

GNÓZE A JANOVSKÉ KŘESŤANSTVÍ JAKO ANALYTICKÉ KATEGORIE ANEB „PODLE PLODŮ JEJICH POZNÁTE JE“ PŘÍSPĚVEK K VYTVÁŘENÍ A POUŽITÍ KATEGORIÍ VE SPOLEČENSKÝCH VĚDÁCH¹

MAGDALENA VYTLAČILOVÁ / JIŘÍ GEBELT
HUSITSKÁ THEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY
magdalena.vytlačilova@htf.cuni.cz / gebelt@htf.cuni.cz

GNOSIS AND JOHANNINE CHRISTIANITY AS ANALYTICAL CATEGORIES. A CONTRIBUTION TO THE CREATION AND USE OF CATEGORIES IN THE SOCIAL SCIENCES

Abstract: We propose a conception of social scientific categories based on a critical reflection and discussion of two categories used in the study of early Christianity and the religion of late antiquity: Gnosticism and Johannine Christianity. We evaluate three recent theoretical discussions regarding the category of Gnosticism: the issue of the analytical inaccuracy of the category (M. A. Williams), deriving and using of categories that are based on the self-designation of the analysed subject (B. Layton, D. Brakke) and finally the negative connotations of the category (K. L. King). Since there is minimal theoretical (meta)reflection on the category of Johannine Christianity in Johannine research, we critically define the problems of prevailing unreflected consensus (e.g. R. E. Brown or R. Hakola).

Each sub-point generates questions of a general nature, which we address in the next part of the text. We present the answers in the following structure: first, we deal with how we create categories; then, with their status; and finally, we focus on how we work with categories and according to what criteria we evaluate them.

We summarised the results as follows: Adequate legitimate analytical categories are those that are of the second order, i.e. they are not primarily based on self-labelling / self-understanding, they are not understood as true or false representations of reality, but as utilitarian schemes to understand a fact, and they are appropriately defined and justified.

Concerning the fragmentary nature and number of preserved sources used in the study of early Christianity, such a concept has several advantages. Ad 1) The categories of the analysis are separated from the potentially normative first order categories. Ad 2) Although we strive for the most adequate knowledge/grasp of the researched facts, we are aware that the data we work with do not have any independent existence, but their form depends on what conceptual tools we use. Ad 3) The interpretation of a specific material without a proper and reflected definition of the category easily results in ideological distortion. E.g. the category Johannine Christianity distorts the sources (in our case, John's corpus) and distorts the broader interpreted context (early Christianity). Therefore, not correctly defining the researcher's category to analyse a group of texts can have far-reaching consequences for interpreting other texts.

Keywords: Gnosticism; Johannine Christianity; early Christianity; category formation
THEOLOGICAL REVIEW, Vol. 92, 2021, No. 2, Number of Article 1, p. 120 – 149.

DOI: 10.14712/12117617.92.2.1

¹ Text je dílčím výstupem projektu PROGRES Q1 řešeného na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy.

1 ÚVOD

Záměrem textu je nastínit adekvátní pojetí kategorií² ve společenských vědách na základě kritické reflexe a diskuze nad dvěma kategoriemi užívanými ve studiu raného křesťanství a náboženství pozdní antiky: gnóze³ a janovské křesťanství⁴. Východiskem analýzy kategorie gnóze ve 2. části textu jsou tři aspekty diskuze v soudobém bádání. Nejprve se věnujeme problematice analytické nepřesnosti kategorie (2.A), následně přístupům, které legitimitu kategorie zakládají na možnosti jejího odvození z předmětového jazyka (2.B) a negativním konotacím kategorie (2.C). Protože v janovském bádání proběhla pouze minimální teoretická (meta)reflexe kategorie janovské křesťanství,⁵ s níž by bylo možné a nutné se vyrovnávat, ve 3. části textu se kriticky vymezujeme vůči dle nás převažujícímu nereflektovanému konsensu bádání.

Každý z dílčích bodů diskuze generuje otázky obecné povahy, jimž se věnujeme ve 4. části textu. Odpovědi na ně předkládáme v následující struktuře: nejprve se zabýváme tím, jak kategorie vytváříme (4.A); tím, jaký mají status (4.B) a nakonec se věnujeme tomu, jak s kategoriemi pracujeme a dle jakých kritérií je hodnotíme (4.C).

² Terminologické upřesnění: o termínech, kategoriích a analytických kategoriích hovoříme záměnně a myslíme jimi termíny vědomě formulované badateli a užívané coby prostředek heuristiky, komparace, interpretace atp. v rámci vědeckého výzkumu. Anglickojazyčné odborné texty převážně užívají concept (pojem), term (termín) a kategorie (category) synonymně. Viz např. Bjørn Ola Tafjord, „Indigenous Religion(s) as an Analytical Category“, *Method and Theory in the Study of Religion* 25, 2013, 221–243, passim; Michael L. Satlow, „Defining Judaism: Accounting for ‘Religions’ in the Study of Religion“, *Journal of the American Academy of Religion* 74, 2006, 837–860, passim. Někdy jsou kategorie chápány jako obecnější konstrukce než termíny (Michael Strausberg — Steven Engler, „Introduction: Research methods in the study of religion“, in: *The Routledge handbook of research methods in the study of religion*, eds. eadem, Routledge, London — New York: Taylor & Francis Group, 2011, s. 3–20, 20).

³ Označení „gnóze“ a „gnosticismus“ chápeme jako synonymní, podobně jako německé jazykové prostředí se přikláníme k termínu „gnóze“. K terminologickému rozlišení mezi gnózí a gnosticismem, o němž usilovali badatelé v 60. letech 20. století, viz níže v textu zmínku o kongresu v Messině.

⁴ V bádání se můžeme setkat s výrazy jako jsou „janovské křesťanství“, „janovská škola“ nebo např. „janovská komunita“. Byť tyto výrazy mohou mít různé konotace — škola např. nemusí odkazovat k distinktivnímu proudu uvnitř raného křesťanství, stejně jako komunita, většinové bádání k našemu nepochopení používá tyto výrazy záměnně ve smyslu distinktivního náboženského proudu uvnitř raného křesťanství. Výjimkou je M. Hengel, dle kterého sice žádný specifický janovský směr uvnitř raného křesťanství neexistoval, ale existovala tzv. janovská škola, kterou založil Jan Starší, a který měl vyučovat místní církve v Efezu. K podrobnější kritice viz Magdalena Vytlačilová, „Janovské křesťanství? Demontrace analytické nepřinosnosti termínu pro studium novozákonního písemnictví a raného křesťanství“, *Theologická Revue* 91, 2020, 8–33.

⁵ Zřejmě jediná diskuze o termínu janovské křesťanství proběhla na konci 90. let 20. století a počátku 21. století vlivem Richarda Bauckhama a později jeho doktoranda Edwarda Klinka III. Nicméně oba badatelé tuto diskuzi později přetavili na diskuzi o předpokládaném čtenáři kanonických evangelií. Jak argumentujeme níže v textu, nepovažujeme to za šťastné řešení.

2 GNÓZE

Termín gnóze, popř. gnostikové, byl v kontextu diskuzí o pozdní antice zhruba v posledních třech desetiletích podroben kritice, a to především ze tří důvodů:

- A) termín gnóze je považován za analyticky nepřesný;
- B) „gnostik“/„gnostikové“ je slabě doloženo jako sebeoznačení;
- C) termín má negativní — polemické a hodnotící — konotace.

V následující části textu se věnujeme postupně těmto třem skupinám argumentů ve vybraných přístupech. Kritériem výběru badatelů je jejich význam v současných diskuzích. Vždy nastíníme přínos a problémy daného pojetí, přičemž teoretickým důsledkům se věnujeme ve 4. části studie.

A. Termín gnóze je analyticky nepřesný

Kariéra gnóze, resp. gnosticismu, coby metajazykového výrazu sice pravděpodobně nezačíná u anglického filosofa H. Mora, jak se často — v návaznosti především na B. Laytona⁶ — tvrdí,⁷ nicméně její milníky jsou poměrně známé a často zpracováváné v sekundární literatuře.⁸ Za milníky staršího bádání považujeme především přístupy Ch. B. Baura, A. von Harnacka, školy dějin náboženství (H. Bousseta a R. Reitzensteina) a H. Jonase.

Ve 20. století byly postupně zpřístupněny texty (mandejské, manichejské a koptské texty především z Nag Hammádí), jež byly zahrnuty do porůznu formulovaných vymezení gnóze. V kontextu probíhajících editačních a vydavatelských prací na nálezu textů z Nag Hammádí se konalo roku 1966 kolokvium o „počátcích gnosticismu“, jehož cílem bylo v reakci na rozmanitost přístupů v bádání předložit pro vědeckou komunitu akceptovatelnou definici „gnóze“, což mj. zahrnovalo i objasnění konfúzního zaměňování výrazů gnóze a gnosticismus.⁹ Dokument vzešlý z kongresu termín gnosticismus subsumoval pod termín gnóze, přičemž gnózi rozuměl „vědění o božských tajemstvích, jež je vyhrazeno elitě“ a lze se s ním setkat v různých historických souvislostech, mj. v náboženských systémech pozdní antiky

⁶ Bentley Layton, „Prolegomena to the Study of Ancient Gnosticism,” in: Michael L. White — Larry Yarbrough O. (eds.), *The Social World of the First Christians: Essays in Honor of Wayne A. Meeks*, Minneapolis: Fortress Press 1995, 334–350, 348–349.

⁷ Christoph Marksches, „Von Afrika bis China – Varietäten von Gnosis”, in: Christoph Marksches — Johannes van Oort (eds.), *Zugänge zur Gnosis: Akten zur Tagung der patristischen Arbeitsgemeinschaft vom 02.–05.01.2011 in Berlin-Spandau*, (Studien der Patristischen Arbeitsgemeinschaft 12), Leuven: Peeters, 2013, 1–24, 1–2.

⁸ K dějinám bádání viz Kurt Rudolph (ed.), *Gnosis und Gnostizismus*, (Wege der Forschung 262), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1975; Antti Marjanen, „What is Gnosticism? From the pastorals to Rudolph”, in: id. (ed.), *Was there a gnostic religion?*, (Publications of the Finnish Exegetical Society 87), Helsinki — Göttingen: Finnish Exegetical Society – Vandenhoeck & Ruprecht 2005, 1–53.

⁹ *Ibid.*, 56, 62–65

(2. a 3. století), pro které kongres vyhradil termín gnosticismus. Takové systémy obsahují dle dokumentu dualistickou koncepci na monistickém pozadí, jež nachází výraz v dvojím pohybu, totiž v pádu a vzestupu: v devoluci (pádu) božského, jež vede až ke stvoření světa a zjetí božské jiskry (částice soupodstatné s bohem) ve světě, z něhož se musí (po „probuzení“ božským protějškem) opět navrátit a začlenit do božského (vzestup).¹⁰ Vůči návrhu někteří badatelé argumentovali mj. tím, že výraz gnóze je znám z pozdní antiky jako souhrnné označení (jak je užívali křesťanští herezeologové) „heretických“ nauk a skupin, což nekoresponduje s širokým významem, s nímž ho spojily dokumenty kongresu. Dále argumentovali tím, že způsob, jakým badatelé užívají „gnosticismus“, vlastně odpovídá právě tomu, jak křesťanští herezeologové užívali výrazu gnóze.¹¹ Terminologické rozlišení se proto neujalo, a oba termíny jsou tak dodnes v odborné literatuře víceméně užívány synonymně, přesněji řečeno, jejich užití je jazykově podmíněno. Německé jazykové prostředí převážně užívá výrazu gnóze, v anglickojazyčné a francouzskojazyčné literatuře se spíše užívá „gnosticismus“. Jak již bylo poznamenáno výše, v textu užíváme v českém odborném jazykovém prostředí převládajícího termínu gnóze.¹²

Podle K. Kingové „kategorie zděděné po starší generaci badatelů, kteří ve své práci vycházeli z polemických pramenů nebo z pozdějšího manichejského nebo mandejského materiálu, vedou k nepřesným a dokonce zavádějícím interpretacím

¹⁰ Ugo Bianchi, „Preliminary Material“, in: Ugo Bianchi (ed.), *Le origini dello gnosticismo: Colloquio di Messina 13 — 18 aprile 1966: Testi e discussioni*, (Studies in the history of religions 12), Leiden: Brill 1967, I–XXXII, XXVI–XXIX. Relevantní pasáž: „...a coherent series of characteristics that can be summarized in the idea of a divine spark in man, deriving from the divine realm, fallen into this world of fate, birth and death, and needing to be awakened by the divine counterpart of the self in order to be finally re-integrated. Compared with other conceptions of a “devolution” of the divine, this idea is based ontologically on the conception of a downward movement of the divine whose periphery (often called Sophia or Ennoia) had to submit to the fate of entering into a crisis and producing—even if only indirectly—this world, upon which it cannot turn its back, since it is necessary for it to recover the *pneuma*—a dualistic conception on a monistic background, expressed in a double movement of devolution and reintegration. The type of *gnosis* involved in Gnosticism is conditioned by the ontological, theological and anthropological foundations indicated above. Not every *gnosis* is Gnosticism, but only that which involves in this perspective the idea of the divine consubstantiality of the spark that is in need of being awakened and reintegrated. This *gnosis* of Gnosticism involves the divine identity of the *knower* (the Gnostic), the *known* (the divine substance of one’s transcendent self), and the *means by which one knows* (*gnosis* as an implicit divine faculty is to be awakened and actualized. This *gnosis* is a revelation-tradition of a different type from the Biblical and Islamic revelation tradition.“

¹¹ A. Marjanen, „What is Gnosticism?“, 46–47.

¹² Kurt Rudolph, *Gnóze. Podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*, Praha: Vyšehrad 2010, 62–63; Petr Pokorný, *Píseň o perle: Tajné knihy starověkých gnostiků*, Praha: Vyšehrad 1998, 13–15; Wolf B. Oerter — Petr Pokorný, „Kodexy z Nag Hammádí“, in: tíž (ed.), *Rukopisy z Nag Hammádí. 1, Kodex II/2-7*, Praha: Vyšehrad 2008, 17–45; Zuzana Vítková, *Gnostický Adam: Stvoření člověka a rajský příběh podle setovské mytologie*, Praha: Herrmann & synové 2017, 7–9. To znamená, že v analýze anglickojazyčné literatury výraz „gnosticismus“ překládáme v textu jako „gnóze“.

nových dokladů.¹³ Právě Kingová je autorkou knihy *What Is Gnosticism* z roku 2003, jedné ze dvou monografií, které považujeme za zásadní v dekonstrukci obrazu gnóze, jak s ním pracovalo moderní bádání. Autorem druhého kritického přístupu je M. A. Williams. V publikaci *Rethinking Gnosticism* z roku 1995 považuje Williams definici z Messiny za příliš úzkou, podle něj takové vymezení „gnóze“ (tj. gnosticizmu) nepojme některé texty tradičně považované za „gnostické“ — jako příklad uvádí Justinovu knihu *Báruch* doloženou Hippolytem (*Refutatio* 23,1–27,6),¹⁴ jež neobsahuje motiv pádu. Prameny, které jsou obvykle bádáním klasifikovány jako „gnostické“, podle Williamse nesdílí některé společné rysy považované za charakteristické pro kategorii gnóze.¹⁵ Především však podle něj moderní definice gnóze pracují s řadou neadekvátních a zavádějících charakteristik. Williams analyzuje šest takových „klišé“ či „stereotypů“ bádání o gnózi.¹⁶ Jeho kritiku nemůže obejít žádný přístup ke „gnózi“, který zvažuje možný přínos tohoto termínu pro historickou analýzu, jeho argumenty proto zmíníme podrobněji.

Prvním stereotypem je pojetí gnóze coby protestního náboženství, jehož základním hermeneutickým principem má být systematické převrácení hodnot především starozákonního textu („protestní exegeze“). Takový pohled je dle Williamse zavádějící a zjednodušující, neboť exegezi v relevantních textech nelze redukovat jen na jednu singulární, a ještě k tomu negativní, a texty dokládají různé strategie (některé představy/hodnoty jsou zavrhovány, jiné přijímány). Williams připomíná, že k inverzi dochází často v kontextu interpretací problematických pasáží (antropomorfismů atp.).¹⁷

S protestní exegezí úzce souvisí myšlenka, že gnóze měla být „parazitujícím“ náboženstvím, tj. náboženstvím, které z vnějšku vrůstalo do jiných náboženství (židovství, křesťanství), na nich parazitovalo a jejich hodnoty obracelo. Williams správně upozorňuje, že metafora parazitního náboženství nic nevysvětluje, neboť každé náboženství lze považovat při jeho vzniku za parazitující na jiné tradici nebo na tradicích a zároveň se tím podceňuje kreativita vznikajících náboženství. Představa gnóze coby nějakého autonomního náboženství, jež z vnějšku vrůstá do

¹³ „The categories inherited from an earlier generation of scholars, who based their work to a large degree on the testimonies of the polemicist or later Manichaeic and Mandaean materials have produced inaccurate and even distorting interpretations of the new materials.“ Karen L. King, *What is gnosticism?*, Cambridge, Massachusetts — London: Harvard University Press 2003, 216.

¹⁴ Michael Allen Williams, *Rethinking „Gnosticism“: An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton, N. J.: Princeton University Press 1996, 28.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, 5, 54–212; *id.*, „Was there a gnostic religion? Strategies for a Clearer Analysis“, in: Antti Marjanen (ed.), *Was there a gnostic religion?*, (Publications of the Finnish Exegetical Society 87), Helsinki — Göttingen: Finnish Exegetical Society – Vandenhoeck & Ruprecht 2005, 55–79, 56–60.

¹⁷ M. A. Williams, *Rethinking „Gnosticism“*, 76–79.

jiného náboženství, navíc nemá oporu v pramenech. Současný převažující konsensus tak dnes počátky gnostického hnutí uchopuje v rámci křesťanství.¹⁸ Nicméně i dnes zastává např. B. Pearson pojetí, podle něhož je (na křesťanství nebo židovství) parazitující povaha jednou z osmi základních charakteristik (dimenzí) gnóze.¹⁹

Dalším Williamsem kritizovaným badatelským klišé je interpretace gnóze coby radikálního zavržení materiálního světa a společnosti a s tím úzce související negativní hodnocení těla a tělesnosti. Odkaz na zavržení světa („antikosmismus“) v textech považovaných badateli za gnostické není dle Williamse ničím jiným než „metaforickou zkratkou“,²⁰ tedy zjednodušeným pohledem na tyto texty, který automaticky či nereflektovaně spojuje negativní obraz světa s pohledem na gnostika coby člověka bez zájmu o svět, tělesnost a sociální vazby. Williams argumentuje, že nelze z mytologických gnostických textů — z kritického hodnocení stvořeného světa a těla — usuzovat na dominantní a obecně platné skutečné zavržení rodiny, sociálních vztahů a tělesnosti.²¹ I tělo je někdy považováno za medium zjevení, za potenciálně transformovatelné atp. Význam těla/tělesnosti pro spásu plyne mj. z podmíněnosti spásy účastí na rituálech, kterou v případě valentinovců zdůraznil E. Thomassen.²²

Žádné jiné klišé není v bádání tak rozšířené a zároveň tak špatně doložené v pramenech bádáním považovaných za gnostické, jako z údajně negativně nahlíženého vztahu k tělesnosti odvozované dvě extrémní etické pozice: fanatický asketismus a nezřízený libertinismus. Jak připomíná Kingová, už samotná

¹⁸ Barbara Aland, „Einführung“, in: ead., *Was ist Gnosis?: Studien zum frühen Christentum, zu Marcion und zur kaiserzeitlichen Philosophie*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 239), Tübingen: Mohr Siebeck 2009, 1–21, 2–3; Christoph Markschies, *Die Gnosis*, München: C. H. Beck 2001, 84; Herbert Schmid, *Christen und Sethianer: Ein Beitrag zur Diskussion um den religionsgeschichtlichen und den kirchengeschichtlichen Begriff der Gnosis*, (Supplements to Vigiliae Christianae 143), Leiden: Brill 2017, 398. Ke kritice různých pojetí „předkřesťanské gnóze“ viz Martin Hengel, „Die Ursprünge der Gnosis und das Urchristentum“, in: Jostein Ådna — Gerlinde Feine (eds.), *Evangelium - Schriftauslegung - Kirche: Festschrift für Peter Stuhlmacher zum 65. Geburtstag*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1997, 190–223, 203–211. Argumenty proti nastíněnému původu gnóze v rámci křesťanství sumarizoval J. Lahe (Jaan Lahe, *Gnosis und Judentum: Alttestamentliche und jüdische Motive in der gnostischen Literatur und das Ursprungsproblem der Gnosis*, (Nag Hammadi and Manichaean studies 75), Leiden: Brill 2012, 66-67.) Otázka počátků je pochopitelně neoddělitelná od konkrétního vymezení „gnóze“.

¹⁹ Birger A. Pearson, „Gnosticism as a Religion“, in: A. Marjanen, „What is Gnosticism?, 1—101, 87; Pearson chápe gnózi jako autonomní náboženství (podobně jako křesťanství nebo buddhismus), jež našlo výraz v „řadě historických projevů“, za něž považuje např. valentinovskou gnózi, mandejství atp. (Ibid., 89.)

²⁰ M. A. Williams, *Rethinking „Gnosticism“*, 96.

²¹ M. A. Williams, „Was there a gnostic religion?“, 59.

²² Einar Thomassen, *The spiritual seed: the church of the „Valentinians“*, (Nag Hammadi and Manichaean studies 60), Leiden: Brill 2006, 333–414.

polemická dichotomizace „buď, anebo“ je zavádějící a brání seriózní tematizaci etických implikací textů.²³

Poslední ze stereotypů úzce souvisí s předchozím, a je jím „deterministické elitářství“, tj. myšlenka, že gnostik je spasen pouhou svou přirozeností (φύσει σωζόμενος), resp. jejím nahlédnutím,²⁴ jež má vést k tomu, že etické a rituální jednání je irelevantní. Na to, že se jedná o pouhou „herezeologickou karikaturu“ upozornil však K. Rudolph již v monografii z roku 1977.²⁵

Williams ve výše shrnuté kritice nevychází z jedné definice gnóze, spíše vybral a analyzoval různé aspekty argumentace a vymezení z textů H. Jonase, K. Rudolpha, B. Pearsona, G. Filorama a K.-W. Trögera. Jeho kritiku lze souhrnně charakterizovat takto: kategorie gnóze (jako typologický konstrukt) nás na jednu stranu nutí (nereflektovaně) spojovat do jedné kategorie odlišné texty a tradice (texty, které toho nemají mnoho společného), a na druhou stranu zakrývá — řadou falešných charakteristik — skutečný obsah textů. Označíme-li např. nějaký text jako gnostický, implikuje to dle Williamse, že by měl obsahovat představu asketismu nebo libertinismu, dualistický světonázor a přesvědčení, že spása je dána samotným nahlédnutím božského původu člověka.

Důsledky, které Williams ze své analýzy vyvodil, lze shrnout v následujících bodech: 1) kategorie gnóze (gnosticismu) je analyticky nepřínosná v takové míře, že je třeba na ni rezignovat; 2) to ale neznamená, že je třeba se zřeknout i kategorií, které označují dílčí tradice, jako jsou například „valentinovci“ a „setovci“; 3) zároveň není třeba rezignovat na hledání „skutečných podobností“ (genuine similarities),²⁶ které překračují řadu těchto dílčích tradic.

Williams za analyticky přínosnou při hledání těchto podobností považuje kategorii „démurgická“ tradice/náboženství. Jako „démurgické“ označuje tradice/hnutí/texty, které připisují stvoření a správu světa nějaké nižší bytosti (bytostem) odlišné od nejvyššího boha. Protože takové vymezení zahrnuje časově i obsahově velice odlišné tradice, Williams je doplňuje o predikát „biblické“, čímž kategorii zužuje na oblast démurgických představ v židovských a křesťanských textech.²⁷

²³ K. L. King, *What is gnosticism?*, 207–208.

²⁴ Klement Alexandrijský, *Stromata IV*, Přeložila Veronika Černušková, úvod a poznámky k textu Miroslav Šedina. Řecko-české vydání, (Knihovna rané křesťanské tradice 9), Praha: OIKOYMENH 2008, IV 89,4, 280–283; Irenäus von Lyon, *Epideixis. Adversus Haereses. Darlegung der apostolischen Verkündigung. Gegen die Häresien I. Übersetzt und eingeleitet von Norbert Brox*, Freiburg im Briesgau: Herder 1993, 164–165 (1, 6, 2); M. A. Williams, *Rethinking „Gnosticism“*, 192.

²⁵ K. Rudolph, *Gnóze*, 127–128; A. Marjanen, „What is Gnosticism?“, 50.

²⁶ M. A. Williams, „Was there a gnostic religion?“, 62.

²⁷ M. A. Williams, *Rethinking „Gnosticism“*, 51. („But if we add the adjective `biblical,` to denote `demiurgical` traditions that also incorporate or adapt traditions from Jewish or Christian Scripture...“) Podle Williamse je výhodou takové kategorie a obecně kategorií vytvořených badateli (tj. nepřevzatých z předmětové

Williamsovu kritiku klíše považujeme za zásadní, důsledky, které z ní vyvozuje, za problematické. K zavržení jedné kategorie a jejímu nahrazení jinou se vrátíme později ve 4. kapitole, dílčí problémy jeho přístupu lze shrnout ve čtyřech bodech:

1) Konkretizací na „biblické“ texty se Williams dostává blízko k tomu, co moderní bádání tradičně označuje jako „gnózi“ — kategorie „biblical demiurgical“ má podle něj pojmout většinu stejných mýtů.²⁸ Nabízí se pochopitelně otázka, k čemu je pak dobré se zřítci jednoho termínu (gnóze/gnosticismus) a nahradit jej termínem téměř shodného obsahu (déliurgické biblické náboženství). Vlastně tak pořád pracujeme s podobnou množinou textů (jak Williams sám přiznává), navíc — a pro někoho to může být problém zásadní — takovou, kterou spoluge-nerovali ti, kteří se ji snažili potřit (herezeologové).²⁹

2) S výše uvedeným nahrazením jedné kategorie druhou se pojí druhý problém, a sice že z některých pasáží Williamsova textu se zdá, že již dopředu předpokládá, co je a co není „gnostické“, jen pro to hledá jiný termín. Toto podezření podporují pasáže, v nichž tvrdí, že není problém s daty („gnostickými prameny“), ale s kategorií (gnóze).³⁰ Nicméně právě kategorie (a teorie v jejím pozadí) rozhoduje o tom, co je relevantní „datum“. Aby nějaký pramen mohl být *gnostický*, musíme předem pracovat s nějakým vymezením *gnóze* (kategorie). Data a kategorie tak nejsou na sobě nezávislé entity!

3) Na samotné Williamsově intenci klasifikovat dle jasnějších a snadno odlišitelných kritérií („we would be looking for something rather specific and in principle easy to distinguish“) není nic špatného, ale považujeme za vhodnější formulovat charakteristiky přesněji nebo komplexněji. Klasifikace na základě jednoho kritéria má prostě analyticky omezený přínos.³¹ Williams sice ve svých pozdějších

roviny) to, že badatel snáze odolá pokušení ztotožnit kategorii s nějakým konkrétním historickým hnutím (Ibid., 52).

²⁸ Ibid., 265. („...it would be grouping most of the same myths together for study and comparison.“).

²⁹ Williams píše, že kategorie „biblické démiurgické“ implikuje důležitou konstelaci hodnot, jež se stala katalyzátorem kontroverzí v pozdní antice (*Rethinking Gnosticism*, 266.), nicméně Kingová upozorňuje, že právě tady Williams přebírá do své nové kategorie „kontroverze“ z pozic církevních autorů, a tím zpochybňuje vůbec přínos nové kategorie. (K. L. King, *What is gnosticism?*, 215.)

³⁰ M. A. Williams, *Rethinking „Gnosticism“*, 28. Tento problém souvisí s nejednoznačností jeho přístupu ke statusu a definování kategorií, v němž se někdy blíží pragmatickému pojetí, jindy zase esenciálnětickému: na jednu stranu je to badatel, který vymezuje, co rozumí „gnózi“ („...it is we who carve out by definition a certain aspect or slice of human expression. ... What we really mean is whether and in what ways any given act of defining is more or less analytically useful.“; „Was there a gnostic religion?“, 60.) a „gnóze“ je jen typologický konstrukt (Ibid., 31, 49) a tím se blíží pragmatickému pojetí kategorií, které zastáváme v textu. Jinde si stěžuje na pluralitu přístupů (Ibid., 27) a na to, že se badatelé neshodnou na jedné definici „gnóze“, což považuje za důvod, proč je třeba na užití termínu *gnóze* rezignovat (Ibid., 4, 27).

³¹ Například některé mandejské naukové tradice obsahují postavu démiurga Ptahila a zároveň nauka zahrnuje (různě interpretované) tradice z židovských a křesťanských textů, čímž uvedené texty splňují atributy „biblické démiurgické tradice“, přesto se však mandejské texty v řadě důležitých aspektů mohou odlišovat

textech doplňuje kritérium „biblického démiurgického“ o další charakteristiku (božská částice upadá do tohoto světa),³² nicméně problém vymezení kategorie na základě pouhých dvou charakteristik zůstává stejný a jeho limity lze ilustrovat na přístupu A. Marjanena. Marjanen totiž pracuje se stejnými dvěma kritérii jako Williams a na jejich základě pak může pouze klasifikovat valentinovský mýtus jako „gnostický“ (protože obsahuje obě charakteristiky), kdežto Tomášovo evangelium jako „negnostické“, neboť zde chybí idea stvořitele odlišitelného od nejvyššího boha.³³ Přičemž na tomto místě nám nejde o to, zda Tomášovo evangelium je či není „gnostické“, ale o limity takové „buď, anebo“ klasifikace. Distinktivnější je pochopitelně kategorie postavená na více charakteristikách.³⁴

4) Přítomnost/absence postavy démiurga je pochopitelně *naukovým* prvkem, a tak Williams hovoří o biblických démiurgických textech či (naukových) tradicích, nicméně jednotlivé „biblické démiurgické tradice“ chápe v návaznosti na sociologa R. Starka rovněž jako „nová náboženská hnutí“, čímž bez další reflexe postuluje sociální rozměr za texty: valentinovci, basilidovci, markionité a setovci atp. jsou podle něj démiurgická náboženská hnutí.³⁵

B. Gnostikové jako sebeoznačení/relevance sebeoznačení

Skutečnost, že výrazy gnóze, gnostikové, popř. gnostická škola figurují v textech pozdní antiky, je pro některé badatele důvodem k zavržení výrazu gnóze coby analytického termínu, pro jiné naopak předpokladem, který zakládá legitimitu jeho užití ve vědě. Svou metodologii „studia antické gnóze“ na posledně zmíněném předpokladu postavil koptolog B. Layton a na jeho přístup navázal později D. Brakke.

Layton chápe kategorii gnóze jako „induktivní“,³⁶ čímž dle vlastních slov myslí kategorii odvozenou z předmětové roviny. Kategorii gnóze lze podle něj vztáhnout legitimně pouze na ty skutečnosti (texty, nauky atp.), které jsou pramenně doloženy v sociálním kontextu, který se jako gnostický sám identifikuje.³⁷ Za klíčový

např. od *Tajné knihy Janovy*, kterou řada badatelů (viz níže) považuje za základ rekonstrukce „gnóze“.

³² M. A. Williams, „Was there a gnostic religion?“, 78.

³³ Antti Marjanen, „Gnosticism“, in: Susan Ashbrook Harvey — David G. Hunter (eds.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford: Oxford University Press 2009, 203–220, 211.

³⁴ Nicméně i dvě kritéria (a na nich založená kategorie gnóze) mohou být v určitém kontextu výzkumu dostatečným a užitečným analytickým nástrojem, záleží na intencích výzkumu.

³⁵ M. A. Williams, *Rethinking „Gnosticism“*, 236–241, 265–266.

³⁶ Bentley Layton, „Prolegomena to the Study of Ancient Gnosticism,“ in: L. Michael White — O. Larry Yarbrough (eds.), *The Social World of the First Christians: Essays in Honor of Wayne A. Meeks*, Minneapolis Fortress Press 1995, 334–350, 343.

³⁷ A vice versa platí, že označení gnóze nelze aplikovat na skupinu (a její texty), která by se tak neoznačovala. Proto např. o valentinovcích nehovoří Layton jako o gnostících.

(a zároveň nejstarší) doklad takové sebeidentifikace považuje pasáž dochovanou pouze v latinském překladu Eirénaiova spisu *Adversus haereses* (dále jako AH),³⁸ v níž se o stoupencích jisté Marcelliny píše, že „sami sebe nazývají gnostiky“ (*gnosticos se autem vocant*, AH 1,25,6). Stejnou logiku má přiřazení nauky této školy: protože mýtus popisovaný v AH 1,29 spojuje Eirénaio s gnostiky (*multitudo gnosticorum barbelo*), je možné jej podle Laytona považovat za „gnostický“. A protože má tento mýtus dle Laytona stejnou základní strukturu jako *Tajná kniha Janova*, kterou někteří badatelé užili jako základ konstrukce tzv. setovské gnóze, dospívá nakonec Layton ve své argumentaci k identifikaci „gnostiků“ s tzv. setovskou gnózí.³⁹ Od tohoto „gnostického typu mýtu“ odliší mýtus valentinovský jako samostatný typ („distinktivní mutaci“), přičemž valentinovce považuje za reformní větev původních gnostiků.⁴⁰

Jak je výše zmíněno, Layton chce v konstrukci kategorie gnóze vycházet z empirie (based on these data alone), ale jeho postup je založen na řadě spekulativních předpokladů. Pasáže, v nichž Eirénaio hovoří obecně o gnosticích (ὁι γνωστικοί) nebo o „gnostickém směru/škole“ (γνωστική αἵρεσις) (např. AH 1,29,1; 1,11,1), chápe Layton jako důsledek existujícího sebeoznačení, přičemž „gnostikové“ byli dle něj jako „gnostikové“ označováni na základě toho, že se takto sami označovali. Souhrnné označení ὁι γνωστικοί není tudíž polemický konstrukt, nýbrž označení, které zavedl dle Laytona „tvůrce této školy“.⁴¹ Pro první tvrzení však nemáme v pramenech podporu, stejně jako neznáme žádnou osobnost, kterou bychom mohli považovat za „zakladatele“ školy, navíc je problematické hovořit o nějaké gnostické škole v singuláru („single Gnostic *haireis* developing over time in many places“),⁴² s níž by údajně měly začínat dějiny „gnostického hnutí“ — žádná taková škola není doložena!

Obecně lze říci, že Layton nedostatečně tematizuje polemický kontext herezeologických zpráv a strategie Eirénaiova psaní. Projevuje se to v neproblematickém

³⁸ Celý název díla: „Odhalení a vyvrácení falešného poznání“ (Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνωσεως), zpravidla citováno dle latinského zkráceného názvu *Adversus haereses* (Proti herezím). Irenäus von Lyon, *Adversus Haereses/Gegen die Häresien I–V: Übersetzt und eingeleitet von Norbert Brox*, (Fontes Christiani 8), Freiburg im Briesgau: Herder 1993–2001.

³⁹ Na základě obsahových podobností a na základě toho, že zprávy antických autorů zmiňují některé názvy „gnostických“ textů, dochází ve své argumentaci Layton ke korpusu „gnostických textů“ sestávajícímu ze 14 textů. (B. Layton, „Prolegomena“, 342–343.) K Schenkeho konstrukci viz např. Hans-Martin Schenke, „The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism“, in: Bentley Layton (ed.), *The rediscovery of gnosticism: Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Conn., March 28-31, 1978, Vol. 2, Sethian Gnosticism*, Leiden: E. J. Brill 1981, 588–616, 593–594.

⁴⁰ B. Layton, „Prolegomena“, 343.

⁴¹ Ibid., 338.

⁴² Ibid., 339.

historickém čtení Eirénaiova textu: „valentinovská škola“ je „historicky“ odvozena z gnostické školy v návaznosti na AH 1,11,1,⁴³ a dále mj. v tom, že Layton izoluje výraz gnóze od výrazu gnostik: zatímco poskytovat nebo mít poznání (γνώσις) mělo být banální,⁴⁴ tak kvalita, kterou vyjadřuje „obecné jméno“ gnostik (γνωστικός), musela být dle Laytona žádoucí — říci o někom, že je vědoucí (γνωστικός) muselo být pozitivní, ne polemické, a proto se mělo jednat o sebeoznačení, nikoli Eirénaiovu polemickou „nálepkou“.⁴⁵

Když mělo být takové sebeoznačení žádoucí, nabízí se otázka, proč se žádná pasáž nedochovala přímo v „gnostických“ textech. Layton uvádí pro podporu svého tvrzení několik dalších pasáží z textů antických autorů (Porfyrios, Kelsos, Kléméns Alexandrijský), které podle něj dokládají, že „γνωστικός bylo sebeoznačující vlastní jméno odkazující ke škole (*hairesis*).“⁴⁶ Jedná se však výlučně o zprávy o „gnosticích“, nikoliv o svědectví samotných „gnostiků“.⁴⁷ Skutečnost, že v textech z Nag Hammádí ani v kodexu Tchacos (či v jiných textech považovaných v bádání tradičně za „gnostické“) není „gnostikové“ jako sebeoznačení doloženo,⁴⁸ považujeme za zásadní argument ve prospěch toho, že výraz hrál coby sebeoznačení zcela marginální roli, byl-li takto vůbec užíván.⁴⁹ Layton tuto námitku

⁴³ Ibid., 343, 345, 339.

⁴⁴ Ibid., 338–339. Výraz *gnósis* označoval v dobové literatuře zjevené poznání, proč by to mělo být banální? (Viz např. Martin Hengel, „Die Ursprünge der Gnosis und das Urchristentum“, in: Ádna, Jostein — Feine, Gerlinde (eds.), *Evangelium - Schriftauslegung - Kirche: Festschrift für Peter Stuhlmacher zum 65. Geburtstag*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1997, 190–223, 193.

⁴⁵ B. Layton, „Prolegomena“, 338

⁴⁶ Ibid. 338–339. (Porfyrios, *Život Plótínův*, 16; Kelsos in Órigenés, *Proti Kelsovi*, 5,61; Kléméns Alexandrijský, *Strómata* 2,117,5 a jiné pasáže.)

⁴⁷ Navíc Laytonem zmíněné pasáže — „ἐπαγγελλόμενοι εἶναι Γνωστικοί“ (*Proti Kelsovi*, 5,61) ani „ἔφασκε γάρ δὴ αὐτὸν καὶ γνωστικὸν εἶναι“ (*Strómata* 2,117,5) — nelze dle našeho názoru interpretovat jako jednoznačné doklady toho, že se nějaká škola sama označovala jako gnostická, popřípadě zda se vůbec jednalo o jméno nějaké skupiny, a ne o vyjádření/zpochybnění nároku na to být „vědoucí“. Řecký text: Miroslav Marcovich (ed.), *Origenis Contra Celsum libri VIII.*, (Supplements to Vigiliae christianae 54), Leiden: Brill 2001, 372; Klement Alexandrijský, *Stromata II-III: Přeložily Veronika Černušková a Jana Plátová. Úvod a poznámky k textu Miroslav Šedina*, Praha: OIKOYMENH 2006, 288. (České vydání však překládá „... nazývat sám sebe gnostikem“ (s. 289). K pasáži z Porfyria viz níže výklad Brakkeho.

⁴⁸ A. Marjanen, „What is Gnosticism?“, 2, pozn. 2.

⁴⁹ Existuje široká škála pohledů na historicitu Eirénaiových zmínek o gnosticích, resp. o „gnostické škole“. Geoffrey S. Smith (*Guilt by association: heresy catalogues in early Christianity*, Oxford: Oxford University Press 2014, 132.) ji odmítá — gnostická škola podle něj nikdy netvořila nějakou soudržnou sociální realitu, bylo to jen polemické označení pro ty, které Eirénaios zahrnul do aktualizované verze syntagmat. Podle Norberta Broxe („Γνωστικοί als Häresiologischer Terminus“, *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 57, 1966, 105–114, 109.) užívá Eirénaios γνωστικοί jako „zusammenfassende Gesamtbezeichnung“. Podle Williamse pracuje Eirénaios s termínem γνωστικός/γνωστικοί/γνωστική ve čtyřech významových souvislostech: škola nazývaná gnostická; lidé, kteří „se nazývají γνωστικοί“; dále hovoří o „multitudo gnosticorum“, kteří vzešli ze simonovců (AH I.29.1) a γνωστικοί užívá jako zkratku pro označení v zásadě všech „herezí“, na které útočí. (Michael A. Williams, „On ancient ‘Gnosticism’ as a problematic category“,

bagatelizuje odkazem na pseudoepigrafní a mytologickou povahu „gnostických“ textů, v nichž bychom dle něj ani nemohli očekávat tak nadřazené sebeoznačení („name par excellence“).⁵⁰ Ale texty, které Layton považuje za gnostické, obsahují řadu pasáží vypovídajících o sebepochopení jejich autorů, a není důvod, proč by právě *γνωστικός*, kdyby hrálo tak zásadní roli, v těchto textech mělo chybět, když obsahují řadu jiných výrazů vyjadřujících sebepochopení (nepohnuté pokolení, duchovní sémě, pneumatikové atp.)⁵¹ Navíc je sporné, zda se označení *οὐ γνωστικοί* — a to i v případě „sebeoznačení“ stoupenců Marcelliny — vztahovalo na sociální útvar, nebo na kvalitu těch, již jsou součástí nějakého sociálního útvaru, tedy na nárok na to být „vědoucí“ (*οὐ γνωστικοί*) nebo disponovat věděním.⁵²

Na Laytona navazuje jeho žák D. Brakke, jenž chápe gnózi jako „společenskou kategorii“, tedy jako kategorii, která vychází ze sebepochopení a sebeoznačení konkrétního sociálního celku. Podle Brakkeho existovala konkrétní gnostická škola (někdy hovoří o „komunitě“, „sektě“, „hnutí“), která se jako „gnostická“ chápala — a byla tak chápána i jinými.⁵³ Tuto školu/komunitu (single religious community) ale Brakke uchopuje buďto na základě obsahu nebo na základě názvu několika literárních dokladů, přičemž základním kritériem je, že se jedná o texty připisované antickými autory „gnostikům“.

Východiskem mu je, podobně jako Laytonovi, mýtus, který líčí Eirénaios v AH 1,29,1–4, a který Brakke identifikuje jako *Tajnou knihu Janovu* známou z kodexů z Nag Hammádí a *Berlínského gnostického kodexu*⁵⁴ a dále Eirénaiova zmínka o tom, že „kainovci“ mají text s názvem *Jidášovo evangelium* (AH 1,31,1). I když je Eirénaiov popis velice stručný a jen částečně lze informace, které uvádí, ztotožnit s textem *Jidášova evangelia* obsaženého v kodexu Tchacos,⁵⁵ Brakke identifikuje

in: Garry W. Trompf — Gunner B. Mikkelsen — Jay Johnston (eds.), *The Gnostic World*, London - New York: Routledge 2019, 100–117, 101.)

⁵⁰ B. Layton, „Prolegomena“, 344.

⁵¹ K. Rudolph, *Gnóze*, 201–203. K typologii „sebeoznačení“ v textech z Nag Hammádí viz Folker Siegert, „Selbstbezeichnungen der Gnostiker in den Nag-Hammadi-Texten“, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 71, 1980, 129–132.

⁵² Takto též M. A. Williams, *Rethinking „Gnosticism“*, 41; G. S. Smith, *Guilt by association*, 150.

⁵³ „[R]ecognized itself as such—and was so recognized by others“. David Brakke, *The Gnostics: Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity*, Cambridge — London — Harvard University Press 2012, 27, 44.

⁵⁴ Taková identifikace není neproblematická, např. podle Zuzany Vítkové je z porovnání obou textů „patrné, že Eirénaios neznal celou *Tajnou knihu Janovu* v podobě, v jaké se nám dochovala, ale měl k dispozici text pouze podobný její první části, nejspíše jeden z jejích pramenů.“ (Zuzana Vítková, „Tajná kniha Janova, Úvod, překlad a komentář“, in: Wolf B. Oerter — Zuzana Vítková (eds.), *Rukopisy z Nag Hammádí* (5), Praha Vyšehrad 2018, 39–147, 44.)

⁵⁵ Johanna Brankaer — Hans-Gebhard Bethge, *Codex Tchacos: Texte und Analysen*, (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 161), Berlin: Walter de Gruyter 2007, 255–372, 257. Srv. však Gregor Wurst, „Das Evangelium des Judas (CT 3)“, in: Ursula Ulrike Kaiser — Hans-Gebhard Bethge

Eirénaiovu zprávu s textem *Jidášova evangelia* a následně hledá korespondence s mýty, které obsahují texty připisované (podle něj) v antické literatuře gnostikům. Protože křesťanští herezeologové, kteří psali po Eirénaiovi, jsou do značné míry závislí na jeho textu, ignoruje Brakke jejich zprávy a za druhý klíčový text pro rekonstrukci „gnostické školy“ považuje 16. kapitolu Porfyriova *Plótinova života*, která v kontextu polemiky vůči gnostikům zmiňuje (mj.) tři texty: *Zóstrianos*, *Allogenes* a spis *Zoroaster*, citovaný *Tajnou knihou Janovou*. Pouze mýtus rekonstruovaný v uvedených pěti textech spojuje Brakke přímo s gnostickou školou, přičemž jeho „odraz“ nachází v textech z Nag Hammádí, což jsou ale opět texty bádáním zpravidla řazené k tzv. setovské gnózi.⁵⁶ A tak i „hnutí“, jež dle něj „trvalo a šířilo se minimálně jedno století“, je hnutím označovaným v bádání (v návaznosti na Schenkeho) jako setovci či setovští gnostikové. Označení „setovská gnóze“ ale Brakke odmítá, neboť dle něj není dostatečně doloženo v antických pramenech, a navíc otevírá možnost pro existenci jiných než jen „setovských“ gnostiků, kterou on zavrhuje.⁵⁷

Jak je výše uvedeno, Brakke v mnohém navazuje na Laytona a sdílí s ním i řadu uvedených problémů. Překvapivé je, že jedinou pasáž, v níž Eirénaios hovoří o tom, že se nějaká skupina sama označovala jako gnostikové, nechápe Brakke jako doklad sebeoznačení. Protože se o žácích Marcelliny hovoří v souvislosti s Karpokratem a jeho stoupenci, je právě tuto (pro Laytona zásadní) pasáž podle něj třeba chápat jako označení kvality, tedy jako výraz sebeepochopení, nikoli sebeoznačení. V rámci interpretace Eirénaia si je Brakke sice vědom jeho „ideologické“ argumentace, přesto dle něj vedle „sarkastického“ užití termínu *γνωστικός* na křesťany, kteří nejsou členy „gnostické školy myšlení“, je třeba trvat na tom, že výraz odkazuje „ke konkrétní skupině křesťanů ..., která pro sebe téměř jistě zvolila označení `gnostikové`“.⁵⁸ Brakke kromě Laytonova tvrzení, že to muselo být chtěné a pozitivní označení, nenachází pro takovou sebeidentifikaci v *Adversus haereses* žádný doklad/konkrétní pasáž. Podle něj Eirénaios nabízí společně s Porfyriem „koherentní popis“⁵⁹ školy myšlení, jejíž členové byli známí jako gnostikové, nicméně 16. kapitola *Plótinova života*⁶⁰ obsahuje pouze informaci, že

(eds.), *Nag Hammadi Deutsch, Studienausgabe ; NHC I-XIII, Codex Berlinensis 1 und 4, Codex Tchacos 3 und 4*, Berlin: Walter de Gruyter (3., überarbeitete und erweiterte Auflage) 2007, 580–589, 580–581. Brakke problémy identifikace přiznává, přesto na ní staví svou argumentaci. (D. Brakke, *The Gnostics*, 39.)

⁵⁶ Sumarizace textů: *Ibid.*, 50–51.

⁵⁷ *Ibid.*, 31.

⁵⁸ *Ibid.*, 35. („...to a specific group of Christians ..., who almost certainly chose the term “Gnostic” for themselves.”)

⁵⁹ *Ibid.*, 40.

⁶⁰ Řecký text: *Plotins Schriften: Porphyrios: Über Plotins Leben und über die Ordnung seiner Schriften, Text*,

v Plótinově době žila řada křesťanů a stoupců škol (αἰρετικοὶ), kteří vlastnili mj. zjevené texty spojované s několika autoritami (Zoroaster, Zóstrianos, Nikotheos, Allogenés, Messos). Sami měli být pomýleni, mnoho jiných měli pomýlit, kritizovali Platóna, a Plótinus proti nim napsal spis, který Porfyrios pojmenoval „Proti gnostikům“. Výraz „gnostikové“ je tak v celé Porfyriově zprávě zmíněn pouze jednou coby název polemického spisu, což v žádném případě nutně neimplikuje, že „gnostikové“ bylo sebeoznačení těchto „stoupců škol“ (αἰρετικοὶ).

I zde platí to, co jsme konstatovali výše v kontextu výkladu Laytonova přístupu: nelze vyloučit, že existovala nějaká skupina, která považovala „gnostikové“ za sebeoznačení, ale ani Brakkeova interpretace pramenů ji dle našeho názoru hodnověrně nedokládá.

C. Polemický kontext, negativní konotace

Laytonovým a Brakkeovým východiskem jsou zprávy herezeologů, nicméně právě skutečnost, že obraz pozdně antické „gnóze“ byl v bádání konstruován na základě herezeologické literatury (a také pozdních mandejských a manichejských pramenů), je předmětem asi nejradiálnější moderní kritiky kategorie „gnóze“, jejíž autorkou je zmíněná Kingová.⁶¹ Tato skutečnost se dle ní odrazila ve dvou aspektech: a) s kategorií badatelé nekriticky a nereflektovaně převzali i charakteristiky a strategie herezeologů; b) především pod vlivem školy dějiny náboženství se etabloval obraz „gnóze“ jako „svébytného náboženství“ („religion in its own right“) pozdní antiky, jež časově předchází křesťanství a jehož poslední pozdně antickou odnoží je mandejství. Poslední zmíněný aspekt Kingová popírá,⁶² první aspekt podle ní implikuje, že definování gnóze se dělo na pozadí normativního vymezení identity křesťanství, jehož součástí byl pohled na gnózi jako na heretický protějšek (heretical other) ortodoxního křesťanství. Dle Kingové však nejsou „ortodoxie“ a „hereze“ esenciálními kvalitami, kterými by nějaké skupiny nebo ideje disponovaly, ale korelativními a navzájem se potvrzujícími kategoriemi, jež náleží k dynamice sociálně-politických a intelektuálních procesů vytváření hranic

*Übersetzung, Anmerkungen, Übersetzt von Richard Harder, Hamburg: Felix Meiner 1958, 34. K některým problémům překladu pasáže se věnuje Dylan M. Burns, *Apocalypse of the Alien God: Platonism and the Exile of Sethian Gnosticism*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2014, 161–163.*

⁶¹ K. L. King, *What is gnosticism?*, 216. I Kingová odkrývá v dějinách bádání stereotypní zavádějící charakteristiky: 1) dualismus; 2) gnostická etika, resp. libertinismus a asketismus; 3) doketická christologie.

⁶² „No religion called gnosticism existed in antiquity“. *Ibid.*, 2–3.

a utváření identity“.⁶³ Kategorie gnóze má tedy v bádání normativní a apologetické konotace a Kingová je ohledně její přínosnosti coby analytické kategorie a jejímu zachování coby součásti odborného jazyka skeptická.⁶⁴ Souhlasit lze jednoznačně s jejím názorem, že samotné zavržení termínu nic neřeší a nejprve je třeba reflexe starých problémů.⁶⁵

Na vybraných přístupech jsme nastínili argumenty badatelů, kteří kategorii gnóze jako nástroj odborné práce odmítají (Williams) nebo jsou minimálně vůči jejímu přínosu skeptičtí (Kingová). Důvodem jejich negativního postoje je analytická nepřesnost termínu a jeho normativní a apologetické konotace. Vyjádřili jsme svůj názor na ty přístupy, které chtějí redukovat užití termínu pouze na doklady, s nimiž lze spojit výrazy gnóze, gnostický, gnostik coby se sebeoznačením (Layton, Brakke). S předestřenými argumenty se vyrovnáváme v teoretické 4. části textu.

3 JANOVSKÉ KŘEŠŤANSTVÍ⁶⁶

Zatímco v případě kategorie gnóze bylo třeba typologizovat jednotlivé přístupy pro snazší orientaci v poměrně rozsáhlé literatuře reflektující danou problematiku, v případě kategorie janovské křesťanství je situace diametrálně odlišná. Přesto, že se spojení „janovské křesťanství“ stalo součástí každodenního jazyka novozákonních badatelů, není častým předmětem teoretické reflexe a diskuzí. Kategorii janovské křesťanství většina badatelů míní distinktivní náboženský směr uvnitř raného křesťanství z konce 1. století, na jehož pozadí vysvětluje, proč je čtvrté evangelium obsahově odlišné od synoptiků. V této části nastíníme, jakým způsobem je tato kategorie utvářena a používána, a stejně jako v případě gnóze i z této části textu vyvozujeme teoretické důsledky o povaze kategorií ve společenských vědách v závěru textu (4. kapitola).

Kategorie janovské křesťanství je v novozákonním bádání všudypřítomná přibližně od konce 60. let 20. století zásluhou dvou badatelů — J. L. Martyna⁶⁷ a R. E. Browna.⁶⁸ Martyn se ve své zásadní publikaci *History and Theology in the Fourth*

⁶³ „[E]ssential qualities that groups or ideas possess, but correlative and mutually reinforcing categories belonging to the dynamics of social-political and intellectual processes of boundary-setting and identity formation.“. Karen L. King, „Social and Theological Effects of Heresiological Discourse“, in: Eduard Iricinschi — Holger M. Zellentin (eds.), *Heresy and Identity in Late Antiquity*, Tübingen: Mohr Siebeck 2008, 28–49, 28.

⁶⁴ K. L. King, *What is gnosticism?*, 218.

⁶⁵ *Ibid.*, 6.

⁶⁶ K terminologii viz poznámka č. 4.

⁶⁷ Martyn používá záměnně výrazy jako „John and his church“, „John and his community“, „Johannine church“.

⁶⁸ I jiní dřívější badatelé (např. J. Lightfoot, R. Bultmann) s tímto výrazem pracovali, nicméně specifického významu, vůči němuž se v textu vymezujeme, nabyl až právě na konci 60. let 20. století.

*Gospel*⁶⁹ z roku 1968 pokusil o rekonstrukci konkrétních historických podmínek, ve kterých bylo čtvrté evangelium sepsáno, aby odpověděl na otázku, proč se čtvrté evangelium liší od synoptiků.⁷⁰ Martyn přitom dospěl k závěru, že evangelium je dvouúrovňovým dramatem, které „znázorňuje konflikt, jenž se současně odehrává na dvou historických úrovních — na úrovni Ježíše a jeho současníků a na úrovni věřících janovské komunity a židovských vůdců evangelistových dní“.⁷¹ V praxi to znamená, že jakákoliv pasáž,⁷² která dle Martyna nemá původ v historickém působení Ježíše, dle něj ve skutečnosti pojednává o janovské komunitě. Toto převádění na úroveň „janovské komunity“ je přitom dle Martyna nejdůležitější teologický krok, který evangelista učinil.⁷³ Z toho důvodu je kategorie janovské křesťanství produktem konkrétního způsobu interpretace čtvrtého evangelia, který jeho existenci pouze předpokládá, nikoliv dokazuje.⁷⁴ Protože je čtvrté evangelium obsahově odlišné od synoptiků, chápe Martyn i „janovskou komunitu“ jako „distinktivní“.

⁶⁹ Publikace prošla třemi revizemi, přičemž většina změn se týkala pouze poznámkového aparátu a bibliografie. Poslední, třetí revize z roku 2003, obsahuje studii „Glimpses into the History of the Johannine Community“ z roku 1979, v níž se Martyn detailněji zabývá janovskou komunitou. J. Louis Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*, Westminster: John Knox Press (3) 2003.

⁷⁰ Martyn jej popisuje např. jako „far more detached from its ancient setting“; „spiritual“. V jiných pasážích porovnává obsahové podobnosti a odlišnosti mezi čtvrtým evangeliem a synoptiky. *Ibid.*, 26–28; 31–32.

⁷¹ „[A] drama of conflict occurring simultaneously on two historically different planes, that between Jesus and his adversaries and that between believers within the Johannine community and Jewish leaders of the evangelist’s day“. Předmluva k J. L. Martyn, *History and Theology*.

⁷² Martynovi je východiskem devátá kapitola čtvrtého evangelia, kterou rozdělí na pasáže 1–7, jež jsou dle něj historické, a na pasáže 8–41, které jsou dle něj „bezpochyby“ sekundární. Martyn staví zejména na pasáži 9,22, dle níž kdokoliv, kdo vyzná Ježíše jako Mesiáše, bude vyloučen ze synagogy (ἀποσυνάγωγος). Toto vyhnání pak Martyn ztotožní s židovskou kletbou proti heretikům *Birkat ha-minim* z přelomu 1. století. *Ibid.*, 44–69. Kritika Martynova přístupu je dvojitá, 1) první skupina badatelů kritizuje jeho dataci a práci s *birkat ha-minim*, 2) druhá skupina argumentuje, že ἀποσυνάγωγος pasáže ve čtvrtém evangeliu pochází z Ježíšova života. Ad 1) Např. Reuven Kimelman, „Birkat ha-Minim and the lack of evidence for an anti-christian Jewish prayer in Late Antiquity“, in: Ed Sanders (ed.), *Jewish and Christian Self-Definition (2)*, Philadelphia: Fortress Press 1981, 226–244; Ruth Langer, *Cursing the Christians? A History of the Birkat Haminim*, Oxford: Oxford University Press 2012). Ad 2) Např. Jonathan Bernier, *Aposynagogos and the Historical Jesus in John: Rethinking the Historicity of the Johannine Expulsion Passages*, (Biblical Interpretation Series 122), Leiden: Brill 2013.

⁷³ J. L. Martyn, *History and Theology*, 124.

⁷⁴ Ve studii „Glimpses into the History of the Johannine Community“ Martyn existenci komunity rovněž automaticky předpokládá. Martynovo pojetí je v několika ohledech problematické (viz poznámka výše), nicméně zřejmě základní a největší závažností je právě jeho interpretace žánru čtvrtého evangelia, který nemá žádné historické a literární paralely. Martyn sice tvrdí, že evangelista nevytvořil literární formu dvouúrovňového dramatu a že se inspiroval židovskou apokalyptikou, ale přiznává, že se od ní odchyluje v jejich základních charakteristikách. V době, kdy Martyn psal své dílo, bylo běžné chápat kanonická evangelia jako žánr *sui generis*, nicméně v 70. letech Charles Talbert a později Richard Burridge, který se mimo jiné původně snažil Talberta popřít, na základě solidní a vyargumentované komparace demonstrovali, že evangelia spadají žánrem do antického životopisu. Ke kritice Martyna viz např. Tobias Hägerland, „John’s Gospel: A Two-Level Drama?“, *Journal for the Study of the New Testament* 25, 2003, 309–322.

Když však Martyn hovoří o „janovské komunitě“, popisuje ji velice obecně (původ v židovství, vyznání „Ježíš je Mesiáš“, preexistentní christologie) a nezdůvodňuje, proč mělo jít o distinktivní proud uvnitř raného křesťanství.⁷⁵ Ačkoliv v současnosti ustoupilo pojetí žánru čtvrtého evangelia jako dvouúrovňového dramatu do pozadí, nelze to samé říci o jeho dvouúrovňovém čtení (bez ohledu na pojetí žánru), jež komunitu stále produkuje.⁷⁶

Brown v 70. letech 20. století přejal Martynovo čtení čtvrtého evangelia jako dvouúrovňového dramatu a dospěl k závěru, že v evangeliu lze rozlišit čtyři fáze vývoje „janovské komunity“ a tři redakce evangelia.⁷⁷ Na rozdíl od Martyna však Brown ve svých publikacích místy zmiňuje, v čem se dle něj „janovští křesťané“ odlišovali od „většinového“ proudu raného křesťanství, nicméně tyto rozdíly a podobnosti jej ani většinu bádání nezajímají (a sám je de facto neguje)⁷⁸ a namísto toho se zajímá o *historii* „janovské komunity“. Jinými slovy — pro Browna

⁷⁵ Martyn ve svém pozdějším textu tvrdí, že „janovská komunita“ si byla vědoma „sebe sama“, ale nebyla monolitní. Jeho argumentace je však spíše rétorická než věcná. Říká, že s jistotou můžeme tvrdit, že jedna podskupina se skládala z těch, co byli vyhnáni ze synagogy a jejichž „milovaní příbuzní“ (loved kinkfolk) zůstali v synagoze. Martyn se tak ptá, jak se tyto „janovští křesťané“ cítili, když byl např. čten verš „Vy (židé) jste od Otce ďábla“ (ὁμοῦς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστέ, J 8,44) a říká, že tohoto verše litovali. Id., „The Johannine Community among Jewish and Other Early Christian Communities“, in: Tom Thatcher (ed.), *What We Have Heard From the Beginning*, Waco: Baylor University Press 2007, 183–191, 190.

⁷⁶ Typicky např. B. D. Ehrman, *The New Testament*, 157–161; Craig H. Koester, „The Spectrum of Johannine Readers“, in: Fernando Segovia (ed.), *What is John? Readers and Reading of the Fourth Gospel*, (Symposium Series 3), Atlanta: Scholars Press 1996, 5–21; R. Hakola, „The Johannine Community as a Constructed, Imagined Community“, 211–240.

⁷⁷ Raymond E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple: The Life, Loves and Hates of an Individual Church in New Testament Time*, New York: Paulist Press 1979, shrnutí na s. 168–169.

⁷⁸ „Janovští křesťané“ se od „apoštolského“ křesťanství dle Browna lišili přibližně ve třech aspektech. 1) Teologie: Zastávali „velmi vysokou christologii“ (very high christology), která se projevuje důrazem na Ježíšovu preexistenci, zatímco jiní křesťané zastávali „relativně vysokou christologii“ (moderately high christology). 2) Ekleziologie: Brown upozorňuje, že ve čtvrtém evangeliu chybí výraz apoštol, důraz na Petra a dvanáctku a známky institucionalizace, které jsou např. ve Skutcích apoštolských nebo v pastorálních listech. 3) Pro Browna je významnou odlišností „menší zájem o svátosti“, ačkoliv zastává názor, že je čtvrté evangelium obsahuje. (R. E. Brown, *The Beloved Disciple*, 45, 81–88, 168–169.) Ani jeden z bodů, který Brown uvádí, není dle našeho názoru přesvědčivý. Kromě toho, že se v současnosti v bádání prosadila raná vysoká christologie (známou výjimkou je James Dunn), paradoxně i sám Brown přiznává, že janovská christologie se stala dominantní christologií církve, tzn., že to nebyli „janovští křesťané“, kdo byli marginální, ale naopak. Podobně neprůkazný je dle nás jeho argument „menšího zájmu“ o svátosti, když, jak sám říká, evangelium svátosti obsahuje. K vysoké christologii viz např. Simon J. Gathercole, *The Preexistent Son: Recovering the Christology of Matthew, Mark, and Luke*, Grand Rapids: Wm. Eerdmans Publishing 2006; Martin Hengel, *Studies in Early Christianity*, London: Bloomsbury 1995; *Between Jesus and Paul: Studies in the Earliest History of Christianity*. Co se týče ekleziologie, zdá se nám tento argument nefér z několika důvodů — argumentace *ex silentio* by neměla mít takovou váhu, zejména pokud o životě církve evangelisty, popř. Janovy církve, svědčí pouze pár krátkých listů, které navíc dle nás známky institucionalizace obsahují. Více viz M. Vytlačilová, „Janovské křesťanství“.

není primární vymezení termínu, ale jeho instrumentalizace v interpretaci Janova korpusu.

Existence „janovské komunity“ se vlivem Martyna a Browna stala axiomem, který byl v posledních padesáti letech jen málokdy zpochybňován. S nadsázkou lze říci, že jedinou starostí bádání bylo (a je), zda nějaká pasáž čtvrtého evangelia patří do (domnělé) první, druhé nebo třetí fáze vývoje komunity/evangelia. Základní charakteristikou „bádání o janovských komunitách“ tak i po padesáti letech zůstává, že se náboženský proud („janovské křesťanství“) „dokládá“ literárními aspekty Janova korpusu (evangelium a tři Janovy listy).⁷⁹ Těmito aspekty jsou: 1) postava *milovaného učedníka* (13,23; 19,25; 20,2; 21,20), která se nevyskytuje v synoptických evangeliích, což dle badatelů implikuje, že si ji vytvořil nějaký náboženský proud/komunita, popř. že *učedník* byl historickým zakladatelem komunity,⁸⁰ a 2) dvacátá první kapitola čtvrtého evangelia, jež je dle badatelů pozdějším redakčním dodatkem komunity.⁸¹ 3) O literární kreativitě „janovské komunity“ mají rovněž svědčit i tři Janovy listy, které mají dle většiny zastánců hypotézy „janovské komunity“ odlišné autorství než evangelium.⁸² Je přitom důležité si uvědomit, že i kdyby byly tyto doklady produktem nějaké komunity, nic nás neopravňuje k tvrzení, že jsou produktem *distinktivního* náboženského proudu. I přes to však ve většinovém bádání přetrvává neschopnost vyjádřit, proč by mělo být „janovské křesťanství“ distinktivním směrem uvnitř raného křesťanství.⁸³

⁷⁹ Někteří badatelé do korpusu řadí i Zjevení.

⁸⁰ Ismo Dunderberg, *The Beloved Disciple in Conflict? Revisiting the Gospel of John and Thomas*, Oxford: Oxford University Press 2006, 165–198; Raimo Hakola, „Imagined Community as a Constructed, Imagined Community“, in: Samuel Byrskog — Raimo Hakola — Jutta Jokiranta (eds.), *Social Identity in the Study of Early Judaism and Early Christianity*, (Novum Testamentum et Orbis Antiquus/Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 116), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2016, 211–240, 222–223. Někteří badatelé jsou ke čtvrtému evangeliu dle nás hyperkritičtí. Jen to, že nějaká pasáž nemá paralelu v synoptických, automaticky neznamená, že je fiktivní. K postavě *milovaného učedníka* a autorství čtvrtého evangelia viz Magdalena Vytlačilová, „Autorství čtvrtého evangelia“, *Pantheon* (2), 13, 2018, 73–92.

⁸¹ Např. Jörg Frey, *The Glory of the Crucified One: Christology and Theology in the Gospel of John*, (Studies in Early Christianity), Waco: Baylor University Press — Mohr Siebeck 2018, 125; Urban von Wahlde, *The Gospel and Letters of John (1–3): Commentary on the Three Johannine Letters*, Grand Rapids: William B. Eerdmans 2010, 376–385; R. A. Culpepper, *The Gospel and Letters of John*, (Interpreting Biblical Texts), Nashville: Abingdon Press 1998, 244–245; Carsten Clausen, „The Role of John 21: Discipleship in Retrospect and Redefinition“, in: Francisco Lozada — Tom Thatcher (eds.), *New Currents in John*, Atlanta: SBL 2006, 55–68. K dvacáté první kapitole viz M. Vytlačilová, „Autorství čtvrtého evangelia“, 77–79.

⁸² R. Hakola, *Reconsidering Johannine Christianity: A Social Identity Approach*, New York: Routledge 2015, 7–8; eadem, „Imagined Community“, 214; Martin C. De Boer, „The Story of the Johannine Community and Its Literature“, in: J. M. Lieu — M. C. de Boer (eds.), *The Oxford Handbook of Johannine Studies*, 63–82, 63.

⁸³ Kromě níže uvedených autorů existenci „janovského křesťanství“ zastávají např. D. Moody Smith, „Johannine Christianity: Some Reflections on its Character and Delination“, *New Testament Studies*, 21, 1975, 222–248; R. Alan Culpepper, *The Johannine School: An Evaluation of the Johannine-School Hypothesis Based on an Investigation of the Nature of Ancient Schools*, (SBLDS 26), Montana: Scholars

Současný autor R. Hakola např. v reakci na badatele, kteří volají po zrušení termínu „janovské křesťanství“ (viz níže), horlivě zastává názor, že odmítnutí janovských a dalších komunit by vedlo k homogenizaci raného křesťanství, a zdůrazňuje proto, že nějaké „janovské hnutí“ zkrátka existovalo.⁸⁴ V Hakolových textech však nenajdeme žádnou charakteristiku, kterou by se „janovské křesťanství“ odlišovalo od teologie/rituální praxe jiných novozákonních textů, jeho popisy paradoxně spíše potvrzují homogenitu. Hakola tak např. říká, že „janovské křesťanství“ mělo původ v židovství, ale postupně se od něj oddělilo,⁸⁵ místy „janovské křesťany“ označuje jednoduše jako „Ježíšovy následovníky“ (Jesus' followers)⁸⁶ a cílem jedné jeho publikace je ukázat, jak čtvrté evangelium přispělo k vytvoření nežidovské křesťanské identity.⁸⁷ Na takovém cíli samozřejmě není nic špatného, nicméně charakteristikou Hakolova díla zůstává, že o kategorii janovské křesťanství hovoří velice obecně.⁸⁸ Kdybychom proto v relevantních pasážích Hakolových textů, v nichž pojednává o teologii a rituální praxi „janovského křesťanství“, nahradili „janovské křesťanství“ „raným křesťanstvím“, význam by zůstal stejný.

Podobně ambivalentní v použití termínu janovské křesťanství je i jeden z předních badatelů janovského bádání P. N. Anderson. Ani ten ve své monografii explicitně nesděluje, co rozumí termínem janovské křesťanství (a proč je chápe jako něco distinktivního), přestože v knize čtenáři představí svou hypotézu vývoje „janovského křesťanství“, které dle něj mezi lety 30 až 100 prodělalo sedm krizí!⁸⁹

Press 1975; Judith Lieu, *The Theology of the Johannine Epistles*, Cambridge: Cambridge University Press 1991; Adele Reinhartz, „The Johannine Community and Its Jewish Neighbors“, in: Fernando F. Segovia (ed.), *What Is John? (2)*, Atlanta: Scholars Press 1998, 111–138; „Common Judaism, The Parting of the Ways and the Johannine Community“, in: Bob E. J. Becking (ed.), *Orthodoxy, Liberalism, and Adaptation*, Leiden: Brill 2011, 69–88; Bart D. Ehrman, *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writing*, Oxford: Oxford University Press 1999, 157–160; Larry Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids: William B. Eerdmans 2003, 349–427; Paul Trebilco, *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius*, Grand Rapids: Eerdmans 2004; Jörg Frey, *Theology and History in the Fourth Gospel: Tradition and Narration*, Waco: Baylor University Press 2018.

V podstatě všichni uvedení autoři hovoří o „janovském křesťanství“ jako o distinktivním, ale ani jeden z nich neukazuje na nějakou distinktivní náboženskou charakteristiku. Ukázkovým příkladem je glosář v publikaci *Jesus in Johannine Tradition* editované R. Fortnou a T. Thatcherem (Louisville: London 2001), v němž je „janovské křesťanství“ vymezeno jako „branch of Christian thought and fellowship with which the Fourth Evangelist was most closely associated“.

⁸⁴ R. Hakola, „Imagined Community“, 212.

⁸⁵ R. Hakola, *Identity Matters*, 228.

⁸⁶ *Ibid.*, 67, 70, 194.

⁸⁷ *Ibid.*, 32.

⁸⁸ Srov. např. pasáž, z níž je patrné, že nenachází žádné distinktivní rysy „janovského křesťanství“. „Jan[ovo evangelium] s jinými ranými křesťany sdílí mnoho přesvědčení, konkrétně je rozvíjí, a pokračuje tak v již probíhajícím procesu“. „John shares many common convictions with other early Christians, develops them further in a particular way, and thus continues a process that was already in progress.“ *Ibid.*, 236

⁸⁹ *Ibid.*

Stejně jako výše uvedení badatelé i Anderson o „janovských křesťanech“ v knize tvrdí, že měli zpočátku židovský původ, později se k nim připojili nežidé a vyznávali Ježíše jako preexistentního Syna Božího.⁹⁰ Anderson rovněž tvrdí, že čtvrté evangelium není určeno *pro konkrétní* komunitu nebo situaci a že mělo vliv na širší rané křesťanství.⁹¹

Poslední badatel, kterého uvedeme, je M. C. de Boer. Ačkoliv se jedná o staršího badatele, považujeme za důležité, že svým textem o „janovských komunitách“ přispěl do renomovaného sborníku *Oxford Handbook of the Johannine Study* z roku 2018. De Boer rovněž hovoří o „janovském křesťanství“, aniž by ho vymezil, a když jej „dokazuje“ skrze literární aspekty Janova korpusu, neváhá ho označit za „distinktivní“.⁹² V popisu historie „janovského křesťanství“ pak pouze obecně tvrdí, že „janovští křesťané“ byli ve sporu s židy, protože vyznávali Ježíše jako Syna Božího.⁹³

Čtenář by mohl namítnout, že uvedení moderní badatelé ve svých textech nepsali primárně o „janovském křesťanství“, ale na to lze jednoduše odpovědět, že ve všech jejich textech je čtvrté evangelium interpretováno na pozadí této kategorie. To pouze dokládá již výše vyřčené, a sice že zdůvodnění tohoto termínu je v bádání věnována marginální pozornost. Jestliže však má „janovské křesťanství“ hlavní roli v interpretaci čtvrtého evangelia, je takové opomenutí fatální.

Obecně lze dle našeho názoru říci, že bádání nereflektovaně zaměřuje obsahovou odlišnost (čtvrté evangelium versus synoptici) a specifickou jazyka čtvrtého evangelia za odlišnost v oblasti teologie, praxe a instituce.⁹⁴ Ostrá dichotomie mezi synoptickým „historickým“ Ježíšem a (ahistorickým) Ježíšem čtvrtého evangelia je dle našeho názoru neudržitelná, už jenom kvůli vzájemné literární závislosti synoptiků. Podobně považujeme za neudržitelné soustředit se *pouze* na jazyk čtvrtého evangelia a z něj vyvozovat závěry o „janovských křesťanech“.⁹⁵ Většinu výrazů, které najdeme ve čtvrtém evangeliu, nalezneme i v jiných novozákonních textech a z četnosti výrazů („světlo“ atp.) nelze dle nás činit závěry o „komunitě za

⁹⁰ Ibid., 129.

⁹¹ Paul N. Anderson, *The Riddles of the Fourth Gospel: An Introduction to John*, Minneapolis: Fortress Press 2011, 119.

⁹² M. C. de Boer, „The Story of the Johannine Community“, 65.

⁹³ Ibid., 69.

⁹⁴ Tedy v aspektech, na jejichž základě by bylo možné opodstatněně hovořit o „janovském křesťanství“ jako heterodoxním.

⁹⁵ Takto činí obecně autoři, kteří vycházejí např. ze sociologie vědění či jiných přístupů, které analyzují vztah symbolů a identity. Např. R. Hakola, „Imagined Community“, Wayne Meeks, „The Man from Heaven in Johannine Sectarianism“, *Journal of Biblical Literature*, 91, 1972, 44–72; Bruce Malina, „John’s: The Maverick Christian Group the Evidence of Sociolinguistics“, *Biblical Theology Bulletin: Journal of Bible and Culture* 24, 1994, 167–182.

textem“. Je to dílo autora, jak je u antických životopisů zvykem, nikoliv komunity! Podobně problematické jsou fabrikace „janovského křesťanství“ na základě např. vztahu k ženám, majetku či na základě sebeoznačení ve čtvrtém evangeliu.⁹⁶

Stručně řečeno — novozákonní badatelé postulují existenci nějakého náboženského proudu a na jeho pozadí interpretují literární aspekty Janova korpusu, takovou interpretaci potom zpětně považují za jeho dokázání. Tato argumentace se však pohybuje v kruhu a rozhodně nelze odvozovat nějaký náboženský směr čistě z literárních aspektů. Prevalence této metodiky v novozákonním bádání je dle nás viditelná i v přístupu těch badatelů, jako R. Bauckhama nebo E. Klinka III.,⁹⁷ kteří se paradoxně snažili existenci „janovského křesťanství“ vyvrátit. Bauckham na konci 90. let 20. století vystoupil proti tomu, že by kanonická evangelia byla sepsána pro konkrétní uzavřené komunity, a mj. kritizoval dvouúrovňové čtení, které komunity produkuje. Bauckham v návaznosti na R. Burridge zdůraznil, že kanonická evangelia jsou antickými životopisy (βίος), a jejich cílem tak není primárně „šifrovaně“ předat historii nějaké komunity. Kromě toho Bauckham poukázal na fakt, že dle raně křesťanských dokladů byly jednotlivé místní církve v neustálém kontaktu, a proto je předpoklad „statického evangelisty“ (tedy že znal a psal pouze pro jednu místní komunitu) nepodložený a nezapadá do pramenně doloženého obrazu raného křesťanství. Že je zbytečné hovořit o konkrétních „matoušovských“, „janovských“ atp. komunitách, Bauckham dokládá především svým důrazem na analýzu předpokládaného čtenáře, přičemž jeho programové heslo je „Gospels for all christians“.

Na Bauckhamovo pojetí navázal jeho doktorand Klink III., jenž ve své doktorské práci došel k závěru, že čtvrté evangelium žádného konkrétního recipienta (konkrétní komunitu) nepředpokládá. Ačkoliv souhlasíme se závěry Bauckhama i Klinka III., nelze je podle nás považovat za konkluzivní, tedy že by dokazovaly neexistenci „janovského křesťanství“/„janovské komunity“.

Ačkoliv nejsou dle nás v Janově korpusu taková specifika, na jejichž základě bychom mohli říci, že jsou produktem nějakého distinktivního náboženského proudu uvnitř raného křesťanství, je samozřejmě možné, aby někdo tuto kategorii vymezil tak, aby byla ve výzkumu přínosná. Většinové bádání však tuto kategorii dostatečně nevymezuje a utváří ji chybnou metodikou. Taková kategorie tak nemá a především nemůže mít žádný analytický přínos ve výzkumu raného křesťanství (k utilitární povaze kategorií viz níže).

⁹⁶ Takto P. Trebilco, *The Early Christians*, 384–392, 422–434, 473–490, 528–540, 569–577.

⁹⁷ Richard Bauckham, „For Whom Were Gospels Written?“, in: id. (ed.), *The Gospels for all Christians: Rethinking the Gospel Audiences*, Grand Rapids: William B. Eerdmans 1998, 9–48; Edward W. Klink III, *The Sheep of the Fold: The Audience and Origin of the Gospel of John*, (Society for New Testament Studies Monograph Series 141), Cambridge: Cambridge University Press 2007.

4 KATEGORIE VE SPOLEČENSKÝCH VĚDÁCH

Výše jsme ukázali, proč považujeme za problematickou kategorii janovské křesťanství, a kriticky jsme představili přístupy, které odmítají kategorii gnóze nebo její legitimitu zakládají na sebeoznačení. Každý z dílčích bodů kritiky/diskuze generuje problémy teoretické povahy, jimž se budeme nyní věnovat. Jde o otázku, zda jsou negativní politicko-mocenské konotace nějaké kategorie a její potencionálně problematické užití ve starších přístupech badatelů překážkou pro její aplikaci, a potom o dva dílčí problémy tvorby kategorií, totiž jakou roli hraje při jejich formování sebeoznačení a problematiku tvorby kategorií označujících nějaký distinktivní náboženský směr. Reflexe těchto problémů je východiskem pro pojetí kategorií ve společenských vědách, které nastíníme v následující struktuře: 1) nejprve se budeme zabývat tím, jak kategorie vytváříme; 2) tím, jaký mají status; a posléze 3) tím, jak s nimi pracujeme a dle jakých kritérií je hodnotíme.

A. Tvorba kategorií, kategorie 1. a 2. řádu

Výše v textu jsme ukázali, jak problematické je Laytonovo a Brakkeho odvození existence „gnostické školy“ z domnělého (sebe)označení užívaného v antických textech. Přesvědčení, že sebeoznačení má být základem pro tvorbu kategorií, je v bádání o gnózi překvapivě rozšířené. Určitou afinitu k tomuto pojetí, byť ambivalentní, ukazují i texty Williamse,⁹⁸ a také E. Thomassena, dle kterého nemůžeme při historické práci vycházet z ničeho jiného než ze sebeoznačení.⁹⁹

Samo o sobě není problémem vyjít při tvorbě kategorií ze sebeoznačení, a sebepochopení je samozřejmě důležitým datem/aspektem, který je třeba analyzovat. Je pro nás např. důležité, že (a proč) se scientologie považuje za „náboženství“,¹⁰⁰ a že K. Barth stavěl křesťanství jako odpověď na boží zjevení proti „náboženství“, jež chápal zcela negativně jako modlářství, nevíru atp.,¹⁰¹ ale ani sebepochopení, ani sebeoznačení nemůže být kritériem badatelské práce. Když výrazy křesťan nebo náboženství (a nebo také gnostik) užíváme v nějaké

⁹⁸ Když Williams píše, že výraz gnostikové, jak je doložen — pouze jako označení některých dílčích skupin — „coby sebeoznačení, nenabízí kvalitní ospravedlnění pro moderní kategorii gnosticismu“ [tj. gnóze], zdá se, že předpokládá, že, kdyby bylo doloženo lépe jako označení, považoval by kategorii gnóze za legitimní. (“... gnostic” as it is attested as a self-designation in the ancient sources does not provide a good justification for the modern category “gnosticism.”, M. A. Williams, *Rethinking Gnosticism*, 42.

⁹⁹ Badatelé podle něj při historické práci „cannot go beyond self-designation and empirical generalizations to essence.“ Einar Thomassen, Recenze: „Barbara Aland, *Was ist Gnosis? Studien zum frühen Christentum, zu Marcion und zur kaiserzeitlichen Philosophie*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 239), Tübingen: Mohr Siebeck 2009), *Theologische Literaturzeitung* 135, 2010, 12, 1330–1332, 1331.

¹⁰⁰ <https://dianetika.cz/o-nas/co-je-scientologie/> (15.10.2020).

¹⁰¹ Viz Karl-Josef Kuschel, „Křesťanství a nekřesťanská náboženství: Přehled základních modelů teologie 20. století“, *Theologická revue* 4, 1997, 54–59.

komparaci, klasifikaci (tj. jako kategorii, jako termín), „překládáme“ je z roviny předmětového jazyka do roviny metajazykové, tzn. užíváme je v jiném jazykovém/významovém systému/diskurzu, který má svá vlastní pravidla.

Brakke zavádí rozlišení mezi sociálními a interpretativními (heuristickými) kategoriemi. Interpretativními má na mysli analytické, klasifikační kategorie, vytvářené na základě jedné či více charakteristik, jako příklad uvádí „apokalyptiku“. Proti nim klade sociální kategorie, které mají, „byť nedokonale“, korespondovat s tím, jak lidé skutečně viděli a organizovali sami sebe.¹⁰² Brakke připouští, že i sociální kategorie jsou interpretativní, neboť je vytvářejí badatelé pro účely analýzy. Z toho pak ale musí plynout, že ani v sociálních kategoriích se zpětně nepoznají aktéři. Jediné, čím se pak Brakkeho sociální kategorie odlišují od interpretativních, je podle nás to, že „sociální“ odkazují k možnému původu termínu z předmětového jazyka. „Sociální“ povaha výrazů je ale (mnohdy) pouze hypotetická a vede k zavádějícímu podsouvání nějaké sociální formace za texty, jak ostatně ukazuje Brakkeho problematická snaha dokázat existenci „gnostiků“ jako sociologicky uchopitelné skupiny, a především příklad, na němž sám Brakke ilustruje sociální kategorii, totiž „janovské křesťanství“.¹⁰³ Podle nás je vhodnější hovořit jednoduše o nativních kategoriích nebo kategoriích prvního řádu, tedy kategoriích, s nimiž pracují předmětové jazyky, a od nich odlišit interpretativní kategorie, generické či kategorie druhého řádu, s nimiž pracujeme na rovině metajazykové.¹⁰⁴

Nativní kategorie jsou kategorie, s jejichž pomocí lidské společnosti a jednotlivci obecně uspořádávají své vědění. Sem patří výrazy jako magie, tabu, mana atp. Tyto nativní kategorie můžeme uvádět do vzájemného vztahu, zkoumat analogie, diference. Můžeme je rovněž podřadit pod nějakou námi vytvořenou kategorii, to už je však kategorie druhého řádu, interpretativní. Rozlišení mezi kategoriemi prvního (emickými) a druhého (etickými) řádu je jednoznačné a prosto zbytečných konotací spojených s Brakem navrhovaným rozlišením mezi sociálními a interpretativní kategoriemi, nicméně v práci s nimi je třeba reflektovat konkrétní rovinu práce (předmětovou nebo metajazykovou). Tento problém je patrný především u výrazů, s nimiž se setkáváme jak na rovině předmětové, tak i na rovině metajazykové, tedy u kategorií, které vznikly zobecněním výrazu pocházejícího z roviny předmětové (klasickými příklady jsou náboženství, svato/

¹⁰² D. Brakke, *The Gnostics*, 16. („... they believe correspond, usually imperfectly, to how ancient people actually saw and organized themselves.“)

¹⁰³ Paradoxně Brakke připouští, že ani „janovští křesťané“ by neidentifikovali sami sebe jako „janovské křesťany“. (Ibid.)

¹⁰⁴ Navíc, když pracujeme s tím, že metajazykové kategorie mají heuristickou povahu, pak na základě práce s nimi můžeme (v dalších krocích analýzy) v posledku dojít k identifikaci nějaké sociální formace (nebo její existenci také vyvrátit, viz k tomu níže).

posvátné a mnohé jiné).¹⁰⁵ Absence reflexe se zde promítá např. v podsouvání kulturně specifických singulárních rysů do odborné terminologie nebo v metodickém požadavku na to, aby se zkoumaní aktéři zpětně „poznali“ v odborných textech (mohou se samozřejmě poznat, když si osvojí pravidla metajazykového diskurzu).

Jak jsme v 3. kapitole zmínili, bádání dle nás pracuje s chybnou metodikou výzkumu náboženských směrů za textem, tzn. vytváří kategorie zavádějícím způsobem. Tato chybná metodika se přitom netýká pouze „janovského křesťanství“, ale potenciálně se může týkat i „gnóze“ nebo jiného domnělého *autonomního* náboženského proudu. V případě obou výše uvedených kategorií je základním problémem, že badatelé s nimi (mnohdy)¹⁰⁶ nakládají, jako kdyby označovaly nějaký distinktivní náboženský směr (v případě gnóze atř již uvnitř či vně) raného křesťanství, aniž by reflektovali kritéria pro vymezení autonomního náboženského směru. V případě křesťanství by dle našeho názoru formování kategorie nějakého autonomního směru mělo probíhat na pozadí toho, co považujeme za vnitřní strukturu náboženství (teologie, rituál, instituce). Proto z výše uvedeného důvodu „janovským badatelům“ vytýkáme, že o předpokládaném distinktivním náboženském směru hovoří nanejvýš obecně a namísto toho se zabývají literárními aspekty evangelia.

Williams sice formuloval ve své publikaci *The Immovable race*¹⁰⁷ metodu, s jejíž pomocí se snaží odpovědět na otázku, zda lze za texty předpokládat nějakou komunitu (náboženský směr), nicméně, jak jsme výše zmínili, jednotlivé „biblické démiurgické tradice“ chápe jako „nová náboženská hnutí“, čímž bez další reflexe postuluje za texty sociální/komunitní rozměr.¹⁰⁸ Williamsova kategorie tak nechává otevřenou otázku, zda např. démiurgická tradice s většinovým křesťanstvím (ne)sdílela institucionální strukturu, rituály nebo i pojetí Ježíše. Kdyby ano, měla by „démiurgická tradice“ s většinovým křesťanstvím více společného než odlišného. V takovém případě by se však nabízel otázka, zda není Williamsovo nahrazení kategorie gnóze „rozmanitostí nových

¹⁰⁵ Možné je pochopitelně, aby kategorie z odborného jazyka byla přejata do jazyka předmětového.

¹⁰⁶ V případě janovského křesťanství v podstatě téměř vždy.

¹⁰⁷ Michael A. Williams, *The Immovable Race: A Gnostic Designation and the Theme of Stability in Late Antiquity*, (Nag Hammadi Studies 29), Leiden: Brill 1985. Williams analyzoval pět v koptštině dochovaných textů (Tajná kniha Janova, Moudrost Ježíše Krista, Evangelium Egyptanů, Tři Sétovy stély, Zostrianos), které obsahují sebeoznačení „nepohnuté pokolení“.

¹⁰⁸ Je překvapivé, kolik prostoru věnuje Williams především ve svých textech o „setovcích“ detailním analýzám textů s ohledem na potenciální sociální útvary v jejich pozadí, zatímco v *The Rethinking Gnosticism* bez dalšího přebírá Starkovo pojetí „náboženského hnutí“. Stark přitom jako náboženské hnutí chápe jakýkoliv „náboženský“ útvar — autonomní náboženský směr (křesťanství, islám), ale i dílčí proudy uvnitř náboženských útvarů (např. protestantské křesťanství). Viz Rodney Stark, „Why religious movements succeed or fail: A revised general model“, *Journal of Contemporary Religion* 11, 1996, 133–146.

náboženských hnutí“ kontraproduktivní a nečiní z „déliurgické tradice“ něco víc distinktivního, než co to má označovat. Nabízí se např. otázka — odkdy lze o valentinovství hovořit jako o autonomním, tedy z protoortodoxního křesťanství vyděleném hnutí?

Takto nastíněnou kritiku lze zobecnit do dvou následujících požadavků: 1) v případě definování dílčí kategorie (konkrétní náboženské hnutí, ale např. i filosofický, literární směr) je třeba postupovat na pozadí kategorie jí nadřazené. Tedy vysvětlit, v jakých náboženských charakteristikách se daný náboženský proud odlišoval atp. 2) Aby tímto způsobem vytvořená/definovaná kategorie druhého řádu byla legitimní, je třeba, aby měla analytickou užitečnost.

Zatímco kategorie prvního řádu, tj. na rovině předmětového jazyka, bývají (ze své povahy) normativní,¹⁰⁹ v empirických disciplínách bychom na rovině meta-jazykové měli pracovat s kategoriemi hodnotově neutrálními. Je tudíž nasnadě, že možné normativní konotace kategorií vyvolávají diskuze o přiměřenosti jejich užití v odborných analýzách, podobně jako takovým impulsem může být odkrytí jejich zavádějícího užití ve vědních přístupech (v dějinách bádání). Prvně zmíněný problém v našem textu v případě kategorie gnóze ukazuje Kingová, podle níž tím, že užíváme kategorii gnóze, pokračujeme v diskreditování určitých proudů raného křesťanství, nevědomě tak vlastně přijímáme strategie herezeologů.¹¹⁰ Druhý problém, tj. zavádějící užití ve vědě, je pro Williamse hlavním důvodem, proč se zříci kategorie gnóze. Obě zdůvodnění rezignace na nějakou kategorii, totiž její původ v normativním předmětovém jazyce a její zavádějící užití badateli, jsou závažná, obecně však přesto dle nás existuje několik důvodů pro zachování kategorií (až na několik výjimek) v daném vědním oboru užívaných (byť v nějakých ohledech problematických): 1) samotné zavržení starých termínů a jejich nahrazení novými nic nemusí řešit/měnit (jak ukazuje Williamsovo démiurgické náboženství) a může jen zastírat staré problémy studia; 2) zásadní je především reflexe problémů s užitím kategorie spojených,¹¹¹ a právě v tomto ohledu lze považovat za výhodu existenci několik desetiletí či století trvajících vědecké diskuze/reflexe nad danou kategorií a těžit z jejího dědictví, byť třeba negativně. Ostatně s ohledem na zakotvení společenských věd v křesťanském západním kontextu si lze sotva představit termín zcela zbavený negativních konotací. Navíc badatel musí vždy vymezit své užití termínu (viz dále), což mj. implikuje i možnost distancovat se od negativních konotací. 3) V neposlední řadě termíny ve vědě již zavedené mohou fungovat jako

¹⁰⁹ Michael L. Satlow, „Defining Judaism: Accounting for `Religions` in the Study of Religion”, *Journal of the American Academy of Religion* 74, 2006, 837–860, 843.

¹¹⁰ K. L. King, *What is gnosticism?*, 52.

¹¹¹ *Ibid.*, 6.

„návěští“. Příklad: Někteří badatelé volají po zavržení termínu „apoštolští otcové“ z důvodu, že ne všichni autoři, tradičně subsumovaní pod tuto kategorii, byli učedníci apoštolů. Přesto, hovoříme-li v diskuzi, názvu článku, encyklopedii atp. o „apoštolských otcích“, je jasný kontext, v němž se (jakkoli kriticky — v souladu s předchozím bodem) pohybujeme. Nicméně, je pochopitelně možné najít příklady, kdy právě zmíněné odkazování k známému problému hraje roli negativní, protože například brání nové perspektivě nebo — a důležité je, že se tak děje za absence řádné reflexe (tj. bez bodu 2) - udržuje/pomáhá udržovat iluzi existence oblastí/aspektů výzkumu, jež nemají korelát v empirickém materiálu a/nebo jsou vytvářeny chybnou metodikou. Posledně zmíněné je případem „janovského křesťanství“ a nebo např. tzv. „křtitelského hnutí“.

B. Status kategorií druhého řádu

Kategoriím druhého řádu (gnóze, janovské křesťanství, náboženství, apoštolští otcové) lze přisuzovat dvojí status. Můžeme je chápat jako kategorie, jimiž popisujeme nějaké dané skutečnosti (tj. jako reprezentace skutečnosti), a nebo jako kategorie, jimiž konstruueme schémata, která slouží pouze k porozumění. Toto rozlišení v zásadě odpovídá dvěma způsobům tvorby kategorií, totiž empirickému a konceptuálnímu.¹¹²

V empirickém způsobu se zpravidla proces formování („definování“) kategorií chápe jako dialektický proces (K. Rudolph, Colpe). Z jednotlivých dokladů a teprve na základě zobecnění dospívá badatel k metajazykovým výrazům a tyto obecné výrazy (termíny) by měly být otevřeny možnosti korekce empirickým materiálem.¹¹³ Dle J. Z. Smitha celý proces zahrnuje čtyři kroky: popis, komparaci, korigovaný popis a upřesnění kategorie (description, comparison, redescription, rectification).¹¹⁴ V praxi to znamená, že badatel popíše rituál/rituální jednání, porovná jej s jinými popisy rituálů, na základě porovnání upřesňuje svůj popis a dochází k upřesnění kategorie „rituál“. V tomto smyslu jsou kategorie „čistě“ výtvorem badatelova výzkumu. Jsou vytvořeny pro analytické účely badatele

¹¹² Michael Stausberg — Mark Q. Gardiner, „Definiton“, in: Michael Stausberg — Steven Engler (eds.), *The Oxford Handbook of the Study of Religion*, Oxford: Oxford University Press 2016, 9–32, 12.

¹¹³ Kurt Rudolph, „Inwieweit ist der Begriff ‚Religion‘ eurozentrisch?“, in: Ugo Bianchi (ed.), *The Notion of „Religion“ in Comparative Research. Selected Proceedings of the XVI IAHR Congress*, Roma: L’Erma di Bretschneider 1994, 131–139, 132–133; Carsten Colpe, *Das Siegel der Propheten: Historische Beziehungen zwischen Judentum, Judentum, Heidentum und frühem Islam*, (Arbeiten zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte 3), Berlin: Institut Kirche und Judentum 1990, 38.

¹¹⁴ Jonathan Z. Smith, „Epilogue: The ‘End’ of Comparison: Redescription and Rectification“, in: Kimberley C. Patton — Benjamin C. Ray (eds.), *A magic still dwells: Comparative religion in the postmodern age*, Berkeley: University of California Press 2000, 237–241, 239.

jeho imaginativním aktem komparace a zobecnění.¹¹⁵ M. Satlow upozornil na zacyklení celého postupu: kategorie představují zobecnění jednoho příkladu skrze komparaci, zobecněno je tedy to, co je náhodně/subjektivně vybráno, pak je zpětně kategorie upřesněna,¹¹⁶ přičemž kategorie je upřesňována s ohledem na danou skutečnost, jednání atp., z níž badatel vycházel při tvorbě kategorie („rectification of the academic categories in relation to which they have been imagined“).¹¹⁷ Toto zpětné upřesnění kategorie vede nejen k její větší užitečnosti, ale také k zobecnitelné hypotéze o povaze určitých sfér lidské činnosti.¹¹⁸ Znamená to, že na základě náhodně vybraných příkladů/dokladů se vymezuje, jaký/co rituál doopravdy je, resp. jakou funkci má.¹¹⁹

První uvedené pojetí kategorií zpravidla předpokládá nějaké esence lidského jednání, jeho zákonitosti, v krajní formě jeho univerzální rysy (*sui generis*), a ty se snaží uchopit. Od tohoto pojetí chceme odlišit pragmatický přístup, který chápe kategorie druhého řádu jako *utilitární konstrukty* vytvořené pro účely analýzy.¹²⁰ Na rozdíl od předchozího („reprezentujícího“) pojetí takto pojímané kategorie nemusí označovat nic „skutečného“, nejsou chápány jako reprezentace reality. Rozdíl mezi dvěma zmíněnými pojetími statusu kategorií (reprezentace skutečnosti, nebo pouhé schéma či model pro porozumění) lze znázornit za pomoci otázky „lze danou skutečnost definovat?“¹²¹ Chápeme-li kategorie jako reprezentace skutečnosti, může být otázka přiměřená a odůvodněná různě formulovanou „neuchopitelností“ daného „fenoménu“ (složitostí, pluralitou atp.). V případě

¹¹⁵ „[Categories are] solely the creation of the scholar’s study. It is created for the scholar’s analytic purposes by his imaginative acts of comparison and generalization“. Jonathan Z. Smith, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, Chicago — London: University of Chicago Press 1982, xi.

¹¹⁶ Michael L. Satlow, „Disappearing Categories: Using Categories in the Study of Religion“, *Method and Theory in the Study of Religion* 17, 2005, 287–298. Satlow kritizuje Smitha, že to není vlastně imaginativní akt, ale kategorie vytvořené z empirie (zobecněním). Ale tento bod kritiky není oprávněný, neboť Smith upřesňuje, že kategorie náboženství je vytvořena imaginativním aktem komparace a generalizace.

¹¹⁷ J. Z. Smith, „Epilogue“, 239.

¹¹⁸ M. L. Satlow, „Disappearing Categories“, 290. („This recursive sharpening of a category, in Smith’s view, leads not only to its greater utility, but also to a generalizable hypothesis about the nature of certain spheres of human activity.“)

¹¹⁹ Na problematiku výběru pramenů a *tertium comparationis* upozornil ve svém návrhu na reformulaci Smithova modelu O. Freiberg. (Oliver Freiberg, „Elements of a Comparative Methodology in the Study of Religion“, *Religion* 9. 2018, 1–14, 8–9.)

¹²⁰ Arie L. Molendijk, „In Defence of Pragmatism“, in: Jan G. Platvoet — Arie L. Molendijk (eds.), *The Pragmatics of Defining Religion*, (Studies in the history of religions 84), Leiden: Brill 1999, 3–19; M. L. Satlow, „Disappearing Categories“.

¹²¹ V kontextu výzkumu gnóze např. Christopher Tuckett, *The Gospel of Mary*, (Oxford early Christian Gospel texts), Oxford: Oxford University Press 2007, 45.: „...there is the general issue of whether ‘Gnosticism’ is a phenomenon which can be defined at all, and if so, how.“

pragmatického či utilitárního užití je taková otázka nesmyslná, protože definovat lze vše, chápeme-li definování jako objasnění toho, jak nějaký termín užíváme.¹²²

Utilitární přístup ke kategoriím zastává mj. Satlow, podle jeho pojetí po shromáždění údajů a provedení příslušných popisů přechází badatel k samotné komparaci dat, při níž už ale s kategorií nepracuje: „V tomto okamžiku kategorie `zmizí`; odvedla svou práci, když spojila zajímavé věci.“ (Satlow hovoří o „mizejících kategoriích“.) Na rozdíl od Satlowa se však nedomníváme, že se význam kategorií vyčerpává pouze ve sběru dat. Podle nás není důvod se kategorie zříkat v dalších krocích práce, může totiž posloužit nejen ke sběru dat, ale i v jejich komparaci (srovnáváme např. jednotlivé charakteristiky) a následné argumentaci. Příklad: kategorii gnóze vymezíme za pomoci dvou charakteristik: přítomnost nižšího boha stvořitele (démiurga) a božské jiskry (duše) v člověku. Takto vymezená kategorie 1) svede dohromady texty X, Y a Z; 2) za pomoci uvedených charakteristik texty porovnáváme (jakou roli zde hraje démiurg, zda tvoří z příkazu vyššího boha, nebo na základě vlastního rozhodnutí atp.), 3) analyzujeme rozdíly a shody; 4) shrnujeme — při použití kategorie „démiurgické náboženství“, která byla vymezena způsobem A, jsme došli k závěru B. Důležité je, že si nenárokuje, že je kategorie nějakým odrazem skutečnosti, její reprezentací, nýbrž pracujeme s kategorií jako s utilitárním či pragmatickým nástrojem analýzy, tj. víceméně ve smyslu Weberova ideálního typu, jako s konstruktem, který nemá reálnou existenci, je pouze prostředkem porozumění.¹²³ V návaznosti na Jensea to lze vyjádřit tak, že kategorie nebo konceptuální modely vytvářejí, co pojmenovávají, analogicky k ilokučním řečovým aktům.¹²⁴

C. Jak s kategoriemi pracujeme a jak je hodnotíme

Kategorie druhého řádu jsou dle nás konstrukty, jejichž konkrétní uchopení („definice“) záleží na motivech, cílech a zaměření konkrétního výzkumu. Kategorie definuje (konstruuje) konkrétní badatel pro konkrétní analytické cíle výzkumu. Z toho plyne, že pro jiné konkrétní cíle může být zapotřebí formulovat jinou definici, přičemž nejde o to, která z těchto dvou definic je „pravdivější“, ale o to, zda nabízí přínosné odpovědi na dané otázky. Jinými slovy řečeno: z různých pozic se budou jevit jako vhodnější jiná vymezení. Vymezení kategorií je v tomto smyslu

¹²² A. L. Molendijk, „In Defence of Pragmatism“, 9.

¹²³ Typologie představuje utřídění většího množství jevů do jednoho typu na základě podstatných společných rysů, „které nelze empiricky nalézt v jediné formě, ani se nezískají indukčním zobecněním“. Peter Prechtl — Franz-Peter Burkard, *Metzler Lexikon Philosophie: Begriffe und Definitionen*, Stuttgart — Weimar: Verlag J.B. Metzler (3) 2008, 629–630.

¹²⁴ Jeppe Sinding Jensen, „Conceptual Models in the Study of Religion“, in: Peter B. Clarke (ed.), *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, Oxford: Oxford University Press 2009, 245–262, 256.

„pragmatickou“ záležitostí. Důležitější není, jak badatel definuje kategorie, ale jak mu v konkrétním výzkumu např. to, že pracuje s širším konceptem, dovolí pojmout do výzkumu i hnutí či problémy, jež tradičně zůstávají mimo pozornost bádání, a díky tomu vysvětlit např. logiku jejich jednání, nauky atp. Právě analytická užitečnost je v pragmatickém přístupu, který v textu zastáváme, důležitým kritériem posouzení legitimacy nějaké kategorie (odtud odkaz na biblické „podle plodů jejich poznáte je“ v podtitulu textu). V určitých kontextech výzkumu se lépe osvědčují funkcionální vymezení kategorií, v jiném typu výzkumu kombinace funkcionálního a substanciálního přístupu, někdy širší, někdy užší vymezení. Proto také nenavrhuje v textu nějakou výlučně správnou a jedinou možnou definici „gnóze“. V tomto smyslu se naše pojetí blíží tomu, které v návaznosti na pragmatický kontextuální přístup R. Abelsona aplikovala na výzkum gnóze Kingová, podle níž je vymezení kategorií pragmatické, provizorní a pozicionální.¹²⁵

Když budeme parafrázovat Satlowa, „gnóze“ či „janovské křesťanství“¹²⁶ je v kontextu konkrétní argumentace cokoli, co řekneme.¹²⁷ Vzhledem k tomu, že jedním z postulátů empirické vědy je, že její postupy a výsledky musejí být intersubjektivně kontrolovatelné, může se takové tvrzení jevit jako problematické, neboť bývá spojováno s existencí obecně sdílených kategorií. Nicméně, podíváme-li se na dějiny bádání, tak badatelé — byť s nárokem na uchopení esence daného jednání — různým způsobem vymezovali, co je modlitba, oběť, náboženství atp. A protože součástí každého odborného textu je reflexe užívaných kategorií a terminologie, není pragmatické pojetí kategorií překážkou komunikace o přiměřenosti zvolené interpretace vedené mezi badateli.

¹²⁵ Karen L. King, „The Origins of Gnosticism and the Identity of Christianity“, in: Antti Marjanen (ed.), *Was there a gnostic religion?*, (Publications of the Finnish Exegetical Society 87), Helsinki — Göttingen: Finnish Exegetical Society Vandenhoeck & Ruprecht 2005, 103–120, 112; ead. *What is Gnosticism*, 169. Kingová sice argumentuje ve prospěch provizorních a pozicionálních vymezení kategorií, ale překvapivě kritizuje, když je nějaká kategorie — v tomto případě „židokřesťanství“ — vymezována různými způsoby. („... one reason why it is so imprecise is that a single category is trying to serve a variety of different purposes...“, Karen L. King, „Which Early Christianity?“ in: Susan Ashbrook Harvey — David G. Hunter (eds.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford: Oxford University Press 2009, 66–84, 78.)

¹²⁶ Připomínáme — dle našeho názoru nejsou v Janově korpusu specifika, ze kterých bychom mohli soudit, že kdyby byl autoritativním pro jeden konkrétní náboženský směr, byl by distinktivní vůči většinovému křesťanství 1. století. Je však samozřejmě legitimní, aby někdo zastával existenci janovského křesťanství, pokud jej adekvátně vymezí. Martyn, Brown, Hakola, Anderson a mnozí další janovské křesťanství adekvátně nevymezili a konstruovali jej dle nás neadekvátně. Taková kategorie tak nemá a nemůže mít žádný analytický přínos ve výzkumu raného křesťanství.

¹²⁷ To je pochopitelně radikální příklad, jde primárně o to, že zdůrazňujeme konstruuující povahu historického poznání. Zároveň opakujeme — jestliže budeme „gnózi“ považovat za náboženský proud, je třeba ho tak i vymezit.

5 SHRUTÍ

Na základě analýzy vybraných přístupů ke kategorii gnóze v dějinách bádání a konsensuálního užití kategorie janovské křesťanství současnými badateli jsme nastínili dle nás adekvátní pojetí kategorií ve společenských vědách. Diskuze nad přístupy (Williamse, Brakkeho, Kingové či např. Browna nebo Hakoly) vedla k zformování několika problémů, jejichž řešením jsme se zabývali na obecné teoretické rovině, přičemž v případě obou kategorií spojujícím bodem diskuzí bylo vytváření a použití kategorií ve společenských vědách.

Adekvátní, resp. legitimní analytické kategorie jsou dle nás takové, které 1) jsou druhého řádu, tzn. nejsou primárně založeny na sebeoznačení/sebepochopení, 2) nejsou chápány jako pravdivé nebo nepravdivé reprezentace skutečnosti, ale jako (utilitární) schémata k porozumění nějaké skutečnosti, 3) jsou řádně vymezeny a zdůvodněny. S ohledem na povahu, fragmentárnost a množství dochovaných pramenů ke studiu raného křesťanství má takové pojetí dle nás několik výhod.

Ad 1) Zřetelně se oddělí kategorie analýzy od potenciálních normativních kategorií prvního řádu a odpadá potřeba podsouvat zkoumaným dokladům nám vlastní potřebu nálepkování. Ad 2) Byť usilujeme o co nejadekvátnější poznání/uchopení zkoumaných skutečností, do popředí vystupuje vědomí toho, že data, s nimiž pracujeme, nemají nějakou nezávislou existenci, ale jejich podoba záleží na tom, jaké konceptuální nástroje užíváme. Ad 3) Ačkoliv řádně vymezená nějakou kategorií může být banální a může se to zdát jako samozřejmost, zejména pokud zastáváme pragmatické pojetí, viděli jsme, že janovské bádání víceméně nebylo a není schopno řádně vymezené a zkonstruovat kategorii, s níž interpretuje Janův korpus. Interpretace konkrétního materiálu bez řádného a reflektovaného vymezení kategorie, skrze níž se k pramenům vztahujeme, má za následek jejich ideologické zkreslení. Taková kategorie však nejen že zkresluje dané prameny (v našem případě Janův korpus), ale zkresluje i širší interpretovaný kontext (rané křesťanství). Nevymezením proto řádně kategorii, kterou badatel následně použije na analýzu nějaké skupiny textů, tak může mít dalekosáhlé důsledky i pro interpretaci jiných textů.