

RUKOPISY Z NAG HAMMÁDÍ

•4•

KODEX VI/3
KODEX VII/2 A 5
KODEX VIII/2
KODEX XIII/1

AUTHENTIKOS LOGOS
DRUHÝ TRAKTÁT VELKÉHO SÉTA
TŘI SÉTOVY STÉLY
PETRŮV LIST FILIPOVI
PROTENNOIA VE TŘECH TVARECH

USPOŘÁDALI
W.B.OERTER A Z.VÍTKOVÁ

VYŠEHRA D

OBSAH

Předmluva	13
-----------------	----

ÚVOD

(*W. B. Oerter*)

Historie nálezů	17
Číslování a edice kodexů z Nag Hammádí.....	18
<i>Kodex VI</i>	18
<i>Kodex VII</i>	20
<i>Kodex VIII</i>	22
<i>Kodex XIII</i>	23
Popis	24
<i>Obecné úvahy</i>	24
<i>Kodex VI</i>	26
Skladba listů.....	26
Stav zachování	26
Paginace	27
Vzhled textu	27
Obsah.....	28
Rozdíly a společné rysy spisů kodexu VI.....	28
Testimonia, paralelní verze	30
<i>Kodex VII</i>	31
Skladba listů.....	31
Stav zachování	32
Paginace	33
Vzhled textu	34
Obsah.....	34
Rozdíly a společné rysy spisů kodexu VII	36
Testimonia, paralelní verze	38
<i>Kodex VIII</i>	40
Skladba listů	40
Stav zachování	40
Paginace	41
Vzhled textu	41
Obsah.....	42
Rozdíly a společné rysy spisů kodexu VIII	42
Testimonia, paralelní verze	44

<i>Kodex XIII</i>	45
Skladba listů a paginace	45
Stav zachování	47
Vzhled textu	48
Obsah	48
Rozdíly a společné rysy spisů kodexu XIII	49
Testimonia, paralelní verze	50
Vazba	51
<i>Obecné úvahy</i>	51
<i>Vazba kodexů VI, VII a VIII</i>	52
Kodex VI	52
Kodex VII	53
Kodex VIII	53
<i>Různé typy vazeb, různá knihvazačská technika</i>	54
Otázky datování	55
<i>Makulatura</i>	55
<i>Výjimka: kodex XIII</i>	56
Paleografie	57
<i>Obecná úvaha</i>	57
<i>Interpunkční znaménka a zdobené titulů</i>	59
<i>Průběžné písmo a mezery</i>	62
<i>Supralineární čára a apostrof</i>	66
<i>Korektury</i>	68
<i>Charakter písma</i>	68
Authentikos logos	68
Druhý traktát velkého Seta a Tři Sétovy stély	70
Petřův list Filipovi	72
Protennoia ve třech tvarech	73
Jazyk překladu a jazyk originálu	76
<i>Koptské dialekty a jejich odraz v naghammádských spisech</i>	76
<i>Jazyk originálu: řečtina</i>	77
Kodex VI	78
Kodex VII	78
Kodex VIII	79
Kodex XIII	80
Koptská abeceda	83
Literatura (výběr)	84

AUTHENTIKOS LOGOS (NHC VI/3, 22,1–35,24)

(*Úvod, překlad a komentář Z. Vítková*)

Úvod	91
1. <i>Název a zachovalost</i>	91
2. <i>Datace, autor a místo sepsání</i>	91
3. <i>Žánr</i>	92
4. <i>Obsah</i>	93
5. <i>Hlavní motivy</i>	96
6. <i>Zařazení</i>	100
7. <i>Edice a literatura</i>	107

Authentikos logos (překlad z koptštiny)

[Nebeský původ duše]	108
[Slovo jako potrava a prostředek uzdravení duše]	108
[Podobenství o nepravém a pravém dědictví]	109
[Podobenství o obilí a plevách]	110
[Nebeský Otec uvádí do světa zápas]	111
[Slovo uzdravuje slepotu duše]	112
[Duše nachází ochranu ve své pokladnici]	113
[Volání k bdělosti před nepřátelskými sítěmi]	113
[Podobenství o rybáři a jeho návnadách]	113
[Výklad podobenství]	114
[Potrava smrti]	114
[Potrava života; poznání jako záchrana duše]	115
[Pravý pastýř]	115
[Nevědomí jsou horší než pohané]	116
[Vzestup rozumné duše na místo spočinutí]	117
[Závěrečný nadpis spisu]	117

DRUHÝ TRAKTÁT VELKÉHO SÉTA (NHC VII/2, 49,10–70,12)

(*Úvod, překlad a komentář Z. Vítková*)

Úvod	121
1. <i>Jazyk</i>	121
2. <i>Název a zařazení; Sétovy spisy</i>	122
3. <i>Obsah</i>	123
4. <i>Mytologické pozadí</i>	124

5. <i>Inkarnace</i>	127
6. <i>Doketické pašije</i>	130
7. <i>Edice a literatura</i>	134

Druhý traktát velkého Séta (překlad z koptštiny)	136
[Počátek rozpravy]	136
[Dokonalá Velikost, Matka a nebeský Kristus]	136
[Slovo a křest]	137
[Plán spásy]	137
[Inkarnace Krista]	139
[Nepokoj a zmatek ve světě. Kristovo působení a reakce na ně]	140
[Povýšenost Vládce světa]	142
[Pašije]	144
[Sestup kolem vládců]	145
[Vyvedení Syna Velikosti a nová svatební komnata]	146
[Výklad ukřižování]	147
[Pronásledování ze strany církevních křesťanů]	148
[Učení nápodobné a učení pravé]	149
[Adam, patriarchové a proroci]	151
[Archón]	153
[Slepí]	154
[Kristus a ti jeho]	154
[Nebeské svatba a nebeský Ježíš]	154
[Gnostikové]	156
[Otec]	157
[Archonti a jejich napodobení]	157
[Autorita zjevení a jeho účel; závěr]	158
[Závěrečný nadpis spisu (řecky)]	159

TŘI SÉTOVY STĚLY (NHC VII/5, 118,10–127,32)

(Překlad P. Pokorný a Z. Vítková; úvod a komentář Z. Vítková)

Úvod	163
1. <i>Literární forma</i>	163
2. <i>Žánr a zařazení</i>	164
3. <i>Jazyk</i>	165
4. <i>Zařazení v rámci kodexu</i>	165
5. <i>Datum a místo sepsání</i>	166
6. <i>Hlavní motivy a postavy; setovská gnóze</i>	166

7. <i>Filosofický a náboženský kontext traktátu</i>	175
8. <i>Hlavní božské entity</i>	180
9. <i>Edice a literatura</i>	187

Tři Sétovy stély (překlad z koptštiny)	190
[Prolog]	190
<i>První Sétova stéla</i>	190
[Sétův hymnus na Pigeradama, nebeského Adama]	190
[Hymnus na Samozrozeného]	192
<i>Druhá Sétova stéla</i>	196
[Hymnus na Barbeló]	196
[Prosba k Barbeló o umožnění výstupu]	199
<i>Třetí <Sétova> stéla</i>	201
[Hymnus na Nezcizeného Otce]	201
[„Sétova modlitba“]	203
[Jak hymny používat]	205
[Kolofón: písársk8 poznámka a požehnání]	206

PETRŮV LIST FILIPOVI (NHC VIII/2, 132,10–140,27)

(*Úvod, překlad a komentář P. Ryneš*)

Úvod	209
1. <i>Dochování a datace</i>	209
2. <i>Název a žánr</i>	210
3. <i>Postava apoštola Petra a Ježíšovo zjevení</i>	210
4. <i>Religionistické zařazení</i>	211
5. <i>Edice a literatura</i>	213

Petrův list Filipovi (překlad z koptštiny)	214
[Shromáždění apoštolů]	214
[Zjevení Ježíše Krista]	215
[Rozhovor apoštolů]	216

PROTENNOIA VE TŘECH TVARECH (NHC XIII/1, 35,1–50,24)

(*Úvod, překlad a komentář V. Ondráček*)

Úvod	221
1. <i>Název a žánr</i>	221
2. <i>Rozčlenění díla</i>	221

3. <i>Různé styly a stylové vrstvy (výklad, aretalogie, mystérium / apokalypsa, liturgický text)</i>	222
4. <i>Kompoziční stadia a datace spisu</i>	223
5. <i>Obsah: bytosti a jejich vztahy, Protennoia a její hypostaze</i>	225
6. <i>Trojíční implikace významu bytostí ve spisu Protennoi a ve třech tvarech</i>	229
7. <i>Kosmologie – vznik tohoto věku</i>	231
8. <i>Eschatologie – přemožení chaosu a konec tohoto věku</i>	232
9. <i>Soteriologie – záchrana z tohoto věku</i>	234
10. <i>Aretalogie „já jsem“ v traktátu Protennoia ve třech tvarech</i>	235
11. <i>Edice a literatura</i>	236
Protennoia ve třech tvarech (překlad z koptštiny)	238
[Mluví Protennoia]	238
[Hlas].	240
[Kosmologické mystérium]	241
[Mystérium přemožení chaosu]	246
[Nadpis uzavírající první část]	248
[Druhá část – hlas]	249
[Mystérium konce věku]	249
[Mužsko-ženský princip veškerenstva].	252
[Nadpis uzavírající druhou část]	253
[Logos]	253
[Mystérium trojího příchodu / vtělení Protennoie]	254
[Mystérium pěti pečetí]	256
[Závěr s dodatkem o inkarnaci]	258
[Závěrečné názvy / nadpisy a kolofón]	258
Přehledná tabulka rukopisů z Nag Hammádí a jejich zkratek.	259
Seznam zkratek.	261
Bibliografie	267
Rejstřík spisů	274
Rejstřík osobních jmen	279
Rejstřík místních názvů	281
Rejstřík vybraných pojmů	282
Ediční poznámka	288

ἡλοπκῆν ἡ τὰς ἐς ἐσθ' ἐσθ' ἡνε
λοχισοῦσθε πῖνον τ' τε
λοιοκτ' ἐς ἐλ' ἐτ' ἐσθ' τ'
λιπυρὶ γ' ἡ π' σ' ἡ μ' ἐσθ' τε
ἡνεσοῦσθε ἡ τ' ἐτ' ἡ μ' ἡ
ἡ ἡ ἡ ἐπ' ἡ τ' ἐλ' ἡ σ' ἡ
χοσοῦσθε ἐπ' ἡ τ' ἡ μ' ἡ
λοβιν ἐπ' ἡ τ' ἐλ' ἡ σ' ἡ
λομοῦσθε ἐπ' ἡ τ' ἡ μ' ἡ
μο τ' ἡ μ' ἡ μ' ἡ μ' ἡ μ' ἡ
ἡ π' ἡ μ' ἡ μ' ἡ μ' ἡ μ' ἡ
ἡ μεκοῦσθε ἐπ' ἡ τ' ἡ μ' ἡ
νεσοῦσθε ἐπ' ἡ τ' ἡ μ' ἡ
εκοῦσθε ἐπ' ἡ τ' ἡ μ' ἡ
λοβιν ἐπ' ἡ τ' ἐλ' ἡ σ' ἡ
λοχιστον ἡνεσοῦσθε
ερεποῦσθε ἐπ' ἡ τ' ἡ μ' ἡ
επ' ἡ μ' ἡ μ' ἡ μ' ἡ μ' ἡ
π' ἡ τ' ἡ μ' ἡ μ' ἡ μ' ἡ
ἡ π' ἡ μ' ἡ τ' ἡ μ' ἡ
ἡ ἡ ἐπ' ἡ τ' ἡ μ' ἡ
ἡνεσοῦσθε ἡ τ' ἡ μ' ἡ
ἡνεσοῦσθε ἡ τ' ἡ μ' ἡ

— AUTHENTIKOS —
— ΛΟΓΟΣ —

AUTHENTIKOS LOGOS

(NHC VI/3, 22,1–35,24)

ÚVOD, PŘEKLAD A KOMENTÁŘ
ZUZANA VÍTKOVÁ

Závěrečný nadpis spisu Authentikos logos
v kodexu VI z Nag Hammádí

Úvod

1. *Název a zachovalost*

Traktát *Authentikos logos* („Věrohodné slovo“), který podává výklad o nebeském původu, pozemském přebývání a konečném návratu duše do božské oblasti, zabírá třináct stran šestého kodexu z Nag Hammadí. Dochoval se relativně dobře, i když na počátku prvních sedmi listů chybí vždy několik řádek. Nelze proto určit, zda měl spis na začátku nějaký nadpis.¹ Název spisu *Authentikos logos*, který se dochoval na konci, má široké významové rozpětí, které lze překladem vystihnout jen zčásti: *authentikos* je možno přeložit jako „věrohodný“, „pravý“, „původní“ či „autoritativní“,² zatímco *logos* můžeme chápat jako „rozpravu“ v podobném smyslu jako v názvech hermetických traktátů.³ Nejspíše však upomíná také na roli, kterou má v traktátu slovo jako lék pro uzdravení duše.⁴

2. *Datace, autor a místo sepsání*

Traktát, dochovaný v (předklasickém či nestandardizovaném) saidském dialektu koptštiny, je překladem původní nedochované řecké předlohy. Badatelé kladou dobu sepsání na konec 2. století⁵ nebo na začátek 3. století po Kr.⁶ O místě vzniku je možno se pouze dohadovat; přijatelná je hypotéza van den Broeka, který předpokládá Alexandrii v době před působením Klémenta Alexandrijského a jeho školy.⁷ Autor není znám, jeho styl však prozrazuje určitou literární vzdělanost.⁸

¹ MacRae, in: *Nag Hammadi Codices V,2–5*, 1979, str. 257; Scopello – Meyer, in: *The Nag Hammadi Scriptures*, 2007, str. 379.

² H. G. Liddell – R. Scott, *A Greek-English Lexikon*, Oxford 1996¹⁰, str. 275b (1. „principal“; 2. „warranted“, „authentic“, „original“, „authoritative“). Heyden – Kulawik, *Nag Hammadi Deutsch 2*, 2003, str. 468; Scopello – Meyer, in: *The Nag Hammadi Scriptures*, 2007, str. 379.

³ MacRae, in: *Nag Hammadi Codices V,2–5*, 1979, str. 257; týž, „A Nag Hammadi Tractate“, 1972, str. 471; Scopello – Meyer, in: *The Nag Hammadi Scriptures*, 2007, str. 379.

⁴ MacRae, in: *Nag Hammadi Codices V,2–5*, 1979, str. 257.

⁵ Heyden – Kulawik, *Nag Hammadi Deutsch 2*, 2003, str. 468; van den Broek v traktátu *Authentikos logos* nachází vliv středoplatonismu, avšak ne Plótína (*VigChr* 33 [1979] 278; 280–282).

⁶ Viz též Scopello – Meyer, in: *The Nag Hammadi Scriptures*, 2007, str. 382. Valantasis vidí *Authentikos logos* jako přechod mezi čistě etickými systémy morálních filosofů 1. stol. a novoplatónských filosofických a teologických tradic raného 3. stol. a navrhuje klást dobu vzniku také mezi roky 150 a 250 po Kr. (*The Journal of Religion* 81,4 [2001] 565).

⁷ *VigChr* 33 (1979) 280–282.

⁸ Scopello – Meyer, in: *The Nag Hammadi Scriptures*, 2007, str. 381.

3. Žánr

Authentikos logos je homileticko-didaktické pojednání,⁹ v němž se množství rozličných metafor a podobenství, popisujících podmínky přebývání duše ve světě, střídá s parenetickými pasážemi.¹⁰ Většina badatelů dělí traktát na dvě části, přičemž přelom vidí na straně 25,27,¹¹ kde se vyprávění vrací ke světu nebeského Otce, od něhož (pravděpodobně) i začínalo. Určité motivy (světlo, poznání, potrava, lék, ženich a svatba) se nicméně objevují v obou částech a propojují je.¹² První polovina spisu (AutLog 22–25,27) má charakter teoretického pojednání o duši, zatímco část druhá (25,27 – konec) připomíná spíše polemickou homilii,¹³ která obsahuje více narážek na biblické texty.

Obě části začínají vyprávěním o nebeském Otci, vzniku nebeských bytostí, počátku světa a sestupu duše. Podle první části duše vyšla z neviditelných světů (AutLog 22,11–15), sestoupila dolů a byla uvržena do těla (23,12–14);¹⁴ podle druhé (25,27–26,20) byly duše do světa poslány Otcem, aby ukázaly jeho velikost.¹⁵

⁹ Funk et al., *ThLZ* 98 (1973), 251; Ménard, *L'Authentikos Logos*, 1977, str. 2.

¹⁰ Heyden – Kulawik, *Nag Hammadi Deutsch* 2, 2003, str. 469. Scopello srovnává příběh duše s antickým románem (*Femme, Gnose*, 2005, str. 156) a náš traktát označuje přímo jako „gnostický román“ (tamt., str. 163; srovnání s antickými romány str. 165–169), avšak tato podobnost je spíše vnější a málo zřetelná.

¹¹ Tak Heyden – Kulawik, *Nag Hammadi Deutsch* 2, 2003, str. 469, či AutLog 25,26 (MacRae, in: *Nag Hammadi Codices* V,2–5, 1979, str. 257). MacRae se domnívá, že traktát je sbírkou nebo kompilací několika různých výkladů o původu duše, jejím pádu a vítězství nad hmotným světem (tamt.).

¹² MacRae, in: *Nag Hammadi Codices* V,2–5, 1979, str. 257n; týž, „A Nag Hammadi Tractate“, 1972, str. 472.

¹³ Heyden – Kulawik, *Nag Hammadi Deutsch* 2, 2003, str. 469n. Polemické pasáže: AutLog 27,1–25; 33,4–34,32.

¹⁴ Z kontextu nelze poznat, zda duše sestoupila dobrovolně, z nutnosti či následkem nějakého (svého či cizího) provinění. Uvedené způsoby příchodu duše do světa však nemusejí být v rozporu, protože „uvržení“ (ἰνοῦχεῖ) do těla nemusí značit důsledek nějaké viny či omylu (MacRae soudí, že zde můžeme překládat i jako „byla vložena do těla“, „A Nag Hammadi Tractate“, 1972, str. 472, pozn. 2). Scopello a Meyer (in: *The Nag Hammadi Scriptures*, 2007, str. 379) předpokládají, že duše do světa „upadla“, avšak nikde v traktátu se přímo o „pádu“ nemluví; naopak se zdá, že duše může „padnout“ nejspíše až svým jednáním ve světě.

¹⁵ Heyden a Kulawik považují oba začátky za díla různých autorů. Druhá část, která uvádí jako důvod pozemských trápení duše zápas, přivedený do světa Otcem (o němž předpokládají, že je zde považován i za stvořitele světa), je dle nich pozdějším odůvodněním, které pomíjí některé motivy z první části, např. vržení duše do těla (AutLog 23,12–14) nebo přebývání nevědomých ve „stavu podobném zvířeti“ (24,20–26). Podle nich měl druhý autor či redaktor před sebou teoretické pojednání o pádu duše do světa a připojil k němu navazující homilii, určenou pro konkrétní situaci (Heyden – Kulawik, *Nag Hammadi Deutsch* 2, 2003, str. 469–471).

4. Obsah

První část (AutLog 22–25,27) začínala nejspíše krátkým úvodem o prvotnosti Otce veškerenstva a o vzniku nebeských světů.¹⁶ Duše pochází z nich, sestoupila do světa a byla uvržena do těla. Přestože je od božské oblasti oddělena, může s ní být neustále v kontaktu prostřednictvím neviditelného slova (*logos*), kterým ji tajně živí její nebeský ženich a uzdravuje její pozemskou látkou zaslepené oči (AutLog 27,24–33), aby mohla prohlédnout svojí myslí a poznat svůj pravý původ (22,18–34). Identita ženicha duše ve spise není explicitně prozrazena, ale podle van den Broeka by jí mohla být božská Mysl, která duši pomáhá v prozření.¹⁷ Slepota (stejně jako opilost a zapomnění) tu znázorňuje nevědomost duše.

Duše příchodem do světa získává za „nevlastní matku“ látku,¹⁸ což jí činí spřízněnou i s jejími „dětmi“, tj. s látkovou duší a jejími různými psychickými hnutími, vášněmi a emocemi, z nichž jsou jmenovány touha, nenávist a závist (AutLog 23,4–22).¹⁹ Tito noví sourozenci nebeské duše jsou ale jen „nevlastní“, a protože nemají podíl na pravé přirozenosti duše, nemohou mít podíl ani na dědictví po jejím Otci, kterým je Bůh (23,22–26). K tomuto dědictví patří také možnost

¹⁶ Srv. rekonstrukce počátku spisu od W.-P. Funka, *Archiv für Papyrusforschung* 28 (1982) 63; viz pozn. 124 na str. 108.

¹⁷ Van den Broek, *VigChr* 33 (1979), str. 275 a 277. Tímto ženichem byl pravděpodobně míněn Kristus (tamt., str. 281; srv. Órigenés, *In Canticum canticorum* 1,1). Scopello a Meyer, in: *The Nag Hammadi Scriptures*, 2007, str. 379, soudí, že ženichem v traktátu *Authentikos logos* je Duch.

¹⁸ Srv. Platón, Tim. 49a, 50d. Ménard, *L'Authentikos Logos*, 1977, str. 1 a 6, se nicméně domnívá, že „matkou“ vášní může být míněna Sofia (srv. Iren. haer. I,2,2–4; 4,1).

¹⁹ Srv. TKJ II 18,2–19,2, kde je popsán vznik části Adamovy látkové duše, stvořené archonty: „A zdroj daimonů, kteří jsou v celém těle, je vymezen (témito) čtyřmi: teplem, chladem, vlhkem, suchem. Matkou jich všech je látka... Matka jich všech, Onorthochrasaei, neomezená, stojí uprostřed nich a prostupuje jimi všemi. Je doopravdy látkou, protože je živí. Čtyři hlavní daimóni (jsou tito): Efememfi, ten patří požitku; Jókó, ten patří touze; Nenentófni, ten patří zármutku, Blaomén, ten patří strachu. Matkou těch všech je Esthénsis Uch Epiptóé. Z těchto čtyř daimonů vznikly vášně. Ze zármutku závist, žárlivost, tíseň, starosti, bolest, zatvrzelost, úzkost, nařikání a jiné podobné. Z požitku vzniklo mnoho špatností, prázdná pýcha a (jiné) tomu podobné. Z touhy hněv, zlost, žluč, hořká láska, chtivost a jim podobné. Ze strachu zděšení, podlézavost, sklíčenost a stud. Tyto všechny mohou činit dobře i špatně. Vhled do jejich pravé (povahy) představuje Anaró, která je hlavou látkové duše, neboť přebývá se sedmi smysly, Uch Epiptóé.“ Kategorizace emocí tu odráží vliv stoické filosofie (srv. především Pseudo-Androníkos, Pass. I,1,1 a I,2,1; Cicero, Tusc. IV,16–21; viz T. Onuki, *Gnosis und Stoa. Eine Untersuchung zum Apokryphon des Johannes*, Göttingen 1989, str. 30–46, a I. Dunderberg, „Judas' Anger and Perfect Human“, in: A. D. DeConick [ed.], *The Codex Judas Papers*, Leiden 2009, str. 214).

návratu do božské oblasti. Pokud se ale duše přikloní k novým „bratrům“ a přijme dědictví po „nevlastní matce“ (23,27–34), tj. vášně a potěšení světa, hrozí jí, že zahyne. Musí se tedy od toho, co vzniklo, odpoutat a vést zdrženlivý život.²⁰

Duše má ve světě možnost výběru (AutLog 24,10–13). Pokud si vybere „ducha smilstva“, otupí, bude „uvržena do nevěstince“, upadne do opilecké „zhýralosti“ a do „stavu podobného zvířeti“, tj. do nevědomosti. Zapomene, kam patří a jaký je její původ, bude se družít s „nevlastními“ bratry, výše zmíněnými emocemi (24,6–26), a vystaví se hrozbě, že zanikne spolu s nimi (AutLog 25,6–26).

Také druhá část spisu (AutLog 25,27– konec) začíná rozpravou o prvotnosti Otce a pasází o původu nebeských oblastí. Vše, co vzniklo, vzniklo z Otcovy vůle (AutLog 25,27–26,7). Aby Bůh zjevil svoji velikost a aby se duše ve světě osvědčily, rozhodl se do světa uvést zápas. V tomto zápase může duše zvítězit jen v důsledku poznání pravého Boha a etického jednání, což jí umožní odmítnout vzniklý svět a upnout se k pravé, nebeské realitě (26,8–27,25). Pasáž je podána v první osobě plurálu, autor zde tedy hovoří jménem nějaké (skutečné či hypotetické?) asketické komunity.

Aby se duše vyhnula nevědomosti, která ji táhne do temnoty, přijímá každou hodinu slovo (*logos*) a dává si je na oči jako lék, aby prohlédla a poté prostřednictvím svého nově objeveného světla oslepila své protivníky. Duše nachází útočiště v nebeské oblasti, kam se vztahuje svojí myslí (AutLog 27,25–28,15).²¹ Mysl (*nús*) je dle našeho traktátu vůdčím principem duše, kterým dokáže vnímat nadzemské skutečnosti.

Duše má ve světě hned několik druhů protivníků na rovině lidské i nadzemské. Vystupují proti ní lidé, kteří se příliš starají o světské věci (AutLog 27,7–13). Od nich jí hrozí, že duši nebo člověka zabijí, nesmí se jimi však nechat zastrašit a odvrátit od svého hledání (33,4–25). Na rovině vnitřní pak duše bojuje se svými „nevlastními bratry“, „zrozenými v jejím domě“ (28,31–29,3), tj. s emocemi a hnutími látkové duše. Pak jsou tu ale ještě její nadzemští protivníci, kteří obou předchozích využívají, „rybáři duší“ (29,3–31,24) a „obchodníci s těly“ (32,16–33,3). Míněn je ďábel (30,27–28) a nejspíše i nižší božské bytosti, které známe z gnostických spisů jako archonty, kteří stvořili tělesnou část člověka.²²

²⁰ AutLog 26,14–20; 26,26–33; 27,18–22. Tento odvrát, jak naznačují podobenství o obilí a plevách (25,6–26) a o zlých rybářích (30,4–31,24), musí být úplný; duše je totiž ve světě neustále uprostřed zápasu (26,7–26) a ohrožena světským vábením (Koschorke, in: *Wort und Dienst*, 1977, str. 52).

²¹ Viz Scopello – Meyer, in: *The Nag Hammadi Scriptures*, 2007, str. 380.

²² Srv. PodArch 87,23–88,10. Podle jiných gnostických spisů archonti stvořili i svět (např. PuvSv 100,29–115,36). Kdo jej stvořil dle traktátu *Authentikos logos*, není jasné, vznikl ale nejspíše dle Božího záměru (AutLog 26,6n).

Několik podobenství přirovnává pobyt duše ve světě k situaci ryby ohrožené rybáři. Metafora ryby zachycené do „vlečné sítě“, která ji potápí a stahuje její mysl dolů do bahnitých hlubin (AutLog 29,7–16), mluví o bezmocnosti duše zachycené ve světě.²³ Rybáři lovíci na háček se zase snaží duše nalákat na „potravu smrti“, kterou je pro každou z nich určité specifické pokušení, a vytáhnout je „jako na háčku silou v nevědomosti“ ven z vody (29,20–31,24). V obou případech je výsledek stejný a duše je ďábelskými rybáři s radostí pohlcena (29,17–19; 30,6–10).

Traktát *Authentikos logos* je však optimistický v tom, že tento stav není nezvratný. Duše, která toto okusila, je schopna se poučit a napravit, pohrdnout pozemským životem a začít hledat „potravu, která ji uvede do života“ (Aut-Log 31,24–32,1).²⁴ Může se dozvědět o svém původu a světle, „svléci svět“, obléknout svůj svatební šat (32,2–8) a své tělo vrátit jeho nevědomým tvůrcům (32,16–33,3). Pomáhá jí totiž její pravý pastýř, který ji poučil v poznání (32,9–16; 32,35–33,3).

Autor ke konci kritizuje ty, kteří sice slyšeli slovo, ale mají zatvrzelá srdce, nehledají Boha a neptají se po něm, a těm, kteří se o to snaží, naopak v hledání zabraňují, často i násilím. Podle autora jsou „horší než pohané“, kteří sice neslyšeli slovo, ale prokazují milosrdenství, mají ponětí o transcendentním Bohu a ve svých chrámech v dobré víře uctívají své bohy jako svoji naději (33,4–34,32).

Závěr je věnován eschatologické odměně „rozumné duše“, která se tázala a namáhala se, aby se poučila o Bohu. Tato duše nakonec nalezne, co hledá, spočine v nebeské svatební komnatě ve věčném světle a dostane nesmrtelnou potravu (34,32–35,28). Spis končí krátkou doxologií (35,19–22) a závěrečným titulem (*subscriptio*; 35,23–24).

²³ Valantasis, *The Journal of Religion* 81,4 (2001) 561.

²⁴ Scopello – Meyer, in: *The Nag Hammadi Scriptures*, 2007, str. 380 („duše není bytost naivní“).

5. Hlavní motivy

HLEDÁNÍ A NALÉZÁNÍ

Motiv hledání, dotazování a nalézání je typický pro gnostické spisy, kde má zpravidla soteriologický význam.²⁵ Důležitou roli sehrál i v polemice mezi gnostickým a církevním křesťanstvím.²⁶

Především ve druhé části traktátu se tento motiv objevuje pozoruhodně často.²⁷ Duše překonává své nepřátele pomocí poznání (AutLog 26,20–26), poznání je proto i cílem, ke kterému se má obracet (34,32–35,7).²⁸ Nemá to jednoduché a musí se stále starat a být v pohybu: tak duše „pospíchá za slovem“ (27,30–31), které jí pomáhá (22,26–34); „hledá potravu života“ (31,33–35); „chodí o hladu a žízni“ (27,14–16); ptá se a hledá (33,5–21); „namáhá se tázáním“ (35,1–3) a „trápí hledáním“ (34,30n). Pokud zvolíme doslovný překlad, tak si duše dokonce „ochodila chodidla za evangelisty“ (35,4–6). Poznání tedy pro autora našeho spisu znamenalo ustavičné a neúnavné zkoumání. Je to patrné i ve výčtu neřestí: za jednu z nejhorších kromě nevědomosti považuje lenost.²⁹

Obsahem zvěstování je pobídka k hledání pravé životní cesty (34,18–23). Nevědomí Boha nehledají, protože mají zaslepená srdce, i když slyšeli volání a bylo jim kázáno slovo; naopak v tom všem aktivně zabraňují, a jsou tak „horší než pohané“ (33,4–32). Dle Koschorkeho můžeme tyto nevědomé oponenty hledat v řadách raného církevního křesťanství.³⁰ Toho, kdo se nepřestane ptát, tito lidé tvrdého srdce dokonce zabijí. Byť to lze vyložit přeneseně, tj. že vlivem církevního učení v něm zabijí jeho poznání,³¹ i takovéto „usmrčení“ znamená

²⁵ Učedníci, kteří se správně ptají, jsou chváleni, srv. např. MdrJKr BG 106,14–19; TKJ BG 64,13–65,3; 69,14–70,2; aj. Dle *Mariina evangelia* se učedníci nemají nechat svést těmi, kdo jim tvrdí, že Syn Člověka je „tam“ či „tady“, a mají jej sami hledat uvnitř sebe (BG 8,15–22). Vybízení k pátrání po významu Písma srv. SvPrav 45,19–22. Vybízení ke hledání srv. gnostiky užívané *Tomášovo evangelium*, log. 1 („Kdo najde výklad těchto výroků, neokusí smrti“; přel. P. Pokorný, RNH 1, str. 91), 2, 92 a 94. Jako neustálé neúnavné bádání má vypadat snaha interpretovat Písma i dle Órigena (comm. Joh. XXXII, 21). Gnostické hledání je věci individuální a od člověka se očekává, že si cestou výkladu projde sám; je nepřenositelné a neredukovatelné na jednoduchou nauku. Koschorke (in: *Wort und Dienst*, 1977, str. 61n a 65) takto vysvětluje mnohotvárnost gnostických textů a obtížnost jejich zařazení pro starověké hereziology (srv. Iren. haer. IV 35,4).

²⁶ Dle Tertulliana poté, co se člověk stal křesťanem a uvěřil, nemá již cenu hledat dále (prescr. haer. 7–10), ježto další bádání vede jen k herezi (prescr. haer. 13).

²⁷ Viz např. AutLog 31,34; 33,5–6.17.21; 34,7.20–21.31; 35,1.8.15.

²⁸ Koschorke, in: *Wort und Dienst*, 1977, str. 53.

²⁹ AutLog 30,26–31,8. $\mu\lambda\lambda\alpha\tau\epsilon\lambda\epsilon\sigma\iota\varsigma$ („lenost“) jako opositum k $\epsilon\lambda\epsilon\sigma\iota\varsigma$ („námaha“; 35,16). Koschorke, in: *Wort und Dienst*, 1977, str. 53 a tamt., p. 32.

³⁰ Koschorke, in: *Wort und Dienst*, 1977, str. 54n.

³¹ Koschorke, in: *Wort und Dienst*, 1977, str. 57. Srv. 2TrSet 60,25–29.

pro duši smrt.³² „Tvrdost srdce“ a ukrutnost pozemských protivníků autor dává do kontrastu k milosrdnému chování pohanů, kteří mají o Bohu určité povědomí, přestože o něm nikdy neslyšeli (33,11–17).

ASKETISMUS

Celým traktátem vane silně asketický duch: uměřenost je setrvale stavěna proti zhýralosti (spojované s pitím vína, smilstvem a lačností) a touze, která vzniká z látkové podstaty a díky níž vznikají nová těla. Tělesnost činí duši náchylnou k různým vášním a psychickým hnutím (AutLog 23,27–34). Ba i samotná žádostivá myšlenka může způsobit duši velikou škodu (25,6–9; 25,9–26). „V tomto světě nemáme nic,“ říká autor o sobě a o svých druhích (26,26–27). Asketický život je přirovnáván k neustálému zápasu,³³ v němž se má duše osvědčit (26,8–26). Její nadzemští protivníci jsou lstiví a používají různých návnad, kruší srdce tím, že do něj uvádějí trápení, a duše se pak sama trápí kvůli nepatrným věcem tohoto života a touhou po tom, co vlastně nepotřebuje (30,26–31,7).³⁴

R. Valantasis, který se domnívá, že *Authentikos logos* není ani křesťanský, ani gnostický text,³⁵ řadí tento spis do tradice římského asketismu.³⁶ Srovnává náš traktát s texty římských asketických filosofů 1. a 2. stol. po Kr., především s dochovanými fragmenty Musonia Rufa.³⁷ V obou typech textů skutečně můžeme vidět mnoho podobného,³⁸ neboť otázka morálně odpovědného života byla v tomto období velmi aktuální bez ohledu na vyznání a římská asketická tradice mohla zajisté tvořit podhoubí našeho spisu.³⁹ Kromě podobného etického vyznění však nejsou paralely tak blízké,⁴⁰ aby se mohlo mluvit o přímém

³² Proti přenesenému chápání mluví též narážky na J 16,2 (Koschorke, in: *Wort und Dienst*, 1977, str. 57).

³³ K této metafoře srv. Fp 1,30; Ko 2,1; 1Te 2,2; 1Tm 6,12; Žd 12,1.

³⁴ Valantasis, *The Journal of Religion* 81,4 (2001) 558, tuto pasáž nazývá „psychologií sociálně konstruované touhy“.

³⁵ *The Journal of Religion* 81,4 (2001) 551.

³⁶ *The Journal of Religion* 81,4 (2001) 549–565.

³⁷ Kromě něj do této tradice řadí také Epiktéta, kyniky, Marka Aurelia a pozdější (3. a 4. stol. po Kr.) filozofy Plótína, Porfýria a Jamblicha (Valantasis, *The Journal of Religion* 81,4 [2001] 549n).

³⁸ Srv. např. teorii o kontaminaci duše zlým ve světě (Musonius Rufus, *Dissertationum a Lucio digestarum reliquiae*, „Rozprava 6: O cvičení“, Lutz VI, str. 52n, viz Valantasis, *The Journal of Religion* 81,4 [2001] 553), nebo nauku o o tom, že je třeba se naučit rozlišovat, co je dobré opravdu (a ne se tak jen jeví) od toho, co není dobré (Musonius Rufus, *Dissertationum a Lucio digestarum reliquiae*, „Rozprava 6: O cvičení“, Lutz VI, str. 54n, viz Valantasis, *The Journal of Religion* 81,4 [2001] 556n).

³⁹ Valantasis, tamt., 563.

⁴⁰ Také Valantasis (tamt., 564) mluví o společné tradici populární morality, nicméně nachází zde také vážné rozdíly; viz A. Meredith, „Ascetism – Christian and Greek“, *JThS* 27 (1976)

ovlivnění naukami těchto filosofů. Domnívám se, že asketismus traktátu *Authentikos logos* má svůj původ spíše v asketismu raného (a pravděpodobně i gnostického) křesťanství.⁴¹

METAFORA RYBÁŘŮ DUŠÍ

Asketické zaměření spisu je zřejmé také v podobenství o rybářích duší (AutLog 29,7–30,10). Nejbližší paralelu nacházíme v Abk 1,13–17, kde jsou jako rybáři, kteří chytají spravedlivého do sítí či na háček a radostně jej polykají, líčeni Chaldejci. Kumránské svitky vykládají tuto pasáž tak, že odkazuje na Kitejce (Římány; 1QpHab, sl. VI). Podle manichejců (*Kefalaia*, kap. 5) duše loví čtyři rybáři sil temnoty. Prvním je král těch, kdo patří temnotě (který lovil na počátku světů a jehož síť je jeho oheň a touha, jež vložil na duši); druhým je zlý rádce či úradek; třetím je touha, která přebývá v silách těla; čtvrtým je duch temnoty, zákon hříchu a smrti, který duši chytá na klamně nauky. Proti nim však loví v různých dobách i čtyři spasitelské postavy. Dle koptského fragmentu *Evangelia dvanácti apoštolů*⁴² je ďábel rybářem na poušti, který líčí na hřišníky a vyzývá apoštoly k zápasu v rybolovu. Loví různými způsoby (démoni mu nesou množství sítí, pastí a háčků) a chytá různé druhy pošetilých ryb. Podobně jako v našem traktátu se jednotlivé duše chytají podle toho, k čemu inklinují: některé očima, jiné vnitřnostmi a jiné rty.

Positivně byla metafora rybolovu užívána v soteriologickém a pedagogickém kontextu i v literatuře na Bibli nezávislé.⁴³

SLOVO (LOGOS)

Ústřední roli v našem traktátu hraje slovo jako prostředek záchrany duše, lék na její oči (AutLog 22,26–28; 27,30–32; 28,11–13) a potrava, kterou duše dostává od svého ženicha (22,23–26). Jako „potrava života“ stojí v kontrastu k „potravě smrti“ (30,24n; viz katalog neřestí v 30,26–31,8), na kterou ji láká její protivník (31,8–14).

313–332 (studie o vztahu pohanského a křesťanského asketismu 3. a 4. stol.). Viz též P. Brown, *Tělo a společnost. Muži, žena a sexuální odříkání v raném křesťanství*, Brno 2000.

⁴¹ Raným římským asketům nebylo např. blízké hojné užívání metafor; většina specifických metafor traktátu *Authentikos logos* také nemá v jejich učení paralely (Valantasis, *The Journal of Religion* 81,4 [2001] 555n).

⁴² E. Revillout, *Les apocryphes coptes*, Patrologia Orientalis II, Turnhout 1985 (1. vyd. Paris 1904), str. 153–155.

⁴³ MacRae, „A Nag Hammadi Tractate“, 1972, str. 474n. K tématu viz též W. Wuellner, *The Meaning of Fishers of Man*, Philadelphia 1967; J. Engemann, s.v. „Fisch, Fischer, Fischfang“, in: RAC 7 (1969), str. 959–1097.

POJETÍ DUŠE

Od křesťanských i pohanských spisů o duši, které vznikaly od prvních staletí po Kr.,⁴⁴ se *Authentikos logos* velmi liší především pro svůj metaforický způsob výkladu. Přestože autor do jisté míry užívá filosofickou terminologii (srv. např. různé pojmy označující duši), jeho způsoby uvažování a argumentace však filosofické nejsou a pohybují se spíše na rovině teologicko-etické.⁴⁵ Traktát nejspíše vzešel z prostředí, v němž byly známy představy o duši ze středoplatónské a aristoteléské filosofie, avšak záměrem autora nebylo podat filosofickou, nýbrž náboženskou rozpravu, vybízející k etickému chování a pohrdnutí věcmi světa.

Z neviditelných světů do světa přichází „neviditelná duše spravedlnosti“ (ϜϜΧΗ ΝΑΖΟΡΑΤΟΣ ΝΤΕ ΤΑΙΚΑΙΟCΥΝΗ; AutLog 22,13n); dále se mluví o „duchovní duši“ (ϜϜΧΗ ΜΠΝΝΑΤΙΚΗ; 23,12n), vržené do těla, která se stává bratrem vášním a „látkové duši“ (ϜϜΧΗ Ν ΖΥΛΙΚΗ; 23,16n).⁴⁶ Duše, která opustila poznání, upadla do zvířecího stavu (24,20–24), avšak „rozumná duše“ (ϜϜΧΗ ... ΝΛΟΓΙΚΗ; 34,32–35,1), která se znavila hledáním, poznání Boha získala (34,30–35,2). Duše je sama neviditelná (32,27) a má i „neviditelné duchovní tělo“, o kterém mocnosti světa nevědí (32,30–33,1).

Dle výkladu van der Broeka „látková duše“ představuje pro nebeskou „neviditelnou duši spravedlnosti“ čili „rozumnou duši“ duševní tělo, které získává ve světě.⁴⁷ Předpokládá, že ani termíny „duchovní“ a „rozumná“ duše nejspíše neodkazují na tutéž entitu, nýbrž „duchovní“ duše slouží jako další nositel této nebeské „rozumné“ duše, a tak může být označena za její výše zmíněné „neviditelné duchovní tělo“.⁴⁸ Duše člověka má tedy tři části – jednu pocházející ze světa, tj. látkovou duši, která je nositelkou druhých dvou, jež jsou nebeského původu, tj. rozumné duše, která se vztahuje k Bohu prostřednictvím mysli, a duchovní duše, která tvoří její „neviditelné duchovní tělo“ (AutLog 32,31n). Van den Broek srovnává tyto pasáže se zlomky Porfyriova traktátu *De regressu animae* (dochované v X. knize Augustinova spisu *O Boží obci*). Zde je *anima rationalis* (rozumná duše, častěji zvaná též *anima intellectualis*) vyšší částí duše,

⁴⁴ Srv. např. Tertullianus, *De anima*; Porfyrios, *De regressu animae*; Jamblichos, *De anima*; Alexandros z Afrodisiady, *De anima*.

⁴⁵ MacRae se domnívá, že autor neuvžívá filosofických pojmů (in: *Nag Hammadi Codices V,2–5*, 1979, str. 258, „A Nag Hammadi Tractate“, 1972, str. 477), ale tento argument vyvrací van den Broek (*VigChr* 33 [1979] 260–286).

⁴⁶ Dle van der Broeka je gramaticky správný překlad této pasáže „stala se látkovou duší“, domnívá se však (na základě dualismu spisu), že koptský překladatel zastřel původní význam, kterým bylo právě, že se duše „stala bratrem látkové duše“ (*VigChr* 33 [1979] 265).

⁴⁷ *VigChr* 33 (1979) 265–266.

⁴⁸ Van den Broek, *VigChr* 33 (1979) 261. Stvořitelé či „obchodníci s těly“ (AutLog 32,30–33,1) tedy nevědí o tom, že rozumná duše má také duchovní duši (tam., 268).

kteřá nahlíží rozumem vnímatelné skutečnosti, jež nemají v tělesném období, zatímco duchovní duše (*anima spiritalis*) tvoří nižší část, kteřá vnímá obrazy věcí hmotných.⁴⁹ Rozumná duše je soupodstatná s Otcovou myslí⁵⁰ a k jejímu návratu k Otcovi dochází prostřednictvím rozumnosti.⁵¹ K očistě duchovní duše může dojít prostřednictvím zdrženlivosti.⁵² Nevědomost lze očistit jen skrze Otcovu mysl či rozumem, kteřý si je vědom Otcovské vůle.⁵³ Bůh dal duši do světa, aby mohla poznat zla hmotného světa a pospíšit zpět k Otcovi.⁵⁴ Aby mohla být opět s Bohem, má se ve světě vyhýbat každému tělu.⁵⁵

Autor našeho traktátu nicméně ve většině pasáží nemluví o různých částech duše, kteřá v mytologickém kontextu jedná jako jediná bytost (viz např. AutLog 22,27–28; 27,25; 31,24). Vypadá to také, že i výraz „rozumná duše“ popisuje spíše stav celé duše, kteřá je poučena o Bohu (34,32–35,2).

6. Zařazení

Všeobecně je možno text zařadit do náboženského kontextu 2. století. Nacházíme zde vliv myšlení středního platonismu, avšak už ne Plótína.⁵⁶ V traktátu *Authentikos logos* vytvářejí stoická etika, platónská učení, aluze na židovská a křesťanská písmena a hermetické nauky specifický systém, kteřý není možno ztotožnit s některou z náboženských nebo filosofických tradic.⁵⁷

Mezi badateli se debatuje, zda jde o spis gnostický,⁵⁸ a dokonce zda se jedná o spis křesťanský.⁵⁹ Domnívám se, že přestože spis Ježíše přímo nezmiňuje,

⁴⁹ *De Civitate Dei* X,9; srv. též X,27. V jiných spisech však Porfyrios užíval odlišnou terminologii (van den Broek, *VigChr* 33 [1979] 261n). K rozumné duši srv. Hieroklés z Alexandrie, *Commentarius in Aureum Pythagoreorum Carmen* 26,2 (Köhler 111,12).

⁵⁰ *De Civitate Dei* X,29. Tato rozumná duše je myslí člověka (*De Civitate Dei* X,27).

⁵¹ *De Civitate Dei* X,9.

⁵² *De Civitate Dei* X,28. Jinde prý Porfyrios tvrdí, že duchovní duše očistěně theurgicky se k Otcovi nevrátí, ale budou sídlit v aithéru s bohy (*De Civitate Dei* X,27).

⁵³ *De Civitate Dei* X,28. Augustin Porfyriovi vyčítá nevíru, že by touto vůlí mohl být Kristus (tamt.).

⁵⁴ Duše, kteřá je očistěna a s Otcem, už nikdy nebude zlem světa zasažena. Augustinus, *De civitate Dei* X,30 (viz van den Broek, *VigChr* 33 [1979] 267).

⁵⁵ *De Civitate Dei* X,29.

⁵⁶ Van den Broek, *VigChr* 33 (1979) 278 a 280.

⁵⁷ Valantasis, *The Journal of Religion* 81,4 (2001) 562n.

⁵⁸ O gnostické povaze textu nepochybuje Scopello, kteřá *Authentikos logos* označuje za „traktát sepsaný za účelem zjednodušení a zvěstování gnostického mýtu o duši“ (Scopello – Meyer, in: *The Nag Hammadi Scriptures*, str. 382), nicméně tato badatelka hodně zjednodušuje. Opačný pól zastává van den Broek, kteřý nauku o duši v traktátu *Authentikos logos* považuje

je křesťanské pozadí z mnoha narážek dobře čitelné. Patří mezi ně např. zmínka o evangelistech,⁶⁰ metafora pravého pastýře,⁶¹ označení protivníků jako „synů ďáblových“,⁶² zmínky o protivníkovi⁶³ a ďáblovi⁶⁴ jako o reprezentantovi temnoty, závěrečná doxologie zakončená slovem „amen“,⁶⁵ motiv slova,⁶⁶ obraz ženicha⁶⁷ a nebeské svatby,⁶⁸ podobenství o nebeském pokladu, v němž je mysl,⁶⁹ obraz rybářů duší,⁷⁰ zmínky o pohanech,⁷¹ termíny „zvěstování“⁷² a „spočinutí“,⁷³ pavlovské výrazy⁷⁴ aj. Autor znal Nový zákon a považoval jej za „autoritativní, ačkoli jej přímo necituje, ale pouze na něj naráží.“⁷⁵

za původně středoplatónskou a ovlivněnou křesťanstvím. Spis, adresovaný křesťanům, podle něj není gnostický, nýbrž jen gnostiky užívaný (*VigChr* 33 [1979] 260 a 271).

⁵⁹ Valantasis předpokládá, že traktát *Authentikos logos* není ani křesťanský, ani gnostický (*The Journal of Religion* 81,4 [2001] 551). Podle Ménarda jde o spis gnostický, ale nikoliv křesťanský (*L'Authentikos Logos*, 1977, str. 3 a 5). Dle MacRaeho není kromě několika výrazů, jako např. „evangelisté“, „slyšet zvěstování“ aj., v traktátu nic specificky křesťanského (in: *Nag Hammadi Codices V,2–5*, 1979, str. 258): „Traktát nemůže být zván dílem křesťanským ... jeho užití termínu *logos* nemá žádný vztah ke křesťanským spekulacím o prologu Janova evangelia“ („A Nag Hammadi Tractate“, 1972, str. 476).

⁶⁰ *AutLog* 35,4–6. Podle MacRaeho jde jen o pojmy a obrazy ze synkretistického slovníku helénisticko-římské doby („A Nag Hammadi Tractate“, 1972, str. 476). Koschorke oproti tomu poukazuje na fakt, že termín „evangelisté“ byl užíván v exkluzivně křesťanském kontextu (in: *Wort und Dienst*, 1977, str. 54, pozn. 37). Dochovalo se pouze jediné svědectví možného, ale ne příliš pravděpodobného nekřesťanského užití tohoto slova v nápisu z Rhodu IG XII 1,675,6 (Koschorke, in: *Wort und Dienst*, 1977, str. 55, pozn. 43).

⁶¹ *AutLog* 32,9–11; 32,30–33,3. Srv. J 10,1–16. Viz Koschorke, in: *Wort und Dienst*, 1977, str. 54, pozn. 37.

⁶² *AutLog* 33,25n. Srv. J 8,44; 1J 3,10 (Koschorke, in: *Wort und Dienst*, 1977, str. 54, pozn. 37; van den Broek, *VigChr* 33 [1979] 273); v jednotném čísle Sk 13,10.

⁶³ *AutLog* 30,6; 31,9.

⁶⁴ *AutLog* 30,27.

⁶⁵ *AutLog* 35,15–22.

⁶⁶ *AutLog* 22,22; 27,31 aj.

⁶⁷ *AutLog* 22,23.

⁶⁸ *AutLog* 32,6–8; 35,10n.

⁶⁹ *AutLog* 28,23–29.

⁷⁰ *AutLog* 29,3–31,24.

⁷¹ *AutLog* 33,9–11; 33,27–34,2; 34,11–17. Traktát užívá slovo $\zeta\epsilon\theta\eta\omicron\varsigma$ v biblickém smyslu (van den Broek, *VigChr* 33 [1979] 273).

⁷² *AutLog* 34,19.

⁷³ *AutLog* 35,9–10.16.

⁷⁴ Viz např. termín „zápas“ (*AutLog* 26,10) nebo spojení „vlády“, „mocnosti“ a „síly“ (25,33n; viz van den Broek, *VigChr* 33 [1979] 269n).

⁷⁵ Van den Broek, *VigChr* 33 (1979) 271.

I když traktát neuvádí žádný gnostický mýtus, předpokládá určitý negativní přístup ke světu, který by se dal nazvat jako „všeobecně gnostický“;⁷⁶ a obsahuje určité důležité gnostické motivy. Sem patří například potřeba neustálého hledání a tázání se; představa o tom, že stvořitelem těla jako nádoby pro duši je někdo jiný než pravý Bůh;⁷⁷ důraz na poznání svého pravého původu;⁷⁸ kosmologicko-ontologický rozdíl mezi tím jsoucím a tím, co vzniklo;⁷⁹ pocit cizosti v tomto světě⁸⁰ a důraz na nebeský původ duše.⁸¹ V tomto smyslu spis může být v širším smyslu zařazen mezi spisy křesťanské gnóze. Traktát sotva můžeme přiřadit k nějaké určité škole či směru; některé obrazy (svatební komnata, bedňný stav duše ve světě) připomínají gnózi valentinovskou.⁸² Určité motivy v druhé části spisu (např. Otec jako původce všeho, který ustanovil pozemský zápas duše proto, aby vyjevil svoji slávu)⁸³ však typicky gnostické nejsou.⁸⁴

„Nevědomými“, kteří slyšeli volání, ale nehledali Boha (AutLog 33,4–34,32), by mohli být míněni Židé (kteří slyší křesťanskou zvěst, ale nezajímají se o ni), spis ale jinak nedává žádnou záminku k tomu, aby bylo možno tyto protivníky jako Židy identifikovat.⁸⁵ Přikláním se proto k badatelům, kteří zde vidí spíše církevní křesťany,⁸⁶ spokojené s převzatou naukou a nepátřející po hlubším významu událostí.⁸⁷

⁷⁶ MacRae, in: *Nag Hammadi Codices V,2–5*, 1979, str. 258; týž „A Nag Hammadi Tractate“, 1972, str. 477.

⁷⁷ AutLog 32,16–33,1.

⁷⁸ AutLog 22,26–34.

⁷⁹ AutLog 26,14–20; viz Funk et al., *ThLZ* 98 (1973) 253.

⁸⁰ AutLog 27,25–27; 26,26–33; 32,3n. Koschorke, in: *Wort und Dienst*, 1977, str. 51, pozn. 3.

⁸¹ AutLog 22,13–15. MacRae, in: *Nag Hammadi Codices V,2–5*, 1979, str. 258.

⁸² Scopello – Meyer, 2007, in: *The Nag Hammadi Scriptures*, str. 382.

⁸³ Představa, že svět vznikl z Otcovy vůle (AutLog 26,6n), nutně neodporuje možnosti jeho stvoření demiurgem, ale tradiční gnostickou verzí mýtu o pádu Sofie a vzniku demiurga bez svolení nejvyššího Boha spíše vylučuje (van den Broek, *VigChr* 33 [1979] 270). Pozemský zápas je v AutLog připisován Otcovi; to implikuje, že příchod duše do světa nebyl zapříčiněn nějakým prvotním pádem či proviněním (a vylučuje představu, že by některé duše mohly být spaseny pouze díky své přirozenosti, srv. van den Broek, *VigChr* 33 [1979] 270).

⁸⁴ Dle Heyden – Kulawik, *Nag Hammadi Deutsch* 2, 2003; str. 472, autor v první části textu použil gnostický spis, který si přepracoval pro své účely.

⁸⁵ Tuto hypotézu navrhuje (i zpochybňuje) MacRae, „A Nag Hammadi Tractate“, 1972, str. 475n. Heyden – Kulawik, *Nag Hammadi Deutsch* 2, 2003, str. 472n, předpokládají, že Židé mohou být míněni v AutLog 33,25n („synové ďábla“ srv. J 8,44).

⁸⁶ Heyden – Kulawik, *Nag Hammadi Deutsch* 2, 2003, str. 473; Koschorke, in: *Wort und Dienst*, 1977, str. 54n. Srv. též VPoz 21,29n, či FpEv 52,15–17.

⁸⁷ Otázka po aktivní účasti člověka na spáse skrze úsilí po poznání byla důležitým tématem diskuze mezi církevním a gnostickým křesťanstvím a gnostikové se často odvolávali na výrok o hledání v Mt 7,7 (viz Iren. haer. II 13,10; 18,6; 30,2; III 24,2; Heyden – Kulawik, *Nag Hammadi Deutsch* 2, 2003, str. 473; Koschorke, in: *Wort und Dienst*, 1977, str. 58–60).

MacRae nachází paralelu k teorii o aktivaci mysli pomocí slova v hermetickém traktátu *O společné mysli* (*Corpus Hermeticum* XII,12–14)⁸⁸ a přiklání se k řazení spisu blízko hermetickým spisům o duši.⁸⁹

Představu o „látkové duši“⁹⁰ a nauku, že látka je zdrojem zlého,⁹¹ nacházíme také u některých středoplatónských filosofů. Důvodem sestupu duše ve druhé části traktátu je zjevení slávy Otce (a děje se tak skrze protivenství zápasu, ve kterém se má duše mravně osvědčit). Tato teze má obdobu v nauce, která se tradovala mezi žáky středoplatonika Calvena (Calvisia) Taura jako jeden ze dvou názorů na důvod sestupu duše, totiž, že se bohové rozhodli zjevit svůj božský život prostřednictvím čistého a neposkvrněného života lidských duší.⁹² Van den Broek předpokládá, že autor byl křesťanský platonik, jehož záměrem bylo ukázat křesťanství jako pravou filozofii, nechtěl však své přesvědčení projevit příliš otevřeně.⁹³

Badatelé traktát *Authentikos logos* srovnávají s dalšími dvěma spisy z Nag Hammádí, *Výkladem o duši* (NHC II/6) a *Poučeními Silvanovými* (NHC VII/4).⁹⁴ Také tyto texty mají křesťanské pozadí. S *Výkladem o duši* má náš traktát společně

⁸⁸ A vidí i podobnost mezi oběma traktáty v představách o vztahu mysli, duše a slova. CH XII,12–14: „Duše je v těle, mysl v duši, slovo v mysli, a Bůh je Otcem těchto všech“, přel. R. Chlup, *Corpus Hermeticum*, Praha 2007. Mysl a řeč představují dle tohoto hermetického spisu dva Boží dary, které mají stejnou cenu jako nesmrtelnost, a vedou duši po smrti do společenství bohů a blažených. Přes odlišnost co do literární formy (hermetické spisy mají většinou specifickou podobu dialogu) se *Authentikos logos* s hermetickými texty shoduje volbou některých motivů, jako jsou např. nebeský původ (a místo návratu) duše; spása zahrnující přijetí zjevení (skrze slovo a mysl); volba cesty života nebo cesty smrti; zapomnění či spánek, z nějž duši budí slovo; spása díky poznání; představa o tom, že hmotný svět je ze své přirozenosti špatný a že duše musí vést asketický život (MacRae, „A Nag Hammadi Tractate“, 1972, str. 478, viz A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste III: Les doctrines de l'âme*, Paris 1953, str. 97–118); viz též odkazy na hermetické spisy u konkrétních pasáží textu. O těchto společných motivech však platí, že jsou též i obecně gnostické.

⁸⁹ „A Nag Hammadi Tractate“, 1972, str. 477–489.

⁹⁰ Dle Númenia existují dvě světové duše: jedna (zhoubná) pochází z látky, druhá (blahodárná) od Boha (Chalkidios, Comm. In Tim. 300 a 297 [Waszink 302,5n a 299,14–16]). Númenios jim připisuje původ toho nerozumného a toho rozumného v člověku (Jamblichos, in Stobaeus, *Eclogae* 1,49,25a [Wachsmuth I, 350n]).

⁹¹ Dle Númenia a Kronia (Jamblichos, in Stobaeus, *Eclogae*, 1,49,37 [Wachsmuth I, 375; Finamore – Dillon § 23, str. 48n]). K Númeniovu pojetí látkové duše a látky jako původu všeho zlého viz van den Broek, *VigChr* 33 (1979) 264n.

⁹² Jamblichos, *De anima*, in Stobaeus, *Eclogae* 1,49,39 (Wachsmuth I, 378n, Finamore – Dillon § 27, str. 54n). Jelikož byl tento názor příznačný pouze pro Taurovu školu, van den Broek zvažuje, že mohlo jít o přímé ovlivnění (*VigChr* 33 [1979] 271).

⁹³ Autor u svých čtenářů znalost Bible předpokládal (van den Broek, *VigChr* 33 [1979] 276 a 281).

⁹⁴ Heyden – Kulawik, *Nag Hammadi Deutsch* 2, 2003, str. 473.

téma původu a osudu duše ve světě a motiv nebeského ženicha a nebeské svatby.⁹⁵ Oba spisy se shodnou také v celkovém důrazu na askezi. Způsob výkladu a zaměření obou textů jsou nicméně odlišné:⁹⁶ zatímco náš traktát užívá podobenství a metafory a na biblické (a to především novozákonní) motivy pouze naráží, autor *Výkladu o duši* používá alegorický výklad, v němž se opírá přímo o citace z Bible (ze Starého⁹⁷ i Nového zákona) a z Homérovy *Odyseie*. Zvolená metaforika obou spisů o duši, byť v obou případech nejspíše poměrně přesně opsaná ze života, se také liší. Zatímco autor traktátu *Authentikos logos* užívá celou škálu podobenství z mnoha oblastí tehdejšího běžného života (prodej obilí, rybaření, obchodování s otroky, svatba), o duši mluví neutrálně jako o podstatě člověka (v terminologii příbuzenství jako o „bratřích“ pozemských emocí a hnutí, a ne jako o „sestrě“)⁹⁸ a obrazu jejího uvržení do nevěstince věnuje pouze pár řádek,⁹⁹ v představách autora *Výkladu o duši* je duše jednoznačně pohlaví ženského¹⁰⁰ a v popisu jejího pobytu ve světě je užívána především metaforika sexuální. V traktátu *Authentikos logos* duše do těla sestupuje, pro nepravosti se rozhoduje sama a ze své vůle se pak od nich osvobozuje, kdežto dle *Výkladu o duši* je to týraná a klamaná žena: do těla „kleslá“¹⁰¹ a násilníci ji tam zneužívají silou a dary.¹⁰² Duše za nimi běhá, protože se o každém falešně domnívá, že je jejím mužem, a když zjistí, že byla oklamána, neodvažuje se kvůli studu své svědkyně opustit, dokud ji nenechají sami.¹⁰³ Tato duše si nedokáže pomoci sama; teprve její pláč, nářek a obrácení vyvolávají odezvu shora a záchranu od Otce, který jí pošle pravého nebeského ženicha.¹⁰⁴

⁹⁵ VDu 132,7–133,15.

⁹⁶ Ačkoli Scopello mezi oběma spisy téměř nerozlišuje a vykládá je podobně (*Femme, Gnose*, 2005, str. 163–165).

⁹⁷ Přičemž Starý zákon a jeho postavy (konkrétně Abraham) i celý národ Izraele jsou viděny nekriticky pozitivně; na tomto základě se domnívám, že *Výklad o duši* není spis gnostický (srv. též van den Broek, *VigChr* 33 [1979] 276n).

⁹⁸ AutLog 23,12–17; srv. též 25,6–9.

⁹⁹ Dalo by se říci, že duše má v traktátu *Authentikos logos* širší výběr nepravostí, kterým může propadnout (viz jejich katalog v AutLog 30,33–31,8 a dále), než ve *Výkladu o duši*.

¹⁰⁰ „Mudrci dávných věků dali duši ženské jméno. Vskutku je ve své podstatě ženou. Dokonce má i dělohu.“ (VDu 127,19–22, přel. P. Ryneš, RNH 1, str. 277). Duše rodí děti jak svým pozemským svědkům (VDu 128,23–26), tak i svému nebeskému ženichovi, který jí předává ducha jako sémě (133,34–134,5).

¹⁰¹ VDu 127,25n.

¹⁰² VDu 127,25–32.

¹⁰³ VDu 128,1–17.

¹⁰⁴ VDu 128,26–129,5; 131,16–132,10.

Spis *Poučení Silvanova*, který lze všeobecněji zařadit do žánru sapienciální literatury raného křesťanství,¹⁰⁵ stojí našemu spisu blízko co do motivů, metaforiky a terminologie. Přirovnává např. nevědomé duše ke zvířeti či zvířecímu stavu,¹⁰⁶ protivníky spojuje s ďáblem¹⁰⁷ a přikládá důležitou roli slovu.¹⁰⁸ Dále tu nacházíme představu o pobytu duše ve světě jako zápasu,¹⁰⁹ pojetí mysli jako vůdčího principu duše,¹¹⁰ pobídku k přijetí světla pro oči,¹¹¹ motiv svatební komnaty¹¹² a mnoho dalších možných drobných paralel.¹¹³

Pokusíme-li se náš traktát zařadit do kontextu spisů šestého kodexu z Nag Hammádí, vidíme, že přes velkou žánrovou rozmanitost nacházíme v některých traktátech podobné motivy. Se *Skutky Petra a dvanácti apoštolů* (NHC VI/1)¹¹⁴ náš spis pojí myšlenka, že na spásu (ve *Skutcích Petra a dvanácti apoštolů* metaforicky vyjádřenou obrazem perly) se člověk musí dotazovat a zajímat se o ni, motiv dobrovolné chudoby a obraz Ježíše jako lékaře duší. Příběh ženské spasitelské

¹⁰⁵ Van den Broek, *VigChr* 33 (1979) 279. Spis má formálně blízko i k staroegyptskému žánru „naučení“; některé pasáže jsou uvozeny slovy „můj synu“ (Silv 85,1–2.29; 86,24; 94,29, aj.). K tomuto žánru, v němž šlo především o praktické a etické rady, které dává otec synovi do pozemského života, viz Z. Žába, *Tesáno do kamene, psáno na papyrus*, Praha 1968, str. 40–61; B. Vachala, *Moudrost starého Egypta*, Praha 1992; R. Landgráfová, „Jak se stát nesmrtelným. Mudrosloví a nepsaný zákon ve starém Egyptě“, in: D. Antalík – J. Starý – T. Vítek (eds.), *Mudrosloví v archaických kulturách* (Svět archaických kultur IV), Praha 2009, str. 29–52.

¹⁰⁶ Ať už užívá výrazu $\overline{\text{T}}\overline{\text{B}}\overline{\text{H}}$ („dobytek“): Silv 86,1n; 87,27–29; 89,2–4; 93,19–21; 94,2n; 105,4–7; 107,17–25 (zvíře nemá mysl) nebo ΘHPION („divoké zvíře“): Silv 85,10–16.

¹⁰⁷ Ďábel: Silv 88,12n; protivník: 91,20; 95,1; 114,6.

¹⁰⁸ Silv 85,26n (slovo jako učitel); 88,4–6 (božské slovo překoná vše, co zabíjí duši); 91,24; 107,15–25 (slovo versus zvířecí stav); 99,3n (světlo Kristovo, kterým je slovo); 111,5; 112,32; 113,13; 117,8n; či v množném čísle Silv 84,28–30 (ozbrojení slovy).

¹⁰⁹ Silv 84,19–26 (zápas proti pošetilosti a vášním); 114,1–15 (velký zápas s mocnostmi); 112,10–25 (Kristus je soudcem zápasu, korunuje ty, kdo chtějí zápasit dobře, a učí je zápasit; ten, kdo zvítězil v zápase, září světlem).

¹¹⁰ Silv 85,1.25n; 90,18n; 86,14n (záchrana díky spolupráci slova a mysli); 99,15–20 (mysl jako lampa); 112,27.

¹¹¹ Silv 88,13n.

¹¹² Silv 94,27n.

¹¹³ Motiv pokladu v nebesích (kterým je Kristus, srv. Silv 88,15–17); motiv obchodníků (Silvanus nabádá, aby příjemce nauky pustil Krista do chrámu, který je v něm, aby z něj mohl vyhnat obchodníky; 109,15–17); motiv slepé mysli (98,32) a nevědomosti (88,21n; 89,14); člověk plave v touhách pozemského života a potápí se v nich (90,5n, srv. Orig. comm. in Matt. 13,12); nacházíme zde i varování „neplavej v žádné vodě“ (94,29–31) v kontextu s nástrahami protivníka (94,33–95,7); návrat k božství (90,29–31); motiv nebeského roucha (112,14n; člověk, který odhodil slabost a temné způsoby, září v nebeském rouchu, aby zjevil příkázání Otce) aj.

¹¹⁴ Český překlad P. Pokorný, in: NZA II, str. 83–100.

bytosti v traktátu *Hrom: dokonalá mysl* (NHC VI/2),¹¹⁵ který mluví o skrytém imanentním spásném principu ve světě, v lecčems připomíná gnostický příběh duše.¹¹⁶ Také motiv hledání a nalézání je v *Hromu* ústřední.¹¹⁷ Spis *Porozumění naší velké moci* (NHC VI/4),¹¹⁸ který v kodexu následuje za naším traktátem, představuje specifický výklad původu a dějin světa, které jsou rozděleny na tři věky, až do jeho apokalyptického konce. Mluví se zde také o poskvrnění duší, klade důraz na askezi a závěrem vypráví o konečném spočinutí čistých duší v aiónu svatby. Dalším textem je koptský překlad pasáže z Platónovy *Ústavy* 588a–589b (NHC VI/5), jejímž tématem je podobenství o duši coby bytosti srostlé z mnohotvaré obludy, lva a člověka, která zvnějšku vypadá jako člověk, a o vztazích mezi těmito duševními složkami u člověka spravedlivého a nespravedlivého. Poslední tři hermetické spisy kodexu, *Výklad o osmém a devátém nebi* (NHC VI/6), *Hermetická modlitba z traktátu Asklépios* (NHC VI/7)¹¹⁹ a úryvek z traktátu *Asklépios* 21–29 (NHC VI/8), pak představují pojednání o dvou nadnebeských sférách (které při výstupu zasvěcence vzhůru následují po průchodu sedmi sférami nebeských vládců) formou mystagogického zasvěcení,¹²⁰ děkovnou modlitbu těch, kteří poznání Boha již dosáhli, a hermetickou rozpravu.¹²¹

Jak je z tohoto krátkého přehledu zřejmé, i když mají texty hodně široký záběr, téma duše, její záchrany a návratu k Bohu bylo nejspíše pro kompilátora či zadavatele kodexu klíčové. Mezi poslední dva traktáty písař vložil krátkou poznámku (NHC VI/7a),¹²² nejspíše zdůvodnění či omluvu, proč zvolil právě jednu z těchto hermetických rozprav, když se mu podobných spisů dostalo do rukou více. Písař se domníval, že tyto další texty už mohli objednavatelé kodexu znát z jiných zdrojů, a že by je to mohlo zatěžovat. Zdá se tedy, že (alespoň co se týče volby

¹¹⁵ Český překlad Z. Vítková, in: RNH 2, str. 39–59.

¹¹⁶ Tato bytost sestoupila „od moci“ (Hrom 13,2), byla na zem vyhnána (19,28–30 a 15,2–14) a její původ je v božské oblasti, kde jí také věřící nakonec naleznou (spolu se skutečným životem a spočinutím; 21,20–32).

¹¹⁷ Hrom 13,2–5; 18,12; 21,29–32.

¹¹⁸ Český překlad P. Ryneš, in: RNH 2, str. 61–73.

¹¹⁹ Český překlad Z. Vlčková (Vítková) – M. Zvelebil, „Děkovná modlitba z traktátu Asclepius“, in: M. Havrda – R. Chlup – T. Vítek (eds.), *Mediterranea. Sborník k padesátinám Zdeňka Kratochvíla*, Praha 2002, str. 154–167.

¹²⁰ Setkáváme se tu s motivem nalezení a rozpoznání pravých duchovních bratrů (OsmDev 53,6–21) a hraje zde velkou roli i motiv mysli (58,4–6.15.21n aj.).

¹²¹ Probíraných témat je více, mimo jiné zde nacházíme i rozpravu o tom, že poznání, jak jsou věci ustanoveny, a vědění jsou léky na vášně, vzniklé z látky (Askl-NHC 66,5–67,4; 67,24–28 aj.).

¹²² Viz D. M. Parrott, „The Scribal Note VI,7a: 65,8–14“, in: týž (ed.), *Nag Hammadi Codices V,2–5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4*, Leiden 1979, str. 389–393.

RUKOPISY Z NAG HAMMÁDÍ •4•

TATO PUBLIKACE JE VÝSLEDKEM BADATELSKÉ ČINNOSTI
PODPOROVANÉ GRANTOVOU AGENTUROU ČESKÉ REPUBLIKY
V RÁMCI GRANTU GA ČR P401/12/G168 „HISTORIE A INTERPRETACE BIBLE“
A VYCHÁZÍ S JEHO FINANČNÍ PODPOROU

USPOŘÁDALI WOLF B. OERTER A ZUZANA VÍTKOVÁ

Z KOPTSKÝCH ORIGINALŮ PŘELOŽILI A ÚVODY A KOMENTÁŘI OPATŘILI
WOLF B. OERTER, VÁCLAV ONDRÁČEK, PETR POKORNÝ, PAVEL RYNEŠ
A ZUZANA VÍTKOVÁ

PŘÍSPĚVEK WOLFA B. OERTERA Z NĚMČINY PŘELOŽIL PETR BABKA

TYPOGRAFIE ZBYNĚK KOČVAR

VYDALO NAKLADATELSTVÍ VYŠEHRAD, SPOL. S R. O.,
ROKU 2016 JAKO SVOU 1559. PUBLIKACI
VYDÁNÍ PRVNÍ. AA 17. STRAN 296
ODPOVĚDNÁ REDAKTORKA RADKA FIALOVÁ
VYTISKLY TISKÁRNKY HAVLÍČKŮV BROD, A. S.
DOPORUČENÁ CENA 328 Kč

NAKLADATELSTVÍ VYŠEHRAD, SPOL. S R. O.
PRAHA 3, VÍTA NEJEDLÉHO 15
E-MAIL: INFO@IVYSEHRAD.CZ
WWW.IVYSEHRAD.CZ

ISBN 978-80-7429-551-5