

Papoušek, Dalibor

Pella a Javne : dvě legendy o kontinuitě

Religio. 1998, vol. 6, iss. 2, pp. [167]-188

ISSN 1210-3640 (print); ISSN 2336-4475 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/124852>

Access Date: 01. 12. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

Pella a Javne. Dvě legendy o kontinuitě

Dalibor Papoušek

Pád Jeruzaléma v roce 70 n.l., kterým vyvrcholila židovská válka rozpoutaná zélóty proti římské moci, přivodil současně rozsáhlý otřes náboženské kultury Palestiny i židovské diaspory. Rozboření jeruzalémského Chrámu – tradičního svorníku palestinského i diasporního „lidu Izraele“, ovlivnilo nejen další vývoj judaismu, ale patřilo také k jedné z mála politických událostí, jež se zřetelně projeví v utváření prvotního křesťanství.

Bezprostřední reakce na zánik chrámového centra se soustřeďovaly zejména v apokalyptickém zhodnocení pádu Jeruzaléma a zničení Chrámu, jež se promítlo jak v soudobých židovských apokalypsách (*4 Esd.*, *2 Bar.*),¹ tak v tzv. malé apokalypse *Markova evangelia* (*Mt.* 13) a jejích synoptických paralelách (*Mt.* 24, *Lc.* 21)² či v apokalyptické redakci sbírky Ježíšových výroků (*Q*²).³ Apokalyptická literatura hledala odpověď na válečnou katastrofu v radikální teologické aktualizaci dějinných pohrom sloužících jako mytické vzorce – v novobabylónském zničení Šalomounova chrámu v roce 587/586 př.n.l. a znesvěcení Druhého chrámu Antiochem IV. Epifanem v roce 167 př.n.l.

Mladší tradice, zprostředkované především křesťanskou patristikou a rabínskou literaturou, se již v jiné situaci požadující zakotvení apoštolské a rabínské sukcese pokoušely obnovit zpřetřhanou kontinuitu náboženského života historizujícími legendami. Dvě z těchto legend pojí společné téma útěku nositelů tradice z ohroženého Jeruzaléma, přičemž roli nového útočiště sehrálo v křesťanském případě město Pella v Zajordání, zatímco na židovské straně se novým útočištěm stalo město Javne na pobřeží Středozemního moře.

-
- 1 Philip F. Esler, „God’s Honour and Rome’s Triumph: Responses to the Fall of Jerusalem in 70 CE in Three Jewish Apocalypses“, in: id. (ed.), *Modelling Early Christianity: Social-Scientific Studies of the New Testament in its Context*, London – New York: Routledge 1995, 239-258.
 - 2 Lloyd Gaston, *No Stone on Another: Studies in the Significance of the Fall of Jerusalem in the Synoptic Gospels*, Leiden: E. J. Brill 1970; Egon Brandenburger, *Markus 13 und die Apokalypsik*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1984.
 - 3 John S. Kloppenborg, *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections*, Philadelphia: Fortress Press 1987; Burton L. Mack, *The Lost Gospel: The Book of Q and Christian Origins*, Philadelphia: Fortress Press 1993; Ronald A. Piper (ed.), *The Gospel Behind the Gospels: Current Studies on Q*, Leiden: E. J. Brill 1995.

Útěk křesťanů do Pelly⁴

Nejstarší dochovanou podobou legendy o útěku křesťanů z Jeruzaléma do Pelly je krátká pasáž v *Církevních dějinách* (*Historia Ecclesiastica*) Eusebia z Kaisareje (asi 260 – asi 340):

Také křesťanská obec v Jeruzalémě dostala pokyn (*chrésmon*), který byl oznámen z nebe tamním vynikajícím křesťanům, opustit (*metanasténai*) před válkou město a usadit se (*oikein*) v Pereji v městě zvaném Pella. Do tohoto města odešli (*metó-kismenón*) všichni věřící křesťané z Jeruzaléma, takže královské město židovské stejně jako celá Judea byla zcela opuštěna svatými muži. Nyní stihl spravedlivý Boží trest Židy i celé toto bezbožné pokolení za tolik zločinů vůči Kristu a jeho apoštolům.
Hist. Eccl. III, 5, 3⁵

O málo mladší Epifanios z kyperské Salamíny (asi 315 – 402/403) se zmiňuje o útěku do Pelly na třech místech v souvislosti s polemikou proti židokřesťanským herezím:

Ta nazórejská hereze (*hairesis Nazóraión*) se vyskytuje v Beroji nedaleko Koilé Sýrie, pak v Dekapoli v okolí Pelly a v Basanitidě, tam co se říká Kókabé – hebrejsky se říká Chóchabé. Odtud se rozšířila po tom, co se všichni učedníci, kteří jsou usazeni v Pelle (*en Pellé ókékotón*), přestěhovali z Jeruzaléma (*apo tón Hierosolymón metastasin*), když jim Kristus řekl, aby opustili Jeruzalém a šli jinam, protože ho

-
- 4 Samuel G. F. Brandon, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, London: SPCK 1951, 167-184; Georg Strecker, *Das Judenchristentum und Pseudoklementinen*, Berlin: Akademie 1958, 230-231, 283-286; S. Sowers, „The Circumstances and Recollection of the Pella Flight“, *Theologische Zeitschrift* 26, 1970, 305-320; Marcel Simon, „La migration à Pella. Légende ou réalité?“, *Recherches de science religieuse* 60, 1972, 37-54; John J. Gunther, „The Fate of the Jerusalem Church: The Flight to Pella“, *Theologische Zeitschrift* 29, 1973, 81-94; Barbara C. Gray, „The Movements of the Jerusalem Church during the First Jewish War“, *Journal of Ecclesiastical History* 24, 1973, 1-7; Gerd Lüdemann, „The Successors of Pre-70 Jerusalem Christianity: A Critical Evaluation of the Pella Tradition“, in: E. P. Sanders (ed.), *Jewish and Christian Self-Definition I: The Shaping of Christianity in the Second and Third Centuries*, London: SCM – Philadelphia: Fortress Press 1980, 161-173, 245-254 (něm. rozšřf. vyd.: „Die Nachfolger der Jerusalemer Urgemeinde. Analyse der Pella Tradition“, in: G. Lüdemann, *Paulus, der Heidenapostel II: Antipaulinismus im frühen Christentum*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1983, 265-286, [21990]); Ray A. Pritz, *Nazarene Jewish Christianity: From the End of the New Testament Period Until Its Disappearance in the Fourth Century*, Jerusalem: Magnes Press – Leiden: E. J. Brill 1988, 122-127; C. Koester, „The Origin and Significance of the Flight to Pella Tradition“, *Classical Biblical Quarterly* 51, 1989, 86-106; J. Wehnert, „Die Auswanderung der Jerusalemer Christen nach Pella – historisches Faktum oder theologische Konstruktion?“, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 102, 1991, 221-255; Stephen G. Wilson, *Related Strangers: Jews and Christians 70-170 C.E.*, Minneapolis: Fortress Press 1995, 145-148, 354-355.
- 5 J.-P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, Parisiis 1857 sqq. (= PG); XX, 221-224. Cit. dle Eusebius Pamphili, *Církevní dějiny*, přel. J. J. Novák, Praha: ÚCN – Česká katolická charita 1988, 43.

budou obléhat. A z toho důvodu se usadili (*oikésantes*) v Pereji, jak jsem řekl, a žili tam. Odtud se ta nazórejská hereze rozšířila.

Haer. XXIX, 7, 7-8⁶

Začalo to po dobytí Jeruzaléma. Všichni, kdo uvěřili v Krista, se totiž v té době usadili (*katókésan*) většinou v Pereji, ve městě Pella, které je v Dekapoli a o kterém se píše v evangeliu, nedaleko Bataneje a Basanitidy. No a právě tehdy, když se tam přestěhovali (*matanastantón*) a žili tam, tak tam začal kázat Ebión.

Haer. XXX, 2, 7⁷

Když měli město [Jeruzalém] dobýt Římané, varoval anděl předem (*proechrematisthésan*) všechny učedníky, aby se z města přestěhovali (*metasténai apo tés poleós*), že bude brzy dobyt. Oni se pak odstěhovali (*metanastai*) a usadili se (*ókésan*) za Jordánem, jak jsem už psal, v Pelle, která se počítá k Dekapoli. Po dobytí Jeruzaléma se pak vrátili, jak jsem řekl, a dělali veliké zázraky.

De Mens. 15⁸

Ze srovnání uvedených textů je zřejmé, že jsou si jazykově i obsahově velmi blízké, a ukazují tedy na pramennou závislost Epifania na Eusebiovi, nebo na jejich společný zdroj.⁹ Epifanos ovšem legendu o Pelle uvádí s jinými redakčními záměry než Eusebios. Zatímco Eusebios v souladu s obecnou protizidovskou tendencí svého díla vzápětí vysvětluje zánik Jeruzaléma Božím trestem na Židech, Epifanos usiluje o vymýcení židokřesťanské hereze, která odvozuje z Pelly svůj počátek.

Redakční zasazení zmínky o Pelle naznačuje, že Eusebios původcem této tradice není a odvolává se na starší pramen. Pellu totiž v této souvislosti na jiných místech nezmiňuje, přestože by k tomu měl řadu příležitostí.¹⁰ Je zřejmé, že pro svou protizidovskou polemiku použil starší tradici, jejíž stavební kameny tvořil zázračný útěk křesťanů z válkou ohroženého Jeruzaléma a jejich usídlení (*oikein*) v Pelle. Tato původní tradice již vyrůstala z historické fakticity (*ex eventu*) pádu Jeruzaléma v roce 70 a patrně nepřepokládala návrat křesťanů do Jeruzaléma.¹¹

Původní verze tradice o Pelle bývá často spojována s Hégésippem (kolem 180), jehož *Pamětihodnosti* (*Hypomnémata*) se torzovitě dochovaly pře-

6 PG XLI, 401-404. Český překlad Petr Peňáz.

7 PG XLI, 407-408. Český překlad Petr Peňáz.

8 PG XLIII, 261-262. Český překlad Petr Peňáz.

9 G. Lüdemann, „Successors...“, 164, 246-247; id., *Paulus... II*, 269-271; S. G. Wilson, *Related Strangers...*, 146.

10 G. Lüdemann upozorňuje zvláště na pasáž v *Demonstratio Evangelica* VI, 18, 14, kde Eusebios tradici o Pelle nepřipomíná, přestože mluví o apoštolech, učednících a věřících Židech, kteří misijně působili mimo Palestinu a unikli tak katastrofě, jež během židovské války postihla Jeruzalém („Successors...“, 165, 247; *Paulus... II*, 271).

11 G. Lüdemann, „Successors...“, 171-173, 251-254; id., *Paulus... II*, 282-286. S. G. Wilson naproti tomu považuje návrat do Jeruzaléma za integrální součást starší tradice (*Related Strangers...*, 146); jeho argumentace je však méně přesvědčivá.

devším díky Eusebiovým citacím.¹² Z událostí, které by mohly s tradicí o Pelle časově souviset, Hégésippos prostřednictvím Eusebia referuje zejména o smrti Jakuba, bratra Páně (*Hist. Eccl.* II, 23, 3-18), o obležení Jeruzaléma Vespasianem (*Hist. Eccl.* II, 23, 18) a o volbě Symeona (Šimeóna), Jakubova nástupce ve funkci jeruzalémského biskupa (*Hist. Eccl.* IV, 22, 4-5; srv. III, 11).

Pro posouzení Hégésippova případného autorství původního pramene je nejdůležitější zpráva o volbě Symeona:

Když Jakub Spravedlivý z téže příčiny jako Pán zemřel mučednickou smrtí, byl biskupem ustanoven opět Symeon, syn svého strýce Kleofáše. Tomuto jako druhému biskupovi dali všichni přednost, poněvadž byl příbuzným Pána. Až dosud se křesťanská obec nazývala panenskou, poněvadž nebyla dosud poskvrněna falešným učením. Poznenáhlu ji začal kazit Theobuthis, který těžce nesl, že nebyl zvolen biskupem. Patřil k jedné ze sedmi sekt, které vznikly v židovském národě.

Hist. Eccl. IV, 22, 4-5¹³

Vedle závažného dokladu o odvozování poslušnosti z příbuzenství s Ježíšem (*desposynoi*) je v této pasáži klíčová zmínka o počínajícím nebezpečí herezí. Pozornost, kterou Hégésippos těmto otázkám věnuje, svědčí o jeho snaze doložit touto událostí neochvějně nástupnictví jeruzalémských biskupů. Vzhledem k tomu je nepravděpodobné, že by současně byl autorem původní tradice, která předpokládala trvalé usídlení (*oikein*) křesťanů v Pelle, nikoliv jen jejich dočasný pobyt a návrat zpět do Jeruzaléma. Toto věcné zdůvodnění posiluje i formální okolnost, že Eusebios při citacích vždy výslovně uvádí Hégésippovo jméno. Pasáž o Pelle by byla jediným místem, kde by Eusebios Hégésippa zamlčel jako svůj pramen. Otázka původní předlohy tak zůstává otevřená.¹⁴

Podle Eusebia se volba Symeona konala „po Jakubově mučednické smrti a brzy nato po dobytí Jeruzaléma“ (*Hist. Eccl.* III, 11). Přestože Eusebios (ani Hégésippos) neuvádí, kde k volbě došlo, lze přepokládat, že se – v souladu s jejich redakčními záměry – měla konat v Jeruzalémě. Eusebiovo dílo se tak potýká s dějovou diskontinuitou, kdy jeruzalémští křesťané

12 *Hist. Eccl.* II, 23, 3-18; III, 20, 1-6; 32, 2-8; IV, 8, 1-2; 22. Srv. Philipp Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter*, Berlin – New York: Walter de Gruyter² 1978, 765-774

13 *PG* XX, 379-380. Cit. dle Eusebius Pamphili, *Církevní dějiny*, přel. J. J. Novák, Praha: ÚCN – Česká katolická charita 1988, 77.

14 G. Lüdemann („Successors...“, 166, 249; *Paulus...* II, 274) se přiklání k myšlence, že autorem původní tradice mohl být Aristón z Pelly (pol. 2. stol.), jehož dílo Eusebios cituje v souvislosti s Bar Kochbovým povstáním (*Hist. Eccl.* IV, 6, 3). R. A. Pritz naproti tomu bez hlubšího rozboru přepokládá Hégésippovo autorství (*Nazarene...*, 10).

odcházejí do Pelly, a poté se náhle řeší problémy spjaté s Jeruzalémem, aniž by bylo explicitně řečeno, co se s uprchlíky po válce stalo.

Eusebios zřejmě použil tradici o útěku proto, aby překlenul tíživou skutečnost pádu Jeruzaléma, který oslabil autoritu jeruzalémské církve a zpochybnil její nárok na centrální postavení. Útěk do Pelly nabízel východisko z otřesů, které jeruzalémská církev v důsledku válečných událostí utrpěla – ať už v Jeruzalémě či mimo něj.

Křehkost Eusebiovy konstrukce mimo jiné odhaluje i schematický výčet patnácti „obřezaných“ jeruzalémských biskupů (*Hist. Eccl.* IV, 5, 1-3; srv. *Dem. Ev.* III, 5, 108), následovaných po porážce Bar Kochbova povstání dalšími patnácti biskupy nežidovského původu (*Hist. Eccl.* V, 12). Vyjma krátkého medailonu o Symeonovi, který je z větší části převzat z Hégésippa (*Hist. Eccl.* III, 32, 2-8), nemá Eusebios nic dalšího k dispozici.¹⁵ Sám přiznává, že konkrétní časové údaje k jednotlivým biskupům „nemohl nikde nalézt“ (*Hist. Eccl.* IV, 5, 3).

Epifanios představuje určité vyvrcholení těchto tendencí modifikovaných v jeho případě polemikou s židokřesťanskými herezemi, jež se rozšířily zejména v Zajordání a jižní Sýrii.¹⁶ Legendu o útěku do Pelly, kterou rozvíjí v Eusebiových stopách, obohatil dodatkem o návratu uprchlíků do Jeruzaléma. Na rozdíl od Eusebia se totiž musel vyrovnat s novým problémem v podobě tradice o původu židokřesťanské hereze nazórejců v Pella (*Haer.* XXIX, 7, 8).

V *Panariu* (*Contra Haereses*) je podání legendy téměř shodné s Eusebiovou verzí. Obě zmínky o útěku do Pelly jsou však zakončeny poznámkou o původu židokřesťanské hereze právě v tomto městě (*Haer.* XXIX, 7, 8; XXX, 2, 7). Křesťané, kteří se exodem z Jeruzaléma zachránili před válkou, se tak v Epifaniově díle dostali do nebezpečné blízkosti židokřesťanské sekty, a „museli“ proto odejít. Návrat do Jeruzaléma, který je v Eusebiově podání implicitní možností,¹⁷ Epifanios v pojednání *O mírách a vahách* (*De Mensuris et Ponderibus*) výslovně zmiňuje (*De Mens.* 15), protože jen tak mohl zachovat ortodoxní charakter jeruzalémské církve. Zřejmě byl konfrontován s postojem židokřesťanů v Pella, kteří v konkurenčním boji o apoštolskou sukcesi vznášeli na Jeruzalém podobný nárok.

15 Historickou věrohodnost výčtu jeruzalémských biskupů nepodporuje ani Hégésippova zpráva, podle které Symeon „ve stáří asi 120 let za císaře Trajana a legáta konsula Attika [tj. roku 106] zemřel mučednickou smrtí“ (*Hist. Eccl.* III, 32, 3). Vzhledem k tomu, že výčet končí porážkou Bar Kochbova povstání (tj. roku 135), muselo by se zbývajících třináct biskupů vměstnat do necelých dvou dekad.

16 R. A. Pritz, *Nazarene...*, 29-47.

17 Eusebios se zmiňuje o židokřesťanské herezi ebionitů (*Hist. Eccl.* III, 27, 1-6), s legendou o útěku do Pelly ji však nespojuje.

Je pravděpodobné, že vyprávění o útěku křesťanů z Jeruzaléma do Pelly bylo původně zakladatelskou legendou o původu a kontinuitě židokřesťanských skupin, které za jedno ze svých center považovaly právě Peltu.¹⁸ Církevní otcové tuto legendu zřejmě převzali od svých oponentů a přeznačili ji ve prospěch vlastního pojetí ortodoxního vývoje jeruzalémské církve. Zajištění jakubovské linie jeruzalémských biskupů pro ně bylo i přes odmítavý postoj k židokřesťanství závažné; především proto, že zde bylo možno apoštolskou sukcesi budovat nejen na uřednické blízkosti jejího zakládajícího článku s Ježíšem, ale dokonce na pokrevním příbuzenství (*desposynoi*).¹⁹

Epifanios ovšem uvádí ještě jednu tradici, která připouští, že část křesťanů mohla v obleženém Jeruzalémě zůstat:

[Titus/Hadrianus] našel celé město srovnané se zemí a Boží chrám zbořený, až na několik málo domů a kostel, docela malý – tam, kde se v podkroví sešli uředníci, když byl Spasitel vzat do nebe, tak na tom místě byl postavený, to znamená na té straně Síónu, která po zániku města zůstala.

De Mens. 14²⁰

Třebaže se zmínka týká pouze křesťanské budovy, a nikoliv křesťanů samotných, je možné, že tu jde o tradici, která počítala se setrváním (alespoň části) křesťanů v obleženém Jeruzalémě.²¹ Nabízí se otázka, do jaké míry může skrývat legenda o útěku do Pelly, či její možný protějšek zmiňovaný Epifaniem, historické jádro.

Vzhledem k absenci nezávislé linie pramenů (židovské i římské prameny o osudu křesťanů v obleženém Jeruzalémě mlčí), nelze útěk křesťanů z Jeruzaléma jednoznačně historicky doložit. Lze pouze analyzovat, kdy a za jakých okolností bylo vůbec možné během židovské války, a především v době obléhání Jeruzaléma, opustit město.

18 G. Lüdemann, „Successors...“, 170; id., *Paulus... II*, 280. Do stejného tradičního proudu by mohla spadat i pasáž v *Pseudoklementinech* zdůrazňující, že ti, kdo věří v pravého proroka (Ježíše), budou zachráněni před hrozcí válkou na bezpečném místě, zatímco nevěřící budou vystaveni válečným útrapám (*Ps. Clem., Rec.* 37, 2 [syr.]; 39,3 [lat.]). G. Strecker spojuje tuto tradici s židokřesťanskou skupinou v oblasti Pelly (*Judenchristentum...*, 221-254; srv. G. Lüdemann, „Successors...“, 168, 250; id., *Paulus... II*, 277-278).

19 G. Lüdemann, *Paulus... II*, 167-263; Martin Hengel, „Jakobus der Herrenbruder – der erste Papst?“, in: E. Gräßer – O. Merk (eds.), *Glaube und Eschatologie. Festschrift für Werner Georg Kümmel zum 80. Geburtstag*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1985, 71-104; Wilhelm Pratscher, *Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustradition*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1987, 102-150.

20 *PG XLIII*, 259-262, Český překlad Petr Peňáz.

21 G. Lüdemann, „Successors...“, 169; id., *Paulus... II*, 279-280.

Prvním impulsem pro odchod křesťanů z Jeruzaléma se mohla stát již poprava Jakuba, bratra Páně, k níž podle Josepha Flavia (*Ant.* XX, 199-203) došlo po smrti římského prokurátora Porcia Festa (60-62) a před nástupem Albina (62-64), tj. roku 62. Tento rok současně představuje *terminus post quem* pro úvahy o možném datovaní útěku do Pelly, zatímco pád Jeruzaléma v roce 70 tvoří *terminus ante quem*.

Ve zjitřené náladě vyplňující období před vypuknutím války mohlo odchod některých skupin jeruzalémských křesťanů vyprovokovat několik událostí, o jejichž průběhu Josephus Flavius referuje. V době působení prokurátora Albina např. v Jeruzalémě vystoupil jakýsi Jéšúa ben Anan s apokalyptickou věštbou o zkáze Jeruzaléma i Chrámu (*Bell.* VI, 300-309).²² Již koncem roku 64 způsobila „hrabivost“ nového prokurátora Gessia Flora (64-66), že „mnozí [Židé] opustili svá otcovská sídla a prchli do cizích provincií“ (*Bell.* II, 279; srv. *Ant.* XX, 256).²³ Tyto události mohly zahrnovat i Jeruzalém a jeho obyvatele. Datování odchodu z Jeruzaléma před začátek židovské války²⁴ je ovšem v rozporu se všemi dochovanými verzemi legendy, které mluví o ohrožení způsobeném válkou.

K prvnímu roku války Josephus uvádí, že „po porážce Cestia se mnozí z význačných Židů z Města [Jeruzaléma] zachraňovali jako z potápějící se lodi ... uprchli a odebrali se k Cestiovi“ (*Bell.* II, 556).²⁵ Když se do Jeruzaléma vrátili Cestiovi pronásledovatelé, „tu z těch, kdo ještě stranili Římanům, přivedli některé na svou stranu násilím, jiné přemlouváním“ (*Bell.* II, 562).²⁶ Vzhledem k tomu, že syrský místodržitel Cestius Gallus byl poražen v listopadu 66 a záhy nato se vlády v Jeruzalémě zmocnili zelóti (*Bell.* II, 563), mohlo být již na přelomu let 66/67 pro větší skupinu obtížné opustit Jeruzalém. K útěku do Pelly mohlo dojít spíše předtím, tj. na podzim roku 66,²⁷ jeho pravděpodobnost však komplikují dvě okolnosti.

Pella byla v té době výrazně helénistickým městem, kam by se jeruzalémští sotva uchýlili. Zvláště poté, co byla Židy na počátku války vydrancována spolu s dalšími městy v odvetu za masakr v Kaisareji (*Bell.* II,

22 Vystoupení Jéšúy ben Anana (*Jésús tis hios Ananiá*), které nabízí určité analogie k Ježíšovým výrokům v synoptických evangeliích (*Mt.* 13, 1-2; *Mt.* 24, 1-2; *Lc.* 21, 5-6), je zřejmě historické. Výčet dalších znamení věštících zkázu Jeruzaléma (*Bell.* VI, 289-299; srv. *Tacitus, Hist.* V, 13, 1) je zjevně nehistorickou retrospektivou mající doložit neodvratnost osudu města. Srv. Craig A. Evans, *Jesus and His Contemporaries: Comparative Studies*, Leiden: E. J. Brill: 1995, 376-378.

23 Cit. dle Flavius Iosephus, *Válka židovská I*, (Antická knihovna 60), přel. J. Havelka a J. Šonka, Praha: Svoboda²1990, 177.

24 M. Simon, „Pella...“, 41; J. Wehnert, „Auswanderung...“, 248-249.

25 Cit. dle Flavius Iosephus, *Válka židovská I*, (Antická knihovna 60), přel. J. Havelka a J. Šonka, Praha: Svoboda²1990, 211.

26 *Ibid.*

27 G. Lüdemann, „Successors...“, 171, 252; id., *Paulus... II*, 281-282.

458). Kategorický závěr, že by utečenci z Jeruzaléma byli po těchto událostech stěží v Pella tolerováni,²⁸ ovšem poněkud zmírňuje širší kontext, ve kterém Josephus odvetu Židů líčí (*Bell.* II, 18, 457-480). Především je z uváděných příkladů postižených měst zřejmé, že se vztahy mezi Židy a nežidovským obyvatelstvem v jednotlivých městech lišily, a vzhledem k tomu, že je Pella zmíněna pouze ve výčtu dalších měst, není jasné, jaký byl její konkrétní osud.²⁹

Podobně i ostře formulovaná teze o absolutní zélótské kontrole Jeruzaléma, která bránila úniku v pozdější době,³⁰ je problematizována zmínkami Josepha Flavia o zdařených útěcích: *Bell.* IV, 353, 377-379; 397, 410 (vše v zimě 67/68); V, 420-423; V, 446-450; V, 551-552 (vše v červnu 70); VI, 113-115 (v srpnu 70). Námitka, že tu Josephus Flavius tendenčně zmiňoval přeběhlíky, aby mohl ukázat velkorysost římských obléhatelů, je vyvažována jeho opačnou tendencí, s níž líčí bezuzdnou krutost zélóťů trestajících každou dezerci smrtí.³¹

Kategorické odmítání stejně jako nekritické přijímání legendy o Pella představuje ve světle zpráv Josepha Flavia spíše extrémní badatelské pozice.³² Legenda je v Eusebiově a Epifaniově podání historicky labilní především proto, že bylo krajně nepravděpodobné, aby válkou ohrožený Jeruzalém naráz opustila celá jeruzalémská církev, uchýlila se do Pelly a po skončení války se opět vrátila.

Hlavním předpokladem takového průběhu událostí je teze o jednotné jeruzalémské církvi jako primordiálním základu pozdější (katolické) ortodoxie, která odkazem na prvotní ohnisko posilovala jednotu vlastního pojetí církve. Lukášovo líčení jeruzalémského konfliktu hebrejů a helénistů (*Act.* 6, 1-7) stejně jako Pavlovy spory se „sloupy církve“ v čele s Jakubem, bratrem Páně (*Act.* 15, 1-35; *srv. Gal.* 2, 1-14), naznačují, že jeruzalémské křesťanství bylo již před válkou vnitřně diferencované. Centralita Jeruzaléma, která jeruzalémské církvi bezpochyby propůjčovala výsadní postavení, na druhé straně přinášela díky trvalému přílivu poutníků kulturní pluralitu, která se musela projevit i v křesťanském prostředí.³³ Lukášovy zprávy v kritické konfrontaci s Pavlovými listy ukazují, že nešlo jen o formální diferenciaci křesťanských skupin na jazykovém principu (aramejšťina

28 S. G. F. Brandon, *Fall...*, 167-184.

29 R. A. Pritz, *Nazarene...*, 124-126.

30 S. G. F. Brandon, *Fall...*, 167-184.

31 R. A. Pritz, *Nazarene...*, 126-127.

32 G. Lüdemann, „Successors...“, 162-163, 245; id., *Paulus... II*, 267.

33 Martin Hengel, *The „Hellenization“ of Judea in the First Century after Christ*, London: SCM Press – Philadelphia: Trinity Press International 1989 (něm. rozšřf. vyd. „Zum Problem der ‚Hellenisierung‘ Judäas im 1. Jahrhundert nach Christus“, in: Martin Hengel, *Judaica et Hellenistica. Kleine Schriften I*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1996, 1-90).

hebrejů – řečtina převážně diasporních helénistů), ale též o vážnější věroučné rozdíly, v jejichž jádru ležel spor o platnost Zákona.³⁴ Je stěžejí představitelné, že by tak různorodé prostředí reagovalo ve vypjatých podmínkách války jednotně.

Rada badatelů se kloní k názoru, že se útěk do Pelly týkal pouze jeruzalémských židokřesťanů sdružených původně kolem Jakuba, bratra Páně.³⁵ Vzhledem k tomu, že je existence židokřesťanských komunit doložena až do 4. století, kdy se o nich zmiňuje řada církevních autorit,³⁶ je otázka kontinuity jeruzalémského židokřesťanství historicky oprávněná. Při jejím řešení je však třeba vzít v úvahu i židokřesťanství v Galileji a Sýrii, které patrně existovalo již před pádem Jeruzaléma a v dalším vývoji sehrálo jistě významnou roli, neboť právě zde je církevní Otcové zaznamenali.³⁷ Přestože se k židokřesťanskému proudu raného křesťanství dochovalo velmi málo pramenů, je zřejmé, že šlo o vnitřně diferencovaný fenomén, v jehož rámci lze rozlišit přinejmenším tři okruhy – ebionity, jakobity a nazórejce.³⁸ Případné úniky židokřesťanů z Jeruzaléma tak mohly mít podstatně větší rozptyl.

Podle Epifania bylo vyprávění o útěku do Pelly spojeno s nazórejci, které umísťuje kromě zajordánské Dekapole s centrem v Pelle (*en tén Dekapolei peri ta tés Pellés*) také do Beroje (dnešního Aleppa) nedaleko Koilé Sýrie (*en té Beroiaíon peri tén Koilén Syrian*) a do galilejské Basanitidy s centrem v Chóchabě (*en té Basanitidi en té ... Kóchabé, Chóchabé*) (*Haer.* XXIX, 7, 7).³⁹ Galilejskou Chóchabu zmiňuje spolu s Nazaretem i Eusebios (*Hist. Eccl.* I, 7, 14), když cituje Julia Africana (zemř. po 240) v souvislosti s rodokmeny „příbuzných Pána“ (*desposynoi*). Jinak ovšem Eusebios mluví o ebionitech, nikoliv nazórejcích (*Hist. Eccl.* III, 27, 1-6). Vedle ebionitů, které nijak nelokalizuje, cituje také Hégésippovy zprávy, jež je možno spojit s jakubovským okruhem vázaným na osobu Jakuba, bratra Páně, a posloupnost jeruzalémských biskupů.

Schematismus legendy o Pelle tu zjevně překryl podstatně složitější proces, jehož přesné kontury nelze rozkrýt. Historický pohyb jeruzalém-

34 Martin Hengel, „Zwischen Jesus und Paulus. Die ‚Hellenisten‘, die ‚Sieben‘ und Stephanus (Apg 6, 1-15; 7, 54 – 8, 3)“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 72, 1975, 151-206; Gerd Lüdemann, *Das frühe Christentum nach der Traditionen der Apostelgeschichte. Ein Kommentar*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1987, 79-85, 172-179; id., *Paulus ... II*, 59-102.

35 R. A. Pritz, *Nazarene...*, 123-124.

36 A. F. J. Klijn – G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects*, Leiden: E. J. Brill 1973.

37 Eusebius, *Hist. Eccl.* I, 7, 14; Epiphanius, *Haer.* XXIX, 7, 7; XXX, 2, 7-8; XXX, 18, 1; Hieronymus, *Ep.* 112, 13.

38 S. G. Wilson, *Related Strangers...*, 148-159.

39 R. A. Pritz, *Nazarene...*, 120-121.

ských křesťanů během židovské války a krátce po ní byl evidentně zamlžen snahou mladších autorů uzurpovat pro své pretendenty apoštolskou sukcesi a tím posílit pravověrnost vlastního směru.

Jóchánán ben Zakkaj a útěk do Javne⁴⁰

Legenda o útěku rabbána Jóchánána ben Zakkaje z obleženého Jeruzaléma je v rabínské literatuře traktována ve dvou základních okruzích. Zatímco jeden tradiční celek tvoří především obě verze *'Avôt de-rabbî Nátán* (ARN A, 4; ARN B, 6),⁴¹ druhá skupina textů zahrnuje traktát *Gittîn* baby-lónského Talmúdu (*b.Gitt. 56a-b*) a *'Échâ Rabbái* (*Lamentatio Rabba*) z haggadického souboru *Midráš Rabbá* (*Lam. R. 1, 31*).⁴²

První okruh (ARN A, 4; ARN B, 6) otvírá příběh vystoupením Vespasiana, který na počátku obléhání Jeruzaléma vyzval jeho obyvatele, aby se vzdali a uchránili tak před zničením Chrám i město. Jóchánán, který nabádal své soukmenovce, aby nabídku přijali, byl sice odmítnut, avšak o jeho loajálním názoru byl Vespasianus tajně zpraven. Když Jóchánán shledal, že Jeruzalémské nepřesvědčí, povolal dva své žáky – rabího Elíezera a rabího Jéhošúu, a požádal je, aby ho v dřevěné rakvi vynesli jako mrtvého z města. Elíezer a Jéhošúa uposlechli a odnesli Jóchánána (Elíezer u hlavy, Jéhošúa u nohou) k městské bráně, kde je zastavila stráž. Podle ARN B, 6 chtěli strážní „mrtvého“ pro jistotu probodnout mečem, ale nakonec se zalekli Jóchánánovy autority a průvod propustili. Podle ARN A, 4 byl průvod propuštěn bez průtahů, protože mrtví nesměli přes noc zůstat v Jeruzalémě.

Poté, co Jóchánán takto unikl z města, předstoupil před Vespasiana, který se přímou otázkou ujistil, že mluví skutečně s tím, o kom byl již předtím informován. Podle ARN A, 4 Jóchánán nejprve požádal o svolení, aby mohl

40 Jacob Neusner, *A Life of Yoḥanan ben Zakkai: Ca. 1-80 C.E.*, Leiden: E. J. Brill² 1970, 157-166; id., *Development of a Legend: Studies on the Traditions Concerning Yoḥanan ben Zakkai*, Leiden: E. J. Brill 1970; Anthony J. Saldarini, „Yoḥanan ben Zakkai's Escape from Jerusalem: Origin and Development of a Rabbinic Story“, *Journal for the Study of Judaism* 6, 1975, 189-204; J. W. Doeve, „The Flight of Rabban Yoḥanan ben Zakkai from Jerusalem – When and Why?“, in: *Übersetzung und Deutung. Studien zu dem Alten Testament und seiner Umwelt*, Festschrift A. R. Hulst, Nijkerk 1977, 50-65; Peter Schäfer, „Die Flucht Yoḥanan b. Zakkai aus Jerusalem und die Gründung des ‚Lehrhauses‘ in Jabne“, in: H. Temporini – W. Haase (eds.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Reich. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, Berlin – New York: de Gruyter 1979, II, 19.2, 43-101; Jonathan J. Price, *Jerusalem under Siege: The Collapse of the Jewish State 66-70 C.E.*, Leiden – New York – Köln: E. J. Brill 1992, 264-270.

41 Text ARN B, 6 byl později s úpravami převzat do *Midráš Mišlê* 15.

42 Srovnání uvedených textů publikoval v anglickém překladu Jacob Neusner (*Life...*, 157-163; vyjma ARN B, 6), v německém překladu Peter Schäfer („Flucht...“, 44-56).

přesídli do Javne, učít tam své žáky, ustavit modlitbu a naplnit všechny příkazy. Když mu Vespasianus vyhověl, předpověděl mu Jóchánán budoucnost císaře. Odvolal se přítom na výklad Izajáše (*Is.* 10, 34), podle kterého Chrám nemůže být zničen rukou obyčejného člověka, ale jen rukou krále.⁴³ Věštba se skutečně během tří dnů naplnila. Vespasianovi byla doručena zpráva, že císař zemřel a on byl povolán k moci. V *ARN B*, 6 je sled těchto událostí převrácen. Po útěku z Jeruzaléma Jóchánán nejprve Vespasiana pozdravil jako císaře (*vive domine imperator*)⁴⁴ a s tímž zdůvodněním jako v předchozí verzi mu předpověděl císařskou budoucnost. Teprve když se smrtí císaře Nerona věštba po třech dnech naplnila, byl Vespasianem znovu předvolán, aby vyslovil přání, které mu nový císař na znamení vděčnosti splní. Jóchánán opět požádal o Javne, kde chtěl učít Zákon, zhotovit *cířt* (modlitební trásně) a naplnit ostatní příkazy.

Druhý okruh tradice (*b. Gitt.* 56a-b; *Lam. R.* 1, 31) klade začátek příběhu do doby, kdy Vespasianus obléhal Jeruzalém již třetím rokem, doprovázen podle *Lam. R.* 1, 31 vojevůdci⁴⁵ z Arábie, Afriky, Alexandrie a Palestiny, přičemž pouze u vojevůdce z Arábie uvádí text jméno, a to dokonce ve dvou verzích – Qilus nebo Pangar.⁴⁶ V obleženém Jeruzalémě se tehdy podle *Lam. R.* 1, 31 nacházeli čtyři radní (*bwljtjn*)⁴⁷ – Ben Cícít, Ben Gúrión, Ben Nakdímon a Ben Kalbá Sávua, podle *b. Gitt.* 56a tři bohatí muži – Nakdímon ben Gúrión, Ben Kalbá Sávua a Ben Cícít ha-Keset,⁴⁸ kteří mohli zajistit zásobování města obilím, vínem, olejem a dřevem na 10 let dopředu. V podání *b. Gitt.* 56a však všechny zásoby obilí spálili zélóti (*barjônē*), kteří toužili po boji a hladem chtěli podnítit bojovné odhodlání. *Lam. R.* 1, 31 připisuje tento čin Jóchánánovu synovci Ben Batáhovi, který měl zásoby údajně na starost. Když se Jóchánán o činu dozvěděl, prý s obavou zvolal „wē“ (*wj*).⁴⁹ V konfrontaci s Ben Batáhem však popřel, že by tímto zvoláním vyjadřoval obavu; tvrdil, že nevolal „wē“, nýbrž „wá“ (*wh*),⁵⁰ čímž chtěl

43 *Is.* 10, 34: „Železem bude vysekáno lesní houští, Libanón padne rukou Vznešeného.“ (biblické citace dle *Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona*, ekumenický překlad, Praha: ÚCN 1979 sqq.). K identifikaci Libanónu s jeruzalémským Chrámem viz M. J. Mulder. „I^hbánón“, in: G. J. Botterweck – H. Ringren – H.-J. Fabry (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* IV, Stuttgart: Kohlhammer 1982, 461-471.

44 'j rjdwmnj 'jimpwtrjn. Text patrně komolý uvedený latinský pozdrav. Srv. P. Schäfer, „Flucht...“, 46.

45 *dwksjn* = *duces*. Srv. *ibid.*, 48.

46 V některých překladech též Abgar nebo Amgar. Srv. *ibid.*, 48, 53.

47 *bwljtjn* (*bljwltjn* / *bwljwjtjn*) = *buleutai*. Srv. *ibid.*, 68.

48 Obě verze se v tomto bodě v podstatě neliší, neboť vyšší počet radních v *Lam. R.* 1, 31 zjevně vznikl sekundárním rozpojením jména Nakdímon ben Gúrión na dvě osoby. Na rozvolnění jeho jména by mohla ukazovat i zmínka Josepha Flavia (*Bell.* II, 451), který patrně tutéž osobu, ale v jiné souvislosti, uvádí s opačným pořadím jmen jako „Górión syn Níkomédův“ (*Górióna te Níkomédús hyion*). Srv. P. Schäfer, „Flucht...“, 65, 68.

49 Srv. řec. *úai* – „běda“.

prý vyjádřit souhlas se zélótským řešením situace.⁵¹ Když však o tři dny později Jóchánán spatřil strádající obyvatele Jeruzaléma, seznal, že nejsou sto postavit se Vespasianovi na odpor. Nechal si proto zavolat Ben Batíaha a požádal ho, aby mu umožnil odchod z Jeruzaléma. Na Ben Batíahovu námitku, že Jeruzalém mohou opustit jen mrtví, mu odpověděl, ať ho tedy vynesou jako zemřelého.

Podle *b. Gitt.* 56a byli ještě před požárem zélóti přesvědčováni učители, aby vyšli z města a jednali s Římany o míru. Po odmítnutí této výzvy se děj vyvíjí podobně jako v *Lam. R.* 1, 31, Jóchánán se tajně sešel se svým synovcem. Jeho protějšek v tomto rozhovoru ovšem nese jméno Abba Síkara, nikoliv Ben Batíah.⁵² Obsah rozhovoru byl však přibližně stejný, Abba Síkara navíc s Jóchánánem promýšlel plán útěku. Podobně jako v *ARN* byl Jóchánán vynesou z města rabím Elíezerem a rabím Jéhošúou. Vůdcem skupiny, který čelí úmyslu strážných probodnout „mrtvého“, však byl Ben Batíah (*Lam. R.* 1, 31) nebo jiný, nejmenovaný muž (*b. Gitt.* 56b).

Když byl Jóchánán uveden k Vespasianovi, opět jej pozdravil jako císaře (*vive domine imperator*).⁵³ Na Vespasianovi výhrady, že mu takový pozdrav nepřísluší, se Jóchánán stejně jako v předchozích verzích odvolal k Izajášovi (*Is.* 10, 34). Zvláště v *b. Gitt.* 56a-b se v pokračujícím rozhovoru obou protagonistů rozvíjí exegetické zdůvodnění, podle kterého zánik Chrámu ztotožněného s Libanónem⁵⁴ může způsobit pouze král (*Is.* 10, 34; *Dt.* 3, 25). Na Vespasianovu otázku, proč nepřišel dříve, Jóchánán odvětil, že nemohl pro odpor zélóťů. V navazující diskusi nad podobností o hadovi obtáčejším sud s medem, v němž had představuje zélóty a sud s medem Chrám, se Jóchánán odmlčel a do rozhovoru zasáhl rabí Josef, ztotožňovaný mnohými (jak se uvádí přímo v textu) s rabím Akívou. Josefův závěr, že je třeba hada odstranit a usmrtit, zatímco sud zachovat, směřuje k záchraně Chrámu. *Lam. R.* 1, 31 naproti tomu navazuje na první rozhovor s Vespasianem epizodou o Jóchánánově uvěznění v sedmi celách, v nichž navzdory tmě rozpoznal den od noci.

50 Srv. řec. *úa* – „aj“ vyjadřující uznání (ale také opovržení).

51 Zjevně šlo o Jóchánánův taktický manévř, neboť text vzápětí mluví o „moudrosti“, která „zachovává život tomu, kdo ji má“ (*Qoh.* 7, 12). Kromě toho má pasáž v *Lam. R.* 1, 31 uvádějící jména čtyř radních a epizodu o Jóchánánově reakci na spálení zásob přímou paralelu v *Qóhelet Rabbá* (*Qoh.* R. 7, 11).

52 Abba Síkara znamená doslova „otec dýky“ (z lat. *sica* – „dýka“), v přeneseném smyslu „vůdce sikariů“, radikální odnože zélóťů. Jednalo se patrně o Ben Batíahův přídomek, tedy jednu a tutéž osobu. Srv. Reinhold Mayer, *Der Talmud*, München: Goldmann²1980, 180; Martin Hengel, *Die Zeloten*, Leiden – Köln: E. J. Brill²1976, 56.

53 *Lam. R.* 1.31: *wbjb' m' r'j 'pl'wr*. Obdobně i v *b. Gitt.* 56a-b. Srv. P. Schäfer, „Flucht...“, 51.

54 Viz pozn. 44.

Podle *Lam. R.* 1, 31 Vespasianus tři dny po Jóchánánově uvěznění odjel do lázní v Gofně. Když si po koupeli obouval botu, zastihla ho zpráva o Neronově smrti a jeho svolání císařem. V tu chvíli si nemohl nazout druhou botu, přestože mu předtím padla. Nechal tedy přivést Jóchánána, aby mu toto znamení vyložil. Jóchánán potvrdil, že důvodem je příznivá zpráva, neboť „dobrá zpráva vzpružuje kosti“ (*Prov.* 15, 30). Podobný motiv s totožným výkladem zaznívá i v *b.Gitt.* 56a-b, kde však není celá situace zasazena do Gofny. Po události s Vespasianovou botou zde spěje příběh – na rozdíl od *Lam. R.* 1, 31 – rychle k závěru. Na Vespasianovu výzvu Jóchánán vyslovil přání, aby mu bylo dovoleno odejít do Javne, spolu s moudřími, Gamlíelovým rodem a lékaři, kteří léčili rabího Cádóka.

Podobenství o hadu a sudu, které *b.Gitt.* 56a-b zmiňuje ještě před potvrzením Jóchánánovy věštby a poté se k němu vrací již jen v nepatrné narážce, rozvíjí *Lam. R.* 1, 31 teprve po epizodě v Gofně. Jóchánán tentokrát vedl diskusi s Pangarem, vojevůdcem z Vespasianovy družiny. Po podobenství o hadu a sudu, jehož smysl je stejný jako v *b.Gitt.* 56a-b, rozprava pokračovala nad jeho novou modifikací, v níž vystupuje had a věž v týchž rolích. Z metaforického jazyka spor s Pangarem v závěru přechází do explicitní řeči o Chrámu. Zatímco Jóchánán souhlasil pouze s vypuzením nepřátel (hada) a zdůrazňoval zachování Chrámu (sudu, věže, domu), Pangar trval na úplném vymýcení, které by dopadlo na nepřátele i Chrám a zajistilo tak navždy klid, prospěšný i Židům.

Jóchánán proto na Vespasianovu výzvu, aby vyslovil přání, které mu nový císař slíbil splnit, reagoval nejprve žádostí o zachování města. Když byl odmítnut, požádal, aby byli ušetřeni ti, kteří v určitý čas přijdou k západní braně Jeruzaléma. Díky tomu se mu podařilo zachránit rabího Elézera, rabího Jéhošúu a rabího Cádóka se synem Eleazarem. Nemocnému rabímu Cádókovi dokonce císař poskytl lékaře.

Když Vespasianus potom dobyl Jeruzalém, rozdělil město na čtyři díly, které připadly čtyřem vojevůdcům z jeho doprovodu. Zatímco ostatní vojevůdci své díly nechali zničit, Pangar, jemuž připadl západní díl,⁵⁵ tuto část Jeruzaléma ušetřil. Text zdůvodňuje Pangarovo rozhodnutí trvalou Boží přítomností (*š'chînâ*), která navždy brání zničení. Pangar na Vespasianovu otázku, proč západní část ušetřil, odpověděl, že jen díky zachování části města bude potomkům jednou zřejmé, jak velká byla Vespasianova moc. Vespasianus souhlasil, ale protože Pangar přestoupil císařův rozkaz, musel vystoupit na vrchol střechy a vrhnout se s ní dolů; pokud by přežil, císař by mu udělil milost. Pangar skočil a zabil se, čímž se vyplnila Jóchánánova kletba.

55 V některých překladech je západní díl Jeruzaléma ztotožňován se Západní branou či Západní (chrámovou) zdí.

Oba tradiční okruhy (ARN A, 4; ARN B, 6 / *Lam. R.* 1, 31; *b.Gitt.* 56a-b) zachycují legendu ve dvou narativních celcích. První celek tvoří Jóchánánův útek z Jeruzaléma a druhý Jóchánánovo jednání s Vespasianem. V jednotlivostech se však obě verze – mnohdy zásadně – rozcházejí.⁵⁶

Podstatné rozdíly jsou na první pohled patrné v postojích Jóchánána ben Zakkaje k válce. Podle ARN (A, 4; B, 6) opustil Jóchánán město, protože nesouhlasil s válkou; chtěl ji rychle ukončit, předat město Římanům, a zachránit tak Chrám. V *Lam. R.* 1, 31 se rozhodl k útěku až poté, co zélóti nechali spálit zásoby a další odpor byl marný. Podle této verze tedy nebyl proti válce, ale spíše proti politice zélóťů. Redakce *b.Gitt.* 56a-b se pokouší rozporné verze harmonizovat, neboť Jóchánán přistoupil ke svému plánu, až když zélóti odmítli výzvu učitelů,⁵⁷ aby složili zbraně.

Obě verze ARN (A, 4; B, 6) předpokládají, že Vespasianus Jóchánána předem znal a prostřednictvím zvědů věděl i o jeho loajálních postojích. Jóchánán také s Vespasianem jednal bez větších potíží, na rozdíl od *Lam. R.* 1, 31, kde byl po prvním setkání s Vespasianem uvězněn a propuštěn teprve po naplnění věštby. Verze v *b.Gitt.* 56b opět harmonizuje a pasáž o Jóchánánově uvěznění vypouští. Namísto toho vkládá Vespasianovu starostlivou otázku, proč Jóchánán nepřišel již dříve a vzápětí ji v Jóchánánově odpovědi obrací proti zélóťům. S vývojem Jóchánána, který v podání *Lam. R.* 1, 31 a *b.Gitt.* 56a-b postupně spěje k rozhodnutí opustit město, souvisí i role jeho synovce Ben Batáha (Abby Síkary), který mu pomohl útek realizovat, a ve verzích ARN (A, 4; B, 6) nevystupuje. Jóchánánovi žáci rabí Eliezer a rabí Jéhošúa se naproti tomu objevují ve všech čtyřech verzích.

Vespasianova výzva, aby Jóchánán vyslovil zásadní přání, je vyjma ARN A, 4 inspirována teprve naplněním Jóchánánovy věštby. V ARN A, 4 je Vespasianova vstřícnost nejvýraznější, což koresponduje s tím, že byl předem o Jóchánánovi informován zvědy. ARN B, 6 však již Jóchánánovu prosbu přesouvá do doby, kdy bylo Vespasianovo provolání císařem potvrzeno, a to přesto, že byl i zde Vespasianus předem o Jóchánánově osobě zpraven. Ve verzích *Lam. R.* 1, 31 a *b.Gitt.* 56b se Jóchánán před naplněním věštby dokonce ocitl v nebezpečí, když nečekaně oslovil Vespasiana jako císaře. Zatímco v harmonizujícím *b.Gitt.* 56b nasadil Vespasianus pouze výhrůžný tón zmírněný v závěru rozhovoru otázkou, proč se Jóchánán nedostavil dříve, v *Lam. R.* 1, 31 byl Jóchánán dokonce uvězněn. Obě poslední verze také obohacují Jóchánánovo jednání v římském táboře epizo-

56 J. Neusner, *Life...*, 157, 164-165; id., *Development...*, 114-118, 147-151, 162-167, 228-233; P. Schäfer, „Flucht...“, 57-58; A. J. Saldarini, „Joĥanan...“, 189-192.

57 P. Schäfer soudí, že zmínka o „našich učitelích“ (*rabbánán*) mohla zahrnovat i rabbána Jóchánána ben Zakkaje („Flucht...“, 57).

dou s podobenstvím o hadu a sudu, resp. věži, a vyprávěním o Vespasianově zvětšené noze, které *Lam. R. 1, 31* jako jediný pramen klade do Gofny.

Prosba o Javne, s níž se Jóhánán na Vespasiana obrátil, je součástí tří verzí legendy, chybí jen v *Lam. R. 1, 31*, kde se Jóhánánovi podařilo pouze zachránit z obleženého Jeruzaléma některé jeho nejbližší. V *ARN (A, 4; B, 6)* jsou verze žádosti téměř totožné a týkají se blíže nespecifikovaných žáků a výuky zákona, ustavení modlitby a plnění ostatních příkázání. V *b. Gitt. 56b* je prosba naproti tomu konkrétně zaměřena na Gamlielův rod, rabího Cádóka a jeho lékaře.

Vzájemné vztahy uvedených verzí poměrně jasně ukazují na dva tradiční proudy, jejichž redakce se liší především mírou Jóhánánovy spolupráce s Římany. Zatímco první okruh (*ARN A, 4; ARN B, 6*) spíše zdůrazňuje Jóhánánovu prořímskou politiku a víceméně kladné Vespasianovo přijetí, druhý okruh (*Lam. R. 1, 31; b. Gitt. 56a-b*) Jóhánánovo jednání s Římany problematizuje, a více ho tak chrání před nařčením z kolaborace.⁵⁸

Presvědčivé stanovení relativní chronologie jednotlivých verzí stejně jako odhalení původního jádra legendy je obtížné, ne-li nemožné.⁵⁹ Obě tyto otázky, k nimž se badatelské pokusy váží nejčastěji, totiž komplikuje charakter pramenů, jež jsou k dispozici. Základním východiskem je fakt, že konečné redakce uvedených pramenů mají od traktovaných událostí odstup několika staletí, která vyplnilo složité utváření haggadických tradic, a to jak ústních, tak písemných. Dochované texty jsou výrazně tendenční a jejich literárním srovnáním nelze dosáhnout původního obrazu, který by umožňoval historickou rekonstrukci událostí předcházejících pádu Jeruzaléma v roce 70. Lze analyzovat pouze jednotlivé tradiční motivy (bez ohledu na jejich

58 *Ibid.*, 58-59.

59 J. Neusner (*Development...*, 228-233) předložil relativní chronologii pramenných verzí v pořadí: *ARN A, 4 – b. Gitt. 56a-b – ARN B, 6 – Lam. R. 1, 31*, přičemž nejstarší verzi *ARNA, 4* klade přibližně do 3. stol. Slabina jeho řešení spočívá v absolutizaci předpokladu, že nejstarší pramen je vždy nejstručnější a nejméně obsáhlý, zatímco nejmladší je nejdrobnější a nejrozsáhlejší; a dále, že verze objevující se v mladším prameni je mladší než verze objevující se ve starším prameni. Srv. P. Schäfer, „Flucht...“, 59. A. J. Saldarini („Johanan...“, 190-192) na otázku chronologického sledu rezignoval a pokusil se rekonstruovat původní jádro legendy, na němž jsou závislé všechny čtyři dochované verze. V jeho pojetí původní podobu legendy, kterou klade mezi léta 70 a 135, tvořily následující prvky: (1) R. Elfezer a R. Jéhošúa nesou rakev s Jóhánánem ben Zakkajem – první u hlavy, druhý u nohou. (2) Stráž je u brány zastaví, ale nakonec je nechá projít. (3) Jóhánán ben Zakkaj se hned odebere k Vespasianovi. (4) Pozdraví Vespasiana jako císaře. (5) Vespasianus považuje pozdrav za velezradu. (6) Citace *Is. 10, 34*. (7) Po třech dnech přichází zpráva z Říma, že Nero zemřel a Vespasianus se stal jeho nástupcem. (8) Výzva k vyslovení přání. (9) Jóhánánova prosba o Javne (s výjimkou *Lam. R. 1, 31*). Saldariniho pokus o rekonstrukci původní legendy pomocí společného jmenovatele čtyř dochovaných verzí se podobně jako v předchozím případě opírá o problematizující předpoklad, že kratší verze reprezentuje starší pramen. Srv. P. Schäfer, „Flucht...“, 61.

redakční zapojení v dochovaných pramenech) a prověřit jejich historickou hodnotu.⁶⁰ Podobně jako v případě útěku do Pelly jde opět o otázku, do jaké míry odpovídají okolnosti tradovaných událostí obrazu, který poskytují spolehlivější či nezávislé prameny.⁶¹

Jednou z událostí, kterou zachycují také prameny mimo rabínský okruh, je spálení zásob v obleženém Jeruzalémě. Z rabínských zdrojů se o něm zmiňují *Lam. R.* 1, 31 i *b.Gitt.* 56a; obě verze *ARN* (A, 4; B, 6) sice nespojují tuto událost přímo s Jóhánánovým útekem, avšak zprávy o spálení zásob zélóty (*qanná'im*) či sikarii (*síqárín*) uvádějí na jiných místech (*ARN* A, 6; *ARN* B, 7; *ARN* B, 13).⁶² Josephus Flavius (*Bell.* V, 21-26) a v návaznosti na něho také Tacitus (*Hist.* V, 12) mluví o zničení zásob v důsledku vnitřních rozbrojů zélótských obránců města. V hlavních obrysech se tedy s rabínským podáním shodují, avšak zásadně se liší v osobách protagonistů.

Zatímco v rabínském okruhu jsou v této souvislosti zmíněni radní Cícit ha-Keset, Nakdímón ben Gúrión a Ben Kalbá Sávua jako garanti zásob (*ARN* A, 6; *b.Gitt.* 56a; *Lam. R.* 1, 31; *Qoh. R.* 7, 11; srv. též *ARN* B, 13)⁶³ a Ben Batíah jako původce ničivého ohně (*Lam. R.* 1, 31), u Josepha Flavia (*Bell.* V, 21-26) stejně jako u Tacita (*Hist.* V, 12) vystupují ve vnitřním konfliktu, v jehož důsledku byly zásoby obilí zničeny, vůdčové zélótů Jóhánán z Gischaly, Šimeón bar Giórá a jeho syn Eleazar ben Šimeón. Postavy, které podle rabínské tradice figurovaly při zajišťování i ničení jeruzalémských zásob, se v Josephově díle neobjevují, což vzhledem k minimálnímu časovému odstupu *Židovské války* od popisovaných událostí značně zpochybňuje jejich historicitu.⁶⁴ Shoda v hlavních obrysech události však naznačuje, že k tomuto dramatickému zvratu při obraně Jeruzaléma skutečně mohlo dojít. Vykreslení jeho průběhu, jež se v haggadickém podání větví do několika odlišných verzí, však odsouvá rabínské prameny na půdu legendy. Není vyloučeno, že jedním ze zdrojů, který pořádání haggadických látek kolem této události profiloval, bylo právě dílo Josepha Flavia.

Podle *Lam. R.* 1, 31 / *b.Gitt.* 56a-b bylo bezprostředním důvodem Jóhánánova útěku zničení jeruzalémských zásob a beznadějnost dalšího odporu. *ARN* A, 4 / *ARN* B, 6 ladí Jóhánánovo rozhodování více prořímsky, neboť z něj víceméně od počátku činí principiálního odpůrce protiřímského povstání. S tím souvisí i otázka Jóhánánovy loajality a případné kolaborace

60 P. Schäfer, „Flucht...“, 62.

61 J. J. Price, *Jerusalem...*, 265-270.

62 P. Schäfer, „Flucht...“, 63-65.

63 Viz též pozn. 48.

64 Historicitu jeruzalémských radních ostatně nepodporuje ani charakteristika jejich jmen, která je v rabínském podání vesměs založena na sekundární jazykové hře (*Lam. R.* 1, 31; *ARN* A, 6). Srv. P. Schäfer, „Flucht...“, 64, 68-69.

s římskými zvědy uvnitř obleženého Jeruzaléma, jejichž prostřednictvím byl podle *ARN A*, 4 Vespasianus předem informován o Jóchánánově prořímském postoji. Její řešení se však přímo váže na okolnosti Jóchánánova přijetí u Vespasiana po zdařeném útěku z Jeruzaléma.

Dochované pramenné verze se v zásadě shodují v podání způsobu, jakým Jóchánán svůj útek realizoval. Všechny čtyři zdroje mluví o rakvi, v níž byl Jóchánán vynesena jako zesnulý svými žáky rabím Elíezerem a rabím Jóhošúou.⁶⁵ Podle tří z pramenů (*ARN B*, 6; *Lam. R.* 1, 31; *b.Gitt.* 56b) chtěli strážníci nejprve Jóchánána probodnout, aby se ujistili, že je skutečně mrtev, a zarazili se teprve tehdy, když se dozvěděli, že se jedná o významného učitele.

Přes tuto jednotu v líčení samotného útěku neposkytují uvedené okolnosti pevnější údaje pro jeho případné datování. Hlavní oporou zůstává zpráva o zničení jeruzalémských zásob, k němuž nejspíše došlo brzy po příchodu Šimeóna bar Gióry do Jeruzaléma v dubnu či květnu 69 (*Bell. IV*, 577).⁶⁶ V červnu 69 Vespasianus vytáhl z Kaisareje, mimo jiné se zmocnil toparchie s centrem v Gofně, a několikrát se přiblížil až k Jeruzalému (*Bell. IV*, 550-551). V červenci 69 byl povolán císařem (*Bell. IV*, 601-604)⁶⁷ a posléze vystřídán ve vedení římské armády svým synem Titem, který na jaře 70 zahájil obléhání Jeruzaléma. V kontextu legendy by tedy ničení zásob spadalo do doby mezi dubnem / květnem 69, kdy se objevil Šimeón bar Gióra v Jeruzalémě, a červencem 69, kdy byl Vespasianus povolán císařem.⁶⁸ Útek Jóchánána by pak nejpravděpodobněji proběhl v červnu 69, kdy Vespasianus obsadil Gofnu a několikrát se přiblížil k Jeruzalému.⁶⁹

Nejproblematictější na tomto závěru je nehistorická záměna Vespasiana a Tita, kterou legenda v duchu haggadické tradice provádí. Ve všech verzích totiž vede obléhání Jeruzaléma Vespasianus, nikoliv Titus. Podle *Lam. R.* 1, 31 / *b.Gitt.* 56a trvalo Vespasianovo obléhání dokonce tři, resp. tři a půl roku, což sice odpovídá délce jeho vojenských aktivit v Palestině, avšak nikoliv

65 R. Elíezer ben Hórkenós a R. Jóhošúa ben Chananjá jsou jediní z pěti tradičních Jóchánánových žáků, jak je uvádí *Pirké 'Avót (m.Av. 2, 9)*. Tři zbývající žáci (R. Jósé ha-Kohen, R. Šimeón ben Netanel a R. Elázár ben Arách) v souvislosti s útekem nevystupují.

66 J. J. Price, *Jerusalem...*, 268.

67 Srv. Tacitus, *Hist. II*, 79, 81; Suetonius, *Vesp.* 6, 3.

68 J. Neusner (*Life...*, 165) klade ničení zásob až do zimy 69/70, tedy těsně před začátek Titova obléhání Jeruzaléma. Vzhledem k tomu, že obě tyto události únik z města značně ztížily (*Bell. V*, 29-30; *V*, 446-451), uvádí jako možné datování jaro 68. Srv. P. Schäfer, „Flucht...“, 73; J. J. Price, *Jerusalem...*, 269.

69 J. J. Price, *Jerusalem...*, 267-270. J. W. Doeve („Flight...“, 53-54) dospěl k podobnému závěru, avšak na základě jiné argumentace, která více vychází vstříc legendě. Staví na historicitě většiny i žádosti o Javne, a Jóchánánův útek proto datuje do období květen – červen 69, těsně před Vespasianovo povolání císařem. Srv. P. Schäfer, „Flucht...“, 73.

délce Titova obléhání Jeruzaléma, které trvalo přibližně půl roku (skončilo v srpnu 70; *Bell.* VI, 250). Vysvětlení, že Vespasianovo obléhání je rabínskou zkratkou pro vojenskou izolaci Jeruzaléma, které Vespasianus během svého působení dosáhl,⁷⁰ neobstojí, neboť dostatečně neobjasňuje zamlčení Tita. Jeho zásadním důvodem je zřejmě navazující část legendy, v níž se Jóchánán setkal s Vespasianem, předpověděl mu císařskou budoucnost a požádal o Javne.

Zatímco Jóchánánův útěk není možno historicky vyloučit, ani jednoznačně doložit, jeho setkání s Vespasianem nese zjevné rysy legendy. Motivy, které se v této části objevují, mají své přímé předlohy ve starších pramenech, zejména Josephu Flaviovi, a na rozdíl od legendárních okolností Jóchánánova útěku neodpovídají historickému kontextu. Ve všech čtyřech verzích legendy Jóchánán pozdravil Vespasiana jako císaře a předpověděl mu císařskou budoucnost. Když se věštba naplnila, mohl vyslovit prosbu, která byla splněna. Tento sled událostí má přímou paralelu u Josepha (*Bell.* III, 400-402; IV, 623-629) a zprostředkovaně i u Tacita (*Hist.* V, 13) a Suetonia (*Vesp.* 5, 6).⁷¹ Oba protagonisté, jak Jóchánán ben Zakkaj, tak Josephus Flavius, přešli v momentě ohrožení na římskou stranu, oba Vespasiana pozdravili jako císaře a předpověděli mu císařskou budoucnost, oba byli císařem uvězněni a po splnění věštby s úctou propuštěni (pouze *Lam. R.* 1, 31; *Bell.* IV, 623-629). Podobně i Jóchánánova rozprava s Pangarem má svou předlohu v díle Josepha Flavia (*Bell.* VI, 236-243), stejně jako Pangarova role při zachování západní části Jeruzaléma (*Bell.* VII, 1-3; srv. VI, 413).⁷²

Historicky lze zpochybnit i vlastní cíl legendárního vyprávění – Jóchánánovu prosbu o Javne. Klíčová je v této souvislosti zmínka o Gofně (*Lam. R.* 1, 31),⁷³ kde byl Vespasianus informován o svém provolání císařem a kde konzultoval s Jóchánánem význam zvětšení své nohy. Tato jedinečná epizoda bez bližších analogií v rabínské literatuře⁷⁴ následuje přímo za podobně jedinečnou zprávou o uvěznění Jóchánána. Historickou paralelou k ní by mohla být opět pasáž Josepha Flavia z konce obléhání Jeruzaléma (srpen 70):

Některí však vyčíhali vhodný okamžik k bezpečnému odchodu a utekli k Římanům. Byli mezi nimi velekněží Josef a Jéšúa, synové velekněží, a to tři Ismaelovi, který byl stát v Kyréně, a čtyři Matatjášovi a jeden syn druhého Matatjáše, který unikl po smrti svého otce, když je dal zavraždit Šimon, syn Gióruv, se třemi jeho syny, jak bylo svrchu pověděno. Spolu s velekněžími přešlo na druhou stranu i mnoho ostatních

70 J. J. Price, *Jerusalem...*, 267.

71 P. Schäfer, „Flucht...“, 83-88; J. J. Price, *Jerusalem...*, 265-266.

72 P. Schäfer, „Flucht...“, 95-97.

73 *Ibid.*, 82-83.

74 *Ibid.*, 93-95.

urozených lidí. Caesar se celkem vřídlně přijal a věda, že by neradi pobývali v cizím prostředí, poslal je do Gofny, napomenuv je, aby tam zatím zůstali. Slíbil jim, že jim vrátí každému jeho majetek, jakmile bude mít ve válce na to kdy. Oni tedy v úplném bezpečí a rádi odešli do určeného jim městečka.

Bell. VI, 113-116⁷⁵

Gofna (*Bêt Gufnîn*; řec. *Gofna*) byla Vespasianem dobyta již v červnu 69 (*Bell.* IV, 551) a znovu využita Titem během obléhání Jeruzaléma (*Bell.* V, 50). Je možné, že sloužila také jako místo, kde byli na sklonku války dočasně shromáždováni židovští přeběhlíci. Podle Josepha se zde vedle kněží nacházelo „i mnoho ostatních urozených lidí“ a není vyloučeno, že mezi nimi mohl být i Jóchánán ben Zakkaj.

Javne (řec. *Jamnia*) byla obsazena Vespasianem v roce 67 (*Bell.* IV, 130) a znovu na jaře 68 (*Bell.* IV, 444), přičemž v obou případech byla zřejmě uplatněna jistá forma deportace a město bylo osídleno loajálnějším obyvatelstvem. Jóchánánův pobyt v Javne tedy nemusel být výsledkem jeho jednání s Vespasianem, nýbrž důsledkem mechanismu, který Římané běžně užívali k pacifikaci porobeného obyvatelstva. Po dočasném uvěznění v Gofně mohl být Jóchánán ben Zakkaj deportován do Javne spolu s těmi, „kdo se smlouvou podrobili“ (*Bell.* IV, 130; srv. IV, 444).⁷⁶

Jóchánánova osobně nezištná žádost o souhlas k založení židovské akademie (*bêt talmúd*) v Javne, která měla zajistit kontinuitu rozpadající se židovské identity, by sotva mohla dosáhnout tak příznivé odezvy v podmínkách vrcholící války. Ve formulacích Jóchánánovy prosby vzbuzují největší pochybnost právě zmínky o konkrétních osobách, které později jamnijskou akademii profilovaly. Jóchánánova snaha zachránit Gamlíelův rod (*b. Gitt.* 56b) do jisté míry kontrastuje s napětím, které rabínská tradice připisuje vztahu Jóchánána ben Zakkaje a Gamlíela II. Důvodem snad mohly být i Jóchánánovy příliš vstřícné postoje vůči římské moci.⁷⁷ Jóchánánova věštba stejně jako jeho příměluva za ustavení židovské akademie v Javne představují tedy spíše nehistorické látky rozvíjené ve službách zakladatelské tradice.⁷⁸

Zakladatelská legenda jako překonání diskontinuity

Zakladatelské legendy o Javne a Pella tvoří součást širší tendence, jež se od konce 1. století nejnápadněji projevovala záplavou pseudepigrafní literatury obracející se k autoritě zakladatelských postav.⁷⁹ Jejich překotnou pro-

75 Cit dle Flavius Iosephus, *Válka židovská II*, (Antická knihovna 64), Praha: Svoboda 2¹1992, 165.

76 P. Schäfer, „Flucht...“, 88-89.

77 *Ibid.*, 80-82.

78 *Ibid.*, 91.

dukci vyvolalo přirozené vymírání „prvních“ generací zakládajících identitu jednotlivých náboženských skupin a proudů. Pád Jeruzaléma a zkáza Druhého chrámu tuto césuru mezi „zakladatelskou generací“ a mladšími pokračovateli umocnily zejména u těch skupin, které vnímaly centralitu Jeruzaléma a existenci Chrámu jako podstatnou součást vlastní identity. Problém hrozící diskontinuity tak zasáhl nejen posloupnost tannaitů, ale také židokřesťanů.⁸⁰

Farizejská linie judaismu neměla v boji o sukcesi v podstatě konkurenta – zélótský povstalec byli rozprášeni, saducejská aristokracie ztratila pádem Chrámu vliv a esejské hnutí bylo válkou ochromeno. Nejvýznamnějším rivalem v boji o kontinuitu se stal pragmatický příslušník kněžské rodiny a římský chránělec Josephus Flavius.⁸¹ Rabínská tradice, která postihla jeho zradu hlubokým mlčením o jeho osobě, se nemohla vyhnout jeho epochálnímu dílu, které pro židy i křesťany zůstalo nejvýznamnějším pramenem pro poznání historických okolností židovské války a objektivně Josepha v určité míře rehabilitovalo.

V rabínské tradici o Jóchánánu ben Zakkajovi tím však došlo k zvláštnímu paradoxu. Zamlčený rival v boji o sukcesi se stal nejvýraznějším zdrojem haggadického aranžmá Jóchánánova útěku. Dalším paradoxem je dvojitý rozměr zrady, který oba protagonisté válečných událostí reprezentují. Jóchánán se v rámci tohoto soupeření stal pro rabínský judaismus nejvýznamnější oporou před faktem, že kontinuitu paměti o pádu Jeruzaléma nepřecizněji zprostředkoval právě bezcharakterní zrádce a renegát Josephus Flavius. Jóchánán také opouští své soukmenovce, také kolaboruje s Římany, ale činí tak s patosem rabbána, který – štítěn autoritou Písma – oslovuje budoucího císaře s nezištnou prosbou. Tento rys dále posílila jímavá legenda o Jóchánánově pláči tváří v tvář smrti (*b.Ber.* 28b; *ARN A*, 25),⁸² která mučivý problém hranice mezi zradou a obětí otevřela s mimořádnou etickou hloubkou.

Církevní otec Eusebios naproti tomu cituje Josepha bez zábran a jmenovitě. Nic mu nebrání, aby Josephův protizélótský osten generalizoval do křesťansky laděného antisemitismu, jak názorně dokládá jeho redakční skloubení zprávy o útěku křesťanů do Pelly s následujícím výpadem proti jeruzalémským Židům (*Hist. Eccl.* III, 5, 3). V duchu tohoto paušálního antisemitismu byli pro Eusebia, a ještě více pro Epifania, nepřijatelní také

79 Srv. Burton L. Mack, *Who Wrote the New Testament?: The Making of the Christian Myth*, New York: HarperCollins Publishers 1995, 199-250.

80 Srv. např. posloupnost rabínských generací v *Pirkê 'Avôt* (*m.Av.* 1, 1-18) a sukcesi jeruzalémských biskupů u Eusebia z Kaisareje (*Hist. Eccl.* IV, 5, 1-3).

81 Srv. např. Per Bilde, *Flavius Josephus between Jerusalem and Rome: His Life, his Works and their Importance*, Sheffield: Sheffield Academic Press 1988.

82 J. Neusner, *Life...*, 227-228.

původní židokřesťanští nositelé tradice o Pella. Ve svých spisech proto oba autoři rozehráli podobně složitou redakční hru s tradicí, která nakonec celý historický proces natolik zatemnila, že jej již není možno v pevnějších obrysech rekonstruovat.

Boj o apoštolskou či rabínskou sukcesí však na přelomu 1. a 2. století rozhodně ještě nevedl k fatálnímu rozlomení židovsko-křesťanských vazeb. Jeho počátky lze klást nejdříve do poloviny 2. století v souvislosti s porážkou Bar Kochbova povstání (132-135), po níž následovaly tvrdé protižidovské sankce. Přelomovým bodem se stalo římské vystoupení Markióna ze Synópy (zemř. asi 160),⁸³ který svým výlučně pavlovským kánonem zavrhl židovské dědictví. I když byl v roce 144 tvrdě odmítnut, urychlil svým působením tvorbu protižidovsky zaměřených spisů (*adversus Iudaeos*), jež měly židovství diskreditovat v jeho nároku na biblickou kontinuitu, a křesťanství převzetím této role zajistit biblickou starobylost. Počínaje Iústínem Martyrem (zemř. asi 165)⁸⁴ se tyto polemiky již neobracely ke konkrétním židovským skupinám, ale obecně ke všem Židům.

Protižidovské spisy však zůstávaly povýtce křesťanskou záležitostí, aniž by na ně židovská strana výrazněji reagovala.⁸⁵ Avšak třebaže se další židovsko-křesťanské vztahy neutvářely v intenzivnějších, byť polemických kontaktech, nýbrž spíše ve vzájemném oddělení daném především nucenou izolací judaismu, užívala obě náboženství při legendárním budování vlastní identity obdobných postupů. Útěk křesťanů do Pelly stejně jako únik Jóchá-nána ben Zakkaje do Javne nesou řadu společných znaků zakladatelské legendy retrospektivně obnovující otřesenou kontinuitu konkrétních náboženských skupin. Přes tento společný mechanismus se však obě legendární tradice ubíraly k dochovaným křesťanským i židovským redakcím rozdílnou cestou; jejich jediným sdíleným pramenem bylo zřejmě dílo Josepha Flavia, které poskytovalo věcnou oporu v samotném počátku legendy – traumatizující historicitě pádu Jeruzaléma.

- 83 Adolf von Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Neue Studien zu Marcion*, Leipzig: J. C. Hinrichs ²1924 (reprint Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996); Ulrich Schmid, *Marcion und sein Apostolos: Rekonstruktion und historische Einordnung der marcionitischen Paulusbriefausgabe*, Berlin: de Gruyter 1995.
- 84 Adolf von Harnack, *Judentum und Judenchristentum in Justins Dialog mit Trypho*, Leipzig: J. C. Hinrichs 1913; Laslie William Barnard, *Justin Martyr: His Life and Thought*, London: 1967 William Horbury, „Jewish-Christian Relations in Barnabas and Justin Martyr“, in: J. D. G. Dunn (ed.), *Jews and Christians: The Parting of the Ways A.D. 70 to 135*, The Second Durham – Tübingen Research Symposium on Earliest Christianity and Judaism (Durham, September, 1989), Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1992, 315-345.
- 85 Jacob Neusner, *Jews and Christians: The Myth of a Common Tradition*, London: SCM Press – Philadelphia: Trinity Press International 1991.



SUMMARY

Pella and Yavneh: Two Legends about Continuity

The article analyzes two legendary circles concerning flights from sieged Jerusalem during the Jewish War 66-70 C.E. While the first circle about the flight to Pella is based on references of Christian patrology (Euseb., *Hist. Eccl.* III, 5, 3; Epiphan. *Haer.* XXIX, 7, 7-8; XXX, 2, 7; *De Mens.* 15), the second circle about the escape of Yoḥanan ben Zakkai to Yavneh rises from Rabbinic sources (*ARN* A, 4; *ARN* B, 6 / *Lam. R* 1, 31; *b.Gitt.* 56a-b). Both legendary circles are tested and compared in dimensions of their historicity, traditional development and final redactions.

In spite of their different aiming, the legendary circles represent a common mechanism of a foundation-legend connected with religious groups which were strongly stressed by the fall of Jerusalem in 70 C.E. – Jewish Christians and Rabbinic Jews. The legends provided a renewed identity through the participation of their protagonists in the Apostolic or Rabbinic succession.

Ústav religionistiky FF MU
A. Nováka 1, 660 88 Brno

DALIBOR PAPOUŠEK