

Chalupa, Aleš

Gnosticismus

Gnosticismus 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 2013

ISBN 978-80-210-6507-9; ISBN 978-80-210-6510-9 (online : Mobipocket)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/128598>

License: [CC BY-NC-ND 3.0 CZ](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/cz/)

Access Date: 27. 11. 2024

Version: 20220902

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

Gnosticismus

Aleš Chalupa

Masarykova univerzita

Brno 2013



INVESTICE DO ROZVOJE VZDĚLÁVÁNÍ

Gnosticismus

Aleš Chalupa

Masarykova univerzita
Brno 2013



evropský
sociální
fond v ČR



MINISTERSTVO ŠKOLSTVÍ,
MLÁDEŽE A TĚLOVÝCHOVY



OP Vzdělávání
pro konkurenceschopnost



INVESTICE DO ROZVOJE VZDĚLÁVÁNÍ

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

© 2013 Masarykova univerzita



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

Této licenci ovšem nepodléhají v díle užitá jiná díla.

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

ISBN 978-80-210-6508-6

ISBN 978-80-210-6507-9 (brož. vaz.)

ISBN 978-80-210-6509-3 (online : ePub)

ISBN 978-80-210-6510-9 (online : Mobipocket)

Obsah

1. Kapitola	5
Gnosticismus a jeho místo v dějinách náboženství: vymezení a prameny	5
Gnosticismus a gnóze – terminologické vymezení	5
Prameny k vědeckému zkoumání gnosticizmu	7
Rukopisy z Nag Hammádí: milník v dějinách studia gnosticizmu	11
Významné objevy gnostických textů v době po nález rukopisů z Nag Hammádí	14
Význam objevu rukopisů z Nag Hammádí	14
2. Kapitola	16
Gnosticismus: charakteristické myšlenky a motivy; badatelské přístupy a krátké dějiny studia gnosticizmu	16
Gnóze („Poznání“, „Znalost“)	17
Dualismus	18
Gnostická kosmologie a kosmogonie	18
Gnostická antropologie a antropogonie	20
Gnostická soteriologie a eschatologie	21
Gnostická etika a pravidla praktického života	23
Dějiny studia gnosticizmu a jeho pojetí	24
3. Kapitola	27
Gnosticismus – jeho počátky a zdroje; Základní typologie gnostických systémů	27
Počátky gnosticizmu: nástin	30
Raně gnostické (?) systémy	32
Šimon Mág (též známý jako Simon z Gittai)	32
Menandros a Saturnilos (Saturninus)	33
Kérinthos	33
Karpokratés	34
Velké gnostické systémy 2. století n. l.	34
Basileidés	34
Markión ze Synopé	35
Gnostické systémy „tří principů“	37
Naasejci	37
Peraté	38

4. Kapitola	39
Setovská gnóze aneb „klasický gnosticismus“	39
Tajná kniha Janova (Struktura a obsah)	40
Preambule a apokalyptický rámec	41
I. Odhalení tajemství kosmu	41
A. Theosofie	41
B. Kosmogonie	42
II. Soteriologický dialog	43
Setovská gnóze a otázka jejího sociohistorického zakotvení	46
5. Kapitola	48
Valentinovská gnóze	48
Prameny ke studiu valentinovské gnóze	49
Oblast rozšíření valentinovské gnóze	50
Západní větev valentinovské gnóze	51
Východní větev valentinovské gnóze	51
Nauka valentinovské gnóze	52
Valentinovská antropologie	53
6. Kapitola	54
Gnosticismus a jeho pokračovatelé: manicheismus a mandejci	54
Máni a manicheismus	54
Máni a jeho život	55
Máni a jeho dílo	59
Máni a jeho učení	62
Prameny ke studiu manicheismu	63
Autentické manichejské texty	66
Manichejský kosmologický a soteriologický mýtus	68
Manichejská církev	69
Mandejci	70
Mandejská náboženská doktrína	71
Mandejský kult a etické normy	71
Vznik a počátky mandejského náboženství	72
7. Kapitola	73
Gnosticismus – dekonstrukce jedné vědecké kategorie	73
Bibliografie	77
Základní studijní literatura	77
Rozšiřující bibliografie	80

1. Kapitola

Gnosticismus a jeho místo v dějinách náboženství: vymezení a prameny

Gnosticismus a gnóze – terminologické vymezení

Vzhledem ke kontroverznosti a mnohoznačnosti pojmů gnóze a gnosticismus je na místě jejich bližší terminologické vyjasnění. Výraz gnóze (řecký *gnósis*; γνῶσις) byl používán již v období antiky. Jeho užívání doznalo s postupem času jistých proměn. V zásadě je však možné říci, že původně byl tento výraz používán v prostředí řeckých filosofických škol (především ve škole platónské), kde sloužil k označení rozumového poznání skutečné podstaty věci (odlišného od zdánlivého poznání založeného na pozorování vnějšího světa). Tato forma gnóze sama o sobě žádný náboženský charakter neměla nebo alespoň mít nemusela.

V helénistickém období, především pak kolem přelomu letopočtů, byl význam výrazu gnóze rozšířen rovněž o poznání, které bylo, na rozdíl od čistě racionálního poznání řeckých filosofických škol, zprostředkováno božskou milostí. Pozitivní ocenění tohoto typu poznání lze nalézt např. v řecky psané židovské literatuře (srov. Př 2:6; Mdr 2:13, 15:3) nebo dokonce v dílech dochovaných mezi kumránskými svitky. Toto poznání mělo jak svou náplň gnozeologickou (poznání povahy božstva a skutečné podstaty světa), tak spásanosnou (umožňovalo nalezení cesty vedoucí k vysvobození/spáse). Lidé nebo skupiny lidí (ať již filosofického nebo náboženského ražení), kteří toto „poznání/znalost“ vlastnili, se označovali, nebo mohli být za takové označení svými oponenty – jako *gnóstikoi* (tj. „ti, kteří mají poznání“, „ti, kteří vědí“). Předmětem tohoto poznání byl Nejvyšší Bůh a skutečná povaha světa a kosmu. Toto „odhalené“ poznání však často nebylo dosažitelné pro všechny, ale bylo vyhrazeno jen užším elitám. Získalo tak charakter, který

velmi napomáhal jeho náboženskému zhodnocení. Tento typ gnóze našel své uplatnění jak v prostředí pozdně antických filosofických škol (např. v platonismu, kde bylo rozlišováno mezi veřejným učením a speciálním „poučením“, které bylo poskytnuto pouze úzkému okruhu vyvolených žáků), tak některých náboženských skupin, především v rámci antických mysterijních kultů (např. v mithraismu). Rovněž v raných křesťanstvích se vyskytli myslitelé nebo skupiny pracující s křesťanskou naukou jako s typem „poznání“ podobně elitního charakteru.

Termín gnosticismus je v tomto ohledu nutné chápat jako termín mnohem užší a speciálnější. V dnešní době slouží k označení specifického typu gnóze a jejích nositelů, který existoval v prvních čtyřech stoletích po přelomu letopočtů (přesné časové vymezení gnosticismu je předmětem badatelských sporů) a byl cílem kritické polemiky ze strany raně křesťanských autorů nebo představitelů některých filosofických škol (např. významného představitele novoplatonismu **Plotína z Lykopolu**). Tento termín ale není termínem emickým: jeho použití není z období antiky doloženo. Poprvé jej použil (pokud víme) v roce 1669 anglický filosof **Henry More**, jeden z představitelů cambridgeského platonismu (Layton 1995: 348–349). Jeho význam byl zřetelně polemický a Morovi posloužil mimo jiné i k označení z jeho pohledu nejhorší křesťanské hereze: katolicismu.

Gnosticismus tedy představuje velmi mnohovrstevnatý a komplikovaný jev, který se vzpírá snadnému uchopení a vymezení. Jeho studium představuje pro religionistiku obrovskou výzvu a značný problém, který zřetelně odráží důsledky nedostatečné reflexe mnohých teoretických a metodologických východisek. Situaci rovněž komplikuje rozdílné chápání výrazů gnóze a gnosticismus v různých národních badatelských tradicích. Zatímco v německé jazykové oblasti přetrvává zvyk používat k označení tohoto nábožensko-filosofického směru výrazy gnóze a gnosticismus jako vzájemně zaměnitelné, v anglosaské oblasti byl přednostně užíván termín gnosticismus. Situaci se pokusil vyřešit mezinárodní kongres věnovaný studiu gnosticismu, svolaný v roce 1966 do sicilské Messiny (hlavním organizátorem tohoto kongresu byl významný italský religionista Ugo Bianchi). Závěrečné usnesení kongresu, jehož proklamovaným cílem bylo vyjasnit terminologická východiska studia gnosticismu, navrhlo pod pojmem gnosticismus chápat hnutí, které započalo v některých skupinách působících ve 2. století n. l., a pod pojmem gnóze znalost božského odhalení vyhrazeného užší elitě (Bianchi 1970: xxvi–xxix).

Gnosticismus tak lze stručně (a ne zcela přesně) vymezit jako hnutí usilující o vysvobození božské části člověka skrze spásonosné „poznání“ poskytnuté nejvyšším Bohem nebo jím vyslaným poslem/spasitelem. Dosažení tohoto poznání bylo obvykle pokládáno za dostatečné k zajištění konečné spásy, fakticky však bylo vyhrazeno pouze úzké skupině vyvolených. Materiální svět je v gnosticismu pokládán za inherentně zlý a negativní a (stejně jako člověk) byl stvořen buďto omylem nebo dokonce se zlým úmy-

slem některou z nižších božských bytostí. Tento nižší bůh, mnohdy označovaný jako *Démiurgos*, byl velmi často ztotožňován s židovským Bohem Starého zákona.

Předmětem těchto studijních materiálů a kurzu, kterého se týkají, je starověký gnosticismus, tedy chronologicky ohraničený projev gnóze v náboženském světě pozdní antiky (přibližně 2. až 4. století n. l.). Prakticky zcela zde budou pominuty ostatní projevy starověké, raně novověké nebo současné gnóze, které spadají do širšího proudu západního esoterismu.

Prameny k vědeckému zkoumání gnosticismu

Od počátků moderního bádání o gnosticismu (přibližně od 18. století až do 50. let minulého století) byly našimi hlavními prameny k poznání gnosticismu polemické spisy proti heretikům, které sepsali křesťanští autoři (tzv. církevní otcové) působící v období Římské říše. Tato skutečnost s sebou přinášela četné problémy, které do značné míry ztěžovaly objektivní popis a chápání nauky a praktik jednotlivých gnostických skupin. Šlo především o spisy, které sepsali názoroví oponenti gnostiků, a je tudíž zřejmé, že jejich líčení nebylo nijak objektivní a nepředpojaté. Křesťanští autoři sice občas do svých spisů vkládali úryvky z děl svých oponentů, z relativně krátkých pasáží však mnohdy nebylo zcela jasné, v jakém kontextu se daný názor nacházel a zda nebyl jeho význam záměrně pozměněn. Po dlouhou dobu bylo tedy vědecké studium gnosticismu omezeno skutečností, že badatelé měli k dispozici pouze minimum pramenů pocházejících od vlastních členů gnostických skupin nebo skupin, které církevní otcové za gnostické pokládali.

Mezi nejvýznamnější představitele křesťanské patristiky, kteří se ve svých dílech antickou gnózi zabývali, patří především:

- **Justin Mučedník** (zemřel r. 165 n. l. v Římě). Z jeho díla se dochovaly *Apoloogie*, spisy bránící křesťanství. V první z nich, adresované císaři Antoninu Piovi, v kapitole 26, se nachází poznámka o spisu nazvaném *Syntagma* („Shrnutí“), ve kterém podle svých vlastních slov Justin shrnul problematiku heretických skupin. Podle jeho názoru měly všechny hereze jednotný původ v působení Satana, který převrátil pravou křesťanskou nauku. Tento spis se nedochoval, zdá se však, že byl základem pro práci mnoha dalších hereziologů.

- **Eirénaios Lyonský** (v latinské verzi Irenej Lyonský). Pocházel z Malé Asie, psal ale řecky a byl žákem Polykarpovým. Po jeho smrti působil v Lyonu (antické Lugdunum), kde se v roce 177/178 n. l. stal biskupem. Později zemřel mučednickou smrtí, nicméně ještě před tím stačil sepsat své stěžejní dílo *Adversus haereses* („Proti herezím“) v pěti knihách. Původní řecky psaný originál známe jen z několika málo zlomků, dílo se však dochovalo v latinském překladu. Eirénaios se v tomto spisu, stejně jako před ním Justin Mučedník, pokoušel o genealogické nalezení počátku všech herezí, které opět chápal jako zkreslení pravé křesťanské nauky předané apoštolům. Jejich počátek identifikoval v postavě Šimona Mága známého ze *Skutků apoštolských*. Jeho *Adversus haereses* představovalo pro starší bádání nejdůležitější zdroj informací o starověkém gnosticismu.
- **Hippolytos Římský** (zemřel roku 235 n. l. ve vyhnanství). Je autorem díla *Refutatio omnium haeresium* („Vyvrácení všech herezí“), jež bylo po dlouhou dobu pokládáno za ztracené. První kniha tohoto spisu, která se jako jediná dochovala a byla pro svůj filosofický obsah nazývaná jako *Filosofúmena*, byla po dlouhou dobu pokládána za dílo Órigena Alexandrijského. Teprve v roce 1842 byly v klášteře na hoře Athos nalezeny další knihy, které přiměly většinu badatelů přiklonit se k Hippolytovu autorství tohoto spisu (celkově máme z *Refutatio* k dispozici knihu 1 a knihy 4 až 10, knihy 2 a 3 jsou nenávratně ztraceny). Cenné jsou na tomto díle především přímé citace z gnostických spisů, které se jinak nedochovaly, např. z *Naasejského traktátu* nebo pasáže z *Velkého výkladu* Šimona Mága.
- **Tertullianus** (zemřel po roce 220 n. l. v Kartágu). Byl prvním významným představitelem latinské patristiky. Působil v Severní Africe, kde přibližně kolem roku 200 n. l. sepsal spis *De praescriptione haereticorum*, který poskytuje četné informace o některých gnostických systémech. Kořeny gnóze spatřoval v pohanské filosofii.
- **Kléméns Alexandrijský**. Narodil se v Athénách, ale působil v Alexandrii, kde byly gnostické představy značně rozšířené. Ve svých dílech *Paedagogus* a *Stromateis* se zabývá otázkou, jak by měl křesťan správně rozlišit pravou a falešnou gnózi. Při této příležitosti poskytuje četné informace o gnostických představách. V Alexandrii působil rovněž jeho žák Órigenés, další z významných představitelů tzv. alexandrijské teologické školy, který se problematice gnóze věnuje především v *Komentáři k evangeliu podle Jana* (které bylo často interpretováno v silně gnostickém duchu).

- Posledním významným autorem protignostické literatury je **Epifanios ze Salamíny** na Kypru, kde se v roce 367 n. l. stal místním biskupem. Je autorem spisu *Panarion omnium haeresium* („Lékárnička proti všem herezím“), ve kterém shrnuje poznatky předchozích hereziologů. Situace v jeho době již byla poněkud jiná, z pohledu obecné církve nebezpečí představované gnostiky již pomalu pomíjelo. Epifanios byl závislý na svých předchůdcích, a přestože v jeho díle můžeme objevit některé úryvky z gnostických spisů, které se jinde nedochovaly, k celkové koncepci hereziologického vidění gnóze již nepřináší mnoho nového.

Hereziologická literatura sice obsahovala autentické úryvky gnostických spisů, jejich celková délka však tvořila naprostý zlomek z rozsáhlé produkce nejvýznamnějších představitelů antické gnóze (ze všech protignostických děl lze vypreparovat necelých 50 stran autentických citací). Za pozornost v tomto ohledu stojí především *Výňatky z Theodota* (gnostický učitel valentinské gnóze východní větve), dochované u Klémenta Alexandrijského, nebo *Ptolemaiův dopis Floře*, jehož autorem byl gnostik valentinovského směru západní větve Ptolemaios a který je obsažen v díle Epifania ze Salamíny. Myšlenky gnostiků byly navíc často vytrženy ze svého kontextu, což ztěžovalo jejich pochopení. Tato ztráta byla v mnoha ohledech pokládána za zcela zásadní a velmi bolestnou, neboť mnozí gnostičtí myslitelé byli podle hereziologických zpráv literárně velmi nadaní a plodní (např. Valentinus nebo Basileidés).

V průběhu 19. a 20. století se však v dochovaných dílech antické literatury podařilo identifikovat několik děl, která pocházela od gnostiků, nebo byla gnostickým myšlením přinejmenším ovlivněna, a která doposud svému odhalení unikala. Mezi nejvýznamnější prameny tohoto druhu patří:

- *Corpus hermeticum*, sbírka řecky psaných textů pocházející ze 3. století n. l., významně ovlivněná egyptským kulturním kontextem. Jejich společným pojítkem je postava Herma Trismegista (Herma „tříkrát velikého“), za kterým lze identifikovat egyptského boha Thovta. Za nejvíce „gnostický“ spis z této sbírky je obvykle pokládán hned ten první, nazvaný *Poimandrés* („Pastýř mužů“). Ke korpusu byl později připojen i další spis s gnostickými prvky, na rozdíl od ostatních se však dochoval pouze v latinském překladu. Nazývá se *Asklépios* a je rozhovorem mezi bohem Hermem a Asklépiem. V řeckém originálu nesl titul *Logos teleios* („Dokonale učení“). Gnostický charakter korpusu rozpoznal a prokázal **Richard Reitzenstein**, jeden z významných znalců gnosticizmu počátku 20. století.

- Na konci 18. století byl rovněž rozpoznán gnostický charakter tří děl obsažených ve dvou koptsky psaných papyrech, které byly prodány do Anglie. Jde o tzv. *Codex Bruceianus* (Bruceho kodex), který se nachází v Bodleian Library v Oxfordu, a *Codex Askewianus* (Askewův kodex), uložený v Britském muzeu. Askewův kodex (získán v roce 1750) obsahuje dílo obvykle nazývané *Pistis Sofia* („Věra – Moudrost“). Bruceho kodex (získán v roce 1773) pak *Dvě knihy Její* a neznámý spis příznačně nazvaný jako *Bezejmenný traktát*. V průběhu 19. století byla tato díla postupně publikována, i když kvalitní kritické vydání se objevilo až v roce 1905. Šlo o první autentické gnostické spisy, se kterými se mohli novodobí badatelé seznámit. Překážkou však byla malá znalost koptštiny mezi badateli přelomu 19. a 20. století.
- Další autentické gnostické spisy v koptštině obsahuje tzv. *Papyrus Berolinensis 8502*, který byl zakoupen do držení Berlínského muzea v roce 1896. Jde o *Mariino Evangelium*, *Tajnou knihu Janovu* a *Moudrost Ježíše Krista (Sofia Jesu Christi)*. Publikaci těchto děl však provázely obrovské technické problémy, které způsobily především dvě světové války. Texty se podařilo vydat v textově-kritické edici až v roce 1955 (tedy po nálezů rukopisů z Nag Hammádí).
- Další díla s některými gnostickými prvky byla získána v syrském kulturním kontextu. Jde především o *Ódy Šalamounovy*, dochované v syrštině, *Píseň o perle*, která tvoří součást apokryfních *Skutků Tomášových*, a *Skutky Janovy*, které obsahují výrazně dokétický výklad ukřižování Ježíše Krista. *Píseň o perle* navíc známe jak v syrské, tak v řecké verzi.
- Jistý význam pro studium starověké gnóze, především z komparativního hlediska, mají rovněž dochované manichejské a mandejské spisy. Jejich přímá spojitost nebo návaznost na antickou gnózi však byla v moderním bádání značně zproblematicována.

Rukopisy z Nag Hammádí: milník v dějinách studia gnosticizmu

Naprostý přelom ve studiu gnosticizmu způsobil nález rukopisů z Nag Hammádí (poblíž antického města Chenoboskion – „Gazelí louka“), ke kterému došlo v roce 1945. Velbloudář Mohammad Ali es-Samman spolu se svým bratrem našli poblíž Hamra Dúmu na úpatí Džebel el-Táریف ve středním Egyptě zapečetěný hliněný džbán (vysoký asi 60 centimetrů), ve kterém se nacházelo celkem 13 papyrových kodexů v deskách z kozí kůže (vazba měla tvar zavírací brašny zdobené ornamenty). Kodexy I až XI se dochovaly v úplnosti, byť v rozdílné kvalitě sahající od vynikající až po velmi špatnou. Kodex XII byl poškozen v době po svém nalezení, kodex XIII nebyl úplný již v době uložení knih. Nález obsahuje celkově 1153 stran papyru (obvyklý formát je 35 x 15 cm, s jedním sloupcem textu, které podle kvality písma pořídili zruční písaři) z předpokládaných 1257 (dochovalo se tedy více jak 90% obsahu).

Třináct kodexů obsahuje celkem 52 traktátů, z nichž některé se v nich objevují ve více kopiích (dvakrát nebo dokonce třikrát). Jazykem traktátů je koptština, poslední fáze egyptštiny psaná upravenou řeckou abecedou, konkrétně lykopský a sáhidský (většina) dialekt, a jedná se o překlady původně řeckých textů. Celkem 42 traktátů bylo zcela neznámých. Zbýlé byly buďto dochovány i v jiných kodexech, nebo byly alespoň známy zmínky o jejich existenci a názvech.

Přesná datace vzniku a uložení textů není možná. Vzhledem ke skutečnosti, že desky některých kodexů byly vyztuženy papyrovými kvitancemi (potvrzeními o dodávkách obilí), které lze datovat v rozmezí let 333–348 n. l., lze v případě kodexů I, VII a XI za *terminus post quem* pokládat rok 378 n. l. (kvitance musely být archivovány po dobu 25 let, viz Oerter – Pokorný 2008: 21). Za *terminus ante quem* celého nálezu je na základě datace talíře, kterým byl džbán s kodexy přikryt, možné pokládat rok 400 n. l. Někdy v tomto rozmezí byly kodexy pečlivě uskladněny v hliněném džbánu a ukryty. Vzhledem ke skutečnosti, že jedna z desek obsahuje jako výzuhu rovněž dopis adresovaný Pachomiovi, zakladateli křesťanských klášterů, lze kodexy klást do spojitosti s některou z poblíž místa nálezu situovaných klášterních knihoven.

Tab. 1. Obsah kodexů z Nag Hammádí

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

Nález z Nag Hammádí sestává z děl mnoha žánrů a orientací, z nichž jen některá mohou být označena za čistě gnostická. S jistou mírou zevšeobecnění je možné předložit následující typologii:

1. **Negnostické spisy.** Do této kategorie by spadal koptský překlad Platónovy *Ústavy* (NHC VI/5), ale lze sem zařadit rovněž *Tajnou knihu Jakubovu* (NHC I/2), *Výklad o duši* (NHC II/6), *Authentikos logos* (NHC VI/3), *Skutky Petra a dvanácti apoštolů* (NHC VI/1), *Hrom: Dokonalá mysl* (NHC VI/2), *Poučení Silvanovo* (NHC VII/4) a *Výroky Sextovy* (NHC XII/1). Tři další spisy náleží k tzv. hermetické tradici: *Výklad o osmém a devátém nebi* (NHC VI/6), *Hermetická modlitba z traktátu Asklépios* (NHC VI/7) a *Asklépios* (NHC VII/8).
2. **Evangelia a texty jim blízké.** Čtyři texty jsou jako evangelia označeny již v koptských nadpisech. Jde o *Evangelium pravdy* (NHC I/3 a XII/2), *Tomášovo evangelium* (NHC II/2), *Filipovo evangelium* (NHC II/3) a *Evangelium Egypťanů* (NHC II/2 a IV/2). Údajné výroky Ježíše obsahují i *Tomášova kniha* (NHC II/7) a *Rozhovor se Spasitelem* (NHC III/5).
3. **Mytologické texty.** Část těchto textů by spadala do tzv. setovské gnóze, především *Tajná kniha Janova* (NHC II/1, III/1 a IV/1), někdy pokládaná za „klasický gnostický text“, *Podstata archontů* (NHC II/4) nebo *O původu světa* (NHC II/5 a XIII/2). Mytologické spekulace a popis vyšších světů obsahují rovněž traktáty *Požehnaný Eugností* (NHC II/3 a V/1), *Petrův list Filipovi* (NHC VIII/2), *Protennoia ve třech tvarech* (NHC XIII/1) a *Parafráze Sémova* (NHC VII/1).
4. **Apokalypsy a polemické traktáty.** Do této kategorie spadají především *Zjevení Pavlovo* (NHC V/2), *První a Druhé zjevení Jakubovo* (NHC V/3 a V/4), *Zjevení Adamovo* (NHC V/5) a *Zjevení Petrovo* (NHC VII/3). Jisté apokalyptické tendence vykazují rovněž *Myšlenka naší veliké moci* (NHC VI/4), *Melchisedek* (NHC IX/1) a *Hypsifroné* (NHC XI/4). Polemiku s jinými gnostickými skupinami je možné nalézt ve *Zjevení Petrově* a kromě toho ještě ve *Svědectví pravdy* (NHC IX/3) a *Druhém traktátu velkého Séta* (NHC VII/2).
5. **Texty valentinovské gnóze.** Do této skupiny náleží *Evangelium pravdy* (NHC I/3 a XII/2), *Traktát o vzkříšení* (NHC I/4), *Trojdílný traktát* (NHC I/5), *Filipovo evangelium* (NHC II/3), *Výklad poznání* (NHC XI/1) a *Valentinovský výklad* (NHC XII/2).
6. **Texty pojednávající o výstupu duše.** Do skupiny těchto textů, ovlivněných novoplatónskou filosofií, náleží *Tři Sétovy stěly* (NHC VII/5), *Zóstrianos* (NHC VIII/1), *Marsanés* (NHC X/1) a *Allogenés* (NHC XI/3).

Významné objevy gnostických textů v době po nálezů rukopisů z Nag Hammádí

Nejvýznamnější nález učiněný v době po objevu rukopisů z Nag Hammádí představuje bezesporu další koptsky psaný papyrový kodex, tzv. *Codex Tchacos*, který obsahuje tři traktáty (místy velmi troskovité) a fragmenty čtvrtého. Největší pozornost (již pro svůj název) vzbudilo jinde nedochované *Jidášovo evangelium*. O existenci evangelia s tímto názvem však hovořil Eirénaios Lyonský (*Adversus haereses* I.31.1). Další dva traktáty již známe z rukopisů z Nag Hammádí: jedná se o *První zjevení Jakubovo* (z *NHC V/3*) a *Petrův list Filipovi* (*NHC VIII/2*). Čtvrtým textem byl spis *Allogenés*, který je ale odlišný od stejnojmenného textu známého z rukopisů z Nag Hammádí (*NHC XI/3*).

Text byl nalezen někdy v průběhu 70. let 20. století v egyptském El-Minja. Během nevhodného zacházení ze strany překupníků se starožitnostmi během pokusů o jeho prodej utrpěl nevratné poškození, především ve středu stránek. Až v roce 2001 jej zakoupila Frieda Nussberger-Tchacos pro *Maecenas Foundation of Ancient Art* v Basileji. V roce 2006 bylo vydáno *Jidášovo evangelium*, v roce 2007 pak celý obsah kodexu.

Význam objevu rukopisů z Nag Hammádí

Význam nálezů rukopisů z Nag Hammádí nelze přecenit. Z hlediska dějin studia starověkého gnosticizmu je zvykem dělit monografie a studie na ty, které vyšly před nálezem rukopisů z Nag Hammádí, a na ty, které vyšly po něm (respektive po publikaci textů, které obsahovaly). Již letný pohled prozrazuje v mnoha ohledech zásadní proměnu náhledů, kterou texty z Nag Hammádí umožnily. Z nejvýznamnějších přínosů je možné zmínit především:

- Několikanásobné rozšíření pramenné základny o texty, které byly sepsány samotnými gnostiky a které tedy nejsou zkreslené hereziologickou polemikou. Přestože některé z nich byly známy již z citací v dílech hereziologů, potvrdilo se, že myšlenky, které nesou, jsou často s jejich líčením v protignostických textech v poměrně ostrém kontrastu.

- Toto rozšíření pramenné základny vedlo k vytvoření mnohem plastičtějšího, na protignostických spisech méně závislého obrazu starověkého gnosticizmu. Ukázalo se, že antický gnosticizmus byl mnohvrstevnatým jevem, který se vzpírá klišovitým kategorizacím. Některé texty rovněž umožnily blíže poznat, alespoň v náznacích, charakter gnostické zbožnosti a rovněž částečně rekonstruovat možné podoby gnostického kultu a jeho rituálů (křest, rituály vzestupu duše skrze planetární sféry, obřad svatební komnaty atd.).
- Nález rukopisů z Nag Hammádí rovněž poskytl nový materiál k diskuzi ohledně původu a vzniku gnosticizmu a napomohl přesnější identifikaci významných inspiračních zdrojů (a to jak v rámci helénistického judaizmu, tak platónské a novoplatónské filosofie). Na základě interpretace textů z Nag Hammádí se tak nyní většina badatelů kloní k ne-křesťanskému původu gnosticizmu.
- Texty z Nag Hammádí rovněž napomohly osvětlit podobu interakcí mezi křesťanstvím a gnosticizmem, respektive přispěly k formulaci vyváženějších a lépe podložených stanovisek.
- Interpretace textů z Nag Hammádí rovněž oživila zájem o palčivou otázku sociálního zakotvení starověkého gnosticizmu. Přestože problém zůstává v zásadě neřešitelný, některá díla přinejmenším naznačují, že v některých případech mohla sloužit jako liturgické texty v rámci konkrétních gnostických komunit.

2. Kapitola

Gnosticismus: charakteristické myšlenky a motivy; badatelské přístupy a krátké dějiny studia gnosticismu

Gnosticismus můžeme pokládat za filosoficko-náboženský systém, který se vzpírá snadnému vymezení. Příčinou této situace je až udivující pestrost gnostických představ a myšlenek, vyjádřených v košatých mytologických systémech. Složitost a fantasknost některých mytologických systémů dokonce přivedla některé badatele k formulování závěru, že tyto mýty měly význam výhradně estetický (mělo jít o tzv. *Kunstmythen*, „umělé mýty“). Tato představa ale patrně vychází z mylného vyhodnocení významu mytologického jazyka pro vyjádření ústředních gnostických myšlenek. *Mýtopoetičnost* patří k charakteristickým znakům gnostických systémů a hraje v nich důležitou roli, neboť podle představ gnostiků bylo skrze tyto mýty zjevováno vysvobozující poznání.

V případě gnosticismus nelze hovořit o jednotné a vnitřně uzavřené doktríně nebo teologii. To, co nalézáme, je spíše volné zřetězení typických prvků a motivů, které však často byly vyjádřeny různým způsobem. Gnosticismus rovněž nikdy nevytvořil uzavřený kánon posvátných textů. Jak prokázal nález rukopisů z Nag Hammádí, gnostici byli schopni pro své potřeby využívat širokou škálu textů pocházejících z mnoha náboženských a filosofických tradic, které pouze vykládali tak, aby posloužily jejich účelům a potřebám. Gnosticismus je tak často pokládán za *synkretické náboženství*, které do sebe nasálo motivy a myšlenky pocházející z mnoha rozdílných zdrojů. Tato představa není od věci a velmi trefně vystihuje charakter některých gnostických systémů, je však nutné opustit pejorativní chápání synkretismu jako nepůvodní, úpadkové podoby náboženskosti, které je s tímto termínem často spojeno. Gnostické skupiny myšlenky a motivy převzaté z jiných náboženských a filosofických tradic cíleně pospojovaly do nového systému, který již nese specifický význam a tlumočí jejich osobité poselství.

Mezi další charakteristické rysy starověkého gnosticismu patří následující prvky a motivy, které lze pojednat v rámci zvláštních oddílů.

Gnóze („Poznání“, „Znalost“)

Jak již bylo zmíněno v první kapitole, myšlenka existence gnóze coby poznání Nejvyššího Boha a podstaty kosmických procesů je nezbytným předpokladem existence gnosticizmu, i když samotný pojem gnóze představuje mnohem širší, trvalejší a rozšířenější jev. Tento fakt byl zdůrazňován i hereziology, kteří členy gnostických skupin často označovali jako ty, jež šíří „protikladné nauky, které lživě nazývají poznáním“. Kořeny této polemiky lze objevit již ve spisech Nového zákona (srov. např. 1 Tim 6:20). V souvislosti s povahou gnóze v gnostických systémech lze zdůraznit především tyto rysy:

- Poznání má v gnostických systémech vykupitelský a spásonosný význam. Pokud obsahuje i prvky filosofického poznání, lze je pokládat za druhotné a významově spojené s hlavním cílem dosažení spásy.
- Toto poznání je zjevené a každý člověk není připraven (nebo nemá schopnosti) k tomu, aby jej vnímal a pochopil. V některých gnostických systémech lze rovněž vysledovat představu, že toto poznání je vyhrazeno pouze úzké skupině vyvolených. Jeho povaha je tudíž esoterická a je uchováváno a předáváno v podobě tajné nauky. Snad z tohoto důvodu se ve spisech obsažených mezi rukopisy z Nag Hammádí velmi často objevují apokalypsy, které pojednávají o sdělení tajné nauky Vykupitelem některému z vyvolených učedníků. Tento motiv tajné nauky tvořil jeden z hlavních cílů hereziologické polemiky, neboť hereziologové hájili myšlenku zjevného a veřejně hlásaného učení svěřeného apoštolům. Gnostici nepopírali, že k předání zjevného učení došlo, z jejich úhlu pohledu však šlo o lest ze strany Nejvyššího Boha a jeho posla, kteří se tak snažili zmást své nepřátele.
- V opozici vůči gnostickému poznání se nachází jak nevědomost, tak víra (*pistis*), kterou gnostici pokládali za nedostatečnou k dosažení spásy, nebo dokonce za překážku k jejímu dosažení. Podle jejich soudu byla víra „slepá“, neboť neví o ničem jiném než o sobě samé a zůstává tak na povrchu skutečného poznání pravé povahy věcí.

Dualismus

Vidění světa v gnostických systémech bývá často označováno jako dualistické. Toto pojetí světa se rovněž promítlo i do dalších oblastí, jako jsou gnostická kosmologie nebo antropologie (zde ve významu nauky o povaze člověka a jeho roli ve světě). Podle názoru mnoha badatelů je však gnostický dualismus „dualismem vystavěným na monistických principech“. Ty se nejmarkantněji projevují v představě konečné jednoty Nejvyššího Boha a člověka (respektive božské duchovní části v člověku).

Nejvyšší Bůh

Tento Nejvyšší Bůh je nepoznatelný běžnými lidskými smysly nebo rozumem a nepopsatelný běžnými lidskými kategoriemi. K jeho popisu některé gnostické systémy užívají tzv. negativní teologie, tedy rezignují na snahu vystihnout, čím tento Bůh je, a místo toho se soustřeďují na postižení toho, čím není. Mezi obvyklé přívlastky patří například Nevýslovný, Nespátřitelný, Nezrozený, Nepojmenovatelný, Neporušitelný atd. Zahrnuje v sobě božský svět, jehož součástí byl kdysi i člověk. Sídlí za hranicemi materiálního kosmu a zahrnuje v sobě Plnost (*Pléróma*), ve které jsou obsaženi všichni andělé a bytosti pokládané za personifikované myšlenky nebo jejich hypostaze („podstaty“).

Gnostická kosmologie a kosmogonie

Gnostická kosmologie a kosmogonie slouží k vysvětlení povahy materiálního světa a současné situace člověka, ve které se v tomto světě nachází. Důležitou roli proto hraje otázka teodicey, tedy otázka, jak smířit existenci dobrého Nejvyššího Boha s existencí zla a útlaku ve světě. Gnostické systémy vesměs odmítají hmotný svět jako démonický a připisují celému kosmu negativní hodnotu. Materiální svět vzniká skrze sérii tragických událostí, kdy se ke stvořitelské činnosti postupně dostávají síly, které již nemají přímý kontakt s Nejvyšším Bohem ani jeho požehnání k provedení stvořitelského aktu. Gnosticismus proto někdy bývá charakterizován jako *antikosmické hnutí*. Kosmos a především lidské tělo jsou pokládány za vězení stvořené a ovládané nižším a zlým Stvořitelem a jeho pohůnkami (mezi které náleží např. planety nebo znamení Zvířetníku). Celý svět tak stojí pod tyranii rozmarňného Osudu (*heimarmené*), kterému nemůže uniknout nic jiného než drobná duchovní částička lidské duše, protože má nehmotný, božský původ.

Gnostikové připisovali pádu božské, duchovní části člověka do hmoty předkosmickou příčinu. K této katastrofě mělo dojít ještě v době, kdy se člověk nacházel v *Plérómatu*. Zdaleka ne všechny gnostické směry ale tento motiv systematicky rozvíjely, i když všechny jej zřejmě implicitně předpokládaly. Někteří gnostikové však toto téma intenzivně rozvíjeli, a to velmi důkladně a barvitě. Rovněž v tomto případě však platí, že se v jednotlivých verzích popisu kosmické tragédie mohli podstatně lišit. Ve zkratce lze mýtus o pádu božské duchovní části člověka do hmotného světa popsat následujícím způsobem:

- Nejvyšší Bůh Otec stvoří aeony („věčnosti“) podle svého obrazu. Jeden z nich, pokládáný za ženskou bytost (velmi často je pojmenována jako Sofia – „Moudrost“), se z marnivosti rozhodne stvořit svůj obraz sama, bez přispění a požehnání Boha Otce. Výsledkem tohoto pokusu je ošklivá, nedokonalá a zdeformovaná bytost. Ve snaze své provinění utajit Sofia tuto bytost vypudí mimo *Pléróma*. V této bytosti však přebývá část božské moci, kterou zdělila skrze svou matku. Stává se Démiurgem, stvořitelem Kosmu a Země. Démiurg tvoří vlastní aeony a archonty („mocnosti“), především planety a dvanáct znamení Zvěrokruhu, které se podílejí na Démiurgově tyranské moci. Démiurg však o tuto božskou částičku přichází v procesu antropogonie v důsledku lsti Sofie (nebo jiného posla vyslaného Bohem Otcem): vdechne ji člověku ve snaze jej oživit, když rozpozná, že jeho vlastní stvořitelství je nedokonalé a selhává.

V gnosticismu tak rezonuje centrální motiv helénistické filosofie, tedy hledání podoby vztahu mezi Jedním (Monáda) a Mnoha (Dyady). Dostává zde však oproti klasickým filosofickým systémům, např. platonismu, mnohem komplikovanější podobu. V klasickém nebo středním platonismu byl vztah mezi Jedním a Mnoha obvykle vystavěn pomocí hierarchického uspořádání tří entit: 1) Jednoho (*to hen*); 2) Mysli (*nús*); 3) Beztvaré hmoty. Gnostici však tento systém rozmělnili tím, že do něj zanesli velké množství přechodných entit, a to jak mezi Jedním a Myšlí, tak mezi Myšlí a Hmotou.

Toto zmnožování entit však bylo z hlediska rigorózních zastánců platónské filosofie nepřijatelné a gnostici se tak stali cílem jejich kritiky a polemických výpadů. Asi nejostřejší se proti nim vyslovil nejvýznamnější představitel novoplatonismu, **Plotinos z Lykopolu** (*Enneady* II. 9), podle jehož názoru bylo toto zaplňování platónského kosmu dalšími bytostmi (z nichž některé byly negativní nebo dokonce tyransky zlé) budováním náboženského systému, nikoli filosofii.

Gnostická antropologie a antropogonie

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

Na základě této představy vypracovali gnostici (především v rámci valentinovské gnóze) nauku o třech typech lidí vystavěnou právě na základě míry jejich vazeb k božskému světu a schopnosti uvědomit si svou božskou podstatu:

- *Hylikové* (z řeckého slova *hylé* – „hmota“), případně též *sarkikové* (z řeckého slova *sarx* – „tělo“) nebo *choikové* (z řeckého slova *choikos* – „země, hlína“)
- *Psychikové* (z řeckého slova *psyché* – „duše“)
- *Pneumatici* (z řeckého slova *pneuma* – „duch, dech“)

Hylikové a pneumatici stojí vůči sobě navzájem v ostrém protikladu. První jsou odsouzeni ke smrti a trvalému lidskému údělu, druzí ke spáse. Psychikové se nalézají v půli cesty, v zásadě však náleží k hylikům. V rámci mnoha křesťanských gnostických skupin je výraz psychikové vyhrazen „konvenčním“ křesťanům, kteří „nemají poznání“ a nedojdou tak spásy.

V rámci gnosticismu také často nacházíme představu o totožnosti Nejvyššího Boha a člověka, tzv. nauka o božstvu Člověk (Pokorný 1969). Můžeme rozlišit dvě varianty. Podle první verze je Bůh sám kosmickým Adamem, předobrazem pozemského člověka. Podle druhé verze Nejvyšší Bůh stvořil kosmického Adama, který posléze posloužil nižším božským bytostem, které se podílely na stvoření světa a pozemského člověka (tzv. třetího člověka), jako prototyp. Z toho podle gnostiků vyplývá, že člověk se těší vyššímu postavení než *Démiurgos*, neboť existoval před ním a není jeho dílem. Podle Hanse Jonase (2001) tak v gnosticismu mělo dojít k pozoruhodnému „povyšení člověka“.

Gnostická soteriologie a eschatologie

Gnostici často hovoří o stavu, ve kterém se nachází nevědomý člověk, jako o spánku nebo opilosti. Dosažení poznání je pak popisováno jako procitnutí nebo vystřízlivění. Gnostické pojetí spásy tak nespočívalo v odpuštění hříchů a prvotního provinění, ale v rozptýlení stavu nevědomosti a v konečném vysvobození duchovní složky člověka ze zajetí těla a hmotného světa.

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

Spásonosné poznání bylo lidem obvykle zjeveno některým z Vykupitelů, kterého lze chápat jako posla vyslaného Nejvyšším Bohem Otcem. Těchto Vykupitelů můžeme v gnostických textech objevit velké množství. Může jít buďto o osoby nebo personifikované koncepty (viz **tab. 2**).

Tab. 2. Typologie gnostických „Vykupitelů“.

Osoba	Mytologická	Nebeský Adam (Adamas – „Železný člověk“) Nebeská Eva Adamovi synové: Ábel, Set, Henoch velekněz Melchisedek anděl Báruch archanděl Eleléth
	Historická	Kristus (v křesťanském gnosticismu) Šimon Mág Zoroastér (Zarathuštra)
Personifikovaný koncept		Moudrost (<i>Sofia</i>) Duch (<i>Nús</i>) Vhled (<i>Epinoia</i>) Síla Myšlenky, Prozřetelnost (<i>Ennoia</i>) Slovo (<i>Logos</i>) „Osvětlovač“ (<i>Fóstér</i>)

V případně křesťanských gnostických skupin je Vykupitel (Spasitel) velmi často ztotožněn s postavou Ježíše Krista. V gnostických textech je však jeho smrt a ukřižování obvykle vykládáno v dokétickém duchu. Podle tohoto náhledu měl Ježíš pouze zdánlivé tělo a smrt na kříži tedy podstoupil jen v podobě jakéhosi preludu. Tato představa však není v gnosticismu jediná: podle jiných gnostiků měl Kristus skutečné lidské tělo a na kříži zemřel. Jeho smrt a oběť je pak chápána jako konečné oddělení jeho pneumatické podstaty od materiálních pout v podobě hmotného těla.

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

Výstup procitnuté duše zpět do Plnosti probíhal skrze planetární sféry a jejich brány. Vzestup byl možný pouze za předpokladu, že duše znala hesla a vlastnila pečete, které průchod na často nepřátelsky naladěných strážcích, služebnících Démiurga, vymohly. Gnostické rituály se tak zřejmě v jistém smyslu podobaly rituálům magickým a theurgickým (van den Broek 2012: 139–150). Tyto pečete a hesla detailně popisují *Dvě knihy Ježí*, dochované v Bruceho kodexu, a text je zde rovněž doplněn o jejich vyobrazení. Příchod duše do *Plérómatu* je pak často popisován jako *Anapausis* („Spočinití“, „Odpočinití“), kdy duše spočívá v Otcí a Otec v ní (srov. *Evangelium pravdy*, NHC I.3.42). Některé gnostické texty, především valentinovského původu, rovněž toto spojení popisují jako svého druhu manželství duše a Boha Otce.

Gnostická etika a pravidla praktického života

Část gnostických textů dosvědčuje mínění hereziologů, kteří tvrdili, že gnostici sami sebe pokládali za vyvolený lid, který byl předurčen ke spáse. Tato představa gnostiků měla vést k dvěma odlišným důsledkům, které se projeví ve dvou rozdílných způsobech praktického chování a etiky, z nichž oba dva raně křesťanští otcové zavrhovali jako nevhodné. Gnostici se měli buďto oddávat přísné umrtvující askezi, plynoucí z jejich negativního náhledu na svět a projevující se mimo jiné v naprostém odmítání sexuality a plození potomstva, anebo naopak v nevázaném a bezuzdném chování, které se přičilo dobovým normám a konvencím. Patrně není nutné příliš zdůrazňovat, že ona nevázanost se týkala především sexuálního chování. Zvláště příznačné je v této souvislosti Epifaniovo (*Panarion* 26.4–5) líčení praktik karpokratovců a borboritů. Jeho fakticitu je ovšem nutno brát s velkou rezervou a pravděpodobně jde pouze o Epifaniovu projekci vyplývající z nepochopení reálných gnostických rituálů.

Vlastní gnostické texty pak poskytují poněkud plastičtější obraz gnostických norem a etiky. Žádný z textů neobsahuje výzvy k nevázanému chování. Mnoho z nich naopak skutečně klade důraz na asketické chování, i když jeho „striktnost“ se, pokud můžeme posoudit, nijak podstatně neliší od požadavků, které na chování a morálku křesťanů kladou patristické spisy. Rovněž neodpovídá pravdě, že všichni gnostici zavrhovali manželství a plození potomstva. V některých skupinách (např. ve valentinovské gnózi) je dokonce manželství vnímáno jako pozitivní instituce, která může nabývat duchovního rozměru.

Dějiny studia gnosticizmu a jeho pojetí

Gnóze a gnosticizmus vzbuzovaly pozornost filosofů a vědců již od období renesance. Za skutečného zakladatele moderního studia gnosticizmu bývá považován **Ferdinand Christian Baur** (1792–1860). V roce 1835 vydal monografii *Die Christliche Gnosis oder christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, v níž nastínil některé základní teze, které měly ve studiu gnosticizmu dlouhotrvající platnost. Baur především zdůrazňoval nekřesťanský, orientální původ gnostického myšlení, které primárně pokládal za filosofický systém. Za vlastní prostředí, ve kterém měl gnosticizmus vzniknout, označil platónskou filosofii navázanou na židovské myšlení helénistického období. Tento trend měl nejvíce vyniknout v postavě Filóna Alexandrijského. Metoda studia gnosticizmu, kterou Baur ustanovil a použil, se udržela po celé 19. století a její vliv přetrval ještě hluboko do 20. století. Důraz byl kladen na hledání počátků starověké gnóze, její nečistší formy, ze které pozdějším vývojem vznikly jednotlivé gnostické skupiny a gnostické myšlenkové školy. Tato metoda byla ovlivněna dobovým myšlením a vycházela z předpokladu, že v okamžiku, kdy známe počátek nějakého historického jevu, automaticky pochopíme i jeho význam a smysl.

Další významný impuls do studia gnosticizmu vnesl protestantský teolog **Adolf von Harnack** (1851–1930). Harnack se zasloužil především o rozšíření pramenné základny studia antické gnóze a rovněž se přičinil o posunutí důrazů v jejím studiu. Gnosticizmu připsal velký vliv na utváření křesťanského dogmatu, jehož vývoj a uzavření bylo podle Harnacka do značné míry vyvoláno právě polemikou s gnostickým myšlením. V roce 1886 ve své knize *Lehrbuch der Dogmengeschichte* Harnack označil gnózi za „akutní helénizaci křesťanství“. Gnosticizmus pokládal za svého druhu „parazita“, hnutí příživující se na nadčasovém jádru křesťanství (původní Ježíšově zvěsti), motivované řeckou universalistickou filosofií a odmítnutím partikularismu Starého zákona. Původ vlastního gnosticizmu byl tedy podle Harnacka křesťanský: mělo jít o křesťanství, které se vymklo kontrole, jakýsi pokus o „vyšší“ výklad křesťanského Zjevení, který nakonec historicky selhal.

Již v době Harnackova vystoupení se však začaly ozývat hlasy, které křesťanský původ gnosticizmu zpochybňovaly. Nekřesťanský původ gnosticizmu zdůrazňoval například **Adolf Hilgenfeld**. V roce 1884 ve své knize *Ketzergeschichte des Urchristentums* přišel s názorem, že gnosticizmus měl své kořeny mezi Samaritány, jejichž prostřednictvím až následně ovlivnil vznikající křesťanství (především židokřesťanství).

O bližší specifikaci orientálních kořenů gnóze se nicméně zasloužili především badatelé náležící k tzv. *Religionsgeschichtliche Schule* (nábožensko-dějinné školy). Ti zdůrazňovali předkřesťanský původ gnóze a gnosticismus pokládali za svébytný náboženský systém se starobylými kořeny. Mezi nejvýznamnější představitele této školy, kteří se věnovali studiu gnosticismu, patří **Wilhelm Bousset**, **Richard Reitzenstein** a **Rudolf Bultmann**. Wilhelm Bousset v roce 1907 v knize *Hauptprobleme der Gnosis* identifikoval původ gnosticismu v babylonsko-perské náboženské tradici, ve které se objevuje i představa o konečné identitě boha a lidské duše. Richard Reitzenstein, jehož výzkum se orientoval podobným směrem, pak odhalil prvky gnostického učení v antických mysterijních kultech a v manichejských a mandejských spisech, které měly vycházet z orientální gnóze a uchovávat její nejstarší podobu. Za centrální myšlenku gnosticismu pak pokládal existenci postavy „Vykoupeného Vykupitele“ (*Salvator salvandus*), kterou vyzvoval právě na základě rozboru manichejských a mandejských textů, do kterých byla převzata z íránského zoroastrovského kontextu.

Vize badatelů nábožensko-dějinné školy však byla v době po druhé světové válce podrobena zdrcující kritice nové badatelské generace. Mezi nejvýznamnější představitele této kritiky patřili **Carsten Colpe** a **Hans-Martin Schenke**, kteří začali výrazněji působit v 60. letech 20. století. Colpe a Schenke důkladnou analýzou pramenné základny badatelů nábožensko-dějinné školy prokázali arbitrárnost jejich výkladu mnoha textů a přesvědčivě demonstrovali, že mýtus o Vykoupeném Vykupiteli, který měl být podle badatelů nábožensko-dějinné školy svým původem předgnostický, v nich doložit nelze.

Další významný mezník studia gnosticismu představuje přínos německého badatele **Hanse Jonase**. Přestože jeho dílo *Gnosis und spätantiker Geist* bylo dokončeno již v roce 1935, nemohlo být vzhledem k židovskému původu jeho autora v Německu kompletně publikováno. Jonas sám byl nucen na sklonku 30. let uprchnout do Spojených států a celá jeho kniha tak vyšla až v rozšířené a přepracované podobě v anglickém překladu v roce 1958 pod názvem *The Gnostic Religion* (reprint 2001). Jonas byl žákem Bultmanna a Heideggera a doplnil studium gnóze o významný existenciální aspekt. Gnóze v Jonasově pojetí představuje lidskou reakci na krizi antického světa v období helénismu a římského císařství, která vedla k zaujetí vypjatým dualismem. Svět byl odmítnut jako zlý a hledání spásy se orientovalo mimo kosmos. Odmítnutí světa se projevilo rovněž v gnostické morálce a v každodenní životní praxi. Jonas tak odmítal hledání hypotetického počátku gnosticismu nebo jeho nejprimitivnější formy a pokládal je za produkt dlouhodobé sociokulturní situace, pramenící z politické a kosmologické proměny helénistického světa.

Výrazný podnět k přehodnocení dosavadních pohledů na povahu gnosticismu představoval v době po druhé světové válce nálezy nebo publikování autentických gnostických a manichejských spisů. Ukázalo se, že prvky gnostického myšlení lze doložit ve značně

vzdálených geografických oblastech. Na základě tohoto působivého rozšíření náboženské gnóze formuloval v roce 1951 holandský badatel **Gilles Quispel** svou vizi gnosticismu jako světového náboženství (*Gnosis als Weltreligion*), které, přestože samo žádné struktury nevytvářelo, je schopno mistrně využívat struktur ostatních náboženských tradic. Gilles Quispel tak zdůraznil vizi gnosticismu jako nebezpečného „parazita“, který žije z těl svých hostitelů. Jde o předkřesťanskou a nekřesťanskou náboženskou tradici, která se vyznačuje vysokou mírou proměnlivosti a adaptability.

Další významný milník představuje dlouholetý výzkum (východo)německého znalce gnosticismu a teoretika religionistiky **Kurta Rudolpha**. Ve svém mistrovském díle, dodnes představujícím nejrozsáhlejší základní přehledovou monografii (1977 – *Die Gnosis: Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*; angl. překlad 1987 – *Gnosis: Nature and History of Gnosticism*; český překlad *Gnóze: Podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*, Praha 2010, přel. Jiří Gebelt), se pokusil o syntézu poznatků nábožensko-dějinné školy s informacemi, které bádání o gnosticismu poskytly nálezy originálních gnostických textů. Rudolph stále zachovává jisté vazby gnosticismu na předovýchodní kultury (je rovněž vynikajícím znalcem mandejských textů), gnosticismus pokládá za předkřesťanský a původně nekřesťanský fenomén a přijímá Quispelovu vizi gnosticismu jako systému, který se adaptuje na jiné náboženské tradice a využívá jejich struktur. V kontextu české literatury o gnosticismu se o dílo Kurta Rudolpha opírá **Petr Pokorný** (1986, ²1998 – *Píseň o Perle: Tajné knihy starověkých gnostiků*), jeden z nejvýznamnějších českých novozákonních teologů a znalců gnostických textů.

V 90. letech 20. století se v gnostických studiích výrazně prosadila tzv. „konstruktivistická škola“. Jako její nejvýznamnější představitelé lze v současné době zmínit **Michaela Allena Williamse** (1996 – *Rethinking „Gnosticism“: An Argument for Dismantling a Dubious Category*) a **Karen L. Kingovou** (2003 – *What Is Gnosticism*). Jejich práce se zabývají vlastním problematickým charakterem kategorie „gnosticismus“, kterou pokládají za badatelský konstrukt, jemuž ve skutečnosti přesně neodpovídá žádné konkrétní hnutí z těch, která jsou obvyklé do této kategorie řazena. Požadují buďto její opuštění nebo alespoň výraznou modifikaci, především s poukazem na mnohoznačnost a vágnost této kategorie a skutečnost, že do jejího konstruování stále nevědomky pronikají stereotypy kopírující názory raně křesťanských hereziologů (za jejichž vynález gnosticismus pokládají). Dá se říct, že studium antického gnosticismu tak nyní prochází módním obdobím postupné „dekonstrukce“, kdy je zvýšená pozornost věnována právě okolnostem a předpokladům, na jejichž základě badatelé konstruují termíny a kategorie, kterých následně užívají k popisu a vysvětlení studovaných fenoménů (viz kapitola 7).

3. Kapitola

Gnosticizmus – jeho počátky a zdroje; Základní typologie gnostických systémů

Hledání odpovědi na otázku vzniku gnosticizmu rezonuje v badatelském prostředí od doby samotných počátků jeho vědeckého studia v průběhu 19. století. Jde o problém kontroverzní povahy, který doposud nebyl zcela uspokojivě vyřešen. Nalezená odpověď má totiž nezřídka mnohem zásadnější přesahy, které se úzce dotýkají názorů jednotlivých badatelů ohledně povahy gnosticizmu a jeho postavení mezi náboženskými směry antického světa.

Situaci se v této oblasti, která se vyznačovala velkým množstvím vzájemně soupeřících koncepcí, pokusil v roce 1966 vyřešit speciální kongres, svolaný do italské Messiny, zaměřený právě na otázku okolností a historických podmínek vzniku gnosticizmu. Účastníci kongresu rovněž usilovali o terminologické vyjasnění některých výrazů, které byly v různých badatelských okruzích používány různým, často vzájemně neslučitelným způsobem. Závěrečné usnesení nabídlo následující terminologické vymezení:

- **Gnóze:** poznání božského tajemství a skutečné povahy kosmických procesů vyhrazené pouze užší elitě.
- **Gnosticizmus:** systémy 2. a 3. století n. l., ve kterých se uplatňuje specifický typ gnóze vyznačující se především představou o existenci božské jiskry v člověku, jež musí být zachráněna a navrácena zpět do božského světa, ze kterého vzešla. Uvědomění si božské podstaty je důsledkem lidského procitnutí, které je způsobeno spásonosným účinkem vyjeveného poznání. Toto poznání je zjeveno Spasitelem, který hraje roli posla vyslaného Nejvyšším Bohem. Existence materiálního světa je důsledkem pádu části božského světa do hmoty, svět je stvořen Démiurgem, nižší a nevědomou božskou (nebo démonickou) bytostí.
- **Pregnosticizmus:** existence rozličných motivů a témat, které se později objevují v gnosticizmu, ale nevytváří gnostické systémy těch charakteristik, které byly nastíněny výše. Podle názoru badatelů sem obecně patří některé proudy židovské

apokalyptiky, doložitelné například v kumránských svitcích nebo v některých farizejských hnutích a reagující na napjatou situaci v Judeji před a po roce 70 n. l.

- **Protognosticismus:** esenciální rysy gnosticizmu existující již v období před 2. stoletím n. l. a také paralelně s velkými gnostickými systémy pozdní antiky. Existence těchto gnostických rysů je povětšinou nacházena v textech starověkého Íránu nebo Indie a také v prostředí některých řeckých filosofických systémů, např. v platonismu nebo v orfismu.

Otázka vzniku gnosticizmu však na kongresu vyřešena nebyla, neboť navržené terminologické „vyjasnění“ usilovalo o zahrnutí vzájemně neslučitelných badatelských náhledů. Problém počátků gnosticizmu naráží na zjevnou troskovitost dochovaných historických pramenů, které jsou navíc ve své většině jen obtížně datovatelné. Navržené metody oscilují mezi dvěma odlišnými přístupy, jak podmínky a okolnosti vzniku gnosticizmu konceptualizovat. První z nich, nejmarkantněji spojená s badateli působícími v rámci nábožensko-dějinné školy (**Wilhem Bousset, Richard Reitzenstein, Rudolf Bultmann**), aplikuje historicko-genealogický přístup. Usiluje o nalezení prvotní formy gnosticizmu (protognosticizmu), ze které může být odvozován jeho pozdější vývoj. Druhá metoda popírá užitečnost historicko-genealogického bádání, neboť nepředpokládá, že by gnosticismus jako náboženský fenomén měl jediný počátek, jakýsi bod nula, ze kterého vychází a odkud lze mapovat jeho vývoj. Tento přístup je spojen především s prací **Hanse Jonase**, který gnosticismus pokládal za reakci na konkrétní historickou krizi identity a sociálního zakotvení starověkého člověka. Tato krize měla vést k nezávislému vzniku mnoha skupin, jejichž pojitkem byla právě nutnost pomoci radikálně nového výkladu světa řešit neuspokojivou existenci člověka v pozdně antickém světě.

Další stěžejní otázkou, která se promítá do mnoha, pokud ne do všech diskuzí, ohledně vzniku gnosticizmu, je otázka vztahu gnosticizmu a křesťanství. Tendence, které se pak v této diskuzi objevují, nemusí být vždy čistě akademické. Gnosticismus byl předmětem křesťanské polemiky, a to proto, že s ním sdílel jak společné prostředí, tak mnohé z motivů a témat, které byly rovněž předmětem zájmu prvních křesťanů. S jistou mírou zevšeobecnění lze v této oblasti vysledovat čtyři rozdílná pojetí vzájemného vztahu gnosticizmu a křesťanství, která vychází z odlišné chronologie vzniku gnosticizmu a jejichž oprávněnost je prokazována zdůrazňováním významu rozdílných textů.

1. **Gnosticismus jako křesťanská hereze.** Badatelé hájící představu gnosticizmu jako křesťanské hereze jej pokládají za druhotný náboženský fenomén, který je pozdní a zcela závislý na existenci křesťanství. Hlavním podpůrným argumentem jsou zprávy křesťanských hereziologů, kteří počátky gnosticizmu spojují s posta-

vou Šimona Mága, a texty tzv. valentinovské gnóze, která se vyznačuje výrazným zapojením křesťanských prvků (patří sem např. *Evangelium pravdy* nebo *Filipovo evangelium*).

2. **Gnosticismus jako jedna z forem raných křesťanství.** Z této perspektivy je gnosticismus pokládán za jednu z autonomních větví raných křesťanství, jejíž existenci dosvědčuje například (údajná) polemika Pavla z Tarsu s gnostiky v Korintu nebo myšlenky obsažené v kanonickém *Janově evangeliu*. Dalšími podpůrnými texty jsou především traktáty s vazbami na ježíšovskou tradici, jako jsou například *Tomášovo evangelium* (sbírka Ježíšových výroků) nebo *Mariino evangelium*.
3. **Gnosticismus jako předkřesťanský a protokřesťanský fenomén.** Badatelé prosazující tuto vizi gnosticismu nepopírají, že gnosticismus s křesťanstvím v období jeho formativní fáze soupeřil a že jej významným způsobem ovlivnil, pokládají jej však za starší fenomén, který svůj původ odvozuje z nekřesťanských (a tedy i předkřesťanských) kořenů. Texty, které byly v tomto ohledu zmiňovány k podpoření opodstatněnosti tohoto náhledu, jsou např. *Tajná kniha Adamova*, některé pasáže z *Tajné knihy Janovy* a mandejské texty (*Ginza* – „poklad“).
4. **Gnosticismus jako nezávislá náboženská tradice zcela odlišná od křesťanství.** Z této perspektivy je gnosticismus pokládán za svébytný náboženský systém, jehož kontakty s křesťanstvím zůstaly pouze okrajové. Existence samostatného nábožensko-filosofického proudu je obvykle hájena na základě četby textů tzv. setovské gnóze (části *Tajné knihy Janovy*, *Podstata archontů* atd.).

Nález gnostické knihovny z Nag Hammádí způsobil, že v současné badatelské diskuzi se do pozadí dostaly ty přístupy, které chápaly gnosticismus jako sekundární křesťanskou herezi (č. 1) nebo jako produkt „orientálního synkretismu“ (č. 3). V praxi nabyly vrchu hypotézy, které převážně zdůrazňují vliv judaismu na formování gnosticismu. Kořeny gnosticismu tak leží buďto v některých proudech poexilního židovského náboženství, nebo právě v protižidovské polemice, která se odehrávala v době vyčleňování křesťanství jako svébytného náboženského systému. Situace však navzdory letitému úsilí badatelů zůstává nepřehledná.

Počátky gnosticizmu: nástin

Přestože patrně nemá žádný smysl vytvářet podrobnější chronologická schémata vzniku gnosticizmu, jsou rozlišovány přinejmenším tři fáze jeho existence, které můžeme alespoň v hrubých rysech zachytit v našich historických pramenech.

1. Raná fáze existence gnosticizmu (spornou otázkou zůstává, do které doby by měla být tato raná fáze kladena, v čemž neparuje mezi badateli sebemenší jednota).
2. Období tzv. „velkých gnostických systémů“, které působily v průběhu 2. a 3. století n. l. a jejichž texty se — alespoň částečně — dochovaly mezi rukopisy z Nag Hammádí.
3. Závěrečné období působení gnosticizmu v antickém světě, které představuje vznik, šíření a porážka manicheismu (na území Římské říše) jako náboženského systému vycházejícího z gnostického podhoubí. Toto období lze stanovit v rozmezí konce 3. až 5. století n. l.

Názory ohledně doby, do které klást onu ranou fázi existence gnosticizmu, se do značné míry liší. Za stěžejní pasáž je někdy v této souvislosti pokládán *První list Timoteovi*, jehož autorství je připisováno Pavlovi z Tarsu (ve skutečnosti však jde o dílo neznámého autora, který se Pavlovou autoritou pouze zastřešuje). Tento list (1 Tim 6:20) končí napomenutím: „Opatruj, co ti bylo svěřeno, Timoteji, vyhýbej se bezbožným řečem a protikladným naukám, které se lživě nazývají „poznání“.“ O tom, zdali toto místo hovoří o polemice s gnostiky, nebo pouze s těmi křesťany, kteří se oddávali mytologickým spekulacím ohledně biblického příběhu, se mezi badateli doposud vedou spory. Vyznění této krátké pasáže je hypoteticky slučitelné s oběma představami. Zdá se nicméně, že žádný pádnější důkaz ve prospěch existence gnosticizmu již v průběhu 1. století n. l. není k dispozici.

Hlasy, které soudí opak, jsou však stále poměrně hlasité a obvykle spatřují počátky gnosticizmu v židovském prostředí. Tato představa není sama o sobě nijakou novinkou, v systematické podobě ji poprvé formuloval již na sklonku 19. století německý badatel **Moriz Friedländer** (*Das vorchristliche jüdische Gnosticismus*, 1898), v této době si však nezískala větší odezvu. K jejímu znovuoživení došlo až díky nálezům autentických gnostických spisů po roce 1945. Zastánci židovského původu gnosticizmu (mezi nejvýznamnější patří **Birger Pearson** a **George MacRae**) argumentují přítomností četných židovských motivů nejenom v textech z Nag Hammádí, ale i výskytem gnostických motivů v dalších

dílech židovské literatury (především v mnohem pozdější židovské mystice – *kabale*). Mezi motivy židovské literatury, které nacházejí své ozvuky v gnostických textech, patří například:

- Popisy nebeského dvora a božího trůnu.
- Rozpracovávání angelologie.
- Motiv výstupu na nebesa (Elijáš a *merkava*, „vůz“, který jej vynáší do nebes).
- Představa o androgynii nebeského Adama.
- Role Sofie (Moudrosti) v židovské mudroslovné literatuře.
- Magické formule, objevující se v koptských gnostických textech, prozrazují silný židovský vliv (Jeú známý z Bruceho kodexu je patrně transkripce výslovnosti JHWH).

Rovněž skutečnost, že se v raně rabínské literatuře objevuje polemika s těmi, kteří zastávají učení o dvou silách v nebi nebo tvrdí, že Adam byl androgyn, by nasvědčovala tomu, že jistá možnost pro vznik gnosticizmu v židovském prostředí existuje. Faktem však zůstává, že žádný židovský text, který by v sobě důsledně výše zmíněné motivy spojoval a bylo by možné jej datovat před dobu působení velkých gnostických systémů, doposud nemáme. Otázkou rovněž zůstává, jak vysvětlit evidentní přítomnost mnoha židovských motivů v textech z Nag Hammádí. Znalost a zájem gnostiků byly evidentně hlubší než pouze povrchní, i tak nelze zcela nutně usuzovat na přímý židovský vliv (křesťané si například přivlastnili starozákonní texty a užívali je k prosazování svých myšlenek). Neobjasněný rovněž zůstává fakt existence nežidovských a nekřesťanských textů v knihovně z Nag Hammádí, mezi které patří především *Allogenés*, *Marsanés* a *Zóstrianos*. Proto zřejmě dává větší smysl hovořit o motivech, které mohly být z judaismu do gnosticizmu přejaty.

Pozornost byla proto obrácena i k vlastnímu křesťanskému kontextu. Stopy zapracovaných gnostických tendencí byly spatřovány v prologu *Janova evangelia* nebo v teologii Pavla z Tarsu. Zdá se však, že všechny tyto motivy lze vysvětlit bez nutnosti přímého gnostického vlivu.

Janovo evangelium bylo jako potenciálně gnostické spatřováno již v období antiky, jak to dosvědčuje Řígenův komentář právě k tomuto evangeliu, který je reakcí na podobně zaměřený komentář gnostika Hérakleona. Sám fakt, že ono Slovo (*logos*), které existuje již před počátkem světa a pochází od Boha, je neslučitelný s představou stvoření světa zlým a nevědomým Démiurgem. Rovněž gnostické prvky v Pavlově antropologii, spatřované v některých pasážích v jeho listech, lze, jak alespoň vyplynulo z důkladného roz-

boru těchto míst, odvodit z dobových představ normativního judaismu. Jde především o Ef 2:14–16 („Svou obětí odstranil zákon ustanovení a předpisů, aby z těch dvou, z žida i pohana, stvořil jednoho nového člověka, a tak nastolil mír. Oba dva usmířil s Bohem v jednom těle, na kříži usmrtil jejich nepřátelství.“) a Ef 4:13 („[a]ž bychom všichni dosáhli jednoty víry a poznání Syna Božího, a tak dorostli zralého lidství, měřeno mírou Kristovy plnosti.“).

Raně gnostické (?) systémy

Systematické pojednání o vzniku gnóze nám tak podávají pouze raně křesťanští hereziologové. Jejich celkovou koncepcí je nutné odmítnout jako nehistorickou, vystavěnou na utkvělé představě o jednom jediném počátku všech herezí. Přesto nelze informace, které nalézáme v jejich spisech, zcela ignorovat, protože obsahují velké množství jinak nedostupných a z historického pohledu pro vývoj gnosticizmu cenných informací.

Šimon Mág (též známý jako Simon z Gittai)

Podle informací hereziologů byl prvním gnostikem Šimon Mág, známý ze *Skutků apoštolských* (Sk 8.9–24). Justin Mučedník nám zanechal zprávu o tom, že ve 2. století n. l. se v Římě nacházeli lidé, převážně Samaritáni, kteří uctívali Šimona Mága jako „Prvního Boha“. Justin hovoří i o soše, kterou mu zasvětili na jednom z ostrovů na řece Tibeře. Vlivem šťastné souhry náhod byla tato socha patrně v roce 1574 nalezena, ukázalo se však, že Justinova informace není zcela pravdivá: socha nenesla nápis *Simoni deo sancto*, jak udává, ale *Semo Sanco deo fidio*. Byla tedy zasvěcena starému římskému bohu přísah, který byl obvykle ztotožňován s Jupiterem. Tento rozpor však nijak nevylučuje možnost, že si Šimonovi příznivci interpretovali tento nápis po svém a jeho uctívání má reálné historické základy. V této souvislosti nelze opomenout ani křesťanskou tradici o přítomnosti Šimona v Římě (apokryfní *Skutky Petrovy* 32) a jeho souboji charismatických schopností s apoštolem Petrem, který Šimon zaplatil životem (viz motiv ve výzdobě katedrály sv. Lazara v Auten v Burgundsku, Francie). Podle Hippolyta Římského zemřel Šimon poté, co se nechal naoko pohřbit, aby později mohl „zázračně“ vstát z mrtvých. Svůj troufalý čin však nepřežil (*Refutatio omnium haeresium* VI.20).

Justin rovněž podává první nástin Šimonova učení, který později rozšiřuje Eirénaios Lyonský. Podlé Eirénaia se Šimon pokládal za Vykupitele a působil spolu se svou družkou **Helenou**, bývalou prostitutkou z Tyru, kterou nazýval *Ennoia* a pokládal ji za po-

zemské vtělení první myšlenky, „padlé“ do hmotného světa, skrze kterou byli stvořeni archonti a ostatní nižší božské bytosti. Zvláště nápadný je tak nesoulad mezi obrazem Šimona ve *Skutcích apoštolských* a u hereziologů 2. století n. l., který vypovídá buď o zamlčení některých důležitých informací evangelistou Lukášem, nebo (pravděpodobněji) o skutečnosti, že Šimonova postava a učení byly gnosticizovány až druhotně v průběhu 2. století n. l.

Menandros a Satornilos (Saturninus)

Na Šimona Mága podle informací hereziologů navazoval jeho žák **Menadros**, který rovněž pocházel ze Samaří. Podle kusých informací, které o jeho učení máme, se příliš neodchýlil od Šimona. Stejně jako on hlásal, že existuje Nejvyšší Bůh, který je nepoznatelný. Poznatelný je pouze Vykupitel, za kterého se prohlásil. V jeho skupině byl praktikován křest, který měl jeho stoupencům zajistit „nesmrtelnost“. Co však přesně bylo jeho obsahem, není zcela jasné.

O něco jasnější jsou naše znalosti o **Satornilovi** (lat. **Saturninovi**), který pocházel ze Sýrie, patrně z Antiochie, a působil na počátku 2. století n. l. Jeho vztah k Menandrovi není jednoznačný, obvykle je považován za jeho žáka, jejich učení se však — alespoň podle obrazu, který poskytují hereziologové — na první pohled liší. Podle Satornila byli svět a lidé stvořeni sedmi anděly, nikoli Nejvyšším Bohem. Satornilos navíc tvrdil, že andělé stvořili lidi dobré, kteří mohli být spaseni (měli v sobě božskou jiskru), a zlé, kteří byli odsouzeni k záhubě. Roli vykupitele, zprostředkovatele poznání, hrál Kristus, jehož pojetí však bylo dokétické (Kristus sestoupil na člověka Ježíše v okamžiku jeho křtu). Satornilos odmítal manželství a zakazoval svým následovníkům požívat maso. Jeho učení v sobě nese protižidovský osten: židovského Boha považoval za jednoho z andělů, stejně jako Satana. Na základě těchto údajů se zdá, že tento systém už lze pokládat za gnostický, neboť se v něm objevují motivy typické pro pozdější systémy (Markschies 2003: 79).

Kérinthos

Podle hereziologů působil na sklonku 1. století n. l. v Malé Asii gnostik **Kérinthos**. Podle tradice, jejímž autorem byl biskup ze Smyrny Polykarpos, byl současníkem apoštola Jana. Ten měl právě v důsledku polemiky s ním sepsat *Janovo evangelium*. Pozdější tradice však celý příběh obrátila a za autora tohoto evangelia označila právě kérinthovce. O Kérinthově učení máme jen málo informací, navíc velmi všeobecných. Rovněž on hlásal existenci Nejvyššího Boha a zastával dokétickou vizi Krista.

Karpokratés

Informaci o učení gnostika **Karpokrata** a jeho syna **Epifana** (zemřel ve věku 17 let), kteří působili v Alexandrii, nám podává Kléméns Alexandrijský. Informace jsou opět velmi kusé: karpokratovci prý pokládali manželky za společné vlastnictví nebo praktikovali homosexuální pohlavní styk. O něco více informací poskytuje Eirénaios Lyonský, podle kterého Karpokratovo učení rozšířila z Alexandrie do Říma jistá **Marcellina** (asi v roce 160 n. l.). Jeho popis karpokratovců mnohem lépe odpovídá našim představám o gnostické skupině. Karpokratovci v Římě rovněž tvrdili, že Nejvyšší Bůh je mnohem dokonalejší bytost než stvořitel světa. Vyznačovali se antinomistickým chováním (tedy zavrhováním působnosti jakýchkoli zákonů) a tíhli k libertinismu. Tvrdili, že duše musí dojít vysvobození skrze zdánlivě neřestný život, i kdyby k tomu potřebovala několik převtělení.

O tom, zda lze karpokratovce pokládat za gnostiky, se vedou spory. Informace, které podává Kléméns a Eirénaios jsou v mnoha bodech ve vzájemném rozporu. Podle Klémenta nepokládali svět za stvoření nižšího Boha, čímž by nesplňovali jednu z významných podmínek pro to, aby mohli být zařazeni mezi gnostiky.

Velké gnostické systémy 2. století n. l.

2. století n. l. lze pokládat za dobu, kdy vznikají nejvýznamnější gnostické systémy, nebo z této doby alespoň pochází jejich dochované texty. Za dva nejdůležitější gnostické směry, které budou pojednány samostatně, patří tzv. **setovská gnóze** (někdy též nazývaná jako „klasický gnosticismus“) a **valentinovská gnóze**. Kromě těchto velkých systémů, které můžeme (alespoň rámcově) propojit s některými texty z Nag Hammádí, vznikly v průběhu 2. století n. l. i některé další skupiny, které by neměly být v základním přehledu o vzniku a členění gnosticizmu opominuty. V této části studijních materiálů však nebude zmíněn **manicheismus**, který představuje závěrečnou fázi gnostického působení v pozdně antickém náboženském světě.

Basileidés

Basileidés je pokládán za prvního velkého představitele křesťanského gnosticizmu. O jeho životě toho víme poměrně málo. Působil v Alexandrii za vlády dynastie Antoninoviců (cca 117–161 n. l.) a hereziologové jej pokládali za žáka gnostika Menandra. Tato

linie se však nezdá příliš pravděpodobnou. Na základě polemiky Órigena Alexandrijského víme, že Basileidés byl literárně velmi aktivní a oblast jeho tvorby pokrývala mnoho žánrů, od evangelií a exegetických spisů až po žalmy a ódy. Po jeho smrti převzal vedení basileidovců jeho „skutečný syn“ **Isidóros**. Basileidovo učení se patrně příliš nerozšířilo mimo Egypt, skupiny jeho příznivců zde však podle zprávy Epifania ze Salamíny fungovaly ještě v průběhu 4. století n. l.

Rovněž o obsahu jeho učení toho příliš nevíme. Dva nejvýznamnější zdroje, které nás o jeho nauce informují, Eirénaios Lyonský a Hippolytos, si totiž navzájem protiřečí. Eirénaios ji líčí jako dualistický systém, který vykazuje četné podobnosti s předchozími gnostickými školami konce 1. a počátku 2. století n. l., zatímco Hippolytos ji popisuje spíše jako přísně monistický systém důsledně ovlivněný řeckou filosofií. Tento rozpor se doposud nepodařilo přesvědčivě objasnit, na základě zlomků, které z Basileidova díla máme, však lze dát za pravdu spíše Eirénaiovi.

Podle Basileida je *Pléróma* tvořeno pěti anděly, kteří emanují („vyzařují“) z Nezrozeného Boha Otce: jejich jména jsou *Nús* (Duch, který na sebe bere podobu Krista), *Logos* (Slovo), *Fronésis* (Rozvážnost), *Sofia* (Moudrost) a *Dynamis* (Moc). Z posledních dvou pléromatických andělů vychází 365 aiónů (věčností), kteří v sestupném řádu reprezentují časovou a prostorovou vzdálenost mezi hmotným světem a Nezrozeným Bohem. Poslední z těchto aiónů je nazýván Abrasax (nebo Abraxas) a jde o boha židů, stvořitele světa a člověka. Aby mohla být božská podstata člověka vysvobozena, posílá Bůh Otec na svět Krista, který na sebe bere podobu Ježíše. Ježíš však není ukřižován, jeho místo na kříži nepozorovaně zaujme Šimon z Kyréné a Kristus se vrací zpět k Bohu Otci. Text z Nag Hammádí, který by mohl do určité míry reflektovat Basileidovu kosmologii a antropologii, je *Požehnaný Eugnostíos*.

Další zlomky z Basileidova díla rovněž dokazují, že se zabýval rovněž problémy praktické etiky, které plynuly především z jeho nauky o predestinaci: jen některé duše mohou dosáhnout spásy (ty, které v sobě zahrnují božské *pneuma*). Podle Epifania rovněž víme, že basileidovci slavili (některý den v lednu) Ježíšův křest, během kterého na něj sestoupil Kristus.

Markión ze Synopé

Markión ze Synopé patří bezesporu k nejvýznamnějším křesťanským teologům 2. století n. l. Stojí na pomezí pavlovského křesťanství a gnosticizmu a spory, kam jej skutečně zařadit, přetrvávají. Pocházel ze Synopé v Pontu, města na břehu Černého moře. Po otci zdědil loďářství. Cestoval po maloasijských přístavních městech, Efesu a Smyrně, kde se již tehdy podle pozdější tradice dostal do sporu s církevními autoritami. Přibližně v roce 140 n. l. přicestoval do Říma, opustil loďářské podnikání a stal se členem

římské církve. V roce 144 n. l. ji však by přinucen, po letitých sporech o správný výklad křesťanství, opustit. Na vyobcování reagoval založením vlastní církve, která — alespoň podle některých polemiků — představovala pro křesťanskou církev vážného konkurenta. Rozšířila se do všech částí Římské říše, její příznivci se označovali jako *markiónistai*. V některých částech přežila až do 5. nebo 6. století n. l. (v Sýrii), na západě zanikla již ve 4. století n. l.

Markiόν myšlenkově navázal na gnostika **Kerdóna**, který působil v Římě. Markiόν hlásal nesmiřitelný protiklad mezi Bohem Starého zákona a Bohem Spásy, o něm kázal Ježíš Kristus. Podle jeho soudu byl Bůh Starého zákona sice spravedlivý, ale krutý, zlostný a pomstyctivý. Bůh, kterého hlásal Kristus, byl naopak milosrdný, laskavý a beze zbytku dobrý. Aby se zjevil Bohu Starého zákona, vzal na sebe podobu Ježíše (měl zdánlivé tělo), byl ale Bohem Starého zákona ukřižován jako „výkupné“ za duše lidí, které si tak mohl vzít s sebou do své nebeské říše. Ježíš Kristus ještě před svým návratem na nebesa sestoupil do podsvětí a kázal zde uvězněným duším. Svým sestupem tak umožnil vysvobození mnohých, např. Kaina nebo obyvatel Sodomy.

Tento radikální dualismus je vedl rovněž k pozoruhodnému kroku, k vytvoření prvního kánonu křesťanských textů. Zcela ze své křesťanské Bible vyřadil spisy Starého zákona a zařadil do ní od židovských prvků očištěné Lukášovo evangelium a deset Pavlových (a pavlovských) listů. Spásu je možné získat přijetím Ježíše Krista (v tomto aspektu se velmi blíží Pavlovi) a asketickým životem.

O tom, zda je možné jeho učení pokládat za gnostické, lze do jisté míry pochybovat (May 2006: 766–767). Přítomen je sice protiklad mezi dvěma bohy, oba však existují od věčnosti současně. Bůh Starého zákona není zlý, jen přísný a v mnoha ohledech nevědomý. Naopak zcela chybí některé důležité gnostické motivy:

- Duše i tělo jsou pokládány za zkažené a hříšné, neobjevuje se představa o božské podstatě člověka.
- V jeho učení se nevyskytují mytologické spekulace.
- Nauka není tajná, ale otevřená. Markiόν zakládá církevní instituci, která se obrací ke všem bez rozdílu.
- Zdůrazňuje důležitost víry na úkor poznání.

Z těchto důvodů je patrně lepší klást Markióna mimo hlavní proud gnosticizmu 2. století n. l. Mnohem blíže měl v některých bodech ke gnosticizmu jeho žák **Apellés**, který vedl po jeho smrti římskou obec markionovců. Zavedl jedinost Boha a nauku o stvoření světa a člověka jedním z jeho andělů. Duše existovaly od věčnosti, byly však Démiurgem vlákány do fyzických těl. K jejich spasení bylo třeba Kristova vystoupení.

Apellés však odmítl dokétickou christologii. Ježíš Kristus podle něj měl lidské tělo, trpěl a zemřel na kříži.

Gnostické systémy „tří principů“

Zatímco většina gnostických systémů vycházela ve svém pojetí kosmu z „dualismu postaveného na monistickém principu“, některé systémy uznávaly existenci a působení tří nezávislých principů. Mezi tyto skupiny patří například **naasejci** a **peraté**.

Naasejci

Tato skupina je známa výhradně ze zprávy, kterou o nich a jejich učení zachoval Hippolytos Římský. Zdá se, že působili v Římě na sklonku 2. nebo na počátku 3. století n. l. Jejich jméno je odvozeno z hebrejského výrazu *nāchāš* (hebrejsky „had“). Členové této skupiny se údajně sami pokládali za „gnostiky“ a nazývali se jako „jediní, kteří znají hlubiny (Boží n. Moudrosti)“. Hippolytos ve svém *Refutatio* cituje část autentického naasejského textu, který je obvykle nazývaný jako *Naasejský traktát* (učení výklad mýtu o Attidovi). Naasejci uznávali existenci tří věčných principů:

1. *Preexistující princip*, který byl reprezentován v podobě Otce, Nebeského Adama nebo Neviditelného Ducha.
2. *Sám ze sebe existující princip*, který byl reprezentován v podobě Syna Člověka, Samozrozeného Adamase.
3. *Rozlitý Chaos* v podobě materiálního světa.

Nejvíce uctívali Syna Člověka, Adamase, kterého pokládali za bisexuální bytost a obraz, podle kterého byl stvořen pozemský Adam. Lidské duše podle naasejců pocházejí z Adamase, jakýmsi způsobem (naasejci jej pokládají za tajemství, které se člověk nikdy nedozví) však zůstaly uvězněny ve hmotě poté, co čtvrtý anděl Esaldeus (patrně zkomolenina biblického El-Šaddaj) uspořádal Rozlitý Chaos. Božská duše se však nenachází ve všech lidech. Naasejci rozlišují mezi člověkem andělským, který je „vyvolený“, *psychikem*, který je „povolán“, a *zemitým člověkem*, který je „zotročen“. Roli spasitele sehrává Adamas, který sestoupil do materiálního světa na osobu Ježíše, syna Marie, a hovořil ke všem třem skupinám lidí (neboť i Adamas sestává ze tří elementů: racionálního, psychic-

kého a materiálního). Podle tradice pocházelo naasejské učení od Marie z Magdaly, která jej obdržela od Jakuba, bratra Páně). O jejich praktickém chování toho víme jen málo. Zdá se, že praktikovali celibát. Podle Hippolyta rovněž uctívali hada.

Peraté

Peraté představují jednu z nejzáhadnějších gnostických skupin. Hlavním pramenem je i v tomto případě Hippolytos Římský. Etymologie názvu hnutí je nejasná. Hippolytos jej odvozuje z řeckého slovesa *peraó* („projít skrz“), neboť příslušníci této skupiny se prý označovali jako *perasai* („ti, kteří pronikli (za hranice Říše zmaru)“). Další etymologickou možností je odvození jména z řeky Eufrat (Peratu). Za jejich zakladatele byl Hippolytem pokládán jakýsi Akembés (Kelbés) z Karystie.

Jejich učení je komplikované a podle Hippolytova shrnutí jej nelze vymezit zcela jasně. Zdá se však, že obsahovalo velmi silný astrologický element. Peraté tvrdili, že vesmír má trojdomou strukturu a skládá se ze tří světů. Její jednotlivé části nazývali jako:

1. Nezrozené bytí, nazývané jako Otcovská velikost (*Megestios patrikon*), která je nezrozená a reprezentovaná Bohem Otcem.
2. Samozrozenou, generující nekonečné množství sil, kterou reprezentuje Syn.
3. Zrozenou, která má materiální povahu a je tedy reprezentována Hmotou.

Roli Spasitele hraje Kristus, který vyšel z oblasti Nezrozeného bytí a stal se člověkem tří přirozeností. Sestoupil do třetího světa, aby zde shromáždil poztrácená semena věcí pocházejících z prvního a druhého světa. Třetí svět totiž jednoho dne zanikne (odtud jeho další pojmenování: „Říše zmaru“). Specialitou peratů byl výklad těch biblických pasáží, ve kterých se vyskytují hadi. Hada, který vystupuje v příběhu o Adamovi a Evě v ráji, například pokládali za jednu z podob Krista. Radikálně odlišné byly i jejich výklady dalších biblických událostí nebo postav (Exodu, Kaina, příběhu o Jákobovi a Ezauovi atd.).

4. Kapitola

Setovská gnóze aneb „klasický gnosticismus“

Přestože se v základních přehledových monografiích vždy objevuje zmínka o setovském gnosticismu, o existenci jasně vymežitelných skupin působících pod tímto jménem v antice se v badatelských kruzích stále vedou spory. Názory se různí, od skeptických (Wisse 1980) až po optimistické. Prvním, kdo se pokusil o základní vymezení hlavních rysů setovské gnóze a o identifikaci textů z Nag Hammádí, které by měly reprezentovat jejich náboženskou ideologii, byl německý badatel Hans-Martin Schenke (1974, 1980).

Mezi rukopisy z Nag Hammádí tedy lze nalézt skupinu textů, které spolu sdílí některé motivy a textové závislosti. Na základě těchto podobností proto někteří badatelé soudí, že existoval určitý ucelený gnostický proud, který může být označen jako setovská gnóze nebo „klasický gnosticismus“. Za hlavní charakteristiky setovské gnóze jsou pokládány:

1. Představa o tom, že existuje skupina vyvolených lidí, kteří se považují za duchovní potomstvo Seta, Adamova syna (Gn 4:25, 5:3).
2. Set je zde pokládán za Spasitele, který je spřízněn s prvotní božskou triádou.
3. Nejvyšší Bůh této triády je pokládán za nepoznatelného. K jeho popisu je užíváno způsobu negativní teologie, která pouze popisuje, čím tento Bůh není.
4. V setovské gnózi bylo rovněž užíváno charakteristické filosofické terminologie.
5. Božskou trojici tvoří Otec (jehož jméno je Nevýslovný), Matka (někdy nazývaná jako Barbeló) a Syn, označovaný jako Autogenés („Nezrozený“) nebo Adamas, Setův otec.
6. Aión Barbeló sestává z entit nazývaných Kalyptos, Protofanés a Autogenés.
7. Mezi další společné prvky setovské gnóze patří čtyři světelné bytosti zrozené emanací z Autogena: Harmozel, Oroaiel, Daveithe a Eleléth.
8. Tyto čtyři světelné bytosti mají čtyři další potomky, většinou pojmenované jako Gamaliel, Gabriel, Samblo a Abrasax.

9. Adamas, Syn božské trojice, je někdy titulován přízviskem Pigeradamas nebo Geradamas.
10. Zlý Démiurg se obvykle jmenuje Jaldabaóth a má lví rysy (přesněji tělo hada a tvář lva).
11. Spása přichází skrze tři potomstva spasitele a skrze tři kritická období: potopu, oheň a poslední soud.
12. Texty zmiňují praxi extatické modlitby.
13. Je kladen důraz na rituál křtu pěti pečeti.
14. Některé texty se vyznačují sekundárním pokřesťanštěním.

Tak zvaný „Setovský korpus“ tvoří jedenáct textů. Některé z nich jsou prosté křesťanských prvků. Patří sem: *Zjevení Adamovo*, *Nórea*, *Tři Sétovy stěly*, *Zóstrianos*, *Allogenés*, *Marsanés*. V dalších spisech lze nalézt křesťanské motivy. Do této skupiny patří: *Tajná kniha Janova*, *Protennoia ve třech tvarech*, *Podstata archontů*, *Evangelium Egyptanů*. Jeden ze spisů byl doplněn o setovské prvky patrně druhotně: *Melchisedek*. Jisté stopy setovských vlivů vykazují rovněž: *Bezejmenný traktát* (dochovaný v kodexu Brucianus) a traktát z kodexu Tchacos (nazývaný rovněž jako *Allogenés*). Tři texty je možné pokládat za pseudoepigrafa, která za autora označují Seta: *Evangelium Egyptanů*, *Zjevení Adamovu* a *Tři Sétovy stěly*. Je však třeba mít na paměti, že žádný z textů, které jsou do tohoto setovského korpusu konvenčně řazeny, neobsahuje všech čtrnáct výše uvedených charakteristických rysů.

Tajná kniha Janova (Struktura a obsah)

Za nejvýznamnější spis obvykle řazený do okruhu setovské gnóze — a podle mnoha badatelů nejtýpější gnostický spis vůbec — je pokládána *Tajná kniha Janova*. Na její důležitost by mohl poukazovat rovněž fakt, že se dochovala ve čtyřech exemplářích (třikrát v rukopisech z Nag Hammádí a jedenkrát v Berlínském gnostickém papýru) a dvou verzích, dlouhé (*NHC II.1*, *NHC IV.1*) a krátké (*NHC III.1*, *BG.2*), což svědčí o intenzivní redaktorské práci s tímto textem. Svůj význam může mít rovněž i ta skutečnost, že ve všech rukopisech z Nag Hammádí, ve kterých se tento traktát nalézá, je toto dílo uvedeno jako první (a tedy nejprestižnější) v příslušném kodexu. Z hlediska žánru jde

o apokalypsu, jejímž proklamovaným autorem je Jan, syn Zebedeův, „učedník, kterého Ježíš miloval“. Jde o tajný komentář ke Genesis 1–7, který polemizuje se standardním výkladem událostí v této knize líčených. Dílo je kompilací z více zdrojů a objevují se v něm drobné nekonzistentnosti. Postupem času bylo christianizováno (úvod, závěr a některé dílčí glosy, ztotožňující Spasitele s Ježíšem), celkově však podle mnoha badatelů představuje základní gnostický mýtus. Dílo lze rozčlenit do jednotlivých úseků podle následující struktury (Pearson 2007: 62).

Preamble a apokalyptický rámeček

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

I. Odhalení tajemství kosmu

Tato bytost se pouští do komplikovaného popisu Nejvyššího Boha a nebeského světa.

A. Theosofie

1. Negativní teologie, neznámý Bůh

Neznámý Bůh je dlouze popisován, vesměs za pomoci negativní teologie: je chápán jako neohraničený, nerozlišitelný, nezměřitelný, neviditelný, věčný, nevýslovný, nepojmenovatelný atd. Není tělesný ani netělesný, ani velký ani malý, je zcela mimo možnosti lidského chápání.

2. Božské emanace a popis nebeského světa

Jediný Bůh promítá svůj obraz, kamkoli upře svůj zrak. Přemítá o sobě a „zamiluje se“ do sebe. Z jeho myšlenky se okamžitě stává bytost, která je věrným obrazem Otce, obrazem „dokonalého a neviditelného panenského Ducha“. Tato bytost, nazývaná zá-

roveň jako *Pronoia* a/nebo *Barbeló* (z hlediska rodu jde o femininum), je pokládána za první mocnost. Společně s Otcem zplodí čtyři oboupohlavní aióny ve formě duchovních atributů (Nezničitelnost, Pravda, Předvědění a Věčný život). Těchto deset výsledných aiónů (Panenský Duch/Barbeló a čtyři androgynní atributy) jsou Otec.

Posléze Otec s Barbeló zplodí Syna, jediného potomka. Tato bytost je pojmenována jako *Autogenés* (Samozrozený). Samozrozený získává vlastnosti svého Otce, o které požádá, a tyto personifikované vlastnosti mu dobrořečí. Samozrozený sám stvoří (se souhlasem Otce) čtyři světelné bytosti, nazývané *Harmozel*, *Oroiael*, *Daveithai* a *Eleléth*, a umístí je do jejich věčných království. Každá z těchto světelných bytostí v sobě zahrnuje tři aióny. Skrze Samozrozeného a jeho dvanáct aiónů pak bylo učiněno vše.

Autogenés posléze stvoří dokonalého člověka, který je nazván jako (*Pi*)*geradamas*. Pobývá v prvním věčném království pod ochranou první světelné bytosti, *Harmozela*. *Pigeradamas* se sklání před Neviditelným Duchem a dobrořečí mu. Svého syna, (Nebeského) *Seta*, umístí do druhého věčného království, pod ochranu druhé světelné bytosti *Oroiaela*. Ve třetím věčném království pod ochranou světelné bytosti *Daveithai* se nachází duše svatých, které vzešly ze *Seta*. Ve čtvrtém věčném království pod ochranou světelné bytosti *Eleléth* se nachází duše těch, kteří nevěděli o plnosti a nepodstoupili okamžité pokání. Učinili tak ale později.

B. Kosmogonie

1. Pád Sofie

Sofia (Moudrost), poslední z aiónů čtvrtého věčného království, chce zplodit sama ze sebe svůj obraz, avšak učiní tak bez svolení Neviditelného Ducha. Její potomek je zohavená bytost, která se Sofii vůbec nepodobá. Má podobu hada s tváří lva. Vylekaná Sofie tuto bytost od sebe odmrští, obklopí ji jasným oblakem a posadí na trůn v jeho středu, aby ji nikdo nespatriil. Tuto bytost pojmenuje *Jaldabaóth*.

2. Kosmický svět temnoty

Jaldabaóth se ustanoví prvním vládcem a jelikož po matce zdědil její moc, pustí se do tvoření dvanácti vlastních aiónů. Tyto aióny odpovídají dvanácti znamením zvěrokruhu. Ustanoví rovněž sedm králů (planet), každého pro jednu nebeskou sféru, a pět pro hlubinu propasti. Stvoří i 365 andělů (podle počtu dní v roce) a sedm mocností, jednu pro každý den v týdnu.

3. Rouhání Démiurga

Jaldabaóth je popisován jako nevědomá temnota. Světlo, které zdědil po matce, se smísilo s temnotou a vytvořilo šero. Archont šera *Jaldabaóth* má i dvě další jména, *Sakla*

(aramejsky „Hlupák“) a *Samaél* („Slepý Bůh“). Ve své nevědomosti pronáší slova „Já jsem Bůh a kromě mě jiného už není!“ nebo „Jsem žárlivý Bůh a kromě mě jiného Boha není!“ (srov. Iz 45: 5-6, 45:21, 46:9).

II. Soteriologický dialog

1. Pokání Sofie

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

2. Antropogonie

Do světa, který stvořil Jaldabaóth, dolehne hlas z nebeského království, který zvěstuje: „Člověk existuje a také Syn Člověka“. Jaldabaóth hlas slyší, ale neví, odkud pochází. Základy propasti (tedy materiálního kosmu) se otřesou a Démiurg spatří ve vodách oddělujících materiální svět od duchovního světa ozářený obraz Člověka.

Poté, co Jaldabaóth spatří tento obraz, řekne svým archontům: „Pojďme a stvořme člověka k obrazu Božímu a nám podobného, aby nám jeho podoba dala světlo!“ (srov. Gn 1:26). Stvoření pozemského Adama je popisováno jako dílčí proces, během kterého každý z Jaldabaóthových 365 andělů tvoří některou z částí člověka nebo ji uvádí v činnost. Pozemský Člověk je stvořen z hmoty, *Onorthochras*, která je bez hranic.

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

3. Adam v Ráji

Jaldabaótha se zmocnila závist a uvrhl Adama do spodní části hmotného světa. V ráji žije Adam ve stavu zapomnění a lenosti, vystaven rozkoším, které uvádějí člověka v smrt. Může jíst ze stromu života, jeho plody však fakticky přinášejí zmar a zánik. Je mu rovněž zapovězeno jíst ze stromu poznání. Jaldabaóth jej uspí a pokouší se z jeho těla vyjmout Vhled. Částečně se mu to podaří a stvoří ženskou bytost podle podoby onoho Vhledu, kterou spatřil.

Poté, co Adam procitnul, spatřil vedle sebe ženu, a poznal, že je jeho protějškem. Adam pronesl tuto větu: „Toto je nyní kost z mé kosti a tělo z mého těla!“ (srov. Gn 2:22). Spasitel poté způsobí, že Adam a Eva pojí ze stromu poznání dobrého a zlého a jsou oba probuzeni. Jaldabaóth si znovu uvědomí, že byl oklamán, a proklíná hmotu, ze které stvořil Adama a Evu.

4. Svedení Evy, Kain a Ábel

Za trest jsou Adam a Eva Jaldabaóthem vyhnáni z ráje. Jaldabaóth však pojal k Evě zalíbení a chtěl se stát jejím manželem, aby se tak skrze ni zmocnil osvětleného Vhledu. Ten však byl Evě včas odňat. Jaldabaóth se Evy zmocnil a zplodil s ní dva syny, Elohima, který má tvář medvěda (Jaldabaóth mu dává jméno Kain) a Jahveho, který má tvář kočky (Jaldabaóth jej pojmenuje Ábel). V tomto aktu se ukrývají počátky lidské sexuality, touhy po plazení, která člověka poutá ke hmotě.

5. Set a jeho sémě

Adam pak s Evou zplodil Seta, který v sobě má osvětlený Vhled a může se tudíž navrátit do Plnosti. Od tohoto člověka odvozovali svůj původ ti gnostici, které spojujeme s texty setovské gnóze.

6. Dva duchové: typologie lidského pokolení

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

7. Nástrahy Osudu

Když si Jaldabaóth uvědomil, že někteří lidé jsou mu nadřazeni, zosnoval spolu se svými archonty plán, jak jim ve vysvobození zabránit. Spolu s ostatními mocnostmi smilnili se Sofií a zplodili Osud (*Heimarmené*). Osud je pokládán za bytost mocnější než bohové, andělé nebo démoni a je onou příčinou, proč na světě existuje útlak, hřích, nespravedlnost a proč i lidé, kteří mají božského ducha, tíhnout k zapomnění své skutečné podstaty.

8. Noé a potopa

Následně se Jaldabaótha zmocnila lítost nad vším, co učinil. Rozhodne se zničit svět potopou. Nejvyšší Duch však varuje Noého. Ten zvěstuje jeho poselství všem lidem, málo kdo z nich jej však poslechne. Noé a lidé „neotřesitelného pokolení“ se ukryjí na místě, které je zahaleno oblaky, kde potopu v bezpečí přečkají.

9. Andělé a dcery lidí

Jaldabaóth se poté pouští do snování dalších plánů. Pošle na svět anděly, aby zplodili potomky s lidskými dcerami. Zpočátku se plán nedaří, ale poté, co se andělé naučí brát na sebe podobu manželů lidských dcer, zplodí s nimi potomstvo lidí oddaných temnotě. Andělé rovněž na svět přináší zlato, stříbro, dary, železo, měď a ostatní věci, kterými jsou lidské duše porušovány a poutány ke hmotě.

10. Trojitý původ Pronoie

Dlouhá verze Tajné knihy Janovy rovněž obsahuje hymnus na nebeskou Prozřetelost, božskou Matku a Spasitele, který je ztotožněn s Ježíšem.

11. Apokalyptický rámec a název díla

Po vyjevení těchto věcí je Jan vyzván, aby si vše dobře zapamatoval a zaznamenal. Spasitel se navrácí do nebeského království. Jan vyhledá ostatní učedníky Ježíše a zjevuje jim tajemství, která obdržel. Na samém konci textu stojí název traktátu (jak bylo zvykem): *Tajná kniha Janova*.

Setovská gnóze a otázka jejího sociohistorického zakotvení

Problémem vymezení setovské gnóze představeného Hans-Martinem Schenkem (1974, 1980) zůstává skutečnost, že není zcela jisté, do jaké míry můžeme texty, které na základě sdílení určitého množství společných rysů řadíme do korpusu textů setovské gnóze, smysluplně spojit s reálně existujícími gnostickými komunitami. Svědectví hereziologů o skupinách, které označovali jako setovce, jsou s charakteristickými rysy setovské gnóze v té podobě, v jaké je konstruuje moderní bádání, spíše neslučitelné (viz Löhr 2006: 1064–1066).

První z hereziologů, který zmiňuje komunitu setovců, je Hippolytos Římský (*Refutatio omnium haeresium* V.19–22, X.11). Podle Hippolyta Římského tato skupina pracovala se vzájemnou interakcí tří principů: světla, ducha a temnoty. Set přitom není v souvislosti s nimi nijak zmiňován, a proto nevíme, jakou roli mohl v jejich učení sehrávat. Setovce rovněž zmiňuje Tertullianus (*Adversus omnes haereses* II.7), jeho informace se však od těch doložených u Hippolyta značně liší. Set hraje v jeho vyprávění mnohem důležitější roli. Je přiveden na svět Matkou proto, aby zničil anděly, se kterými počala Kaina a Ábela. Matka vyvolá povodeň, kterou měli podle jejího plánu přežít pouze Setovi potomci, v Noémově arše se však ukryli i někteří z lidí, které andělé zplodili s pozemskými ženami. Set se navíc v textu později objevuje v podobě Ježíše. O setovcích hovoří rovněž Epifanios ze Salamíny (*Panarion omnium haeresium*, XXXIX.1.2). Vzpomíná, že se v Egyptě s nějakými příznivci tohoto hnutí setkal, jejich nauku však podrobněji nepopisuje. Na dalším místě zmiňuje gnostiky, kteří užívali text nazvaný jménem Nórey, Setovy manželky-sestry (*Panarion omnium haeresium* XXXIX.5.2). Nórea se často objevuje v dalších textech řazených do korpusu setovské gnóze. Na dalším místě pak Epifanios ze Salamíny zmiňuje ještě archontiky, mezi které řadí „gnostiky a setovce“ (*Panarion omnium haeresium* XL.7.5). Žádný z hereziologů ovšem kromě těchto kusých informací mytologického charakteru nezmiňuje existenci setovské gnóze jako jasně identifikovatelné náboženské komunity s vlastní etikou, organizací a rituály liturgické a sakramentální praxe. Existenci setovské gnóze je proto prakticky nemožné zasadit do pevnějšího historického rámce.

Někteří badatelé se přesto o vytvoření sociální historie setovské gnóze pokusili. Za nejvýznamnějšího z nich lze pokládat Johna D. Turnera (2000, 2001: 255–304). Turner a ostatní badatelé vycházející z předpokladu předkřesťanského původu setovského mýtu se domnívají, že v setovské tradici mohou odlišit jednotlivé chronologické vrstvy. Svou argumentaci zakládají na existenci „literárních švů“ v textech řazených do setovského korpusu, které poukazují na intenzivní redakční práci a možné sekundární pokřesťan-

štění setovských textů. Domnívají se rovněž, že z jednotlivých setovských textů dokáží extrahovat samonosné „základové“ mýty, které byly až později sekundárně redakčně zaobaleny do novějších tradic a motivů. Podle Turnerova mínění je tedy možné na základě rozboru setovských textů a jejich chronologického rozřazení dospět k závěru, že setovští gnostici vznikli spojením dvou původně nezávislých skupin působících v 1. století n. l. Podle Turnera se mělo jednat o tyto následující skupiny:

1. Barbeloity (*Barbeloites*), kteří učili, že „křest pěti pečeti“ poskytuje poznání, které pochází od Barbeló, První myšlenky Neviditelného Ducha.
2. Setovce (*Sethites*), kteří se zabírali problémem praktické morálky a pokládali se za vyvolené Setovo pokolení.

Tyto skupiny působily nejprve samostatně, ale na počátku 2. století n. l. se Barbeloité spojili s křesťany praktikujícími křest a posléze i se setovci. Výsledkem tohoto splynutí bylo setovské křesťanství. Vzhledem k tomu, že se v průběhu 2. století n. l. dostávali příslušníci setovského křesťanství do stále většího konfliktu s křesťanskou proto-ortodoxií a byli postupně vytlačováni na okraj dění, reagovali na vzniklou situaci příklonem k platónské filosofii. Právě na základě platónské filosofie vytvořili svůj charakteristický bohatý mytologický systém, za což ale byli ve 3. století n. l. kritizováni některými novoplatónskými filosofy. Ve 4. století pak došlo k rozpadu setovské gnóze do izolovaných skupin, o jejichž existenci nás spravují pozdně antičtí hereziologové, jako například Epi-fanios ze Salamíny, a kam by spadali například archontici, borborité nebo fibionité (*Panarion omnium haeresium* XXV.2.7–XXVI.13.7, XL.1.1–8.2).

Předložené řešení je v mnoha ohledech velmi zajímavé a věrohodně vysvětluje přítomnost židovských, křesťanských a platónských prvků v dílech setovského korpusu. Turnerův scénář je však založen na velmi hypotetické dataci jednotlivých textů a jejich redakcí, pro jejíž oprávněnost ale ve skutečnosti existuje jen velmi málo spolehlivých historických důkazů. Vylíčení konfliktu s proto-ortodoxním proudem křesťanství se pak vyznačuje zkreslující retrospektivností, která podle mnoha badatelů problematizuje správnost našeho nazírání na průběh a okolnosti diferenciaci raně křesťanských skupin (viz např. Brakke 2010: 6–7). Další možnost představuje, že setovská gnóze ve skutečnosti pocházela z gnóze valentinovské a byla tak až relativně pozdním projevem starověkého gnosticizmu (Pétrement 1990; Logan 1996). Tato hypotéza vychází především z informace obsažené ve *Výňatcích z Theodota* Klémenta Alexandrijského, která zmiňuje existenci valentinovské skupiny, jejíž členové se pokládali za Setovy potomky.

5. Kapitola

Valentinovská gnóze

Jde bezesporu o nejvýznamnější gnostický systém 2. a 3. století n. l. Jeho vliv lze lokálně vysledovat ještě v 7. a 8. století n. l. Valentinovská gnóze je jako samostatná myšlenková škola zmiňována již v dílech hereziologů, kde lze nalézt např. označení „ti, kteří následují Valentina“ (Órigenés) nebo „Valentinova škola“ (Kléméns Alexandrijský, Eirénaios Lyonský, Hippolytos Římský).

Za zakladatele této školy je pokládán **Valentinos**, křesťanský teolog, který působil přibližně v polovině 2. století n. l. v Římě (přesněji patrně v letech 140–166 n. l.). Pocházel z Egypta, nejspíše z Alexandrie, kde získal vzdělání v platónské filosofii. Valentinos byl velmi plodným autorem a dokonce ani jeho oponenti mu neupírají literární nadání, které se projevilo v dílech mnoha literárních žánrů, od kázání, žalmů, hymnů, dopisů až (patrně) po evangelia. K dispozici však máme jen několik málo zlomků, které s vysokou mírou pravděpodobnosti pocházejí z jeho, nyní ztracené, rozsáhlé literární produkce. Žádné z jeho děl se v úplnosti nedochovalo. Jejich obsah je následující:

- Lidé byli stvořeni anděly, a to nedokonale, takže museli být dotvořeni Nejvyšším Bohem podle nebeského modelu člověka.
- Celý svět je uspořádaný a prostoupený Božím duchem (forma radikálního monismu!).
- Ježíš Kristus je výrazem Nejvyššího Boha, jeho úkolem je vyčistit lidská srdce, která jsou plná špíny a nepravostí. Ježíš Kristus je chápán jako božská bytost (sice jedl a pil, ale fakticky to nepotřeboval).

Na základě rozboru těchto zlomků se zdá, že Valentinos sám spíše gnostikem nebyl. V jeho díle se však patrně objevovaly myšlenky, které svědčí o „experimentální fázi křesťanské teologie“ (Markschies 2003: 90) a které jeho následovníci přeměnili v plnokrevný gnostický systém. Nad tímto procesem však již Valentinos neměl žádnou kontrolu.

Prameny ke studiu valentinovské gnóze

Naše prameny ke studiu valentinovské gnóze lze rozdělit do dvou skupin.

- 1. Zprávy hereziologů a autentické úryvky z děl valentinovců, které se dochovaly v hereziologické literatuře.** Do této skupiny lze zařadit kromě kusých zmínek či rozsáhlejšího představení rozdílných směrů valentinovské gnóze především autentické úryvky z děl valentinovců. Patří sem například *Výňatky z Theodota* (dochované u Klémenta Alexandrijského), Ptolemaiův list Floře (dochovaný u Epifania ze Salamíny) a části Hérakleonova *Komentáře k Janovu evangeliu* (dochované u Órigena v díle stejného jména, které sepsal).
- 2. Vlastní gnostické spisy z Nag Hammádí.** Tyto texty ovšem nejsou nadepsány jmény autorů. Většinu z nich je tak nutné pokládat za anonymní, byť existuje snaha připsat autorství některých z nich samotnému Valentinovi. V této souvislosti se hovoří především o *Evangeliu Pravdy*. Valentinus je ovšem v textech zmíněn jen jednou, a to v polemickém duchu (*Svědectví pravdy*, NHC IX.3.56). Důležitým textem je rovněž *Filipovo evangelium*, které přináší cenné poznatky o možném rituálním životě valentinovců.

Obvyklé je proto dělení na valentinovské texty a texty, které nesou stopy valentinovských tendencí (mohly být užity druhotně a reinterpretovány ve valentinovském duchu). Za nejspornější je možné pokládat zařazení *Tajné knihy Janovy* mezi texty valentinovského ražení. Velká část badatelů pokládá toto dílo za text náležející k setovské gnózi. Domnívají se rovněž, že tento text zachovává nejstarší podobu gnostického mýtu, který často datují do doby předcházející vznik křesťanství, a pokládají jej proto za nejcharakterističtější gnostický text vůbec.

Název textu	Valentinovský text	Text s valentinovskými tendencemi	Sporný text
<i>Modlitba apoštola Pavla</i>		X	
<i>Tajná kniha Jakubova</i>		X	
<i>Evangelium pravdy</i>	X		
<i>Traktát o vzkříšení</i>	X		
<i>Trojdílný traktát</i>	X		
<i>Filipovo evangelium</i>	X		
<i>Výklad o duši</i>		X	
<i>Authentikos logos</i>		X	
<i>Výklad poznání</i>	X		
<i>Valentinovský výklad</i>	X		
<i>Petrův list Filipovi</i>		X	
<i>První a Druhé zjevení Jakubovo</i>		X	
<i>Tajná kniha Janova</i>			X

Oblast rozšíření valentinovské gnóze

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

Západní větev valentinovské gnóze

Mezi její nejvýznamnější představitele, kteří pokračovali ve vedení školy a v rozpracovávání Valentinovy doktríny, patří **Ptolemaios** a **Hérakleion**. Co se informací o jejich životech týče, jsou jen velmi kusé a nedostatečné. Zdá se, že Ptolemaios působil v Římě, kde možná zemřel mučednickou smrtí. Na základě informací obsažených v *Listu Floře* víme, že Boha Starého zákona ztotožňoval s Démiurgem. Démiurg v Ptolemaiově pojetí stojí na půl cesty mezi Nejvyšším Bohem a Satanem. Není zlý, chce být spravedlivý, ale je toho schopen jen v omezené míře. Ptolemaios se rovněž věnoval interpretaci Ježíšova kázání na hoře, které použil k výkladu trojího typu zákonů a příkazů v textech Starého zákona, který pochází od Démiurga: a) příkazy jako 10 přikázání, které Spasitel doplnil (jelikož byly nedokonalé); b) nespravedlivé příkazy (jako „oko za oko, zub za zub“), které Spasitel zrušil; c) symbolické příkazy, kterým Spasitel poskytl duchovní význam (půst = zdržení se zlých skutků).

Hérakleion žil a působil ve 2. století n. l., patrně v Římě nebo v Alexandrii. Z úryvků dochovaných u Klémenta Alexandrijského můžeme usuzovat, že rovněž Hérakleion pokládal Boha Starého zákona za odlišného od Nejvyššího Boha. V úryvcích však není žádná zmínka o aiónech nebo valentinovské kosmologii. Je možné, že Kléméns Alexandrijský měl k dispozici pouze spisy obsahující exoterní nauku, kde se tyto esoterické spekulace záměrně nevyskytovaly. Nachází se zde však nauka o třech typech lidí (pneumatici, psychici a choikové), kterou Hérakleion demonstroval na příkladu Samaritánky v Janově evangeliu (J 4:1–42).

Východní větev valentinovské gnóze

Za nejvýznamnějšího představitele této větve je pokládán **Theodotos**, který patrně pocházel z maloasijského Byzantia. Na základě výňatků z jeho učení, doložených u Klémenta Alexandrijského, můžeme učinit několik zásadních postřehů:

- Theodotos se pustil do výkladu pasáže 1 K 15:29, kde se hovoří o křtu zemřelých. Podle jeho mínění mělo jít o alegorii křtu andělů, kteří se nechali pokřtít proto, aby mohli nalézt svou pneumatickou část v podobě rozptýlených semen božského světla. Křest andělů je tak nutným předpokladem spásy a výstupu duše.
- Theodotos nahlížel na církvev jako na plnost těchto božských pneumatických semen. Tyto duše byly stvořeny Otcem a Matkou (Sofíí).
- Ježíš, který křtí anděly, byl podle Theodota sám pokřtěný a jeho křest způsobil sestup Syna v podobě holubice.

- Theodotos odmítal zákaz plození (toto stanovisko je velmi „gnostické“). Podle něj jsou noví lidé nutní k tomu, aby rozptýlená pneumatická semena snáze nalézala cestu ke svým andělským protějškům a dosáhla tak vysvobození.
- Křest je Theodotem pokládán za duchovní obrození. Jeho součástí je udělení poznání. Kdo získal „pečeť pravdy“, již není vystaven nástrahám mocností a Osudu.

Nauka valentinovské gnóze

Naše prameny bohužel neposkytují obraz koncizní a jasně definované doktríny s ustálenou formou mýtu. Tato skutečnost ale byla v případě gnostických skupin spíše typická. Naše informace o valentinovské gnózi si velmi často protirečí. Zdá se, že valentinovci sami rozlišovali dvě roviny své nauky: rovinu exoterní, která se mohla velmi dobře podobat většinové křesťanské nauce, a rovinu esoterní, ve které se zabývali hlubším výkladem „známých skutečností“. Eirénaios z Lyonu o křesťanech valentinovského ražení říká: „Hovoří jako my, ale význam jejich slov jde proti všemu.“

Zdá se, že v rámci valentinismu existovaly dva mytologické systémy, které jsou ve vědecké literatuře označovány jako **system A** a **system B**. Verze A začíná popisem božského světa, ve kterém se nachází Předek (*Propator*), rovněž nazývaný jako *Bythos* (Hlubina). Z něj vychází 30 aiónů. Prvních osm tvoří osmici – ogdoadu: první pár je *Propator* a *Sigé* (Mlčení). *Propator* tvoří prostřednictvím Mlčení, nikoli Slova, jako v knize *Genesis*; druhý *Nús* a *Pravda*; třetí *Logos* a *Život (Zoé)*; čtvrtý *Člověk* a *Církev* atd. Po ogdoadě následuje 10 a 12 aiónů. Všechny aióny jsou uspořádány v párech – sizygiích.

Zárodečná příčina pro stvoření světa spočívá ve skutečnosti, že pouze *Nús*, první aión prvního páru, zná *Propatora* dokonale. Ostatní aióny musí o plné poznání požádat, tj. musí si uvědomit vlastní neznalost (souvisí s platónským chápáním poznání).

Materiální svět je produktem neznalosti a v momentě, kdy všechny aióny nabudou plného poznání, bude zrušen a zanikne. U jeho stvoření stojí *Sofie* a *Theletos* (Chtěný), kteří zahoří vášnivou touhou (*tolma*) po Otci. *Sofia* chce otce uchopit, ale neví, že ten je „Neuchopitelný“ (alegorie filosofického tázání). V tuto chvíli zasáhne *Horos* (Hranice), která obklopuje Otce a je identifikována s Křížem. Emanace božské *Sofie*, *Záměr (Enthymésis)* a *Vášeň (Pathos)* jsou vytěsněny z Plérómatu. Z *Enthymésis* se stává Vnější *Sofia*, *Matka*, která se dále podílí na tvoření světa skrze *Démiurga*, svou emanaci. Zásah *Hranice* je vykládán jako Ukřižování, během kterého je odděleno božské od ne-božské-

ho a určena hranice poznání. Vnější Sofie si musí uvědomit svou neznalost a prosit o pomoc. Učiní tak a na svět je seslán Kristus se spásným poznáním. Sofie, které je zjeveno poznání, zplodí pneumatická semena a rozptýlí je v některých lidech.

Valentinovská antropologie

Verze B je mnohem více monistická. Otec existuje jako dokonalá Monada (Jedno). Nejprve emanuje první Dyadu (*Nús* a *Pravda*) a později 13 dalších párů. Sofia je 28. aión a chce zplodit sama ze sebe Vůli. Výsledkem je však beztvará bytost, potrat. Ve světě aiónů zavládne zděšení a všichni prosí Otce, aby zasáhl. Ten emanuje další pár, nazývaný *Kristos* a Duch Svatý (celkem je tak stvořeno 30 aiónů jako ve verzi A). *Kristos* a Duch svatý se chopí bezformného potomka Sofie a vytvoří z něj vnější podobu Sofie nazvanou *Achamóth*.

I v případě antropologie a soteriologie je možné vysledovat dvě koncepce. Obě z nich řeší problém vztahu svobodné vůle (*autexousios*) a spásy, resp. predestinace a spásy. Varianta A předpokládá dělení lidí na tři skupiny a tři mentality (*Kain* = hýlikové; *Ábel* = psychikové; *Set* = pneumatici). Zdá se, že ne všichni lidé jsou stvořeni stejně: někteří obdrží pneuma, ale mechanismus, jakým se tak děje, není vysvětlen. Jen pneumatici můžou dojít pravého poznání a vysvobození sami, skrze svůj odvrát od světa. Ani pozice psychiků není zcela beznadějná, musí se však obrátit ke Kristu a svou víru (je pro psychiky stěžejní!) demonstrovat mravným životem. Hýlikové jsou zcela oddáni vášním a spasení být nemohou, neboť se nedokážou obrátit ani ke Kristu.

Toto členění mělo implikace pro praktickou etiku. Pneumatici byli vyvázáni z dodržování pozemských zákonů, ale psychici je dodržovat museli na důkaz své víry v Krista (konvenční křesťané). Podle církevních otců byli ti, kdo se pokládali za pneumaticy, známí svým libertinismem a odporem ke světským normám (sexuální nevázanost, požívání masa z pohanských obětí, účast na gladiátorských hrách atd.). Rovněž nepokládali za problém zříci se Krista, byli-li k tomu nuceni hrozbou perzekuce.

Podle varianty B má každý člověk tělo a duši, ta však byla během stvoření naplněna démony. Před příchodem Krista tak byli všichni lidé hýlikové. Kristus však z některých lidí démony vyhnal a vznikli psychikové. Sestoupením Milosti pak mohou někteří z psychiků obdržet pneuma a následně i spásonosné poznání. V tomto systému je tak význam svobodné vůle značně umenšen, zatímco v systému A je zachována její důležitost alespoň v případě psychiků.

6. Kapitola

Gnosticismus a jeho pokračovatelé: manicheismus a mandejci

Mání a manicheismus

Za nejvýznamnější náboženský systém, který byl silně ovlivněn gnostickými myšlenkami a viděním světa, je často pokládán manicheismus. Jeho zakladatel Mání se v něm pokusil o propojení několika tehdy existujících náboženských tradic. Svůj náboženský systém chápal jako doplnění a překročení křesťanství. Manichejci se chápali jako církve a systematicky se věnovali náboženské misii. Jejich náboženství mělo universalistické tendence, které jsou velmi dobře vyjádřeny ve výčtu deseti předností manicheismu (nachází se ve spise *Kefalaia* – „Kapitoly učitele“, nalezeném v roce 1930 v egyptském Medinet Mádí).

Manichejci zde zdůrazňují skutečnost, že jejich náboženství se šíří jak západním, tak východním směrem, což se dle jejich mínění doposud nepodařilo úspěšně provést žádné jiné náboženské tradici. Svou církev pokládali za místo, do kterého se „vlévá“ moudrost obsažená nejenom v judaismu a křesťanství, ale i v zoroastrismu, buddhismu a (později také) taoismu. Své pronásledování pokládali za důkaz pravdivosti Máního učení a vyjadřovali přesvědčení, že toto učení přetrvá až do konce věků.

Mání nepopíral, že i v ostatních náboženských systémech je obsažena božská pravda, pouze v manicheismu však mělo být toto poselství obsaženo dokonale. Mezi těmito proroky světla v duchu universalismu zmiňuje např. Seta, Noého, Enoše, Enocha, Šéma, Abrahama, Buddhu, Zoroastra, Ježíše nebo Pavla z Tarsu. Mání přišel na svět, aby učení předchozích proroků završil. Pokládal se za mesiáše poslední generace a v manichejských textech bývá označován za „Pečeť proroků“.

Mání a jeho život

Etymologie Máního jména zůstává nejistá (Tubach – Zakeri 2001). Za nejpravděpodobnější varianty jsou pokládány, na základě latinských a řeckých prepisů jeho jména *Manichaeus/Mannichaeus*, aramejské *Manū hajja* (Živoucí Mání) nebo *Mānā dhajjē* (Nádoba života). Byly však předloženy i etymologie z perského výrazu *Manih* (Duch) či sanskrtské *Mani* (Drahokam). Zajímavou variantu představuje návrh, že jméno Mání mohlo v perštině znamenat „Malíř“ (což by úzce korespondovalo se zájmy o kaligrafii, které jsou doloženy i z dalších pramenů), přesvědčivé lingvistické zdůvodnění však chybí.

Podle čínských pramenů se Mání narodil 14. dubna roku 216 n. l. Dubnové datum je patrně čistě legendární, nicméně nejvýznamnější prameny se shodují alespoň ohledně roku Máního narození. Jeho otcem měl být **Pattek** (arabsky Futtuq, řecky Patt(h)ikios, ve střední perštině Ptyg), jenž pocházel z Ekbatany, hlavního města parthské říše. Prameny uvádějí několik jmen jeho matky: Mays, Awtahim nebo Mar Maryam (Marie), a rovněž skutečnost, že měla pocházet z rodu Arsakovců (parthské vládnoucí rodiny). Tyto informace však jsou velmi sporné, především ty, které se týkají jeho matky (jméno Marie v pozdní tradici jako důsledek snahy připodobnit život Máního životu Ježíše?).

Když jeho otec pobýval v Seleukii-Ktésifóntu a navštívil chrám (jehož příslušnost bohužel nejsme schopni zcela přesně identifikovat, patrně ale nebyl zoroastrovský, nýbrž pohanský), zaslechl hlas, který jej nabádal, aby se zdržel požívání masa, pití vína a styku se ženami. Pattek tento hlas vyslyšel a stal se členem asketické židovské komunity, která praktikovala vegetariánství a křest (v podobě pravidelného rituálního omývání). Tato komunita je v současné době obvykle identifikována jako komunita **elchasaítů**.

Elchasaíté byli židokřesťanskou skupinou působící v oblasti Mezopotámie. Za legendárního zakladatele (o jeho historicitě panují pochybnosti) byl pokládán **Elchasaio**s, který v roce 100/101 n. l. (alespoň podle zprávy pocházející od **Alkibiada z Apameie**, který přinesl jeho učení do Říma) obdržel zjevení v podobě knihy od anděla gigantických rozměrů. Jeho učení se vyznačovalo striktním odmítnutím obětních zvyklostí souvisejících s chrámovým kultem a vedlo k odmítnutí konzumace masa a k zavržení zápalné oběti. Elchasaíté se tedy živilí bezmasou stravou, pracovali na polích a navíc klasifikovali veškeré plodiny na mužské a ženské. Pojídat se mohly pouze mužské, a to po náležitém omytí a posvěcení. Kromě těchto praktik se jinak důsledně přidržovali židovského zákona (obřízka, důsledný monoteismus, modlitební směr k Jeruzalému, svěcení sabatu a půstů atd.). Kromě toho přijali Ježíše jako jednoho z židovských proroků a jeho výroky (*logia*) byly zapojeny do učení komunity. Oblibě se u nich rovněž těšila židovská apokalyptická literatura a Tatiánova *Harmonie evangelií* (*Diatessaron*). Na straně druhé však odmítali učení Pavla z Tarsu (pro jeho zamítnutí platnosti židovského Zákona).

Mání měl v této komunitě strávit prvních 25 let svého života. Přišel sem spolu se svým otcem ve věku 4 let (zdá se, že komunita byla čistě mužská a typologicky se mohla blížit kumránské komunitě). Ve věku 12 let pak obdržel první zjevení, ve kterém se setkal se svým nebeským „dvojníkem“ (aramejsky *tawma*, řecky *syzigos*). V jednom z manichejských textů je tato bytost pojmenována jako „živý utěšitel“ (*Paraklétos*). Mání jej později označil za emanaci Ježíše Světla, který pak představoval emanaci Ducha (*Nús*). Posel mu sdělil, že cesta, po které komunita kráčí, není správná, vyzval jej nicméně, aby se svým vystoupení počkal až do doby své dospělosti. Ke druhému zjevení této bytosti došlo po dalších 12 letech, tedy v době, kdy bylo Mánímu 24 let.

Mání vystoupil se svou vizí a kritikou stávajících zvyklostí nejprve uvnitř své komunity. Recepty jeho poselství byla zřejmě různorodá: někteří jeho poselství přijali, jiní jej označili za „Antikrista“, jehož příchod zmiňoval některý z textů komunity. Máního námitky se týkaly především praxe každodenního omývání a svěcení potravin, které se podle jeho mínění mýjely účinkem (fekální aforismus). Máního řešení spočívalo ve vystupňování abstinence a celkové změně životního stylu, kterou obhajoval jak odkazem na Ježíše (nepřipoutanost ke světu v rámci zvěstovatelského působení), tak na činy a myšlenky samotného Elchasaie (omývání zraňuje vodu a zemědělství půdu; je třeba se jich vyvarovat). Rozpory vrcholí odchodem Máního z komunity elchasaítů. Spolu s ním komunitu opouštějí i někteří další její členové, kteří uvěřili v Máního poselství, mezi nimi i Máního otec Pattek.

Po svém odchodu Mání okamžitě zahajuje misijní činnost, veden vědomou snahou šířit svou nauku. Jeho misie do určité míry kopíruje proselytační úsilí Pavla z Tarsu, který byl ostatně jeho velkým vzorem. Rovněž Mání se patrně zpočátku soustředil na četné židokřesťanské komunity roztroušené po celé sásánovské říši. Snaží se však i o ovlivnění jiného „publika“. Manichejské texty poukazují na jeho snahy oslovit rovněž příslušníky lokálních elit. V několika případech se díky schopnosti uzdravit nemocné příslušníky aristokratických rodin dostává do jejich přízně, což má pozitivní vliv na úspěch jeho misijního snažení. Brzy se vydává na cestu do Indie (v této době oblast Pakistánu kolem toku řeky Indu), čímž napodobuje cesty apoštola Tomáše (podle tradice založil v této oblasti křesťanské komunity). Do Indie dorazil v roce 243 n. l. a pobyl zde nejméně dva roky. Za jeho největší misijní úspěch je možné pokládat obrácení turánského šáha, který z buddhismu konvertuje k manicheismu, přesvědčen Máního mimořádnými schopnostmi (levitace) a nazývá jej „pravým Buddhou“. Mání v Turánu zakládá několik manichejských komunit a později vysílá svého otce Patteka a jeho bratra Hanniho k jejich správě. Sám se vrací do oblasti Mezopotámie, kde mezitím došlo ke korunovaci šáha Šápúra I. (syna Ardašira, zakladatele sásánovské dynastie).

Mání se pokouší o navázání kontaktů s císařským dvorem, což se mu skrze vlivné prostředníky (bratr Šápúra I. **Perúz**) nakonec podaří. Stává se příslušníkem šáhova doprovodu (*comitatus*) a provází jej na jeho vojenských taženích. Právě v tuto chvíli vytváří knihu *Šábuhragán*, kterou pokládá za pomůcku ke snazšímu přijetí jeho nauky perským dvorem (používání zoroastrovské terminologie). Pokus obrátit Šápúra I. k manicheismu a z toho náboženství tak učinit státní náboženství se však nikdy nezdařil (a patrně ani nikdy zdařit nemohl). V roce 253 n. l. však Mání alespoň dostává list, který mu zaručuje bezpečnou cestu po sásánovské říši a poskytuje právo šířit své náboženství mezi obyvatelstvem. Manicheismus tak získává status povoleného a tolerovaného náboženství.

Na novou situaci reaguje Mání systematizací svého misijního úsilí, které se od nyní stává jeho předním zájmem. Vlastní manichejské texty tuto skutečnost mnohokrát zdůrazňují (např. *Kefalaia* 154). Manicheismus má v Máního pojetí nabýt charakteru universální církve, rozšířené po všech čtyřech světových stranách. Mání misii zahajuje vysláním svých žáků, z nichž nejvýznamnější, které známe vlastními jmény, byli Adda a Pattek (jiný než jeho otec), kteří byli vysláni do Palmyry a Egypta, a Ammo, který zamířil do Parthie a Chúzistánu. Systematizuje rovněž organizační strukturu církve, která se začíná členit na vyvolené (*electi*) a laiky (*auditores*). Mání rovněž zdůrazňuje nadřazenost svého učení právě z důvodu jeho misijního a universálního charakteru (*Kefalaia* 154).

On (Ježíš), který si vyvolil svou církev na západě, ta nedosáhla na východ. Ten, který si vyvolil svou církev na východě, jeho vyvolení nedosáhli na západ. Mojí nadějí je založit (mou církev) tak, aby dosáhla na západ a ve stejném čase byla přinesena na východ. A hlas, který o ní bude kázat, bude slyšet ve všech jazycích a bude pronášen ve všech městech. Moje církev je dokonalejší, v tomto prvotním aspektu, než všechny církve předcházející, neboť ty byly vyvoleny pouze pro určitá místa a města. Já však vytvářím svou církev tak, aby dosáhla do všech měst a aby má dobrá zvěst dospěla do všech zemí.

Po smrti Šápúra I. (272/273 n. l.) se Mání vrací do sídelního města a vyčkává na vývoj situace. Panovníkem se stává Hormizd I., syn Šápúra I. Mání se zapojuje aktivně do vyjednávání a opět se snaží dostat do přízně panovníka, což se mu daří a obdrží příslib od Hormizda I., že bude pokračovat v tolerantní politice svého otce. Hormizd I. však nečekaně umírá krátce po své korunovaci (ještě v roce 273 n. l.) a na uvolněný trůn usedá jeho bratr Bahrám I. Ten se brzy ocitá pod vlivem mocné vrstvy zoroastrovských kněží, kteří posílili svou moc již za vlády Šápúra I. Nejvýznamnější z nich, *mobed* Kardér, je vůči Mánímu vypjatě nepřátelský, neboť v manicheismu vidí nebezpečnou nauku,

kteřá brání úspěšné obnově a reformaci zoroastrismu. Svou misijní orientací navíc manicheismus podporuje kontakty s nepřáteli sásánovské říše a zoroastrismu. V konečném důsledku jde navíc v očích Kardéra o cizí náboženský prvek. Mání se vlivem Kardérový kampaně ocitá mimo přízeň Bahráma I., opouští císařský dvůr a vydává se na své poslední misijní cesty. V Bet-Lapatu (oblast Susiana nedaleko Ecbatany (Hamadan), sídelního města sásánovských šáhů), obrací k manicheismu místního prince Bata. Tento akt poslouží Kardérovi a Bahrámovi I. jako záminka k zákroku proti Mánímu. Po rozhovoru, který se nachází v *Homiliích*, kdy Bahrám I. vytýká Mánímu jeho neužitečnost a selhání v léčitelských aktivitách, je Mání uvězněn. Kdy přesně k této události došlo, není jasné, naše prameny udávají rok 274 n. l. nebo 276/277 n. l. Mání po několika týdnech ve vězení umírá, o příčinách panují rovněž v pramenech nejasnosti (následek mučení nebo obecně podlomeného zdraví, o kterém hovoří již jiné prameny?). Není rovněž jasné, co se stalo s jeho tělem (ukřižován, stažen z kůže, rozčtvrcen atd.). Instituční základy, které však položil již za svého života, umožnily přežití jeho církve po dalších (minimálně) 14 století.

Alternativní obraz Máního života poskytují *Acta Archelai*. Máního učení má svůj základ v učení jistého Saracéna Scythiana, který čerpal svou nauku z učení Pýthagory. Scythianus se oženil s krásnou, ale prostopášnou prostitutkou nebo zajatkyní (Hegemonius zde cíleně navazuje na heresiologický obraz Šimona Mága). Scythianus byl nadaný autor, napsal čtyři knihy: *Knihá tajemství*, *Kapitoly*, *Evangelium* a *Pokladníci*. Scythianus však umírá na své cestě do Judei a jeho žák Terebinthus se zmocňuje jak jeho ženy, tak jeho knih, které vydává za své dílo. Odchází do Babylónie, kde si změnil jméno na Buddha a pouští se do disputací se zoroastrovskými kněžími. Při pokusu o vyzývání vyšších sil se zřítí ze střechy a umírá (opět reminiscence na osud Šimona Mága ve *Skutcích Petrových*). Vdova po Scythianovi a Terebinthovi adoptuje malého chlapce, otroka Corbicia. Ten ve dvanácti letech zdědí Scythianovy knihy a měnil si jméno na Mání. Šířil Scythianovu nauku a stává se divotvůrcem. Slíbí uzdravit syna krále, ten však umírá. Je uvězněn. Ve vězení jej navštíví jeho žáci, které vyslal šířit nauku do cizích zemí a hlásí neúspěch. Mání propojuje svou nauku s křesťanstvím, prohlásí se za apoštola Ježíše Krista a za Parakléta (odtud křesťanské prvky v jeho podle Hegemonia jinak zcela dualistické a gnostické nauce). Prchá z vězení a v Kaškaru se pouští do disputace s Archelaiem, ve které je dvakrát poražen a zesměšněn. Krátce poté je dostižen vojáky krále, znovu uvězněn, mučen, popraven, stažen z kůže, která je vycpána slámou a pověšena na městskou bránu.

Mání a jeho dílo

Mání v našich pramenech vystupuje jako literárně velmi aktivní člověk. Píše dopisy a aktivně reaguje na témata, která jsou pro nově vznikající manichejské komunity zásadní. Některé z listů typologicky odpovídaly tzv. pastorálním listům, v jiných pak Mání osvětloval svou pozici ohledně některého teologického problému. Podle našich pramenů si rovněž Mání uvědomoval důležitost písma a textů pro budoucí přesné zachovávání a šíření svého učení. Varuje před osudem Zoroastra, Buddhy nebo Ježíše, kteří se sami písemné fixaci své zvěsti nevěnovali, a ta byla následně pokřivena jejich následovníky (*Kefalaia* 7.18–8.28). Tuto skutečnost demonstroval na příkladu judaizujících pasáží v novozákonních evangeliích, které mají tendenci ospravedlňovat dodržování židovského Zákona. Mání a jeho následovníci naproti tomu oceňují židovskou apokalyptickou tradici, která je prezentována v podobě apokryfních textů významných prorockých postav (Adam, Set, Enoš, Šém, Henoch, případně *Kniha obrů* atd.). Ty pak Mání chápe jako své předchůdce, jejichž dílo završuje. Stylizuje se přitom do role „Pečetí proroků“.

Máního vystoupení a manicheismus tak dokládají jeden z trendů, který se zdá být pro náboženské a filosofické proudy pozdní antiky typický: důraz na autoritativní texty, které legitimizují vystoupení určitých postav (a nezřídka je chápou jako inspirované), a jejich následnou kanonizaci. Lze pouze spekulovat o tom, do jaké míry byl tento trend v této době obecný, nicméně jej můžeme doložit jak v rámci křesťanství, manicheismu, islámu, zoroastrismu, tak i v prostředí pozdně antických filosofických škol (např. v novoplatonismu).

Nevíme přesně, kdy byl manichejský kánon vytvořen, ale patrně k tomu došlo již záhy po Máního smrti. Sami manichejci jej označovali (alespoň v některých komunitách) výrazem *heptateuch* (*Homilia* 25.2–5) nebo *pentateuch* (*Kefalaia* 148.355.4–25). Žádné z těchto děl se nedochovalo v úplnosti (*Dopisy* nalezené v Medínet Mádí byly bohužel před svou publikací ztraceny na sklonku druhé světové války), máme však k dispozici poměrně velké množství zlomků (buďto z nálezů manichejských textů nebo roztroušených v protimanichejských spisech).

Jednalo se o následující díla, která byla původně sepsána v syrštině (tedy východní aramejštině) a později přeložena do mnoha dalších jazyků:

1. **Živé evangelium** (nazývané též někdy jako *Evangelium přesvaté naděje* nebo pouze *Evangelium*). Text byl sepsán v syrštině a stejně jako zbytek Máního textů se v úplnosti nedochoval. Zlomky z Živého evangelia se nachází v CMC. Z al-Bírúního *Chronologii* víme, že kniha byla rozdělena do 22 oddílů, z nichž každý byl označen jedním písmenem aramejské abecedy. Evangelium bylo shrnutím Máního zvěsti, kterou mu zprostředkoval Syzigos, jeho nebeský dvojník v době

prorokova dospívání. Mání se zde prohlásil za Parakléta, jehož příchod sliboval Ježíš, a za „Pečeť proroků“. Tento stěžejní text, v soupisech manichejského kánonu vždy uváděný na prvním místě, byl přeložen do dalších jazyků již patrně za života Máního, na což poukazují jak pasáže z tohoto evangelia v *CMC*, tak jeho exegeze ve zlomcích z Turfánu a v *Synaxeis* z Medínet Mádí (nyní v Dublinu).

2. **Poklad života** (někdy uváděný též jako *Poklad Živoucího*). Dílo se dochovalo pouze ve zlomcích v al-Birúního knize *India* a Augustina (ve spisu *De natura boni contra Manichaeos*, citované v Evodiově traktátu *De fide contra Manichaeos*). Rozsáhlé dílo původně sestávalo ze sedmi knih. Dochované zlomky se věnují působení Třetího Posla a jeho role v záchraně Živoucí duše (tedy světelných částíček uvězněných v hmotě). Spis patrně představoval první systematický výklad Máního nauky v podobě propracované apologie. Název knihy byl dříve uváděn jako jeden z podpurných argumentů pro hledání závislosti mezi manichejci a mandejci (Widengren 1965: 77), jejichž hlavní posvátný text se rovněž nazývá *Poklad (Ginza)*, motivaci k tomuto pojmenování však mohla poskytnout rovněž čistě evangelijní témata (např. Mt 6.19–21).
3. **Legendy (Pragmateia)**. Obsah a zaměření tohoto díla s řeckým názvem je předmětem mnoha kontroverzí. Objevovaly se snahy chápat jej jako *Dopis o základu (Epistula de fundamenti)*, který koloval pod Máního jménem v římském světě, nebo jako některý z dopisů, které Mání zasílal svým učedníkům na misijních cestách (např. *Velký dopis Patticiovi*). Michel Tardieu (2008: 42) však přišel s hypotézou, že výraz *pragmateia* v případě tohoto díla neznamena obvyklé „pojednání“, ale „legendy“, z čehož by se dalo usuzovat na skutečnost, že obsah díla byl primárně mytologický, resp. že zahrnoval obsáhlejší exegezi komplikovaného a barvitějšího manichejského mýtu. Pokud je tato hypotéza oprávněná, je pravděpodobné, že Legendy tvořily hlavní zdroj informací o manichejské kosmogonii obsažených v 11. knize *Scholií* nestoriánského biskupa Theodóra bar Konaie.
4. **Knihy tajemství** (nebo též *Knihy mystérií*). Je známa z velmi detailního popisu jejích 18 kapitol v an-Nadímově díle *Fihrist*. Na základě tohoto soupisu se zdá, že hlavní smysl díla byl apologetický a Mání se v něm věnoval vyvrácení konkurenčních názorů (např. Bardesana z Edessy, židů a představitelů „falešných náboženství“). Text hojně využíval křesťanskou a židovskou apokryfní tradici a interpretoval ji s ohledem na vystoupení Ježíše a Máního.
5. **Knihy obrů**. Dílo rozvíjelo motiv hříšných strážců – andělů, kteří se stýkali se smrtelnými ženami a zplodili s nimi generaci zlovolných obrů (Gn 6.1–2,4), resp. verzi tohoto příběhu obsaženou v *První knize Henochově* (známé též jako *Knihy*

strážců; ta náleží mezi významné apokryfní texty helénistického judaismu). Kniha se zabývá zhoubnými následky, které má prolnutí božského světa s lidským, a varuje před podobnými snahami. Kniha strážců, která byla nalezena ve zlomcích rovněž v Kumránu, byla patrně užívaná i mezi elchasaity a Mání se s ní mohl seznámit již v období svého dospívání. Dílo bylo přeloženo do mnoha jazyků a bylo objeveno na zlomcích z Turfánu ve střední perštině, sogdianštině a ujgurštině. Z jejich rozboru Walterem Bruno Hennigem vyplynulo, že původně židovský mýtus byl obohacen o velké množství motivů z íránského prostředí.

6. **Dopisy.** Máního korespondence s představiteli jeho náboženských komunit.
7. **Žalmy a modlitby.** Liturgické texty, které byly recitovány během manichejských bohoslužeb. Všechny z nich patrně nebyly sepsány samotným Máním a reagovaly na pozdější potřeby manichejské komunity. Některé z žalmů a modliteb však lze pokládat za Máního dílo.

Kromě těchto děl, která nabyla kanonického statusu, je Mánimu rovněž připisováno autorství dvou dalších děl:

- **Šabuhragán** (kniha věnovaná sásánovskému králi Šápurovi I). Jako jediný z Máního textů nebyl původně sepsán v syrštině, ale ve střední perštině. Z knihy se dochovalo několik zlomků, které byly objeveny a identifikovány D. N. MacKenziem v nálezech z Turfánu, a rovněž několik výpisků v textech arabských autorů (Al-Birúní a jeho *Chronologie*). Tato kniha je rovněž předmětem komentáře (*Kázání o velké válce*) manichejce Kustaie, který se dochoval v *Homiliích* z Medínet Mádí. Cílem knihy bylo vysvětlit základní prvky Máního nauky a usnadnit tak její přijetí císařským dvorem, nebo alespoň dosáhnout její tolerance. Z našich dosavadních informací vyplývá, že se kniha obsahově soustředila především na dva následující tematické okruhy:
 - Profétologii – Mání v ní vysvětloval svou vizi historie vystoupení série proroků, počínaje Adamem, od kterých pochází „moudrost a poznání“. Sam sebe stylizuje do role završitele této prorocké zvěsti, „Pečetě proroků“.
 - Apokalyptiku – Kniha obsahovala rovněž popis konce světa a času ve velké apokalyptické válce, která vyvrcholí druhým příchodem Ježíše Neskonalého Jasu, který bude soudit dobré i zlé. V průběhu tohoto procesu dochází ke znovu oddělení světla a temnoty, které završuje konečná ohnivá apokatastáse (*frašegird*), vyvolaná sestupem Mihrjazda, Živoucího Ducha, na zem ve slunečním

voze. Svět shoří v plamenech a poslední uvězněné částičky světla vystoupají na nebesa, kde se shromáždí v ráji pod dohledem duší vyvolených (*electi*).

Kniha nakonec nezískala kanonický status. O příčinách jejího vyřazení můžeme jen spekulovat. Jako věrohodná se však jeví hypotéza Michela Tardieuho, že poté, co pokus o konverzi sásánovského dvora v postavě Bahráma I. ztroskotal, nebyl důvod tuto knihu dále pokládat za relevantní, neboť byla patrně mnohem více ovlivněna zoroastrovskou vizí světa, než bylo v době pronásledování manichejců sásánovci přijatelné (Tardieu 2008: 46–47).

- **Ardhang** (řec. *Eikón*). Kniha shrnující základy manichejské nauky, bohatě vyzdobená mnoha ilustracemi. Přesný obsah a podoba této knihy není znám, neboť se nedochovala. Kvalita ilustrací však udivovala pozdější autory, kteří se manicheismem zabývali, a byla oceňována i oponenty manicheismu.

Mání a jeho učení

Stručné vystižení nauky manicheismu představuje jistý problém. Především je nutné vzít v úvahu, že manicheismus jako živé náboženství existoval bezmála tisíc let, a za tuto dobu mohl svou podobu zásadně pozměňovat. Druhý faktor, který rovněž přispěl k jeho variabilitě, představuje skutečnost, že se, vzhledem k míře svého rozšíření, musel adaptovat na nová, často radikálně odlišná, kulturní prostředí.

Mání vytvořil flexibilní mytologický systém, zaměřený na problematiku dosažení lidské spásy. Sám své učení pokládal za zjevené a vystupoval v roli Vykupitele, jehož jméno se mohlo měnit v závislosti na prostředí (Paraklétos pro křesťany, syn Zarathustry pro zoroastrovce, Buddha Maitréja pro buddhisty atd.).

Manicheismus lze pokládat za skutečné „náboženství knihy“. Samotný Mání vytvářel texty, které chápal jako pilíř svého učení a významný prostředek pro jeho úspěšné šíření. V textové produkci pokračovali i jeho následovníci a tato orientace na texty rovněž nešla pozornosti protivníků manicheismu. Manichejci byli v polemických textech často líčeni jako orientální mudrcové, kteří si k disputacím s křesťanskými protivníky přinášeli knihy. Zásahy proti manicheismu se často soustředily právě na konfiskaci a ničení knih a lze říci, že tyto kroky byly v konečném důsledku účinné a efektivní. Až do konce 19. století platilo, že nebyl k dispozici žádný dochovaný autentický manichejský text.

Prameny ke studiu manicheismu

Dějiny novodobého studia manicheismu tak na počátku 20. století významnou měrou ovlivnilo znovuobjevení autentických manichejských pramenů. Do jisté míry tak došlo k obdobné situaci jako v případě studia starověkého gnosticizmu poté, co byly objeveny gnostické texty z Nag Hammádí. V případě manicheismu je však pramenná základna mnohem bohatší a dochované manichejské texty pochází jak z různých období jeho existence, tak z velmi rozdílných geografických a kulturních oblastí.

Studium manicheismu značně komplikuje množství jazyků, které by bylo pro zvládnutí pramenné základny nutné si osvojit. Lze říci, že žádný badatel není schopen tento úkol provést, protože manichejské texty byly přeloženy do udivujícího množství jazyků: bez nároku na úplnost je možné zmínit latinu, řečtinu, koptštinu, aramejštinu, syrštinu, střední perštinu, parthštinu, arabštinu, baktrijštinu, sogdianštinu, ujgurštinu, tocharštinu B a čínštinu.

Pozadí, ze kterého se postupně vyčleňuje moderní novodobé bádání o manicheismu, tvoří stejně jako v případě studia starověkého gnosticizmu polemika mezi katolickým a protestantským křesťanstvím. V době před nálezem autentických manichejských textů byli badatelé závislí na polemických pramenech, které o manicheismu zanechali příslušníci jiných náboženských, případně filosofických systémů. Některé z nich obsahují, jak se ukázalo v důsledku jejich textové kritiky, pasáže pocházející z různých autentických manichejských textů. Mezi nejvýznamnější prameny v tomto směru patří:

V LATINĚ

- **Augustinus Aurelius z Hipponu (sv. Augustin)**. Augustinus sám nalezl po určité části svého života k manichejským laikům (*auditores*) a pokud máme možnost porovnat jeho informace s autentickými manichejskými prameny, jsou obvykle velmi přesné. Mezi díla, která se cíleně zabývají vyvrácením manichejské nauky, patří především:

Teologicko-exegetické texty

- *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* (O mravech obecné církve a o morálce manichejců).
- *De duabus animabus [contra Manichaeos]* (O dvou duších [proti manichejcům]).
- *De natura boni contra Manichaeos* (O podstatě dobra proti manichejcům).

- *Contra epistulam Manichaei quam vocant fundamenti* (Proti listu, který manichejci nazývají Listem o základech). Tento list sepsal patrně v syrštině sám Mání a jeho překlad sloužil jako pomůcka při šíření manichejské nauky na římský západ. Augustinus z tohoto listu cituje, což je obzvláště důležité, protože jeho originál se, jako ostatně žádné z původních Máního děl, nedochoval.

Apologetické texty

- [*Acta*] *contra Fortunatum [Manichaeum]* ([Činy] proti Fortunatovi [manichejci]). Fortunatus se zúčastnil v roce 392 n. l. veřejné disputace s Augustinem, ve které byl poražen a musel se veřejně zřeknout manichejského náboženství.
- *Contra Faustum [Manichaeum]* (Proti Faustovi [manichejci]). Faustus z Mily byl manichejský vzdělanec a rétor, známý i mimo Severní Afriku. Augustinus s ním vedl polemiku v podobě vydání výše uvedeného spisu.

Kromě těchto spisů poskytuje cenné informace o manicheismu rovněž několik pasáží osobně laděného díla *Confessiones (Vyznání)*, které bylo sepsáno Augustinem v roce 398 n. l. po jeho konverzi ke křesťanství. Augustinus zde hovoří o své manichejské životní epizodě, osvětluje příčiny svého příklonu k manicheismu a také důvody pro své následné odpadnutí a příklon ke křesťanství. Informace zde obsažené vrhají světlo na okolnosti, za jakých probíhala manichejská proselytace v oblasti Římské říše. Augustinovo chápání manicheismu a popis jeho nauky měly velkou důležitost v období středověku, kdy se zásadním způsobem podílely na vytvoření stereotypního obrazu „heretiků“, kteří byli často označováni jako „manichejci“. Tento termín tak začal žít svým vlastním životem a jeho rozšíření v polemické literatuře vedlo ke zkreslení jak v případě středověkých disidentských skupin, tak v případě pozdějšího vědeckého uchopování manicheismu.

- **Hegemonius** a jeho spis *Acta Archelai* (původně psán v řečtině nebo syrštině, dílo se však dochovalo pouze v latinském překladu). Fragment tohoto textu byl objeven v roce 1668 Henrym de Valois v jedné z milánských knihoven. Jeho objev vedl k pátrání po dalších manuskriptech a *editio princeps* se datuje do roku 1698 (prefekt Vatikánské knihovny L. A. Zacagni). Tento text je stylizován jako záznam dvou skutečných disputací mezi křesťanským biskupem z města Kaškar (al-Wāsit) Archelaiem a Máním, které se měly uskutečnit v Kaškaru a Diodoridě v roce 277 n. l. Archelaos v obou disputacích Máního porazil a zesměšnil. Následně měl písaři Hegemoniovi uložit písemné zachycení zprávy o této události. S téměř naprostou jistotou však můžeme říci, že události, které *Acta Archelai* popisují, jsou čistě fiktivní a text vznikl za účelem protimanichejské polemiky.

V ŘEČTINĚ

- Autorem prvního adresného protimanichejského polemického spisu, který se dochoval, byl **Alexander z Lykopolé**. O jeho přesné identitě panují spory, byl však rozhodně dobře obeznámen jak s platónskou filosofií, tak dobovým egyptským křesťanstvím.
- **Titus z Bostry**, syrský křesťanský teolog a biskup ze 4. století n. l., sepsal v řečtině spis *Contra Manichaeos* (*Proti manichejcům*). Tento spis, který se dochoval až do dnešních dnů, obsahuje velké množství výpisků z jinak ztracených manichejských textů. Dílo sestávalo ze čtyř knih, část třetí a celá čtvrtá kniha se dochovaly pouze v syrském překladu. V úplnosti byl tento text poprvé vydán Paulem de Lagardem v roce 1859.
- Manicheismu jako nebezpečné herezi se věnovali rovněž církevní otcové, kteří vytvářeli kompendia věnovaná vyvrácení (především) gnostických forem křesťanství, jakým byl například **Epifanos ze Salamíny** na Kypru (*Panarion omnium haeresium*).

V SYRŠTINĚ

- Významný zdroj informací především o manichejské kosmogonii, kosmologii a mytologii poskytl křesťanský biskup z Kaškaru (al-Wāsit) **Theodóros bar Konaí**, působící v 8. století n. l. Jeho *Knihla scholií* (*Liber scholiorum*) byla částečně západním badatelům zpřístupněna H. Pognonem v roce 1898 (vybrané pasáže), úplné vydání pak v roce 1910 A. Scherem.

V ARABŠTINĚ

- Ší'itský vzdělanec **Ibn an-Nadím** a jeho *Fihrist al-'ulúm* („Katalog věd“). Dílo obsahuje důležité pasáže o životě Máního a komunitě, ve které vyrůstal, jež jsou založeny na starších arabsky psaných manichejských pramenech. Tento text byl západním badatelům zpřístupněn v roce 1862 jeho vydáním a překladem Gustavem Flügelem. Dalším arabským textem, který poskytuje informace o manicheismu (výpisky z *Knihy tajemství*), jsou *Chronologie* perského polyhistora z 10. století n. l. **Muhammada Abú ar-Rajhán al-Birúního** (též známý jako **Aliboron**).

Autentické manichejské texty

Vlastní autentické manichejské texty začaly být objevovány postupně od konce 19. století. Mezi nejvýznamnější a přelomové nálezy patří:

- Texty z **Tun-chuangu**, města v dnešní čínské provincii Kan-su. Poblíž tohoto města se nacházejí jeskyně **Mo-kaó** (Jeskyně tisíce Buddha), ve kterých se nacházely jeskynní buddhistické chrámy. Kolem roku 1035 sem bylo přineseno a ukryto velké množství textů, z nichž některé jsou (jak se ukázalo) manichejské. Na konci 19. století navštívil Tun-chuang britský cestovatel sir **Aurel Stein** a část zde nalezených textů převezl do Indie a později věnoval Britskému muzeu. Mezi těmito texty byl i dlouhý manichejský traktát *X^aävānīft* psaný ve staré turečtině. V případě ostatních textů šlo o čínské překlady z íránských jazyků. Sem patří dílo nazývané jako *Kompendium* (čín. *Mo-ni kuang-fu chiao-fa i-lüeh*), které shrnuje manichejskou nauku, panteon a organizační strukturu manichejské církve, a *Svítek hymnů* (čín. *Mo-ni chiao hsia-pu tsan*). Kromě něj po zveřejnění Steinova objevu do Tun-chuangu zamířil rovněž významný francouzský sinolog Paul Pelliot a získal zde čínský zlomek, který shrnoval řád jedné z manichejských komunit. Později se ukázalo, že jde o závěrečný oddíl *Kompendia* z Britského muzea. Další z manichejských textů, pojednávající o manichejské kosmogonii a jejich implikacích pro život manichejské církve pod názvem *Po-ssu chiao ts'an-ching*, byl převezen do Pekingu a později (v roce 1911) publikován Paulem Pelliotem a Édouardem Chavannesem. Čínské překlady manichejských textů jsou pozoruhodné rozsáhlým používáním buddhistické terminologie a stylistických/formálních konvencí Buddhových rozprav (které zde mají podobu rozpravy mezi Máním a Addou, jeho skvělým žákem). Na druhou stranu však texty užívají čínských termínů, které jsou technickými překlady z íránských jazyků a neobjevují se mimo manichejský kontext. Význam textů z Tun-chuangu pro moderní manichejská studia byl obrovský, neboť poté, co byl pod termínem *mo-ni* rozpoznán manicheismus (a nikoli islám nebo nestoriánské křesťanství), badatelům byla odhalena doposud neznámá skutečnost o rozšíření manicheismu v Číně (o němž nebylo ze západních pramenů nic známo). Některé hymny nebo naučné pasáže rovněž umožňují srovnání s podobnými texty v parthštině, syrštině nebo koptštině a dokládají vysoký stupeň uchování přesnosti během překladu a šíření textů.
- Texty z **Turfánu** (dnešní čínská provincie Sin-ťiang), které byly nalezeny v průběhu čtyř mezinárodních expedic, podniknutých v letech 1902 až 1914 (především německé expedice vedené **Albertem Grünwedelem** a **Albertem von le Coquem**). Nalezené texty a jejich zlomky byly psány ve velkém množství jazyků, což zne-

snadnilo jejich identifikaci a vydávání. Práce na publikaci textů byly nicméně zahájeny okamžitě po skončení první expedice a texty byly průběžně vydávány v průběhu první poloviny 20. století.

- V roce 1918 byl u alžírské **Tebessy** nalezen zlomkovitě dochovaný kodex (nazývaný později jako *Tebessa Codex*) psaný latinsky, který byl později Alfarcem identifikován jako autentický manichejský list pojednávající o příčinách a ospravedlnění vnitřního členění manichejské komunity na vyvolené (*electi*) a posluchače (*auditores*).
- V roce 1929 bylo objeveno sedm manichejských kodexů v dřevěné bedně v egyptském **Medínet Mádí** (starověká Narmútis v oblasti Fajjúmu). Texty byly rozděleny a rozprodány jednotlivě. Tři z kodexů byly zakoupeny irsko-americkým filantropem a sběratelem **Chesterem Beattym** a po druhé světové válce věnovány muzeu v Dublinu. Jde o *Žalmy*, *Homilie* a *Kefalaia* (s podtitulem „moudrosti Pána Máního“). Zbýlé čtyři kodexy se staly majetkem Pruské akademie v Berlíně. Šlo o *Kefalaia Učitele*, *Listy*, *Synaxeis Živého evangelia* („Bohoslužba Živého evangelia“) a text pojednávající o manichejské „církvní historii“. Kodexy byly zhotoveny přibližně kolem roku 400 n. l. a šlo o koptské překlady originálních děl psaných zřejmě v syrštině. Texty byly postupně zpracovávány a vydávány, vzhledem k jejich stavu (troskovitost a křehkost papýrových listů) však práce postupovaly pomalu. Do roku 1940 byly nicméně zásluhou **H. J. Polotského**, **A. Böhlinga** a **C. R. C. Allberryho** vydány části *Žalmu*, *Homilií* a *Kefalaia Učitele*. Druhá světová válka však práce na vydávání přerušila (Polotsky byl donucen k emigraci, Allberry zahynul během výsadku do Holandska) a v konečném důsledku vedla k tragické ztrátě části berlínských kodexů (*Listy*, jediný text tvořící součást manichejského kánonu, byl patrně zničen během dobytí Berlína Rudou armádou). Práce na vydávání zbylých textů byly přerušeny a k jejich oživení došlo až v 80. a 90. letech 20. století.
- V roce 1970 byl **Albertem Heinrichsem** a **Ludwigem Koenenem** publikován text, který se v důsledku ne zcela objasněných okolností ocitl v knihovně univerzity v Kolíně nad Rýnem. Kodex od této doby známý jako *Codex Manichaeus Coloniensis* (*Manichejský kolínský kodex*, *CMC*) je psán řecky na papýru a jde o jeden z nejminiaturnějších kodexů, který kdy byl nalezen (strany o šířce 3,8 a výšce 4,5 cm). Vše naznačuje, že byl patrně nošen v podobě amuletu. Text nese incipit *O zrození Jeho Těla* (*Peri tés gennés tú somatos autú*), tj. Máního a/nebo jeho církve) a pojednává o životě zakladatele manicheismu. Text vrhl nové světlo na působení Máního v době před založením vlastní církve a je pravděpodobné, že

čerpá ze záznamů Máního současníků, jeho žáků (část z nich se objevuje i v jiných pramenech).

- Poslední důležitý nález manichejských textů souvisí se systematickým průzkumem oázy **Dachla**, konkrétně lokality **Ismant el-Charab** (starověké **Kellis**) v Egyptě (jde o komplexní archeologický průzkum této lokality interdisciplinárním mezinárodním týmem). Koncem 80. let 20. století byly v jednom z domů, který se v této lokalitě nacházel, objeveny papýrové zlomky, které byly později identifikovány jako pozůstatky manichejských textů (objekt zřejmě sloužil jako manichejský komunitní dům). Texty jsou psány převážně v koptštině, ale byly objeveny i zlomky řeckých překladů Žalmů nebo bilingvní koptsko-syrské texty. Tento nález je významný především díky tomu, že texty byly objeveny během archeologických vykopávek a mohou být proto zařazeny do historického a sociálního kontextu.

Manichejský kosmologický a soteriologický mýtus

Co se týče základní povahy Máního nauky, je přísně dualistická. V tomto směru byl Mání velmi ovlivněn zoroastrovskou tradicí. Čas je chápán lineárně a dění ve světě je představeno jako kosmické drama, ve kterém dochází k postupnému vysvobození božského světla z temnoty. Člověk hraje v tomto procesu důležitou roli, neboť na něm leží značná část odpovědnosti za uskutečnění tohoto plánu. Člověk si musí uvědomit svou skutečnou podstatu a dojít k poznání, že pokud spasí sám sebe, napomůže konečně spáse celého božského světa.

Podle Máního od prvopočátku existuje protiklad světla a temnoty, reprezentovaný dvěma božskými postavami – Velkým Duchem, Bohem Světla a Pravdy, jehož říše se nachází na severu, a Bohem Temnoty, který vládne své říši na jihu. Každá z těchto bytostí v sobě obsahuje pět aiónů. Mání rovněž rozeznává tři časy: první, kdy jsou Světlo a Temnota odděleny; druhé (současné), kdy jsou promíšeny; a třetí, kdy opět dojde k jejich trvalému oddělení.

Konflikt těchto božských sil vzniká z popudu Hmoty, která přichází k hranicím světelné říše a chce Světlo obsahující život pohltnit. Aby s ní mohl Velký Duch bojovat, musí vytvořit další emanace. První z nich je Moudrost (Matka života), která stvoří Óhrmazda, prvotního člověka. Óhrmazd disponuje živoucí duší, sestávající z pěti elementů (oheň, voda, vítr, světlo, éter). Óhrmazd sestupuje do hmoty, aby proti ní bojoval. Je však poražen a zanechává zde živoucí duši, jejíž prvky jsou rozptýleny v hmotném světě.

Podle Máního je však tato porážka pouze zdánlivá a je součástí božského plánu. Velký Duch přichází s další emanací, nazývanou Živoucí Duch (Světelný Adamas). Na popud Velkého Ducha oživuje Světelný Adamas ztraceného prvotního člověka. Óhrmazd je probuzen jeho voláním a vystoupá zpět do Říše světla. Živoucí Duch potom stvoří deset nebes, osm zemí a sedm planet, z nichž Slunce a Měsíc jsou dobré. Vesmír se dává do pohybu a začíná proces shromažďování světelných částic. Zintenzivnění tohoto procesu má na starosti další emanace, Panenské světlo (má podobu krásné nahé ženy), která získává od démonů částičky světla a posílá je na Měsíc, kde jsou sesbírány a posléze odeslány do božského světa (měsíční cyklus).

Bůh temnoty se však brání. Pověří své dva zástupce, nazývané Saklas a Nebroél, aby stvořili pozemského Adama a Evu a do jejich hmotných těl ukryli světelné částičky, které budou připoutány k tomuto světu. Veliký Duch vysílá dalšího posla, který je nazýván jako Zářivý Ježíš. Ten odhaluje člověku jeho skutečnou povahu a uvádí tak do chodu závěrečnou fázi spásy. Člověk musí pochopit, že sestává z božské duše a materiálního těla, a toto poznání je nezbytnou podmínkou vykoupení. Pokud člověk nezíská toto poznání, jeho duše se musí přetělit. Tento koloběh trvá až do Soudného dne, kdy jsou neprobuzené duše souzeny, a materiální svět shoří v kosmickém požáru, který bude zuřit 1468 let.

Manichejská církev

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

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

Vlastní církevní hierarchie se rekrutovala z *electi* a dohlížela na morální stav komunity. Ženy se mohly stát Vyvolenými, nemohly však působit v řídicích funkcích. V čele církve stál *archegos* (Vůdce), náměstek Máního na zemi. Po něm následoval sbor dva-

nácti Apoštolů a sbor 72 biskupů. Archegos sídlil i po smrti Máního v Seleukii-Ktésifón-tu, od 10. století pak v Samarkandu.

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

Mandejci

Jsou zřejmě jedinou náboženskou skupinou, u které se předpokládá, že vzešla z gnostického hnutí, a přetrvala až do současnosti. Označení mandejci pochází z aramejského slova *manda* („poznání“), zdá se však, že toto pojmenování je relativně pozdní (není doloženo v nejstarších mandejských textech). Arabové je nazývají *sabba* (*subba*), křesťané pak o nich v 16. století hovořili jako o „křesťanech sv. Jana“. Mandejské komunity byly a jsou aktivní především na území dnešního Iráku a (v menší části) Íránu.

Liturgickým jazykem mandejců je východoaramejský dialekt s prvky řečtiny, arabštiny a (ve významnější míře) perštiny. Jejich abeceda o 24 znacích je patrně odvozena z nabatejského písma. Mandejci pokládají své náboženské texty za zjevené. Tato skutečnost z nich v době arabské nadvlády učinila tolerovanou náboženskou menšinu. Nejstarší z jejich textů lze datovat nejpozději do 3. století, některé části však mohou pocházet z poloviny 2. století. Hlavním a nejdůležitějším textem mandejců je *Ginza* („Poklad“). Dělí se na pravou část (*Ginza iamina*) a levou část (*Ginza smala*). *Ginza iamina* obsahuje převážně mytologicko-kosmologické texty. *Ginza smala* pak obsahuje dvě knihy zpěvů popisujících posmrtný osud duše. Druhým nejvýznamnějším textem je *Drašia d-iahia* („Kniha Janova“), známá též pod názvem *Drašia d-malkia* („Přednášky králů“).

Zvláštní typ textů představují hliněné misky *kasa d-pahra* (většinou pocházejí z 5.–7. století n. l.), na které byly zapsány krátké modlitby nebo zaříkávadla a poté byly zakopány. Magický význam měly i mandejské texty dochované na olověných deskách nebo texty *zarazata* na malých kouscích papíru nebo kůže, které byly svinuty a nošeny na krku v malých schránkách.

Mandejská náboženská doktrína

Rovněž mandejci vycházejí z přísného dualismu. Svět je rozdělen na Říši světla a Říši temnoty. Říši světla vládne Život (*haiia*), v pozdějších textech označovaný jako Velký Duch (*mana rba*). Prvotní jednota této Říše světla je porušena a záhy vznikají tři další světelné světy. Vládcem Říše temnoty je Král temnoty (*malka d-hšuka*). Je ztotožněn s chaosem. Je popisován jako drak a spolu se sedmi planetami a dvanácti znameními Zvěrokruhu vládne hmotnému světu. Roli Démiurga sehrává čtvrtý světelný svět (*ptahil*), který tíhne k temnotě a odpadne. Velký Duch nemůže vzniku čtvrtého světa zabránit, vysílá však posla (*manda d-hiia*), který spoutá vládce temnoty a zastaví tak proces úpadku světa.

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

Mandejský kult a etické normy

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

Jádro mandejského kultu sestává ze křtu (*masbuta*) a ze mše za zemřelé (*masiqta*). Křest se koná každou neděli, často během slavnostních událostí (svatba, vysvěcení kněze atd.). Musí být prováděn v „živé vodě“ (tj. tekoucí vodě). Voda tohoto typu nese pojmenování *iardana* (Jordán). Kromě křtu mandejci rovněž praktikují denní omývání těla *rišama* nebo ponoření do vody *tamaša*, které provádí mandejec po spáchání závažného hříchu. Očistný aspekt křtu ukazuje na kontakt s židovskou tradicí.

Druhým důležitým obřadem je *masiqta*, „mše za mrtvé“. Jde o komplikovaný obřad s mnoha přípravnými činnostmi. Provádí se ještě v přítomnosti umírajícího za přítomnosti kněze. Smyslem obřadu je připravit duši na průchod strážními domy. Za tímto účelem obdrží umírající nádobku s olejem, která mu průchod uvolní.

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

Vznik a počátky mandejského náboženství

Otázka vzniku mandejského náboženství představuje složitý historický problém. Je zřejmé, že mají svůj počátek v některé židovské komunitě, která kladla zvýšený důraz na rituál křtu. Vzhledem k jazykovému rozboru některých termínů a vlastním zmínkám v mandejských textech tato skupina musela působit v oblasti Palestiny, odkud byla v blíže neurčeném čase vyhnána (snad v 1. století n. l.; zničení jeruzalémského chrámu je pokládáno za trest za jejich pronásledování). Badatelé spekulovali o jejich napojení na janovské křesťanství, odvozené od postavy Jana Křtitele. Sami mandejci jej však za zakladatele svého náboženství nepokládají. Mandejci vedli tvrdou polemiku s rabínským judaismem a rovněž s křesťanstvím (Ježíš je v mandejských textech hodnocen velmi negativně).

Mandejci působili a působí na území Iráku a Íránu. Jejich situace byla vždy komplikovaná, období tolerance se střídala s pronásledováním. Pod arabskou vládou mohli spoléhat na postavení „lidu knihy“, přesto však byli sporadicky persekuováni. Jejich situace se zlepšila s nástupem britské mandátní správy (1920) a posléze v roce 1958, kdy se po vzniku Iráku stali uznanou náboženskou menšinou. Jejich situace se však znovu zkomplikovala po roce 2003, kdy se opět stali terčem náboženského násilí ze strany některých islámských radikálních skupin. Obecně špatná bezpečnostní situace v Iráku po americké invazi se stala příčinou rozsáhlé emigrace mandejců a vzniku mnoha diasporních komunit.

7. Kapitola

Gnosticismus – dekonstrukce jedné vědecké kategorie

Gnosticismus představuje vědeckou kategorii, jejíž užívání bylo v nedávné době podrobena silné kritice. Tato kritika pramení z obecné tendence zaměřovat se na osvětlení okolností, za jakých jsou konstruovány vědecké kategorie a jakým způsobem jsou následně užívány (Foucault a jeho analýza diskursu; Jonathan Z. Smith a jeho „štourání se“ v akademickém kontextu mnoha zásadních badatelských koncepcí). Vedla ke zjištění, že badatelské termíny a kategorie jsou konstrukty, které jsou vytvářeny za určitým záměrem a s nějakou intencí jsou vždy i užívány. Tím, jaké termíny používáme, toho obvykle říkáme o jejich obsahu mnohem více, než by se na první pohled mohlo zdát.

Termíny a koncepty jako „náboženství“, „hinduismus“, „buddhismus“ nebo „gnosticismus“ vyjadřují určitá východiska, která jsou obvykle během jejich aplikace zamlčena. Nejde o „přirozené“ kategorie, ale o produkt dlouhodobé snahy uchopit svět takovým způsobem, který je pro badatele v konkrétní době důležitý a smysluplný. Koherence těchto kategorií a pojmů je dána (mnohdy zdánlivou) podobností motivů, které spojují. A jak je na tom v tomto případě obecná kategorie gnosticismu? V nedávné době byly podniknuty dva zásadní pokusy o přehodnocení užívání gnosticismu jako obecné analytické kategorie, které jasně upozornily na její problematičnost.

Autorem prvního z těchto pokusů o zpochybnění vědecké relevantnosti universální kategorie gnosticismu je **Michael Allen Williams** (1996). Williams souhlasí s tím, že vytváření vědeckých kategorií je nezbytné (věda se vyjadřuje pomocí pojmů, kterými uchopuje studované jevy). Při vytváření pojmů označujících sociální nebo náboženské skupiny, případně náboženské tradice, však lze postupovat dvěma způsoby. První možnost představuje využití sebedefinice členů některé skupiny/náboženství jako měřítko příslušnosti k této skupině. Druhou možností je užití obecnějšího typologicko-fenomenologického přístupu a vytvořit universální kategorii na základě podobností a shod, které mohou mít i transkulturní charakter. K sebedefinici skupiny není nezbytně nutné přihlížet.

V naprosté většině případů se oba postupy alespoň částečně kombinují; vyváženost sebezpochopení a vnějšího pohledu tak může odhalit některé skutečnosti, jež nejsou

příslušníkům studované tradice jasné (například mnohé podobnosti mezi židovskou náboženskou praxí a praxí mandejců). V případě definice gnosticizmu se sice využívají obě strategie, ale zcela nedůsledně a rozporně.

- Nejprve se do gnosticizmu řadily ty skupiny, které tento termín používaly ke svému sebeoznačení (*gnostikoi*), nebo to o nich alespoň tvrdili raně křesťanští hereziologové.
- Potom byla tato kategorie vztažena na texty, které měli vytvořit příslušníci skupin sdílejících jisté společné rysy a doktrinální podobnosti.
- Tyto rysy byly posléze vyvázány ze sociálního nebo textuálního zakotvení a proměněny v abstraktní kategorii (nezávislá na křesťanství a podle mnohých mu i předcházející).

Problémem je, že tato kategorie se už ani vágně nekryje se sebedefinicí některých skupin. Dochází k matoucímu setření distinkcí, neboť smysluplně nevystihuje ani typologické rysy pramenů, které jsou do ní obvykle zahrnovány.

Podle Williamse rozhodně nelze kategorii gnosticizmu konstruovat na základě pouhého sebeoznačení. Slovo *gnostikos* (*gnostikoi*) se například nevyskytuje v rukopisech z Nag Hammádí ani jednou. Pokud už tyto texty poskytují nějakou sebedefinici skupiny, ve které kolovaly, užívají pak výrazů jako „křesťané“, „pneumatici“, „Setovo sémě“, „vyvolení“, „rod dokonalého člověka“, „nezničitelný lid“ atd.

Jak tuto skutečnost vysvětlit? Je možné, že se tento termín náhodně nedochoval, ale byl používán? Vzhledem k poměrně rozsáhlosti dochovaných gnostických pramenů se toto zdůvodnění nejeví jako zcela pravděpodobné. Autoři, kteří se pokouší o vymezení gnosticizmu právě na základě sociálního zakotvení demonstrovaného užíváním sebeoznačení „*gnostikoi*“ (Layton 1995), argumentují tím, že hereziologové o tomto užívání hovoří. A není důvod jim principiálně nevěřit. Nicméně to nezakládá oprávněnost hovořit o tom, že gnostici se chápali jako součást universálně pojatého gnosticizmu. Z jejich strany šlo spíše o vyjádření kvality (stupně poznání) než příslušnosti k universálnímu nábožensko-filosofickému proudu, jehož existenci badatelé v období pozdní antiky předpokládají.

Pokud se toto užívání gnosticizmu jako sebeoznačení konkrétních skupin produkujících texty s charakteristickými motivy pomocí typologicko-fenomenologického přístupu rozšíří na komplexnější soubor studovaných jevů a skupin (k čemuž i došlo), vznikne podle Williamse kategorie, která je značně nekonzistentní a vnitřně rozporná. Co je gnostický text, motiv a myšlenka se potom liší autor od autora. Dochází ke spojování vzájemně rozporných motivů s odůvodněním, že spolu přece jen nějak souvisí. Gnosti-

cismus pak může být pojímán jako parazit a zároveň inovace „vyčpělých“ nábožensko-filosofických tradic. Badatelé mohou poukazovat na antikosmický charakter gnosticizmu a zároveň jej pojímat jako proud směřující k sociálnímu konformismu. Za charakteristický rys gnosticizmu může být pokládán odpor gnostiků k fyzickému tělu a na straně druhé ke gnosticizmu mohou být přiřazeny rovněž proudy, které askezi usilují o zdokonalení člověka. Jako projev gnosticizmu může být pokládána stejně tak vypjatá askeze jako bezbřehý libertinismus. Gnostické skupiny mohou být chápány jako elitářské nebo naopak rovnostářské, usilující o obecnou spásu všech lidí. V gnosticizmu může být zdůrazňována role poznání na úkor víry, v některých případech ale může být mezi gnostické systémy zařazena skupina nebo text, který kromě poznání rovněž vyzdvihuje spásanosnou důležitost víry.

Na základě těchto rozporností dospívá Williams k závěru, že gnosticismus jako universální vědecká kategorie při kritickém testu neobstojí, protože není schopen smysluplně obsáhnout a vysvětlit všechny jevy, které jsou pod něj zahrnovány. Tento problém je zvláště markantní po nález textů z Nag Hammádí, běžně chápaných jako součást jakési „gnostické knihovny“. Tyto texty jsou ale natolik rozmanité, že jakýkoli pokus o jejich zahrnutí pod jednu kategorii (gnosticismus) s jasnými typologickými rysy vede k jejímu zhroucení.

Řešení této situace, které Williams nabízí, je sestup k nižším a úžeji zaměřeným kategoriím a pojmům. Zasaduje se především o zohlednění tradic a sociohistorických vazeb. Podle Williamse je tak smysluplné hovořit o valentinovské gnózi jako tradici, která má svého zakladatele a soubor společných témat, podobně jako je tomu například v případě platonismu nebo stoicismu. Williams rovněž usiluje o formulaci nových, jasněji vymezených a přesněji typologicky orientovaných kategorií, jako je například *biblická démiurgická tradice*, neboť podle jeho názoru sdílí gnostické texty zájem o líčení událostí známých z knihy Genesis, ke které se kriticky vyjadřují a často ji radikálně reinterpretovali. Výhodou takto konstruované kategorie dle Williamse bude, že dokáže zahrnout velké množství textů z Nag Hammádí (ale ne nutně všechny) pomocí snadno identifikovatelného motivu (stvoření světa podle Genesis). Zároveň však nepovede k esencializaci této tradice, neboť nemá smysl hovořit o žádném „biblickém démiurgismu“, čemuž brání především přijetí výchozího předpokladu, že tento motiv byl v jednotlivých tradicích a skupinách zpracován velmi různorodým způsobem.

Další pokus podnikla v nedávné době **Karen L. Kingová** (2003). Jde o komplexní a podrobnou analýzu toho, jak vznikla vědecká kategorie gnosticizmu a jakým způsobem byla konstruována a užívána v badatelském prostředí. Autorka dospěla k závěru, že původně abstraktní termín, který byl v raně novověkém bádání používán jen výjimečně a vágně, byl v badatelském diskurzu 19. a 20. století proměněn (reifikován) v reálnou

historickou entitu. Gnosticismus jako historická realita je konceptem, který vznikl v raně moderním (převážně teologickém) bádání tak, že se z polemického označení hereziologů stala „objektivní“ vědecká kategorie.

Její užívání bylo motivováno především snahou ochránit čisté a jasně vymezené hranice normativního křesťanství (jde tedy o produkt křesťanského diskurzu ortodoxie v hereze). Karen L. Kingová vysledovala tři hlavní způsoby užívání konceptu hereze:

1. Slouží k označení všech variant křesťanství, které mají příliš negativní nebo naopak příliš vřelý vztah k judaismu.
2. Slouží k označení myšlenek a prvků, které jsou pokládány za problematické z hlediska normativního křesťanství, a to především proto, že jsou chápány jako cizorodé (gnosticismus jako svěbytné náboženství s předkřesťanskými kořeny) nebo sekundární (rozkladem vzniklé) přívažky skutečného křesťanství.
3. Tradice, které jsou těmto cizorodým nebo sekundárním prvkům blízké (platonismus, hermetismus atd.).

Za hlavní nebezpečí reifikace abstraktního a polemického termínu gnosticismus pokládá Kingová onu skutečnost, že původně badatelský konstrukt se stává reálnou historickou silou, která je schopna vyvolávat historickou, náboženskou nebo sociální změnu. Podle jejího názoru však kategorii gnosticismu nelze užít v historickém religionistickém bádání jako model vedoucí k vysvětlení historických procesů, neboť v té podobě, v jaké jej chápala a doposud chápe většina badatelů, nikdy neexistoval. Podle Kingové je proto nutné se vrátit k důslednému studiu textů a myšlenek v nich obsažených v jejich textovém, historickém a případně rovněž sociálním kontextu.

Bibliografie

Základní studijní literatura

GNOSTICISMUS

Prameny a sbírky pramenů

Dus, Jan A. (ed.) 2001. *Neznámá evangelia. Novozákonní apokryfy I*, Praha: Vyšehrad, 209–244.

Dus, Jan A. (ed.) 2007. *Proroctví a apokalypsy. Novozákonní apokryfy III*, Praha: Vyšehrad, 459–500.

Evangelium pravdy, Praha: Herrmann a Synové 1994, přel. Zdeněk Kratochvíl. [Je nutné vzít v úvahu, že jde o český překlad polského překladu z koptštiny].

Chlup, Radek (ed. et trans.) 2007. *Corpus Hermeticum*, Praha: Hermann & synové. [Komentovaný překlad z řečtiny, doplněný o obsáhlou a podnětnou úvodní studii].

Jidášovo evangelium, Praha: KLP 2006, přel. Marek Dospěl. [Komentovaný překlad z koptštiny].

Meyer, Marvin (ed.) 2007. *The Nag Hammadi Scriptures: The International Edition*, San Francisco: HarperCollins. [Anglický komentovaný překlad textů z Nag Hammádí, berlínského gnostického papýru a z kodexu Tchacos].

Oerter, Wolf B. – Pokorný, Petr (eds.) 2008. *Rukopisy z Nag Hammádí I*, Praha: Vyšehrad.

Oerter, Wolf B. – Vítková, Zuzana (eds.) 2009. *Rukopisy z Nag Hammádí II*, Praha: Vyšehrad.

Oerter, Wolf B. (ed.) 2010. *Rukopisy z Nag Hammádí III*, Praha: Vyšehrad.

Platón 1996. *Timaios a Kritias*, Praha: Oikúmené, přel. František Novotný.

Sekundární literatura

V ČESKÉM JAZYCE:

Culdautová, Francine 1999. *Nástin gnostické teologie*, (Dějiny myšlení a kultury 13), Praha: Oikúmené, přel. Jan Kranát. [Útlé dílko, které vyniká svou zmateností; doporučuji spíše nepoužívat].

Culianu, Ioan P. 2008. *Dualistické gnóze západu*, Praha: Argo, přel. Jan Joneš. [Obsahuje rovněž pasáže o antické gnózi, berte nicméně v úvahu, že Culianu byl žákem Eliadeho a že toto dílo je ovlivněno eliadovskou koncepcí náboženských dějin].

Havrda, Matyáš 2002. „Mýtus o Šimonově Heleně“, *Religio: Revue pro religionistiku* 10, 267–279.

Matoušek, Jaroslav 1995. *Gnose čili Tajné učení náboženské posledních staletí pohanských a prvních křesťanských*, Praha: Hermann a synové. [Jde o reprint vydání z roku 1925 a může posloužit pro představu o obrazu gnosticizmu před nálezem rukopisů z Nag Hammádí].

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

Pokorný, Petr 1998. *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*, Praha: Vyšehrad. [Druhé a rozšířené vydání; 1. vydání Vyšehrad 1986].

Vlčková, Zuzana 2006. „Gnostické interpretace biblického příběhu o stvoření člověka“, *Religio: Revue pro religionistiku* 14, 87–100.

V CIZÍCH JAZYCÍCH:

Filoramo, Giovanni 1990. *A History of Gnosticism*, Cambridge, MA – Oxford: Blackwell.

Hanegraaff, Wouter J. et al. (eds.) 2006. *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, Leiden: E. J. Brill.

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

King, Karen L. 2005. *What Is Gnosticism*, Cambridge, MA – London: The Belknap Press of Harvard University Press [první vydání 2003].

- Logan, Alastair H. B.** 1996. *Gnostic Thruth and Christian Heresy*, Peabody, MA: Hendrickson.
- Marjanen, Antti – Luomanen, Petri** (eds.) 2005. *A Companion to Second-Century Christian “Heretics”*, Leiden: E.J.Brill.
- Markschies, Christoph** 2003. *Gnosis: An Introduction*, London: T&T Clark.
- Pearson, Birger A.** 2007. *Ancient Gnosticism. Tradition and Literature*, Minneapolis: Fortress Press.

MANICHEISMUS A MANDEISMUS

Prameny

- Gardener, Iain – Lieu, Samuel N. C.** 2004. *Manichaeian Texts from the Roman Empire*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Klimkeit, Hans J.** 1993. *Gnosis on the Silk Road: Gnostic Texts from Central Asia*, San Francisco: Harper Collins.

Sekundární literatura

- Baker-Brian, Nicholas J.** 2011. *Manichaeism. An Ancient Faith Rediscovered*, London: T & T Clark.
- BeDuhn, Jason** 2000. *The Manichaeian Body In Discipline and Ritual*, Baltimore – London: The Johns Hopkins University Press.
- Klíma, Otakar** 1962. *Manis Zeit und Leben*, Praha: Academia.
- Lieu, Samuel N. C.** 1992. *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Lieu, Samuel N. C.** 1994. *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East*, Leiden: E. J. Brill 1994.
- Lieu, Samuel N. C.** 1998. *Manichaeism in Central Asia and China*. Leiden: E. J. Brill.
- Tardieu, Michel** 2008. *Manichaeism*, Urabana – Chicago: University of Illinois Press.
- Widengren, Geo** 1965. *Mani and Manichaeism*, New York: Holt.

Rozšiřující bibliografie

- Bianchi, Ugo** (ed.) 1970. *Le origini dello gnosticismo: colloquio di Messina 13–18 aprile 1966*, Leiden: E. J. Brill.
- Brakke, David** 2010. *The Gnostics: Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Layton, Bentley** 1995. „Prolegomena to the Study of Ancient Gnosticism“, in: Michael L. White – Larry O. Yarbrough (eds.). *The Social World of the First Christians: Essays in Honor of Wayne A. Meeks*, Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 334–350.
- Logan, Alastair H. B.** 1996. *Gnostic Truth and Christian Heresy: A Study in the History of Gnosticism*, Peabody, MA: Hendrickson.
- Löhr, Winrich A.** 2006. „Sethians“, in: Wouter J. Hanegraaff et al. (eds.). *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Leiden: E. J. Brill, 1064–1069.
- May, Gerhard** 2006. „Marcion“, in: Wouter J. Hanegraaff et al. (eds.). *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Leiden: E. J. Brill, 765–768.
- Oerter, Wolf B. – Pokorný, Petr** 2008. „Kodexy z Nag Hammádí“, in: Wolf B. Oerter – Petr Pokorný (eds.). *Rukopisy z Nag Hammádí I*, Praha: Vyšehrad, 17–61.
- Pearson, Birger A.** 2007. *Ancient Gnosticism: Traditions and Literature*, Minneapolis: Fortress Press, 51–100.
- Pétrement, Simone** 1990. *A Separate God: The Christian Origins of Gnosticism*, San Francisco: HarperCollins.
- Schenke, Hans-Martin** 1974. „Das sethianische System nach Nag-Hammadi-Handschriften“, in: Peter Nagel (ed.). *Studia Coptica*, Berlin: Akademie-Verlag, 165–173.
- Schenke, Hans-Martin** 1980. „The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism“, in: Bentley Layton (ed.). *The Rediscovery of Gnosticism II: Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978*, Leiden: E. J. Brill, 588–612.

- Turner, John D.** 2000. „The Setting of the Platonizing Sethian Treatises in Middle Platonism“, in: John D. Turner – Ruth Majercik (eds.). *Gnosticism and Later Platonism*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 179–224.
- Turner, John D.** 2001. *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*, Louvain: Peters.
- Tubach, Jürgen – Zakeri, Mohsen** 2001. „Mani’s Name“, in: Johannes van Oort – Otto Wermelinger – Gregor Wurst (eds.). *Augustine and Manichaeism in the Latine West*, Leiden: E. J. Brill, 272–286.
- Williams, Michael A.** 2005. „Sethianism“, in: Antti Marjanen – Petri Luomanen (eds.). *A Companion to Second-Century Christian „Heretics“*, Leiden: E. J. Brill, 32–63.
- Wisse, F.** 1980. „Stalking Those Elusive Sethians“, in: Bentley Layton (ed.). *The Rediscovery of Gnosticism II: Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978*, Leiden: E. J. Brill, 563–576.

Gnosticismus

Aleš Chalupa

Vydala Masarykova univerzita v roce 2013

1. vydání, 2013

Sazba: Ing. Vladislav Pokorný – LITERA, Tábor 43a, 612 00 Brno

ISBN 978-80-210-6508-6