

PANTHEON

13/2

RELIGIONISTICKÝ ČASOPIS
JOURNAL FOR THE STUDY OF RELIGIONS

2018

Univerzita Pardubice

PANTHEON

Religionistický časopis / Journal for the Study of Religions

Šéfredaktor / Chief Editor

Martin Fárek (Univerzita Pardubice)
Fakulta filozofická
Univerzita Pardubice
Studentská 95, Pardubice 532 10, Česká republika
E-mail: martin.farek@upce.cz

Výkonní redaktori/Executive Editors

Zuzana Černá (Univerzita Pardubice) a Martin Klapetek (Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích)

Editor čísla / Editor of the Issue

Studie/Articles

Martin Fárek (Univerzita Pardubice)

Komentáře, diskuse, rozhledy a recenze / Comments, Discussion, News and Reviews

Martin Klapetek (Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích)

Redakční rada / Editorial Board

Luboš Bělka (Masarykova univerzita, Brno), Mary I. Bockover (Humboldt State University, Arcata, Kalifornie), Zuzana Černá (Univerzita Pardubice), Martin Fárek (Univerzita Pardubice), Henryk Hoffmann (Univerzita Pardubice), Aleš Chalupa (Masarykova univerzita, Brno), Martin Klapetek (Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích), Milan Kováč (Univerzita Komenského v Bratislavě), Attila Kovács (Univerzita Komenského v Bratislavě), Aleš Prázný (Univerzita Pardubice), Jakob De Roover (Ghent University, Belgie), Jan Stejskal (Univerzita Palackého v Olomouci), Petr Skalník (Univerzita Hradec Králové), Pavel Titz (Univerzita Karlova, Praha), David Václavík (Masarykova univerzita, Brno), Jana Valtrová (Masarykova univerzita, Brno), David Zbíral (Masarykova univerzita, Brno)

Vydává: Univerzita Pardubice

Published by the University of Pardubice

O časopise

Pantheon je odborný recenzovaný časopis zaměřující se na problematiku akademického studia náboženství. Byl založen v roce 2006. Jeho hlavním cílem je rozvoj religionistiky nejen v České republice, současně chce být i platformou pro prezentaci vědeckých výsledků a mezinárodní akademickou diskusi badatelů ze zemí, kde má religionistika své důležité místo mezi vědními obory.

Od roku 2010 je časopisem zařazeným na Seznam recenzovaných neimpaktovaných časopisů v České republice a od roku 2015 je indexován na ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities).

About the Journal

Founded in 2006, *Pantheon* is a scholarly, peer-reviewed journal focused on the academic study of religions. Its main aim is to create a platform for scholarly exchange not only within the Czech Republic, but internationally, and to promote research and international discussion of scholars from countries where the Study of Religions as a discipline plays an important role among the humanities.

Since 2010, the journal has been enlisted in The National Index of Peer-reviewed Scholarly Periodicals published in the Czech Republic and since 2015 is indexed in ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities).

© Univerzita Pardubice / University of Pardubice

ISSN 1803-2443

MK ČR E 19563

Content

Articles

PANAGIOTIDOU, OLYMPIA: Divination in Greek Antiquity: Tracing divine signs in a world of expected and unexpected uncertainty	3
JESENOVSKÁ, SABINA: Could be origin of the human ethics found in the group of chimpanzees?	27
GEBELT, JIŘÍ: Ritual transformation and migration: The concept of ritual transfer applied to Mandaean rituals	49
VYTLAČILOVÁ, MAGDALENA: Authorship of the Fourth Gospel	73
VÁCHAL, MAREK: The sources of the concept of religious experience in the thought of Luther and Calvin	93

Reviews

Emily Lyle (ed.). Celtic Myth in the 21st Century: The Gods and Their Stories in a Global Perspective. New Approaches to Celtic Religion and Mythology, volume 2 (HORÁK, PAVEL)	116
Vojtíšek, Zdeněk: Nová náboženství a násilí (HORÁK, PAVEL)	119
Bohumila Mouchová (ed.). Paulus Orosius: Dějiny proti pohanům (HORÁK, PAVEL)	121
Pojar, Miloš. T. G. Masaryk a židovství (KRÁTKÁ, JANA)	123
Miloš Mendel: Muslimové a jejich svět. O víře, zvyklostech a smýšlení vyznavačů islámu. (NOSEK, LUKÁŠ)	125
Paul Williams: Mahájánový buddhismus: základy nauky (SKOPAL, VILÉM)	127
Vladimír Liščák: Mezi tolerancí a intolerancí. První dvě století novověkých katolických misí v Číně (VALTROVÁ, JANA)	129

Obsah

Studie

PANAGIOTIDOU, OLYMPIA: Divination in Greek Antiquity: Tracing divine signs in a world of expected and unexpected uncertainty	3
JESENOSKÁ, SABINA: Najdeme původ lidské morálky ve skupině šimpanzů?	27
GEBELT, JIŘÍ: Proměny rituálů a migrace – koncept přenosu rituálů na příkladu mandejských rituálů	49
VYTLAČILOVÁ, MAGDALENA: Autorství čtvrtého evangelia	73
VÁCHAL, MAREK: Zdroje současného pojetí náboženské zkušenosti v myšlení Luthera a Kalvína	93

Recenze

Emily Lyle (ed.). Celtic Myth in the 21st Century: The Gods and Their Stories in a Global Perspective. New Approaches to Celtic Religion and Mythology, volume 2 (HORÁK, PAVEL)	116
Vojtíšek, Zdeněk: Nová náboženství a násilí (HORÁK, PAVEL)	119
Bohumila Mouchová (ed.). Paulus Orosius: Dějiny proti pohanům (HORÁK, PAVEL)	121
Pojar, Miloš. T. G. Masaryk a židovství (KRÁTKÁ, JANA)	123
Miloš Mendel: Muslimové a jejich svět. O víře, zvyklostech a smýšlení vyznavačů islámu. (NOSEK, LUKÁŠ)	125
Paul Williams: Mahájánový buddhismus: základy nauky (SKOPAL, VILÉM)	127
Vladimír Liščák: Mezi tolerancí a intolerancí. První dvě století novověkých katolických misí v Číně (VALTROVÁ, JANA)	129

DIVINATION IN GREEK ANTIQUITY: TRACING DIVINE SIGNS IN A WORLD OF EXPECTED AND UNEXPECTED UNCERTAINTY

Olympia Panagiotidou

Postdoc Researcher, Aristotle University of Thessaloniki,

Fellow of National Scholarships Foundation of Greece.

INTRODUCTION

Divination comprised a significant aspect of ancient Greek culture, which reflects the ways people perceived phenomenal reality, reasoned about its underlying causality, and attributed divine origins to various perceptions. From an emic perspective, it relied on the main belief that there were superhuman agents – i.e. the gods – who were interested in human affairs, and held information and knowledge to which mortals had no access. However, the gods were willing to reveal this information and knowledge to those who sought it.¹ People could appeal to divine knowledge, any time they confronted ambiguous or inexplicable situations, and when they felt the need for divine aid, guidance or support for making a decision or performing an action.² Approaching ancient Greek divination from an etic point of view, Kim Beerden has recently suggested a definition, which nicely combines the significance of signs for the divinatory process and the role of human mind in creating, recognizing, and attributing these signs to supernatural agents. In particular, she defines divination as:

-
- 1 Sarah I. Johnston, *Ancient Greek Divination* (MA/Oxford: Wiley-Blackwell, 2008), 3–4; Peter T. Struck, *Divination and Human Nature. A Cognitive History of Intuition in Classical Antiquity* (Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2016).
 - 2 Many definitions, suggested by modern scholars, involve an emic understanding of divination, and attribute significant role to superhuman agents; see, e.g., Auguste Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, 4 vols. (Paris: Leroux, 1879–82), 7; Georges Contenau, *La divination chez les Assyriens et les Babyloniens* (Paris: Payot, 1940), 9; Gerardus van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* (Tübingen: Mohr, 1933), 355–360; Michael Loewe and Carmen Blacker, “Introduction,” in *Divination and Oracles*, ed. Michael Loewe and Carmen Blacker (London: Shambhala, 1981), 1–2; Hartmut Zinser, “Mantik,” *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* (HrwG) 4 (1998): 109–113; Jan Bremmer, “Divination: Greek,” *Brill New Pauly* 4 (2004): 569–574; see Kim Beerden, *Worlds Full of Signs. Ancient Greek Divination in Context* (Leiden: Brill, 2013), 19.

‘...the human action of production—by means of evocation or observation and recognition—and subsequent interpretation of signs attributed to the supernatural. These signs can be anything which the supernatural is perceived to place in the world with the intention to communicate, whether evoked or unprovoked, whether visible, auditory, tactile, olfactory or gustatory: in all cases the individual must recognize a sign as coming from the supernatural in order to consider it as a divinatory sign. Once this has occurred, the signs need to be interpreted—whether this task is straightforward or difficult. This (culturally specific) interpretation produces a clear message. ...’³

Beerden’s definition transfers its focus from the role of superhuman powers in the divinatory process to the human ways of sensing, perceiving, thinking, and reasoning about various perceptions, which they were interpreted as signs of divine origins. Highlighting the role of ‘human action’ in the production of the divinatory signs through processes of sensation, observation and interpretation, her definition seems to point out a common factor that lies beneath all the divinatory methods and practices throughout human history. This common factor is the embodied human brain, which continuously processes sensory information, received both from the external world and the internal bodily milieu, and strives to make sense of these inputs, and to attribute meaning to phenomenal reality.⁴

Modern historians increasingly are taking into consideration theories on human cognition in order to understand the underlying cognitive processes that would have mediated the employment and function of multiple divinatory methods in different historical periods.⁵ In addition, historical studies also explore the particular conditions which would have made divination a useful cultural strategy for helping people cope with the universal feelings of uncertainty and ambiguity.⁶

3 Beerden, *Worlds Full of Signs*, 20.

4 See, e.g., Armin W. Geertz, “Brain, Body and Culture: A Biocultural Theory of Religion,” *Method and Theory in the Study of Religion* 22/4 (2010): 304–321.

5 See, e.g., Esther Eidinow, “Oracles and Oracle-Sellers. An Ancient Market in Futures,” *Latomus: revue et collection d’études latines* 343 (2014): 55–95; Esther Eidinow, “A Feeling for the Future: Ancient Greek Divination and Embodied Cognition,” in *Evolution, Cognition, and the History of Religion: New Synthesis. Festschrift in Honour of Armin W. Geertz*, eds. Anders Klostergaard Petersen, A., Ingvild S. Gilhus, Luther H. Martin, Jeppe Sinding Jensen, and Jesper Sørensen (Leiden: Brill, 2018), 447–460; Anders Lisdorf, *The Dissemination of Divination in Roman Republican Times: A Cognitive Approach* (PhD Dissertation. University of Copenhagen, 2007); Ulla Koch, “Three Strikes and You’re Out! A View on Cognitive Theory and the First-Millennium Extispicy Ritual,” in *Divination and Interpretation of Signs in the Ancient World*, ed. Amar Annus (Chicago: The Oriental Institute, 2010), 43–60; Beerden, *Worlds Full of Signs*, 239–240; Struck, *Divination and Human Nature*.

6 See, e.g., Eidinow, *Oracles, Curses, and Risk*; Johnston, *Ancient Greek Divination*, 4; Martti Nissinen, “Prophecy and Omen Divination: Two Sides of the SAME Coin,” in *Divination and Interpretation of Signs in the Ancient World*, ed. Amar Annus (Chicago: The Oriental

In this paper, I examine the interplay between human cognition and the specific cultural concepts and beliefs that gave rise to ancient Greek divination and formed its culturally specific means and practices. In particular, I provide some insights into the common cognitive mechanisms that would have enabled people of Greek antiquity to cope with unknown or uncertain situations, mediating the attribution of multiple perceptions of uncertain or ambiguous value to divine origins. I suggest that culturally specific ideas and beliefs about superhuman agents and their involvement in human affairs framed and fed common cognitive processes, providing the conceptual means for the development of divinatory practices and the symbolic system of divination. In this framework, I suggest that ancient Greek divination derived from universal human emotional and cognitive conditions and developed a set of cultural practices that clustered around two modes of divination: one that attributed symbolic meanings to ordinary precepts and another that intended to interpret bizarre or anomalous experiences.

ANCIENT GREEK AND MODERN CLASSIFICATIONS

Ancient Greek divination involved a set of cultural beliefs about the divine presence in the human world, and the gods' engagement in human affairs. It relied on the major idea that the gods continuously scattered and/or sent signs, omens (*oionoi*),⁷ in the human surroundings, which bore meanings and information for current events as well as about future occurrences. Humans could trace the omens, sent by the gods, in both their internal embodied experiences and in the external world, and interpret their hidden meanings.

It seemed that ordinary people shared some elementary knowledge about omens that enabled them to recognize signs of positive or negative value in their surroundings.⁸ However, the belief that almost every kind of embodied experience (e.g., a dream, a disease or even chance utterances, muscle contractions, incidental sneezing), as well as every element of the world (e.g., the weather, the stars in the heavens, the flight of the birds, the flames and smoke of the fire, the shape and

Institute), 341–351; Beerden, *Worlds Full of Signs*, 20–21; Jörg Rüpke, “New Perspectives on Ancient Divination,” in *Divination in the Ancient World: Religious Options and the Individual*, ed. Veit Rosenberger (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2013), 9–19; Yulia Ustinova, “Modes of Prophecy, or Modern Arguments in Support of the Ancient Approach,” *Kernos* 26 (2013): 25–44.

7 Although the term ‘omen’ is mainly used in Graeco-Roman literature to refer to unprovoked signs, here I use it with its broader meaning, referring to every kind of signs that were considered to bear divine messages (see Beerden, *Worlds Full of Signs*, 9).

8 See, e.g., Hom. *Il.* 13.821–823; Hdt. 3.65, 3.86; Xen. *An.* 5.6.29.1–7, 6.1.31.; Plut. *Alex.* 73.4.2–5.1; cited by Beerden, *Worlds Full of Signs*, 55–58.

texture of the sacrificial animals' entrails, the water ripples in a vessel, the taste of wine) could be bearers of divine messages, led to the development of multiple divinatory methods and crafts (e.g., meteoromancy, astrology, ornithomancy, pyromancy, capnomancy, extispicy, hydromancy, oinomancy).⁹ The employment of such methods presupposed training of the practitioners in the art of tracing and observing the divine signs and knowing the accumulated cultural knowledge about the meanings of these signs.

Many professional diviners were considered to have the knowledge for interpreting unprovoked omens that were considered to be dispersed by the gods in the human world. Simultaneously, many of them claimed an ability to create or manage the appropriate conditions for evoking divine signs and for interpreting their meanings and significance.¹⁰ A special kind of evoked divination could be considered enthusiastic or inspired *prophecy*, practiced either by priests or priestesses in the oracular sanctuaries, or by independent seers (*manteis* or *chresmologoi*),¹¹ who claimed that they could evoke a direct divine communication and operate as the mouth of the gods.¹²

Plato, in his dialogues,¹³ differentiated 'mantic art', that is the inspired or enthusiastic divination induced in some altered state of consciousness, from 'oionoistic (*oionoistike*) art', 'which rational persons conduct through observation of birds and by other signs'.¹⁴ Plato's distinction between these two modes of divination, employed in different states of mind, is reflected in most modern

9 Aeschylus in *PV* (484–499) lists the divinatory practices that Prometheus was supposed to have revealed to humans; cf. Michael A. Flower, *The Seer in Ancient Greece* (Berkeley: University of California Press, 2008), 90–91; Johnston, *Ancient Greek Divination*, 125–141; Ustinova, "Modes of Prophecy." On ancient lists of divinatory practices see also Artem. *Oneirocritica* 2.69; Suda s.v. *propheteia*.

10 See, e.g., Pind. *Ol.* 6.65–70; Beerden, *Worlds Full of Signs*, 66.

11 On the distinction between *manteis* and *chresmologoi* see e.g., John Dillery, "Chresmologues and Manteis: Independent Diviners and the Problem of Authority," in *Mantike: Studies in Ancient Divination*, eds. Sarah I. Johnston and Peter Struck (Leiden: Brill, 2005), 168–172; Esther Eidinow, "Oracles and Oracle-Sellers. An Ancient Market in Futures," *Latomus: revue et collection d'études latines* 343 (2014): 55–95.

12 On the different kinds of diviners, and the possible overlapping between their crafts see the extensive discussion in modern studies: e.g., Stella Georgoudi, "Les porte-paroles des dieux: réflexions sur le personnel des oracles grecs," in *Sibille e linguaggi oracolari: mito, storia, tradizione: Atti del convegno Macerata-Norcia*, eds. Ileana Chirassi Colombo and Tullio Seppilli (Pisa: Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 1998), 315–365; Dillery, "Chresmologues and Manteis"; Flower, *The seer*, 60–63; Johnston, *Ancient Greek Divination*, 28–29, 109–143; Beerden, *Worlds Full of Signs*, 65–67; Ustinova, "Modes of Prophecy"; Eidinow, "Oracles and Oracle-Sellers."

13 E.g., Pl. *Phdr.* 244a–d; cf. *Men.* 99c–d, *Ti.* 71d–72b; cf. *Symp.* 188b–d.

14 Pl. *Phdr.* 244c.

classifications of divinatory practices.¹⁵ Beerden's definition (see above), however, seems to transcend this ordinary distinction between rational and inspired divination,¹⁶ by suggesting that both enthusiastic prophecies and the perception of evoked or unprovoked signs provided different kinds of sensory perceptions, which called for interpretation.¹⁷ In this, light all types and modes of divination claimed to service a common purpose: to receive sensory inputs, to recognize them as signs of divine origins, and to interpret the hidden meanings that would be valuable to humans.

Avoiding a distinction between different methods of divination or a classification of the special agents who employed them, I explore, in what follows, the causal reasoning that would have generated divinatory interpretations of perceived phenomena and events, and the special mental and emotional conditions that would have made these interpretations seem both reasonable and desirable.

15 E.g., Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination*, vol. 1, 107–110; Robert Flacelière, *Devins et oracles grecs* (Paris: Presses Universitaires de France, 1961); Eric R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley: University of California Press, 1973), 70; Ernest S. Magnus, *Die Divination, ihr Wesen und ihre Struktur, besonders in den sogenannten primitiven Gesellschaften: Eine einführende Abhandlung auf vergleichender religionsphänomenologischer Basis unter Berücksichtigung von parapsychologischen Ergebnissen und soziologischen Aspekten* (PhD Dissertation. University of Groningen, 1975), 225–243; Bernard C. Dietrich, “Oracles and Divine Inspiration,” *Kernos* 3 (1990): 157–74; Giovanni Manetti, *Theories of the Sign in Classical Antiquity*, trans. Christine Richardson (Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1993), 19–23; Andrew Karp, “Prophecy and Divination in Archaic Greek Literature,” in *Mediators of the Divine. Horizons of Prophecy, Divination, Dreams and Theurgy in Mediterranean Antiquity*, ed. Robert M. Berchman (Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1998), 13; Veit Rosenberger, *Griechische Orakel. Eine Kulturgeschichte* (Darmstadt: Theiss, 2001); Walter Burkert, “Mantik in Griechenland,” *ThesCRA* III (2005): 1–51; Walter Burkert, “Signs, Commands, and Knowledge: Ancient Divination Between Enigma and Epiphany,” in *Mantike: Studies in Ancient Divination*, eds. Sarah I. Johnston and Peter Struck (Leiden: Brill 2005), 29–49; Nicole Belayche and Jörg Rüpke, “Divination Romaine,” *ThesCRA* III (2005): 80; Lisdorf, *The Dissemination of Divination*; Johnston, *Ancient Greek Divination*, 8–9; Flower, *The Seer*, 84–91; Jennifer Larson, *Understanding Greek Religion. A Cognitive Approach* (London, New York: Routledge, 2016).

16 Instead of focusing on the (pre-)conditions of divinatory methods, Beerden (*Worlds Full of Signs*) focuses on the different kinds of agents who exerted multiple divinatory practices (cf. Johnston, *Ancient Greek Divination*).

17 As Beerden (*Worlds Full of Signs*, 20) puts it, in her definition, ‘the sayings of a prophet... are simply auditory signs.’

CAUSAL COGNITION AND THE INVENTION OF CAUSES: FINDING OMENS IN ORDINARY EVENTS

As Plato pointed out,¹⁸ multiple divinatory methods and practices, developed in Greek antiquity, were primarily based on thorough *observation* of natural phenomena and on the detection of signs that could bear divine messages.

Observation involves crucial cognitive mechanisms that enable learning both natural laws and social norms. Humans constantly observe the world and other people's behaviours. The observed stimuli are mentally represented in the observer's mind, and undergo further cognitive processing, during which causal relationships between perceptions are traced, and inferences about these relationships are drawn. The acquired information is stored and integrated in coherent meaningful patterns, which can be used for classifying future perceptions, and can be recalled for predicting future occurrences. Through observation of the natural world, humans update their intuitive physics, and develop basic principles about natural phenomena and their possible outcomes (e.g., clouds may bring rain etc.). Similarly, by observing social world, people form and integrate specific social norms available in their cultural surroundings, and evaluate others' as well as their own intentions and behaviours in terms of their intuitive psychological precepts and the external cultural norms (e.g., the appropriate behaviours in terms of genres, social status, etc. and the outcomes of deviations).¹⁹

The innate human tendency to mentally construct causal models attributes shape and structure to the phenomenal world, enabling explanation, reasoning, prediction, and control of perceptible reality.²⁰ Such causal models tend to be

18 Pl. *Phdr.* 244a–b; cf. Cic. *Div.* II 48–49.

19 E.g., Albert Bandura, "Vicarious Processes: A Case of No-Trial Learning," in *Advances in Experimental Social Psychology*, ed. Leonard Berkowitz (New York: Academic Press, 1965), 3–55; Albert Bandura, *Psychological Modeling: Conflicting Theories* (Chicago: Aldine Transaction, 1971); Martha J. Farah, *The Cognitive Neuroscience of Vision* (Oxford: Blackwell, 2000); Albert Bandura, "Observational Learning," in *Learning and Memory: A Comprehensive Reference*, ed. John H. Byrne (New York: Academic Press Elsevier, 2004), 482–484; Chris D. Frith and Uta Frith, "Mechanisms of Social Cognition," *Annual Review of Psychology* 63 (2012): 289; Andrew N. Meltzoff, Anna Waismeyer and Alison Gopnik, "Learning About Causes from People: Observational Causal Learning in 24-month-old Infants," *Developmental Psychology* 48/5 (2012): 1215–1228; cf. Eidinow, "A Feeling for the Future," 454–455; cf. Luther H. Martin, "Seeing the Mithraic Tauroctony," in *The Mysteries of Mithras and other Mystic Cults in the Roman World*, ed. Patricia A. Johnston, Attilio Mastrocinque, and László Takács (Budapest: Akadémiai Kiadó, forthcoming).

20 E.g. Patricia W. Cheng and Laura R. Novick, "A Probabilistic Contrast Model of Causal Induction," *Journal of Personality and Social Psychology* 58/4 (1990): 545–567; Roberta Corrigan and Peggy Denton, "Causal Understanding as a Developmental Primitive," *Developmental Review* 16/2 (1996): 162–202; Dan Sperber, David Premack, and Ann James Premack eds., *Causal Cognition: A Multidisciplinary Debate* (Oxford, New York: Clarendon Press, 1996); Brian

automatically constructed during the perceptual and cognitive processing of sensory inputs but do not necessarily represent actual deterministic cause-effects relations that govern physical world.²¹ Instead, humans may attribute causal relationships to perceived entities and events based on the observed temporal sequences, spatial contiguities, and spatio-temporal co-occurrences of these entities and events,²² while they further develop ‘culturally shared causal theories’²³ for explaining the phenomenal causality of perceived reality.

Taking into account Charles Sanders Peirce semiotic theory,²⁴ recognition of similarity between two perceptions mediates the interpretation of the one as an icon of the second (i.e. a drawing of a bird is recognized as the icon of a real bird). In a more advanced level, the detection of temporal or spatial co-occurrences or contiguity between perceived signs may infer a more indirect relationship that renders the one sign an index/predictor of the other. However, human referential capacities transcend the iconic and indexical levels of reference, generating seemingly arbitrary associations between perceived signs. These associations may comprise a system or code of symbolic associations, which can be established, recognized, and used by the members of a specific cultural group or community. As Terrence Deacon has aptly pointed out, ‘the process of discovering the new symbolic association is a reconstructing event, in which the previous learned associations are suddenly seen in a new light and must be reorganized with respect to one another’.²⁵

J. Scholl and Patrice D. Tremoulet, “Perceptual Causality and Animacy,” *Trends in Cognitive Sciences* 4/8 (2000): 299–309; Steven Sloman, *Causal Models: How People Think About the World and Its Alternatives* (New York: Oxford University Press, 2005); David A. Lagnado and Steven A. Sloman, “Time as a Guide to Cause,” *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition* 32/3 (2006): 451–460; Kosuke Sawa, “Predictive Behavior and Causal Learning in Animals and Humans,” *Japanese Psychological Research* 51/3 (2009): 222–233; Neil R. Bramley, *Constructing the World: Active Causal Learning in Cognition* (PhD Dissertation. University College London, 2017).

- 21 Corrigan and Denton, “Causal Understanding”; Sloman, *Causal Models*; Lagnado and Sloman, “Time as a Guide”; Sawa, “Predictive Behavior.”
- 22 E.g., Cheng and Novick, “A Probabilistic Contrast Model”; Scholl and Tremoulet, “Perceptual Causality”; cf. Lisdorf, *The Dissemination of Divination*, 109; Jesper Sørensen, *A Cognitive Theory of Magic* (Lanham, MD/Plymouth, UK: AltaMira Press, 2007).
- 23 Ara Norenzayan and Richard E. Nisbett, “Culture and Casual Cognition,” *Current Directions in Psychological Science* 9/4 (2000): 134.
- 24 James Hoopes (ed.) *Peirce on Signs: Writings on Semiotic by Charles Sanders Peirce* (Chapel Hill, London: The University of North Carolina Press, 1991); Terrence Deacon, *The Symbolic Species: The Co-evolution of Language and the Brain* (London: W. W. Norton and Company 1997), 69–101; Alexander Hollmann, *Signs and the Interpretation of Signs in Herodotus*, (Washington, DC: Center for Hellenic Studies, 2011), 69–70.
- 25 Deacon, *The Symbolic Species*, 93.

Causal cognition, which relies on physical and psychological intuitions along with cultural understanding of the world,²⁶ would have enabled people of Greek antiquity to situate and orient themselves in space, to interact with their surroundings and others, and to predict natural events and probable outcomes of ordinary actions. Through thorough observation of the physical world and reasoning upon the observed phenomena, ancient Greek intellectuals traced regularities and patterns, inferred causal relationships, and looked for universal rules that governed nature, ultimately giving rise to many fields of scientific inquiry, such as astronomy, meteorology, geometry, mathematics, biology, and medicine.²⁷

However, the detection of universal causes and rules that govern human behaviour comprises a more difficult cognitive endeavour. Individual decisions, choices, and actions may be driven by subjective motives, desires, expectations, idiosyncratic attitudes, and beliefs. Further, they may generate different inferences about the causes of personal experiences and their outcomes. Motivational theorists²⁸ suggest that human behaviour in achievement contexts is mainly driven by the ‘motive for success,’ or alternatively by the ‘motive to avoid failure.’²⁹ The extent to which individuals attribute the success or failure of a previous action to internal (e.g. skills, aptitude, effort) or external (e.g. chance, luck, others’ interventions) factors influences the causal reasoning on the outcome, the plan of future actions, and the sense of controllability of the latter’s results. In particular, internal causes, such as skills and aptitudes, are considered to be more stable and enduring but less controllable individual traits than are other more variable factors, such as effort and strategy, which are amenable to human control. External factors are perceived to be more fluid and less controllable than internal causes, and therefore their intervention and impact on the finale outcome can be less predictable.³⁰ Cultural beliefs about the ways and the extent to which external factors may intervene and influence the outcomes of human actions may affect

26 David B. Kronenfeld, “What ‘Causal Cognition’ Might Mean,” *Frontiers in Psychology* 5 (2014): 1204.

27 See, e.g., Norenzayan and Nisbett, “Culture and Casual Cognition,” 133.

28 Cf. the theory of ‘achievement strivings’, originally developed by Atkinson (John W. Atkinson, *An Introduction to Motivation* [Oxford: Van Nostrand, 1964]; John W. Atkinson, *Motives in Fantasy, Action, and Society: A Method of Assessment and Study* [Princeton, New Jersey: Van Nostrand, 1958]), and reinterpreted by Bernard Weiner, “Searching for the Roots of Applied Attribution Theory,” in *Attribution Theory: Applications to Achievement, Mental Health, and Interpersonal Conflict*, eds. S. Graham and V. S. Folkes (New York, London, 1990).

29 Weiner, “Searching for the Roots,” 6.

30 Bernard Weiner, “Attribution Theory,” *International Encyclopedia of Education* 6 (2010): 559–560.

people's reasoning about both their personal responsibility and the role of external factors in the phenomenal causality of the experienced events.³¹

Ancient Greek divination was grounded on the cultural belief that the gods knew the past and the present and could see the future – ‘a thing unseen’³² – for humans. This superhuman knowledge would presuppose that the gods were (or could be) aware of the internal and external factors, which caused past failures and successes, and which could impact the future outcomes of human actions. However, the questions posed to oracular sanctuaries and to professional diviners alike indicate that people usually did not employ divinatory methods for finding out the hidden causes that could affect their endeavours. They mostly sought to trace divine signs,³³ which could either point out the best action to take or urge to avoid a certain behaviour in order to have the most positive outcome.³⁴ The sought these signs in the physical world, including the human body and its natural surroundings, relied on the detection of causes and effects that went beyond physical causality, and could reveal connections between seemingly unrelated events at a symbolic level of reference.

Symbolic interpretation of natural phenomena and embodied human experiences as bearers of divine messages did not abolish or substitute for the physical causality that governs the natural world,³⁵ but added a further level of reference, in which every perceived occurrence could be interpreted as a sign of the symbolic system that the gods used to communicate with humans. During this cognitive inferential process, the divine will was considered to be the deeper cause that underlies physical phenomena and their seemingly random appearances. Correlation of these phenomena with events pertaining to the field of human action established symbolic connections in which the former were perceived as signifiers of the latter. Recurrent associations between such signifier-signs and signified-events, and the attribution of the same meanings to their correlations accumulated knowledge about gods' and humans' communication code, and

31 Weiner, “Searching for the Roots,” 4.

32 Isoc. *Demon.* 1.29.

33 By tracing signs, I mean both signs evoked in ritualistic settings and unprovoked signs detected in physical surroundings. For a distinction between evoked and unprovoked signs and the logic and reasoning that could underlie the interpretations of these signs, see the collection of articles included in Stella Georgoudi, Renée Koch Piettre and Francis Schmidt, Eds. *La Raison des signes. Presages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne* (Leiden: Brill, 2012).

34 See Joseph E. Fontenrose, *The Delphic Oracle: Its Responses and Operations: With a Catalogue of Responses*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press 1978); Eidinow, *Oracles, Curses, and Risk*; Éric Lhôte, *Les lamelles oraculaires de Dodone*. Hautes Etudes du monde gréco-romain (Geneva: Droz 2006); Beerden, *Worlds Full of Signs*, 204–205.

35 Cf. Hoopes, Peirce on Signs.

comprised a cultural inventory that was available to those who sought to trace and interpret divine messages in their surroundings.³⁶

References in the literary sources reveal the wide range of ordinary phenomena that were considered to bear hidden meanings, and the attempt to collect and organize the divine signs into a system of symbols that could decipher the language of communication between the gods and the mortals.³⁷ The long list of lucky and unlucky days which would (un)favour specific actions, citing by Hesiod at the end of his *Opera et Dies*, indicates that such an attempt for a collection and interpretation of omens was made already from the archaic era. The number of treatises that dealt with *mantikē*³⁸ implies a wide interest in the art of divination. Many works, although not preserved today, seem to have focused on the collection and interpretation of omens found in natural phenomena and the human body. For instance, the observation of birds as bearers of divine messages probably comprised a very popular field for divination, as is evident from the ancient Greek treatises on this subject, documented in other sources: e.g. the *Ornithomanteia*, which Proclus attributed to Hesiod, books on divination by birds written by Polles and Athenas as well as the work of Chaeremon, which are referred by Galen, while Artemidoros of Daldis, the author of *Oneirocritica*, was also considered to have written on bird divination.³⁹ Regarding signs traced in the human body, a treatise, written by an author, who called himself Melamphus, dealt with the omens that could be found in birth-marks and ordinary muscle twitches, while sneezes as involuntary bodily reactions were also considered to bear divine messages.⁴⁰

Some correlations between physical phenomena, and their specific significance for human actions, would have been established over time, and would have comprised a kind of cultural knowledge, shared by people of Greek antiquity. In the *Iliad*,⁴¹ for instance, Achaeans soldiers are presented as being heartened by the sudden appearance of a bird flying to the right, which they spontaneously interpreted as a positive omen. Centuries later, Herodotus, in his *Historiae*, narrated many cases of omens received and interpreted by individuals without having expertise in the divinatory art.⁴² The fact that people would have shared some knowledge about the meaning of divine signs, traced in ordinary elements and

36 Cf. Hollmann, Signs, 61–53, 69–70.

37 Johnston, Ancient Greek Divination, 6; Matthew Dillon, Omens and Oracles: Divination in Ancient Greece (New York: Routledge, 2017), 13.

38 E.g. Hes. *Mant.*; Philophoros the Athenian, *Peri Mantikes*.

39 See more in Dillon, Omens and Oracles, 13–14.

40 E.g. Ar. *An.* 720; Pind. *Ol.* 12.10; Xen. *Ap.* 13; Plut. *Mor.* 581b, 582c, 589f, *Them.* 13.2–3; see Johnston, Ancient Greek Divination, 7; Beerden, Worlds Full of Signs, 201–202.

41 Hom. *Il.* 13.821.

42 See Hollmann, Signs.

events, such as the animals' livers⁴³ and the flight of the birds, is indicated by Xenophon, in his *Anabasis*,⁴⁴ where he claims that he received signs during the sacrifices he performed 'that *even a layman* could perceive'.⁴⁵

However, the fluidity and multiplicity of both physical and social world would have made it difficult for laymen to recognize divine signs in all the observed phenomena, and to know their meanings.⁴⁶ For this there were professional diviners, who were trained in observing and tracing divine signs in the world and had expertise in specific fields of the divine arts.⁴⁷ Such experts could either interpret unprovoked signs scattered in the physical surroundings or evoke divine revelations in ritualistic settings, and interpret their meanings, revealing the gods' knowledge about the possible outcomes of human actions.

The extent to which people tended to attribute common everyday occurrences to the gods' will would have depended on individual idiosyncratic predispositions, which include the levels of intolerance of uncertainty,⁴⁸ of fear and anxiety, and of the need for control and prediction of uncertain perceptions, experienced by persons, and which may reach pathological disorders, such as anxiety disorders and obsessive-compulsive disorder.⁴⁹ Theophrastus, in his *Deisidaimonia*, a short satirical sketch written in the fourth century BCE, calls these persons superstitious (*deisidaimones*), and aptly describes the difficulties they encountered living their every-day lives and performing ordinary actions. Such people tended to over-trace omens in every kind of events, to repeat specific ritualistic behaviours, and to consult diviners for deciphering the deeper meaning of the external events (e.g., a mouse gnawed a bag, a snake seen at home, a hoot of an owl heard, or

43 For instance, the interpretation of the absence of 'lobe' or 'head' from the liver of a sacrificial animal as a bad sign seems to have been a common cultural knowledge in Greek antiquity (see, e.g., Plut. *Alex.* 73.4.2–5.1; Eur. *El.* 826–833; cf. Beerden, *Worlds Full of Signs*, 57).

44 Xen. *An.* 6.1.31.

45 Translation C.L. Brownson.

46 Cf. Struck, *Divination and Human Nature*, 17–18.

47 On the different types of experts and their expertise in various divinatory methods see Beerden, *Worlds Full of Signs*, 64–66.

48 On intolerance of uncertainty see, e.g., Nicholas R. Carleton, "Into the Unknown: A Review and Synthesis of Contemporary Models Involving Uncertainty," *Journal of Anxiety Disorders* 39 (2016): 30–43; Michel J. Dugas, Patrick Gosselin and Robert Ladouceur, "Intolerance of Uncertainty and Worry: Investigating specificity in a Nonclinical Sample," *Cognitive Therapy and Research* 25/5 (2001), 551–558.

49 Cognitive research provides insights in the connection between obsessive-compulsive disorder (OCD) with ritualistic behaviours, during which an individual makes causal, although arbitrary, connections between specific actions and certain outcomes, and tends to believe that through continuous repetition of these actions can avoid threats, and control the future (see, e.g., Ian Osborn, *Tormenting Thoughts and Secret Rituals: The Hidden Epidemic of Obsessive-Compulsive Disorder* (New York: Dell, 1998).

a crossing passed) or internal experiences (e.g. dreams), which could hide a threat for their future survival and well-being.⁵⁰

A pervasive deisidaimonic view of the world implies pathological levels of fear and anxiety, and may generate obsessive-compulsive behaviours as a means for gaining control over perceived uncertainty. However, otherwise healthy individuals may experience similar levels of aversive emotional arousal, when they confront situations in which they need to make choices and decisions with uncertain results. The cases of individual consultations at the oracular sanctuaries reveal that persons resorted to the oracles, when they confronted dilemmas and should make choices and decisions without being certain for their outcomes and their impacts on their survival, safety, and prosperity.⁵¹ The experience of uncertainty, when important decisions should be taken, and the examination of the possible factors, which could impact the outcomes, would have increased the decision-makers' need to unravel the god's knowledge about hidden aspects and consequences of their decisions. In this framework, they could either look for divine signs in their surroundings, evoke divine revelations themselves, or appeal to professional diviners. The supposed revelation of divine knowledge and its interpretation would have given consultants a sense that they could predict or control the impacts of hidden external causes to their endeavours, could have encouraged them to proceed to certain actions or to avoid others, and could have reinforced their expectations for successful outcomes. Attribution of success or failure to internal or external causes might have further emotional impacts upon people who performed the divination.⁵² In particular, individuals, who planned to make a specific decision and received an omen that encouraged them to action, could feel proud of themselves for making a good choice. If, however, a divine sign revealed the aversive outcomes of their plans, they could feel grateful to the gods, who protected them from a disaster.⁵³ In this light, divine consultation could protect decision-makers for feeling responsible for their failures and being disappointed for their bad choices, and further it could enhance their self-esteem and pride for the good ones. In the latter case, if the things finally turned bad for those who expected a prosperous outcome, they could believe that the gods knew that the alternative could have been even worse.⁵⁴

Making Sense of the Extra-ordinary: Cognitive Control and Superhuman Attributions

So far, I have suggested that the attribution of symbolic meanings to ordinary phenomena and their interpretation as signs of divine origins derived from normal

50 See Dillon, *Omens and Oracles*, 40, 197.

51 See Fontenrose, *The Delphic Oracle*; Eidinow, *Oracles, Curses, and Risk*; Lhôte, *Les lamelles oraculaires*; Beerden, *Worlds Full of Signs*, 204–205.

52 Cf. Weiner, "Attribution Theory," 560–561.

53 Cf. Weiner, "Attribution Theory," 561.

54 Eidinow, *Oracles, Curses, and Risk*, 134.

processes of causal cognition, and was motivated either by pathological levels of intolerance of uncertainty, fear of the unknown and anxiety, from which people suffered in their everyday lives, or by the experience of uncertainty in specific ‘achievement contexts,’ in which persons were called to make decisions, looking for success or for avoiding failure. Similar processes of causal reasoning could have mediated the attributions of meanings and significance to extraordinary occurrences and events, although these events would have been the stimuli that induced uncertainty and emotional arousal, and motivated the search for causes in the first place.

Contrary to expected uncertainty, which pertains to conditions in which humans are aware that both external and internal factors may affect their actions and the latter’s outcomes, but which they cannot fully estimate, predict, and control, unexpected uncertainty arises, when sudden changes or occurrences, either in external surroundings or in the internal bodily milieu, grab people’s attention and urge them to take into account the new information for managing their plans and actions.⁵⁵ For instance, people who resorted to the oracular sanctuaries, asking for a consultation about whether they should travel to a certain place or not, would have been aware that their planned endeavours bore probable risks and improbable dangers, and were uncertain whether their decision to travel will have successful outcomes; or perhaps they should choose to stay back in order to avoid failure.⁵⁶ But a phenomenon or event that suddenly occurred, which people did not expect or which they did not seek for in their surroundings, would have been a striking perception that would demand interpretation of its deeper meaning and significance for the perceivers. Such unexpected occurrences could include exceptional natural phenomena, such as lightning, thunder, earthquakes, eclipses, meteorites, pestilence and diseases,⁵⁷ percepts that contradicted individual intuitions and shared knowledge about physical reality, e.g. abnormal and teratological births,

55 See Angela J. Yu and Peter Dayan, “Uncertainty, Neuromodulation, and Attention,” *Neuron* 46 (2005): 681–692.

56 The most frequent questions posed by individuals to the oracle of Dodona had to do with concerns about travelling. Other conditions of expected uncertainty are implied in requests about business, marriage, offspring, property, participation in military campaigns, city affairs and politics, etc. In such instances the consultants had specific plans in their minds, but were uncertain about the factors that could affect their actions and the latter’s outcome; for the well preserved collection of individual consultations in Dodona, and the role of these consultations in individuals decision-making see Eidinow, *Oracles, Curses, and Risk*.

57 E.g. Hom. *Od.* 20.112–19, *Il.* 2.353, 4.76–77; 9.236; Hdt. 7.10e, 9.10.3; Thuc. 1.23.3, 7.50.4; Diod. 15.50.2, 15.80.1–5; Plut. *Pel.* 31.1–32.7, *Nic.* 23.1–24.1, *Lys.* 12.1 –4; Xen. *Cyr.* 1.6.1, 7.1.3, *Hell.* 7.1.31; *Dem.* 43.60, cf. *PW* ii.115 no. 283, Fontenrose, *The Delphic Oracle*, 253–254 H29; for more ancient Greek testimonies see Dillon, *Omens and Oracles*, 179–188.

deformed babies or animals, seemingly unnatural changes to trees and crops,⁵⁸ and unusual incidents in cultural surroundings, e.g. bloodspots on buildings, burning temples, doors opening or closed on their own, inexplicable appearances or disappearances of objects, singing, flaming, or sweating statues.⁵⁹

Neurocognitive research shows that perception of unusual, extreme, or prominent phenomena, which take place suddenly, interrupt internal representations about perceptible reality that people use to guide their behaviours, activating those systems in the brain associated with attention, monitoring, and cognitive control.⁶⁰ Attention involves cognitive and behavioural processes that make people allocate their mental resources, and focus on a discrete bit of sensory information, which is further being processed in the brain. Crucial cognitive functions of attention, including alertness, focalization, and (re-)orientation, seem to be involved in both cognitive control and executive function. In particular, stimuli of uncertain value activate cognitive control processes that entail a shift from the default or automatic mode of representing perceptible reality to a conscious concentration and monitoring of new factors. This shift in representing reality may demand flexible re-arrangements and re-adaptations of people's representations in order to reduce uncertainty, pertaining both to sensory stimuli and to outcome prediction, and to better carry out goal-directed behaviours.⁶¹

Occurrences of unexpected physical phenomena interrupt the phenomenal regularity of perceived reality, attract attention, and may generate awe and fear about their unknown origins and their uncertain impacts on people's lives. In Greek antiquity, philosophers and intellectuals sought for rational explanations of these phenomena and their causes. However, popular beliefs that attributed their origins to the gods proved to be persistent.⁶² The reason can be found in the human need for controllability and predictability of aversive events and their outcomes.⁶³ Exploration of physical causality attributed exceptional natural phenomena to

58 E.g. Hom. *Il.* 19.392–423; Hdt. 8.55; Plut. *Mor.* 290b–d, 435b, 976c; Xen. *Cyn.* 5.25; Ael. *NA* 11.3; Philostr. *VA* 6.10.3; Paus. 1.27.2; see Dillon, Omens and Oracles, 193–196.

59 E.g. Hom. *Od.* 20.345–80, *Il.* 11.53–55, 16.459–60; Diod. 15.52.3–53.4, 17.10.1–5; Hdt. 6.82, 8.37.1, 2–3; Paus. 3.9.2, 9.13.4; Pin. *Pae.* 8.70–71; Plut. *Alex.* 3.5–6; Xen. *Hell.* 4.4.5, 6.4.7, 6.5.7–7; Plut. *Alex.* 3.5–6, *Dion.* 24.6–10, *Mor.* 397e, *Pel.* 20.3–21.4; see Dillon, Omens and Oracles, 188–193.

60 See, e.g., Faisal Mushtaq, Amy R. Bland and Alexandre Schaefer, “Uncertainty and Cognitive Control,” *Frontiers in Psychology* 2/249 (2011); Melissa-Ann Mackie, Nicholas T. Van Dam, and Jin Fan, “Cognitive Control and Attentional Functions,” *Brain and Cognition* 82/3 (2013): 301–312.

61 See, e.g., Mushtaq, Bland and Schaefer, “Uncertainty”; Mackie, Van Dam and Fan, “Cognitive Control.”

62 Dillon, Omens and Oracles, 179.

63 See, e.g., Mark A. Staal, *Stress, Cognition, and Human Performance: A Literature Review and Conceptual Framework* (Moffett field, CA: BiblioGov, 2004), 125–126.

uncontrollable natural forces that might bring inevitable destructive outcomes. Attribution of the deeper origins of the same phenomena to supernatural agents entailed people gaining a sense of control over the outcomes by deciphering the gods' messages, and modifying their actions and behaviours according to divine will and guidance. For instance, the interpretation of destructive, suddenly occurring phenomena, such as earthquakes and pestilence, as signs of divine displeasure or wrath, entailed that people should alter their behaviours, modify their plans and strategies, and appease the deities for protecting them and/or their communities from further destructions, and therefore for ensuring their survival and well-being.⁶⁴ Other kinds of astonishing natural occurrences, such as celestial phenomena, although they might not bring immediate destruction, would have induced awe by their appearance, and fear from their unknown meanings and consequences. Recurrent appearances of such phenomena and the attribution of their origins to the gods generated standardized symbolic interpretations as divine signs of negative or positive value. For instance, lunar and solar eclipses, with the sudden disappearance of the moon or the sun from the visible sky, would have originally caused awe. The original fearful reaction would have been enhanced by the symbolic interpretation of these celestial phenomena as unfavourable divine signs. Divine signs would have, in turn, induced a fear of the gods that would have activated processes of cognitive control in order for people to change their plans or address their behaviour to mollify the deities.⁶⁵ Lightning and thunder, on the other hand, were also invested with symbolic significance as divine signs, but their appearances, especially when they were perceived on the right of the heavens during storms and especially on clear sky, were considered propitious omens.⁶⁶ Such symbolic interpretations would have transformed instinctive fearful reactions to unexpected natural occurrences to hope for positive outcomes, and would have encouraged people to continue their current endeavours or to proceed in their planned action. Similar to the attribution of divine meanings to ordinary events and occurrences, the stabilization of interpretations of exceptional natural phenomena would have made them part of the symbolic system developed and employed by divination to decipher the gods' code of communication with the mortals.

Another class of unusual perceptions included abnormal and anomalous phenomena, of which people had no previous experience, and which would have induced high levels of unexpected uncertainty about their causes and impact on their lives. Such unique phenomena tend to contradict intuitive expectations for

64 E.g. Diod. 16.56.8; see Dillon, *Omens and Oracles*, 179–180.

65 Interpretations of eclipses as divine signs are testified mainly in reference to military contexts, in which these celestial phenomena were considered to be unfavourable omens, with some exceptions (e.g. Arr. *Anab.* 3.7.6; Plut. *Alex.* 31. 4; Curt. 4.10.1; Plin. *HN* 2.72.180). See Dillon, *Omens and Oracles*, 180–182.

66 Hdt. 9.10.3; 2 Thuc. 1.23.3; Diod. 20.5.5; Paus. 4.21.7; see Dillon, *Omens and Oracles*, 179.

the perceptible world, draw attention, and demand explanation and interpretation, which could not rely on rational reasoning, cultural conditioning, and the accumulated knowledge about both physical causality and the symbolic code of divination. An abnormal birth or a deformed baby, for instance, would have violated biological intuitions about living entities, and could have instinctively induced disgust and fear for its unknown causes, and worry about its uncertain meanings and consequences.⁶⁷ Similarly, a sudden change in agricultural crops would have been an attention-grabbing event that would have violated people's intuitive expectations about plants and nature.⁶⁸ A statue singing, flaming, or sweating, or doors opening and closing on their own would have been astonishing perceptions that contradicted intuitions about inanimate material objects.⁶⁹ Such violations of human intuitive expectations for perceptible world comprise a basic common feature of all religious ideas flourishing throughout history.⁷⁰ The ancient Greek belief that the gods controlled physical phenomena, and transcended human abilities to know and understand the world and to predict the future, consisted of counter-intuitive concepts *per se*, which made divine agency rather pervasive in human causal reasoning. The attribution of counterintuitive perceptions and experiences to the gods would have facilitated the inferential processes that searched for causes and deeper meanings in what was perceived to be inexplicable, abnormal, and thereby dreadful. People's inability to explain these phenomena by appealing to the known natural laws and available cultural representations would have increased their fear and worry about unknown causes and consequences, and the search for divine messages would have been the last cognitive resort for reducing uncertainty. In such cases, divination was evoked to reduce people's feelings of fear and uncertainty, by associating perceived events with divine will, by inventing symbolic interpretations of these signs as bearers of divine messages, and thereby rendering them less inexplicable and more understandable and manageable.

The belief that the gods held superhuman knowledge was not limited in the physical realm, but was extended in the social world of human actions and interactions as well. Similar to abnormal physical phenomena, unexpected occurrences in cultural surroundings, which usually could not be attributed to specific social agents and which induced dread and worry, would have drawn people's attention, activating processes of cognitive control for resolving uncertainty and re-adjusting behaviours in the new data. In such cases, divinatory consultation promised to help people decipher the deeper meanings of the perceived events,

67 E.g. Hdt. 7.57; Plut. *Per.* 6.2; see Dillon, Omens and Oracles, 203.

68 E.g. Theophr. *Caus. pl.* 2.3.1–2; see Dillon, Omens and Oracles, 196.

69 E.g. Hdt. 6.82; Pin. *Pae.* 8.70–71; Plut. *Mor.* 397e; Paus. 10.9.7, 7.22.3; see Dillon, Omens and Oracles, 190–191.

70 Pascal Boyer, *Religion Explained: The Human Instincts That Fashion Gods, Spirits and Ancestors* (London: Basic Books, 2002).

and to reveal the divine will, which they should take into account for re-arranging their actions. In this framework, bloodspots unexpectedly appearing on buildings, objects falling or breaking without reason, noises sounding without having obvious origins would have grabbed perceivers' attention, urging them to stop their current actions, to focus on the new sensory information, to monitor the subsequent events, and to look for its possible meanings for the future. Especially, the burning or destruction of temples, which were considered to be the sacred houses of gods, were immediately interpreted as ominous events that signified something bad was about to happen, and people should change their previous decisions and choices in the light of these events.⁷¹ In 397 BCE, for instance, the burning of the temple of Olympian Zeus at Corinth was interpreted as a bad omen that urged Corinthians to change their previous decision and to deny their participation in the campaign to Asia Minor led by the Spartans.⁷²

The latter example indicates that inexplicable phenomena and events, which happened out of the blue while people already had specific plans in their minds, were enough to make them re-consider their decisions, re-design their strategies, and change their planned actions. Such phenomena could happen while people were performing ordinary actions, motivating them to speculate on the origins, reasons, and meanings of these phenomena for their lives in general. However, the need for deciphering the deeper meanings of such events would have been more urgent in specific decision-making and achievement contexts. While uncertainty about decisions and outcomes could have activated the search of omens in human surroundings, and could have mediated the attribution of divine meanings to ordinary events, appearances of unexpected salient events when people had already made their decisions, could have themselves induced uncertainty, which might shake people's confidence in their choices, plans, and expectations for their actions' outcomes. Interpretation of these phenomena as divine signs would have entailed that the gods, who knew the hidden factors that could affect mortals' actions, wanted to forewarn humans, who should take into account the divine warning and re-consider their decisions, plans, and strategies.

CONCLUSION

In this paper, I examined the inferential processes that underlie divinatory interpretations of natural phenomena and social occurrences as bearers of divine signs in Greek antiquity. In particular, I suggested that universal cognitive mechanisms, including observations of the world, perceptions of sensory inputs, causal reasoning, and symbolic thought, would have mediated the development of

71 E.g. Diod 17.10.4–5; Xen. *Hell.* 4.4.5; Plut. *Alex.* 3.5–6; see Dillon, *Omens and Oracles*, 188.

72 Paus. 3.9.2; see Dillon, *Omens and Oracles*, 188.

divination into a cultural system, which intended to explicate uncertain or ambiguous perceptions with reference to superhuman agents, and to resolve the uncertainty that these perceptions would have for perceivers.

In this framework, I discerned two types of information processing, which generate uncertainty in to people throughout history and would have made divination a useful cultural heuristic for reducing this uncertainty. In the first type, humans experience uncertainty deriving from their own decisions, choices, and actions, and the possible factors that may affect the outcomes. In this top-down process, ancient Greek people would have been alert to discerning divine signs in their surroundings and appealed to divination for tracing or even evoking these signs and interpreting their meanings. Divinatory interpretations of supposed divine signs would have facilitated decision-making processes, ameliorated uncertainty, and encouraged people to accomplish their plans. In the second type, uncertainty derives from the unexpected appearances of salient signs, either in the external world or internally, which drew people's attention in a bottom-up fashion, and may have urged them to look for symbolic meanings in these appearances. In that case, a sudden revelation of divine signs could suspend or inhibit decision-making, impelling people to decipher the meaning of these events, to re-consider their plans and decisions, and to re-adapt their actions, taking into account the revealed information about the divine will.

In the top-down process, conventional associations can be made between ordinary perceptions and specific events, and the interpretations of such associations made up the symbolic system of ancient Greek divination. In the bottom-up process, on the contrary, the interpretational process and the invention of symbolic connections is motivated by the appearances of exceptional, unique, and astonishing events, which draw attention and induce uncertainty about the origins, causes, and meanings of these events, activating processes of causal reasoning. In such cases, ancient Greek divination provided the symbolic framework for making new associations and interpreting the significance of novel signs with reference to the supposed superhuman knowledge of the gods.

Especially, the human need to observe, conceive, and trace logico-structural integration in the surrounding world, along with the emotions of uncertainty, awe and fear induced by inexplicable and astonishing phenomena, may reflect the emotional and cognitive processes that gave rise to divination in the first place, and mediate the development and persistence of multiple divinatory practices throughout history. Perception of inexplicable phenomena and events, pertaining to the physical realm, the human body, and the social world, which can be explained neither by inherent intuitions nor by the accumulated cultural knowledge, can trigger creative cognitive processes for making symbolic associations between signs and for inventing and attributing meanings to these associations. In this framework, the ancient Greek belief in superhuman agents, who were assumed to know what was unknown to humans, could cover the gaps in the inferential processes and the available cultural knowledge, and could have made causal attributions to the gods to seem particularly reasonable. In this light, ancient Greek divination

derived from and relied on typical cognitive processes shared by all humans but developed into specific cultural symbolic system that used the available religious beliefs, cultural knowledge and information to establish associations between perceived signs and their interpretations as divine messages.

The search for natural laws and scientific inquiries of physical causality, which followed the flourish of divination, did not manage to replace divinatory interpretations in Greek antiquity, in the same manner that modern scientific and technological progress has not succeeded in eliminating divinatory practices nowadays. Even when the physical causes of previously inexplicable events are found, some people still rely on divination, supposing that divine will is beyond physical causality. The persistence of divination, whatever form it may take in different cultural contexts, indicates that it has deep roots in human cognition, and manages to provide effective means for reducing people's ignorance and intolerance of expected and unexpected uncertainty, and for making uncertain factors and their impacts more controllable and manageable. In this light, I suggest that the study of ancient Greek divination should take into consideration the common cognitive and emotional needs of human, in order to better understand its success, spread, and appeal to both individuals and communities. On the other hand, neurocognitive studies could gain more insights into human cognition, including perception, information processing, decision-making, causal reasoning, and coping with uncertainty, if they take into account the specific cultural contents and contexts that may express.

ACKNOWLEDGMENTS

This paper is part of my postdoctoral research, which was conducted with a scholarship received from the National Scholarships Foundation (IKY) of Greece, funded by the act "Support to Postdoc Researchers" from resources of the "Development of Human Resources, Education and Life-Long Learning" program with priority axes 6,8,9, and co-funded by the European Social Fund (ESF) and the Greek State.

I would like to express my gratitude to Luther H. Martin, Professor Emeritus of Religion, University of Vermont, for reading my manuscript, and providing me with valuable comments and suggestions.

I would also to thank the anonymous reviewers for the constructive criticism of my manuscript.

REFERENCES

- John W. Atkinson, *An Introduction to Motivation* (Oxford: Van Nostrand, 1964).
- John W. Atkinson, *Motives in Fantasy, Action, and Society: A Method of Assessment and Study* (Princeton, New Jersey: Van Nostrand, 1958).
- Albert Bandura, "Vicarious Processes: A Case of No-Trial Learning," in *Advances in Experimental Social Psychology*, ed. Leonard Berkowitz (New York: Academic Press, 1965), 3–55.
- Albert Bandura, *Psychological Modeling: Conflicting Theories* (Chicago: Aldine Transaction 1971).
- Albert Bandura, "Observational Learning," in *Learning and Memory: A Comprehensive Reference*, ed. John H. Byrne (New York: Academic Press Elsevier, 2004), 482–484.
- Kim Beerden, *Worlds Full of Signs. Ancient Greek Divination in Context* (Leiden: Brill, 2013).
- Nicole Belayche and Jörg Rüpke, "Divination Romaine," *ThesCRA III* (2005): 79–104.
- Auguste Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, 4 vols. (Paris: Leroux, 1879–82).
- Pascal Boyer, *Religion Explained: The Human Instincts That Fashion Gods, Spirits and Ancestors* (London: Basic Books, 2002).
- Neil R. Bramley, *Constructing the World: Active Causal Learning in Cognition* (PhD Dissertation. University College London, 2017).
- Jan Bremmer, "Divination: Greek," *Brill New Pauly* 4 (2004): 569–574.
- Walter Burkert, "Mantik in Griechenland," *ThesCRA III* (2005): 1–51.
- Walter Burkert, "Signs, Commands, and Knowledge: Ancient Divination Between Enigma and Epiphany," in *Mantike: Studies in Ancient Divination*, eds. Sarah I. Johnston and Peter Struck (Leiden: Brill 2005), 29–49.
- Nicholas R. Carleton, "Into the Unknown: A Review and Synthesis of Contemporary Models Involving Uncertainty," *Journal of Anxiety Disorders* 39 (2016): 30–43.
- Georges Contenau, *La divination chez les Assyriens et les Babyloniens* (Paris: Payot, 1940).
- Patricia W. Cheng and Laura R. Novick, "A Probabilistic Contrast Model of Causal Induction," *Journal of Personality and Social Psychology* 58/4 (1990): 545–567.
- Roberta Corrigan and Peggy Denton, "Causal Understanding as a Developmental Primitive," *Developmental Review* 16/2 (1996): 162–202.
- Terrence Deacon, *The Symbolic Species: The Co-evolution of Language and the Brain* (London: W. W. Norton and Company 1997).
- Bernard C. Dietrich, "Oracles and Divine Inspiration," *Kernos* 3 (1990): 157–74.
- John Dillery, "Chresmologues and Manteis: Independent Diviners and the Problem of Authority," in *Mantike: Studies in Ancient Divination*, eds. Sarah I. Johnston and Peter Struck (Leiden: Brill, 2005), 167–231.
- Matthew Dillon, *Omens and Oracles: Divination in Ancient Greece* (New York: Routledge, 2017).
- Eric R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley: University of California Press, 1973).
- Michel J. Dugas, Patrick Gosselin and Robert Ladouceur, "Intolerance of Uncertainty and Worry: Investigating specificity in a Nonclinical Sample," *Cognitive Therapy and Research* 25/5 (2001), 551–558. DOI: <https://doi.org/10.1023/A:1005553414688>
- Esther Eidinow, *Oracles, Curses, and Risk among the Ancient Greeks* (Oxford: Oxford: University Press, 2007).
- Esther Eidinow, "Oracles and Oracle-Sellers. An Ancient Market in Futures," *Latomus: revue et collection d'études latines* 343 (2014): 55–95.
- Esther Eidinow, "A Feeling for the Future: Ancient Greek Divination and Embodied Cognition," in *Evolution, Cognition, and the History of Religion: New Synthesis. Festschrift in Honour of*

- Armin W. Geertz, eds. Anders Klostergaard Petersen, A., Ingvild S. Gilhus, Luther H. Martin, Jeppe Sinding Jensen, and Jesper Sørensen (Leiden: Brill, 2018), 447–460.
- Martha J. Farah, *The Cognitive Neuroscience of Vision* (Oxford: Blackwell, 2000).
- Robert Flacelière, *Devins et oracles grecs* (Paris: Presses Universitaires de France, 1961).
- Michael A. Flower, *The Seer in Ancient Greece* (Berkeley: University of California Press, 2008).
- Joseph E. Fontenrose, *The Delphic Oracle: Its Responses and Operations: With a Catalogue of Responses*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press 1978).
- Chris D. Frith and Uta Frith, “Mechanisms of Social Cognition,” *Annual Review of Psychology* 63 (2012): 287–313.
- Armin W. Geertz, “Brain, Body and Culture: A Biocultural Theory of Religion,” *Method and Theory in the Study of Religion* 22/4 (2010): 304–321.
- Stella Georgoudi, “Les porte-paroles des dieux: réflexions sur le personnel des oracles grecs,” in Sibille e linguaggi oracolari: mito, storia, tradizione: Atti del convegno Macerata-Norcia, eds. Ileana Chirassi Colombo and Tullio Seppilli (Pisa: Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 1998), 315–365.
- Stella Georgoudi, Renée Koch Piettre and Francis Schmidt, Eds. *La Raison des signes. Presages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne* (Leiden: Brill, 2012).
- Alexander Hollmann, *Signs and the Interpretation of Signs in Herodotus*, (Washington, DC: Center for Hellenic Studies, 2011).
- James Hoopes (ed.) *Peirce on Signs: Writings on Semiotic by Charles Sanders Peirce* (Chapel Hill, London: The University of North Carolina Press, 1991).
- Sarah I. Johnston, *Ancient Greek Divination* (MA/Oxford: Wiley-Blackwell, 2008).
- Andrew Karp, “Prophecy and Divination in Archaic Greek Literature,” in *Mediators of the Divine. Horizons of Prophecy, Divination, Dreams and Theurgy in Mediterranean Antiquity*, ed. Robert M. Berchman (Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1998), 9–44.
- Ulla Koch, “Three Strikes and You’re Out! A View on Cognitive Theory and the First-Millennium Extispicy Ritual,” in *Divination and Interpretation of Signs in the Ancient World*, ed. Amar Annus (Chicago: The Oriental Institute, 2010), 43–60.
- David B. Kronenfeld, “What ‘Causal Cognition’ Might Mean,” *Frontiers in Psychology* 5 (2014): 1204.
- David A. Lagnado and Steven A. Sloman, “Time as a Guide to Cause,” *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition* 32/3 (2006): 451–460.
- Jennifer Larson, *Understanding Greek Religion. A Cognitive Approach* (London, New York: Routledge, 2016).
- Éric Lhôte, *Les lamelles oraculaires de Dodone. Hautes Etudes du monde gréco-romain* (Geneva: Droz 2006).
- Anders Lisdorf, *The Dissemination of Divination in Roman Republican Times: A Cognitive Approach* (PhD Dissertation. University of Copenhagen, 2007).
- Michael Loewe and Carmen Blacker, “Introduction,” in *Divination and Oracles*, ed. Michael Loewe and Carmen Blacker (London: Shambhala, 1981), 1–2.
- Melissa-Ann Mackie, Nicholas T. Van Dam, and Jin Fan, “Cognitive Control and Attentional Functions,” *Brain and Cognition* 82/3 (2013): 301–312.
- Ernest S. Magnus, *Die Divination, ihr Wesen und ihre Struktur, besonders in den sogenannten primitiven Gesellschaften: Eine einführende Abhandlung auf vergleichender religionsphänomenologischer Basis unter Berücksichtigung von parapsychologischen Ergebnissen und soziologischen Aspekten* (PhD Dissertation. University of Groningen, 1975).

- Giovanni Manetti, *Theories of the Sign in Classical Antiquity*, trans. Christine Richardson (Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1993).
- Luther H. Martin, "Seeing the Mithraic Tauroctony," in *The Mysteries of Mithras and other Mystic Cults in the Roman World*, ed. Patricia A. Johnston, Attilio Mastrocinque, and László Takács (Budapest: Akadémiai Kiadó, forthcoming).
- Andrew N. Meltzoff, Anna Waismeyer and Alison Gopnik, "Learning About Causes from People: Observational Causal Learning in 24-month-old Infants," *Developmental Psychology* 48/5 (2012): 1215–1228.
- Faisal Mushtaq, Amy R. Bland and Alexandre Schaefer, "Uncertainty and Cognitive Control," *Frontiers in Psychology* 2/249 (2011). DOI: 10.3389/fpsyg.2011.00249
- Martti Nissinen, "Prophecy and Omen Divination: Two Sides of the SAME Coin," in *Divination and Interpretation of Signs in the Ancient World*, ed. Amar Annus (Chicago: The Oriental Institute), 341–351.
- Ara Norenzayan and Richard E. Nisbett, "Culture and Casual Cognition," *Current Directions in Psychological Science* 9/4 (2000): 132–135.
- Ian Osborn, *Tormenting Thoughts and Secret Rituals: The Hidden Epidemic of Obsessive-Compulsive Disorder* (New York: Dell, 1998).
- Veit Rosenberger, *Griechische Orakel. Eine Kulturgeschichte* (Darmstadt: Theiss, 2001).
- Jörg Rüpk, "New Perspectives on Ancient Divination," in *Divination in the Ancient World: Religious Options and the Individual*, ed. Veit Rosenberger (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2013), 9–19.
- Brian J. Scholl and Patrice D. Tremoulet, "Perceptual Causality and Animacy," *Trends in Cognitive Sciences* 4/8 (2000): 299–309.
- Kosuke Sawa, "Predictive Behavior and Causal Learning in Animals and Humans," *Japanese Psychological Research* 51/3 (2009): 222–233.
- Steven Sloman, *Causal Models: How People Think About the World and Its Alternatives* (New York: Oxford University Press, 2005).
- Jesper Sørensen, *A Cognitive Theory of Magic* (Lanham, MD/Plymouth, UK: AltaMira Press, 2007).
- Dan Sperber, David Premack, and Ann James Premack eds., *Causal Cognition: A Multidisciplinary Debate* (Oxford, New York: Clarendon Press, 1996).
- Mark A. Staal, *Stress, Cognition, and Human Performance: A Literature Review and Conceptual Framework* (Moffett field, CA: BiblioGov, 2004).
- Peter T. Struck, *Divination and Human Nature. A Cognitive History of Intuition in Classical Antiquity* (Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2016).
- Yulia Ustinova, "Modes of Prophecy, or Modern Arguments in Support of the Ancient Approach," *Kernos* 26 (2013): 25–44.
- Gerardus van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* (Tubingen: Mohr, 1933).
- Bernard Weiner, "Searching for the Roots of Applied Attribution Theory," in *Attribution Theory: Applications to Achievement, Mental Health, and Interpersonal Conflict*, eds. S. Graham and V. S. Folkes (New York, London:, 1990).
- Bernard Weiner, "Attribution Theory," *International Encyclopedia of Education* 6 (2010): 558–563.
- Angela J. Yu and Peter Dayan, "Uncertainty, Neuromodulation, and Attention," *Neuron* 46 (2005): 681–692.
- Hartmut Zinser, "Mantik," *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* (HrwG) 4 (1998): 109–113.

ABSTRACT

Divination in Greek Antiquity: Tracing divine signs in a world of expected and unexpected uncertainty.

Ancient Greek divination relied on the cultural belief that the gods held knowledge and information about the past, the present and the future, which remained hidden for mortals. Multiple divinatory methods promised to reveal divine knowledge and information by tracing or evoking, and deciphering divine signs in the physical and social world.

In this paper, I provide some insights into the cognitive and inferential processes that would have mediated the interpretation of perceived signs as bearers of divine messages. I discern two types of conditions that motivated people of Greek antiquity to trace divine signs in the perceived world, and generated symbolic interpretations of these signs. In the first type, there was a top-down process in which people experienced expected uncertainty, deriving from their own decisions, and sought divine signs in their surroundings. In the second type, uncertainty emerged from unexpected occurrences and anomalous phenomena that interrupted people's ordinary actions, drew attention, and urged them to decipher the deeper meaning of these events, and to reconsider their decisions and plans. In both cases, I suggest that divination developed as a cultural set of practices for helping people cope with the experience of uncertainty.

Keywords: Ancient Greek Divination, Cognition, Uncertainty, Causality, Attribution.

CONTACT ADDRESS

Olympia Panagiotidou
Avdimiou 13, Nea Michaniona
57004 Thessaloniki, Greece.
olympia.pana@gmail.com

NAJDEME PŮVOD LIDSKÉ MORÁLKY VE SKUPINĚ ŠIMPANZŮ?

Sabina Jesenovská

Katedra filosofie, FF Ostravské univerzity

„Mravnost má pevné místo v našich hlavách, spoluvytváří vztahy k našim blízkým a je zrovna tak pevnou součástí toho, čím jsme, jako ony sklony, které drží na uzdě.“

Lorenz K. Takzvané zlo?

Úvod

Eleanora umírá. Už nemůže stát na nohou. Grace jí pomáhá – opatrně ji zdvihá na nohy a pomáhá jí chodit. Eleanora už je slabá a opět padá na zem. Grace vypadá frustrovaně a opakovaně se jí snaží postavit na nohy. Bezúspěšně. Proto Grace alespoň zůstává poblíž Eleanořina bezvládného těla až do noci. Kdyby aktéři právě popsaného příběhu byli lidé, pravděpodobně by se nikdo nezdřáhal popisovat jejich konání v jazyce etiky. Řekli bychom, že Grace byla motivována sympatiemi k Eleanoře a soucítila s její těžkou situací. Jenže ani jeden z popisovaných aktérů není člověk. Eleanora je matriarcha ve skupině slonů pozorovaných britským zoologem Iainem Douglas-Hamiltonem a jeho kolegy.¹ Uveďme ještě jeden příklad, který s oblibou používá Mark Rowlands.² Kamery zachytily psa, kterého srazilo auto. Pes zůstal ležet na několikaproudové cestě. Po chvíli mu přišel na pomoc druhý pes, navzdory riziku, které rušná vozovka skýtá, a odtáhl raněného stranou.³ Podle Rowlandse je tato příhoda nezvratným důkazem zvířecí schopnosti zachovat se jako morální bytost. Na podobných příkladech se ve svém rozsáhlém observačním výzkumu snaží ukázat Frans de Waal, o kterém bude v článku primárně řeč, základní pilíře morálky u šimpanzů, které jsou analogické základním pravidlům chování, jimiž se řídí lidská společenství.

Proti de Waalovi však stojí opačný názor – není možné mluvit o morálních činech tam, kde neexistuje zodpovědnost za to, co aktéři činí či jak se chovají, tedy nejsou schopni kriticky hodnotit svou motivaci k činu. Aby mohla být zvířata

1 Iain Douglas-Hamilton, Behavioural reactions of elephants towards a dying and deceased matriarch. (Elsevier: 2006) s. 7.

2 Srv. Rowlands 2012b, s. 6–7.

3 In: Youtube [online]. 18. 12. 2008 [cit. 2019–05–25]. Dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=ofpYRITtLSg&feature=youtu.be>. Kanál uživatele JimA Cristea.

zodpovědná za své činy, musela by projít následujícím procesem zpochybňování: *Inklinuji k tomu udělat toto. Mám to udělat, nebo ne?* Filozofové (např. Ch. Korsgaard) se přiklání k pochybnostem o tom, že Grace kriticky zvažovala, jak se bude Eleanora v posledních momentech svého života cítit. Klíčová je v posuzování zvířecího chování otázka, zda je daný druh schopen kriticky hodnotit své motivace a nikoli, zda to fakticky dělá. Rowlands konstatuje, že na základě uvedeného myšlenkového experimentu filozofové zanevřeli na zkoumání morálky u zvířat proto, že usoudili, že člověk je jedinou morální bytostí na zemi. Nicméně podotýká, že pes z druhého příkladu je motivován záchranou života svého druha a záchrana života je *dobrá věc*. Fakt, že není schopen svůj čin analyzovat, na dobré povaze činu nic nemění.⁴

Rídí se tedy lidská společenství jinými pravidly než ta zvířecí? Odpověď není tak jednoznačná, jak by se mohlo zdát. Sice nemůžeme do mysli zmíněných aktérů projíkovat své intence, na druhou stranu struktury chování lidí a zvířat nepopíratelně analogické jsou. Co nás tedy vede k myšlence, že jsme pány tvorstva, že jsme výjimečný druh, mravně na výši? Tento krátký úvod rámcově naznačuje diskuzi, která se odehrává mezi několika základními proudy soudobé etiky, kde každá ze stran obohacuje diskuzi o nové argumenty přispívající (možná jen zdánlivě) k „překlenutí mostu“ mezi přírodou a kulturou, mezi evolucí a lidskými dějinami, mezi zvířecími a lidskými způsoby chování a regulativy. Jedním z autorů, který se významně podílí na diskuzi, je Frans de Waal. Na základě rozsáhlých observačních výzkumů chování šimpanzů a makaků rhesus (a i jiných zvířat) formuluje de Waal teoretické závěry, které se dotýkají odůvodnění východisek morálky včetně základních morálních principů dobra a zla. Úkol tohoto textu tkví v reflexi de Waalova pojetí morálky a kritické analýze přínosu jeho koncepce v kontextu zmíněné diskuze.

DE WAALOVA TEORETICKÁ VÝCHODISKA A METODOLOGICKÝ POSTUP

Frans de Waal se od svého původního záměru studia etologie propracoval k interdisciplinárnímu rozpracování tématu, jehož součástí je i etika. V duchu neo-evolucionistické teorie formuluje hypotézu o existenci podmíněnosti mezi regulativy chování primátů a regulativy lidského chování. Provádí jak pozorování, tak řízené experimenty. V posledních letech specifikuje svůj záměr, využívá experimentálně podložené evolučně biologické hypotézy pro formulaci hypotézy o totožnosti pravidel chování primátů a morálních zásad lidí, přičemž postuluje tři podmínky pro evoluci morálky: i) existence a význam skupiny a závislost jedince na ní, ii) spolupráce a reciprocita v rámci skupiny, iii) konflikt uvnitř skupiny.

Druhým východiskem jsou behaviorální teorie, které de Waal aplikuje na analýzu psychiky šimpanzů. De Waal na základě těchto východisek staví čtyři stavební

4 Rowlands 2012b, s. 7.

kameny morálky: i) rysy související se soucítěním, ii) charakteristiky vztahující se ke společenským normám, iii) reciprocita, iv) schopnost spolu vycházet.⁵ Do jaké míry jsou tyto východiska oprávněná, ukáže následující text.⁶

Třetím východiskem jsou filozofické teorie především z oblasti etiky. Na dané etapě rozpracovávání tématu se dá konstatovat, že de Waalova reflexe problému etiky se pohybuje v rámci tzv. evoluční etiky, která chápe morálku v první řadě jako biologickou kategorii, protože je morálka vnímána jako vlastnost biologického systému, jímž je člověk ve svých základech, nebo naturalistické etiky, která nachází zdroj morálky v přírodě a přirozenosti člověka.

Cílem de Waalovy práce je ukázat, že morálka jako fenomén regulace chování mezi jedinci a s ní spojené vzorce chování (očekávané a podporované chování, tj. rozuměj „dobré“, nebo jeho opak), projevy altruismu, náklonnost bez přibuzenského vztahu, brání ohledů na fyzicky omezeného jedince ve skupině⁷ atp., se kterými se můžeme setkat u savců, mají kořeny v přírodě, tj. nejsou výdobytkem lidské kultury, jsou člověku přirozené.

De Waalovy publikace jsou velmi úzce svázány s konkrétními situacemi, z nichž vyvozuje závěry a zobecňuje je. Některé z nich se odehrávají ojediněle, protože se jedná o velmi specifické příklady,⁸ které přirovnává ke specifickým lidským morálním dilematům. Místy se jeho publikace přiklání k narativnímu modelu, kdy se snaží zachytit jedinečnost situace a postupuje od klasifikace k výkladu odlišnosti (premise – premisa – závěr). Velmi často používá metodu výkladu formou specifikace jednotlivostí, kdy se snaží o logické zdůvodnění jednotlivých případů a dává je do souvislosti minulých a současných událostí. Článek se od tohoto přímého sepětí s experimentem oprostí a zaměří se na filozofickou stránku de Waalových teorií.

5 De Waal 2006a, s. 255.

6 V této fázi prezentace koncepce de Waala používáme pojem „morálka“, aniž bychom činili závěr, do jaké míry je oprávněné (ze strany de Waala) používat tento pojem vůči způsobům regulace chování šimpanzů.

7 De Waal uvádí příklad tří šimpanzů v jedné kleci, jeden kvůli svému zdravotnímu stavu potřeboval klid. Zbylí dva šimpanzi ohleduplným utišením svých her potřebný klid poskytli. (De Waal 2006a, s. 72–73)

8 Samice bonobo, která našla ptáka zaseknutého ve křoví poté, co jej vymotala, nejdříve roztáhla jeho křídla, než jej pustila, aby mohl letět. Tato příhoda svědčí vedle mezidruhového altruismu o pozorovatelských schopnostech primátů a jejich kognitivní schopnosti toto pozorování aplikovat v praxi na tvora jiného druhu. (De Waal 2006b, s. 31–33)

TEORIE SOCIÁLNÍ SMLOUVY ANEB OSPRAVEDLNĚNÍ PRIMÁRNÍHO POSTAVENÍ SKUPINY

Z nástinu de Waalova metodologického postupu je zřejmé, že principy dobra a zla nezamýšlí zkoumat na jednotlivci. Jedná se o hodnotové kategorie, které sice každá kultura i každý z nás chápe s jistou odchylkou, ale zároveň se shodneme, že je není možné abstrahovat od vztahu k druhým. Jednak proto, že bez vztahu k okolí nemají tyto principy žádný smysl a pak také proto, že právě ve skupině se naše hodnotové kategorie utvářejí. Od skupiny, do které patříme, se naše osobní preference obvykle odlišují méně, než je tomu v rozdílech mezi skupinami. V případě lidí bude tento fenomén nejlépe zřetelný v rozdílech napříč kulturami.

Pro de Waala je základním stavebním kamenem v otázce morálky skupina. Skupina je živoucí a funkční propletenec vztahů, proto v úvodu publikace *Primates and Philosophers* (2006) reaguje na Hobbesovo pojetí skupiny (lidského společenství). Teorie sociální smlouvy v Hobbesově podání vychází z antisociálního předurčení člověka, se kterým de Waal nesouhlasí. Zkušenost prokazuje, že se člověk vyvinul jako sociabilní druh, nikoli jako solitér, de Waal se ztotožňuje s pojetím člověka jako společenské bytosti.⁹

Hobbes ve své teorii popisuje společnost jako shluk atomů, které se v jistém zlomovém okamžiku staly sociálními z nutnosti. De Waal záměrně vybírá tuto teorii, aby mohl ukázat kontrastní vymezení svých názorů vycházejících z pozorování behaviorálních postojů šimpanzů v rezervacích, kteří se podle něj prosociálně chovají ze své přirozenosti. Lidé bez závislosti na společnosti a bez morálky podle něj proto nikdy neexistovali.¹⁰ De Waal svou teorií dokazuje, že ani šimpanzi nejsou pouhým „shlukem atomů“, žijí ve fungujících skupinách s propracovanou sociální strukturou vztahů. Naskýtá se otázka, jakou roli tedy sehrála evoluce?

Představa, že před vznikem náboženství a kultury, resp. sociální smlouvy, zde nebyla žádná morálka, je podle de Waala neudržitelná. Na základě metody Occamovy břitvy (jíž je de Waal zastáncem) lze logicky vyvodit, že je moudřejší pokládat morální chování za výsledek evolučního procesu, než si myslet, že jsme morální zásady sami vymysleli a násilně jsme se je naučili po pokolení dodržovat. Na druhou stranu podotýká, že neexistuje žádná evidence o schopnosti zvířat hodnotit chování jiných zvířat, pokud se jich přímo netýká.

9 „Homo homini lupus – je starověké římské přísloví popularizované Thomasem Hobbesem. I když jeho základní princip proniká částmi práva, ekonomie a politické vědy, přísloví má dva hlavní nedostatky. Zaprvé je neospravedlivé vůči psům, kteří patří mezi nejschetrnější a nejlépe kooperující zvířata na planetě (Schleider a Shalter 2003). Ale co je horší, rčení popírá neodmyslitelně společenskou povahu našeho vlastního druhu.“ (De Waal 2006b, s. 3)

10 De Waal 2006b, s. 4.

U lidí však naráží na problém zkoumání morálních zásad nezávisle na náboženství.¹¹ Západní společnost je nepopíratelně ovlivněna křesťanstvím, ať vyrůstáme v ateistické, nebo nábožensky založené rodině. Podle de Waala není možné nalézt lidské společenství, které by nevyznávalo žádné náboženství, proto je u lidí fenomén víry od morálky možné oddělit pouze v myšlenkovém experimentu.¹² De Waal morální zásady zkoumá na šimpanzích, tedy na druhu, který nám je geneticky nejbližší, aby odhalil, že náboženství na morálku sice vliv má, ale „nevytahuje“ z člověka to dobré, co by jinak bylo skryto, ba dokonce nepřítomno.¹³

V de Waalově rozboru morálky je zřejmá nikoli snaha navrátit člověka přírodě, ale ukázat, že naše kultura nestojí v opozici k přírodě. Naopak že z ní povstala a nikdy se od ní nemůže úplně odpoutat. Není možné, a ani nikdy nebylo, člověka abstrahovat od jeho přirozenosti. Za styčný bod přirozenosti a morálky považuje pocit viny.¹⁴

VINA JAKO UVĚDOMĚNÍ SI SEBE SAMA

Jednou z hlavních motivací člověka je vedle touhy po úspěchu a moci *motiv začlenění* (the affiliative motive).¹⁵ Ten s sebou přináší vnitro- a meziskupinové vztahy. Život ve skupině se pravděpodobně vyvinul u našich předků především díky specifickým ekonomicko-sociálním benefitům, které převýšily individuální náklady členů skupiny. Pokud šlo o samotný kontext, motivy pro socializaci musely být s největší pravděpodobností zejména pragmatické, tj. lovecká kooperace a obrana před predátory. Současný stav lidských (ale i šimpanzích) uskupení tyto

11 „Ani nejzarytější ateista vyrůstající v západní společnosti se nemůže vyhnout absorbování základních principů křesťanské morálky. Naše společnost je v tom ponořena: všechno, čeho jsme za staletí dosáhli, dokonce i věda, se vyvíjelo buď ruku v ruce s náboženstvím, nebo v opozici vůči němu, ale nikdy ne samostatně. Je nemožné vidět, jak by morálka vypadala bez náboženství. Vyžadovalo by to zkoumání lidské kultury, která není nyní a nikdy nebyla náboženská. Taková kultura neexistuje.“ F. De Waal, F., *Morals Without God?* (New York: Opinionator, 2010).

12 De Waal, *Morals Without God?*

13 „Opravdu někdo věří, že naši předkové dříve, než se vyvinulo náboženství, postrádali sociální normy? Nepomohli nikdy ostatním v nouzi, nebo si nestěžovali na nespravedlivou dohodu? Lidé se museli starat o fungování svých komunit ještě před vznikem současných náboženství, což bylo jen před několika tisíci lety. Ne že náboženství není relevantní, ale je to spíše doplněk než pramen morálky.“ (De Waal, *Morals Without God?*)

14 „Díky *přirozenému* sebeuvědomění vina odráží lítost nad jednáním, které mohlo ublížit jinému, ale zároveň také poškodit vztah mezi aktérem a příjemcem. Vina tak může pomoci regulovat vzájemné vztahy.“ (De Waal 2011, s. 202)

15 McClelland (in Pawlik, Rosenzweig) 2000, s. 199.

elementární potřeby sdružovat se převyšuje a skupina nabízí vyšší hodnoty, než jakými jsou potrava a bezpečí.

Starost o druhé má evoluční kořeny, které sahají mnohem hlouběji, než kam sahají kořeny vývojové větve hominidů. Zájem lidoopů o sebe samé koresponduje s tím, jak na ně reagují druzí, dokazují to experimenty, v nichž jsou u lidoopů pozorována gesta studu po úkonech, které neměly svědků. Uveďme si ilustrativní příklad: samec v ústraní kopuloval se samicí, o kterou má zájem alfa samec. Přestože si je samec vědom toho, že alfa samec nebyl svědkem této události, jsou na něm pozorována gesta studu při střetu s alfa samcem.¹⁶

Pocit viny se odvíjí od pravidel a hodnot, kterými se skupina řídí, a odráží obavy z reakce druhých. Tyto postoje ale odhalují více – na základě projevů studu v dané situaci odhalujeme velmi důležitý fakt, a sice schopnost vcítit se do druhého a prisuzovat mu mentální stavy – schopnost empatie.¹⁷ V roce 1946 definoval Karl Jaspers čtyři formy viny: kriminální, politickou, metafyzickou a konečně morální. Morální vina se oproti zbylým třem vyznačuje samovolným pocítěním. Lidově řečeno není lehké se tohoto pocitu zbavit.¹⁸ Nabízí se vysvětlení, že je nám tento druh viny přirozený.

Ve skupině působí důležitý faktor – kontrolor – někdo, kdo dohlédne na dodržování pravidel či na sporné konflikty a řeší je. I pro něj je výhodné v rámci skupiny řešit cizí konflikty spravedlivě a nezaujatě, aby byl celou skupinou ve své pozici uznáván.¹⁹ „Šimpanzi jsou jedineční v tom, že recipročně nejsou rozdělovány jen akce na něčí podporu, ale i akce proti někomu. To znamená, že když A často pomáhá ostatním proti B, B má tendenci dělat totéž vůči A.“²⁰ Tato tvorba aliancí se odráží i v procesu výměny materiálu či sociálních služeb. De Waal upozorňuje na negativní akty, které k recipročnímu altruismu²¹ patří. Poukazuje na „moralistickou agresi“ a pobouření, které ukazují, že šimpanzi reagují na to, *jak by to mělo být*, a neztotožňují se s tím, *jak to je*.²² Podobné způsoby chování poukazují na předpoklady (morálně) normativních schopností regulace chování.²³

16 De Waal 2006a, s. 89.

17 De Waal 2006a, s. 134.

18 Jaspers 2003, s. 31.

19 De Waal 2006a, s. 160.

20 De Waal 2006a, s. 191.

21 „Řízený altruismus: Utěšující chování vůči jedinci, který potřebuje pomoci, cítí bolest či distres; Intencionální altruismus: aktér chce záměrně pomoci jinému (intencionálně altruistický altruismus) nebo sobě (intencionálně sobecký altruismus); Na empatii postavený altruismus: pomoc a zájem na základě vcítění.“ (De Waal 2007, s. 281)

22 De Waal 2006a, s. 194.

23 Na tomto místě se začíná vynořovat problém, který dále rozebereme u kritiky ze strany Korsgaard, a tedy, že sociobiologové při řešení normativních otázek často zabalí morální předpoklady do svých tvrzení a udělují jim vědecký status, který následně používají k odvození svých velmi morálních závěrů. (Musschenga, 1984)

„Sociálně žijící primáti často řeší to dilema, že nemohou vyhrát souboj, aniž by přitom nepřišli o přítele. Výhodná partnerství musí být pěstována a chráněna a tento proces vyžaduje potlačit výbuchy agresivity [...] péče o komunitu může být tedy definována jako zájem každého jedince na posilování těch charakteristik komunity či skupiny, které zvyšují prospěch vyplývající ze života ve skupině pro něj a jeho příbuzné.“²⁴ Evoluční pokračování potřeby navazovat ve skupině dobré vztahy se posléze přetavuje ve sdílené normy, které se pod pohružkou trestu dodržují. Tedy že: „...chování, které soustavně poškozuje sociální přežítivo, je ‚špatné‘ a chování, které ze společnosti činí lepší prostředí k životu, je ‚správné‘.“²⁵ Ačkoli de Waal nechce nazývat nikoho vyjma člověka mravní bytostí, domnívá se, že mravní zákony musely existovat dříve, než se vyvinul lidský druh. Lidem jsou tudíž tyto zákony přirozené stejně jako šimpanzům.

Pozorované chování prozrazující prožívání pocitu viny u šimpanzů ve výše popsaném příběhu s sebou ale nese další aspekt, který de Waal v dané souvislosti dostatečně nerozebral a který si zde popíšeme. Schopnost vnímat vlastní vinu potvrzuje také schopnost vnímat svou vlastní identitu.

Pocit viny vzniká na základě vztahu mezi hodnocením jednání a hodnocením jeho autora, kdy morální soud můžeme přenést na jednatelovo. Odsuzujeme-li nějaký čin, budeme jeho autora odsuzovat *proto a za to*, že udělal něco, s čím nesouhlasíme. Protože se v jeho pochybném činu projevuje jeho pochybný charakter, bude právě tento čin zpětně vrhat světlo na svého autora, kterého za něj budeme vinit. A protože charakter je součástí identity – to *kým* jsme, můžeme říci, že identita jednatelovo se ukazuje skrze jeho jednání.²⁶ Otázkou zůstává, zda můžeme za pomoci analogie z definice, kterou předkládá Pacovská, vyvodit, že pokud jsou šimpanzi schopni vnímat svou vinu, jsou zároveň schopni vnímat sebe samé ve skupině jako identitu a zároveň jako její součást.

Pocit viny se odvíjí od vnímání vlastního já. Vina se neváže tak na fakt, zda nás při páchání nějakého činu někdo viděl, jako spíše na naše vlastní hodnocení. Spáchám-li čin, který považuji za nemorální, pocítím vinu a také strach, že se na čin přijde. Je-li čin takového charakteru, že může pomínout doba, za jakou je možné na můj čin přijít, i po uplynutí doby budu pocítovat vinu, ale beze strachu. Stejně je tomu i naopak, páchám-li něco nemorálního, co sama však hodnotím jako morální a budu za čin pokárána, namísto viny se dostaví spíše pocity zmatení či křivdy.

Dalším faktorem je vědomí, že tento čin páchám skutečně já a nikdo jiný. Při pozorování páchání nemorálních činů a při samotném páchání se dostávají rozdílné pocity – morální pohoršení a v druhém případě vina. Je tedy zřejmé, že vnímání vlastního já jako identity zde hraje klíčovou roli. Nejdříve musím rozlišovat mezi svou vlastní identitou. Okolí musím ale také chápat jako jednotlivé hodnotné bytosti, které cítí křivdu, bolest atp. Také je zapotřebí porozumět vztahu já – oni, kde já vždy hraje důležitou roli.

24 De Waal 2006a, s. 251.

25 De Waal 2006a, s. 252.

26 Pacovská 2013, s. 108.

Podívejme se na problém z opačného úhlu; představme si, že nevnímám sama sebe jako identitu. Jak mohu pocít'ovat vinu? Jsme-li součástí pracovního týmu či skupiny, která je za nějaký čin zodpovědná, naše pocity viny či naopak záslužné pocity jsou mnohem slabší (a to v přímé úměře k velikosti skupiny), ve velké skupině dochází k rozptýlení zodpovědnosti. Oproti tomu padá-li zodpovědnost na nás samotné, cítíme zodpovědnost i vinu intenzivněji. Je to proto, že ve skupině, či výstižněji řečeno v týmu, své já tolik nevnímáme, vnímáme se spíše jako ozubené kolečko mechanismu.

V prožívání pocitu viny je nepostradatelnou součástí zodpovědnost, kterou na sebe za své chování bereme. Jedná se tudíž o kauzální vztah. Bernard Williams, jeden z významných britských filozofů zabývajících se etikou známý pro svou snahu propojit psychologii s filozofií morálky, podotýká, že kauzalita hrála hlavní roli v tomto ohledu, co se týče právní viny, v mnoha kulturách, např. starověké Řecko, vzor vyspělých kultur v mnoha ohledech, nevymáhá. V občanském právu, na rozdíl od trestního, v němž je podstatný úmysl, stejně jako v běžném životě, přijímáme zodpovědnost za to, co jsme způsobili. V mnoha aspektech našeho života hraje roli zodpovědnost za naše činy. Jaká je reakce či odpověď (*response*) na škodu, kterou jsme způsobili, závisí na povaze činu, nicméně i v případě neúmyslného zavinění je vyjádřením přijetí zodpovědnosti lítost a potřeba způsobenou škodu nahradit.²⁷

Williams vyvozuje z kontextu závěry: lítost či pocit viny v tomto případě nejsou projevem iracionality, ale naopak vědomí, že byla způsobena škoda či zlo, za něž se cítíme zodpovědní.²⁸

Peter Winch, v jehož práci se snoubí pozitivismus s filozofií sociálních studií, Williamsova tvrzení graduje poukázáním na fakt, že pro tento speciální typ výčitek, které mají původ v nás samých, máme speciální pojmy: pocit viny, výčitky svědomí (v angličtině *remorse*).²⁹

Přijmeme-li premisu o totožném vnímání viny jak u lidí, tak u šimpanzů, nemusí to ještě znamenat, že se jedná o fenomén, který je nám přirozený, ač se zdá, že tomu vše nasvědčuje. Pocit viny je možné vykládat také jako obranný mechanismus skupiny proti narušování jejího řádu.

SOBECTVÍ A ALTRUIZMUS

Pojem viny úzce souvisí s pojmem empatie, jak jsme ukázali v předešlé části textu. Dostavuje se po introspektivním vyhodnocení našeho chování jako nepříjemného pro druhé. Jsme proto bezděčně vedeni svým nitrem ke konání dobra, za „dobré“ chování jsme naopak odměňováni slastným pocitem, opakem viny. Což nás vede k tématu prosociálního chování, altruismu.

27 Williams 1993, s. 57.

28 Williams 1993, s. 28.

29 Winch 1972, s. 184.

Frans de Waal je obdobně jako většina evolučních biologů přesvědčen, že základem lidské morálky je altruismus. Na rozdíl od hlavního proudu neodarwinismu však altruismus vykládá primárně z hlediska motivace, a nikoli jako výsledek behaviorálního aktu. Nutno zdůraznit, že altruismus je především filozofický pojem, přesto, jak uvidíme dále, jej někteří autoři aplikují v nezměněném významu na zvířecí říši. Biologický altruismus počítá pouze s rodinnými vztahy přímých příbuzných, kdy například rodič podporou zdatnosti potomka ve skutečnosti podporuje přenos vlastních genů (Hamiltonovo pravidlo³⁰). Podobná logika je aplikovatelná také u sociálně žijícího hmyzu.³¹ Evoluční biologie ale ukazuje, že u člověku příbuzných druhů se projevují i jiné, sofistikovanější druhy altruismu.

Všechny druhy, které se spoléhají na spolupráci, od slonů přes vlky až po lidi, vykazují známky loajality vůči skupině a pomáhající tendence. Tyto tendence se vyvinuly v souvislosti se společenským způsobem života, v němž hrají roli příbuzenské vztahy. Pomáhající a altruistické tendence se u zvířat objevují ale i v případech, kdy nejde o příbuzenské vztahy nebo vlastní přežití. Je zaznamenán nespočet případů, kdy šimpanzi opouštějí skupinu, ve které se narodili, aby se přidali k sousední, kde mají vyhlídky na kvalitnější život, lepší hierarchické postavení atp. Přetrhávají příbuzenské vztahy se svou starou skupinou, ale v nové skupině se opět chovají nápomocně: „To, zda jsou k sobě zvířata milá, není zásadní, nezáleží ani na tom, zda jejich chování vyhovuje našim morálním preferencím nebo ne. Relevantní otázkou je spíše to, zda disponují kapacitou pro reciprocitu a pomstu, pro prosazování sociálních pravidel, pro řešení sporů a pro soucit a empatii.“³²

Vývoj morálky u jednotlivce musí splňovat několik podmínek. Nesporný je význam skupiny, na níž je závislý v otázce potravy, bezpečí, ale i vyšších psychologických potřeb. Uvnitř skupiny si jedinci vzájemně pomáhají, ale vznikají v ní také konflikty, které jsou řešeny na principu pravidel, z nichž jsou vyvozovány důsledky pro jednotlivé aktéry. V neposlední řadě hraje roli péče o vztahy v komunitě, pod něž spadá například urovnávání konfliktů nezúčastněnou třetí stranou.³³

Ačkoli de Waal pracuje s myšlenkou biologického původu morálky, zkoumáním vztahů se fakticky dostává na filozofickou úroveň, což sám nepovažuje za slevování z evoluční analýzy: „Úcta k pravidlům a normám se může vyvinout jen tehdy, když na názoru a reakcích ostatních záleží. Strach z potrestání je důležitý, ale nejen ten: touha patřit ke skupině a dobře do ní zapadat hraje také roli. Podle Lawrence

30 Maximalizace zastoupení svých genů v následujících generacích zvýšením vlastní genetické úspěšnosti, zvýšením úspěšnosti svých příbuzných, kteří sdílejí velké množství genů. Pomoc přežít a rozmnožovat se příbuzným tedy vyrovnává cenu vlastní újmy; srv. William Donald Hamilton, *The genetical evolution of social behavior*. The Galton Laboratory, University College, London, (1964), s. 1–16.

31 Davies 2012.

32 De Waal 2006b, s. 15–16.

33 De Waal 2006a, s. 46.

Kohlberga, který byl v těchto otázkách průkopníkem, jsou tyto prvky rozeznatelné už v prvních stádiích lidského morálního růstu. Vývoj začíná poslušností a přáním vyhnout se problémům, později se dítě orientuje na uznání a snahu udělat druhým radost. Dítě hledá uznání od dospělých, zatímco pro dospělého to může být třeba uznání od všemohoucího Boha nadaného morální všemohoucností. V mravnosti jde pochopitelně ještě o víc [...], ale podřízení vyšší autoritě je základem. Schopnosti navazující na něj jsou asi charakteristické jen pro člověka, ale podřízení autoritě je součástí prastarého vybavení nejen primátů, jako našich blízkých předků, ale také mnoha jiných druhů zvířat.³⁴

Morálce se v de Waalově koncepci šimpanzi učí díky vrozeným dispozicím vykresaným skrze evoluci do současné podoby, dalo by se v této souvislosti hovořit o morální potenci druhu jakožto paralele například k jazykové potenci. Pokud člověk není schopný řeči, jedná se o handicap. Není-li schopen rozeznávat morální hodnoty, je to pro něj také handicap. Kohlberg, kterého de Waal sám zmiňuje, definoval šest hlavních stadií vývoje morálky. Šesté stadium pro nepřesnost sám posléze opustil, proto zde bude definováno pouze prvních pět na základě Heidebringa:

- V prvním stadiu se člověk orientuje především na trest a poslušnost. Zda je chování špatné, nebo dobré, závisí na fyzických důsledcích, na motivaci nezáleží. Stežejní zůstává podřízení se autoritě a vyhnutí se trestu. V prvním stadiu de Waal neshledává rozdíly mezi dětmi lidskými a mláďaty šimpanzů.
- Ve druhém stadiu aktér shledává správným jednání uspokojující jeho vlastní potřeby. Pokud jsou uspokojeny potřeby jiných lidí, nesmí to být na úkor potřeb vlastních. Tyto aspekty morálky se v de Waalových pozorováních sice objevují, ale jsou i u šimpanzů zpravidla přechodným stadiem.
- Třetí stadium se orientuje na souhlas okolí. S tímto stadiem souvisí příklad provinilého samce, který cítí vinu, přestože jeho čin neměl svědků, z části textu pojednávajícím o pojmu vina.
- Čtvrté stadium zohledňuje pořádek ve společenství. Tomuto stupni odpovídá kontrolor, který ve skupině primátů řeší a urovnává vztahy. Je i v jeho zájmu, aby rozhodl spravedlivě, v zájmu vnímání jeho postavení okolím. Nerozhodoval-li by ve většině případů v souladu s „veřejným míněním“ ztrácel by na „prestíží“.
- A konečně v pátém stadiu hraje klíčovou roli orientace na právo a pořádek doplněná utilitaristickými rysy a i ty mají ve společenství primátů své místo, jak je zřejmé z popsanych pozorování. Jako příklady použijme moralistické pobouření, smysl pro spravedlnost či vzájemná nápomoc. V řiši primátů pochopitelně nenajdeme rozpracovaný právní řád, nicméně jeho náznaky tedy systematické trestání přestupků ano.³⁵

34 De Waal 2006a, s. 115.

35 Heidebring 1997, s. 175.

Vzájemná nápomoc u šimpanzů začíná ve velmi útlém věku.³⁶ De Waalovo pozorování ukazuje, že se učí chovat se jiným způsobem např. k tělesně postiženým. Nezapomínejme ale na rozdíly mezi učním a empatií: jako příklad uvádí psa, který se musí *naučit* vycházet s páníčkem, který přišel o obě ruce. Pes se naučí přizpůsobit se nové situaci, která od něj vyžaduje nový způsob chování, aby bylo možné nadále provádět některé úkony, například se pes musí naučit podávat člověku určité předměty. Člověk je ale schopen se empaticky vcítit do situace postiženého. De Waal popisuje, jak zachází ohleduplnost u šimpanzů dále než u psa,³⁷ pozorovatel pochybuje o pouhé kognitivní schopnosti přizpůsobit se omezením druhého, ale z chování šimpanzů usuzuje na jejich empatickou schopnost vcítit se do potřeb druhého. V této souvislosti znovu uvádí příklad tří šimpanzů v jedné kleci, kteří kvůli zdravotnímu stavu jednoho z nich utišili své hry, aby poskytli nemocnému klid nutný pro rekonvalescenci. De Waal z takové situace usuzuje na empatické citění i u jiných druhů, než je člověk.

Sociálně orientovaná zvířata potřebují koordinovat svou činnost a mobilitu, kolektivně reagovat na nebezpečí, dorozumívat se v otázkách potravy (lovu) a v neposlední řadě pomáhat ostatním v nouzi. Téměř veškerá komunikace mezi primáty je vedena emocemi.³⁸ Nedílnou součástí empatie je sympatie, ale také antipatie. Sympatie je pohnutka, která nás vede k altruistickým činům. Antipatie naopak vyvolávají v jedinci sobeckost. Proto pokud jeden nepřispěchá druhému na pomoc, nelze okamžitě usuzovat, že necítí utrpení druhého, že necítí empatii. Byly například prováděny pokusy, v nichž v momentě, kdy si jeden šimpanz vzal z klece jídlo, druhý ve vedlejší kleci dostal elektrický šok. Po takovéto zkušenosti si jeden jídlo nevzal pět dní a druhý dvanáct, aby předešel ublížení sousedovi. Spíše se k této prevenci uchýlovali šimpanzi, kteří se znali, než ti, kteří ne.³⁹ Nemůžeme ale soudit, že šimpanz, který hladověl „pouhých“ pět dní, cítí nižší míru empatie. Spíše zde hrají roli jiné proměnné.

Dalším příkladem, který de Waal předkládá je samice, která se snažila odtáhnout pneumatiky k sobě, ale neměla dostatečnou sílu nebo ji nenapadlo je správně natočit, aby se jí podařilo pneumatiky zvednout. Poté, co ji námaha „přestala bavit“ a odešla, přišel k pneumatikám samec, její synovec, a poskládal je tak, jak si samice „přála“. De Waal uvádí ještě další, zřejmější příklad altruismu – snahu šimpanzů zachraňovat topící se členy skupiny. Přestože tento druh primáta neumí plavat, jsou zaznamenány případy, kdy zachránce za svou snahu zaplatil životem, de Waal dodává, že ve zvířecí říši jsou podobných obětí schopni také delfíni a sloni. Popsané a mnohé další příhody svědčí o pozorovatelských schopnostech primátů a jejich kognitivní schopnosti toto pozorování aplikovat v praxi (dokonce i na

36 De Waal 2006a, s. 58.

37 De Waal 2006a, s. 72–73.

38 De Waal 2006b, s. 25.

39 De Waal 2006b, s. 29.

jiný živočišný druh). Vidíme tak schopnost pochopit situaci, kdy je jiný živočich v nesnazi a snahu mu být nezištně nápomocen.⁴⁰

Z uvedených příkladů je zřejmé, že primáti jsou schopni stavět pravidla chování ve své skupině na principu příbuzenského altruismu. Ten samozřejmě zároveň napomáhá zachování rodu. U vzdálenějších příbuzenských vztahů pak hraje roli reciproční altruismus, který se týká situací, kdy jedna osoba pomáhá druhé s vyhlídkou na to, že se jí pomoc posléze oplatí, vyplatí. Tento faktor se ukazuje například při řešení konfliktů, kdy samice „usmíří“ dva samce po boji. Její vstřícné gesto se jí vrací klidem ve skupině a bezpečím. V řadě případů se ale setkáváme i se situacemi, kdy si jedinci pomáhají v situacích, které evidentně neposkytnou okamžité výhody a zároveň není zřejmá ani vyhlídka na výhody pozdější. Jako příklad uveďme samice šimpanzů, které si pomáhají s výchovou mláďat. De Waal uvádí příklady matek, které se o svá mláďata příliš nestarají, a tak přicházejí na řadu „náhradní matky“.⁴¹

Van der Weele v této souvislosti poukazuje na to, že: „...empatie není celý příběh lidské přirozenosti; de Waal nechce překonat, ale doplnit Lorenzův názor. U lidí, stejně jako u jiných primátů, vidí dvě diametrálně odlišné tendence [...] Stinnou stránkou je někdy sobectví, někdy agrese, někdy konkurence nebo chamtivost. To, co se zdá být ústředním ve velkém dualismu, který načrtává, je opozice, v níž dobrá, nezaujatá empatie, která vede k altruismu, je v rozporu se špatnou agresivitou, konkurencí nebo chamtivostí. Dualismus někdy vede ke karikaturám, například když popisuje bonoba jako jemné a sexy, šimpanze jako brutální a dominantní a lidi jako ‚bipolární opice‘ s charakteristikami obou.“⁴²

V této podkapitole působí de Waalovy argumenty na podporu jeho optimistické teorie schůdněji. S pojmem viny, s nímž jsme pracovali výše, se jednak fakticky dostává na filozofickou rovinu a zároveň se dotýká fenoménu, který si sami jako lidé nedokážeme uspokojivě odůvodnit, protože je sporné, zda je hlas našeho svědomí ozvěnou kultury, či jsme se s ním již narodili a stejně tak je tomu s altruismem. V další podkapitole se de Waal pokouší zřetelněji vyvrátit přeceňování vlivu kultury v otázce morálky. Ať tak či tak, de Waal v úvodu svého výzkumu předesílá riziko antropomorfizace (na nějž upozorňuje i van der Weele), které je vzhledem k terénnímu výzkumu a přímému kontaktu a navazování vztahů s konkrétními šimpanzi velmi vysoké. Navzdory tomu se nemůžu zbavit dojmu, že přestože jsou jeho argumenty přesvědčivé, k antropomorfizaci v mnoha místech výzkumu dochází.

40 De Waal 2006b, s. 31–33.

41 Bergmüller a Hatchwell pozorují tento fenomén u hnízdících ptáků, kteří pomáhají vychovávat své sourozence pravděpodobně za účelem zachování genu, ale také pozorují takové pomocníky u nepříbuzných jedinců stejného druhu; Bergmüller, R., Taborsky, M. (2005): *Experimental manipulation of helping in a cooperative breeder: helpers 'pay-to-stay' by pre-emptive appeasement*. Animal Behavior 69, s. 20; Hatchwell, B. J., Komdeur, J. (2000): Ecological constraints, life history traits and the evolution of cooperative breeding. Animal Behavior 59, s. 1079–1086.

42 Van der Weele 2011, s. 583.

TEORIE POZLÁTKA

Předešlá část textu měla za úkol připravit půdu pro samotnou de Waalovu definici morálky (která je, jak bylo nadneseno v úvodu textu, víceznačná) a polemiku o jejím původu. De Waal se rozhodl vymezení své definice postavit na základě kritiky T. H. Huxleyho a jeho následovníků.

Morálka je podle de Waala v některých koncepcích chápána jako fenomén, který definuje termínem pozlátka (veneer) – kulturní inovace, která je natolik komplikovaná, že pouze člověk byl schopen jí dosáhnout. Tento kulturní konstrukt pak slouží k utlumování a korekci zvířecích pudů ovlivňujících chování člověka, funguje jako – obrazně řečeno – uzda, která nezkontrolovatelnou a sobeckou lidskou přirozenost kultivuje. Morálka je pojmována jako tenké pozlátko, pod nímž vrou antisociální, amorální a egoistické sklony člověka. Myšlení této výkladové linie je veskrze dualistické, staví proti sobě přírodu a kulturu, lidstvo a ostatní zvířata.⁴³ Jako původce této myšlenkové linie označuje de Waal Thomase Henryho Huxleyho a jeho pokračovatele. Jedním z jeho následovníků (huxleyánů) je George C. Williams, který morálku definuje jako: „...náhodnou schopnost vytvořenou v její nekonečné hlouposti biologickým procesem, který je normálně proti výrazu takové schopnosti.“⁴⁴ Z krátké citace z Williamsova komentáře k Huxleymu z roku 1988 je zřejmé, že je morálka chápána jako nepřirozený fenomén, do něhož je člověk násilím nucen. Obrazně představě odpovídá „pozlátko“ – schopnost, kterou praktikujeme denně, milého, dobrého, vstřícného vystupování ve společnosti, která zakrývá naše skutečné postoje.

Problém de Waal spatřuje především v dualistickém pohledu na člověka. V takto nastavené koncepci je člověk disharmonickou syntézou přírody a kultury. Odehrává se v něm neustálý boj obou protívah. Tuto představu se de Waal snaží ve své teorii rozbít, odmítá stavět přírodu a kulturu do opozice.⁴⁵

Jeho snahou je rozbít dualitu těla a duše, kultury a instinktu. Jeho přemýšlení o evolučních kořenech morálky se prolíná s myšlenkou o lidské přirozenosti. Van der Weele v této souvislosti píše: „De Waal bezvýhradně souhlasí s Johnem Deweyem, že jsme ve svém jádru společenší tvorové a že společný život ve společnosti je náš přirozený stav. Pro zahradníka, který chce přeměnit divokou přírodu na morální zahradu, příroda není jen nepřítelem, jak to viděl T. H. Huxley. Dewey argumentoval, že zahradník může pracovat s přírodou stejně jako proti

43 Derksen de Waalův popis této teorie shrnuje zjednodušeně tak, že je v této koncepci příroda chápána jako zlo, zatímco dobro je příroda spoutaná konstruktem sociální smlouvy či projev svobodné vůle proti sobeckému replikátoru. (Derksen [in Warneken]) 2008, s. 696.)

44 G. Williams, Reply to comments on „Huxley's Evolution and Ethics in Sociobiological Perspective.“ *Zygon*, 23 (4), 1988, s. 437–438.

45 De Waal 2006b, s. 10.

ní. Pro de Waala to znamená, že ve svém jádru jsme morální bytosti [...], a on se stále více snaží ztotožnit toto jádro s empatií.⁴⁶

Na druhou stranu Maarten Derksen⁴⁷ vidí v de Waalově tvrdošijném útoku na huxleyány nedůsledné chápání jejich teorie a bagatelizaci. Derksen odmítá přirovnávání (které de Waal sám použil) morálního chování k zahradníkovi, který dostal kus divoké přírody a opracováváním z ní vytváří zahradu. Znamenalo by to totiž, že huxleyáni vidí svět černobíle – příroda je zlá a až člověk je tvůrcem dobra. De Waal tak podle Derksena pohlíží na problém příliš jednoduše. Derksen se snaží ukázat, že je v tomto případě evidentní de Waalova předem nastolená snaha roztržít dualismus kultury a přírody, která vede k monismu, nastoleného cíle se pak drží dogmaticky. Podotýká, že člověk je díky řeči, tedy schopnosti artikulovat morální pravidla, schopen ovládnout svou přirozenou stránku a docílit tak většího dobra.⁴⁸ De Waal se snaží totiž poukázat na dobro ve zvířecí říši, přesněji na pravidla, jimiž se členové společenství řídí, což posléze vede k dobrému fungování. Vyvozuje, že hodnota je přítomna jak u některých druhů zvířat, tak u lidí, pouze v odlišném měřítku, kvantitě.

Craig B. Stanford de Waala kritizuje, jak bylo předznamenáno, za přisuzování morálních intencí zvířatům. Stanford se dlouhodobě věnuje původu lidstva a jeho vztahu k šimpanzům. Ačkoli chování šimpanzů odpovídá morálním zásadám lidského měřítka, nemusí se za ním skrývat intence jednat morálně. De Waal se z tohoto důvodu podle Stanforda dopouští antropomorfizace. Při pozorování není možné odhalit intence chování, lze je interpretovat z množství úhlů pohledu, de Waal vybírá jedno z možných řešení a s ním nadále pracuje jako s pravdivým. Stanford proto nepovažuje de Waalův výzkum za objektivní a argumentuje událostí z roku 2002, kdy samec šimpanze napadl a usmrtil dítě. Nikdo tehdy nedebatoval o morální povaze události, ale o instinktu, který šimpanze k činu vedl.⁴⁹

Odbornice na morální filozofii momentálně působící na Harvardské univerzitě, která se zabývá jak původem dobra u člověka, tak jeho původem a rolí ve zvířecích společenstvích, Christine Korsgaard v přímé reakci na de Waalovu teorii navazuje na Stanforda, když rozlišuje mezi dvěma typy chování – morálním chováním a chováním, které se záměrně děje proto, aby bylo morální. Naše morálka se odráží v sebekontrolě. Korsgaard souhlasí s de Waalovým popřením teorie pozlátka ve formě, v jaké ji de Waal popsal. Není možné, aby morální zásady byly jen něco, čeho se pokrytecky držíme za každé situace. Takto by společenství podle ní ani nemohla fungovat.

Korsgaard má výhrady k tomu, že de Waal z chování šimpanzů vyvozuje závěry, které se mu právě hodí. A jak již bylo u de Waalových kritiků zmíněno několikrát, zdá se, že do pozorovaných objektů projektuje své vlastní pocity

46 Van der Weele 2011, s. 583.

47 Matren Derksen se zabývá rolí biologie v psychologii.

48 Derksen (in Warneken) 2008, s. 697.

49 Stanford (in Warneken) 2008, s. 699.

a intence. Sporné momenty, které mají několik možných interpretací, interpretuje tak, aby mohl vyvozovat předem nastolené závěry. Právě ve způsobu interpretace vidí Korsgaard kámen úrazu teorie.

Aby jeho interpretace zpochybnila, používá analogie pavouka, který se pohybuje směrem k molu chycenému v síti a načrtává zde možnosti záměrů zvířete a jeho možné intence k pohybu. Pozorovatel může vymyslet nespočet možných intencí, které vedou k danému cíli, ale nikdy si nemůže být jist tím, která je správná. Podle Korsgaard je chování lidí a šimpanzů v totožných situacích právě z tohoto důvodu nesrovnatelné. Ačkoli připouští, že se šimpanzi mohou někdy chovat hrdinsky nebo zodpovědně, rozdíl shledává v přirozenosti jejich chování. Lidé se tak chovají z hlediska ideálu, z hlediska morálky – „tak by to mělo být“.⁵⁰ V de Waalově výzkumu je zapotřebí argumenty podpořit pádnějšími důkazy. Přistoupíme-li na to, s čímž většina komentátorů nesouhlasí, že se de Waal, jak sám prohlašuje, antropomorfizaci vyhnul, stojí jeho výzkum na domněnkách, které není možné objektivně testovat.

Proti argumentu, že je člověk na rozdíl od šimpanzů schopen své motivy artikulovat, se de Waal ohrazuje tvrzením, že i řeč může být ve výzkumu překážkou. Artikulace morálních zásad nemusí vždy vést k „lepšímu“. Uvádí příklad, kdy jsou v dotaznících probandi tázáni na citlivé otázky, přičemž z pravidla neodpovídají pravdivě. Řeč v tomto případě může být naopak překážkou. O svém výzkumu tvrdí, že vylučuje možnost, že by jeho pozorované objekty fabulovaly či lhaly. De Waal zpochybňuje klíčovou roli řeči v procesu myšlení: přestože své myšlenky rutinně vyjadřujeme řečí, často nejsme schopni najít ta pravá slova, která by naše myšlenky či pocity vyjádřila. Neznačená to, že nevíme, co cítíme, ale že není možné dané pocity verbalizovat. Což považuje za důkaz, že řeč je sice schopna kategorizovat, ale není stavebním kamenem ničeho, natož morálky, nýbrž prostředkem sloužícím ke komunikaci. De Waal dokonce konstatuje, že se debata o významu jazyka natolik posunula, že v začátcích bádání byla absence řeči používána jako argument pro absenci rozumu, v současné době se ale zdá, že důkazy o přemýšlení ve zvířecí říši naopak zpochybňují důležitost řeči.⁵¹

Co se týče de Waalovy antropomorfizace – vhodný příklad si vypůjčíme od Roberta Wrighta, který tvrdí, že existují dvě kategorie antropomorfizace. V první se zaměřujeme na emoce zvířat a v druhé na kognitivní stránku, na jejich záměry. Wright pro ilustraci uvádí příklad z akademického prostředí. Mějme dva akademiky, kteří aktuálně pracují na stejném tématu, ale nikdy se osobně nesetkali. Představte si, že jste jeden z akademiků. Váš článek by se obešel bez citace kolegy, ale vy si pomyslíte, že když ho budete citovat, možná bude pak v budoucnu citovat on vás a bude to výhodné pro oba. Citujete ho a stane se, jak jste předpokládali, tady zafungovala forma recipročního altruismu. Teď si ale představte jinou

50 Korsgaard 2006, s. 117.

51 F. De Waal, F., *Are We Smart Enough to Know How Smart Animals Are?* (New York: W. W. Norton & Company, 2016) s. 95–119.

výchozí situaci: s akademikem se setkáte na konferenci a vzhledem k tomu, že pracujete na stejném tématu, vznikne mezi vámi přátelství. Při práci na článku bez zdoluhavého uvažování akademika citujete a stejně tak on vás a znovu vzniká reciproční altruismus. V prvním případě se jedná o kalkulaci, ve druhém o formu přátelství, pro externího pozorovatele ale není možné rozeznat, jaký vztah mezi akademiky opravdu je a jaká motivace jednotlivé aktéry k činům vedla. Proto je pro pozorovatele, který nemá přístup k introspektivnímu zkoumání objektů, prakticky nemožné rozlišit, zda dané aktéry vedla emotivní, nebo kognitivní motivace.⁵² Wright chce na tomto příkladu ukázat, že stejně tak nemůžeme jako externí pozorovatelé domýšlet intence, které vedou k činům někoho (ať už šimpanze, či člověka), kdo nám své záměry nesdělí. Wright se proto domnívá, že v podstatě celý de Waalův pokus prokázat zvířecí morálku, je předurčen k nezdaru.

Z argumentů předložených huxleyány vyplývá, že předkládanou teorií morálky se snaží postihnout tu oblast lidského chování, která působí navenek jako naše vystupování na veřejnosti. Je to způsob, jakým spolu ve společnosti vycházíme i přesto, že ne vždy naše vnější chování odpovídá prožívání za dané situace. Beze sporu existuje skupina morálních pravidel, které ve společnosti dodržujeme, a jejichž porušení vyžaduje buďto extrémní situaci, anebo je aktérem člověk, jemuž bychom přisoudili nálepku psychopata. Jsou to pravidla, o kterých mluví i de Waal, ten je však považuje za přirozená a jejich dodržování nám tudíž podle něj nečiní problém. Závěrem konstatujeme, že je možné, aby oba morální modely – teorie pozlátka a de Waalova definice přirozené morálky – stály vedle sebe, protože oba postihují jiný aspekt lidské morálky.

ZÁVĚR

Na rozdíl od zvířat jsou lidé schopni pracovat s abstraktními pojmy dobra a zla. Jsme schopni myslet fiktivní situace a hodnotit jejich morální relevanci. Čelíme tak obrovské variabilitě možností a také hypotetickým a sporným řešením a myšlenkovým experimentům. A právě v tomto momentě přebírá slovo náboženství, resp. pro něj de Waal spatřuje relevantní prostor.

Náboženství v sobě zahrnuje všechna přirozená morální pravidla, která zobecňuje a pomáhá tak zodpovědět i abstraktní a složité otázky, co morální je a co ne. De Waal náboženský princip nebe/ráje (v jakékoli podobě od nirvány po křesťanskou podobu ráje) a pekla přirovnává ke Skinnerově metodě odměny a trestu.⁵³ Fundamentální princip je analogický s tím rozdílem, že naše náboženské potažmo morální konstrukty je možné formulovat abstraktně s obecnou platností, což nelze u šimpanzů předpokládat.

⁵² Wright 2006, s. 95.

⁵³ De Waal 2010.

Za původce morálních sklonů de Waal označuje emoce, které vedou jak naše chování, tak chování zvířat, a které jsou evidentně zakořeněny hlouběji v naší přirozenosti než náboženství, ač je zde s námi spousty let. Pokud ale morálka vychází z přirozených emocí a náboženství z přesvědčení a víry, jak je možné, že dosáhlo takového rozšíření a ovlivnilo tak velké množství lidí?⁵⁴ Podle de Waala je vysvětlení v celku prosté a logické: s vývojem lidstva a přechodem od malých lidských uskupení, v nichž šimpanzi žijí dodnes, k větším skupinám, jako jsou národy, docházelo k odosobnění a dohlížet na dodržování pravidel skupiny, jejichž porušení je u malých skupin trestáno více méně okamžitě, se stávalo složitější, ba nemožné. I ve velkých uskupeních je však žádáno vyvarovat se zlu. Náboženství tak přebralo roli dozorce.

Náboženství je podle něj z přirozeného fungování skupiny derivováno, principy skupiny jsou v něm artikulovány a zobecněny.⁵⁵ Díky velikosti skupin šimpanzů a dozorcí, který má možnost dohlížet na celou skupinu a každého jejího člena, jsou schopni šimpanzi zlo potírat již v zárodku, proto na nás nepůsobí tak destruktivním dojmem, přesto mějme stále na mysli, že ve skupině existuje.

Nutno podotknout, že de Waal pracuje s pojmem náboženství triviálně. Uvádí, že polemiku zužuje na pojetí evropského vnímání náboženství, přesto pracuje pouze se současným vnímáním křesťanství v takové podobě, v jaké hladce zapadá do jeho teorie, a jako takové je značně modifikováno.

Samotná de Waalova teorie se opírá o jeho modifikaci evoluční etiky, již buduje v dialektické opozici k teorii T. H. Huxleyho, což s sebou přináší i specifický pojmový aparát. De Waal svá stanoviska vymezuje také vůči sociobiologickému proudu, jak výstižně vysvětluje Jaroš a Šrůtková: „Samotného zakladatele sociobiologie E. O. Wilsona sice uznává jako jednoho z tvůrců programu evoluční etiky, na jeho postřehy o altruismu tvrdého a měkkého jádra však nenavazuje. Je to dáno tím, že holandský primatolog se nevěnuje testování hypotéz vycházejících z hamiltonovské teorie příbuzenského výběru (kin selection). Altruistické chování je podle něj spojeno se schopností soucítění (sympathy) a není funkcí přímé

54 „Například jsem pozoroval případy, kdy samice šimpanzů táhly neochotné samce po boji k sobě, aby se udobřili, přičemž jim vyndávaly zbraně z jejich rukou. Vysoce postavení samci zpravidla fungují jako nestranní rozhodčí pro řešení sporů ve skupině. Tyto náznaky zájmu o komunitu považuji za další znak toho, že stavební kameny morálky jsou starší než lidstvo a že nepotřebujeme Boha, abychom vysvětlili, jak jsme se dostali tam, kde jsme dnes. Na druhou stranu, co by se stalo, kdybychom byli schopni oddělit náboženství od společnosti? Pochybuji, že věda a naturalistický pohled na svět by mohly vyplnit vzniklou mezeru a stát se inspirací pro konání dobra. Jakýkoli rámec, který vytvoříme, abychom obhájili určitý morální postoj, s sebou přináší svůj vlastní seznam principů a láká své vlastní oddané následovníky, tudíž bude brzy vypadat jako jakékoli staré náboženství.“ (De Waal 2010)

55 „Morální emoce jsou odděleny od konkrétní situace [v případě člověka]: pracujeme s dobrem a zlem na abstraktnější úrovni. To je to, co odlišuje lidskou morálku [od šimpanzů] posun směrem k univerzálním standardům v kombinaci s propracovaným systémem justice, dozoru a trestání. V tomto okamžiku přichází náboženství.“ (De Waal 2010)

úměry ke genetické příbuznosti. De Waal se zaměřuje na tzv. proximální příčiny altruistického chování, které leží v psychické sféře člověka.⁵⁶

Dalším de Waalovým východiskem, stejně jako Darwinovým, je britská sentimentalistická teorie morálky, která určuje soucítění jako bazální morální cit. De Waalův postoj v rámci evoluční teorie morálky však vyvolává mezi filozofy jistou kontroverzi. Už jeho postup vědecké práce, který je značně nefilozofický, protože namísto analýzy pojmů raději užívá analogického (chtělo by se říci až alegorického) vyvozování z konkrétních situací. Intence, které by s největší pravděpodobností v danou chvíli zakoušel člověk, přisuzuje šimpanzům a na takovém nepodloženém konstatování staví celou svou teorii, čímž se podle uvedených komentátorů dopouští hrubé chyby – antropomorfizace.

Jako chybné de Waal označuje pojetí morálky v koncepci Henryho T. Huxleyho. Vytváří pro toto chybné chápání nový pojem – teorie pozlátka (veneer theory). Za to je však kritizován stran deontologické tradice etiky (Christine Korsgaard). De Waal se proti esencalistickému pojetí morálky vymezuje a zdůrazňuje, že ačkoli je pro dodržování morálního chování zapotřebí jisté rozumové kapacity, nelze popřít, že morálka stojí i na jiných pilířích, než je rozum. Stojí především na pilířích empatie, kterou (jak bylo v textu prezentováno) se zvířaty sdílíme.

Pokud bychom připustili přijetí de Waalovy antropomorfní teorie, bylo by zapotřebí užít metodu Occamovy břitvy, kterou sám zdůrazňuje: Britský etolog Conwy Lloyd Morgan před lety vyslovil názor, že k výkladu chování zvířat, bychom neměli použít více, než je nutné. Tedy nezapojovat další možná vysvětlení a myšlenkové konstrukty včetně etiky. Otázkou zůstává, zda pro příklady z úvodu o slonech a psovi existují i jiná možná vysvětlení.⁵⁷ Podobnost struktur chování ve skupině šimpanzů a lidí ale není možné ignorovat. De Waal ovšem svou teorii staví na vyvozování z jednotlivých případů. Tresty v šimpanzích společenstvích za nevhodné chování, učení, politování druhého, pomoc postiženému, rozdělování potravy a mnohé další aspekty každodenního života jsou kvalitativně shodné s těmi našimi natolik, že by bylo pochybné domnívat se, že jsou nám naše morální zásady dány pouze kulturou. Kultura je koriguje, ale jak bylo uvedeno v textu, pocity viny či empatie nejsme schopni ovládnout – přinutit se k nim nebo si je zakázat.

De Waalova polemika o vině jakožto důkazu vrozeného původu morálních zásad není příliš přesvědčivá. Jak jsme v textu ukázali, fenomén viny lze klasifikovat jednak jako naučený, ale taky jako vrozený. Přijali jsme za pravdivé tvrzení, že i šimpanzi cítí vinu za své činy a zdá se, že se tomuto regulativu chování neučí, ale že se k němu dostávají instinktivně. Stále ale není možné přijmout tento fenomén jako důkaz přirozeného původu morálky a nikoli interiorizace pravidel.

De Waalova argumentace graduje – jako další z důkazů pro podložení své premisy považuje instanci svědomí, která působí jako vnitřní kontrolor „správného

56 Jaroš, Šrůtková (2017), s. 60.

57 Rowlands, M. (2012a): *The kindness of beasts*. Aeon <https://aeon.co/essays/if-a-lion-did-a-good-deed-would-we-understand-it>.

chování“. I tento fenomén je však, jak jsme v textu vysvětlili, pevně spjat s pocitem viny a vztahuje se k němu tytéž námitky.

Argumentace vrcholí kritikou teorie pozlátka, v níž předkládá svou teorii o poznání přesvědčivěji. Načrtává profil člověka, jakožto kalkulující bytosti, která každé své chování pečlivě přepočítává v číslech morálky. Takovou bytost vykresluje jako psychicky narušenou. Člověk v praxi často jedná bezmyšlenkovitě, a přesto morálně. Kritikou teorie pozlátka nabízí nejsilnější argument pro podpoření své teze – přirozeného původu morálky. Problém je však v jeho antropomorfních postojích. Antropomorfní přístup shledávám nežádoucím už z toho důvodu, že sám de Waal v úvodu svých prací podotýká, že se těchto postojů chce vyvarovat. Přesto velmi často doplňuje své výzkumy pomyslnými antropomorfními mosty, kterými jednotlivé výsledky výzkumu propojuje. S čímž souvisí další problém – na začátku výzkumu nastolil cíl, kterému ale přizpůsobuje výsledky svých výzkumů. Především se tento problém týká interpretací jednotlivých pozorování.

Problematické je také vedení výzkumu jednotlivých fenoménů. Ačkoli se některé situace dozajista opakovaly, mnohé jako např. konfrontace šimpanze s ptákem, byly pozorovány pouze jednou. De Waal z ojedinelých případů vyvozuje obecná pravidla, což působí velmi polemicky a je tedy otázkou, zda brát jeho výzkum kvůli nedůslednému vedení metodologie vážně, či s rezervou.

LITERATURA

- Bergmuller, R., Taborsky, M. (2005): *Experimental manipulation of helping in a cooperative breeder: helpers 'pay-to-stay' by pre-emptive appeasement*. Animal Behavior 69: 19–28.
- Boomgaard P., *Perspectives on de Waal's primates and philosophers: How morality evolved*. Current Anthropology 49. Current Anthropology, Nizozemsko, 2008.
- Damasio, A. (2000): *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*. Avon Books, New York.
- Davies, N.; Krebs, J.; West, S. (2012): *An Introduction to Behavioural Ecology*. John Wiley & Sons, Wiley-Blackwell 307–333.
- De Waal, F. (2005): *The empathic ape*. New Scientist: 52–54.
- De Waal, F. (2006a): *Dobráci od přírody*. Academia, Praha.
- De Waal, F. (2006b): *Primates and Philosophers: How morality evolved*. Princeton University Press, USA.
- De Waal, F. (2010): *Morals Without God?* Opinionator, New York. <https://opinionator.blogs.nytimes.com/2010/10/17/morals-without-god/>
- De Waal, F. (2016): *Are We Smart Enough to Know How Smart Animals Are?* W. W. Norton & Company, New York.
- De Waal, F. *Tanner Lectures* [online]. 2003 [cit. 23. 5. 2017]. Dostupné z <http://www.tannerlectures.utah.edu/>
- De Waal, Frans. (2007): *Putting the Altruism Back into Altruism: The Evolution of Empathy* [online]. [cit. 2019–08–15]. Dostupné z: <https://science.umd.edu/faculty/wilkinson/BIOL608W/deWaalAnnRevPsych2008.pdf>

- De Waal, Frans. (2011): What is an animal emotion? *Annals of the New York academy of sciences* [online]. [cit. 2019–08–15]. Dostupné z: http://www.emory.edu/LIVING_LINKS/publications/articles/deWaal_2011b.pdf
- Iain Douglas-Hamilton, Behavioural reactions of elephants towards a dying and deceased matriarch. (Elsevier: 2006) http://savetheelephants.org/wp-content/uploads/2014/03/2006_DeathofMatriarch.pdf
- Flack, J. C., de Waal, F. (2000): *Any Animal Whateve. Darwinian Building Blocks of Morality in Monkeys and Apes in Evolutionary Origins of Morality*, Journal of Consciousness Studies 7: 1–29.
- Hamilton, William Donald. *The genetic evolution of social behavior*. The Galton Laboratory, University College, London, 1964.
- Hatchwell, B.J., Komdeur, J. (2000): *Ecological constraints, life history traits and the evolution of cooperative breeding*. Animal Behavior 59: 1079–1086.
- Heidebring, H. (1997). *Psychologie morálního vývoje*. Portál, Praha.
- Jaroš, Filip a Adéla Šrůtková. (2017): *Evoluční etika Franse de Waala a její filozofické reflexe*. [online]. Filosofie dnes č. 1, roč. 9. [cit. 2018–05–29]. Dostupné z: https://www.researchgate.net/profile/Filip_Jaros2/publication/320395828_Evolucni_etika_Franse_de_Waala_a_jeji_filozoficke_reflexe_Evolutionary_ethics_by_Frans_de_Waal_and_its_philosophical_reflections/links/59e1deb30f7e9b97fbc73536/Evolucni-etika-Franse-de-Waala-a-jeji-filozoficke-reflexe-Evolutionary-ethics-by-Frans-de-Waal-and-its-philosophical-reflections.pdf
- Jaspers, Karl. (2006). *Otázka viny: příspěvek k německé otázce*. Academia 1, Praha.
- Korsgaard, Ch. M. (2006): „Morality and the Distinctiveness of Human Action.“ In *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*, eds. S. Macedo & J. Ober, Princeton University Press, Princeton, 2006, s. 83–97.
- Maslow, A. (2014). *O psychologii bytí*. Portál, Praha.
- Musschenga, A.W. (1984): Can sociobiology contribute to moral science and ethics? *Journal of Human Evolution* [online]. [cit. 2019–08–15]. Dostupné z: <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0047248484800846>
- Pacovská, K. (2013). *Vina a provinění: problém zodpovědnosti*. Univerzita Karlova, Praha.
- Rosenzweig, P., Rosenzweig, M. (2000). *International Handbook of Psychology*. Londýn, Sage Publications: 3–19.
- Rowlands, M. *Can Animals be Moral?* Oxford, Oxford University Press, 2012b. ISBN 978–0–19–984200–1.
- Van der Wee, C. (2011): *Empathy's purity, sympathy's complexities; De Waal, Darwin and Adam Smith. Biology & Philosophy*, 26, 583–593. Dostupné z: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3106151/>
- Williams, B. (1993): *Shame and Necessity*, University of California Press, Berkeley.
- Williams, G. (1988): *Reply to comments on „Huxley's Evolution and Ethics in Sociobiological Perspective“*. Zygon. 23 (4): 437–438.
- Winch, P. (1972): *Moral Integrity*. In: Winch, P. Ethics and Action. Routledge & Kegan Paul, London: 171–192.
- Wright, W. (2006): „The Uses of Antropomorphism.“ In: *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*, eds. S. Macedo & J. Ober, Princeton University Press, Princeton, 2006, s. 83–97.

ABSTRACT

Could be origin of the human ethics found in the group of chimpanzees?

The article is devoted to the analysis of the work of the Dutch primatologist and ethologist Frans de Waal, with an emphasis on his concept of ethics. De Waal wants to grasp ethics abstracted from any cultural and, above all, religious influences, and therefore explores this phenomenon with the help of behavioral observations in chimpanzee's groups. He considers behavior of chimpanzees to be so similar to human beings that it is possible in this way to get answers to the question of the origin of human morality. De Waal, with his research, is trying to prove that the moral principles we obey have innate and non-learned backgrounds and wants to break the dualism of culture and nature. De Waal's concept includes terms guilt, conscience, and „veener theory“.

Klíčová slova / Keywords: Etika, morálka, kultura, příroda, chování šimpanzů, teorie pozlátka; Ethics, morality, culture, nature, behaviour of chimpanzees, veneer theory.

CONTACT ADDRESS

Katedra filosofie FF Ostravské univerzity
Reální 5
701 03 Ostrava
a16622@student.osu.cz

PROMĚNY RITUÁLŮ A MIGRACE – KONCEPT PŘENOSU RITUÁLŮ NA PŘÍKLADU MANDEJSKÝCH RITUÁLŮ¹

Jiří Gebelt

Katedra religionistiky HTF Univerzity Karlovy v Praze

ZÁMĚR A STRUKTURA TEXTU

Rituály hrají důležitou roli během usazení jednotlivců a skupin v novém prostředí a mohou posloužit jako nástroj či prostředek porozumění migrace,² jako „optika“, skrze níž lze nahlédnout aspekty migrace, které by se jinak jen stěží dostávaly do zorného úhlu analýz. Takové zaměření předpokládá a zároveň zahrnuje pochopení toho, zda a jak se rituály v kontextu migrace proměňují. V textu vycházím z konceptu „přenosu rituálů“ (Ritualtransfer), analytického rámce rozpracovaného pro výzkum kontextuálně podmíněných proměn rituálů. Tento rámec kriticky rozvíjím, uvádím některé metodologické problémy s ním spojené a následně jej aplikuji na mandejské rituály. Při popisu a analýze přenosu mandejských rituálů se zaměřuji primárně na irácké mandejce. Na pozadí proměn Iráku ve 20. století se zabývám vyjednáváním o rituálech vedenými v komunitě v 70. a 90. letech 20. století. V dalším kroku porovnávám mandejskou rituální praxi ve 30. letech 20. století – před změnami, jimiž komunita později prošla – se situací v 70. a 90. letech 20. století a následně s rituální praxí v diaspoře. Při popisu a analýze rituální praxe v diaspoře vycházím primárně z vlastních terénních výzkumů. Cílem textu je ukázat, zda a jak se mandejské rituály proměňovaly

1 Text je dílčím výstupem projektu Progres Q5 řešeného na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy. V prepisech mandejských jmen, výrazů a citátů textů se držím transliterace zavedené Macúchem a Drowerovou (Ethel Stefana Drower and Rudolf Macuch, *A Mandaic Dictionary* (Oxford: Clarendon Press, 1963), xii, ‘ajin však přepisuji jako „e“ v navázání na B. Burtea: Bogdan Burtea, *Das mandäische Fest der Schalttage: Edition, Übersetzung und Kommentierung der Handschrift DC 24 Šarh d-paruanaiia* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2005), 9.

2 Marianne Holm Pedersen and Mikkel Rytter, „Rituals of migration: An introduction,“ *Journal of Ethnic and Migration Studies* 44 (2018): 2603–2616, 2605.

v průběhu 20. a 21. století v kontextu společensko-politických změn a vnitřní (tj. v rámci Iráku) a vnější (to je zahraniční) migrace.³

I. PŘENOS RITUÁLŮ – TEORIE A METODOLOGICKÉ PROBLÉMY

Při popisu a analýze mandejských rituálů užívám terminologickou triádu: ritus – rituál – komplexní rituál + „ritus“ chápu jako dílčí jednání v rámci nějakého rituálu. Např. podání ruky (*kušta*) nebo třeba lámání chleba jsou „rity“, které jsou součástí mandejského rituálu *mašbuta*. Jednotlivé rituály bývají spojovány do složitějších celků, které označuji jako „komplexní rituály“.⁴ Typickým příkladem komplexního rituálu je svatební rituál nebo kněžská iniciace. Spojením „rituální jednání“ nebo „rituální praxe“ označuji jednání v rámci jednoduchého ritu, rituálu nebo komplexního rituálu. V kontextu výkladu, v němž není třeba rozlišovat mezi (komplexním) rituálem a jeho dílčími prvky, užívám termín rituál synonymně s termínem rituální jednání/praxe. O formální, v případě mandejců písemně kodifikované struktuře, která předepisuje průběh rituálu, hovořím jako o „rituálním scénáři“.⁵

K základním a nejfrekventovanějším charakteristikám rituálů patří stereotypičnost, fixovaná formálnost, neměnnost a stabilita, přičemž právě těmito atributy se rituální jednání odlišuje od jiných jednání.⁶ Na emické rovině bývá s neměnností náboženských rituálů – považuji je za podskupinu rituálů – sahající až do dob počátků příslušného náboženství spojována, resp. od ní odvozována, jejich autentičnost a legitimita. Slovy C. Bellové: „rituály mají tendenci se prezentovat jako neměnné, starodávne zvyky stálé komunity.“⁷ Přesto se rituály mění, a to

3 Joseph Sassoon, *The Iraqi refugees. The new crisis in the Middle East* (New York: I. B. Tauris, 2009), vnitřní migrace na s. 9–31.

4 Burkhard Gladigow, „Ritual, komplexes“, in *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Vol. 4, eds. Hubert Cancik and Burkhard Gladigow and Matthias Laubscher (Stuttgart: Kohlhammer, 1998), 458–460.

5 Podobně jako scénář divadelní hry obsahuje obsazení (jednotlivé postavy), dialogy, instrukce, co má herec dělat atp., vyžadují i mandejské rituální scénáře určitý počet aktérů (v rámci kněžské hierarchie) potřebných pro řádné provedení rituálu, předepisují sled rituálních jednání (podej, recituj...) i pronášené hymny a modlitby. Bylo by možné také hovořit o „liturgii“ daného rituálu. Tento výraz neužívám, protože je víceznačný a navíc úzce spojen s křesťanskou tradicí.

6 Viz např. R. Rappaportovo vymezení rituálu: Roy A. Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (Cambridge: Cambridge University, Press, 1999), 24.

7 Catherine Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1997), 210. („Part of the dilemma of ritual change lies in the simple fact that rituals tend to present themselves as the unchanging, time-honored customs of an enduring community.“)

v několika ohledech: mohou přestat být praktikovány, mohou být přijaty jinou skupinou, než je ta, v níž vznikly, atp. Tyto různé aspekty proměnlivosti rituálního jednání lze subsumovat pod výraz dynamika rituálů.⁸ Jedním z aspektů tematizace dynamiky rituálů je přenos rituálů. Koncept „přenosu rituálů“ (Ritualtransfer) ve výše uvedeném smyslu „proměnlivosti“ rituálů byl rozpracován jako dílčí projekt výzkumného programu „Dynamika rituálů“ na univerzitě v Heidelbergu⁹ coby analytický nástroj pro pochopení toho, jak rituály a jejich dílčí prvky interagují s proměňujícím se kontextem, a to na rovině diachronní (v čase) i synchronní (v prostoru).¹⁰ V následujících sedmi bodech kriticky rozvíjím a modifikuji koncept přenosu rituálů.

1) Kontext je v textech vycházejících z projektu „Dynamika rituálů“¹¹ chápán ve značně širokém významu, který zahrnuje média, na nichž je zaznamenán text rituálu, geografii/prostor, ekologický kontext, kulturu, náboženství, politiku, ekonomii, společnost, gender, skupinu, která je nositelem rituálu a dějiny. O přenosu rituálu se hovoří tehdy, když se změní alespoň jeden z těchto „kontextuálních aspektů“ rituálu.¹² Dojde-li k takové změně, lze očekávat změnu rituálu a vice versa. Pokud se změnil rituál, je legitimní se ptát, zda tato změna rituálu byla způsobena kontextuální změnou.

2) Výraz „změna“ je příliš široký. Procesy změn, k nimž dochází při přenosu rituálů do jiného kontextu, byly několika autory různým způsobem utříděny

8 Koncept „dynamiky rituálů“ zde chápu v užším významu, než jak s ním pracuje např. R. Grimes, který pod rituální dynamiku subsumuje všechny nestatické aspekty rituálu, tj. např. rituální akci, účinek a také změnu rituálu. (Ronald L. Grimes, *The Craft of Ritual Studies* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 295. K dynamice rituálů viz Dietrich Harth and Axel Michaels, „Grundlagen des SFB 619 Ritualdynamik: Soziokulturelle Prozesse in historischer und kulturvergleichender Perspektive“, *Forum Ritualdynamik 1* (2003): 3, 7; Dietrich Harth and Axel Michaels, „Ritualdynamik“, in *Ritual und Ritualdynamik Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*, eds. Christiane Brosius and Axel Michaels and Paula Schrode (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013), 123–128.

9 Viz SFB 619 „Ritualdynamik“ Soziokulturelle Prozesse in historischer und kulturvergleichender Perspektive: <http://www.ritualdynamik.de/> (15. 1. 2020).

10 Robert Langer et al., „Transfer of Ritual“, *Journal of Ritual Studies* 20 (2006): 1–10, 3–4. Jedním ze záměrů bylo vysvětlit změny rituální praxe marginalizovaných předovýchodních náboženských menšin, a to jak v islámských společnostech, tak v souvislostech s migrací. Viz Ritualtransfer bei marginalisierten religiösen Gruppen in islamischen Gesellschaften des Vorderen Orients und in der Diaspora, <https://www.uni-heidelberg.de/fakultaeten/philosophie/ori/islamwissenschaft/c7.html> (15. 1. 2020).

11 Robert Langer et al., „Ritualtransfer“, in *Migration und Ritualtransfer: Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa*, eds. Robert Langer and Raoul Motika and Michael Ursinus (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2005), 23–34; Langer et al., „Transfer of Ritual“; Shrnutí přenosu rituálů obsahuje: Robert Langer and Jan A. M. Snoek, „Ritualtransfer“, in *Ritual und Ritualdynamik Schlüsselbegriffe*, 188–196.

12 Langer et al., „Transfer of Ritual“, 2.

a popsány. Základem je rozlišení mezi modifikací a transformací rituálů. „Modifikace“ označuje menší změnu rituálu, která nemění identitu rituálu, „transformace“ je změna, která mění identitu rituálu. Jinak vyjádřeno, modifikace je změna v rituálu, transformace je změna *rituálu*.¹³ Úvodní studie sborníku s názvem „Migrace a přenos rituálů“ (Robert Langer et al.) hovoří o ztrátě, nahrazení, invenci, reinvenci, recepci a transformaci rituálů.¹⁴ Michael Stausberg rozlišuje mezi retencí (rituál zůstává nezměněn) a modifikací při přenosu rituálů a pracuje s následujícími druhy modifikace: asimilací, interferencí, mutací, substitucí, integrací a agregací.¹⁵

V následujícím výkladu mandejských rituálů kombinuji tyto systematizace změn rituálů a sleduji následující procesy: substituce (tj. nahrazení jednoho rituálu jiným), modifikace (díličí změna rituálu), transformace (změna identity rituálu ve výše uvedeném významu), invence (zavedení nového rituálu), reinvence (opětovné zavedení rituálu) a rekurz (proces zpětného vlivu diasporní komunity na změnu rituálu v domácím prostředí).

3) Modifikace označuje díličí změnu rituálu, tedy změnu jednoho díličího prvku nebo více prvků. Tyto prvky mohou být určovány různě dle konkrétní teorie rituálů. Texty vycházející z projektu „Dynamiky rituálů“ hovoří o „vnitřních dimenzích rituálu“, chápaných jako polytetické charakteristiky rituálu.¹⁶ Některé z těchto dimenzí jsou podle mě příliš široké (estetika, komunikace, performance), jiné postrádám (rozlišení konkrétního jednání, prostoru, atp.). S ohledem na konkrétní výzkum považuji za přínosnější v navázání na Ronalda Grimese rozlišit následujících sedm elementů rituální praxe: jednání, aktéři, místa, časy, předměty, jazyky, rituální skupiny.¹⁷ Uvedené elementy chápu jako rastr, který umožní sledovat díličí změny (modifikace) rituálního jednání.

4) Při přenosu rituálů nemusí docházet pouze ke změně výše uvedených elementů. Může se měnit pouze nebo zároveň jejich *účinek* a *funkce*. Jako účinek rituálu chápu to, co rituál způsobí, je-li proveden řádným způsobem.¹⁸ Funkci

13 Jens Kreinath, „Theoretical Afterthoughts,“ in *The Dynamics of Changing Rituals: The Transformation of Religious Rituals within Their Social and Cultural Context*, eds. Jens Kreinath and Constance Härtung and Annette Deschner (New York: Peter Lang, 2004), 267–282, 268.

14 Langer et al., „Ritualtransfer,“ 23–24.

15 Michael Stausberg, „Vor und nach der middle passage: Varianten des Ritualtransfers in der afroamerikanischen Geschichte,“ *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 18 (2010): 39–69, 68.

16 Langer et al., „Transfer of Ritual,“ 8, pozn. 7. Uveden je skript, performance, performativita, estetika, struktura, tradování, intence, sebereferencialita, interakce, komunikace, psychologické a sociální funkce, medialita, symbolika a přepisovaný význam.

17 V navázání na R. Grimese chápu „element“ jako nejmenší jednotky studia rituálů. (Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, 231–293.)

18 *Účinek* a *funkce* rituálu odlišuji od *intencí* jednajících. *Intencí* rozumím individuální záměry aktérů rituálu, ať celebrujících nějaký rituál, či participantů). V mandejské literatuře neznám žádnou pasáž, která by problematizovala pojetí, podle něhož rituály působí („účinkují“) *ex opere operato* – samotným svým provedením, jsou-li provedeny náležitým způsobem, bez ohledu na

vztahují k psychologickému, sociologickému či jinému kontextu rituálního jednání (např. společenská funkce rituálu může být kohezivní, ale rituál může působit také dezintegrativně). I zde analogicky k výše řečenému platí, že účinek a funkce mohou být transformovány, modifikovány atd.

5) V textech k přenosu rituálů¹⁹ není podle mě jednoznačně ukotvena role aktérů. O „skupině nositelů rituálu“ či aktérech se zde hovoří někdy jako o „kontextu“ nebo „kontextuálním faktoru“, jindy jsou aktéři chápáni jako „rozhraní“ mezi kontextem a rituálem.²⁰ V prvním případě to má konotace pasivního recipienta a nositele „hotových“ rituálů, v druhém případě není zcela jasné, co se myslí „rozhraním“. Je třeba zdůraznit aktivní roli „aktérů“ v procesu přenosu rituálů. Rituály nejsou měněny kauzálně samotným kontextem, ale – ve změněném kontextu – aktéry rituálů. Aktéry je třeba chápat v širokém slova smyslu, tedy jako všechny na rituální praxi zainteresované – od náboženských specialistů po organizace nebo laiky, kteří na různé kontextuální proměny reagují. Frank Neubert rozlišil tři aktivní role aktérů při přenosu rituálů: a) misijní nebo „exportní“ přenos rituálů – někdo přenesení rituál do jiného prostředí, vnutí ho novému prostředí, b) importní přenos – někdo si rituál přinese do nového prostředí; c) diasporní přenos – někdo migruje a bere rituál sebou.²¹ Roli aktérů však nelze redukovat jen na přenos rituálů do jiného prostoru. Aktéři mohou rozvíjet různé strategie vyjednávání o modernizaci rituálů, jejich legitimizaci a interpretaci atp. Jako příklad lze uvést význam alevitských organizací a význačných představitelů alevitství na standardizaci rituální praxe při přenosu alevitských rituálů v rámci vnitřní i vnější migrace.²² Příkladem osobnosti, která inovovala rituály, je zoroastrovský teolog a badatel Dastur Dhalla, který na počátku 20. století usiloval o inovaci zoroastrovské rituální praxe zavedením pravidelných modliteb a kázání po vzoru protestantského křesťanství.²³

konkrétní intence kněze či laika. Zda má rituál takovou účinnost, lze zpochybnit na základě jiného mandejského komentáře nebo na základě výpovědi kněží – jinými slovy při interpretaci účinku rituálního jednání vycházím z emické roviny (mandejských textů, výpovědí atp.).

19 Viz poznámku č. 11.

20 Langer and Snoek, „Ritualtransfer“, 189–190.

21 F. Neubert omezil kontext pouze na „sociální kontext“, o přenosu rituálů pak hovoří pouze tehdy, když aktéři přenášejí rituál z jednoho sociálního kontextu do jiného. Viz Frank Neubert, „Ritualtransfer: Eine projektbezogene Präzisierung“, *Forum Ritualdynamik* 15 (2006): 1–12, 7–9.

22 Robert Langer, „Alevitische Rituale“, in *Aleviten in Deutschland: Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora*, ed. Martin Sökefeld (Bielefeld: Transcript Verlag, 2008), 65–108, 68–69. K alevitům viz Kateřina Vytejková, „Alevité“, in *Ve stínu islámu: Menšinová náboženství na Blízkém východě*, ed. Jiří Gebelt et al. (Praha: Vyšehrad, 2016), 257–290.

23 Michael Stausberg, „Patterns of Ritual Change among Parsi-Zoroastrians in Recent Times“, in *The Dynamics of Changing Rituals*, 233–242, 236–237.

6) Aktéři mohou také inovovat rituál bez toho, že by se měnil kontext, resp. rituál se může proměňovat bez vnějších (kontextuálních) vlivů.²⁴ Změny mohou být výsledkem interní dynamiky: sebereflexe komunity, následkem snah o instrumentalizaci rituálů k dosažení nějakých mocenských ambic nebo např. inovativní interpretace účinku rituálu. Už samotný výčet ukazuje, že (metodologicky) ne vždy je snadné/ možné izolovat interní faktory od externích, a že tudíž (teoreticky) je zbytečné je konstruovat jako navzájem se vylučující alternativy.²⁵

7) Od zpravidla dlouhodobých a intencionálních změn rituálů, o nichž byla řeč výše, je třeba jak teoreticky, tak metodologicky odlišit změny performativní povahy. Tím myslím skutečnost, že každý rituál je ve svém provedení jedinečný. Touto variabilitou či performativní povahou se rituál podobá divadelnímu představení. Stejně jako každé představení hry v divadle – byť se jedná o stejné nastudování, identické obsazení atd. – je něčím jiné (není identické), tak ani provedení jednoho rituálu není nikdy stejné, resp. něčím se odlišuje od jiného provedení téhož rituálu. V rámci pět dnů trvajícího mandejského svátku *Paruanaiia* se koná každý den identický rituál *mašbuta*, provádí jej stejná skupina kněží, koná se na stejném místě atp., ale přesto není rituál nikdy zcela identický: účastní se jiný počet laiků, kněží jsou po pěti dnech svátků vyplněných řadou povinností unaveni tak, že modlitby a hymny, které v první den zpěvně recitovali, v poslední den již jen polohlasně drmolí atp.

Míra variability daného rituálu může být značně rozdílná, může kolísat mezi změnami, vnějším pozorovatelem jen velice obtížně postřehnutelnými a mezi změnami, v nichž už může být pro pozorovatele těžké poznat, že se vůbec jedná o stejný rituál. Jinou míru variability lze očekávat v případech rituálů, které vycházejí z detailně kodifikovaného rituálního scénáře, jinou variabilitu v rituálech více určených jednáním, sklony a charizmatem individuálních praktikujících. První typ rituálů označila Jane Atkinsonová jako „liturgy-centered“, tj. soustředěný kolem liturgie/rituálního scénáře, druhý jako „performer-centered“, tj. soustředěný kolem postavy aktéra/performera, přičemž posledně zmíněný typ je více otevřený improvizacím.²⁶

I tyto performativní změny či variace mohou být ovlivněny nebo vynuceny kontextem (provedení rituálu např. během cesty), mohou vést k dlouhodobým změnám rituálů. Spouštěčem/impulzem nějaké dlouhodobé změny rituálů může být nějaké nahodilé jednání či chyba v provedení rituálu.²⁷

24 Langer and Snoek, „Ritualtransfer“, 189.

25 K dynamickému vztahu externích a interních faktorů viz Don Handelman, „Re-Framing Ritual“, in *The Dynamics of Changing Rituals*, 9–20, 15–19.

26 Jane Monnig Atkinson, *The art and politics of Wana shamanship* (Berkeley: University of California Press, 1989), 14–16.

27 Viz Ute Hüsken, „Ritual Dynamics and Ritual Failure“, in *When Rituals Go Wrong: Mistakes, Failure, and the Dynamics of Ritual*, ed. Idem (Leiden: Brill, 2007), 337–366, především 346–347.

Metodologické problémy

1) Při popisu a interpretaci pozorovaného rituálu je třeba rozlišit mezi výše zmíněnou „variabilitou“, resp. jedinečností provedení konkrétního rituálu (může a nemusí být intencionální) a (zpravidla intencionálními a dlouhodobějšími) proměnami rituálu.²⁸ Důležitou roli v tomto odlišení hraje možnost opakovaných pozorování rituálu a/nebo možnost srovnávat vlastní pozorování s jinými popisy či záznamy rituálu a optimálně rovněž přístup k reflexi aktérů (rozhovory s aktéry rituálů, aktéry diskuzí o rituálech atp.)

2) Jelikož rituály procházejí proměnami neustále, je třeba stanovit nějaký referenční bod srovnání, tj. stanovit s čím, s jakou podobou rituálu chceme/můžeme porovnávat. Lze porovnat pozorovaný rituál s jeho kodifikovanou podobou, lze sledovat proměny kodifikované podoby, lze sledovat proměny rituálu na základě opakovaných vlastních pozorování badatele v různých kontextech a porovnávat je s jinými záznamy (popisy) rituálů. V případě iráckých mandejců se jako takový referenční bod nabízí zprávy britské badatelky E. S. Drowerové, které jsou detailní, vycházejí z opakovaných pozorování a zároveň zachycují rituální praxi v období před velkými změnami, jež později komunita prošla. Neimplikuje to však, že by mandejské rituály před 30. léty 20. století neprocházely změnami.

3) Zároveň je třeba vzít v úvahu skutečnost, že rituál se může dlouhodobě odlišně vyvíjet v různých kontextech. To znamená, že jinakost provedení určitého rituálu může být způsobena různými tradicemi, nikoli např. změnou kontextu. Např. rozdíly v provádění alevitského rituálu *cem* v Německu a v Turecku mohou být dány různými tradicemi rituálních specialistů (*dede*), nikoli tím, že by se rituál změnil při přenosu z Turecka do Německa.²⁹

II. PŘENOS MANDEJSKÝCH RITUÁLŮ³⁰

Mandejství je dualistické náboženství, jehož nauka odpovídá v základních rysech modelu pozdně antické gnóze.³¹ Vyznačuje se rozpracovanou rituální praxí zahrnující vodní rituály³² a rituální hostiny. Původ a rané dějiny mandejství jsou

28 S ohledem na rámec problematiky – migrace a přenos rituálů – jsou pro mě podstatnější změny trvalé, neperformativní.

29 Martin Sökefeld, „Cem in Deutschland: Transformationen eines Rituals im Kontext der alevitischen Bewegung,“ in *Migration und Ritualtransfer*, 203–226, 223.

30 K mandejcům v češtině viz Kurt Rudolph, *Gnóze: Podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky* (Praha: Vyšehrad, 2010), 355–367; Jiří Gebelt, „Mandejci“, in *Ve stínu islámu: Menšinová náboženství na Blízkém východě*, ed. Jiří Gebelt et al. (Praha: Vyšehrad, 2016), 380–410.

31 Christoph Marksches, *Die Gnosis* (München: C. H. Beck, 2001), 25–26.

32 Termín „vodní rituály“ užívám ve smyslu v německé jazykové oblasti obvyklého označení „Wasserrituale“ (Christoph Marksches, „Einführung,“ in *Ablution, Initiation, and Baptism in*

sporným bodem bádání, jednoznačně je doloženo na konci 8. století v Babylonii. Oblasti středního a jižního Iráku a přilehlou oblast jihozápadního Íránu obývali mandejci až do 21. století. Následkem občanské války v Iráku v letech 2003 až 2011 dnes žije naprostá většina z odhadovaných 70 tisíc mandejců v diaspoře.

PROMĚNY KONTEXTU A MANDEJSKÉ KOMUNITY

Mandejská komunita prodělala během 20. a 21. století zásadní změny.³³ Z kněžími vedené komunity, která se ještě na počátku 20. století vyhýbala kontaktu s jinověrci, se proměnila v moderní komunitu zastoupenou ve vrcholných státních a politických iráckých institucích.

Mandejci participovali na procesech, jimiž prošel moderní Irák: na urbanizaci, nárůstu vzdělanosti, zrovnoprávnění žen, sekularizaci a nacionalismu a nakonec rovněž na „návratu náboženství“ na veřejnou scénu, tj. na vzrůstajícím vlivu islámu po irácko-iránské válce (1980–1988). Stejně tak byli mandejci součástí dění po pádu režimu Saddáma Husajna: vzniku nového Iráku v roce 2003 se vši jeho ambivalencí zahrnující procesy demokratizace na jedné straně, občanskou válku na straně druhé.

Zásadním způsobem ovlivnila iráckou komunitu změna geografického kontextu, která se odehrála v několika periodách a zahrnovala vnější i vnitřní migraci. Urbanizace přiváděla od 50. let 20. století mandejce do iráckých měst, především do Bagdádu, vnější migrace po irácko-iránské válce a především po roce 2003 vedla k odchodu drtivé většiny mandejců do západní diaspory.³⁴ Komunita se tak

Early Judaism, Graeco-Roman Religion, and Early Christianity, ed. David Hellhom (Berlin: Walter de Gruyter, 2011), il–lxiii, lviii; G. Alles považuje mandejský rituál *mašbuta* stejně jako křesťanský křest za zástupce očištného typu rituálů (Lustrationsritual): Gregory Alles et al., „Taufe,“ in *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Bd. 8, ed. Hans Dieter Betz et al. (Tübingen: Mohr Siebeck, (4) 2005), 50–92, 50. Taková klasifikace je zavádějící, protože *mašbuta* sice obsahuje očištný aspekt, ale nelze jej na něj redukovat.

33 Proměnami mandejské komunity ve 20. a 21. století jsem se podrobně zabýval v Gebelt, „Mandejci“. K současným mandejcům viz též Katarína Šomodiová, „Mandejci včera a dnes,“ in *Historie a kultura asijských zemí*, ed. Lukáš Pecha (Plzeň: Katedra blízkovýchodních studií Filozofická fakulta Západočeská univerzita v Plzni, 2018), 57–73.

34 Termínem „diaspora“ zde rozumím komunitu v cizích místech a zároveň geografický prostor, kde komunita žije. (Steven Vertovec, „Religion and Diaspora,“ in *New Approaches to the Study of Religion II: Textual, Comparative, Sociological and Cognitive Approaches*, eds. Peter Antes and Armin W. Geertz and Randi R. Warne (Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2004), 275–303, 276.) Hovořím-li o „západní“ diaspoře, mám na mysli mandejské komunity v západní a střední Evropě, Severní Americe a Austrálii.

z většinově islámského prostředí přesunula do zemí s většinou křesťanského obyvatelstva.

Život v iráckých městech přinesl mandejcům nové pracovní příležitosti, zároveň ve změněném socio-politickém kontextu také možnost dosáhnout vzdělání a následně lepšího pracovního uplatnění. Postupně se etablovala vzdělaná střední vrstva laiků se zájmem o vlastní tradice a záměrem tyto tradice zachovat a uvést je do souladu s moderním (městským) způsobem života. Zásadním předpokladem realizace proměn byl vznik orgánů, které zahrnovaly laiky a které začaly v 70. letech koordinovat život komunity a postupně přebíraly podíl na jejím vedení na úkor kněží. V čele komunity stála od 70. let 20. století volená Rada, jejíž označení a skladba se časem měnily, důležité bylo, že sestávala z volených zástupců laiků a ze zástupce/ů kněží.³⁵ Tento orgán nejenže koordinoval život komunity, zastupoval ji rovněž ve vztahu ke státním autoritám. Politická angažovanost laických elit našla svůj vrchol po pádu režimu Saddáma Husajna, když mandejci dosáhli přímého politického zastoupení na řadě úrovní irácké politiky, včetně té parlamentní (od roku 2010) a garance svých práv explicitním uvedením „mandejských sabejců“ v ústavě platné od roku 2005.

VYJEDNÁVÁNÍ RITUÁLŮ V 70. A 90. LETECH 20. STOLETÍ

Změna celospolečenského kontextu společně s vnitřní proměnou komunity vedly v 70. letech 20. století ke sporu o možnostech modernizace mandejského náboženství. Zásadním bodem bylo dlouholeté vyjednávání o možném přizpůsobení rituálů moderní době, resp. změnám, jimiž procházela většinová společnost. Koncept „vyjednávání rituálů“ uvedli Ute Hüskén a Frank Neubert do diskuze o rituálech jako „proces interakce, v němž jsou explicitně nebo implicitně diskutovány a/nebo ztvárněny různé pozice.“³⁶ V souvislosti s rituály je relevantní hovořit o vyjednávání *v* rituálech nebo o vyjednávání *o* rituálech, a to v následujících souvislostech: 1) Samotné rituální jednání lze chápat jako vyjednávání vztahů jeho účastníků k transcendenci (v případě náboženských rituálů) a také vyjednávání vztahů mezi účastníky rituálu a vztahů s vnějším světem. 2) Rituály mohou být předmětem vyjednávání ve vztahu k vnějšmu společenskému kontextu. Taková vyjednávání o rituálech v 70. letech 20. století vedla k tomu, že od roku 1972 se mandejcům podařilo prosadit v Iráku své svátky jako dny pracovního volna (pro

35 Od roku 1980 s názvem „Nejvyšší duchovní rada mandejců v Iráku“.

36 Ute Hüskén and Frank Neubert, „Introduction,“ in *Negotiating Rites*, ed. Idem (Oxford: Oxford University Press, 2012), 1–17, 3.

členy komunity).³⁷ 3) Zároveň se o provedení, významu, struktuře a obsahu rituálů vyjednává mezi aktéry rituálů (náboženskými specialisty a laickými účastníky, i těmi, mandejci, kteří se rituálů neúčastní) a různá pojetí bývají pramenem tenzí uvnitř komunity. Taková jednání iniciovali v 70. letech 20. století především vysokoškolsky vzdělaní laici a studenti, ale nelze je redukovat na spor laiků a kněží. Názorové tenze měly řadu rovin, zčásti se jednalo o spor mezi mladší a starší generací, svou roli hrála rodová příslušnost a protiklad venkovského a městského života. Vyjednávalo se o samotných rituálech a o dění je doprovázejících (především pravidlech rituální čistoty). Jak jsem již zmínil, hlavní intencí bylo uvést rituální praxi do souvislosti se způsobem života ve městech. Předmětem vyjednávání nebyl *účinek* rituálů, ale to, jaké změny praxe mohou být realizovány, aby účinek rituálů zůstal zachován.

Mandejskou rituální praxi lze utřídit do tří základních typů: na rituály, jež se konají ve vodě či „vodní rituály“ (*mašbuta, tamaša, rušuma*),³⁸ na rituály, jejichž jádrem je rituální hostina podporující vzestup duše (*laupa, zidqa brika, masiqta*)³⁹ a na komplexní rituály (svatební rituál, iniciace kněze, rituály spojené s úmrtím mandejce a roční svátky). Až na výjimky je veškeré rituální jednání mandejců písemně kodifikováno („liturgy-centered“). S ohledem na aktéry lze rituální jednání rozdělit na a) takové, které mohou vykonávat laici i bez kněží (*laupa, tamaša, rišama*, modlitby), b) takové, jichž se účastní laici, ale k jejichž výkonu je třeba kněží (*mašbuta*, svatební rituál, rituály spojené s úmrtím), a c) rituály, které provádějí jen kněží (*zidqa brika, masiqta*, iniciace kněze). Předmětem vyjednávání byly primárně kněžskými celebrowané rituály, jichž se účastní laici nebo se laiků bezprostředně týkají, tj. rituály zařazené ve skupině b). Diskutovalo se o svatebním rituálu a komplexu rituálů souvisejících s úmrtím mandejce, především však o rituálu *mašbuta*.

Mašbuta je pro mandejce symbolem mandejství, je to nejčastěji prováděný rituál, navíc rituál, jenž je součástí jiných komplexních rituálů. Jedna ze dvou ústředních sekvencí rituálu se odehrává ve vodě (zahrnuje mj. několikanásobné ponoření), přičemž voda v níž se rituál koná, musí být proudící („voda života“). Ještě ve 30. letech 20. století se rituál konal buďto na břehu řeky, nebo v oploceném rituálním okrsku s vyhloubenou nádrží, do níž byla kanálem z nedaleké řeky

37 Mandejské svátky byly jako dny volna uznány již roku 1936, ale v roce 1946 bylo toto ustanovení zrušeno. (Saad Salloum, „John the Baptist's Water: Extinction of Millennial Culture,“ in *Beyond ISIS: History and Future of Religious Minorities in Iraq*, eds. Bayar Mustafa Sevdeen and Thomas Schmidinger [London: Transnational Press London, 2019]), 71–98, 76.)

38 *Tamaša* („ponoření“) je trojnásobné sebeponoření praktikované primárně po rituálním znečištění, *rušuma* („znamení“) je rituální omývání, praktikované zpravidla na břehu řeky, mandejci by je měli provádět pravidelně před východem slunce. Rituál odstraňuje rituální znečištění, ale má také preventivní povahu, chrání před znečištěními, kněží ho navíc provádějí před každým rituálem. K *mašbuta* viz níže.

39 Jednotlivé rituální hostiny – *laupa* (společenství), v každodenním jazyce *lofani*, *zidqa brika* (požehnaná almužna), *masiqta* (vzestup) – se od sebe odlišují složitostí rituálního jednání, konzumovanými pokrmy a rituálními formulemi. V základu jsou připomínkou zemřelých a podporou duší při vzestupu, tj. návratu do říše světa.

přiváděna voda, a nebo přímo na břehu řeky, zpravidla na přilehlém pozemku domu kněze. Později v Bagdádu a jiných iráckých městech byl rituál praktikován na volně přístupném břehu řek, což mělo vystavovat mandejce výsměchu jinověrců, zároveň byla voda v řekách znečištěná a rituál byl vnímán jako nehygienický. Řešením, o něž usilovali především vzdělaní laici s podporou mladé městské generace, bylo přenést výkon rituálu do vykachlíčkových nádrží. Do nich musela být ale voda přecerpávána a z nich odčerpávána. Hlavním argumentem proti změně bylo, že takovou vodu nelze považovat za „vodu života“, navíc právě tradiční provedení na břehu řeky bylo chápáno jako symbol mandejství.

Úspěšná inovace rituálu musí dosáhnout rovnováhy mezi podřízením se autoritě tradované praxe a podporou zamýšlené změny rituálů.⁴⁰ Důležité bylo, že vyjednávání o reformě rituálu *mašbuta* podpořili někteří změnám naklonění kněží, především *ganzibra* z Basry Abdulláh Nedžem, který prosazoval *mašbuta* v nádrži. Mandejská kněžská hierarchie rozlišuje tři stupně kněžství: *tarmida* – *ganzibra* – *riš ama*. Úřad „hlavy národa“ (*riš ama*) nebyl v té době již dlouho obsazen a komunita měla pouze dva výše postavené kněze (*ganzibry*). V jejím čele (tzn. v čele voleného orgánu, jenž řídil vnitřní záležitosti komunity) stál druhý z *ganzibrů*, v Bagdádu sídlící Abdulláh Sám, který se postavil proti inovacím. I když dle dostupných pramenů nebyly jeho důvody pravděpodobně pouze naukové či náboženské (rodová nevraživost, obvyklá rivalita mezi mandejskými kněžími), jeho nesouhlas našel výraz v prostředcích rétoriky typické pro vnitronáboženskou polemiku: *ganzibra* vydal fatwu, v níž mandejce varoval před účastí na rituálu *mašbuta* v bazénu, a přenesení do umělých nádrží označil za herezi a za hřích.⁴¹ Změny mohly být realizovány, až když se na počátku 80. let 20. století stal hlavou komunity *ganzibra* Abdulláh Nedžem.⁴² *Mašbuta* v nádrži/bazénu se následně stala standardním provedením rituálu, které bylo zpětně laiky interpretováno jako výraz pokroku. Tato modifikace rituálu navíc měla praktické důsledky: rituál bylo nově možné provádět i v zimě, což bylo důležité např. pro svatební rituál, jehož je *mašbuta* součástí.

Také svatební rituál se stal počátkem 70. let předmětem vyjednávání, diskutovalo se o zjednodušení rituálu, o pravidlech jeho provádění a o způsobu kontroly rituální čistoty nevěsty. Mandejská nevěsta musí být panna a zda tomu tak je, to tradičně před rituálem kontroluje matka nebo/a žena *ganzibry*. Nevěsta, která již není pannou, se považuje za rituálně nečistou a takový svatební rituál nejenže by nebyl platný, ale kněz sám by jím byl znečištěn.⁴³ Zárok ženy kněze byl mandejci

40 Brian K. Pennington and Amy L. Allocco, „Introduction,“ in *Ritual innovation: Strategic interventions in South Asian religion*, eds. Idem (Albany: SUNY Press, 2018), 1–14, 2.

41 Sabih Alsohairy, *Die irakischen Mandäer in der Gegenwart* (Hamburg: Universität Hamburg, 1975), 40.

42 Salloum, „John the Baptist's Water,“ 84.

43 Svatbu ženy, která již není pannou, nebo svatbu vdovy může ve zkráceném rituálu celebrat jen kněz označovaný jako *paisaq*. To je *tarmida*, který má nějaké fyzické poškození, k němuž došlo až po jeho „korunovací“, tj. iniciaci za kněze, například následkem úrazu atp.

vnímán jako něco, co se přičí moderní době, je ponižující a nehygienické.⁴⁴ Vyjednávání vedla k tomu, že od 90. letch prováděla tato vyšetření atestovaná lékařka z mandejské komunity.⁴⁵ Současná praxe dle mých informací variuje dle toho, má-li komunita k dispozici mandejskou lékařku, a především, souhlasí-li kněz s takovou kontrolou.⁴⁶

Jak jsem již zmínil, jednalo se v 70. letech rovněž o zjednodušení rituálního jednání v souvislosti s úmrtím mandejce. Výkladem vyjednávání a diskuzí o reformách se zabývám níže v kontextu výkladu realizovaných změn.

V 90. letech 20. století se celospolečenský a politický kontext v Iráku změnil pod vlivem irácko-iránské války a následných sankcí vůči Iráku. Státní ideologii iráckého nacionalismu vystřídal v 90. letech 20. století islám. Narůstající celospolečenský vliv náboženského kontextu ovlivnil i mandejskou komunitu a odrazil se také ve vyjednávání o rituálech vedených uvnitř komunity. Silnější důraz mandejců na náboženskou identitu byl podle rozhovorů, které vedl Sabih as-Suhajrí (viz níže) v polovině 90. let 20. století, vnímán jako ochrana komunity.⁴⁷ Projevil se jednak ve snaze deklarovat se navenek jednoznačně jako „náboženství knihy“ překladem *Ginzy*⁴⁸ z mandejštiny do arabštiny, a také příklonem k tradiční formě výkonu rituálů. Tradiční podoba rituálů byla v této době vnímána jako distinktivní rys mandejství (navenek), jako základ zachování identity (dovnitř komunity). Tyto „konzervativní“ tendence našly výraz ve všech třech rituálech jež zahrnují jako aktéry také laiky: v diskuzích o rituálu *mašbuta*, o svatebním rituálu (pro laiky byla opět kontrola panenství ženou kněze akceptovatelná) i ritu prováděných při úmrtí mandejce. Důležitý vliv mělo působení mladšího kněze z Bagdádu (v současnosti je již *ganzibrou* v Austrálii), který odmítl praktikovat rituál v bazénu, a za jeho „radikální“ názory mu mandejská Rada v čele s *ganzibrou* Abdulláhem Nedžmem (jenž přispěl k prosazení reformu v 80. letech) zakázala na půl roku celebrovat rituály (které ale navzdory zákazu prováděl v řece).⁴⁹ Spory z Iráku poslední třetiny 20. století se přenesly také do australské diaspory a rozdělily tamější komunitu.⁵⁰

44 Alsohairy, *Die irakischen Mandäer*, 56–58.

45 As-Suhajrí, *Heutige Lage der Mandäer*, 12. (Nepublikované záznamy rozhovorů s mandejci v Iráku roku 1995.)

46 Emailová komunikace s profesorem Qajsem as-Sa'dím (1. 8. 2015).

47 As-Suhajrí, *Heutige Lage*, 10.

48 Sbírká *Ginza* je pro mandejce základním textem. Německý překlad: Mark Lidzbarski, *Ginza: Der Schatz oder das große Buch der Mandäer* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1925).

49 As-Suhajrí, *Heutige Lage der Mandäer*, 8.

50 <http://socialsciences.exeter.ac.uk/iaais/research/projects/mandaeapriests/panjafestival/> (15. 1. 2020).

PROMĚNY MANDEJSKÝCH RITUÁLŮ

Na úvod metodologická poznámka: až na jednu výjimku – rituální jednání u příležitosti úmrtí mandejce – vycházím při analýze přenosu všech v textu zmíněných mandejských rituálů z vlastních terénních výzkumů. Limity mého popisu a vysvětlení změn jsou dány dvěma skutečnostmi: a) problematikou zobecnění terénních výzkumů (jedinečnost pozorovaných rituálů a jejich podmíněnost konkrétními okolnostmi, ne vždy jsem měl možnost pozorovat nějaký rituál opakovaně); b) specifickým stavem pramenů, přesněji jejich absencí. Mandejské rituály byly v západním bádání až na výjimky tematizovány primárně s ohledem na jejich přínos pro rekonstrukci počátků mandejství. Důsledkem nezájmu o (terénní) výzkumy rituální praxe mandejců v Iráku a v Íránu je absence popisů, zpráv atp., které by tuto praxi dokumentovaly. Společně s absencí mandejské reflexe (ta je až na výjimky záležitostí až posledních desetiletí) to znamená, že jen stěží hledáme nějaký referenční bod, tj. v nějakém médiu fixovanou podobu rituálů, k níž bychom mohli současnou praxi vztahovat a s ní porovnávat. Mnou pozorovanou praxi tak mohu porovnávat pouze s jejím normativním založením (s rituálními scénáři)⁵¹ a s několika málo popisy, které jsou k dispozici. Porovnání pozorované praxe s rituálním scénářem ukáže, zda a jak se tato praxe odlišuje, kde kněží záměrně krátí rituály, kde udělali chybu v přednesu modliteb (přeskočili stránku, řádek atp.), ale nevypovídá nic o tom, kdy změna nastala.⁵² Nejstarším popisem mandejské rituální praxe, který užívám, je líčení orientalisty Julia Heinricha Petermanna z poloviny 19. století.⁵³ Výběr rituálního jednání, které popisuje, je však omezen délkou jeho pobytu (byl mezi mandejci jen tři měsíce) a tím, že jeho popisy nejsou příliš podrobné. Spíše pouze okrajově lze přihlížet k popisům Nicolase Siouffího

51 Rituální scénáře, které kněží užívají, se pochopitelně mohou více či méně odlišovat od edic mandejských textů, které mám k dispozici, nicméně – jak jsem uvedl výše – vykazuje mandejské písemnictví málo textových variant.

52 Mandejské texty obecně vykazují jen nepatrné textové varianty. K problematice mandejských rukopisů viz Jorunn Jacobsen Buckley, *The Great Stem of Souls: Reconstructing Mandaean History* (Piscataway: Gorgias Press, 2005).

53 Julius Heinrich Petermann, *Reisen im Orient: 1852–1855*, Zweiter Band (Leipzig: Verlag von Veit & Comp., (2)1865), 83–137, 445–465. K Petermannovi, Siouffimu a Drowerové viz Jiří Gebelt, „Bádání o Mandejcích: problémy, tendence a perspektivy,“ *Theologická revue* 88 (2012): 315–339.

z roku 1880.⁵⁴ Zásadním pramenem jsou texty badatelky E. S. Drowerové,⁵⁵ která mezi mandejci v 1. třetině 20. století strávila řadu let. Její popisy jsou podrobné, často vysvětluje detailně přípravu ingrediencí užívaných v rituálech, přináší plánky rituálních staveb atp. Cenné jsou i její poznámky k rituálním textům, které přeložila a vydala. Rituální praxi v Iráku 70. let 20. století zachytil ve své doktorské práci Sabíh as-Suhajrí.⁵⁶ As-Suhajrí je nepraktikujícím mandejcem, který na základě dvou pobytů mezi mandejci v letech 1972 a 1974 rituály nejen popsal, ale podnikl řadu dotazování k aktuálním otázkám rituální praxe. As-Suhajrí zaznamenal řadu rozhovorů s mandejci ještě v 90. letech 20. století. Tyto nepublikované materiály jsou pro mě důležitým pramenem mapování změn rituální praxe v Iráku této doby.⁵⁷ Ze stejného období, tj. z 90. let 20. století, pocházejí texty Sálema Čohejlího.⁵⁸ Rudolfem Macúchem vydaná novomandejská vyprávění Čohejlího představují jedinečný (a v bádání nevyužitý) vhled do života iránských mandejců, nejedná se však o popisy pozorování, ale o vyprávění, která zaznamenal Macúch při pobytu Čohejlího v Berlíně. Uvedené texty doplňují rozhovory s představiteli mandejské komunity a kněžími.

V rámci terénních výzkumů jsem dokumentoval následující mandejské rituály, které se konají bez účasti laiků: rituál „udělení roucha“ (*ahaba d-manía*), zvláštní formu rituálu *zidqa brika* konanou v rámci svátku *Paruanaitia* a čtrnáctihodinovou formu rituálu *masiqta* prováděnou v rámci posvěcení rituální mandejské stavby (*mandi*).⁵⁹ Mnou pozorované provedení rituálů jsem porovnával s popisy Drowerové z 30. let 20. století a s relevantními rituálními scénáři. Kromě nahrazení výše postaveného kněze (*ganzibry*) knězem na nižším stupni kněžské hierarchie (*tarmida*)

54 Nicolas Siouffi, *Études sur la religion des Soubbas ou Sabéens* (Paris: Impr. Nationale, 1880). Siouffi byl od roku 1873 francouzským konzulem v Mosulu a publikoval monografii o mandejcích. Spolehl se však výlučně na informace od odpadlíka a konvertity ke katolickému křesťanství a sám pravděpodobně nikdy nebyl žádnému mandejskému rituálu přítomen. Drowerové kritika Siouffího: Ethel Stefana Drower, recenze „Kurt Rudolph, Die Mandäer II. Der Kult,“ *Orientalistische Literaturzeitung* 59 (1964): 477–479, 477–478.

55 Především Ethel Stefana Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran: Their Cults, Customs, Magic Legends, And Folklore* (Oxford: Clarendon Press, 1937); Idem, *Water into Wine. A Study of Ritual Idiom in the Middle East* (London: Murray, 1956).

56 Alsohairy, *Die irakischen Mandäer*. Limity jeho popisů plynou z toho, že svá pozorování doplňuje popisy E. S. Drowerové a interpretacemi K. Rudolpha v takové míře, že je často obtížné oddělit, co přesně je výsledkem jeho pozorování a jaké části popisů pouze přebírá z literatury. Přínosné je, že As-Suhajrí užívá arabský překlad knihy Drowerové „Mandejci v Iráku a v Íránu“, který koriguje některé nepřesnosti z původního vydání.

57 As-Suhajrí, *Heutige Lage der Mandäer*.

58 Rudolf Macuch, *Neumandäische Texte im Dialekt von Ahwas* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1993).

59 K těmto rituálům viz Burtea, *Das mandäische Fest*. E. S. Drowerová rozlišuje sedm forem rituálu *masiqta* (Drower, *The Mandaean of Iraq*, 210–211.)

jsem nepozoroval žádnou modifikaci. V následujícím výkladu se zaměřím na rituály, jichž se aktivně účastní laici, a takové, které se laiků bezprostředně týkají.

MAŠBUTA⁶⁰

Rituál sestává ze sekvence ritů konaných ve vodě (několikanásobné sebeponoření a ponoření knězem, poznamenání čela vodou, konzumace doušků vody, „ověnění“ myrtovým věncem, vložení ruky a pozdravení označované jako *kušta*, tj. „pravda“) a ze sekvence ritů prováděných na břehu řeky (pomazání olejem a jednoduché rituální hostiny sestávající z konzumace chleba a vody). Celé dějství doprovází přednes předepsaných hymnů, modliteb a formulí, v závislosti na počtu mandejců, kteří se jej účastní a počtu kněží, kteří rituál celebrují, trvá celé jednání dvě až čtyři hodiny.

Mašbuta je předpokladem spásy a zároveň její předjímkou, neboť umožňuje mandejci již za života v pozemském světě reálnou participaci na darech říše Světla. Proto je v zájmu mandejce účastnit se rituálu opakovaně. Na rozdíl od jednorázového křesťanského křtu, s nímž bývá rituál *mašbuta* často srovnáván, mohou mandejci podstoupit *mašbuta* opakovaně každou neděli nebo u příležitosti mandejských svátků či jiných komplexních rituálů. Běžně však absolvuje mandejec – až na výjimky – rituál několikrát za život. Na rozdíl od rituálních hostin konaných ve prospěch zemřelých předků, které se buďto konají bez aktivní účasti laiků, anebo jsou pouze rodinné, je *mašbuta* zpravidla příležitostí k setkání komunity.

Rituál *mašbuta* jsem pozoroval a dokumentoval v různých souvislostech. Porovnání mých vlastních pozorování s rituálním scénářem a s detailními popisy, které jsou k dispozici (Drowerová, as-Suhajr), ukazuje až na jednu výjimku téměř nulovou přítomnost variací.⁶¹ Tato skutečnost není překvapivá s ohledem na to, že *mašbuta* je pro kněze v jistém smyslu rutinní záležitostí: je to nejčastěji opakovaný rituál, navíc kněží musejí prokázat při iniciačním rituálu, že rituální scénář (*Kniha duší*, *Sidra d-nišmata*) znají nazpaměť. Zmíněnou výjimkou je proměna místa výkonu rituálu, kterou jsem se podrobněji zabýval výše. *Tarmida* Ráfíd v nizozemské diaspoře tuto proměnu ještě radikalizoval. Protože místní komunita nemá k dispozici rituální nádrž, celebruje *tarmida* rituál *mašbuta*

60 Rituální scénář: Mark Lidzbarski, *Mandäische Liturgien* (Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1920), 3–61; Popisy rituálu: Petermann, *Reisen im Orient*, 461–463; Siouffi, *Études*, 76–84; Drower, *The Mandaeans of Iraq and Iran*, 100–123; Alsohairy, *Die irakischen Mandäer*, 30–47; Macuch, *Neumandäische Texte*, 1807–1859/300–311. Výsledky mých pozorování jsem publikoval v: Jiří Gebelt, „Masbuta: Mandejský „křest“,“ *Theologická revue* 80 (2009): 44–65.

61 Jedinou změnou v provedení rituálu, kterou jsem pozoroval, byla dílčí obměna jedné z formulí pronášených během rituálu.

v pronajatém plaveckém bazénu. Protože i do něj je voda přičerpávána a následně odčerpávána, je dle něj stále „vodou života“.⁶²

Obecně variuje podle mých pozorování a rozhovorů s mandejci současná praxe *mašbuta* mezi konáním v nádrži/bazénu nebo na břehu řeky dle konkrétních okolností (hygienické podmínky, klimatické podmínky, vstřícnost kněze, resp. konzervativní či reformám nakloněné postoje kněze).

Je třeba dodat, že mandejci již dle zpráv Drowerové praktikovali – nebyl-li k dispozici kněz – namísto složitého rituálu *mašbuta* jednoduché trojí sebeponoření v řece (*tamaša*).⁶³ Tato praxe je doložena i v současné diaspoře, nicméně nebyla a není chápána jako plnohodnotná náhrada za *mašbuta*, proto ji nelze ve výše uvedeném smyslu považovat za substituci rituálu. Modifikaci však představuje provádění očišťujících rituálů (*tamaša*, *rušuma*) namísto v řece formou domácího sprchování.⁶⁴

SVATEBNÍ RITUÁL⁶⁵

Svatební rituál je komplexní rituál sestávající z řady dílčích rituálů jednání: rituálu *mašbuta*, vlastního svatebního rituálu (*qabin*) zahrnujícího proslovení svatebních slibů a z rituální hostiny (*zidqa brika*). Rituální hostina zahrnuje společné držení a lámání chleba (*ša*), konzumaci rozličných pokrmů (*tabuta*) a vinného nápoje (*hamra*). Celé dějství doprovází apotropaické rituály, recitace modliteb, svatebních písní a proslovení responzorických formulí.

Rituál je organizačně a časově náročný, vyžaduje přítomnost minimálně jednoho *ganzibry* (2. stupeň kněžské hierarchie), dvou níže postavených kněží (*tarmida*) a zpravidla alespoň jednoho pomocníka (*šganda*). Rituální jednání trvá několik hodin a dnem vyhrazeným pro svatbu je stejně jako v případě většiny mandejských rituálů pouze neděle. Protože podle tradice jeden *ganzibra* může celebrovat v průběhu neděle pouze dvě svatby, vznikaly v Iráku dlouhé seznamy čekatelů. Zvážíme-li, že např. v 70. letech měla komunita celosvětově k dispozici pouze dva

62 Rozhovor s *tarmidou* Ráfidem as-Sabtím (10. 6. 2006).

63 Alsohairy, *Die irakischen Mandäer*, 15, 63; Drower, *The Mandaean of Iraq*, 105.

64 Alsohairy, *Die irakischen Mandäer*, 15, 63.

65 Rituální scénář: Ethel Steffana Drower, *Šarh d-Qabin d-Šišlam-Rba (D.C. 38) Explanatory Commentary on the Marriage-Ceremony of the Great Šišlam* (Roma: Pontificio Instituto Biblico, 1950). Popisy rituálů: Petermann, *Reisen im Orient*, 117–118; Siouffi, *Études*, 105–110; Drower, *The Mandaean of Iraq*, 59–72; Alsohairy, *Die irakischen Mandäer*, 48–60; Macuch, *Neumandäische Texte*, 1859–1906, 310–315. Podrobný popis rituálu jsem publikoval v: Jiří Gebelt, „Die Hochzeit des Großen Šišlam: das Hochzeitsritual der Mandäer,“ in *Šalom: Pocta Bedřichu Noskovi ke sedmdesátým narozeninám*, eds. Jiří Blažek and Kamila Veverková and David Biernot (Brno: L. Marek, 2012), 114–125.

ganzibry, že nevěsta musí být panna a že vhodné datum pro svatbu je konzultováno s astrologickým kalendářem, nelze se divit tomu, že s neúměrně dlouhým čekáním byly v Iráku spojovány, resp. jím odůvodňovány konverze k islámu.⁶⁶

Tarmida Ráfíd as-Sabtí, první mandejský kněz, který se usadil v Evropě, vyšel již v Iráku v 70. letech 20. století vstříc požadavkům laiků a praktikoval více než dva svatební rituály za den (neděli) a navíc rituál praktikoval ve zjednodušené podobě.⁶⁷ Zjednodušenou podobu rituálu praktikuje také v nizozemské diaspoře. Svatební rituál, jemuž jsem byl přítomen v červnu roku 2006, celebroid celý sám. Z nahrazení aktérů plynou další modifikace rituálního jednání: kněz vynechává responzorické části, v nichž dle rituálního scénáře žádá *ganzibra* další dva kněží o svolení provést rituál (otázky nemají smysl, když celebroid celý rituál sám). *Tarmida* rovněž zkracuje rituál vynecháním recitace některých hymnů a modliteb.

Drowerová a Siouffí uvádějí, že nevěsta se ženichem podstoupí před vlastním svatebním rituálem dvakrát rituál *mašbuta*. Z rituálního scénáře nelze opakované provedení odvodit a v mnou pozorovaném rituálu se *mašbuta* konala pouze jednou. Následující neděli by novomanželé měli podstoupit opět rituál *mašbuta* a dle informací Drowerové by se poté měla opět konat rituální hostina *zidqa brika*. Sama Drowerová⁶⁸ ji dle svých slov nikdy neviděla.⁶⁹ Rituál *mašbuta* se v mnou pozorovaném rituálu konal v krytém plaveckém bazénu, který kněz za tímto účelem rezervoval. Tato modifikace však nesouvisí se svatebním rituálem, nýbrž s výše popsanými změnami *mašbuta*. Jedinou prostorovou modifikací představuje skutečnost, že nevěsta již neseděla izolována mimo rituální dění jako v popisu Drowerové (v rituálním scénáři to není jasně stanoveno), ale přímo u rituální stavby (*andiruna*), kterou připravil *tarmida* z rákosu v přístavku rodinného domu, a může sledovat průběh rituálu. V mnou pozorovaném rituálu proběhla kontrola panenství tradičním způsobem.

RITUÁLNÍ JEDNÁNÍ V SOUVISLOSTI S ÚMRTÍM MANDEJCE

Jednání související s úmrtím mandejce lze rozdělit do tří základních okruhů: 1) rity které musejí být provedeny na umírajícím; 2) rituální jednání v souvislosti

66 K diskuzi o zjednodušení a především zkrácení svatebního rituálu viz Alshairy, *Die irakischen Mandäer*, 54, 58–59; Idem, *Heutige Lage*, 13. Dnes je celosvětově počet kněží sice podstatně vyšší, problémem je jejich roztroušenost (typicky v evropské diaspoře s výjimkou Švédska) nebo neochota spolupracovat, tj. společně provádět rituály.

67 Rozhovor s *tarmidou* Ráfídem as-Sabtím (10. 6. 2006). Na moji otázku, zda je takový rituál možné považovat za legitimní, odpověděl *tarmida* Ráfíd, že každý z kněží má právo na to, interpretovat své náboženství. Alshairy, *Die irakischen Mandäer*, 54, pozn. 1.

68 Drower, *Water into Wine*, 238.

69 Podle Qajse as-Sa'dího se tato *zidqa brika* již neprovádí. Rozhovor 23. 5. 2013.

s pohřbením zemřelého; 3) rituální hostiny podporující duši zemřelého.⁷⁰ Uvedené dělení užívám v následujícím textu při základním popisu, v němž vycházím primárně z podrobného líčení Drowerové, následně pak v souvislosti s diskuzemi v Iráku v 70. a 90. letech 20. století (základním pramenem jsou zde texty as-Suhajrího) a nakonec při nástinu problémů spojených s migrací do západní diaspory. Při popisu situace v diaspoře vycházím z rozhovorů s Qajsem as-Sa'dím.

Popisy Drowerové

Ad 1) Umírající musí být kompletně omyt (tj. musí na něm být proveden očistný rituál *tamaša*), oblečen do rituálního roucha (*rasta*) a ověncen myrtovým věncem. Umírající si s knězem podá pravou ruku (*kušta*), je položen hlavou směrem k severu a pomazán na čelo (pomazání uvádí jen as-Suhajrí).⁷¹

Ad 2) Nejdříve po třech hodinách by mělo být tělo zemřelého pohřbeno.⁷² Aktéry rituálního jednání jsou čtyři rituálně čistí laici (v sg. *halala*), během rituálu bývá přítomen kněz, může jej však zastoupit *halala*. Mrtvý je čtyřmi rituálně čistými laiky uložen do hrobu, který je poté za pomoci apotropaických rituů ochráněn před působením bytostí temnoty, dokud tělo třetího dne neopustí duše.

Ad 3) Zatímco je tělo ukládáno do hrobu, začíná dle Drowerové jednoduchá rituální hostina (*lofani*).⁷³ Ještě téhož dne se konají další dvě rituální hostiny: nejprve se v domě kněze nebo v rituálním areálu koná zvláštní forma hostiny *zidqa brika*, při níž je na rituálním „stole“ (*tariana*) připraveno pět chlebů *pařira* a jeden chléb *ša*, sůl a další plody. Později se v domě zemřelého koná hostina *lofani*. Další rituální hostiny se konají ve dnech, které tvoří důležité mezníky cesty duše: 3. den po úmrtí, kdy se odděluje duše (a duch) od těla a vydává se na cestu vzhůru, 7. a potom 45. den, kdy má duše dosáhnout říše Světla.

Hostin se stejně jako pohřebního rituálu účastní pouze muži. Potenciální rituální nečistota žen (menstruace) by totiž mohla zabránit duši v úspěšném vzestupu do říše Světla. Účastníci hostiny sedí v párech, lámou chléb, konzumují jej společně s vodou nabanou z řeky a pronášejí formule a modlitby.

V popisech Drowerové jsou *zidka brika* i *lofani* prováděny zpravidla za přítomnosti kněze, připouští se možnost jeho absence, a to i v případě *zidka brika*

70 Neexistuje, či přesněji neznám žádný text, který by rituální praxi spojenou s úmrtím kodifikoval. Popisy: Siouffí, *Études*, 120–126; Petermann, *Reisen im Orient*, 118–120; Drower, *The Mandaean of Iraq*, 178–203; Idem, *Water into Wine*, 232–238. (Drowerové popisu v základních rysech odpovídá líčení Petermannovo.) Alsohairy, *Die irakischen Mandäer*, 61–68; Macuch, *Neumandäische Texte*, 1907–1923/314–317; rozhovor s profesorem Qajsem as-Sa'dím (23.5.2013).

71 Alsohairy, *Die irakischen Mandäer*, 62.

72 Drower, *The Mandaean of Iraq*, 179.

73 Ibid., 186; as-Suhajrí popírá, že by se *lofani* konala již při pohřbívání. (Alsohairy, *Die irakischen Mandäer*, 63.)

(jediná varianta *zidka brika*, která může být prováděna bez kněze, i když dle Drowerové pak postrádá na účinku).⁷⁴

Problémy a transformace rituálního jednání spojeného s úmrtím mandejce (Irák v 70. a 90. letech 20. století)

Ad 1) V 70. letech 20. století se v Iráku diskutovalo o tom, jestli je nutné, aby měl umírající rituální roucho, resp. o možnosti dodatečného převlečení do roucha až po smrti. V 90. letech 20. století nejsou snahy o takové modifikace doloženy.

Ad 2) Mandejci tradičně ukládali tělo zemřelého do země pouze zabalené v rákosové matraci, opodstatněna byla tato praxe jednak převažujícím povrchem (mokřiny), jednak bezvýznamností těla, od něhož se odloučila duše. Přibližně v 70. letech 20. století začali výjimečně užívat také rakví.⁷⁵ S ohledem na nedostupnost rákosu v Bagdádu se zdálo, že mandejci směřují k pohřbívání v rakvích, o němž vedli v 70. letech 20. století diskuze. Tato změna se však neprosadila a v 90. letech mandejci pohřbívali výhradně v rákosových rohožích. Podobný průběh měla diskuze o snížení potřebného počtu rituálně čistých laiků, kteří nesou mrtvého. Zatímco v 70. letech se začala prosazovat praxe, že mrtvého nemusejí nést pouze *halalové*, na konci 20. století se mandejci navrátili ke starší výše popsané praxi.⁷⁶

Ad 3) Sekundární literatura často pracuje s tím, že se při úmrtí mandejce koná rituál *masiqta*.⁷⁷ *Masiqta* je ale tak složitý a náročný rituál, že již Drowerová píše, že je možné jej provádět pouze ve výjimečných případech a tuto skutečnost potvrzuje také as-Suhajrī v 70. a 90. letech 20. století.⁷⁸ Hostiny *Lofani* jsou chápány jako podmínka nutná pro spásu duše, zatímco *masiqta* je pojímána jako zvláštní prostředek, který ještě umocňuje (dodává jistotu) vzestup duše. Cena *masiqta* se v současném Iráku pohybuje kolem dvou tisíc dolarů.⁷⁹ As-Suhajrī, který byl

⁷⁴ Drower, *Water into Wine*, 234.

⁷⁵ Alsohairy, *Die irakischen Mandäer*, 67.

⁷⁶ Ibid., 11.

⁷⁷ Kurt Rudolph, „Die Religion der Mandäer,“ in *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer*, eds. Hartmut Gese and Maria Höfner and Kurt Rudolph (Stuttgart: Kohlhammer, 1970), 403–462, 440; Idem, *Die Mandäer I: Der Kult* (Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1961), 261.

⁷⁸ Drower, *The Mandaean of Iraq*, 200, pozn. 5; Alsohairy, *Die irakischen Mandäer*, 64. Výraz *masiqta* někdy ve formulích označuje vzestup (*masiqta*) duše, nikoli konkrétní hostinu typu *masiqta*. Čohejlí označuje jako „*masiqta*“ (novomandejsky *masechta*) rituál „udělení roucha“ (*ababa d-mania*) konaný ve prospěch toho, kdo zemřel bez rituálního roucha: Macuch, *Neumandäische Texte*, 1907–1923/314–317. Petermann v souvislosti s úmrtím mandejce žádné detaily ohledně rituálních hostin neuvádí.

⁷⁹ Rozhovor s profesorem Qajsem as-Sa'dím (23.5.2013).

v Iráku v 70. letech 20. století přítomen třem pohřebním rituálům, píše, že hostinu *zidqa brika* neviděl.⁸⁰

*Problémy v diaspoře*⁸¹

Přesun do diaspory přináší zpravidla nemožnost realizovat jednání související s úmrtím takovým způsobem, aby to odpovídalo rituálním pravidlům čistoty a mandejským představám o spáse. Na výše zmíněných třech úrovních se tato problematika v německé diaspoře projevuje následujícím způsobem:

Ad 1) Problémem je především úmrtí mandejce v nemocnici. V nemocničním prostředí je těžké zajistit, aby byla dodržena mandejská pravidla rituální čistoty: nelze realizovat omytí zemřelého, nelze jej obléknout do rituálního roucha a tělo zemřelého zůstává zpravidla v nemocnici příliš dlouhou dobu na to, aby bylo možné je dle rituálních pravidel pohřbít.

Ad 2) Tradičně mandejci pohřbívali na neohrazených polích do neoznačených hrobů, a až v průběhu 20. století začali pod vlivem většinové společnosti hroby také označovat (jako ojedinělou tuto praxi zmiňuje již Drowerová). V diaspoře bývá problém najít/koupit hrob situovaný tak, aby zemřelý byl uložen hlavou k severu (k domu Abatura).

Ad 3) Domácí *lofani* mohou být konány v diaspoře stejně jako v Iráku nebo Íránu.⁸² Absenci prostor a kněží (i když výše popsané hostiny se mohou konat bez kněží) řeší diasporní obce tak, že rituály se konají „na dálku“ (zaplatí knězi, který rituál provede v jiném městě/zemi atp.).⁸³ Rituálu se v diaspoře účastní také ženy, vyloučeny jsou z výše uvedených důvodů pouze ženy v daném období menstruuující.

Dle informací, které mám k dispozici, jsou dnes – nejen v diaspoře – konány pouze hostiny *lofani*, to znamená že se v den pohřbení těla nekoná rituál *zidqa brika*.

Závěrem k rituálnímu jednání u příležitosti úmrtí mandejce

Urbanizace a migrace přinesly problémy spojené s úmrtím ve všech třech okruzích rituálního jednání: umírání, pohřbení i rituálních hostin. Zásadní problémy jsou spojené především s pohřbením zemřelého a s rituály konanými na umírajícím. Rituálně nečisté úmrtí v nemocničním prostředí znamená, že se duše nemůže vydat

80 Alsohairy, *Die irakischen Mandäer*, 65.

81 *Ibid.*

82 Buckleyová stručně popsala domácí *lofani* konanou u příležitosti úmrtí mandejce: Jorunn Jacobsen Buckley, *The Mandeans. Ancient Texts and Modern People* (New York: Oxford University Press, 2002), 119–122.

83 Vycházím z popisu konkrétní *lofani* konané u příležitosti úmrtí mandejce v německé diaspoře. Rozhovor s profesorem Qajsem as-Sa'dím (23. 5. 2013). Ale stejně jako již v popisech Drowerové i dnes je obvyklé, že *lofani* provede rituálně čistý laik, což je laik, který absolvoval rituální očištění (*tamaša*) a zná (a nebo dokáže číst) předepsané modlitby.

na návrat (vzestup) do říše světla, tzn. že nemůže dojít spásy. V Bagdádu měli mandejci k dispozici mandejského lékaře, který asistoval při úmrtí, určil příčinu smrti a předal tělo rituálně čistým mandejcům, takže rituály mohly proběhnout v souladu s tradicí. Je úlohou zástupců diasporních komunit, aby dojednali nějaké konsensuální řešení v konkrétních diasporních kontextech. Problém je aktuální s tím, jak stárne populace mandejských migrantů, kteří přišli do západních zemí po irácko-iránské válce nebo po roce 2003. Pro případ rituálně nečistého úmrtí zná mandejská ritualistika řadu „náhradních“ rituálů, které dodatečně podporují vzestup duše. Nejběžnějším z nich je v rámci svátku *Paruanaiia* praktikovaný rituál „udělení roucha“ (*ahaba d-manía*) konaný ve prospěch mandejce, který zemřel bez rituálního roucha.⁸⁴

SHRNUTÍ PROCESŮ ZMĚN MANDEJSKÝCH RITUÁLŮ

Substituce (tj. nahrazení jednoho rituálního jednání jiným) je doložena v případech rituálních hostin pořádaných u příležitosti smrti mandejce. Finančně náročné rituály podporující vzestup duše zemřelého byly nahrazeny jednodušším typem rituálu: 1) Namísto složitějšího rituálu *masiqta* se již v Iráku 30. let 20. století konaly obvykle jednodušší hostiny *lofani*. 2) Pravděpodobně již v 70. letech 20. století byla hostina *zidqa brika* praktikovaná ve 30. letech 20. století nahrazena jednoduchým rituálem *lofani*.

Změny kontextu nenašly výraz v transformaci, tj. ve změně identity rituálu. Identitu rituálu spojují s jeho účinkem (ve výše uvedeném smyslu), žádný mandejský rituál dle dostupných pramenů v tomto smyslu identitu nezměnil.

Modifikaci (tj. dílčí změnu rituálu) ukáží na jednotlivých výše uvedených elementech rituálního jednání. Jednání/akce: Již v 70. letech 20. století byl v Iráku zkrácen a zjednodušen svatební rituál a tato praxe je doložena také v diaspoře. Očistné vodní rituály, které nevyžadují přítomnost kněze (*rišama*, *tamaša*), byly v Iráku 70. let 20. století stejně jako v současně diaspoře příležitostně praktikovány také formou domácího sprchování (namísto v řece). Aktéři: V řadě rituálních jednání je možné konstatovat redukování počtu celebrujících kněží a zároveň nahrazení výše postaveného kněze knězem na nižším stupni hierarchie. Za povšimnutí stojí, že mandejci nikdy nenahrazují kněze laikem. Tam, kde v diaspoře kněží nejsou k dispozici, dojíždějí za knězem, nebo kněz navštěvuje příležitostně komunitu.⁸⁵ Místo: Změnu místa výkonu rituálu *mašbuta*, k níž došlo již v Iráku v 70. letech 20. století, považují za zásadní modifikaci tohoto mandejského rituálu.

84 Viz Jiří Gebelt, „Mandejský rituál ‚Předání roucha‘ (*ahaba d-manía*)“, *Pantheon* (7) 2012: 82–105.

85 Jedinou výjimkou je hostina *zidqa brika* konaná v den úmrtí mandejce, která se může konat bez přítomného kněze. Tuto praxi však dokládá už Drowerová ve 30. letech 20. století, navíc – jak v textu uvádím – se rituál dle dostupných informací již v den úmrtí mandejce nekoná.

V nizozemské diaspoře byla tato modifikace radikalizována konáním rituálu v (na několik hodin) pronajatém plaveckém bazénu. Časy: Jedinou mně známou modifikací je překročení počtu dvou svatebních rituálů celebrowaných jedním knězem během jedné neděle. Tato modifikace je doložena již v Iráku v 70. letech 20. století. Jazyk: Rituální jazyk se v průběhu popisovaného období nezměnil, je jím pořád mandejšťina. I když ji naprostá většina laiků nerozumí, společné modlitby (ty jsou inovacemi, viz níže) probíhají tak, že kněz předčítá v mandejšťině a laici po něm opakuji text buďto z paměti, anebo dle do arabských, popř. latinských znaků přepsaného textu, který mají před sebou. Modifikaci v rituálu používaných předmětů ani rituální skupiny nelze doložit.

Invenci (tj. zavedení nového rituálu) jsem v textu zatím nezmiňoval. Považuji za ni společné modlitby konané během pravidelných i nepravidelných setkání kněze s laiky. Během těchto setkání kněz rovněž vykládá náboženské texty a jejich obsah vztahuje k současným událostem. Tato praxe byla inspirována praxí islámskou a křesťanskou, doložena je v 90. letech 20. století v Iráku i Íránu,⁸⁶ pokračují v ní mandejšť kněží v diaspoře.

Nezaznamenal jsem proces rekurzivního přenosu rituálů, tedy skutečnost, že změna rituálu nějaké komunity v diaspoře působí zpětně na komunitu v původní lokalitě. Typickým příkladem takového procesu jsou změny pohřbívání u pársů ve Velké Británii vynucené tamními předpisy a snaha o jejich zpětné zavedení také v Indii.⁸⁷ Situace mandejců je však v tomto ohledu specifická, neboť – jak jsem výše zmínil – následkem občanské války v Iráku se centrum mandejství přesunulo mimo Irák. Z celkového počtu kolem 70 tisíc dnes žije v Iráku asi jen 3,5 tisíce mandejců, tj. přibližně 5 procent, a centrum se přesouvá do velkých diaspor (Švédsko, Austrálie a nově USA).

V souvislosti s procesem reinvence, tj. opětovného provádění/zavedení nějakého rituálu, je třeba zmínit ještě jedno specifikum mandejství. Když porovnáváme rituální praxi v diaspoře s rituální praxí v Iráku v 70. letech 20. století, je třeba mít na paměti krizi, kterou komunita prodělala v této době. Tehdy měla komunita k dispozici velice omezený počet kněží a sotva tudíž mohla praktikovat (minimálně v předepsané podobě) řadu rituálů vyžadujících velký počet kněží. Opětovné provádění rituálů v diaspoře – příkladem je rituál „posvěcení *mandi*“ provedený mimo Irák a Írán prvně v Austrálii roku 2007 – proto nemusí souviset se změnou společensko-kulturního kontextu (například tím, že v západních demokratických zemích není nijak omezen výkon rituálů), ale jednoduše s nárůstem počtu kněží.

Souhrnně lze k přenosu mandejských rituálů říci následující: 1) V kontextu urbanizace a modernizace Iráku ve 2. polovině 20. století se mandejská komunita proměnila tak zásadním způsobem, že i změny v oblasti rituální praxe, k nimž došlo v Iráku, jsou radikálnější než proměny, k nimž došlo v souvislosti s přesunem do

86 Macuch, *Neumandäische Texte*, 1197–1201/214–215. Kritika kněží za absenci tohoto rituálního jednání: Alshairy, *Die irakischen Mandäer*, 29.

87 Langer and Snoek, „Ritualtransfer“, 192.

diaspory. Migrace přinesla (přesněji: prohloubila) především roztroušenost jednotlivých obcí či rodin a s ní absenci rituálních prostor a kněží, nicméně zásadní změny v rituální praxi nastaly již v Iráku.

2) Změny mandejských rituálů jsou změny iniciované „zdola“, tím myslím, že jsou výsledkem iniciativ aktivních laiků podpořených kněžími nakloněnými reformám. Proto není překvapivé, že změny bylo možné konstatovat v souvislosti s rituály, jichž se přímo účastní laici (*mašbuta*, svatební rituál a rituály spojené s úmrtím), zatímco rituály, jež se odehrávají bez laiků nebo se laiků netýkají, zůstaly beze změn. Rituální hostiny *masiqta* konané ve prospěch zemřelého jsou tak organizačně i pro laiky cenově náročné, že jsou prováděny jen výjimečně.

3) V navázání na předchozí bod je třeba korigovat obraz mandejské rituální praxe sugerovaný západním bádáním: mám na mysli výklad, který rituální praxi mandejců vykládá ve schématu: každou neděli mandejci opakovaně absolvují rituál *mašbuta* a při úmrtí mandejce se koná rituál *masiqta*. Jak je patrné z předchozího výkladu, absolvuje mandejec *mašbuta* zpravidla jen párkrát za život a rituál *masiqta* je při úmrtí mandejce obvykle nahrazen jednoduššími rituálními hostinami.

4) Procesy změn nejsou jednosměrné. V 70. a 80. letech 20. století byla v Iráku patrná tendence krácení a zjednodušení rituálů. Taková zkrácená podoba byla dle dostupných pramenů považována za normativní. V 90. letech 20. století bylo možné zaznamenat snahy o setrvání (někdy navrácení) původní podoby rituálů. I tuto „konzervativní“ tendenci lze uvést do vztahu s kontextem, totiž opětovným příklonem většinové irácké společnosti k islámu, datovatelným zhruba do 80. let 20. století. V současnosti se lze setkat jak se snahami o modernizaci, tak i s důrazem na setrvání původní podoby rituálů, jež se týká i výlučného provádění rituálu *mašbuta* v řece.

ABSTRACT

Ritual transformation and migration: The concept of ritual transfer applied to Mandaean rituals

In my text I analyse transformations of Mandaean ritual practice using the concept of ritual transfer, an analytical tool developed to understand the processes involved in transferring rituals to other contexts. I critically refine the concept of ritual transfer and present some methodological problems associated with it. In describing and analysing the transfer of Mandaean rituals, I focus primarily on Iraqi Mandaeans. Against the background of Iraq's changes in the 20th century, I focus on negotiating rituals in the community in the 1970s and 1990s. In the next step, I compare Lady Drower's descriptions of Mandaean ritual practice in the 1930s – before the changes that the community later went through – with the situation in the 1970s and 1990s and with ritual practice of the diaspora community.

According to my research, the following can be said about the transfer of Mandaean rituals: 1) In the context of urbanisation and modernisation of Iraq in the second half of the 20th century, the Mandaean community has changed in such a fundamental way, that the changes in ritual practice in Iraq are more radical than the changes that have occurred in moving to the diaspora.

2) The changes to the Mandaean rituals are 'bottom-up' changes. They are the result of active laity initiatives supported by reform-oriented priests. Therefore, it is not surprising that changes could be found in the context of rituals attended by lay people (*mašbuta*, wedding rituals and death rituals), while rituals, which take place without laymen, remained unchanged. At the same time, the performance of the ritual feasts (*masiqta*) held to support the soul of the deceased is rare because of their complexity and high costs.

3) The ritual change processes are not one-way processes. While in the 1970s there was a tendency to shorten and simplify rituals in Iraq, in the 1990s it was possible to record efforts to retain (sometimes restore) the original form of rituals. The parallel existence of both tendencies is still a source of tension within communities today.

Klíčová slova / Keywords: dynamika rituálů, přenos rituálů, performance, mandejci, vyjednávání o rituálech.

CONTACT ADDRESS

Katedra religionistiky HTF UK
Pacovská 350/4
140 21 Praha 4
gebelt@htf.cuni.cz

AUTORSTVÍ ČTVRTÉHO EVANGELIA¹

Magdalena Vytačilová

Katedra religionistiky HTF Univerzity Karlovy v Praze

ÚVOD

Čtvrté evangelium nám jako jediné z kanonických evangelií prozrazuje svého autora, neboť dle poslední kapitoly je jeho autorem anonymní *milovaný učedník* (21:24). Tento *učedník* se včetně poslední kapitoly v evangeliu objevuje čtyřikrát – zúčastní se poslední večeře, při níž mu Ježíš prozradí, kdo jej zradí (13:23); je přítomný u Ježíšova ukřižování (19:25); spatří Ježíšův prázdný hrob (20:4–7); rozpozná vzkříšeného Ježíše a pronese „To je Pán“ (ó κύριός ἐστιν, 21:7).² Tento *milovaný učedník* dodnes vzbuzuje velké množství otázek – byl evangelistovou fikcí, nebo historickou osobou? Byl v původní verzi evangelia, anebo je redakčním dodatkem? A proč se evangelium ve všech dochovaných rukopisech nazývá „evangelium podle Jana“? Na všechny tyto otázky se snažím ve svém textu nalézt odpověď. Protože argumentuji ve prospěch toho, že názvy evangelií jsou původní, procházím novozákonní doklady a raně křesťanské autory, kteří připisovali čtvrté evangelium jistému „Janovi“. Ačkoliv doklady tohoto Jana blíže nekonkretizují, v textu tvrdím, že v dokladech ze 2. století (Papias, Polykratos, Muratoriho fragment) můžeme nalézt stopu toho, že za autora byl považován Jan Starší, který, byť nebyl apoštolem, byl Ježíšovým učedníkem. Na základě dochovaných pramenů můžeme soudit, že pro pozdější porozumění autorství bylo důležité Eirénaiovo pojetí, které vychází ze čtení čtvrtého evangelia optikou synoptiků.

1 Text je dílčím výstupem projektu PROGRES Q01 řešeného na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy.

2 Není-li uvedeno jinak, překlady z řečtiny a latiny jsou mé vlastní. Řecký text Nového zákona přebírám z Michael Holmes (ed.), *Greek New Testament* (SBL edice), <<http://sblgnt.com/download/>> (1. 1. 2020). Řecký text Papias a jiných primárních pramenů uvádím vždy v první poznámce pod čarou výskytu.

NÁZEV

Navzdory tomu, že dle textu čtvrtého evangelia je jeho autorem *milovaný učedník* (21:20–24), nese evangelium ve většině nejstarších rukopisů název „ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗΝ“ (Evangelium dle Jana).³ Zda je název původní, či sekundární, je předmětem relativně málo debat zejména kvůli ustálenému předpokladu, jenž vychází z kritiky forem, a sice že kanonická evangelia⁴ byla tradována a sepsána anonymně. Takto například Kurt Aland tvrdí, že evangelia byla publikována „zcela bez pochyb anonymně“, a proto jsou všechny názvy pozdější.⁵ Tento názor je běžný, navzdory tomu, že je problematický. Pro původnost názvu evangelií hovoří dle mého názoru několik skutečností.⁷

- 3 Např. $\mathfrak{P}^{66}$ (přelom 2. a 3. století) obsahuje název, byť špatně čitelný, „ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗΝ“. Nestle-Aland 28 a Greek New Testament (SBL Edition) uvádí zavádějícím způsobem názvy všech evangelií ve zkrácené formě „ΚΑΤΑ...“, i přesto, že všechny nejranější rukopisy se objevují s úplným názvem a praxe zkracování je až pozdější. S plným názvem jsou např. rukopisy (např. $\mathfrak{P}^{75}$; $\mathfrak{P}^4$; $\mathfrak{P}^{67}$). Kodex Sinaiticus (01 $\aleph$) uvádí na začátku textu čtvrtého evangelia zkrácené „ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗΝ“ a v závěru textu ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗΝ. Kodex Vaticanus (B) v obsahu, na počátku a na konci evangelií uvádí zkrácenou variantu. Zkrácené názvy „ΚΑΤΑ...“ má např. kodex Bezae Cantabrigiensis (D 05). Pozdější výjimkou je kodex Alexandrinus (A), jenž rovněž na konci textu uvádí jeho plný název.
- 4 Není-li výslovně uvedeno jinak, v dalších výskytech používám pouze „evangelia“.
- 5 Kurt Aland, „The Problem of Anonymity and Pseudonymity in Christian Literature of the First Two Centuries“, *Journal of Theological Studies* 12 (1961): 39–49, 42.
- 6 Též Burton L. Mack, *Who Wrote the New Testament: The Making of the Christian Myth* (New York: Harper Collins, 1995); Bart Ehrman, *Forged: Writing in the Name of God – Why the Bible's Authors Are Not Who We Think They Are* (New York: Harper Collins, 2011), 220–221, 223–228, Idem, *Jesus, Interrupted: Revealing the Hidden Contradictions in the Bible (and Why We Don't Know about Them)* (New York: Harper Collins, 2009), 104–107; Francis Watson, *Gospel Writing: A Canonical Perspective* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2013), 417; David Trobitch, *The First Edition of the New Testament* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 43–44; Ismo Dunderberg, *The Beloved Disciple in Conflict? Revisiting the Gospels of John and Thomas* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 120.
- 7 Stejný názor zastávají Mark Jokinen, Richard Bauckham, Martin Hengel či Simon Gathercole. Martin Jokinen, „The Fourth Canonical Gospels Were Never Anonymous“, *McMaster Journal of Theology and Ministry* 15 (2013–2014): 3–16; Martin Hengel, *The Johannine Question* (London: SCM Press, Ltd., 1989), 74; Simon Gathercole, „The Alleged Anonymity of the Canonical Gospels“, *The Journal of Theological Studies* 69 (2018): 447–476; Martin Hengel, *Studies in the Gospel of Mark* (London: SCM, 1985), 65; Graham Stanton, *Jesus of Nazareth in New Testament Preaching* (Cambridge: Cambridge University Press, 1974), 78; Juan Chapa, „The Early Text of John“, in *The Early Text of the New Testament*, eds. Charles E. Hill – Michael J. Kruger (Oxford: Oxford University Press, 2012): 140–157, 149.

1) Názvy evangelií jsou navzdory textovým variantám dochovány jednotně.⁸ 2) Názvy byly nutné pro rozlišení textů během jejich používání (čtení a kopírování). 3) Není doložena zmínka o anonymitě později kanonických evangelií. 4) Absence jména autora v hlavní části textu je pochopitelná, protože byla řada jiných způsobů, jimiž mohl být autor identifikován.⁹ Formální anonymita (resp. absence názvu v textu) proto neimplikuje anonymitu textu (Platónovy texty jsou rovněž formálně anonymní). 5) Již kolem roku 110–120 zná Papias evangelia pod jejich názvy. Jelikož v jeho dochovaných fragmentech nehraje autorství žádnou roli (např. apologetickou jako později u Eirénaia nebo Eusebia), není dle mě důvod předpokládat, že si Papias tradici vymyslel. 6) Kromě jednotně doloženého spojení „Jana“ s čtvrtým evangeliem v dokladech z přelomu 2. a 3. století jsou dochované jednotně i zmínky od teologicky jinak nejednotných autorů již od roku 110.¹⁰

MILOVANÝ UČEDNÍK – FIKTIVNÍ, NEBO HISTORICKÁ OSOBA? VÝZNAM A FUNKCE TITULU

Jak jsem výše zmínila, v závěru čtvrtého evangelia se dozvídáme, že jeho autorem je „učedník, kterého Ježíš miloval, a jenž byl při večeri po jeho boku“ (τὸν μαθητὴν ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς ... ὃς καὶ ἀνέπεσεν ἐν τῷ δείπνῳ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ, 21:20), a jenž je v evangeliu přítomný v christologicky relevantních pasážích (13:23; 19:25; 20:2). *Milovaný učedník* dodnes v bádání vzbuzuje velké množství otázek, z nichž ta nejdůležitější se týká toho, zda je historickou, nebo fiktivní osobností. Myšlenka, že *milovaný učedník* je pouhou evangelistovou fikcí, byla rozvinuta již v 19. století. Ve 20. století např. Rudolf Bultmann argumentoval, že *milovaný učedník* nepředstavuje konkrétní historickou postavu, ale symbol „pohanského“ křesťanství¹¹ a ideální osobu, jež byla sloučena s evangelistou až posledním redaktorem evangelia.¹² Na Bultmannův vlivný odkaz navázal i Hans-Martin Schenke, dle něhož evangelium není historicky věrohodné a ani napsané očitým

8 K přehledu viz Simon J. Gathercole, „The Titles of the Gospels in the Earliest New Testament Manuscripts,“ *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 104 (2013): 33–76, 68.

9 V diskuzi je nutné rozlišovat, zdali jsou názvy sekundární a byly přidány k anonymně tradovanému textu, nebo zdali jsou názvy sekundární, avšak autorství bylo redaktorům známo. Většina badatelů, kteří zastávají sekundárnost názvu, předpokládají (dle mého názoru neopodstatněně) anonymitu textu.

10 Jedinou výjimkou je protimontanistická tradice ze 3. století, dle které byl autorem čtvrtého evangelia a Zjevení Kerintius. Epifánios, *Panarion*, 51.3.6. Vycházím z vydání Frank William, *The Panarion of Epiphanius of Salamis (Books II and III; De Fide)* (Leiden: Brill, 2013).

11 Rudolf Bultmann, *Gospel of John: A Commentary* (Oxford: Blackwell, 1972), 466–473, 681–715.

12 Ibid., 716.

svědkem.¹³ Dle něj byla osoba *milovaného učedníka* přidána redaktorem evangelia a je redaktorskou fikcí, jež legitimizuje evangelium.¹⁴ V současnosti podobný názor zastávají Ismo Dunderberg a Raimo Hakola, dle kterých se *milovaný učedník* neobjevuje v nejranější verzi evangelia, ale byl do něj přidán později neznámým „janovským autorem“.¹⁵ *Učedník* dle Dunderberga plní funkci nositele tradice, neboť je v narativu zařazen do „hierarchie zjevení“ – od Otce k Ježíšovi, od Ježíše k *učedníkovi*, od něj k lidu.¹⁶

Ačkoliv pasáže, v nichž se vyskytuje *milovaný učedník*, jsou dle mě stylizovány tak, aby z něj činily důvěryhodného autora evangelia, nevylučuje to historicitu jeho osoby.¹⁷ Jeho titul je pochopitelný na pozadí Ježíšova výroku „ten, jenž má moje přikázání a uchovává je, ten mě miluje. A toho, kdo mě miluje [...] i já budu milovat a dám se mu poznat“ (14:21).¹⁸ Jinými slovy, *milovaný učedník* je milovaným, protože zachovává Ježíšova přikázání, a neimplikuje to, že tento titul mu příkl historický Ježíš. Kdyby postava *milovaného učedníka* byla produktem evangelistovy fantazie, s níž by legitimizoval fiktivní materiál (jak Schenke, Dunderberg a Hakola předpokládají), je třeba se ptát, proč je *učedník* anonymní. V takovém případě by se dle mého názoru dal očekávat opačný postup, a sice legitimizace fiktivního nebo specifického materiálu skrze známého apoštola, jako to známe např. v apokryfních evangeliích nebo v pseudoepigrafní literatuře. Kdyby nějaká komunita svou historii a tradici legitimizovala skrze *milovaného učedníka*, můžeme se rovněž ptát, proč v Prvním listu Janově autor píše: „Co bylo od počátku, co jsme slyšeli, co jsme na vlastní oči viděli, na co jsme hleděli a čeho se naše ruce dotýkaly...“ a neodkazuje k *učedníkovi* nebo proč nevznikla žádná „*učedníkovská*“ specifická tradice.

13 Hans Martin Schenke, „The Function and Background of the Beloved Disciple in the Gospel of John,“ in *Der Same Seths*, eds. Gesa Schenke – Gesine Schenke Robinson – Uwe-Karsten Plisch (Leiden: Brill, 2012): 598–613, 603.

14 Ibid., 603.

15 Dunderberg, *The Beloved Disciple in Conflict*, 136; Tento názor je v bádání běžný, přesto ale většina badatelů, dle kterých byla postava *učedníka* do narativu přidána sekundárně, neodmítá jeho historicitu. Takto například Alan Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design* (Philadelphia: Fortress Press, 1983), 44–45; Idem, *John the Son of Zebedee* (Minneapolis: Fortress, 2000), 71–72.

16 Podobně i Hakola tvrdí, že postava *milovaného učedníka* symbolizuje počátek janovské komunity, když s její pomocí evangelista zdůrazňuje kontinuitu mezi Ježíšem a jeho pozdějšími následovníky. Idem, „The Johannine Community as a Constructed, imagined Community,“ in *Social Identity in the Study of Early Judaism and Early Christianity*, eds. Samuel Byrskog – Raimo Hakola – Jutta Jokiranta (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016): 211–240.

17 O synoptickém Ježíšovi rovněž většinový proud novozákonní exegeze nepředpokládá, že je produktem imaginace evangelistů jen proto, že pasáže, v nichž se nachází, jsou stylizovány a ovlivněny evangelistovou teologií.

18 ὁ ἔχων τὰς ἐντολάς μου καὶ τηρῶν αὐτάς ἐκεῖνός ἐστιν ὁ ἀγαπῶν με· ὁ δὲ ἀγαπῶν με ἀγαπηθήσεται ὑπὸ τοῦ πατρὸς μου, καὶ γὰρ ἀγαπήσω αὐτὸν καὶ ἐμφανίσω αὐτῷ ἐμαυτὸν.

Nejjednodušší a nejméně spekulativní řešení je dle mého názoru následující: evangelista a *milovaný učedník* je a) touž osobou a b) nebyl zakladatelem distinktivního nebo specifického směru křesťanství (tím vysvětlíme jeho absenci v dalších dokladech).¹⁹ Již z Pavlových listů víme o důležitosti apoštolského svědectví, buď přímého nebo zprostředkovaného, a proto není překvapující, že evangelista, jenž nebyl apoštol (k argumentům viz níže), musel svůj text legitimizovat pozicí podobnou apoštolátu. Podobně jako Pavlovi bylo východiskem jeho setkání se vzkříšeným Ježíšem, je východiskem evangelisty jeho explicitní přítomnost v christologicky relevantních pasážích – zúčastní se poslední večeře (13:23), je přítomný u Ježíšova ukřižování (19:25), spatří Ježíšův prázdný hrob (20:2) a setká se s ním po jeho vzkříšení (21:7). Protože je dle mého názoru neopodstatněné chápat synoptická evangelia jako sumu veškeré tradice o Ježíšovi, nepovažuji za relevantní pokládat si otázku, proč se *milovaný učedník* v synopticích nevyskytuje. Zároveň, jak jsem výše uvedla, *učedník* plní konkrétní funkci ve čtvrtém evangeliu a v synopticích by tak byl redundantní.

DVACÁTÁ PRVNÍ KAPITOLA

Použití plurálu v závěrečné kapitole evangelia („To je ten učedník, který o těchto věcech vydává svědectví a který je zapsal; a my víme, že jeho svědectví je pravdivé“, 21:24–25) neimplikuje podle mě, jak se domnívá většinový proud bádání,²⁰ že

19 K mé kritice možnosti existence „janovské komunity“/„janovského křesťanství“ viz Magdalena Vytlačilová, „Janovské křesťanství? Demontrace analytické nepřínosnosti termínu pro studium novozákonního písemnictví a raného křesťanství“, *Theologická Revue* 1, 2020.

20 Brooke Foss Westcott, *The Gospel of St. John with introduction and notes* (London: James Clarke & Co, 1958), 299; Bultmann, *The Gospel of John*, 700–706; Raymond E. Brown, *The Gospel according to John XIII–XXI* (Garden City: Doubleday, 1970), 1077–1028; Barrett, *The Gospel according to St. John*, 479; Barnabas Lindars, *The Gospel of John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), 618; Martinus C. de Boer, „The Story of the Johannine Community and Its Literature,“ in *The Oxford Handbook of Johannine Studies*, eds. Judith M. Lieu – Martinus C. de Boer (Oxford: Oxford University Press, 2018): 63–83, 64; D. Moody Smith, *Johannine Christianity: Essays on its Setting, Sources and Theology* (London: T&T Clark, 1984), 235; Anderson, *The Riddles of the Fourth Gospel*, 69–70; Jörg Frey, *The Glory of the Crucified One: Christology and Theology in the Gospel of John* (Waco – Tübingen: Baylor – Mohr Siebeck, 2018), 125; Wahldt, *The Gospel and Letters of John (I)*, 376–385; Culpepper, *The Gospel and Letters of John*, 244–245; Ruth B. Edwards, *Discovering John: Content, Interpretation, Reception* (London: SPCK (2), 2014), 32; Carsten Claussen, „The Role of John 21: Discipleship in Retrospect and Redefinition,“ in *New Currents in John*, eds. Francisco Lozada – Tom Thatcher (Atlanta: SBL, 2006): 55–68; James A. Kelhoffer, *Conceptions of „Gospel“ and Legitimacy in early Christianity* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), 71–72. Následující badatelé zastávají, že dvacátá první kapitola je původní: Edward C. Hoskyns, *The Fourth Gospel* (London: Faber & Faber, 1947), 561–562; Paul S. Minear, „The Original

poslední kapitola je redakčním dodatkem přidaným komunitou *milovaného učedníka*, popř. *učedníkovým* žákem.²¹ S ohledem na fakt, že *učedník* je přítomný v důležitých událostech Ježíšova života, bylo by absurdní, kdyby *učedník* nebyl přítomný u nejzásadnější události „evangelia“, a sice u Ježíšova vzkříšení. Verš „my víme, že jeho svědectví je pravdivé“ (21:24) můžeme chápat na pozadí jiných pasáží čtvrtého evangelia, v nichž je rovněž použit plurál – „spatřili jsme jeho slávu“ (1:14), „my všichni jsme byli obdarováni z jeho plnosti milostí za milostí“ (1:16), „on ví, že mluví pravdu, abyste i vy uvěřili“ (19:35).²² V tomto kontextu lze plurál v závěrečné kapitole legitimně interpretovat jako odkazující ke všem, kteří uvěřili, že Ježíš je Mesiáš (tedy evangelista a další).²³ Užití jednotného čísla by zároveň naznačovalo,

Functions of John 21,“ *Journal of Biblical Literature* 102 (1983): 85–98; Thomas L. Brodie, *The Gospel according to John: A Literary and Theological Commentary* (New York: Oxford University Press, 1993), 576, 581–582; Richard Bauckham, „The 153 Fish and the unity of the Fourth Gospel,“ in *The Testimony of the Beloved Disciple: Narrative, History and Theology in the Gospel of John*, ed. Idem (Grand Rapids: Baker, 2007): 271–284; Stanley E. Porter, „The Ending of John's Gospel,“ in *From Biblical Criticism to Biblical Faith: Essays in Honor of Lee Martin McDonald*, eds. William H. Brackney – Craig A. Evans (Macon: Mercer University Press, 2007): 55–74.

- 21 S ohledem na fakt, že čtvrté evangelium je jedno z nejlépe dochovaných evangelií, by absence variant (jako např. v případě několika závěrů Markova evangelia) byla zarážející. Brent Nongbri navrhuje hypotézu, že papyrus Bodmer 2 (TM 61627) byl okopírován ze dvou předloh. Z první (originální) verze evangelia byla okopírována první až dvacátá kapitola a z druhé předlohy byla okopírována dvacátá první kapitola (tedy pozdější). Nongbriho hypotéza se zakládá především na nerovnoměrné hustotě slov na stránce a rozdílné velikosti okrajů ve dvacáté a dvacáté první kapitole. Brent Nongbri, „P. Bodmer 2 as Possible Evidence for the Circulation of the Gospel according to John without Chapter 21,“ *Early Christianity* 9 (2018): 345–360. Gesina Schenkeová z jednoho fragmentárního koptského rukopisu čtvrtého evangelia rovněž soudí, že byl bez dvacáté první kapitoly. S ohledem na špatný stav rukopisu nelze dle mého názoru činit závěry z toho, že jeho poslední stránky chybí. Podobně skeptický vůči nálezu Schenkeové je i Jorg Frëy, jenž i přes to zastává názor, že dvacátá první kapitola je pozdějším redakčním dodatkem. Dle něj byla dvacátá první kapitola přidána do původního textu záhy, a proto ani nemáme doložené žádné rukopisy končící dvacátou kapitolou. Gesina Schenke, „Das Erscheinen Jesu vor den Jüngern und der ungläubige Thomas,“ in *Coptica – Gnostica – Manichaica: Mélanges offerts à Wolf-Peter Funk*, eds. Louis Painchaud – Paul-Herbert Poirier (Louvain: Peeters, 2006): 893–904; Frey, *The Glory of the Crucified One*, 21.
- 22 Použití třetí osoby můžeme nejlépe chápat jako autoreferenci. Howard M. Jackson, „Ancient Self-Referential Conventions and Their Implications for the Authorship and Integrity of the Gospel of John,“ *The Journal of Theological Studies* 50 (1999): 1–34, 7–8; Charles E. Hill, „The Authentication of John: Self-Disclosure, Testimony, and Verification in John 21:24,“ in *The Language and Literature of the New Testament: Essays in Honour of Stanley E. Porter's 60th Birthday*, eds. Lois K. Fuller Dow – Craig A. Evans – Andrew W. Pitts (Leiden – Boston: Brill, 2016): 398–437.
- 23 Dle Muratoriho fragmentu bylo apoštolu Ondřejovi zjeveno, aby Jan vše sepsal. Přijmeme-li historicitu zmínky Muratoriho fragmentu, můžeme na jejím základě interpretovat plurál v závěru evangelia jakožto odkazující právě k Ondřejovi a „ostatním“. Přestože je Muratoriho

že evangelista za pravost ručí sám, nicméně takové svědectví by dle něj nebylo pravdivé (5:31, 6:13).

Dalším důvodem, proč se badatelé domnívají, že dvacátá první kapitola je redakčním dodatkem, jsou závěrečné verše dvacáté kapitoly (20:30–31). Ty sice obsahují krátké shrnutí Ježíšova působení, resp. jeho zázraků,²⁴ nicméně neobsahují ztotožnění evangelisty s *milovaným učedníkem*. Kdyby evangelium bylo původně sepsáno bez dvacáté první kapitoly, pak by pasáže, v nichž se vyskytuje *učedník* v pozici důvěryhodného svědka důležitých událostí Ježíšova života, byly v koncepci evangelia zbytečné. Právě z poslední kapitoly se totiž dozvídáme, že evangelium, které sepsal *učedník*, je důvěryhodné, neboť učedník byl přítomný u všech důležitých událostí Ježíšova života, včetně té nejzásadnější, a sice Ježíšova vzkříšení (21:7). Je možné, že se v nějaké hypotetické „původní“ verzi evangelia nevyskytovala postava *milovaného učedníka* a že společně s přidáním dvacáté první kapitoly proběhla redakce, jež jeho postavu přidala do textu, nicméně takový postup je komplikovaný a nedoložitelný. S ohledem na to, že postava *milovaného učedníka* je zakomponovaná do narativů a nevyskytuje se v textu skrze nějaké vsuvky, se mi taková možnost zdá vysoce nepravděpodobná.

JAN, SYN ZEBEDEŮV

Od konce 2. století byl za autora evangelia (a tedy i *milovaného učedníka*) téměř jednotně považován apoštol Jan, o kterém se dozvídáme z listu Galatským (2:9), ze Skutků apoštolů (1:13; 3:1–4:31; 8:14–24), ze čtvrtého evangelia (21:2), a především z „markovské tradice“ (tedy Marek a to, co z něj Lukáš s Matoušem převzali). V této tradici je z dvanácti apoštolů prominentní především „vnitřní okruh“ apoštolů, do kterého patří Petr a Zebedeovci Jakub a Jan. V Matoušově a Lukášově evangeliu se tento okruh kromě markovských paralel nevyskytuje. Ve Skutcích je Jan zobrazen jako tichý Petrův společník a společně jsou ztvárněni jako apoštolští vůdci rané církve. Ve čtvrtém evangeliu se apoštol Jan vyskytuje pouze v pasáži 21:2 jako „syn Zebedeův“. O osudu apoštola Jana máme dvě protichůdné tradice

fragment raný a dle mého názoru jeho autor čerpá z Papia, nelze prokázat, zda má zmínka historické jádro, nebo zda její autor takto neinterpretoval plurál. Vycházím z vydání Hans Lietzmann, *Das Muratorische Fragment Und Die Monarchianischen Prologe Zu Den Evangelien* (Bonn: A. Marcus und E. Weber, 1902).

24 „Ještě mnoho jiných znamení učinil Ježíš před očima učedníků, a ta nejsou zapsána v této knize. Tato však zapsána jsou, abyste věřili, že Ježíš je Kristus, Syn Boží, a abyste věřice měli život v jeho jménu.“

již od poloviny 2. století. Podle nejrozšířenější tradice zemřel přirozeně ve vysokém věku (*AH*, III.3.4)²⁵ dle druhé tradice zemřel jako mučedník.²⁶

První jasně datovatelný autor,²⁷ jenž označuje apoštola Jana jako evangelistu a *milovaného učedníka*, je Eirénaios, dle kterého Jan žil v Efezu až do vlády Trajána (98–117).²⁸ Eusebios z Kaisareie, píšící zhruba o 150 let později, taktéž předpokládá, že autorem čtvrtého evangelia byl apoštol Jan, avšak narozdíl od Eirénaia nepovažoval apoštola Jana za autora knihy Zjevení. V moderní době bylo apoštolské autorství pravděpodobně poprvé zkritizováno Edwardem Evansem v roce 1792,²⁹ ale vlna kritiky se spustila v 19. století v německojazyčném prostředí.³⁰ V 19. století byl velkým (a i vzácným) zastáncem apoštolského autorství Brooke Westcott, jenž jako jeden z mála tehdejších autorů zdůrazňoval historickou věrohodnost evangelia a evangelistovo neovlivnění rozšířenou helénistickou filosofií.³¹ V současnosti

25 Irenäus von Lyon, *Adversus Haereses/Gegen die Häresien II–V: Übersetzt und eingeleitet von Norbert Brax* (Freiburg im Briesgau: Herder, 1993–2001); Dle nepřiliš známého Harrisova koptského fragmentu Polykarpova umučení musel Polykarpos zemřít mučednickou smrtí, aby apoštol Jan mohl zemřít ve stáří. Více viz Frederick W. Weidmann, *Polykarp and John: The Harris Fragments and Their Challenge to the Literary Tradition* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1999).

26 Dle Papiova fragmentu citovaného Filipem ze Sidy (dochováno u Eusebia). Dále i dle Origena, citovaného Eusebiem. Michael Holmes, *The Apostolic Fathers: Greek Texts and English Translations* (Grand Rapids: Baker Academic (3), 2007, 743; Více např. Luke J. Stevens, „The Origin of the de Boor Fragments Ascribed to Philip of Side,“ *Journal of Early Christian Studies* 26 (2018): 631–657.

27 Z implicitních narážek můžeme soudit, že i Iustínos Martyr považoval čtvrté evangelium za apoštolské, avšak není to tak zřejmé jako v případě Eirénaia, a proto jej neuvádím.

28 Bauckham argumentuje, že Eirénaios považoval za autora evangelia Jana Staršího a že musel toto pojetí autorství převzít pravděpodobně od Polykarpa, Papiia nebo efezské církve, jelikož Jana nazval s epitetem „ten, jenž se opíral o prsa Páně“ a jinde v textu už tak neučinil. Bauckham zároveň tvrdí, že ani jedna z Eirénaiových zmínek o Janovi nenaznačuje, že by psal o Janovi, synu Zebedeově, tedy apoštolovi. S ohledem na fakt, že analyzované pasáže v *Adversus Haereses* předchází kapitola věnovaná vztahu evangelií a apoštolů (*AH*, III.1.1), ve které Eirénaios vysvětluje vazbu Markova a Lukášova evangelia na apoštolskou tradici, a nečiní tak v případě Matouše a Jana, lze dle mého názoru odvodit, že apoštolské autorství předpokládá. Výše uvedený titul zároveň vychází ze čtvrtého evangelia. Idem, *Jesus and the Eyewitnesses: the Gospels as eyewitness testimony* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2017), 454–471.

29 Evanson zastával, že evangelista byl platonik a evangelium sepsal ve 2. století. Idem, *The dissonance of the four generally received evangelists, and the evidence of their respective authenticity, examined; with that of some other scriptures deemed canonical* (Gloucester: D. Walker for J. Johnson (2), 1805), 268.

30 K dějinám německojazyčné diskuze o autorství viz Joseph Verheyden, „The De-Johannification of Jesus: The Revisionist Contribution of Some Nineteenth-Century German Scholarship,“ in *John, Jesus and History* (1), eds. Paul N. Anderson – Felix Just – Thomas Thatcher (Leiden: Brill, 2007): 109–120; Culpepper, *John the Son of Zebedee*.

31 Westcott, *The Gospel According to St. John*, xviii.

sice stále zastávají apoštolské autorství významní autoři jako Donald A. Carson,³² Craig L. Blomberg,³³ Andreas J. Köstenberger³⁴ a implicitně ve svých textech i Paul N. Anderson³⁵ nebo Charles E. Hill,³⁶ nicméně takový pohled je i přesto spíše výjimkou.

Uvedení autoři v argumentaci vycházejí především z církevních dokladů (Eirénaios a Eusebios) a ze synoptiků, kterým se budu věnovat níže. Hlavním problémem ztotožnění *milovaného učedníka* (evangelistou) s apoštolem Janem je dle mého názoru zavádějící interpretace čtvrtého evangelia optikou synoptiků a Skutků a ignorování dokladů z evangelia. Jak jsem výše uvedla, ze synoptické tradice se dozvídáme, že nejbližšími Ježíšovými společníky byli apoštolové Petr, Jan a Jakub. Protože Jakub zemřel raně (Sk 12:2), Pavel v listu Galatským, obvykle datovaným do poloviny 1. století, uvádí již pouze Petra a Jana jako apoštolské vůdce církve (Gal 2:9). Čtvrté evangelium nepracuje s uvedeným okruhem apoštolů, ale zdůrazňuje pouze *milovaného učedníka* a Petra. Jelikož je Petr ve čtvrtém evangeliu zobrazen vždy vedle *učedníka* a Jakub zemřel kolem roku 45, role *učedníka* z hlediska „logiky synoptiků“ připadá na Jana.

Apoštolské autorství evangelia takto s největší pravděpodobností odvodil i Eirénaios. Apoštolské autorství textu je zároveň z pohledu synoptiků *de facto* nutné. Dle Skutků (10:41–42) totiž pouze apoštolové mohli svědčit jako autoritativní svědci, jelikož „s [Ježíšem] jedli a pili po jeho zmrtvýchvstání“. Ve čtvrtém evangeliu však i *milovaný učedník* rozpoznává vzkříšeného Ježíše, pronáší „To je Pán“ a pojí s ním. Podobně je čtvrté evangelium v rozporu se synoptiky i v případě poslední večeře Páně. Zatímco dle synoptiků se jí zúčastnili pouze apoštolové (Mt

32 Donald Carson, *The Gospel according to John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 68–81.

33 Craig L. Blomberg, *The Historical Reliability of John's Gospel: Issues & Commentary* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2002).

34 Andreas Köstenberger, *Encountering John: The Gospel in historical, literary and theological perspective* (Grand Rapids: Baker Academic (2), 2003), 6.

35 U Andersona je těžké ukázat na konkrétní pasáž textu, ve které by explicitně zastával apoštolské autorství. Nicméně ve svých textech si všímá „petrovské perspektivy“ v synopticích, která je dle něj kritická k apoštolu Janovi, a „janovské perspektivy“ čtvrtého evangelia, jež je kritická k Petrovi. Anderson rovněž ukazuje na pasáž Skutků 4:19–20, v níž apoštol Jan říká „Nebot' o tom, co jsme viděli a slyšeli, nemůžeme mlčet“, a srovnává ji s pasáží Prvního listu Janova „Co jsme viděli a slyšeli, zvěstujeme i vám“ (1:3). Jelikož Lukáš dle něj vycházel z janovské orální tradice, spojil dle něj správně tento „janovský výrok“ s apoštolem Janem. Domnívám se však, že Anderson, jenž evangelium dělí do několika edic, předpokládá, že *milovaný učedník* je apoštol Jan, a za finální podobu evangelia může někdo jiný. Paul N. Anderson, „Acts 4:19–20 – An Overlooked First-Century Clue to Johannine Authorship and Luke's Dependence upon the Johannine Tradition“, *Bible and Interpretation* 2010. Online <<http://www.bibleinterp.com/opeds/acts357920.shtml>> (1. 10. 2019); Idem, *The Riddles of the Fourth Gospel*, např. 95–124.

36 Hill se narozdíl od Andersona nesoustředí na „perspektivy“ evangelií, ale na jednotnou církevní tradici, která evangelium spojuje s apoštolem Janem. Více viz Hillova monografie *Johannine Corpus*.

26:17–29; Mk 14:17–26; L 22:7–22), dle textu čtvrtého evangelia se ji zúčastnil i *milovaný učedník*. Eirénaios tak mohl označit *milovaného učedníka* buď za apoštola, nebo lháře. Jelikož čtvrté evangelium sehrálo v Eirénaiových textech zásadní roli především ve „vyvracení herezí“, neměl dle mého názoru jinou možnost než zastávat jeho apoštolské autorství.³⁷ Pozdější vliv Eirénaiia byl natolik velký, že autorita evangelia a apoštolské autorství nebylo zpochybňováno až do moderní doby.

Lehkost odvození autorství a identity *učedníka* ze synoptického vnitřního okruhu Ježíšových učedníků je i dle mého názoru základním důvodem její nepravděpodobnosti, jelikož neodpovídá práci evangelisty. 1) Nemůžeme předpokládat, že by autor byl izolovaný od křesťanské tradice, v níž byli apoštolové Petr a Jan prominentní. Kdyby evangelista (*milovaný učedník*) byl skutečně apoštol Jan, vlastní zanonymizování se a umístění vedle Petra by bylo nelogické a kontra-produktivní. Nelze si dle mého dostatečně věrohodně představit scénář, že se apoštol Jan zanonymizuje, a současně se v příběhu zasadí vedle Petra, který je v tradici typicky s apoštolem Janem. 2) Jestliže by *učedníkem* byl apoštol Jan, jenž v synoptické tradici má vyhrazené blízké místo u Ježíše, důraz na věrohodnost jeho anonymního svědectví by byl zbytečný. Kdyby autorem čtvrtého evangelia byl skutečně apoštol Jan, je třeba se ptát, proč např. v synopticích chce Jan vyhubit samaritány (Lk 9:54), zatímco čtvrté evangelium je vůči samaritánům pozitivní (Jan 4).

Důvod, proč je *milovaný učedník* umístěn vedle Petra, je dle mého názoru následující: evangelista vlastním umístěním vedle apoštola Petra rétoricky zdůrazňuje vlastní neapoštolské, přesto ale věrohodné postavení. Tzn. nehledě na to, že nebyl apoštolem, byl Ježíšovi blízko (a jeho učení), jako jedna z nejdůležitějších postav raného křesťanství – apoštol Petr. Jinak řečeno – evangelista pozitivně využívá Petra k legitimizaci obsahu evangelia.³⁸ Evangelista vlastní evangelium tedy legitimizuje jak skrze titul *milovaný učedník* a skrze *učedníkovu* postavení vedle Petra.

37 Podobně i Culpepper tvrdí, že nárok na apoštolské autorství byl apologetický, avšak bez předchozí argumentace. Idem, *John the Son of Zebedee*, 131.

38 Petrova autorita je demonstrována ve všech novozákonních seznamech apoštolů, v nichž se pokaždé nachází na prvním místě (Mk 3:17; Mt 10:2; Lk 6:14; Sk 1:13). Matouš demonstruje jeho nadřazenost ve verši 16:18, když mu Ježíš říká „Ty jsi Petr a na této skále zbuduji svou církev“. Chápání Petra jako symbolu apoštolské církve ve čtvrtém evangeliu je poměrně běžné (Käsemann, Brown), někteří autoři chápou *učedníka* a Petra jako symboly dvou soupeřících skupin (Bultmann), jiní jako dvě rozdílná pojetí víry. Jen malé množství autorů chápe Petrovo zobrazení v evangeliu jako pozitivní (Barrett, Schnackenburg, Blaine, Quast, Bauckham). Kevin Quast, *Petr and the Beloved Disciple: Figures for a Community in Crisis* (Sheffield: JSOT Press, 1989); Názor, že *milovaný učedník* nebyl jedním z dvanácti, v minulosti zastávali například Francis Burkitt, *The Gospel History and Its Transmission* (Edinburgh: Clark, 1911), 247–250; Sanders, *The Fourth Gospel*, 43–45; Pierson Parker, „John the Son of Zebedee and the Fourth Gospel,“ *Journal of Biblical Literature* 81 (1962): 35–43; Oscar Cullman, *The Johannine Circle* (London: SCM, 1976); Rudolf Schnackenburg, *The Gospel according to St. John* (3) (New York: Crossroad,

JAN STARŠÍ

Ve 2. století byl současně s apoštolem Janem za autora čtvrtého evangelia považován i Jan Starší (ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης) z Efezu. Takovéto pojetí je založeno na interpretaci několika málo zmínek, neboť žádný doklad explicitně autorství Jana Staršího nezmiňuje. Někteří badatelé níže uvedené doklady interpretují odlišně, popřípadě je hodnotí jako historicky nerelevantní a tvrdí, že nikdo Jana Staršího za evangelistu nepovažoval.³⁹ Ztotožnění *učedníka*, evangelisty a Jana Staršího, které zastávám, je relativně vzácné.⁴⁰ Doklady, z nichž lze odvodit autorství Jana Staršího, níže pro přehlednost rozdělují do dvou skupin – novozákonní a církevní.

Z novozákonních dokladů máme k dispozici Druhý a Třetí Janův list. Z textu čtvrtého evangelia a Prvního listu neodvodíme argumenty pro existenci Jana Staršího, natož jeho autorství. Přesvědčivější doklady se nacházejí ve Druhém a Třetím Janově listu, v nichž se autor identifikuje jako „starší“ (ὁ πρεσβύτερος, 2J 1; 3J 1:1). Vzhledem k tomu, že evangelium a listy mají stejného autora,⁴¹ víme,

1982). V komentáři z roku 1968 Schnackenburg zastával odlišnou pozici; G. Beasley-Murray, *John*, lxx–lxxv.

39 Dle Tuomase Rasimuse je teorie ztotožnění Jana Staršího s evangelistou moderní. Idem, „Introduction,“ in *The Legacy of John: Second-Century Reception of the Fourth Gospel*, ed. Idem (Leiden: Brill, 2010): 1–16, 5.

40 Charles F. Burney, *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel* (Oxford: Clarendon, 1922): 133–149; Hengel, *The Johannine Question* (dle něj se však v *učedníkovi* slučuje Jan apoštol i Starší).

41 Badatelé, kteří zastávají odlišné autorství Janových listů a evangelia, nemají dle mého názoru příliš silné argumenty. Typicky se argumentuje tvrzením, že 1) První list reaguje na spor vyvolaný nesprávnou interpretací čtvrtého evangelia. V takovémto pohledu bylo čtvrté evangelium sepsáno před Prvním listem a jako problém se jeví především 2) drobné jazykové odchylky listu od evangelia a 3) že list obsahuje „horší“, resp. méně vyvinutou teologii. Protože se tedy První list jeví jako mající horší literární a teologickou úroveň než evangelium, většina badatelů předpokládá, že list a čtvrté evangelium sepsali dva rozdílní autoři. Ad 1) Evangelium není v Prvním ani v jiném listu citováno a nikde není zmínka o závazném psaném dokumentu, z níž bychom mohli usuzovat, že spor vyvolala nesprávná interpretace evangelia. Hlavním tématem Janových listů je tvrzení, že „Ježíš Kristus přišel v těle“, které je analogické k tvrzení, že „Ježíš Kristus je Mesiáš“ (viz např. list Barnabášův). Autor listu tak mohl být ve sporu s židy, kteří odmítali uznat Ježíšovo mesiášství, a mohl své recipienty ujistovat o Ježíšově mesiášské podstatě. Tento problém je natolik obecný, že z něj nelze usuzovat na „nesprávné pochopení evangelia“. Ad 2) Odchylky jsou natolik malé, že se typicky předpokládá, že autor listu byl blízkým žákem evangelisty. Jelikož evangelium a listy jsou odlišné žánry a neznáme časové rozpětí, v jakém byly sepsány, je požadavek absolutní shody slovní zásoby (typicky předložek) dle mého názoru absurdní. Ad 3) Teologické odlišnosti (jež dle mého názoru spočívají v tom, že je autor nedokáže jazykově artikulovat tak jako ve čtvrtém evangeliu) lze dle mého názoru lépe vyřešit postulováním časové priority Prvního listu. V takovém případě můžeme vyšší teologickou úroveň čtvrtého evangelia (ale i jazykovou) vysvětlit autorovým zráním. Rozdíly mezi čtvrtým evangeliem a Prvním listem tedy nepopírám, jen jsou dle mého

že neapoštolský autor má epitet „Starší“. Z dokladů zároveň víme, že za autora evangelia byl považován „Jan“. Z těchto dvou tvrzení plyne, že našim hledaným autorem je Jan Starší.

Z církevních dokladů se o existenci Jana Staršího dozvídáme skrze Papia, jenž se o Janu Starším zmiňuje v jedné větě společně s apoštolem Janem (HE, III.36.1–2).⁴² Papias zemřel dle Eusebia během vlády Hadriána (117–138)⁴³ a je znám jako autor pětisvazkového díla Λογιῶν Κυριακῶν Ἐξηγήσεις (Záznam logií Páně).⁴⁴ Toto dílo se dochovalo pouze v pěti přímých fragmentárních citacích, především u Eusebia nebo Eirénaia. O Janu Starším se Papias zmínil v následující větě:

(HE, III.36.1–2) Εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους· τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θωμᾶς ἢ Ἰάκωβος ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος ἢ τις ἕτερος τῶν τοῦ Κυρίου μαθητῶν, ἃ τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης, οἱ τοῦ Κυρίου μαθηταί, λέγουσιν.

názoru natolik marginální, že jsou dle mě lépe vysvětlitelné časovou prioritou listu, a nikoliv evangelia. Jako reprezentativního zástupce proudu bádání, které zastává prioritu evangelia a rozdílného autora, uvádím klasika Browna a současného autora Hakolu. Raymond E. Brown, *The Epistles of John* (Garden City: Doubleday, 1982), 69–115; Raimo Hakola, „The reception and development of the Johannine tradition in 1, 2 and 3 John,“ in *The Legacy of John: Second-Century Reception of the Fourth Gospel*, ed. Tuomas Rasimus (Leiden: Brill, 2010): 17–47. Na jazykové odlišnosti upozornil Charles H. Dodd, „The First Epistle of John and the Fourth Gospel,“ *Bulletin of the John Rylands Library* 21 (1937): 129–156; K jeho kritice viz Wilbert Francis Howard, „The Common Authorship of the Johannine Gospel and Epistles,“ *Journal of Theological Studies* 48 (1947): 12–25; Alwyn P. Salom, „Some Aspects of the Grammatical Style of I John,“ *Journal of Biblical Literature* 74 (1955): 96–102.

42 Vycházím z vydání Eusebius, *Ecclesiastical History (I): Books 1–5*, Loeb Classical Library 153 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926).

43 Papias se narodil mezi lety 50–60. Joseph B. Lightfoot, *Essays on the Work Entitled Supernatural Religion*, London: Macmillan 1899, 149–150; Johannes Munck, „Presbyters and Disciples of the Lord in Papias: Exegetic Comments on Eusebios, *Ecclesiastical History*, III,“ *Harvard Theological Review* 52 (1959): 223–243, 239; Bauckham, *Jesus and The Eyewitnesses*, 18.

44 Jelikož počet dochovaných fragmentů nedovoluje určit přesnější obsah a žánr Papiova díla, je překlad jeho názvu a mnohdy i dochovaných fragmentů obtížný. Jeho dílo můžeme např. chápat jako sbírku Ježíšových výroků, sbírku jednotlivých perikop, komentář k Ježíšovým výrokům (popř. perikopám) nebo výklad starozákonních proroctví (výroků) o Ježíšovi. S ohledem na to, že dle dochovaných citací a jejich obsahu lze vytvořit základní rámec Papiova díla (v první knize je interpretace Genesis, dále Ježíšovy činy a skutky apoštolů po Ježíšově zmrtvýchvstání), se kloním k názoru, že se jednalo o dílo podobné evangeliím a Skutkům dohromady. K rekonstrukci viz např. Richard Bauckham, „Did Papias Write History or Exegesis?“ *The Journal of Theological Studies* 65 (2014): 463–488; Dennis R. MacDonald, *Two Shipwrecked Gospels: The Logoi of Jesus and Papias's Exposition of Logia About the Lord* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012).

A pokud někdo, kdo byl následovníkem starších, šel mou cestou, ptal jsem se na slova starších – co řekl Ondřej nebo Petr nebo Filip nebo Tomáš nebo Jakub nebo Jan nebo Matouš nebo jiný z Pánových učedníků, a na cokoliv, co Pánovi učedníci Aristión a Jan Starší říkali.

Ve výše uvedeném citátu je dle Stephena Smalleyho,⁴⁵ Donalda Carsona⁴⁶ nebo Monte Shankse zmíněn pouze apoštol Jan – nejprve v seznamu apoštolů, a následně jako „Jan starší“ (a nikoliv Jan Starší). Dle Shankse, jenž se tomuto problému věnoval v největším rozsahu,⁴⁷ Papias apoštola Jana zmiňuje dvakrát, neboť byl posledním žijícím maloasijské církevní tradice, a epitetem „πρεσβύτερος“ odkazuje k jeho oficiálnímu titulu.⁴⁸ Takovouto interpretaci dokládá interpretací zájmena „ὁ“ jako anaforického, a proto dle něj toto zájmeno odkazuje k již zmíněnému (apoštolovi) Janovi. Takovýto filologický argument však nepovažuji za podstatný, neboť 1) neznáme genezi dochovaného fragmentu, 2) nevíme, zdali se o Starším Papias nezmiňoval v předcházející části (nedochovaného) textu a 3) anaforické členy nebyly používány konzistentně.⁴⁹ 4) Singulární čtení by bylo neopodstatnitelné pro raně křesťanské autory (znající řečtinu), kteří měli celý text k dispozici. Když Filip ze Sidy tento fragment komentuje, explicitně říká, že někteří zmíněnému Janu Staršímu mylně připisují Zjevení.⁵⁰ Filip tak odkazuje na širší tradici⁵¹ (a ne konkrétní čtení jednoho autora), která znala Jana Staršího! 5) Čtení o jednom Janovi nevysvětluje, proč by Papias v případě jedné osoby použil dva časy – εἶπεν (řekl) a λέγουσιν (říkal). Čtení Papiova fragmentu jako svědčícího o jednom Janovi je však dle mého názoru v bádání ojedinelé.

Jestliže tedy Papias mluví dva rozdílné Jany, Jan Starší byl dle něj svědkem Ježíšova působení a Ježíšovým učedníkem (nikoliv apoštolem).⁵² Tohoto Jana Staršího je

45 Stephen Smalley, *John, Evangelist and Interpreter* (Greenwood: Attic Press, 1978), 73–74.

46 Carson, *Gospel According to John*, 70. Dále například Craig S. Keener, *The Gospel of John* (Peabody: Hendrickson, 2003), 95–98.

47 Monte Shanks, *Papias and the New Testament* (Eugene: Pickwick, 2013).

48 Zatímco dle Bauckhama a Hengela Papias použil výraz „Starší“, aby „Staršího“ odlišil od apoštola Jana, Shanks výraz „starší“ interpretuje ve vztahu k Aristiónovi, jenž je zmíněn před Starším, a říká, že jelikož oba byli učedníci Ježíše, je redundantní zmiňovat na počátku 2. století, že jsou starší. Proto i označení dle něj odkazuje k oficiální roli v církvi. Shanks, *Papias...*, 154–158.

49 David Deeks, „Papias Revisited (Part I),“ *The Expository Times* 88 (1977): 296–301.

50 Carl de Boor, *Neue Fragmente des Papias, Hegesippus und Pierius: in bisher unbekannten Excerpten aus der Kirchengeschichte des Philippus Sides* (Leipzig: Johann Conrad Hinrichs, 1888), 170.

51 Nelze však říci, zdali zná tuto tradici ze starších psaných dokladů, anebo zda byla tato tradice živá v době, kdy žil. Za pravděpodobnější variantu považuji první možnost.

52 Walter Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* (London – Trowbridge: Fortress Press, 1972), 88; Robert W. Yarbrough, „The Date of Papias: A Reassessment,“ *Journal of the Evangelical Theological Society* 26 (1983): 181–191; Vernon Bartle, „Papias’s ‘Exposition’: Its Date

třeba dle mého názoru ztotožnit se „Starším“ z Druhého a Třetího listu Janova. Jak jsem výše zmínila – Papias výrazem „starší“ označuje první a druhou generaci křesťanů, která byla Ježíšovými učedníky (a do níž řadí Jana Staršího), popř. učedníky apoštolů. Shodně používá toto označení i autor Prvního listu Petrova (1P 5:1). Nápomocné je i použití výrazu „starší“ v Prvním listu Timoteovi (5:17), jenž je adresovaný do Efezu, tedy do předpokládaného místa působení Jana Staršího. Autor jako „starší“ uvádí ty, jejichž úkolem je kázání a vyučování.⁵³ Výše uvedená vymezení jsou v souladu s vnitřními doklady ze čtvrtého evangelia a Janovými listy, když si jejich autor klade nárok na očitě svědectví Ježíšova působení (J 21:24; 1J 1:1), je misijně činný („Tato však zapsána jsou, abyste věřili, že Ježíš je Kristus, Syn Boží, a abyste věřice měli život v jeho jménu“, J 20:31) a zajímá se o ortodoxii a ortopraxi církví, v nichž působí (viz První a Druhý list Janův). Nápomocná nám je i raně křesťanská tradice, že Polykarpos byl Janův učedník (AH, V.20.6).⁵⁴ Jestliže totiž byl Jan Starší Ježíšovým učedníkem (tzn. narodil se kolem roku 0–15), a učil Polykarpa, jenž se narodil kolem roku 70, byl v době, kdy jej učil, již starý.

Navzdory tomu, že v tradičně uváděných fragmentech Papias nenalezneme více informací o Janu Starším, je velice pravděpodobné, že Papias recipoval autor Muratoriho fragmentu.⁵⁵ Takovou hypotézu však nelze s úplnou jistotou potvrdit, neboť komentáře k jednotlivým evangeliím nelze komparovat – z Papias je dochovaná pouze jeho zmínka o Matoušově a Markově evangeliu (tato zmínka je pravděpodobně od Jana Staršího) a v Muratoriho fragmentu je dochovaná zpráva o Lukášově a Janově evangeliu. Můžeme však porovnávat několik podobných

and Contents,” in *Amicitiae Corolla: A Volume of Essays Presented to James Rendel Harris, D. Litt. on the Occasion of His Eightieth Birthday*, ed. Herbert Wood (London: J.R. Harris, 1933): 15–44, 16–17, 20–22; Robert Gundry, *Mark: a Commentary on His Apology for The Cross* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 1027–1029; Charles E. Hill, „What Papias Said About John (and Luke): A „New Papian Fragment,” *Journal of Theological Studies* 2 (1998): 582–629, 582. K staršímu bádání viz Dom John Chapman, *John the Presbyter and the Fourth Gospel* (Oxford: Clarendon Press, 1911).

53 Mikkael Tellbe odmítá, že je význam totožný jako v listech. Idem, *Christ-Believers in Ephesus: A Textual Analysis of Early Christian Identity Formation in a Local Perspective* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009) 200.

54 Též Jeroným, *De Viris Illustribus* (Praha: Herrmann, 2010), 17.

55 Někteří badatelé, jako například Geoffrey Hahnenman nebo Albert Sundberg, zastávají mladší a východní původ. Jedním z důvodů, proč Sundberg takto činí, je fakt, že většina seznamů pochází až ze 4. století z oblasti Sýrie. Idem, „Canon Muratori: A Fourth-Century List,” *Harvard Theological Review* (1973): 1–41; Dle Clare K. Rothschildové se jedná o podvrh, stylizovaný tak, aby sugeroval dobu sepsání ve 2. století, avšak napsaný ve 4. století, jenž se snaží poskytnout precedent pro pozdější přístup ke kánonu. Idem, „Muratori Fragment as Roman Fake,” *Novum Testamentum* 60 (2018): 55–82; Ke kritice mladšího původu viz Everett Ferguson, „Canon Muratori: Date and Provenance,” *Studia Patristica* (1982): 677–683; Charles E. Hill, „The Debate over the Muratori Fragment and the Development of the Canon,” *Westminster Theological Journal* (1995): 437–452.

obsahových tendencí. 1) Autor fragmentu stejně jako Papias klade důraz na pořadí Ježíšových zázraků a na očitě svědectví autorů evangelií.⁵⁶ 2) Jestliže dle Papias Marek nese-psal *logia* popořadě a ani nespatrił pozemského Ježíše, píše podobně i autor fragmentu, že Lukáš nebyl očitým svědkem, zatímco Jan byl Ježíšovým učedníkem a zázraky sepsal popořadě (per ordinem, 34–35).⁵⁷ Že autor Muratoriho fragmentu považoval Jana Staršího za autora čtvrtého evangelia, můžeme odvodit z použité terminologie.⁵⁸ Když totiž autor fragmentu zmíní Ondřeje, označí jej epitetem „jeden z apoštolů“ (ex apostolis, 14), zatímco Jana označí jako „jednoho z učedníků“ (ex decipolis, 9).⁵⁹ Ačkoliv označení *učedník* mohl autor fragmentu převzít z evangelia, a nikoliv z Papias, nemohli bychom na tomto základě vysvětlit spojení „jeden z ...“. Toto spojení lze dle mého názoru pochopit na pozadí hypotézy, že autor recipoval Papias, neboť i on označuje Jana jako „jiného z učedníků“ (ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν). Dalším důvodem, proč můžeme usuzovat, že autor nepovažoval apoštola Jana za autora čtvrtého evangelia, je jeho důraz na Ondřejovo svědectví,⁶⁰ když píše: „Apoštolu Ondřejovi bylo zjeveno, že Jan, zatímco je všemi kontrolován, má všechno vypsát pod svým jménem“.⁶¹

O autorství Jana Staršího zřejmě svědčí i Polykratos na konci 2. století v dopise biskupovi Viktorovi Římskému, s nímž byl ve sporu kvůli datu slavení Velikonoc. Polykratos, když na základě chronologie čtvrtého evangelia argumentoval ve prospěch slavení vždy čtrnáctého nisanu, v dopisu odkázal na sedm významných

56 Podobnosti si všiml i Lightfoot, (Idem, *Biblical Essays* (London: Macmillan, 1893), 100; Idem, *Essays on the Work Entitled Supernatural Religion*, 205–207), Arnold Ehrhardt, („The Gospels in the Muratorian Canon,” in *The Framework of the New Testament Stories*, ed. Idem (Manchester: Manchester University Press, 1964): 11–36, 12–13). V současnosti Papirovo ovlivnění Muratoriho fragmentu zastává i Bauckham (Idem, *Jesus and the Eyewitnesses*, 426).

57 Muratoriho fragment byl napsaný původně v řečtině, avšak nám dochovaná verze je ve špatně přeložené latině. Vycházím z již uvedeného vydání Hanse Lietzmanna.

58 Hill oproti tomu tvrdí, že z fragmentu plyne apoštolské autorství. Idem, *The Johannine Corpus*, 137.

59 Westcott čte „jeden z učedníků“ jako apoštol. (Idem, *The Gospel of St. John*, xxxv). Rovněž dle Andersona Muratoriho kánon míní apoštola Jana. (Idem, *The Riddles of the Fourth Gospel*, 97).

60 Jelikož Ondřej v Muratoriho fragmentu ručí za čtvrté evangelium, je pro nás zajímavý i fakt, že ve čtvrtém evangeliu je Ondřej uveden jako první Ježíšův učedník. Protože Papias v seznamu apoštolů vychází z pořadí, v jakém se apoštolové ve čtvrtém evangeliu objevují, rovněž jej řadí na první místo v seznamu. Ondřejův vztah ke čtvrtému evangeliu se nám tak v kontextu Muratoriho fragmentu, a zejména v kontextu posledních veršů evangelia „a my víme, že jeho svědectví je pravdivé“ (21:24), jeví jako obzvláště zajímavý. S ohledem na množství dokladů nám však zůstane navždy zahalen tajemstvím.

61 Ve standardizované verzi: „Andreae ex apostolis, ut recognoscentibus cunctis, Iohannes suo nomine cuncta describeret.“ Původní znění je následující: „andreae ex apostolis ut recognoscentibus cunctis iohannis suo nomine cuncta describeret“. Daniel J. Theron, *Evidence of Tradition: Selected Source material for the Study of the History of the Early Church, the new Testament Books and the New Testament Canon* (Eugene: Wipf & Stock, 1957), 106–111.

křesťanských osob z Malé Asie, které takto činily. Ve výčtu osob byl i Jan, „ten, jenž se opíral o prsa Páně, jenž byl kněžím a nosil členku pro vysoké kněze a byl Ježíšovým svědkem a učedníkem“ (*HE*, III. 31.3; V. 24.3–4). Jelikož seznam významných osob začíná Filipem, jenž je označen jako „ten z dvanácti apoštolů“, a takové označení u Jana chybí, stejně jako Hengel a Bauckham se domnívám, že Polykratos nepíše o apoštolu Janovi, ale o Janovi Starším.⁶² Dále je pro nás důležitá zmínka ohledně jeho kněžství a členky, přestože nelze rozlišit, zdali Polykratos převzal tuto informaci ze Skutků, v nichž je zmíněn „nějaký“ Jan⁶³ jako jeden z velekněžského rodu (4:5–6),⁶⁴ nebo zdali se jedná o jeho (na Skutcích) nezávislou tradici. Jelikož však je v pasáži Skutků zmíněn Jan z velekněžského rodu, a následně i apoštol Jan, lze soudit, že Polykratos si byl vědom, že *milovaný učedník* nebyl apoštol Jan, ale Jan Starší.⁶⁵

Autorství Jana Staršího obhajoval na konci 20. století především Hengel, dle kterého je dochovaná verze evangelia produktem neznámého redaktora, jenž dokončil již téměř dokončený „depozit“ učení Jana Staršího.⁶⁶ Tento Jan byl dle Hengela Ježíšovým učedníkem z jeruzalémské aristokratické rodiny a v Efezu, kde působil od 60./70. let, měl vysoké společenské postavení a na konci 1. století založil křesťanskou školu. Redaktor evangelia, popřípadě samotný Jan Starší, *milovaného učedníka* záměrně a nepřímě ztotožnil s apoštolem Janem a položil do kontrastu s Petrem. Zhruba třicet nebo čtyřicet let po jeho smrti jej církevní tradice dle Hengela identifikovala Jana Staršího jako evangelistu a apoštola Jana. V současnosti (2019) je nejvýraznějším zastáncem autorství Jana Staršího již zmíněný Bauckham, dle kterého rovněž nebyl *milovaný učedník* jedním z dvanácti, ale méně známý učedník, jenž z toho důvodu musel založit své svědectví na roli privilegovaného Ježíšova učedníka.⁶⁷

Hengelovo a Bauckhamovo situování původu Jana Staršího do Jeruzaléma, byť je doložen v maloasijské literatuře, je dle mého názoru oprávněné z několika důvodů. Z evangelia lze totiž vyčíst detailní znalost Jeruzaléma a jeho okolí, vysoký společenský status Ježíšových učedníků, kteří jsou spíše z vyšších společenských jeruzalémských vrstev, a znalost kněžské rodiny. Evangelistův způsob práce s židovskými texty rovněž odkazuje i na vysoký stupeň jeho vzdělanosti. Randolph Bynum takto shrnuje několik charakteristik evangelisty. 1) Jeho práce s židovským

62 Například Hengel, *The Johannine Question*, 7.

63 Kodex Bezae (D 05) čte Ιωανθας a kodex Gigas (gig) čte Ionathan.

64 K této možnosti se již v roce 1936 klonil Robert Esler, jenž na základě textů Josefa Flavia tvrdí, že „náš“ Jan je Teofilos, syn velekněze Annáše, jehož jméno je dle něj ekvivalentní k Yohana a jenž kvůli vývoji událostí v šedesátých letech musel odejít do exilu do Efezu. Robert Esler, *Enigma of the Fourth Gospel* (London: Menthuen, 1938), 39–46.

65 Richard Bauckham, „Papias and Polycrates on the Origin of the Fourth Gospel,“ *Journal of Theological Studies* 44 (1993): 24–69.

66 Hengel, *The Johannine Question*, 145.

67 Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses*, 412.

Písmem v řeckém i hebrejském jazyce hovoří o jeho vysoké úrovni vzdělání a o vyspělých jazykových schopnostech. 2) Byl součástí komunity, kde Písmo bylo dostupné, ceněné a pečlivě používané. 3) Znal exegetické problémy své doby. 4) Jeho citace jsou věrné nejlepším řeckým a hebrejským textům své doby.⁶⁸ Podobně i Peder Borgen tvrdí, že evangelista pracoval s tradicí palestinských midrašů, že si osvojil různé midrašské techniky a že byl „rabínským učencem“.⁶⁹ Gary M. Burge podobně dodává, že evangelista není „amatérským vypravěčem, jenž se, vycházející z helénistického prostředí, snaží napsat židovský příběh a zasadit jej do kontextu, jenž mu je cizí“, ale autorem, „jenž je hluboce seznámen se životem v synagoze a se židovským liturgickým rokem.“⁷⁰

Na tomto pozadí považuji za opodstatněné, v návaznosti na Hengela a Bauckhama, tvrdit, že evangelista byl ze vzdělaného jeruzalémského okruhu Ježíšových učedníků s vazbami na chrám spíše než „neučený a prostý“ rybář (Sk 4:13) jako apoštol Jan. V potvrzení této teze nám může být užitečný jeden již zmíněný doklad ze Skutků 4:5–6. V této pasáži autor popisuje shromáždění vládců (ἄρχοντες), starších (πρεσβυτέρους) a znalců zákona (γραμματεῖς) včetně velekněze Annáše, Kaifáše, Jana, Alexandra a ostatních z velekněžského rodu (4:5–6). Ačkoliv nelze s úplnou jistotou říci, zda výše uvedený Jan je totožný s Janem Starším, troufám si tvrdit, že pod tíhou již uvedených dokladů se můžeme legitimně klonit k tomuto závěru. Rovněž považuji za oprávněné tvrdit, že „jiný učedník“, jenž „byl znám veleknězí“ (J 18:15), je náš evangelista Jan Starší. Za předpokladu, že alespoň jedno z výše uvedených tvrzení je správné, je i pochopitelné, že evangelista v poslední uvedené pasáži vystupuje nikoliv jako *milovaný učedník*, ale jako anonymní učedník, neboť byl součástí rodu (popř. ho osobně znal), jenž odsoudil Ježíše.

PROČ PAPIA, MURATORIHO A POLYKRATA CÍRKEV NERECIPOVALA?

Nyní se musíme ptát, proč Papiovu zmínku nerecipovala pozdější církevní tradice, především Eirénaios a Eusebios. Vysvětlení je dle mého názoru poměrně jednoduché, neboť oba autoři potřebovali pokládat za autora čtvrtého evangelia apoštola Jana, nikoliv Jana Staršího. Jak jsem uvedla, čtvrté evangelium a synoptická evangelia si odporují v otázce legitimacy svědectví. *Milovaný učedník* se tak ve čtvrtém evangeliu objevuje v situacích, u nichž by dle synoptických evangelií a Skutků být neměl, a Eirénaios mohl označit evangelistu za apoštola, nebo lháře.

68 Randolph Bynum, *The Fourth Gospel and the Scriptures, Illuminating the form and meaning of scriptural citation in John 19:37* (Leiden: Brill, 2012), 171.

69 Peder Borgen, *Bread from Heaven: An Exegetical Study of The Concept of Manna in the Gospel of John and the Writing of Philo* (Leiden: Brill, 1981), 55.

70 Gary M. Burge, „Situating John’s Gospel in History,“ in *Jesus in Johannine Tradition*, eds. Robert Fortna – Tom Thatcher (Louisville – London: Westminster John Knox Press, 2001): 35–47, 38.

Jelikož čtvrté evangelium hrálo v Eirénaiových textech zásadní roli především ve „vyvracení herezí“, neměl dle mého názoru jinou možnost než zastávat jeho apoštolské autorství.⁷¹ Podobně musel synoptiky a čtvrté evangelium uvést do vzájemného souladu i Eusebios. Jak jsem zmínila výše, Ježíšovy činy a skutky jsou dle Papias v Markově a Matoušově evangeliu zaznamenány ve špatném pořadí, což implikuje, že Papias znal alespoň jedno evangelium, jehož pořadí a chronologie je správná. Eusebios, v reakci na Órigena, pro něhož byl rozpor evangelií neřešitelný, argumentoval, že zatímco čtvrté evangelium se soustředí na počátek a konec Ježíšova působení, synoptici na „střed“, a evangelia jsou proto komplementární (HE, III.24.3–8). Eusebios zároveň Papiovu zmínku o existenci Jana Staršího využil k tomu, aby ukázal na neapoštolský původ knihy Zjevení, kterou sám odmítal (HE, III.39.5–7). Důvod, proč nemáme více zmínek o tom, že Jan Starší je autorem evangelia, je tak čistě apologetický.

ZÁVĚR

V textu jsem se zabývala autorstvím čtvrtého evangelia. K nalezení uspokojivé odpovědi, respektive té nejpravděpodobnější, jsem se zaměřila na 1) původnost názvů kanonických evangelií, 2) na otázku, zda je poslední kapitola (21.) čtvrtého evangelia, v níž je jako autor označen *milovaný učedník*, původní součástí evangelia, 3) na postavu onoho *učedníka* a 4) na to, zda byl autorem evangelia apoštol Jan, nebo Jan Starší.

Ad 1) Argumentovala jsem ve prospěch toho, že názvy kanonických evangelií jsou původní (tedy, že názvy, pod kterými je známe – Markovo, Matoušovo, Lukášovo, Janovo evangelium, nejsou pozdějšími dodatky) a z toho důvodu je i autorem čtvrtého evangelia nejpravděpodobněji „Jan“. K takovému závěru jsem došla na základě jednotného doložení autorství v nejstarších rukopisech, jednotné raně křesťanské tradice u raně křesťanských autorů, kteří zastávali různá pojetí křesťanství a na základě absence zmínky o anonymitě kanonických evangelií.

Ad 2) Z výše uvedeného plyne, že autorem čtvrtého evangelia je blíže neurčený Jan, nicméně dle dvacáté první kapitoly čtvrtého evangelia je jeho autorem blíže neurčený *milovaný učedník*. Věnovala jsem se proto otázce, zdali je tato kapitola původní součástí evangelia, či sekundárním dodatkem, jak předpokládají vlivní autoři, jako jsou např. Brown, Hengel nebo Frey. Tvzení těchto badatelů problematizuje samotná skutečnost, že čtvrté evangelium, jež je nejlépe dochovaným evangeliem, není doložené v takové formě, která by končila dvacátou kapitolou. Předpoklad, že dvacátá první kapitola je pozdějším dodatkem, zároveň implikuje, že celé evangelium prošlo redakcí, která zahrnovala přidání pasáží, v nichž se

⁷¹ Podobně tvrdí i Culpepper, že nárok na apoštolské autorství byl apologetický, avšak bez předchozí argumentace. Idem, *John the Son of Zebedee*, 131.

objevuje *milovaný učedník*, neboť tyto pasáže mají smysl právě na pozadí dvacáté první kapitoly. V textu proto tvrdím, že předpoklad sekundárnosti dvacáté první kapitoly je komplikovanou a nepodloženou konstrukcí, jež nemá žádnou materiální a filologickou oporu v textu.

Ad 3) Dále jsem se zabývala postavou *milovaného učedníka*, jež dodnes v bádání vzbuzuje velké množství otázek, z nichž ta nejdůležitější se týká toho, zda je historickou, nebo fiktivní osobností. *Milovaný učedník* a evangelista byl dle mě toutéž osobou, a jelikož nebyl apoštolem, musel svůj text legitimizovat pozicí podobnou apoštolátu. Podobně jako Pavlovi bylo východiskem jeho setkání se vzkříšeným Ježíšem, je východiskem evangelisty jeho explicitní přítomnost v christologicky relevantních pasážích a především jeho titul *milovaný učedník*. Původ tohoto titulu není dle mě nutné hledat v historickém Ježíši, ale je třeba jej chápat na pozadí verše „ten, jenž má moje přikázání a uchovává je, ten mě miluje. A toho, kdo mě miluje [...] i já budu milovat a dám se mu poznat“ (14:21). Jinými slovy, evangelista svým titulem vyjadřuje pouze to, že v jeho evangeliu jsou pravdivě zachována Ježíšova přikázání. O tom, že *milovaný učedník* je evangelistou, resp. autorem čtvrtého evangelia, se dozvídáme ze závěru dvacáté první kapitoly, v níž je o *učedníkovi* referováno z 1. osoby plurálu („a my víme, že jeho svědectví je pravdivé“). Jelikož dle textu evangelia je svědectví jednoho člověka nedostatečné, je proto pochopitelné, proč autor použil plurál a proč se za „pravost“ evangelia nezaručil pouze sám.

Ad 4) V poslední části textu se vracím zpátky k otázce autorství a názvů evangelií. Na základě vlastní interpretace významu titulu *milovaný učedník* argumentuji, proč autorem nemohl být apoštol Jan. Bylo by dle mě totiž zbytečné, aby se jakožto apoštol zanonymizoval a současně se v příběhu zasadil vedle Petra, který je v tradici typicky spojován s apoštolem Janem. Zároveň v textu tvrdím, že tradice, v níž je apoštol Jan spojován se čtvrtým evangeliem, pochází až z konce 2. století a většina pramenů ze 2. století, jež hovoří o „nějakém“ Janovi a čtvrtém evangeliu, míní Jana Staršího, kterého známe z fragmentů Papia a ze Druhého a Třetího listu Janova (ve kterých vystupuje pouze jako Starší). Z toho důvodu se v poslední části textu věnuji interpretaci Papia, Muratoriho fragmentu a Polykrata.

ABSTRACT

Authorship of the Fourth Gospel.

In the presented text, I am arguing in favor of these four theses – 1) titles of canonical gospels are historically reliable, therefore 2) author of „gospel according to John“ is John, 3) this John is identical with beloved disciple, 4) who is most probably the same person as John Elder (Presbyter) known from Johannine letters and from Papias. I am further arguing against the apostolic authorship

by means of internal evidences (text of canonical gospels). Since I understand the title „beloved disciple“ as having a function of legitimizing validity of the gospel against „traditional apostolic claim“, I am arguing that if the author had been apostle John, he would have no need to rely on „anonymous testimony“ as the anonymous beloved disciple had done. Although the denying of apostolic authorship is common in modern research, identification of beloved disciple with author of fourth gospel and with John Elder is not. Since I am working with theses, that „according to John“ is historically accurate title, I am further arguing that this „John“ is most probably John Elder, known as Elder in Second and Third letter of John and in Papias's work is known as John Elder (ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης). I am building my argument upon the common authorship of fourth gospel and johannine letters.

Klíčová slova/ Keywords: apoštol Jan, Jan Starší, čtvrté evangelium, Janovo evangelium, Efez, Papias, Muratoriho fragment, Polykratos; apostle John, John Elder, fourth gospel, gospel of John, Ephesus, Papias, Muratorian fragment, Polykratos.

CONTACT ADDRESS

Katedra religionistiky HTF UK
Pacovská 350/4
140 21 Praha 4
m.vytlacilova@gmail.com

ZDROJE SOUČASNÉHO POJETÍ NÁBOŽENSKÉ ZKUŠENOSTI V MYŠLENÍ LUTHERA A KALVÍNA

Marek Váchal

Katedra religionistiky FF Univerzity Pardubice

Úvod

Náboženská zkušenost je dnes významným badatelským polem v rámci několika humanitních oborů. Nicméně stále více autorů poukazuje na to, že náboženská zkušenost je koncept, který vznikl v rámci protestantismu.¹ Pokud by tomu tak bylo, vyvstává otázka, zda je náboženská zkušenost skutečně vědeckým konceptem, nebo zda jde o koncept teologický v sekulárním hávu. Vzhledem k omezenému rozsahu tohoto článku se nemohu zabývat celou novověkou historií konceptu náboženské zkušenosti, a tak nedám odpověď na tuto otázku. Učiním však první krok, který by mohl vést k této odpovědi a otázka, na kterou se tento článek pokusí odpovědět, zní: Co činilo z nějaké zkušenosti náboženskou zkušenost² v myšlení M. Luther a J. Kalvína, nejvýznamnějších reformátorů šestnáctého století?

Jedním z prvních badatelů, kteří na tento problém poukázali, je Timothy Fitzgerald. Ve své knize³ se zaměřuje především na pojem náboženství, avšak i přes takové zaměření lze v jeho knize nalézt dvě vodítka pro výzkum náboženské zkušenosti. Za prvé, tvrdí že se představa osobní náboženské zkušenosti utvářela v deistických kruzích,⁴ a za druhé, poukazuje že základ této představy spočívá v reformační „nové doktríně Jáství ve vztahu k Bohu.”⁵

Bálagangadhara, další z autorů zabývajících se křesťanskou podmíněností pojmu náboženství, se ve své práci *Heathen in his Blindness*⁶ částečně věnuje náboženské

1 Např. Ann Taves *Religious Experience Reconsidered: A Building Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things* (Princeton: Princeton University Press, 2009).

2 Křesťané v průběhu dějin bezpochyby diskutovali otázku pravé a falešné náboženské zkušenosti. Následuje člověk pravou Boží cestu, nebo ho Ďábel svádí na scestí? Například procesy s údajnými čarodějnicemi v průběhu novověku jsou toho důkazem. Díky tomu se mohu pokusit nalézt, jak na počátku novověku odlišovali pravou náboženskou zkušenost od falešné.

3 Timothy Fitzgerald, *The Ideologies of Religious Studies* (New York, Oxford: Oxford University Press, 2000).

4 Ibid., 28–29.

5 Ibid., 27.

6 S. N. Balagangadhara, *The Heathen in His Blindness: Asia, the West and the Dynamic of Religion* (Leiden, New York, Köln: Brill, 1994).

zkušenosti. Reformace, podle autora, na počátku novověku zdůraznila myšlenku člověka jako svědka božího a postulovala „více intimní vztah mezi člověkem a Bohem.“⁷

Tito dva autoři mi poskytli vodítko pro hledání konceptu náboženské zkušenosti v reformaci; konkrétněji bude důležité podívat se na reformační pojetí vztahu člověka s Bohem a jejich vzájemnou interakci. V první části článku se budu zabývat situacemi, ve kterých člověk podle Luthera a Kalvína zažívá Boží přítomnost. Konkrétně se bude jednat o Boží projevování ve světě, o svědomí, o modlitbu a čtení svatého Písma. V jednotlivých popisech se ukáží důležité pojmy, které určovaly zkušenost jako náboženskou: pravou víru, boží zákon, milosrdenství a hřích. Pro zodpovězení otázky tohoto textu je však nedostatečné pouze vyjmenovat a popsat tyto pojmy. Koncept totiž není tvořen pouze samotným pojmem, ale především jeho vztahy k pojmům dalším.⁸ Proto bude druhá část věnována hledání vztahů mezi pojmy nalezenými v první části, jak byly chápány reformátory 16. století.

V článku se věnuji rozboru toho, co dnes nazýváme náboženskou zkušeností, v 16. století. Jinými slovy představím myšlenkový rámec, ve kterém byla zkušenost zažívána jako náboženská. Následující analýza vychází z hlavních reformačních textů osobností této epochy, s přihlédnutím k textům, v kterých popisují jejich osobní zkušenost s Bohem.

REFORMÁTORŮ POPSANÉ SITUACE A MOŽNOSTI KOMUNIKACE BOHA S LIDMI

Jak píše jiní autoři, pro hledání konceptu náboženské zkušenosti je nutné se podívat na vztah člověka a Boha. V této první části představím různé situace či možnosti, v kterých se člověk může setkat s Bohem, jak jsou popsány v reformačních textech. Tato část je rozdělena do čtyř podkapitol a v každé se budu věnovat jedné možnosti setkání s Bohem. Jedná se o Boží zásahy do běhu světa, o modlitbu, o čtení Písma a o svědomí. V každé této podkapitole bude konkrétní možnost setkání představena a také ukáží na pojmy, které se s takovou situací váží. Tyto pojmy především představují Boží atributy, díky kterým je takové setkání možné, ale také o atributy lidské.

Hned z počátku je však nutné říci, že Bůh nezasahoval do světa přímo. Jedním z jeho atributů je svatost, o které se Luther vyjadřuje následovně.

7 Ibid., 81.

8 Např. Carl G. Hempel, „Teoretikovo dilema: Studie z logiky konstrukce teorií,“ in *Filosofie vědy* (Praha: Svoboda, 1968); Peter Godfrey-Smith, *Theory and Reality: An Introduction to the Philosophy of Science* (Chicago and New York: The University of Chicago Press, 2003).

„Být ‚svatý‘ znamená ‚být oddělen‘ a ‚vyčleněn‘ ze všeho, co je profánní a hříšné a svatost Boha znamená, že ‚Bůh sám je svatý, ale všichni lidé a vše co lidé dělají je zcela hříšné‘.“⁹

Bůh je tedy zcela mimo tento svět, který je profánní. Pro hříšného člověka je zcela nemožné pochopit a dosáhnout svatého Boha. V tomto kontextu se zde objevuje hříšná podstata člověka jako jeden z lidských rysů. Jak uvidíme později, hřích jako základní koncept, se prolíná jako červená nit tématem setkávání Boha a člověka. Bůh vstupuje do profánního světa, a to dvěma způsoby: skrze Ježíše Krista a skrze Ducha svatého. Kalvín tyto dva božské projevy popisuje následovně:

„Založil je [všechny věci] slovem a věčnou svou moudrostí (to jest Synem), i svou mocí (to jest Duchem svatým).“¹⁰

Zmíněná božská moudrost a slovo je Kristus, skrze něhož se Bůh plně zjevil ve světě a obětoval sám sebe za lidské hříchy. Vedle toho Bůh také neustále působí ve světě skrze Ducha svatého. Jak Kalvín píše, Duch svatý je božskou mocí, tedy tím, čím Bůh ovlivňuje svět, jakékoli Boží zásahy do světa jsou právě skrze Ducha svatého¹¹ Na dalších řádcích se podrobněji podíváme na situace a způsoby, kterými Bůh skrze Ježíše nebo Ducha svatého komunikuje s lidmi.

BŮH MĚL ZASAHOVAT DO BĚHU SVĚTA

Jelikož atributem Boha je, že stvořil svět a vše v něm, znamená to pro reformátory, že se také o svět neustále stará.¹² To se projevuje především ve dvou sférách. První projevení činnosti Boha je, že dá člověku vše, co potřebuje k životu. Kalvín zmiňuje, že Bůh dá člověku vše „čeho vyžaduje tělesné blaho z věcí tohoto světa.“¹³ To podle Kalvína znamená především oblečení, jídlo a vše co je k užítku. Luther je více specifický.

„Myslím tím a věřím, že jsem Božím stvořením, že mi Bůh dal a stále zachovává tělo, duši a život, malé i velké údy, všechny smysly, rozum a chápání a tak dále, jídlo

9 Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine. 4. Reformation of the Church and Dogma (1300–1700)* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1984), 131–132.

10 Jan Kalvín, *Instituce: Učení křesťanského náboženství* (Praha: Spisy Komenského evangelické fakulty bohoslovecké, 1951), 61.

11 Např. Ibid., 95–96.

12 Např. J. B. Jeschke, *Heidelberský katechismus nebo křesťanské učení* (Brno: Českobratrské nakladatelství v Brně, 1949), Třetí díl: O Bohu Otci, otázka č. 27.

13 Kalvín, *Instituce*, 87–88.

a pití, oblečení, stravu, ženu, dítě, služebníky, dům i dvůr. A k tomu nám nechává sloužit k užítku a pro potřeby života všechna stvoření: slunce, měsíc a hvězdy na nebi, den a noc, povětrí, oheň, vodu, zemi se vším, co může nést a vydávat, ptactvo, ryby, zvířata, obilí a byliny všeho druhu; nadto i jiné dobré časné a tělesné statky, a také dobrou vládu a správu, pokoj a bezpečnost.“¹⁴

Věřící člověk se tak nemusí strachovat o zabezpečení svého života v žádném směru, protože Bůh mu vše zajistí a postará se o něho. Pro Luthera i Kalvína je toto jeden z dokladů Boží přítomnosti ve světě. Ovšem Bůh se postará nejen o naše potřeby, ale také nás chrání před nástrahami světa. To je druhá sféra světa, ve které se Bůh projevuje.

Luther ve svém katechismu popisuje osobní zkušenost s touto Boží ochranou.

„A kdyby nás Bůh nechránil vzýváním jeho jména, potkalo by nás mnohé strašlivé a hrozné neštěstí. Sám jsem to zakusil a zjistil jsem, že takovým vzáváním bylo často velké neštěstí ihned odvráceno a zažehnáno. Dáblůvi ke škodě bychom měli svaté jméno mít pořád na jazyku, aby nemohl škodit tak, jak by chtěl.“¹⁵

A Bůh nejen, že člověka chrání před katastrofami, ale je také strůjcem dobrého osudu.

„Naproti tomu, když se někomu znenadání přihodí něco dobrého, jakkoli by to bylo nepatrné, ať řekne: Bůh buď pochválen, jemu díky; To mi Bůh nadělil, atd.“¹⁶

Tyto dvě citace ukazují, že Bůh se o člověka nestará pouze po stránce materiálního zabezpečení, ale také v situacích a událostech se kterými se setkává. To znamená, že Bůh zasahuje do dění světa tak, aby lidem pomohl či je navedl na správnou cestu. Sám Luther pak toto tvrzení demonstrovuje na svém vlastním příkladu, kdy se jako mladý vracel do školy z návštěvy rodičů a na cestě ho zastihla mohutná bouře. Mocným bleskem byl vržen na zem a v jeho světle viděl hrozivého Boha, neúprosného Krista a všemožné demony a zvolal: „Svatá Anno, pomoz mi. Stanu se mnichem.“ Bouři nakonec přežil a stal se mnichem.¹⁷

Citace také říkají, že člověk musí mít pravou víru a neustále Boha velebit a vzývat. To je podmínka, aby se Bůh o jednotlivce postaral. Lidé tak mohou ve světě vidět, že jejich víra, které odevzdali své životy, je ta správná a Bohu libá. Bůh se může také projevit člověku, aby ho přivedl k pravé víře, jak ukazuje Lutherův

14 Martin Luther, „Větší Katechismus,“ in *Knihy svornosti: symbolické čili vyznavačské spisy evangelických církví Augsburské konfese* (Praha: Kalich, 2006), 13–16.

15 Luther, „Větší katechismus,“ 72.

16 Ibid., 74.

17 Srv. Roland Bainton, *Here, I Stand – A Life of Martin Luther* (Hendrickson Publishers, 2009), 14–15 nebo Heiko A. Oberman *Luther: Man between God and Devil* (Yale University Press, 2006), 92.

příběh. Víra je tedy dalším konceptem, kterému se budu věnovat v druhé části článku.

ČLOVĚK MĚL BÝT SCHOPEN KOMUNIKACE S BOHEM POMOCÍ MODLITBY

Dalším způsobem setkání s Bohem je pro Luthera i Kalvína modlitba, kterou shodně chápou jako klíčovou pro pravou víru a pro vztah člověka k Bohu, tedy pro osobní zkušenost s Bohem.¹⁸ Oba se shodují, že každý člověk by se měl soukromě modlit každý den, po celý den a v každé potřebě¹⁹ a to by podle nich měl člověk činit ze dvou důvodů: Bůh nejenže modlitbu přikazuje, ale zároveň slibuje, že člověk dostane, čeho si žádá.²⁰ Luther přitom zdůrazňuje, že člověk žije neustále v hříchu a je proto nutné se každý den modlit za odpuštění.²¹ Kalvín rozděluje modlitbu na dvě části. První část je pro Kalvína prosba, v které „předkládáme Bohu tužby svého srdce, vyprošující si od jeho dobroty především to, co slouží toliko jeho slávě, a potom to, co směřuje také k našemu užitku.“²² Druhou část modlitby nazývá díkyčinění, kdy Bohu děkujeme a uznáváme, že všechno dobro přichází od Něho.²³

A jak je definována pravá modlitba? Kalvín mluví o dvou zákonech. Prvním je, že „se zřekneme každé myšlenky na svou slávu, že se zbavíme veškerého domnění o své důstojnosti, a že ustoupíme ode vši důvěry v sama sebe a vzdáme slávu Pánu tím, že sami sebe zavrhneme a pokoříme.“²⁴ Druhý zákon doplňuje a zpřesňuje první, když říká, „abychom vskutku cítili svou chudobu, a bychom vážně mysleli, že se nám nedostává toho, čeho na Bohu žádáme pro sebe a pro svou věc, a že proto jej žádáme, bychom toho od něho dosáhli.“²⁵ Člověk by měl žít s myslí a srdcem neustále upnutými na Boha, tedy žít v neustále modlitbě, v které se Bohu odevzdává a pokořuje se před ním, jelikož si je vědom svých hříchů. Modlitba je podle Kalvína „hnutím našeho nitra, jež se vylévá a předkládá Bohu.“²⁶

18 Např. Mary J. Haemig, „Luther on Prayer as Authentic Communication“, *Lutheran Quarterly* 30, no. 3 (2016): 307–328.; Gerrit F. Immink, „The Sense of God's Presence in Prayer“, *HTS Theologiese Studies / Theological Studies* 72, no. 4 (November, 2016). Dostupné z: <https://hts.org.za/index.php/hts/article/view/4122/9081>.

19 Srv. Kalvín, *Instituce*, 81; Luther, „Větší Katechismus“, 8.

20 Srv. Luther, „Větší Katechismus“, 19; Kalvín, *Instituce*, 78.

21 Luther, „Větší Katechismus“, 89.

22 Kalvín, *Instituce*, 80.

23 Ibid.

24 Ibid., 77.

25 Ibid.

26 Ibid., 81.

Je tedy soukromou záležitostí, skrze niž člověk může nahlédnout a zakoušet Božskou milost a poznat, že vše dobré pochází od Něho. Jinak řečeno, je to osobní zkušenost s osobním Bohem. Můžeme vidět, že modlitba je jeden z důležitých elementů vztahu člověka s Bohem.

V této pasáži se objevily další důležité pojmy pro naše hledání konceptu náboženské zkušenosti, a to milost Boží a hřích. V druhé části článku se podívám, proč Luther píše, že člověk žije neustále v hříchu, a co znamená milost Boží.

PÍSMO JAKO PROSTŘEDEK KONTAKTU S BOHEM

Nemohu opominout ani postavení Bible.²⁷ Především Nový zákon byl pro reformátory zjevenou Boží pravdou, poselstvím o milosti Boží. Celé Lutherovo učení o ospravedlnění skrze víru se opírá právě o Nový zákon. Avšak neznamená to, že šlo o literární exegezi, jak ji známe v současném pojetí, ale především o osobní zkušenost Božího zjevení skrze Písmo. Sám Bůh skrze Ducha Svatého vede člověka četbou biblických pasáží a čtenář jej osobně zakouší.

„Svědectví Písma a osobní zkušenost věřících se propojuje, aby objevila odpuštění hříchů jako ‚samotný hlas evangelia‘.“²⁸

Tuto osobní zkušenost vyjadřuje Kalvín ve své Instituci následovně:

„Pokládejme za nepopíratelnou pravdu, že ti, kteří byli vnitřně učeni Duchem, cítí naprosté přijetí v Písmu a že je to sebekpotvrzením, které sebou přináší svůj vlastní důkaz, a nemělo by to být subjektem k vytváření ukázek a argumentů rozumu; ale že zásluhy jim byly dány svědectvím Ducha svatého.“²⁹

Bůh tedy aktivně promlouvá ke čtenáři skrze Ducha svatého, Bible není pouhým textem, ale prostředkem, skrze nějž se projevuje samotný Bůh. Tento aspekt je klíčový především při prvotní konverzi ke křesťanství. Luther tuto zkušenost vyjadřuje ve své *Zkušenosti ve věži*,³⁰ kde popisuje svou negativní zkušenost s trestajícím Bohem. Teprve čtením Pavlových listů Galatským, Římanům a Židům mu Bůh zjevil své milosrdenství.

27 Paul S. Chung, *Hermeneutical Theology and the Imperative of Public Ethics: Confessing Christ in Post-Colonial World Christianity* (Eugene: Pickwick Publications, 2013), 5–6.

28 Pelikan, *The Christian Tradition*, 148.

29 Jean Calvin, *Institutes of the Christian Religion* (Philadelphia: Presbyterian Board of Publication, 1921), 79–80.

30 Srv. Martin Luther, „Luther’s Tower Experience: Martin Luther Discovers the True Meaning of Righteousness,“ in *Preface to the Complete Edition of Luther’s Latin Works (1545)*. (1967). Citováno Říjen 25, 2018, <https://legacy.fordham.edu/halsall/mod/1519luther-tower.asp>.

Oba reformátoři také odkazují na zkušenost Augustina, kterou popisuje ve svých Vyznáních. V osmé knize Augustin píše, že v největší hloubce své lítosti, uslyšel hlas dítěte, které říkalo: Vezmi, čti. Pro Augustina byl toto hlas Boží, a proto vzal do rukou Bibli a otevřel ji právě na Pavlově listu Římanům a přečetl jeden verš. Zkušenost přečtení tohoto verše popisuje takto:

„Nechtěl jsem dále čísti a nebylo toho třeba, neboť s dočtením posledních těchto slov vzešlo světlo jistoty v mém srdci a rozptýlilo všechny temnosti mých pochybností.³¹

Bůh sám člověka navede k přečtení určité pasáže v Písmu, která mu pomůže v otázce, jež ho trápí, a ukáže mu tak své milosrdenství. I zde se opět objevil pojem hříchu a jeho odpuštění Boží milostí.

BOHA MĚLO BÝT MOŽNO POSLOUCHAT V LIDSKÉM SVĚDOMÍ

Poslední způsob setkání s Bohem je svědomí. Kalvín píše, že nejdřív byl člověku dán zákon, který Bůh vepsal svou mocí, Duchem svatým, do srdcí všech lidí a nazývá ho svědomím.³²

Pokud však budu mluvit o svědomí, je nutné se zabírat také pojmem *synderesis*, jejichž vztah je řešen křesťany od antiky.³³ Nebudu zde popisovat celou historii těchto debat, ale představím pouze nejnutnější linii a poté se přesunu k Lutherovi.³⁴ Pro naše potřeby jsou relevantní dvě témata. Za prvé, do jaké schopnosti člověka svědomí a *synderesis* náleží³⁵ a jaké jsou přesně jejich funkce. Za druhé je otázkou, jak může člověk konat zlé skutky, přestože mu Bůh dal znalost zákona.

31 Aurelius. Augustin, *Vyznání* (Praha: Ladislav Kuncíř, 1926), 259.

32 Srv. Kalvín, *Institute*, 34; 51.

33 Jedná se o debatu mezi latinským pojmem *conscientia* a řeckým *suneidos*. Pro latinský pojem v článku užívám český překlad, a to svědomí. Pro řecký pojem užívám dnešní ustálenou podobou – *synderesis*.

34 Pro detailnější analýzu doporučuji knihy Richard Sorabji, *Moral Conscience through the Ages: Fifth Century BCE to the Present* (Oxford: Oxford University Press, 2014); Douglas C. Langston, *Conscience and Other Virtues: From Bonaventura to MacIntyre* (Pennsylvania: The Pennsylvania State University, 2001); Michael. G. Baylor, *Action and Person: Conscience in Late Scholasticism and the Young Luther* (Leiden: E. J. Brill, 1977).

35 Středověká scholastika vnímala mysl zvířat a člověka jako hierarchický systém schopností. Základními schopnostmi byly smyslové, které má jak člověk, tak zvíře. Nadřazené byly schopnosti intelektuální, schopnost vůle při rozhodování, které jsou přítomné pouze v člověku. Viz např. Philip Pettit, *Made with Words: Hobbes on Language, Mind, and Politics* (Princeton and Oxford: Princeton University Press: 2008), 9–23.

Než se však dostanu k těmto tématům, v rychlosti představím chápání synderesis v antice a reinterpretaci jeho významu křesťanstvím. Ve starověkém Řecku byl pojem synderesis chápán jako „sdílená znalost se sebou samým o vadě.“³⁶ Platon popisuje synderesis jako sdílení znalosti svých vlastních vad nebo slabostí nebo na druhou stranu jejich nepřítomností, Sokrates sdílí vědomost o své vlastní ignoranci, Alkibiadés o vlastním sebe zanedbávání a neposlušnosti, Kefales o své bezchybnosti, jiní o svém svedení poezií, o přílišné zbrkllosti, o vychvalování pouze Homéra, a tudíž nekritičnosti v oblasti umění apod.³⁷ Jednalo se však o konkrétní vady, nikoli o jakékoli hodnocení člověka jako celku, a nebylo žádným způsobem spojeno s bohy. Do latiny se koncept synderesis (*suneidos*, *sun* – sdílet s, *eidos* – znalost) přenesl přímým překladem jako *conscientia* (*con* – sdílet s, *scientia* – znalost). U římských autorů se také objevuje význam sdílení znalosti o svých vlastních zásluhách. Křesťanství učinilo zásadní změnu v chápání latinského pojmu *conscientia*. Za prvé, svědomí oddělili od znalosti vlastních zásluh, která byla obecně přijímána ve starém Římě. Za druhé, svatý Pavel ve svých listech Římanům rozlišil psaný zákon – deset přikázání od zákona vepsaného Bohem do srdcí lidí, který velmi úzce spojil s pojmem *conscientia* – svědomí. Spojení bylo v tom, že svědomí je zdrojem znalosti dobrého a zlého – Božího zákona. Také však propojil svědomí s lidskou schopností aplikace tohoto zákona v konkrétních případech.³⁸ Dalším bodem v křesťanském chápání svědomí, na kterém byly založeny pozdější středověké debaty, byl Petr Lombardský a jeho četba svatého Jeronýma.³⁹ Jeroným na jedné straně psal, že synderesis nemůže nikdy být v člověku uhašena, a na straně druhé, že špatní lidé přestanou mít svědomí. Petr Lombardský na tomto základě odlišil synderesis od svědomí a toto rozlišení bylo základem disputací středověkých teologů o tom, co je synderesis a co svědomí a v jakém vztahu jsou. Je nutné zde poznamenat, že pojetí synderesis a svědomí se ve středověku různě měnilo, a co jedni připisovali svědomí, druzí připisovali synderesis a opačně. Nyní opět pouze v krátkosti představím tyto debaty v liniích, které jsem určil výše.

V případě prvního tématu, do jaké schopnosti člověka svědomí a synderesis náleží a jaké jsou přesně jejich funkce, můžeme ve středověku rozlišit dva proudy. Voluntaristický, který zastávali především františkánští myslitelé, mezi nimiž byl hlavní postavou Bonaventura, a intelektualistický, jehož hlavním zastáncem byl Tomáš Akvinský.⁴⁰ Podle Akvinského je synderesis lidskou dispozicí, která umožňuje znalost dobrého a zlého a která se nikdy nemýlí, zatímco svědomí je aplikace této znalosti v konkrétní situaci. Obé podle něho spadá do oblasti

36 Sorabji, *Moral Conscience through the Ages*, 19.

37 Ibid.

38 Sorabji, *Moral Conscience through the Ages*, 3.

39 Langston, *Conscience and Other Virtues*, 9.

40 Ibid., 23.

praktického rozumu neboli intelektu.⁴¹ Naproti tomu Bonaventura zastával názor, že znalost dobra a zla a jeho aplikace v konkrétní situaci je doménou svědomí, které spadá do schopnosti praktického rozumu, zatímco synderesis je lidskou touhou ke konání dobra, pohánějící svědomí tím, že nutí člověka cítit se vinen, když provedl špatnou věc. Synderesis tak podle Bonaventury nespadá do schopností praktického rozumu, ale je schopností emocionální.⁴²

V případě druhého tématu, jak může člověk konat zlé skutky, přestože mu Bůh dal znalost zákona, se Bonaventura i Akvinský shodovali, že „konat proti svědomí je vždy hříšné, a že konat podle svědomí nemusí být vždy dobré.“ První část je výsledkem úvahy, že svědomí je hlas Boží v nás a je špatné neposlušchat Boha. A druhá část byla vysvětlována chybným svědomím, kdy člověk mýlí o něčem špatném, že je dobré.

Luther byl s těmito diskuzemi obeznámen skrze své učitele. Ti byli, stejně jako předchozí dva zmiňovaní teologové, jednotní v případě otázky lidského sklonu ke zlým skutkům, ale rozcházeli se v otázce týkající se oblasti a fungování svědomí a synderesis. V pozdním středověku můžeme rozlišit i další dva proudy, které předkládaly svá chápání svědomí a synderesis. První proud, nazývaný *via antiqua*, zastupuje augustinánský teolog a Lutherův učitel Johannes Peyligk, který se pokoušel začlenit intelektualistický proud do voluntaristického. Podle něho je synderesis emocionální schopnost, zatímco svědomí kognitivní.⁴³ Druhý proud, jenž zastávali další Lutherovi učitelé Jodocus Trutfetter a Bartholomaeus Arnoldi z Usingen, je nazýván *via moderna*. Podle nich je synderesis kognitivní schopnost stejně jako svědomí.⁴⁴ Na rozdíl od Akvinského, který ji vnímal jako schopnost kognitivní.

Mladý Luther zpočátku zastával velmi podobný názor jako jeho učitelé se sklonem k *via moderna* a chápal svědomí a synderesis jako spolupracující a obě náležející do kognitivní oblasti.⁴⁵ Nicméně jeho pohled se v průběhu let měnil, a to v obou otázkách, do jaké schopnosti svědomí a synderesis náleží a jak je možné, že člověk koná zlo. Po roce 1516 Lutherovo chápání svědomí prošlo změnami a zásadním způsobem se oddálilo od pojetí, které bylo běžné ve středověku.⁴⁶ Neomezuje svědomí pouze na jednotlivé činy, ale svědomí také vykonává soud o člověku, který ony činy koná. Nejedná se tedy o jednotlivosti, které člověk dělá, ale jedná se o celou jeho bytost. Později se Luther dostává k myšlence, že synderesis by měla být viděna jako operující v obou doménách, jak kognitivní, tak

41 Ibid., 39–40.

42 Ibid., 28–37.

43 P. Kärkkäinen, „Synderesis in Late Medieval Philosophy and the Wittenberg Reformers,“ *British Journal for the History of Philosophy* 20, no. 5, (2012): 4–12.

44 Ibid., 12–15.

45 Langston, *Conscience and Other Virtues*, 73.

46 Ibid., 75.

emocionální.⁴⁷ Avšak kolem roku 1519 nakonec pojem synderesis zcela odmítá. Pokud totiž svědomí nehodnotí pouze jednotlivé činy, pak není třeba synderesis, která k jednotlivému činu svědomí vedla.⁴⁸ Po tomto odmítnutí vše, co tradičně náleželo do sféry synderesis, začlenil do svědomí, které umístil do centra lidských bytostí a často ho nazýval srdcem.⁴⁹ Stejný závěr můžeme vidět i u Melanchtona, kterému Luther vydláždil cestu.⁵⁰

Podívejme se nejprve jak se tedy Luther staví k otázce lidského sklonu ke zlým skutkům. Připomeňme, že Bonaventura a Akvinský se shodli, že „konat proti svědomí je vždy hříšné, a že konat podle svědomí nemusí být vždy dobré.“ Luther se se zmiňovanými autory shoduje v tom, že konat proti svědomí je vždy hříšné, tedy že svědomí je hlas Boží v nás a je špatné ho neposlouchat. Avšak v závěru, že konat podle svědomí nemusí být vždy dobré, se s nimi Luther rozchází. Podle něho, může člověk následovat svědomí, protože má víru v jeho autoritu, nebo může následovat svědomí, protože má víru v Ježíše Krista. Druhý důvod pro něho byl správný, a pokud někdo následuje svědomí pro víru v jeho autoritu, nemusí vždy konat správně, pokud však následuje svědomí, protože má víru v Boha, který ho vede, nemůže konat špatně. Tato změna se týká především jeho ospravedlnění skrze víru, které se budu věnovat více později. Dalšími důležitými koncepty, které se pojí k tématu svědomí jsou víra a Boží zákon.

Shrňme si, co bylo doposud řečeno. Člověk se s Bohem setkává skrze božské působení ve světě. Prezentovány byly následující způsoby: modlitba, ve které člověk aktivně vstupuje do interakce s Bohem, čtení Písma a naslouchání vlastnímu svědomí. Klíčovými koncepty, jež souvisí s těmito způsoby božského projevení ve světě, jsou: lidská hříšnost, božské milosrdenství, boží zákon a pravá víra. Následující část ukáže, jaké vztahy mezi těmito koncepty existují.

KŘESŤANSKÝ BŮH JAKO OBJEKT NÁBOŽENSKÉ ZKUŠENOSTI

V předchozí části jsem identifikoval čtyři důležité koncepty související s otázkou setkávání člověka s Bohem. Jsou jimi lidská hříšnost, božské milosrdenství, boží zákon a pravá víra. Jak jsem již naznačil v úvodu je nutné udělat další krok v bádání a nezůstat u pouhého popisu situací, ve kterých se člověk podle teologů může s Bohem setkat. Pro výzkum je pouhý popis situací setkávání s Bohem nedostačující. Musíme věnovat pečlivou pozornost objektu náboženské zkušenosti,

47 Ibid., 74.

48 Ibid., 75.

49 Ibid., 75–76.

50 Kärkkäinen, „Synderesis in Late Medieval Philosophy and the Wittenberg Reformers,“ 26.

což nám umožní odpovědět na otázku, proč v 16. století označili nějakou zkušenost za náboženskou.

Svou analýzu vztahů mezi jednotlivými koncepty začnu od pojetí hříchu, jelikož právě ten byl pro reformátory základním kamenem jejich uvažování. Otevřu tak cestu k popisu Božího zákona, který podle Luthera a Kalvína utlačoval lidská svědomí, a to proto, že člověk tento zákon nemohl naplnit kvůli teologickému axiomu o lidské hříšnosti. Na konci ukážu cestu, kterou reformátoři vykročili, aby se zbavili okovů Starého zákona, a tou bude odevzdání se božské milosti v osobě Ježíše Krista skrze pravou víru.

TEOLOGICKÝ PŘEDPOKLAD O LIDSKÉM HŘÍCHU

Podle Kalvína je jedním z atributů Boha, že je zdrojem všech dobrých vlastností, jako je „moudrost, spravedlnost, dobrota, milosrdenství, pravda, ctnost a život.“⁵¹ Bůh je ztělesněním těchto vlastností v jejich nekonečné a věčné podobě a tyto vlastnosti neexistují samy o sobě nikde ve světě, ale vždy pocházejí od Něho. To značí, že člověk tyto vlastnosti nemá sám od sebe, ale jsou mu dány Bohem. Prvotní člověk byl stvořen k obrazu Božímu, což znamená, že měl všechny božské atributy, které byly popsány výše.⁵² Avšak ve chvíli, kdy upadl do hříchu:

„... byl tento obraz a podobnost Boží zastřen a zablazen, to jest, ztratil všecko bohatství Boží milosti, kterým mohl být přiveden na cestu života.“⁵³

Velmi podobně mluví i Luther ve Šmalkaldských článcích:

„Zde musíme s apoštolem Pavlem vyznat, že hřích vešel do světa skrze jednoho člověka, že neposlušností jednoho člověka se mnozí stali hříšníky a byli podrobeni smrti a ďáblu (Ř 5, 12. 19). Tomu se říká prvotní, dědičný nebo hlavní hřích.“⁵⁴

Z výše uvedených citací vychází, že biblický prvotní hřích je příčinou zkaženosti člověka. Z teologického hlediska samozřejmě přijímaný biblický příběh o tom,

51 Kalvín, *Instituce*, 33.

52 Např. Jeschke, *Heidelberský katechismus nebo křesťanské učení*, První díl: O bídě člověka, otázka 6.; Srv. Jacob D. Roover, *Europe, India, and the Limits of Secularism* (New Delhi: Oxford University Press, 2015), 88–89.

53 Kalvín, *Instituce*, 33.

54 Martin Luther, „Šmalkaldské články,“ in *Kniha svornosti: symbolické čili vyznavačské spisy evangelických církví Augsburské konfese* (Praha: Kalich, 2006), Třetí část: I. O hříchu, 1.; Filip Melancton, „Augsburská konfese,“ in *Kniha svornosti: symbolické čili vyznavačské spisy evangelických církví Augsburské konfese* (Praha: Kalich, 2006), Hlavní články víry: Druhý článek: O prvotním hříchu, 1–2.

jak Adam pojedl ovoce ze zakázaného stromu a v důsledku toho ztratil všechny dobré vlastnosti, které jsou prvním atributem Boha a byly člověku dány. Skrze prvotní hřích jsou všichni lidé považováni za hříšníky hned od počátku svého narození a svým konáním pouze rozmnožují své hříchy, jelikož v sobě nemají dobré vlastnosti.⁵⁵ V předchozí citaci Šmalkaldských článků Luther označuje člověka jako podléhajícího smrti a ďáblu a stejně tak to vnímá i Kalvín.⁵⁶ K tomuto závěru docházejí právě proto, že člověk je hříšným ve své podstatě.

Výše nastíněné pojetí lidské hříšnosti má pro reformaci závažné důsledky, protože dalším atributem Boha je, že je spravedlivým soudcem, který bez výjimky potrestá všechny, kdo přestoupí jeho příkázání.⁵⁷ Heidelberský katechismus tento atribut ve vztahu k člověku popisuje v desáté otázce následovně:

„Bůh naprosto nemíní nechat bez trestu neposlušensství a odpadnutí, nýbrž hněvem zuří proti vrozeným a činěným hříchům a trestá je časné i věčné podle spravedlivého rozhodnutí, jak řekl: Zlořečená, kdož by nezůstal v řečech zákona tohoto a nečinil jich (Dt 27,26).“⁵⁸

A Kalvín je v této záležitosti absolutistický:

„Dále, poněvadž Bůh je spravedlivým mstitelem zločinů, uznejme, že jsme propadli kletbě, a že zasluhujeme rozsudku věčné smrti. Vždyť není nikoho z nás, kdo by buď chtěl anebo mohl učiniti, co jest jeho povinností.“⁵⁹

Člověk tak podle Luthera a Kalvína nemůže vykonat jakýkoli dobrý skutek vlastní silou, jelikož nemá žádných dobrých vlastností, skrze které by dobrý skutek mohl vykonat.⁶⁰ Obě citace naznačují, že je zde jistý souhrn povinností neboli zákon, proti kterému hřešíme. Tímto zákonem Luther i Kalvín myslí především křesťanské desatero příkázání.

55 Srv. Lubomír Batka, *Heidelberská dišputa: Lutherova theologia crucis* (Praha: Lutherova společnost, 2017), 48 nebo Roover, *Europe, India, and the Limits of Secularism*, 88–89.

56 Kalvín, *Institute*, 33.

57 Kalvín, *Institute*, 33.

58 Jeschke, *Heidelberský katechismus*, První díl: O bídě člověka, otázka 10.

59 Kalvín, *Institute*, 34.

60 Roover, *Europe, India, and the Limits of Secularism*, 96.

ÚČEL A VÝZNAM BOŽÍHO ZÁKONA V REFORMACI

Boží zákon, tedy zejména známých deset přikázání, je v Heidelbergském katechismu rozděleno na dvě oblasti.⁶¹ Jak se má člověk chovat k Bohu a jak se má člověk chovat vůči lidem. Kalvín celý zákon popisuje následovně:

„Tím zákonem se nám má dostat poučení o dokonalé spravedlnosti: že je, jaká je a jak se jí učiní zadost; tak totiž, jsme-li pevně v Bohu zakotveni, a necílíme-li a nesměřujeme-li jinam, než k němu samému se vším, cokoliv myslíme, žádáme, konáme nebo mluvíme. Učení o této spravedlnosti nám jasně ukazuje, jak daleko jsme vzdáleni od pravé cesty.“⁶²

Zákon tedy člověku ukazuje, jak se má chovat a jak být dokonale spravedlivý. Co však Kalvín myslí *správnou cestou*, od které jsou lidé vzdáleni? Jak již bylo řečeno, člověk ze své hříšné podstaty nemůže naplnit přikázání, která jsou na něho zákonem kladena.⁶³ Zákon totiž nenařizuje zdržet se pouze vnějších činů, ale člověk musí naplňovat zákon i ve svých myšlenkách.⁶⁴

Kalvín rozlišuje tři účely zákona. První účel byl již zmíněn v předchozím odstavci, tedy že zákon ukazuje Boží spravedlnost. Za druhé, zákon zabraňuje lidem, kteří ho nedodržují v myšlenkách, aby činili zlo druhým. A za třetí, člověku neustále připomíná, co je Bohu libé a jak se k němu chovat.⁶⁵ Právě první účel zákona se objevuje ve spisech reformátorů velmi často.⁶⁶ Luther ve svém spisu *Zážitek ve věži* popisuje, že on sám jako hříšník nemůže obstát před Boží spravedlností, která je v zákoně popsána.⁶⁷ Na obecnější úrovni se podobně vyjadřuje i Kalvín.⁶⁸ Ovšem tento účel zákona není pouze negativní v tom smyslu, že člověka pouze usvědčuje z hříchu, ale reformace v něm spatřuje i pozitivní stránku a to, že si člověk uvědomí svou hříšnost a zatracení.⁶⁹ Díky tomuto poznání jsou pak lidé vnitřně hnáni hledat odpuštění u Boha. Navíc, jak Luther píše, poznáním hříšnosti

61 Srv. Jeschke, *Heidelbergský katechismus*, Třetí díl: O vděčnosti, otázka č. 4.

62 Kalvín, *Instituce*, 34.

63 Srv. Jeschke, *Heidelbergský katechismus*, První díl: O bídě člověka, otázka č. 5; Kalvín, *Instituce*, 48.; Roover, *Europe, India, and the Limits of Secularism*, 89.

64 Srv. Kalvín, *Instituce*, 45; Jeschke, *Heidelbergský katechismus*, Třetí díl: O vděčnosti, otázka č. 107; Batka, *Heidelbergská dišputa*, 55.

65 Srv. Kalvín, *Instituce*, 50–51.

66 Např. Luther, „Šmalkaldské články“. Třetí část: 2. Zabývající se Zákonem; Martin Luther, „Lectures on Galatians“, in *Vol. 26: Luther's works*, ed. and trans. Jaroslav Pelikan (Saint Louis: Concordia Publishing House, 1963), 309.

67 Srv. Luther, „Luther's Tower Experience“.

68 Srv. Kalvín, *Instituce*, s. 170.

69 Např. Jeschke, *Heidelbergský katechismus*, Třetí díl: O vděčnosti, otázka 115; Luther, „Šmalkaldské články“, Třetí část: III. O pokání, 5.; Roover, *Europe, India, and the Limits of Secularism*, 89.

je člověk připraven přijmout milost Boží.⁷⁰ Reformátoři však odmítli, že člověk je schopen činit dobré skutky svou vlastní silou. Jak již bylo řečeno, díky prvotnímu hříchu v sobě lidé nemají dobrých vlastností, tudíž nejsou schopni vykonat jakýkoli dobrý skutek. Lidskou hříšnost neustále ukazuje Boží zákon a člověk by podle tohoto zákona nemohl obstát před Božím soudem.

Kalvín píše, že nejdřív byl člověku dán zákon, který Bůh vepsal svou mocí, Duchem svatým, do srdcí všech lidí a nazývá ho svědomím.⁷¹ Jelikož však je člověk hříšný a nedokonalý, je svědomí zakalené a člověk není schopen ho poslouchat. Proto Bůh dal člověku zákon sepsaný. Svědomí neboli vnitřní zákon nám připomíná naši hříšnost, a jak již bylo zmíněno výše, ukazuje, co je dobré a co je zlé. Luther dokonce píše, že přímo deset přikázání bylo vepsáno do lidského srdce.⁷² Každý člověk je takto vnitřně neustále poučován o Boží spravedlnosti, což mu zabraňuje činit zlo ostatním lidem a neustále mu připomíná, jak se má chovat k Bohu.

Máme tedy dva typy Božího zákona, který byl člověku dán: sepsaný a vrozený neboli desatero a svědomí. Oba tyto zákony ukazují, že Bůh je konečný a spravedlivý soudce a nabádá člověka, jak se má vůči Bohu i lidem správně chovat. V tomto kontextu se Boží spravedlnost stala pro protestanty klíčovým konceptem, protože právě Boží spravedlnost se stala problematickou v otázce dosažení Boží milosti a spásy. Na jednu stranu je totiž člověk hříšníkem, který nemůže konat dobré skutky, avšak na druhou stranu sám Zákon ukazuje člověku jeho hříšnost, nutí ho hledat Boha a tím ho připravuje pro milost Boží.⁷³

DŮRAZ REFORMACE NA BOŽÍ MILOST

Jelikož člověk nemůže naplnit Boží zákon a nemůže kvůli tomu dosáhnout spásy, je podle Kalvína nutné,

„... aby [lidstvo] vyšlo z moci zákona, a aby se dalo jakoby převést z jeho otroctví do svobody. Arci ne do oné tělesné svobody, jež nás odvádí od poslušnosti zákona, a jež nás láká k bezuzdnosti ve všem, a jež připouští, aby naše žádostivost bujela v rozpustilosti, jako když byly zlomeny závory a povoleny otěže; nýbrž do svobody duchovní, která může zdrcené a zděšené svědomí potěšiti a povzbuditi tím, že mu ukazuje, že je svobodno od zlořečenství a odsouzení, jimiž je zákon tísnil jako pevnými pouty.“⁷⁴

70 Srv. Luther, „Šmalkaldské články,“ Třetí část: III. O pokání, 5.

71 Srv. Kalvín, *Instituce*, 34; 51.

72 Srv. Luther, „Věští Katechismus,“ Druhá část: O vyznání víry. Článek třetí, 67.

73 Srv. Batka, *Heidelbergská dišputa*, 66.

74 Kalvín, *Instituce*, 48.

Kalvín zde nabádá k odpoutání se od zákona Staré smlouvy, který nás neustále usvědčuje z hříšnosti. To je pro člověka jediná možná cesta, jak se se zákonem vypořádat. Kalvín toto odpoutání nazývá první křesťanskou svobodou, která spočívá v tom, že se lidé „mají pozvednouti a povznést nad zákon a zapomenouti na všechnu spravedlnost ze zákona.“⁷⁵ To však neznamená, že by se lidé měli zákona zcela zříci, za prvé to není možné a za druhé jim připomíná jejich povinnosti, povzbuzuje je a rozněcuje touhou po svatosti a nevinnosti.⁷⁶ Vystoupením ze zákona Kalvín myslí ne jeho zřeknutí se, ale spíše nechat ho ustoupit do pozadí a obrátit svou pozornost do duchovní svobody.

Co je Kalvínova duchovní svoboda a jak ukazuje cestu od zlořečenství a odsouzení? Odpověď nám naznačuje již výše uvedená citace, která se zabývá pozitivní stránkou zákona. Lidé mají hledat odpuštění Kristovo a skrze poznání své hříšnosti se připravit přijmout milost Boží, která je dalším z Božích atributů.⁷⁷ Kalvín i Luther jednomyslně říkají, že pozornost každého jednotlivého člověka se má obrátit k Boží milosti v Kristu, jelikož pouze v něm může člověk dojít spasení.⁷⁸ Takto to popisuje Kalvín:

„Tohoto osvobození, a abych tak řekl, propuštění z otroctví zákona dosahujeme, když se ve víře chápeme Božího milosrdenství v Kristu, skrze něž jsme docela ujistěni a ubezpečeni o odpuštění hříchů, jejichž vědomím nás zákon zraňoval a trápil.“⁷⁹

Citace nám ukazuje, že duchovní svoboda, tedy osvobození od utlačování zákonem, vede skrz milost Boží v Kristu. Z teologického hlediska, pokud člověk věří v Ježíše Krista, který odpouští hříchy, tak zákon nad ním nadále nemá absolutní moc, protože Syn Boží odpouští všechny hříchy.

Luther v přednášce o listu Galatským z roku 1531 doslova přepisuje „*terorizaci svědomí zákonem*“⁸⁰ právě církvi. Právě církev podle něho ještě stupňuje teror zákona, aby lidé v její náručí hledali útěchu svého svědomí, aniž by zaručovala jakékoliv výhody. Naproti tomu staví radostné svědomí, které přináší sám Bůh a stejně jako Kalvín naléhá na obrácení se k Bohu, namísto k jeho zákonu.⁸¹

Můžeme zde vidět, že víra v pravého Boha je pro reformátory klíčovým pojmem, jelikož pouze ta vede ke spasení člověka. Domnívám se, že tato víra je základním kamenem vztahu člověka a Boha protestantského křesťanství a já se nyní mohu pustit do jejího popisu.

75 Ibid., 170.

76 Ibid., 170.

77 Srv. Batka, *Heidelberská díšputa*, 71–72.

78 Srv. Jaroslav Vokoun, *Luther: Finále středověké zbožnosti* (Praha: Karmelitánské nakladatelství, 2017); Berndt Hamm, *The Early Luther: Stages in a Reformation Reorientation* (Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2014), 24.

79 J. Kalvín, *Institute*, 48.

80 M. Luther, „Lectures on Galatians“.

81 Sorabji, *Moral Conscience through the Ages*, 110–112.

TYPY VÍRY A DEFINICE PRAVÉ VÍRY V REFORMACI

Reformátoři popisují dva způsoby víry. První způsob je, že člověk věří v existenci Boha a že to, co je o Bohu napsáno, je pravda. Tato víra není ovšem ta pravá. Luther ji nazývá spíše znalostí než vírou.⁸² Kalvín ji přímo odsuzuje a tvrdí, že není ani hodna názvu víra.⁸³ Druhý způsob je pro reformátory správný. Člověk věří v Boha tím, že se zcela odevzdá do rukou Boha v Kristu a plně v něho důvěřuje jako ve Spasitele.⁸⁴ Kalvín píše, že člověk má Boha „milovat z celého srdce“⁸⁵ čili být „vštípen v Kristu, jehož milostí jsme osvobozeni od zlořečenství zákona a jehož Duchem máme zákon napsaný v srdci.“⁸⁶ Luther zastává názor, že „mít Boha neznamena nic jiného než na Boha ze srdce spoléhat, důvěřovat mu a věřit mu.“⁸⁷ Právě srdce je pro reformátory vstupní branou k pravému náboženství a víře. Luther zmiňuje, že pochopit Boha znamená, když se srdce drží v Něm.⁸⁸ Na jiném místě píše, že slova přijímání mohou být pochopena pouze srdcem.⁸⁹ Kalvín v pasáži týkající se světské a duchovní vlády umisťuje vládu Boha do srdce.⁹⁰ Skrze srdce člověk poznává dobrodiní Boha.⁹¹ Bůh skrze Ducha svatého otevírá lidské srdce slovu a svátostem.⁹² A „cílem modlitby je, aby srdce pozdvižená k Bohu byla nesena jak k vyznání chvály, tak k prosbě o pomoc.“⁹³

Odkud tato víra ovšem pochází? Jistě nemůže pocházet z člověka, který kvůli své hříšnosti nemůže vykonat žádný dobrý skutek. Na tuto otázku odpovídá Heidelbergský katechismus následovně:

„Víru, která působí, že máme podíl na Kristu a na všem jeho dobrodiní, rodí v našich srdcích Duch svatý kázáním svatého evangelia a utvrzuje ji užíváním svatých svátostí.“⁹⁴

82 Thomas M. Lindsay, *A History of the Reformation, Vol 1.: The Reformation in Germany From Its Beginning to the Religious Peace of Augsburg* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1906), 456.

83 Kalvín, *Institute*, 56.

84 Lindsay, *A History of the Reformation*, 456; Kalvín, *Institute*, 56; Jeschke, *Heidelbergský katechismus*, Druhý díl: O vykoupení člověka, otázka č. 21.

85 Kalvín, *Institute*, 46.

86 Ibid., 46.

87 M. Luther, „Větší katechismus“, První část: Deset přikázání. První přikázání, 2.

88 Ibid., První část: Deset přikázání. První přikázání, 1–4.

89 Ibid., Pátá část, O oltární svátosti, 36–37.

90 Kalvín, *Institute*, 176.

91 Ibid., 173.

92 Ibid., 96.

93 Ibid., 81.

94 Jeschke, *Heidelbergský katechismus*, Druhý díl: O Duchu svatém, otázka č. 65.

Bez pochyb tedy víra pochází od Boha. Člověk tak musí skrze zákon poznat svou hříšnost a nemohoucnost a teprve tehdy mu může Bůh dát víru v Něho a Ježíše Krista. Reformátoři na mnoha místech zmiňují, že víra je Boží dar. A tento dar byl člověku dán, protože jedním z atributů Boha je milosrdenství. Bůh ochrání všechny, kdo poznají svou hříšnost a odevzdají se do jeho rukou.

Takováto víra však nepřináší pouze posmrtné spasení duše, ale má své důsledky v každodenním životě člověka. Pro Kalvína je celý život „přemýšlením o zbožnosti“,“⁹⁵ zatímco Luther jde ještě dále a říká, že „celý náš život a všechny skutky se mají dít v Božím slově.“⁹⁶ Skrze takovou víru a zbožnost člověk může konat dobré skutky, jelikož jeho konání je řízeno Kristem.

„Víra je žijící, zcela pohlcující, aktivní a mocná věc; je nemožné, aby pro nás neustále nekonala dobro. Nikdy se neptá, jestli dobré věci byly udělány; ty byly udělány ještě předtím, než nastal čas položit takovou otázku a víra dělá vždy správné věci.“⁹⁷

Takto se o Lutherovi zkušenosti vyjadřuje Lindsay:

„Hlavní bašta je spirituální intuice – já [Luther] vím, že můj Spasitel je Bůh, který stvořil nebe a zemi. [Luther] zakládá svůj pevný a neochvějný postoj na této osobní zkušenosti a vše ostatní pramálo porovnává se základním spirituálním faktem.“⁹⁸

Přestože Luther mluví o Bohu, který tak koná, je to právě Duch svatý, který je Boží mocí působící ve světě. Luther je tedy přesvědčen z hloubi svého srdce, kam byla víra dána Duchem svatým, že Bůh se o něho stará a chrání ho. Celý svět mu neustále ukazuje přítomnost Boží činnosti a milosti. A tento důkaz upevňoval jeho srdce ve víře v Boha v Kristu.

ZÁVĚR

Co tedy činilo z nějaké zkušenosti náboženskou zkušenost v myšlení M. Luthera a J. Kalvína?

Nejprve je nutné identifikovat způsoby jimiž se Bůh setkává s člověkem, protože právě tato setkání jsou výchozím bodem *náboženské zkušenosti*. Bůh nevstupuje do světa sám o sobě, ale setkává se s člověkem skrze Ducha svatého zásahem do řádu světa. Důvody boží intervence jsou různé. Buď Bůh může odstranit z životní cesty překážku, kterou člověk sám není schopen překonat, nebo naopak překážku do života člověka staví s úmyslem navrátit ho na správnou cestu. Bůh může svou

95 Kalvín, *Instituce*, 170.

96 Luther, „Větší katechismus“, První část: Deset přikázání. Třetí přikázání, 92.

97 Lindsay, *A History of the Reformation*, 458.

98 Ibid., 460.

intervenci ve světě poskytnout člověku i to, čeho se mu nedostává. Formy setkávání Boha s člověkem jsou následující: modlitba, ve které člověk vznáší své prosby; četba Písma, kdy je člověk naveden ke čtení svatého Písma, čímž mu Bůh skrze psané slovo svatého textu pomůže s jeho životem; a v neposlední řadě skrze svědomí, které Bůh do člověka vložil skrze Ducha svatého. Lidské svědomí představuje jednu z forem zákona, který byl ustanoven Bohem. Naslouchání svědomí se tak stává nasloucháním hlasu Boha.

Koncepty, které se v textech reformátorů váží k objektu takové zkušenosti jsou: lidská hříšnost, božské milosrdenství, zákon a pravá víra. Jejich vztah by se dal vyjádřit následovně. Člověk je pro reformátory zatížen prvotním hříchem tak mocně, že není možno dosáhnout spásy vlastními silami. Toto člověku ukazuje Boží zákon, který byl člověku dán ve dvou formách – ve formě psané, jenž je vyjádřena Desaterem, a ve formě vrozené, jenž známe jako svědomí. Zákon člověka neustále usvědčoval z hříchu, ukazoval mu, že není schopen dosáhnout jeho naplnění, čímž ho neustále utlačoval a sužoval. Cestu z této slepé uličky reformátoři našli v Novém zákoně. Konkrétně šlo o přesunutí důrazu ze zákona, který reprezentoval Starou smlouvu s Bohem, k důrazu na milost Boží v Kristu, zjevenou v Novém zákoně. V jejich pojetí člověk dojde spasení pravou vírou v Boha projeveném v Kristu. Takováto víra vychází ze srdce, kam ji Bůh vložil. Nejedná se zde o víru v existenci Boha, nýbrž o osobní zakoušení Boží přítomnosti ve světě a v člověku. Jinými slovy, vztah člověka k Bohu se s reformací stává privátní záležitostí. Svědomí člověku ukazuje jak Boží zákon, tak i jeho vlastní hříšnost, což je jediná cesta k přijetí Ježíše Krista. Bůh zjevený v Kristu je milosrdný a těm, kteří v něho vkládají celý svůj život a mají pravou víru, odpouští všechny hříchy. Člověk zakouší Boha v odevzdané modlitbě, v reálném světě, v četbě Bible a svém svědomí.

Náboženská zkušenost tedy pro reformátory znamená zakoušení transcendentní bytosti přesahující člověka. Bůh svět stvořil, ale již do něj nenáleží, již v něm nepanuje. Avšak neustále se ve světě člověku manifestuje a vyvolává v něm na jednu stranu bázeň, na druhou stranu mu nabízí příslib odpuštění hříchů, bezmezná láska a péče, pokud ho člověk bude následovat. V pojetí protestantismu dochází k individualizaci zkušenosti Boha, protože již není potřeba prostředníků mezi ním a věřícím. V tomto kontextu se svědomí každého jednotlivce stává morálním kompasem na cestě světem. Jinými slovy, skrze svědomí člověk ví, co je správné a co nikoli.

Právě individualizace zkušenosti s Bohem je pro protestantismus a koncept náboženské zkušenosti zásadní. Luther sám ve svém učení navazuje na mnišskou zbožnost, konkrétně na zbožnost augustiánskou.⁹⁹ Na rozdíl od předchozích let však byla mnišská zbožnost rozšířena mimo zdi klášterů.¹⁰⁰ Intimní vztah středověkých mnichů k Bohu se tak rozšířil mezi všechny vrstvy křesťanské

99 Např. Vokoun, *Finále středověké zbožnosti*, 14–27.; Roover, *Europe, India, and the Limits of Secularism*, 96.

100 Roover, *Europe, India, and the Limits of Secularism*, 96.

společnosti, tudíž každý křesťan má najednou přístup k osobní náboženské zkušenosti s osobním Bohem. Náboženská zkušenost přestala být výjimečnou, kterou zažije pouze pár lidí, ale stala se všeobecně rozšířenou pro každého. Klademe-li si za cíl nalézt počátek konceptu náboženské zkušenosti a analyzovat jeho proměny v toku času, pak by se další výzkum měl zabývat i ranějším obdobím křesťanství. Ať už však koncept náboženské zkušenosti vzniká v 16. století nebo dříve, je zřejmé, že v této podobě se do dob počátků religionistiky nedochoval.

Dalším krokem na badatelském poli je analýza osvícenské doby a její zacházení s konceptem náboženské zkušenosti, jak byl v tomto článku představen. Bude jistě zajímavé sledovat, jak se proměňovalo chápání svědomí. Jsou badatelé, kteří se zabývali jeho novověkým vývojem především ve vztahu k morálce a svobodě náboženského vyznání.¹⁰¹

V úvodu zmíněný Bálagangadhára¹⁰² poukazuje na novověké debaty týkající se Boha a vznik moderního ateismu, který mohl formovat moderní chápání náboženské zkušenosti. V následujících krocích výzkumu bude proto nutné sledovat především dvě linie argumentace. První linie by se měla zabývat otázkou fenoménu ateismu a jeho vlivu na myšlení Ottova duchovního učitele a otce moderního pojetí náboženské zkušenosti F. Schleiermachera. Zajímavou knihou k tomuto tématu je *At the Origin of the Modern Atheism*¹⁰³ od Micheala Buckleyho, který tvrdí, že problém konceptu Boha vyvstává v samotné Evropě při vzniku moderní vědy. Druhá linie by se měla zabývat procesem univerzalizace náboženské zkušenosti. Z předloženého textu vyplývá, že pro reformátory je koncept náboženské zkušenosti jasný: jedná se o intimní vztah křesťanského Boha s křesťanským věřícím. Když však dnes hovoříme o náboženské zkušenosti, pak za prvé implicitně předpokládáme, že tuto zkušenost nalezneme po celém světě napříč různými kulturami, za druhé Bůh, tak jak jej pojmají reformátoři, již k prožití náboženské zkušenosti není potřeba. K tomuto tématu má jistě co říci např. francouzský badatel Alan Kors, který mj. ukazuje vztah mezi Písmem, jazykem a Bohem. Když Evropa začala objevovat nové kontinenty a potažmo nové národy, nejen pro křesťanské misionáře byla stěžejní otázka: jaké náboženství se v dané kultuře nachází? Tato otázka úzce souvisela s kulturní vyspělostí objeveného národa. V zásadě platila teoretická premisa, že každá kultura má náboženství a náboženská forma pak odpovídá její vyspělosti. Existence kultury bez náboženství byla před zámořskými objevy teoretiky myslitelná s předpokladem, že takový národ bez náboženství bude civilizačně výrazně zaostalý. Jedním ze způsobů identifikace náboženství v cizí kultuře se stává písmo. Národ mající písmo, má vědomí Boha. Když psaný text nebyl k dispozici, pak se v národních jazycích hledaly výrazy odpovídající vyjádření Boha. Kors ve své knize dokumentuje i století diskusí mezi Sorbonou a Římem o tom, zda Čína má náboženství, či nikoli. Zajímavá je

101 R. Sorabji, *Moral Conscience through the Ages*.

102 Balagangadhara *Heathen in his Blindness*, 174–205.

103 Michael J. Buckley, *At the Origins of Modern Atheism* (New Haven: Yale University Press, 1987).

i formulace otázky, která se již nezabývá tím, zda Čína má správné nebo falešné náboženství, ale zda ho *vůbec* má. Pro misionáře totiž nebylo lehké náboženství v Číně postihnout ani skrze jazyk, ani skrze písmo. Tato země se jevila tak, že náboženství nemá, avšak stav čínské civilizace představě o absenci náboženství v kultuře neodpovídal. Přes různé překážky se nakonec došlo ke shodě, že Čína náboženství má, i přestože jeho identifikace skrze písmo a jazyk je nejasná. Tato obtížná identifikace se stává argumentem pro objevení náboženství v Číně, protože je to právě nejednotnost různých národů v otázce náboženství, která se stává důkazem, že každý člověk cítí přítomnost a nadřazenost Boha a má potřebu se k němu obracet.¹⁰⁴ Postupně tak docházelo k rozšiřování pojmu křesťanského Boha, který se při objevování neznámých kultur stává nedostačující. Z hlediska dalšího výzkumu by pak bylo zajímavé zohlednit, zda výše zmíněné spojitosti měly vliv na známé Schleiermacherovo prohlášení, že „[i]dea Boha tedy není pro náboženství tak důležitá, jak byste si mysleli [...]“.¹⁰⁵

ABSTRACT

The sources of the concept of religious experience in the thought of Luther and Calvin.

The article tries to answer this question: What make some experience a religious one in the thinking of the most influence religious reformers of Europe in 16th century, Luther and Calvin. At first, there are discussed specific situation and ways of meeting with God. These are experiencing the Christian God as operating in the world, in prayer, listening to God by reading Holy scripture and God in conscience. There are identified common Christian concepts across different ways of meeting with God, which are sin, Grace of God, law of God and true faith. It is shown a structure of object of religious experience by looking for relations between the concepts.

KEYWORDS

Religious experience, Luther, Calvin, conscience, synderesis, true faith, law of God, Grace of God, prayer, created world, Scripture

104 Více viz Alan Ch. Kors, *Atheism in France, 1650–1729: The Orthodox Sources of Disbelief* (Princeton: Princeton University Press, 2014), 137–138; 160–177.

105 Friedrich Schleiermacher, *O náboženství: Promluvy ke vzdělancům mezi jeho utrhači* (Praha: Vyšehrad, 2012), 106–107.

CONTACT ADDRESS

Katedra religionistiky FF UPa
Studentská 97
532 10 Pardubice
marek.vachal@gmail.com

LITERATURA

- Augustin, Aurelius. *Vyznání*. Praha: Ladislav Kuncíř, 1926.
- Bainton, Roland. *Here, I Stand – A Life of Martin Luther*. Hendrickson Publishers, 2009.
- Balagangadhara, S. N. „*The Heathen in His Blindness... “Asia, the West and the Dynamic of Religion*“. Leiden, New York, Köln: Brill, 1994. ISBN 978–90–0409–943–2.
- Baylor, Michael G. *Action and Person: Conscience in Late Scholasticism and the Young Luther*. Leiden: E. J. Brill, 1977. ISBN 978–900–404763–1.
- Batka, Lubomír, Prihracki, Pavel-Andrei. *Heidelbergská dišputa: Lutherova theologia crucis*. Praha: Lutherova společnost, 2017. ISBN 978–80–9004459–8–7.
- Buckley, Michael J. *At the Origins of Modern Atheism*. New Haven: Yale University Press, 1987. ISBN 978–03–0004–897–1.
- Calvin, Jean. *Institutes of the Christian Religion*. Philadelphia: Presbyterian Board of Publication, 1921.
- Fitzgerald, Timothy. *The Ideologies of Religious Studies*. New York, Oxford: Oxford University Press, 2000. ISBN 0–19–512072–8.
- Godfrey-Smith, Peter. *Theory and Reality: An Introduction to the Philosophy of Science*. Chicago and New York: The University of Chicago Press, 2003. ISBN 978–0–226–30061–0.
- Haeming, Mary Jane. „Luther on Prayer as Authentic Communication“. *Lutheran Quarterly*. Vol. 30, No. 3, 2016, s. 307–328.
- Hamm, Berndt. *The Early Luther: Stages in a Reformation Reorientation*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2014. ISBN 978–0–8028–6924–1.
- Hempel, Carl G. „Teoretikovo dilema: Studie z logiky konstrukce teorií“. In *Filosofie vědy*. Praha: Svoboda, 1968.
- Chung, Paul S. *Hermeneutical Theology and the Imperative of Public Ethics: Confessing Christ in Post-Colonial World Christianity*. Eugene: Pickwick Publications, 2013. ISBN 978–1–61097–502–5.
- Immink, Gerrit F. „The Sense of God’s Presence in Prayer“. *HTS Theologiese Studies / Theological Studies*. Vol. 72, No. 4, 2016.
- Jeschke, J. B. trans. *Heidelberský katechismus nebo křesťanské učení*. Brno: Českobratrské nakladatelství v Brně, 1949.
- Kalvín, Jan. *Institute: Učení křesťanského náboženství*. Praha: Spisy Komenského evangelické fakulty bohoslovecké, 1951.
- Kärkkäinen, Pekka. „Synderesis in Late Medieval Philosophy and the Wittenberg Reformers“. In *British Journal for the History of Philosophy* 20, no. 5 (2012): 881–901.

- Kors, Alan Charles. *Atheism in France, 1650–1729: The Orthodox Sources of Disbelief*. Princeton: Princeton University Press, 2014. ISBN 978–06–9160–906–5.
- Langston, Douglas C. *Conscience and Other Virtues: From Bonaventura to MacIntyre*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University, 2001. ISBN 0–271–02789–4.
- Lindsay, Thomas M. *A History of the Reformation, Vol 1.: The Reformation in Germany From Its Beginning to the Religious Peace of Augsburg*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1906.
- Luther, Martin. „Luther’s Tower Experience: Martin Luther Discovers the True Meaning of Righteousness,“ přeložil Andrew Thornton, In *Preface to the Complete Edition of Luther’s Latin Works (1545)*. [online], 1967 [citováno 2018–10–25]. URL: <https://legacy.fordham.edu/halsall/mod/1519luther-tower.asp>.
- Luther, Martin. „Šmalkaldské články“. In *Kniha svornosti: symbolické čili vyznavačské spisy evangelických církví Augsburské konfese*. přeložil Martin Wernisch et al. Praha: Kalich, 2006. ISBN 80–7017–026–3.
- Luther, Martin. „Větší Katechismus“. In *Kniha svornosti: symbolické čili vyznavačské spisy evangelických církví Augsburské konfese*. přeložil Martin Wernisch, Petra Černá, Ondřej Macek and Světlana Dobešová Krynská, Praha: Kalich, 2006. ISBN 80–7017–026–3.
- Luther, Martin *Luther’s works, vol. 26: Lectures on Galatians, 1535*, Chapters 1–4. Saint Louis: Concordia Publishing House: 1999.
- Melanchton, Filip. „Augsburská konfese“. In *Kniha svornosti: symbolické čili vyznavačské spisy evangelických církví Augsburské konfese*. přeložil Martin Wernisch et al. Praha: Kalich, 2006. ISBN 80–7017–026–3.
- Heiko A. Oberman *Luther: Man between God and Devil*. Yale University Press, 2006).
- Pelikan, Jaroslav ed. and trans. *Vol. 26: Luther’s works*. Saint Louis: Concordia Publishing House, 1963.
- Pelikan, Jaroslav. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine. 4. Reformation of the Church and Dogma (1300–1700)*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1984. ISBN 978–0–226–65377–8.
- Pettit, Philip, *Made with Words: Hobbes on Language, Mind, and Politics*. Princeton and Oxford: Princeton University Press: 2008. ISBN: 978–0–691–12929–7.
- Roover, Jakob de. *Europe, India, and the Limits of Secularism*. New Delhi: Oxford University Press, 2015. ISBN: 978–0–19–946097–7.
- Schleiermacher, Friedrich. *O náboženství: Promluvy ke vzdělavcům mezi jeho utrhači*. Praha: Vyšehrad, 2012. ISBN 978–80–7021–849–5.
- Sorabji, Richard. *Moral Conscience through the Ages: Fifth Century BCE to the Present*. Oxford: Oxford University Press, 2014. ISBN 978–0–226–52860–1.
- Taves, Ann. *Religious Experience Reconsidered: A Building Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things*. Princeton: Princeton University Press, 2009. ISBN 978–0–691–14087–2.
- Vokoun, Jaroslav. *Luther: Finále středověké zbožnosti*. Praha: Karmelitánské nakladatelství, 2017. ISBN 978–80–7195–890–1.

Emily Lyle (ed.). Celtic Myth in the 21st Century: The Gods and Their Stories in a Global Perspective. New Approaches to Celtic Religion and Mythology, volume 2.

*Cardiff: Gwasg Prifysgol Cymru/University of Wales Press, 2018. 256 p.
ISBN 978-1-78683-205-4. £45.00 Paperback/eBook.*

Celtic Myth in the 21st century provides wide ranging approaches and interesting discoveries in the domain of Celtic mythology, or rather, its Medieval Christian record, and thus presents notable contributions to the fields of Celtic studies. Researches in the Celtic myths had been influenced by romantic and nationalist perspectives, later enriched by Dumézilian and Eliade's religionist perspectives, which presumed the existence of an authentic older strata of a pre-Christian past in the mythological accounts. Ever since 1950s and culminating around 1990s and 2000, many of those approaches were rejected and became subject to criticisms. This happened not only with regard to a myth, but also concerning the Celts in general. Some scholars went even further in their critique. For instance, Simon James (*The Atlantic Celts*, 1999) claims that the "ancient Celts" as a unique ethnical, racial or national group had never existed.

Quite contrary, it all represents, in fact, an invention of the early modern period and shall be considered as such. This volume tries to examine the critiques thus far and come up with a fresh and critical approach to the material regarded as "Celtic myths", even though some of the authors do employ slightly modified Dumézil's tripartite model and wider considerations of Indo-European comparative mythology and philology.

The volume prefaces an apt but short introduction by series' editor Jonathan Wooding, providing background and overview of the development of the "Celtic mythology" as a scholarly field thus far. If it were longer and more developed, the volume could become a kind of guide for further investigations, critically examining the research thus far and providing new contributions. The most important considerations are mentioned though.

Contributions are divided into three sections, each incorporating four chapters. The first and shortest section deals with the Medieval accounts of Celtic myths and aims to analyse what we can learn from these sources about the pre-Christian notions concerning concepts such as gods and divine. This is followed by the longest section, applying notions of comparative mythology to the Medieval material and I surmise that this section presents the most striking research results. The last section introduces new methodological approaches applied to the body of Celtic myths, spanning from comparative mythology/philology to cognitive approaches.

The first section *Myth and the Medieval* introduces the chapter by Elizabeth Gray, which examines what we can learn about the pre-Christian Irish conceptions of divine described in the 5th century story of how St Patrick converted the two daughters of King Lóegaire. They commit suicide in order to marry the promised divine King – Christ. The account of their suicide was composed later in the second half of the seventh century by bishop Tírechán from Connacht. Gray shows how both gods and peoples' deceased ancestors were embedded in the countryside, dwelling at specific places and retaining to play social roles marking legitimacy and authority over particular land and its boundaries. This chapter provides a good, but very brief comparative analysis of both sides' persuasions of divinity. In the second and smallest chapter, John Care analyses so-far unrecognized time discrepancies in *Wooing of Étaín*, speculating whether particular parts of the story dealing with number of Étaíns being in the otherworld accounts for the different time flow in there, or whether those parts of the story could be symbolizing the time span of the king's reign. The third chapter

by Joseph Nagy proposes a new perspective on monsters, particularly dragons. Older scholarly accounts considered them as imaginations of the archaic mythic past of particular people. Nagy offers an analogy that dragons or other monsters represent a significant role in the very structure of the mythical account. According to Nagy, dragons and/or monsters signify a shift from an oral to a literary tradition. He deduces his claims from the hybrid, metamorphosing, and transformative nature of dragons, drawing similarities to the early written Irish mythological accounts. Brian Lacey wrote the last chapter of this section, overviewing how the story dealing with conflict between gods Balor and Lug is still present in the contemporary Irish countryside names in Donegal area. Balor's seat was on Tory Island whereas Lug's was supposed to be on what is today known as Mount Errigal. The current name is of Christian origin, but Lacey tracks its possible pre-Christian use and symbolisms particularly to Lugh.

The second section *Comparative Mythology* presents, in my opinion, the most interesting findings, given the nature of authors' research objects. The fifth chapter by Gregory Bondarenko analyses medieval depictions of Ireland as a world-cosmos of its own peculiar nature, where different parts of the landscape like Tara Hill, Uisnech or Paps of Anu represent various parts of the insular female-deity body. The young female deity has to be fed with sacrificial food in order to nurture the other gods later on. Based on his analysis, Bogdarenko considers the hill of Codal as the mesocosm and nurture-place representing the growth of the deity. The next chapter by Maxim Fomin analyses the role of deer and deer hunting, together with brief passages on the deity Cernunnos. Fomin proposes to consider early Irish accounts on taming the

wild animals not as embodiments of pre-Christian mythological tradition, but rather as evidence of distinction between settled peoples and wild hunter-gatherer societies, fertile land and wilderness. Fomin assumes that the story of the deer hunt refers to aristocracy's reigning role, and the story of the transformation of St Patrick and his followers into herd of deer refers to liminality. The seventh chapter by Sharon P. MacLeod remarkably analyses motifs like eating raw, red flesh, salmon cracking hazelnuts and "thumb of wisdom" as possible encoded references to an entheogen, bringing one wisdom and knowledge. Based on careful analysis of those remarks, MacLeod assumes it was fly agaric, (*Amanita muscaria*) and its obscured identity might indicate the restriction of its usage among the learned class members only. The eighth chapter by Fañch Bihan-Gallic introduces original "Celtic" Breton imaginations of death and otherworld as a remote Isle localised West, where the undead have to travel by water, and the same analogy works with regard to Avalon (*Annmwn*) or similar places in the Celtic mythology. What I see as problematic is authors' supposition that this motif of going by water west to the otherworld shall be universal for all the Celtic peoples' imaginations of the afterlife voyage, since he provides (due to lack of other sources) evidence only from peoples living close to the sea shore. Retaining these persuasions in Brittany till the 20th century, however, testifies their deep role within the Breton society.

The third section *The New Cosmological Approach* opens chapter nine by volume's editor Emily Lyle. She reviews the development within Celtic Studies thus far and is more optimistic for future endeavours as she assumes that more precise, functional tools for comparing the remnants of original oral stories with its other Indo-European

counterparts is now available to scholars. Lyle suggests refinement and defence of the Dumézilian structural approach, particularly focused on kingship and methods of its legitimacy in oral, nonliterate societies. She proposes a four-generation interpretative model of divinity and their progeny in the Indo-European mythology which eventually legitimizes the mundane sovereignty of a particular king. She further infers a three-axis model, which stems from the four-generation model, where the eight gods (4 generations) represent polarities projected on a spatial scale (For more details see her 2012 book *Ten Gods*). This model, however, deserves more space to examine. In the last, twelfth chapter, James Carney, claims (164) he discovered the three-axis (eightfold model) independently instead of deriving it from the work of Lyle, and tried to use it in his analysis of *Táin bó Cuailnge's* structure, proposing that the main motif is maintenance and/or violation of social solidarity. He thus challenges the interpretations of the *Táin* as a hero-narrative story as being reductive. For Carney argues that that is but one of the eight "semantic locations" of the story. We have to wait for any future attempts of applying this eightfold model in order to fairly consider its utilization. The tenth chapter by Anna J. Pagé scrutinizes the institution of the sister's son (uncle – nephew) in *Mabinogi*, partially using Lyle's eightfold interpretative model dealing also with sovereignty and the issue of succession. The eleventh chapter by John Shaw compares Irish Dagda and Indian Tvastar since they are both supposed to bear similar characteristics – skilful, cosmic scale builders, weapon bearers, etc. Shaw notes that similarities might not be the fundamental evidence for the same god-figure but are supposed to link to a more general characteristic of Indo-European

deities, possibly resembling common Indo-European heritage.

In conclusion, I conceive some of the provided comparisons (for instance chapters 5 and 7) too bold, while pointing at mere similarities on the analogical level, and would require further elaboration and proofs. Despite this fact, this volume presents valuable contribution to Celtic Studies

and other fields, but it is noteworthy to mention that this work presupposes a reader familiar with development of comparative mythology and Celtic Studies.

Pavel Horák
Institute of Ethnology,
The Czech Academy of Sciences

Vojtíšek, Zdeněk: *Nová náboženství a násilí.*

Praha: Karolinum 2017, 286 s. ISBN 978–80–246–2861–5.

Religionista Zdeněk Vojtíšek (*1963) je jedním z nejznámějších badatelů zabývajících se problematikou nových náboženských hnutí u nás. *Nová náboženství a násilí* je jeho doposud poslední publikací k tématu. Autor k dané problematice vydal *Nová náboženská hnutí a kolektivní násilí* (2009), na kterou recenzovaná kniha navazuje, *Nová náboženská hnutí a jak jim porozumět* (2007) a za zmínku stojí i *Encyklopedie náboženských směrů a hnutí v České republice* (2004). Vojtíšekova nejnovější publikace *Nová náboženství a násilí* vychází jako v pořadí druhá v rámci nové edice *Religionistika* vydávané nakladatelstvím Karolinum.

Zdeněk Vojtíšek vybral ukázky takových směrů, které mají co nejevidentněji ilustrovat danou problematiku, navzdory tomu, že bezpochyby existují či existovaly jiné, mnohem známější příklady propojení nových náboženských hnutí s tematikou násilí. Autor se svůj výběr snažil volit i tak, aby vhodně doplňoval či rozšiřoval informace jak z jeho předchozí knihy (2009), tak i z publikace Douglase Cowana a Davida Bromleye *Sekty*

a nová náboženství (Praha: Grada, 2003). Popisy jednotlivých hnutí se vztahují pouze na tu dobu jejich existence, kdy byly zmítány násilnostmi.

V úvodu knihy Zdeněk Vojtíšek uvádí dva hlavní předpoklady, proč je toto téma důležité a jak spolu souvisí tematika nových náboženství a násilí. První předpoklad říká, že nová náboženská hnutí reprezentují zajímavé příklady, jejichž studiem můžeme dospět k lepšímu pochopení buď naší vlastní, nebo zkoumané společnosti. Ten druhý vychází z tvrzení, že právě v extrémních situacích spojených s násilím se můžeme o daných hnutích dovědět co nejvíce, a takovéto podmínky mohou zprostředkovávat způsob, jak podstatu dané náboženské skupiny co nejlépe pochopit.

Knihy se skládá z jedenácti kapitol, které vždy představují různé aspekty nových náboženských hnutí ukázané na příkladech dvou až třech z nich. Celkem autor prezentuje dvacet čtyři nových náboženských hnutí z různých dob a geografických lokací, které tematicky rozřadil do kapitol zabývajících se

konfliktem se společností, pokusy o likvidaci nových náboženských hnutí, mučednictvím, komunitním způsobem života se zvláštním zaměřením na děti, charismatem vůdců nových hnutí, společenskou revolucí, agresí ze strany majoritní společnosti, ale i zevnitř konkrétního hnutí, rituálním násilím, milenialismem a terorismem. Kupříkladu šestá kapitola pojednává o problematice milenialistických očekávání některých hnutí na příkladech Velkého bílého bratrstva na Ukrajině a v Rusku a Řádu Slunečního chrámu. Spojení nových náboženských hnutí a terorismu je ilustrováno na příkladu tzv. Islámského státu a japonské sekty Óm šinrikjó. První kapitola na příkladu Immanuelitů na našem území představuje rozšířený úvod do celé problematiky nových náboženských hnutí.

Všechny kapitoly mají stejnou vnitřní strukturu: na začátku autor seznámí čtenáře s danou tematikou, například náboženstvím a terorismem. Potom na několika stranách stručně představí konkrétní hnutí a následně i to, jak se v něm či okolo něj objevovalo násilí. Pak přejde k dalším příkladům téhož typu násilí na jiném či jiných hnutích. Každou kapitolu uzavírá seznam doporučené literatury k tématu.

Zdeněk Vojtíšek v úvodu předesílá, že předkládaná práce svým žánrem spadá do kategorie populárně odborných knih. Tomu odpovídá i jazyk práce, který je velmi čtivý. Vojtíškovým cílem není čtenáře „unavovat neznámými pojmy a zdlouhavými teoriemi“ (s. 9). Z tohoto důvodu v práci chybí teoretická kapitola analyzující vztah či přinejmenším shrnující dosavadní teorie o (nových) náboženstvích a násilí. Autor však alespoň některé dílčí teoretické přístupy a interpretace charakterizující konkrétní aspekty nových náboženských hnutí (např. charismatická aristokracie) zakomponoval

do textů jednotlivých kapitol, kde je většinou vždy ke konci stručně představuje. Domnívám se, že i přes avizovanou populárně odbornou formu knihy a z ní vyplývající absenci teoretické kapitoly se Zdeněk Vojtíšek mohl pokusit analyzovat vztah mezi (novým) náboženstvím a násilím alespoň v závěru. Tam však pouze nalezneme tvrzení, že předkládaná práce se vzdává „ambice jednoznačně pojmenovat příčiny vypuknutí násilí“ (s. 258). Na to navazuje metafora sdělující čtenáři, že jednotlivá nová náboženská hnutí mají být více či méně „nabita určitým násilným potenciálem“ (s. 259). Tento potenciál má být přítomný zejména v hnutích očekávajících apokalypsu a brzký konec světa či tam, kde učení či charismatická autorita zpochybňuje stávající společenský řád. Takovéto přirovnání z nových náboženských hnutí činí potenciálně nebezpečné organizace, přestože Vojtíšek o stránku zpět tvrdí, že násilí spojované s novými náboženskými hnutími statisticky není ve skutečnosti příliš časté a má být podle jeho slov vlastně docela „obyčejné“ (s. 258). Co si má čtenář představit pod „obyčejností“ násilí v daných hnutích není však úplně jasné. Celá metafora se tak s ohledem na použité argumenty zdá být trochu inkonzistentní a mohla být jako celek formulována lépe. Možná by naopak přece jen pomohlo, kdyby autor shrnul alespoň některé teoretické diskuse zabývající se vztahem náboženství a násilí v závěru a tím by mohl lépe vyargumentovat onu obyčejnost násilí v některých nových náboženských hnutích. Myslím, že by to knize jako celku pomohlo, protože by byla mnohem komplexnější a hlubší a neposkytovala jen, sice velmi zajímavý, ale stále spíše jen přehled různých vztahů a případů nových náboženství a násilí.

I přes absenci teoretické kapitoly hodnotím recenzovanou publikaci jako celek pozitivně. Jedná se o dobrý úvod do problematiky nových náboženství, který poskytuje základní přehled a odkazy na další studium. Kniha je určena studentům religionistiky

a příbuzných oborů i široké veřejnosti se zájmem o toto téma.

Pavel Horák

Etnologický ústav Akademie věd ČR

Bohumila Mouchová (ed.). Paulus Orosius: Dějiny proti pohanům.

Praha: Argo, 2018, 498 s. ISBN 978–80–257–2861–5.

Historiae adversus paganos libri VII, Dějiny proti pohanům v sedmi knihách, jsou stěžejním dílem církevního dějepisce Pauluse Orosia (asi 380–385–418). Orosius se jako mladý muž vydává ze svého rodiště, které by zřejmě mělo být Braze v dnešním Portugalsku, do severoafrického Hippo Regia, aby se tam učil od církevního otce Augustina Aurelia. Na Augustinův popud sepsal Orosius své *Dějiny*, i když Augustin původně po Orosiovi měl chtít, aby sepsal seznam všech pohrom a neštěstí, které stíhaly lidstvo. Orosius však toto zadání interpretoval po svém a sepsal dějiny světa od Adama až do jeho doby (tj. do roku 417). Centrálním tématem spisu je vztah člověka a Boha. Orosius je dále autorem *Commonitoria* a později i *Liber apologeticus*, které oba představují a odsuzují teze Priscillia a Órigena.

Orosiův text z latiny přeložili Bořivoj Marek a Bohumila Mouchová, která je také autorkou úvodní předmluvy, která má 25 stran. Text Orosiových *Dějin* čítá necelých 390 stran, zbývající stránky obsahují rekonstrukce Orosiových map tehdejšího světa, seznamy císařů, rejstříky, bibliografii

a další dodatky. Orosiův text překladatelé doplnili poznámkami pod čarou upřesňující historické skutečnosti, odkazy na alternativní výklady či srovnání. Orosius se snaží veškeré události datovat na dobu od založení města Říma, používá však různé datace od různých autorů, které ale už nesjednocuje (s. 13). Pro svou práci využívá díla jak římských, nekřesťanských autorů, jako byli Suetonius, Caesar, Iustin, Livius, tak i církevních autorit, jako byli Eusebius, sv. Jeroným či Aurelius Augustinus.

Orosius své *Dějiny* rozdělil do sedmi knih, analogicky podle sedmi dnů v Genesis. První kniha začíná stvořením Adama a obsahuje jak biblické, tak i řecké a římské mytologické příběhy a události před založením Říma, včetně potopy světa (I,3,1–5), a popisuje tehdejší známý svět a jeho geografii. Druhá až šestá kniha představuje světové říše, které předcházely existenci říše římské a líčí události od založení Říma po narození Ježíše a společně s první knihou tak charakterizují pohanskou éru v dějinách lidstva. V sedmé knize se dějiny podle Orosia obrací, neboť přichází spasitel, od jehož narození

se datuje doba křesťanská. Lidský život i dějiny světa jsou podle Orosia dílem Boží prozřetelnosti, která zasahuje do světa podle Boží vůle tak, aby lid vedla od modloslužby (pohanství) k pravému náboženství, tedy křesťanství (ne však k jeho heretickým odnožím, proti kterým Orosius svými texty aktivně vystupoval). Text sedmi knih byl určen pro vzdělaného čtenáře, jak křesťana, tak i „pohana“ – křesťanovi potvrzoval a apologeticky shrnoval úlohu křesťanství a Ježíše v dějinách světa, pohana se snažil přesvědčit o reálnosti a pravdivosti biblického výkladu světových dějin, i když se na biblický text odkazuje jen velmi zřídka. Ve srovnání s předcházejícími světovými říši má Římská říše v Orosiových *Dějínách* privilegované postavení, mj. i proto, že se právě v ní měl Kristus narodit a následně se i stát jejím občanem – Bohumila Muchová však v předmluvě upozorňuje na Orosiovu manipulaci s daty a fakty (s. 18–19).

Orosius se svá tvrzení o výjimečnosti pozdějšího *císařského* zřízení Římské říše v dějinách lidstva a světa snaží obhájit poukázáním na období míru a prosperity, které mělo přijít po Ježíšově narození za vlády císaře Augusta (VI,22,1–4). Z pozdějších císařů samozřejmě vyzdvihuje Konstantina (VII,26nn.) a Theodosia (VII,34,3nn) pro jejich podporu křesťanství. Pokud bychom vyšli z Orosiových biblických premis, tak se dá tvrdit, že privilegované postavení Římské říše tkví právě v tom, že ve svých hranicích umožnila šíření pravého náboženství, které měli všichni lidé očekávat. V tomto kontextu Orosius svévolně interpretuje veškeré události, které se staly. Krvavé bitvy v době před příchodem Krista mají znamenat lidský odklon od Boha (viz narážka na podlost egyptských kněží, kteří zřejmě měli podle Orosia tušit, že má ve skutečnosti existovat jen jediný pravý Bůh, jehož existenci měli lidem údajně zatajit – viz I,8,7–9), zatímco

stejně krvavé bitvy i intriky uvnitř římské říše v době po narození Ježíše (VII,3,1) však už znamenají jen spravedlivý boj proti pohanství a modloslužbě a Orosius je interpretuje jako Boží zásahy, když píše v Prologu k první knize (I,14): „*Nakonec jsem dospěl k zjištění, že dny minulosti byly nejen stejně těžké jako nyní, nýbrž o to beznadějněji, o čem jsou vzdálenější od bojivého léku, jež skýtá pravé náboženství. [...] dokud neexistovalo pravé náboženství, jež by bránilo krveprolévání, držela otěže vlády smrt žijící po krvi, když však jeho světlo vzešlo, krveprolévání se zastavilo. Končí, protože naše náboženství již převládá, zmizí úplně, až bude jenom jedno.*“ Veškeré útrapy lidstva jsou podle Orosia důsledkem lidského odklonu od pravého náboženství a jednoho Boha (např. I,3,6–7; VII,1,1; VII,1,6). Od vlády císaře Nerona Orosius vypočítává deset vln (jiné počty viz s. 381) pronásledování křesťanů, které kulminují podle Orosia za vlády císaře Diokleciána. Těchto deset vln pak následně srovnává s deseti egyptskými ranami a odchodem Židů z Egypta a hledá mezi nimi podobnosti (VII,27), jako by se snažil podtrhnout paralely ve víře v jediného Boha, i když Židy jako celek na několika místech odsuzuje za Ježíšovo ukřižování (např. VII,4,16). Jakékoli snahy o pronásledování křesťanů pak podle Orosia končí smrtí císaře i pronásledovatelů a v konečném důsledku vítězstvím křesťanství. Orosius to jasně deklaruje, když píše (VII,33,17): „...*to je rovněž trest pro pronásledovatele církevních společenství. Jeden Bůh nám dal jednu víru, jednu církev rozšířil po celém světě... Ať se kdo chce zástíť jakýmkoli jménem, nepřimkne se k ní, zůstává cizincem, brojí-li proti ní, je nepřitelem.*“ Když v roce 410 dobývá sice barbar, ale arián Alarich Řím, Orosius to interpretoval jako důsledek římského rouhačství a intrik (VII,38). Orosiův boj za čistotu víry, kterému zasvětil i jeho dva zbylé spisy, připomíná v sedmé knize. Svět sice již

dostal svého spasitele a bylo vyjeveno pravé náboženství, jenže dílem Dábla mají vznikat hereze, které se snaží lidstvo svést z cesty pravého náboženství (VII,29,3nn).

Bohumila Mouchová v úvodní studii ukazuje, jakou zajímavou roli v Orosiově textu mají barbari čili pohané žijící za hranicemi Římské říše. Na mnoha místech Orosius zdůrazňuje důležitost následování pravého náboženství a uctívání jediného Boha. Barbari jsou často vykreslováni jako zavrženíhodní, proradní, barbarští a neschopni následování zákonů – pokud to ovšem nejsou již christianizovaní, třebaže heretici ariáni pod vedením Alaricha. Když Orosius srovnává dobytí Říma Kelty a později Alarichem, tak tvrdí, že na rozdíl od prvního dobytí se při tom druhém vlastně skoro nic nestalo a téměř nikdo nedošel újmy (s. 21). Na druhou stranu jsou barbari nástrojem boží prozřetelnosti

a trestem za římské hříchy a nemravné jednání. Místo barbarů v Orosiově vyprávění je tedy v konkrétnímu historickému kontextu interpretováno tak, jak se to zrovna hodí, což u apologetického textu není nic nečekaného (s. 14, 28).

Orosiův text vychází vůbec v prvním českém překladu a je vítaným rozšířením k překladům textů jiných raných křesťanských autorů. Překlad je doplněn o velmi poctivě zpracovaný poznámkový aparát, který upřesňuje či na pravou míru uvádí jak data, tak i popis některých událostí a doplňuje kontext, který čtenář nemusí znát. Kniha je určena pro odbornou i laickou veřejnost, studenty historie, religionistiky, teologie a příbuzných oborů.

Pavel Horák

Etnologický ústav Akademie věd ČR

Pojar, Miloš. T. G. Masaryk a židovství.

Praha: Academia, 2016. Historie (Academia). ISBN 978–80–200–2571–5.

Kniha *T. G. Masaryk a židovství* je dílo Miloše Pojara, českého spisovatele, historika a diplomata. Zabývá se v ní otázkou židovství a jejího pojetí prvním československým prezidentem Tomášem Garriguem Masarykem. Publikace je rozdělena do deseti kapitol, které obsahují i menší podkapitoly. Celkově bych řekla, že kniha je členěna velmi přehledně.

V první kapitole autor seznamuje čtenáře s dospíváním a studentskými léty T. G. M. S lidmi, jež ho formovali, a samozřejmě i s Masarykovými pocity a postoji

k Židům, kterých se například v období dětství bál a vyhýbal se jim. Velkou měrou k tomu přispěla jeho matka (katolička). Židé prý potřebují křesťanskou krev ke svým rituálům. Masaryka tento strach držel velmi dlouho. Vyvedl ho z něho až jeho spolužák, který byl Žid a ukázal mu, že není čeho se bát.

Druhá kapitola je už o Masarykově studiu židovské otázky. Autor zde vypíchl revoluční roky 1848/49, jež pro Židy znamenala především změny jejich postavení ve společnosti. Byly to například svoboda

pohybu, přístup k veřejným úřadům či zrušení ghetta a toleranční daně. Velmi kladně hodnotím autorův přehled počtu Židů v jednotlivých letech, který čtenáři poskytne ucelenou představu o stavu počtu Židů v tomto období. Koncem 19. století panoval silný antisemitismus, který vygradoval Hilsneriádou, do které byl Masaryk velmi zainteresován a díky níž získal i další rozšiřující znalosti o židovství, které mu v budoucnosti značně pomohly.

Ve třetí kapitole se Pojar zabýval sociální otázkou, kde postavil vedle sebe Marxe a Masaryka a jejich postoje k židovství. Ukazoval například, kde mají Marxovy názory na židovství chyby, kde jsou zcela nepodložené či jejich názory porovnával (Marxovy a Masarykovy).

Za velmi zajímavou považují čtvrtou kapitolu, která je zaměřena na Masarykovo pojetí náboženství. Je v ní hezky vidět vývoj jeho postojů k němu. Od nutného zla v podobě chození do kostela a na výuku náboženství až po prohlédnutí, že existují i jiná náboženství, ke kterým se dostal četbou krásné literatury, historických a filozofických prací. Sám Masaryk se pak věnoval otázce náboženství ve svých pracích, jako byl například *Boj o náboženství* či *Moderní člověk a náboženství*. Bylo by dobré zmínit, že ho ovlivnil například Ernst Renan, ke kterému se často odkazoval a velmi ho kritizoval v jeho pojetí židovství, na což Pojar v knize často poukazuje. V této kapitole autor, myslím, zcela zbytečně rozvádí své poznámky k Masarykově přednášce v Ženském klubu na téma Žena u Ježíše a Pavla.

Pátá kapitola věnující se antisemitismu a zejména Hilsneriádě je z hlediska celé knihy nejpovedenější. Vhled do situace té doby se autorovi velmi povedl. Masaryk se zprvu židovské problematice po svém příchodu do Prahy příliš nevěnoval. Židy považoval za národ, antisemitismus byl tedy

v jeho pojetí nepřijatelný. Na toto téma publikoval i hodně článků, například v Naší době roku 1899. Hilsneriáda, její dopady na jeho osobu i ohlas ve světě jsou dokladem toho, jak silný byl Masarykův charakter, který prokázal i v budoucnu.

V šesté kapitole se autor vrátil zpět do historie a ukazuje postavení Židů od 17. století až do 19. století. Ukazuje důsledky jejich emancipace a možnosti začlenění do českého národa. Otázka sionismu je tady velmi vhodně začleněna.

Sionismus do roku 1918 popisuje kapitola sedmá. Jde o národní hnutí židovského národa, které usiluje o zřízení vlastního domova v Palestině. Toto hnutí u nás vzniklo na konci 19. století a je spojováno s osobou Theodora Herzla. Masaryk se o toto téma velmi zajímal a Pojar podotýká, že se Masaryk problematikou národa začal opět zaobírat po svém návratu na nově vzniklou českou část Univerzity Karlovy v Praze v roce 1882. Židé pak dle autora byli hrdí, že se v roce 1918 stali občany nového státu, ve kterém jim jeho hlava projevovala náklonost a byla proti antisemitismu.

Otázce Židů za první republiky je věnována kapitola osmá. První republika byla republikou velmi národnostně namíchanou. A bylo tomu tak i v případě Židů. Jiní byli Židé v Čechách, na Slovensku, jiní na Podkarpatské Rusi. Autor avšak podotýká, že v této době hráli důležitou roli v různých sférách společnosti a zastávali i vysoká postavení. Antisemitismus byl velmi malý. Oceňuji, že Pojar zmínil v této kapitole také Pátečníky, které jistě nelze v této souvislosti opomenout.

Předposlední kapitola je o Masarykově návštěvě Palestiny v roce 1927. Sám byl Orientem fascinován. Dal také pokyn k založení Orientálního ústavu v Praze roku 1920. Na své cestě toho procestoval poměrně hodně, což autor dokládá na fotografiích, které

jsou součástí knihy. Setkal se s významnými osobnostmi židovského světa, avšak měl se údajně vracet s pocitem pochybností z úspěchu sionismu a jeho snaze o vytvoření vlastního státu. Součástí kapitoly je i auto-rovo vlastní shrnutí.

Desátá kapitola se věnuje Masarykovi a židovským osobnostem, které více či méně ovlivnili Masarykovo myšlení a tvorbu. Za zmínku bych uvedla například Edmunda Husserla či Barucha Spinozu.

Dílo Miloše Pojara *T. G. Masaryk a židovství* je vhodnou knihou pro ty, jež se chtějí dozvědět ucelené informace o Masarykově pojetí náboženství a zejména židovství.

Já osobně bych dala přednost přímo Masarykovým článkům, knihám či přednáškám. Kladně hodnotím přehlednost celé knihy a její doplnění fotografiemi významných osobností. Tato práce byla vydána až několik let po Pojarově smrti. Sám autor ji považoval za nedokončenou a s vydáním nespíchal. Zřejmě si byl vědom, že je na ní ještě hodně co ke zlepšení.

Jana Krátká,
Fakulta filozofická
Univerzity Pardubice

Miloš Mendel: Muslimové a jejich svět. O víře, zvyklostech a smýšlení vyznavačů islámu.

Praha: Dingir, 2018, 2 vydání, 302 s. ISBN 978–80–86779–45–4.

Na knižním trhu se před časem objevilo druhé vydání Mendelovy příručky *Muslimové a jejich svět. O víře, zvyklostech a smýšlení vyznavačů islámu*. Pro velký zájem se první vydání vyprodalo, a tak se nakladatel i sám autor odvážili k druhému vydání. Nejde jen o dotisk, ale vskutku o druhé vydání, kdy se autor rozhodl mnoho míst přeformulovat, doplnit některé informace a nahradit stávající formulace přesnějšími.

Snad rovnou můžeme říci, že i druhé vydání Mendelovy publikace stojí za pozornost zvláště s ohledem na užitečnost a praktičnost její struktury. Kniha je nezměněně rozčleněna do osmi podkapitol. Které jsou dále vnitřně sestaveny podle praktických otázek, které širokou veřejnost

napadají při zmínce o islámu. Dozvídáme se tedy: Co je dobré vědět, než se začneme islámu bát (s. 17–74); V co vlastně věří muslimové (s. 75–104); Některá témata islámské vírouky (s. 105–116); Rituální podoby islámského vztahu k Bohu (s. 117–162); Historické a kulturní stereotypy o islámu (s. 163–187); Život muslima v toku času (s. 189–205); Islámské náboženské právo – mýty a skutečnost (s. 207–251); V bludišti ideologických klišé (s. 253–277). Textu samému předchází prakticky nezměněný úvod a ediční poznámka. Kniha je také ukončena výběrem české a slovenské literatury a nově praktickým rejstříkem jmen a odborných termínů.

Jak víme již z prvního vydání, podobně i to druhé není zatíženo poznámkami pod čarou. Protože jde o představení světa islámu v celé jeho šířce, není to překvapující. Ba spíše naopak, poznámky pod čarou rozhodně nechybí. Český čtenář tak má v ruce další velmi dobrou a užitečnou publikaci, která se dle mého názoru může stát adekvátním doplňkem klasiky Luboše Kropáčka (*Duchovní cesty islámu*, dnes již 6. vydání). Zatímco Kropáčkovy vydání je svým obsahem jakousi klasickou učebnicí, která se převážně věnuje deskripci a jen tu a tam se věnuje současným otázkám spjatým s islámským světem, Mendel zde předkládá praktickou příručku, která je strukturovaná právě podle současných otázek. Autor neodhlíží, a to ani v obsahu, ani ve struktuře, deskriptivním popisům a explanativním vysvětlením, ovšem poutavost knihy zaujme právě stylem a formou nadpisů a podnadpisů. Zvědavého čtenáře totiž Mendelova kniha nenechá v klidu. Jen četba nadpisů jednotlivých podkapitol přinutí čtenáře otevřít příslušnou stránku a dozvědět se např. proč je zelená oblíbenou barvou muslimů (s. 183–185), jaký mají muslimové vztah k židům (s. 260–263), proč je v české společnosti odpor k mešitám (s. 144–151). Pochopitelně ve výčtu těchto otázek se Mendel musel vypořádat i s klasickými klišé: je islám netolerantní? (s. 56–59), jsou muslimové nebezpečím pro Českou republiku (s. 69–71), jaký mají muslimové vztah k psům (s. 181–183).

Změny v obsahu publikace proti prvnímu vydání jsou v rovině nových formulací. Ty jsou pak spíše kvalitativního charakteru, kdy jde o zpřesnění věty, vypuštění její části nebo změnu v její formulaci (např. s. 20, 33, 64, 68, 115, 141, 179, 185, 237, 245 atd.). Několikrát však byla pasáž přepsána nebo připsán odstavec. Což se týkalo zčásti aktualizování informací při popisu současných

trendů (např. s. 38, 42, 70, 166–167, 203, 256, 271–272 atd.).

K obsahové stránce jen jednu krátkou poznámku. I druhé vydání jinak povedené publikace se nevyhnulo absenci zásadnějšího zpracování tématu ší'itského islámu. Zde přítomná pasáž, navzdory tomu, že je přesná a synteticky důkladná (název pasáže: *Jaký je rozdíl mezi sunnity a ší'ity?*, s. 157–162), je i přesto značně reduktivní. Bohatství ší'itské teologie, filosofie a teosofie je zde předloženo jen v historických souvislostech (i přesto, že o ší'e mluví ve více než deseti pasážích). Vina jistě není na doc. Miloši Mendelovi, spíše je zde vidět – dle mého soudu – jeden ze zásadních problémů současné české islamologie. Tedy trvalé přehlížení této větve islámu, případně spokojení se s pouze základními fakty. Libor Čech se svou monografií (*Írán a kultura mučednictví: Od zbožnosti k protestu*, Praha Academia 2016) je stále jedinou vědeckou monografií věnující se ší'ismu v celých dějinách české orientalistiky, nepočítám-li nesporně kvalitní cestopisy Jana Rypky či současné stať Břetislava Turečka.

Druhé vydání Mendelových *Muslimů a jejich světa* je tedy třeba kvitovat a velmi uvítat a rozhodně široce doporučovat. Lehkou, čtivou a popularizační formou doc. Miloš Mendel předkládá hutný obsah, didakticky kvalitním způsobem na způsob hesláře. Uvážíme-li, že text sepsal jeden z nejosobitějších českých islamologů posledních desetiletí, pak se můžeme jen radovat a doufat, že i toto druhé vydání se v blízké době rozprodá a dostane se tak ještě k většímu počtu čtenářů.

Lukáš Nosek
Katedra religionistiky
Husitská teologická fakulta
Univerzita Karlova

Paul Williams: Mahájánový buddhismus: základy nauky.

Praha: DharmaGaia, 1. vydání, přeložil Michal Synek, 543 s.

ISBN 978–80–7436–064–0.

Jako devátý svazek edice Religio připravilo nakladatelství DharmaGaia překlad přehledového úvodu do mahájánového buddhismu z pera jednoho z předních odborníků na toto téma. Úvodem je třeba upozornit na autorův předpoklad znalosti základů Buddhova učení (s. 9) a nelze se tak ubránit dojmu, že Williams psal tuto knihu jako pokračování *Buddhistického myšlení* (spolu s A. Tribem, čes. Praha: ExOriente, 2011). Hlavním zaměřením díla jsou nauky jednotlivých škol či proudů v rámci mahájány, avšak autor se věnuje také jejich praktikám, jak se ještě zmíním níže.

Kniha je řazena přehledně, počínaje rozsáhlým úvodem pokračuje kapitolami o hlavních naukách, školách a textech. Tak se tu dočítáme o pradžňápáramitové literatuře, o madhjamace a yógáčáře, o učení tathágatarba a Buddhových tělech, o textech Avatasankasútry a Saddharmapundarikasútry (známé Lotosové sútry). Nechybí pojednání o bódhisattvovské cestě a popis alespoň několika málo bódhisattvů a buddhů s jejich čistými zeměmi. Zde bych rád zmínil jednu z největších předností publikace: autor pokrývá většinu asijských zemí, ve kterých jsou zastoupeny mahájánové směry. Čtenář se zde dočítá o formování hlavních témat v Indii, jak se během staletí vůči sobě jednotlivé nauky vymezovaly a jak se dostaly přes Střední Asii do Číny a Japonska (kterým je v rámci jednotlivých kapitol věnován velký prostor), kde se dále v rámci debat přetvářely.

Jedním z problémů knihy je její čtivost. Často dlouhé odstavce a obsáhlé poznámky

pod čarou přesahující na další strany (např. p. 211) nutí čtenáře listovat tam a zpět, aby se ve výkladu orientoval. Autor předkládá mnoho zajímavých informací, od příkladů ilustrujících dané téma po analýzu akademických debat, a nehodlám zde kritizovat takovýto postup. Avšak čtenář musí počítat s tím, že v některých místech je potřeba se k hlavnímu textu vracet a občas si připomínat, kde ve výkladu skončil.

V recenzi se zaměřím na dvě témata, která považuji za nejdůležitější: 1) otázka co je mahájána, 2) poznatky podněcující další výzkum asijských tradic.

Na první dotaz dostáváme překvapivou odpověď. Hned v úvodu hovoří autor o „omylu esencialismu“: „Dopouštíme se jej, předpokládáme-li automaticky o nějakém vlastním jméně či termínu, že vždy označuje stejný jev.“ (s. 14, srov. s. 465) Tuto mýlku podle Williamse buddhismus kritizoval od chvíle svého vzniku, jelikož odmítal existenci skutečné povahy (*svabháva*) fenoménů a místo toho postuloval různorodost složek a příčin, které však neprobuzené bytosti konvenčně uchopují jako reálné fenomény. „Považoval bych za užitečné,“ pokračuje autor, „kdybychom se již v počátečním stádiu našeho výzkumu mahájány od buddhistů naučili nahlížet za uměle nastolenou jednotu a vidět v ní pouhý konstrukt vytvořený užitím jediného termínu. Mahájána není a nikdy nebyla stejnorodým fenoménem.“ (s. 15) Williams požaduje, abychom ve výzkumu mahájány použili buddhistickou metodu a nahlíželi na mahájánu jako na prázdný konstrukt. Avšak prázdný v buddhistickém slova smyslu, kdy

z množství složek (škol, názorů a praktik) můžeme pro naše neprobuzené myslí vytvořit jeden pojem (mahájána). Je-li tomu tak, otázkou zůstává vhodnost použití buddhistické metody pro akademický výzkum buddhismu. Tento problém se pojí s používáním metody „sebepochopení aktérů“, aplikovanou při vznesení pochybnosti ohledně příslušnosti některých proudů k buddhismu (moderní japonské hnutí kritického buddhismu, s. 222; Šinranova tradice, s. 465). Podle autora se tyto proudy samy považují za buddhistické a my bychom měli jejich sebeoznačení respektovat. Přitom zde Williams zcela opomíjí, že termín buddhismus je západní výtvar a jeho aplikace na staré či současné asijské tradice je diskutabilní. Neměli bychom jako vědci spíše pracovat s teoriemi namísto přijímání metod a sebeoznačování těch, kterých se náš výzkum týká?

Jak tedy autor řeší problém reference mahájány, odmítá-li „omyl esencialismu“? „[V] prvních staletích byl rozvoj a růst hnutí téměř totožný s vývojem nového žánru kanonické literatury nazývaného mahájánové sútry. [...] V celém korpusu bychom jen stěží hledali nějaký jednotící rys, snad kromě potřeby identifikovat učení obsažené v jednotlivých textech jako mahájánu, velké učení nadřazené ostatním cestám k duchovní seberealizaci.“ (s. 15) Čtenář se setkává s množstvím nauk obsažených v těchto textech, přičemž všechny mají představovat aspekty charakterizující mahájánu (srov. s. 463–4). Williams poté bez uvedení kritéria vybírá jako hlavní následující: důraz na bódhisattvovskou cestu (s. 20–21, 49–53), pěstování soucitu (s. 270, 342) a upřednostňování buddhovství před arahatstvím (s. 53–57).

V otázce zrodu mahájány autor navazuje na G. Schopena přejímáním jeho teze, že mahájána vznikla napětím mezi klášterními mnichy, kteří se v té době nevyhýbali

osobnímu vlastnictví ani penězům, a lesními poustevníky, snažícími se o asketický život prvních generací Buddhových žáků (s. 65–66). Mahájána vzešla z druhé skupiny, avšak „v průběhu let institucionalizovala a navázala vztahy se širší laickou veřejností, již z počátku ignorovala.“ (s. 72) Prostředí poustevníků spojuje P. Harrison s důležitostí vizí a snů pramenících z hlubokých meditačních stavů (s. 77) a Williams toto spojení přejímá a dále jej používá, např. pro vysvětlení vzniku a obliby praxe *buddhánusmrti* (uvědomování si buddhy), mající vliv na tradice čisté země (s. 368, p. 543). Spojením poustevnického prostředí a důležitosti vizí pramenících z praxe *buddhánusmrti* s argumenty pro velké stáří kratší *Sukhávativjúbhasútry* (snad 1. st. př. n. l.), patřící do Amitábhovské tradice, dochází autor k závěru, že „tím by se učení o čisté zemi přiřadilo mezi nejstarší rozpoznatelné podoby mahájánového buddhismu.“ (s. 421)

Nyní se zaměřím na druhé téma, tedy na Williamsovy inspirativní postřehy podněcující další výzkum. Jedná se hlavně o otázku vztahu nauky a praxe. Jednou z hlavních charakteristik mahájány má být bódhisattvovská cesta k buddhovství. Tou se autor zabývá především v 9. kapitole, která je zároveň jakýmsi exkurzem do historie Tibetu. Zde (s. 350) konstatuje, že původně existovalo více schémat stezky a že později byly učiněny snahy o jejich sjednocení. Williams navazuje na bádání R. H. Sharfa a G. Dreyfuse a debatu uzavírá tezí, že při výkladu stezky se nejedná o popis zkušeností mahájánových adeptů, ani o meditační příručky, ale „spíše o *doktrinální*, můžeme dokonce říci scholastické *koncepty*.“ Tyto koncepty „nabízejí studentům jasný světonázor, o nějž se v praxi mohou opřít, nemají však k praxi samotné přímý vztah.“ (cit. Dreyfus na s. 351, pozn. 510)

Na tomto místě je potřeba podotknout, že Williams o sútrách hovoří jako o „mnohemotechnických pomůckách“ předaných učitelem (s. 82–84; s. 290, p. 416). Texty o *tathāgatagarbhe* mají být „přehrávány“ jako hudební partitury, tzn. složitý popis čistých zemí slouží jako předmět meditace, kdy si praktikující vizualizuje popisované. Samotný koncept *tathāgatagarbha* pak není ontologickou tezí, nýbrž součástí praxe, kdy si medituující vytváří vědomí přítomnosti zárodku probuzení v sobě samém (s. 200). Na jedné straně nauky nemají přímý vliv na praxi, ale na druhou stranu slouží jako metodické pomůcky a na praxi zřejmě vliv mají. Z těchto tezí vyvstává několik otázek: Nemá-li nauka přímý vliv na praxi, jedná se o doktrínu? Jaké je postavení nauky v mahájáně? Jaký má vztah k praxi?

Zajímavé jsou také pasáže zabývající se disciplínou (*vinaja*). V případě rozkolu v obci (*sanghabbēda*) Williams upozorňuje na výzkum H. Becherta docházející k závěru, že se „vždy vztahuje k mnišským pravidlům.“ (s. 17) Dále pokračuje: „Teoreticky vzato, mniši vyznávající dosti odlišné doktríny mohou spolu šťastně žít v jednom klášteře, pokud se *chovají* stejně.“ (s. 17) Příklad Nágárdžuny (s. 117, p. 150) ukazuje, že se takto dělo nejen teoreticky.

V nemahájánových klášterech zřejmě žili i následovníci mahájány. Dokonce i praktiky obou skupin se příliš nelišily (s. 113, p. 141). Ve chvíli, kdy určitá skupina začala prosazovat nové praktiky, nastal rozkol. Nutno poznamenat, že pravidla bylo možné adaptovat pro daného člověka a vinaja tak dostává určitou flexibilitu (s. 34–35). Je známo, že Šákjamuni odmítl začlenit asketické praktiky do svého systému, avšak některé své přední žáky v nich podporoval, jako např. Mahákášjapu. Z toho vyvstávají otázky ohledně podmínek, za jakých je možné pravidla pozměňovat a kdy se již jedná o rozkol.

Je škoda, že autor neřeší konkrétní výzkumný problém, jak by v případě otázky „co je mahájána“ mohl. Odmítá-li esentialistický přístup, vyvstává prostor pro formulování vlastního stanoviska budováním teorie vysvětlující pojem mahájána a problematiku s ním spojenou. Na druhou stranu kniha poslouží jako dobrý úvod do diskuzí spojených s naukou, které v buddhismu po opuštění Indie vyvstaly.

Vilém Škopál
Fakulta filozofická
Univerzity Pardubice

Vladimír Liščák: Mezi tolerancí a intolercí. První dvě století novověkých katolických misí v Číně.

Praha: Academia, 2017, 479 s. ISBN 978–80–200–2463–3.

V nové knize věnované dějinám katolických misí v Číně, sinolog Vladimír Liščák navazuje na své dřívější práce a opět přináší faktograficky velmi podrobný vhled do dějin

katolických misí v Číně. Z hlediska obsahu lze novou publikaci pokládat za volné pokračování jeho poměrně nedávno vydané práce *Františkánské misie v Číně (13.–18. století)*

(Praha: Academia 2015, 475 s.). Nová kniha zachycuje dějiny příchodu a působení více různých řádů katolické církve včetně augustiniánů, dominikánů a především pak jezuitů. Činnost františkánů je zmíněna v základních obrysech, k podrobnostem autor odkazuje na svou předchozí publikaci. V tomto ohledu jsou knihy obsahově komplementární a k překryvu dochází jen v míře nutné pro plynulé pojednání tématu, případná neznalost první z nich pro čtenáře není překážkou. Nová Liščáková kniha sice již oproti předchozí publikaci nemá formální podobu encyklopedie, avšak svým zpracováním ji přece jen připomíná.

Kniha časově pokrývá období 16. a 17. století od prvních pokusů misionářů různých řádů v kontextu dobových námořních objevů přes rozvoj institucionalizovaného misijního úsilí, období pronásledování až do konce 17. století, kdy jsou již katolické misie v Číně pevně etablovány. Jak naznačuje titul, jde o období, kdy se postoje ke křesťanství v Číně velmi výrazně měnily od uctivé tolerance až k pronásledování. Kdo by však čekal dramatický příběh zasazený do místního kulturního, sociálního a náboženského kontextu, bude nejspíš trochu zklamán. Bude jej muset hledat mezi řádky životopisných údajů a bibliografií jednotlivých misionářů. Právě na jejich životních osudech a jejich písemnostech je totiž kniha postavena. Jako každá zvolená strategie, má i tato své výhody a nevýhody. Kniha jistě potěší čtenáře, který spíše než rozmáchlému, ale místy poněkud rozmlženému vyprávění, dává přednost mozaice pečlivě sestavené z jednotlivých údajů.

Dějiny katolických misí v Číně jsou autorem vylíčeny ve dvou oddílech skrze detailní přehled osob a pramenů, přičemž důraz je kladen na vlastní práce misionářů, případně dokumenty církevních institucí, které se na misiích podílely. Svým pojetím tak kniha připomíná klasická díla misijní historiografie

(např. G. Golubovich, *Bibliotheca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano*, Quaracchi 1906–1923 aj.), která byla vždy více zaměřena na osudy misionářů než na důsledky jejich působení v dané zemi a změny, které vyvolalo. V tom se Liščáková práce liší od přeci jen na kontext sdílnější, zato méně podrobné klasické práce Jeana-Pierra Charbonniera *Histoire des Chrétiens de Chine* (Paris: Les Indes Savantes 2002).

Autorovo zázemí v sinologii se projevuje tam, kde souvislosti vyžadují alespoň stručné vysvětlení dobových kulturních či sociálních institucí a norem či souvislostí. Díky této specializaci kniha obsahuje také názvy děl a jména v čínštině, což nepochybně potěší čtenáře-sinology a doufejme i podpoří mezináborové studium těchto prací.

Zatímco první oddíl knihy na přibližně sto stranách líčí první pokusy o šíření křesťanství, v druhém oddíle („Tovaryšstvo Ježíšovo v Číně v 16. a 17. století“, s. 129–320) se autor již plně věnuje jezuitům v Číně, jejichž životní osudy jsou pojednány s vyčerpávající podrobností. Na jednu stranu tím čtenář poněkud ztrácí „čínskou nit“ příběhu, na druhou stranu zde autor odkrývá životní osudy misionářů v celé jejich geografické šíři a nepřímou tak poukazuje na rozsah tehdejší misionářské práce nejen v asijském prostoru. V části věnované jezuitům je patřičná pozornost věnována tzv. sporu o „čínské rity“, tedy akomodaci. Děje se tak zejména v rovině vnitrocírkevní, zatímco širší sociální kontext sporu je zde spíše naznačen.

Ve druhém oddíle se autor zaměřuje na jednotlivce a jejich texty. Čtenáři tak vyvstává před očima úctyhodná knihovna misionářských prací v různých jazycích, včetně čínštiny, věnovaná široké škále témat od náboženských přes geografická, přírodovědná či matematická. Podrobná bibliografie včetně odkazů na eventuelně

digitalizované dokumenty je velkým přínosem pro zájemce o další bádání na tomto poli. Nakolik tato pomyslná knihovna složená z rukopisů i publikovaných děl sloužila lidem své doby, ať už v Evropě, nebo Číně, zůstává však místy otázkou. Příkladem, který dokládá meze takového zpracování, je pojednání věnované rakouskému jezuitovi Johannesi Gruberovi, který cestoval přes Čínu do Tibetu a jehož texty byly jedním z podkladů významné práce Athanasia Kirchera *China illustrata* (Amsterdam, 1667). O tomto díle je čtenář informován a také má možnost seznámit se s některými jeho ilustracemi, avšak o tom, jak Kircherovo zpracování misionářovy původní zprávy bylo zkreslující a že sám Gruber s ním byl nespokojen, se již nedozvídáme.

Zvolená forma zpracování se nutně promítla do celkového výběru témat, jimž byla věnována pozornost. Na obecnější otázky adaptace křesťanství v čínském prostředí mnoho prostoru nezůstalo a některé problémy jsou pouze naznačeny (např. rozdíly v zacílení misie na různé společenské vrstvy na s. 323 aj.). V porovnání s předchozí knihou věnovanou františkánům ovšem je třeba pozitivně hodnotit čtenářsky přívětivější formu podání. Oproti předchozí knize se autor přidržel jediné varianty jmen zmiňovaných misionářů a další verze včetně čínské uvádí pouze v rejstřících, což je rozhodně přínosem pro plynulejší četbu.

Tu zpestřuje bohatý obrazový doprovod v podobě dobových rytin a obrazů – portrétů misionářů, osobností spojených s misemi, titulních stran misionářských prací či ukázek z jejich děl. Je škoda, že kniha neobsahuje mapy, které by nastínily rozsah a geografické rozložení misijní působnosti, nejen v Číně, ale v asijském prostoru vůbec. Jistě ne každý čtenář je obeznámen s tradičními námořními trasami či misijními centry v Asii. Pro případná další zpracování tématu by to bylo nepochybně přínosem.

Navzdory těmto připomínkám je třeba říci, že jde o práci velmi pečlivě zpracovanou, shrnující úctyhodné množství faktografie, která poslouží badatelům z různých oborů. Potěší zájemce o dějiny křesťanských misí, a to nejen v Číně, vzhledem k tomu, že misionáři během svého života často působili na více místech. Příručkou se může stát také badatelům v oblasti dějin geografických a vědeckých objevů, dále pak lingvistům, religionistům či antropologům. Slovníkový charakter umožňuje díky podrobným rejstříkům rychlou orientaci v textu a dohledání potřebných dalších zdrojů. Nezbývá než doufat, že se stane také pomůckou pro analytičtější zpracování dějin katolických misí v asijském prostoru.

Jana Valtrová
Ústav religionistiky
Filozofická fakulta Masarykovy univerzity

Informace pro autory / Guidelines for Authors

Redakce přijímá původní, dosud nepublikované vědecké texty ve formě studií, knižních recenzí a zpráv, případně dalších typů vědeckých prací. Zasláné texty jsou posuzovány z odborného i formálního hlediska, procházejí anonymním recenzním řízením, zpravidla dvojím. Na základě posudků redakční rada rozhoduje o jejich publikaci. Poznámkový aparát a bibliografie se řídí citační normou *The Chicago Manual of Style* (Footnotes and Bibliography). Další informace na <http://filosofie.upce.cz/cs/186-casopis-pantheon/>.

Termíny pro odevzdání textů: jarní číslo – leden / zimní číslo – červen.

We welcome original articles devoted to a variety of issues of the Academic Study of Religions. Articles must be neither previously published nor under consideration for publication elsewhere. All articles will be anonymously peer-reviewed usually by two experts in the author's field of study. Based on reviews the editorial board makes the final decision about publishing of a text. Manuscripts have to follow *The Chicago Manual of Style* (Footnotes and Bibliography). For further information visit: <http://filosofie.upce.cz/cs/186-casopis-pantheon/>

The deadline for submission of manuscripts: spring issue – by January / winter issue – by June.

Příklady citací / Citation Examples

A: Monografie / Books

Jeppe S. Jensen, *The Study of Religion in a New Key* (Aarhus: Aarhus University Press, 2003), 159–204.
Jensen, *The Study of Religion*, 45.

B: Kolektivní monografie / Book chapters

Armin W. Geertz, "Global Perspective on Methodology in the Study of Religion," in *Perspective on Method and Theory in the Study of Religion*, ed. Armin W. Geertz et Russell T. McCutcheon (Leiden, Brill, 2000), 49–73.

Geertz, "Global Perspective," 61.

C: Články / Articles

Tim Murphy, "Religionswissenschaft as Colonialist Discourse: The Case of Rudolf Otto," *Temenos* 1/43 (2007): 7–27.

Murphy, "Religionswissenschaft as," 20.

Každá zasláná vědecká studie musí nutně obsahovat / Each submission should include poznámkový aparát; anglický název příspěvku; abstrakt (anglicky) v rozsahu 15–20 řádek; kontaktní adresa včetně emailové adresy.

Footnotes; Abstract (150-200 words); Title of an article in English; Contact address and E-mail address.

Rozsah příspěvku / Extent of submitted manuscript

Studie v rozsahu do 30 normostran (45000 znaků)

Recenze do 5 normostran (9000 znaků)

Zprávy (důležité události v oboru) do 3 normostran (3600–5400 znaků)

Articles (max. 10 000 words)

Reviews (about 1500 words)

News (about 1000 words)

Příspěvky zasílejte na adresu / Address for submission: martin.farek@upce.cz

ISSN 1803-2443