islam*, Chicago and London: The University of Chicago Press 1988.

Soudobý islám: Od „papírového tygra“ k reálným problémům

Miloš Mendel

Na jaře roku 2002 vydalo nakladatelství Evropský literární klub brožurku esejí, jež měla reagovat na české vydání Huntingtonovy knihy *Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*.¹⁵⁵ Nepřekvapilo, že většina autorů Huntingtonovu hypotézu z akademických i ideologických pozic zpochybnila – ať už šlo o argumentaci z pera katolického kněze Tomáše Halíka, nebo redaktora deníku *Právo*. Překvapivé však bylo, jak nezřetelně vyzněla kritika faktu, že **Huntington svou typologii „civilizací“ založil na špatných předpokladech, školácky povrchní znalosti světových dějin, a dokonce náboženské a etnické geografie**,¹⁵⁶ a že diletantsky vyzněla i charakteristika „islámské civilizace“, s níž by se měl střet **Západu odehrát především**.

Od doby, kdy Samuel P. Huntington knihu vydal, uplynulo již téměř dvacet let, ale mnohé z událostí na světové scéně jako by mu stále dávaly za pravdu. Týkalo se to zejména ideového „střetu“, který od počátku nového tisíciletí na sebe vzal fabulačně téměř shodné a dramatické rysy. Na jedné straně stál koncept „vyzývatele“ – amorfního konglomerátu podvratných a teroristických skupin, jež dnes představuje především nadnárodní teroristická síť al-Ká'ida (arab. Základna) a její lokální odnože. Na straně druhé stál až do ledna 2009 ideový koncept neokonzervativního křídla republikánské pravice v USA, o nějž se opírala vláda prezidenta George W. Bushe a který ani po letech vlády Baracka Obamy není se svou ostře konfrontační linií zdaleka bez šancí, aby americké zahraniční politice po příštích prezidentských volbách znovu vtiskl svou tvář. Tento koncept se napájí z tradic náboženského **skripturalismu** – doslovné interpretace biblických textů – a z názorů kazatelů **evangelikálních sekt** a některých **denominací jižanského a středozápadního protestantismu**.¹⁵⁷

155 Ivo T. Budil et al. *Střet civilizací? Dominance Západu nebo dialog světových kultur*, Praha: Evropský literární klub 2002; Huntingtonově knize (v češtině *Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*, Praha 2001) předcházela článek „The Clash of Civilizations?“ v časopisu *Foreign Affairs* Vol. 72, 3/1993, 22–49.

156 Miloš Mendel, „Střet civilizací ve světle vědy“. In: Budil, Ivo T. (et al.), *Střet civilizací? Dominance ...*, 20–48.

157 K dějinám a současnosti amerického křesťanského fundamentalismu a jeho vlivu na současnou americkou politiku již dnes existuje několik kvalitních monografií a studií, viz např. Philip Melling, *Fundamentalism in America. Millennialism, Identity and Militant Religion*, Edimburgh 2001; Robert Jewett – John Lawrence, *Captain America and the Crusade against Evil. The Dilemma of Zealous Nationalism*, ; David Zeidan, „A Comparative Study of Selected Themes in Christian and Islamic Fundamentalist Discourses“ in: *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 30. No. 1/2003, 43–80.

V obou případech se jedná – přes všechny historicky a kulturně podmíněné odlišnosti – o fundamentalistické varianty dvou velkých monoteistických náboženství. Ty kolem roku 2001 dosud nebývalou měrou vstoupily na půdu mezinárodní politiky a rozpoutaly svou válku „dobra se zlem“. Rozdíl je pouze v tom, že zatímco fundamentalistický trend v islámu (sám dále vnitřně strukturovaný) tvoří pouze okrajovou, jakkoli hlasitou a efektivní, složku soudobého islámského myšlení a politického aktivismu, radikálně konzervativní křídlo Republikánské strany v USA bylo schopno po osm let aktivně a komplexně formovat politiku nejmocnějšího státu světa.

Nebezpečí eskalace mezinárodně politického napětí, kterému (zřejmě jen načas) učínila přítrž uvážlivá zahraniční politika amerických Demokratů, se může projevit jako nový počátek naplňování Huntingtonovy hypotézy o „krvavých hranicích islámu“, která se sice už před lety vytratila z diskusí na akademické půdě, ale po níž se u nás zcela zjevně stýská některým novinářům, intelektuálům a politikům, kteří ožívají archaickou, ale stále funkční ideu „islámského nebezpečí“ – v poslední době snad pod vlivem globální hospodářské krize, pro níž je zřejmě třeba v západním diskurzu najít i jiná než jen suše ekonomická vysvětlení.

Tak se před několika lety zrodila teze o nevyhnutelné „islamizaci Evropy“, pokud tomu včas nezabráníme. Zčásti je důsledkem reálného sociálního napětí v kombinaci s akulturačními problémy přistěhovalců (také z islámských zemí) – ovšem v těch státech západní Evropy, kde pracovní síly „muslimského původu“ skutečně tvoří významnou menšinu.¹⁵⁸ Odlišná a značně komická je situace například v České republice, která pro přistěhovalce z islámských zemí ještě dlouho nebude atraktivní destinací, zato je v ní dostatek ideologů a „znalců“ islámské kultury a víry, kteří s naléhavou dikcí plnou demagogie a neúcty k historickým faktům formulují přesvědčivé obavy o ztrátu české národní identity a údajně „judeo-křesťanské podstaty“ naší společnosti.

Pro český diskurz na téma „islámského nebezpečí“ jsou typické dvě mezní polohy. Na jedné straně je tu skupina žurnalistů a myslitelů, kteří nezřízeně podléhají **principu „politické korektnosti“**. S touto zátěží pak nejsou schopni formulovat věcné analýzy a argumenty ve vztahu k radikálnímu islámu, „euroislámu“ i jiným závažným sociálně-kulturním problémům dneška. Na straně druhé je tu početnější a hlasitější skupina profesionálních myslitelů, vládních poradců, špičkových politiků i obyčejných hochštaplerů, kteří stejně nezřízeně fabulují a spoléhají se na to, že lidé nic nevědí nebo mají krátkou paměť. Tato kategorie diskutérů se často sdružuje kolem islamofobních webových portálů, na nichž si lze přečíst snůšku nejbizarnějších nesmyslů, kulturně rasistických výlevů či účelově pospojovaných faktů a polopravd.

Na mezinárodním fóru argumentace mnoha zúčastněných stran „civilizačního střetu“ spočívala v posledních 10–15 letech především v nezvladatelné iracionalitě

158 Tuto diskusi vcelku kultivovaným způsobem zahájila kniha staříckého amerického historika Waltera Laqueura pod názvem *Poslední dny Evropy. Humanistická Evropa nebo islamistická Eurábie?* Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2006. Jakkoli tu autor občas přivádí čtenáře až na pokraj žánru sci-fi, činí tak bez snahy po laciném efektu nebo z prvoplánové nenávisti.

ideologických argumentů. Svědčí o tom stále horlivější zaujetí muslimských aktivistů pro oživení a ochranu vlastní duchovní identity a paranoické úvahy o spiknutí nejrůznějšího druhu, ale třeba také výsledky amerických prezidentských voleb v roce 2004, kdy hlasy významné části voličů opět získal George W. Bush proto, že pro mnoho Američanů byl symbolem obrany „křesťanských mravních hodnot“ a „pravého“ amerického vlastnictví, a kdy – v ovzduší nově rozpoutaných „spravedlivých válek“ – i kandidát Demokratické strany, John Kerry, musel oddanost národu donekonečna demonstrovat svými zásluhami z vietnamské války, zatímco ještě před 12 lety prezidentský kandidát Bill Clinton naopak bodoval u vzdělanějších voličů tím, že se narukování do Vietnamu vyhnul.

V případě aktivistického islámu se dnes, po 30–40 letech od nástupu globálního fundamentalismu, nejedná o nic mimořádného, pouze akcenty na z vulgarizovaná schémata klasického islámu a jejich soudobé reinterpretace jsou ještě vulgárnější.¹⁵⁹ Ani přes zjevnou relativní funkčnost jednoduchých náboženskoprávních floskulí v praktické politice však nelze usuzovat, že teroristické skupiny **islámského fundamentalismu**¹⁶⁰ představují základní formativní složku soudobého islámského myšlení. V mnoha postojích českých politických analytiků (nemluvě o běžné publicistice) ovšem panuje shoda, že soudobý islám reprezentují právě názory těch skupin, které se profilují ostře jako protizápadní, antisekulární, příp. antisemitské. **Islám je ovšem nesmírně složitý nábožensko-kulturní a politický fenomén.** Chceme-li o něm hovořit zodpovědně a nechceme-li si jeho prostřednictvím pouze budovat nový a účelový obraz nepřítel, je třeba ho vidět analyticky, ve vší komplexnosti a vrstevnatosti, a také v kontextu reálné mezinárodní politiky. Jak praví někteří specialisté z oboru kulturní antropologie, je vlastně otázka, zda se jedná o „islám“ nebo o „islámy“.¹⁶¹ Pro sledování vývoje na současné politické scéně to má totiž zásadní význam. Budeme-li například hovořit o křesťanství obecně, jistě si ho nikdo z nás automaticky nepředstaví jen ve spojení s Irskou republikánskou armádou, radikálními hnutími „teologie osvobození“ v Latinské Americe nebo zbožnými srbskými šovinisty. Jistě budeme chápat rozdíly substrátového kulturního rázu mezi křesťanskými společnostmi v Polsku, Nizozemí, Rusku, Gruzii, Etiopii a na Filipínách. Tyto rozdíly se totiž zásadně promítají do místních projevů politické kultury.

159 K problematice obsahové analýzy znaků a symbolů užívaných aktivistickými strukturami v islámském kontextu odkazujeme na studii Miloš Mendel, „Sémantika islámských pojmů jako nástroj sociální komunikace“, in: *Religio, Revue pro religionistiku*, 2/1997, 117–130.

160 Důsledně zde používáme termín „fundamentalismus“, a nikoli „islamismus“, který do české diskuse o moderním islámu v uplynulých letech vnesl především islamolog Luboš Kropáček a také politolog Pavel Barša. Ani jeden z používaných termínů k popisu sledovaného jevu v islámském kontextu není ideální, ale termín fundamentalismus se z hlediska obsahového i jazykového zdá přece jen korektnější. Německá a značná část kvalitní anglosaské produkce pojem fundamentalismus soustavně používá a také jeho vhodnost patřičně zdůvodňuje – viz např. Christian J. Jäggi – David Krieger, *Fundamentalismus. Ein Phänomen der Gegenwart*, Zürich, Wiesbaden: Weltanschauverlag 1991; Bassam Tibi, *Fundamentalismus im Islam. Eine Gefahr für Weltfrieden?* (dritte Ausgabe), Darmstadt 2002.

161 Abdel Hamid el-Zein, „Beyond Ideology and Theology: The Search for an Anthropology of Islam“, in: *Annual Review of Anthropology*, 6/1977, 227–254; Miloš Mendel, „Existuje vůbec „islámský svět?“, in: *Nový Orient*, 1/2004, 4–7.

Soudobý islám je nutno nahlížet také z různých úhlů a s ohledem na historický, kulturní a teritoriální kontext. Jeho myšlenkové (teologické, politické) proudy tvoří téměř nepřehlednou mozaiku. Ti, kdo se pustí na tenký led jeho typologie, zpravidla vždy dodávají, že jsou možná i jiná hodnocení. Západní odborníci často vydělují sféru tzv. „**liberálního islámu**“, jež zahrnuje názory a spisy vzdělaných intelektuálů žijících většinou na Západě (Fazlur Rahman, Mohamed Arkoun, Tariq Ramadan) nebo v islámském světě (Hasan Hanafí v Egyptě) či duchovních představitelů, kteří jsou ochotni uvažovat o větší míře „zduchovnění“ či „teologizace“ islámské doktríny a „humanizace“ práva, hlavně ovšem teoreticky vyřešit komplikovaný vztah mezi náboženstvím a sekulárním státem (Muhammad Sa'íd al-Ašmáwí v Egyptě, muslimští učenci v Indii). „Sekularisté“ v soudobém islámském myšlení však navazují jen na několik vynikajících teoretiků islámského myšlení 20. století (Egyptan Alí Abd ar-Rázik, Ind Sajjid Ahmad Chán) a jejich trend dnes nemá většinovou intelektuální a politickou podporu. Tento stav lze považovat za jeden z „osudových“ problémů soudobého islámu.

„**Středový proud**“ soudobého islámského myšlení zahrnuje celou škálu náboženskoprávních konceptů a představ obsažených převážně v traktátech a doporučeních (*fatwách*) právních autorit (*ulamá*), jejichž politická orientace a vztah ke státní moci mohou být různé – od neskrývané servility (učenci v Saúdské Arábii nebo Sýrii) přes důstojnou koexistenci (dnes již zesnulý rektor káhirske univerzity al-Azhar Muhammad Sajjid at-Tantáwí) až po roztržku provázenou exilem (egyptský šajch Júsuf al-Karadáwí, žijící v Kataru, kde má vlastní, exegeticky laděný pořad na stanici al-Džazíra). V rámci této skupiny lze nalézt nepřehledné množství postojů, jež mohou být sice v jistých konkrétních aspektech protizápadní (antisionistické, dokonce protižidovské), ale v zásadě netvoří teoretickou základnu aktivistického fundamentalismu, a to ze dvou důvodů: a) exegetické traktáty, theologicko-právní úvahy a spekulativní *fatwy* jsou pro potenciálně rebelujícího bigotně věřícího muslima příliš nejednoznačné a intelektuálně složité; b) vrstva učenců v sunnitském islámu tradičně nemá tendenci stavět se do čela protirežimních sociálních hnutí, ani ponoukat věřící k „džihádu mečem“ (jedna z forem *džihádu* – všestranného úsilí o upevnování víry) proti „příbytku války“ (*dár al-harb*), jak klasická islámská geopolitická koncepce nazývá území, jež není pod islámskou kontrolou.¹⁶²

Složité je i prostor „**radikálního (aktivistického) islámu**“, který představují většinou samozvaní laičtí kazatelé a autoři akčních programů prosycených účelovou náboženskou rétorikou. Jen zcela výjimečně se k některým jejich názorům opatrně přidávají konformní *ulamá*. Ti nekonformní dobře vědí, že kdyby tak učinili, okamžitě by si podřezali větev – bez ohledu na státní zřízení země, v níž momentálně působí.

Ale i mezi radikály existují hluboké rozdíly. Většina hnutí, jejichž cílem je soustavná mravní obnova či reforma (*tadždíd, tashíh*) společnosti a boj proti průniku západních civilizačních hodnot, se soustředí na systematickou agitaci (*da'wa*) v rámci vlastního státu a na pietistické, trpělivě postupování do všech sfér polovičatě sekularizovaných

162 Blíže k problematice džihádu a islámskému geopolitickému vidění světa v češtině viz Miloš Mendel, *Džihád. Islámské koncepce šíření víry*, Brno: Atlantis 2010.

politických systémů. Šikovně přitom využívají neefektivní sociální politiky dotyčných států a neomezené, většinou legální možnosti budovat svou alternativní sociální síť kolem mešit v rámci zakoupené půdy a na ní zbudovaných nevládních objektů, pozemků či projektů na **principu waqfů – náboženských nadací**. Ty by měly být nezdanitelné, státem nedotknutelné a vždy připravené posloužit tam, kde oficiální státní struktury selhávají. Některé islámské země mají dokonce i speciální ministerstvo *waqfů*, jehož úkoly bývají různé, ale v zásadě odpovídají obecnému ideologickému trendu toho kterého státu.¹⁶³

Skutečnost, že část populace v islámských zemích reislamizační vlně podléhá, však ještě neznamená, že je ochotna se aktivně podílet na podvrtných (sebevražedných) akcích uvnitř nebo teroristických akcích vně islámského prostoru, nebo že dokonce vnímá Západ primárně jako osudového nepřítele, s nímž je třeba se střetnout. Proces reislamizace se totiž odehrává také mimo sféru „oficiálního“ nebo aktivistického islámu – v nepřehledném a vysoce životném prostoru tzv. „lidového islámu“, který představují nejrůznější podoby nekonvenční „folklorní“ religiozity a duchovního vyžití v rámci **mystických (súfijských) řádů**. Někdy bývá dokonce vyslovována teze, že právě tento „žitý“, spirituálnější islám, a nikoli bez invence přemílaná exegetická témata nebo přísný legalistický islám (neo)konzervativních *ulamá* či dokonce agresivní poučování radikálních aktivistů vytváří nadějnou inspiraci do budoucna.

Lidový islám je pružný systém, který dává věřícímu možnost vyhnout se trestu za spáchaný hřích, vytváří svobodnější prostor pro vlastní duchovní prožitek v rámci nekonvenčních rituálů, jež nejsou svázány strohými pravidly šarí'y. Pozoruhodné je, že tento proud islámu je masový, je populární mezi všemi vrstvami společnosti a není a priori namířen proti žádnému protivníkovi. Je v zásadě apolitický, jakkoli jeho politizace není vyloučena, a postrádá osten protizápadní xenofobie. Jeho slabina naopak souvisí se skutečností, že v procesu vleklé krize mnoha současných režimů v islámském světě se vyčerpaly jak národně revoluční, tak i mnohé monarchistické (tradicionalistické) ideologické modely (např. Alžírsko a Saúdská Arábie). Pomalu a nenápadně po nich vzniká ideologické vakuum, které nemůže efektivně vyplnit lidový islám, nabízející sice vlídnou nepolitickou tvář, ale nikoli koncepci politické reformy. Jedním z bouřlivých projevů této mnohotvaré krize a „ideologické vyprázdněnosti“ byly i události tzv. „Arabského jara“ v roce 2011, jejichž důsledky jsou patrné dodnes.

Nemůže je však vyplnit ani model západní demokracie, který nabízí jednotlivci svobodu volby v rámci přesně stanovených pravidel parlamentního systému. V islámském světě totiž není autentický a rozhodně není hodnocen jako politický ideál – tím spíše, je-li importován zvenčí pomocí imperiálních metod. Současná situace v Iráku a Afghánistánu je toho konkrétním důkazem. Také tuto skutečnost potvrzuje i vývoj „Arabského

163 K důvodům a specifickým rysům nedostatečné sekularizace v islámském světě odkazujeme na studii Miloš Mendel, „Sekularismus v kontextu moderní islámské civilizace. Příspěvek k diskusi o sekularizačních procesech v mimokřesťanském prostředí“, in: *Religio, Revue pro religionistiku*, 1/2001, 51–65. K problematice waqfů v češtině viz monografie Ondřej Beránek – Pavel Tupek, *Dvojitá tvář islámské charity*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2008.

žara“, když se ukázalo, že demokracie jako model státoprávního uspořádání není primárně cílem revolučních událostí. Zmíněné vakuum zatím relativně účinně vyplňuje právě ta forma islámu, kterou nabízejí v různě kultivované podobě protagonisté přímé politické nebo násilné akce v rámci islámského fundamentalismu.¹⁶⁴

Z pohledu Západu na islámský Východ jako na podezřelý a tmářský civilizační prostor a semenišť terorismu bylo jistě zlomovým datem 11. září roku 2001, kdy došlo k bezprecedentnímu útoku sebevražedného komanda nadnárodní struktury al-Ká'ida, zmocnivšího se tří civilních letadel, na vybrané objekty v New Yorku a Washingtonu.¹⁶⁵ Za tímto spektakulárním aktem teroru nestála žádná státní nebo etnicky orientovaná fundamentalistická skupina, nýbrž „spící agenti“ nadnárodní teroristické sítě, jež v té době využívala přátelského vztahu s afghánským hnutím Tálibán, které po roce 1996, kdy dobylo Kábul, poskytl pro její akce logistické zázemí.

Tato akce se rozhodně nestala „mezíkem dějin“ nebo „dnem, od kterého svět už nikdy nebude takovým, jakým byl dosud“, jak tuto tragickou událost ve své době pateticky líčily západní sdělovací prostředky, ale od té doby se začal termín *džihád* vnímat a používat téměř výhradně v souvislosti s individuálním terorem, jehož kazatelé a vykonavatelé již zcela záměrně a s lehkou myslí vystoupili z rámce obecně uznávaného náboženskoprávního pojetí džihádu a změnil se v novodobé anarchisty, podobné těm ruským, německým, francouzským, srbským či španělským z přelomu 19. a 20. století. Také jim tehdy v zásadě nešlo o nic víc než o prostou destrukci existujících státních systémů a fyzickou likvidaci všech, kdo se na existenci těchto systémů výrazně podílejí, kdo nesdílejí anarchistickou představu o naprostém zbourání starého světa ve prospěch mlhavé ideální představy světa nového.¹⁶⁶

164 Blíže k ideovým koncepcím radikálního islámu viz Miloš Mendel, *S puškou a Koránem. Pojmy a argumenty soudobého islámského fundamentalismu*, Praha: Orientální ústav AV ČR 2008, včetně obsáhlé bibliografie.

165 Ke genezi a ideologii teroristické sítě al-Ká'ida viz např. Rohan Gunaratna, *Inside Al-Qaeda. Global Network of Terror*, London: Al Saqi Books 2002; Peter Heine (und Kol.), *Islamismus. Texten zur Inneren Sicherheit*, Bundesministerium des Innern, Berlin: (Referat P II. 1, Zentrum Alt-Moabit) 2003; Thomas Scheffler, „Zeitenwende und Befreiungskampf: Zur Gegenwartsdiagnose Bin Ladins“, in: Hans G. Kippenberg, – Tilman Seidensticker (Hrsg.), *Terror im Dienste Gottes: Die „Geistliche Anleitung“ der Attentäter des 11. September 2001*, Frankfurt/M., New York 87–105; Guido Steinberg, *Der nahe und der ferne Feind. Die Netzwerke des islamistischen Terrorismus*, München: Johann Steinmayer Verlag 2005; Yasir Suleiman, *A War of Words. Language and Conflict in the Middle East*, Cambridge: Cambridge University Press 2004; Raphael Israeli, *Islamikadze. Manifestations of Islamic Martyrology*, London: Routledge 2003. V češtině blíže viz Gilles Kepel, *Válka v srdci islámu*, Praha: Nakladatelství Karolinum 2006, zejm. 104–139 a jinde; Miloš Mendel, *S puškou a Koránem. ...*, (viz Seznam doporučené studijní literatury).

166 Blíže viz Miloš Mendel, *Džihád...*, 286.

Hnutí a intelektuální skupiny, které se opírají o propracovanější teoretické představy fundamentalistického řešení,¹⁶⁷ se většinou zřekly akcí individuálního teroru a svou práci už dlouho staví spíše na promyšlené náboženské agitaci a charitativní činnosti, jež často supluje roli státu. Zkušenosti z Afghánistánu (Tálibán v letech 1996–2001) nebo Súdánu (po převratu Umara Hasana al-Bašira 1989 a zejména za vlády šajcha Hasana at-Turábího), ale i vývoj v Iráku po americké intervenci roku 2003¹⁶⁸ přesto ukazují na nedostatky koncepčního programu a absenci reálných představ o fungování moderního státu. Ukazuje se, že slepé lpění na nereformovaných principech islámské legislativy (šarí'a), zastrasování, brutální indoktrinaci obyvatelstva a etnicko-náboženské nesnášenlivosti, porušující veškeré šaríatské zvyklosti ohledně „lidu Knihy“ (židů a křesťanů, případně zoroastrovců), vede jen k ekonomické paralýze, sociální deprivaci a kolektivní psychické kolizi. Do nejzazšího extrému dovedlo praktické uplatnění sunnitských fundamentalistických představ právě hnutí **Tálibán (per. a darí *Talebáne hakk* – Hledači Pravdy)**, které svým způsobem lze přirovnat k extrémní praxi kambodžských Rudých Khmérů v rámci komunistického hnutí.¹⁶⁹

Naopak letité zkušenosti wahhábovské Saúdské Arábie, ší'itského Íránu po islámské revoluci v letech 1978–1979 a do značné míry také Pákistánu ukazují, že přes všechna vnitropolitická specifika, která Západ může vnímat jako přežilá, archaická nebo potenciálně protizápadní, může reformistický model sunnitského i ší'itského islámu nejen fungovat, ale dokonce mít vřelé politické kontakty se Západem, který vůči nim dovede zaujmout chladně pragmatický a vstřícný postoj. Saudská Arábie je toho dlouholetým příkladem. Dokonce i v Íránu, který prezident Bush označil v roce 2001 za součást „osy zla“ a který je dnes patrně reálnou hrozbou vzhledem k vývoji jaderných zbraní, liberální proud vládnoucího duchovenstva, představovaný vzdělaným právníkem a teologem ve funkci prezidenta, Muhammadem Chátamim, řadu let prosazoval vůči Západu

167 Máme zde na mysli především klasickou Asociaci muslimských bratří (*Džam'iját al-ichwán al-muslimín*) v Egyptě a její odnože po celém islámském světě, které se ideově inspiroují dílem Hasana al-Banná (1900–1949) a zejména Sajjida Qutba (1900–1966), příp. dílem indického (pákistánského) myslitele Abú Alá Mawdúdího (1903–1979).

168 K fundamentalistické podstatě súdánských režimů od roku 1989 viz zevrubná monografie Burr J. Miliard, Collins Robert O.: *Revolutionary Sudan. Hasan at-Turabi and the Islamist State, 1989–2000*, Leiden, Boston 2003.

169 Hnutí *Talebáne hakk* se někdy označuje za sektu, ale v kontextu moderních islámských dějin jde o jednu z variant reformistických hnutí inspirovaných wahhábiem na Arabském poloostrově. Vzniklo na pákistánských sunnitských madrasách s tradicí konzervativního náboženského učiliště v Deobandu jako reakce na totální vnitropolitický rozvrat v Afghánistánu po odchodu sovětské armády v únoru 1989. Roku 1994 jeho (převážně pašunští) aktivisté obsadili Kandahár a roku 1996 dobyli Kábul. V jejich čele stál charismatický „obnovitel“ (*mudžaddid*) maulá Umar, který – po vzoru některých středověkých hnutí obnovy s příměsí milenialismu – zakrýval před veřejností tvář, jezdil na oslu a své extrémní fatwy vydával z ústraní. Hnutí bylo rozloženo vojenským zásahem jednotek USA na podzim 2001, ale vojensky dodnes vzdoruje kontingentu armád NATO a jednotkám loutkové afghánské vlády Hamída Karzaje, etnicky, kmenově i nábožensky amorfního vojenského uskupení, které má v budoucnu tvořit jádro armády afghánské „demokratického“ státu.

vlastní koncepci „dialogu civilizací“, účelovou konstrukci, která byla ovšem založena na vzájemném respektu ke kulturním a náboženským specifikům.¹⁷⁰ Po osmiletém intermezzu, kdy prezidentský úřad zastával představitel radikálního křídla revolučních gard a konzervativního „bázu“, Mahmúd Ahmadínežád, se v lidovém hlasování dostal do prezidentského úřadu opět vysoký představitel šíitského „kléru“, Hasan Rouhání, který se ke kultivovanému trendu v zahraniční politice vrací.

V saúdskoarabském Rijádu se konference na podobné téma konala v březnu 2002 pod záštitou tehdejšího korunního prince, dnešního krále, Abdulláha Ál Sá'úd. Na světských i náboženských univerzitách v pákistánských městech Karáčí, Láhauru a Rávalpindí se vydávaly rozhořčené kritiky Huntingtonova „střetu civilizací“ a poukazovalo se na to, že nikoli islám, nýbrž Západ se prostřednictvím globalizace snaží politicky i kulturně ovládnout celý svět, že islám nabízí světu toleranci a je k tomu připraven i v budoucnu. Jistě, právě v takových postojích se skrývá xenofobní, někdy až paranoický sklon vidět sebe sama jako lepšího nebo jako oběť spiknutí. Ale vždy se v nich zároveň vehementně zdůrazňuje humanita islámu, jeho „demokratické tradice“ a potřeba chápat koncept džihádu jen ve spirituálním smyslu – jako vlastní náboženskou a mravní sebekultivaci, nanejvýš jako legitimní obranu proti vnější agresi.

Podzemní a teroristické skupiny lokálního ražení mají většinou zcela primitivní pohledy na stav společnosti a formu její nápravy. Otázky ohledně formování státu po svržení „bezbožných diktatur“ v „příbytku islámu“ samém a budoucnosti světa po porážce „novodobých křižáků“ (*as-salíbíjún al-džudud*, zejména USA) a „židovského komplotu“ (*al-mu'ámara al-jahúdija*, zejména Izrael) proti islámské Palestině nechávají téměř nezodpovězené, odvolávajíce se na Boží vůli a Jeho zásah v procesu návratu lidstva na „přímou stezku“ (*as-sirát al-mustakím*).

O těchto organizacích se západní veřejnost dozvídá díky jejich spektakulárním násilným činům, jež zajímají světové sdělovací prostředky. Jejich „ideologie“ se však v naprosté většině opírá o tak zvládnutou interpretaci islámské věrouky, etiky a práva a jejich (někdy charismatičtí) vůdci mají tak chabé povědomí o bohatosti náboženské dimenze islámu, že jejich komunikace s veřejností se omezuje na vytrvalé opakování účelových klišé, termínů nebo citátů z Koránu či prorockých tradic (*hadíth*). Ty bývají záměrně vytrhovány z dobových kontextů a používány jako jednorázové signály, jejichž smyslem je mobilizace určitých společenských segmentů v zájmu „obranu autentického islámu“. Pomocí těchto klišé je samozřejmě kultivován xenofobní a konfrontační tón směrem k „západní civilizaci“, ale také vůči vlastním „bezvěreckým“ režimům.

Mezi základní schematická klišé patří užívání klasické dichotomie jako „Bůh versus Satan“, „Pravda versus bezvěrecká zákeřnost, pokrytectví a lež“, „světlo víry versus temné síly“, „dobro versus zlo“. Teroristické akce se zdůvodňují argumenty jako „Bůh si

170 K aktuálnímu vývoji v Íránu s důrazem na reformní politiku prezidenta Chátamího viz např. Eduard Gombár, *Dramatický půlměsíc. Sýrie, Libye a Írán v procesu transformace*, Praha: Nakladatelství Karolinum 2001, 101–161. Tž autor přeložil text Muhammad Chátamí, *Islám, dialog a občanská společnost*, Praha: vyd. Velvyslanectví Íránské islámské republiky 2001.

to přeje“, „protože je to správné“, „vštipit islám bezvěrecké společnosti ve spravedlivém džihádu je nejvyšší ctností a povinností muslima“. Radikálové také pěstují konspirační teorii, kdy „spiknutí bezvěreckého materialismu a židovství“ má uvrhnout „příbytek islámu“ do „stavu rozvratu, pokušení“ (*fitna*), přičemž Západ prý rafinovaně využívá „odpadlíků“ (*murtaddún*), „odpůrců jednosti Boha“ (*mušrikún*) nebo „pokrytců“ (*munáfikún*) z řad muslimů. Do těchto kategorií spadá každý, kdo nevyznává „pravý“ islám. Ozbrojená forma džihádu je ústředním tématem, ačkoli ani al-Ká'ida ve svých pamfletech nepopírá, že se jedná pouze o vynucený způsob obrany islámu a že „džihád srdcem“ – tedy permanentní sebekultivace věřícího – má vyšší hodnotu. Akcent na mravní sílu a převahu „pravého“ islámu je vůbec mimořádně frekventovaným klišé. Když prezident Bush v září 2001 vyhlásil „křížovou výpravu“ (*crusade*) teroristům ve jménu „nejvyšší spravedlnosti“ (*ultimate justice* – rozuměj Boha), nejenže hovořil stejným jazykem jako oni, ale pobouřil tím i mnoho „špatně věřících“ muslimů a jen potvrdil, že argumentace Usámy Ibn Ládina a dalších islámských anarchistů má své opodstatnění.

A konečně – jedním z pilířů fundamentalistického, většinou nesdíleného vidění světa je separatismus v mravním i politickém smyslu. Pokud není možné porazit nepřítel dnes, je užitečná všestranná izolace „pravověrných“ od všech forem zla a pokušení, včetně vlastní společnosti, kterou už není možno považovat za islámskou.¹⁷¹ Izolace může mít různé formy – od nápodoby odchodu Prorokových stoupců roku 622 z polyteistické Mekky do Medíny (*hidžra*) až po vnitřní duchovní izolaci (*uzla, mufassala*) vůči bezvěreckým podnětům. Tato teze fundamentalismu se mj. týká některých skupin bigotních muslimů žijících jako „gastarbeiteri“ v západní Evropě – bez ohledu na to, zda se tam právě přistěhovali, nebo zda jsou potomky přistěhovalců z šedesátých let 20. století, kteří již hovoří jazykem nové vlasti a ke své původní domovině vlastně nic emotivního necítí.

V některých západoevropských střediscích islámské *da'wa*, jejichž činnost je tam v rámci náboženské svobody a obecně sdíleného principu multikulturalismu povolena, působí desítky charismatických kazatelů a „bezejmenných“ radikálních učenců, absolventů *madras* druhé kategorie, kteří ve svých kázáních v mešitách a provizorních modlitebnách vyzývají k tomu, aby ekonomičtí emigranti pochopili svou identitu, vrátili se ke kořenům svých dědů a svou přítomností na *dár al-harb* (*dár al-kufr* – tedy na území války či bezvěrectví) pomohli tuto oblast destabilizovat a získat pro „pravý“ islám. To je prý totiž jediná cesta, jak zabránit definitivní *fitně* – pokušení a rozkladu islámské pospolitosti. Formy destabilizace jsou různé – od pokusů o soustavnou agitaci mezi většinovou populací a posilování muslimských komunit na Západě konverzemi z řad místních občanů až po organizování podvratných akcí, včetně individuálního teroru, z řad potomků generace „gastarbeiterů“.

Z aktivistů, kteří v zahraničí agitovali mezi ekonomickými emigranty, zmiňme například slepého šajcha Umara Abd ar-Rahmána, který nejprve horlil pro teroristické akce

171 V tomto ohledu se mnozí radikálové inspirojí teoreticky propracovaným dílem egyptského myslitele Sajjida Qutba, zejména jeho spiskem *Ma'álim fi't-tariq* (Milníky na cestě). Blíže viz Sajjid Qutb, *Milníky na cestě*, Praha: Academia 2013.

v Egyptě a po roce 1990, kdy se musel vystěhovat do USA, tam byl v roce 1993 zatčen a na doživotí odsouzen za podněcování útoku na Světové obchodní centrum. Ale Spojené státy nejsou v tomto smyslu zcela typické. Zdá se, že muslimské komunity se tam v různých oblastech sžívají s „americkým národem“ mnohem pružněji, než analogické skupiny v evropském prostředí, ačkoli zde se jedná většinou o země, které umožnily imigraci muslimských etnik na své území zcela vědomě, pragmaticky a bez „levičáckého“ sentimentu. Dlouhá léta a nikým neodhalení žili v plné shodě s „amorálními“ reáliemi většinové společnosti i organizátoři a vykonavatelé leteckého útoku na „dvojčata“ v New Yorku a budovu Pentagonu ve Washingtonu 11. září 2001.

Většina západoevropských zemí však své muslimské komunity (a nejen je) sleduje velmi podrobně prostřednictvím svých kontrarozvědných služeb. Německý Úřad na ochranu ústavy je možná jen nejznámějším příkladem, protože některé své analýzy veřejně publikuje. Jen z Německa bylo v posledních letech vyhoštěno mnoho oficiálních i laických (podvodných) *ulamá*, kteří svou kazatelskou činností zasévali nenávist praktikujících muslimů vůči hostitelské společnosti.¹⁷² Podobné tendence jsou v muslimských komunitách působících v evropských zemích latentně přítomny, ale neznamená to, že se jedná o většinový a zvenčí řízený trend, který prý má do 30 let přivodit „islamizaci Evropy“, jak se lze dočíst v některých česky psaných komentářích na obsahově pokleslých webových stránkách nebo při veřejných projevech českých „myslitelů“, a dokonce vysoce postavených politiků.

172 Blíže k aktivistickému pojetí hidžry do evropského „dár al-harb“ viz Miloš Mendel, *Hidžra. Náboženská emigrace v dějinách islámských zemí*, Praha: Orientální ústav AV ČR 2006, 319–321 a Seznam doporučené studijní literatury.

Nová náboženská hnutí

Miroslav Vrzal

Úvod

Když se vydá student Filozofické fakulty Masarykovy univerzity od své mateřské školní budovy směrem k hlavnímu vlakovému nádraží přes centrum Brna, tak potká – bude-li mít štěstí – hned několik zástupců skupin, které bývají řazeny mezi tzv. nová náboženská hnutí. Již na rušné ulici Česká může narazit například na oddané hnutí Haré Kršna. Ti ve výrazných oranžových „hábitech“ v brněnských ulicích někdy hrají a zpívají známý popěvek „*Haré Kršna, Haré Kršna, Kršna Kršna, Haré Haré, Haré Ráma, Haré Ráma, Ráma Ráma, Haré Haré*“. Náhodným kolemjdoucím však nabízejí i vlastní knihy či sušenky vyráběné podle zvláštní receptury. Náš modelový student má dále poměrně slušnou šanci potkat také Svědky Jehovovi, jejichž misijní aktivity jsou většinou obyvatel České republiky dobře známy. I od nich může získat příslušnou literaturu například v podobě časopisů *Probudte se!* a *Strážná věž*. Nebo narazí na mladé americké misionáře Církve Ježíše Krista Svatých posledních dnů (známé spíše pod označením mormoni), kteří mu krom možnosti promluvit si o Bohu či smyslu života mohou nabídnout třeba i pozvání na kurzy angličtiny nebo společné hraní baseballu.

Uvedený příklad procházky centrem zhruba půlmilionového města Brna není samoučelný. Poukazuje totiž na zajímavý jev současnosti. Tímto jevem je, že v dnešní společnosti, která je jinak silně racionalizovaná, prostoupená poznatky vědy a zaplavená produkty techniky, náboženství rozhodně „nemizí“, ale je zde naopak v mnoha podobách vitálním způsobem přítomno, a to i ve veřejném prostoru. **Náboženství je tedy součástí (i) moderních společností.** Jen se poněkud proměňuje jeho forma. Téma nových náboženských hnutí, jemuž je věnován následující text, pak dobře ukazuje, jakým způsobem na sebe náboženství v moderních západních společnostech bere podobu rozmanitých a netradičních variací, které zároveň i díky postupující globalizaci čerpají z kultur celého světa.

Náboženství v (pozdně) moderní době

Nová náboženská hnutí jsou zároveň součástí i produktem (pozdně) moderní kultury. Jejich vznik úzce souvisí se sociokulturními změnami, kterými prošly západní společnosti během posledních zhruba 200 let v rámci tzv. **modernizace**. Postupná modernizace západních společností s sebou totiž přinesla hned několik zásadních procesů, které významně ovlivnily jak podmínky existence a fungování náboženských institucí, tak i vlastní náboženský život obyvatel států euroamerického okruhu.¹⁷³

Jedním z klíčových procesů modernizace je na Západě proces **individualizace**. Individualizace přináší dnešnímu člověku v řadě oblastí života možnost volby.¹⁷⁴ Volbou se pak stává i jeho náboženská identita, která se může během života měnit. Individualizace také způsobuje, že jedinec je čím dál méně vázán a výhradně identifikován s jedinou náboženskou skupinou, ale volně prochází různými skupinami, různými tradicemi, přičemž zároveň dochází k tomu, že praktiky a představy jednotlivých náboženství jsou detradicionalizovány – tedy zbaveny části původní tradice a zasazovány do nového individualizovaného kontextu.¹⁷⁵

Je třeba si také uvědomit, že **detradicionalizace** náboženských praktik a představ jde ruku v ruce s postupující globalizací, jež je dalším z význačných procesů modernizace. Globalizace, probíhající současně na několika rovinách, totiž v nebyvalé míře zprostředkovává mezikulturní výměnu různých náboženských věrouk a praxí. Nová náboženská hnutí jsou tak zároveň výsledkem silícího kontaktu mezi kulturami.¹⁷⁶

Náhled na náboženství v moderním světě byl dlouho pod vlivem tzv. **sekularizačního paradigmatu**.¹⁷⁷ V některých verzích sekularizačních teorií se pak počítalo s postupným oslabením náboženství v moderních společnostech. Jedním z čelních představitelů tohoto pohledu byl například známý sociolog Peter L. Berger, jenž termínem „sekularizace“ označoval proces, při kterém se různé segmenty společnosti a kultury oddělují od nadvlády náboženských institucí

173 Viz Dušan Lužný, *Nová náboženská hnutí*, Brno: Masarykova univerzita 1997, 153–156; Dušan Lužný, *Náboženství a moderní společnost. Sociologické teorie modernizace a sekularizace*, Brno: Masarykova univerzita 1999.

174 Na druhou stranu se však v dnešní „tekuté modernitě“, založené na akcelerovaných změnách, z neustálých voleb stává nutnost. Viz Zygmunt Bauman, *Tekutá modernita*, Praha: Mladá fronta 2002, 10–30, 53–64; Dušan Lužný, „Jsme v menšině a chceme přežít“, in: Dušan Lužný – Zdeněk R. Nešpor (a kol.), *Náboženství v menšině. Religiozita a spiritualita v současné české společnosti*, Praha: Malvern 2008, 195–200: 196–197.

175 Dušan Lužný, „Globalizace a sociologie náboženství“, in: Dušan Lužný – David Václavík (a kol.), *Individualizace náboženství a identita. Poznámky k současné sociologii náboženství*, Praha: Malvern 2010, 13–40: 33. D. Lužný, *Nová náboženská...*, 156–157.

176 D. Lužný, *Nová náboženská...*, 156–157.

177 K bližšímu vymezení sekularizačního paradigmatu a k jednotlivým sekularizačním teoriím viz např. Roman Vido, *Konec velkého vyprávění? Sekularizace v sociologické perspektivě*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK) 2011.

a symbolů.¹⁷⁸ Berger pak ve své práci *Posvátný baldachýn* z 60. let 20. století předpokládal, že modernizace bude přinášet oslabování náboženství jak na celospolečenské úrovni, tak i na individuální úrovni vědomí jednotlivců. S postupující westernizací a modernizací i v ostatních částech světa by se pak podle Bergera mělo jednat o globální jev.¹⁷⁹

Nicméně značná část badatelů v současnosti již sekularizační paradigma opouští. A to i samotný Peter Berger, který od konce 20. století hovoří dokonce o **desekularizaci světa**. Podle Bergera totiž dnešní svět rozhodně není méně náboženský než dříve. V některých oblastech spíše naopak.¹⁸⁰ Jak uvádí Douglas Cowan a David Bromley, vznik blízkovýchodních a afrických islamistických teokracií, boom charismatického křesťanství v Latinské Americe, ohromující růst takových skupin, jako jsou mormoni či svědkové Jehovovi, a šíření nových náboženských hnutí po celém světě – to vše ukazuje, že náboženství je živé, prospívá a nezdá se, že by mělo v nejbližší době vymizet.¹⁸¹

Náboženství v moderním světě tedy nezaniká, ale transformuje se do nových podob.¹⁸² Na Západě je na jedné straně možné indikovat značný rozmach individualizované a detradicionalizované spirituality, která klade důraz na rozvoj vlastního Já, osobnosti, schopností, zdraví atd. Na druhé straně je však možné zároveň zaznamenat i nástup různých ortodoxních, tradicionalistických či fundamentalistických náboženských skupin, které jsou rovněž specifickou reakcí na moderní kontext.

Nová náboženská hnutí a kontrakultura: Protestní povaha nových náboženských hnutí

Vznik nových forem náboženství není pochopitelně výsadou moderní doby. Nová náboženství vznikala v různých dějinných epochách i napříč kulturami různých světadílů. Například i křesťanství, které je dnes dominantní západní náboženskou tradicí, vzniklo z malé náboženské skupiny, která byla jednou z mnoha dalších ve výrazně nábožensky pluralitním prostředí pozdního antického světa.¹⁸³

178 Peter L. Berger, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City: Doubleday Anchor Books 1967, 107.

179 Ibid., 107–108.

180 Peter L. Berger, „The Desecularization of the World. A Global Overview“, in: Peter L. Berger (ed.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Washington: Ethic and Public Policy Center 1999, 1–18: 2.

181 Douglas E. Cowan – David G. Bromley, *Sekty a nová náboženství*, Praha: Grada 2013, 184.

182 Viz např. již Thomas Luckmann, *Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*, New York: The Macmillan Company 1967, podle něhož by se měl novou a zároveň převažující formou náboženství stát privatizovaný synkretismus.

183 Viz např. Luther H. Martin, *Helénistická náboženství*, Brno: Masarykova univerzita 1997, 106–112.

Jak uvádí Dušan Lužný, i když v rámci dějin dochází k neustálému vznikání a zanikání nejrůznějších náboženských proudů, lze identifikovat určitá zlomová období, ve kterých dochází k výraznému náboženskému oživení. **Současná nová náboženská hnutí jsou pak součástí velkého náboženského oživení, které začalo v 60. letech 20. století.** V tomto období se v USA objevuje široký proud sociokulturního protestu, který získal označení **kontrakultura**. V kontrakulturním „kvasu“ pak vzniká celá řada nových politických, ekologických, sociálních a náboženských hnutí, z nichž mnohá existují dodnes.¹⁸⁴

Kontrakultura byla podle Lužného **charakteristická programovým odmítáním některých vzorců dominantní kultury (např. instrumentální racionality, technokracie a konzumního způsobu života) rozvinutých industriálních společností a snahou o hledání různých životních alternativ, což se výrazným způsobem promítalo také do oblasti náboženství.** Jak Lužný dále uvádí, toto odmítnutí bylo v kulturní rovině spojeno i s otevřeností vůči vlivům jiných kultur, přičemž tato stránka kontrakulturního protestu se projevila v zájmu o asijskou kulturu (především buddhismus, hinduismus a taoismus) a o kulturu přírodních národů (šamanismus).¹⁸⁵ Na individuální rovině pak nastupovaly aktivity, které usilovaly o obrodu individuálního Já a interpersonálních vazeb, přičemž některá z hnutí (např. Svatyně lidu, Boží děti, Ánanda Marga) obsahovala také silný sociálněpolitický protest.¹⁸⁶

Kontrakultura tak vtiskla novým náboženským hnutím výrazný protestní charakter, který také někdy vytvářel ráz určitého **napětí mezi těmito náboženskými skupinami a okolní společností.** Kontrakulturní rozměr byl pak spojen se snahou přinášet inovace, netradiční prvky a nové hodnotové orientace v řadě oblastí života, což se u těchto skupin viditelně odráželo v jejich nauce i praxi.

To se týkalo například i **vnímání tělesnosti a sexuality**, což lze dobře ilustrovat u nového náboženského hnutí Boží děti (následně Rodina lásky, Rodina). Jak popisují Cowan a Bromley, tato skupina jakožto jedno z „ježíšovských hnutí“ působících v rámci kontrakultury vycházela ze specifické interpretace křesťanství jejího zakladatele a vůdčí osobnosti Davida Berga. Ten přišel na základě zjevení se „Zákonem lásky“, který Boží děti považovaly za Ježíšovo nejdůležitější učení. Berg v jeho rámci mj. vybízel členy Rodiny, aby používali k evangelizaci a získávání nových stoupenců tzv. „laškovně rybaření“ (*flirty fishing*), které zahrnovalo sexuální svádění potencionálních stoupenců (například v nočních klubech) za účelem jejich přivedení k Bohu. Tuto praxi, prostřednictvím které Boží děti v 70. a 80. letech demonstrovaly Kristovu lásku k ostatním lidem, lze pak považovat za jistou formu sakrální prostituce.¹⁸⁷

184 D. Lužný, *Nová náboženská...*, 29–30; 149–153.

185 Některá nová náboženská hnutí se však také snažila i o různé reinterpretace křesťanství.

186 D. Lužný, *Nová náboženská...*, 35–37, 150. Jak však Lužný také podotýká, přestože se kontrakultura vymezovala vůči technokratické společnosti a konzumnímu způsobu života, postupně dochází i ke komercializaci samotné kontrakultury. U některých nových náboženských hnutí následně slábne jejich sociálně a politicky orientovaný protest a nabízejí spíše techniky směřující k vyšší individuální úspěšnosti v rámci tohoto systému (viz např. New Age či Transcendentální meditace). *Ibid.*, 150.

187 D. E. Cowan – D. G. Bromley, *Sekty a nová...*, 121–126.

Problém vymezení nových náboženských hnutí

Samotné označení „nová náboženská hnutí“ se objevuje v sociologické literatuře od 70. let 20. století a byly jím zprvu označovány některé kontroverzně vnímané náboženské skupiny, které také získaly největší pozornost veřejnosti, což byly zejména Boží děti, Haré Kršna, Církev sjednocení, Transcendentální meditace a Scientologie.¹⁸⁸ Postupně se však tento pojem rozšířil a začal se používat nejen pro náboženské skupiny v rámci období kontrakultury 60. let, ale například i pro starší náboženské skupiny, jako jsou svědkové Jehovovi či Církev Ježíše Krista Svatých posledních dnů, které mají své počátky již v 19. století.

Vedle pojmu nová náboženská hnutí se lze setkat také s označeními jako „alternativní religiozita“, „netradiční náboženství“, „nová spiritualita“, „nová religiozita“.¹⁸⁹ Často používaným pojmem se stal také termín „nová náboženství“, který se s označením nová náboženská hnutí mnohdy do značné míry překrývá.¹⁹⁰

V čem jsou však nová náboženská hnutí vlastně nová? Mnohá z nich totiž odkazují na nějaké „dávné“ učení. Kupříkladu Haré Kršna (ISKCON) se chápe jako pokračovatel indické tradice odkazující se k indickému mystikovi ze 16. století Čaitanjovi.¹⁹¹ Někteří badatelé se snažili stanovit nějaký časový bod, od kterého by bylo možné hovořit o nových náboženských hnutích. Tímto navrhovaným bodem byl například jejich **vznik po roce 1945 či v 60. letech**, což však vyřazuje řadu skupin, která jsou jako nová náboženská hnutí běžně označována. Christopher Partridge tento problém řeší tak, že definuje „nová náboženství“ jakožto ta, která vznikla, nebo nabyla na významu až v průběhu 20. století, což

188 D. Lužný, *Nová náboženská...*, 21.

189 Ibid. Dnes je také časté rozlišování spirituality (s různými přívlasky) a náboženství. Zatímco pojem náboženství odkazuje k institucionalizovaným podobám zbožnosti, jako spiritualita se označuje spíše individuální duchovní hledání (vlastní cesta) bez příslušnosti k náboženským organizacím, které je pak také charakteristické mixováním věr a praxí jednotlivých náboženských tradic podle vlastního uvážení a potřeb. Jak poznamenává Christopher Partridge, na Západě lze pak zaznamenat posun od „náboženství“ zaměřeného na záležitosti vně jednotlivce (na Boha, na Bibli, na církev), ke „spiritualitě“, která se zaměřuje dovnitř, na osobní Já. Christopher Partridge, „Úvod“, in: Christopher Partridge (ed.), *Encyklopedie nových náboženství. Nová náboženská hnutí, sekty a alternativní spiritualita*, Praha: Knižní klub 2006, 14–24: 17. Například Paul Heelas a Linda Woodhead hovoří v kontextu subjektivizačního posunu Západu dokonce o „spirituální revoluci“. Paul Heelas – Linda Woodhead, *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Oxford: Blackwell Publishing 2005.

190 Viz např. C. Partridge, „Úvod...“, 16. Zatímco však byl termín nová náboženská hnutí tradičně používán zejména pro označení nových náboženských jevů působících v rámci západních zemí, výraz nová náboženství je spíše poněkud širší a označuje i skupinu jevů v jiných částech planety. D. Lužný, *Nová náboženská...*, 27.

191 Čaitanja je v rámci Haré Kršna, celým názvem Mezinárodní společnost pro vědomí Kršny (se zkratkou ISKCON), chápán jako jeden z avátarů Kršny. Kršna je pak pro členy tohoto hnutí ústředním božstvem. Viz Malory Nye, „Mezinárodní společnost pro vědomí Krišny“, in: Christopher Partridge (ed.), *Encyklopedie nových náboženství. Nová náboženská hnutí, sekty a alternativní spiritualita*, Praha: Knižní klub 2006, 187–189: 187.

platí jak pro svědky Jehovovi a Církev Ježíše Krista Svatých posledních dnů, tak i třeba pro Theosofii.¹⁹² Někteří autoři však, namísto nějakého časového bodu, zdůrazňují spíše **novost kontextu (pozdně) moderních společností**, ve kterém se tato nová náboženství nachází a působí. Jak uvádí Gordon Melton, většina nových náboženství totiž představuje stará náboženství v nové situaci a novému publiku.¹⁹³ Například i současné pohanství, které se snaží čerpat z dávných předkřesťanských tradic, je v dnešním kontextu vlastně novým náboženstvím, které je výrazem moderní doby, a tedy moderním pohanstvím.¹⁹⁴ Většina nových náboženství je tak určitou variantou starších náboženství, jimž se pak také daří i na místech, kde by je před pár desítkami let nikdo nenalezl, což na Západě souvisí také s masivní migrací (zejména po roce 1945).¹⁹⁵

V neposlední řadě pak **nová náboženská hnutí také znovu aktualizují otázku po vymezení toho, co je vlastně náboženství**, a po vhodnosti používání tohoto pojmu pro označení různých jevů současného světa.¹⁹⁶ Řada tzv. náboženských hnutí, zejména z mimokřesťanských okruhů, by se navíc jako náboženství sama vůbec neoznačila. Příkladem mohou být např. *Brahma Kumaris*, *Ananda Marga* či *Subud*, jež se chápou spíše jako duchovní hnutí, která ukazují cestu zdokonalení a spásy skrze individuální osvícení, přičemž pojem náboženství je pro ně něco překonaného a příliš spojeného se západní mentalitou.¹⁹⁷ Některé skupiny pak také svoji nauku a praktiky zaštiťují používáním vědeckého jazyka a odkazováním se na vědecké poznatky, přičemž se prezentují jako různé terapeutické postupy. Typickým příkladem může být Transcendentální meditace, kterou založil v roce 1957 původem indický guru Mahářiši Mahéš Jógi, jenž pak praktiky transcendentální meditace začal prezentovat i na Západě, kde vzbudil pozornost i u známých osobností (např. u George Harrisona z Beatles).¹⁹⁸ Mahářiši tvrdil, že každodenní praktikování transcendentální meditace umožňuje soustředit se na procesy hlubinné mysli, což napomáhá zbavovat se stresu a zdravotních problémů, zlepšovat pozornost, fyzickou vytrvalost atd., a že toho lze dosáhnout prostřednictvím techniky koncentrace za pomoci mantry, která je praktikujícímu individuálně předána při iniciačním rituálu.¹⁹⁹ Transcendentální meditace pak značně usilovala o to, aby nebyla vnímána jako

192 C. Partridge, „Úvod...“, 20.

193 Gordon Melton, „Předmluva“, in: Christopher Partridge (ed.), *Encyklopedie nových náboženství. Nová náboženská hnutí, sekty a alternativní spirituality*, Praha: Knižní klub 2006, 10–13: 11.

194 Viz např. Michael F. Strmiska, „Modern Paganism in World Cultures. Comparative Perspectives“, in: Michael F. Strmiska, *Modern Paganism in World Cultures. Comparative Perspectives*, Santa Barbara: ABC-CLIO 2005, 1–53: 10.

195 G. Melton, „Předmluva...“, 11.

196 Tento pojem se totiž ukazuje jako značně etnocentrický, svázaný se západním vývojem a odvozený od církevního křesťanství. Někteří badatelé pojem náboženství dokonce navrhuji úplně opustit.

197 David Václavík, *Sociologie nových náboženských hnutí*, Praha – Brno: Malvern – Masarykova univerzita 2007, 35.

198 Christopher Partridge, „Transcendentální meditace“, in: Christopher Partridge (ed.), *Encyklopedie nových náboženství. Nová náboženská hnutí, sekty a alternativní spirituality*, Praha: Knižní klub 2006, 182–187: 182–183.

199 D. E. Cowan – D. G. Bromley, *Sekty a nová...*, 54–56.

náboženství, ale aby byla uznána jako vědecky ověřitelný prostředek pro zlepšení zdraví, inteligence a osobního i společenského obecného blaha, přičemž přišla i s celou řadou programů, které se snažila implementovat například ve veřejném školství.²⁰⁰

Opačným (a velmi zajímavým a diskutovaným) případem je pak Scientologie, která naopak sama sebe přímo označuje jako církev (potažmo náboženství).²⁰¹ Scientologii založil v USA v roce 1954 spisovatel sci-fi Ronald Hubbard, který původně formuloval svoje myšlenky jako terapeutickou metodu, označovanou jako dianetika. Na základě Hubbardova učení Scientologie poskytuje postupy, které mají zbavit člověka negativních důsledků traumatizujících aspektů jeho minulosti (i minulých životů). To činí prostřednictvím kurzů tzv. auditingu, v rámci něhož je také používán přístroj zvaný e-metr. Scientologie rozšiřuje psychoterapeutickou nauku dianetiky o religiózní rovinu zejména učením o thetanu, jenž představuje duchovní podstatu jedince.²⁰² I přesto, jak uvádí Cowan a Bromley, v očích některých kritiků Scientologie připomíná spíše byznys než náboženství a i díky charakteru „nadanárodního impéria“ se setkala se značně odmítavými postoji v celé řadě zemí.²⁰³



Obř. 1: E-metr. Zdroj: <<http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Stresstest.jpg>>, [24. 5. 2014].

200 D. E. Cowan – D. G. Bromley, *Sekty a nová...*, 51.

201 Také Scientologie si našla řadu příznivců mezi známými osobnostmi. Jmenujme například Toma Cruise.

202 D. Lužný, *Nová náboženská...*, 87.

203 D. E. Cowan – D. G. Bromley, *Sekty a nová...*, 46–47.

Klasifikace nových náboženských hnutí

Důležitou otázkou také je, jak vlastně nepřeborné množství nových náboženských hnutí smysluplně třídit, tj. vytvářet příslušné typologie a klasifikace. Nejpoužívanější jsou **genealogické klasifikace**, které třídí nová náboženská hnutí **z hlediska genealogické podobnosti s některou z velkých náboženských tradic**.²⁰⁴ Například Lužný používá rozdělení nových náboženských hnutí na:

- a) nová náboženská hnutí vycházející z křesťanství (letniční hnutí, Rodina, Církev sjednocení),
- b) nová náboženská hnutí vycházející z judaismu (rastafariáni),
- c) nová náboženská hnutí vycházející z hinduismu (Haré Kršna, Ánanda Marga, Sahádža jóga, Šrí Činmoj, Brahma Kumaris, Višva Guru Díp Hindu Mandir, Transcendentální meditace, Bhagvan Radžniš, Meher Baba, Satja Sai Baba),
- d) nová náboženská hnutí vycházející ze sikhismu (Mise Božího světla, Eckancar),
- e) nová náboženská hnutí vycházející z buddhismu (Ničiren šošu, Vadžradhátu, Arya Maitreya Mandala, Přátelé západního buddhistického řádu, angažovaný buddhismus a řada skupin zenového buddhismu),
- f) náboženská hnutí vycházející z okultismu (Hnutí Grálu, UFO kultury, satanismus),
- g) nábožensko-psychoterapeutická hnutí (Silvova metoda kontroly mysli, Scientologie),
- h) hnutí New Age.²⁰⁵

V rámci nových náboženských hnutí je pak možné se u některých skupin setkat s jejich označováním za **sekty či kulty**. I když se někteří badatelé snažili vymezit tyto pojmy jako hodnotově neutrální (viz např. již Max Weber a jeho klasifikace církve a sekty),²⁰⁶ označení „sekta“ a „kult“ jsou dnes v obecném vnímání značně pejorativně zabarveny, přičemž evokují domnělou manipulativnost, totalitární vedení či přímo nebezpečnost daného nového náboženského hnutí. Tyto pojmy jsou pak někdy záměrně používány jako „nálepky“ ke stigmatizaci různých náboženských skupin a jejich diskreditaci.

Z hlediska sociální organizace se nová náboženská hnutí pohybují na škále od hierarchicky uspořádaných a uzavřených skupin s exkluzivním členstvím až po velmi volná síťová uspořádání bez nějakého členského statutu. Příkladem druhé skupiny je zejména značně synkretické hnutí New Age. Jak píše Lužný, New Age nevytváří vymezenou organizaci a jednoznačně definovanou společnou nauku a praxi, nemá ani žádného konkrétního zakladatele ani „svaté písmo“, ale jedná se spíše o seskupení různých skupin a jednotlivců s podobnou světonázorovou orientací, kde vystupuje téma

204 D. Václavík, *Sociologie nových...*, 111.

205 D. Lužný, *Nová náboženská...*, 48.

206 Pojem „sekta“ byl pak v rámci sociologie náboženství konceptualizován spíše jako odštěpenecká skupina od některé z domácích tradic a „kult“ jako novotvar či kulturní import. Viz D. Lužný, *Nová náboženská...*, 121.

transformace jednotlivců i společnosti do kvalitativně nového stadia, označovaného někdy jako věk Vodnáře. Vyjadřuje tedy vizi zásadní sociokulturní změny, ke které má dojít také prostřednictvím probuzení a rozvinutí duchovního potenciálu lidstva. New Age pak přikládá velký význam individuálnímu náboženskému prožitku například prostřednictvím různých meditativních vnorů či mystických zážitků. Populární je také tzv. *channeling* jakožto komunikace s různými mimolidskými sférami (duchy, duchovními bytostmi, bohy mimozemskými civilizacemi atd.).²⁰⁷

Nicméně, jak podotýkají Cowan a Bromley, **mnohá (ačkoliv zdaleka ne všechna) náboženská hnutí vznikají pod vlivem nějakého charismatického vůdce**, někoho, kdo nabídne jiný způsob interpretace dané tradice, kdo zpochybní účinnost dominujících náboženských praktik, nebo kdo vyhlásí nové zjevení nebo novou nauku o spáse.²⁰⁸ **Zlomovým bodem ve vývoji nových náboženských hnutí proto bývá smrt zakladatele či předání učení nástupcům nebo další generaci.** Zajímavé je pak sledovat, jakým způsobem dojde k předání autority charismatického zakladatele a jak se s tímto problémem samo hnutí vyrovná. Někdy může v důsledku toho docházet i k různým „schizmatům“ a štěpení uvnitř hnutí. Jako příklad lze uvést Haré Kršna (ISKCON), které založil guru A. Č. Bhaktivédánta Svámí Prabhupáda, který se v roce 1965 vydal do USA šířit filosofii gaudijského višnuismu.²⁰⁹ Hnutí se následně rozšířilo po celém světě, přičemž si však nadále uchovávalo i silnou vazbu na Indii. Po smrti Prabhupády v roce 1977 bylo vedení organizace rozděleno mezi 11 guruů. Někteří z nich se však zdiskreditovali přechováváním zbraní, drog a dalšími problémy. V organizaci pak docházelo k výrazným neshodám ohledně jejího dalšího fungování, což například vedlo k odštěpení organizace Gaudia Vaishnava Society, která nerespektovala vedení ISKCONu a jako jediného gurma uznává pouze Śrīdharu Mahārādže.²¹⁰

207 D. Lužný, *Nová náboženská...*, 89–95. Různé praktiky zaměřené zejména na léčení a osobní rozvoj zahrnované pod New Age se nicméně postupně etablovaly i v „mainstreamové“ kultuře. Viz Dušan Lužný, *Hledání ztracené jednoty. Průniky nových náboženství a ekologie*, Brno: Masarykova Univerzita, 2004, 81. Podle Stevena Sutcliffa nelze už o New Age hovořit jako o hnutí, protože jeho identita je dnes již především individuální, nikoliv kolektivní. Steven J. Sutcliffe, *Children of the New Age. A History of Spiritual Practises*, London: Routledge 2003, 197. Nejen někteří badatelé, ale i samotní protagonisté, kteří se pod New Age dříve sami řadili, pak toto označení v současnosti opouští a volí například různé variace pojmu „spiritualita“.

208 D. E. Cowan – D. G. Bromley, *Sekty a nová...*, 191.

209 M. Nye, „Mezinárodní společnost...“, 187.

210 Milan Fujda – Dušan Lužný, *Oddaní Kršny. Hnutí Haré Kršna v pohledu sociálních věd*, Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni 2010, 118.



Obr. 2: Zakladatel Haré Kršna Bhaktivédánta Svámí Prabhupáda. Zdroj: <http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Swami_Prabhupada.jpg>, [24. 5. 2014].

Antikultovní hnutí

V reakci na boom nových náboženských hnutí se záhy začalo formovat tzv. antikultovní hnutí. To se projevilo **vznikem řady organizací, které si mimo jiné kladly za cíl přesvědčit veřejnost o nebezpečnosti nových náboženských hnutí.**²¹¹ V rámci antikultovního hnutí je pak možné rozlišit **dva základní proudy**. Jak uvádí Lužný, první z nich se formoval **na náboženském základě** a vychází převážně z křesťanských pozic zavedených církví (katolických i protestantských). Poukazuje zejména na rozpor nových náboženských hnutí a křesťanské víry a v působení nových náboženských hnutí pak někdy přímo spatřuje působení Satana. Druhý proud lze označit za **sekulárně-rationalistický**. Ten zdůrazňuje spíše psychickou manipulaci a traumata, která měla náboženská hnutí svým členům způsobovat. Obviňuje tedy nová náboženská hnutí z porušování

211 Viz D. Lužný, *Nová náboženská...*, 132. Ve Spojených státech se jednalo například o Citizen's Freedom Foundation, Cult Awareness Network či American Family Foundation. Viz např. George D. Chryssides, „Antikultovní hnutí“, in: Christopher Partridge (ed.), *Encyklopedie nových náboženství. Nová náboženská hnutí, sekty a alternativní spirituality*, Praha: Knižní klub 2006, 75–76: 75–76. Podobné antikultovní organizace se pak objevovaly také v Evropě.

hodnot západních společností, zejména hodnot soustředěných kolem individuální svobody.²¹² Oba proudy se nicméně mnohdy prolínají.

V rámci argumentace antikultovních hnutí byla pak konverze k novým náboženským hnutím chápána často jako tzv. **brainwashing** („vymývání mozků“). Koncept brainwashingu představoval získávání nových členů prostřednictvím manipulace, charismatu vůdce hnutí a donucovacích prostředků.²¹³ Následkem pak měla být kontrola všech sfér života jednotlivce a jeho izolace od okolního světa.²¹⁴ Konverze k novým náboženským hnutím zde vystupovala jako poměrně náhlá změna identity pod vnějším tlakem, jako důsledek mentálního programování.²¹⁵

Působení antikultovních hnutí našlo odezvu u médií, některých zástupců státní správy a části veřejnosti, která vnímala (a dodnes vnímá) řadu skupin jako nebezpečné sekty či kulty. V některých případech pak bylo možné okolo nových náboženských hnutí hovořit až o určité „panice“²¹⁶. K tomuto náhledu nicméně napomohly i **tragické případy nových náboženských hnutí**. Jedním z nejznámějších je skupina Svatyně lidu a okolnosti, které si v roce 1978 vyžádaly přes 900 obětí. Ty byly buď zavražděny, nebo spáchaly sebevraždu po té, co došlo k přestřelce po návštěvě amerického kongresmana v komunitě hnutí v jihoamerické Guyaně, kam se jeho členové z USA pod vedením pastora Jima Jonese přesunuli. Dalším tragickým případem bylo obléhání ranče davidianů americkými bezpečnostními složkami u texaského města Waco v roce 1993, při němž zahynula řada příznivců tohoto hnutí, nebo sebevraždy členů hnutí Nebeská brána v San Diegu v roce 1997, kteří se tak snažili „přesunout“ na vesmírnou loď, jež se měla nacházet u Hale-Boppovy komety.²¹⁷

212 D. Lužný, *Nová náboženská...*, 132–135.

213 D. E. Cowan – D. G. Bromley, *Sekty a nová...*, 103.

214 D. Lužný, *Nová náboženská...*, 102.

215 Někteří zástupci antikultovního hnutí se dokonce snažili o deprogramování členů nových náboženských skupin (například Ted Patrick), a to i násilnou formou zahrnující únos, omezení osobní svobody a různé formy nátlaku. Samotný model konverze jako brainwashingu byl však podroben rozsáhlé kritice. Oproti němu byl pak vytvořen model konverze jako sociálního posunu (*drift model*). Podle něj ke konverzi dochází postupně, někdy i neuvědoměle, zejména prostřednictvím sociálních vztahů se členy hnutí, což může být i dlouhodobý proces. D. Lužný, *Nová náboženská...*, 105–106.

216 Jedním z krajních projevů „hysterie“ okolo nových náboženských hnutí byla tzv. satanistická panika, která odstartovala v 80. letech 20. století v USA a postupně se přenesla také do Evropy i dalších částí světa. Rozšířila se zde představa o existenci tajné konspirační satanistické sítě sahající až do nejvyšších pater politiky či do výchovných institucí. Tato síť satanistů měla například také zajišťovat „chovné matky“ pro rituální zneužívání dětí a vykonávat obscénní obřady zahrnující mj. vykonávání lidských obětí. Více k satanistické panice viz např. James T. Richardson – Joel Best – David G. Bromley (eds.), *The Satanism Scare*, New York: Aldine de Gruyter 1991; Jeffrey, S. Victor, *Satanic Panic. The Creation of a Contemporary Legend*, Chicago: Open Court 1993.

217 Podrobněji k jednotlivým případům násilí v rámci nových náboženských hnutí viz např. Zdeněk Vojtíšek, *Nová náboženská hnutí a kolektivní násilí*, Brno: L. Marek, 2009; Lewis, James R. – Petersen, Jesper A. (eds.), *Controversial New Religions*, New York: Oxford University Press, 2005.

Tyto tragické případy však rozhodně není možné generalizovat na všechny skupiny a duchovní proudy označované jako nová náboženská hnutí. Přestože mají nová náboženská hnutí do značné míry protestní a experimentální povahu, nelze je definovat pouze pomocí kontroverzí a na ně je redukovat.²¹⁸ Lze naopak říci, že i když jsou některá nová náboženská hnutí v různých zemích i nadále vnímaná značně problematicky, mnohá se již stala naprosto konformní součástí rozrůstajícího se duchovního tržiště v silně nábožensky pluralizovaných zemích euroamerického okruhu.

218 D. E. Cowan – D. G. Bromley, *Sekty a nová...*, 184.

Seznam doporučené studijní literatury

- Adam, Adolf, *Liturgika. Křesťanská bohoslužba a její vývoj*, Praha: Vyšehrad 2001.
- Alvar, Jaime, *Romanising Oriental Gods. Myth, Salvation and Ethics in the Cult of Cybele, Isis and Mithras*, Leiden: E. J. Brill 2008.
- Antalík, Dalibor, „Jahve a jeho paredros v náboženství předexilního Izraele“, *Religio. Revue pro religionistiku* 4/2, 1996, 127–138.
- Armstrongová, Karen, *Dějiny Boha*, Praha: Argo 1996.
- Barša, Pavel, *Západ a islamismus. Střet civilizací, nebo dialog kultur?*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2001.
- Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona*, český ekumenický překlad, Praha: Česká biblická společnost ³1985 ad.
- Bowden, Hugh, *Mystery Cults of the Ancient World*, Princeton: Princeton University Press 2010.
- Bradshaw, Paul F., *The Search for the Origins of Christian Worship. Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*, Oxford – New York: Oxford University Press ²2002.
- Brakke, David, *The Gnostics. Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity*, Cambridge, MA: Harvard University Press 2010.
- Brown, Colin, *Christianity & Western Thought. A History of Philosophers. Ideas & Movements. From the Ancient World to the Age of Enlightenment*, Downers Grove: InterVarsity Press 1990.
- Břeňová, Klára, „Věřím v jednoho Boha. Ze současných pohledů na vznik izraelského monoteismu“, *Religio. Revue pro religionistiku* 12/1, 2004, 65–76.
- Burkert, Walter, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1987.
- Cameron, Euan, *The European Reformation*, Oxford: The Calderon Press 1991.
- Clauss, Manfred, *The Roman Cult of Mithras. The God and His Mysteries*, Edinburgh: Edinburgh University Press 2000.
- Cohen, Abraham, *Talmud (pro každého). Historie, struktura a hlavní témata Talmudu*, (Judaika 12), Praha: Sefer – European Jewish Publication Society 2006.
- Cook, Michael, *Muhammad*, Praha: Odeon, Argo 1994 (s doslovem Luboše Kropáčka).
- Cowan, Douglas E. – Bromley, David G., *Sekty a nová náboženství*, Praha: Grada 2013.

- Černý, Karel, *Svět politického islámu. Politické probuzení Blízkého východu*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2012.
- Day, John, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, (Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 265), Sheffield: Sheffield Academic Press 2000.
- Dawson, Christopher, *Rozdělení nebo reforma západního křesťanstva*, Praha: Vyšehrad 1998.
- Dohmen, Christoph – Stemberger, Günter, *Hermeneutika židovské Bible a Starého zákona*, (Teologie), Praha: Vyšehrad 2007.
- Filipi, Pavel, *Křesťanstvo. Historie, statistika, charakteristika křesťanských církví*, Brno: CDK 2001.
- Finkelstein, Israel – Silberman, Neil Asher, *Objevování Bible. Svatá Písma Izraele ve světle moderní archeologie*, Praha: Vyšehrad 2007.
- Fonrobert, Charlotte Elisheva – Jaffee, Martin S. (eds.), *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, Cambridge – New York: Cambridge University Press 2007.
- Franzen, August, *Malé církevní dějiny*, Praha: Zvon 1995.
- Fukuyama, Francis, *Konec dějin a poslední člověk*, Praha: Rybka Publishers 2002.
- Gombár, Eduard, *Moderní dějiny islámských zemí*, Praha: Karolinum 1999.
- Graf, Fritz – Johnston, Sarah Iles, *Ritual Texts For the Afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*, London: Routledge 2007.
- Hall, Stuart G., „Církevní úřady, uctívání a křesťanský život“, in: Ian Hazlett (ed.), *Rané křesťanství. Počátky a vývoj církve do roku 600*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2009, 96–105.
- Hanegraaff, Wouter J., et al. (eds.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, Leiden: E. J. Brill 2006.
- Hazlett, Ian (ed.), *Rané křesťanství. Počátky a vývoj církve do roku 600*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2009.
- Horyna, Břetislav, „Monoteismus. Krátké dějiny jedinobožství“, in: Helena Pavlincová – Břetislav Horyna (eds.), *Judaismus, křesťanství, islám*, Olomouc: Nakladatelství Olomouc 2003, 11–33.
- Hrbek, Ivan – Petráček, Karel, *Muhammad*, Praha: Orbis 1967.
- Hrochová, Věra, *Křížové výpravy ve světle soudobých kronik*, Praha: Státní pedagogické nakladatelství 1982.
- Huntington, Samuel P., *Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*, Praha: Rybka Publishers 2001.
- Janáčková, Eva, „Ikonická a anikonická tradice v náboženství starověkého Izraele“, *Religio. Revue pro religionistiku* 14/1, 2006, 69–86.

- Juergensmeyer, Mark, *Teror v myslí Boží. Globální vzestup náboženského násilí*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2007.
- Kaufmann, Hans, *Maurové a Evropa. Cesty arabské vědy a kultury*, Praha: Panorama 1982.
- Kepel, Gilles, *Boží pomsta. Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*, Brno: Atlantis 1996.
- King, Karen L., *What Is Gnosticism*, Cambridge, MA – London: The Belknap Press of Harvard University Press 2005 [2003].
- Korán*, Praha: Odeon 1972, další vyd. 1991, 2000 (přeložil a obsáhlým úvodem a komentáři opatřil Ivan Hrbek).
- Kropáček, Luboš, *Duchovní cesty islámu*, Praha: Vyšehrad 1993.
- Kropáček, Luboš, *Islámský fundamentalismus*, Praha: Vyšehrad 1996.
- Kropáček, Luboš, *Súfismus. Dějiny islámské mystiky*, Praha: Vyšehrad 2008.
- Küng, Hans – van Ess, Josef, *Křesťanství a islám*, Praha: Vyšehrad 1998.
- Küng, Hans, *Malé dějiny katolické církve*, Praha: Barrister&Principal – Vyšehrad 2005.
- Lemaire, André, *The Birth of Monotheism. The Rise and Disappearance of Yahwism*, Washington: Biblical Archaeology Society 2007.
- Lewis, Bernard, *Dějiny Blízkého východu*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1996.
- Lewis, James R. – Petersen, Jesper A. (eds.), *Controversial New Religions*, New York: Oxford University Press 2005.
- Lewis, Nicola Denzey, *Introduction to „Gnosticism“: Ancient Voices, Christian Worlds*, Oxford: Oxford University Press 2013.
- Lindberg, Carter, *The European Reformations*, Oxford: Blackwell Publishing 2006.
- Lužný, Dušan, *Nová náboženská hnutí*, Brno: Masarykova univerzita 1997.
- Mendel, Miloš – Ostránský, Bronislav – Rataj, Tomáš, *Islám v srdci Evropy. Vlivy islámské civilizace na dějiny a současnost českých zemí*, Praha: Academia 2007.
- Mendel, Miloš, *Džihád. Islámské koncepcí šíření víry*, Brno: Atlantis 2010.
- Meyer, Mariv W., *The Ancient Mysteries. A Sourcebook of Sacred Texts*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1987.
- Mylonas, George E., *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton: Princeton University Press 1961.
- Oerter, Wolf B. et al. (eds.), *Rukopisy z Nag Hammádí I–II*, Praha: Vyšehrad 2008–2010.
- Ostránský, Bronislav, *Malá encyklopedie islámu a muslimské společnosti*, Praha: Libri 2009.
- Partridge, Christopher (ed.), *Encyklopedie nových náboženství. Nová náboženská hnutí, sekty a alternativní spirituality*, Praha: Knižní klub 2006.
- Pavlincová, Helena – Horyna, Břetislav (eds.), *Judaismus, křesťanství, islám*, Olomouc: Nakladatelství Olomouc 2003.

- Pearson, Birger A., *Ancient Gnosticism. Traditions and Literature*, Minneapolis: Fortress Press 2007.
- Pettergree, Andrew, „Reformacja i kontrreformacja“, in: Adrian, Hastings, *Historia chrześcijaństwa*, Warszawa: Książka i Wiedza 2002, 275–322.
- Rapp, Francis, *Církev a náboženský život Západu na sklonku středověku*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 1996.
- Rendtorff, Rolf, *Hebrejská bible a dějiny. Úvod do starozákonní literatury*, Praha: Vyšehrad 1996.
- Rudolph, Kurt, *Gnóze. Podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*, Praha: Vyšehrad 2010 (přel. Jiří Gebelt).
- Říčan, Rudolf – Molnár, Amedeo, *Dvanáct století církevních dějin*, Praha: Kalich 2008.
- Schulze, Reinhard, *Dějiny islámského světa ve 20. století*, Brno: Atlantis 2007.
- Sláma, Petr, *Tanu rabanan. Antologie rabínské literatury*, (Světová náboženství), Praha: Vyšehrad 2010.
- Sláma, Petr, „Starý zákon“, in: Jana Mynářová – Jan Dušek – Pavel Čech – Dalibor Antalík (eds.), *Písemnictví starého Předního východu*, (Starověké písemnictví Levanty 1), Praha: Oikúmené 2011, 366–395.
- Smith, Mark S., *The Origins of Biblical Monotheism. Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, Oxford – New York: Oxford University Press 2001.
- Smith, Mark S., *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, Grand Rapids: Eerdmans – Dearborn: Dove 2002.
- Stehlík, Ondřej, „Jahve a (jeho) Ašera. Probíhající reorientace starozákonní biblistiky“, *Teologická reflexe* 6/2, 2000, 159–169.
- Stemberger, Günter, *Klasické židovství. Kultura a historie rabínské doby*, (Světová náboženství), Praha: Vyšehrad 2011.
- Stemberger, Günter, *Talmud a midraš. Úvod do rabínské literatury*, (Světová náboženství), Praha: Vyšehrad 2011.
- Taft, Robert F., *Stručné dějiny byzantské liturgie*, [Praha: Apoštolský exarchát řeckokatolické církve v České republice] 2008.
- Tardieu, Michel, *Manichaeism*, Urbana – Chicago: University of Illinois Press 2008.
- Tauer, Felix, *Svět islámu. Jeho dějiny a kultura*, Praha: Vyšehrad 1984, 2006.
- Turcan, Robert, *The Cults of the Roman Empire*, Oxford: Blackwell 1996.
- Václavík, David, *Sociologie nových náboženských hnutí*, Praha – Brno: Malvern – Masarykova univerzita 2007.
- Van den Broek, Roelof, *Gnostic Religion in Antiquity*, Cambridge: Cambridge University Press 2013.

- Veselý, Rudolf, *Úvod do studia dějin zemí Předního východu. Pomocné vědy historické*, Praha: skripta FFUK 1988.
- Vermaseren, Martin J., *Cybele and Attis: The Myth and the Cult*, London: Thames and Hudson 1977.
- Wainwright, Geoffrey – Westerfield Tucker, Karen B. (eds.), *The Oxford History of Christian Worship*, Oxford – New York: Oxford University Press 2006.
- Wallace, Peter G., *The Long European Reformation*, New York: Palgrave MacMillan 2004.
- Williams, Michael A., *Rethinking „Gnosticism“. An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton: Princeton University Press 1996.
- Witt, Reginald E., *Isis in the Ancient World*, Baltimor – London: Johns Hopkins University Press 1971.
- Yates, Nigel, *Liturgical Space. Christian Worship and Church Buildings in Western Europe 1500–2000*, Aldershot: Ashgate 2008.

Náboženství světa I

Západní tradice

Kolektiv autorů

Vydala Masarykova univerzita v roce 2014

1. vydání, 2014

Sazba a tisk: Grafex – Agency s.r.o., Helceletova 16, 602 00 Brno

ISBN 978-80-210-7200-8